МЕТАФИЗИКА ВА ОЛАМНИ ТАЛҚИН ҚИЛИШДА ИБН СИНО ЭКЗОТЕРИКАСИ

IBN SINA'S EXOTERICISM IN METAPHYSICS AND THE INTERPRETATION OF THE WORLD.

ЭКЗОТЕРИКА ИБН СИНЫ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ МЕТАФИЗИКИ И ВСЕЛЕННОЙ

ISAKDJANOV Ramzjon Raximdjanovich,
INTERNATIONAL ISLAMIC ACADEMY OF UZBEKISTAN
doctor of philosophy PhD, docent of the department religious study and UNESCO in the comparative study of world religions
ramzjon.isakdjanov@mail.ru
11, A.Kadiri, Tashkent, 100011, Uzbekistan

DOI: 10.47980/IIAU/2026/2/8

Аннотация. *Жаҳонда диний таълимотларни нотўғри талқин этиш, айниқса, ислом дини асосларини рационал тафаккур қилмаслик натижасида динийлик ва дунёвийлик, фалсафа ва динни ажратиш ҳолати ўрта асрларда ҳам, бугунги кунда ҳам кузатилмоқда. Шундай вазиятда ислом дини таълимотларини фалсафий талқин этиш, илоҳиёт мавзусини рационал йўл орқали тушунтириш мазкур масалаларни илмий асосда тушунишга ёрдам беради. Ўз даврида Абу Наср Фаробий "Дин ва фалсафа – ҳақиқатга олиб борувчи икки йўл" иборасидан келиб чиққан ҳолда диний ҳақиқатларни фалсафий қонунлар орқали тушунтириш кишиларда дин борасида мўътадиллик ёндашувини шакллантирган. Абу Али ибн Синонинг илоҳиёт мавзусидаги гносеологик тамойиллари, динни рационал тушунтириши мавжуд муаммога ечим топишда муҳим аҳамият касб этган. Шундан келиб чиқиб диний ҳақиқатларни мантиқий талқин қилиш, илоҳиёт мавзусини ёритишда рационал тамойиллардан фойдаланиш дин ва фалсафа масалаларни тўғри англашга ёрдам беради.*

Дунёда дин ва фалсафа уйғунлиги борасида кўплаб илмий-тадқиқот ишлари мавжуд бўлиб, уларда Марказий Осиё мутафаккирларининг фалсафий таълимотлари мазкур минтақа маънавий меросининг муҳим қисми сифатида тадқиқ этилган. Марказий Осиёдаги мантиқий-гносеологик ғоялар тарихини ўрганиш нафақат ўтмиш маданияти ва фалсафасини, балки ҳозирги даврга хос ғоявий жараёнларни тўғри тушунишга ҳам имкон беради. Ибн Синонинг илоҳиётга доир мероси Ғарб мамлакатлари, россиялик, туркиялик, эронлик, тожикистонлик бир қатор олимлар томонидан ўрганилган бўлса-да, унинг диний-рационал қарашлари тизимли таҳлил қилинмаган. Олиб борилган тадқиқотларда асосан, Ибн Синонинг нафс, Руҳ, материянинг абадийлигига оид қарашлари тадқиқ этилган. Лекин олимнинг ислом дини манбалари, хусусан, Қуръони карим сураларига тафсирлари аксар тадқиқотчиларнинг эътиборидан четда қолмоқда. Натижада, айрим тадқиқотларда алломани материалист қилиб кўрсатишга, уни юнон фалсафаси давомчиси сифатида талқин этишга ҳаракатларни кузатиш мумкин. Шу сабабли Ибн Сино тафсирини ўрганиш динийлик ва дунёвийлик уйғунлигини, шунингдек, мўътадил ислом тамойилларини рационал йўл билан очиб беришда катта аҳамият касб этади.

Мазкур мақолада Қуръони каримнинг "Ихлос", "Нур" ва "Фуссилат" сураларининг баъзи оятларига аллома ва файласуф Ибн Синонинг тафсирлари тадқиқ қилиниб, муаллиф томонидан таржима қилинган.

Калит сўзлар: *Экзотерика, Вожиб ал-вужуд, Нур, Ҳувийят, эманация, вахдат, ҳаюло, ал-Мабдаъ вал маъод, ҳуваи мутлақ, Ҳува.*

Abstract. *The misinterpretation of religious teachings worldwide, particularly the failure to approach the fundamental principles of Islam through rational inquiry, has led to the separation of religiosity and secularism, as well as philosophy and religion—a phenomenon observed both in the medieval period and in contemporary times. In such a context, the philosophical interpretation of Islamic teachings and the rational explanation of theological issues contribute to a more scientifically grounded understanding of these matters. Building upon the idea of Abu Nasr al-Farabi that "religion and philosophy are two paths leading to the truth," the philosophical explanation of religious truths through rational principles contributed to the formation of a moderate approach to religion among people. Furthermore, the epistemological principles developed by Abu Ali Ibn Sina in the field of theology, together with his rational interpretation of religion, played a significant role in addressing and resolving the existing challenges. Based on this, the logical interpretation of religious truths, the use of rational principles in explaining the theological theme helps to correctly understand the issues of religion and philosophy.*

There are many scientific research works in the world on the harmony of religion and philosophy, in which the philosophical teachings of Central Asian thinkers are studied as an important part of the spiritual heritage of this region. The study of the history of logical and epistemological ideas in Central Asia provides not only a deeper understanding of the philosophical and cultural heritage of the past, but also valuable insights into the ideological processes characteristic of the contemporary era.

*Although Ibn Sina's theological heritage has been studied by a number of scholars from Western countries, Russia, Turkey, Iran, and Tajikistan, his religious and rational views have not been systematically analyzed. Previous studies have primarily focused on Ibn Sina's views on the soul (*nafs*), spirit (*rūḥ*), and the eternity of matter.*

However, the scholar's Islamic religious sources, in particular, his interpretations of the surahs of the Holy Quran, remain outside the attention of most researchers. As a result, in some studies, one can observe attempts to portray the scholar as a materialist and to interpret him as a successor of Greek

philosophy. Therefore, studying Ibn Sina's interpretation is of great importance in rationally revealing the harmony of religion and secularism, as well as the principles of moderate Islam.

This article examines the interpretations provided by the eminent scholar and philosopher Ibn Sina on selected verses from the Qur'anic chapters Surah Al-Ikhlas, Surah An-Nur, and Surah Fussilat, which have been translated by the author of the present study.

Keywords: *Exotericism, Wajib al-wujud, Nur, Huwiyat, emanation, wahdat, hayula, al-Mabda' wal ma'ad, huwai mutlut, Huwa.*

Аннотация. *Неверное толкование религиозных учений – в особенности отсутствие рационального осмысления основ ислама – приводило и в Средние века, и в наши дни к разделению религиозного и светского, философии и религии. В этих условиях философское истолкование исламского вероучения и рациональное объяснение вопросов богословия способствуют их научному осмыслению. В своё время Абу Наср аль-Фараби, исходя из положения «религия и философия – два пути, ведущие к истине», объяснял религиозные истины через философские законы и тем самым формировал у людей умеренный (взвешенный) подход к вере. Гносеологические принципы Абу Али ибн Сины в области богословия и его рациональное объяснение религии сыграли важную роль в решении этой проблемы. Соответственно, логическое истолкование религиозных истин и обращение к рациональным принципам при освещении богословских вопросов помогают верно понять соотношение религии и философии.*

*В мире существует множество научных исследований, посвящённых гармонии религии и философии, в которых философские учения мыслителей Центральной Азии рассматриваются как важная часть духовного наследия региона. Изучение истории логико-гносеологических идей в Центральной Азии позволяет верно понять не только культуру и философию прошлого, но и идейные процессы современности. Хотя богословское наследие Ибн Сины изучалось рядом учёных стран Запада, а также России, Турции, Ирана и Таджикистана, его религиозно-рациональные взгляды не получили системного анализа. В проведённых исследованиях рассматривались преимущественно воззрения Ибн Сины о душе (*нафс*), духе (*рух*) и вечности материи. Однако его толкования источников ислама, в частности сур Священного Корана, остаются вне поля зрения большинства исследователей. Вследствие этого в некоторых работах прослеживаются попытки представить мыслителя материалистом и истолковать его как продолжателя греческой философии.*

Поэтому изучение тафсира (толкования) Ибн Сины имеет большое значение для раскрытия – рациональным путём – гармонии религиозного и светского, а также принципов умеренного ислама. В настоящей статье исследуются толкования учёного и философа Ибн Сины к отдельным аятам сур Корана «аль-Ихлас», «ан-Нур» и «Фуссилат»; перевод толкований выполнен автором статьи.

Ключевые слова: *экзотеризм, ваджиб аль-вуджуд, нур, хувият, эманация, вахдат, хайула, аль-Мабда› валь ма›ад, хувай мутлак, хува.*

КИРИШ

Зотий сифатлар нафақат калом мактаби бош мавзуси бўлган, балки тафсир мактабининг ҳам асосий мавзуларидан ҳисобланади. Ибн Синонинг ёзган рисола, риқъа, хатлари, турли-туман диний мавзуларда ёзилган асарлари, шарҳ ва тафсирлар унинг дунёқарашини ўрганишга яхши материал ҳисобланади.

Тафсир соҳаси илк ислом илмларидан ҳисобланади. Алломанинг бу соҳадаги рисолалари "тафсир бир-раъй" (ақлий тафсир) туркумига киради.

Раъй сўзининг маъноси ислом шариати истилоҳида эътиқод, ижтиҳод ва қиёс деганидир.

Асҳобур раъй – асҳобул қиёсдир. Демак, раъйдан мурод ижтиҳод бўлиб, раъй билан қилинган тафсир деганда, муфассир араб каломининг моҳиятини, қоидаларини, жоҳилият даври шеърларини, оятларнинг сабаби нузулини, носих ва мансухини ва бошқа тафсир учун лозим бўлган илм турларини яхши билган ҳолда ижтиҳод билан қилган тафсир тушунилади ёки уни ақлий тафсир деб аташ ҳам мумкин.

Ақлий тафсирнинг мумкин ёки мумкин эмаслиги борасида уламолар икки гуруҳга бўлинадилар.

УСЛУБЛАР

а) Биринчи гуруҳ Қуръони каримнинг бирор оятини ўз ҳолича тафсир қилишга рухсат бермайдилар. Улар шундай дейдилар: "Ҳар қандай катта олим, адиб, наҳв, сарф, ахбор ва ҳадис илмларини яхши билган олим ўлганда ҳам Қуръони каримнинг бирор оятига маъно айтиши мумкин эмас. У Пайғамбаримиз (с.а.в.), саҳобалар ва тобиийлардан эшитгани билангина кифояланиши керак " (Обидов Р., 2003:128).

б) Иккинчи гуруҳнинг тутган мақоми аксинча бўлиб, улар: "Ижтиҳод қилиш даражасига етган олим Қуръони каримни тафсир қилиши мумкин" – дейдилар. Улар ҳам ўз сўзларининг тўғрилигига ҳужжат келтириш билан бирга биринчи гуруҳнинг ҳужжатларини инкор этадилар (Обидов Р., 2003:130).

Ибн Сино тафсир, ақоид мавзуларида ҳам асарлар ёзган. Мазкур асарлар аллома даврида кўпчиликни қизиқтирган масалалар, унга берилган саволларга жавоблар тариқасида ёзилган рисолалардир. Чунончи бундай асар қўлёзмаларининг бир қисми ЎзР ФА ШИ қўлёзма фондида сақланади. Улардан

масалан: “Рисолат меърожия” (Меърожга оид рисола) (Мирзаев С. 1971:16,), “Рисола фи анна ло маҳофата лилмавт” (Ўлимнинг хавфи йўқлиги ҳақидаги рисола), “Асрор ас-салот” (Намоз сирлари), “Тафсир суврат қул ҳуваллоҳу аҳад” (Ибн Сина., 1916:101). Шунингдек, мутафаккир “Нур”, “Фуссилат”, “ал-Фалақ” ва “ан- Нос” сураларига ҳам тафсирлар ёзган.

Ибн Синонинг “Ихлос” сураси тафсирига ёзилган “ҳошиялар” ҳам салмоқлидир.Улар асосан бештадир.

1. Жалолиддин Даввонийнинг (1506м.-908ҳ.) “Ибн Синонинг Ихлос сураси тафсирига ҳошияси”.
2. Аҳмад Маръаший Дабоғий (1741м. – 1165ҳ.) “Ибн Синонинг Ихлос сураси тафсирига ҳошияси”.
3. Абу Саъид Муҳаммад Ходимий (1176ҳ.) “Ходимийнинг Ибн Сино Ихлос сураси тафсирига ҳошияси”.
4. Аҳмад Хамдий Аксакий (1951 м.- 1370х.) нинг “Ибн Синонинг “Ихлос” сурасига тафсирининг таржимаси ва шарҳи, турк тилидаги ҳошияси”.
5. Абул Қосим Муҳаммад бин Абдурраҳмон Манноннинг “Шайхур-раис Ибн Синонинг “Ихлос” сураси тафсирига шарҳ таржима ва ҳошияси”. Бу китоб урду тилига таржима қилиниб, 1311ҳ. йилда Деҳлида нашр этилган.

Ҳавола этилаётган материал интернет тармоғидаги www.al-mostafa.com сайти орқали олинган Ибн Синонинг “Ихлос ва Фалақ” суралари тафсири” ва шунингдек, мисрлик тадқиқотчи олим Ҳасан Аъсийнинг “Ибн Сино фалсафасида Қуръон тафсири ва тасаввуф луғати” китобидан иборат. “Ихлос ва Фалақ суралари тафсири” китобда “Деҳлавия” мадрасаси мударриси Мавлоно Абул Қосим Муҳаммад Абдурраҳмоннинг шарҳлари ўрин олган.

НАТИЖА

Қуйида Ибн Синонинг матни ва Абул Қосимнинг унга шарҳи ўрин олган.

Бисмиллаҳир-роҳманир-роҳийм

Расулуллоҳ (с.а.в.) айтдилар: “Ихлос сураси Қуръоннинг учдан бирига тўғри келади” (Имом Бухорий ривоят қилган).

Матн: Аллоҳ жалла жалалоҳу қуйидаги сўзи: **Қул ҳувал-лоҳу аҳад** . Ал-ҳува ҳувияти ўзидан бошқасига боғлиқ (қарам) бўлмаган мутлақ нарсадир.

Шарҳ: Ҳува мутлақ, вужуди хос бўлиб, хеч бир нарсага боғлиқ бўлмаган нарсадир. У нарса мутлақ “ҳува” , шахси мутлақ ва мавжуди мутлақдир. Авом учун бу лафз ва истелоҳларни баён қилиш ва тушунтириш учун хеч бир тилда англатиб бўлмайди. Барчага маълумки, дунёдаги хеч бир қайси тилда ички ҳиссиётларни ва нафсоний ҳолатлар ва ҳаёлотларни баён қилиш учун махсус сўз ва иборалар топилмайди. Шунинг учун ҳам истелоҳлар, яъни сўзнинг иккинчи маъноларига зарурат туғилади.

Мутлақ “ҳува” дан мурод Аллоҳ таъолодир. Баъзи уламоларнинг наздида у исми аъзамдир. Жумладан, Ҳофиз ибн Ҳашар (р.а.) “Фатхул Борий”да ёзишича: “Имоми Ғаззолий (р.а.) айтади : Ла илаҳа иллалоҳ авомнинг тавҳиди, Ла илаҳа илла ҳува эса хосларнинг тавҳиди”. “Ҳувийят” деб “хос вужуд”га айтилади. Жумладан, Ибн Сино ҳам шундай демоқчи бўлган. Баъзи уламоларнинг наздида ҳувият билан хос вужуднинг маънолари бошқа – бошқадир. Лекин, улар бир-биридан ажралмас бир нарсадир.

“Ал-ҳува” – билингки , бу оятнинг эъробида турли кўринишлар бор. Улардан бири – “ҳува” Аллоҳ исмидан киноядир. Бунга кўра “Аллоҳ” лафзи мубтадонинг хабари эканлигига кўра рафъ бўлади (чунки, “ҳува” мубтадодир). Иккинчи таркиб – “ҳува” замири шаъндан киноядир (яъни, ундан хеч нарса ирода қилинмаган). Бу таркибга кўра “Аллоҳ” сўзи мубтадоликка кўра раф бўлади. “Аҳад” эса унинг хабари бўлади. Мубтадо билан хабар, яъни “ҳува” нинг хабари бўлади. Учинчи таркиб – Зужжожнинг айтишича, бу оятнинг асли қуйидагича бўлган: “Сизлар сўраган бу нарса –у – Аллоҳ ягонадир”. Муфассир Ибн Сино биринчи таркибни танлаган (Ибн Сина, 1916:2)

Бу ерда келтирилган материал асосан, Ибн Синонинг ҳувийят сўзига бераётган изоҳ ва шарҳларига бағишланган. Ҳувийят сўзи асосан тасаввуф йўналишида кўп учрайдиган истилоҳлардан бўлиб, юқоридаги шарҳларга кўра унинг асл маъноси Яратганда яширин бўлади.

Ҳувийят – равшан, ишоратга лойиқ бўлмоқдур. Ва истилоҳи суфиййада андин мурод мартабаи ваҳдатдур, чунки аларнинг наздларида вужуд фақат вожиб таъолоға махсус ва бошқалар фоний, яъни фаноға яқинликдин эътибордин соқит дерлар. Хусусан, даражайи фано филлоҳликға етган валийлар вожиб таъолонинг вужудидин бошқа вужуд қатъиян йўқтур, балки гўё соя каби зоҳиран махсус, лекин ҳақиқатан маъдум, дерлар. Бас, Ҳуваки, бамаънойи “шул” деб ишорат қилмоқдур. Ва ишорат учун Ҳудодин бошқа вужуд бўлмағоч Ҳудин мурод албатта зоти Вожибдур. Бас, ҳувийятдин мурод албатта мартабаи ваҳдат ва сифати Илоҳиййадур, дерлар (Б. Шоший., 2004:490).

Баъзи инсонлар “ҳува”ни исми аъзам дейишган. Ҳофиз Ибн Ҳажар “Фатхул Борий”да ёзади: “Баъзилар исми аъзамни инкор этишган. Улар

сирасига Абу Жаъфар ат-Табарий, Абул Ҳасан ал – Ашъарийлар киради. Бошқалар эса, Аллоҳ Таъоло исми аъзамни фақат ўзи билади. Ҳеч бир маҳлуқот уни билишга қодир эмас, дейишади. Баъзилар эса уни аниқ кўрсатиб беришганлар ва бу борада ҳар хил фикрларни билдиришган. Хуллас исми аъзам ҳақида 14та фикр айтилган. Биринчиси, исми аъзам - "ҳува"дир. Буни ал-Фахр ар-Розий баъзи аҳли кашфлардан нақл қилиб келтирган. Унинг фикрича "ҳува" замирни саволга боғлаш ёки замири шаън дейишга ҳожат йўқ.

Хуллас, муфассир Ибн Синонинг мақсади "ҳува" зоти муқаддасга ишорадир, "Аллоҳ" эса ўша зоти муқаддасдир. (Ибн Сина, 1916:2)

Бу ерда Ибн Сино оятнинг тафсир қисмида "ҳува" сўзига араб тилида аниқлик артикли сифатида ишлатиладиган "ал"ни қўшиб ишлатган. Араб тили грамматикаси қоидаларига кўра кўрсатиш олмошларига хеч қачон аниқлик артикли қўшилмайди. Эҳтимолки, Ибн Сино бу ерда фақат Яратувчи номига қўшиш мумкин ва бу нарса фақат унга хос деган маънода аниқлик артиклини ишлатгандир. Шарҳловчи бу ҳақда ҳеч нарса демаган.

Матн : Чунки, қайси нарсанинг ҳувияти ўзидан бошқасига истеора қилинган (қарам) бўлса, ўша бошқа нарса эътибор қилинганда у "ҳува" "ҳува" бўла олмайди. Қайси нарсанинг ҳувияти ўз зотидан бўлса, ўзидан бошқаси эътибор қилинса ҳам, қилинмаса ҳам у "ҳува"лигича қолаверади.

Шарҳ: Чунки қайси нарсанинг вужуди хоси ва ҳувияти бошқа нарсага боғлиқ бўлса, агар вужуди хос ва ҳувият боғлиқ бўлган ўша нарса бўлмаса, унинг вужуди хоси ва ҳувияти ҳам бўлмайди. Ва агар қайси нарсанинг ҳувияти бошқа ҳеч нарсага боғлиқ бўлмаса, унинг ҳувияти ва вужуди хоси ҳар ҳолатда ҳам боқий қолади.

Бу қуйидаги гапга далилдир: "Аллоҳ мавжуди мутлақ ва мутлақ "ҳува"дир. Аллоҳдан бошқа ҳеч қандай мавжуди мутлақ ва мутлақ "ҳува" йўқдир. Шунинг учун ҳам "мавжуди мутлақ ва мутлақ "ҳува" ибораларини Аллоҳ таъолодан бошқа ҳеч кимга ишлатиб бўлмайди. Бу далил шуни таъкидлайдики, қайси нарсанинг мавжудлиги бошқа ҳеч бир нарсага боғлиқ бўлмаса, у нарса мутлақо мавжуд бўлади. Унинг мавжуд бўлиши бирор нарсанинг мавжуд бўлиши ёки мавжуд бўлмаслиги билан қайдланмайди (Ибн Сина, 1916:3).

Бу сўзлардан кўринмоқдаки, оятдаги "ҳува" Ибн Синонинг эманация таълимотидаги бирламчи ҳувиятдир. Яъни ҳамма нарса ундан келиб чиқади, борликда унга алоқаси бўлмаган нарсанинг ўзи йўқ, тўғрироғи, бўлиши мантиқсизликдир. Бу ерда барча нарсаларнинг асли Унга бориб тақалади дейилмоқчи. Шунинг учун унга мутлақ ҳува сўзи ишлатилмоқда.

Матн : Ҳар бир мумкин нарсанинг мавжудлиги бошқасидандир. Қайси нарсанинг мавжудлиги бошқа нарсадан бўлса, унинг мавжудлигининг хусусияти ҳам бошқа нарсадан бўлади, мана шу – ҳувиятдир. Демак ҳар бир мумкин нарсанинг ҳувияти бошқа нарсадандир. Ўз зоти билан мавжуд бўладиган нарса – биззот мавжудлиги вожиб бўлган нарсадир.

Шарҳ: Барча мумкин нарсанинг мавжудлиги бошқа нарсага боғлиқдир. Қайси нарсанинг мавжудлиги бошқа нарсага боғлиқ бўлса, унинг мавжудлик хусусияти ҳам бошқа нарсага боғлиқдир. Мавжудлик хусусияти "ҳувийят" деб номланади. Бу гаплардан шу хулоса келиб чиқадики, барча мумкин нарсанинг ҳувийяти(мавжудлиги) бошқа нарсага боғлиқдир. Демак, қайси нарсанинг ҳувийяти бошқа нарсага боғлиқ бўлмаса, у биз-зоти вожибул вужуд бўлади.

Бу ердаги гаплардан мақсад шуки, ҳуваи мутлақ биззоти вожибул вужуддир, у "мумкин" эмас. Мумкин нарса мавжудлиги бошқа нарсага боғлиқдир. Яна , шуниси зоҳирки, мавжудлик бошқа нарсага боғлиқ бўлиб, мавжудлик хусусияти бошқа нарсага боғлиқ бўлмаслиги мумкин эмас. Бу икки гапдан қуйидаги учинчи гап келиб чиқадики, мумкиннинг ҳувияти бошқа нарсага боғлиқдир. Лекин, шуниси маълумки, "ҳуваи мутлақ"нинг ҳувийяти бошқа нарсага боғлиқ эмас. Демак, бунга кўра "ҳуваи мутлақ" "мумкин" эмас.

1) Демак, барча мумкин... Бу олдинги уччала муқаддиманинг натижасидир. Чунки , аввалги икки муқаддима биринчи шакл кўринишида тузилган. Шунингдек, барча мумкин – мавжудлиги бошқасига боғлиқ бўлган нарсадир. Мавжудлиги бошқасидан бўлган ҳар бир нарсанинг мавжудлик хусусияти ҳам бошқа нарсадандир. Муфассир 3-муқаддимада шундай дейди: Бу - ҳувийятнинг ўзидир. Мавжудлик ва ҳувийятнинг хусусияти битта нарсадир. Бу 3-муқаддимадан натижа шуки, барча мумкин нарсанинг ҳувийяти бошқа нарсага боғлиқдир.

2) Муфассир шуни ирода қиладики, ҳар бир мумкиннинг ҳувийяти бошқасидандир, деган гап шуни келтириб чиқаради. Ўз зоти билан мавжуд бўлган нарса – биззоти вожибул вужуддир. Чунки юқоридаги гап шуни ифодалайди. Мумкинлик деганда ҳувийят бошқа нарсадан ҳосил бўлган деган гап лозим келиб қолади. Ўз зоти билан мавжуд бўлган нарса бу лозимдан ҳолидир. Унинг малзуми (мумкинлик) ҳам йўқдир.Чунки, лозимнинг йўқлиги малзумнинг йўқлигига далолат қилади. Демак, бу вожибул вужуд бўлиши керак.Демак, аён бўладики, ҳар бир мумкиннинг ҳувийяти бошқа нарсадандир.

Мавжудлиги ўз зотида бўлган ва бошқа нарсага боғлиқ бўлмаган нарса мумкин эмас, балки, у вожибул вужуддир.

Яна шуниси аниққи, “ҳуваи мутлақ” мумтаниъ (йўқ бўлувчи) эмасдир. Ва яна шуниси зоҳирки, вожиб, мумкин ва мумтаниъдан ҳеч бир нарса ҳоли эмасдир. Барча нарсалар ушбу уч моддада бўлади. Демак, “ҳуваи мутлақ”, яъни мавжудлиги бошқа нарсага боғлиқ бўлмаган нарса – вожибул вужуддир (Ибн Сина, 1916:4).

Бу ерда “мумкин” сўзи қўлланиладиган нарсаларнинг моҳияти ҳақида фикрлар берилмоқда. Шарҳлардан англашилмоқдаки, “мумкин” сўзига “ҳувийят” сўзини ишлатиб бўлмайди. Чунки мумкинлик сифатига эга нарсалар иккиламчилик характерга эга. Ҳувийят эса бирламчидир. Бундай мантиқий ёндашув Ибн Синонинг Вожибул Вужуд концепциясидаги ғоялардан биридир. Бу концепцияда биламизки, ҳиссий илм эмас, балки мантиқдан ҳосил бўлган илм асос қилиб олинади.

Матн: Шунингдек, моҳияти мавжудлигидан бошқа бўлган ҳар бир нарсанинг мавжудлиги бошқа нарсадан бўлади. Унинг моҳиятининг ҳувияти моҳиятининг ўз моҳиятига боғлиқ бўлмайди. У ўз зоти билан мавжуд бўла олмайди. Лекин, аввалги мабдаъ (асос, манба) – ўз зоти билан мавжуддир. Демак унинг мавжудлиги моҳиятининг айни ўзидир.

Шарҳ**:** Қайси нарсанинг моҳияти мавжудлигидан бошқа бўлса, унинг мавжудлиги бошқа нарсага боғлиқдир.Уни моҳиятининг ҳувийяти ҳам бошқа нарсага боғлиқдир. Унинг ҳувийяти ўз зоти билан ва бошқа нарсанинг воситачилигисиз бўлмайди. Лекин, аввалги мабдаъ, яъни Аллоҳ таъолонинг ҳувияти ўз зоти билан ва бошқа нарсанинг воситачилигисиз бўлади. Хулоса шуки, аввалги мабдаънинг мавжудлиги зотининг айни ўзидир, ундан бошқа нарса эмасдир.

Шуни айтиш керакки, мавжудлик моҳиятнинг айни ўзидир.Далили шуки, қайси нарсанинг мавжудлиги моҳиятидан ўзга бўлса, унинг ҳувийяти биз-зот эмасдир. Лекин, аввалги мабдаънинг ҳувийяти биз – зотдир. Демак, аввалги мабдаънинг мавжудлиги моҳиятидан ўзга эмас. Қачонки моҳиятидан ўзга бўлмаса, демак, моҳиятининг айни ўзидир.

1) Муғояра кириш ва чиқиш маъноларини ўз ичига олади, гарчи буни хеч ким қайд этмаган бўлсада. Чунки “кириш” эҳтиёжни келтириб чиқаради. Эҳтиёж эса мумкинликни, мумкинлик эса мавжудликка бошқа нарсанинг таъсирини келтириб чиқаради. Демак, муғояра қандай шаклда бўлмасин, эҳтиёж, мумкинлик ва бошқа нарса билан ифодалашни келтириб чиқаради. Бу эса адашишликдир.

2) Юқорида, ҳувийят мавжудлик хусусиятидир, қайси нарсанинг мавжудлиги бошқага боғлиқ бўлса, унинг мавжудлик хусусияти ҳам бошқа нарсага боғлиқ бўлади, деган гапдан қуйидаги фикр келиб чиқади: қайси нарсанинг мавжудлиги бошқа нарсага боғлиқ бўлса, унинг мавжудлик хусусияти ҳам бошқа нарсага боғлиқ бўлади. Унинг ҳувийяти ҳам бошқа нарсадан бўлади, ўз моҳиятидан бўлмайди.

3) Бу гап қуйидаги муқаддималарнинг натижасидир: а) мавжудлик ва моҳият орасидаги муғояра мавжудликнинг бошқа нарсага боғлиқлигини келтириб чиқаради; б) моҳиятининг ҳувийяти ўз моҳияти учун бўлмаслиги; в) аввалги мабдаънинг ҳувийяти бошқа нарсага боғлиқ эмас.

Бу натижалар шуни тақозо этадики, мабдаъи аввалнинг мавжудлиги моҳиятнинг айни ўзидир.

Бу ерда биз Аристотель ва Платон фалсафасидаги моҳият ва материя бирламчилиги таълимотлари таъсирини ҳам кўришимиз мумкин. Платонга кўра, моҳият бирламчидир. Нарсаларнинг ҳувийяти ҳақида сўз борар экан, аввалambор, уларнинг моҳиятини нақадар ҳувийятга боғлиқ жиҳатлари бор эканлиги мазкур шарҳда баён этилмоқда. Эҳтимол, ўқувчида бундай фикрлар чалкашлик келтириб чиқарар. Бунинг учун фалсафа илмининг ибтидоси бўлмиш Мантиқ илми методикасидан чуқур билим ҳосил қилиш муҳимдир.

Матн: Демак, вожибул вужуд шундай зотдирки, ундан бошқа ўз зоти билан ҳувийят бўлган ҳеч бир ҳувийят йўқдир. Ундан бошқа нарсаларнинг ҳувийяти бошқа нарсага боғлиқдир. Вожибул вужуд – ўз зоти билан бўлган ҳувийятдир. Унинг зоти ўз зотидан ҳувийятдир. Бундан бошқача эмасдир.

Шарҳ: Олдинги гаплардан шу хулоса ҳосил бўладики, Вожибул вужуд ҳуваи мутлақ ва ўз зоти билан ҳувийятдир. Яъни, Вожибул вужуддан бошқа хеч бир нарсада зотининг эътиборидан (бирор бир) ҳувийят йўқдир. Балки уларда бошқа бир иллат сабабли ҳувийят ҳосил бўлади. Вожибул вужуднинг ҳувийяти биз-зот (ўз зотининг айнидир) ва ҳар қандай нарсанинг иллатидан ҳолидир. Балки, унинг зоти шундайдирки, унинг ҳувийяти ўз зоти учундир. Бошқа нарсадан эмасдир.

Юқорида маълум бўлдики, ҳуваи мутлақ, яъни қайси нарсанинг ҳувийятида бирор кимсанинг дахлдорлиги бўлмаса, у Вожибул вужуддир. Энди шу гап аниқ бўлдики, Вожибул вужуд – ҳуваи мутлақ ва биз-зот ҳувиятдир. Далили шуки, қайси нарсанинг мавжудлиги моҳиятидан ўзга бўлса, у биз-зот ҳувийят эмасдир. Қайси нарсанинг мавжудлиги моҳиятнинг айни ўзи бўлса, у биз-зот ҳувиятдир. Унинг ҳувийятида ҳеч кимнинг дахлдорлиги йўқдир. Қайси нарсанинг мавжудлиги моҳиятининг айни ўзи

бўлса, у Вожибул вужуддир. Вожибул вужуд эса – биз-зот ҳувийятдир.

1) Муфассир қуйидагича усул қоидаларига биноан иш тутди: Мумкиннинг ҳувийяти бошқа нарсадандир. Унинг ҳувийяти биз-зот бўла олмайди. Вожибул вужуднинг ҳувийяти эса биз-зотдир. Унинг ҳувийяти бошқасидан бўлиши мумкин эмас. Вожибул вужуд шундай ҳувийятдирки, ундан бошқа биз-зот ҳувийят йўқдир. Яъни унинг ҳувийяти биз-зотдир. Ундан бошқа биз-зот бўлган ҳувийят йўқдир.

2) Вожибул вужуддан бошқа ҳар қандай нарса зоти жиҳатидан ҳувийят эмасдир.

3) Вожибул вужуд шундай нарсадирки, унинг ҳувийяти ўз зотидандир.

4) Аввал, Вожибул вужуд ҳувийяти биз-зот бўлган нарсадир, дейилди. Сўнг, Вожибул вужуднинг зоти – биз-зот бўлган ҳувийятдир, бошқа нарса эмасдир, дейилган.

Яна ўша "ҳувийят" сўзи фақатгина Яратувчига хос нарса эканлиги масаласи мантиқий усулда келмоқда. Юқорида биз "ҳувийят" фақат бирламчилик маъносини бергани учун уни нарсаларга ишлатилмайди, дедик. Аммо, нисбийлик нуқтаи назаридан ва ибораларда тушуниш ҳосил қилиш учун ҳувият ишлатилади. Лекин, барибир у Вожибул Вужуд концепциясидаги Мутлақ ҳувага бориб тақалади.

Матн: Бу ҳувийят ва ҳусусиятнинг маънан исми йўқдир. Унинг фақат лозим нарсалари (ундан ажралмайдиган хусусиятлар) билангина шарҳлаш мумкин. Лозим нарсалар изофий ва салбий (қўшимча ва салбий) бўлади. Изофий лозимларнинг таърифи салбий ишларнинг таърифидан кучлироқдир.

Шарҳ: Бу ҳувийят ва хусусиятнинг бирор бир исми ва номи йўқдир. Лозимларидан бошқа хеч нарса билан уни шарҳлаб ва тушунтириб бўлмайди. Лозимларнинг 2 қисми бор: изофий ва салбий. Изофий лозимлар таъриф ва тушунтиришда салбий лозимлардан ниҳоятда кучлидир. Яъни изофий лозимлар билан таърифлаш салбий лозимлар билан таърифлашга қараганда кучлироқдир.

"Аллоҳ" исмидан бошқа барча исмлари бил иттифоқ асмои сифатлардир. Фақат "Аллоҳ" исмида ихтилоф бор. У исми зотми ёки исми сифатми? Кўпчиликнинг наздида у исми зотдир. Бошқаларнинг фикрича, у исми зот эмас, балки исми сифатдир. Қози Байзови уни исми сифат деган. "Қомус" муаллифи эса иккиланган.

Арабча шарҳи: Чунки шарҳлаш ёки муқаввима (тана, асос) билан ёки лозимлар билан бўлади. Бу хусусият ва ҳувийятнинг танаси йўқ. Уни фақат лозимлар билан шарҳлаш мумкин холос.

Ибн Синонинг мазкур сўзларини яна қуйидагича тушунишимиз мумкин: Жалолиддин Румийнинг "Ичингдаги ичингдадир" ва ғарб файласуфи Эммануил Кантнинг "Нарса ўзидадир" каби фалсафий таълимотдан келиб чиқсак, масала нисбатан ойдинлашади. Яъни, том маънодаги "ҳувийят"нинг хусусият ва сифатлари фақат Унинг ўзигагина аён. Шунинг учун буни тавсифлаб бўлмайди. Яратувчини билиш учун инсон онги қабул қила оладиган сифатлар ва хусусиятлар ишлатилади.

Матн: Таърифнинг энг мукаммали изофий ва салб турларининг лозимидир. Бу – мазкур ҳувийятнинг илоҳ бўлишидир. Чунки илоҳ шундай зотдирки, унга бошқаларнинг нисбати берилади, унинг нисбати бошқаларга берилмайди. Илоҳи мутлақ шундай зотдирки, у барча мавжудотлар билан шу ҳолатда бўлади.

Шарҳ: Таърифнинг қисмлари ичида энг мукаммали изофий ва салбийнинг ҳар иккисига лозим бўлганидир. У лозим ўша ҳувийятнинг илоҳи бўлади (яъни, бу ҳувийятнинг илоҳ бўлишидир). Чунки, илоҳ деб шундай нарсага айтиладики, бошқалар у тарафга мансуб бўлади, у бошқалар тарафига мансуб бўлмайди. Қайси нарса барча мавжудотлар билан шу ҳолатда бўлса, у "илоҳи мутлақ" дейилади.

Лозим деб шу нарсага айтиладики, ундан ажралиш мутлақо мумкин эмас, шуни билиб олиш керакки, барча нарсалар 3 қисмда бўлади: 1) Аллоҳнинг зоти. 2) Аллоҳнинг сифатлари. 3) Аллоҳнинг маҳлуқотлари. 4) Аллоҳнинг жузълари фақат ақлий эҳтимолдир. У воқеълик эмасдир. Сифатнинг 3 та қисми бор: 1) Ҳақиқий сифат. 2) Изофий сифат.

3) Салбий сифат. Мутакаллимлар ҳақиқий сифатни зотдан бошқа деб биладилар. Сўфий ва ҳакимлар зотнинг айни ўзи деб биладилар.

1) Агар ҳақиқий ва мукаммал таърифни билмоқчи бўлсанг, гапларимга қулоқ сол. Таърифнинг 4 та тури бор: 1) Зотий 2) Ҳақиқий сифатлар 3) Изофий сифатлар 4) Салбий сифатлар

Хеч кимга сир эмаски, таърифнинг кучлилиги ва заифлиги бирон нарсани таърифлашда ишлатиладиган сўзнинг кучлилиги ва заифлигига боғлиқдир. Агар ўша нарса (сўз) кучли бўлса, таъриф кучли бўлади. Агар заиф бўлса, таъриф ҳам заиф бўлади. Таъриф қувват ва заифликнинг мартабаларининг турларига қараб хар хил бўлади. Яна шуниси аниқки, тааллуқ мартабаларнинг турлилигини таърифлаётган инсон нарсанинг зотий тааллуқи (таърифи) васфий тааллуқдан кучлироқ ва мустаҳкамроқдир.

Матн: Бошқа нарсаларнинг нисбати унга (Аллоҳ таолога) берилиши изофийдир. Унинг бошқа нарсаларга нисбати берилмаслиги салбийдир.

Илоҳий ҳувийят улуғлиги ва буюклигини таъбирлашда фақат унинг ҳува эканлиги билан таъбирлаш мумкин бўлган нарсалардан бўлгандан кейин бу ҳувийятнинг шарҳи тўлиқ бўлади.

Шарҳ: Ўзгаларнинг Аллоҳ таолога муҳтож бўлиши изофий дейилади. Аллоҳ таолонинг ўзгаларга муҳтож бўлмаслиги салбий дейилади. Қачонки, улуғлиги ва буюклиги сабабли "илоҳий ҳувийят" атамасидан бошқа таърифга бирор сўз бўлмаса, унинг ҳувийяти биз - зот бўлади.

Ибн Синонинг Қуръон сурасига тафсири албатта фалсафий тафсир туркумидадир. Аксар аҳли сунна уламолари фалсафий тафсирларни инобатга олмайдилар. Чунки ҳам ақидавий, ҳам фиқҳий жиҳатдан бу каби тафсирлар фақат инсон ақлига суянган изоҳ ва ҳукмлардан иборат бўлиб, уламолар наздида ислом таълимотларидан четга чиқиш хавфи мавжуд. Ибн Сино "Ҳува" ва "Ҳувийят" сўзларини изоҳлар экан, кейинги даврлардаги пантеизм ғоялари учун асос бўлган қимматли қарашларни намоён қилади. Вожиб ал-ужудни куч-қудрати унинг ўзида яширин эканлиги, тасаввуф таълимоти истилоҳи билан айтганда, мазкур қудратини, жамолини хохлаган кишисига намоён қилишини кейинги даврларда яратилган асарлар орқали кўриш мумкин. Алишер Навоий талқинидаги Мажнун Лайли юзида шу қудратни куриб қоладики, ундан бошқа хеч ким буни кўрмайди. Дарҳақиқат, пантеистик қарашга кўра барча нарсалар Яратувчидан таралади, ўша нарсалардаги илоҳийликни фақат хос бандаларгина ёки танлаб олинганларгина (Мажнун) кўриши, ҳис қилиши мумкин. Ибн Сино ана шу қудратни рационал йўл орқали тушунтиришга, мантиқий таҳлил орқали хулоса қилиб ёндашади. Юнонлар томонидан ишлаб чиқилган метафизика Ибн Сино талқинида катта ўзгаришларга учради. Гап шундаки, Аристотел талқинидаги "Биринчи ҳаракатлантирувчи" оламни яратиб, сўнгра унинг кузатувчисига айланар эди. Оламни севсада унга таъсир кўрсатмасди. Инсоф билан айтганда, ғарбий Европа схоластикаси бу таълимотни қабул қила олмасди. Ибн Синонинг хизмати шундаки, у юнон метафизикасини яккахудолик таълимотларига мослаштирди. Ислом, христианлик ва яҳудийлик анъаналари бу қарашни қабул қила олар эдилар. Вожиб ал-вужуд доимо ҳаракатда, яратишда эканлиги мазкур динлар ақидаларига мос тушарди.

Қуйида мисрлик олим Ҳасан Аъсийнинг "Ибн Сино фалсафасида Қуръон тафсири ва тасаввуф луғати" китобидан муаллиф таржимаси хавола этилади (Ҳ.Аъсий., 1983:86).

"Нур" ояти тафсири.

Бисмиллаҳир роҳманир роҳийм!

Аллоҳ таолони қуйидаги қавли хусусида: "Аллоҳ осмонлар ва ерни нуридир". Яъни, осмонлар ва Ерларнинг ўзи ва уларнинг барча аҳллари, шунингдек, мавжуд мумкинотлар ва зарралар (атом)нинг барчаси Аллоҳнинг Борлигини нуридан мунаввар этилган мавжудотлардир. Бу борада хато ва адашиш фикри бўлган Аллох таолодан узилган холатдаги мавжуд бўлиш каби эмас, балки бу боғланиш Аллох таъолонинг Зоти биландир. Шунинг учун бир он лаҳзага бўлсин мавжуд мумкинотлар бу боғланишдан узилса, кўз ўнгимизда нарсаларнинг ҳалокати рўй бергани каби у ҳам ҳалокатга учрайди.

Демакки, Аллоҳ таъолонинг мавжудлиги бирон нарсанинг истисносисиз барча мумкинотларга тааллуқлигидир. Мумкинотларнинг барчаси тўғри йўлда юрса бу фақатгина Алоҳ таъолонинг мавжудлиги нуридандир. Албатта, Аллоҳ таъоло осмонлар ва ерлар аҳлини ўз эҳтиёжларини қондиришда йўл кўрсатади, чунки, У уларнинг дин ва дунёларини келиштирувчи Зотдир. Унинг маъносини бошқача қилиб айтганда Аллоҳ таъоло осмонлар ва Ерни сабабидир, моҳиятидир. Ва буларнинг барчаси Унинг бор мавжудлигига, бирлигига, қудратига ва илмига ишора (далил) бўлади. Бу ҳақда яна шундай айтиш мумкин: Аллоҳ таъоло осмонлар ва ерларни нур воситасида мунаввар қилувчи ва зийнатловчидир. Аллоҳ осмонларни зийнатлади ва уларни Арш, Курси, Лавҳ ва Қалам, Сидрат ул-мунтаҳо, Жаннат ул-маъво, Байт ул-Маъмур, жаннатлардаги олий мақомлар билан нурлантирди, ва яна куруб ва рухонийлар (фаришталарнинг олий ва ўрта табақа вакиллари), Аршни ўраб турган ва саф тортиб турувчи фаришталар, Жаброил (а.с.), Микоил (а.с.), Исрофил (а.с.), Азроил (а.с.), тасбеҳ айтувчиларни тасбеҳи, Аллоҳни улуғловчиларнинг улуғлаши, рукуъга кетувчиларнинг рукуси, сажда қилувчиларнинг саждаси, оятларни тиловат қилувчиларнинг тиловати билан нурлантирди.

Ерни эса Каъба, Байтул мақдис, масжиди бўлган Масжид ул Ақсо билан зийнатлаб, унинг атрофини расул ва анбиёлар билан зийнатлади. У ерда Иброҳим (а.с.), Исмоил (а.с.), Исҳоқ (а.с.) ва улардан бошқа пайғамбарларни кўриш мумкин.

Шунингдек, Ерни шаҳарлар аҳолиси севиб истеъмол қиладиган мазали мевалар, егуликлар , дарахтлар ва лиммо лим сув билан зийнатлади. Яна Ерни гуноҳдан сақланадиган йўлбошловчилар, қайсики улар хатто тақводорларга ҳам йўл кўрсатадилар. Олимлар ва улардан илм ўрганувчилар, Ҳаж ва умрага борувчиларнинг талбияси, ғазот ва ғазотга ҳисса қўшувчиларнинг такбири, Аллоҳга истиғфор этувчиларнинг даражасини ўсиб бориши, Аллоҳга ошиқ бўлган орифларнинг шавқи, надоматчи гуноҳкорларнинг йиғиси билан зийнатлади, ва ниҳоят бу каби тафаккур қилиш инсонни чексиз мулоҳазаларга олиб келади.

Аллоҳ таолонинг **“Нурининг мисоли худди бир токча ичидаги чироқ, бу чироқ бир шиша ичида, у шиша гўё бир дурдан яралган юлдузга ўхшайди”** деган қовли хусусида. Яъни, Аллоҳ таоло нурининг қиссаси, баён ва изоҳ орқали тавсифлаш, бу худдики ойналик токча бўлиб, уни ичида шиша лампа бор, бу шиша эса энг сифатли ва мусаффо шишалардандирки, унинг мойи эса энг сара мойлардандир.

Бу ерда чироқдан мурод азиз ва мукаррам пайғамбарлар тимсоли Муҳаммад саллоллоҳу алайҳи васалламдирлар. Шишадан мурод эса бу ерда турли шак-шубҳалардан ҳоли бўлган пайғамбаримизнинг муборак ва мусаффо қалбларидир.

Лампадан мурод эса, ичини Аллоҳ таоло тўлдирган илм ва иймон нуридир. Бу жойда билиндики, бу токчада лампа нурига ўхшайдиган чироқ нури бордир. Чироқни ёқилғиси зайтдир(мой) ва бу мой мусаффо (сохталикдан холидир). Мана шу софлиги нур устига нур бўлди. Мазкур нурлар Мишкот(токчада) жамланяпти ва бу ҳақиқий, том маънодаги нурдир.

Аллоҳ таолонинг “**у шиша гўё бир дурдан яралган юлдузга ўхшайди**” қавли хусусида. Яъни, бу шишанинг нури, жиловланиши, ялтираши дурдан яралган юлдузга ўхшаши унинг ёруғлиги кўплиги кўплигидандир, гўёки у Қуёш каби энг катта юлдуз кабикидир. Чунки, Қуёш бошқа юлдузлардан кўра кўпроқ нур сочади.

Шунингдек, бу ерда биринчи яратилган энг катта юлузлардан тортиб кейин яратилганлари эҳтимоли ҳам мавжуддир, худди Зуҳро ёки бошқа бешта ажойиб юлдузлар ёки умуман бошқа юлдузлар кабидир.

“**Муборак Зайтун дарахти**” дан ёқилади деган қавли хусусида, яъни бу чироқ ёки бу шишачироқ муборак дарахт мойидан ёқилур. Бу ерда дарахтдан мурод Ҳазрати пайғамбаримиз Расулуллоҳ (с.а.в) нинг жисмлари жусса ва баданлари бўлиши ҳам мумкин. Ҳақиқатда бу дарахт саҳоват ва марҳаматда баркотлидир, зайтун мойи эса муборак дарахтнинг айнисидир ва бу эса У зотни барча айбу нуқсон ва иллатлардан тўла ҳоли эканликларига ишорадир. Дарҳақиқат, зайтун мойи бошқа мойлар каби хушбўй ҳид таратади ва иситади.

“**Шарқий ҳам эмас, ғарбий ҳам эмас**” қавли хусусида. Бу муборак Зайтун дарахти фақатгина Шарқга ёки фақатгина Ғарбга хос эмас, балки у ҳам шарқий, ҳам ғарбийдир. Бу қувват эса пайғамбар (с.а.в.) динининг нури ва миллатининг порлашидурки, у нафақат шарқий ёки ғарбий ерларга хос бўлмасдан , балки шарқу ғарбни тўлалигича ёритгандир.

“**Ўт-олов олдирилмаган бўлса ҳам унинг мойи ёруғлик тарataверади**” қавли хусусида. Яъни, алайҳиссаломнинг динлари турли исбот талаб қилмас очиқ-равшан ва собит эканлиги ҳақдир. Шундай экан, агар кимнинг покиза қалби бўлса, у турли мўъжиза ва исбот-даллилларсиз Расулуллоҳ динининг ҳақ эканлигига гувоҳлик келтиради.

“**Нур устига нур**” қавли хусусида, нурнинг маъноси юқорида зикр этиб ўтилди, унга бошқатдан қайтиш шарт эмас. “Аллоҳ таоло ўзи ҳоҳлаган кишиларни нурига ҳидоят қилади” қавли хусусида, яъни бандаларни иймон ва исломга ҳидоят қилувчидир ва уларни тўғри ва ҳақ (ҳидоят) йўлига бошлайди. Бу йўлни кўра олган инсонлардан – бу пайғамбаримиз Муҳаммад (с.а.в.)дирлар. Кимдир шу йўлдан тойиб кетса, унинг қалб ва кўзи нури ожизланиб боради. Шундан сўнг у аввалги адашган қавмлардан бўлиб қолади.Шундай экан биз золим нафслардан бўлиб қолишликдан Аллоҳдан паноҳ сўраймиз.

Агар Аллоҳ қайси бандани шу бахтга эришишини ҳоҳласа унга Муҳаммад алайҳиссалом йўл кўрсатадилар. Бу банда шунда улуғ саодатга эришади. Агар Аллоҳ ҳоҳламаса бандaнинг қалбини тор ва танг қилиб қўяди ва у мана шу бадбахтлиги туфайли юқоридаги саодат манзилига етиб келолмайди.

Аллоҳ таолонинг “**Ва Аллоҳ инсонларга турли ҳикояларни келтиради**” қавли хусусида. Яъни Аллоҳ таоло бандалар учун манфаатли бўлган ҳикояларни баён қилади.

Аллоҳ таолонинг “**Аллоҳ ҳар бир нарсада олимдир**” қавли хусусида, яъни унинг илми нарсаларнинг барча қисмларини азалул абад ўраб туради. Каттаю кичик, осмонлар ва ердаги зарранинг мисқоличалик нарса бўлсин унинг илмидан ташқарида эмас ва У барча нарсани ўраб турувчидир.

“**Сўнгра тутун ҳолатда бўлган осмонни (яратишни) қасд этиб...**” (Фуссилат сураси, 11-оят) (Х.Аъсий., 1983:89).

Аллоҳ азза ва жалланинг “**Сўнгра тутун ҳолатда бўлган осмонни (яратишни) қасд этиб...**” қавли хусусида. Бу ерда осмон моддаси бўлган тутунга ишора қилинмоқда. Ҳақиқатда, тутун қоронғулик, зулмат субстанцияси (жавҳар) дир, йўқлик манбаи бўлганидан зулмат манбаи моддасидир.(Зулмат фақат йўқлик маъносидадир).

Аллоҳ таолонинг “**унга ва Ерга (Фармонимга) ихтиёрий ёки мажбурий ҳолда келингиз**” қавли хусусида. Бу - фалак материяси (моддаси) ўз моҳиятига кўра унсурлар (элементлар: сув, ҳаво, ер, олов) материясига мухолиф тарзда қарор топтирилганлигига (ҳолатда эканлигига) ишорадир ва фалак суратни қабул қилиши ихтиёрий тарзда бўлади. Дарҳақиқат, ҳаюло (биринчи материя) суратга (формага) муҳтождир.

Унда (фалак) фақат битта сурат(форма)ни қабул қилади, бошқа суратларни қабул қилмайди, ибтидода материяда фақат битта сурат бор эди, бунинг сабаби ўзидан кейинги суратларга андоза бўлиши учун, шунинг учун фалак материясини шу суратни қабул қилиши ихтиёрий бўлган.

Унсурлар (элементлар) материяси эса ўзаро бир-бири билан боғлиқдир. Жисмоний сурат (форма) азалий вужуд эмаслиги ҳақиқатдир, балки у интиҳога эга бўлган борлиқдир (коинот). Шундай экан ҳар бир сурат (форма) ўзининг аввалги кўринишини ўзгартириши зарурдир, материя ўзининг аввалги кўринишини сақлаб турар экан, унинг сайрураси (материя билан боғлиқ жараёнлар) қаҳр ва мажбуриятга асосланадиган суратни қабул қилади.

Масалан, сув агар қайнатилса, бу қайнатилганлик ҳолати сув табиатига ёқмаган ҳолат бўлади ва бунда модда (материя) парланган ҳолат сувратини(формасини) қабул қилишга буюрилади ва модда ўзидан келиб чиққан ҳолда амрга итоат этади.

Лекин унсурлар моддаси (элементлар материяси), қачонки, (яратилиш жараёни бошланганда) бошқа формани (суврат) ни қабул қилишга буюрилганида у итоатда бўлмайди, балки, бу амрни қабул қилиши ва илоҳий амрга бўйсинишга табиатан мойиллиги нуқтаи назаридан кароҳиятли (яъни, мажбурий) бўлади.

МУҲОКАМА

Кўпгина тадқиқотчиларнинг хулосаларига кўра, ҳодиса ва нарсаларнинг асосий сабаби тўғрисида Ибн Синонинг мулоҳазалари икки хил кўринишга эга. Мутафаккир материянинг реал мавжудлигини тан олади, аммо оламнинг яралишини бош сабабчиси худодир, дейди. Ибн Сино қарашича, яратувчи ўзининг таъсири билан дунёни ҳаракатга келтиради, шундан кейингина дунё маълум қонунлар асосида ўз-ўзидан ривожланади.

Яратувчи асосий сабаб сифатида абадий бўлиб, олам ҳам унинг маҳсули бўлгани учун абадийдир. Ибн Синонинг “Донишнома” асарида Яратувчини “зарурий моҳият” деб номлайди. Аллома “зарурий моҳият” ҳақида шундай дейди: “Зарурий моҳият ўзига боғлиқ бўлган нарсанинг бирортасига ҳеч қандай боғлиқ эмас, чунки у бирортаси билан боғлиқ бўлса, у нарса сабаб бўлиши ва ундан олдин мавжуд бўлишига тўғри келади. Шундай экан, унинг мавжудлиги олдинги ва кейинги бўлиши мумкин. Унинг мавжудлигининг шарти шундан иборатки, нарса ундан кейин пайдо бўлиши керак”.“Зарурий моҳият” ўзи сабаб бўлиб юзага келтирган нарсаларнинг хоссаларига ўхшамаган хоссаларга эга бўлиши керак. Ибн Сино фикрича, у “бошқа ҳамма нарсаларнинг сабаби бўлгани учун ўзи ҳеч қандай зарралар, қисмлардан иборат эмас, чунки зарралар ва қисмлар сабаблар туфайли мавжуддир” (/shkola.of.by., page=2).

Ибн Сино фикрича, нарса ва ҳодисалар бош сабаб – Яратувчи томонидан яратилади, моддий характерга эга. Нарса ва ҳодисалар худо томонидан яратилганидан сўнг маълум қонуниятлар асосида ривожланади.

Ўзаро бир-бирига таъсир қилиш тушунчаси мазмуни табиатшунослик ривожланиши натижасида ўзгариб боради.

ТАҲЛИЛ

Ибн Синонинг сабаб ва оқибат мавзусига доир қарашлари дуалистик характердан кўра пантеистик дунёқараш билан боғлиқдир.

Икки хақиқат назарияси, яъни дуализм моҳияти руҳий ва моддий жавҳарларни якка ҳолда мавжуд эканлигида эмас балки уларни ўзаро таъсир қилишларидадир. Мазкур таъсирлар оқибатида руҳ ва материя умумлашиб боради. Яратувчи ва борлиқ ўзаро бирлашиб кетади. Руҳ ва материя бирламчи жавҳар бўлса эди, ўзаро боғлиқ бўлмас эди. Шу нуқтаи назардан яратувчи ҳам борлиқнинг аввалги турткиси бўлолмасди. Шундай экан, Худони бирламчи туртки сифатида эътироф этилиши дуализм билан эмас, аксинча пантеизмга тааллуқлидир. Пантеизм таълимотига кўра Яратувчи жамики мавжудликларнинг зарурий моҳиятидир ва худди шу зарурий моҳият мавжудликларнинг ташқи ва ички ўзаро алоқаларни белгилаб беради. Мазкур алоқадорлик ҳаракатни келтириб чиқаради. Шунга кўра, Яратувчини бирламчи сабаб сифатида эътироф этиш, уни жамики мавжудликлардаги яширинган сабаб деб эътироф этишни билдиради.

ХУЛОСА

Хулоса ўрнида айтиш мумкинки, Ибн Сино тафаккурида икки жавҳар – руҳ ва модда бирлаштирилиб, пантеистик ғояни ёқлаб чиқади, яратувчининг мавжудлигини тан олади. Мутафаккир фикрича, фалсафанинг вазифаси - мавжуд нарсаларни, уларнинг келиб чиқиши, тартиби, ўзаро муносабати, бир-бирига ўтишини атрофлича тадқиқ этишдан иборатдир. Олам яхлит, мураккаб борлиқдир. Борлиқни ҳар томонлама текшириш учун файласуф детерминизмни ифодаловчи имконият, зарурият, воқелик ва сабабият турларини

асос қилиб олади. Унингча, ҳамма мавжуд нарсалар иккига бўлинади: зарурий вужуд ва имконий вужуд. Буларнинг муносабати сабаб ва оқибат муносабатидир. Бу жараёнда оламдаги ҳамма нарсалар эманация тарзида (яъни худодан чиқаётган нур шаклида) аста-секинлик билан амалга ошади, намоён бўлади. Шу тартибда, имконият шаклида мавжуд бўлган ақл, жон, жисм ва шулар билан боғлиқ ҳолда осмон сфералари келиб чиқади, мавжуд нарсаларга айланади. Булар ҳаммаси субстанция (жавҳар)дир. Борлиқда акциденция –нарсаларнинг хусусиятлари, ранги, ҳажми, ҳидлари мавжуд. Жисм шакл ва моддадан ташкил топади.

Ибн Сино имконий вужуднинг зарурий вужуддан келиб чиқиши бевосита тангрининг яратувчилик қудрати туфайли бўлмай, балки борлиқ қонуниятининг, заруриятининг натижасидир, деб таъкидлайди. Тангри билан бирга имконият шаклида мавжуд бўлган материя ҳам зарурий равишда воқеликка айланади. Унингча, худо абадий, унинг оқибати бўлмиш материя ҳам абадийдир. Материя бошқа конкрет жисмларнинг асосидир. Нарсаларнинг моддий асоси ҳеч қачон йўқолмайди.

Ибн Синонинг теологик қарашларидаги рационал тамойиллар унинг шу соҳадаги асарларида акс этган. У илоҳиётни ўрганишда мантиқ илмини биринчи ўринга қўяди. Тўққиз қисмдан иборат бўлган бу илм кейинги даврларда алоҳида бир соҳани ташкил этган. Мантиқ илмидаги методлар орқали табиатдан ташқари бўлган соҳа – Метафизика ўрганилинади. Ибн Сино бу илмга Аристотелни “Метафизика” асарини асос қилиб олиш билан бир қаторда уни ислом дини таълимотлари билан уйғунлаштиради ва бу илмни тўрт қисм сифатида ўрганади. Ундаги асосий тамойил илоҳий мавжудликни мутлақ зарурлигидир. Ундан бошқалар эса мумкинликлардир. Оламни пайдо бўлиши эманация, яъни тажалли сифатида амалга ошади. Лекин, материя Ибн Сино талқинида эманация ҳодисасидан ҳам ташқаридаги нарсадир. Айнан шу масала ислом фалсафасидаги материянинг абадийлиги муаммосидир. Кейинчалик бу қараш Ғаззолий каби олимлар томонидан асосий танқид қилинган масала бўлиб қолди. Ибн Синога кўра гарчи олам мумкинлик хусусиятига эга бўлсада, зарурий равишда яратилгандир. Гарчи Ибн Синонинг эманация назариясига юнон мероси асос бўлган бўлсада, унинг бу таълимоти юнонлар қарашидан тубдан фарқ қилади.

Ибн Сино теологиясининг гносеологияси Қуръон тафсирлари, ҳадислар, умуман, (ислом теологияси гносеологиясида фойдаланиш) араб фанларидан фойдаланилса, мақсадга мувофиқ бўлар эди.

ФОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР РЎЙХАТИ

1. Ирисов А. (1980) Абу Али Ибн Сино. Ҳаёти ва ижодий мероси. –Тошкент: Фан.
2. Абдулкарим ал-Йафи (2002). Хивар ал-Бируни ва Ибн Сина. – Дамашқ: Дарулфикр.
3. Абу Али Ибн Сина. (1980) К 1000-летию со дня рождения. – Ташкент: Фан.
4. Абу Хайён Тавҳидий (1939) Ал-имта вал-муонаса. – Қоҳира: А.Амин ва В.Зайн нашри. 1-3 томлар.
5. Абу Ҳомид ал-Ғаззолий. (1911)Ал-Мунқиз мин ад-зилал. – Миср: Матбаъ ул-жамалия.
6. Ал-фалсафат ал-исламия ва бина ал-инсан ал-маъасир. –Қоҳира, 1997.
7. Бахадиров Р. (2000) Из истории классификации наук на средневековом мусульманском Востоке. – Ташкент: Академия.
8. Боситхон Ибн Зоҳидхон Шоший, Ҳомидхон Ибн Зоҳидхон Шоший (2004). Фарҳанг ал-мабсут ёки истилоҳот ул-атиббо фи- интифоот ил- аҳиббо. – Тошкент: Янги аср авлоди.
9. Ғаззолий. (2002) Тахофут ал-фаласифа / Доктор Али Бумалху таҳрири ва шарҳи остида. –Байрут: Дару ва мактабул хилал.
10. Ҳасан Аъсий. (1983) Ат-тафсир ал-Қуръаний валлуғатус суфийяти. Байрут – Ал-муассасату ал-жамиъату лилдирасати ван нашри ват тарих.
11. Ибн Рушд. (1964) Тахофут ат-тахофут / Доктор Сулаймон Дунё таҳрири остида. Қоҳира: Дарул маъориф.
12. Ибн Сино. (1960) ал-Илоҳиёт. Қоҳира.
13. Ибрагим Т. (1988) Философские концепции суфизма (обзорная статья) // Классический ислам: традиционные науки и философия. Сборник обзоров/ Отв. ред. и состав. А.В. Сагадеев. – Москва: ИНИОН.
14. Игнатенко А. (1989) В поисках счастья: общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. –Москва: Мысль.
15. Ирисов А. (1980) Абу Али ибн Сино ҳаёти ва ижодий мероси, –Тошкент: Фан.
16. Искандаров Б. (1993) Ўрта Осиёда фалсафий ва ижтимоий-сиёсий фикрнинг шаклланиши ва ривожланиши тарихидан лавҳалар. – Тошкент: Ўзбекистон,
17. Кодиров М. (2000) Имом ал-Мотуридийнинг билиш назарияси // Имом ал-Мотуридий ва унинг ислом фалсафасида тутган ўрни. Халқаро конференция материаллари. –Тошкент.
18. Мўминов И. (1999) Ўзбекистонда табиий-илмий ва ижтимоий-фалсафий тафаккур тарихидан лавҳалар (IX асрдан XX асрнинг бошларигача). –Тошкент: Фан.
19. Муҳаммад Лутфий Жумъа. (1999) Тарих фалосифати-л-ислам. – Қоҳира. Аъламу-л-кутуб.
20. Муҳаммад Лутфий Жумъа. (1999) Тарих фалосифати-л-ислам. – Қоҳира. Аъламу-л-кутуб.
21. Обидов Р. (2003) Қуръон, Тафсир ва муфассирлар. – Тошкент: Мовароуннаҳр.
22. Прозоров С.М. (2004) Ислам как идеологическая система. –М.: Восточная литература РАН.

23. Роузентал Ф. (1978) Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе. – Москва: Наука.
24. Рудолф У. (2001) Ал-Мотуридий ва Самарқанд суннийлик илоҳиёти. –Тошкент. Имом ал-Бухорий жамғармаси нашри.
25. Сагадеев А.В. (1985) Ибн Сина (Авиценна). – Москва: Наука.
26. Саъдуддин Тафтазоний. (2001) Шарҳ ал-мақосид / Иброҳим Шамсиддин таҳрири остида. 1 жилд. – Байрут. Дар-ал кутуб ал-илмия.
27. Тафсир суратил-Ихлас ли Ибн Сина (1916) Деҳли.
28. ЎзФА ШИ фонди, инв. №2385/XXXVII; Мирзаев С. Библиография.
29. Файзиходжаева Д. (2013) Абу Наср ал-Форобий ва Абу Али ибн Сино мантиқий исботлаш ҳақида. – Тошкент: Нишон-ношир.
30. Фролова Е.А. (1995). История средневековой арабо-исламской философии. – Москва.
31. Хайруллаев М. (1994) Ўрта Осиёда IX – XII асрларда маданий тараққиёт: Уйғониш даври маданияти. – Тошкент: Фан.
32. Хайруллаев М. Аликулов Ҳ. (1995) Ўзбекистонда ижтимоий-фалсафий фикрлар тарихидан лавҳалар –Тошкент: Ўзбекистон.
33. Хотамий С.М. (2003) Ислом тафаккури тарихидан. Тарж.: Н.Қодирзода. – Тошкент: Минҳож нашр.
34. Худойдодов Ф.Б. (2011) Сопоставительный анализ теорий суждений Аристотеля и Ибн Сины: Дисс. ...канд.ф.наук. – Москва: Институт философии им.ак. А.М.Богоутдинова АН РТ.

REFERENCES

1. Irisov A. (1980) Abu Ali Ibn Sino. Hayoti va ijodiy merosi. –Toshkent: Fan.
2. Abdulkarim al-Yafi (2002). Xivar al-Biruni va Ibn Sina. – Damashq: Darulfikr.
3. Abu Ali Ibn Sina. (1980) K 1000-letiyu so dnya rojdeniya. – Tashkent: Fan.
4. Abu Xayyon Tavhidiy (1939) Al-imta val-muonasa. – Qohira: A.Amin va V.Zayn nashri. 1-3 tomlar.
5. Abu Homid al-G‘azzoliy. (1911)Al-Munqiz min ad-zilal. – Misr: Matba’ ul-jamaliya.
6. Al-falsafat al-islamiya va bina al-insan al-ma’asir. – Qohira, 1997.
7. Baxadirov R. (2000) Iz istorii klassifikatsii nauk na srednevekovom musulmanskom Vostoke. – Tashkent: Akademiya.
8. Bositxon Ibn Zohidxon Shoshiy, Homidxon Ibn Zohidxon Shoshiy (2004). Farhang al-mabsut yoki istilohot ul-atibbo fi- intifoot il- ahibbo. – Toshkent: Yangi asr avlodi.
9. G‘azzoliy. (2002) Taxofut al-falasifa / Doktor Ali Bumalxu tahriri va sharhi ostida. –Bayrut: Daru va maktabul xilal.
10. Hasan A’siy. (1983) At-tafsir al-Qur’aniy val- lug‘atus sufiyyati. Bayrut – Al-muassasatu al-jami’atu lildirasati van nashri vat tarix.
11. Ibn Rushd. (1964) Taxofut at-taxofut / Doktor Sulaymon Dunyo tahriri ostida. Qohira: Darul ma’orif.
12. Ibn Sino. (1960) al-Ilohiyot. Qohira.
13. Ibragim T. (1988) Filosofskiye konsepsii sufizma (obzornaya statya) // Klassicheskiy islam: traditsionnыe nauki i filosofiya. Sbornik obzorov/ Otv. red. i sostav. A.V. Sagadeev. – Moskva: INION.
14. Ignatenko A. (1989) V poiskax schastya: obщestvenno-politicheskiye vozzreniya arabo-islamskix filosofov srednevekovya. –Moskva: Mыsl.
15. Irisov A. (1980) Abu Ali ibn Sino hayoti va ijodiy merosi, –Toshkent: Fan.
16. Iskandarov B. (1993) O‘rta Osiyoda falsafiy va ijtimoiy-siyosiy fikrning shakllanishi va rivojlanishi tarixidan lavhalar. – Toshkent: O‘zbekiston,
17. Kodirov M. (2000) Imom al-Moturidiyning bilish nazariyasi // Imom al-Moturidiy va uning islom falsafasida tutgan o‘rni. Xalqaro konferensiya materiallari. –Toshkent.
18. Mo‘minov I. (1999) O‘zbekistonda tabiiy-ilmiy va ijtimoiy-falsafiy tafakkur tarixidan lavhalar (IX asrdan XX asrning boshlarigacha). –Toshkent: Fan.
19. Muhammad Lutfiy Jum’a. (1999) Tarix falosifati-l-islam. – Qohira. A’lamu-l-kutub.
20. Muhammad Lutfiy Jum’a. (1999) Tarix falosifati-l-islam. – Qohira. A’lamu-l-kutub.
21. Obidov R. (2003) Qur’on, Tafsir va mufassirlar. – Toshkent: Movarounnahr.
22. Prozorov S.M. (2004) Islam kak ideologicheskaya sistema. –M.: Vostochnaya literatura RAN.
23. Rouzental F. (1978) Torjestvo znaniya: Konsepsiya znaniya v srednevekovom islame. – Moskva: Nauka.
24. Rudolf U. (2001) Al-Moturidiy va Samarqand sunniylik ilohiyoti. –Toshkent. Imom al-Buxoriy jamg‘armasi nashri.
25. Sagadeev A.V. (1985) Ibn Sina (Avitsenna). – Moskva: Nauka.
26. Sa’duddin Taftazoniy. (2001) Sharh al-maqosid / Ibrohim Shamsiddin tahriri ostida. 1 jild. – Bayrut. Dar-al kutub al-ilmiya.
27. Tafsir suratil-Ixlas li Ibn Sina (1916) Dehli.
28. O‘zFA SHI fondi, inv. №2385/XXXVII; Mirzayev S. Bibliografiya.
29. Fayzixodjayeva D. (2013) Abu Nasr al-Forobiy va Abu Ali ibn Sino mantiqiy isbotlash haqida. –Toshkent: Nishon-noshir.
30. Frolova Ye.A. (1995). Istoriya srednevekovoy arabo-islamskoy filosofii. – Moskva.
31. Xayrullayev M. (1994) O‘rta Osiyoda IX – XII asrlarda madaniy taraqqiyot: Uyg‘onish davri madaniyati. – Toshkent: Fan.
32. Xayrullayev M. Aliqulov H. (1995) O‘zbekistonda ijtimoiy-falsafiy fikrlar tarixidan lavhalar –Toshkent: O‘zbekiston.
33. Xotamiy S.M. (2003) Islom tafakkuri tarixidan. Tarj.: N.Qodirzoda. – Toshkent: Minhoj nashr.
34. Xudoydodov F.B. (2011) Sopostavitelnыy analiz teoriy sujdeniy Aristotelya i Ibn Sinы: Diss. ...kand.f.nauk. – Moskva: Institut filosofii im.ak. A.M.Bogoutdinova AN RT.