

## IBN RUSHD AQLNING BILISH JARAYONIDA TUTGAN O‘RNI TO‘G‘RISIDA

**Samarbek Qurbonnazarovich Eronov**

ToshDTU Olmaliq filiali “Ijtimoiy-gumanitar fanlar va jismoniy tarbiya”  
kafedrası katta o‘qituvchisi

### ANNOTATSIYA

Mazkur maqolada fan va din munosabatlarida ishonch-e‘tiqodning o‘rni va ahamiyati ijtimoiy-falsafiy nuqtai-nazardan tahlil qilingan. Shuningdek, “ishonch” va “e‘tiqod” hodisalarining falsafiy mazmun-mohiyati mamlakatimizdagi va xorijdagi bir qator faylasuf olimlarning mustaqil tadqiqot ob‘ekti bo‘lganligi hamda ancha vaqtdan buyon batafsil o‘rganib kelinayotganligi ilmiy asoslangan. Shuningdek, maqolada ilmiy va diniy e‘tiqodlar oldida turgan muammolarga munosabat masalasi nazariy va empirik kontekstda ochib berilgan.

**Kalit so‘zlar:** fan, din, ishonch, e‘tiqod, modda, energiya, hodisa, xulq-atvor, muloqot, shubha, fikr, qarash, falsafiy komponent.

### ABSTRACT

This article analyzes the role and significance of faith in the relationship between science and religion from a socio-philosophical point of view. It is also scientifically substantiated that the philosophical content of the phenomena "faith" and "belief" has long been the subject of independent research by a number of philosophers in our country and abroad and is studied in detail. Also in the article, in a theoretical and empirical context, the question of attitude to the problems faced by scientific and religious beliefs is revealed.

**Keywords:** science, religion, faith, belief, substance, energy, phenomenon, behavior, communication, doubt, thought, vision, philosophical component.

### KIRISH

Universumning qonunga muvofiq uyg‘unlashuvini ochib beruvchi sababiy aloqalarning umumiyligi Ibn Rushd tomonidan insonning olamni idrok etishining ob‘ektiv asosi sifatida o‘rganiladi.

Ibn Rushd insonning oliy bilishga oid qobiliyati – inson ongi haqidagi o‘z ta‘limotini Arastuning psixologik nazariyasidan kelib chiqqan holda rivojlantiradi. Bu nazariyaga asosan, insondagi idrokli faoliyatga bo‘lgan qobiliyat, o‘zi bilan faqatgina taffakkur faoliyati hissiy obrazlar manbalaridan olingan ma‘lum



mazmun, fantaziyani qayd eta oladigan toza taxtani aks ettirgan holda, shu faoliyatning o'ziga sabab bo'ladi. Bu bilan bog'liq holda Arastu ikki taraflama idrokni farqlagan: barcha narsalarni ishlab chiqaruvchi serg'ayrat, faol intellekt, va har narsaga aylanishi mumkin bo'lgan majhul, passiv intellekt. Majhul idrok tushunchasini kirita turib, Stagirit, ehtimol tafakkur va qalbning sodda, hissiy yashirin imkoniyatlari o'rtasida qandaydir bog'lanish hosil qilishga intilgandir, biroq uning asarlarida ushbu ongning mohiyati va uning faol intellekt va sodda psixik kuchlarga bo'lgan munosabati ochilmay qolib ketgan. Keyinchalik Arastuning qalb haqidagi ta'limotida ochiq qolgan bu bo'shliqni to'ldirish bilan ko'plab sharhlovchilar, jumladan, Arastu passiv deb atagan intellktni belgilash uchun birinchi marotaba "moddiy idrok" atamasini kiritgan Aleksandr Afrodiziyskiyl ham harakat qilganlar.

### ADABIYOTLAR TAHLILI VA METODOLOGIYA

Aleksandr Afrodiziyskiy tomonidan taklif qilingan moddiy ongni izohlashda Ibn-Rushd ikki asosiy tushunchani tafsilotli, tanqidiy tahlil qilib chiqadi: 1) bu ong tana harakatidir; 2) faollashuviga qadar u hali taxtaga bitilmagan yozuv belgilarining o'xshashi – salbiy xususiyatga ega bo'lgan bir narsani aks ettiradi. Bu holatlarning birinchisiga qarshi chiqqan holda, Ibn Rushd aytadi: agar moddiy intellekt to'rt elementning aralashuvidan kelib chiquvchi psixik kuch bo'lganida edi, natijasi o'laroq ko'plab tuturuqsiz xulosalar kelib chiqadigan hissiyotlardan hech nimasi bilan farq qilmay qolar edi: o'z shakliga ega bo'lgan holda intellekt faqatgina bir xildagi ob'ektlarning qat'iy chegaralangan doirasini qabul qilar, aynan bitta narsani bilishga oid harakatlarda qarama-qarshiliklarni, shuningdek o'z-o'zini ham anglay olmas, yillar davomida, garchi aslida hissiyotlardan farqli ravishda aql vaqt o'tgani sayin zaiflashmasada, aksincha, charhlanib borsa-da, "siyqalanib ketishi" mumkin edi. Qisqasi, bu holatda Aleksandr Afrodiziyskiy, Anaksagordan so'ng Arastuning onnga nisbatan qo'ygan talablarini nazar-pisand qilmaydi: anglash uchun u tana bilan "aralashishi" zarur emas. Aleksandr Afrodiziyskiy tomonidan moddiy ongni oddiy moyilikka yo'yilishi Ibn Rushdda ham shu kabi e'tirozlarni uyg'otadi. Ibn Rushd fikriga ko'ra, aqlan tushunib etish shakllarini qabul qilish qobiliyati haqida salbiy va o'zi uchun ma'lum substratga ega bo'lmagan narsa haqida gapirish, - bu hech qanday imkoniyat mavjud bo'lmagan mutlaq yo'qlik haqida gapirgan bilan barobardir. Aleksandr Afrodiziyskiy tomonidan ilgari surilgan analogik (ikki narsa, hodisa va sh. k. ning biror jihatdan o'xshashligiga qarab, boshqa jihatlardan o'xshashligi haqida hukm yurgizish usuli)ga amal qilgan holda, Ibn Rushd moddiy



ong materiyadan yashirin holda hissiy qabul qilinuvchi emas, balki barcha idrok qilinuvchi ekanligi bilan farq qilishiga, va xuddi materiya yakka narsalarning shaklini tashqi manbadan olmay, balki o'z ichida saqlagani kabi, moddiy ong ham tafakkurni qabul qiluvchi emas, balki hali toza taxtaga yozilmagan narsa emas, shu taxtaning aynan o'zi bo'lgani kabi, shu qabul qilinishi lozim bo'lgan narsaning tashuvchisidir.

Ibn Rushd tasavvur shakllarini yashirin holatdan faol holatga o'tishni kutayotgan tushunchalar uchun haqiqiy asos deb hisoblaydi. Tasavvur, – deb aytadi u, - bu Demokrit taxmin qilganidek, hissiyot emas, chunki xayolda biz mavjud bo'lmagan predmetlarni ham qabul qila olamiz, ko'pincha xato qilamiz va bizda o'tmishda bo'lgan hissiyotlardan erkin birikuvlarni yaratamiz; bu Empedokl o'ylaganidek, fikr-mulohaza ham emas, chunki tasavvur harakati bizning istagimizga bog'liq va u mulohaza bilan birga kechmaydi; va nihoyat, bu Aflotun ta'kidlaganidek, hissiyotlarning fikrlar bilan birikuvi ham emas. Tasavvur shakllari, unga tayanuvchi umumiy hissiyotlarda yuzaga keluvchi tasavvurlar kabi yagonadir. Bu bilan birga ushbu ko'rinishlar ularni tushunchalarga yaqinlashtiruvchi ayrim xususiyatlarga ega, masalan, qo'zichoqning bo'ri va qo'y obrazlarida dushmanlik va do'stlik "g'oya"larini ko'rganidek. Kordovaalik mutafakkir Ibn Sinoning, ushbu qobiliyat "taxmin"ning alohida kuchi asosida aniqlanadi, degan nuqtai nazariga qo'shilmaydi.

Moddiy ong tarkibidagi tushunchalarning yashirin holatdan muhim holatga o'tishini Ibn Rushd, oy ostidagi dunyoning tabiiy kuchlarining qonuniyatga bo'ysunuvchi harakatining ramzi bo'lgan faol intellekt faoliyati bilan izohlaydi. Arastuga ergashgan holda, u bu jarayonni hissiyot (sezgi) larning paydo bo'lish jarayoni bilan qiyoslaydi. "Bu o'xshashlik, - deb yoziladi "Qalb haqida" kitobiga bergan katta sharhida, - ko'rish qobiliyatini harakatga keltiruvchi ko'rinib turgan predmet, va ongni harakatga keltruvchi bilan idrok qilinuvchi predmet o'rtasida yanada yaqqolroq namoyon bo'ladi. Chunki rang kabi ko'rinadigan predmet, ko'rish qobiliyatini faqatgina, avval yashirin holda bo'lgan va yorug'lik tufayli rangga aylangandagina haraktga keltira oladi; xuddi shu kabi tasavvur ko'rinishlari ham moddiy ongni faqatgina avval yashirin holda bo'lgan va keyinchalik anglash mumkin bo'lgan holatga o'tgandagina harakatga keltira oladi. Va aynan shu sababli Arastuga tasavvur ko'rinishlarini yashirin holatdan aktual holatga olib chiqadigan ong bo'lgan faol ong haqida gapirish zarur bo'lib qoldi... Anglash shakllarini moddiy ongga munosabati rangni ko'rish qobiliyatiga bo'lgan munosabatiga o'xshashdir" [1].

Shunday qilib, Ibn Rushd asarlarida moddiy ong negizi sifatida intellihalokatli (idrokni o'ldiruvchi) bo'lib qolishga



moyil bo‘lgan imaginativ shakllar, tasavvurlar ko‘rinishini moddiy ongni faol harakatga keltiruvchi tamoyil sifatida faol intellekt namoyon bo‘ladi. Dolzarb holatga o‘tishda moddiy salohiyat “sohib (ega) bo‘luvchi ong”ga aylanib qoladi: unda birinchi tushunchalar va tajribaga asoslangan aksiomatik prinsiplar tug‘ila boshlaydi. Sohib ong o‘z tomonidan insonni harakat-larni faqatgina mavhumlik bilan amalga oshiruvchi, va endilikda tajribaga muhtoj bo‘lmagan, ongli ravishdagi bilimlarga undovchi ibtido sifatida namoyon bo‘ladi. Bu bosqichda – “egallangan ong” bosqichida, inson intellekti nafaqat harakatga keltiruvchi kuch, balki inson xayolining mazmuni bo‘lgan faol ongga o‘xshab qoladi. Faol ongga qo‘shilishda, yoki boshqacha qilib aytganda, dunyoni nazariy o‘rganish jarayonida his etiladigan baxtiyorlik, Ibn-Rushdning fikricha, barchaga ham nasib etavermaydi, va hattoki, bu baxtni his qilishga musharraf bo‘lganlar ham o‘z mehnatlari mahsulini hayotlari so‘ngidagina totib ko‘ra oladilar.

Ko‘rib turganimizdek, moddiy ong haqidagi o‘z ta‘limotini kordovalik mutafakkir Aleksandr Afrodiziyskiy bilan munozara qilgan holda bayon qiladi. Bu munozaraning o‘tkirliigi G‘azzoliy va Ibn Sinolar bahs-munozaralari bilan bog‘liqliklar u yoki bu darajada aniqlanmaganda hattoki sezilmay ham qolar edi. Bizga ma‘lumki, Aleksandr Afrodiziyskiyning Ibn-Rushdning e‘tirozlariga sabab bo‘lgan fikrlaridan birinchisi ratsional bilishni hissiy bilish bilan bir-biriga tenglashtirganidir. Biroq, aynan shu fikrdan kelib chiqqan holda G‘azzoliy ongda umumiy tushunchalarning va ob‘ektiv borliqda ularning korrelyat (mazmuni boshqa tushuncha bilan munosabatdagina ochiladigan tushuncha) larining mavjudligini inkor etgan. Abu-Xamid G‘azzoliyning qarashlaridan, - deb yozadi Ibn Rushd, “ong bu yakka holdagi nimadir, uning umumiyliigi esa uning aksidensiyasi, degan fikr kelib chiqadi; shu sababli u ong yakka narsalarda umumiy jihatlarni aniqlovchi usulini, hissiyot aynan bir narsani ko‘p marta qabul qila olishi usuli bilan qiyoslaydi. Chunki Abu-Xamid uchun idrok qilinishi mumkin bo‘lgan narsa umumiy, emas balki yakkadir, masalan, Zaydning mahluqotligi uning uchun, ong Xolidning mahluqotligini anglagani kabidir”. Bu noto‘g‘ri, chunki agar bu holat shunday bo‘lganda edi, u holda hissiy idrok bilan aqliy idrok o‘rtasida hech qanday farq qolmas edi”[2] (4, 552 b.qarang). Ikkinchi fikrga, ya‘ni moddiy ong qiziqishga olib kelishiga kelsak, - u Ibn Sinoning moddiy intellekt xuddi materiya kabi o‘z-o‘zidan mavjud bo‘luvchi faol intellekt (zakovat)ning shakllariga kira olishning oddiy qobiliyatini aks ettiruvchi konsepsiyasi bilan aynan o‘xshashdir: materiyaning yakka shakllarni qabul qilishiga tabiiy sabablar, moddiy ongning universal shakllarni qabul qilishiga esa tasavvur sabab bo‘ladi, biroq har ikkala



holatda ham shakllar supranatural (supratabiiy) tamoyillardan, ya'ni "shakllarni tortiq qiluvchidan" kelib chiqadi.

Kordovalik mutafakkir ong va hissiy qabul qilish qobiliyati o'rtasidagi qat'iy tafovutlarni ko'rsatib o'tadi. Hissiyotlardan farqli ravishda tushunchalar bir tarafdin o'tkinchi (vaqtincha), boshqa tarafdin esa unday emas; o'tkinchiligiga sabab, ular u yoki bu individ tushunchasining mohiyati ekanligi, biroq "inson" turiga mavjud bo'lgan barcha individlar uchun umumiy bo'lganligi sababli ular o'tkinchi emasdir. Ibn Rushdiy fikriga ko'ra, agar tushunchalar faqatgina o'tkinchi bo'lganda edi, ular xuddi hissiyotlar kabi individual (shaxsiy) bo'lar edilar, biroq bunda odamlar o'z bilimlarini bir-birlariga etkazishlarining umuman imkoni bo'lmas edi. Mana nima uchun, deb yozadi u, "bilimlar abadiydir": tushunchalar "faqatgina tasodifan yuzaga keladilar va yo'q qilinadilar", chunki "agar ular o'z-o'zidan vaqtincha bo'lganida edi, ularning (yakka o'tkinchi narsalar bilan) bog'liqliklari faqatgina ularning mohiyatida mavjud bo'lar edi va ular har doim ham o'zlariga o'xshash bo'la olmas edilar"[3] (27, 551-552 b). Bu nuqtai nazardan odamlarning qalb(ruh)lari ham bir tarafdin ko'plikdir (bu erda individuallik prinsipi sifatida materiya namoyon bo'ladi), boshqa tarafdin esa yakkadir, va "inson" turi kabi abadiylik xususiyatiga ega bo'lgan qandaydir umumiylik(yaxlitlikni) tashkil etadi.

Insoniyat haqidagi tasavvurga kelsak. Arastu, masalan "Hayvonlarning vujudga kelishi haqida" asarining ikkinchi kitobida, oy ostidagi dunyoda mavjud bo'lgan, individ sifatida o'tkinchi, biroq ularning turiga xos bo'lgan abadiylik nuqtai nazaridan qaraganda, umrboqiy bo'lgan, ya'ni insonlar, hayvonlar va o'simliklar yashashda davom etib kelayotganligi haqidagi konsepsiyasi bilan qiyoslaganda, hech qanday yangilik kiritmagan.

## XULOSA

Insonlarning yagona onga daxldorligi haqidagi ta'limotni ham Ibn Rushdda go'yoki mavjud bo'lgan, barcha odamlarni intellektual rivojlanish yo'lidan yurish qobiliyatiga ega, degan fikr bilan bog'lash (boshqa mualliflar qilgani kabi) mumkin emas. Bunday izohlash IbnRushd yuqorida keltirib o'tilgan, insonlarning fikrlash uchta usulidan biriga tug'ma moyilliklari haqidagi nazariyasiga ziddir. Ayni holatda, aftidan, Ibn Rushdning individlar uchun emas, balki xalqlar va avlodlarning haqiqatga etish qobiliyati tengligini tasdiqlashga intilishi haqida gapirish yaxshiroqdir. YAgona mohiyatli va abadiy ong haqidagi ta'limot, bu nuqtai nazardan qaraganda, Ibn Rushdning "Qarorni kelitirib chiqaruvchi mulohaza"da rivojlantirgan fikrini qamrab olishi mumkin: dunyoni bilish qandaydir bir



mamlakat yoki diniy jamoaning alohida imtiyozi emas; u turli mamlakatlar mutafakkirlari tomonidan va birdaniga emas, balki inson avlodlarining cheksiz o'zgarishi orqali amalga oshiriladi. Va shunda, ushbu ta'limotni tahlil qilish jarayonida E.Renan tomonidan aytilgan fikrga qo'shilish mumkin: "hozirgi kunda falsafiy tadqiqotlarga qo'yilgan talab darajasida aniq ifodalanmagan bo'lsa-da, bunday yechim muammoning asosiy shartlarini qondirgan va bilish masalasida mutlaq va nisbiyning o'rnini etarli darajadagi aniqlik bilan ifodalay olgan"[4].

### REFERENCES

1. Sagadeev A.V. Ibn Rushd. –M. .1973.-S.128.
2. Sagadeev A.V. Ibn Rushd. –M. .1973.-S.132.
3. Sagadeev A.V. Ibn Rushd. –M. .1973.-S.133.
4. Sagadeev A.V. Ibn Rushd. –M. .1973.-S.133

