

**ИСМОИЛ  
АЛ-ФАРУҚИЙ**

**Танланган асарлар**

# ИСМОИЛ АЛ-ФАРУҚИЙ

## Танланган асарлар



Халқаро ислом тафаккури институти (ИИТ)

*Бишкек 2023*

УДК 297  
ББК 86.38-6  
И 87

**Китоб хомийси:**  
**Халқаро ислом тафаккури институти**  
**Херндон Виржиния**  
**Билимлар интеграцияси институти**  
**Гуржистон Тбилиси**

Китоб муаллифи: Исмоил Р. ал-Фаруқий  
Китобни ўзбекчага таржима қилган: Матеев Фарҳад: – Б.: 2023  
Китоб муҳаррири: Мирзахидова Муяссар

Ушбу китоб муаллифлик ҳуқуқи билан ҳимояланган. Нашриётнинг ёзма рухсатисиз ҳамда лицензион шартномага асосланган қонуний истисно ва қоидалардан ташқари, китобнинг бирон бир қисми нашр қилиниши мумкин эмас. Ушбу китобда билдирилган қарашлар ва фикрлар муаллиф ёки нашриётнинг фикрларини ақс эттириши шарт эмас. Ташқи ва хорижий web-сайтларда ношир URL манзилларнинг тўғрилиги учун жавобгар эмас ва бундай сайтлардаги материалларнинг аниқ ёки долзарблигига қафолат бермайди.

«Эҳсон Хайрия» жамоатчилик фонди томонидан нашр қилинган.

Ушбу китоб Қирғизистон мусулмонлари диний идораси томонидан  
тасдиқланган №07

**Танланган асарлар (Uzbek)**  
*Исмоил Р. ал-Фаруқий*

© Халқаро ислом тафаккури институти (ИИТ)  
1445 АН / 2023 СЕ  
*Paperback* ISBN 978-9967-493-67-4

**Selected Essays (Uzbek)**  
*Ismail R. al Faruqi*

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)  
1439 АН / 2018 СЕ  
*Paperback* ISBN 978-1-56564-598-1  
IIIT  
P.O. Box 669  
Herndon, VA 20172, USA  
www.iiit.org

Барча ҳуқуқлар ҳимояланган  
ISBN 978-9967-493-67-4

УДК 297  
ББК 86.38-6

## МУНДАРИЖА

СЎЗБОШИ

7

ҚИСҚАЧА ТАРЖИМАИ ҲОЛ

8

- *Ғарб ва Ислом анъаналарида Қадриятларнинг метафизик ўрни муаммоси* 9
- *Яҳудий битигига Ислом ва Христиан ёндашувларининг қиёси* 42
- *Динлар тарихи: Христиан таълимоти ва Мусул мон-Христиан диалоги учун унинг табиати ва аҳамияти* 60

## С Ў З Б О Ш И

Профессор Исмоил Ражи ал-Фарукийнинг фикри ва амаллари мероси то унинг 1986-йилда вафотига қадар бутун дунё бўйлаб муҳокама қилинишда давом этган. Ушбу Ислом ва қиёсий дин масалалари бўйича танланган асарлар, мазкур мерос ҳамда унинг бир қатор муҳим ва мураккаб фанлар бўйича мулоҳазаларини кучли мантиқ ва рационал илмий аргументлар билан исботлай оладиган, тавҳид нуқтаи назарини яққол сақлаган ҳолда устун ғоялар бўйича баҳоловчи ва текширувчи ниҳоятда иқтидорли ориф сифатидаги интеллектуал портрети шарафига нашр қилинган.

Ал-Фаруқий замонавий дунёнинг таназзули бу илмнинг таназзули эканини тушуниб етди ва бу таназзул, унинг фикрича, фақатгина мусулмонларни интеллектуал ҳаётнинг фаол иштирокчисига айлантириш ва унга Ислом нуқтаи назаридан ҳисса қўшишга чорлаш мақсадида Ислом эпистемологик асосида илмнинг янги синтезлари орқали енгиб ўтилиши мумкин эди. У ўзининг бевақт вафотига қадар ушбу мақсад йўлида тинмай меҳнат қилди.

Кўрилатган мавзулар тушуниш учун осон эмас ва ал-Фаруқий фойдаланадиган тил чуқур ихтисослашгандир, лекин умид қиламизки, оддий ўқувчилардан тортиб мутахассисларнинг аксариятга таклиф қилинаётган мулоҳазалар ва кўриб чиқиётган умумий масалалар бир хилда фойдали бўлади. Ҳар бир мақола айни ёзилганидек чоп этилган, фақатгина диакритик белгилар бизнинг услубларимизга мувофиқ қўшилган.

1981-йилда ташкил этилган ХИТИ йирик илмий саъй-ҳаракатларни кўллаб қувватлашга хизмат қилувчи муҳим марказдир. Шу мақсадда Институт ўнлаб йиллар давомида ижтимоий фанлар ва теология соҳалари бўйича кўплаб тадқиқот дастурлари, семинар ва конференциялар ўтказди, илмий ишларни нашр қилдики, улар инглиз ва араб тилларидаги 700 дан ортиқ нашрлар сифатида чоп этилди ва аксарияти бошқа асосий тилларга таржима қилинди.

2018-ЙИЛ, ЯНВАРЬ

# *Исмоил Ражи ал-Фаруқийнинг*

## **қисқача таржимаи холи**

**(1921-1986)**

Исмоил Ражи ал-Фаруқий Фаластиннинг Жаффа шаҳрида туғилган. У Ислонинг буюк замонавий орифи бўлиб, унинг таълимоти Ислон фанларининг кенг кўламини, жумладан, диншунослик, Ислон тафаккури; илм, тарих, маданият, таълим, динлараро мулоқот, эстетика, ахлоқ, сиёсат, иқтисодиёт, фан ва аёллар масалаларига ёндашувларни ўз ичига олган. У ноёб энциклопедик ақл эгаси эди ва замонавий мусулмон орифлари орасида ноёб шахс эди, дейиш мутлақо муболаға бўлмайди.

Ал-Фаруқий дастлаб Ливаннинг Байрут шаҳрига кўчиб бориб, у ерда Бейрут Америка университетида таълим олган ва кейинги йил Индиана университетининг Санъат ва фанлар олий мактабида фалсафа фанлари бўйича магистр даражасини олиш учун таълим олган. Сўнгра, у Гарвард университетининг фалсафа бўлимига қабул қилиниб, 1951-йилнинг мартида у ерда фалсафа фанлари бўйича иккинчи магистрлик даражасини олишга муваффақ бўлган. Лекин у Индиана университетига қайтишга қарор қилиб, у ердаги фалсафа бўлимида ўзининг номзодлик диссертациясини ҳимоя қилади ва 1952-йилнинг сентябрида докторлик даражасига эришади. Унинг диссертацияси мавзуси “Яхшилиқни оқлаш: Қадриятларнинг метафизикаси ва эпистемологияси” бўлган.

Ундан сўнг, ал-Фаруқий Ислонни Қохирада ва бошқа мусулмон таълими марказларида, Христианликни эса Макгилл университетининг Илоҳиёт факультетида ўрганган. У Макгилл университети Ислон фанлари Институтида; Карачидаги Марказий Ислон тадқиқотлари институтида; Қохира университети Араб давлатлари Лигаси Олий Араб фанлари институтида; Қохирадаги Ал Азхар университетида ҳамда АҚШ Сиракуза университетида таълим берган ва у ерда 1964 ва 1968-йиллар орасида Диншунослик кафедраси доценти лавозимида ишлаб, Ислон фанлари дастурини ривожлантирган.

1968-йилнинг кузида ал-Фаруқий Темпл университети Диншунослик бўлимида Ислон фанлари ва Диншуносли тарихи профессори лавозимига тайинланиб, у ерда 1986-йилда фожияли вафотига қадар фаолият олиб борган.

## *Ғарб ва Ислом анъаналарида Қадриятларнинг метафизик ўрни муаммоси*

Сўнгги юз йилда қадриятларнинг метафизик ўрни муаммоси Ғарб анъанасида катта ютуқларга эришди. Иммануил Кант ахлоқий қонуннинг априори (сўзсиз) табиатини таъкидлаган ҳолда, уни “ақл факти” сифатида таърифлашга интилан.<sup>1</sup> Унинг фикрича ахлоқий қонун ҳам “априори” ҳам “берилган”дир. Мана шу қарашдан Ғарб фалсафаси тарихида икки анъана юзага келди, бири Кантнинг қарашини кенгроқ ва чуқурроқ ўрганиш тарафдорлари, иккинчиси, Кант эпистемологиясини бутунлай рад этиб, бошқа нуқтаи назарни изловчилардир. Биринчиси – Кантнинг ватани, Германияда пайдо бўлди ва ривожланди, иккинчиси бўлса – Давид Хюмнинг скептицизми билан йўғрилган Англияда. Булар мос равишда идеалистик ва эмпиристик анъаналардир.

Идеалистлар орасида, “априори” ва “факт” сифатидаги ахлоқий қонуннинг парадокси Эдмунд Гуссерлнинг кашфиётига қадар тобора мураккаб аммо конструктив фаразларни қабул қилди.<sup>2</sup> Янги фан, яъни феноменология воситаларини дастак қилган Макс Шелер Кантнинг априори ҳар доим формалдир ва фақат формал нарсагина априори бўла олади, деган қонунини бузишга муваффақ бўлди. У априори ҳиссий сезги мазмуни бўлган моддий априори тушунчасини киритди<sup>3</sup> ва бу билан Кантдан кейинги идеалистлар изланишлари объекти бўлган қадриятлар назариясини онгнинг янада абстракт шаклларида ахлоқ излашнинг бесамар урғусидан озод қилди.<sup>4</sup> Шундай қилиб, ахлоқий қонуннинг дастлабки ҳолатига қайтариш учун йўл очилган ва бу икки томонлама, ақлни чекланган ва черков устунлиги ақида-сига бўйсунди, деган қарашларни ёқлаган тушунарсиз черков догматикаси талабига эмас, балки танқидий руҳдаги, ақлнинг априори мантиғи мазмуни сифатида кўрилган.<sup>5</sup> Янги чақирувни қабул қилиб, Ғарб идеалистик анъанасида мана шу буюк кашфиётни очишга ваъда берган, ҳамда қадриятни самарали ҳаракатланувчи куч ва жозибадорлик билан ҳақиқий энтелехия каби абсолют, идеал ўз-ўзидан мавжуд бўлган моҳият берилган априори сифатида тиклашга эришган буюк мутафаккир Николай Хартманн эди.<sup>6</sup>

Николай Хартманн ўзининг ажойиб “*Билим метафизикаси*”<sup>7</sup> асарининг сўнги жилдининг охирги бобида ташқи дунёда баҳоловчи элементни аниқлаш масаласига алоҳида бир бўлимни бағишланган. У ҳақли равишда, қачонки ҳақиқатдан мавжуд бўлган нарса – у хоҳ ҳиссий объект бўлсин, ҳодиса ёки вазият, хоҳ тасаввурдаги тасвир, сезги ёки муносабат – бизнинг онгимизга кирар экан, англашнинг уч даражаси бир вақтда ҳаракатга киришади. Дастлаб, биринчи даражада биз онгимизда намоён бўлган объектни пайқаймиз. Бу оддий эмас, балки икки босқичли амалдир. Англаш объектининг физик маълумотларини сезгилар ёрдамида идрок этишдан ташқари, шундай босқич борки, биз унда идрок этиш объектининг шакли, моҳияти ёки фикрини ташкил этадиган асос остидаги ҳиссиёт ҳақидаги асосий маълумотни зехнимиз ёрдамида буюртма қиламиз. Билишнинг мана шу икки босқичлари ёки усуллари, ҳиссий ва ақлий, бизнинг назарий билишимизни ташкил қилади. Бу даражадан ташқари, билиш иккинчи, мутлақо бошқа ва у ҳам икки босқичдан иборат даражада жойлашгандир. Уни назарий тушуниш билан бир қаторда, объект бизда маъқуллаш ёки маъқулламаслик, қабул қилиш ёки инкор қилиш, хоҳиш, қизиқиш, бепарқ бўлиш ёки қаршилиқ ва нафрат туйғуларини уйғотади. Булар баҳоловчи идрокнинг маълумотларидир. Шундай қилиб, улар ҳиссий маълумотлар каби эмпирик ва “қаттиқдир” ва биринчи босқич бизнинг уларни тушунишимиздан, уларнинг таъсиридаги ҳиссиётларимиздан ташкил топади.

Иккинчи босқич ёки усулда, субъект, қийматнинг аксиологик фикри ёки моҳияти асоси остидаги ушбу маълумотларни буюради ва у кейинчалик субъектнинг сезгиси, замини ёки объект қадриятининг руҳиятига айланади. Назарий билиш ҳолатидаги каби, ҳисларнинг муҳим маълумотсиз моҳиятларнинг сезгиси мавжуд эмас ва демакки, баҳоловчи билишда қизиқиш, маъқуллаш, хоҳиш, рад қилиш ва бошқаларнинг муҳим маълумотсиз қиймат сезгиси мавжуд эмасдир. Маъқуллаш, хоҳиш, ниманидир тарафида ёки унга қарши бўлиш ҳаракати, остида муносабатни қабул қилувчи тамойилни назарда тутди. Бундай тамойил ўз навбатида назарий онг объектини учинчи, юқорироқ даражага олиб чиқадими ёки йўқми – бу мутлақо бошқа масала, худди, объект бизнинг онгимизга кирганидаги бизнинг ҳиссиётимизни ёки хоҳишимизни ёки қониқишимизни аниқлаш ҳақида мулоҳаза юритиш каби. Мана шу учинчи босқич аниқ бўлиши ёки бўлмаслиги мумкин; ҳақиқатдан ҳам бунга тўлиқ эришиб бўлмай-



ди. Чунки бунинг вазифаси кўпроқ, бизнинг қадрият тўғрисидаги тушунчамиз ҳақида мулоҳаза юритиш, уни аниқлайдиган ва ташкил қиладиган турли элементларни саралаш бўлган, ахлоқ муаллими ёки терговчисига тааллуқлидир. Ва лекин ушбу тамойил ёки моҳият ва унинг остидаги бизнинг баҳоловчи ҳаракатимиз мавжудлиги, ҳамда у кўрилаётган ҳаракат ёки муносабатни аниқлаганлиги, шунингдек, буларнинг барчаси аксиологик билишнинг иккинчи босқичига тегишли эканлиги бўлиб қолаверади. Муносабат шаклланган нарса ҳақидаги назарий (яъни дискурсив) онг – учинчи даражали масаладир. Аксиологик билишнинг асосий объекти бу субъектнинг онгида ҳукмронлик қиладиганидир, яъни пайқалган, ҳақиқатдан мавжуд бўлган объектдир.

Аксиологик билишнинг иккинчи даражали объекти бу қадриятдир, “*приус*” яъни биз яхши деб билган нарса яхшидир. Мазкур иккиламчи билиш, ҳар бир яхшилик ҳақидаги бирламчи билишга, ҳар бир истак ва ҳар бир нафрат туйғусига асос бўлади. У ёки бу қадрият остига тушувчиларни истисно қилган объектлардан ташқари, пайқалмаган истак ёки нафрат объекти мавжуд эмас. Агар у, бизга субъектларни у ёки бу тарзда идрок этиш сифатида таъсир кўрсатувчи каби пайқалган бўлса, ва демакки, шунчаки бизда у ёки бу туйғу ҳолатини уйғотса, биз албатта ўзимизнинг туйғу ҳолатларимизни тасвирлашда оқланган бўлардик, лекин асло объектни ушбу туйғу ҳолатларнинг “сабаби” ёки “айбдори” сифатида эмас. Кейинги ўринларда биз аффектив ҳолатларнинг оқими ёки ўзгариши ҳақида гапиришимиз мумкин, лекин асло объектларни яхши ёки ёмон деб эмас. Бу ҳолатда, ҳар қандай ҳақиқатдан мавжуд нарса, баҳоловчи ҳаракат ёки муносабатни уйғотувчи сифатидаги ҳар қандай объект ҳақида гапириш деярли маънога эга бўлмасди. Демак, яхши ва ёмон объектларга, тўғри ва нотўғри ҳаракат ҳамда муносабатларга эга бўлиш – онгнинг ичига, лекин дискурсив онгнинг ичига эмас, кўшимча шахсий, кўшимча ҳиссий ҳолатларининг, нималиги тўғрисидаги шахсий эмоционал жавобни аниқлаган янги нимадирнинг киришини назарда тутати.<sup>8</sup> Бу, Хартманн “қадриятнинг бирламчи онги” деб атаган шундай иккиламчи билишдир.<sup>9</sup> У, туйғу ҳолатларини баҳоловчи мулоҳазаларга боғловчи на туйғу ҳолатлардан ва на дискурсив онгдан иборат эмас; аксинча, қадрият-объектлар реализациялар ёки мисоллар бўлган онгда аниқ қадриятлардан иборатдир. Тан олиш керакки, уни “қадриятнинг бирламчи онги” деб аташ бироз ғалатидир.

Лекин, биз Хартманн уни шундай атаганида унинг бевоситалигини, кейинги абстракция жараёни орқали, туйғу даражасида эмас, балки ҳиссий объект остида жамлангандан кейин эмоционал жавобни аниқлаган нарсанинг онги бўлган даражада, назарий онг объектига айланиши мумкин бўлган маълумотларни тақдим қилишини назарда тутган деб тахмин қилишимиз мумкин. Иккинчидан, “қадриятнинг бирлмачи онги” бу онгдир, чунки у борлиқнинг ҳақиқий билимидир. Унинг объекти худди фазовий муносабатлар геометрик билим учун ёки жисмлар нарсалар ҳақидаги билим учун бўлгани каби мустақил ҳақиқатдир.<sup>10</sup> Қадриятлар, қадриятни англашнинг мумкин бўлган объектидир, лекин улар, уларни англашда юзага келмайдилар. Улар, идрок этувчи субъектнинг туйғу ҳолатига муносабати ҳам эмас, унинг ўйлари ва сўзлари ҳам эмас. Аксинча, айнан қадриятлар, субъект уларни қабул қилишини, ўзлари деярли таъсир кўрсатилмаган ҳолда қолиб, улар қабул қилинган ёки қабул қилинмаганини, тўғри қабул қилинган ёки нотўғри қабул қилинганини, уларнинг мавжудлигини реал ёки бузилган ҳолда тан олишини белгилайдилар. Биз бу ерда қадриятли қабул қилишнинг эмоционал аспектини кўриб чиқмоқдамиз, лекин қадриятли қабул қилиш бу ҳақиқий мавжудликнинг объектив қабул қилиниши эканлиги, инкор этиб бўлмас ҳақиқатдир ва у қадриятли билишга гносеологик ва онтологик салобат беради.<sup>11</sup>

Бу ҳақиқатдан ҳам буюк муваффақият эди. У сабабли идеалистик анъанада борлиқнинг априор соҳаси ҳақида танқидий руҳда сўзлаш имкони пайдо бўлди, яъни қадриятлар соҳасида ушбу соҳа элементлари барча мақсадли боғлиқликлар аввал тамойили функциясини бажарадилар ва сабаб-оқибат боғлиқликлари маълум кетма-кетликлари деформациясини ҳамда янги кетма-кетликлар пайдо бўлишини бошқарадилар ва қадриятларнинг ҳақиқий ва моддий мавжудлиги маъноси айнан шундадир. Бу борлиқ соҳаси трансцендент бўлиб, априори бўлсада моддий ёки мазмун билан тўлдирилган, абсолют бўлсада инсон ва барча ҳақиқий мавжудлик борлиғига нисбатан ахлоқий мажбурият шаклида намоён бўлувчи жунбушга келтирувчи кучга тўладир. Лекин бу соҳа эмпирик борлиқ билан параллел мавжуд бўлган “совук” ва этиб бўлмас соҳа эмас<sup>12</sup>, аксинча мазкур борлиққа бевосита алоқадордир. Ушбу соҳанинг реаллик билан алоқаси мажбурият ёки буйруқ шаклида намоён бўлиши, инсонда у ҳақида персоналлик шартлари асосида гапиришга рағбат уйғотади. Фақат ақлнинг давомли танқидий муносабати, кўриб чиқиладиган борлиқ,

ҳақиқатдан ҳам моҳиятларнинг чексиз жамланмаси эканлиги, у реалликка билвосита таъсир кўрсатса ҳам, шу билан бирга реаллик узра чексиз масофада муаллақ бўлиши ҳақидаги фактни онгда сақлаб туриши мумкин. Ушбу моҳиятларнинг реаллик билан боғлиқлиги ҳар доим индивидуал бўлиб, улар ҳар бир қиймат билан унинг индивидуал энтелехияси каби муносабатга киришади. Ушбу соҳани тиришқок ақл ёрдамида фақат концептуал даражада англаш мумкин.

Эмпириклар орасида, ахлоқий қонуннинг априор табиати аксинча рад этилган. Шунинг учун, унинг ҳақиқийлигини ёки инсон психикасида ёки предметларнинг эмпирик сифатларида излашган. Биринчи ҳолатда, турли хил назариялар ишлаб чиқилди; лекин уларнинг барчаси оқибатда яхшилик бу категория бўлиб, у ёрдамида ҳақиқатдан мавжуд предметлар, уларнинг инсонга ўзига хос таъсирига қараб классификацияланади, деган хулосага келишади. Ахлоқ ҳиссиёти назариялари олтинчи туйғу – ахлоқ ҳақида сўзлаганлар, у инсон ичида ўз-ўзидан мавжуд бўлиб, унга нима яхши ва нима ёмонлигини айтиб туради.<sup>13</sup> Социал апробация назариялари гармония ёки жамият нормалари билан келишишни, яхшиликни ташкил этувчи элементи деб ҳисоблашган.<sup>14</sup> Учинчи гуруҳни эволюционистлар, марксистлар, прагматик ва гуманистлар ташкил қилиб, улар реалликни чексиз давомий жараён деб билишган, яхшиликни эса мана шу жараённинг маълум бир босқичида, мазкур босқич реалликлари билан мос келувчи олдинга интилувчи мантиқ билан ушбу босқичдан ўтиб, янгисини юзага келтиришга интилувчи деб ҳисоблашган.<sup>15</sup> Ушбу назариялар, деталларда қанчалик фарқли бўлмасин, субъектнинг ҳолатига боғлиқлик қадриятнинг асосий хусусияти бўлиб қолаверади. Ушбу ҳолат апробатив ҳолат ёки бўлмасам келишиш ва гармония ҳолати бўлиши, биринчи навбатда яхшилик жойлашган жой фақат субъект бўлишини талаб қилади. Ҳақиқатдан ҳам, “яхшилик” деб аталувчи субъектнинг ўша ҳолати табиатини аниқлаш иккинчи масаладир, мазкур назарияларнинг биринчи тамойили – яхшилик бу субъектнинг умумий ҳолатидир. Ахлоқ назарияларининг бошқа, психологик гуруҳи, ушбу асосий тамойилни табиий деб қабул қилиб, яхшиликни роҳат, ёқтириш ёки қизиқишдан ташкил топган субъектнинг ҳолати деб ҳисоблаган. Ушбу назарияларнинг барчаси Эпикурдан илҳомланган бўлсада, фақат биринчи гуруҳ назариялари ўзларини гедонизм назариялари деб аташган; иккинчи гуруҳ ўзларини аффектив (таъсирчан) ёки эмотив (ҳиссий) назариялар деб ва учинчи гуруҳ қизиқиш назария-

лари деб аташган.<sup>16</sup> Психологик назариялар, апробатив ёки жараён назариядагиларига нисбатан чуқурроқ таҳлиллар ўтказишган дейиш мумкин. Бунинг учун улар, ўзларининг тахминларига кўра, яхшиликни ташкил этадиган фундаментал элементни таҳлил қилишга интилишган. Уларнинг роҳат ва оғриқ туйғулари, инсоннинг аффектив ёки эмотив тарафи, қизиқиш ва хоҳиш туйғуларига нисбатан ўтказган чуқур таҳлиллари психология ривожига қўшилган катта ҳиссадир.

Ушбу барча назариялар характерига кўра эмпирикдир, чунки улар қадриятни ҳақиқатдан мавжуда нарса сифатида қабул қиладилар. Субъектнинг психик ҳолати, фақатгина унинг психикасидалигига қарамасдан, ҳақиқатдан мавжуддир, у табиатнинг, фазо ва вақтнинг бир қисмидир, уни вақт ва фазодаги маълум бир дастлабки табиий сабабларнинг натижаси ҳамда маълум бир кетма-кет табиий таъсирлар сифатида таниш ва аниқлаш мумкин. Ушбу назарияларнинг эмпирик табиати умум тан олингандир; фундаментал эмпиризм асосларини тан олган француз ижтимоий апробатив назариялари ва марксистик жараён назарияларидан ташқари ҳамма, мазкур назарияларнинг Лок, Беркли ва Хюм томонидан асос солинган аънавий Британия эмпиризмига мос тушишини тан олган. Лекин, мазкур қадриятнинг эмпирик табиати бошқа ҳеч қаерда Кларенс Ирвин Льюиснинг асарларидаги каби аниқ ёритиб, таъкидлаб ўтилмаган. Ҳақиқатдан ҳам, Льюиснинг қарашлари билан солиштирилганда кўпгина эмпирик деб номланадиган назариялар муталқо эмпирик бўлиб туюлмайдди, балки Маркист ва гуманизм назариялари каби априори назариялар билан чегарадошдир.

Ўзининг *“билим ва баҳолаш таҳлили”*<sup>17</sup> асарида К.И.Льюис баҳолашнинг натуралистик назариясини ривожлантириб, ўша ерда ўз сўзлари билан айтганда *“баҳолаш эмпирик билишнинг бир тури сифатида намоён бўлади”*.<sup>18</sup> Барча эмпирик ҳақиқатлар каби қадриятнинг билими ҳам эмпирикдир, чунки у *“алалоқибат туйғулар кўрсаткичларидан бошқа ҳеч нарса орқали англана олмайди ва бирор бир нарса воситасида туйилмаган ҳисларга асосланади”*.<sup>19</sup> Лекин, ташқи туйғулар намоён бўлишидан фарқли равишда, кўрилаётган масаладаги намоёнлик хоҳиш, нафрат ҳамда роҳат ва оғриқ туйғуларининг ички ҳиссиётига эътибор қаратилади. Ҳар қандай ҳолатда ҳам қадриятли билимнинг табиати ўзгармасдир. Льюисга кўра, қадриятларнинг натуралистик концепцияси шуни назарда тутадикки, *“қадриятлар бу эмпирик билишнинг бир туридир ва демакки, уларнинг ҳақиқийлиги*

ўзига хос объектив факт билан муносабатга киришади, шу билан бир қаторда априори англаниб бўлмасдан фақат тажриба орқали англанади”.<sup>20</sup> Мос равишда эмпирик аксиология “деярли барча нарсалар қийматга эга ёки қийматга эга эмас деган хулоса чиқариш учун ҳавола қилинувчи сифат, бу қачонки тажрибада маълум бўлганда аниқланганда тўғридан тўғри англаниб, бехато таниб олинishi мумкин бўлган сифат”ни назарда тутди. Берклининг таърифини такрорлаб, К.И. Льюис “Қадриятнинг моҳияти унинг англана олишидадир, чунки борлиқдаги ягона қийматга эга нарса бу тажрибада маълум бўлганда аниқланган яхшиликдир”, деб таъкидлайди.<sup>21</sup> С. И. Берклининг жумласини ишлатар экан, Льюис дейдики, кадриятнинг моҳияти унинг англанишидир, чунки борлиқдаги ички жихатдан ягона қийматга эга нарса тажрибада қўлланган, сезилган ёки сезилиши мумкин бўлган яхшиликдир.<sup>22</sup> Бу кадрият сифатининг тажрибада англаниши ёки аниқроғи эришилиши Льюиснинг фундаментал бошланғич тушунчасидир. Уни роҳат ёки оғриқ, “гедоник оҳанг”, “сукунат намунаси” ёки “қониқиш” сифатида тасвирлаш тўғри бўлмайди, чунки у умумийроқдир ва мазкур тушунчаларнинг барчасини ўз ичига олади. Бундай жумлалар кадриятни тасвирлашда ёрдам бериши мумкин бўлсада, улар уни ташкил қилувчилари эмасдир. Чунки бу – кадрият сифати унинг онгида намоён бўлганида англанаётган субъектнинг ҳолатидир. Бу ҳолат субъект, кадрият унинг онгига қиймат сифатида эмас балки тажриба реаллиги сифатида кирганида, ўтадиган тинчлик ҳолатидир. Демак, Х қийматга эга дегани, у тажриба объектига айлангани заҳоти унинг қиймати субъект томонидан ўша заҳоти англанади, деганидир. Бундай англаш ёки аниқроғи “ҳис қилиш режими” бу “бутун кўрилаётган масаланинг асосидир ва бизнинг мақсадимиз учун бундан кўра кўпроқ тўғри келадиган объектив қиймат синови бўлиши мумкин эмас”.<sup>23</sup> Априорчиларга қарши чиқар экан, Льюис тажрибада қийматни бевосита англаш, унга мисол сифатида кадрият ҳақидаги экспрессив таърифнинг предмети (Ҳозир мен музқаймоқ еяпман демак мен тажрибада кадрият сифатини англаяпман каби)ни келтирар экан, бу бутун баҳолашнинг асосини ташкил этади, деб таъкидлайди. “Қийматни ва қийматсизликни ҳис қилиш тажрибасиз, умумий баҳолашлар маънога эга бўлмасди”.<sup>24</sup> Демак, хулоса қилади Льюис, “кадриятлар априори фақатгина қийматнинг ўзини англаш ва мазкур қиймат аниқ амалий қўлланишга эга деган англаш ўртасидаги чалкашлик орқали юзага келади деган тахмин... Фақат кейинги турдаги англашлар баҳолашга тегишлидир”.<sup>25</sup>

Биз шу заҳоти айтишимиз зарурки, Льюиснинг баҳоловчи “асо- сий фикри” тугатиш туридаги таклифларда ифодаланади (яъни агар S бўлса у ҳолда P ёки агар мен музқаймоқ есам у ҳолда мен кадрятни англайман), ва у Хартманнинг кадрятнинг бирламчи онгини ташкил этувчи барча элементларни ўз ичига олади. Льюиснинг тугатиш туридаги таклифлари туйғу ҳолатини назарда тутаяди, туйғу ҳолати билан мажбурий боғланган объект ва мана шу мажбурий боғлиқликнинг онги – буларнинг барчаси Хартманнинг кадрят онгини ташкил этувчи элементларидир. Льюиснинг қарашлари, Хартманниқидан кадрят бирламчи онгининг кўрсаткичлари дискурсив таклифларга айланадиган иккинчи даражадаги назарий онгининг табиати борасида фарқланади. Хартманн ушбу таклифларни априори деб ҳисоблайди (яъни аввалбошидан тезкор сезгининг ташкил этувчиси сифатида берилган бирор нарсани ифодалаш каби, қачонки биз “улар ўйлайдиган субъектларни жойлаштиришнинг ва бундай субъектларнинг актуал шароитларининг ҳар бир тури, шунингдек, қачонки биз улар қўлланилиши мумкин бўлган объектларнинг ҳар бир турини эътиборга олмасак”, уларнинг тажрибаси нималикнинг тажрибаси бўлади)<sup>26</sup>, лекин Льюис уларни тугатилмайдиган таклифлар деб ҳисоблайди (яъни  $SP=Qn'Rn$  формула, ёки “X бу яхши дегани, номаълум сонли таклифлар ҳақиқий деганидир ва уларнинг ҳар бири айтадики, агар маълум бир ҳаракат амалга оширилган бўлса, маълум бир кадрят сифати тажрибада анлангандир”) ва бу тажрибада шунчалик кўп исботларни ва демакки, эҳтимолликларни топиш мумкинки унинг Qлари ва Rлари тажриба синовиға қўйилганда ечимини топиши мумкин.<sup>27</sup> Лекин Хартманн ҳам, Льюис ҳам баҳолашни тажрибада ва асо- сий фикрда берилганларға боғлашда бир хил нуқтаи назарға эгадир- лар. Хартманнинг эпистемологияси унга мазкур берилганни Wesen ёки моҳият сифатида аниқлашға имкон беради.<sup>28</sup> Бу Хартманнинг фикрида кадрят назариясининг биринчи саволи бўлган кадрятнинг метафизик ҳолати саволиға жавобдир. Агар Льюис ўзига ҳам худди шу саволни берганида, унинг эмпиризми уни предметларда эмпирик кадрят сифатини излашға сабаб бўларди. Чунки кадрят сифатини англаш тажрибасини туйишға мажбур қилаётган нарсанинг табиати масаласини кўриб чиқмасдан туриб, ушбу нарса объектға ёки тажри- баға тегишлилигидан қатъий назар, кадрят бу объектнинг тажри- бада намоён бўлиши билан юзаға келтирилган анланаётган субъектнинг руҳий ҳолати деб айтиш, тўғри эмас. Бу ерда иккита жа-

воб бўлиши мумкин. Ёки бизнинг тажрибадаги қадрият сифати ҳақидаги англашимиз ўз-ўзидан юзага келган, ўз-ўзидан ясалган психик саробдир ёки объектларнинг ранг, ўлчам, гравитация, магнетизм ва бошқа табиат кучлари билан бирга таъсир кўрсатадиган сифат ёки таъсир усулидир. Давомли эмпиризм оқимида қолган ҳолда фақат мана шу жавобларни бериш мумкиндир. Биринчи муқобил, реал дунёни бутунича рад этишга мажбурдир ва уни “онг оқими”даги лаҳзага жўнатади; иккинчиси бўлса фан қандай қилиб ва нима учун табиатдаги объектнинг ҳақиқий қадрият кучини топиши, ажратиб қўйиши ёки ўрганишини тушунтириб бериши зарур бўлар эди. К. И. Льюис, бу масалага, ўқувчи унинг мавзуга доир изланишларида топиши мумкин бўлган жойларда умуман эътибор қаратмагани билан<sup>29</sup>, ўзининг предметлар эмпирик қадрият сифатига махфий сифат каби ўтишига йўл қўйиб берган бўлиши керак.

Идеализм ёки априоризм худди эмпиризмнинг каби ажойиб ютуқларига қарамай, қадриятнинг метафизик ҳолати муаммоси ҳали ҳам ўзининг қоникарли ва давомий ечимини топмаган. Идеалистлар фикрича, қадриятлар сузувчи моҳиятлар бўлиб қолади, улар бир-бирига баъзан бевосита, кўп ҳолларда эса билвоста боғлиқ бўлсада, ишонч билан худди шундай қадриятлар соҳасига тегишли қадриятларни бирлаштирувчи қандайдир тузилма ёки каркас йўқ. Уларнинг ҳолати ҳақида бирор нарса айтишимиз мумкин бўлсада, биз уларни соҳа сифатида билмаймиз. Таърифга кўра қадриятлар бу ерда инсон илмидан абадий чиқариб юборилган трансцендент борлик сифатида кўрилади. Улар тўғрисида билиш мумкин бўлган барча нарса бу икки модалликдир: “мажбурий бўлишлик” ёки ушбу қадриятнинг ҳақиқий мавжудлик соҳасига мос келиши ва “мажбурий қилишлик” ёки ушбу қийматнинг “мажбурий бўлишлик” аҳамиятли тарихий вазиятда ўринга эга бўлган ахлоқий субъектга мослигидир.<sup>30</sup> Ҳақиқатдан ҳам, биз қадриятлар соҳасининг ҳар қандай элементини билиш каби қадриятлар соҳасини билишнинг чуқур ва сирли билимни қачондир эгаллашга умид қилолмаймиз. Хартманнинг ўзи устози Шелерни танқид қилар экан таъкидлайдики, метафизиклар ва теолог ахлоқчилар даъво қилганидек, бундай бутунликни билиш доим конструктордир ва ҳеч қачон ўз фикрларининг танқидий исботига эриша олмайди.<sup>31</sup> Инсоннинг қадриятларни бус-бутун соҳа сифатида англаши Жорж Сантаянанинг “Моҳият соҳаси” асарида келтирилган анча дадил ва фалсафа нуқтаи назаридан аниқ бўлмаган фаразидаги каби



доим натижасиз бўлиб қолаверади.<sup>32</sup> Хартманнинг ўзи таъкидлаганидек, қадриятлар соҳасида унинг алоҳида элементлари ҳамманинг ҳаммага қарши уруши тамойили бўйича ҳаракатланадилар, чунки ҳар бир элемент инсон эътиборини тўлиғича эгаллаб, у ерда ўз қардошларини муросасиз сиқиб чиқарган ҳолда монополларча ҳукмронлик қилишга интилади.<sup>33</sup> Демак, қадрият учун идеал такрорланмас ўз мавжудлигини эълон қилган идеалистик анъана<sup>34</sup>, улар учун худди шуни ноаниқ ички хаотик масса каби бажаради, кўпгина муҳим ички боғлиқликлар фарқланишига қарамасдан, шунингдек, уларнинг “Қадриятлар феноменологияси”ни ҳам истисно қилиб бўлмайди.<sup>35</sup>

Хартманн феноменологик усулга содиқ қолиб, айрим қадрият муносабатлари тасвири тарафга бир қадам ҳам ташламаган бўлса, Шелер ўзини қадриятлар соҳасидан ички ташкилий тамойил излашдан тийиб тура олмаган ва бу тамойилни муқаддаслик деб атаган.<sup>36</sup> Бунинг натижасида бошқа барча қадриятларнинг қийматини аниқлайди ягона яқуний қадрият пайдо бўлади. Буни Шелер тасвирнинг феноменологикасини бузиш эвазига амага оширди. Гап шундаки, муқаддаслиликнинг аксиологик гегемон даражасига кўтариш, Шелер ҳеч қачон енга олмаган шубҳани келтириб чиқарди, яъни муқаддаслилик ягона қадрият бўлиб, бошқа барча “қадриятлар” унинг тоифаларидир. Айнан шу хулоса, Шелерни Христианлар тарафига олиб келди, у ерда эса, теология, худди шуни кутиб тургандек, бажонидил уни қайта қабул қилиб, унинг кашфиётларини ўзига мослаб олди.<sup>37</sup> Аксинча, Хартманнинг танқидий қаттиққўллиги унинг фалсафий ютуқларини шу каби спекуляцияларга қарши ўзгармас бўлиб қолишини таъминлади. Бироқ айнан шу қаттиққўллик, унинг қадрият соҳасини ажойиб “қадрият феноменологияси”га қарамай ички яхлитликдан маҳрум қилди. Ҳар бир қадрият амалда Худо томонидан инсонга берилган ҳамда уларни назорат ва гармония остига олиб келувчи умумий бир қадрият мавжуд эмас.<sup>38</sup>

Бошқа тарафдан, эмпиристлар онг объекти ёки қадриятнинг ўзини изланиш ва кидириш доирасидан ташқарида деб тахмин қилиб, унинг эътиборни англанаётган субъектга қаратишган. Психологлар сифат қадриятининг англанишини яъни унинг муносабатларини, хоҳишлари ва нафратларини таҳлил қилганлар, файласуфлар бўлса ўз вазифаларини субъект ўзининг қадрият сифати ҳақидаги хулосасини маълум қилаётганда нимани назарда тутганини семантик таҳлил қилишгача қисқартиришган. Психологлар эмпирик психология



хулосаларидан фойдаландилар ва мана шу маълумот пойдевориди ўзларининг гедонистик, аффектив ва қизиқиш назарияларини ривожлантирдилар. Файласуфлар асосан таҳлилий (ва демак, тавтологик, яъни фақатгина берилган тилда у таъкидлаганда нимани назарда тутганини билдириш учун шартли равишда фойдаланилишини маълум қилади) ёки сунъий (ва демак, эмпирик, яъни ҳар қандай текширилиши мумкин бўлган илмий умумлаштириш бериши мумкин бўлган бирор нарсанинг эҳтимоллигининг кўпроқ ёки камроқ даражасини маълум қилади) бўлмаган ҳеч бир ғоя маънога эга эмасдир деб ҳисобловчи мантиқий позитивистлардир.<sup>39</sup> Бундан, мантиқий позитивистлар ахлоқий таъкидлар маънога эга эмасдир, чунки улар на биринчи ва на иккинчи тоифага мансубдир, деган фикрга келадилар.<sup>40</sup> Уларга кўра, ахлоқий жумлалар шунчаки ҳис-туйғуларнинг ифодасидир, яъни “Ох”, “Ура”, “Вой” каби машхурроқ хитоб ва хайкириқларнинг эквивалентларидир.<sup>41</sup> Шундай қилиб, ахлоқий таъкидлар ҳақиқат ва ёлғон соҳаларидан ташқарига чиқариб ташланади, ҳамда нима бўлиши керак ва нима бўлмаслиги кераклиги ўртасидаги онгли, мақсадли ва изчил ўтказилган фарқни аниқлашнинг усули ҳам ечими ҳам йўқ, ёки уни тилда шакллантириб ҳам бўлмайди.<sup>42</sup>

Айтиш мумкинки, юқорида келтирилганлар қадриятлар метафизикаси соҳасидаги Ғарб тафаккурининг дунёвий қисми деб ҳисобланади. Лекин, ҳеч шубҳа йўқки, сўз бораётган соҳа анча кенгрокдир, чунки у Ғарбда мавжуд бўлган фикрларнинг кўп қисмини ўз ичига олади. Христианликка хос бўлган фикрлар ушбу мавзуга кўп эътибор қаратмаган. Тўғриси айтганда замонавий Христиан тафаккури бу соҳада худди бошқа соҳалардаги каби дунёвий тафаккурдан ортда қолади ва буни Христиан таълимоти олимларининг дунёвий тафаккур ютуқларини мослаштириб олишга интилиши билан тушунтириш мумкин.

Муаллифга, қадриятларнинг метафизик ҳолати муаммоси бўйича дунёвий тафаккур ютуқларидан теологияга “фойда чиқаришга” мақсадли равишда интилган Христиан мутафаккирларининг фақат икки нафари маълумдир, булар Эдгар С. Брайтман<sup>43</sup> ва Генри Н.Вьюман.<sup>44</sup> Биринчиси, кўп жиҳатдан Макс Шелернинг издошидир, шу жумладан, метафизик персонализм масалаларида ҳам; иккинчиси эса, Ральф Бартон Пэррининг издошидир, у “эмпирик теология” деб аталадиган йўналишни шакллантирган. Вьюман эмпиризмни теология билан чатиштириш имкониятларини ўрганаётган бир вақтда

Брайтман мазкур эмпиризмни Америка тафаккури оқимига тушишига қарши чоралар кўраётган эди.

Пэррига қарши чиқар экан, у, қадрият – қизиқиш объекти, деган нуқтаи назарни инкор қилиб, исбот сифатида, бу фараз бутун қадриятлар соҳасини онга боғлиқ қилиб қўяди, деган фикрни илгари суради. Бу субъективизмдир, дейди мутафаккир, чунки субъектнинг ҳолати қадриятнинг асосини ташкил этади.<sup>45</sup> Брайтман барча қийматлар онга боғлиқ бўлиши мумкинлигини кўрган бўлсада, унга тобе эмас деб ҳисоблайди.<sup>46</sup> Лекин, қадриятлар соҳасини онг ташқарисидаги объектив ҳақиқий соҳа деб таърифлаш диний тажрибага маъно касб этиш учун зарур эди.<sup>47</sup> Бу соҳа, дейди у, “ақл ўзининг диний тажрибасини ташкиллаштиришда текшириш ва изланишни амалга оширадиган тамойилдир”.<sup>48</sup> Лекин объектив қадриятнинг бу соҳаси фақатгина “онгли тажриба бўлиши мумкин ва у фақат биргина Олий Зот, Худонинг хоҳишидир”.<sup>49</sup> Сорлейнинг<sup>50</sup> ҳамда Шелернинг фикрларига таянган ҳолда, Брайтман “қадриятларнинг объективлигини... (тушунча сифатида) уларнинг мавжудлигини Илоҳий Ақлнинг мақсадлари сифатида” таърифлайди.<sup>51</sup>

Брайтман фалсафасининг биринчи асоси, қадриятлар соҳасини субъектив бўлиб қолишининг олдини олиш деб ҳисоблашидир, бошқача айтганда, унинг инсон онгига сўзсиз боғлиқ бўлиб қолишининг олдини олишдир ва бизнингча, бу фикр ўринли ва адолатлидир. Аммо унинг фалсафасининг иккинчи асоси, унинг қадриятларни Олий Зотнинг фикрлари ва мақсадлари деб билиши, унинг салбий биринчи асосининг донолигини камайтиради. Қадриятларнинг инсон онгига шунчаки алоқадорлиги уларни ушбу онг фаолияти натижаси эканини англамаганидек, уларнинг Олий Ақлга алоқадорлиги, агар шундай дейиш мумкин бўлса, уларни мазкур Ақлнинг ҳақиқий “фикрлари ва мақсадлари” эканини англамайди. Кўпи билан, улар фақат алоқадор бўлиши мумкин, ва у, улар томонидан фақат инсон онги доирасидагина объектив аниқланиши мумкин. Агар улар ҳар қандай онгнинг, у хоҳ инсон онги бўлсин, хоҳ илоҳий, маҳсулоти деб қаралса, у ҳолда уларнинг объектив реаллиги хавф остида қолади. Ва иккинчидан, Худони персоналлаштириш, космосни персоналлаштириш билан бир қаторда туради. Инсоннинг ирода, хоҳиш, мулоҳаза ва ҳаракат эркинлиги, ҳамда жавобгарлиги феномени бу фактдир. Бу мазкур турдаги ягона фактдир. Уни космосга, Худога ёки инсонга мансуб бўлмаган зотга нисбатан қўллаш бу асоссиз мулоҳаза, танқидий фикрлаш чегарасидан чиқишга уринишдир.

Масалага бошқа томондан ёндашганда бизга Брайтманнинг мантқиқсизлиги қадрият устидан онгнинг назоратини камайтириш эвазига унинг объективлигини сақлаб қолишида, ҳамда ушбу соҳани юқорироқ, илоҳий онг даражасига қўтаришида намоён бўлади. Вьюман, аксинча, қадриятлар соҳасини ўша инсон онги бошидан ўтказадиган тажрибанинг табиатини ташкил этувчи алоҳида тузилмаларга тобе қилиб, мазкур объективликни сақлаб қолишга интилган. Бири объективликни кўпайтириш ва кенгайтириш орқали сақлаб қолишга интилган бўлса, иккинчиси – пасайтириш ва қисқартириш орқали сақлаб қолишга интилган.

Вьюман Пэрри ғояларига шунчалик қизиққанки, ўзининг докторлик диссертациясини Пэррининг қадриятларнинг қизиқиш сифатидаги назарияси бўйича ёзган. У Пэррининг қадрият метафизикасини тўлиғича қабул қилган.<sup>52</sup> Аммо у мазкур қадрият метафизикасига Бергсоннинг ижодкорлик тушунчасини кўшган ва ушбу тушунчани Пэрри қилганидек, умумий ва инклюзив алоҳида қизиқиш билан эмас, балки барча қизиқишларнинг ташкил этиш тамойили билан боғлаган. Ушбу тамойилнинг ўзи қизиқиш эмасдир, қачонки ушбу тушунча ўзининг умум қабул қилинган маъносидан ташқарида фойдаланилмаса. Учинчи ва Жосиа Ройсга айниқса яқин деталь – биз Вьюманга кўра қизиқишларни ташкил этиш учун фойдаланилган нарса тамойил эмас балки ҳодиса, яъни “ижодий ҳодиса” эканини эътиборга олганимизда яққол намоён бўлади. Объективликка даъво қизиқишни “организм ва ташқи муҳит ўртасидаги ўзаро ҳаракатнинг умумий жараёни”<sup>53</sup> билан қиёслашдан ва демак у тўлиғича субъектга боғлиқ эмас ва тўлиғича субъектнинг ҳолати эмаслигидан бошланади. Мазкур объективликни тасдиқлашга интилиш ортидан ижтимоий даражада қизиқишни ташкил этишнинг “ижодий ҳодисаси”га эришиш эҳтимоллиги таҳлили келади. Худди шундай ечим Пэррида ҳам бор эди.<sup>54</sup> Лекин Вьюман Ғарб жамиятининг аниқ мисолини текшириб кўрганида ва “(ўзаро ижодкорлик тўлиқ ишлаши мумкин бўлган) озод жамиятнинг реаллигига, ҳатто унинг бўлиши мумкинлигига ҳам шубҳаланиш”<sup>55</sup> учун сабаб топганида юқорида келтирилган мулоҳазадан ҳам, ишламайдиган сифатида воз кечишга тўғри келган. Жамиятнинг маълум бир талабларга жавоб бера олмаслиги, Вьюманни “жамият ташқарисида яхшилиқнинг энг юқори даражасини таъминлайдиган қизиқишларни ташкил этишни излашга” етаклади ва бу, унинг фикрича, диндир.<sup>56</sup> Чунки дин барча қизиқишларни қамраб

олади ва уларга “космик мақсад”<sup>57</sup> каби эришишга интилади, Худони эса, “борлиқдаги индивидуаллик ва теология сифатида тасвирлайди” ва шу каби.<sup>58</sup> Аммо, Христианликнинг қутқариш ҳақидаги ақидасига диннинг дунёвийлигини ва эмпирик “космик мақсад”ни мослаштириш учун Вьюман, энди, космик қизиқиш ҳеч қачон ҳеч бир инсон қизиқишлари ва интилишлари учун мос объект бўла олмайди, чунки у инсон назоратидан ташқаридадир ҳамда инсон тажрибаси ва қизиқиши доирасини кенгайтириши зарур деб таъкидлаш мақсадида, индивидуалликка ва қизиқишнинг персонал хусусиятига қарши чиқади. Демак, инсоннинг якуний вазифаси фақат илоҳий схемага сўзсиз бўйсунидир.<sup>59</sup>

Рационал изланувчида бундай ашаддий эмпирик қандай қилиб эмпиризм ғояларини олға сура туриб, бир вақтнинг ўзида ақидапараст эътиқод бўйича мақолаларда ушбу ғояларни рад қилиши мумкинлиги ҳайрат уйғотади. “*Генри Нельсон Вьюманнинг Эмпирик теологияси*” асари дунё юзини кўрганидан кейин, Вьюман туйғуларга берилгандан ташқарида ҳеч бир илоҳий, диний ёки ахлоқий нарса топилиши мумкин эмас, деб ёзган.<sup>60</sup> Шунга қарамай, у бошқа, ўз хусусияти бўйича бевосита ва субъектив билим ҳақида гапирган. Бу билимнинг объекти ўздан алоҳида тажриба соҳасини ясайди ва ўз параметрлари бўйича ўрганилаётган эмпирик билимдан фарқланади. У, ҳатто уларнинг шакли ва таркибига турли номлар бериб, биринчиси – замонавий Ғарб томонидан яхши ўрганилган, иккинчиси бўлса қадимги Шарқ томонидан, ва ҳақиқат буларнинг иккисини бирлаштириш орқали топилади, деган фикрни олға сурган.<sup>61</sup> Билимнинг янги манбасининг мавжудлиги ва тўғрилиги ҳақидаги у берган ягона исбот, бу яхши маълум бўлган, ҳар қандай илмий билим олиш учун албатта ақл ва инсон мавжуд бўлиши керак, деган далилдир.<sup>62</sup> Унинг бундай ён босишига, унинг ҳамкасби, профессор Бернард Евген Меланднинг танқиди сабаб бўлганига ҳайрон қолмаса ҳам бўлади. Меланд, Вьюманнинг Худо томонидан ўрнатилган, ҳеч қачон амалга ошмайдиган космик мақсад деган таъриф билан ёнма-ён келувчи эмпиристик ғоясини назарда тутар экан, буларнинг барчаси ёрдамга муҳтож бўлгани учун ҳам зарарлидир деб ёзади: “Вьюман “тажрибанинг бой тўқислиги” деб атаган нарса унга “кўпроқ” сифатида намён бўлади ва у Худонинг реаллиги бошқариб бўлмас ўлчовларига (ёки тажрибадан ўтказиб бўлмайдиган соҳа) қадар чўзилган ҳаётий вазиятнинг бошқариб бўлмас чуқурлигидир. Унга кўра, бу ерда мўл-

кўл яхшилиқ ҳамда энг катта яхшилиқ ҳақидаги аниқ тушунчага ва бизнинг яхшилиқ ҳақидаги ўз тушунчамизга хавф мавжуддир”. Профессор Меланд ҳақли равишда, бу, “икки томонлама содиқлик” билан кучайтирилган “илоҳий ақлнинг” ишидир, деб хулоса ясайди.<sup>63</sup>

Бу Ғарб анъанаси олдида турган муаммодир.

Ислом анъанасини кўриб чиқар эканмиз, аксиологик феноменология шунчаки фалсафий фан эмас, балки Қуръон фанларининг бири сифатида кўрилганини аниқлаймиз.<sup>64</sup> Аксиологик методология бўлса аксинча, сифатнинг (илоҳий атрибутлар) фани сифатида кўрилган. Биринчисида “*Ulum al Qur'an*” деб аталувчиларнинг кўпчилиги ваҳийнинг тагида яширинган маънони, ва демак, Аллоҳ инсоннинг онгига кириб, унга амрини жойлашини яъни қадриятларни, уларнинг ички муносабатларини ва тузилмасини астойдил излашган. Масалан *asbab al-nuzul* назариячиларининг тарихга ўта боғланиб қолганлиги, оятлар тушунтириб бериладиган контекстни аниқлаш воситаси эди ва бу ўз навбатида Аллоҳ туширган илоҳий маъно ёки қадриятни аниқлашга интилишни келтириб чиқарган.<sup>65</sup> Охирги ҳолатда, Аллоҳнинг атрибутлари Унга айнан қандай маънода қўлланилиши мумкинлиги масаласи моҳиятан қадриятларнинг метафизик ҳолати масаласидир. Гап шундаки, сифат мусулмоннинг барча ахлоқий идеалларидир, албатта, улар инсон учун на ерда ва на самода ҳеч қачон амалга ошмайди, лекин шунга қарамай ҳақиқат, яхшилиқ ва гўзалликнинг якуний иделларини ташкил этади.<sup>66</sup> Амалда мазкур қадриятлар ёки идеалларнинг Аллоҳга атрибут сифатида алоқадорлиги, мусулмон идеалларининг, ҳокимиятни танқид қилувчи мусулмонлар томонидан Аллоҳнинг сўзи ҳам жойланган талқинлар денгизида ягоналигини ва объективлигини сақлаб қолди. Ислом таъсирининг, араблаштириш исломлаштиришдан ортда бораётган икки дарёдан шарққа томон чўзилиши натижасида, Қуръоннинг маъносини тобора камроқ интуитив англаш ва бевосита тушуниш объекти бўлиб, тобора кўпроқ ўзининг эски, Исломдан аввалги дунёқарашини парчалаб юборган янги хабари ҳақидаги шубҳалар ичида бўлган концептуализацияга мойил ҳиссий эмпиризм объекти бўла бошлаган. Араб ёки тўлиқ Араблашган тафаккур билан солиштирганда, бу тафаккур трансцендентлик ва баҳолаш ғоясини тўлиқ англай олмайдиган, етарлича инсоний, етарлича концептуал ва етарлича эстетик (*назмий*) тил эмас эди ва бу тилда трансцендентликни ифодалаб, у ҳақида сўзлашиб бўлмас эди. Бироқ, трансцендент ёки унга алоқадор Қуръо-

ний маънолар бевосита туйғу объекти бўлмаганда улар иррационал тўсикка айланади. Ва демак, табиий равишда онги тўлигича Араб онги категориялари томонидан бошқарилмайдиганлар орасида, Аллохни антропоморфик шароитларда тушунадиган йўналиш тарқала бошлади ҳамда улар интеллектуал озукани, ҳам Шарқ Христианлигидан, ҳам Эрон ва Ҳиндистон динларидан ёки ўз Худоси ҳақида ҳаддан ташқари инсон шароитларида ўйлайдиган Яхудийликдан ола бошладилар.<sup>67</sup> *Mushabbihah* (антропоморфизм) ўз позициясини қўллаш учун келтирган далиллар турига кўра, биз хатто айтишимиз мумкинки, яхудийликдан чиққанлар, бошқа антропоморфистларга (Шахристониёга кўра ал-Шия, ал-Ғалиян ёки Шия тарафдорларидан ташкил топган (яъни Хашвия, Хишамия, Мудар, Кухмус, Ахмад ал-Хужайми ва бошқалар)), интеллектуал етакчиликни таъминлаган.<sup>68</sup> *Mushabbihah* далил сифатида “Уларнинг Худоси шаклга, аъзолар ва қисмларга, руҳият ва танага эга; У тепага ва пастга ҳаракатланади, ўтиради ва туради...” ҳамда “Худонинг кўзлари шишиб кетди ва фаришталар уни йўқладилар, тўфон инсониятни йўқ қилганда У йиғлади, токи Унинг кўзлари шишиб кетмагунича: У ўтирганида тахт, худди янги эгар чавандоз ўтирганда товуш чиқарганидек, товуш чиқаради”, ва яна “Мусо... ҳақиқатдан ҳам Худонинг овозини эшитди ва бу худди занжирлар тортилганда эшитиладиган овоз каби эди” деган далилларни келтиради.<sup>69</sup> “Ҳақиқий антропоморфизм” деб ёзди у, “бу ҳақиқатдан ҳам яхудийларга хос иш, гарчи барча яхудийлар антропоморфист бўлмасалар ҳам. Кўпинча Караитлар орасида уларнинг ғоясини қўллаб қувватловчи Тавротдаги Худо ҳақидаги сўзларни қўпайтириш учрайди”.<sup>70</sup>

Буларга қарши, трансцендентлик ғояси тарафдорлари худди кўп овозга эга бир киши каби бош кўтардилар. Бир қанча мактаблар шаклланди ва уларнинг ҳар бири ўз қарашларини исботлашга интилди. Аммо уларнинг барчаси бирдек қатъият билан янги анти-трансцендент антропоморфизм йўналишига қарши чикди.

Хавф жуда юкори эди: Агар Аллоҳ антропоморфизм орқали тушунилса, Унинг атрибутлари инсон атрибутлари билан бир қаторда бўлиб қолиши мумкин эди. Албатта улар идеал ва мукамал бўлиши мумкин эди – худди Юнон худоларининг атрибутлари каби, лекин уларнинг бирлиги, объективлиги ва трансцендент ҳолати маънога эга бўлмасди, қачонки параллел бўлолмайдиган бўлиб туриб, параллел сифатида қабул қилинса, зарурат бўлмасада, таҳсинга сазовор сифа-

тида қабул қилинса, худди инсоннинг яхши сифатлари каби. Янги позиция бир вақтда теология ва ахлоқнинг икки йўналишнинг қулашига олиб келади: тавҳид ёки Аллоҳнинг ягоналиги ҳамда ахлоқ императивининг трансцендент ҳолати ёки буйруқнинг ахлоқий (яъни эмпирик бўлмаган) табиати.

Маъбад ал-Жухани ва Ғайлан ибн Марванлар биринчи бўлиб муаммони илоҳий атрибутларинг бири сифатида кўтариб чиқишган.<sup>71</sup> Янги иймон келтирганлар уларнинг Аллоҳнинг антропоморфик концепциясига эътибор қаратаётганини кўриб ваҳимага тушган ҳолда, Маъбад ва Ғайлан барча илоҳий атрибутларни инкор қилиш орқали трансцендентлик ғоясини исботлашга киришдилар. Гарчи бу фикр кейинчалик алоҳида фалсафа мактабига айланиб кетган бўлсада, уларнинг далили анча содда эди. Уларнинг Мутаъзила билан бир қаторда, машҳур жумласи Аллоҳ “Ўз моҳиятига кўра билгувчи, қодир ва абадийдир; билим, қодирлик ва ҳаётга эга бўлгани учун эмас. Бу атрибутлар Унинг учун абадийдир; улар Унга тегишлидир. Улар У билан қобилият сифатида бирга мавжуд экан, улар, У билан илоҳий ҳолатни ҳам бўлишиши мумкин – бу Аллоҳнинг асосий хоссасидир”.<sup>72</sup> Шундай қилиб илоҳий атрибутлар *mu'attalah* ёки нейтраллашгандир. “Иккита яратилмаган, абадий борлик бўлиши мумкин эмас” ва уларга кўра, шуниси аниқки “кимки атрибутни ёки маънони абадий деб ҳисобласа, у иккита худо мавжуд деб ҳисоблайди”.<sup>73</sup> Шу маънода, *Mu'attilah* ёки илоҳий атрибутларни нейтраллаштирганлар, атрибутлар Аллоҳнинг сифатлари эмас, балки У ҳақида қўшимча маълумотга эга бўлишимиз ва сўзлашишимиз учун аниқловчиларидир, деб далил келтирадилар.

Ушбу далилнинг янада аниқлаштирилган кўринишини Абу ал-Худхайл ал-Алаф таклиф қилган. “У” (яъни, Аллоҳ) дейду у, “билгувчидир, чунки билим Унинг Ўзидир, қодирдир, чунки қодирлик Унинг Ўзидир, ҳаётдир, чунки ҳаёт Унинг Ўзидир ва бу хусусият илоҳий эшитиш, кўриш, абадият, машҳурлик, бўлишлик, буюклик, бағрикенглик ва бошқа Унинг хусусиятларига тегишли... Мен “Аллоҳ билгувчидир” деганимда шунчаки У Аллоҳнинг Ўзи бўлган билимга эгалигини таъкидлайман ва лекин саводсизлик борлигини инкор қиламан (яъни у Аллоҳ эмасдир) ва мен бўлган ёки мавжуд билимни кўрсатаман. (*wa-dalaltu ala ma'lum kana aw yakunu*) Ва мен “Аллоҳ қодир” деганимда, мен шунчаки Аллоҳнинг қодир эмаслигини инкор этиб, У Аллоҳнинг Ўзи бўлган қодирликка эга эканини



таъкидлайман ва мана шу қодирликнинг объекти бўлган бирор нарсани кўрсатаман”.<sup>74</sup> Буларнинг барчаси биринчи фаразнинг Қуръоний атрибути адабий маъносининг рад этилиши билан яқунланади. Ҳақиқатдан ҳам ал-Ашъарий бизга айтади: “Абу ал-Худайл буни ўзига айтган. “Аллоҳ чехрага эгадир”, дейди у “ва бу чехра Унинг Ўзидир. У ва Унинг Қалбидир” У Қуръондаги илоҳий қўл ҳақидаги таъкидни ёрлақаш сифатида талқин қилади ва ... “сизлар Менинг кўзим остида шаклланишингиз учун”ни (Қуръон, 20:39) “Менинг билимим билан” деб талқин қилади”.<sup>75</sup> Шундай қилиб трансцендентлик сақлаб қолинган, лекин бунинг учун *ta' til* ёки нейтраллаштиришни қурбон қилишга тўғри келган.

Бу жараёнга Қадариячилар ёки инсон ҳаракатга қодир ва демак, ахлоқий жавобгарликка ҳам эгадир дегувчилар билан бир қаторда Жабриячилар ёки детерменистлар ҳам қўшилди. Биринчи йўналиш бир қатор бошқа қарашларни ҳам қўллаб қувватлагани учун, шунингдек, Мутазила сифатида ҳам танилган. Улар, агар Аллоҳнинг ҳаракати адабий жиҳатдан Унинг намоён бўлиши бўлса, У, маълум бир маънода, табиатда юз берадиган ҳодисаларнинг сабачиси бўлиши керак деган қараш туфайли “нейтраллаштиришга” қўшилишга мажбур бўлишган. Аллоҳнинг табиатга бундай қўшилиши, яъни Унинг ўзгаришларнинг муаллифи бўлиши, нафақат Унинг доимийлиги ва онтологик мувозанатига мос келмайди, балки инсоннинг ахлоқий жавобгарлиги бўлишига ҳам зиддир. Чунки инсоннинг ҳаракатлари ҳам табиатдаги ҳодисалардир ва агар, бу соҳа фақат ва фақат инсонга тегишли бўлмаса, инсон жавобгарлиги тамойили бузилади. Мазкур ахлоқий жавобгарликни сақлаб қолиш мақсадида, Қадариячилар ҳеч бўлмаганда илоҳий ҳаракатнинг маъносини чеклашга мажбур бўлишган. Жабриячилар эса, аксинча, илоҳий атрибутларни нейтраллаштиришга мажбур бўлишган, чунки, уларнинг фикрича, уларни Аллоҳга нисбатан тўғри дейиш, Унга эмпирик тарзда инсонга берилган характер схемасини қўллаш ҳамда ушбу схема шу сабабдан бизнинг У ҳақидаги тамойилимизни яратиш учун олинган демақдир. Бу эса, Уни антропоморфлашга баробардир. “Биз” дейди Жаҳм ибн Сафван, “Аллоҳни, У яратган мавжудотларни тасвирлайдиган нарсалар билан тасвирламаслигимиз керак”.<sup>76</sup> Ва демак, Жабрия нейтраллаштириш учун асос яратган. Аллоҳ “тирик” ёки “билгучи” эмас, чунки булар инсон хусусиятларидир. Ва лекин, Аллоҳ албатта қодир ва амалга оширувчидир чунки булар фақат инсонгагина хос атри-



бутлар эмас – инсоннинг бутун борлиги Аллоҳ томонидан яратилади.<sup>77</sup> Ҳеч шубҳасиз, улар инсон характери ва табиатига хос бўлган атрибутларни барчасини Аллоҳга қўллашни рад этишдан хавотирга тушишган, шу сабабдан, биринчи бўлиб, уларни Илоҳий Борлиқнинг дефинитив ва предикатив атрибутларига бўлишган. Биринчисини *sifat aldhat* ёки “Илоҳий ўзликнинг атрибутлари” деб, иккинчисини эса *sifat al-fil* ёки “Илоҳий ҳаракатнинг атрибутлари” деб аташган.<sup>78</sup> Уларнинг мақсади, тансцендентликни, агар ҳаракат ва билим предикатив бўлса, албатта билиш ва ҳаракат қилиш жараёнларининг бирикмаси бўлган илоҳий Борлиқнинг ҳаракат субъекти сифатидаги ўзгариши муқаррар бўлиб қолишдан сақлаш эди.<sup>79</sup> Шунинг учун, Жабриячилар ўзлари аллегорик талқин қилган барча предикатив атрибутларга ўша *ta'ill* ёки нейтраллаштиришни қўллаш ҳақидаги ўз рақибларининг таклифига рози бўладилар. Улар дефинитив атрибутларга эътиборларини қаратганларида, аллегорик талқин у даражада омадли эмасди, чунки таркиб аллақачон абстракт эди. Шунинг учун улар дефинитив атрибутларни илоҳий Ўзликка ўхшатиш муқобили йўналишини танладилар. Қадариячилар инсон озодлиги ва жавобгарлигини сақлаб қолиш учун атрибутларни нейтраллаштирган бўлсалар, жабриячилар худди шу ишни, мазкур озодлик ва жавобгарликни инкор қилиш учун амалга оширдилар.

Шундай қилиб, агар барча илоҳий атрибутлар *muattalah* ёки нейтраллашдан холи сифатида тасвирланса, уларнинг фикрича, атрибутлар муаммога сабаб бўлмасди ва илоҳий трансцендентлик сақланиб қолган бўларди.

Лекин Жабриячилар ва Қадариячиларнинг барча далиллари бориб тақаладиган мазкур *ta'ill* жараёни, Қуръоний интуитив тушунчага зид эди, чунки у ўз навбатида, арабча Қуръон категорияларига содиқ эди. Улар учун ваҳийнинг антропоморфизмсиз, сўзма-сўз маъносини қабул қилиш муаммо эмасди. Шунинг учун ажабланарли жойи йўқки, *Mushabbihah* (антропоморфистлар)нинг антропоморфизми уларнинг қаршилигига сабаб бўлган бўлса, *Muattilah* (нейтраллаштирувчи)ларнинг рационализаторлиги ва кескин аллегорик талқинлари уларни нафақат ҳаракатга келтирди, балки чинакамига ташвишга солди. Улар излаган нарса – бу тангрининг трансцендент характерини узил-кесил қабул қилиш ҳамда атрибутларнинг Қуръонда келтирилгандек, сўзма-сўз маъносини қабул қилишни белгиловчи интеллектуал қониқиш берадиган нуқтаи

назар эди.<sup>80</sup> Малик ибн Анас, Суфян ал-Таври, Ахмад ибн Ханбал ва Давуд ибн Али ал-Исфаконий шундай фикрда бўлганлар дейилади.<sup>81</sup> Аммо ушбу нуктаи назарни батафсил очиб берган олим Абдулла ибн Саид ал-Куллаби бўлган.<sup>82</sup> Аллоҳнинг хусусиятлари зарурдир, дейди у, чунки У уларни Ўзига Қуръонда берган ва Қуръон Унинг ишидир. Аллоҳнинг, деб ўйлайди у, ҳақиқатдан ҳам, масалан, қўли бор; лекин у инсон қўлига мутлақо ўхшамайди. Худди шу каби, Аллоҳ билгувчи ва билимга эгадир, лекин Унинг қандай қилиб билиши бизга ҳеч қачон маълум бўлмайди.<sup>83</sup>

Мана шу тушунарли ва оддий сифат (ёки атрибутчилар яъни атрибутларнинг реал лекин антропоморфик бўлмаган ҳақиқатини қўллайдиганлар)нинг туйғусини Абу ал-Хасан қабул қилиб, ривожлантириб, авлодларга Ислом позициясининг дефинитиви сифатида қолдирган.<sup>84</sup> Атрибутлар, дейди у, Аллоҳда ҳеч қандай ўзгаришлар бўлишини билдирмайди ва худди Илоҳий Борлиқ каби абадийдир. Демак улар Униқидир. Лекин, бир вақтнинг ўзида улар Уники эмасдир, чунки У, барча инсон илмидан юқоридир ва демак, илоҳийлик ҳақидаги барча мулоҳазалардан ҳам юқоридир. Унинг машҳур жумласида айтилишича “илоҳий атрибутлар боқийдир, улар илоҳий Ўзликнинг меросидир. Улар Уники деб ҳам айтиб бўлмайди; улар Уникидан бошқа ҳам деб айтиб бўлмайди; У уларники эмас деб ҳам айтиб бўлмайди, У уларникидан бошқа ҳам деб айтиб бўлмайди”.<sup>85</sup> Тарихда, ушбу қараш ҳам *Mushabbihah* ҳам *Muattilah* учун сукунатни бузди. Жуда кўп ақлли инсонлар бу фикрнинг оддий ва тушунарли таъкиди ва шу билан бир қаторда, инкоридан қониқмаган бўлсаларда, ҳеч ким унинг ҳар икки қисмига ҳам қарши чиқа олмади. Бунга эътироз билдиришга журъат этган ҳар бир киши, Аллоҳнинг трансцендентлигини ёки Қуръоннинг сўзма-сўз ваҳий орқали берилганлик ҳолатини инкор қилиш каби бажариб бўлмас вазифага юзма-юз келарди. Лекин, шу йўсинда шаклланган муаммо абадий ечимсиз бўлиб қолди. Чунки, антиномик алмашилишда илоҳий Моҳиятнинг трансцендентлигини ва Қуръондаги ушбу моҳиятнинг атрибутларга қўлланилиш фактини қиёслаганда, ҳар қандай ечим ҳам гипотетик бўлиб қолади. Сифатнинг Аллоҳга бевосита ва шубҳасиз хослиги ҳақиқатдир, чунки у Қуръонда келтирилган. Шунга қарамай, сифат бизга Аллоҳнинг ҳақиқатдан мавжудлигини уқтириш учун зарур тушунча сифатида қаралар экан, яъни онтологик нуктаи назардан, улар Аллоҳнинг трансцендентлик характериға мутлақо зиддир, бу эса

”Унга ўхшаши йўқдир...” (Қуръон, 42:11) деб таъкидланган Қуръоний позиция билан мосдир.

Кўриниб турибдики, хато, масалани атрибутлар бизга Аллоҳнинг ҳақиқатдан мавжудлигини уқтириш учун зарурми ёки йўқ каби, Унинг онтологик борлиғи масалалардан бири сифатида талқин қилишдадир. Ал-Ашъарийнинг атрибутлар Аллоҳнинг борлиғига тегишлими ёки тегишли эмасми деган антиномияси муаммони еча олмайди. У шунчаки атрибутлар ҳақидаги икки ҳақиқатни таъкидлайди, Қуръоний бўлиш, мажбурий равишда Аллоҳга хос бўлиш; ва концептуал бўлиш, яъни инсон илмига тегишли бўлиш, улар гипотетик равишда Аллоҳнинг трансцендент борлиғи ҳақида маълумот бера олмайди. Антиномик алоқалар яна баҳслар ичида қолиб кетди, худди атрибутлар муаммоси каби.

Ашъаризмнинг кўп сонли тарафдорлари орасида кўплаб буюк инсонлар бўлсада, унинг рақиблари ҳам кўп эди. Ҳақиқатдан ҳам у бидъатга яқин адашиш сифатида четга чиқариб ташланган эди ва ал-Ғазали уни кескин рад этиб муқобил сифатида Сўфийликни таклиф қилган кунидан бошлаб ёруғлик кўрмади.<sup>86</sup> Шунга қарамай, илоҳий атрибутлар борасидаги ал-Ашъарийнинг фундаментал карашлари барча анъанавий Ислом позицияларининг, шу жумладан, Сўфийликнинг ҳам, ташкил этувчиси сифатида сақланиб қолган. Чиндан ҳам, ал-Ғазалининг сифат борасидаги фикри антропоморфизмни инкор қилиш (демак *mushabbihahни* инкор қилиб ўрнига *sifatiyuahни* таклиф қилиш) ва атрибутларнинг адабий тўғрилигини тасдиқлаш (демак, *Mutazilī* ва бошқа нейтралаштирувчиларнинг атрибутларини илоҳий Моҳият билан қиёслаш) чегараларидан ташқарига чиқмайди.<sup>87</sup> Буларнинг барчаси Ашъаризм таълимотининг асосидир, ва Сўфийликнинг Ашъаризмдан устун келиши, бу фикрга ҳеч қандай янгилик қўшмади. Онтологиянинг саволи умумий бўлиб қолар экан, Аллоҳнинг борлиғи – ечимни топиш имконсиздир. Буюк Кант айтганидек, трансцендент бўлишлик инсон билими ва тамойилларидан абадий чиқариб юборилган соҳадир.<sup>88</sup> Қуръондаги атрибутларнинг Аллоҳ борлиғига хослиги сўзсиз ҳақиқат бўлсада, фалсафий тўсиқ шунчаки уни таъкидлаш орқали олиб ташланмаган. Теология ундан фақат танкидийликдан воз кечиш эвазига қоча олган.

Ва албатта, антиномия ечими йўналиши қалам анъанаси ёрдамида изланиши керак. Чунки сифатга Исломий жавобнинг муаммоси Мусулмон теологлари масалани қандай шаклда тақдим қилганла-

ридадир. Ал-Ашъарий трансцендентликни сақлаш учун муаммони шу тарзда қўйишга мажбур бўлган. Ва муаммо ал-Ашъарий берган шаклда қўйилган экан, Ислом анъанасида ҳеч ким уни ечими сари етаклай олмаган. Бу ерда энг муҳими, нуктаи назарни ўзгартириш зарур эди.

Сифат муаммоси билан шуғулланувчи Ислом мутафаккирлари ичида Такий ал-Дин Ахмад ибн Таймиядан бошқа ҳеч ким муаммони Ашъарийларни қарашидан бошқа назар билан кўра олмаган. Айнан шу олим, ал-Ашъарий антиномиясининг ечимига йўл очиб берган. У масалани тўлиғича ечмаган, лекин уни асрлар давомида қимирламай ётган жойидан кўзатган. Ибн Таймиянинг муаммони ал-Ғазалий қолдирган онтологик бир хиллик ҳолатидан чиқаришининг ўзи катта тарихий ютуқдир.

Биринчидан, ибн Таймия Қуръонда етарли даражада шубҳасиз кўришиб турган атрибутларнинг Аллоҳга хослигини асос қилиб, анъанавий йўналиш каби Muattilани инкор этди. Бу анча яхши *sifatī* позицияси. Аллоҳнинг табиатини Унинг Ўзидан кўра ҳеч ким яхшироқ била олмайди. Унинг Ўзи ҳақидаги сўзи биринчи ва охириги сўз-дир.<sup>89</sup>

Иккинчидан, Жабрия ҳақли равишда, биз инсонга нисбатан қўлланилиши мумкин бўлган ҳеч нарсани Аллоҳга нисбатан қўллашимиз мумкин эмас, деган тамойилни таъкидлаган. Бу трансцендентлик тамойили бўлиб, худди Суннат, Жамоа ва Хадис аҳлининг, Малик, Шафий, Абу Ханифа, Ахмад ибн Ханбал ҳамроҳларининг ва Умма издошларининг “Ҳеч нарса Унга ўхшамайди” деган доктринавий асоси каби бутун Исломнинг боши ва манбаидир.<sup>90</sup> *Tanzīh* ёки Аллоҳнинг трансцендиантлилик тамойили сақланиб қолиши зарур.

Учинчидан, Ибн Таймия, ҳам ал-Ашъарий ҳам унинг рақиблари *taḥīl* жараёнига қарши чиқиб, уни инкор этишгани, уларнинг Аллоҳнинг тамойилига кўпликни киритишдан кўрқилишининг тўғридан тўғри таъсири бўлгани ҳақидаги фактни очиққа чиқарган. Лекин кўпликка қарама-қарши бўлган Аллоҳнинг бирлиги, математик бирлик бўлиши мумкин ва бу бирликнинг шундай арифметик тамойили эдики, у уларнинг кўпликни инкор қилишларининг ёки Аллоҳда бўлишининг инкор қилишлари негизида ётади, ҳамда уларга кўра, атрибутларни ҳақиқий сифатида қабул қилиш ва уларни илоҳий моҳиятга алоқадорлигини қабул қилишнинг ҳар қандай ҳолатида қўлланилади. Илоҳий бирлик, деб фикрлайди Ибн Таймия, органик

бўлган, математик эмас. Демак, илоҳий ҳаракатга тегишли предикатив атрибутлар ҳамда моҳиятга тегишли дефинитив атрибутларни бир-биридан фарқлашга ёки предикатив атрибутларни ўша моҳият билан қиёслашга ҳеч қандай эҳтиёж йўқ. “Илоҳий моҳият биттадир”, дейди Ибн Таймия, “атрибутлар бўлса кўп”.<sup>91</sup> Ҳақиқатдан ҳам, атрибутлар чексиз сонлидир, Ашъарийлар айтганидек тўққизта ҳам эмас, бошқа ададда ҳам эмас.<sup>92</sup> “Инсоният илоҳий атрибутларга ҳаттоки дефинитив савол ҳам бера олмайди”.<sup>93</sup> Шунга қарамай, уларнинг кўплиги илоҳий моҳиятнинг бирлигига таъсир кўрсатмайди. Чунки кўп атрибутлар ҳақида, улар атрибути бўлган нарсанинг ягона борлиги ҳақида гапирмай туриб гапириш – мантиқсизликдир. “Кимнинг таъкиди таъкидланган бўлса, ўша таъкид бўла олмайди”,<sup>94</sup> бу шу мавзуда айтилиши мумкин бўлган жумладир. Агар, дейди Ибн Таймия, биз субстанцияни ягона лекин кўп атрибутлари бор деб қабул қила олсак ва қабул қилсак ва ягона лекин атрибути бўлмаган деб қабул қила олмасак, бу дегани биз ягона Аллоҳни кўп амрлари билан қабул қилишимиз мумкин ва бу Унга онтологик муқобил эмас, балки онтологик “У”дан кўра бошқа маънодир.<sup>95</sup>

Тўртинчидан, нейтраллаштиришга етакловчи фикрлаш жараёни рад этилар экан, Ибн Таймия ҳам ушбу жараён бўйича Ашъарий хулосаларини рад этишга интиланган. Ал-Ашъарийнинг “У ҳам эмас, Ундан бошқа ҳам эмас” деган фикрига қарши, Ибн Таймия “Унинг атрибутлари ҳақида сўзлаш, Унинг моҳияти ҳақида гапиришга баробардир”,<sup>96</sup> дейди ва бу билан Ислом теологияси тарихида илк бор Аллоҳнинг тамойилига фарқлашни киритиб, уни борлиқ тартиби ва билиш тартибига ажратди. Шундай қилиб, *Sifatiyyahларнинг* трансцендентликни, атрибутларни уларнинг мазмунидан озод қилган ҳолда сақлаб қолишга интилишларини рад этиб (яъни аниқ борлиқни умумлаштириб юбориш<sup>97</sup>, бу ўринда аниқ борлиқ Аллоҳдир), Ибн Таймия уларнинг кўплик тушунчаларини қабул қилди, лекин уни ширк (бошқа абадий борлиқларни Аллоҳга тенглаштириш)ни ўз ичига олмайдиган билимдаги кўплик деб эълон қилди, чунки бу билим Аллоҳнинг Ўзини эмас, бизнинг У ҳақида билганларимизга тегишли.

Бешинчидан, илоҳий атрибутлар иррационал тартибни ташкил этмайди, аксинча улар рационал ва тартиблидир. Биз бу ерда иерархик табақалаштиришни, тартибли даражаларни фарқлашимиз мумкин, чунки атрибутлар *tafadullidur*.<sup>98</sup> Атрибутларнинг бу аспектини плюрализмдан ажратиб бўлмайди, чунки Илоҳий моҳиятга тегишли

плюралистик соҳа, тартибли ва иерархик бўлмаслигини тасаввур қилиб бўлмайди. Бу дегани энди атрибутлар моҳиятга тегишли ёки Ашъарийлар ва Мутазилалар айтганидек, ҳаракатга тегишли дегани эмас, балки уларнинг барчаси бир хилда Ягона Борлиққа тегишли деганидир. Атрибутлар бир-бири билан шундай муносабатда бўладики, бири иккинчисига нисбатан устунликка эгадир.

Ибн Таймийнинг ушбу тушунчалари бугунги кунда сифат муаммосига қўшилган катта ҳиссадир. Биргаликда уларнинг фалсафий қийматини атрибутларнинг метафизик ҳолатини ўзгартириш билан тенглаштирсан бўлади. Атрибутларнинг барчаси шубҳасиз Аллоҳники ва уларнинг барчаси Унинг моҳияти атрибутларидир ва шунинг учун улар ҳақида сўзлаш Аллоҳнинг моҳияти ҳақида, ушбу моҳият инсон илми билан англаниши мумкин бўлган даражада, сўзлаш деганидир. Бундан келиб чиқадики, биз, Ибн Таймия, биз ҳеч қачон Аллоҳнинг борлигини тушунмаймиз ва тушуна олмаймиз демокчи бўлганини тушунамиз. Трансцендент Борлиқ бўлиб, У ҳеч қачон инсон илми объекти бўла олмайди. Аммо у Ягона Зарур Борлиқ бўлиб қолиб, Унга боғлиқ бўлган бошқа барча борлиқлардан устундир ва мазкур боғлиқликнинг ўзи Унинг борлигининг исботидир. Аллоҳни идрок этиш, аксинча, билимнинг объекти бўлиши мумкин ва бу ақлнинг талаблари ёки бизнинг инсон ва олам ҳақидаги эмпирик билимларимизнинг натижаси сифатида бизга қисман аён қилинган атрибутлардан бошқа нарса эмас. Улар бизга Қуръон оятларида ва Ҳадисларда *akhbar* сифатида аён қилинган бўлиб, Мусулмоннинг мажбурияти – нафақат унинг маъносини умуммаълум сифатида қабул қилиб ва шу билан бирга улар инсон ҳақида сўзлашиш усуллари эканини назарда тутиш, балки улар устида ишлаш ва уларни таҳлил қилиб уларнинг мувофиқлик бўйича талқинларини (*mutabaqah*), моддий талқинларини (*laqadamun*) ва формал талқинларини (*iltizam*) излаб топишдир.<sup>99</sup> Ҳар икки ҳолатда ҳам атрибутлар “ақл ғояларидир”, инсон илми била оладиган даражадаги Аллоҳ ҳақидаги маълумотлардир. *Mutakallim*нинг аввалги саволи, дейди Ибн Таймия, нотўғри тушуниланган: барча атрибутлар бир хил даражага эга, яъни улар Аллоҳдир, лекин ҳақиқий мавжудликда эмас, чунки бу *mawsuf* бўлиб қолади (Ундан ҳақиқат ҳақидаги ҳақиқат олинган) ва ҳеч бир *mawsuf* ҳақиқатда уларнинг ўз сифати бўла олмайди. Улар чексиздир ва биз фарқлай оладиган даражада иерархикдир.

Ушбу фикрларга биз Ибн Таймиянинг сўфийлик танқидидан олинганларини ҳам қўшишимиз зарур.<sup>100</sup> Биз бу ерда кўриб чиққанларимизнинг натижаси *ittihadī* (умумлаштирувчилар)га зид бўлиб, инсон ҳеч қачон ҳеч қандай йўл билан Аллоҳ билан бирлаша олмайди деб таъкидлайди. Инсон бу дунёда эришиши мумкин бўлган барча нарса, бу илоҳий буйруққа бўйсунуш ва илоҳий амрга розилиқдир. Аллоҳ учун, айниқса моҳиятида, У билан бирлашиш ҳақида ҳеч қачон билишимиз ва сўзлашимиз мумкин эмасдир. Лекин, Унинг амрини нафақат билса бўлади – Аллоҳнинг ўз *ikhbar* (ваҳийси) ва берилганни ақл ёрдамида ўйлаш ва таҳлил қилиш орқали – балки у инсон қулоқ тутиши ва тушуниши керак бўлган буйруқ сифатида намён бўлади. Булар биз сифатни билиш учун фойдаланган худди ўша усуллардир. Янада тўғрироғи сифат бу идеаллардир – *ad perfectum* – инсон хулқи доим интиладиган лекин ҳеч қачон эриша олмайдиган “Ақл ғоялари” сифатида улар инсон хулқини ўзлари томон йўналтириб, тўғрилашга хизмат қилишади. Демак, мазмуни ва методологияси жиҳатидан сифат бу илоҳий амрдир, илоҳий амр эса Аллоҳ моҳиятда, эмас балки Аллоҳни англашдадир, чунки биз У ҳақида билишимиз мумкин бўлгани, бу Унинг амридир. Сифат ёки илоҳий амр биз учун инсон илми даражасида, Аллоҳдир, лекин борлиқ даражасида шунчаки *mawsuf* атрибутларидир.

Биргаликда ушбу фикрлар қадриятларнинг метафизик ҳолати муаммосининг ечими томонга йўл очиши мумкин. Агар сифат бу қадриятлар бўлса – бу билан баҳслашиш қийин, чунки сифат Ислом анъанасида амалий ақлнинг регулятив идеалларини ташкил этган, айтиш мумкинки, Ғарб идеалистик анъанаси феноменология орқали эришган нарсага, Ислом анъанаси Ибн Таймиянинг революцияси орқали эришган. Қадриятлар ва худди шу каби сифат, бу идеал, ўз-ўзидан мавжуд моҳиятдир ва улардан мажбур бўлишлик ёки ахлоқий императив масалалар келиб чиқади. Улар плюралистик, тартибли ва иерархик соҳа бўлиб уларнинг “қадриятлар феноменологияси” *mutabaqah*, *tadamun* ва *iltizam* жараёнлари орқалигина бўлиши мумкиндир. Қадриятларнинг мажбур бўлишлиги улар ҳақида билиш мумкин бўлган ягона нарсадир. Ва худди шундай сифат: биз уларни Аллоҳ Ўзи билим объекти бўладиган даражадагина билишимиз мумкин, лекин актуал борлиқда ҳеч қачон била олмаймиз. Николай Хартманнинг донолиги тўхтаган муаммо, бу қадриятлар соҳасига хос бўлган хаос, қайсики уларнинг шахсий зулми ва ўзаро антино-

мик муносабатлари гувоҳлик келтиради, ҳеч бўлмаганда қайта кўриб чиқилиши мумкин ва эҳтимол, улар ягона илоҳий борлиқнинг, Хартманга кўра – улар элементлари бўлган трансцендент умумийликнинг – амридир деган Исломиё мулоҳаза ёрдамида ўз ечимини топиши мумкин. Борлиқнинг буйруқлари кўп бўлишига қарамай ягонадир ва уларнинг ички низолари, улар амри бўлган илоҳий Борлиқнинг бирлигини бузиши мумкин. Лекин илоҳий Борлиқнинг бундай бирлиги, Инсоннинг бирлиги бўлиши мумкин эмас – метафизик персонализмнинг хатосидир. У амр билан берилади ва айнан шу идеал томонидан ўрнатиладиган қадриятнинг мажбурий бўлишлиги, априори, трансцендент соҳа. Лекин бу инсон амри эмас. Аксинча, бу соҳанинг ва унинг алоҳида аъзоларининг “ҳаракатланувчи мурожаатидир”, уларнинг идеал мавжудлигининг модаллигидир. Ушбу фикрнинг ақл ва танқидийлик талабларига ҳамда илоҳий сўзнинг хабарига мос холда белгилаб берилиши, фалсафа учун келажак теологиясининг вазифасидир.



## ИЗОҲЛАР

1. “Ушбу фундаментал тамойилни англаш (категорик императив) ақлнинг фақи деб аталиши мумкин, токи кимдир уни ақлнинг олдинги маълумотидан чиқариб ола билмас экан, масалан озодликни англаш (чунки у олдиндан берилмаган) ҳамда токи у бизга, ўзини априори соф бўлмаган асосга эга синтетик мулоҳаза ёки эмпирик туйғу каби мажбурлаб сингдирар экан”. Иммануэл Кант, Амалий ақлнинг танқиди, V, 31, Льюис Вайт Бэкснинг таржимаси, Чикаго университети нашри, Чикаго, 1950, 142-бет.

2. Гуссерл ва Гуссерлнинг “феноменологиянинг ютуғи”га оид фалсафий фикрлар хулосалари тавсифи, Фабер ва Марвиннинг Феноменология асослари: Эдмунд Гуссерл ва фалсафанинг шавқатсиз илми, Гарвард университети нашри, Кэмбридж, 1943-йил, 3-222-бетлар

3. Шелер Макс *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *Jahrbuch für philosophie und phänomenologische Forschung*, Нимьер, Халле, 1913-1916-йиллар, 4 боб, 48-бет.

4. Масалан Шеллинг, Фихт, Гегель, Шопенгауэр.

5. Шелер Макс, юқорида келтирилган асар, 85-87-бетлар. Бу ерда айтиб ўтилиши зарурки, бу пайтга келиб Гемстергейс худди шу мақсадда, ахлоқ органи тамойилини ишлаб чиққан.

6. Хартманн Николай, Ахлоқ, 1926-йил, С.Колт томонидан Ахлоқ номи остида таржима қилинган, *George Allen and Unwin Ltd.*, Лондон, 1932, 1 жилд, 183-247-бетлар.

7. *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, 2 жилд, Обье, Париж, 1946-йил, 282-бет.

8. Хартманн, Ахлоқ, 1 жилд, 222-223 йиллар.

9. Ўша ерда, 99-102-бетлар.

10. Ўша ерда, 219-бет.

11. Ўша ерда, 219-бет. Хартманн, *Les principes d'une metaphysique de la connaissance*, 1-жилд, 281-284.

12. Худди Ҳиндистон динларидаги “Мутлақо бошқа” ёки айрим файласуфлардаги (масалан Ибн Рушд) шахсиз илоҳ.

13. Масалан, Эдвард Вестермаркнинг (Ахлоқий нисбийлик, *Harcourt, Brace and Co., Inc.*, New York, 1932-йил ҳамда Христианлик ва ахлоқ, *The MacMillan Co.*, New York, 1939-йил), Артур Кенён Роджерснинг (Ахлоқ назарияси, *The MacMillan Co.*, New York, 1934-йил), Франк Чапман Шарпнинг (Ахлоқ, *The Century Co.*, New York, 1928-йил) назариялари каби.

14. Масалан Эмиль Дюркхеймнинг (Жамиятдаги меҳнат тақсимоти тўғрисида, Г.Симпсон таржимаси, *The MacMillan Co.*, New York, 1933-йил; ҳамда Диний ҳаётнинг элементар шакллари, Ж.В. Свэйи таржимаси, *George Allen and Unwin, Ltd.*, London, 1915-йил) ҳамда Льюсьен Леви Брулнинг (Этика ва Ахлоқ илми, Элизабет Ли таржимаси, *Archebald Constable and Co., Ltd.* London, 1905-йил) назариялари каби.

15. Биринчи тур, эволюционистларга мисоллар Томан Х. Хаксли (Эволюция ва Этика, *D. Appleton and Co.*, New York, 1929), Олаф Стапледон (Этиканинг замонавий назарияси, *Methuen and Co.*, London, 1929), Пётр Кропоткин (Этика, келиб чиқиши ва ривожланиши, Л. С. Фридланд ва Ж. Р. Перошикофф таржимаси, *The Dial Press*, New York, 1926), ва Жулиан С.Хаксли. (Эволюцион этика, *Oxford University Press*, London, 1943) Иккинчи тур, марксистларга мисоллар, Карл Маркс ва Фридрих Энгельс асарлари. Учинчи тур, прагматикларга мисоллар, Джон Дьюви (Этика танқи-

дий назариясининг тавсифи, Register Publishing Co., Ann Harbor, 1891) ва Ж.Х.Тюфтс (Этика, Henry Holt and Co., New York, 1932; Этика фани, George Wahr Publishers, Ann Harbor, Michigan, 1897; Ахлоқнинг илмий ёндашуви мантикий шартлари, University of Chicago Press, Chicago, 1908; ҳамда Баҳолаш назарияси, University of Chicago Press, Chicago, 1909) Тўртинчи тур, гуманистларга мисоллар, Уорнер Файт (Этикага кириш, Longmans Green and Co., New York, 1906; Ахлоқий фалсафа, The Dial Press, New York, 1925; Индивидуализм, Лонгманс, Green and Co., New York, 1924), 13-бет. Гарнет (Хулқ атвордаги донолик, Harcourt Brace and Co., New York, 1940), Ирвинг Бабитт (Иждоқор бўлиш ҳақида, Houghton Mifflin Company, Boston, 1932) ва бошқалар.

16. Биринчи гуруҳга мисоллар: В. Т. Стэйс (Ахлоқ тамойили, The MacMillan Co., New York, 1937-йил), Мориц Шлик (Этика муаммолари, Давид Ринин таржимаси, Prentice Hall, New York, 1939-йил); иккинчи гуруҳга мисоллар: Жорж Сантаяна (Ақл ҳаёти ёки Инсон прогресси босқичлари, бир жилдлик нашр, Charles Scribner's Sons, New York, 1953-йил, биринчи мартаба 1933-йилда нашр қилинган; Доктрина нафаси, Charles Scribner's Sons, New York, 1926; Жорж Сантаяна фалсафаси, ҳаёт бўлган файласуфларнинг кутубхонаси, Evanston and Chicago, 1940-йил ва бошқалар), Давид Райт Пролл (Қиймат назарияси бўйича изланиш, University of California Press, Berkeley, 1921-йил; Қийматлар назариясининг ҳозирги ҳолати, University of California Press, Berkeley, 1923-йил; Натурализм ва нормалар, University of California Press, Berkeley, 1925-йил); учинчи гуруҳга мисоллар Ральф Бартон Пэрри (Қийматларнинг умумий назарияси, Лонгманс, Green and Co., New York, 1926-йил), Дьюит Генри Паркер (Инсоний кадриятлар, Harper and Brothers, New York, 1931-йил), Ф. Р. Теннант (Фалсафий теология, The University Press, Cambridge, 1928), ва бошқалар.

17. Open Court Publishing Co., La Salle, Illinois, 1946.

18. Льюис С.И., Билим ва баҳолаш таҳлили, 365-бет.

19. Ўша ерда, 171-бет.

20. Ўша ерда, сўзбоши, 8-бет.

21. Ўша ерда, 400-бет.

22. Ўша ерда, 404, 407-бетлар.

23. Ўша ерда.

24. Ўша ерда, 375-бет.

25. Ўша ерда, 378-бет.

26. Гуссерл Эдмунд, Ғоялар: Соф феноменологияга умумий кириш, В. Р. Бойс Гибсон таржимаси, George Allen and Unwin, Ltd., London, 1931, Second Impression, 1952, 54-58- бетлар.

27. Льюис С.И., юқорида келтирилган асар, 375-бет. Тамойилнинг символик мантикий тақдимоти ўша асардан топилиши мумкин, 230-бет ва бошқалар.

28. Хартманн, Этика, 1-жилд, 183, 234, 241-бетлар, ундан кейин Шелер ва Гуссерл.

29. Муаллифга маълум бўлишича, Льюис С.И. ўзининг Таҳлил асаридан ташқари фақат яна бир асар, яъни Ҳақиқатнинг асоси ва табиатини нашр қилган, Columbia University Press, New York, 1955. Ўша асарда профессор Льюис фақат деонтология масалаларини кўриб чиқиш билан чекланган.

30. Хартманн, Этика, 1 жилд, 247-297-бетлар.

31. Ўша ерда, 341-343-бетлар, “Этика ёки теология”.

32. Сантаянага кўра, мохиятлар тури ва сони бўйича чексиздир, ҳамда космик зарраларнинг кластер булутлари каби борлиқ узра муаллақ туришади. Ва яна “мохият” деб ёзади у, “инерт мавзу бўлиб, ўзини олдинга олиб чиқа олмайди...”

Мохиятларнинг кўплиги мутлако чексиздир”. (Сантаяна Жорж, Борлиқ соҳалари, Charles Scribner’s Sons, New York, 1942, 20-21-бетлар)

33. Хартман, Этика, 2 жилд, 76-бет. “Ҳозиргача қаршилиқлар ҳақиқий (яъни ахлокий қарорларнинг қаршилиқлари) экан, анатгонизм қийматларнинг ўзларининг орасидадир. Ўз ичларида бўлса ушбу антиномияларни ечиш жуда мушкулдир...” (Ўша ерда, 77-бет) “Қийматлар орасидаги барча низолар аксиологик қарорларнинг тўқнашувларидир. Улар ҳаттоки илохийларча мукамал, дунёни бошқарувчи, химоясига олувчи ва қайта ташкил этишнинг гармониясига ҳам чекловлар ўрнатар эди”. (Ўша ерда, 1 жилд, 301-302-бетлар)

34. Ўша ерда, 1 жилд, 271-бет.

35. Унинг Этикаси, 2- жилди, Ахлокий қадриятлар деб номланган, ҳамда қадриятлар соҳасининг ички тузилмасини бошқариш тамойилларининг услубий таҳлилини ўз ичига олувчи юқоридаги иқтибосга қараг.

36. Шелер Макс, юқоридаги иқтибос, 262- бет, Vom Ewigen im Menschen, Neue Geist, Leip zig, 1923, 274-276-бетлар.

37. Нибур Рейнгольд, Инсон табиати ва тақдири, 1-жилд, Charles Scribner’s Sons, New York, 1943, 162-165-бетлар. Бу ерда Нибур Шелернинг “Geist” (руҳ) тушунчасини мантикий фикрлашдан фарқли бўлган ҳамда Шелернинг нуқтаи назари бўйича биз қадриятларни англайдиган туйғу - “қийматларнинг олий онги”ни нотўғри - Христианликнинг “трансцендентлик ғояси”нинг исботи сифатида тушунган. (инсоннинг ўз-ўзидан ва табиий трансцендентлиги ҳамда унинг - ўзи Унинг тасвири бўйича яратилган - Аллоҳга интилиши) Тиллич, Пол, Систематик теология, 1-жилд, The University of Chicago Press, 1951, 43, 106-107- бетлар. Тиллич учун, Шелер ва бутун феноменологик мактаб эпистемология ва этикада катта ёрдам бўлган, лекин динда эмас, чунки бутун мактаб ўз қарашларига “мавжуд танкидий элементни” қўша олмагани учун динга кам тўхталган. (Ўша ерда, 107- бет)

38. Хартманн, Этика, 3-жилд, 262-бет.

39. Льюис С.И., Билим ва баҳолашнинг таҳлили, 387, 395-396, 432-434 -бетлар.

40. “Фақатгина математика ва эмпирик илмнинг таклифлари маънога эгадир”. (Карнап Рудольф, Фалсафа ва мантикий синтаксис, Кеган Пол, Лондон, 1935, 36-бет)

41. Пап Артур, Таҳлилий фалсафа элементлари, The MacMillan Co., New York, 1949-йил, 31-34-бетлар; Фон Мисес Ричард, Позитивизм: Инсон тушунчаларини ўрганиш, 319-325-бетлар; Стивинсон Чарльз Л., Этика ва тил, Yale University Press, New Haven, 1944, 36-бет ва бошқалар; Карнап Рудольф, Илмнинг бирлиги, Кеган Пол, Лондон, 1934-йил, 22-бет.

42. “Агар хозир бир файласуф “Тўзаллик бу яхши” деб айтса, мен бунинг маъносини “Ҳамма гўзалликни яхши кўрадим” деб ҳам “Мен ҳамма гўзалликни яхши кўришини хоҳлайман” деб ҳам талқин қилишим мумкин. Биринчи гапда таъкид йўқ, лекин хоҳиш ифодаланади; у ҳеч нарсани таъкидламас экан, демак мантиқан унда бирор нарсанинг ёки унга қарши исбот бўлиши мумкин эмас ва унда на ҳақиқат ва на ёлгон бўлиши мумкин эмас. Иккинчи гап шунчаки маъқуллаш бўлиш ўрнига, ўз ичиди эълон (маълумот)га эга, лекин у фақат бир файласуфнинг нуқтаи назаридир ва фақатгина файласуф, менда бор деб айтган хоҳиш бўлмаганини исботловчи далил орқали инкор қилиниши мумкин. Иккинчи гап ахлоққа эмас, балки психология ёки биографияга тааллуқли. Биринчи гап, ахлоққа тегишли бўлиб, бирор нарсага хоҳишни ифодалайди, лекин ҳеч нарсани таъкидламайди”. (Рассел Берtrand, Дин ва фан, Thornton Butterworth, Ltd., London, 236- бет) Расселникига ўхшаш фикрлар А.Ж.Аернинг Тил, Ҳақиқат ва мантик, Oxford University Press, New York, 1936; Стивинсон Чарльз Лесли, юқорида келтирилган иқтибос; Пап Артур, юқорида кел-

тирилган иктибос, Шлик Мориц, Этика муаммолари, Д.Ринин таржимаси, Prentice Hall, Inc., New York, 1939-йил ва бошқа асарларда топилиши мумкин.

43. Асосан “Диний қадриятлар”да, The Abingdon Press, New York, 1925; Ахлоқий қонунлар, The Abingdon Press, New York, 1933; Табиат ва қадриятлар, Abingdon Cokesbury Press, New York, 1945; Инсон ва реаллик: Метафизикага кириш, Ronald Press Co., New York, 1958; Инсонлар ва қадриятлар, Boston University Press, 1952.

44. Инсон яхшилиги манбаи, The University of Chicago Press, Chicago, 1946; Диннинг ҳақиқат билан кураши, The MacMillan Co., New York, 1927; Этикаднинг интеллектуал ўзаги, Фалсафий кутубхона, 1961. “Аллоҳ ҳақидаги ишловчи ғоя”, Христиан асри, XLVI, 14 февраль 1929, 226-228- бетлар; “Аллоҳ ва қадрият”, Диний реализмдаги боб, муҳаррир Д.С.Макинтош, The MacMillan Co., New York; “Қадриятлар диний сўровлар учун дастлабки маълумот”, Дин журнали, XVI, 4 октябрь 1936, 379-405- бетлар; “Ижодий озодлик: Либерал диннинг мақсади”, Христиан реестри, 1955, октябрь. Вьюманнинг қарашлари бўйича бир қатор христиан мутафаккирларининг баҳслари “Генри Нельсон Вьюманнинг эмпирик теологияси”, Ҳаёт бўлган файласуфларнинг кутубхонаси, 4 жилд, The MacMillan Co., New York, 1963-йилдаги асарида топилиши мумкин.

45. Брайтман томонидан Пэррининг қадриятлар назарияси тўлиқ танқидига бағишланган боб Е.С.Вилмнинг “Фалсафа ва теологияни ўрганиш” (The Abingdon Press, New York, 1922, 22-64- бетлар) “Қадриятларнинг неореалистик назариялари” деб номланган асарида топилиши мумкин.

46. Брайтман Е.С., Диний қадриятлар, 123, 130-бетлар.

47. Ўша ерда, 126- бет.

48. Ўша ерда, 127- бет.

49. Ўша ерда, 136- бет.

50. Сорли Вильям Ритчи, Ахлоқий қадриятлар ва Аллоҳ ғояси, The Gifford Lectures, 1915, The University Press, Cambridge, England, 1919.

51. Брайтман Е.С., Диний қадриятлар, 169-бет.

52. Ўзининг ёзишича диссертациясининг муаммоси бу “инсон қизиқишларининг шундай ташкил қилинишини топиш зарурки, уларнинг максимал даражада бажарилиши учун таъсирчан бўлсин”. (“Қизиқишларни ташкил этиш”, Нашр қилинмаган докторлик диссертацияси, Фалсафа бўлими, Гарвард университети, 1917, 1-бет, иктибос келтирилган Рич М.Чарльзнинг “Генри Нельсон Вьюманнинг трансцендентловчи ҳодиса сифатидаги функционал теизми”, Нашр қилинмаган докторлик диссертацияси, Илоҳиёт мактаби, Чикаго университети, 1962, 108-бет)

53. Вьюман Г. Н., Диннинг ҳақиқат билан кураши, The MacMillan Co., New York, 1927, 161-бет.

54. “Биз талаб қилаётган нарса бу (қизиқишларнинг) шахсий интеграцияси бўлиб, у ижтимоий малакага эга бўлиши зарур ёки барча қизиқишларнинг уйғун бажарилишини таъминлаши зарур... Энг олий яхшилиқ (шунда эришиладики қачонки)... барча инсонлар бир жамиятни ташкил этиб, унинг ҳар бир аъзоси бошқа барча аъзоларнинг хоҳишига мос келувчи нарса хоҳласа”. (Пэрри ФЛ Б., Қадриятларнинг умумий назарияси, Harvard University Press, Cambridge, 1954, 676-677-бетлар)

55. Вьюман Г.Н. “Қадриятларнинг ташкил этилиши”, докторлик диссертацияси иктибос келтирилган, 194-195-бетлар, Рич Чарльз Марк иктибосида, юқорида иктибос келтирилган, 152-бет.

56. “Дин инсон қизиқишларининг энг юқори, унинг инсон жамиятига қўлланилишидан анча олдинга ўтиб кетадиган чўққисини намоён қилади”. (Вьюман, “Қадриятларнинг ташкил этилиши”, 207-бет; Рич, аввал иктибос келтирилган, 153-бет)

57. “Дин..., нафақат бизнинг бошқа инсонлардан олган тажрибамизни амр (хохиш) яратиш жараёнига олиб келади, балки уни бизнинг табиат ҳақидаги умумий тажрибамизга ҳам олади... Қачонки фазонинг мақсади менинг мақсадим бўлса... мен давомий ва тўлиқ кониқишни туяман. Бу, биз изланишлар ичра қидирган қизиқишларни ташкил этилиши”. (Вьюман, ўша ерда, 237-бет; Рич, юқорида келтирилган иқтибос, 159-бет)

58. Вьюман, ўша ерда, 239-бет; Рич, юқорида келтирилган иқтибос, 162-бет.

59. Вьюман, ўша ерда, 254-бет; Рич, юқорида келтирилган иқтибос, 169-бет.

60. “Мен аминманки, бутун фазони камраб олувчи бирор мавжудлик диний муаммоларни ечишга интилганида, диний тадқиқот нотўғри йўналтирилгандир. Барча мавжудликнинг умумийлигини оширувчи чекланмаган борлиқни излаш янада беҳуда дидир. Бутун фазодан билим олиш имконсиздир. Натижада ушбу масалалар бўйича эътиқодлар саробдир... Бу масалада (яъни методологияда) нима фан ҳақиқати бўлса, фалсафа ва теология ёки бошқа ҳар қандай инсон ақли билим олиши мумкин бўлган йўл учун ҳам ҳақиқатдир... Ҳиссий тажрибасиз Аллоҳнинг ваҳийси ҳам йўқдир...” (Вьюман, “Интеллектуал автобиография”, Бретал, юқорида келтирилган иқтибос, 4-5-бетлар)

61. Вьюман “Меландга жавоб”, Бреталл, юқорида келтирилган иқтибос, 70-71-бетлар.

62. Меланд Б.Е. “Вьюман тафаккурининг негизи ва шакли”, Бреталл, юқорида келтирилган иқтибос, 56-бет.

63. Ўша ерда.

64. Ўзининг тарихий *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an* асарида ((Al-Azhar Press, Cairo, 1318, A.H.) Жалолиддин ал-Суюти турли бўлишига қарамай барчаси Қуръонда Аллоҳ диний, ахлоқий ва эстетик жиҳатдан инсоннинг хохиши, амр қилиши ва амалга оширишга қаратилган мажбурияти бўлишини мақсад қилиш зарурлигини белгилаб берганини излаб топишга интилган кўп сонли фанларни санаб ўтади. Масалан, *asbab al-nuzul* номли фан ал-Суютига кўра “Қуръоний қонуннинг ваҳийси у учун яратилган доноликнинг соҳаси”ни очиб беришга (ўша ерда, 1 жилд, 29-бет); “Қуръоний маънони тушуниш учун қатъий йўл”ни шакллантириш ва Ибн Таймийянинг иқтибосига кўра “У пайдо бўлишининг бевосита сабаби ва шароитини очиб бериш орқали берилган оятнинг пайдо бўлиши учун яратилган нарса ҳақидаги билимни бериш” (ўша ерда); қайтарилмас берилган ҳолат устида мулоҳаза юритиб, ундан умумий маъно-мазмун ёки ахлоқ олишимизга имкон бериш учун (ўша ерда, 31-бет) мўлжалланган. “Қадрият” деган замонавий фалсафий тушунчани йўқ, деб тасаввур қилсак, ал-Суютининг “Қуръон илмлари” китобининг мундарижасини ҳар қанча ўқиш, бизга ушбу “илмлар” Қуръонда тушунчавий ифодаланган қадриятларни очиб беришга қаратилган турлича уринишлар эканини кўрсатади.

65. Ал-Суюти ўзининг машҳур классик *Asbab alNuzul* (Hindiyyah Press, Cairo, 1316 A.H., 342-бет) асарида *Surah al-F'Il* (Фил ҳақидаги боб)ни фақат тарихий жиҳатдан очиб берган ал-Ваҳиддан анча илгарилаб кетган. Ал-Суюти ҳақли равишда эътироф қилганидек, *asbab al-nuzul* кўриб чиқилиши, ундаги ахлоқий сабоқлар очиб берилмаганда тугал бўла олмайди.

66. Аллоҳнинг бирлиги, ҳақиқат ва қадриятнинг бирлиги билан эквивалентлиги ва демакки, ўзаро алмашувчанлиги ҳақидаги мулоҳаза билан муаллифнинг Арабизм ҳақида асарининг, 1-жилд, *Urubah and Religion*, Djambatan, Amsterdam, 1962, 12, 250-бетларида танишинг.

67. Шахрастани Мухаммад ибн *Abd al-Karīm al-Al-Milal wa al-Nial*, Мухаммад Фатхалла Бадран таҳририда, *Al-Azhar Press, Cairo, 1328/1910-йиллар*, 146, 176-бет-

лар.

68. Ўша ерда, 173-бет.

69. Ўша ерда, 146-бет.

70. Ўша ерда, 174-бет. Ҳақиқатдан ҳам ал-Шахрастани бу каби қарашларнинг химоячилари “улар орасида антропоморфизм доимий тақрорланадиган одат” бўлган яхудийлар эканини аниқлаган. (Ўша ерда, 176-бет)

71. Ўша ерда, 29-бет. Аммо биз Маъбад ва Ғайланни Мутазила йўналишининг асосчилари ёки Исломдан дастлабки “оғиш”нинг муаллифлари сифатида кўрадиган ал-Шахрастанининг классификациясидан адашмаслигимиз керак, чунки у кейинги, Ислом тафаккури уфқида катта оғишлар пайдо бўлаётган бир вақт нуктаи назаридан ёзган.

72. Ўша ерда, 62-бет.

73. Ўша ерда, 65-бет. Ал-Шахрастани бу сўзларни ал-Хасан ал-Басри талабаси Васил ибн Атага ва Мутазила ҳаракатининг етакчиларидан бирига таяниб келтирган.

74. Ал-Ашъарий Абу ал-Хасан Али ибн Исмаил, Maqalat al-IslamiyyIn wa Ikhtilaf al-MuallIn, Мухаммад Мухйи ал-Дин Абд ал-Хамид таҳририда, 1-жилд, Maktabat al Nahah al-Miriyyah, Cairo, 1369/1950-йиллар, 225-бет.

75. Ўша ерда.

76. Ал-Шахрастани, юқорида келтирилган иқтибос, 135-бет.

77. Ўша ерда.

78. Ўша ерда, 9-бет.

79. Ўша ерда. Жаҳм қуйидагича баҳслашгани хабар қилинади: “Агар Аллоҳ билиб ундан кейин яратса, Унинг билими худди шундай қоладими ёки йўқ? Агар шундай қолса, унда бир жиҳатдан (яъни янги яратилган нарса) У билимсиз эди. Чунки, У яратиладиган нарсани билгани, яратилган билимдан фарқлидир. Аксинча, Унинг билими худди шундай қолса, унда у ўзгаргандир; ўзгарувчан нарса эса абадий эмасдир. (яратилмаган ёки илоҳий)”/ (Ўша ерда)

80. Ал-Шахрастани, юқорида келтирилган иқтибос, 145-бет. (Sifatuyyah ҳақидаги бобга сўзбоши)

81. Ўша ерда, 147-бет.

82. Ўша ерда. Абдулла ибн Саидга, ал-Шахрастани, Абу ал-Аббас ал-Қаланиси ва ал-Харис ибн Асад ал-Мухасиби номларини Қалам илмининг ҳаммуаллифлари ва тўғридан-тўғри атрибутизм химоячилари сифатида қўшган.

83. Ўша ерда, 145-бет.

84. Ўша ерда, 148-бет.

85. Ўша ерда, 152-бет. Ал-Ашъарий, юқорида келтирилган иқтибос, 2-жилд, 202-бет.

86. Ал-Ғазали Абу Хамид, Ihya' Ulum al-DIn, al-Maktabah al-Tijariyyah alKubra, Cairo, санаси номаълум, 104-110-бетлар.

87. Mushabbihah га қарши Ал-Ғазалий шундай деб ёзади: “Аллоҳнинг ҳаракатга келтирувчи аъзоси (қўл, тил, оёқ, тана ва бошқалар каби) йўқ ҳаракатга келтирувчилиги, ҳамда мияси ёки юраги йўқ билгувчилиги қанчалик ҳақиқат бўлса, Унинг кўзи йўқ кўргувчи, қулоғи йўқ эшитувчи, сўзи, харфи, овози йўқ сўзловчи... эканлиги шунчалик ҳақиқатдир”. (Ўша ерда, 109-бет) MutazilIn нейтраллаштирувчиларига қарши у шундай деб ёзади: “Аллоҳ билимли билгувчи, ҳаёти бор яшовчи, ҳаракатга эга ҳаракатга келтирувчи, амри бор амр қилувчи, нутқи бор сўзловчи, эшитиш туйғуси бор эшитувчи, қўриш туйғуси бор кўргувчидир. унинг барча атрибутлари абадийдир. Билими йўқ билгувчи деб айтадиганлар, худди “Бойлиги йўқ бой, билими йўқ билгувчи ва бирор биладиган нарсаси йўқ билгувчи” дейдиганлар каби

(ноҳақдир); билим учун билгувчи ва билган нарса, қотилликни қотил ва қурбонни бир-биридан алоҳида тасаввур қилиб бўлмаганидек, бир- биридан ажратиб бўлмас нарсалардир...” (ўша ерда, 110-бет)

88. Кант Иммануил, Соф ақлнинг танқиди, Ф.Макс Мюллер таржимаси, The MacMillan Co., New York, 1949, 495-бет. (“Барча трансцендентал далилларда диалектик саробнинг, зарурий борликнинг мавжудлигининг очиб берилиши ва изоҳланиши”), ҳамда 508-бет (“Ақлнинг спекулятив тамойилларига асосланган барча теологиянинг танқиди”)

89. Ибн Тайми, Т. Д. А., Bayan Muwafaqat Sarīh al-Maqul li Sahīh alManqul, Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Naqd Kalam al-Shīah wa al-Qadariyyah доирасида, Al-Matbaah al-Kubra al-Amīriyyah, Cairo, 1321, 73-74-бетлар.

90. Ибн Тайми, Т. Д. А., Minhaj al-Sunnah, 241-бет.

91. Ўша ерда, Majmuat al-Rasa’il al-Kubra, al-Matbaah al-Sharafiyyah, Cairo, 1323, 1-жилд, 41-бет; 2-жилд, 34-бет.

92. Ибн Таймия, Minhaj al-Sunnah, 1-жилд, 236-бет.

93. Ўша ерда, 237-бет.

94. Ўша ерда, 235-бет.

95. Ибн Таймия, Majmuat al-Rasa’il al-Kubra, 1-жилд, 440, 465-бетлар.

96. Фахр ал-Дин ал-Рази билан қатъий Ашъарий қарашлар борасида баҳслашар экан, Ибн Таймия шундай деб ёзади: “У бизга айтади, Сизлар, токи Аллоҳ бўлган ва бошқа ҳеч нарса бўлмаган дер экансизлар, мутлақо ягоначилар (muwahhidīn) эмассизлар. Биз жавоб берамиз, Биз ҳам айтамиз, Аллоҳ бўлган ва бошқа ҳеч нарса бўлмаган. Лекин агар биз Аллоҳга Унинг барча атрибутлари доим берилган бўлган десак, биз атрибутлари бўлган ягона Аллоҳни тасвирлаган бўлмаймизми?” Биз уларга мисол келтириб айтдик, Бизга мана бу хурмо дарахти ҳақида сўзлаб беринг; унинг танаси, барра барглари, икки турдаги гуллар шодалари йўқми...; мана шу сифатлар билан бирга унга ягона ном берилмаганми? Демак Аллоҳ... Ўзининг барча атрибутларига эга бўлган ягона Аллоҳ эмасми?” (Minhaj al Sunnah, 1-жилд, 234- бет)

97. Вайтхед Алфред Норт, Жараён ва реаллик, Cambridge University Press, Cambridge, England, 1929, 433-бет, бу асарда у “ногўғри жойлашган ноаникликнинг ёлғонлиги” деб аталган.

98. Kitab Jawab Ahl al-Iman, Maktabat al-Taqaddum, Cairo, 1322 А.Н., 1- бет.

99. Muqaddimah fi Usul al-Tafsīr, al-Mathaf al-Arabī, Damascus, 1936, 7-8 -бетлар.

100. Ибн Таймиянинг сўфийликни танқид қилиши, унинг барча асарларида кўриниб туради. Қуйидагилар бўлса бевосита унга бағишланган: Haqīqat Madhhab al-Ittihadiyyūn wa Wahdat al-Wujud wa Bayan Butlanihi bi al-Barahīn al Naqliyyah wa alAqliyyah, Рашид Рида таҳририда, Al-Manar, Cairo, 1349 А.Н., Majmuat al-Rasu’il wa al-Masa’il al-Qauyimah ning 4 жилдини ташкил этувчи қисми, 61-120- бетлар; Kitab Ibn Таумиyyah ila Shaykh al-Sufiyyah, 161-183-бетлар; Fī Sifat Allah wa Uluwwihi an Khalqihī, 186-216-бетлар. Мана шу қарашларнинг қисқача мазмуни билан Абу Захра Мухаммаднинг ibn Таумиyyah, Nayatuhu wa Asruhu, Ara’uhu wa Fiqhuhu, Dar al Fikr al-Arabī, 2-нашр, Cairo, 1958, 326-339-бетларида танишиш мумкин.



# *Иброний Битигига Ислом ва Христиан*

## *ёндашувларининг қиёси*

Мақола Иброний Битигига Ислом ва Христиан ёндашувларининг қиёсига бағишланган бўлиб, айтиш мумкинки, у, Иброний Битигининг Эски Аҳдга трансформацияси жараёнларини очиб беради ҳамда ушбу жараёнларни Иброний Битигининг айрим ташкил этувчиларининг Қуръонга трансформация бўлиши билан қиёслайди. У адабий ёки матн муаммолари таҳлилига, қачон ва қандай қилиб Иброний Битиги Эски Аҳдга айланганига бағишланмаган, ёки, Муҳаммад Пайғамбар қаерда Иброҳим, Ёқуб ва Мусоларнинг илмини эгаллаганига, чунки бусиз, фаришталар орқали етказилган Қуръоний ваҳийлар унга тушунарсиз бўларди, бағишланмаган. Бу саволларни табиий деб қабул қилиб, мақола, Иброний Битигининг Христианлаштириш ва Исломийлаштиришга аҳамиятини аниқлашга интилади.

### 1

Агар биз Иброний Битигига Эски Аҳд ёки Қуръон сифатида эмас, балки Иброний Битик сифатида қарасак ва агар биз уни Викторинан Инглиз тилида ёки йигирманчи аср Америка Инглиз тилида эмас, балки оригинал Яҳудий тилида ўқишимизга тўғри келса ва агар биз Иброний Битигининг ўзига сўзлашга, бизни ўзининг қадимий дунёсига, яъни Иброҳимнинг Урига, Ёқубнинг Падан Арамига, Мусонинг Миср ва Синосига, Фаластин, Эрон ва Ассирияга етказиб қўйишига имкон берсак, агар биз Яҳудий Битигига биз, худди ўша пайтда бўлганидек, Яҳудийларнинг ички ўйлари ва туйғулари, кўрқувлари ва интилишларини ифодаловчи ўзининг шеърлари, хабарлари ва ҳикоялари сифатида олинган ўша ҳаётининг вазиятга жойлаштиришга имкон берсак, агар биз ҳақиқатдан ҳам буларнинг барчасини бажарсак ва китоб археологияси ҳамда қадимий тарихнинг барча ютуқларига тўлиқ эга бўлсак, ўшанда Яҳудий Битик кўз олдимизда қай йўсинда намоён бўларди?

Мана шу тахминлардан холи нуқтаи назардан қараганда, Иброний Битиги бизга Ибронийларнинг ҳаёти ҳақида ҳикоя қилади. Ҳар бир теологик ва ахлоқий ғоя, тарихий ёки географик ҳодиса халқнинг



Ўсиши ва парчаланиши ҳақидаги умумий мавзу доирасига киритилди ҳамда ўша инсонларнинг тарихига тегишли бўлганлиги учун аҳамият касб этади. Иброний Битиги Иброний миллий тарихининг ёзма шаклидир. Ибронийларнинг халқ сифатида ўзларига бўлган ишончларини сингдириш ва акслантириш учун ёки уларни ўша эътиқодда тарбиялаш учун Ибронийлар учун ёзилиб, сақланиб келинган. Ва бу кўп ҳолатларда, мазкур миллий тарихнинг ўзига хос хислати бу – уларнинг дини бўлишига ва улар динининг энг марказий тамойили Художўйлик бўлишига олиб келади. Лекин шуниси аниқки, дин Ибронийларнинг эмас, балки уларнинг кейинги авлодлари – Яхудиёларнинг характеристикасидир. Уларнинг “дини” уларнинг миллийлиги бўлган ва мана шу аجدодларнинг миллийлиги – ўзининг адабиёти, қонунлари ва одатлари билан – кейинги даврларнинг, яъни қувғин даври ва қувғиндан кейинги даврдан то ҳозирги кунгача, динига айланган. Қадимги Иброний ўзига сажда қилган, ўзини улуғлаган. Унинг худоси Яхве, унинг ўз шахсининг акси, Ибронийларнинг севимли интеллектуал ўйини, яъни биографик чизиш ёки сўзлар ёрдамида ўз портретини яратишда бошқа инсоннинг ролини ижро этиш учун яратилган ҳақиқий идеал эди.

Ибронийларнинг худоси, христианлар ва мусулмонлар “Худо” сўзи остида тушунадиган ёки замонавий яхудийлар, христианлик ва Исломнинг асрлар давомидаги таъсири остида тушунадиган зот эмас. Аксинча Ибронийларнинг “Худоси” фақатгина Ибронийларга тегишли бўлган худодир. Улар унга “ўз Худолари” сифатида сажда қилиб, унинг кўп сонли номлари билан мурожаат қилганлар. Бошқа худолар билан адаштириб юбормаслик мақсадида, улар бошқа худолар борлигини ҳеч қачон инкор қилмаганлар, лекин уларни пастрок назар билан кўрганлар. Ибронийлар ўз худоларига, “Иброҳимнинг... Ёкубнинг... Исҳоқнинг... Исроилнинг... Зионнинг Худоси” каби беҳато нисбий номлар билан мурожаат қилишни яхши кўрганлар.<sup>1</sup> Бу Худога, уларнинг географик жойлашуви чегараларидан ташқарида сажда қилиш мумкинлигини, ҳатто тасаввур ҳам қилиб бўлмасди.<sup>2</sup> Уларнинг фикрида “Ибронийларнинг Худоси” шунчалик қотиб қолган эдики, “Худо” тамойилини фақатгина денотатив маъноли синф номи эмас, аксинча, фикрлашнинг коннотатив категорияси сифатида ривожлантириш имконсиз эди. Уларнинг эътиқоди монотеизм эмас, балки монолатрия (ягона худога сажда қилиб, лекин бошқа худоларнинг борлигини инкор қилмаслик) эди, чунки бундай Худонинг кон-

нотатив тамойили Иброний Битикда бир неча марта учрайди. Қаердаки “Худо” келтирилса, уни аниқлаштириб олиш зарур.<sup>3</sup> Тўғри, ўз тарихининг сўнгги ва фақат сўнгги босқичида, улар ўз худоларини борлиқнинг хожаси сифатида кўра бошладилар лекин уларнинг бу ҳаракатлари доимо, ўзларининг миллий душманларидан ўч олиш мақсадида, унинг қонун таъсирини узайтиришга уриниш бўлган. Уларнинг худоси ҳеч қачон, барча Ибронийларнинг худоси деб айтиладиган маънодаги goyimнинг худоси бўлмаган; Улар ҳар доим унинг кучини изтиробда, сабр қилувчилар сифатида ҳис қилганлар, айниқса, унинг ўз халқидан ўч олишида, худди улар уни ўзи яратган ва меҳр берадиган мавжудотлар эмасдек.<sup>4</sup> Эътиборлиси, бундай қонуний таъсирнинг узайтирилиши, Исаяянинг олий ирқлиги, бошқа халқларни махф этиб, уларни Ибронийлар хизматида бўлиш ҳақидаги орзулардан бошқа соҳаларга қўлланилмайди.<sup>5</sup>

## 2

Бу Иброний Битик христианлаштирилган. Бу христианлаштириш, фикримизча, христианларнинг, Исо бу Худо деган эътиқоднинг оқибати бўлган тўртта тушунча томонидан белгилаб берилган эди. Булар, ваҳийнинг табиатига, илоҳий ҳаракатнинг табиатига, инсоннинг табиатига ва Худонинг табиатига тегишлидир.

Биринчидан, христианлар, Исо бу “Худонинг сўзи” эканига ишонадилар. Бу факт улар учун ваҳийнинг табиатини аниқлаб беради. Исо инсонс ва демакки, тарихдаги ҳодиса ҳам бўлган экан, илоҳий ваҳий ҳам ҳодиса бўлиши зарур; шунчаки Худо айтган нарса эмас, балки У қилган нарса. Ва Исо қанчалик даражада Худонинг қилгани, тарихий воқеа бўлса, шунчалик даражда ваҳий сўздир, унинг ҳар бир қисми ёки ҳаракати илоҳийдир, чунки Исонинг ўзи тўлиқ Худодир. Бундан келиб чиқадики, ваҳий ғоявий эмас, балки инсоний ва тарихийдир.<sup>6</sup> Исо, ушбу эътиқодга кўра, мукаммал шахсият, мукаммал ҳодиса, мукаммал тарих, Худонинг мукаммал ваҳийсидир.

Ушбу христианлик нуқтаи назаридан, Иброний Битик Худонинг концептуал сўзи эмас, балки Яхвечи, Элоҳчи, Икки қонунчи ва Руҳоний муҳаррирларнинг сўзидир. Унинг илоҳий статуси, ғоялари ва қонунларига тегишли эмас. Булар эса, муҳаррирлар ваҳийни ёзиш учун фойдаланган инсоний воситаларни ташкил этади. Иброний Би-

тикда Худонинг сўзи Иброний Битик шахсларининг ходислари, амаллари ва ҳаётидир. Ўша ходислар – ваҳийдир. Иброний Битик насрига мурожаат қилар экан, Христианлар айтади, *Voila* Худонинг тарихдаги амалларидир! У Ўзини намоён қилиб, Ўз мақсадига эришиши учун барча амаллар У томонидан тасвирлаб, охиригача белгилаб қўйилган. Худонинг борлиқ усули – шахсият орқали намоён қилиш бўлиб, Худо халқни, Ибронийларни танлади, ва уларни қўли билан, деб ёзилган узоқ сафарга жўнатган. Мана шу сафарнинг охирида, вақти келганда, У, Ўз сўзини – Исони жўнатди ва унинг шахсияти орқали, яъни, унинг яшаши ва ўлими орқали, Худо инсоннинг кутқарилишига эришди. Иброний тарих бу *Heilsgeschichte* ёки нажот тарихи.

Бу позиция афзалликларга эга: У христианлар учун тарихдаги энг буюк воқеа, яъни, зарур тарихий воқеаларни олдиндан кўриш, тарихий воқеаларнинг аниқланган занжиридаги аввалги алоқалар биланх Исонинг келиши нималигини тушунтиради. У, Иброний миллий ҳаётига, Яхудийларнинг доимо марказда бўлишлиги ва сепаратизмига теологик маъно беради; мана шу ваколат доирасида қараганда, уларнинг доимо марказда бўлишлиги бу ирқчи миллатчилик эмас, балки илоҳий мақсадга хизмат қилувчи бир нарсадир. Ва ниҳоят, сўзлар ва албатта, битик шахсиятларининг шахсий ҳаракатлари ҳам, улар каби, оддий ва улугвор бўлиши мумкин. Бу ерда назарда тутилаётган тарихий элемент, бу тарихнинг кенг кўламли ҳаракатидир, уни ташкил этувчилари эса танланиш, кўчиб ўтиш, қувғин, босқин ва забт этиш, сиёсий ўсиш ва пасайиш, ҳимоя ва сургун, шу билан бир қаторда эътиқод ва ишончнинг жавоби, қонунни қабул қилиш, Масихни кутишни уфқи каби муҳим воқеалардир.

Аммо, Христианликнинг бу позицияси айрим қийинчиликларни ҳам келтириб чиқаради. У “Раббий шундай дейди” матнли далилига зид келади. Пайғамбарлар, улар айтаётган сўз, уларнинг Худоси томонидан етказилганлиги тўғрисида аниқ ва ўзгармас тушунчага эга бўлганлар. Христиан нуқтаи назарига кўра, “Раббий шундай дейди” психологик ўринда тушунтирилиши зарур; чунки Худо сўзлашдан кўра амалга оширади. Ва аксинча, Худо Ўзини баъзида ҳаракат ва баъзида сўзлаш орқали намоён қилса, унда қайси бир мулоқот шакли устунроқ деган савол туғилади. Христиан, агар у Христиан сифатида сўзласа, ходисанинг бошқа барча нар сага нисбатан устунлигини қўллаб-қувватлаши зарур. Ҳақиқатда, у сўз-ваҳийларнинг, ходиса-ваҳийларга тобе эканлигини ва улар томонидан аниқланганини

таъкидлаши зарур. Шундай қилиб, *Koh amar Yahweh* (“Яхве шундай деган эди”) пайғамбарлар томонидан чиндан ҳам айтилган бўлиши мумкин, лекин бу чин ҳақиқат эмас эди. Улар сароб хаёл қилганлар. Ҳақиқат шуки, Худо шунчаки уларни воқеаларни шу йўсинда кўришларини таъминлаган, лекин бу ҳақиқатда, мутлақо бундай эмасди.

Иккинчидан, детерминистик тарих тушунчаси, бу ерда детерминация тури савол остида бўлсада, самарали, моддий ёки формал бўлишга мажбур эмас, балки тугал бўлиши лозим бўлиб, ахлоқий фактлар, озодлик феномени, масъулият ва виждон билан осон келишмайди. Бу ерда, Ёқубнинг Мисрга кўчиб ўтиши, Ёқубнинг мустақил масъулиятли ҳаракати эмас, балки Худонинг амри бўлгани ҳақидаги тезисни қўллаб-қувватловчи кичик далил мавжуд; бу Ибронийларнинг Мисрдан муваффақиятли қочиши ва Каънонликлар устидан ғалаба қозониши, уларнинг ўз ҳаракати эмас эди. Тарихий детерминизм, гарчи аниқловчи Худо бўлсада, асоссиз спекулятив конструкциядир. Энг кўпи билан, бу назариядир; ахлоқий феномен, ахлоқий яшаш ва ҳаракат қилиш актлари билан зиддиятга кирувчи назария. Бу ҳолатда, ҳодисанинг тугал тавсифини, у энг осони бўлгани учун қабул қилиш, *implex sigillum* верги номи билан маълум бўлган мантиқий хатонинг мисолидир, чунки тугал тавсиф, тугал мулоҳазаларнинг инсон учун устуворлигидан келиб чиққан интилишни қондиради, чунки, оқибатда, инсон ҳамма нарсани ўз тасавури бўйича тавсифлашга интилади, худди ўша нарса ҳам инсон бўлганидек. Аммо, бу асоссиз экстраполяция хатосидир. Чунки тарихий детерминизм тугал тавсифни, у тегишли бўлган инсон биографияси соҳасидан, инсоннинг мақсадлилиги олдиндан истисно қилинган фазовий тарихга экстраполяция қилади. Аммо шуниси аниқки, биз буни ҳақли равишда тан оламиз, табиат ва фазо худди тарихда уларнинг пайдо бўлиши билан боғлиқ бўлгани каби намоён бўлади. Лекин бу хусусият ҳеч қачон ташкил этувчи бўлмайди ва ҳеч қачон танкидий равишда исботлана олмайди. У шунчаки “худдики” бўлиб қолаверади.

Ислолда ваҳий ғоявий ва фақат ғоявийдир. “Раббий шундай деди” ваҳийнинг ягона шаклидир. Ислолда, Иброний Битикда берилган пайғамбарнинг тезкор ва тўғридан-тўғри ваҳийси тушунчаси сақланиб қолган. “Раббий шундай деди”нинг маъноси – аниқ айтилган нарсадир. Чунки Ислолда Аллоҳ Ўзини намоён этмайди. У трансцендент бўлиб, ҳеч қачон билим объектига айланмаслиги мумкин.

Лекин У, Ўз амрини намоён қила олади ва намоён қилади ва у тўлиғича ахлоқий кўрсатма, амр, қонундир. Буни У, қонунни очиб беришнинг ягона йўли билан намоён қилади, яъни дискурсив сўз билан. Ахлоқий қонун бу хавотирли чақириқ берилган кадрият-мазмуннинг ғоявий, концептуал-алоқавий схемасидир. Шубҳасиз, у ҳодиса эмас. Ҳодиса ахлоқий қонунни амалга ошириши ёки амалга оширмаслиги мумкин, лекин унинг ўзи қонун эмас.

Ваҳийнинг Исломиёй нуқтаи назари, худди Иброний Битикники каби масъулият феномени, озодлик ва онг билан зиддиятга киришмайди. Чунки ғоя мажбурламайди. У “ҳаракатлантиради” ва инсон омадга эришади, худди ғоя уни “ҳаракатга” келтирмаганидек. Ҳодиса эса аксинча, зарурий сабаблар туфайли заруратдан юзага келган ҳодисадир ва зарурий таъсирлар билан муносабатда бўлади. Шундай экан, Ислому, ўзини оқлаш учун тарихнинг детерминистик назариясига таянишга қаршидир. Лекин бундай илоҳий ҳаракатни, у, доимо яхшиликнинг мукофоти ёки ёмонликнинг жазоси сифатида талқин қилади ва у тарихга бундай илоҳий аралашувни, ҳақиқатда мавжуд ахлоқий қиймат ёки қийматсизликнинг моддийлигини, ўша бахт ёки изтироб билан боғловчи зарурий реал боғлиқлик ёки сабабли боғлиқлик сифатида таърифлайди. Иброний Битикдаги “Худонинг қутқарувчи ҳаракатларини” Ислому, эзгулик ва эзгу амалларнинг табиий оқибатлари деб билади.

Исо бу “тарихдаги Худо-инсон” ва бир вақтнинг ўзида “Худонинг Сўзи” ва Худонинг ваҳийси эканлигидан келиб чикувчи ваҳий ҳодисага боғлиқ, деган тушунча, қўшимча равишда христианликнинг Ибронийча танланиш ва келишиш тушунчаларини белгилаб беради. Христианлик учун Ибронийнинг танланиши бу Худонинг эътиқодга чақирувидир ва унинг жавоби, бу олдиндан белгилаб берилган эътиқоднинг жавобидир. Патриархал Танланган Халқ комплексини, у, Ибронийлар ўзларини Худо ҳаракатларининг воситаси бўлиши учун қурбон қилганлар деб тушунади. Уларнинг, улар Худо томонидан мутлақо, яъни улар учун ва барча замонлар учун, танланган халқ экани – бирор-бир фазилати ёки қадри учун мукофот сифатида эмас, балки шунчаки, улар учун танланган халқ экани ҳақидаги даъвоси, Христианлик томонидан Худонинг Ўз аҳдига содиқлиги сифатида тушунилади, танланишнинг содиқлигини эса Худо танловининг тушувчиси бўлишда деб тушунишади; худди унинг “Келишувнинг ўз қисмига содиқ бўлиши” каби, инжилшунос олимлардан бири

айтганидек, “Ҳаттоки Исроил Аҳдни бузганда ҳам”.<sup>7</sup> Агар сен, Хосеа, ўз аёлингдан воз кеча олмасанг, гарчи у бевафо ва айбли бўлса ҳам, қандай қилиб Мен, Яхве, ўз халқимдан воз кечаман, гарчи у нотўғри йўлдан юрувчи ва ўжар бўлсада?<sup>8</sup> Ҳақиқатдан ҳам, улар нима қилишидан қатъий назар менинг танлаганим бўлганлар ва бўлиб қолаверадилар. Бу Ибронийча кўполлик, фақатгина фазилатлироқ инсон кадрлироқдир, деган ахлоқий ҳақиқатган нисбатан ахлоқий туйғуни ҳақорат қилишдир. Христианлик уни “ахлоқийлаштиришга” ҳаракат қилади, у эса буни Худонинг хабарчиси бўлиш каби оғир юкни қабул қилиш учун танланганлик деб билади. Лекин бу рационализация, биз Ибронийлар “хабарлашни” тўхтаганларидан кейин ҳам, Худонинг инсонларга вакили сифатида ҳаракат қилишни тўхтатганларидан кейин ҳам танланган бўлиб қолаверадилар деб таъкидловчи – у ҳам инжилона бўлган – қолишлик доктринасини кўриб чиққанимизда чилпарчин бўлади. Лекин, биз, худди субъект қийматсиз бўлиб қолганида танланишни фазилат масаласи деб кўра олмаганимиздек, субъект вакиллик йўналишида фаолият олиб боришни тўхтатгани учун танланишни ваколат масаласи деб кўра олмаймиз.<sup>9</sup>

Аҳд, у тўлиғича, агар инсон Худога бўйсунса ва яхшилик қилса, у ярлақаланади, деган ҳақиқатни таъкидласагина, у мукамал ахлоқий тушунча бўлади. Худди шундай, эзгулик – бахт дейиш, бу Семитона усулдир. У, инсон Худога бўйсунуш, яхшилик қилиш каби мажбуриятларга эга, Худо инсонлардан Унга бўйсунуш ва яхшилик қилишларини кутади ва кимки Худога бўйсунса ва яхшилик қилса, ярлақаланади ва бахтли бўлади, деган тушунчага мос келади. Бу ерда “Аҳд” ҳақида кўп сўз борсада, Иброний Битикдаги аҳд мутлақо бошқа тоифага мансуб. У кўпроқ ваъдадир, Худо томонидан бир тарафлама тўғри “Унинг халқи” деб таъкидланишдир. Аҳднинг “Ваъдага” бундай трансформацияси бу танланишнинг ирқлаштиришнинг бошқа тарафидир.

Қуръонда, Аллоҳ Ўз Сўзини Ибронийларга юборган дейилади, ва яна айтиладики, кўп пайғамбарлар ва кўп инсонлар иймон келтирдилар ва ҳақ йўлга кирдилар ва натижада улар “ярлақаландилар” ва “бошқалар устидан кўтарилдилар”.<sup>10</sup> Лекин қолганлар, Аллоҳнинг Сўзидан юз ўгирдилар ва натижада жазога лойиқ кўрилдилар.<sup>11</sup> Чунки аҳд, бу бевосита инсонни Аллоҳ билан боғловчи мутлақо ахлоқий шартномадир.<sup>12</sup> У бекор қилинмайди.<sup>13</sup> “Аллоҳ Исроил фарзандларининг шундай тантанали ваъдасини қабул қилди. Ва Аллоҳ айтди:

“Мен сизлар билан бўламан! Агар сиз ибодатда собит бўлсангиз ва садақа қилсангиз ва Менинг хабарчиларимга ишонсангиз ва уларга ёрдам берсангиз ва Аллоҳга яхши қурбонлик қилсангиз, Мен шубҳасиз сизнинг ёмон амалларингизни кечираман ва сизларни сувлар оқиб турган боғларга олиб бораман”.<sup>14</sup> Қуръон, шунингдек, Мусулмонларнинг танланганлик статусини ҳам белгилайди,<sup>15</sup> лекин Ибронийлар Аллоҳнинг хабарчилари бўлган пайғамбарларни, шу жумладан, Исони ҳам тан олмаганлари асносида ва лекин, аниқ бир шундай тушунча биланки, Аллоҳнинг Сўзи бу бажарилиши лозим бўлган амрдир ва агар Мусулмонлар ушбу амрни бажармасалар, Аллоҳ нафақат ўз ишончини ва танловини бекор қилади, балки уларни яксон қилиб, уларнинг бойлиги яъни меросини, бошқа, уни қабул қилишга лойиқроқ бўлган, халққа беради.<sup>16</sup>

Танлов Исроилдан Янги Исроилга ўтишида, христианлик Ибронийча ирқчиликдан воз кечиб, у эътиқод бўйича танловга трансформация бўлгани ҳақиқат ва бу трансформация эътиқод бўйича оқлаш доктринасининг негизида ётади. (Рим. 4, Гал. 3) Исломда танланиш ва оқланиш мутлақо эътиқод бўйича эмас, балки амаллар бўйича ишга оширилади. Исломда эътиқод фақат шартдир, қадрли ва кўп ҳолларда зарурий, лекин мутлақо зарурий эмас. Ислом нажот топганлар сифатида фақат ханифларни ёки Исломдан аввалги ҳақ йўлдан юрганларни эмас, балки кўпгина Исломдан кейинги христиан ва яҳудийларни ҳам кўради, уларнинг нажот топиши сабаби сифатида эса, уларнинг Аллоҳга сифиниши, итоаткорлиги, саҳовати ва яхши амаллари кўрсатилади.<sup>17</sup> Айтиш мумкинки, Ислом, эски Ибронийча ирқчилик ва “Христианизм” томонидан тўсиб қўйилган, ҳар бир инсон ўз ирқидан ёки рангидан ва институционал маънодаги динидан ҳам қатъий назар, ўзи лойиқ бўлган нарсани олади, фақат унинг амаллари унинг учун адолатнинг абсолют ахлоқий шкаласи бўлади деган борлиқнинг ахлоқий тартиби ҳақидаги соф Семитона қарашни қайта тиклади. Албатта, Аллоҳ, Ўзи истаган инсонига ўз шафқати, меҳри ва муҳаббатини бериши мумкин, лекин бу дегани, инсон худди жаннатнинг калити унинг чўнтагида бўлганидек юриши мумкин дегани эмас.

Христиан доктринасининг ахлоқни, инсондан шукроналик ҳаётини яъни, Худо, қайтариб бўлмайдиган тарзда ҳидоятга эриштирган инсон ҳаётини кечиришини талаб қилиш орқали, эътиқодга кўра оқлаш уни етакловчи муқаррар ўлимдан сақлаб қолишга бўлган

жон-жаҳди билан уринишлари ахлоқни, шукроналикнинг қиймати фақат қиймат бўлган, монистик аксиологияда яширинган фанатизм таъсирига, ёки шукроналик барча нарсани, қадриятларнинг бутун соҳасининг ҳар бир аъсосини ёки ҳеч бирини, англитиши мумкин бўлган яширин бўшлиқ таъсирига туширади, чунки ҳар бир инсон ўзи учун Протагор релятивлик услубида қарор қабул қилади ёки жамият, у учун аҳд бўйича қарор қабул қилади. Аксинча, Худо нажотининг қайтариб бўлмаслиги, Христиан этиқодини нажот бу тугалланган тарихий ҳодиса эмас, балки берилган ёки рад этилган ғоявий амр – дискурсив сўз билан амалга ошириладими ёки намунали амал биланми – чунки ҳар бир инсон ахлоқий талабларни бажаради ёки бажармайди, деган фикрни қабул қилишига олиб келади.

Бундан келиб чиқадики, Ислом, Иброний Битикка абсолют ахлоқий қонун билан фақат фараз сифатида ёндашади ва у Иброний ва Христианларнинг танланиш ва ваъда ҳақидаги эртақларининг аввалдан бошланади. Ибтидодаги, Ибронийларнинг ирқий танловини белгилаб берувчи, ўзбошимча, асоссиз, бесабаб “Чиқиб кетинглар”га қарши ўлароқ, у, Иброҳимнинг ўз халқини ва юртини ташлаб кетишини, уларнинг бутпарастлигига қарши курашининг надоматли натижаси сифатида тушунтиради. Шундай бўлсада, айрилиқ вақтинчалик эди ва Иброҳим, ўз отаси ва ўз халқини тўғри йўлга бошлаши учун Худога ибодат қилгани тасвирланади. “Иброҳим афсоналари” деб номланувчи – унинг бутларни синдириши, унинг ёнига фаришталарнинг келиши, унинг Нимрўзни ёнғиндан қутқариши – буларнинг барчаси фақат Қуръонда келган, Исломдан ташқари, аввалроқ учраши эса, бу рус роҳиби ўн учинчи асрда Константинополдаги бозордан олиб кетган Маъам Абрахамнинг *Codex Sylvester* ва ундан кейин эса, ўн еттинчи асрда ёзилган ва ўн тўққизинчи асрда Яманда топилган *Midrash Hagadoldup*.<sup>18</sup>

### 3

Агар қутқарилиш мумкин бўлса, демак ўша қутқариладиган инсон томонидан нимадир бўлиши зарур ва иккинчидан, ўша нимадир шундай бўлиши керакки, инсон ўз хоҳиши билан ўзини ундай қутқара олмаслиги керак. Ушбу нимадир, универсал ва зарурий бўлиши керак ва бу христианликдаги “гуноҳдир”. Христианлик, Иброний Битикдан излаб, ушбу универсал ва зарурий гуноҳни Одамда аниқлайди.



Христианлик Одамнинг итоатсизлигини, инсоннинг табиий ва одагий гуноҳи сифатида кўради. Одамнинг яхшилик ва ёмонликни билиш дараҳти мевасини татиб кўриши, инсоннинг ўзини англаш, ўз йўлини топишга бўлган зарурий хоҳиши сифатида тушунтирилади; инсоннинг билиши унинг гурури ва ўз имкониятларига бўлган ишончини англатар эди. Ибронийлар Одам ҳикоясини бу йўсинда тушунмайдилар ва шунинг учун христианлик одамнинг итоатсизлигини “гуноҳ”га ўзгартиришга эҳтиёж сезади. Ишлаш ва азоб чекиш мажбурияти, гедонистик тушунчада, қисмат ва ўлимни абадий деб билиш деганидир. Шундай қилиб, одамнинг хатоси бутун инсон зоти учун универсаллаштирилган.

Христианликдаги персоналикка бўлган ҳурмат ва ҳақиқатнинг персоналистик назарияси, одамнинг гуноҳи фақат одамники, деб таъкидлайди. Агар, аксинча, одам фақат рамзий фигура бўлса, бу деганики, гуноҳ универсал ва зарурий феномен бўлиб, у инсоннинг ердаги фаолиятининг бошланғич нуқтасидир. Фазилат бундан буёғига универсал феномен эмас; агар, у, мана шу бошланғич нуқтани таъминлаган бўлса, христианликниқидан мутлақо фарқли бўлган бир қараш келиб чиқади. Шунга қарамай, христианликнинг гуноҳни бундай таъкидлаши мутлақо қадрсиз эмас. Шубҳасиз, гуноҳ фазилатдан кўра кўпроқ, қоидадир. Инсоннинг ердаги ҳаёти мисолида, яъни ўзини илоҳийликка қиёслайдиган ҳаёти мисолида, унинг камчилиги унинг устунлигидан анча релевантрокдир. Бу курашда, рақиб алоҳида бир тоифани енгиши керак, қиёслайдиган бўлсак, худди генерал ва аскар каби. Христианликнинг гуноҳ тўғрисидаги қараш мутлақо носоғлом эмас ва енгилиши керак бўлган нарсага эътиборни қаратади. Лекин, бу устунлик, қачонки гуноҳга бўлган эътибор, у, инсоннинг ахлоқи билан бир қаторда инсон яратилишининг биринчи тамойили сифатида кўриладиган Христиан доктринаси каби бўрттирилган бўлса, шу заҳоти йўққа чиқади. Аммо христианлик гуноҳни инкор қилиш мақсадида исботлайди, чунки Исо-воқеаси, худди инсон моҳиятига ўхшаш универсал ва ибтидоий феномен каби, гуноҳнинг йўқ қилинишидан бошқа ҳеч қандай асосга эга эмас эди. Аммо буни, универсал нажот бу амалга ошган факт, деган таъкидда инкор қилиб, христианлик, де факто, унинг ахлоқий энтузиазмини мусодара қилган ва ахлоқий хотиржамлик дарвозаларини ланг очик қолдирган. Шукроналик ёки Худо унга нажот берганини англаш, инсонга шукр қилиш ва нажот хабарини эълон қилиш мажбуриятдан бошқа

хеч қандай ахлоқни бермайди. Кўп христианлар (шу жумладан, Карл Барт) ахлоқий императивни шундай тушунадилар. Бундай қийинчиликлар билан юзма-юз келиб, христианлар, одам ҳаракатини турлича талқин қиладилар: баъзилар, бу унинг яхшилик ва ёмонлик ҳақидаги билими деб туриб оладилар, бошқалар – бу унинг Худога ўхшашга бўлган хоҳиши эди, дейдилар; баъзилари эса бу ўз-ўзини исбот қилиш ва эготизм дейдилар, биров файласуфона, бироқ Буддавийларча сезирлик ва экзистенциал ҳаётга бефарқликка эга бўлмаган айримлари эса, бу унинг ҳақиқийлиги ва мавжудлигидир дейдилар.<sup>19</sup> Мана шу қарашларнинг ҳаммаси инсоннинг яратилиши хато бўлгани ёки хоҳланмаган бўлганини англатади. Улар инсоннинг энг олижаноб хислатларини – унинг билими ва билим олишга бўлган хоҳишини, унинг фазовий ягоналигини, унинг бўлишга ва сақланиб қолишга бўлган хоҳишини, унинг Худога ўхшаш бўлишга хоҳишини тақдир воситаларига айлантирадилар.

Ислонда, одам гуноҳнинг отаси бўлишдан кўра кўпроқ пайғамбарларнинг отасидир. У ўз таълимини тўғридан-тўғри Худодан олган ва бу жабҳада, у фаришталардан устунроқдир, чунки уларга “яратилганларнинг” (яъни моҳиятлар, аниқловчилар) номларини ўргатган.<sup>20</sup> Худо унга яхшиликка интилиш<sup>21</sup> ва ёмонликдан қочишни буюрган, охиргиси, унга ейиш таъқиқланган дарахтнинг меваси эди. Дарахтни “ҳаёт ва билим дарахти” сифатида номлаш на Худоники ва на Одамники; лекин, агар, Мусулмон бу ерда Эски Аҳд таълимоти асосида топишга уриниши мумкин бўлса, “J” руҳоний таҳрирчиларнинг яхшилик ва ёмонлик билими деб тамғаланган ишида, ёмонлик уларнинг қувватга бўлган хоҳишга интилишида ва инсоннинг Худо томонга ҳаракатланиши устидан ўз ҳукмларини ўрнатишга интилиши сифатида кўрилган. Қуръон бу нотўғри танишни шайтон одамни васвасага солиш учун ишлатган ёлғон деб атайди, чунки у, яхшиликни билиши ва унга интилиши керак эди, Худонинг амрини бузиши ва ёмонлик қилиши эмас. “Шайтон”, дейилади Қуръонда, “унга шивирлаб шундай деди: “О, одам! Мен сени абадий ҳаёт дарахти ёнига олиб борайми? Ва ҳеч қачон парчаланмайдиган қиролликка?” Ва шундан кейин, иккаласи мевани ейишди ва натижада улар яланғочлигини англашди ва боғдаги баргларни бирлаштириб ўзларини яшира бошладилар. Ва шундай қилиб, одам ўзининг Қўллаб-қувватловчисига итоатсизлик қилди ва оғир хатога йўл қўйди. Аммо кейин унинг Қўллаб-қувватловчиси уни Ўз иноятдан баҳраманд қилди, унинг тавбасини қабул

қилди ва унга ҳидоятини берди”.<sup>22</sup> Демак, одам нотўғри иш қилди, яъни ёмонликни яхшилик бўлади деб ўйлаб, ахлоқан нотўғри хулоса чиқарди. У ахлоқий идрокдаги биринчи инсон хатосининг муаллифи бўлган ва у яхши ният билан, яхшилик қилиш мақсадида қилинган.<sup>23</sup> У “хато” эмас эди, балки яхшиликни ёмонлик билан адаштириш мумкинлигини англаш эди, унинг интилиши на фақат бир томонлама, ва на тўғридан-тўғри эди.

Исо инсонни қутқаргани, нафақат биз ҳозиргина кўриб чиққан инсон назариясини назарда тутади, худди шунингдек, Худо назариясини ҳам. Исо, Христианлар учун Худодир ва қутқариш нафақат маълум бир инсонга, балки маълум маънода Худога ҳам тааллуқлидир, яъни Худо инсон ҳақида шунчалик қайғурганки, уни Исо қилган ишни қилиб, қутқарган ёки буни Ўзи қилган.

Бу, христианликнинг ибтидонинг эълон қилинишига “Бизга инсонни ўз суратимизга кўра яратишга имкон беринг” ҳамда инсоннинг Худо билан дўстлигига эҳтиёжи мавжудлигига бўлган қарашидир. Инсон, Худонинг суратига кўра, жаннатда Худонинг дўсти бўлиши учун яратилган. Лекин инсон гуноҳкор бўлди. Инсон ўзини бағишлаган мана шу ўз-ўзини исроф қилишга, бу айриликка Худо рози бўлмас эди. Демак, У, аввал уни жазолади; кейин уни жаннатдан қувиб чиқарди ва уни ҳар-хил азоб уқубатларга дучор қилди. Шунга қарамай инсон гуноҳ қилишда давом этди. Шунда Худо, фақат бир инсон, Нуҳ ва унинг оиласидан бошқа барча яратилганлар хато экан, деб қарор қилди ва барча тирик зотларни сув тошқинида ҳалок қилди. Ундан сўнг, Нуҳ қурбонлигининг “ширин таъмидан” таъсирланиб, Худо, ҳаётни аввал қилганидек ҳалок қилмасликка қасам ичди. Лекин инсон гуноҳ қилишда давом этди. Буларнинг натижасида, Худо бошқача йўналишда ҳаракатларни амалга оширишга қарор қилди, яъни Ибронийларни танлаб ва уларнинг илоҳий тарихини, Худо-инсон Исо томонидан ҳаракат қилиб, инсоннинг гуноҳини Ўз зиммасига олиб уни қутқариши билан тугаллашга қарор қилди. Буларнинг барчаси, Худо инсоннинг ҳамкори ва дўсти, инсон Худонинг ҳамкори ва дўсти, ва улар бир-биридан ажралмасдир, деган фактларга таянади.

Христианликнинг бу, инсоннинг Худо билан дўстлиги тушунчаси, Иброний Битик нуқтаи назаридан хулоса қилинган бўлсада, Худони, Унинг ҳамма нарса билишлиги ва ҳамма нарсага қодирлигига зид бўлган позицияга қўяди. Шунга қарамай у ҳақиқатга анча яқин.

Христианлик буни тушунадиган контекстга қарамай, инсоннинг Худо билан “дўстлиги” бу Худонинг бошқаруви, ахлоқий императив ёки қадрият ва инсон ўртасида мавжуд бўлган ўзаро боғлиқликнинг ифодасидир. Бу ўзаро боғлиқлик, бўлишликдан, ҳақиқий ҳаракатга келтирувчи куч ва борлиққа эга бўлган идеал-мавжуд қадриятнинг модаллигидан иборат бўлиб, инсон томонга таралади. У шунингдек, кейингисининг – ўзининг яратилишдаги салоҳиятидан, керак бўлган нур нималиги ва унинг таърифи остида нима борлигини тушунишдан ташкил топади. Инсоннинг билиш ва яхшилиқ қилиш салоҳияти ёки Худонинг амри, унинг “илоҳийлигидир”. Худонинг инсонга қаратилган ҳаракатга келтирувчи кучи, унинг “инсонийлигидир”. Лекин шунинг унутмаслик зарурки, бу “инсоний илоҳийлик” ва “илоҳий инсонийлик” реал фактлар эмас, балки шунчаки реал фактларнинг усулларидир. Бўлиши керак – бу қадриятнинг зарурий усулидир; қадрият ёки илоҳийлик бўлмаса, уни “зарурият” деб аташ мумкин эмас, у ноумид антропоморфикликдир ва уни “ҳочга қадаш” учун, у ҳақида “дўстлик” сифатида гапириш, ёки инсоннинг “гуноҳкорлигига” нисбат қилиш асоссиздир, лекин христианлик шундай қилади.

Исломда, Аллоҳ инсонни махсус бир вазифа – бу дунёга ишончни етказиш учун яратди ва бу ишонч шунчалик буюк эдики, бу вазифа биринчи бўлиб таклиф қилинган фаришталар, қўрққанларидан уни қабул қилмадилар.<sup>24</sup> Бу ишонч – мукаммал бўлмаган дунёни мукаммаллаштиришдир ва бу дунё атайлабдан, инсон уни мукаммаллаштириш жараёнида ахлоқий қадриятларни тушуниши, акс ҳолда гипотетик инкор этиши учун, мукаммал бўлмаган ҳолда яратилган. Демак, Аллоҳ инсоннинг дўсти эмас, балки унинг Трансцендент Яратувчиси ва Биринчи Ҳаракатга келтирувчисидир ва унинг ҳаракати, инсоннинг ҳаракатга келиш салоҳияти билан боғлиқдир. Биринчи Ҳаракатга келтирувчининг, ҳақиқий энтелехия сифатидаги қадриятнинг яқинлиги савол остидадир. Лекин христианликдаги каби, ўз ҳамкорининг олий вазифасини бажаришни хоҳлаган “дўстнинг” яқинлиги эмас. Аксинча, бу бизнинг Аллоҳнинг борлигини билишимиз усулига яқинлиги, ахлоқий императивга яқинлигидир.

Хулоса ўрнида, айтишимиз мумкинки, Иброний Битикка христианликнинг ёндашуви догматикдир, яъни Христиан ақидаларини исботлашга бўлган хоши билан бошқариладигандир. Исломиё ёндашув бўлса, ахлокийдир, яъни у ақидаларсиз, абсолют ва ўзгармас ахлоқ қонунлари билан бошқарилади. Ўзининг догматик ёндашуви натижасида, христианлик, инсон ва тарихнинг детерминистик қарашига, аниқ матнларни аллегорик талқин қилишга, инсон хулқ атвори ҳақидаги ҳикоялар ва ривоятларни ёритиб беришга мурожаат қилишга мажбур бўлди ва буни ҳеч бир муносиб ахлоқ қабул қила олмайди. Аксинча, ўзининг ахлокий ёндашуви натижасида, мусулмонлар ахлокий тўғри бўлган қарашни Иброний Битикдаги қайсар қарашдан фарқлашга мажбур бўлган, чунки фақат биринчисини, у Худонинг Сўзи деб айтиши мумкин. Лекин Иброний Битик унинг қисмлари даражаси, худди ваҳий даражасидан инсон томонидан таҳрирланган даражасига туширилгандек ютқазгани йўқ. Ваҳийдан фарқли равишда, инсон битигида ҳам яхшилик, ҳам ёмонлик бўлиши мумкин. Аксинча, ютқазмайгина қолмай, Иброний Битик бундай муносабатдан устунликка эришди. Иброний Битикка, Қуръон ифодалайдиган бундай муносабат бу Эски Аҳд танқиди сифатида маълум бўлган бутун бир фаннинг дастлабки талабидир ва у Иброний Битикни сўнгги икки аср давомида христианлик томонидан секин, аммо аниқ рад этилишидан, унинг чақириқларини тўғрилаб, зиддиятларини текислаб ва тарихини мустаҳкамроқ пойдеворда қайта шакллантириш орқали сақлаб қолди. Ушбу фаннинг биринчи тамойили бу Эски Аҳднинг ҳаммаси ҳам эмас, балки айримлари Худонинг Сўзи деган Қуръоний тамойилдир; унинг кўп қисми – христиан таълимотларининг фикрича эса тўлиғича – турли даражадаги таҳрирчи ва муҳаррирларнинг ишидир.

Ундан ташқари, ўзининг ёндашуви туфайли, христианлик Иброний Битикнинг, Эски Аҳднинг *Vergegenwärtigung* (замонавий ва долзарб сифатида қайта тақдим қилиш ёки яратиш) ечимсиз муаммоси билан тўқнашди. Ваҳий ҳодисаларда бўлгани учун, аввалги воқеаларнинг ҳозирги кунга мослиги, ҳар доим савол остида бўлади. Иброний Битикда ўзгармас, бироқ бузилган ахлокий тамойилларни ҳамда Иброний тарихда ушбу тамойилларни баъзида бузилишини, баъзида эса бажарилишини ўқийдиган Исломиё ёндашув, бундай

*Vergegenwärtigung*ga боғлиқ эмасдир. Ахлоқий тамойиллар доим замонавийдир. Лекин Христианлар учун, муаммо шунчалар каттаки, ҳеч ким қоникарли унга жавоб бера олмади, бу вақтда Христианлар Иброний Битикдан тобора узоқлашиб кетдилар. Ҳақиқатдан ҳам, *Vergegenwärtigung* шунчалар ечиб бўлмас муаммоки, Ж. фон Рад<sup>25</sup>, Карл Барт<sup>26</sup> ва Мартин Нот<sup>27</sup> даражасидаги инсонлар, ечим ҳақида эълон қилиш каби сўзладилар. Биз Эски Аҳдни “*vergegenwärtigen*” қилишимиз мумкин, дейишади улар бизга, унинг янгиликларини, унинг ходисаларини “худди биз янгиликлар дасталарини ўқиганимиздек ва улар қандай бўлса шундай кўриб ўтиб кетганимиздек”.<sup>28</sup> Бу масала бўйича “Эски Аҳдни ўзингиз хоҳлагандек эълон қилинг”, деган дўстона огоҳлантириш берилиши мумкин, “Христиан оламининг оммасидан эса, сизга жим бўлмайдиган жавоб қайтади: Хўш?”.

## ИЗОҲЛАР

1. В. Ф. Олбрайт, Ибронийлар, уларнинг Худоси томонидан унга қариндошлиги бор, масалан улар унинг акалари, амакилари, жиянлари ва қариндошлари бўлгани сифатида ўйлаб топилганига ва бундай алоқа уларнинг тартибига аллақачон тегишли бўлган ҳеч бир инсон учун бўлиши мумкин эмаслигига эътибор қаратади. (Тош асридан христианликкача, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1940-йил, 185-бет)

2. И.Самуэль 26:19; II Kings 5:17.

3. Инжил Энциклопедиясидаги (s. v. Names, Divine Names), информатив мулоҳазага қаранг.

4. Бунга қарши, кўп ҳолларда Эски Аҳд, Ёна Китоби, 9 Боб, 15 ва 19 исайяларда универсалистик илоҳий иноят исботи йўқ, деб баҳслашилади. Аммо, Ёна Китобини диққат билан ўқисак шу нарса аён бўладики, ҳикоянинг аҳамияти Худо Ниневияга қилган ишида нотўғри эмас, балки Яҳудийларнинг Ниневияга нисбатан нафақат кўчадаги инсон, балки “пайғамбар” Ёнанинг ўзидан кам бўлмаган инсон сифатида намоён бўладиган муносабатигададир. 9:7 исайяда, Худо Исроил учун худди Филистинликлар ва Сурияликлар учун қилганидек, кўп нарса қилган дейилади – бу нотўғри ва хато фикрдир. Бу шунинг учун нотўғрики, Худо, яҳудий бўлмаганларга қилганини таъкидлабгина қолмасдан, 7 оят тўлиғича, шунингдек, 9-бобнинг биринчи ярми кўрсатадики, Яхве Исроилни йўқ қилишга қодир эди. Бу илоҳий қодирликнинг исботи сифатида, Эски Аҳдда Яхве яҳудий бўлмаганларга қилгани келтирилади. Оқибатда, “Миср, Менинг халқим ва Ассирия барокат топади, бу Менинг ишим” Исаясини жиддий қабул қилиб бўлмайди. Бу ерда барокатли дейилган Миср ва Ассирия, бутунлай вайрон қилинган (19:1 Исая) ўз руҳияти ва мақсадини йўқотган (ўша ерда, 19:3,10), ўз руҳиятини “бузилганингга” ўзгартирган (ўша ерда, 19:4) ва “Иуда ери кўрқувда яшаган вайрон қилувчи шаҳарга” айланган. (ўша ерда, 19:7) Бундай ташқари, улар Исроилликлар томонидан кўпайтирилган (ўша ерда, 19:4,10), ўз тилларини Каънон тилига ўзгартиришган ва ҳозирда империалистик Исроил фойдасига ҳамкорликда хизмат қилишмоқда. (ўша ерда, 19:23-24) Бу қорадан оқ ясаш учун анчагина нодир мантик зарур.

5. Исая 49:22-23. Яҳудийлар учун, Иброний Битик Иброний тарихининг хали ҳам яқунланмаган китобидир.

6. “Худо ... ўзини фақат мукамал тарзда мукамал шахсиятда намоён қила олади... (ва) ... Худонинг сўзи бизга уларнинг (Иброний Битикнинг тахрирчилари) шахсияти воситалари орқали етиб келади” Х. Х. Роверли, Инжилнинг мослаштирилиши, London: J. Clarke & Co., 1941, 25-бет.

7. С. Б. Фрост, Ваъдининг бошланиши, London: SPCK, 1960, 46-бет; Снейт Норман, Эски Аҳднинг дистинктив ғоялари, London: The Epworth Press, 1944, eighth impression, 1960-йил, 140-бет.

8. Хосеа 1:10; 11:8-9; 13:14. Яҳудийлар қонунлар асосида тушунадиларки, 14:1, хатто болаларнинг хулқи ноъмақбул бўлганда ҳам, мақбул муносабат сақланиб қолади (ва) “туноҳқор насл ҳам (Худонинг) фарзандларидир”. (Универсал яҳудий энциклопедияси, New York, 1941, III жилд, 167-бет, Р.Мейр иқтибоси) Шунингдек, Р.Йоханан Хосеанинг ўзининг фоҳиша аёлини, унинг ноъмақбул хулқига қарамай, тарк этмаганини шундай таърифлайди: “Агар сен (Худо Хосеа билан баҳслашаётган бўлиши керак) ўзингга содиқлиги аниқ бўлмаган аёлингдан воз кеча олмасанг... қандай қилиб Мен, Ўзимнинг фарзандларим бўлган Исроилдан юз ўгираман...” (ўша ерда, 168-бет) Мисли кўрилмаган интеллектуал жасоратнинг далили сифатида, Т.С.Вррезен “эмпирик Исроилни” ўзи абсолют ёки трансцендент Исроил сифатида

кабул қилганидан фарқлаган. “Агар Худо эмпирик Исроилдан маълум бир вақт учун бутунлай юз ўгирганда ҳам”, деб ёзади у, “бу барибир Исроилдан юз ўгирилганини англамайди... Исроил ҳеч қачон юз ўгирилган бўлмайди... Бу, Худо аввал танлаганидан воз кечиши мумкинлигидан кўра Худонинг танловига давомий содиқликни англади... Чунки Исроилдан воз кечиш, фақат қисман ва вақтинчалик жазо сифатида кўрилиши мумкин. Cf. my Die Erwahlurzg Israels, 98 бет”/ (Эски Аҳднинг акцентлари, Oxford: В. Blackwell, 1958, 142-бет) Вальтер Эйхродт Исроилнинг мутлак танланганлигига шунчалик ишонч ҳосил қилган эдики, исбот сифатида Эски Аҳдда, Худо кўр-кўрона ғазаб билан зарба берадиган кайсар деспот эмас эди дейди, чунки унинг учун аҳдни бузган Исроилдан воз кечиш “кўр-кўрона ғазаб билан ҳаракат қилишга” баробар эди. (Эски Аҳд Теологияси, 1-жилд, London: SCM Press, 1960 йил, 265-бет)

9. Бу масала бўйича қўшимча маълумот учун муаллифнинг С.Б Фрост фикрларини кўриб чиққан мақоласига қаранг, юқорида келтирилган Христианча Қарашда, Монреаль, 1960-йил.

10. Қуръон, 2:47; 7:168.

11. Ўша ерда, 7:100-102.

12. Ўша ерда, 2:40.

13. Ўша ерда, 2:63, 84; 3:187; 5:70; 7:172.

14. Ўша ерда, 5:12.

15. Ўша ерда, 3:104, 110.

16. Ўша ерда, 47:38; 9:39.

17. “Ва билинги аввалги ваҳийга эргашувчилар орасида Худога чин дилдан ишонганлар бор, ва сизларга юқоридан берилганда ҳам, уларга берилганда ҳам. Худодан кўрқиб улар Худонинг хабарини арзимас даромадга алмаштирмаганлар. Уларнинг Роббилари хузурида ажрлари бордир, билинги, Худо тез ҳисоб китоб қилгувчи Зотдир!” (Қуръон, 3:199; ва яна ўша ерда, 2:162)

18. Ўн биринчи асрда Иброний адабиёти Араб манбаларидан жуда кўп нарса ўзлаштирган. Кайравонлик Ниссим, машҳур Sefer Ma’asoth муаллифи, Арабча “Калила ва Димна”ни Хаггада Бидпай эртақлари сифатида тугатиб, ундаги ҳикояларни Қуръоний ривоятлар, минг бир кеча ҳикоялари ва бошқалар билан аралаш келтирган. Шунга қарамай, Sefer Ma’asothда хатто Ma’ase Abraham ҳам йўқ, балки у кейинроқ қўшилгандир.

19. Охирги кўрилганга мисол сифатида, хатони “моҳиятдан мавжудликка ўтиш” деб тушунган, аммо бундай ўтиш, нажотга эришиш учун қийматсиз ва ноъмақбул деган христианча қарашга содиқ бўлган Пол Тиллични келтиришимиз мумкин. (Тизимли Теология, 2-жилд, Chicago: University of Chicago Press, 1957-йил, 29-3-бетлар) Алалокибат нажот Исо орқали келганида, у инсонни қайтадан моҳиятга ўтказмаган, балки унга шунчаки моҳиятни ноъмақбул деб ҳисобламаслик кераклигини ўргатган. Дарҳақиқат, мавжудлик “беғоналик” сифатида ўз белгиларига эга (гуноҳ, такаббурлик, шаҳвонийлик), лекин уларни Исо кўрсатиб берганидек, енгиш мумкин. (ўша ерда, 125-126-бетлар) Шунга қарамай, нажот топган инсон, мавжудликдан ташқарида бир ўзи эмас, балки ўз антиномиялари ва қадрсизликларини енгувчи мавжудликда бўлади. (ўша ерда, 16-бет) Лекин бу ҳолатда, хатонинг моҳиятдан мавжудликка ўтиш сифатидаги таърифи ҳеч қандай қийматга эга эмас.

20. Қуръон, 2:30-32. Қуръон Иброний тарихида ҳеч қандай тарихий детерминизм кўрмайди. Худонинг қутқаришлари ва оммавий кўчиш, уни ўраб турувчи сирлилиги билан, барчаси у ерда мавжуд. Лекин, улар фақат эзгулик ва яхши амалларнинг табиий натижаси сифатидагина Аллоҳнинг амалларидир. Буларнинг барчаси,



Ўз этикодига ва Аллоҳга ибодатида собит қолиб, золим Фиръавннинг таъкиби ва зулмига учраганларнинг, метафора қўллаб айтганда, мукофотидир. Куръонга кўра, Иброҳим, унинг фарзандлари ва юрти ярақаланиши, оммавий кўчиш ва ундан кейинги кўрсатмалар, Ибронийларнинг Синода ярақаланиши ва уларнинг Фаластинга кириши, булар, тарихнинг бир қисми эмас, балки, Аллоҳ аҳдининг бир қисмидир, ярақалаш ёки бахт эса фазилатнинг шубҳасиз натижасидир. Худди шундай ёндашув, Куръонда Довуднинг Голиаф устидан ғалабасига ва Сулаймон ҳокимлиги муваффақиятларига ҳам қўлланилади. Ва шундай ҳолат йўқки, Куръон ушбу шахсларнинг озодлиги ёки масъулиятини, тарихий боғлиқликнинг илоҳий ҳаракатини назарда тутиш орқали, камайтира. (Куръон, 73:15; 28:3; 20:77-83; ва бошқалар) Бу ерда назардан кочирилган нарса шуки, ғоя пайдо бўлишига сабаб бўлиши мумкин бўлса ҳам, худди “Koh amar Jahweh” тушунчаси исботлагани каби, унинг амаллари тўлиғича унинг танлови ва масъулияти бўлиб қолувчи адресатни аниқламаслик, унинг табиатига хосдир. “Раббий шундай деди”, тарихий детерминизмни ҳеч қачон, бу ерда Иброний тарихи таъкидлаганидек, назарда тута олмайди. Христианлик ва Ислом ўртасидаги яна бир фарқ шундаки, аввалгисида ваҳий бу ходиса бўлса, кейингисида ғоядир. Аввалгиси, Иброний тарихида содир бўлмаслиги мумкин бўлмаган ваҳий-ходисалар кетма-кетлигини (Худо томонидан ёзилган ходиса таърифи бўйича, зарурият сабаб бўлган зарурий таъсир ва зарурий сабаблар сабаб бўлган зарурий сабабдир) кўради, кейингиси эса баъзилар томонидан хоҳишига кўра қабул қилинадиган ва баъзилар томонидан хоҳишига кўра инкор этиладиган ваҳий ғояларни кўради. Иброний Битикнинг “Ваъдасини” ёки бирор инсон ёки халқнинг лойиқ бўлмаган ярақаланишини, Куръон, Аллоҳнинг табиати ва Унинг адолатига тўғри келмайдиган сифатида, мутлақо қабул қилмайди. Мусулмонларга, бошқа ҳар қандай халқдан кўра кўпроқ, бундай фаворитизм мос эмасдир.

21. Ўша ерда, 20:116-9.

22. Ўша ерда, 20:120-122.

23. Демак, Аллоҳнинг одамга насиҳати: “Сизлар (шайтон ва одам) бир-бирингизга душман бўлиб, жаннатни тарк этасизлар, токи Мендан сизларга амр бормагунча. (яъни ахлоқ масалаларидаги хиссий хатоларга қарши қафолат)” (ўша ерда, 20:123-4)

24. Ўша ерда, 33:72.

25. Г. Фон Рад, *Das Fornigeschichtliche Problem des Hexateuchs*, (BWANT 26), Stuttgart, 1938 йил, 18-бет.

26. Карл Барт “Das Christliche Verständnis der Offenbarung”, in *Theologische Existenz Heute*, 12, 1948-йил, 9, 13-бетлар, Мартин Нотнинг юқорида келтирилган иқтибоси, *infra*, note 27.

27. Мартин Нот, “Эски Аҳднинг талқини, Эски Аҳд эълонидаги қайта тақдим қилиш”, *Interpretation*, 1961-йил январь, 50-60-бетлар.

28. Карл Бартнинг Нот томонидан иқтибос қилинган сўзлари, ўша ерда.

# *Динлар тарихи: Унинг табиати ҳамда Христиан таълимоти ва Мусулмон- Христиан диалоги учун аҳамияти<sup>1</sup>*

1

## ДИНЛАР ТАРИХИНИНГ ТАБИАТИ

Динлар тарихи бу академик изланиш бўлиб, учта фандан иборат: кўриб чиқиш ёки маълумот йиғиш; бутун маънони шакллантириш ёки маълумотларни тизимлаштириш; хулоса чиқариш ёки бутун маънони баҳолаш.<sup>2</sup>

### *1. Кўриб чиқиш ёки маълумот йиғиш*

Динлар тарихига, унинг предметини ташкил этувчи маълумотларни чеклаш орқали, ўз юрисдикциясини камайтиришга интилган икки таъсир маълум: биринчиси, диний маълумотларни чекланган ва тор услубда қайта аниқлашга уриниш бўлса, иккинчиси Яхудийлик, Христианлик ва Ислонни бир-бирдан алоҳида ўрганувчи изоляцияловчи сиёсатдир.

А. Динлар тарихи юрисдикциясини, диний маълумотларга тор аниқлаб бериш орқали чеклаш, диний элементни изоляциялашга уринадиган назарияларнинг пайдо бўлишига, ҳамда уни “диний”, “муқаддас”, “табаррук” каби ифодаланишига олиб келди. Ушбу назариялар дуч келган муаммо, даставвал, диний феноменнинг ўзини ўрганиш турига кўпроқ мос келувчи нарсага, редукционистик таҳлилдир. Динлар тарихида, бу хайрли ниятли ҳаракат тадқиқот доирасининг чекланишига олиб келди. Агар дин, инсон ҳаётидаги ягона, қайтарилмас ва таниб олинадиган элемент бўлса, диний фан, бошидан охиригача шуни мақсад қилиши зарур. Инсон ҳаётини ташкил қилувчи бошқа элементлар, бошқа фанларнинг объектлари бўлиши мумкин ва улар, динлар тарихи томонидан фақатгина *relata* таъсир кўрсатувчи сифатида ёки ўзига хос диний элемент томонидан таъсир кўрсатувчи сифатида ўрганилиши мумкин. Эътиқод жараёни ўзликдан бошқа ҳамма нарса ёки деярли ҳамма нарса онгдан ажратилган ўзининг энг шахсий лаҳзасида инсоннинг Худо билан баҳсидан ташкил топган деб ҳисобланувчи Ғарбдаги динлар тарихчилари орасида,

“динийликнинг” ўзига хос элемент сифатида кашф қилиниши эшитишга тайёр қулоқлар мавжуд даврга тўғри келди ва табиий ҳол сифатида қабул қилинди.<sup>3</sup> Бугун, яхшиямки, Худонинг фазо-вақтнинг ҳар бир аспект ва элементига алоқадорлиги Фарб Христиан олами томонидан қайта кашф қилинди ва изоляцияланган ягона динни муқаддас ёки табаррук деб ҳисоблашга тайёргарлик кўрилди. Ўз ўрнида, барча нарсанинг динийлиги, нарсаларнинг шунчаки боғлиқ бўлишидан ташкил топмаган динийлиги қайта кашф қилинди. Асрлар давомида Христиан теологлари инсоннинг бутун ҳаракати ҳақида фақат ижтимоий ва шунчаки унинг шахсий ҳаракати сифатида эмас, балки динийликдан ташкил топган сифатида ва янада кўпроқ ҳолларда, бутун ҳаётни муқаддаслаштиришга интилиб, Христианча “яшаш тарзи” сифатида гапиришган. Ислом эса асрлар давомида динийликни бутун фазо-вақт, бутун ҳаёт, деб таълим берган.

Динлар тарихининг маълумотини на шахсий эътиқод жараёни, на ижтимоий жараён, на бутун фазо-вақт ва ҳаёт боғлиқлиги сифатида, балки бутун ҳаёт ва фазо-вақт, қандай бўлса, шундайлигича ташкил қилади. Динлар тарихи ҳар бир инсон ҳаракатини ўрганади, чунки ҳар бир ҳаракат диний мажмуанинг ажралмас қисмидир. Диннинг ўзи эса, ҳаракат эмас (эътиқод ёки Худо билан учрашиш ёки қатнашиш ҳаракати), балки ҳар бир ҳаракатнинг ўлчовидир. У нарса эмас, балки ҳар бир нарсага инвестиция қилинадиган истикболдир. У энг юқори ва энг муҳим ўлчовдир; чунки унинг ўзи, ҳаракатни шахсий, у жойлашган диний-маданий контекст билан ҳамда фазо-вақтнинг тўлиқ контексти билан бирга турувчи сифатида қабул қилишни талаб қилади.<sup>4</sup> Бунинг учун ҳаракат шахснинг барча ички қарорларини ва фазо-вақтдаги унинг барча таъсирларини ўз ичига олади. Ва мана шу, бутун ҳаракатнинг бутун фазо-вақтга муносабати, диний ўлчовни ташкил қилади. Демак, барча нарса динлар тарихининг субъектидир. Диннинг таърифида култик ва догматик узоқ вақт муқобилсиз монопол бўлган ва унинг матнига инсон ва фазонинг қисмати ва келиб чиқишини, ахлоқий ва эстетикани, ва ниҳоят “муқаддас” ёки “табаррук”ни кўшиш, албатта, етарли эмасдир. Инсоннинг ҳар бир ҳаракати динийдир ва унда инсоннинг ички оламини, жамиятнинг аъзосини ҳамда бутун фазони бир бутун сифатида ва борликни, у “муқаддас” деб аталадими ёки “нопок” деб аталадими, ўз ичига олади ва у “динийдир”. Бу динийлик соҳасини инсоннинг ўзига хос ҳаракати, ҳаётининг ўзига хос аспекти ёки нопокка қарама-қарши бўлган

муқаддасгача чеклаш орқали қашшоқлаштириш эди. Дастлабки икки қараш, алоҳида ўзига хос элемент эмас, балки фазо-вақтдаги чексиз сонли элементлар кесишиб, турли йўналишлар бўйича тарқаладиган нуқта деган маънони билдиради ва у бизнинг замонавий маъно, қиймат ёки сабаб назарияси соҳаси билан мос келмайди.<sup>5</sup> Учинчиси бўлса, инсоният диний тажрибасининг ярмидан кўпини инкор этади.

Динийликнинг универсал соҳаси ва долзарблигининг тикланиши, динлар тарихи уфқларини кенгайтиради. Бундан буён, у инсон билими ва изланишларининг ҳар бир соҳасини ўз ичига олиши керак. Ўз мақсадлари йўлида инсоният ҳали ҳам Христианларга, Яхудийларга, Буддавийларга, Хиндуйларга, Мусулмонларга ва бошқаларга бўлиниши мумкин, лекин христианларнинг, яхудийларнинг, буддавийларнинг, хиндуйларнинг, мусулмонларнинг бутун тарихи, маданияти ҳамда цивилизацияси унинг объекти бўлиши зарур.

Б. Динлар тарихи бошқа йўналишда қисқартирилиш юрисдикциясига эга. Назарий жиҳатдан барча динларнинг тарихи бўлиши назарда тутилган бўлсада, ҳақиқатда, у, бир томондан, “Осиё” динлари ва “примитив” динларнинг тарихи, бошқа томондан тарихдаги йўқ бўлиб кетган динларнинг тарихи бўлиб қолган. Динлар тарихи кутубхоналаридаги сон-саноксиз адабиётлар уларга бағишланган. Яхудийлик, Христианлик ва Ислом ҳар доим қандайдир четлаб ўтилган. Бу нарса, бир гуруҳ материалларни бошқаларга нисбатан яхшироқ, тўлароқ ёки муҳимроқ дейиш учун айтилаётгани йўқ. Примитив ва қадимги динлар бизга жуда кўп буюк сабоқлар бериши мумкин. Лекин уларни бошқа гуруҳга нисбатан, тил тўсиқлари, вақт тўсиқлари, уларнинг ва бизнинг тоифаларимиз ўртасидаги катта фарқлар туфайли тушуниш анча қийиндир. Бу ерда айтиб бўлмайдиган ҳақиқат шуки, қиёсловчи ҳозирги кунда мавжуд бўлган дунё динларининг портловчи характеридан кўра, примитив ва қадимги динларнинг анча узоқлигини таскин сифатида аниқлайди. Демак, у, олдингисининг маълумотларини, кейингисиникидан кўра анча дадилроқ тўплайди, тизимлаштиради, умумлаштиради ва хулоса чиқаради. У тирик динлар маълумотлари билан ишлашдан, кўрқув ва ваҳима билан қочади.

## *1. Ислом*

Ислом узоқ вақт мобайнида Ғарб билан қайноқ колониал уруш домида бўлган. Ўн саккизинчи ва ўн тўққизинчи асрларда Европа экспанциясининг асосий оғирлиги Мусулмон давлатларига туш-

ган. Ислом совуқкон ақл билан тушуниш учун жуда “қайноқ” эди ва тадқиқ қилинаётган соҳани ўрганувчи миссионерлар учун субъект бўлиб қолди. Исломий фанларнинг ривожланиши, ушбу тадқиқ қилинаётган ишларнинг катта қисми, дунёвий кўлларга ўтиб кетишига олиб келди. Аммо улар, ҳақиқатни топишдан кўра, ўз мамлакатларидаги колониал идораларга ёрдам беришдан кўпроқ манфаатдор эдилар. Колониализм асрининг тугаши билан, автоном Ислом фанлари дунё юзини кўрди ва аввалги авлод Исломшуносларининг асарларидан фойдаланиб ҳамда Ислом тилларини ўзлаштиришни оммалаштириш орқали, Ғарбнинг Ислом ҳақидаги билими жуда тез ривожланди. Мана шу барча факторлар, қиёсий диннинг жиддий толибини Исломни ўрганишдан қайтаради. Бошланғич босқичларда Ғарб қиёсловчилари миссионер бўлган бўлса, демак, уларда Исломий дин ва маданиятни ўрганишга малакаси бўлмаган бўлса, кейинги босқичда (яъни дунёвий Ислом фанлари босқичида) у Голдцигер, Шац, Гиббз, Арберри ва шу каби инсонлар томонидан тўлиғича эгалланган. Ғарб динлар тарихчиси, бугунги кунда, Ислом фанлари билан шунчалик кам боғланганки, худди у зўр бериб ҳисса қўшган бу фанлар унга керак эмасдек. Хатто бугун ҳам, динлар тарихчиси йўқки, Ислом соҳасидаги илм инсонларининг эътиборига лойиқ бир фикр айта олса. Бу камчиликнинг негизида, Ислом ҳеч қачон динлар тарихи фанининг ажралмас қисми деб қаралмагани ётади.

## *II. Яҳудийлик*

Яҳудийликнинг тарихан доимий равишда Исога қарши гувоҳлик бериши, қаттиқ нафрат ва антисемитизмни келтириб чиқарди, унинг Христианликка яқин қариндошлик алоқаси фақатгина илиқ хурмат туйғуси учун эмас, балки Христианликнинг қадимий Ибронийларга алоқадорлиги учун деб ҳам ҳисобланади. Натижада, Христиан тафаккури Яҳудийлик феноменини бутун сифатида кўриб, доимо адашган. Бу феномен икки қисмга, “Исодан олдин” ва “Исодан кейин”га ажратилиши керак. Интеллектуал ва демак, доктринавий жиҳатдан, кейинги қисм доимий мушкулот манбаи ва ўзини, агар дунёдан бўлмаса, ҳеч бўлмаганда ўз хаёлидан йўқ қилишга мажбур бўлган, тайёр ечим сифатида намоён қилади. Олдинги қисм, Эски Аҳд танқиди объекти бўлиб қолган, лекин у ҳеч қачон диннинг қиёсий тадқиқот соҳаси сифатида кўрилмаган ва айтиш зарурки, унга ҳеч қачон Христианлилик категорияларидан алоҳида муносабатда бўлинмаган. Хатто Зигмунд Мовинкелнинг Исроил ибодатининг Псалмларида-

ги (Р. А. П. Томас таржимаси, Blackwell, Oxford, 1962) каби ўқишнинг бутун маъноси, “Gattungsgeschichte”га зид равишда, псалмлар “Христиан гимнодиясининг *et origo* фони”<sup>7</sup> бўлган *Sitz-im-Leben* ни кашф этишдир ва у, маъбаднинг *sodh* ида Ибронийларнинг пайдо бўлишига нисбатан нимани назарда тутганини, эшитишини ёки қайтаришини, тушунишга ягона йўл сифатида ривожланган ва аниқлаштирилган. Иброний онгини ўрганиш мужассамликни, Христианлик даврининг аниқ лекин шу билан бирга мавхум кутишларини, ўша муаллифнинг бошқа асари бўлган “Келадиган”ни қабул қилишга тайёрлигини кўрсатиш учун киритилган Христиан маънолари ва категориялари билан синовдан ўтказилади.<sup>8</sup> Семитик фан сифатида, алоҳида таъкидланмаган жойлардан бошқа ҳамма жойда, Эски Аҳдни ўрганиш ҳеч қачон автоном фан эмас, балки шу кунгача Христиан теологияси маҳсули бўлиб келмоқда. Эски Аҳдни ўрганиш Семитик фанлар сифатида ривожланган жойларда, улар шундай автономияга эришдилар; лекин шу билан бир қаторда, улар ўзларини теологиядан, динлар тарихидан ва албатта университетларнинг “Илоҳий заллар”идан чиқариб ташлаган. Таълимот “Илоҳий заллар” билан биргаликда қолганда, унинг энг юқори объекти *raison d'être* ҳеч қачон Христиан догмаси қоидаларидан ташқарига чиқмаган. Христианистик<sup>9</sup> тафаккур стратегияси, Эски Аҳдни қиёсий фан нури остига қўйишга қодир эмас эди. Бу нуқтаи назарда, Иброний Битиги Христиан битиги билан бир хил; Иброний тарихи – Христиан тарихи билан ва Иброний теологияси – Христиан теологияси билан бир хил.

Демак, Эски Аҳд танқиди, Иброний Битиги қандай қилиб “эътиқоддан эътиқодгача” ёзилган – яъни илоҳий схемага Христианизм тушунадиган тарзда, ишонадиган инсонлар томонидан, худди шунга ишонадиган инсонлар учун ёзилганлигини кўрсатишга қодир эмас. Аслида бошқа бир китоб, яъни Христианистик ғояларнинг бутун комплекси Иброний Битигига ёпиштирилган ва Эски Аҳд танқиди, елимни нам ва ёпишқоқ қилиб туриш учун жавобгар қилинган. Муаллифга маълум бўлишича, ҳали ҳеч бир Христиан теолог, Эски Аҳд танқидини, у лойиқ бўлган ягона ном, яъни динлар тарихининг қисми деб аташга журъат этолмаган ва бошқа ҳеч бир динлар тарихчиси, ҳали *Heilsgeschichte* ёки мужассамланишга муқаддима сифатидаги Отанинг тарихни манипуляция қилиш тарихидан кўра, Эски Аҳд танқиди маълумотларини қайта шаклланган Иброний ва Яхудий дини тарихининг қисми сифатида қайта тиклашга уринмаган.

### *III. Христианлик*

Ва сўнгиси, Христианлик динлар тарихидан чиқиб кетишни уйдалаган, чунки кўп сонли тарихчилар ёки қиёсловчилар уни барча динлардан юқорига қўйишган, худди уларнинг байроқдори ва ҳақами сифатида. Динийликни ўзига хос ва шахсий эътиқод жараёнига чекланиши, Христианликнинг ушбу байроқдорлик характерини, олға сурилаётган маънони тўлиқ тушунадиган ягона сифатида тасдиқлайди.

Динлар тарихининг ўз тасарруфида бутун бир аср давомида катта матонат ва меҳнат орқали тўпланган катта ҳажмдаги маълумотга эгаллиги, катта омаддир. Прimitив динларнинг буюк тадқиқотчи ва тўпловчилари катта мерос қолдирдилар. Қадимги исломшунослар ва Осиё динлари толиблари, Эски Аҳд танқидчилари ҳамда Эски Аҳд танқидидан автоном Семитик ва Қадимги Яқин Шарқ фанларини ишлаб чиққан Семитистлар, Христиан Черкови, Христиан доктринаси ва Христиан цивилизацияси тарихчиларининг барчаси динлар тарихининг келажакдаги мавзусини тақдим қилишга ўз ҳиссаларини қўшганлар. Шубҳасиз, бу мавзу инсоният билимларининг энг катта ҳажмлисидир. Биз кўриб чиқиш деб атаётган, динлар тарихининг босқичи, тўлиқ тугаллангандай туюлиши мумкин, лекин ҳақиқат шуки, яна жуда катта иш ҳали қилиниши керак. Албатта, динлар тарихининг иккинчи босқичи – тизимлаштиришни бошлаш учун етарли билим тўпланган. Лекин ушбу билимни келажакда тизимлаштириш учун маълумот йиғиш бўйича давомли изланишларни, тизимлаштириш бўйича ишни тиришқоқ, синчков ва талабчан тарзда амалга ошириш талаб этилади. Бир тизимлаштириш, у, хатто биринчи тизимлаштириш қолдириб кетган эски маълумотларнинг янгича кўринишда намоён қилиши ва уни тўлдириши мумкин бўлган янги маълумотларни тақдим қилиши мумкин бўлса ҳам, бошқасини инкор қилиб, уни алмаштира олмайди. Бу, доимо иштирок этувчи тил ёки тилларнинг мукамаллигини ва барча турдаги маълумотлар билан тўлиқ танилишни талаб этади. Биз маълумотларни тўплаш деб атаётган иш, ҳақиқатда чексиздир.

2. *Бутун маънони шакллантириш ёки маълумотларни тизимлаштириш.* Бу катта ҳажмдаги маълумот тизимлаштирилиши, яъни уч хил амал бажарилиши зарур:

Биринчидан, у замонавий сўровларнинг ташкилий эҳтиёжларига жавоб берадиган тарзда классификацияланиши зарур. Ҳар бир сарлавҳа остида, мос маълумотлар таҳлил қилиниши ва улар мужассам бўлган боғлиқликларни очиб берадиган тарзда, бир-бирига боғланиши керак. Маълумотларнинг ташкил этилиши, замонавий таҳлилчиларга ҳар қандай динда ёки диннинг аспектида, ғояларнинг бутун соҳасини ва уни ташкил этувчи барча элементларни тез ва аниқ тарзда онгнинг равшан нури остига қўйишини таъминлаши ҳамда маъноларнинг ягона тармоғи ёки тизимини ташкил этиши зарур. У, ҳам мавзулар бўйича, ҳам тарихан амалга оширилиши зарур ва тушуниш тасарруфига, кўриб чиқиладиган дин ва маданиятларнинг барча мавзуларига, гуруҳ ва даврларига тегишли барча фактларнинг тўлиқ тасаввурини тақдим этиши зарур. Ўз навбатида, бу маълумотлар мажмуаси, диний-маданийликнинг моҳиятини тўлиғича очиб берадиган тарзда, ўзаро таҳлил қилинган ва боғланган бўлиши керак.

Иккинчидан, ҳар бир маълумотнинг, у тегишли бўлган тарихнинг бутун мажмуи билан муносабатлари фикрлаш учун кўрсатилиб, аниқлаб берилган бўлиши зарур. Унинг келиб чиқиши аниқланган бўлиши керак, унинг ўсиши ва ривожланиши, унинг парчаланиши ва зарур ҳолларда, пасайиши, нотўғри тушунилиши ва якуний инкор этилиши изчил аниқланган бўлиши керак. Ғоялар, муассасалар, баҳолашлар ва кашфиётлар, инсон муносабатлари ва амалларининг ривожланиши, тарихий фактлар тажрибасига қарши акслантирилиши керак. Улар, абстракт эмас, балки мавжуд муҳитда ривожланган, чунки айнан шу ривожланишга эҳтиёж сезилган бўлиши керак. Кўриб чиқиладиган маълумот, ўша ривожланишга хизмат қилиниши ёки унга қарши курашиши керак. Берилган маълумотларнинг, берилган ҳаракатнинг ёки берилган ғоялар тизимининг тушунчаси тугалланиши керак бўлса, ўша ривожланишларнинг ҳар бири, тизимлаштириладиган қарашлар соҳаси билан бирга мос равишда келтирилиши керак бўлган таъсирларнинг барча турларига эга бўлиши керак.<sup>10</sup>

С. Учинчидан, классификацияланган ва тизимлаштирилган диний маълумотнинг асосий мазмуни чиқарилиши керак ва ушбу маълумотлар аниқлаштирилиши ҳамда кетма-кетлиги бўйича тизимлаштирилиши керак. Бу дегани, улар тарихий мажмуага, биринчи босқичидаги каби фактлар сифатида эмас, маънолар сифатида боғланиши керакки, цивилизация ҳам маъноларнинг структураланган бутунлигига ҳам, маънолар билан биргаликдаги бутунлигига ҳам ай-



ланиши лозим. Ҳар бир диний маълумот, у хоҳ ғоянинг, муносабат ёки туйғу-ҳолатнинг, шахсий ёки ижтимоий ҳаракатнинг ифодаси бўлсин, хоҳ унинг объекти – субъект, жамият ёки фазо бўлсин, хоҳ у диний ғоя ёки ҳаракатнинг концептуал, дискурсив эълони ёки бўлмасам, диний ғоя ёки ҳаракатнинг ўзи бўлсин, таркиби ифодаланган бирор нарсага, яъни ҳис қилинган ёки сезилган маънога, амалга оширилган ёки барбод бўлган мақсадга ёки агар, ҳаракатсизликдан бошқа ҳеч қандай ҳаракат амалга оширилмаган бўлса, ҳаракатсизликнинг объектига асосланади. Ўша бирор нарса – қадриятдир. Бу, диний маълумот унга, инсоннинг ақлий, муносабатли ёки ҳаракатли реакцияси бўлган маънодир. Инсоннинг реакцияси тарих мажмуига боғлиқ бўлмасдан туриб, аниқ бўлмагани каби, қадриятга боғлиқ бўлмасдан туриб маънога эга бўла олмайди. Олдингиси планар боғлиқликдир; кейингиси чуқур муносабатдир. Тарихий боғлиқликлар туркуми, қадриятлар фонида кўрилмаса ва қадриятлар билан чуқур муносабатга киришмаса, диний маълумот ҳеч қачон, у мўлжалланган мақсадда фойдаланилмаслиги мумкин.<sup>11</sup>

Бу чуқур боғлиқликларни – “тоифали мавжудлик”нинг “аксиологик борлиқ”қа ёки қадриятга боғлиқлигини тушуниш, таҳлил қилиш ва аниқлашда динлар тарихи жиддий хавф-хатарлар ва оғир тузоқларга дуч келади. Кўп сонли динларнинг қиёсий ҳисоблари берилган диний маълумотлардан бутун маънони шакллантириш талабини бажара олмагани ҳақиқатдир. Лекин бу хато, тадқиқотчининг тиришқоқлиги хатосидир. Бу динлар тарихи ёки унинг методологиясига қарши эмас, балки тадқиқотчи ва унинг тадқиқотига қарши далилдир. Эйзегеза тузоқларига, диний маълумотга унинг ичида бўлмаган бирор нарсани киритиш тузоқларига ёки уни қадрсиз сифатида қабул қилиш ёки эргашувчининг ўзи қабул қиладиган қадриятдан бошқа қадрият сифатида қабул қилишга қарши, кўп ҳолларда, эргашувчиларнинг ўзларида диний донолик мавжуд. Агар қайта ташкиллаштириш таълимот хусусиятларига мос келса ва бир вақтда, кўрилатган дин эргашувчилари буни маънога эга деб топишса ҳамда уларга худди уларнинг эътиқоди ҳақида бирор нарса айтилгани каби қабул қилишса, шубҳасиз, бу дегани, у қиёсловчидан асосли равишда талаб қилиниши мумкин бўлган барча нарса ўтди дегани. Бу моҳиятан В. С. Смитнинг кашфиёти эди.<sup>12</sup> Албатта, таъойилнинг тадбиқ қилиниши, бир қатор амалий қийинчиликларни кўрсатади: Эътиқоднинг қайси издошларининг розилиги далил сифатида кўрилиши мумкин

ва бу розилик қандай ифодаланиши мумкин? Ундан ташқари, дин издошлари ўз динларини талқин қилишда шунчалик узокқа борадиларки, ҳатто унинг дастлабки моҳиятини йўқотиб, уни энди маънога эга деб ҳисобламасликлари, ҳеч бўлмаганда, назарий жиҳатдан, мумкин бўларди. Бу эса, албатта уларни янги динни қабул қилишларига баробардир, гарчи янгиси ҳали ҳам эски ном билан аталсада; ва демак, талабчан қаралганда Смитнинг мезони тўғрилиқ тести сифатида қабул қилина олмайди. Шунга қарамай, агар биз уни педагогик тамойил сифатида қабул қилсак, ва динлар тарихчисидан ўз ишидан тадқиқ қилинаётган дин тарафдорлари нуқтаи назаридан текширишни сўрасак, бизда ишни бузилишдан ҳимоя қилиш учун текшириш ва мувоzanат техникаси бўлар эди.

Смитнинг педагогик тамойилининг маърифатли ва илмий тадбиқидан кўра талабчанроқ тўғрилиқ мезонини, мантиқан талаб қилиб бўлмайди. Тарафдорларнинг “Сиз ё менинг динимни ўрганасиз ва демак, мен нимани ўйлашимни, нимани англашимни, нимани ҳис қилишимни, нимани туйишимни эътиборга оласиз, ё бўлмасам, бошқа бир инсонникини ўрганасиз” деган табиий аргументини рад этиб бўлмайди. Ва токи, кўриб чиқиш бу, у ҳақидаги кўриб чиқиш экан ва бутун маънони шакллантириш, у тушунадиган маъноларнинг тизимлаштирилиши экан ва унинг ўзга хос йўлига алоқадор экан, демак тарафдорнинг кўриб чиқилган ва илмий ҳукми якуний эканлигини тан олишдан бошқа чора йўқдир. Агар дин тарихчиси рад қилишда давом этса, у учун қолган ягона йўл, бу янги тадқиқот, янги кўриб чиқиш ва янги тизимлаштиришни бошлашдир ҳамда уни биринчисидан фарқлаш лозим, чунки бу икки турли дин-маданиятлардир.

Демак, тизимлаштириш ишини бошқарувчи тамойил шундайки, тизимлаштириш тагида ишлайдиган категориялар, тадқиқ қилинаётган дин-маданият учун, ташқаридан мажбуран юклаб олинган эмас, туғма бўлиши керак. Турли дин-маданиятларни ташкил этувчи бўлимлар, турлича бўлмаслиги керак, ҳар бирининг маълумоти, ўша дин-маданиятга бегона бўлган категориялар остида эмас, балки, ундан олинган категориялар остида, классификацияланган, таҳлил қилинган ва тизимлаштирилган бўлиши керак. Булар Христиан бўлмаган динларнинг, ўз материалларини инсоннинг қийин аҳволи, каби категориялар, урф-одат, қонун ёки қурбонлик, покланиш ёки нажот ва шу кабилар остида тизимлаштирадиган Христиан тадқиқотлари бўлиб, улар поклик ҳақида ахлоқийлик, қисматнинг тарихга контра-

сти каби, нажот ҳақида диннинг интихоси ва мақсади каби сўзлаб, уларни бузувчи Христиан тамойиллари бўйича очик бошқарувига хоинлик қиладилар. Кўриб чиқиладиган тадқиқот, Христиан бўлмаган динларнинг, Христианлик устун деб даъво қилинадиган худди ўша соҳаларда, камчилигини кўрсатиш учун ўтказилган деган гумон, ҳеч қачон йўққа чиқмайди.<sup>13</sup> Айнан шу ерда, динлар тарихи ўзининг илмий характерини намоён этади. Битта дин бўлган ҳолатда, маълумотларни тизимлаштирилган бутунликда ташкил этиш масаласи, доктринавий, маданий, институционал, ахлоқий ва санъат соҳасидаги фактларни, бус-бутун сифатида кўриладиган, цивилизация тарихига боғлаш масаласи, динлар тарихчиси ишлайдиган материаллар, табиат соҳасидаги ёки ижтимоий соҳадаги олим ишлайдиган материаллардан мутлақо фарқланишига қарамай, мутлақо илмий масаладир. Масаланинг илмий характери материалларнинг функцияси эмас, балки улар билан нима қилинишининг функциясидир.<sup>14</sup> Материаллар, кимёвий фактлар ёки диний маънолар бўлиши мумкин. У тарихан берилгандан бошланадими ва ушбу фактларнинг мавжудлигини ва актуаллигини бошқарадиган муносабатларни очишга интиладими – ҳар иккисини текшириш илмийдир. Бир ҳолатда, пробиркалардаги лаборатория материали факт бўлса, бошқа ҳолатда, ғоялар ва фактлар, кутубхоналардаги китобларда ёки инсонлар жамоасининг ҳаёти билан яшалган бўлса – бу материал эмасдир.<sup>15</sup> Албатта, ҳар икки ҳолатдаги “нималар” турлидир; лекин методология тахминлари бир хилдир. Худди, иқтисодчи, жамиятшунос, психолог, антрополог “ижтимоий илм” тушунчасини ўзларининг, синов колбасига кетиши мумкин бўлганидан бошқа маълумотларига илмий ишлов бериш учун қўллаганларидек, биз, динлар тарихининг, табиий ва жамият соҳасидаги фанлардан бошқа материалларга илмий ишлов беришини тавсифлаш учун “гуманистик илм” тушунчасини кашф этишимиз мумкин. Диний маънолар, худди ахлоқий ва эстетик маънолар каби доимо қандайдир очик, ижтимоий ёки шахсий ҳаракатда яратилиши, ҳамда мана шу абстракцияни ҳисобга олмаганда, улар ўз ҳолатларидан ажралмаслиги берилгандир.

### *3. Хулоса чиқариш ёки бутун маънони баҳолаш*

#### *А. Хулоса чиқариш зарурияти*

Аммо ушбу икки операция илмий ва ишончли бўлсада, динлар тарихи, кўп илмий ва ишончли артикуляциялар ва тизим-

лаштиришларни, худди кармондаги динлар каби йиғилган ва ушбу кармонда диний-маданий бутунликлар ёнма-ён чексиз ва кетма-кетликда жойлаштирилган. Бундан келиб чиқадики, динлар тарихининг дастлабки икки босқичи бу, динлар тарихини автоном фан сифатида эмас, балки, Исломий, Христиан, Яхудий, Хиндуий, Буддавий ва шу кабиларнинг махсус фанларини исботлаб беришдир. Шунинг учун, таълимнинг учинчи бўлими, яъни хулоса чиқариш ёки баҳолаш зарурдир. Динлар тарихининг дастлабки икки бўлиmidан шаклланган бутун маънолардан бири, шундайлигича инсонга тегишли бўлиши лозим. Худди иккинчи операция каби, бу учинчи операция ҳам, кўпроқ, алоҳида маълумотларнинг эмас, балки бутун маъноларнинг тизимлаштирилишидир. Унинг вазифаси, берилган бутун маъноларни универсал, инсоний ва илохийга шундайлигича боғлашдир. Бунинг учун, мета-дин ёки бутун маъноларни таққослаш ва баҳолаш учун асос бўлиб хизмат қиладиган умумийлик тартибига тегишли бўлган тамойиллар зарурдир. Бундай боғлаш, индивидуал бутун маъноларнинг хулосаларини, уларнинг катта даъволари баҳолашини ўз ичига олади. Бунинг ўзи жуда катта даъво эканлиги инкор этилмайди. Ҳақиқатдан ҳам, инсониятнинг дин-маданиятларига баҳо бериш хоҳиши биров тақаббуруна эшитилиши мумкин. Бирок, масала шундаки, мана шу учинчи бўлимнинг ўтказиш ёки рад этиш орқали, бутун динлар тарихи фани, аҳамиятга эга бўлади ёки бўлмайди.

1. Биринчидан, биз кўрдикки, дастлабки икки бўлим бизнинг олдимизга ички жихатдан боғланган маънолар бутунлиги кетма-кетлигини тақдим қилишда муваффақиятга эришди ва уларнинг ҳар бирининг ташкил этувчилари бир-бирига ва шунингдек, ўша диннинг тарихи, ҳаёти ва маданиятидаги ўзларининг мос тоифали мавжудотлари манифестига ва, шунингдек, уларнинг мос аксиологик асосларига боғлиқ бўлади. Агар дастлабки икки операция муваффақиятли бўлса ва кўрилатган дин, барча фикрлар, истиқболлар ва хулосалар мутлақо бир хил ҳақиқат-қадриятга эга бўладиган, Санкаранинг Адвайта мактаби ёки Раманужа Хиндуийликнинг Деута мактаби бўлмаса, ҳар бир бутун маъно, ўз ичига нафақат бу тўғри деган даъвони, балки бу ҳақиқат деганини ҳам олади. Бу даъво қайсидир маънода дин учун зарурдир. Чунки диний даъво – шунчаки кўп таклифларнинг бири эмас, балки зарурий даражада ягона ва қайтарилмасдир. Ижобий бўлиш билан бир қаторда, императив бўлишлик унинг табиатига хосдир ва ундан ҳеч қандай буйруқ чиқмайди, агар

у, унинг мазмуни, бошқа даъвонинг муқобил мазмунидан кўра яхшироқ ёки тўғрироқ деб таъкидламоқчи бўлмаса, ёки ягона тўғрилиқ ва яхши мазмун бўлмаса. Императивлик бу доимо бирор нарсанинг бирор нарсага нисбатан устунлигидир ва у доим ҳар қандай ҳолатда буюрилган нарса, бу ҳолатда буюрилиши мумкин бўлган энг яхши нарсалигини ҳам назарда тутаяди. Қарерда муқобил амрлар бир хил қийматга эга бўлса, ҳеч бири ўзича буюриладиган деб айтилиши мумкин эмас. Диний ўзига хосликлар, тасодифлар даражасида эмас, балки, диннинг моҳияти даражасида даъво қилинганда, фақат аксиологик релятивизм баҳосида тақсимланиши мумкин. Масалан мен учун, Христианликни, унинг ўз стандартларига ва Христианлик тажрибасининг автоном ифодаси сифатидаги Христианлик тафаккурига кўра тушуниш, ҳеч қандай муаммо туғдирмайди. Бироқ, агар мен мана шу тушунчадан Христианлик барча эркаклар учун тўғри дин деган даъвони, Христиан этиқоди, Худо айрим одамлар учун нима қилгани эмас, балки, У барча инсонлар учун нима қилган ёки барча инсонларни қутқариш учун нима қилишини тўғри ифодаламаслигини тушириб қолдирсам, мен албатта моҳиятни ва асосни йўқотган бўламан. Худди шуни барча динлар учун айтиш мумкин, фақатгина диннинг ўзи релятивизмнинг илоҳийлаштирилиши бўлмаса ва бу ҳолатда, у, бизнинг ўзига хослик ҳақидаги даъвомизни, ўзига қарши бўлмасдан туриб, тасдиқлай олмайди. Шунда биз динлар тарихчисининг қармонида бўлган нарсамиз бу бутун маънолар гуруҳи, содалаштирувчи эмас, балки, ҳар бири ўзини ҳақиқатни автоном ягона ифодаси деб даъво қилувчи бир нечта бутун маъноларнинг кетма-кет жойлашувидир. Ушбу бутунликлар на кичик қисмларда ва на муҳим масалаларда фарқланади. Улар, ўзларнинг ғоялар уйининг асоси ва тузилмасини ташкил этувчи тамойилларнинг кўпида, бир-бирига диаметрал қарама-қаршисидир. Унда, аввало академик бўлган динлар тарихчиси, ушбу бутунликлар намоён бўлганидан кейин, қандай қилиб тўхтаб қолиши мумкин? Академик сифатида динлар тарихчиси учун биринчи ўринда ҳақиқат туради. Аммо динларнинг бутун маъноларини тақдим қилиш ва уларнинг плюрализмини қабул қилиш ҳақиқатга кўз юмишдан бошқа нарса эмас. Даъвогар бутун маънолар бўйича хулоса чиқариш ва баҳолашдан бошқа, ушбу ҳақиқатдан кўз юмишга муқобили йўқ. Демак, динлар тарихчиси, биринчи ва иккинчи босқичлардан кўра, анча кўп нарса қилиши лозим.<sup>16</sup>

2. Иккинчидан, динлар тарихидаги “билим” шунчаки маълумотларни тушунишдан иборат эмас. Онда сақланиб турган табиий фактнинг ўзи илмий тадқиқотнинг интихоси бўлгани каби, илмда маълумотнинг ўзи гносеологик қийматга эга. Динлар тарихида маълумот, у туйғулар, иштиёқ, интилиш ёки у ифодалаётган нарсанинг қийматини англаш, тасдиқлаш ёки инкор қилиш, қонқиш ёки рад этиш, апробация ёки қоралаш, юксалтириш ёки қоралаш ва шу кабиларга боғлиқ бўлишига қарамай, кичик динлар тарихи аҳамиятига эга. Лекин туйғулар, иштиёқлар, интилишлар фақат Христианликка ёки Муслмонликка эмас, балки инсонга ҳам хосдир ва қийматни англаш бу, тажрибадаги реал қийматни англашдир. Демак, маълум бир дин учун мана шулар факт деб ҳисобланишини билиш етарли эмас. Факт сифатидаги Христианлилик ёки Муслмонлиликдан унинг инсонийлиги ёки универсал реаллигига ўтишни бир-биридан ажратиш бўлмайди. Худди шу каби, ҳеч бир бутун маъно, ўзининг кашфиётлари, даъволари, орзу ва ланъатлари ўзининг инсонийлигига, ва демакки, ҳақиқий илдизига боғлиқ бўлмаса, тўлиқ эмасдир, ҳамда натижада, улар ҳақиқий қиймат ёки қийматсизликларни яратишга ёки бартараф қилишга интиладилар. Билимнинг ўзи буни инсонга, экзистенциал ва аксиологик воқеъликка боғлашни талаб қилади. Лекин маълумотларни ва бутун маъноларни бу тарзда боғлаш, улар бўйича хулоса чиқаришнинг айнан ўзидир. Ўзаро қарама-қарши бўлган динларнинг маълумотлари ёки уларнинг бутун маъноларини бир реалликка боғлаш, у хоҳ инсоний, хоҳ баҳоловчи бўлсин, бу, инсон тушунчаси ҳеч нарса қила олмайдиган, нотўлиқ тасвири тақдим қилишдир. Албатта, уларни бундай боғланиши мажбурлашсиз онда ўрнатила олмайди. Лекин, мажбурлаб ишлов бериб бўлмайдиган маълумотдан бошқа, яъни ўчирмасдан ёки бошқа маълумот томонидан ўчирилмасдан универсалликка ёки реалликка боғлаб бўлмайдиган маълумот шунчаки тўғри бўла олмайди. Хоҳ ўчириляётган ёки ўчирилган маълумот нотўғри бўлсин, хоҳ уларнинг бутун маънолардаги ўрни нотўғри тайинланган бўлсин. Хулоса шуки, ё бутун маъноларнинг шакллантирилиши хато бўлган, ё бутунлик сифатидаги бутун маънолар ҳақиқатга ёлғон даъво қилди.

### *Б. Хулосанинг мақсадга мувофиқлиги*

Токи динлар тарихчиси тўплаётган маълумотлар маъноларга ёки кадриятларга универсал равишда боғланган экан, демак улар таби-

ий билимнинг ўлик фактларидан фаркли равишда, ҳаёт-фактлардир. Уларни ҳаёт-фактлар сифатида, уларда мажбурий тарзда бўлган давр сифатида қабул қилиш учун, феноменологнинг фикрича, тадқиқотчи берилган диний маълумотни кўрар экан, у ўз тахминлари, дини ва истиқболларини кўштирноқ ичига олади. Бу зарурият, аммо бунинг ўзи етарли эмас. Ҳаёт-фактга кўзгатувчи ва ҳаракатга келтирувчи куч берилгани, эпистемология учун, уни идрок этиш унинг ҳаракатланувчи кучини тажрибада идрок этиш эканлигини назарда тутати. Демак, ҳаёт-фактни англаш бу ҳаёт-фактни аниқлашдир ва диний маънони англаш бу ушбу маъно томонидан аниқланишда азоб чекишдир. Демак, динлар тарихчиси бир контекстдан иккинчисига бемалол ўтишга қодир бўлиши керак, ва шу билан бирга, унинг ахлоқи алоҳида қараладиган маълумот томонидан аниқланадиган бўлиб қолиши зарур. Фақат шу тарзда, у тарихан берилган маълумотни ўзига хос бутун маъноларнинг ичига жойлаши мумкин ва бу, унинг динлар тарихчиси сифатидаги мақсадидир. Лекин бу кўчишлар инсон сифатида ва донолик изловчи сифатида у учун нимани англатади? Унинг ўз ҳамкасбларига тақдим қилиши учун ушбу ўзаро ёқимсиз, алоҳида жозибадор ва аниқловчи бутун маънолар нимани англатади?

Динлар тарихчиси ушбу бутун маъноларни мумкин бўлган энг юқори ҳолислик даражасида тақдим қилишдан бошқа нарса қила олмайди деб баҳслашиш мумкин. Ҳамма нарсадан устун бўлган ҳолислик, тадқиқ қилинаётган ва инсонга тақдим этилаётган мавзу, биз “ўлик фактлар” деб атайдиган табиатнинг соҳасига тегишли бўлганда, нафақат таъсирчан, балки зарурдир. Уни, билиш дискурсив фикрда, туйғуда, ҳаракатда аниқланиш бўлган ҳаёт-фактлар соҳасига қўллаш – инсонларни уларнинг ҳаракатга келтирувчи кучи ва таъсирига дучор қилишдир. Ҳозир, агар динлар тарихчиси биринчи ва иккинчи қадамдан бошқасини қабул қилмаса, у инсонни турли томонларга тортувчи, бутун маънолар фазолари таъсирига дучор қилади. Ҳеч шубҳа йўқки, ҳар бир инсон оқибатда нима маънога эгаллиги ҳақида ўзининг шахсий қарорини қабул қилиши керак, динлар тарихчиси академик сифатида инсоннинг қарор қабул қилишига ҳар қандай таъсир кўрсатишдан йироқда бўлиши керак. Лекин, инсонга бутун маъноларни шунчаки совуқ кетма-кетликда, яъни уларни зарурий-универсал, зарурий-реалга боғламасдан туриб, тақдим қилар экан, инсон унга тўлиқ ҳақиқатни тақдим қилганми? Бизнинг асримизда дунё ҳамжамияти универсаллик, инсон ўзга ҳослиги ҳақида тушунчаларга

эга бўлган ва ўзининг руҳий муаммоларини инсоний дунё ҳамжамияти сифатида ўйлайдиган фан, қайта-қайта чорланаётган бир замонда, тайёргарлиги ўз иши учун аъло даражада мос келувчи динлар тарихчиси уялиб четда туришга ҳаққи бормикан? Унинг уятчанлиги, унинг бутун ташаббускорлигига шубҳа уйғотмайдимиз? Инсон динларини қандай бўлса шундайлигича музлатиб қўйишни олдини олишни истаб, бу олий таълимот ўзини инсон дунёсидан, ҳамда мавжуд ва ўзгараётган дунёдан ажратиб қўяди ва уни юзакиликка айлантиради.

Бу уч мулоҳазанинг дастлабки иккитаси назарий бўлиб, динларни билишга таъсир кўрсатади ва учинчиси амалий бўлиб, хулоса чиқаришдан тийилишнинг донолгини савол остига қўяди; бизни хулоса чиқариш ҳам зарурий, ҳам исталган, деган фикрга етаклайди. Демак, динлар тарихининг остида, бутун маънолар ҳақида хулоса чиқариш ва баҳолаш бўлиши мумкин бўлган, мета-дин тамойиллари тизимини ривожлантиришдан бошқа чораси йўқдир. Динлар тарихининг қўплаб Христиан теологиялари бўлган бўлсада, афсуски ҳали улар танқидий мета-дин эмас эди. Бу камчилик, замонавий Христиан оламнинг тезлик билан борлиққа кириб келаётган жаҳон ҳамжамиятига пешвоз чиқишга тайёр эмаслигини кўрсатади.

Мета-дин тизимини ишлаб чиқиш, ушбу мақоланинг вақолати эмас. Лекин, биз унинг зарурийлиги ва исталганлигини таъкидлаб, унинг бўлиши мумкинлиги баҳсини тушириб қолдирсак, у албатта тўлиқ бўлмасди.

### *С. Хулоса чиқаришнинг бўлиши мумкинлиги*

Эҳтимол, мета-диннинг энг кенг тарқалган жанри бу, динлар ўртасидаги фарқларга, юзага тегишлилик сифатида ва уларнинг умумий келишувларига моҳиятга тегишлилик сифатида қарайдиганидир. Бу қараш доим ҳам “энг кичик умумий маҳражли” келишувлар барча фарқлар ҳисобига таъкидланадиган динлараро мулоқотларда, у одатда қабул қиладиган юзаки шаклни назарда тутиши шарт эмас. У, барча фарқларнинг асосида, уларнинг ҳаммаси учун умумий бўлган ва жиддийроқ таҳлил натижасида осонгина топилиши мумкин бўлган, реал замин бор деб даъво қилганидагидек, мураккаб бўлиши мумкин. Бироқ, шунга қарамай, бу ёлғондир чунки у заминни турли динларнинг фигуризация ва концептуализация даражаларидан изламоқда, у ерда эса тадқиқ қилинаётган материалларни танлаб олиш ёки уларни мажбурий талқин қилишдан бошқа йўл билан, бундай



умумийлик топилмайди. Динларни ўргатиш даражасида ажратувчи чуқур фарқларнинг барчаси, бу ерда, умумлаштиришга йўл очиш мақсадида, йўқолади. Тўсиқлар жиддий бўлган тақдирда, улар талаб қилинадиган маънога эга бўлган талқинга рўпара қилинадилар. Худди барча динлар битта Худо ва битта ахлоқни ўргатади деган фикр-ни исботлаш учун жуда узоққа борган Фридрих Хейлер ҳолатидаги каби, унинг хулосалари нафақат эмпирик умумлаштириш назарияси учун тўғри эмас, тамойиллари етарли даражада аниқ бўлиши талаб этиладиган мета-дин ҳақида гапирмаса ҳам бўлади. Унингча, Яхве, Ахурамазда, Оллоҳ, Будда, Кали ва – эҳтимол, унинг рўйхатидан тушириб қолдирилгандир – Исо, уларнинг барчаси ичида битта ва ягона “реаллик шахслаштирилган” “тасвирдир”.<sup>17</sup> Ундан ташқари, “бу Илоҳийликнинг реаллиги” “ўзини инсонда ва инсонга намоён қилувчи олий севги”<sup>18</sup> ва; “инсоннинг Худо томон йўли, бу умумий қурбонлик йўли”<sup>19</sup> сифатида таништирилади. Кўриниб турибдики, бу тарихан берилганларни олдиндан белгиланган Христиан тартибига мослаштириш мақсадидаги, нохристиан динларни очиқча Христиан кўзлари билан кўришдир.

Бу турдаги “таълимотлар”, шу пайтгача “кофирлар”, “ибтидоийлар” деб ҳисобланиб келган “бошқалар”нинг даража ва униводини бироз кўтаришга бўлган ҳаракат бўлишига қарамасдан, у беғараз илтифотнинг тубида қолади. Динлар тарихи методологияси сифатида у мутлақо қадрсиздир.<sup>20</sup>

Динлар тарихининг анча чуқур ва фалсафий назарияси профессор Б.Е. Меланднинг мақоласида қисқача келтирилган.<sup>21</sup> У ҳам динларни доктрина ёки фигуризация босқичидаги эмас, балки ҳақиқат бўлган, чуқурроқда жойлашган асос босқичидаги, фундаментал деб ҳисоблайди ҳамда турли динларнинг фигуризация босқичидаги даъволарини барча учун умумий бўлган чуқур реалликка йўналтириш орқали топишга, муросага келтиришга ва хулоса чиқаришга интилади. Айнан сўнгги жиҳатда назария ботиб қолади. Нофалсафий назариялар, инсонийликни у ҳақиқатдан ҳам бўлган, чуқурроқ даражадан эмас, балки, у бўлмаган фигуризация даражасидан излагани сабабли муваффақиятсизликка учраган бир паллада, Профессор Меланднинг фалсафий назарияси етарли эмас эди, чунки у, ўша реалликни ўзига тегишли бўлган даражадан изларди лекин уни ҳар қандай билимга эга бўладиган тарзда аниқлайди, демак, ундан ҳар қандай методологик фойдаланиш имконсиздир. Бу қандай бўлишини кўраимиз.

Профессор Меланд инсон табиатини уч элементдан ташкил топган сифатида таҳлил қилади: Биринчиси, “актуаллаштирилган ҳодиса сифатидаги индивидуал шахснинг дастлабки замини”, яъни у ўз борлиғига, ўз яратилганлиғига эга бўлган реалликнинг дастлабки асоси. Бу чуқур жойлашган асосдир ва демак, у барча хусусийликдан устун туради; лекин “ўзининг актуаллиғида... у аниқдир”. Бу “Худодаги инсоннинг ҳаёти”. У “универсал” ва демак, “барча аниқлаштириш пировардида” унга боғлиқ. Дин ҳақидаги барча истиқболлар, хулосалар, мулоҳазалар “мана шу аниқлаштириш иштирокида бўлади” ва демак, улар қатъий маънода “унга боғлиқ” ва “шу замон ва жойда гапирилган реаллиқдир”. У “бизнинг инсонийлигимизнинг асосини белгилаб беради” ва инсонга бошқа инсоннинг инсонийлигини тушуниш қобилиятини беради.<sup>22</sup> Иккинчиси, “ҳар бир инсоннинг индивидуаллаштирилган ўзлиги” ва учинчиси, “корпоратив борлик драмаси ижро этиладиган маданий тарих”.<sup>23</sup>

Универсал бўлган биринчи элементга қарама-қарши равишда, иккинчи ва учинчиси ўзга хос ва хусусий бўлиб, тарих ва маданият даражасига тегишлидир. На универсал, ва на хусусий, бошқа бирсиз топилмаслиги ҳақиқатдир, лекин хусусий, билим учун тайёр ва тўғридан тўғри олиш мумкин бўлса, универсалга хусусийдан бошқа йўл билан етиб бўлмайди.<sup>24</sup> Шундай қилиб, универсалнинг аниқлаштирилиши бўлган хусусий маънода унга боғлиқдир, чунки у, ўзининг борлиғи учун универсалдир. Билим учун универсалликнинг бўлишлиғи ҳақида профессор Меланд – динлар тарихчиси учун уни ўз маданияти ва аниқлаштиришидан ташқарига чиқаришга бўлган барча умидларини истисно қилди ҳамда бунга асосланиб “эътиқоднинг тузилиши (яъни хусусан) ҳар қандай маданиятдаги инсоннинг индивидуаллиғига шунчалик чамбарчас боғлиқки... ёки қуйида келтирилган онгли хабардорликнинг<sup>25</sup> даражасига ... инсоннинг фикрлаш жараёнлари, улар ҳар қанча интизомли бўлмасин, ундан қоча олмайди ёки унинг шартлилигидан устун бўла олмайди”.<sup>26</sup>

Ушбу, бутун инсон илмини нисбийликкача, субъектнинг хусусий маданий тузилмасигача тушириш (буни профессор Меланд, Микаэль Поланьининг жумласидан фойдаланиб, “ишонч доираси” деб атайди), нисбийликка хато муносабатдан келиб чиқади. Юқорида айтиб ўтилган, хусусийнинг универсалга бир томонлама боғлиқлиги бўлган, ибтидоий реаллик ва унинг фазо-вақтдаги аниқ актуализацияси ўртасидаги боғлиқлик бу ерда эпистемологик сифатида талқин қи-

линади ва универсалнинг хусусийга абсолют боғлиқлигига айланандиган даражада ўзгариб кетади. Лекин бундай бурилиш учун сабаб кўрсатилмаган ва унинг аниқ мақсади, фақат хусусийни берилган сифатида билишга рухсат олиш ва шу тарзда универсални ишончли билими учун дарвозани ёпишдир. Аммо универсални, ибтидоий реалликни билиш фақатгина хусусий маданият ёки дин, “ишонч доираси” якуний бўлмагандагина бўлиши мумкиндир. Хусусийдан универсалга ўтиш, демак, хусусий, у билан тўғри тушунилиши ва баҳолалиши мумкин бўлган мета-динни излаш мумкин чунки, Кантнинг сўзларига тақлид қилинса, динлар тарихи, тўлиғича тарихда берилган динлар ҳақидаги маълумотлардан бошлансада, инсонларнинг тарихдаги маълум бир диний тажрибаси, хусусий динларнинг берилганидир, барчаси шундай келиб чиқиши мажбурий эмас. Профессор Меланд ҳам универсалнинг ҳар қандай юзаки догматикасига қарши бўлсада, бу имкониятни сақлаб қолишга интилди. Шу фикр билан у шахсий динлараро тўқнашувда маънолар музокараси методини таклиф қилди ва унда бегона дин тадқиқотчига кўрсатаётган маъноларнинг ўтиб бўлмас шаффофлиги, у ва ўша дин тарафдори ўртасидаги тўқнашув томонидан тарқатиб юборилиши мумкин бўларди, деган фикрни илгари сурди. Бунда, ҳар иккиси ҳам ўзларининг ишонч доирасидан, шунингдек, улар ибтидоий реалликнинг тирик аниқлаштириши бўлиб, битта ва ягона реалликка боғланган деган фактдан хабардордир. Бундай тўқнашувда, дейди профессор Меланд, бу уларнинг изланаётган диний маънони етказувчи, хусусийларча догматикаси эмас, балки, инсонларнинг улар қилаётгандай сўзларни айтишидир.<sup>27</sup>

Кимдир сўраши мумкин, тарафдор, ишонч доираси даражасига тегишли бўлган нима тасдиқлангани ёки инкор этилганидан ташқари бирор нарсани тасдиқлаётган ёки инкор қилаётганида, у нимани тасдиқлаётгани ёки инкор қилаётганини назарда тутати? “Пит Смит, америкалик Христиан, барча инсонлар гуноҳкор эканини тасдиқлайди”, деган таъкид “барча инсонлар гуноҳкор” деган таъкиддан кўпроқ нарсани назарда тутиши шубҳасиздир. Лекин қўшимчанинг маъноси ёки долзарблиги шубҳасиз эмасдир. Ва яна, қўшимча жамиятшунослар, жамиятшунос психологлар, демографистлар, Америка жамиятини ўрганадиган турли (сиёсат, иқтисод, Христианлик, цивилизация ва бошқа соҳалардаги) тарихчилар учун янги маъно ва долзарбликка эғалиги шубҳасиздир. Лекин мана шу барча ҳолатларда, ишонч доирасининг устун бўлишига, ибтидоий реаллик ёки

универсалнинг етиб бўладиганлиги ҳақида гапирмаса ҳам бўлади, ишора йўқ. Тўқнашув учун, у профессор Меланд, унга белгилаган мақсадга хизмат қилиши учун, янги қўшимча маънога эга бўлиши ва динлар тарихига мос бўлиши керак, яъни, тарафдорларнинг алоҳида динларидан устун турадиган қизиқишга эга бўлиши керак ва унинг остида кейингиси очикланиши, тушунилиши, баҳоланиши ва ҳулоса чиқарилиши мумкин бўлиши керак. Аммо, психологлар, иқтисодчилар, тарихчилар ва бошқа жамиятшунос олимлар қизиққандан фарқли бўлган ўша маъно ва мослик нима бўлиши мумкин? Профессор Меланд бизга ҳеч қандай ишоралар бермаган. Унда изланаётган “маънолар музокараси” қандай бўлиши мумкин? Қандай қилиб, унинг диний фигуризация ёки ишонч доираси фигуризация бўлган нарса, билим учун танқидий тарзда белгиланиши мумкин? Албатта профессор Меланд, ибтидоий реалликни деярли билиб бўлмаслигини аллақачон белгилаб қўйди. Бу ҳолатда, ҳар қандай инсоннинг у қилаётган ишини тасдиқлаши ёки инкор қилишида, у “ибтидоий реалликни” ифодалаётгани ҳақидаги даъвосига қандай ишониниш мумкин? Тўқнашувчи қандай қилиб, хусусийлаштирилган “ибтидоий реаллик” билан мулоқотда бўлган инсон билан хусусийлаштирилган галлюцинация билан мулоқотда бўлган инсонни фарқлаши мумкин? Ҳар қандай ишонч доирасининг ифодаси “ибтидоий реаллик”ни ҳисобга олиб, унинг аниқлаштирилишини, худди бошқа ҳар қандай нарса каби ташкил эта оладими? Инсонлар ўзлари хоҳлаган ҳар қандай ишонч доирасини мутлақо мустақил равишда ривожлантира оладиларми? Бутун инсоният донолиги, алалоқибат, унинг донолигидан ташқари, ўша ибтидоий реалликка алоқаси бўлган яқуний ҳеч нарсага эришмаганми? Агар бу саволларга фақат салбий жавоб берилса, унда музокаралари маъно имконсиз бўлади ва тўқнашув бефойдадир. Агар, аксинча, жавоб ижобий бўлса, унда албатта мета-дин бўлиши мумкин ва динлар тарихчиси ўз олдига уни ишлаб чиқиш вазифасини қўйиши керак. Буни бажаришда, динлар тарихчиси скептицизм поизициясини эгалламаслиги мумкин.

Чунки, Худони тан олиш ва Уни галлюцинациядан фарқлашига имкон бермаслик бекордир, худди Муслмонлар учун ҳақиқатни эмас, балки, Худонинг ягоналигини тан олиш ёки ҳар қандай рационал борлиқ учун реалликни тан олиш ва ундан кейин, уни бутунлай ёки деярли билиб бўлмайдиган сифатида эълон қилинганидек. Профессорлар Поланьи ва Меландлар билан бизда мавжуд бўлган барча

нарса, ҳақиқатнинг мусулмонлаштирилган ёки христианлаштирилган, германлаштирилган ёки руслаштирилган версияси эканлиги, бу скепцитизм деб тан олиш – ҳақиқатни ўзини инкор қилишдир, шу жумладан, скептик тезисни ҳам.

Диний билимдаги ушбу нисбийликнинг тубидаги аксиома – бу “инсоннинг илдизлари диндадир, ёки яна ҳам аниқроғи, аниқ тажрибанинг ўша матрицасидадир, аммо умумий тажрибада турли саъй-ҳаракатлар орқали ушбу психик барьерлардан ташқарига чиқишда қанчалик муваффақиятга эриша оларди”, деган таъмойилдир.<sup>28</sup> Биринчидан, бу ўз-ўзидан маълум эмас. Аксинча, масалан, инсоннинг илдизи, у табиий равишда иштирок этадиган, инсоний универсал рационалликда эканлигини тасаввур қилиш мумкин. Бундан ташқари, иккинчидан, уни, инсонларнинг Одамдан бошланувчи умумий биродарлигида ифодаловчи ва уларнинг маданий ўзга хосликларини муҳитга боғловчи, Инжилдаги “J” донолиги билан келишиб бўлмайди.<sup>29</sup> Учинчидан, бу Ғарб тафаккурида ўрнашиб қолган, ҳамма нарса биринчи ўринда, французча ёки немисча ёки инглизча ёки христианча ёки яҳудийча ва фақат иккинчи навбатда инсоний, универсал, реалдир, деган фикрдан келиб чиқади. Бу фикр шунчалик сурункалики, Ғарб тафаккури реалликни нафақат жўғрофий, миллий, маданий ёки дунёвий аниқлангандан бошқача кўра олмайди, балки Худо бунини шундай яратган деб ҳисоблашда давом этади. “... Ҳар бир (маълум реалликнинг ҳодисаси) ўз шароитида, танасида унинг ўзига хос ошкор этилишини актуаллик ҳодисаси сифатида таъкидлаб, Худонинг яратувчилик ҳаракатини ўз долзарблик даражаси билан тушунади”.<sup>30</sup> Кўриниб турибдики, бу йўлнинг охири. Бу – ўзи учун илоҳий рухсатни даъво қиладиган релятивизмдир.

Ва агар биз, профессор Меланднинг назариясидан мана шу ўзга хос хусусиятни олиб қўйсак, бизда муаммо ҳақида ҳақиқий тушунча ва унинг ечими томон имконият қолади. Албатта, турли ишонч пойдеворили инсонларни бирлаштирадиган нарса, – дейди профессор Меланд, уларнинг ибтидоий реаллик сифатидаги мавқеи, уларнинг битта ва ягона Яратувчи томонидан яратилганидир. Диний жиҳатда гапирилса, Яратувчи нафақат инсонни ўз қиёфаси бўйича яратган, яъни ўз ижодкорлиги чегарасидан чиқиш ва ўзининг манбаи бўлган Яратувчинини таниш қобилияти, балки инсонга Ўзи ҳақидаги билимни бериш учун баъзи чораларни кўрди. Демак инсон, Худони, ибтидоий реалликни, агар табиий йўл билан бўлмаса, у ҳолда ваҳий орқали,

билади. Аксинча, яъни метафизик жихатдан гапирилса, инсон турган борлиқ даражаси, пастроқ даражадагилар, хайвонлар ва ўсимликлар даражасидан, нафақат тушуниш деб аталадиган яшашга ирода воситаси билан, балки инсонга ўзининг Борлиқнинг кўп босқичли тузилмасида туришини англаш ва баҳолаш имконини берувчи руҳият билан фарқ қилади. Бу эса Борлиқнинг ўзининг онгига эришишидан бошқа нарса эмасдир. Борлиқ ўзини инсонда баҳолайди. У, ўзини кўпинча нотўғри баҳолаши, у ўзини баҳолаши мумкинлигининг ва оқибатда, у ўзини билад олиши, билишга мажбурлиги ва ҳақиқатдан ҳам, билишининг исботидир. Бу шунчалик ақл бовар қилмас эдики, Борлиқнинг, жонзотнинг пайдо бўлишини таъминлаши, бу Борлиқ ҳақида, унинг ўзи бўлган, ҳукм объектини билиш қобилияти билан таъминламасдан туриб, хулоса чиқариши, худди бундай билиш қобилиятларини ривожлантириш билан бирга бўлмаган ҳар қандай даражада борлиқни топиш каби, худди Борлиқнинг юқорироқ аниқлаштирилиши, уни қуйироқдан фарқлайдиган ва демак, унинг маъносини ташкил этадиган нарсани бажариш кабидир. Бу, менинг профессор Меланднинг чуқур тушунчасидан олганимдир ва бу ҳақиқатдан ҳам қимматли натижадир.

## 2

### ДИНЛАР ТАРИХИНИНГ ХРИСТИАН ТАЪЛИМИ УЧУН АҲАМИЯТИ

Учта бўлимда тадқиқ қилинган динлар тарихи, гуманитар фанларнинг суверен маликаси дир. Чунки қайсидир маънода, барча гуманитар фанлар, шу жумладан, қиёсийлари ҳам, унинг олд қаторидаги аскарлари бўлиб, уларнинг вазифаси, маълумотларни йиғиш, уларни таҳлил қилиш, тизимлаштириш ва бутун маънолар сифатида қайта шакллантиришдир. Ушбу фанларнинг предмети инсон фаолиятининг барча соҳаларида одамларнинг ғоялари ва ҳаракатларидир ҳамда буларнинг барчаси, кўрганимиздек, диний-маданий бутунликларни ташкил этувчиларидир ва уларни динлар тарихи бутунликлар сифатида ўрганади, қиёслайди ҳамда инсон ва илоҳийликнинг ҳақиқатга эришиш ҳаракатларидаги алоқаларини ўрнатади. Малика, ҳар бир жанг майдони ва демак, ҳар бир аскар учун ташвишланади. Лекин

унинг ҳақиқий вазифаси марказдаги иш бўлиб, у инсоният кема-си қаерга ва қандай кетаётганини айтади. Динлар тарихи, энди, ўқув курси эмас, у илоҳийлик мактабидаги бир бўлим ҳам эмас. У, аксинча, либерал санъатлар коллежи бўлиб, унинг ҳар бир бўлими органик равишда, вазифаси диний-маданий тажрибанинг чексиз хилма-хиллигидан маъно хосил қилиш бўлган, марказ билан боғланган ҳамда бу инсоннинг ўзи ҳақидаги билимини шаклланишига, унинг ташқи кўринишидан бегона бўлган фазодаги реабилитациясига, кадриятнинг амалга оширишига қўшилган ҳиссадир. Агарки, динлар тарихи инсон ҳаракатлари, ҳаёти ва муносабатлари тўғрисидаги фактларнинг тўплами ва тизимлаштирилиши экан, демак у коллеждир. Агарки, динлар тарихи, танқидий мета-диний тамойиллар тўплами ёрдамидаги бутун маъноларнинг баҳоланиши ва ҳукми экан, у гуманитар фанларнинг маликаси дир.

Аммо, ҳақиқат шуки, ҳар бир университет ёки коллеж кампусида ушбу фанлар ўз-ўзича мустақил равишда, ўзларининг динлар тарихига органик боғлиқлигини билмасдан фаолият юритади. Бу исталмаган эмас дир. Биринчидан, тезкор тадқиқот остидаги маълумотларга боғлиқ баҳолаш ва ҳукмнинг мезони, тўплаш ва тизимлаштириш иши учун зарур дир ва биз юқорида кўрганимиздек, бу унинг вазифаси дир. Иккинчидан, янада чуқурроқ маънода, уларнинг баҳолашдаги уринишлари исталгандир, чунки интеллектуал қизиқувчанлик ёки билишга интилиш сифатида, у, ҳақиқатнинг бирлигини, яъни ҳақиқатни кашф этиш, бу бир-бирига боғлиқ бўлмаган сегментларга бўлинадиган эмас, балки, такрорланмас ва бўлинмас бутунликни ташкил этадиган реалликни кашф этиш эканини англашга боғлиқ дир. Бундай тушуниш доимо реалликнинг номаълум соҳаларига кириш учун зарурий шарт дир. Учинчидан, уларнинг баҳолашлари ва ҳукмлари динлар тарихи учун бебаҳодир, гарчи улар бир тарафлама ёки хатоли бўлсада. Динлар тарихчиси абстракт конструктивизм фойдасига фактларни четга суриб қўйишга мойил бўлганида, улар динлар тарихчисига текширув ва баланс сифатида хизмат қилади. Мутахассис маълумот-ахбороти ва тизимлаштириши сифатидаги бундай баҳолаш ва ҳукмнинг кўрилатган масаладаги фактларга тўғрироқ бўлишининг эҳтимоли бор ва бу динлар тарихи ҳеч қачон ортиқча урғу бериши мумкин бўлмаган зарурият дир ҳамда ҳеч бир динлар тарихчиси ортиқча қониқиш ҳосил қила олмайди. Тўртинчидан, динлар тарихи бу ўзгаришлардан хабардор бўлиши ва бу фанлар

эришган кашфиётларни баҳолашга тайёр бўлиши зарур. Ҳақиқатдан ҳам, баҳолаш вазифаси жуда ҳам муҳимдир ва ҳар қандай ҳолатда кўриб чиқиладиган ёки бошқа бир фан томонидан бажарилади. Ва ҳақиқий масала, бу баҳолашнинг, айтиш мумкинки, динлар тарихининг энг юқори, кенг қамровли ва муҳим даражада зарурлиги ва исталганлигидир.

Бу динлар тарихининг университетдаги ўрнидир. Унинг илоҳият мактабидаги ўрни қандай?

Биз юқорида, динлар тарихининг якуний мақсади, инсоният кемасининг ҳақиқат, яхшилик ва гўзаллик томон ҳаракатланишини онг нури остига жойлаштириш эканлигини айтган эдик. Шу мақсадда у инсоннинг бир қатор дин-маданиятларига тарихан тушиб қолган деб ҳисобловчи материаллари устида ишлайди, яъни дастлаб, уларни автоном бутун маъноларини таҳлил қилади ва тизимлаштиради, кейин эса инсоният кемасининг санаб ўтилган ғоялар томон ҳаракатига уларнинг қўшган ҳиссасини баҳолайди. Кўриниб турибдики, христианлик инсоният дин-маданиятларининг яғонасидир. Унинг, барча ташкил этувчилари билан бирга, бу инсоннинг дин-маданиятларидан бирининг тарихидир ва демак, динлар тарихи жойлашган умумийлик даражасида жойлашмайди. Ва у, ҳеч қандай йўл билан динлар тарихининг ишини аниқлай олмайди. Христианлар, албатта, йўлнинг охирида христианлик бутун ҳақиқат, яхшилик ва гўзалликни мужассам қилиши ҳақидаги даъво тасдиқланишига умид қилишлари мумкин, лекин улар, уни инсоннинг бошқа дин-маданиятлари билан бир қаторда туришига, ҳукм бошқарувига қасдан топширишга йўл қўйишга мажбурлар, улар даъвосининг бундай якуний далили барчага мақбул бўлган танқидий руҳда етиб келиши мумкин. Христианлик ҳукмронлик қилган ёки таъсир ўтказган динлар тарихи, Христиан доктринасини яширинча ёки очикчасига оқлашга интиладиган динлар тарихи, Христиан теологияси томонидан қўлда яратилган бўлиши мумкин, лекин динлар тарихини тўлиғича эмас. Бу, ўрганиладиган материаллар йўқ бўлиб кетган қадимий динларга ёки бир ҳовуч изоляцияланган тарафдорлари бўлган, примитив динларга ёки ҳаёт дунё динларига тегишлилигидан қатъий назар, шундайдир. Бу ерда интеллектуал ростгўйлик ҳал қилувчи бўлиб, бизнинг диний анъаналаримизга мойиллигимиздан олдин қондирилиши зарур - агар шундай қурбонлик талаб этилса, хатто ўша мойиллик эвазига бўлса ҳам. Ва агар, динлар тарихчилари христиан, мусулмон, яҳудий, хиндуй



ва буддавийликнинг ҳақиқат тўғрисидаги даъволарига рози бўлишса, у ҳолда динлар тарихи маҳкумдир. Академик ўйин қоидалари, ҳақиқатни кашф қилиш ва унга етиб бориш ишлари қоидалари бузилгандир ва худди аввалги кун скептиклари қадрият назарияси каби, динлар тарихчилари фақатгина таъсир кўрсатишга, ўзгартиришга ва бузишга интилади, лекин ҳеч қачон, ҳеч кимни, ҳақиқатга ишонтира олмайди. Демак, динлар тарихининг илоҳиёт бўлимидаги ўрни ҳеч бўлмаганда унинг Исломиё ёки хиндуий фанлар бўлимидаги ўридан фарқли бўлиши мумкин эмас. Хўш бу қандай роль?

Динлар тарихи ўрганадиган материал бу динлар тарихидир; Христианликнинг илоҳиёт мактабида христианлик тарихи жуда узок вақт оралиғи ва кўп инсонларни ўз ичига олади ва уларнинг барчаси муҳимдир. Аммо динлар тарихининг христианлик тарихини ўрганишидан мақсад, бу ғояларнинг ривожланиш йўлини ўрганиш, христиан ғояларининг орасида ғоявий ҳаракат бўлган, ижтимоий ва ғоявий реалликлар тажрибасига қарши сабаб, генезис, ривожланиш ва пасайишини фойдаланишга тайёр ҳолатга келтиришдир. Илоҳий, истиқболли элемент, бу йўлга фактор сифатида, тушунтириш таъмоили сифатида қира олмайди. Бу динлар тарихи бундай элементнинг мавжудлигига ишонмайдиган атеистик фан бўлгани сабабли эмас. Аксинча, ушбу элементнинг кашф этилиши ва уни ақл учун аниқланиши бутун фаннинг якуний мақсадидир. Аксинча, бу, илоҳий истиқболлик ҳеч қачон мавҳум нарса билан ишламаслиги, балки доимо реал аниқликларнинг тўпламини назарда тутиши сабабидир. Бу тўпламни кашф қилиш, таҳлил қилиш ва унинг мазмунини ва боғлиқликларини очиб бериш, айнан динлар тарихининг вазифасидир. Бу ерда истиқболли элементни тан олиш, бу факт бўйича тадқиқотни якунлашдир ва христианлик, динлар тарихчиси бир марта ва умумий тарзда ўрганиши мумкин бўлган, барча вақт ва маконлар учун қотириб қўйилган, ўзгармас ва абадий намуна эмас, балки давомий ривожланиш экан, айтиш мумкинки, христианлик тарихи намунанинг ривожланиши эмас, балки намунанинг ўзи шу ривожланишдир; динлар тарихи христианлик тарихида ғоявий ривожланишнинг энг бой соҳасини топиши зарурдир.

Мен нимани назарда тутаётганимни тасвирлаб бериш учун, келинг, Эски Аҳдга яхшироқ назар солайлик. Реформация Черковнинг диний ҳокимлигини рад этганида, у бу ваколатни Битикка берган. Кейинроқ, Христиан тафаккури ақлдан бошқа барча ҳокимиятга қар-

ши исён кўтарганида, маърифатга интилганида ҳамда талабчанрок ахлоқ ва кенгроқ ижтимоий либерализмни тадқиқ қилганида, Эски Аҳд, ўша идеалларга зид бўлгани учун қабул қилиб бўлмайдиган каби туюлади. Ғарб Христианлиги “Олам”ни ихтиро қилиши билан, Эски Аҳднинг хусусийчилиги, танланиши, ваъдаси, парчаси ва Ибронийларнинг ҳаддан ташқари кескин сиёсий, ижтимоий ва ғоявий тарихи ўз кадрини йўқотди ва қабул қилиниши янги *Vergegenwärtigung* ёки унинг маълумотининг ҳозирги-вақтда маънога эга қилишига боғлиқ бўлган, қандайдир бегона нарсага айланиб қолди. Бу, христиан таълимотчилари Эски Аҳднинг танқидий илмини ривожлантирганларида дуч келган катта чақиріқ эди. Мана шу танқидийликдан бир қатор Семитик фанлар келиб чиқди ва бу инсон илмига қўшилган катта ҳисса бўлди. Ва яна Эски Аҳд бўйича христиан китоби йўқки, у, Эски Аҳдни сўзма-сўз эмас, балки бутунича муқаддас битик сифатида қайта қабул қилиш учун, яъни, унинг ичида барча турдаги *to eisageses* воситалари орқали Христиан догмаси қондаларининг тасдиғини ўқиш учун, *Heilsgeschichte* нинг барча турларини ва аллегорик талқин акробатикасини қўллаб кўрган бўлмасин.

Тўғри, Эски Аҳд ваҳийнинг фазо-вақт инсоний жиҳатини ўраб турган, таъминлаган ёки келтириб чиқарган тарих ва ғояларнинг қайдномаси сифатида зарурдир. Лекин, христиан таълимотчилари Эски Аҳдни бундай йўсинда ўқимайдилар. Улар учун, у, Худо томонидан, Туғилиш, Хочга миҳланиш ва Тирилиш – қисқача айтганда, Черков догматикаси биладиган кўринишдаги Тўлов – деган яқунга олиб келинадиган тўлиғича ягона мантикий қўғирчоқ драмасидир. Муаллифнинг билишича, шу пайтгача, ҳеч бир христиан таълимотчиси ва динлар тарихчиси, динлар тарихининг услублари ва догмадан холи бўлган қарашларини Эски Аҳдга бир бутун сифатида қўлламаган. Натижада, ҳеч бир христиан мутаффаққири, Исо бошлаган дин-маданиятдаги революцияни тўлиғича баҳолай олмаган, чунки христиан догмаси уни, Черков бу янги Исроил, янгилиги аниқ, лекин барибир Исроил, деган тушунчага боғлайди. Янги Исроилнинг муқаддаслиги, шундай қилиб эскиликка бориб тақалади ва бу эски Исроилнинг ҳар қандай қораланишини таъқиқлайди, шундай қилиб, Исонинг муваффақиятига революция сифатида ёндашишни имконсиз қилиб қўяди. Чунки революция, доимо бирор нарсага қаршилиқдир. Бу бирор нарса, революциянинг ҳолати бўлиши мумкин, лекин у ҳеч қачон ёмон ва исталмаган бўлишига қарамай, яхши ва

исталган бўла олмайди, ҳамда тарих тўлиғича илоҳий қўл билан бошқарилишига қарамай, ҳеч қачон илоҳий равишда ташкил қилнмайди. Исонинг революцияси, Иброний дин-маданиятнинг фақат бир ёки икки хусусиятига қарши қаратилган ҳам эмас. У тўлиқ радикал ўз-ўзини трансформация қилишдан камига рози эмас эди. Динлар тарихи фанига мос бўлган Эски Аҳдни ўрганиш, революция қарши бўлган нарсанинг генезисини ва ривожланишини ҳамда революция, чўққиси, якуни ва кристаллизацияси сифатида келган ғоялар оқимининг генезисини ва ривожланишини кўрсатиб бериши керак.<sup>31</sup> Мана шу Эски Аҳднинг кейинги қисмларида мавжуд бўлган икки оқим берилгандир. Аммо бу икки оқим ҳеч қачон элакдан ўтказилмаган. Исроилнинг бутун тарихига доимий муқаддаслик муносабати билан хиралашган Христиан тафаккури мазкур тарихнинг фактларини шунчалик тўғри илғай олмаганки, бунинг натижасида, икки оқимни фарқлай олмаган: Довуд томонидан асос солиниб, Эзра ва Ниемия томонидан синфлаштирилган ва шакллантирилган, миллий хусусийлик оқими ҳамда яхудий бўлмаган ва Шакемитлар билан Фаластин, Фаластин Жануби ва Шарқи билан чегарадош бўлган Арабий қироллиги, ва умуман, Араб Ярим оролидан кўчиб ўтган халқларнинг монотеик универсалистик оқими – Пайғамбар томонидан синфлаштирилган ва Исо томонидан революциянинг чўққисига олиб чиқилган анъана. У, Эски Аҳд танқидининг юқориқ турини ўз зиммасига олиш учун, динларнинг догмадан холи тарихини қабул қилади, яъни, Эски Аҳд материалларини Иброний ёки Яхудий – ҳеч қачон ҳеч қайси маънода христиан бўлмайдиган ва универсал, монотеик, ахлоқий ва христиан бўлган элакдан ўтказиш учундир.

Бошқа мисолни кўрамиз: ҳеч шубҳа йўқки, христианликнинг православ таълимотига айланган ғоялар анъанаси, ҳеч бўлмаганда Муқаддас Павел каби қадимийдир, эҳтимол Издошлар каби қадимийдир. Мос равишда, Православлик догмаси бўлиш каби омадли бўлмаган, бироқ худди шундай қадимий бўлган, бошқа ғоялар анъаналари бўлганига шубҳа қилмаса ҳам бўлади. Ҳақиқатдан ҳам, мазкур бошқа анъаналарнинг айримлари хатто қадимийроқдир. Биринчидан, улар моҳиятан Семитик анъананинг давомидир, ҳолубки Православ Христианлиги ўз ғоявий биносини Эллиник тузилмада қурган бўлсада. Иккинчидан, агар Эски Аҳд ҳимоячиларининг қандайдир нуқтаи назари бўлса ҳам, у албатта Исонинг илоҳий намоён бўлиши, Ибронийларнинг фазо-вақт жиҳати билан бирга келганили-

ги ҳақидадир, яъни Эски Аҳднинг Семитик ғоявий контексти билан, Гомернинг Элладаси ёки Эллинилашган Яқин Шарқ ва Рим Империясиники билан эмас. Бундай келиб чиқадики, ҳақиқат, масалан, Эбионит христианлигининг, арианлик, маркионитлик, павелчилик анъаналарининг семитик характери Эллиник анъаналардан аввалги каби шубҳасиздир ва у кейинчалик Православ доктринасига айланган. Демак аввалгиси кейингисининг “алмаштирилган” ёки “трансформацияланган” бўлиши керак. Православлик бутун христиан тарихига таъсир кўрсатган, ва энг мактабий рисолалар ҳали ҳам христианлик тарихига Православ догмаси нуқтаи назаридан қарайди. Ҳолубки биз, Православ христианлиги тарихчиларига, ўзларининг Православ анъаналарини ўша анъана категорияларига мослаб қайта ишлашда эркинлик берган бўлсақда, аслида турли христиан анъаналарини автоном бутун маънолар сифатда кўрсатиб бериб, кейин эса уларнинг фарқларни кўрсатадиган ва тушунтирадиган тарзда Православ анъанасига боғлайдиган христианлик тарихи зарур эди. Фақат шундай тарих, христианликнинг шаклланиш даврига – дастлабки етти аср – нисбатан ҳақиқатдан ҳам ибратли бўлар эди. Фақатгина у, Яқин Шарқ ва Рим Империяси ижтимоий ва ғоявий реалликларининг тарихий фониға қарши мана шу ривожланишнинг тўлиқ ҳикоясини сўзлаб беришга боғлиқ бўлар эди. Ушбу анъаналарнинг Православча баҳоланиши, у, қоралайдиган анъаналарға эмас, ўзига таратадиган ёруғлик учун кадрлидир. Ҳозиргача ҳеч бир мактаб, дастлабки етти асрдаги хриситанлик тарихи манбалари материалларидан, ушбу тарқоқ христианлик анъаналарининг генезиси ва ривожланишини ёритиш учун ва уларни семитик онг, эллиник онг ёки Яқин Шарқнинг аралаш семитик-эллиник онги (уларнинг барчасини христиан тарихчилари адашиб “Шарқий христианлик”, “Шарқий черковлар” ва шу каби атайдилар) билан боғлаш учун фойдаланмагини, ёқимсиз аммо чақириқлидир. Бу христиан тарихи соҳасидаги динлар тарихчисининг вазифаси бўлиб қолмоқда. Чунки, айнан у, православ анъанасини, фақат ўша анъана билан таъминланган категориялар остида ўқилишини ҳақли равишда кутгани, мос равишда бошқа христиан анъаналари тарихини, уларнинг ўз категориялари остида ўқилишини ҳақли равишда кутганиға тенг бўлиб, ундан сўнг уларнинг барчаси бўйича мета-дин тамойиллари остида ҳукм чиқаради.

## ДИНЛАР ТАРИХИНИНГ ХРИСТИАН-МУСУЛМОН ДИАЛОГИ УЧУН АҲАМИЯТИ

Бу икки тасвирлаш тасодифан олинган эмас. Биргаликда улар нафақат уч дунё динлари яхудийлик, христианлик ва Исломнинг умумий асосларини, балки мос равишда улар орасидаги баҳсинг энг муҳим соҳаларини ҳам ташкил қилади. Шунингдек, учта диндан, христиналик ва Ислом, эҳтимол энг кўп жалб қилингандир. Мана шу икки соҳада, динлар тарихчисини кутиб турган иш, мана шу динлар ўртасидаги конструктив диалог томон қатъий ҳисса кўшиб, инсониятнинг катта қисми диний тарихнинг, жуда муҳим сегментини қайта шакллантиради.

Эски Аҳд на фақатгина Иброний Битик эмас (ёки Мусога аён қилинган илоҳий қонун ва ўта хусусийпараст инсоннинг миллатчи тарихи), на фақатгина Христиан Битигидир. (ёки, нуфузли Neilsgeschichte мактабига кўра, тарихдаги Инкарнация билан яқунланувчи Худонинг қутқарувчи ҳаракатларининг илҳомланган ёзувидир) Шу билан бир қаторда у, Исломий Битик ҳамдир, чунки у, қисман пайғамбарликнинг ва демак, илоҳий ваҳийнинг тарихидир.<sup>32</sup> Шубҳасиз, ушбу динларнинг ҳар бири, ўз даъвосининг исботи сифатида, Эски Аҳддан бирор нарсага таянади. Лекин мутлақ ҳақиқат ҳеч бирининг тарафида бўла олмайди. Ундан ташқари, дин йўқки, у таърифи бўйича, дин сифатидаги бутунликнинг тарихий ҳақиқатини аниқлаш учун ўз категориялари чегараларидан чиқиш востиларига эга бўлса, у ўз мақсадларига эришиш учун, ўз услубида талқин қилади. Фақат динлар тарихчиси вазифани ўлчайди, ва ёрочё да Иброний битикнинг ҳам христиан ҳам Исломий тушунчасини сақлаган ҳолда, худди қадимги тарих уни қайта ташкил эта олгани каби Эски Аҳд ғояларини ибронийлар тарихига боғлайди. Аммо биз, иброний тушунчасини тўлиғича мавҳумлаштира олмаймиз, чунки Эски Аҳд, бу энг аввало иброний тилида, ибронийлар томонидан ва ибронийлар учун ёзилган Иброний битигидир. Лекин унинг мазмуни, аниқ айтадиган бўлсак, фақат иброний материалларидан иборат эмас. Битикнинг ғоявий оҳанглари, яъни ибтидо ва қувилиш китобларида келтирилганлари, барча семитларга тегишли бўлган семитик мавзуларнинг ибронийча нусхасидир. Ислом, шаклланиш йиллари, барча семитик нарсалар-

нинг бешиги бўлган Арабистонда ўтган, семитик диндир. Табиийки, ушбу мавзуларнинг Исломиёй версияси бу “J” дан анча қадимийроқ бўлган ғояларнинг бошқа версиясидир. Демак, Исломиёй даъволар, кўрилатган масалага ёт сифатида четга суриб кўйила олмайди. Чунки, худди христианлик “янги Исроил” сифатида қабул қилганидек, Ислом “бошқа Исроил” сифатида семитик келиб чиқиш версиясини қонуний тарзда тақдим этади ва бу версия ибронийларникидек, агар ундан ҳам кўпроқ бўлмаса, ўзиникидир.

Иккинчидан, динлар тарихи томонидан христианликнинг шаклланивчи асрларини имтихондан ўтказиш мос равишда Исломиёй ҳам жалб қилади. Ислом бу ерда чет эллик эмас. Ислом шу даражада христианликки, худди ривожланаётган Семитик онгдаги лаҳза каби ва Иброний, Яҳудий ва Христиан динлари эса бошқа лаҳзалардир. Мана шунинг учун ҳам, Ислом на Иброний Пайғамбарларни ва на Исони инкор этади, лекин улар вазифаларининг илоҳий статусини тан олган ҳолда, улар ҳақидаги яҳудийларнинг ва христианларнинг таъкидларига муносабат билидиради. Мухаммад Пайғамбар ва унинг дастлабки Мусулмон издошлари, на яҳудий ва на христиан бўлмаган бўлсаларда, уларнинг фикрлари ҳар жабҳада яҳудий ва христиан анъаналарига мос тушган, яҳудий ва христианлар Одам, Иброҳим, Нух, Ёқуб, Мусо ва Исонинг эътиқодини қабул қилган ёки қилмаганини тасдиқлашган, инкор қилишган, баъзи ҳолларда эса унинг чегарасидан чиқишган. Демак, Ислом бўлган “Христианлик” бу православ христианлигига муқобилдир; лекин у православ христианлиги бўлган даражада христианликдир. Исломининг христианлиги дискурсив қарама-қаршилик ёки абстракт гавдаланмайди, балки конкрет тарихий муқобил сифатида гавдаланади. Ислом ҳам “вақт тўлалигидан” ташқарида юзага келмаган, балки бу тўлалик православ христианликнинг ўзига христиан муқобилларни йўқотишга интилишидан иборатдир. Исломининг биринчи асрида, унинг издошларининг катта қисми, Исо Масихнинг дини ва ваҳийси ўз нима ва нима эмаслиги масаласида православ христианлиги билан келиша олмаган христианлар бўлган. Ислом худди православ христианлиги даъво қилган даражада Исога алоқадор бўлган христиан революциясидир. Бироқ, Ислом революциясининг христианлик билан бирга, у дастлаб амалга оширишни мақсад қилганидан кўра кўпроғига эришгани бизни адаштирмадлиги керак. Ҳақиқат шуки, Ислом энди Яҳудийларнинг динига нисбатан Исонинг динидан кўра янгироқ эмас эди.

Исонинг пайғамбарона тафаккури, Еремиянинг рухоният берувчи ва қамраб олувчи тафаккури, ҳамда Амос ва Миканинг такводорлиги билан бирга, Ислом томонидан англанди ва тасдиқланди. Исонинг ният этикаси, Исломда ахлоқийликнинг зарурий шартидир. Исонинг Отанинг бирлиги, Унинг барча инсонларга оталиги ва унинг яқинига мухаббати – қисқача айтганда, унинг ахлоқий универсализми, Ислом томонидан нафақат шарафланган, балки Урдан, ҳамда Мисрдан кўчишни танлаган ўша Семитик онгнинг моҳияти сифатида қайта кашф этилган.<sup>33</sup> Аксинча, Исонинг Яхудийча хусусийлаштиришга қаршилиги, Исломда ахлоқий қонун бўйича универсал ака-укаликнинг, ушбу қаршилиқнинг ифодаси бўлган, Арабча Қуръондан ташқари барча хусусийлаштиришга, қаршилиги сифатида умумлаштирилган. Демак, семитик христианлик ўзини ривожлантириб Исломга айланганига, ҳамда кейингисининг православ христианлик билан баҳси, бу фақат унинг йўналишидаги пастроқдаги нуқтадан ўша оқим билан, фақат орқадан қарашлиги – қисқача айтганда, битта ва худди ўша семитик онгнинг ўзи билан ички қайтариб олишилигига, шубҳа бўлиши мумкин эмас.

Ислом ва христианлик ўртасидаги баҳснинг мана шу ички табиатига қарамай, на христианлик, на Ислом жалб қилинган тарихий фактлар имтиҳонида мана шу категориялардан ўтишга қодирдир. Динлар тарихи қодир бўлган, фақат ҳар иккаласининг категорияларини тўлиқ тўхтатиш турли ваъдани беради. Жалб қилинган тарихий ҳақиқат кашф қилиниши ва ўрнатилиши керак. Агар, мана шу амалга оширилганидан кейин, хоҳ христианлик хоҳ Ислом ўзларининг эски нусхаларига ва қарашларига амал қилишда давом этишса, бу фақатгина догматик равишда амалга оширилади, танқидий равишда эмас. Ва биз, семитик онг, ўзининг яхудийча, христианча ва Исломий лаҳзаларидага шакллантирувчи тарихининг бундай қайта белгиланиши таъсири остида, ўша онгга мойил бўлган, догмадан ҳоли бўлган руҳ учун йўл текисланишига, инсониятнинг катта сегментини дунё ҳамжамияти чақириқларига пешвоз чиқишга тайёрланишига умид қилишимиз мумкин. Ва яна, семитик онг, тарихининг бундай қайта белгиланиши, христиан диний тафаккурининг янгидан қайта ташкил этилишига имкон яратади ва у эпистемологияга боғлиқликдан зарар кўрмайди. Буюк Алберт кунларидан бери, фалсафага асосланган қайта ташкил этишга уринишлар амалга оширилган ва бу ҳозир анъанага айланган. Шунинг учун ҳам, ҳар бир тизимли теология ёки

қайта ташкиллаштириш у асосланган эпистемологик назария қулаши билан қулаган. Шунинг учун ҳам, ҳозирги тизимли теологиялар янги эпистемология пайдо бўлиши ва эътибор қозониши билан қулайди. Зарур бўлган нарса, бу, ўз ишини православ доктринаси билан бирга, ташқаридан бериладиган ёрдамларсиз, ўзининг шаклланивчи даврини қайта тадқиқ этиб, бажарувчи “юқори фалсафаларнинг” қайта ташкил этилишидир. Бу таълимот, православликнинг ўзи таъкидлаганидек, асосан инсонларнинг, христианларнинг, кўпчилик қарори ёки бўлмасам, “илоҳомланган” статуси яна бир бор текширилиши керак бўлган, синод ва кенгашларнинг ишидир. Никендан аввалги Синодларда, Никенда (325), Константинополда (381), Эфесда (431) ва Халкедонда (451) ечимини топган саволларни қайта кўтармайдиган қайта шакллантириш, христианликдан қайтган муслмонлар томонидан қўйилган талабларга жавоб бера олмайди ва бугунги кунда Осиё ва Африкадаги яқинда христианликдан қайтганлардан эшитила бошламоқда. Муҳтарам У. Ба Хмйинниқига ўхшаш овозлар, Нью Делидаги черковларнинг Бутун жаҳон кенгашининг охириги йиғилишида баралла янграб, христиан доктринасини, семитик Фаластин христианлигиники бўлган Эллиник трансбаҳолаш каби радикал қилиб қайта шакллантиришга чақиргани, мутлақо ҳайратланарли эмас.<sup>34</sup> Ҳайратланарлиси шундаки, Бутун жаҳон Кенгаши бу улкан чақириққа ҳеч қачон жавоб бермаган.<sup>35</sup> Аммо, унданда қатта муаммо, яқинлашиб келаётган Афро-Осиё христианлигининг Ғарб христианлигидан ажратилиши эмас, балки оддий Ғарб христианлари орасидаги мана шу Ғарб доктринасига нисбатан ўсиб бораётган тоқатсизлик ёки сусткашлиқдир. Замоनावий христианнинг қалби Heilsgeschichte нинг доктринавий таъкидларидан, инсоннинг қулашидан, илоҳий учлик тамойилидан, бошқаларнинг ўрнига азоб тортишдан, ҳидоятдан, черковнинг танланган ва ўзига хос статусидан таъсирланмайди. Зарурий нарса, бу ҳақиқий янги қайта туғилишидир. Ва бу Иренейнинг “Ҳақиқатни англашни истаганлар... буни энг буюк, энг қадимий черков, ҳаммага маълум бўлган черков, Римда икки энг шарафли апостол Петер ва Павел томонидан асос солинган черков анъанаси ва эътиқодида қилиш керак. Чунки, ҳар бир черков, бу черковнинг, унинг етакчилиги ва ҳукмдорлик позицияси туфайли, унинг ҳар жойда ишончилигини қўллаб қувватлашга мажбур” деган даъвосига қатъий равишда “Йўқ!” дейиш билан бошланиши керак.<sup>36</sup> Онгнинг семитик оқимидаги христиан қатнашчисига зарур нарса бу



“Ҳозир бошқалар ичидан ҳақиқатни излашга зарурат йўқ, чунки у (Рим) черковидан осонгина олинishi мумкин. Чунки Апостоллар ҳақиқатники билан бўлган барча нарсани, худди бой банк ҳеч нарсани қайтариб олмагани каби, жойладилар... Қолганлар эса ўғрилар ва қароқчилардир... Қолганларни биз шубҳа билан, бидъатчи ва ёвуз фикрли каби ёки ҳаволанган ва мағрур бўлинганлар каби ёки яна, даромад ва шуҳратпарастлик учун шундай қилаётган мунофиқлар каби кўришимиз керак”, деган Иренейнинг нохристиан фиксациясини оширишдир.<sup>37</sup> Бунинг учун, динлар тарихи христианларни қайтадан, Тертуллианнинг донолиги қарши<sup>38</sup> яъни, Апостол ворислиги, хатто унинг тарихийлиги берилган бўлса ҳам, фақатгина, агар мерос биологик бўлса, ёки азоб чекмасдан олинishi ёки берилиши мумкин бўлган нарса бўлсагина далил бўлиши мумкин, деб: “мерос” ғоявий экан, у, тушунилиши мумкин бўлган, чунки у ўзининг оғзида бўлиши керак эди; категориялар билан аниқ Исо-Қуръон боғлиқлиги йўқ экан, Рим яерковининг қарорлари Присцилла-Миксимилла жамоаси қарорлари билан бир қаторда туради ва Иренейники, Керинфники билан бир қаторда туради деб, ўқитиши керак.

## ИЗОҲЛАР

1. Чикаго университети Илоҳиёт мактаби факультетида 1964-йил 30-апрелда ўқилган маъруза, ушбу муассасада муаллифнинг меҳмон-тадқиқотчи сифатида бўлиб турганидаги курси доирасида. Профессор Бернард Е. Меланд, Конструктив теология профессори ва профессор Чарльз Х. Лонг, Тарих ва динлар профессори, танқидий жавобларни ўқинг. Аввалгисининг жавоби, ушбу мақоланинг охирида келтирилади. Асосан изоҳлардан ташкил топган, кейингиси эса, улар учраган жойларига мувофиқ, мақолага илова қилинган изоҳларда келтирилади.

2. Профессор Лонгнинг изоҳи: “Доктор Фаруқийнинг динлар тарихи фанининг тарихини тасвирлаши, ушбу фаннинг тарихи етарли даражада рационал бўлган йўналишлар бўйича амалга оширилганини тахмин қилади. Бундай ҳолат бўлмаган. Динлар тарихи маърифатнинг фарзандидир. Бу, динлар тарихи ғарб дунёси инсоннинг диний ҳаёти тарихининг маълум маънода рационал (худди динийликка қарши бўлганидек) тушунчасини топишга интилган бир даврда бошланган”лигини англаш учундир. Динлар тарихи маърифат даврида, кўп жиҳатдан рационалликка ва ахлоқийликка йўналтирилган эди. Бу давргача дин тушунчаси, диний нуқтаи назардан илмий тушуниш даражасида янада камроқ келтирилган, бир муддат, ўрта аср теологлари Ислонни, масалан, ақлни чегаралаш объекти сифатида эмас, балки дин сифатида кўришган, шунга қарамай, у, бир ҳақиқий ваҳий стандартларига жавоб бермагани учун, бутпарастлик даражасигача туширилган. Тарихнинг рационалистик талқини, диннинг асоси сифатидаги ваҳйдан кўра, мезонни белгилаш қийматига эга бўлган. Бу, кўпроқ Христиан бўлмаган динларнинг маълумотлари бироз жиддийроқ қабул қилинишини англатади. Бу, маърифат универсализми, колонизаторлар ва миссионерлар маълумотлари билан бир қаторда, бошқа динлар ва маданиятларни тушуниш учун кенгрок бўлсада, етарли бўлмаган асос яратади, гарчи айрим ҳолатларда, Худонинг Исо Масихда якуний намоён бўлиши, ғарб дунёси маърифат цивилизациясида ақлнинг якуний апофеозига айлантирилган бўлсада.

3. Профессор Лонгнинг изоҳи: “Диннинг “Муқаддас” ёки табаррук сифатида таърифланиши бу инсониятнинг диний ҳаётини, ҳаёт ўлчамлари камайишидан сақлаб қолишга уринишдир ва у чиқариб олинган маълумотлар учун талқин схемаси каби нотўғри эди. Бу йўналишдаги методологияларнинг ривожланиши, нафақат Ғарбга хос бўлмаган дин тушунчасига қарши йўналтирилган эди, балки, мос равишда ғарб динининг рационалистик ва ахлоқий тушунчаларига қарши ҳам йўналтирилган эди. Ва демак, етакчи дин тарихчилари орасида Лютеран архиепископи ва Герман теологи бўлиши ғалати эмасдир. Диний ҳаётда қатнашишнинг ўзи инсонни барча вақт ва маконлардаги барча инсонлар учун диний реалликнинг мавжудлигини тушунтиради. Рудольф Отто, диний тажриба мавжуд эмас, деб ўйловчиларга, ўз китобларидан ташқарига чиқишни маслаҳат беради ва Натан Шодерблом, тирик Худо борлигини, у христиан бўлгани учун эмас, балки барча динлар буни тасдиқлаши туфайли билишини таъкидлайди. Албатта, доктор Фаруқий назарда тутганидек, Отто ва Шодербломнинг иши диннинг аҳамиятини чеклайди, аммо фақатгина уни сақлаб қолиш учун ва улар доимо инсон ҳаёти бутунлигининг муқаддаслик билан муносабатидан хабардор бўлганлар; масалан гувоҳ, диний тажрибадаги муқаддасликнинг мажбуриятдан ўзларининг муҳимлик туйғусини ҳосил қиладиган, инсон ҳаётининг барча муҳим ўлчовларини жойлаштиришга интилган, Оттонинг схематизациясидир. Муқаддасликнинг ўзига хослиги, тарихийликнинг ўзига хослиги билан ёнма-ён келади - диний объект - индивидуал, таърифга сиғмайдиган ва тарихдаги ягона. Бундай тарихнинг дерационализацияси ёки баъзи ҳолларда, иррационализи-

цияси уларнинг методологик ёндошувларини яратди ва тарихдаги кўп сонли файласуфларнинг, яъни Кант ва Гегелнинг издошлари айримларининг рационаллаштириш тенденцияси танқидини ташкил этди. Тарихда маълум бўлган диннинг маълумотларини рационал тушунчаларга трансформациясида, рационал тушунчалар олий ҳақиқат мезони сифатида устунроқдирлар; баҳолашнинг диний асоси, яъни, ваҳдий, кўпи билан, рационал қараш томонга қўйилган вақтинчалик кадам эди. Мен, доктор Фаруқий, христианлаштириш ҳамда яҳудийлик ва Ислоннинг тушунмовчилиги деб таърифлаган нарса, динлар тарихчиларининг асосий йўналишидан эмас, мана шу тенденциядан келиб чиққанини тасдиқлайман. Шуни ҳам таъкидлаш зарурки, худди ўша рационаллаштирувчи тенденция примитив ҳиндуийлик ва буддавийлик ҳолатларида ҳам фойдаланилади. Динийликнинг тушунтириб бера олмаслик, мантиксизлик ва қайтарилмаслик тушунчалари тарихий-диний маълумотнинг ўзини тўғрилик мезонини очиқ саклаб туриш учун ёки унга жой тайёрлаш учун яратилган. Диннинг тўғрилигини бутун ҳаётга қайта киритиш ёки муносабати, фаннинг мангу муаммосига айланиб қолди”.

4. Бу ерда назарда тутилаётган маъно, биз динлар тарихининг тизимлаштириш ва ҳукм функцияларини кўриб чиқаётганимизда аён бўлади, куйида, 43-50-бетлар.

5. Ушенко Андрей Павел, Маънолар назарияси соҳаси, U. of Michigan Press, Ann Arbor, 1958, 3-бет.

6. Бир мисол, профессор Мирчеа Элиаденинг ишлари (Images et Symboles, Gallimard, Paris, 1952; Mythes, rêves et mystères, Gallimard, Paris, 1957; Қиёсий диндаги намуналар, Sheed and Ward, London, 1958; Туғилиш ва қайта туғилиш, Harper and Row, New York, 1958; Муқаддас ва нопок, Harper and Row, New York, 1959; Фазо ва тарих: Мангу қайтиш эртаги, Harper and Row, New York, 1959; ва бошқалар) фаннинг архаик динларни “vergegenwärtigen” қилишга қаратилган энг қимматли уринишини ташкил этади. “Биз”, деб ёзади профессор Элиаде ўзининг “Фазо ва тарих” номли талқиний ишининг сўзбошида, “ўйлаймизки, фалсафий антропология, Сократдан олдинги инсон - бошқача айтганда, анъанавий инсон - коинотга мос келади, деган баҳолашдан бирор нарса ўрганиши зарур эди. Янада афзалроғи: метафизиканинг кардинал муаммолари, архаик онтология билими орқали янгилиниши мумкинлигини”. Китоб буни тасдиқлаши ёки тасдиқламаслигидан қатъий назар, даъвонинг ўзи, нафақат унинг номида бўлган динлар тарихи фанининг аҳамиятини, балки, “файласуф ва ... умуман маданиятли инсонни... бизнинг инсон ҳақидаги билимимизни ва инсоннинг тарихинг ўзини ўйиб ёзиб қўяди”.

Бошқа мисол, Чарльз Х. Лонгнинг “диний норма сифатида, у (монотеизм) ҳар доим бўлган - диний таржирбанинг ўзининг пишиқ тузилмаси” деган даъво учун қодир аргументи. (“Ғарбий Африка Олий Худоси”, Динлар тарихи, 3-том, 2-сон, Қиш, 1964, 342-бет)

7. Мовинкел, юқорида келтирилган иқтибос, Сўзбоши, 22-бет.

8. Биз Religionsgeschichteschule тарафдорларини, динлар тарихчилари деб адашмаслигимиз керак. Дунёвийчи бўлмаганлар, Эски Аҳд теологлари бўлиб, догмага ишонишган ва Қадимий Яқин Шарқ тарихи топилмаларини талқин қилишган, ҳамда уларни ўзлари Heilsgeschichte деб атайдиганларига мослаштиришган. Херман Гункель, эҳтимол, ўша мактабдаги энг машҳур исм, ғоявий Эски Аҳд теологи бўлиб, у Франц Деличнинг машҳур “Бабель ва Инжил” маърузалари (С.Х.В. Жонс таржимаси, G. P. Putnam's Sons, New York, 1903) танқидида “Мана шу ривожланиш тубида (Исроил тарихи) эътикод кўзи Худони кўради, У қалб билан сўзлашади ва У кимки, Уни чин юракдан изласа, ўшанга намоён қилади”, деб аниқ таъкидлайди. Уни динлар тарихчиси деб аташ ёки унинг методологиясини “динлар тарихи” сифатида бел-

гилаш, мутлако хато бўлар эди. Ҳақиқатдан ҳам, Гункель унинг теологик ғояларига шунчалик интилганки, худди ўша “танқидда” (у кўпроқ насихат каби ўқилади) - у нидоларга ўтади: “У қандай турдаги дин (Исроилнинг дини)? Қадимги шарқ динлари орасида ҳақиқий Худонинг мўъжизаси!... Бу динга иймон кўзлари билан қарайдиган инсон бизни эътироф қилади: Бу инсонларга Худо Ўзини намоён қилади! Бу ерда, Худо бошқа ҳар ердигидан кўра яқинроқ ва яхшироқ анланган эди... то Исо Масих, бизнинг Раббимиз давригача! Бу биз боғлиқ бўлган диндир, биз ундан ўрганадиган диндир, бизнинг бутун цивилизациямиз унинг асосига барпо этилган диндир; биз санъатда Юнонлар бўлганимиз каби, динда Исроилликлармиз ... ва ҳоказо”. (Исроил ва Бобил: Деличга жавоб, John Jos. McVey, Philadelphia, 1904, 48-бет) Кўриниб турибдики, биз инсонларни “динлар тарихчилари” деб аташда жуда эҳтиёткор бўлишимиз керак, “Эски Аҳд тарихчиси” ёки “Христианлик тарихчиси” дейиш анча тўғрироқ бўлар эди.

9. “Христианизм” Никеадан (милодий 325) анча қадимийроқ ҳаракат бўлсада, ўзга хос догма - Никеа иймон символларини - қўллаб-қувватлаган ҳолда, ягона Исонинг эътиқодини белгиловчи бўлиб, бу кенгашдан Православ христианлик сифатида келиб чиққан.

10. Бу, Жозеф М.Китагава томонидан “Динлар тарихи: Методология бўйича эсселар” асарининг “Америкадаги динлар тарихи” бўйича кириш эссесида (Китагава Ж.М. ва Эиладе М. таҳририда, University of Chicago Press, Chicago, 1959) яхши кўрсатиб ўтилган, у ерда муаллиф “... Кимдир диннинг тарихий ривожланишини ўз ичида ҳамда маданият ва жамият билан ҳамкорликда ўрганиши лозим. Кимдир диний ҳамжамиятнинг эмоционал пардозини ва унинг ташқи дунё билан реакцияси ёки муносабатини тушунишга интилиши зарур... Бизнинг маъно атамамизга диний социологик таҳлил қўшилиши лозим ва унинг мақсади, ижтимоий тажрибани таҳлил қилиш, диний ҳаракат ва муассасаларнинг социологик мос оқибатларини аниқлаш ва тузилишини тушуштиришдир”. (26-бет)

11. Бу муаллифнинг Христианлик тўғрисидаги бўлажак изланишидан мисол келтирайлик: “Қулаш” ёки “Асл гуноҳ” бу Христиан динининг маълумотларидир. Дастлаб биз, бу дискурсив тарзда нимани англатишини, Иброний ва Яхудий мутафаккирларининг Эски Аҳд учун аломатлари ва Христиан мутафаккирларининг Янги Аҳддан П.Тилличгача таҳлиллари ва таърифларини ўқиш орқали, тушунишимиз лозим. Ғоянинг доктринавий ривожланишини англаб, биз энди уни, ҳар бир босқичда, қулаш, қандай қилиб ижтимоий ва доктринавий ривожланишни аниқ жавоб сифатида тайёрлаганини кўрсатган ҳолда, Христиан олами тарихий ривожланишига боғлаймиз. Шундай қилиб, ҳар бир элементи, бир неча, яқиндан боғланган фактларнинг тармоғи бўлган, ғоялар мажмуининг ривожланаётган оқимида тизимлаштирилиб, бу диний маълумотлар мажмуаси энди қийматларга чуқур боғланади ва у, ҳар бир ривожланиш босқичида, маълумотлар нима учун мўлжалланганини ва ҳақиқатда нима қилганини тушуниш учун хизмат қилади. Мана шу сўнгги ифода одатда, қатъий доктринавий таъкидлардан кўра, цивилизациянинг умумий адабиётида яққолроқдир.

12. “Дин ҳақидаги бирор бир таъкид, токи у ўша дин тарафдорлари томонидан тан олинмас экан, тўғри эмасдир”. (Смит В.К. “Қиёсий дин: Қасрда ва нима учун?”; Динлар тарихи: Методология бўйича эсселар, юқорида келтирилган иқтибос, 42-бет)

13. Фазлур Раҳмон ва муаллифнинг Кеннет Крэгнинг “Минора қақирғи ва Масжиддаги сандаллар”ининг (Қоҳира, 3-4, 1961, 225-233- бетлар) шарҳлари.

14. Профессор Лонгнинг изоҳи: “Мен, фан маълумотлар шарҳи ва йиғиндиси,

бутун маънолар конструкцияси ҳамда ҳукм ва баҳолашдан иборатлигини инкор эта олмайман, бироқ, фаннинг бу соҳаларини бунчалик аниқ ажратиб бўлмайди; ҳар бири бошқасини назарда тутати. Мен мана шу асосда, доктор Фарукийнинг “Сўровнинг илмий характери - материалларнинг функцияси эмас, балки улар билан нима қилингани” деган истисносини қабул қилдим. Аксинча, мен, масштаб феномени белгилаши тўғрисидаги фактни таъкидлашим лозим. Бу бизга, бизнинг маълумотларимизни тақдим этувчи услуб ва бу услуб, объективлик ҳамда маълумотларнинг талқин қилувчига алоқадорлиги ўртасидаги мураккаб муносабатни намоян этади. Айнан мана шу нарса, ўтган аср Германиясида Methodenstreit ортида ётар эди. Табиий фанлар ҳамда гуманитар фанлар маълумотларининг ташкил этилиш ўртасида ҳақиқий фарқ борми? Масштаб ҳақиқатдан ҳам маълумотни белгилайдими? Токи мен муаммонинг ечимини тақдим этувчи бифуркациядан қониқмас эканман, мен муаммони қадрлайман. Мен, аксинча, муаммони бошқача услубда қайта шакллантиришим зарур эди. “Биз, реалликни бизга бусбутунлик сифатида тақдим этувчи хабардорликнинг инсоний режимини тушунишимиз мумкинми?” Фалсафа жараёнининг айрим шакллари, бу масалани ўта жиддий қабул қиладилар, лекин динлар тарихи билан, примитив ва анъанавий динлар таҳлиллари, инсон хабардорлигини шу тушунчалар билан таърифлашга мойилдирлар. Ва яна, муқаддаслик ёки табарруклик бу масала билан муносабатга киришганда мақбул йўлга айланади”.

15. Мана шу мулоҳаза, профессор Китагавани, динлар тарихини дескриптив ва норматив ўртасидаги оралик позицияга тайинлашда адаштирган. (Юқорида келтирилган иктибос, 19-бет) У фаннинг дескриптив табиатини, фан динлар тарихини ўрганишида ёки психология, антропология, жамиятшунослик, филология ва бошқалар ҳамда битиклар, доктриналар, культлар ва ижтимоий гуруҳлар таҳлилини мослаштиришида, аниқ кўрди. Лекин, у динлар тарихини норматив фанлардан фарқлашга келганида, у қуйидагича ёзди: “Religion-swissenschaft дескриптив тамойилларга содик бўлишга мажбурлигида, унинг тадқиқоти маънога ёки диний феноменга йўналтирилган бўлиши лозим”. (Ўша ерда, 21-бет) Унинг қарашидagi бу мулоҳаза, динлар тарихини дескриптив фанлар даражасидан чиқариш учун етарлидир. Кўриниб турибдики, у норматив мазмунга дескриптив таъсир эҳтимолининг олдини олади, чунки қиймат-реалистик фалсафа уни бир авлоддан бери тақлиф қилаётган эди. (Мах Шелер, Николай Хартманн ва шу қабилилар)

16. Профессор Лонгнинг изоҳи: “Доктор Фарукийнинг бу нуқтаи назари яхши қабул қилинди. У бутун маъноларнинг ички ўзаро алоқалари билан ишлашга мажбур. Динлар таълимидан, биз ҳозир, дин бу нима деб сўраймиз. Мен, шунингдек, унинг профессор В. К. Смитнинг тўғри талқин учун мезони танқидини қўллаб қувватлайман. Аммо мен, бутун маъно ташкил этувчиларининг асосидаги тахминларни савол остига олишга мажбурман. Динлар тарихчиси учун бундай бутун-маъно мавжуд, лекин шунчаки географик ёки маданий аниқланган бирликлар сифатида эмас. Динлар тарихчиси ўз таълимини бир қатор динларни четга суриб қўйишдан ва уларни бири биридан кейин ўрганиш учун қўйишдан бошламаслиги керак эди. Аксинча, у, диний ҳаёт шаклларида бошлаши керак эди ва ушбу шаклларнинг тўлиқ ўрганилиши, уларни шунчаки географик ва маданий аниқланган бирликлардан олиб чиқар эди. Қай бири диний маълумотнинг кенг қўламига уни етаклашини тушуна олишини тахмини қилиши, бу фактдир. Бутун маънолар, унинг учун аллақачон ўзаро боғланган ва шу тарзда, уларнинг муносабатлари муаммоси ўзга турдан. Мен, масалани христианликнинг христиан бўлмаган динларга муносабати сифатида қўйилишини эшитишни ёқтирмайдиган динлар тарихчиларидан бириман. Мен учун масала, биз диний шаклларнинг маъносини инсон табиати ва тақдирининг тўғри тушунилиши

каби қўйилганида, аниқроқдир. Бу мавзу бўйича ҳар қандай баҳс бизни эмпирик маълумот томон етаклайди, аммо шу билан бир қаторда, у бизни нафақат бизга хос анъаналаримиз ресурслари ҳақида, балки умум инсоният ресурслари - барча яшаётган диндорлар даъво қилиши мумкин бўлган умум инсоният - сўзлаш имкониятини берувчи баҳсга тортади”.

17. “Динларнинг ўзаро ҳаракатлари учун тайёргарлик сифатидаги Динлар тарихи”, Динлар тарихи: Методология учун эсселар, 142-бет.

18. Ўша ерда, 143-бет.

19. Ўша ерда, 143-144-бетлар.

20. Ушбу камчиликнинг гувоҳи бўлган бошқа мисоллар: Альберт Швейцернинг Христианлик ва Дунё динлари, Allen and Unwin, London, 1923; Хендрик Крамер, Нега барча динлар ичидан айнан Христианлик? Westminster Press, Philadelphia, 1962; Стефан Нил Христиан эътиқоди ва бошқа эътиқодлар: Христианликнинг бошқа динлар билан мулоқоти, Oxford University Press, 1961; А.К. Букет Христиан эътиқоди ва Христиан бўлмаган динлар, James Nisbet and Co., London, 1958; Жак Альбер Куттат La Rencontre des Religions, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1957; Р. К. Зехнер Конвергент руҳият: Дин диалектикаси йўналишида, Routledge and Kegan Paul, London, 1963 ва бошқалар.

21. “Теология ва дин тарихчиси”, дин журнали, 41-том, 4-сон, 1961-йил октябрь, 263-276-йиллар.

22. Ўша ерда, 265-бет.

23. Ўша ерда, 265-266-бетлар.

24. Ўша ерда, 272-бет.

25. Ўша ерда, 261-бет.

26. Ўша ерда, 275-бет. Бу ерда профессор Меланд ўзининг билим учун хусусийликни ундан ташқарида “қанчалик танқидий ёки асл бўлмасин, ҳеч бир заковат ишлай олмайдиган”ган “ишонч доираси” сифатида белгилловчи Микаэль Поланьи билан ҳамфикр эканини аниқлайди. (Меланд, юқорида келтирилган иқтибос, 271 бет)

27. Ўша ерда, 274-275-бетлар.

28. Ўша ерда, 264-бет.

29. 2 Генезис: 1-9.

30. Меланд, юқорида келтирилган иқтибос, 265-бет.

31. Тарихдаги “Ерлик Исо”ни доғмадаги “Жаннатга кўтарилган Исо”дан ҳамда доктринадаги “олдидан мавжуд Логос”дан фарқлаган Ширли Жексон Кэйс муаммонинг устун томонига эга эди (Исо: Янги биография, The University of Chicago Press, Chicago 1927-йил, 2-5 бетлар), ва уни ерлик Исои тақдим қилишда йўқотди. Инжилнинг далилларини, душманликнинг ўтмишига ва милоддаги биринчи ва иккинчи асрлар черковига алоқадор қаршиликларга проекция қилиб инкор этар экан, Кэйс Исонинг вазифасини шунчаки “Яхудий халқига уларнинг Худосининг хоҳишига мувофиқ равишда яшашга чақириқлардан бири” ва “Исроилда солихликни оширишга қаратилган огоҳлантириш” деб ҳисоблаган. (ўша ерда, 342-бет) Бу вазифа Жон томонидан қутилган ва “Фаластин халқига Қиёмат Кунига тайёргарлик кўриш учун ўзларини Худого қайта бағишлашга чақириқ йўли билан” бажарилган (ўша ерда, 242), унинг баптизмда “биринчи бўлиб Исонинг қизиқишини уйғотган эди” ва у томонидан тасодифан “янги ҳаёт фаолияти масъулиятини ўз зиммасига олишга туртки бўладиган (унинг баптизмдаги тажрибасида қатнашиб) туйғусини юксалтириш” ҳисобига мослаштирилгандир. (ўша ерда, 257-бет) Ҳақиқатдан ҳам, Исо ҳеч қандай глобал вазифани назарда тутмаган чунки “унинг фаолияти доираси, фақатгина Исо Тир ва Сидон чегараларига ташриф буюрганида кенгайган ва унинг

Сурия-Финикиялик аёлга саховатли муносабати тўғрисидаги ҳикоя учун манба бўлиб хизмат қилган”. (Ўша ерда 269-бет) Шундай қилиб, Исонинг вазифаси оддий ислохотлардан бирига кўшиб юборилган. У, ҳам Инжилда ҳам Талмудда яққол кўришиб турган ахлоқий таназзул, қабилачилик ва яҳудийликнинг бош қонунлигига қарши революция бўлмаган, чунки Кэйс учун, “ўзининг мойилликлари ва мақсадларидан ... улар билан (Уламолар ва Фарзийлар) умумий жиҳати бўлган ягона Исога” эҳтиёж йўқ эди (Ўша ерда, 304-305- бетлар) ва “Исо ва замондош диний етакчилар ўртасидаги фундаментал фарқ... бир кишининг шахсий ва ижтимоий тажрибасида бўлган... шунчаки қонуний нозикликларни эътибордан четда қолдириш.. ва унинг плебей ёки ‘Amme ha-aretz’ ёзувли тизимнинг жиддийроқ талабларига мослашмагандир”. (Ўша ерда, 315-бет) Инжил аксини кўрсатиши, Исонинг шахсий характерига мос бўлмаган ва Қонунда ўргатилмаган жойларда, Кэйс уни “шахсий адоват туфайли келиб чиққан, доимий бўлмаган конфликт ҳолатлари” деб ҳисоблайди. (Ўша ерда, 316-бет) Кўришиб турибдики, бу барча назариялашган жиҳатлар Кэйсининг, яҳудий халқи, уларнинг Эски Ахдда ёзилган тарздаги диний тамойиллари ва амаллари муқаддаслигини таъкидловчи, христиан догмасынинг аспектига мойиллигидан келиб чиқади, лекин бу муқаддаслик барча муҳим асл ўзгаришларни ўз ичига олмаसाда, хаттоки ушбу ўзгаришларнинг муаллифи Худонинг Ўзи бўлса ва воситаси Исо бўлса ҳам. Кэйсининг “Исонинг ҳаёти” бу “Янги биография” ва унда “жаннатга қиёсланган Исо ва олдиндан мавжуд Логос” йўқдир. Лекин у тарихий иш эмас, ва демак, динлар тарихи ҳақида тўғри сўзлайдиган асар эмасдир.

32. Фарукий И.Р. “Иброний Битикка Ислому ва Христиан ёндашувларининг қиёси”, Инжил ва Дин журнали, 21 том, 1963-йил октябрь, 4 сон, 283-293-бетлар.

33. Бу икки кўчишга оид кўшимча маълумот, муаллифнинг Арабийлик ҳақида, 1 том, ‘Urubah and Religion, Djambatan, Amsterdam, 1962-йил, 18-28-бетларида.

34. “Христиан гувоҳлари Яҳудий тафаккури оламида ва тушунчасидан, Юнон тили, тафаккури ва ҳаётининг кенг оламига кўчиб чиқишганида, бу черковнинг энг чуқур ўзгариши ва инквизиция бўлди. Юнон тафаккури, шакллари, тили ва англаш усуллари қабул қилинди ва ҳозиргача черков ҳаётининг қисми бўлиб қолмоқда. Улар шунчалик христиан теологиясининг қисмига айландики, нега баъзи Осиёликлар христиан Инжили Фарб инсонига шахсан боғлиқ деб ўйлашини осонгина кўриш мумкин. Лекин ҳозирда Инжил Осиёда илдиз отди. Олдимизда турган савол бу: фикрлашнинг асл Фарб йўлларида чекиниб, дастлабки аср христиандари Юнон оламида қилган ишини Осиёда қилиш мумкинми? Хатто Юнон ифодалари ишлатилган ҳолда ҳам, Осиёлик бўлган структуралардан, ҳаёт ва тафаккур йўлларида фойдаланиш мумкинми? Бу осон савол эмас. Иброний шаклларида ифодаланган христиан хабарининг бузилгани эмасми деб кўп ҳолларда сўралади. Аммо бундай фойдаланиш баъзи ҳолларда, черков ўзининг миссионерлик вазифаларини бажариши учун ҳам мумкин, ҳам зарур бўлиши мумкин. Бундай уриниш, бутунги кунда, мумкин ва зарур бўлиб кўринади. Ва бу Яҳудий еридан Юнон ерига кўчиш амалга оширилганидан бери, черков дуч келган энг катта қаҳриқ бўлиши мумкин. Агар теология экуменик бўлса, у ҳаёт ва фикрлаш йўллари ва тизимларини, улар Фарбда маълум бўлгандан бошқача тарзда фойдалана олиши ва қарши туриши керак. Келажакда Осиё тузилмаларини инкор этувчи ҳеч бир теология, экуменик деб аталашга арзимайди. У экуменик атамасидан фойдаланиши мумкин, аммо у парохиял ва фақат Фарбона бўлиб қолаверади”. (Хужжатлар жамланмаси, 1 сон, 1961-йил ноябрь, Нью Дехли) Шуниси диққатга сазоворки, бу христиан Осиёлик етакчи, Фаластин христиандлигининг “чуқур ўзгариш” ва “асл христиан хабарининг бузилиши”ни Рим-Эллиник талқин деб ҳисоблайди.



35. Муаллифга Дехлидаги черковларнинг бутун жаҳон кенгаши учинчи Ассамблеяси ҳужжатларидан, ҳамда Ассамблеянинг бир қатор иштирокчилари билан суҳбатлардан маълум бўлишча, муҳтарам Хмйиннинг чакриғи “худди ғозга сув юқмагани каби” таъсирга эга бўлмаган. Шунингдек, Эътиқод ва Тартиб мавзусидаги тўртинчи бутунжаҳон Конференциясида Телогик Комиссиянинг Шарқий Осиё секцияси ҳисоботида (Монреаль, 1963-йил) муҳтарам Хмйиннинг буюк иши на таҳлил қилинган ва на хулосаларга киритилган. Ҳақиқатдан ҳам, “Христиан тафаккури ва Телогияси”нинг бутун соҳаси шунчаки “табиийлаштириш йўналишида кўпроқ эътибор қаратилиши зарур бўлган соҳалардан” бири сифатида келтириб ўтилган ва шунинг баробарида бундай табиийлаштириш “Католик ҳақиқатнинг камайиши”ни ўз ичига олмаслиги тўғрисидаги шарт остига қўйилган. Бундай “католик ҳақиқатнинг” белгиланиши (афтидан Ғарб Христиани бўлган, Шарқий Осиё секциясининг котиби муҳтарам Ж. Р. Флеминг томонидан Шарқий Осиёлик ҳамкасблари учун ёзилган) 1963-йилдаги Монреаль йиғилишининг хулосаларига киритилган, унда биз қуйидагиларни ўқишимиз мумкин: “Христиан ибодати, бу Худо Отанинг, Исо ўғилнинг Муқаддас Рух орқали ажойиб ҳидоят фаолиятига” инсонларнинг хуш жавобидир. Демак, Христиан ибодати ҳам Христологик ҳам Учликнадир. Уни Христологик дейиш, бу христиан ибодатидаги марказий ҳаракат бу Худонинг нажотидаги яхши хабарларни ва Исодаги инсониятнинг қайта яратилишини эълон қилиш деганидир... Бу Христологик ибодат, ҳам индивидуал ҳам жамоавийдир лекин асосий урғу жамоавийликка берилди чунки Худонинг Исодаги мақсади, бу инсонларнинг янги танасини, Исонинг танасини яратишдир. Демак, Христиан ибодатида, инсон... Худонинг яратишдаги мақсадлари бажарилган, янги инсонийликнинг қисмига айланади. Энди унинг ҳаёти Худонинг Исодаги боғлиқлигида, летургия ва латерия нуктаи назаридан, белгиланади... Христиан ибодатини Учликна дейиш бу Худога унинг Ўзини Ота, Ўғил ва Муқаддас Рух сифатида намоён қилиши руҳида тақдим қилиш деганидир. Чунки, Худо Исода англанади, У, инсоннинг яратишдаги ажойиб мақсадлари, бутун қайта эълон қилинган ва қайта қутқарилган яратувчи сифатида англанади... ва шу каби”. (Эътиқод ва тартиб хулосалари, Монреаль, 1963-йил, CM Press, Ltd., London, 1963-йил, Теологик комиссиянинг ҳисоботи, 32, 39-бетлар) Кўриниб турибдики, бу 1963-йилдаги, Осиё вакиллари “мажбурлаб” имзолаган Христиан тафаккури ҳисоботидир. Ёки, агар, муҳтарам Хмйиннинг фикри, оз бўлсада, Осиё-Африка тафаккурида ўринга эга бўлган бўлса, унда кўрилган материал бу 1963-йилдаги Ота Ғарб черковлари, Осиё черковлари “Католик ҳақиқат” деб ҳисоблашини хоҳлаган тушунчанинг ҳисоботидир.

36. Иреней, Бидъатга қарши, 3, 3, 1.

37. Ўша ерда, 3, 3, 1; 4, 16, 2.

38. Тертуллиан, De praescriptione Haereticorum, XX-XXI.





“

Ушбу учта кучли иншолар тўпламида марҳум бутун дунёга машҳур олим ва файласуф Исмоил ал-Форуқий қиёсий диншунослик мунозарасида ҳанузгача устувор деб ҳисобланган мавзуларга татбиқ этилган ўзининг ажойиб ўткирлиги, кенг билимини ва ноёб мантиғини намойиш этади.

Ал-Форуқий Ғарб ва мусулмон анъаналаридаги кадриятларнинг метафизик табиати ҳақида, шунингдек, динлар тарихи ва бошқа масалалар тўғрисидаги мунозараларга чуқур кириб боради, токи ўқувчилар Ислом динини ва уларга нисбатан қарашларини аниқ тушунсинлар.

Бу кўплаб китобхонларни, маърифатли мутафаккирларни, замонавий дунёвийларни, файласуфларни ва илоҳиётчиларни, мусулмонларни ва бошқа кўпгина одамларни қизиқтиради ва рағбатлантиради, чунки ал-Форуқий ушбу муҳим мавзуларнинг асосларини ва уларнинг инсон ҳаёти шароитлари учун аҳамиятига аниқ баҳо беришга интилади.

”

