ئابدۇشۈكۈر مۇھەممەتئىمىن



فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپە ستېمىسى

شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى

فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپە ستېمىسى

شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى

رەسىمنى سىزغۇچى : جالالدىن بەھرام
مۇقاۋىنى لايىھىلىگۈچى: ئەكبەر سالىھ

ISBN 7-228-08646-5
(民文)定价:26.00元

ISBN 7-228-08646-5

9 787228 086467 >

ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىن



فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپە ستېمىسى

(ئەبۇ نەسر فارابى تۇغۇلغانلىقىنىڭ 1100 يىللىقى مۇناسىۋىتى بىلەن)

شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى

بۇ كىتاب رىسالە سۈپىتىدە ئەبۇ نەسر فارابىنىڭ تۇغۇلغانلىقىنىڭ 1100 يىللىقى مۇناسىۋىتى بىلەن 1970 - يىلى باھاردا يېزىلغانىدى. ئۇ چاغلاردا «تۆت كىشىلىك گۇرۇھ» چېكىدىن ئاشقان سولچىللىق سىياسىتىنى يولغا قويغاچقا، مەزكۇر ئەسەرنى ئېلان قىلىش توغرۇلۇق سۆز ئاچقىلى بولمايتتى. «تۆت كىشىلىك گۇرۇھ» تارمار قىلىنىپ ماركسىزملىق ھەقىقەت ئەسلىي ئىناۋىتىگە ئىگە بولدى، تارىخىي مەدەنىي مىراسلار تەتقىقاتى يېڭى ئىستىقبالغا ئېرىشتى. بۇ قېتىم ئۇستازلار ۋە يولداشلارنىڭ تەكلىپى ۋە سەمىمىي ياردىمى ئاساسىدا فارابى توغرىسىدا قايتا تەتقىقات ئېلىپ بېرىپ بۇ كىتابنى يېزىپ چىقتىم. مۇبادا بۇ خىزمىتىم ئوتتۇرا ئاسىيا مەدەنىيەت تارىخى تەتقىقات خىزمىتىمىز ئۈچۈن ئاز - تولا مەنپەئەت يەتكۈزەلىگەن بولسا، ئۆزۈمنى بەختلىك ھېسابلىغان بولاتتىم.

ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىن

1980 - يىلى مارت، بېيجىڭ

图书在版编目(CIP)数据

法拉比及其哲学体系/阿不都秀库尔·穆罕默德依明著. —乌鲁木齐:新疆人民出版社,2004.3
ISBN 7—228—08646—5

Ⅰ.法… Ⅱ.阿… Ⅲ.法拉比(870～950)—哲学思想—研究—维吾尔语(中国少数民族语言)
Ⅳ.B371

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第014040号

责任编辑:艾合买提·伊明
木尼拉·木沙江
整 理 者:牙里昆·肉孜
责任校对:祖莱哈·艾则孜
封面设计:艾克拜尔·萨里

新 疆 人 民 出 版 社 出 版
(乌鲁木齐市解放南路348号 邮政编码:830001)
新疆新华书店发行
乌鲁木齐市边城印刷厂印刷
850×1168 毫米 32开本 20.125印张 2插
2004年3月第1版 2004年3月第1次印刷
印数:1—3000

ISBN7—228—08646—5 定价:26.00元

نەشرگە تەييارلىغۇچىدىن

پروفېسسور ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىننىڭ فارابىشۇناسلىققا ئائىت يېرىك ئەمگىكى ھېسابلىنىدىغان «فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپە سىستېمىسى» ناملىق كىتابى 1985 ـ يىلى شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى تەرىپىدىن نەشر قىلىنغانىدى. بۇ ئەسەر شۇ چاغدا بىزنىڭ پەلسەپە تەتقىقاتىمىزدىكى بىر بوشلۇقنى تولدۇرغانىدى. تەتقىقاتچىلارنىڭ ۋە كەڭ ئوقۇرمەنلەرنىڭ ئىنكاسىمۇ ئالاھىدە ياخشى بولغان، چەت ئەللەردىمۇ مۇئەييەنلەشتۈرۈلگەنىدى. مەسىلەن، ئۆزبېكىستان جۇمھۇرىيىتىنىڭ نوپۇزلۇق ژۇرنىلى «ئۆزبېكىستاندا ئىجتىمائىي پەنلەر» نىڭ 1992 ـ يىللىق 5 ـ، 6 ـ سانىدا مەخسۇس ماقالە ئېلان قىلىنىپ «پروفېسسور ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىن فارابى ھەققىدىكى بىرقاتار تەتقىقاتلىرى بىلەن جۇڭگودا فارابىشۇناسلىققا ئاساس سالدى» دەپ يۇقىرى باھا بېرىلگەن. ھەقىقەتەنمۇ پروفېسسور ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىن بىزدە فارابىشۇناسلىق تەتقىقاتىغا مۇستەھكەم ئۇل سالغان تۆھپىكار ئالىم ھېسابلىنىدۇ. ئۇنىڭ مەزكۇر كىتابىنىڭ دەسلەپكى ئورىگىنالى فارابى تۇغۇلغانلىقىنىڭ 1100 يىللىقى مۇناسىۋىتى بىلەن 1970 ـ يىلى يېزىلغان. بۇ مەزگىل «مەدەنىيەت زور ئىنقىلابى» نىڭ تەتۈر قۇيۇنلىرى ئىلمىي تەتقىقات ئىشلىرى بىلەن شۇغۇللىنىشقا قىلچە ئىمكانىيەت بەرمەيدىغان مەزگىل ئىدى. ئالىم ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىن ئانا مۇشۇنداق شارائىتتا بۇ

كىتابنىڭ دەسلەپكى رامكىسىنى تۇرغۇزۇپ چققان، «مەدەنىيەت زور ئىنقىلابى» ئاخىرلاشقاندىن كېيىن قايتا تولۇقلاپ ئىشلەش ئۈچۈن بېيجىڭگە ئىككى قېتىم، تاشكەنتكە بىر قېتىم بېرىپ مول ماتېرىياللارنى جۇغلىغان، ئوتترارنى زىيارەت قىلىپ چوڭقۇر تەسىراتلارغا ئېرىشكەن، شۇنداق قىلىپ بۇ كىتابنى 1984 - يىلى تولۇق تاماملىغان. لېكىن، مەلۇم سەۋەبلەر تۈپەيلىدىن 1985 - يىلى نەشر قىلىنغان نۇسخا سەل تولۇقسىز چىقىپ قالغان. ئاپتورنىڭ ئارزۇسى ۋە ۋەسىيىتىگە ئاساسەن بۇ قېتىم تولۇق نۇسخىسىنى نەشرگە تەييارلىدىم ۋە ئالىمنىڭ فارابىغا ئائىت 1980 - يىللارنىڭ كېيىنكى يېرىمىدا يېزىپ ئېلان قىلىنغان بىر قىسىم ماقالىلىرىنى قوشۇمچە قىلىپ قويۇشنى توغرا تاپتىم.

پروفېسسور ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىننىڭ پەلسەپە قاراشلىرى ئىزچىل بىر خىل بولۇپ كەلگەن ئەمەس. ئۇ ئۆزىنىڭ «ئۆمۇر تەلقىنلىرى» ناملىق ماقالىسىدە «مېنىڭ پەلسەپە تارىخىدىكى پىكىرلىرىم ھەمىشە بىر قاتمال ھالەتتە تۇرمىغانلىقىدىن پەخىرلىنىمەن. بۇ جەھەتتىكى قاراشلىرىمنى ئىلمىي - ئەدەبىي ئەسەرلىرىم بىلەن «ئارىفنامە» دىن كۆرۈش مۇمكىن» دەپ ئالاھىدە ئەسكەرتكەن. مۇشۇ نۇقتىدىن ئېيتقاندا 1980 - يىللاردا «فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپە سىستېمىسى»نى يازغان ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىن بىلەن 1990 - يىللاردا «ئارىفنامە»نى يازغان چاغدىكى ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىن پەلسەپىۋى قاراش جەھەتتە «تامامەن ئىككى ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىن» دەپ ئېيتىپ چەتكەللى بولمىسىمۇ، «روشەن پەرققە ئىگە ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىن» دەپ ئېيتىشقا بولىدۇ. بىز ئالىمنىڭ بۇ كىتابنى

ئوقۇغان ۋاقتىمىزدا بۇ نۇقتىنى نەزەردىن ساقىت قىلىساق، بۇ ئەسەرنى چۈشىنىشتە ۋە ئاپتورغا باھا بېرىشتە قايمۇقۇپ قالىمىز.

پروفېسسور ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىننى چۈشىنىش ئۈچۈن، ئۇنىڭ «خېلىغىچە كېچىكىپ ئويغاندىم ۋە تولۇق ئويغىنالمىدىم؛ دەۋر ۋە مۇھىت ھاۋاسىدا ئۇزاق مەست بولۇپ، تەنتەك چۈشكەپ، مۇستەقىل ۋە بىۋاستە كۆزىتىپ تەپەككۇر قىلىشقا مۇچەل - مۇچەللەپ كېچىكتىم؛ تېماتىك تەسەۋۋۇرۇم نۇرغۇن جەھەتلەردە تار، قاتمال، زەئىپ بولۇپ قالدى» دېگەن سەمىمىي سۆزلىرىنى ئونتۇماسلىقىمىز كېرەك. ئۇنىڭ بۇ ئەسىرىمۇ ئۇنىڭ ئۆز - ئۆزىنى تەنقىدىي يېڭىلىشىنىڭ مۇئەييەن باسقۇچىدىكى ھاسىلات. شۇڭا، چەكلىملىكلەردىن - نۇقسانلاردىن ھەرگىز خالىي ئەمەس. شۇنداقتىمۇ ئىككىلەنمەي مۇئەييەنلەشتۈرۈش كېرەككى، بۇ يېرىك ئەسەر بىزنىڭ مەدەنىيەت ۋە پەلسەپە تارىخى ھەققىدىكى تەتقىقاتىمىزنى زور دەرىجىدە ئاسانلاشتۇردى. ھەممىمىزگە ئايانكى، فارابى ھەققىدە تەتقىقات ئېلىپ بېرىش ئۇيغۇر مەدەنىيەت تارىخىدا ۋە ئەدەبىيات تارىخىدا ئۆتكەن باشقا ھەرقانداق بىر بۇيۇك شەخس ئۈستىدە تەتقىقات ئېلىپ بېرىشقا قارىغاندا تولىمۇ تەس.

شۇڭىمۇ، «فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپە سىستېمىسى» نەشر قىلىنغان 1985 - يىلىدىن تا بۈگۈنگىچە ئارىمىزدىن بىرەر فارابىشۇناس ئەمەس، فارابىشۇناسلىققا قىزىققان بىرەر ھەۋەسكارمۇ ئوتتۇرىغا چىقمىدى. مانا مۇشۇنداق بىچارىلەرچە ئەھۋالىمىز پروفېسسور ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىننىڭ بۇ ساھەدىكى ئەمگەكلىرىگە بۇيۇك قىممەت بېغىشلايدۇ.

مۇندەرىجە

مۇقەددىمە 1
بىرىنچى قىسىم فارابىنىڭ دەۋرى ۋە ھايات پائالىيىتى 11
بىرىنچى باب فارابى ۋە ئۇنىڭ نەسەبى 13
ئىككىنچى باب فارابى ياشىغان دەۋر 32
ئۈچىنچى باب فارابىنىڭ ھايات پائالىيىتى 58
ئىككىنچى قىسىم فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى تەلىماتلىرى 97
بىرىنچى باب فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنىڭ مەنبەلىرى 99
ئىككىنچى باب فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە ئالەم نەزەرىيىسى 140
ئۈچىنچى باب فارابىنىڭ بىلىش نەزەرىيىسى ۋە مەنتىقىسى 196
تۆتىنچى باب فارابى تەبىئەت پەلسەپىسىنىڭ ئەھمىيىتى 250
ئۈچىنچى قىسىم فارابىنىڭ ئىجتىمائىي پەلسەپە تەلىماتلىرى 279
بىرىنچى باب فارابىنىڭ ئىجتىمائىي تەلىماتلىرىنىڭ مەنبەلىرى 281
ئىككىنچى باب فارابىنىڭ گۇمانىزمى 309
ئۈچىنچى باب فارابىنىڭ خىيالىي جەمئىيەت توغرىسىدىكى تەلىماتلىرى 321

مەن 1986 ـ يىلى شىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتىدا ئوقۇۋاتقان چېغىمدا بۇ كىتابنى ئوقۇغانىدىم. ئۇ چاغدا «ئۆزدەككە سۇ يۇقماندەك» ھالەتتە ئوقۇپ تۈگەتكەنىدىم. 1992 ـ يىلى بۇگۈنكى جۇڭگو نەشرىياتى نەشر قىلغان، ياپونىيەلىك كوروتا مېزۇكى ئەپەندىنىڭ «ئىسلام دىنىنىڭ ئىدىيىۋى تەرەققىياتى» ناملىق كىتابنىڭ 3 ـ بابىدىكى «ئىككىنچى ئۇستاز — فارابى» دېگەن 3 ـ پاراگرافنى ئوقۇپ، «فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپە سىستېمىسى»نى قايتا ئوقۇپ چىققانىدىم. بۇ قېتىم تولۇق نۇسخىسىنى نەشرگە تەييارلاش مۇناسىۋىتى بىلەن يەنە بىر قېتىم ئوقۇش پۈرسىتىگە مۇيەسسەر بولدۇم. نەتىجىدە فارابى ھەققىدە ئانچە ـ مۇنچە چۈشەنچە ھاسىل قىلغان بولدۇم. مەن بۇ كىتابنىڭ تولۇق نۇسخىسىنىڭ نەشر قىلىنىشى فارابىدەك ئۇلۇغ پەيلاسوپىمىزنىڭ بولغانلىقىدىن ماڭا ئوخشاش پەخىرلىنىدىغان، ئەمما ئۇنى يېتەرلىك چۈشەنمەيدىغان قېرىنداشلىرىمغا قانچىلىك ھەزىم قىلالىسا، شۇنچىلىك پايدا يەتكۈزەر دېگەن ئۈمىدتە.

2003 ـ يىلى 12 ـ ئاي، ئۈرۈمچى.

تۆتىنچى باب فارابىنىڭ ئەخلاقىي ۋە ئېستېتىكىلىق كۆزقاراشلىرى 371
تۆتىنچى قىسىم فارابىنىڭ پەن - مەدەنىيەت تۆھپىلىرى 399
بىرىنچى باب فارابىنىڭ پەنلەر ۋە ئۇلارنى تۈرگە ئايرىش توغرىسىدىكى بايانلىرى 401
ئىككىنچى باب فارابى پەلسەپە، تىلشۇناسلىق ۋە لوگىكا توغرىسىدا 420
ئۈچىنچى باب فارابى تەبىئەت پەنلىرى توغرىسىدا ... 447
تۆتىنچى باب فارابى ۋە مۇزىكىشۇناسلىق 468
بەشىنچى قىسىم فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلىرى ۋە مەدەنىي مىراسلىرىنىڭ تارىخىي تەقدىرى 497
بىرىنچى باب فارابى تەلىماتلىرىنىڭ تارىخىي تەقدىرى 499
ئىككىنچى باب ھازىرقى زامان فارابىشۇناسلىقى مەسىلىلىرى 539
خاتىمە 557
پايدىلىنىش ماتېرىياللىرى 563
قوشۇمچە:
ئەرەب پەيلاسوپى — فارابى ..... سەي دېگۇي575
فارابى پەلسەپە ئىدىيىسى تەتقىقاتىدىكى مەنتىقىلىق زىددىيەت 593
ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ مەدەنىيەت ھەققىدىكى قاراشلىرى... 605
قىسمەن ئاتالغۇلارغا ئىزاھات 632

مۇقەددىمە

شەرق خەلقلىرىنىڭ ئۇلۇغ مۇتەپەككۇرى، ئېنسىكلوپېدىيىلىك ئالىم ئەبۇ نەسىر فارابى (870 — 950) نىڭ تۇغۇلغىنىغا XI ئەسىر بولدى.

ئەبۇ نەسىر فارابى ئىنسانىيەتنىڭ پۈتكۈل بىلىش تارىخىدا، پەن - مەدەنىيەت ۋە پەلسەپە تارىخىدا كۆرۈنەرلىك ئورۇن تۇتقان، ئۆچمەس تۆھپە يارىتقان ئۇلۇغ مۇتەپەككۇر ۋە ئالىم.

«شەرقنىڭ ئەڭ ئالىي پەيلاسوپى ۋە ئارىستوتېلچىسى»[1] ئەبۇ نەسىر فارابى ئۇلۇغ مۇتەپەككۇر سۈپىتىدە يالغۇز ئۇيغۇر مەدەنىيىتى تارىخىنىڭ دەۋر بۆلگۈچ ۋەكىلى بولۇپ قالماي، بەلكى بىر پۈتۈن، ئاجرالماس دۇنيا مەدەنىيەت تارىخىدىكى پەخىرلىك نامايەندە. فارابى كۆپ ئەسىرلىك پارلاق شەرق مەدەنىيىتىنى غەربنىڭ ئىلغار مەدەنىيىتى بىلەن بىرلەشتۈرۈشتە؛ قەدىمكى گرېك پەلسەپىسىنى ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلامىيەت دۇنياسىغا ئېلىپ كىرىشتە؛ ئارىستوتېلنىڭ ماتېرىيالىزملىق خاھىش ئۇستۇنلۇك ئالغان پەلسەپىۋى ئەسەرلىرىنى پلاتون ۋە يېڭى پلاتونىزم مىراسلىرىنى ئىچىدىن تاللاپ چىقىش، شەرھلەش ۋە راۋاجلاندۇرۇشتا؛ ئىسلام سوپىزمى بىلەن يېڭى پلاتونىزمنىڭ بىرلىشىشىدىن ھاسىل بولغان ئەكسىيەتچىل ئىدېئولوگىيىگە قارشى پائالىيەت قىلىش ۋە ئۇنى ئىزچىللاشتۇرۇشتا پۈتۈن زېھنىنى ۋە ھاياتىنى

① «دۇنيا ئومۇمىي تارىخى» (سوۋېت پەنلەر ئاكادېمىيىسى تۈزگەن، ن. ئا. شىدىروف مۇھەررىرلىكىدە ئىشلەنگەن 3 - تۇم، 2 - كىتاب)، خەنزۇچە، 1961 - يىل نەشرى، 666 - بەت.

سەرپ قىلىپ، پۈتكۈل ئىنسانىيەت مەدەنىيەت تارىخىدا غايەت زور خىزمەت كۆرسەتتى.

ئەبۇ نەسىر فارابى پانتېئىزملىق بىر پۈتۈن دۇنيا قاراشنى يارىتتى[1] ۋە ئۇنى تەبىئەت ئىلمى، بىلىش نەزەريىسى، ئەركىن پىكىر ۋە ئىجتىمائىي ئىلىم ساھەسىدە ئىزچىللاشتۇرۇپ، دىنىي روھانىيەتنىڭ ۋە ئىدېئولوگىيىلىك قوللۇقنىڭ پەن - مەدەنىيەت تەرەققىياتىغا بولغان توسالغۇلىرىنى سۈپۈرۈپ تاشلاشنىڭ زور ئىمكانىيەتلىرىنى ئېچىپ بەردى. ئۇنىڭ مادداننىڭ يوقالماسلىقى، ئالەمنىڭ يارىتىلمىغانلىقى، دۇنيانىڭ سەۋەب - نەتىجىلىك ۋە قانۇنىيەتلىك ئىكەنلىكى، ئالەمنى تونۇپ - بىلىشنىڭ مۇمكىنلىكى، ئەركىن پىكىر ۋە ئىجتىمائىي باراۋەرلىك توغرىسىدىكى شانلىق ئىدىيىسى ماتېرىيالىزملىق خاھىشتىكى ئىلغار ئىدىئولوگىيىنىڭ ئوتتۇرا ئەسىردىكى يارقىن نەمۇنىسى سۈپىتىدە پەلسەپە ۋە مەدەنىيەت تارىخىدا ئۆتمۈشتىكى مۇۋەپپەقىيەتلەرنى داۋاملاشتۇرۇپ كەلگۈسىگە يول ئاچىدىغان مۇھىم بىر ئۆتكەل بولۇپ قالدى. «شەرقنىڭ ئارىستوتېلى»، «ئىككىنچى ئۇستاز» دەپ شۆھرەت قازانغان فارابىنىڭ بۇ پەلسەپە سىستېمىسى فارابى ۋە ئۇنىڭ شاگىرتلىرى ئىبن سىنا (980 — 1037)، ئىبن تۇفەيلى (1110 — 1185)، ئىبن رۇشد (1126—1198)، ئۆمەر ھەييام (1048—1131)، نىزامى (1141 — 1203)، ئىبن خەلدۇن (1332 — 1406) قاتارلىقلار ئارقىلىق ئوتتۇرا ئەسىر ياۋروپا نوممىنال ماتېرىيالىزملىق ئېقىمىغا، ياۋروپا مەدەنىيەت ئويغىنىشىغا ۋە ياۋروپا پانتېئىزمىغا كۆچلۈك ئىدىيىۋى تەسىر كۆرسەتتى. فارابى ھەققىي مەنىسى بىلەن ئىدىيە ئازادلىق مۇتەپەككۇرى، «ئىلىم - پەن قەھرىمانى»[2] ۋە «روھىي ئەركىنلىك، تەرەققىياتىڭ پىشقەدەم يولباشچىسى»[3] ئىدى، ئۇ ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلامىيەت دۇنياسىدا ئىلغار پەلسەپىۋى پىكىر ئېقىمىغا ئاساس سالغۇچى[4]، «ئەڭ ئۇلۇغ پەيلاسوپ»[5] بولۇپ، «ئەرەب ئىلغار ئىجتىمائىي پەلسەپىۋى ئىدىيىلەر ۋە ئۇلارنىڭ تەرەققىياتىدىكى مۇھىم مەسىلىلەرنىڭ ھەممىسىلا فارابىدىن باشلانغان».[6]

ئەبۇ نەسىر فارابى ئۆزىنىڭ كۆپ تەرەپلىمىلىك ئىلمىي مىراسلىرى ئىچىدە تىلشۇناسلىق، لوگىكا، ماتېماتىكا، ئاسترونومىيە، فىزىكا، مۇزىكا ۋە جانلىق تەبىئەت، تېبابەتچىلىك ساھەسىدىمۇ قىممەتلىك تۆھپىلەرنى قالدۇرۇپ كەتكەن.

ئوتتۇرا ئەسىرنىڭ جاھالەت مۇھىتىدا پەن ۋە ئەقلىي بىلىشنىڭ، تەرەققىپەرۋەرلىك ۋە ئىنسانپەرۋەرلىكنىڭ چاقناپ تۇرغان يورۇق مەشئىلىنى ئېگىز كۆتۈرگەن فارابى ئىسلام روھانىيلىرى — مۇتەكەللىملەر تەرىپىدىن قاتتىق ھاقارەتلەنگەن، ئۇنىڭ ئەسەرلىرى ۋە ئىدىيىۋى تەسىرى چەكلەنگەن ۋە تەقىب قىلىنغان. فارابىنىڭ ئىنسانىنىڭ دۇنيادىكى ئورنى توغرىسىدىكى گۈمانلىق تەلىماتى، ئىنسانىنىڭ بەختى ۋە خىيالىي جەمئىيەت توغرىسىدىكى غايىلىرى، ئىنسانىنىڭ بىلىش ئىقتىدارى ۋە مەنتىقىلىك ئىسپاتلاش ھەققىدىكى راتسىئونالىزملىق پەلسەپىۋى

① مۇزەپپەر مۇھەددىن خەيرۇللايوۋ: «ئەل فارابىنىڭ پەلسەپىۋى پىكىرلەر تەرەققىياتىدىكى رولى» («ئەل فارابى». ئىلمىي تەتقىقات»، 1975 - يىلى رۇسچە نەشرى) 145 - بەتكە قارالسۇن.
② Fr. Dieterici نىڭ «Alfarabis Philosophische Abhan dlungen» لەيدېن، 1892 - يىل نەشرىگە قارالسۇن.

① ب. ع. غوپۇروۋ بىلەن ئا. خ. قاسىمجانوفنىڭ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» (1975- يىل رۇسچە نەشرى) ناملىق كىتابىنىڭ 15 - بېتىگە قارالسۇن.
② يۇقىرىقى كىتاب 14 - بېتىگە ۋە دېتېرىتسى يازغان «فارابى مەجمۇئەسى. مۇقەددىمە» (1890 - يىل، 1 - بەت) بىلەن «ئىسلام پەلسەپە قامۇسى. فارابى» قىسمىغا قارالسۇن.
③ ئىبن خەللىكان «ۋافىئىيات ئەل ئايان ۋە ئەنبە ئەززامان» ناملىق بىئوگرافىك ئەسىرنىڭ 2 - جىلد، 100 - بېتىدە: «فارابى ئىسلامىيەت دۇنياسىدىكى ئەڭ ئۇلۇغ، ئىسلامىيەتنىڭ باشقا پەيلاسوپلىرى ئۇنىڭدەك كۆپ بىلىملىك بولمىغان. ئىبن سىنانىڭ بىلىملىرى پۈتۈنلەي دېگۈدەك فارابى ئەسەرلىرىدىن ئېلىنغان؛ ئىبن سىنانىڭ ئەسەرلىرى پۈتۈنلەي دېگۈدەك ئۇنىڭ تەلىماتىنى جارى قىلدۇرغان» دېمە، گوللاندىيىلىك ت. ج. بوئېر «ئىسلام پەلسەپە تارىخى» نامالىق 152 - بېتىدە (خەنزۇچە، 1958 - يىل نەشرى): «ئىبن سىنانىڭ پەلسەپە كىتابىدا بىرمۇ تەلىماتمۇ فارابىغا ئاساسلانمای مەيدانغا كەلمىگەن» دەيدۇ.
④ م. م. خەيرۇللايوف: «ئەل فارابىنىڭ پەلسەپىۋى پىكىرلەر تەرەققىياتىدىكى رولى» («ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات»، 1975 - يىل رۇسچە نەشرى). 146 - بەتكە ۋە ئۇنىڭ «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» ناملىق كىتابىنىڭ (1975 - يىل رۇسچە نەشرى) 208 - بېتىگە قارالسۇن.

سىستېمىسى ئىسلامىيەت ۋە خرىستىئان دۇنياسىدىكى ئەكسىيەتچى روھانىيلارنىڭ بىرلەشمە ھۇجۇمىغا سەۋەب بولغانىدى.

غەرب بۇرژۇئا ئالىملىرى ئۇزاق زامانلاردىن بېرى فارابىنى تەنقىد قىلىشنى مونوپولىيە قىلىۋېلىپ، فارابى ئەسەرلىرىنى ئىمكانقەدەر قامال قىلىۋېلىپ، فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىدا ئەكس ئەتكەن قەدىمكى شەرق ۋە ئوتتۇرا ئاسىيا پەلسەپىۋى پىكىرلەر مەنبەلىرى بىلەن فارابى ئەسەرلىرىنىڭ ياۋروپا مەدەنىيىتى ۋە پەلسەپە تەرەققىياتىغا كۆرسەتكەن تەسىرىنى ئىنكار قىلىشقا، فارابىنىڭ ئىدېئولوگىيە تەرەققىيات تارىخىدىكى مۇھىم ئورنى ۋە ئۆچەمس تۆھپىلىرىنىڭ ھەقىقىي قىممىتىنى تۆۋەنلىتىشكە ئۇرۇنۇپ كەلدى. سېپىنگلېر ئۆزىنىڭ 1923 - يىلى نەشر قىلىنغان «ياۋروپانىڭ چۈشكۈنلۈكى» (Закат Европы) نامىلىق كىتابىدا غەربنى ئەقلىي، شەرقنى ئىلاھىي دۇنيا قىلىپ كۆرسىتىش بىلەن ئەرەب مەدەنىيىتىنى يەھۇدىيچىلىق (иудаизм)، خرىستىئانچىلىق ۋە ئىسلامىزم دەپ تەرىپلەيدۇ. ئە. ر. ئېنان تۈركىي تىللىق خەلقلەرنى «ۋەھشىيلەر» دېسە، ئەرەب دۇنياسىنى شېئىرىيەت ۋە خىيالىي تەسەۋۋۇردىن باشقا ھېچقانداق پەلسەپىگە ئېرىشمىگەن، دەپ يازىدۇ. كۆپلىگەن غەرب بۇرژۇئا ئالىملىرى ئەرەب يېزىقىدا ئەسەر يازغان بىر قاتار ئالىملارنى «ئەرەب ئالىملىرى» دەپ، ئىسلامىيەت دۇنياسىدىكى ھەر خىل پىكىردىكى پەيلاسوپلارنى «ئىسلام پەيلاسوپلىرى» دەپ مۇھاكىمە يۈرگۈزىدۇ. يەنە بىر بۆلەك ئالىملار فارابىنىڭ ئىسنادىيەت مەدەنىيەت تارىخىدىكى مۇھىم ئورنى ۋە رولىنى ئېتىراپ قىلسىمۇ، ئەمما ئۇلار فارابى ۋە پۈتۈن ئىسلامىيەت شەرق مەدەنىيىتىنى گرېتسىيە ۋە ياۋروپا مەدەنىيىتىنىڭ بىر قىسمى دەپ ھېسابلاپ، ئۇنىڭ شەرق خەلقلىرىنىڭ ئەقلىي تەپەككۇرىنىڭ مۇھىم بىر سەمەرىسى ئىكەنلىكىنى پېتىنىپ تىلغا ئالمايدۇ. مانا بۇلار غەرب بۇرژۇئا ئالىملىرى بىر مەزگىل كۈچەپ تەرغىب

قىلغان «غەرب مەركەز» نەزەرىيىسىنىڭ ئىپادىلىرى.

شەرق خەلقلىرىنىڭ مەدەنىيەت مىراسلىرىنى تەنقىد قىلغاندا بۇنداق «غەرب مەركەز» نەزەرىيىسىنى ئىرغىتىپ تاشلاپ، پۈتۈن ئىنسانىيەت مەدەنىيىتىنىڭ بىر پۈتۈنلۈكى، غەرب ۋە شەرقتىكى ھەرقايسى ئەللەر ۋە خەلقلەرنىڭ دۇنيانى تونۇش - بىلىش جەريانىنىڭ بىردەكلىكى توغرىسىدىكى تارىخىي ماتېرىيالىزملىق كۆزقاراشتا چىڭ تۇرۇشقا توغرا كېلىدۇ. «غەرب مەركەز» نەزەرىيىسى جاھانگىرلىك مۇستەملىكە سىستېمىسىنىڭ يىمىرىلىشىگە ئەگىشىپ بارغانسېرى كۆچتىن قالماقتا. ھازىرقى كۈندە شەرق خەلقلىرى مەدەنىيەت تارىخىغا بولغان يېڭى قىزىقىشىنىڭ مەيدانغا كېلىۋاتقانلىقى تاسادىپىي ھادىسە ئەمەس. «پەقەت كاپىتالىستىك جەمئىيەتنىڭ ئۆز - ئۆزىنى تەنقىد قىلىشى باشلانغاندىن كېيىنلا، ئاندىن فېئوداللىق جەمئىيەتنى، قەدىمكى جەمئىيەتنى، شەرق جەمئىيىتىنى چۈشىنىشكە يارىمى بولۇشى مۇمكىن» (ماركس: «سىياسىي ئىقتىساد تەنقىدى»، 1957 - يىل، خەنزۇچە نەشرى، 168 - بەت). «غەرب مەركەز» نەزەرىيىسىنى تەنقىد قىلىش بىلەن بىللە، ياۋروپا مىللەتلىرىنىڭ قەدىمكى گرېك ۋە رىم مەدەنىيىتىنى، مەدەنىيەت ئويغىنىشى ۋە يېقىنقى زامان تارىخىدا ئوينىغان غايەت زور ئىلغار رولىنى ئىنكار قىلىدىغان، ھەممىنى شەرقتە ئاپىرىدە بولغان دەيدىغان خاتا كۆزقاراشنىڭ شەكىللىنىشىنىڭ ئالدىنى ئېلىشقا كۆڭۈل بۆلۈش كېرەك.

چەت ئەل بويۇنتۇرۇقلىرىدىن ۋە فېئوداللىق زۇلۇمىدىن قۇتۇلغان ئازاد، سوتسىيالىستىك يېڭى جۇڭگودا كۆپ مىللەتلىك سوتسىيالىستىك مەدەنىيەتنى بەرپا قىلىش يولىدىكى ئۇلۇغ كۈرەش غەلىبىلىك داۋام قىلماقتا. گەرچە، بىر مەزگىل لىن بياۋ، چىن بودا ۋە «تۆت كىشىلىك گۇرۇھ» ئىنتايىن سول قىياپەتتە مەيدانغا چىقىپ، مەدەنىي - تارىخىي مىراسلارنى ئېغىر دەرىجىدە ئاياغ ئاستى قىلغان بولسىمۇ، بۇ قاباھەتلىك جاھالەت كۈچلىرى

تارىخنىڭ ئۇلۇغ ئېقىمىنى، سوتسىيالىزمنىڭ گۈزەل كەلگۈسىنى بەرپا قىلىش يولىدىكى قۇدرەتلىك قەدىمىنى توسۇپ قالالمىدى. ئۇلار تارىخنىڭ دىئالېكتىكىسى تەرىپىدىن جازالاندى.

ئۇيغۇر خەلقىنىڭ ئىسلامىيەتتىن كېيىنكى تۇنجى ئەڭ ئۇلۇغ ئالىمى، ئۇيغۇر ۋە ئوتتۇرا ئاسىيا ئىدىئولوگىيە ۋە مەدەنىيەت تارىخىدىكى ئەڭ تەسىرلىك شەخس، ئوتتۇرا ئەسىر ئارىستوتېلى، شەرق خەلقلىرىنىڭ سىپنوزىسى[1] ئەبۇ نەسىر فارابى ۋە ئۇنىڭ ئىلمىي مىراسلىرىنى ماركسىزملىق تارىخىي ماتېرىيالىزم ئاساسىدا يېڭىۋاشتىن تەنقىد قىلىش، بايان قىلىشنىڭ بارلىق ئىمكانىيەتلىرى يارىتىلدى.

ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ ئۆمۈر بايانى، پەلسەپىۋى تەلىماتلىرى ۋە ئىلمىي مىراسلىرىنى تەنقىد قىلىش، ئومۇمەن ئۇيغۇر مەدەنىيىتى تارىخىنى، ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىسلامىيەت مەدەنىيىتى تارىخىنى، قەدىمكى ۋە ئوتتۇرا ئەسىر غەرب ـ شەرق مەدەنىيەت تارىخىنى ئۆگىنىش ۋە روشەنلەشتۈرۈش ئۈچۈن، خۇسۇسەن، ماتېرىيالىزملىق پىكىر ئېقىمىنىڭ ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلامىيەت دۇنياسىدىكى شەكىللىنىش، راۋاجلىنىش تارىخىنى، ئۇنىڭ مۇرەككەپ جاھالەتلىك تارىخىي مۇھىت ئىچىدىكى يېتىلىش جەريانلىرى ۋە ئىپادىلىنىش شەكىللىرى بىلەن كۆرەش ئالاھىدىلىكلىرىنى ئۆگىنىش ۋە روشەنلەشتۈرۈشتە غايەت زور ئەھمىيەتكە ئىگە. «تارىخنىڭ تەرەققىياتى دېگىنىمىزدە، ئۇنىڭ ئەڭ ئاخىرقى ھالىتى ئۆزىنىڭ ئۆتمۈشتىكى ھالىتىنى ئۆز تەرەققىياتىنىڭ قەدەملىرى دەپ قاراشنى نەزەردە تۇتىمىز»، «دۇنيا تارىخى دەپ ئاتالغان تارىخ نەتىجىدىن ئىبارەت» (ماركس: «سىياسىي ئىقتىساد تەنقىدى. مۇقەددىمە»، خەنزۇچە نەشرى، 168ـ، 171ـ بەتلەر). ئىنسانىيەت تارىخى تېگى ـ تەكتىدىن ئېيتقاندا، ئىنسانىيەتنىڭ

[1] ي. م. خەپرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» 1975 ـ يىل، رۇسچە نەشرى، 332ـ بەتكە قارالسۇن.

ماددىي مەدەنىيەت ۋە مەنىۋى مەدەنىيەت تارىخىدىن ئىبارەت؛ باشقىچە قىلىپ ئېيتقاندا، ئىنسانىيەتنىڭ دۇنيانى تونۇش، بىلىش ۋە ئۇنى ئۆزگەرتىپ قۇرۇش تارىخىدىن ئىبارەت. بۇ تارىخ مۇقەررەرلىك ئالىمىدىن ئەركىنلىك ئالىمىگە، نىسپىي ھەقىقەتلەر جۇغلانمىسىدىن مۇتلەق ھەقىقەتلەر يۈنىلىشىگە قاراپ داۋام قىلىدىغان چەكسىز ئېقىم. ئۇ ئىنسانىيەت تارىخىدا قولغا كەلتۈرگەن ھەقىقەتلەردىن ۋاز كېچىلمەيدۇ، بۇ ھەقىقەتلەرنى ھەر بىر ئەۋلاد ۋە ھەربىر كىشى قايتىدىن بېۋاستە تەجرىبە ئارقىلىق تونۇپ بىلىشنىڭ زۆرۈرىيىتى يوق. ئۇ پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ ئورتاق بايلىقى، ئورتاق جاھانناما ئەينىكى.

ئوتتۇرا ئەسىر مەدەنىيەت تارىخىدا دەۋر بۆلگۈچ تەسىر كۆرسەتكەن ئۇلۇغ مۇتەپەككۇر ۋە ئالىم ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ كۆپ تەرەپلىمىلىك مول ئىلمىي مىراسلىرىنى تەنقىد قىلىشتا، ماركسىزملىق نۇقتىئىنەزەر قۇدرەتلىك مېتودولوگىيىلىك قورال ھېسابلىنىدۇ. تارىخىي ماتېرىيالىزملىق نۇقتىئىنەزەر ۋە تەنقىقات ئۇسۇلى تارىخنى ئىنكار قىلىدىغان نېگىلىزملىق كۆزقاراشنى سۈپۈرۈپ تاشلاشنىڭ، تارىخنى ئۆز دەۋرىنىڭ ماددىي ۋە مەنىۋى (جۈملىدىن ئەنئەنىۋى) كونكرېت شارائىتى ۋە ئالاھىدىلىكلىرىدىن ئايرىپ تەنقىد قىلىدىغان ئابستراكتلىق، شەكىلۋازلىق ۋە مېتافىزىكىلىق تارىخىي تەنقىقات ئۇسۇلىنى رەت قىلىشنىڭ، تارىخىي ـ مەدەنىي مىراسلارنى تەرەققىيات نۇقتىئىنەزەردىن ئەمەس، بەلكى قارىقويۇق مەدھىيىلەيدىغان، ئۇنىڭ ماھىيەت ۋە شەكىللىرىنى، جەۋھەر ۋە شاكاللىرىنى ۋە ئۇلارنىڭ بىر سىستېما بولۇپ پەيدا بولۇشتىكى تارىخىي سەۋەبلەرنى ئىنچىكىلىك بىلەن روشەنلەشتۈرمەيدىغان خاتا خاھىشنى يېڭىشنىڭ ئالىتۇن ئاچقۇچى.

شۇ نەرسىنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، تارىخ ئەزەلدىنلا ئىلغارلىق بىلەن ئەكسىيەتچىلىك، يورۇقلۇق بىلەن جاھالەتنىڭ

لىك، ھەققانىيەت بىلەن ناھەقلىق، چىنلىق، ياخشىلىق، گۈ-
زەللىك بىلەن ساختىلىق، قاباھەتلىك، خۇنۇكلۇك ئارىسىدىكى
كۆرەش جەريانىدىن ئىبارەت بولۇپ كەلدى. تارىخىي شەخسلەر-
نىڭ تارىختىكى رولى ۋە قىممىتى ئۇلارنىڭ مۇشۇ كۆرەش جەريا-
نىدىكى مەيدانى ۋە تۆھپىسى بىلەن خاراكتېرلىنىدۇ. تارىخىي
شەخسلەرنى باھالاشتا بۇنىڭدىن باشقا مىزان يوق. ئەبۇ نەسىر
فارابى پۈتۈن دۇنيا تارىخى خاراكتېرىدىكى شەخس①، ئۇ ئۆز
خەلقى ئارىسىدا، ئىران ۋە سۇرىيەدە ياشاپ ئۆز دەۋرىدىكى تارى-
خىي ـ مەدەنىي مىراسلارنى تەتقىق قىلىپ تارىخنىڭ ئىلگىرىلەش
يولىنى يورۇتقان، ئۇ ئىجتىمائىي تەرەققىيات ۋە گۈمانىزم ئۇچۇن
كۆرەش قىلىشنىڭ ئوتتۇرا ئەسىرلەردىكى بىر پارلاق كەل-
گۈسى.② ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ ئىلمىي مىراسلىرىنى تەتقىق
قىلىش ۋە ئۇنىڭغا توغرا باھا بېرىش ماركسىزملىق پەلسەپە
ئىلمىنىڭ مۇھىم بىر ۋەزىپىسى.

شۇ نەرسىنىمۇ كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، تارىخنىڭ دا-
ۋاملىق يورۇقلۇقىغا قاراپ راۋاجلىنىشىنى ئاڭلىق ئىلگىرى سۈ-
رۈش ئۈچۈن، تارىخنىڭ قىڭغىر يولغا تېيىلىپ كېتىشىنىڭ
ئالدىنى ئېلىش ئۈچۈن، ئىنسانىيەتنىڭ تونۇش ـ بىلىش تارىخ-
ىنى ۋە بۇ تارىختا يورۇقلۇق مەشئىلىنى ئېگىز كۆتۈرگەن تارىخىي
شەخسلەرنى، ئۇلار ئىلگىرى سۈرگەن ئىلغار پەلسەپىۋى ۋە ئىج-
تىمائىي پىكىرلەرنى تەتقىق قىلىشقا توغرا كېلىدۇ. باشقىچە
ئېيتقاندا، پۈتكۈل ئىنسانىيەت تونۇش تارىخىنىڭ قىممەتلىك چە-
قىملار بەدىلىگە كەلگەن ئەڭ ئۇلۇغۋار ئىلمىي مۇزەپپەقىيەتلىرى
پرىنسىپلىرىدا چىڭ تۇرۇشقا توغرا كېلىدۇ. بۇ ئۇلۇغۋار ئىلمىي
مۇزەپپەقىيەتلەر تارىخنىڭ رېئال ۋە كەلگۈسى راۋاجلىنىشىدا شۇ-
نىڭ ئۈچۈن غايەت زور ئەھمىيەتكە ئىگىكى، تارىخ پەقەت مۇشۇ

① ②ب. غ. غوپۇروف، ئا. غ. قاسىمجانوف: «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، رۇسچە نەشرى، 18 ـ ، 19 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.

ئۇلۇغۋار ئىلمىي مۇزەپپەقىيەتلەر ئۇنتۇلغان ياكى ئۇ ساختىلاش-
تۇرۇشقا ئۇچرىغان شارائىتتىلا قىڭغىر يولغا قاراپ ماڭىدۇ.
ئىنسانىيەت بۇ ئۇلۇغۋار ئىلمىي مۇزەپپەقىيەتلەرنى پەقەت ھېسابـ
سىز قىممەتلىك چىقىملار بەدىلىگىلا قايتىدىن قولغا ئالالايدۇ.

ئىنسانىيەتنىڭ ئۆتمۈش تارىخى ئۇنىڭ كەلگۈسى يولىنى
يورۇتۇپ تۇرىدىغان روشەن بىر چىراغ. تارىخىي تەتقىقاتنىڭ
غايەت زور رېئال ئەھمىيىتى ئەنە شۇنىڭدا.

ئەبۇ نەسىر فارابى ياشىغان دەۋر بىلەن بىزنىڭ زامانىمىز
ئارىسىدا 1000 يىلدىن ئارتۇق ۋاقىت ئۆتتى. بۇ 10 ئەسىردىن
ئارتۇق ۋاقىت ئىچىدە ئىنسانىيەت ناھايىتى ئۇزۇن مۇساپىنى
بېسىپ ئۆتتى، ئىنسانىيەتنىڭ بىلىش تارىخى غايەت زور ئىلمىي
مۇزەپپەقىيەتلەرگە ئېرىشتى. ماركسىزمنىڭ مەيدانغا كېلىشى ۋە
سوتسىيالىستىك يېڭى مەدەنىيەتنىڭ شەكىللىنىش جەريانى، ئىن-
سانىيەتنىڭ پۈتكۈل مەدەنىيەت مۇزەپپەقىيەتلىرىنىڭ قانۇنىي را-
ۋاجى ۋە بىلىش تارىخىدىكى زور ئىنقىلاب سۈپىتىدە ئۆتمۈشنى
ۋە كەلگۈسىنى يورۇتىدىغان مەنىۋى مايماك بولۇپ قالدى.

تارىخ ھەقىقەتنى تونۇش، بىلىش يولىدا، ئىنسانىيەتنىڭ
گۈزەل كەلگۈسى ۋە يېڭى تارىخنى يارىتىش يولىدا ئۈزلۈكسىز
ئالغا ئىلگىرىلىگۈسى.

* * *

ئەبۇ نەسىر فارابى چوڭ تېما. فارابىنىڭ ھايات پائالىيىتى
ۋە ئىلمىي مىراسلىرىنى كۆپ تەرەپلىمە چوڭقۇر تەتقىق قىلىش
ئۈچۈن بىرقانچە كىتاب ئىشلەشكە توغرا كېلىدۇ. فارابى تەتقىقا-
تى جۇڭگو ئاز سانلىق مىللەتلەر پەلسەپە ۋە ئىجتىمائىي پەنلەر
تەرەققىيات تارىخىنى، ئوتتۇرا ۋە مەركىزىي ئاسىيا مەدەنىيەت
تارىخىنى روشەنلەشتۇرۇشتە ھالقىلىق ماۋزۇلارنىڭ بىرى. چەت

ئەللەردە يېقىنقى يىللاردىن بېرى فارابىشۇناسلىق ئالاھىدە زور قىزغىنلىق پەيدا قىلماقتا. ئامېرىكا فارابىشۇناسى د. م. دۇنلوپ فارابى ئەسەرلىرىنى ئىنگلىز تىلىغا تەرجىمە قىلىپ چىقتى. نىكولاس رېشېر فارابى ئەسەرلىرىنىڭ تونۇشتۇرۇلمىسىنى[1] ئىشلەپ چىقتى. ئىرانلىق فارابىشۇناس مەھمۇد ھۈسەيىن ئۆزىنىڭ «مۇئەللىفات ئەل فارابى»[2] ناملىق كىتابىدا، دۇنيانىڭ ھەرقايسى جايلىرىدا ساقلانغان فارابى ئەسەرلىرىنىڭ مەزمۇنىنى تونۇشتۇرغان. ئەرەب ئالىمى زايىد سەئىد، قەمەر يوھنا، خەللە ئابدۇلئەزىز، ئابدېن راخمان ئەل شەرقەئى، ئو. فاررۇخى، م. ئابباس، كى. يۇخەننا، تۈركىيە ئالىمى سەئىلى، ئا. ك. ۋورۇق، پاكىستان ئالىمى ئەھمەد پەئىز، فرانسۇز شەرقشۇناسى د. ئېرلاندىگىر[3] ۋە باشقىلار، سوۋېت ئالىملىرى م. م. خەيرۇللايوف، ب. غ. غۇپۇروف، ئا. خ. قاسىمجانوف، ئا. كوبېسوف، ئى. م. مۇمىنوف، س. ن. گرىگورىيان، ئا. ئىرسوف قاتارلىقلار فارابى ۋە ئۇنىڭ ئىلمىي مىراسلىرى ھەققىدە قىممەتلىك رىسالىلەر ۋە كىتابلار يېزىشتى. فارابى تەتقىقاتى ئەدەبىلىكتە پەلسەپە تارىخى ۋە شەرقشۇناسلىقنىڭ مۇھىم بىر ساھەسىگە ئايلاندى. مېنىڭ بۇ ئەرزىمەس كىتابىم پەقەت دەسلەپكى ئىزدىنىش. ئەۋائى ئۆز «خەمسە» سىنى باشلىغاندا، ئۆزىدىن ئىلگىرى كىشىنى مەھلىيا قىلىدىغان خەمسەچىلىك ئەنئەنىسىدە قىممەتلىك ئۇلگە يارات-قان شائىر نىزامىنى تىلغا ئېلىپ:

ئەمەس ئاسان بۇ مەيدان ئىچرە تۇرماق،
نىزامى پەنجەسىگە پەنجە ئۇرماق.[4]

دېگەنىدى. بۇ ئىلمىي تەتقىقات ساھەسىدىمۇ بىر تەۋەررۈكنامە.

---

① N. Recher: «Al — Farabi. An Annotated Biblioigraphe» ، 1962 ـ يىلى، پىتتىسبۇرگ نەشرى.
② «مولفات الفارابى» ، باغداد، 1970 ـ يىل نەشرى.
③ D Erlanger: «La Al — Farabi» ، 1935 ـ يىل نەشرى.
④ نىزامى پەنجىسى: نىزامىنىڭ بەش داستانى «خەمسە نىزامى»نى كۆزدىتىدۇ.

بىرىنچى قىسىم

فارابىنىڭ دەۋرى ۋە ھايات پائالىيىتى

«پۇتۇن يەر - زېمىن دانىشمەن ئادەمگە ئۆز ئىشىكىنى ئاچقان، چۈنكى كائىنات يۈكسەك قەلبىنىڭ ۋەتىنىدۇر»

— دېموكرىت

«يوشۇرۇنۇپ ياتقان كائىنات ئۆز ماھىيىتى بىلەن ئىلىم ئىزدەش جاسارىتىگە قارشى چىقىش قۇدرىتىگە ئىگە ئەمەس. ئۇ ئۆز سىرلىرى، ئۆز بايلىقى ۋە ئۆز ھېكمەتلىرى بىلەن قەيسەر ئىلىم ئىزدىگۈچىنى بەھرىمەن قىلىدۇ»

— گېگېل

«بىز ئەل فارابىنى ئەرەب پەلسەپىسىنىڭ ئاساسچىسى دەپ ھېسابلايمىز... ئەل فارابىدىن باشلاپ ئەرەب پەلسەپىسىدە ئارىستوتېلنىڭ ھەقىقىي نوپۇزى تىكلەندى»

— ق. دىتېرىتسىي

«تارىخ بىزنىڭ بارلىقىمىز. بىز ھەرقانداق بىر پەلسەپىۋى گۈزۈھقا نىسبەتەن، ھەتتا گېگېلغا نىسبەتەنمۇ تولىراق تارىخقا ھۆرمەت قىلىمىز»

— ق. ئېنگېلس

بىرىنچى باب

فارابى ۋە ئۇنىڭ نەسەبى

ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ نەسەبى، ھاياتى ۋە دەۋرى فارابى دۇنيا قارىشىنىڭ شەكىللىنىش شارائىتلىرىنى — فارابى ئىدىئولوگىيىسىنىڭ تارىخي مۇھىتىنى تەنقىد قىلىشنىڭ ئالدىنقى شەرتى. ئەپسۇسكى، فارابى ئۆمۈر بايانى توغرىسىدىكى نوپۇزلۇق تارىخي ماتېرىياللار ئىنتايىن كەم. ئۇنىڭ ئۇستىگە ھازىرقى زامان ئالىملىرىنىڭ بىر قىسمى بۇ مۇھىم مەسىلىنى چەتنەپ ئۆتۈشكە ئۇرۇنسا، يەنە بىر قىسمى ئۇنى ھەر خىل ئىزاھلاپ تولىمۇ مۇرەككەپلەشتۈرۈۋەتكەن. فارابى ھەرقايسى مەشھۇر ئالىملاردەك ئۆز ھايات پائالىيىتى توغرىسىدا بىرەر كىتاب يېزىپ قالدۇرمىغان. فارابى تەرجىمھالى توغرىسىدا ئاساسلىق نوپۇزلۇق مەلۇمات XIII ئەسىردە ياشىغان ئىبن خەللىكاننىڭ 1299 - يىلى يازغان كۆپ قىسىملىق ئەسىرى «ۋەپىياتۇل ئەيان ۋە ئەينەز زامان»[1] (مەشھۇر كىشىلەرنىڭ تەرجىمھاللىرى) بىلەن ئەبۇ ئۇسەيبەنىڭ «ئۇيۇنۇل ئەنبا»[2] (خەۋەر بۇلاقلىرى)، ئىبن نەدىمنىڭ «فەھرەست» (مۇندەرىجە)، ئەلى ئەكبەر ھۇسەيىننىڭ «مەجمۇئۇل ئەۋلىيا» (ئەۋلىيالار ھەققىدىكى مەجمۇئە)، بەيھەقىنىڭ «دائىرەتۇل مۇئارىف» (مائارىپ توغرىسىدا)، سەئىد-

① ئەسلىي تولۇق نامى «مەشھۇر كىشىلەرنىڭ ۋاپات تېپىشى ۋە ئۇلارنىڭ زامانلىرى» دېگەن سۆز بولۇپ، بۇ كىتاب «ئىبن خەللىكان» دەپمۇ ئاتىلىدۇ. كىتابتا فارابى، ئىبن سىنا، ئىبن بەججە، ئەل مىسكەۋەي، ئىبن ئەس سەئىد ئەل ياتالمىئوسي، ئەبۇ سەلت، ئىبن تۇفەيلى، ئىبن رۇشىد، ئەر رازى قاتارلىقلارنىڭ تەرجىمھالى بېرىلگەن. (قاھىرە، 1891 - يىل، 1910 - يىل نەشرى)

② تولۇق ئىسمى «ئۇيۇنۇل ئەنبائى تەبەقاتىل ئەتىبا» (تېۋىپلەر ھەققىدىكى خەۋەر بۇلاقلىرى)، مىسىر، 1882 - يىل نەشرى.

نىڭ «تەبەقات ئۇمەم» (مىللەتلەر تەبىقىلىرى)، خوتەنلىك ئالىم ئىسمىتۇللا ئىبن نېمىتۇللا مۆجىزىنىڭ 1854 ـ يىلى يېزىلغان «تەۋارىخى مۇسقىيۇن» (مۇزىكانتلار تارىخى) قاتارلىق ئەسەرلىرىدىن ئىبارەت. بۇلارنىڭ ئىچىدە ئىبن خەللىكاننىڭ ئەسىرى ئاساسلىق ئورۇندا تۇرىدۇ. فارابى ۋە ئۇنىڭ دەۋرى توغرىسىدا ئەبۇ ئەلى ئىبن سىنا (980 — 1037) نىڭ ئۆزى ھەققىدە يازغان تەرجىمھالىدىن①، نەۋائىنىڭ زامانداشى مىرخەندىنىڭ «رەۋزەتوسسافا» (ھەقىقەتلەر گۈلزارى) ناملىق تارىخىي كىتابىدىن ۋە شەمسىدىن سامىنىڭ «قامۇسۇل ئالەم» (1898 — 1899) ناملىق كىتابىدىن ۋە باشقا تارىخىي كىتابلاردىن مەلۇمات ئالغىلى بولىدۇ.

فارابىنىڭ تولۇق ئىسمى ئەبۇ نەسىر مۇھەممەد ئىبن تارخان ئىبن ئۇزلۇق فارابى بولۇپ، قىسقارتىلىپ مۇھەممەد ئەل فارابى دەپ ئاتىلىدۇ.

فارابىنىڭ تولۇق ئىسمى توغرىسىدا تارىخشۇناسلار ئارىسىدا بەزى ئىختىلاپلار ساقلانغان. بۇ ئىختىلاپلار ئاساسەن فارابىنىڭ ئاتىسى ۋە بوۋىلىرىنىڭ ئىسىملىرى توغرىسىدا بولۇپ، «ئىبن خەللىكان» ۋە «قامۇسۇل ئالەم» قاتارلىق كىتابلاردا فارابىنىڭ تولۇق ئىسمى ئەبۇ نەسىر مۇھەممەد ئىبن تارخان ئىبن ئۇزلۇق دەپىلسە، خەفتى، بەيھەقى، ئىبن نەدىم، سەئىد ۋە ئۇزبېكىستان فارابشۇناسى مۇزەپپەر مۇھىددىن خەيرۇللايوف قاتارلىق ئالىملار فارابىنىڭ تولۇق ئىسمىنى ئەبۇ نەسىر مۇھەممەد ئىبن مۇھەممەد ئىبن تارخان ئىبن ئۇزلۇق دەپ ئىزاھلايدۇ. بۇلارنىڭ ئىچىدە خەفتى فارابىنىڭ دادىسىنى مۇھەممەد تارخان دەپ ئىزاھلايدۇ. فارابىنىڭ بوۋىسى توغرىسىدا ئىبن ئەبۇ ئۇسەيبە بىلەن سەئىد باشقىچە مۇھاكىمە قىلىشىدۇ. ئۇسەيبە تارخانىنى فارابىنىڭ بوۋ-

① ئىبن سىنانىڭ ئۆزى يازغان تەرجىمھالى شۇ كىتابتا بېرىلىپ ئابدۇسادىق ئوسوف تەرىپىدىن ئۇزبېكچىلەشتۈرۈلگەن.

سى، ئۇزلۇقنى ئۇنىڭ دادىسى دەپ ئالماشتۇرۇپ كۆرسەتسە، سەئىد فارابىنىڭ بوۋىسىنى ناسىر دەپ تىلغا ئالىدۇ.① بىز تارىخي پاكىتلار ۋە تارىخي ئېھتىماللىق نۇقتىسىدىن ئىبن خەللىكاننىڭ ئىزاھاتىنى ياقلايمىز. ئەبۇ نەسىر مۇھەممەد ئەل فارابىنىڭ دادىسى يەنىلا مۇھەممەد بولۇشى ئېھتىمالدىن ۋە ئىسىم ـ فامىلە ئادەتلىرىدىن يىراق.

ئىبن خەللىكان «ۋەپياتۇل ئەيان» ۋە «ئەينەز زامان» ناملىق كىتابىنىڭ 2 ـ جىلد 100 ـ بېتىدە: «ئەبۇ نەسىر مۇھەممەد تارخاننىڭ ئوغلى، تارخان ئۇزلۇقنىڭ ئوغلى بولۇپ، فارابلىق تۈرك ئىدى. ئۇ شۆھرەتلىك پەيلاسوپ سۈپىتىدە لوگىكا، مۇزىكا ۋە باشقا ئىلىملەر توغرىسىدىكى ئەسەرلەرنىڭ ئاپتورى ئىدى. ئۇ مۇسۇلمانلار ئارىسىدىكى مەشھۇر پەيلاسوپ بولۇپ، ھېچكىم ئۇ-لىم جەھەتتە ئۇنىڭغا تەڭ كېلەلمىگەنىدى»②دەپ يازىدۇ.

دېمەك، ئەبۇ نەسىر مۇھەممەد فارابى ئىسلام دىنىنى يېقىنـ ـدىلا قوبۇل قىلغان تۈرك ئائىلىسىدىن تۇغۇلغان. بىرىنچى ئەۋلاد ئالىم بولۇپ، ئۇنىڭ ئىسمى ئىسلام دىنىنى ۋە ئەرەبچە ئىسىم-فامىلىنى قوبۇل قىلغان بىرىنچى ئەۋلادنى ئەكس ئەتتۇرىدۇ، بۇ ھال سۇلتان سۇتۇق بۇغراخاننىڭ 932 ـ يىلى ئۆز ئىسمىنى قەشقەردە تۇنجى قېتىم ئابدۇكېرىم دېگەن ئەرەبچە ئىسىمغا ئۆز-گەرتكەنلىكىگە ئوخشايدۇ. فارابىنىڭ دادىلىرى ۋە بوۋىلىرى تۈر-كىي نام قوللانغان.

ئەبۇ نەسىر فارابى ھىجرىيىنىڭ تەخمىنەن 259 ـ يىلى (مىلادىيىنىڭ 870 ـ يىلى)③سىر دەرياسىنىڭ شىمالىدىكى بالا-ساغۇنغا قاراشلىق فاراب (ئوترار) شەھرىنىڭ ۋاسىج (Wasidj)

① دوكتور سەئىد زايىدنىڭ «ئەل فارابى» ناملىق رىسالىسى، ئەرەبچە، 1962 ـ يىل قاھىرە نەشرى، 14 ـ بەتكە قارالسۇن.

② يۇ. ن. زاۋادوۋسكىي: «ئەبۇ نەسىر ئەل فارابى. ئىككىنچى ئۇستاز» («ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات»، 1975 ـ يىل، موسكۋا رۇسچە نەشرى، 100 ـ بەت)

③ م. م. خەيرۇللايوف فارابىنىڭ تۇغۇلغان ۋاقتىنى 873 ـ يىللىرىغا تەققاس قىلىدۇ، ئەمما كۆپچىلىك ئالىملار ئۇنى 870 ـ يىلى دەپ ھېسابلايدۇ.

ھەربىي قەلئەسىدە دۇنياغا كېلىپ، ھىجرىيىنىڭ 339 - يىلى (مىلادىيىنىڭ 950 - يىلى) 12 - ئايدا سۇرىيىنىڭ دەمەشق شەھىرىدە ۋاپات بولغان.①

فارابى مىللىيەتلىك جەھەتتە ئۇيغۇر - قارلۇق نەسەبىگە تەئەللۇق ئىدى.

ئۆزبېكىستان پەنلەر ئاكادېمىيىسى پەلسەپە ۋە ھوقۇق ئىنستىتۇتى تۈزگەن «ئۆزبېكىستاندا ئىلغار ئىجتىمائىي - پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخىغا ئائىت ماتېرىياللار» نامىلىق كىتابقا ئاكادېمىك ئى. م. مۇمىنوف يازغان مۇقەددىمىدە فارابىنى «سىر دەريا بويىدىكى فاراب قىشلىقىدا تۇرك ئائىلىسىدە تۇغۇلغان مەشھۇر ئالىم، پەيلاسوپ» دەپ كۆرسەتكەن. بۇ پىكىر شۇ كىتابنىڭ 61 - بېتىدە «سىر دەريا قىرغىقىغا جايلاشقان فاراب شەھىرىدە تۇرك ئائىلىسىدە مەيدانغا كەلگەن» دېيىلگەن. «ئۆزبېكىستان س س ر تارىخى» دا فارابىنى ئوتتۇرا ئاسىيا تۈركلىرىدىن كېلىپ چىققان، دەپ تىلغا ئالغان. سوۋېت فارابىشۇناسلىرى م. م. خەيرۇللايوف ئۆزىنىڭ «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» نامىلىق كىتابىدا، ب. غ. غۇپۇروف بىلەن ئا. خ. قاسىمجانوف ئۆزىنىڭ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» نامىلىق كىتابىدا، س. ن. گىرىگورىيان ئۆزىنىڭ «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپە تارىخى» نامىلىق كىتابىدا، مىسىرلىق ئالىم دوكتور سەئىد زايىد ئۆزىنىڭ «ئەل فارابى» نامىلىق ئەسىرىدە، ئەبۇ نەسىر فارابىنى بىرەدەك سىر دەريا تۈرك ئائىلىسىدە مەيدانغا كەلگەن، دەيدۇ. فارابىنىڭ نەسەبى توغرىسىدا «ئىككىنچى فارابى» دەپ نام ئالغان ئۇلۇغ ئالىم ئەبۇ ئەلى ھۈسەيىن ئىبن ئابدۇللا ئىبن سىنا (980 —

① گوللاندىيەلىك ت. ج. بوئېر «ئىسلام پەلسەپە تارىخى» نامىلىق 133 - بېتىدە فارابىنى «تۈركىستانىنىڭ ترانسئوكسانا (Turkish Transoxiana) سىندىكى Farab دېگەن جايدا تۇغۇلغان» دەپ يازغان.

1037) «فارابى تۈرك ئىدى»①دەپ يازغان. ئىبن خەللىكان «ۋەپىياتۇل ئەيان ۋە ئەينەز زامان» نامىلىق كىتابىدا (بۇنىڭدىكى ماتېرىيالنى ئىبن سەئىد كورىدۇبدىن ئالغان): «ئۇ (فارابى) تۈرك ئىدى، ئۆز ۋەتىنىدە تۇغۇلغان ۋە ئۆسكەن... ئۇ تۈركىي تىلنى ۋە باشقا تىللارنى بىلەتتى، ئەرەب تىلىنى بىلمەيتتى»② دەپ يازغان. خۇددى پارىژ ئۇنىۋېرسىتېتىنىڭ پروفېسسورى ھېنرى ماسسې (Henri Masse) ئۆزىنىڭ «ئىسلام» نامىلىق كىتابىدا كۆرسىتىپ ئۆتكىنىدەك، X ئەسىردە ئوتتۇرا ئاسىيا ئۇيغۇر - قارلۇق - ئوغۇز قەبىلىلىرىنىڭ ماكانى ئىدى.③

ئۆزبېكىستان فارابىشۇناسى، پەلسەپە پەنلىرىنىڭ دوكتورى مۇزەپپەر مۇھەددىن خەيرۇللايوف ئۆزىنىڭ فارابى توغرىسىدىكى ئاساسلىق ئەسىرى «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» دېگەن كىتابتا ئوتتۇرا ئەسىر ئەرەب ساياھەتچىلىرى ۋە تارىخچىلىرى ئىستەخرى، ئىبن خەۋكالىيە، تاباري ۋە سوۋېت ئالىمى ئاكادېمىك ۋ. ۋ. بارتولدنىڭ ئەينى زامان ئوتتۇرا ئاسىيا ئېتنوگرافىك جۇغراپىيىسى ۋە تارىخى توغرىسىدىكى بايانلىرىغا ئاساسلىنىپ «سىر دەريا بويىدىكى فاراب شەھىرىدە ئىسلام دىنىنى قوبۇل قىلغان تۈرك قەبىلىلىرىدىن قارلۇق ۋە ئوغۇزلار ياشىغان»، «فارابى تۈركىلىرى قارلۇق ۋە ئوغۇزلاردىن تەشكىل تاپقانىدى» دېگەن پىكرى ۋە شۇ ئاساستا چىقارغان «دېمەك، فارابى ئوغۇز ياكى قارلۇقلارنىڭ جەڭگىۋار تۈركىي قەبىلىسىدە دۇنياغا كەلگەن، ئۇنىڭ دادىسى ئانچە چوڭ بولمىغان ھەربىي باشلىق بولغان»④دېگەن ھۆكمى تارىخقا تارىخىي - ئىلمىي مۇئامىلە قىلىش-

① «تاجىكىستان ئەدەبىياتى» 5 - توپلام، ستالىنئاباد، 1953 - يىل نەشرى، 134 - بەتكە ياكى ئى. س. براگىنىسكىي يازغان «تاجىك مەدەنىيىتى تەتقىقاتى»، 1977 - يىل، موسكۋا نەشرى، 153 - بەتكە قارالسۇن.

② س. ئا. شۇيىسكىي: «ئىبن خەللىكان ئەل فارابى توغرىسىدا» («ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات»، 1975 يىل موسكۋا نەشرى، 114 - بەت.

③ ھېنرى ماسسې: «ئىسلام»، 1978 - يىل، خەنزۇچە نەشرى، 186 - بەتكە قارالسۇن.

④ م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» 1975 - يىل تاشكەنت، رۇسچە نەشرى، 154 - 155 - بەتلەر.

ىنىڭ ئىپادىسى سۈپلىتىدە بىزنىڭ ھۆرمىتىمىزنى قوزغايدۇ. بۇ تۈرك تارىخچىسى نەجىپ ئاسىمنىڭ ئۇيغۇر شائىرى ئەھمەد يۈكنەكنىڭ «ھىبەتۇل ھەقايىق» ناملىق داستانىغا 1906 - يىلى يازغان شەرھى ماقالىسى بىلەن، ئەھمەد زەكى ۋەلىدنىڭ «تۈرك تاتار تارىخى» ناملىق كىتابىدا فارابىنى «ئۇيغۇر ئالىمى» دەپ كۆرسەتكەنلىكى بىلەن يېقىنلىشىدۇ.

شۇ نەرسىنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، تورانى — تۈركىي تىللىق خەلقلەر ئىچىدە ئۇيغۇر - ئوغۇز ئىككى قەدىمكى مۇقىم ئولتۇراقلاشقان خەلقلەر بولۇپ، ئۇيغۇر نامى ئوغۇز (غۇز) قەبىلىلىرى ئىتتىپاقىنىڭ نامىنى كۆرسىتىدۇ. بۇ قەبىلىلەر تەڭرىتاغنىڭ شىمالى ۋە جەنۇبىدا، ئالتاينىڭ شەرقى ۋە جەنۇبىدا، يەتتىسۇ ۋە پەرغانە رايونلىرىدا ياشىغان. ئۇيغۇرلار توققۇز ئوغۇز نامىدىمۇ ئاتىلىپ كەلگەن. ئاتاقلىق جۇڭگو ساياھەتچىسى ئاك چيەن ۋە گېنېرال لى گۇاڭلىنىڭ مىلادىيىدىن ئىلگىرى ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە يەتتىسۇ رايونىغا قىلغان پائالىيىتىگە ئائىت قەدىمكى تارىخىي پاكىتلار بىلەن ئىسكەندەر زۇلقەرنەيىن-نىڭ شەرقكە يۈرۈشتە «خۇدخۇر» لار بىلەن ئېلىپ بارغان جەڭى[1] قاتارلىقلار توغرىسىدىكى يازما مەلۇماتلار بىزگە: ئىككى دەريانىڭ جەنۇبى (ئامۇ - جەيخۇننىڭ جەنۇبى) بىر رايون سۈپىتىدە قەدىمكى سوغدىستان، باكتىرىيە (توخارىستان) بولغانلىقىنى، ئىككى دەريانىڭ شىمالى (سىر — ئوكسۇس دەرياسىنىڭ شىمالى) ۋە يەتتىسۇ رايونى جەڭگىۋار تۈركىي تىللىق خەلقلەر ياشىغان رايون بولغانلىقىنى، ئىككى دەريا ئارىسى ئۆز ئىچىدىن پەرغانە (جۇملىدىن ئىسسىق كۆل) ۋە ئارال دېڭىزىنىڭ شەرقىي - جەنۇبىي رايونلىرىغا بۆلۈنگەنلىكىنى، يەتتىسۇ، پەرغانە ۋە قەشقەر دائىرىسىدە تۈركىي تىللىق خەلقلەرنىڭ قىپچاق تىل

① مەھمۇد قەشقەرى: «دىۋانۇلۇغاتىت تۈرك»، 1 - توم، «ئۇيغۇر» قىسمىغا قارالسۇن.

گۇرۇپپىسىدىكى ئەمەس، بەلكى ئۇيغۇر - ئوغۇز ۋە قارلۇق - ئۇيغۇر تىل گۇرۇپپىسىدىكى قەبىلىلىرى ياشىغانلىقىنى[1] تەكرار تەستىقلاپ كەلمەكتە. ئاخىرىلار سۇلالىسىگىچە بولغان ئىرانىنىڭ كېيىنكى شاھى كەيخسراۋ بىلەن جەڭ قىلغان تۇران شاھى ئەپراسىياپ (ئالپ ئەرتۇڭا خان) ھەققىدىكى رىۋايەتلەر[2] مۇ بىزگە بۇ پاكىتنى قايتا گەۋدىلەندۈرۈپ بېرىدۇ. چوڭ دەريانى تۈركىلەر «ئوگۇز» دەپ ئاتايتتى. سىر دەريا مۇشۇنداق نامدا ئاتالغان. بۇنى گرېكلار كېيىن «ئوكسۇس» (OXOS) دەپ تەلەپپۇز قىلىشقان. سىر دەريانىڭ شىمالىدىكى يەتتىسۇ ۋە كۆكچە دېڭىز (بالقاش كۆلى) نىڭ جەنۇبىدىكى رايونلارنى «ئوكسۇسنىڭ سىرتى» (Tranoxian) دەپ ئاتاشقان. بۇ رايونلاردا ياشىغان خەلقلەر ئىرانلىقلار تەرىپىدىن «تۇران» لىقلار دەپ ھېسابلانغان. ئۇنىڭ شاھى ئالپ ئەرتۇڭا سۇياپ — سىرئاب شاھى «ئەپرا سىياپ» سۈپىتىدە ئاتالدى. تۈرك تارىخچىسى نەجىپ ئاسىم ئۆزىنىڭ «تۈرك تارىخى» ناملىق ئەسىرىدە: «ئەپراسىياپ قوشما سۆزى دەريانىڭ قارشى مەنىسىدە كېلىدۇ» دەپ يازغانىدى.[3]

ياپونىيە تارىخچىسى سىن ئەن شاۋفۇ (森安孝夫) ئۆزىنىڭ «ئۇيغۇرلارنىڭ غەربكە كۆچۈشى» ناملىق ماقالىسىدە[4]، ئىران تارىخچىسى گەردىزىنىڭ «زەينۇل ئەخبار»[5] ناملىق كىتابىدا كۆرسىتىلگەن توققۇز ئوغۇزلارنى «غەربىي ئۇيغۇرلار» دەپ كۆرسىتىش بىلەن، گەردىزىنىڭ كۆلتېكىننىڭ توققۇز ئوغۇزلار ئارىسىدىكى مەشھۇر شەخس ئىكەنلىكى، ئۇنىڭ ئانىسى ئارچىن

① «سۇۋېت چوڭ قامۇسى» نىڭ «تۈركىي تىللار» قىسمىغا قارالسۇن.
② ئۇبۇل قاسىم فىردەۋسى: «شاھنامە» داستانىغا قارالسۇن.
③ نەجىب ئاسىم: «تۈرك تارىخى»، ئىستانبۇل، ھىجرىيە 1316 - نەشرى، 120 - بەت.
④ «مىللەتلەر. تەرجىمە توپلىمى»، ژۇرنالى 1980 - يىللىق 1 - سانى، ياپونىيىنىڭ «شەرقىي ئوكيان ئىلمىي ژۇرنالى»، 1977 - يىل 59 - توپلام 1 - ، 2 - سانىدىن كۆچۈرۈپ باسقان، 11 - بەتكە قارالسۇن.
⑤ «زەينۇل ئەخبار» نىڭ 1969 - يىللىق تېھران نۇسخىسى ياكى 1973 - يىلى نەشر قىلىنغان ژ. ژ. بارتولد تەرجىمە قىلغان رۇسچە نەشرىگە قارالسۇن. بارتولد ئارچىننى خاتا ھالدا «جۇڭگو» دەپ كۆرسىتىدۇ، ئارچىن «阿耆尼» بولۇپ، قارا شەھەرنىڭ موڭغۇل ئىستېلاسىدىن ئىلگىرىكى نامى ئىدى. يەنجى (قارا شەھەر) ئۇنىڭ بۇزۇلغان تەلەپپۇزى.

(Archin) لىق بولۇپ، كۆلتېكىننىڭ پەنجىكەنتكە ۋالىي بولغان-لىقى، ئۇنى مانى تېۋىپلىرى داۋالىغانلىقى توغرىسىدىكى بايانلار-نى تەپسىلىي تونۇشتۇرغان. پەنجىكەنت ھەققىدە ئو. س. تادزاتسكايا ئۆزىنىڭ «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە سىبىرىيە ئارخېئولوگى-يىسى» ناملىق كىتابىدا مەخسۇس توختالغان.

قارلۇقلار ئۇيغۇر مىللىتىنىڭ قەدىمكى بىر شېخى بولۇپ، ئۇيغۇر خەلقىنىڭ ئەڭ كونا ئېپوسى «ئوغۇزنامە» دە كۆرسىتىلە-شىچە، ئوغۇزخان ئۆزىگە «ئۇيغۇر قاغانى» دەپ نام بېرىپ يۈ-رۈش قىلغاندا ئۇنىڭغا قاتناشقان بىر بەگنىڭ ئىسمىدىن ئېلىنە-غان، ئۇنىڭ قارلىق تاغدا ياشىغان ئەۋلادى قارلۇق دەپ ئاتالغان، دېيىلىدۇ.[1] ھىجرىيىنىڭ 626 - يىلى شاھاۋىدىن ئىبن ئابدۇللا ياقۇت ھەمەۋى ئۆزىنىڭ «موجمۇل بولدان» دېگەن جۇغراپىيە-لىك كىتابىنىڭ 2 - جىلد، 378 - بېتىدە III ئەسىرنىڭ ئالدىنقى يېرىمىدا بۇخارادىن يۇقىرى چىنغىچە ساياھەت قىلغان ئەبۇ دەلفىنىڭ ساياھەتنامىسىدىن نەقىل كەلتۈرگىنىدە، خىر-خىزلار توققۇز غۇزلار بىلەن خەرلۇق قەبىلىسى ئارىسىدا ياشايدۇ، دېگەن. بۇ قارلۇقلارنى كۆرسىتەتتى. ئورخۇن تاش پۈتۈكلىرىدە قارلۇق ۋە ئەپراسىياپنىڭ كونا يۇرتىدىكى ئىنجۇ دەرياسى، تامىر قاپقا ۋە سوغداق قاتارلىق جايلارنىڭ نامى يېزىلغان.

«كونا تاڭنامە» 195 - جىلد 145 - تەزكىرىسى «ئۇيغۇر-لار» قىسمىدا تاڭ سۇلالىسىنىڭ تەيزۇڭ پادىشاھى لى شىمىن (627 — 649 - يىللار) ۋاقتىدا بەش تېكىن باشچىلىقىدىكى 20 قەبىلە ئۇيغۇرلار تالاس دەرياسىنىڭ جەنۇبىدا ياشىغان،[2] دېيىلگەن. «سۇينامە» 84 - جىلد 49 - تەزكىرىسى «تېلى» قىسمىدا كۆرسىتىلگەن ئۇيغۇر قەبىلىلىرى قاتاردا ئارال دېڭىز-

① شىر پاك: «ئوغۇزنامە. مۇھەببەتنامە»، 1959 - يىل موسكۋا نەشرى، 49 - بەت 28 - ئابزاسقا قارالسۇن.
② «كونا تاڭنامە»، 5197 - بەتكە قارالسۇن.

نىڭ شەرقىدىن ئېۋىرغول (قۇمۇل) نىڭ شەرقىگىچە ياشىغان خەلقلەر جۇملىسىدە قارلۇقلار كۆرسىتىلگەن. ياپونىيە تارىخچى-لىرى ساڭ يۈەن، يۇي تىيەنخېڭلار توققۇز چاۋۇپلارنى «توققۇز چاۋۇپ ئۇيغۇرلىرى» دەپ تىلغا ئالىدۇ. بۇ مۇھاكىمىنى 842 - يىلى يېزىلغان «لى ۋىنراۋ توپلاملىرى» دا ئىسمى ئاتالغان بىرقانچە ئوتتۇرا ئاسىيا چاۋۇپلىرىنىڭ ئۇيغۇر دەپ ئېنىق يېزىل-غانلىقى، تاشكەنتلىك شى جىزەي ئۇستىدىكى شىكايەتنامىدە ئۇ-نىڭ توققۇز چاۋۇپ ئۇيغۇرى دەپ يېزىلغانلىقى، شىئەن ۋە لوياڭ-دىن تېپىلغان قەبرە خەتلىرىدە توققۇز چاۋۇپ ئۇيغۇرلىرى نەسە-بى يېزىلغانلىقى دەلىللەپ بېرىدۇ[1]. تۈركەشلەر بىلەن سۇياپنى تالىشىش جېڭى غەلىبە قىلغاندىن كېيىن تاڭ سۇلالىسىنىڭ ئەز-شى تۇتۇق مەھكىمىسىنىڭ تۇتۇق بېگى ئاشىناغا 716 - يىلى سۇياپتا «ئون ئۇيغۇر قاغانى» دېگەن ئۇنۋاننىڭ بېرىلىشى تاسادە-پىي ئەمەس ئىدى. شۇ چاغدىلا قارلۇقلار بىر يانجۇلۇق ئۇيغۇر قەبىلىسى بولۇپ ھېسابلانغان. قارا تۈركەش (غەربىي تۈركەش) خانى سولۇ قاغانىنى 738- يىلى مەغلۇپ قىلىپ ئۆلتۈرگەن قارلۇق يابغۇسى باھادىر تارخان ئىدى. 744 - يىلى بىر قىسىم ئۇيغۇرلار باسمىللارنىڭ بېسىمى بىلەن ئورخۇن ۋادىسىغا كۆچۈپ كەتتى. ئۇلارغا ياغلىقارلار يېتەكچىلىك قىلاتتى. ياغمىلار ۋە ياغلىقار قالۇ قاتارلىق ئۇيغۇر قەبىلىلىرى يەنىلا قارلۇق قەبىلە-لىرى بىلەن بىللە قەشقەر، بالاساغۇن، خوتەن رايونىدا تۇرۇپ قالدى. 744 - يىلى ئورخۇن ئۇيغۇر خانلىقى قۇرۇلغاندا، قارلۇقلار ئۇلارنىڭ غەربىي يابغۇسى — بىر قىسمى بولۇپ ياشە-غان. 753 - يىلى كۆل بىلگە قارلۇق يابغۇسى ئىدى. «ئۆز-بېكىستان س س ر تارىخى»، 265 - بېتىدە يېزىلىشىچە، قارلۇقلار «تالاس ۋادىسىدىن تارىم دەرياسىغىچە بولغان كاتتا

① شياڭ دا: «غەربىي دىيار ۋە چاڭئەن مەدەنىيىتى» گە قارالسۇن.

تېررىتورىيىده كۆچۈپ يۈرگەن.» تاڭ سۇلالىسىنىڭ سانغۇنى گاۋ شەنزىنىڭ خەلىپە ئابباسنىڭ سەركەردىسى زىيادىدىن سالىخ بىلەن 751 ـ يىلى تالاس بويىدىكى مەشھۇر جەڭدە مەغلۇپ بولۇشتىكى بىۋاستە سەۋەب، ئۇنىڭ جەڭگىۋار سىر دەريا قارلۇقلىرى بىلەن بولغان مۇناسىۋەتنى يېرىكلەشتۈرۈپ قويغانلىقى بولدى. قارلۇقلار ئەنشى تۇتۇق مەھكىمىسى ئەمەلدىن قالغاندا ئەرەبلەرگە قارشى 766 ـ يىلى سىر دەريا ۋادىسىدا ئۆز ھاكىمىيىتىنى قۇرغان[1]. تاڭ سۇلالىسى 784 ـ يىلى بېشبالىق تۇتۇق مەھكىمىلىرىنى تۇبۇتلار مۇداخىلىسى بىسىمىدا ئەمەلدىن قالدۇرغىنىدا، ئىل ئۇگاس باشچىلىقىدىكى ئۇيغۇرلار 790 ـ يىلى بېشبالىق ـ قانقىل (تۇرپان) ئارىسىدا تۇبۇتلار بىلەن سوقۇشتى. بۇ سوقۇشقا قارلۇقلار قاتناشقان. تۇبۇتلار قەشقەر ۋادىسىنى بېسىۋالغاندا ۋە 819 ـ يىلى خەلىپە مەمۇننىڭ ئوغلى ئەھمەد قەشقەرگە مۇداخىلە ياسىغاندا ئۇلارنى قارلۇقلار چېكىندۈرگەندىن كېيىن ياغما ۋە قارلۇقلار بارغانسېرى كۈچەيىشكە باشلىدى. بۇ مەشھۇر قاراخانىيلار سۇلالىسىنىڭ شەكىللىنىش جەريانىنى كۆرسەتتى. 830 ـ يىلى قارلۇقلار ھۇجۇمدىن ساقلىنىش ئۈچۈن فارابقا قورغانلارنى سېلىشقا مەجبۇر بولدى، 840 ـ يىلى نوھ ئىبن ئەسئەت باشچىلىقىدىكى مۇستەقىل سامانىيلار قوشۇنلىرى ئۇلارغا قارشى يۈرۈش قىلدى ۋە بارغانسېرى كۈچەيىپ كېتىۋاتقان ياغما، قارلۇق، ياغلىقار ئۇيغۇرلىرىدىن مۇداپىئە قىلىش ئۈچۈن 849 — 850 ـ يىللىرى قاراخانىيلار ۋە سامانىيلار ئارىسىدا رەسمىي سېپىل سالدۇردى[2]. نوھ ئىبن ئەسئەت بىلەن بولغان جەڭلەر قاراخانىيلار بىلەن سامانىيلار سۇلالىسى ئارىسىدا بولۇپ ئۆتكەن تۇنجى ھەربىي توقۇنۇش بولۇپ،

① ناشلى، مەرۇ، شىجى（踏实力，谋落，炽俟）ئۇچ قارلۇقلىرى ۋە ئۇلارنىڭ Ⅷ ئەسىردە سوياپتا قەلئە قۇرغانلىقىنى «سىخەي» (ئوكيانوس)، 1104 ـ بەتكە قارالسۇن.
② «ئۇزبېكىستان س س ر تارىخى»، 212 ـ بەتكە قارالسۇن.

ئۇنىڭ تۇنجى قاغانى بىلكە كۈل باھادىرخان[1] ئىسپىنجاپ شەھرىنى نوھ ئىبن ئەسئەتكە تارتقۇزۇپ قويغاندى. بۇ جەڭ ھاكىمىيەت، تېررىتورىيە ۋە دىنىي جەڭ قىياپىتىنى ئالغان. 840 ـ يىلى ئورخۇن ئۇيغۇرلىرىنىڭ ئاساسىي قىسمى (15 قەبىلە) قەشقەر، يەتتىسۇ رايونىغا، بىر قىسمى شەرقىي تەڭرىتاغقا، بىر قىسمى ئەمنەماچىن[2] (سېرىق ئۇيغۇرلار ياشىغان جايلار) غا كۆچكەن. قەشقەر، يەتتىسۇ رايونىغا كۆچكەن ئۇيغۇرلار كۈچىيىپ كېلىۋاتقان سامانىيلار سۇلالىسىنىڭ بېسىمى ئاستىدا توققۇز ئوغۇز غەربىي ئۇيغۇرلىرى ۋە ئورخۇن ئۇيغۇرلىرىنى ئاساسىي گەۋدە قىلىپ قاراخانىيلار ھاكىمىيىتىنى كۈچەيتكەن ۋە ئۆزلىرىنى ئەپراسىياپ ئۇرۇقىنىڭ ئەۋلادى سۈپىتىدە «ئىددۆلىتى ئەپراسىياپ»[3] دەپ ئاتاشقان. قاراخانىيلارنىڭ زېمىنى يەتتىسۇ رايونى، ماۋەرائۇننەھر ۋە ھازىرقى شىنجاڭنىڭ غەربىي قىسمىنى ئۆز ئىچىگە ئالاتتى. بۇ ھاكىمىيەتنىڭ ئىككى مەركىزى بولۇپ، بىرى چۇ دەرياسى بويىدىكى بالاساغۇن (تاڭ سۇلالىسى دەۋرىدىكى گۈلفىرۇ سانغۇن شەھرى)، يەنە بىرى قەشقەر ئىدى[4]. قازاخانىيلار يەتتىسۇ ۋە ئوتتۇرا ئاسىيانىڭ ئۇيغۇرلىشىش جەريانىنى ئىلگىرى سۈرگەنلىكى ئىنتايىن گەۋدىلىك تارىخىي پاكىت. ئىنگلىز ئالىمى، لوندون ئۇنىۋېرسىتېتىنىڭ دوكتور پروفېسسورى H. گىب ئەبۇنەسىر فارابىنى «ئەڭ ئۇلۇغ مۇسۇلمان مۇتەپەككۇرى فارابى ئوتتۇرا ئاسىيا تۈركلىرىنىڭ ئەۋلادىدىن ئىدى» دېگىنىدە، تۈركىي تىللىق خەلقلەرنىڭ چىڭگىزخان سۇلالىسىدىن كېيىنكى ئېتنوگرافىيىلىك ئۆزگىرىشىنى ئەمەس، بەلكى ئەينى زامانلاردىكى كونكرېت تارىخىي ئېتنوگرافىيىلىك

① بەزى تارىخىي كىتابلاردا بىلكە كۈل باھادىر قەدىرخان دەپ يېزىلىدۇ.
② رۇس ساياھەتچىسى رابروۋسكىنىڭ «تيانشاندىن نەنسەنگچە» ناملىق ئەسىرىگە قارالسۇن.
③ موللا مۇسا سايرامى «تارىخىي ئەمنىيە» ناملىق كىتابىدا قاراخانىيلارنىڭ ئىسلامىيەتتىن كېيىنكى تۇنجى ياغما خانى سۇتۇق بۇغراخاننى ئەپراسىياپنىڭ 21 ـ ئەۋلادى دەپ يازغان.
④ «قىسقىچە شىنجاڭ تارىخى»، ئۇيغۇرچە نەشرى، 284 ـ بەتكە قارالسۇن.

ھەقىقەتنى نەزەردە تۇتقان.①

ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ يۇرتى بالاساغۇن ئۇيغۇرلىرىنىڭ سىر دەرياسى بويىدىكى قارارگاھى ئوترار — فاراب ئىدى. فاراب سىر دەرياسى بىلەن ئادىس دەرياسى ئارىسىدىكى جايلارنى كۆرسىتىدۇ. غان «قوش سۇ» مەنىسىدە بولۇپ، بۇ ئارىلىقنى تۇركلەر «ئوتۇ- رار» ياكى «ئوترار كەنت» دەپمۇ ئاتايتتى. بالاساغۇن ۋە فاراب ھەققىدە ئوتتۇرا ئەسىر تارىخچىلىرى ۋە ھازىرقى زامان ئارخېئو- لوگلىرى كۆپلىگەن مەلۇماتلارنى ئوتتۇرىغا قويغان.

مەھمۇد قەشقەرى ئۆزىنىڭ «دىۋانۇلۇغاتىت تۈرك» نامىلىق كىتابىنىڭ 244 ـ بېتىدە: «فاراب ئوغۇز شەھەرلىرىدىن ئىدى» دەپ يازىدۇ. «قىسقىچە شىنجاڭ تارىخى» دا كۆرسىتىلىشىچە: «توققۇز ئوغۇز دېگەن ئىسىم ئەرەب تارىخىي ھۆججەتلىرىدە يە- زىلغان ئىسىم بولۇپ، يېقىنقى زامان كىشىلىرى ئۇلارنى قەدە- مىي ئۇيغۇرلار دەپ تونۇماقتا» دېيىلگەن (284 ـ بەت). مەھ- مۇد قەشقەرى بارساغۇننى (بالاساغۇننىڭ يەنە بىر خىل ئاتىلە- شى) ئەپراسىياپنىڭ شۇ نامىلىق ئوغلى سالدۇرغانلىقىنى، ئۇنىڭ قارا ساڭىر نامىلىق ئاساسىي رايونى بولغانلىقىنى، ئۆز بوۋىسى ھۈسەين ئىبن مۇھەممەدنىڭ شۇ شەھەردە ياشىغانلىقىنى تىلغا ئالغان②. نەۋائىنىڭ زاماندىشى تارىخچى مىرخەند ئۆزىنىڭ «ھە- بىب سىيار» نامىلىق ئەسىرىدە بۇ شەھەرنى «غۇبالىق» (بەگلىك شەھەر) دېگەن نامدا تىلغا ئالغان. ۋ. ۋ. بارتولد «ئىسلام ئېنسىكلوپېدىيىسى»گە يازغان ماقالىسىدە، بالاساغۇن ھەققىدە كەڭ توختىلىپ ئۇنى قەدىمكى شەھەر، بەزىدە ئۇ «قۇز ئوردا»، بەزىدە «قۇز ئولۇس» دەپ ئاتالغان، دەيدۇ. قاراخانىي- لار ۋاقتىدا قەشقەر «ئوردا كەنت»، «ئوردا بالىق» دەپ ئاتالغاد-

① H. A. R. Gibb : «ئەرەب ئەدەبىياتى»، 1980 ـ يىل خەنزۇچە نەشرى، 97 ـ بەتكە قارالسۇن.

② مەھمۇد قەشقەرى تاراز ۋە بالاساغۇن شەھىرىنى ئارىلاپ چىققان. (غۇبۇروف ۋە قاسىمجا- نوف: «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، رۇسچە نەشرى، 26 ـ بەتكە قارالسۇن).

دا، بالاساغۇن «قارا ئوردا» (غەربىي ئوردا)، «غۇز ئوردا» دەپ ئاتالغان. ئاتاقلىق مۇتەپەككۇر ۋە شائىر يۈسۈپ خاس ھاجىپ بالاساغۇندا تۇغۇلغانىدى. قارا كىدانلارنىڭ گورخان ھاكىمىيىتى ۋاقتىدا بۇ شەھەر «قۇز ئوردا» دەپ ئاتالدى. بۇ «غۇز ئوردا» نىڭ ئۆزگەرگەن تەلەپپۇزى ئىدى.

فارابىنىڭ تۇغۇلغان يۇرتى فاراب — ئوترار بالاساغۇنغا يېقىن ۋە بالاساغۇنغا قاراشلىق شەھەر ئىدى. «بالاساغۇن سىر (ساي خۇن) دەرياسى ياقىسىدىكى تۈرك چېگرىسىغا جايلاشقان شەھەر بولۇپ قەشقەرگە يېقىن ئىدى»، «فارابى ھازىر ئوترار دەپ ئاتىلىدىغان فارابدا تۇغۇلدى... بۇ شەھەر ئەش شەشىم شەھە- رىدىن نېرى، بالاساغۇن شەھىرىگە يېقىن تۇراتتى»، «ئىسلامدە- كى تۆت ئىمامنىڭ بىرى ئەبۇ ئەلى مۇھەممەد بىننى ئىدرىس بىننى ئەل ئاببباس ئەش شافى (ھىجرىيىنىڭ 150 — 204 ـ يىلى، مىلادىيىنىڭ 767 — 820 ـ يىلى) ئەش شەشمىدە تۇغۇلغانىدى».①

تاڭ سۇلالىسى دەۋرىدىكى بالاساغۇن دەل ئوترار — فاراب دىيارىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان جۇغراپىيىلىك چۈشەنچە بولۇپ، تاڭ شۇەنزاڭ 630 ـ يىلى ھىندىستانغا قىلغان سەپىرىدە سىر دەريا- سى بويىدىكى بالاساغۇن — ئوترار رايونىدىن ئۆتكەن. ئۇ چاغدا تۇرپان ئىدىقۇت خانى چاۋا بۇيارخاننىڭ قىزى تۈرك يابغۇسىنىڭ ئوترارىدىكى ئوغلى داندور شاتقا ياتلىق قىلىنغانىدى. تاڭ شۇەن- زاڭ چاۋا بۇيارخاننىڭ خېتىنى ئېلىپ بارغاندا بۇ مەلىكە كېسەل- دىن ئۆلگەنىدى.②فاراب ۋە بالاساغۇن تاڭ سۇلالىسىنىڭ سوياپ ھەربىي قەلئەسىگە يېقىن ئىدى. ۋاڭ گوۋۇي «چاڭچۇنلۇكنىڭ غەربىي دىيارغا قىلغان ساياھىتىگە ئىزاھات» دېگەن ئەسىرىدە:

① س. ئا. شۇسكىي: «ئىبن خەللىكان ئەل فارابى توغرىسىدا» («ئەل فارابى، ئىلمىي تەتقىقات»، 1975 ـ يىل رۇسچە نەشرى، 117، 119 ـ بەتلەرگە قارالسۇن).

② تاڭ شۇەنزاڭ، بىيەن جى: «ئۇلۇغ تاڭ دەۋرىدە غەربكە ساياھەتنامە»گە قارالسۇن.

«ئىسسىق كۆلدىن 180 يول نېرىدا گۈلفىرۇ سانغۇن شەھىرى بار، يەنە 40 يول يۇرگەندە سويۇپ شەھىرىگە بارغىلى بولىدۇ» دەپ يازغان. ئۇ «گۈلفىرۇ شەھىرى»نى پارسلار بالاساغۇن دەپ ئاتىغان، دەيدۇ. بىزچە گۈلفىرۇ سانغۇندىن ئىلگىرىلا بالاساغۇن شەھىرى بولغانىدى. گۈلفىرۇ بۇ شەھەردە تۇرغان ۋە شۆھرەت قازانغان. ياسىللار ئۇيغۇر يابغۇسى ئارسلان تېكىن بىكە ئەراۋزنى ئۆلتۈرۈۋەتكەندە، ئۇيغۇر سانغۇنى (گېنېرالى) گۈلفىرۇ 744 ـ يىلى ياسىللار ئۈستىدىن غەلىبە قىلغان. نەتىجىدە بىر قىسىم ئۇيغۇرلار ئورخۇن ۋادىسىغا كۆچۈشكە مەجبۇر بولۇشتىن ساقلىنىپ قالغان. گۈلفىرۇ قەدىمكى ئۇيغۇر شەھىرى بالاساغۇندا ئۆزىنى قاغان جاكارلاپ «قۇتلۇق بىلكە قاغان» دەپ ئاتىغان، ئۇنىڭ قارلۇقلاردىن ئوك ۋە سول يابغۇلىرى بولغان. تاڭ سۇلالىسى شۇ يىلى (تېيەنباۋنىڭ 3 ـ يىلى) ئۇنى «ئادىل ـ شەپقەتلىك قاغان» دەپ ئاتىغان.①

تاڭ دەۋرىدە قەشقەر بىلەن بالاساغۇن ئارىسىدىكى سىياسىي، جۇغراپىيىلىك ۋە ئېتنىكىلىق بىرلىك تۇپەيلىدىن چاتىقىندە ياشىغان قەشقەرلىك ئۇيغۇر ئالىم ۋە سەنئەتچىلىرى ئۆز ئىسمىنىڭ بىرىنچى ھەرپىنى ئەينى زاماندا شۆھرەت قازانغان گۈلفىرۇ نامىدىكى (罗) «فى» ھەرپى بىلەن ئىپادىلىگەن. مەسىلەن، مەشھۇر قەشقەرلىك بۇددا ئالىمى ۋە تىلشۇناس خۇيلان (737 — 820) ئۆزىنى فى خۇيلان (裴慧琳) دەپ، قەشقەرلىك راۋاب (بەشتار) ماھىرى سانفۇ ئۆزىنى فى سانفۇ (裴兴符) دەپ ئاتىغان. تاڭ دەۋرىدىكى مەشھۇر شائىر لى بەي (701—762) بالاساغۇن — فاراب ۋادىسىدىكى سويۇپ شەھىرىدە تۇغۇلۇپ، 706 ـ يىلى سىچۈەنگە ئائىلىسى بىلەن كۆچكەنىدى. ئەبۇ نەسىر فارابى دەل سىر دەريا سى گۈلفىرۇ — بالاساغۇن شەھىرىگە قا-

① «قىسقىچە شىنجاڭ تارىخى»، ئۇيغۇرچە نەشرى، 271 ـ بەتكە قارالسۇن.

راشلىق فاراب (ئوترار) دا تۇغۇلدى.

فاراب شەھىرى ھەققىدە X ئەسىرگە ئائىت ئەل ئىستېخىرى، ئىبن خەۋكەلى ۋە ئەل مەقدىسى ئەسەرلىرىدە مەلۇمات بېرىلگەن.①«ھودودۇل ئالەم» دە، ئىسپىجاپدا سېتىلىدىغان تاۋارلارنىڭ تۈركىلەر تەرىپىدىن ئىشلەپ چىقىرىلغانلىقى يېزىلغان. ئەل مەقدىسى فارابنى چوڭ شەھەر، ئۇنىڭغا 70 مىڭ قوشۇن جايلاشقان، قەلئەلىك ۋە راباد بازىرىغا ئىگە، شەھەر ئوترار بوستانلىقىغا جايلاشقان، شەھەر شەكلى قەدىمىي شەھەرلەرنىڭ يېڭىچەرەك شەكلىگە ئىگە، ئوتراردا ھەرقايسى دەۋرلەرگە ئائىت تەرەققىي تاپقان سۇغىرىش سىستېمىسى بار دەپ تەسۋىرلەيدۇ②. تاباری فارابنى سىر دەريا سىنىڭ سول ياقىسىدا سيۇت كەنت يۇنىلىشىدە دەپ يازسا③، ياقۇت ھەمەۋى «مۇجۇم ئەل بولدان» ناملىق ئەسىرىدە فارابنى «سەيخۇن دەريا سىنىڭ كەينىدىكى تۈرك شەھەرلىرىدىن بىرى بولۇپ، شاشتىن (تاشكەنتتىن ـ ئا) يىراقراق، بالاساغۇنغا يېقىن، ئۇنۇا بىر كۈنلۈك مۇساپىدە، ئۇ شەھەرنىڭ ئىستېھكام قورغانلىرى بار. فاراب ناھىيىسىنىڭ زېمىنى شورلۇق، قۇرغاق. ئۇنىڭ غەربىي تەرىپىدە شاش دەريا سىدىن سۇغۇرۇلىدىغان تېرىلغۇ يەرلىرى بار» دەپ يازغان.④

فاراب، شۇ جۇملىدىن تالاس قەدىمكى كارۋان يولىنىڭ تۈگۈنى ئىدى. ئا. ن. بېرنىشتام «قەدىمكى ئوترار» ناملىق ماقالىسىدە ئوترار بوستانلىقىنى قەدىمكى كۆچمەن چارۋىچى خەلقلەر بىلەن ئولتۇراقلاشقان ئاھالە ئارىسىدىكى مۇرەككەپ ئىقتىسادىي ۋە مەدەنىي مۇناسىۋەتلەر مەسىلىلىرىنى ئېچىشتىكى بىر

① ②③ م. م. خەيرۇللاپوۋ: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 153 ـ 154 ـ بەتلەرگە، ب. غ. غۇپۇروۋ، ئا. غ. قاسىمجانوۋ: «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 24 ـ بەتكە قارالسۇن.

④ ياقۇت ھەمەۋى: «مۇجۇم ئەل بولدان»، قاھىرە، 1906 ـ يىل نەشرى ياكى دوكتور سەئىد زايىدنىڭ «ئەل فارابى» ناملىق كەسىرى، 1962 ـ يىل قاھىرە، ئەرەبچە نۇسخىسى 15-بەتكە قارالسۇن. بۇ يەردە كۆرسىتىلگەن شاش (تاشكەنت) دەريا سى ئادىس دەريا سىنى كۆرسىتىدۇ.

ئاچقۇچ دەپ كۆرسەتكەنىدى[1]. كارل ماركس «مانچېستېر» نامىلىق ماقالىسىدە[2]: «بارلىق شەرق قەبىلىلىرىنىڭ ھايات ئۇلارنىڭ بىر قىسمى ئولتۇراقلاشقان، يەنە بىر قىسمى كۆچمەن چارۋىچىلىق بىلەن شۇغۇللانغانلىقىنى ئىسپاتلىدى» دەپ كۆرسەتكەنىدى. X — IX ئەسىرلەردە چۆل، تالاس ۋە سىر دەريا ۋادىسى شەھەر ھاياتىنى مەركەز قىلغان گۈللىنىش ۋەزىيىتىدە تۇراتتى.

فاراب، شۇ جۈملىدىن تالاس قەدىمكى كارۋان يولىنىڭ مۇھىم تۈگۈنى بولۇش بىلەن بىللە ھەربىي يۇرۇش ۋە ھەربىي مۇداپىئە تۈگۈنى ھېسابلىناتتى. IX ئەسىردە ئىسلامىيەت سىر دەريا‌سى ياقىسىغىچە قانات يايغان بولۇپ، فاراب مانى ۋە خرىستىئان ئۇيغۇر ـ قارلۇقلىرىنىڭ ئىسلامىيەتتىن مۇداپىئە قىلىش لىنىيىسىنىڭ ئالدىنقى قاراۋۇلىدا تۇراتتى. شۇڭا، ئوترار «قاراچۇق» دەپمۇ ئاتالغان. فاراب ھاكىمىيەت جەھەتتىن يېڭى ساماىنىيلار سۇلالىسىگە قارشى سىر دەريا تۈركلىرىنىڭ مۇھىم بىر قورغىنى ئىدى. يەتتىسۇ، تالاس، سىر دەريا ۋە فاراب — بالاساغۇن تۈركلىرى ئەرەب ئىستېلاچىلىرىغا قارشى كۈرەشنىڭ ئىشتىراكچىلىرى، ماۋەرائۇننەھردە مىللىي ۋە دېموكراتىك تۈس ئالغان دېھقان قول ـ ھۈنەرۋەن قوزغىلاڭچىلىرىنىڭ پايانسىز ئارقا سەپ ھىمايىچىلىرى ئىدى.

فاراب شەھىرىدە ئىسلامىيەتكىچە مانى دىنى كەڭ تارقالغانىدى. ۋ. ۋ. بارتولدنىڭ كۆرسىتىشىچە، فاراب ۋە سىر دەريا‌سى بويىدىكى تۈركلەر ئارىسىدا يەنە خرىستىئان دىنى تەشۋىق قىلىنغان، خرىستىئان چېركاۋلىرى سېلىنغانىدى.[3] فارابنىڭ دادىسى ۋە بوۋىسىنىڭ ئىسىملىرى — تارخان ۋە ئوزلۇق تۈركىي

① «س س ر پەنلەر ئاكادېمىيىسى ئاخباراتى. ئارخېئولوگىيە قىسمى»، 1951 ـ يىل 3-سان.
② «ماركس ـ ئېنگېلس ئەسەرلىرى»، رۇسچە نەشرى، 28 ـ توم، 214 ـ بەت.
③ ۋ. ۋ. بارتولد: «ئەسەرلەر»، 2 ـ توم، 125 ـ بەتكە قارالسۇن.

ئىسىملار[1] بولۇپ، ئۇنىڭ بوۋىسى ئوزلۇق مۇسۇلمان بولمىغانىدى.[2] فارابنىڭ دادىسى مۇسۇلمان بولۇش ئالدىدا تۈرك قورالىق قىسمىدا ھەربىي ئەمەلدار بولغان، ئۇ فاراب قەلئەسىدە تۇراتتى،[3] بۇ قەلئە تاكى XII ئەسىرگىچە ساقلانغان.

فارابنىڭ بوۋىسى ئوزلۇق تۇنجى قاراخان سۇلتانى بىلكە كۈل باھادىر قەدىرخان بىلەن ساماىنىيلار شاھى نوھ ئىبن ئەسەت ئارىسىدا ئىسپىجاپنى تالىشىش كۈرىشى يۈز بەرگەندە، بىلكە كۈل باھادىر قەدىرخان قول ئاستىدىكى چەۋەندار ئىدى. فارابنىڭ دادىسى تارخان ئۇ چاغدا تۇغۇلغان ياكى تۇغۇلمىغان بولۇشى ئېھتىمال. تارخان خۇددى ئى. يۇ. كراچكوۋسكى ئېيتقاندەك ئاساسىي مەنسەپ ئىسمى بولۇشى ياكى خەزمەت كۆرسىتىپ باج ـ سېلىقتىن خالىي قىلىنغان كىشىگە بېرىلىدىغان شەرەپ نامى بولۇشى بىلەن بىللە، يەنە س. ئا. شۇئىسكىي كۆرسىتىپ ئۆتكىنىدەك، تۈركىي ئىسىم ـ فامىلە سۈپىتىدىمۇ قوللىنىلاتتى.[4] قاراخانىيلارنىڭ ئىككىنچى سۇلتانى ئوغۇلچاق قەدىرخان ساماىنىيلار سۇلالىسىنىڭ مەشھۇر پادىشاھى ئىسمائىل ئىبن ئەھمەد سامانى (874 — 892) بىلەن زاماداش ئىدى.

ئىسمائىل ئىبن ئەھمەد (ئىسمائىل سامانى) ئۆز قېرىندىشى ناسىر ئىبن ئەھمەد (865 — 892) قولىدىن زورلۇق بىلەن ھاكىمىيەتنى تارتىۋالغاندىن كېيىن، ئىچكى جەھەتتە كۈنسانىپ ئۇلغىيىۋاتقان دېھقانلار قوزغىلاڭلىرىنى رەھىمسىز باستۇرۇپ، تاشقى جەھەتتە ئەمىر ئىبن لائىس ساففار (879 — 900) نىڭ ساففارىيلار سۇلالىسىدىن، بولۇپمۇ گۈللىنىشكە قاراپ يۈز تۇتۇۋاتقان، مۇسۇلمان بولمىغان ئۇيغۇر ـ قارلۇق قاراخانىيلار ھاكى-

① س. ئا. شۇئىسكىي: «ئىبن خەللىكان ئەل فارابى توغرىسىدا»، («ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات» 117 ـ بەت)
② ئى. ئە. بېرتېلىس: «پارس ـ تاجىك ئەدەبىيات تارىخى»، 1960 ـ يىل رۇسچە نەشرى، 111 ـ بەت.
③ دېخخۇدا: «لۇغەتنامە»، تېھران، 1946 ـ يىل نەشرىگە قارالسۇن.
④ ئى. يو. كراچكوۋسكى «تاللانما ئەسەرلەر»، 1955 ـ يىل نەشرى، 1 ـ توم، 190-بەتكە ۋە ئالدىنقى بەتتىكى ئىزاھات ② دە كۆرسىتىلگەن كىتابنىڭ 117 ـ بەتكە قارالسۇن.

مىيىتتىدىن مۇداپىئە كۆرۈش ئۇچۇن سېپىل سالدۇرۇپلا قالماس-
تىن، ئىسلام ئەقىدىسى بىلەن قاراخانىيلارغا «غازات» ھۇجۇمى
قوزغىدى. بۇنىڭ تارىختىكى مەشھۇر ئىسپادىسى سۇپىتىدە
893 - يىلى باھار پەسلىدە (ھىجرىيىنىڭ 280 - يىلى مۇھەر-
رەم ئېيىدا) ئىسمائىل سامانىنىڭ تالاس — بالاساغۇنغا قىلغان
كەڭ كۆلەملىك ھۇجۇمى يۈز بەردى. نەتىجىدە ئوغۇلچاق قىدىر-
خان بالاساغۇندىن قەشقەرگە چېكىنىشكە مەجبۇر بولدى. ئىسما-
ئىل سامانى سىر دەريا ئوتتۇرا ئېقىمىدىكى ئىستراتېگىيىلىك جاي
تالاستىن تاكى غەربتىكى چۇ دەرياسىنىڭ ئاياغ ئېقىمىغىچە بولغان
ئارىلىقنى، جۇملىدىن مۇھاسىرىدە قالغان تاراز شەھىرىنى قولغا
ئالدى. مۇشۇ جەڭ فاراب — ئوترارنىڭ سامانىيلار قولىغا چۈشۈ-
شىگە سەۋەب بولۇپلا قالماستىن، يەنە بۇ جايلاردىكى 15 مىڭ
كىشىنىڭ («ئۇزبېكىستان س س ر تارىخى» دا 10 مىڭ كىشى
دەپ يېزىلغان) ئەسىر ئېلىنىشى ۋە ئىسلام دىنىغا بەيئەت قىلە-
شىغا سەۋەب بولغان. بۇ قېتىمقى جەڭدە ھەربىر سامانىي ئەسكە-
رى 10 مىڭ دەرھەم قىممىتىدىكى ئولجىغا مۇيەسسەر بولغان.
ئوترارداىكى خرىستىئان چېركاۋلىرىنىڭ ئورنىغا ئىسلام مەسچىت-
لىرى بەرپا قىلىنغان.①

قاراخانىيلار قەشقەرنى ئاساس قىلىپ سامانىيلار بىلەن دا-
ۋاملىق قارشىلاشتى. نەتىجىدە 992 - يىلى سۇلتان سۇتۇق
بۇغراخان ۋاپىسىدىن بولغان قاراخانىيلار نوھ ئىبن مەنسۇر
(976 — 997) قولىدىن بۇخارانى بىر قېتىم، 996 - يىلى
يەنە بىر قېتىم تارتىۋالدى ۋە ئاخىر 999 - يىلى 10 - ئايدا
ناسىر ئىبن ئەلى باشچىلىقىدىكى قاراخانىيلار سامانىيلار شاھى
مەنسۇر II نى يېڭىپ، سامانىيلار سۇلالىسىنى ئۇزۇل - كېسىل
مۇنقەرز قىلىپ، ئۇنىڭ كەڭ تېررىتورىيىسىنى، جۇملىدىن يەتـ-
تىسۇ، تالاس ۋە سىر دەريا ۋادىسىنى ئۆز قولىغا ئالدى، قاراخا-

① ۋ. ۋ. بارتولد: «ئەسەرلەر»، 2 - توم، 125 - بەتكە قارالسۇن.

نىيلار سامانىيلار ئۇستىدىن غەلىبە قىلدى، بىراق بۇ چاغدا
قاراخانىيلار خانلىقى خەلقى ئىسلامىيەت ئېتىقادىغا ئومۇمىيۈزلۈك
دېگۈدەك كىرىپ بولغانىدى. سۇلتان سۇتۇق بۇغراخان سامانىيلار
شاھى ناسىر ئىبن ئەھمەد ۋاقتىدا ئۇنىڭ ئىچكى ئىختىلاپلىرى
تۇپەيلىدىن قەشقەرگە قاچقان شاھزادىسى ئەبۇ ناسىر سامانى ۋە
ئۇنىڭ ئوبۇل ھەسەن مۇھەممەد قاتارلىق ھەمراھلىرى تەرىپىدىن
932 - يىلى ئىسلام دىنىنى قوبۇل قىلغانىدى. سۇلتان سۇتۇق
بۇغراخان مۇسۇلمان بولۇپ، 10 يىلدىن كېيىن 942 - يىلى
ئەمىر نوھ ئىبن ناسىر قولىدىن ئىككىنچى پايتەخت بالاساغۇننى
قايتۇرۇۋالغانىدى.

ئەبۇ نەسىر فارابى ئىسمائىل سامانى ھاكىمىيەت بېشىغا
چىققاندا تۆت ياشتا، تاڭ سۇلالىسى شىزۇڭ پادىشاھى تەختكە
چىققاندا بەش ياشتا، جازۇڭ پادىشاھى تەختكە چىققاندا 19 ياشتا،
تاڭ سۇلالىسى ئاخىرلاشقاندا 37 ياشتا، مەشھۇر ئىران تارىخچە-
سى تاباري (838 — 923) ئالەمدىن ئۆتكەندە 53 ياشتا،
سۇلتان سۇتۇق مۇسۇلمان بولغاندا 62 ياشتا، مەشھۇر تاجىك
شائىرى ئوبۇلقاسىم فىردەۋسى (934 — 1021) تۇغۇلغاندا 64
ياشتا ئىدى. فارابى سۇلتان سۇتۇق بۇغراخاندىن ئالتە يىل ئىل-
گىرى ئالەمدىن ئۆتكەن. فارابى ۋاپات بولۇپ 13 يىلدىن كېيىن
ئەبۇرەيھان بىرۇنى (973 — 1048)، 30 يىلدىن كېيىن «ئۇ-
چىنچى ئۇستاز» دەپ ئاتالغان ئىبن سىنا (980 — 1037)
تۇغۇلدى. بىر ئەسىردىن كۆپرەك ۋاقىتتىن كېيىن بالاساغۇنلۇق
ئۇيغۇر ئالىمى ۋە شائىرى يۈسۇپ خاس ھاجىپنىڭ «قۇتادغۇبە-
لىك» داستانى (1069 - يىلى) بىلەن مەھمۇد قەشقەرىنىڭ «دە-
ۋانۇلۇغاتىت تۈرك» (1077 - يىلى) نامىلىق ئەسىرى دۇنياغا
كەلدى.

ئەبۇ نەسىر فارابى ۋە ئۇنىڭ نەسەبىگە ئائىت ئاساسىي بايان
ئەنە شۇلاردىن ئىبارەت.

ئىككىنچى باب

فارابى ياشىغان دەۋر

ف. ئېنگېلس ئۆزىنىڭ «دىيالېكتىكا قارشى» ناملىق ئەسىرىگە يازغان كونا مۇقەددىمىسىدە: «ھەربىر دەۋرنىڭ نەزەريىۋى تەپەككۇرى بىر خىل تارىخىي مەھسۇلات بولۇپ، ئۇ ئوخشىمىغان دەۋردە ئىنتايىن ئوخشىمىغان شەكىلگە، جۈملىدىن ئىنتايىن ئوخشىمىغان مەزمۇنغا ئىگە بولىدۇ. شۇنىڭ ئۈچۈن، تەپەككۇر توغرىسىدىكى ئىلىم باشقا ھەرقانداق ئىلىمگە ئوخشاش بىر خىل تارىخىي ئىلىم، ئادەم تەپەككۇرىنىڭ تارىخىي تەرەققىياتى توغرىسىدىكى ئىلىم بولۇپ ھېسابلىنىدۇ» دەپ يازغانىدى.[1] ئىنسانىيەت ئۆز تارىخىدا ئېرىشكەن بارلىق ھەقىقىي ئىلمىي مۇۋەپپەقىيەتلەرنىڭ ھەممىسى ئىنسانىيەتنىڭ ئوخشىمىغان تارىخىي دەۋرلەردە ئېرىشكەن ھەقىقىي ئىلمىي مۇۋەپپەقىيەتلىرىنىڭ جەمئىيەتىدىن ئىبارەت بولىدۇ. ئىنسانىيەتنىڭ مەنىۋى مەدەنىيەت تارىخىدىكى ھەرقايسى دەۋرلىرىدىكى ئىجتىمائىي، ماددىي ھاياتنىڭ ئىنكاسى بولۇشى بىلەن بىللە، ئۇ يەنە تارىخنىڭ ئۆزىدىن ئىلگىرىكى پۈتكۈل تەرەققىياتنىڭ ئىنكاسى بولىدۇ، ئۇ تارىخنىڭ مۇئەييەن دەۋرىدىكى كونكرېت ئىجتىمائىي ھادىسە بولۇشى بىلەن بىللە، ئۇ يەنە ئۆزىدىن ئىلگىرىكى پۈتكۈل تارىخنىڭ ئومۇمىي تونۇش ھادىسىسى بولىدۇ. مانا بۇ ئىنسانىيەت مەدەنىيەت تارىخىنىڭ كونكرېت تارىخىي خاراكتېرىنى، ئومۇمىي بىر پۈتۈن تارىخىي خاراكتېرىنى، ھەرقايسى مىللەتلەر ئۆچۈن مىللىي خاراك-

① ف. ئېنگېلس: «دىيالېكتىكا قارشى. كونا مۇقەددىمە»، خەنزۇچە نەشرى، 23 - بەت.

تېپىدا بولۇشى بىلەن بىللە يەنىلا بىر پۈتۈن خەلقنىڭ — ئومۇمىي ئىنسانىيەت خاراكتېرىدا بولىدىغانلىقىنى ئىپادىلەيدۇ. «ھەربىر خىل ئىدېئولوگىيە = پۈتكۈل ئىنسانىيەت ئىدېئولوگىيە تەرەققىياتى (بۇرمىغا ئوخشىغان) چوڭ ھالقىسىدىكى بىر ھالقا» بولىدۇ.[1]

«ئوتتۇرا ئەسىرنىڭ چوڭ مۇتەپەككۇرى، مۇستەقىل پەلسەپىۋى ئېقىمنىڭ ئاساسچىسى، ئۆز دەۋرىنىڭ ئېنسىكلوپېدىيىلىك مەلۇماتلىق ئالىمى، مېدىتسىنا، ماتېماتىكا، مۇزىكىشۇناسلىق قاتارلىق ھەرقايسى پەنلەرگە غايەت زور تۆھپە قوشقان»[2] ئەبۇ نەسىر فارابى يالغۇز ئوتتۇرا ئاسىيا مەدەنىيەت تارىخىدىكى بىر ئەزىمەت بولۇپ قالماي، مۇھىمى دۇنيا مەدەنىيەت تارىخىدىكى ئەزىمەت بولۇپ قالغان.[3] ئۇ ئۆزىنىڭ پەلسەپىۋى ۋە ئىلمىي تەلەماتلىرىدا ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە شەرق مەدەنىيىتىنىڭ مۇۋەپپەقىيەتلىرىنى، گرېك پەلسەپىسى ۋە تەبىئەت ئىلمىنىڭ مۇۋەپپەقىيەتلىرىنى ئىپادىلەش بىلەن بىللە، ئۆز دەۋرىنىڭ ئالاھىدە تارىخىي خۇسۇسىيەتلىرىنى، ئەينى زامان زىددىيەتلىرى ۋە ئۇنىڭ تەقەززالىرىنى ئىپادىلىگەن.

ئوتتۇرا ئاسىيا قەدىمكى مەدەنىيەتنىڭ بىر مۇھىم ئوچىقى ئىدى. مىلادىيىدىن ئىلگىرىكى 2000 - يىللاردا، ئوتتۇرا ئاسىيا — جەنۇبىي سىبىرىيە ۋە تەڭرىتاغلىرى ئەتراپىدا قەدىمكى ئاتلىقلار مەدەنىيىتى ۋە برونزا مەدەنىيىتى مەيدانغا كەلگەن. سارماتىن، ماساگېت ۋە ساكلار دەپ ئاتالغان قەدىمكى توران

① لېنىن: «پەلسەپە خاتىرىلىرى»، 1956 - يىل خەنزۇچە نەشرى، 249 - بەت.
② م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 1975 - يىل، رۇسچە، تاشكەنت نەشرى، 54 - بەت.
③ زەھرىدىن ئەبۇل ھەسەن ئەل بەيھەقى (1105 - 1169) «سۇئال ئەل ھىكمە» ناملىق ئەسىرىدە، ئەبۇ نەسىر فارابىنى ئىككىنچى ئۇستاز دېيىش بىلەن بىللە، ئىسلامىيەتتىن ئىلگىرى ئىككى مۇھىم پەيلاسوپ بولغانىدى، ئۇلار ئارىستوتېل بىلەن ئىسكەندەر (ئالېكساندىر ئافرودىزىكي) بولۇپ، ئىسلامىيەتتىن كېيىنكى ئىككى مۇھىم پەيلاسوپ ئەبۇ نەسىر بىلەن ئەبۇ ئەلى ئىبن سىنادۇر، دەپ كۆرسىتىدۇ («ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات»، 106 - بەتكە قارالسۇن)

خەلقلىرى مىلادىيەدىن ئىلگىرىكى 1000 - يىللار ئارىسىدا بۇ جايلاردا مەيدانغا كەلگەن مەدەنىيەت رايونلىرى — بوستانلىقلار ئاساسىدا ئۇيۇشۇپ، ئىپتىدائىي شەھەر مەملىكەتلىرىنى شەكىل-لەندۈرگەن. ئۇلار مىلادىيەدىن ئىلگىرىكى IV ئەسىردە ئىسكەن-دەر زۇلقەرنەيىننىڭ قۇدرەتلىك ھەربىي يۈرۈشىنى پامىر ۋە ماۋەرائۇننەھردە توختاتتى. ياۋچىلارنىڭ توخارىستانغا كۆچۈشى، ھۇن ۋە ئەپتالىتلارنىڭ غەربكە سىلجىشى، جۇملىدىن شىمالىي ھىندىستاننى ئىشغال قىلغان كوشان ئىمپېرىيىسىنىڭ ئۇزاق ھۆكۈم سۈرۈشى ئاستىدا، ئوتتۇرا ۋە مەركىزىي ئاسىيا بىلەن شىمالىي ھىندىستان ۋە شەرقىي ئىران قەدىمكى مەدەنىيەت مۇنا-سىۋەتلىرىنىڭ كۈچىيىشى ئىلگىرى سۈرۈلدى. ئۇزۇنغا سوزۇل-غان مۇز دەۋرىنى كېيىن ئۆتكەن ۋە غار ھاياتى تەجرىبىلىرىگە ئىگە بولغان، تاشچىلىق، ئالتۇن - برونزچىلىق، جۇملىدىن كاھىشچىلىق بىلەن كەڭ شۇغۇللانغان ئوتتۇرا ئاسىيا خەلقلىرى-نىڭ ئەۋلادلىرى بۇددىزم مەدەنىيىتىنىڭ راۋاجلىنىشىغا، بولۇپ-مۇ بۇددا سەنئىتىنىڭ (ئەڭ ئالدى بىلەن تاشكېمىر سەنئىتى-نىڭ)، شۇنىڭدەك تەرجىمە ماھارىتىنىڭ راۋاجلىنىشىغا غايەت زور تۆھپە قوشتى. دۇنخۇاڭ، تۇرپان ېزەكلىك، قەدىمكى ئىدى-قۇت، مىران، ئارچىن (قارا شەھەر)، قۇمتۇر، قىزىل مىڭ ئۆي، شەھىرى كېتىك، كۇچار، قەشقەر، داندان ئۆيلۈك، ئىل-چى، ئەپراسىياپ، بالاساغۇن، ئوترار ۋە پەنجىكەنت، بالالىق تېپە، شەھەرىستان قاتارلىق جايلار ھەققىدىكى يازما ياكى ئارخې-ئولوگىيىلىك مەلۇماتلار ئۇلارنىڭ ئېستېتىك تۇيغۇلىرى ۋە بەدە-ئىي ماھارىتىنىڭ راۋاج تاپقانلىقىنى ھەر تەرەپلىمە ئىسپاتلىغان.

ئوتتۇرا ئاسىيا شەرق ۋە غەرب مەدەنىيىتىنىڭ مۇھىم بىر ئۆتكىلى ئىدى. ئەڭ ئىپتىدائىي «ئالتۇن يول» غەربىي جەنۇبى ھىندىستان بىلەن ئوتتۇرا ۋە مەركىزىي ئاسىيانىڭ يىراق رايونلە-رىنى بىر - بىرىگە تۇتاشتۇرغان. مەشھۇر «يىپەك يولى» غەربىي

رايون دەپ ئاتالغان ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە تارىم ئويمانلىقىنى بېسىپ ئۆتۈپ، قەدىمكى چاڭئەن ۋە لوياڭ بىلەن رىم ۋە ئىزانتىيە مەدەنىيىتىنى تۇتاشتۇرغان. ئارشاك — پارفىيە سۇلالىسى، سۇ-رىيە ۋە ئوتتۇرا - يېقىن شەرق بىلەن بولغان ئىقتىساد، مەدەنە-يەت مۇناسىۋىتى ئىككى خەن سۇلالىسى دەۋرىدىلا باشلانغان. سۇي ۋە تاڭ سۇلالىسى دەۋرىگە ئائىت چاڭئەن ئارخېئولوگىيە-لىك قېزىلمىلىرى بىلەن ئىدىقۇت - ئاستانە ۋە ئۇرۇمچى - ئايدىڭكۆل خارابىلىرىدىن چىققان مېتال تەڭگىلەر ساسانىيلار دەۋرىدە جۇڭگو - ئىران سودا مۇناسىۋىتىنىڭ گۈللەنگەنلىكىنى دەلىللەيدۇ. ساسانىيلار ۋە ئىزانتىيە ئىمپېرىيىلىرى پىلە بېقىش ۋە يىپەكچىلىكنى جۇڭگودىن ئۆگەندى ۋە ئۇزۇن ئۆتمەي شەرقىي ئىراندىكى جۇرجان ۋە سىستان شاھانە تىراز[1] كارخانىلىرى جا-لاشقان يىپەكچىلىك ئۆلكىلىرىگە ئايلاندى. ئىراقتا قېزىۋېلىنغان فارفور بۇيۇملىرى ئىچىدە ساسانىيلار سۇلالىسى دەۋرىدە جۇڭگو-دىن كىرگۈزۈلگەن تاۋارلار ۋە ئۇنىڭغا تەقلىد قىلىپ ئىشلەنگەن مەھسۇلاتلار تېپىلغان.[2]

ئىسلامىيەتنىڭ مەيدانغا كېلىشى ۋە ئۇنىڭ ئىرانغا كېڭىي-شى ئوتتۇرا ئاسىيا ئىجتىمائىي ۋە مەدەنىي ھاياتىغا مۆلچەرلىگۈ-سىز زور تەسىر كۆرسەتتى. قەشقەرلىك تىلشۇناس فى خۇيلان، كۇچالىق بۇددا ئالىمى كومىراجىۋا ۋە باشقىلار بىلەن فارابىلىق ئەبۇ ناسىر مۇھەممەد، بالاساغۇنلۇق يۈسۈپ خاس ھاجىپ، قەش-قەرلىك مەھمۇد ئىبن ھۈسەيىن ۋە باشقىلار ئارىسىدىكى تارىخىي ۋە ئىدېئولوگىيىلىك پەرق ئىسلامىيەتنىڭ بۇ رايونلار ھاياتىدا دەۋر بۆلگۈچ ھادىسە بولغانلىقىنى ئىسپاتلايدۇ.

---

① تىراز (Tiraz) ھۆكۈمرانلار ۋە يۇقىرى تەبىقىلەر ئۈچۈن زەرياب ۋە كىمخاب ئىشلەيدىغان كارخانىلار.

② لوندون ئۇنىۋېرسىتېتىنىڭ شەرق تەتقىقاتى بويىچە پروفېسسورى ېبرنارد لېۋىس يازغان «تارىختىكى ئەرەبلەر (The Arabsin Histary)» ناملىق كىتابىنىڭ خەنزۇچە نەشرى، 158 - بەتكە قارالسۇن.

ئوتتۇرا ئاسىيا 674 ـ يىلى ئوبەيدۇل ئىبن زىياد باشچىلىد-
قىدىكى ئەرەب قوشۇنلىرىنىڭ مۇداخىلىسىگە ئۇچرىغان بولسىمۇ، ئوتتۇرا ئاسىيانىڭ سىستېمىلىق ئەرەبلەر تاجاۋۇزىغا ئۇچرىشى خەلىپە ۋەلىد I (705 — 715 ـ يىلى) زامانىدا بولدى. قوتەيبە ئىبن مۇسلىم 706 ـ يىلىدىن 712 ـ يىلىغىچە پەنجىكەنت ۋە سەمەرقەند ئىستېلاسى بىلەن شۇغۇللاندى ۋە تېز ئارىدا ئىسلامىيەتنى ئۆزى ئىشغال قىلغان رايونلارغا تارقاتتى. ئەرەب — ئۇمەييە خەلىپىلىرىنىڭ (ۋەلىد، سۇلايمان، ئۆمەر II ، يەزىد II ، ھىشام) ئوتتۇرا ئاسىيادىكى ئۇمرى ئۇزۇنغا بارمىدى. بۇ ھۆكۈمرانلىق ئوتتۇرا ئاسىيا مۇسۇلمان تۈركلىرىنىڭ ئەرەب خەلىپىلىكىدىكى ھەربىي تەسىرىنى كۈچەيتتى. نەتىجىدە، خۇراسانلىق ئەبۇ مۇسلىم باشچىلىقىدىكى ئىران ئىسيانچىلىرى بىلەن ئوتتۇرا ئاسىيا خۇراسان تۈركلىرىنىڭ بىرلەشمە سېپى شەكىللىنىپ، 746 ـ يىلى ئابباسىيە قارا بايرىقى نىشان قىلىنغان قوزغىلاڭ پارتلىدى. زاب دەرياسى بويىدا ئۇمەييە قوشۇنلىرىنىڭ ئۇزۇل ـ كېسىل تارمار قىلىنىشى ئەرەب خەلىپىلىكىنىڭ ئاخىرلاشقانلىقىنى ۋە ئەبۇ ئابباس باشچىلىقىدىكى ئابباسىيە خەلىپىلىكىنىڭ مەيدانغا كەلگەنلىكىنى كۆرسەتتى.[1] IX ئەسىردە ئوتكەن ئەرەب يازغۇچىسى جاھىز (الجهظ) ئىنتايىن مەنىلىك ھالدا: «ئابباسىيە خانلىقى پارسلار بىلەن خۇراسانلىقلارنىڭ بولسا، مەرۋان قوۋمىنىڭ خانلىقى ئۇمەييە ۋە ئەرەبلەرنىڭ ئىدى»[2] دەپ يازدى.

شۇ نەرسىنى كۆرسىتىپ ئوتۇش ھاجەتكى، مەيلى ئۇمەييە خەلىپىلىرى ياكى ئابباس خەلىپىلىرى بولسۇن، پوتكۇل ئوتتۇرا ئاسىيانى ئۆزىنىڭ سىياسىي ۋە دىنىي ھۆكۈمرانلىقىغا تولۇق كىرگۈزۈپ كېتەلمىگەنىدى. يەتتىسۇ، تالاس، سىر دەريا، بالا-

① جۈملىگو يىلناملىرىدە ئابباسىيە خەلىپىلىكى «قارا داشى» (黑大食) دەپ يېزىلغان.
② بېرتارە لېۋىس: «تارىختىكى ئەرەبلەر»، خەنزۇچە نەشرى، 88 ـ بەت.

ساغۇن ۋە قەشقەر ۋادىسىدا ئىسلامىيەتكە قارشى شامان ۋە ئاتەش-پەرەسلىك ئېتىقادى بىلەن مانى دىنى يەنىلا ئۇستۇنلۇكتە ئىدى. ئابباسىيە سۇلالىسىنىڭ تۇنجى خەلىپىسى ئەبۇ ئابباس ساففاھ (750 — 754) ۋاقتىدىلا مەشھۇر تالاس ئۇرۇشى يۈز بېرىپ ئۆتتى. سىر دەريا ۋە يەتتىسۇ تۈركلىرى قوتەيبە ئىبن مۇسلىم-دىن تاكى سامانىيلار شاھى ئىسمائىل ئىبن ئەھمەدنىڭ فاراب ۋە تالاسقا بېسىپ كىرىشىگىچە بولغان 180 يىلدىن ئارتۇق ۋاقىت ئىچىدە مۇسۇلمان قوشۇنلىرىغا قارشى ئوتتۇرا ئاسىيا يەرلىك خەلقلىرىنىڭ قارشىلىق ھەرىكىتىنىڭ ئارقا قورغىنى بولۇپ كەل-دى. مۇكاننا باشچىلىقىدىكى قوزغىلاڭ يالغۇز ئەرەب خەلىپىلىكىگە قارشى مىللىي مۇستەقىللىق خاراكتېرىنى ئېلىپلا قالماستىن، ئۇ يەنە ئىسلامىيەتكە قارشى مازداق تەلىماتلىرىنى بايراق قىلغان، كەڭ ئېزىلگۈچى دېھقانلار ۋە ھۈنەرۋەنلەر مەنپەئەتلىرى-نى ئىپادىلىگەنىدى. ئۇ ئۆز نۆۋىتىدە 798 ـ يىلىدىكى خەمزە ئىبن ئەترەك باشچىلىقىدىكى سىستان قوزغىلىڭى، جۈملىدىن ئەرمىنىيە، ئەزەربەيجان ۋە ئىراقتا يۈز بەرگەن قوزغىلاڭلار بىلەن تۇتىشىپ كەتتى. بۇ قوزغىلاڭلار X — VIII ئەسىرلەردە مەيدانغا كەلگەن مۇستەقىل فېئودال ھاكىمىيەتلىرىنىڭ شەكىل-لىنىشىنى ئىلگىرى سۈرۈپلا قالماستىن، ئىسلامىيەتنىڭ دوگما كالام تەلىماتلىرىغا زىت يېڭى كۆزقاراشلارنىڭ بىخ ئۇرۇشىغا تۈرتكە بولدى.

ئەرەب — ئۇمەييە خەلىپىلىكىگە قارشى كۈرەشتە مەيدانغا كەلگەن ۋە ئوتتۇرا ئاسىيا، ئوتتۇرا ـ يېقىن شەرق، شىمالىي ئافرىقا قاتارلىق كەڭ رايونلاردىكى ئۇزلۇكسىز قارشىلىققا دۇچ كېلىۋاتقان ئابباسىيە خەلىپىلىكى بىرقەدەر مۇتىدىل سىياسەت يۈرگۈزۈشكە مەجبۇر بولدى. ئۇ دېھقانلارنىڭ ئىگىدارلىق ھوقۇ-قىنى كۆچەيتتى ۋە بىرقەدەر تەكشى باج ـ سېلىق سىياستىنى، يەنى ئالغان ھوسۇلىنىڭ نىسبىتى بويىچە باج ـ سېلىق ئېلىش

سىياستىنى يولغا قويدى.[1] ئابباسىيە سۇلالىسىنىڭ ئىككىنچى خەلىپىسى مەنسۇر (754 — 775) دەۋرىدە 762 - يىلى باغداد شەھىرى سېلىندى. گەرچە بۇ شەھەر «مەدىنەتەس سالام» (تىنچلىق شەھىرى) دەپ ئاتالغان بولسىمۇ، ئۇ يەنىلا ئىفرات-تېگىر دەرياسى قانىلى يېنىدىكى قەدىمكى يېزا باغداد نامى بىلەن شۆھرەت قازاندى. يۇمىلاق شەكىلدىكى شەھەر قەلئەسىدە خەلىپە ئوردىسى ۋە خۇراسان تۈرك قىسىملىرىنىڭ گازارمىسى جايلاشقا-نىدى. ئانچە ئۇزۇن ئەمەس بۇ قەلئەنىڭ سىرتى زور خەلقئارا سودا ۋە مەدەنىيەت مەركىزىگە ئايلاندى. ئابباسىيە خەلىپىلىكىنىڭ ئالا-تۇن دەۋرى دەپ ئاتالغان هارۇن رەشىد (786 — 809)، ئەمىن ئىبن هارۇن (809 — 813)، مەمۇن ئىبن هارۇن (813 — 833)، مۇھەممەد مۇتەسىم (833 — 842)، ۋاتىق كەلىف (842 — 847) ۋاقتىدا سودا كارۋانلىرى چاڭئەندىن ئۇيغۇرغول ۋە قارا غوجا ئارقىلىق قەشقەر، بالاساغۇن، فاراب، مەرۋ، قۇلان (هازىرقى لوگاۋايا ئىستانىسى يېنىدا)، تا-راز،[2] شاش،[3] سەمەرقەند[4]، بۇخارا، ئامۇل (چوجان)، مارۇ (مەرۋى)، نىشاپۇر، ئىسپاهان، هامادان ۋە باغدادقا، ئاندىن خالىپ، باسرا، دەمەشق ئارقىلىق ۋىزانتىيىگە قاتناپ تۇراتتى. تارىخىي خاتىرىلەردە، ئەينى زامانىدا جۇڭگودىن ئىرانغا توشۇلغان تاۋارلار تىزىملىكىدە خۇش پۇراق ماتېرىياللار، تاۋار - دورۇ-لار، قاچا - قۇچىلار، سىياھ ۋە قەغەز، يۇڭ ئەدىيال، گىلەم، ئات، ئېگەر جابدۇقلىرى، دارچىن، ئىپار قاتارلىق دورا ماتېرى-ياللىرىنىڭ بولغانلىقى كۆرسىتىلگەن. گەردىزى ئۆزىنىڭ «زەي-

① بېرنارد لېۋىس: «تارىختىكى ئەرەبلەر»، خەنزۇچە نەشرى 94 - بەتكە قارالسۇن.
② تاراز — تىراز — تالاس بۇ شەھەرنىڭ هەر خىل ئاتىلىشى. «تۈركىي تىللار دىۋانى» دا ئۇنىڭ ئۇلۇغ تالاس، كىچى تالاس دېگەن نامىلىرى بولغانلىقى يېزىلغان.
③ ④ شاش — تاشكەنت. «تۈركىي تىللار دىۋانى»دا ئۇنى تاركەنت دەپمۇ ئاتىغان. بەزى تارىخچىلار ئۇنى ئۇچ قارلۇقلارنىڭ تاشلى قەبىلىسى نامى بىلەن ئىزاهلايدۇ. سەمەرقەنت — سىمىز (كەلكى) شەھەر مەنىسىدە. گرېك - باكتېرىيە دەۋرىدە ئۇ مالاكاندا دەپ ئاتالغان. بۇ بۇزۇلغان تۈركىي تەلەپپۇز ئىدى.

نۇل ئەخبار» (گۈزەل خەۋەرلەر) نامىلىق ئەسىرىدە توققۇز ئوغۇز (ئۇيغۇر) خانلىرىنىڭ چىننىڭ كىمخاب شايىلىرىنى كىيىپ يۇ-رىدىغانلىقىنى تىلغا ئالغان. بۇ تاڭ شۇەنزاڭنىڭ غەربكە قىلغان ساياھەت خاتىرىسىدىكى تەسۋىر بىلەن بىردەك بولغان.

جۇڭگونىڭ مەشھۇر قەغەزچىلىك تېخنىكىسى 751 - يىلىدە-كى تالاس ئۇرۇشىدا ئەسىر ئېلىنغان جۇڭگو هۈنەرۋەنلىرى تەر-پىدىن خەلىپە ئابباس دەۋرىدىلا ئىرانغا تونۇشتۇرۇلغانىدى. خە-لىپە هارۇن رەشىد ۋاقتىدا باغدادتا قەغەزچىلىك كارخانىسى مەي-دانغا كەلدى. قەغەزچىلىك تەخمىنەن IX ئەسىرنىڭ بېشىدا مە-سرغا، X ئەسىرنىڭ بېشىدا ئىسپانىيىگە تارالدى. خوتەن، سەمەرقەنت، باغداد ۋە دەمەشق ئەينى زاماندا ئەڭ چوڭ قەغەز ئىشلەپ چىقىرىش مەركەزلىرىگە ئايلانغانىدى. قەغەزچىلىك سانا-ئىتى پەن ۋە مەدەنىيەتنىڭ راۋاجلىنىشى ۋە ئالماشتۇرۇلۇشىدا ئالەمشۇمۇل تارىخىي ۋەقە بولۇپ قالدى.

ئىسلامىيەت مەدەنىيىتى، باشقىچە ئېيتقاندا مەدەنىيەت مەن-سىدىكى ئىسلامىيەت ئەرەبلەر ياكى ئىرانلىقلارنىڭ نوقۇل مىللىي تارىخىي يادنامىسى سۈپىتىدە شەكىللەنگىنى يوق. ئۇ ئىنسانىيەت مەدەنىيەت تارىخىنىڭ بىر باسقۇچى ۋە بىر قىسمى بولغان ئىسلا-مىيەت مەدەنىيىتىگە تۆھپە قوشقان ئەرەب ئىستېلاچىلىرىنىڭ تەسىرىدە ئىمپېرىيە يېزىقى بولۇپ قالغان ئەرەب يېزىقى بىلەن يېڭى بىر مەدەنىيەت يارىتقان، قان ۋە نەسەب جەھەتتە ئىنتايىن مۇرەككەپ شەرق خەلقلىرىنىڭ ئورتاق مەدەنىيىتى هېسابلىنىدۇ. بۇ يېزىق ئوتتۇرا ئاسىيادىن ئىسپانىيىگىچە، كاۋكاز تاغلىرىدىن نىل دەرياسى بويىغىچە ئىسلامىيەت تېئولوگىيىسى، پەلسەپىسى ۋە تەبىئەت ئىلمىنىڭ ئورتاق تىل - يېزىقىغا ئايلىنىپ قالغان.

شۇ نەرسىنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش هاجەتكى، IX — XIII ئەسىرلەردىكى خەلىپە هۆكۈمرانلىقىدىكى رايونلارنىڭ مەدەنىيىتى

ياۋروپا مەدەنىيىتىدىن زور دەرىجىدە ئۇستۇن تۇراتتى[1]، جۇملە-
دىن ئوتتۇرا ئاسىيا مەدەنىيىتى ئەرەب مەدەنىيىتىدىن ئۇستۇن
تۇراتتى[2]. ئابباسىيە خەلىپىلىكى سىياسىي ۋە ھەربىي جەھەتتە
شەرقىي ئىراننى ئاساسىي تايانچ قىلغاندەك، مەدەنىيەت ۋە ئىلىم-
ھۇنەر جەھەتتىمۇ شەرقىي ئىراننى ئاساسىي مەنبەلەرنىڭ بىرى
قىلغانىدى. شەرقىي ئىران ئەبۇ ئابدۇللا جەففار رودا كىنى، دە-
قىقىنى ۋە ئوبۇلقاسىم فىردەۋسىنى يارىتقانىدى. ئوتتۇرا ئاسىيا
خەلقلىرى قەدىمكى تۇران مەدەنىيىتىگە ۋارىسلىق قىلىش بىلەن
بىللە جۇڭگو ۋە ھىندىستان مەدەنىيىتىنىڭ كۆچلۈك تەسىرىگە
ئۇچرىغان. ئۇلار گرېك - باكتېرىيە ۋە كوشان مەدەنىيىتىنىڭ
ئېسىل ئەنئەنىلىرىنى قوبۇل قىلىش بىلەن بىللە شامان، ئاتەش-
پەرەسلىك، بۇددا ۋە مانى دىنلىرى ھەم ئىجتىمائىي ئىلغار
پىكىرلەرنىڭ مۇھىم بىر قورغىنى بولۇپ قالغان. ئوتتۇرا ئاسىيا
يادا سۇنئىي سۇغىرىش ۋە سۇ كۆچىدىن پايدىلىنىشنىڭ ئىسلاھ
قىلىنىشى يېزا ئىگىلىك ئىشلەپچىقىرىشىنى، جۇملىدىن پىشا-
شقلاپ ئىشلەش بىلەن قول ھۇنىرى ۋە مال ئايرىۋاشلاشنى
ئىلگىرى سۈرگەن. كارىزچىلىق، سۇ ئامبىرى، توسما ياساشقا
ئەگىشىپ، ئۇن تارتىشتا تۇگمەندىن، گۈرۈچ ئاقلاشتا سوقمىدىن
پايدىلىنىش ئۇلاغ كۆچىدىن پايدىلىنىدىغان جايلارغا قارىغاندا
ئىشلەپچىقىرىش كۆچىدە كۆرۈنەرلىك ئۇستۇنلۇك پەيدا قىلدى.
چوڭ شەھەرلەر ئەتراپىدا نەچچە ئونلىغان سۇ تۇگمەنلىرى قۇرۇل-
غان. تېرىقچىلىقتا ھەرقايسى جايلارنىڭ سۇيەتلىك ئۇرۇقلىرىنى
كۆچۈرۈپ تىكىش، پىلە، پاختىچىلىق، كەندىرچىلىك، باغۋەن-
چىلىك، ئۇجمىچىلىك، سىركە ۋە مەيزاپ ئىشلەش ئومۇملاش-

① ئاكادېمىك ب. غ. غۇپۇروف ۋە ئا. خ. قاسىمجانوف: «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» رۇسچە نەشرى، 21 - بەت.

② پېيچىنىڭ ئۇنىۋېرسىتېتى پەلسەپە فاكۇلتېتىنىڭ «ئىبن سىنا. كىتاب ئوشىفا» غا يازغان «ئىبن سىنانىڭ ھايات پائالىيىتى ۋە پەلسەپىۋى ئىجادىيىتى» دېگەن ماقالىغا، م. س. ئىۋانوف يازغان «ئىراننىڭ تارىخىي ئوچېركى» دېگەن كىتابنىڭ خەنزۇچە نەشرى، 52 - بەتكە قارالسۇن.

قان. تۆمۇر، مىس قۇيۇشتىن پىششىقلاپ ئىشلەش، زەرگەرلىك
ۋە ئەينەك، ياقۇت، قاشتېشى ھۇنەرۋەنچىلىكى، توقۇمىچىلىق،
بوياقچىلىق، بۇلغارچىلىق، گىلەمچىلىك ۋە دورا ماتېرىياللىرى
ئىشلەشتە يېڭى يۇكسىلىشلەر مەيدانغا كەلگەن. شەھەر
ۋە ھۇنەر - كەسىپ مەركەزلىرى — رابات‌لارنىڭ بارغانسېرى
ئاۋاتلىشىشى ماتېماتىكا ۋە بىناكارلىق ئىلىم سەنئىتىگە يېڭى
تەلەپلەرنى قويغان. ھۇنەرۋەنلىك كارخانىلىرىدا ئۇستىكار، نەم-
كار ۋە شاگىرتلار سىستېمىسى يولغا قويۇلغان.

ئىشلەپچىقىرىش كۆچلىرىنىڭ ھەقىقىي تەرەققىياتى ۋە پو-
تېنسىئاللىق ئىنتىلىشى ئىلىم - پەننى، ئەڭ ئالدى بىلەن ماتې-
ماتىكا، لوگىكا، گېئومېتىرىيە ۋە مېدىتسىنا قاتارلىق ئاساسلىق
پەنلەرنىڭ راۋاجلىنىشىنى تەقەززا قىلغان. ئىسلامىيەت تۆپەيلى
ئوتتۇرا ئاسىيا پەن - مەدەنىيىتىنىڭ تەرەققىياتى پۈتۈن ئوتتۇرا
ۋە يېقىن شەرق بىلەن ئىران ھەم ئەرەبىستاندا ئىلىم - مەدەنىيەت-
نىڭ يۇكسىلىشى بىلەن تۇتىشىپ كەتكەن ۋە ئۇنىڭ ئالدىنقى
قاتاردىكى بىر قىسمىغا ئايلىنىپ كەتكەنىدى.

شۇ نەرسىنى مۇقىملاشتۇرۇشقا بولىدۇكى، ئىسلامىيەت خە-
لىپىلىكلىرى ئىچىدە پۈتۈن ئىسلامىيەت مەدەنىيەت تارىخى بويىچە
ئابباسىيە دەۋرى، بولۇپمۇ ھارۇن رەشىد ۋە خەلىپە مەمۇن ھۆ-
كۈمرانلىق قىلغان دەۋر ئالاھىدە كۆزگە تاشلىنىدىغان «ئالتۇن
دەۋر» بولۇپ قالغانىدى. ئىسلامىيەت مەدەنىيىتى بىر مەنبەدىن
ئاپىرىدە بولمىغان، ئۇ قەدىمكى ھەر خىل مەدەنىيەتلەرنىڭ ئۆزئا-
را بىرلىشىشى ئاساسىدىكى يېڭى بىر ئىجادىي ھادىسە ئىدى.
«ئىسلام سىستېمىسى ئىسلامىيەتكە تەسىر كۆرسەتكەن ھىندى —
پېرسىيە تەلىماتلىرىنىڭ مۇرەككەپ نەتىجىسىدىن ئىبارەت بول-
غان» (ماركس). [1]ئىسلامىيەت خرىستىئان ۋە يەھۇدىي مەدەنى-

① «ماركس، ئېنگېلىس ئارخىپلار»، 5 - توم، رۇسچە نەشرى، 127 - بەت.

يىتتىنكىمۇ كۆچلۈك تەسىرىگە، بولۇپمۇ خەلىپە ئابباسىيە دەۋرىدە يۇنان ئىدىئولوگىيىسىنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىغان. IX — X ئەسىرلەرگە كەلگەندە، يۇنان ئىلمى، پەلسەپىۋى مىراسلىرىنى تەرجىمە قىلىش ۋە تەتقىق قىلىش كەيپىياتى ئەۋجىگە كۆتۈرۈلۈشكە يۈزلەندى. ئابباسىيە سۇلالىسىنىڭ يەتتىنچى خەلىپىسى مەمۇن (786 — 833) ۋاقىتىدا باغدادتا «بەيتۇل ھىكمە (Baital — Hikma)» دەپ ئاتالغان كۈتۈپخانا قۇرۇلدى. ئۇ چاغدا ئەڭ ئاتاقلىق يۇنان تىلى تەرجىمانى خۇنەئىن ئىبن ئىسھاق (809 — 877) نامىلىق خرىستىئان دوختۇرى بولۇپ، ئۇ گالېن ۋە ھىپوگرات (بەقىرات) قاتارلىق يۇنان دوختۇرلىرىنىڭ ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلىشقا باشلىغانىدى. خەلىپىنىڭ رىغبەتلەندۈرۈشى بىلەن ئالىملار مىخائىل III ھۆكۈمرانلىقىدىكى ۋىزانتىيىگە بېرىپ قەدىمكى يۇنان ئەسەرلىرىنىڭ كۆچۈرۈلمە نۇسخىلىرىنى تېپىشقا ۋە ئۇنى سۈرىيە ياكى ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلىشقا باشلىدى. ئارقىدىنلا سابىت ئىبن كۇررا (886 — 901) قاتارلىق تەرجىمانلارنىڭ تىرىشىشى بىلەن ئېۋكلىد، ئارخىمېد قاتارلىق قەدىمكى يۇنان ماتېماتىكلىرىنىڭ ۋە تەبىئەتشۇناسلىرىنىڭ ئەسەرلىرى ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلىنىشقا باشلىدى. كۆستا ئىبن لۇقا (820 — 912) ئەڭ دەسلەپكى پەلسەپە تەرجىمانى سۈپىتىدە ئارىستوتېلنىڭ ۋە باشقا كېيىنكى يۇنان ئالىملىرىنىڭ ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلدى. بىر قەرنەگە يەتمىگەن قىسقا ۋاقىت ئىچىدە يۇنان مەدەنىيىتى پۈتۈن خەلىپىلىك تېررىتورىيىسىدە كەڭ كۆشادە تارقىلىشقا ۋە تەسىر كۆرسىتىشكە باشلىدى. خەلىپە مەمۇننىڭ مۇتەدىل سىياسىتى تەسىرىدە ئوتتۇرا ئاسىيا خەلقلىرىنىڭ «تۆت تادۇ» (سۇ، ئوت، توپا، ھاۋا) كۆزقاراشلىرى بىلەن ھىندىستانىنىڭ قەدىمكى «لوكايانا» (Lokayata) ۋە «سەرۋاقا» (Carvaka) تەلىماتلىرى، شۇنىڭدەك ئىلمىي تېبابەتچىلىك ئەنئەنىۋى ئۇسۇللىرى ئەرەب دۇنياسىغا كۆچلۈك تەسىر كۆرسەتتى، ئىرانلىق ئابدۇللا ئىبن ئەل مۇكەففا (724 — 760) ھىندى چۆچەكلىرى توپلىمى بولغان «كەلىلە ۋە دىمنە» بىلەن پەھلەۋى يېزىقىدىكى «خۇجەئى نامە» (خاتىرلىق كىتابى)، «مازداق»، «ئەين نامە» (قوللانما) قاتارلىق كىتابلارنى ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلغان، ئۇ «ئۇلۇغ ئىشلار توغرۇلۇق ساۋاق» قاتارلىق بىر قاتار ئىجتىمائىي ـ سىياسىي ئەسەرلەرنىڭ مۇئەللىپى بولغان ئاتاقلىق مەدەنىيەت ئەربابى سۈپىتىدە مازداق ۋە زورۇاستىر كۆزقاراشلىرى بىلەن ھىندىستان مەدەنىيىتىنى قوللايتى. بۇ ھال شېئىرىيەت ۋە ئۇنىڭ ۋەزىنلىرى، مۇزىكا ۋە ئۇنىڭ كۆيۈشۇناسلىق قانۇنىيەتلىرى، بىناكارلىق ۋە قول ھۈنەرۋەنلىك سەنئىتى قاتارلىقلاردىمۇ ئۆز ئىپادىسىنى تاپتى. «ئىسلامىيەت سەنئىتى پېرسىيە ۋە جۇڭگونىڭ ناھايىتى چوڭ تەسىرىگە ۋە مەنپەئەت يەتكۈزۈشىگە ئۇچرىغان. زىبۇزىننەتچىلىك ۋە ھۈنەر‌سەنئىتى جەھەتتىن، ئىسلامىيەت مەدەنىيىتىنىڭ ئېكلېكتىكلىق خاراكتېرىنى، جۈملىدىن ئۇنىڭ ئىجادىي خاراكتېرىنى كۆرۈۋالالايمىز». ①

بېرنارد لېۋىس ئۆزىنىڭ «تارىختىكى ئەرەبلەر» نامىلىق ئەسىرىدە، ئىسلامىيەت مەدەنىيىتىدىكى ئىككى ئالاھىدىلىك ئۈستىدە توختىلىپ، ئۇنىڭ بىرىنى «ئۆزلەشتۈرۈش كۈچى»، يەنە بىرىنى «كەڭ قورساقلىق روھى» دەپ ئاتايدۇ. ئۇ مۇنداق يازىدۇ: «ئەرەبلەرنىڭ بويسۇندۇرۇش ھەرىكىتى تارىختا تۇنجى قېتىم جۇڭگو ۋە ھىندىستان چېگرىلىرىدىن تاكى گىرېتسىيە، ئىتالىيە ۋە فرانسىيە مەملىكەتلىرىگە يېقىن بولغان كەڭ تېررىتورىيىنى يۇتۇۋالدى. ئەرەبلەر بىر زامان ھەربىي ۋە سىياسىي كۈچكە ھەمدە تېخنىكا كۆپ ۋاقىت ئىچىدە ئۆزلىرىنىڭ يېزىق ۋە ئېتىقادىغا تايىنىپ بىر جەمئىيەتتە بىر ـ بىرىگە زىت بولغان ئىككى

① بېرنارد لېۋىس: «تارىختىكى ئەرەبلەر»، خەنزۇچە نەشرى، 158 ـ بەت.

خىل مەدەنىيەتنى بىرلەشتۈرەلىدى، ئۇنىڭ بىر تەرىپى، مىڭ يىللاردىن ئارتۇق تارىخقا ئىگە بولغان، كۆپ خىللىققا ئىگە ئۇتتۇ-
را دېڭىز رايونىدىكى گىرېتسىيە، رىم، ئىسرائىلىيە ۋە يېقىن شەرقنىڭ ئەنئەنىۋى مەدەنىيىتى بولسا؛ ئۇنىڭ يەنە بىر تەرىپى ئۆزىگە خاس تۈرمۇش ۋە ئىدىيە تېپىكلىكىگە ئىگە بولغان، يىراق شەرقنىڭ ئۇلۇغ مەدەنىيىتى بىلەن يېتەرلىك ئالاقىسىنى ساقلا-
غان باي ۋە رەڭگارەڭ پېرسىيە مەدەنىيىتى بولدى. كۆپلىگەن مىللەتلەر، دىنلار ۋە مەدەنىيەتلەرنىڭ ئىسلامىيەت جەمئىيىتى دائىرىسى ئىچىدىكى ئۆزئارا ئاربلىشىشى نەتىجىسىدە بىر خىل يېڭى مەدەنىيەت بارلىققا كەلدى. ئۇنىڭ مەنبەسى ۋە ئىختىراچە-
لىرى بىر - بىرىگە ئوخشاش بولمىسىمۇ، ئەمما ئۇنىڭ بارلىق ئىپادىلىرى ۋە ئالامەتلىرى ئەرەب — ئىسلامىيەت تامغىسىغا ئىگە بولغانىدى». بېرنارد لېۋىس «كەڭ قورساقلىق روھى» ھەققىدە توختىلىپ: «ئۇلار ئۆزلىرىگە زامانداش غەربلىكلەرگە ئوخشاش ئۆز ئېتىقادىغا خىلاپلىق قىلغۇچىلارنىڭ قىيامەتلىك سوراقتىن كېيىن جەھەننەم ئوتىدا كۆيۈپ جازالىنىدىغانلىقىغا چوڭقۇر ئە-
قىدىسى، ئەمما ئۇلار ئۆزلىرىگە زامانداش غەربلىكلەردىن پەرق-
لىق ھالدا، بۇ دۇنيادا مۇقەددەس سوراقنىڭ ھاجىتى يوق دەپ بىلەتتى... بۇنىڭدىن باشقا ئۇلار باشقىلارنىڭ دىنى، ئىقتىسادى ۋە ئىلمىي ئىدىيىۋى ئەركىنلىكىنى ساقلاپ قېلىشىغا يول قوي-
غان، ئۇلارنىڭ ئىسلامىيەت مەدەنىيىتىگە كۆرۈنەرلىك تۆھپە قوشۇشىغا پۇرسەت يارىتىپ بەرگەن»[1]. ئۇلار ئەرەب تىلىدا سۆز-
لىشىدىغان غەيرىي خەلقلەر — مۇزارەب ۋە مۇۋاللەدلەرگە كەڭ قوللۇق قىلغان.[2]

خەلىپە مەمۇننىڭ «بەيتۇل ھىكمە» دەپ ئاتالغان ئىلىم مەركىزىدە ئۆز دەۋرىنىڭ ئاتاقلىق ئالىمى، ئوتتۇرا ئەسىر ماتېما-

① ېبرنارد لېۋىس: «تارىختىكى ئەرەبلەر»، خەنزۇچە نەشرى، 160 - بەت.
② ېبرنارد لېۋىس: «تارىختىكى ئەرەبلەر»، خەنزۇچە نەشرى، 140 - بەت.

تىكىسىنىڭ ئاساسچىسى مۇھەممەد ئىبن مۇسا ئەل خارەزمى ئەل مەجۇسى (780 — 847) ئىلىم بىلەن شۇغۇللانغان. ئۇ ھىند-
ى، پارس، ئەرەب ۋە گرېك تىلىنى بىلەتتى، تەبىئەت پەنلىرى ۋە تارىخ ئىلمىنى تەتقىق قىلغانىدى، ئۇنىڭ «ئاستىرونومىيىلىك جەدۋەل»، «ھىندى رەقەملىرى توغرىسىدىكى رىسالە»، «تارىخ ھەققىدىكى رىسالە»، «يەر شەكلى كىتابى» دېگەن ئەسەرلىرى، بولۇپمۇ ئالگېبراغا ئاساس سالغان مەشھۇر «ئالجەبر ۋە مۇقابە-
لە» ناملىق ئەسىرى ئوتتۇرا ئەسىر ئىلىم - پەن ساھەسىدىكى غايەت مۇھىم مۇۋەپپەقىيەت ئىدى. ئۇ ھىندىلارنىڭ ئاستىرونومى-
يە ۋە ماتېماتىكىسىغا ئائىت قوللانمىسى بولغان «سىندىھىندى» نى قايتا ئىشلەپ، ئۇنىڭ مۇختەسەر — قىسقارتىلغان نۇسخىسىنى يېزىپ چىقتى. ئۇ تەتقىق قىلغان ھىندى رەقەملىرى كېيىنچە ئەرەب رەقەملىرى دەپ ئىستېمال قىلىنىدىغان بولدى. IX ئەسىردە ئوتتۇرا ئاسىيا خەلقلىرى ئىچىدىن «مۇپتاھىل نۇجۇم» (ئاستىرونومىيە ئاچقۇلىرى) ناملىق ئەسەرنىڭ ئاپتورى ئەھمەد ئىبن مۇھەممەد ئەل فەرغانى بىلەن ئەل خوجەندى، ئەل تۇركى ۋە ئەل مەرۋەزى قاتارلىق ماتېماتىك ۋە ئاستىرونوملار يېتىشىپ چىقتى. ئاتاقلىق ماتېماتىك ۋە ئاستىرونوم، ھەررالىق ئەل باتتا-
نى (859 — 929) ئۆزىنىڭ «ئالماگېستاغا ئۆزگەرتىش»[1] ناملىق ئەسىرىدە تىرىگونومېتىرىيىلىك فۇنكسىيىدە كۆپ قوللا-
نىلىدىغان سىنۇس، تانگېنس، كوتانگېنس مەسىلىلىرىنى تەتقىق قىلغان بولسا، خۇراسانلىق ماتېماتىك ئابۇل ۋافا (940 — 997) گېئومېتىرىيە ساھەسىدە مۇھىم كەشپىياتلارنى يارىتتى. X ئەسىر ئاستىرونومى ئەسىۋىي ئاستىرونومىيىلىك يۈلتۈزلار جەدۋىلى ئىشلەش بىلەن شۇغۇللاندى.

قول ھۈنەرۋەنچىلىك ۋە دورىگەرچىلىكنىڭ راۋاجلىنىشىغا

① «ئالماگېستا» مىلادىيىدىن ئىككى ئەسىر ئىلگىرى پاشىغان گرېك ئالىمى پتولومىينىڭ ئەسىرى بولۇپ، ئەرەب دۇنياسىدا «مەجەستى» دەپ يۈرگۈزۈلگەنىدى.

ئەگىشىپ خىمىيە ساھەسىدىكى قىزىقىش ۋە تەجرىبە قىلىش مەيدانىغا كەلگەن. VIII — IX ئەسىرلەردىكى نامدار ئالخىمىكلاردىن جەبىر ئىبن ھەيانىڭ ئىسمىنى تىلغا ئېلىشقا بولىدۇ. ئۇ تېببابەتچىلىك تارىخىدا مۇھىم ئورۇن تۇتقان ئازوت كىسلاتاسى، خلورلۇق سىماب ۋە نەشەتىرنى ئىشلەپ چىقتى. ئاتاقلىق تېببابەتشۇناس زاكارىيە ئەررازى (865 — 925) ئۆز زامانىدا دورىگەرلىك ساھەسىدىمۇ ئاساسلىق ئالخىمىك ئىدى. تۇنجى قېتىم شەيئىلەرنىڭ خىمىيىلىك كلاسسىفىكاتسىيەسىنى ئىشلەپ چىقتى. گېئولوگىيە ۋە مىنېراللوگىيىلىك تەتقىقاتلارمۇ بەلگىلىك مۇۋەپپەقىيەتلەرگە ئېرىشتى.

تېببابەتچىلىك ئىلمى گرېتسىيە قەدىمكى تېببابەتچىلىرى ھىپوكراتلار (بەقراتلار) نىڭ «جەددىي كېسەللەر»، «ئىنسانىڭ تەبىئىتى» دېگەن ئەسەرلىرىنىڭ، گالېن (جالىنۇس) نىڭ «تومۇر سوقۇشى ۋە يەككە كېسەللىكلەر»، «ھۇنەر» قاتارلىق ئەسەرلىرىنىڭ ئەرەبچە نۇسخىسى بىلەن تونۇشۇپلا قالماستىن، جۇڭگو ۋە ھىندىستانىڭ بىر قىسىم تېببابەتچىلىك ئۇتۇقلىرى بىلەنمۇ تونۇشقانىدى. ئەبۇ نەسىر فارابى ۋە ئىبن سىنادىن ئىلگىرى يەھيا ئىبن ماسۇيە، ھەسەن ئىبن ئىسھاق، ئابابەكرى مۇھەممەد، زاكارىيە ئەررازى، ئەلى ئىبن ئابباس تېببابەتچىلىك ساھەسىدە مول تەجرىبىلەر توپلىغانىدى. ئەررازى ئىبن سىنادىن ئىلگىرىكى تېببابەتچىلىكنىڭ پەخىرلىك نامايەندىسى سۈپىتىدە «بىمارى بىچارە»، «چېچەك بىلەن قىزىل»، «داۋاسى مۇشكۇل يەڭگىل ئاغرىقلار»، «تېۋىپ داۋالىيالمىغان كېسەللىكلەر» قاتارلىق ئەسەرلەرنى يازغان. ئاتاقلىق تارىخچى ئوبۇل ھەسەن ئىبن زەيدىن تابارىنىڭ «فىردەۋسۇلھىكمەت» (پەلسەپە بېغى) نامىلىق زور كىتابىدا ساراكا ۋە سىرۇكا قاتارلىق ھىندى تېۋىپلىرىنىڭ كۆزقاراشلىرى تونۇشتۇرۇلغان. سامانىلىق ئىبن ناخسىنىڭ «كىتابۇل ئابىياتەن ھاقايىتۇل ئەدۋىيات» (دورىلارنىڭ ھەقىقىي

خاراكتېرىستىكىلىك ئاساسلىرى) نامىلىق كىتابىدا، جۇڭگو تېببابەتچىلىكىنىڭ «كېسەل ئېغىزدىن يۇقمىدۇ» دېگەن قائىدە ئاساسىدىكى گېگىنا، ئوزۇقلىنىش، سۇ ۋاننىسى، ئاپتاپ ۋاننىسى، سۈيدۈك تەكشۈرۈش، ئۇۋۇلاش، سىمابتا سىبلىس (قارا يەل) كېسىلىنى، گۇڭگۇرت پوقىدا چاقا يارىسىنى داۋالاش قاتارلىق داۋالاش تەجرىبىلىرى تونۇشتۇرۇلغان①. چارلستون «دۇنيا دىنىي رىگەرلىك تارىخى» دا جۇڭگونىڭ مەشھۇر تېببابەتچىسى ۋاڭ شۇ (265 — 317) نىڭ «تومۇر تۇتۇش دەستۇرى» دا كۆرسىتىلگەن تومۇر تۇتۇشتىكى ئۇسۇلىنىڭ ئىبن سىنانىڭ «كىتابۇل قانۇن فى تېببب» دا كۆرسىتىلگەن تومۇر تۇتۇشتىكى ئۇسۇللارغا يېقىن كېلىدىغانلىقى، ئىبن سىنا كۆرسەتكەن 48 خىل ئۇسۇلنىڭ 35 خىلى ۋاڭ شۇنىڭ ئۇسۇلىغا ئوخشايدىغانلىقىنى تىلغا ئالغان. چارلستون زەھەرلەنگەن قانىنى زولۇك (ئەلەق) دا سۈمۈرۈش ئۇسۇلىنى جۇڭگو تېببابەتچىلىكىنىڭ مۇۋەپپەقىيىتى بولسا كېرەك، دەپ تەخمىن قىلىش بىلەن بىللە، سۇي سۇلالىسى دەۋرىدە ياشىغان ساۋشىنىڭ «كېسەل ۋەجلىرى ھەققىدە ئومۇمىي بايان» (诸病源候总论) كىتابىنىڭ ھەتتا ئىبن سىنانىڭ تېب قانۇنلىرى ھەققىدىكى شاھ ئەسىرىگە مەلۇم تەسىرى بولغانلىقىنى پەرەز قىلغان.

دېمەك، تەبىئەت ئىلمى ئىنسانىيەتنىڭ ئاساسلىق بىلىش شەكلى سۈپىتىدە، بىر تەرەپتىن، يۇكسىلۇۋاتقان ئىشلەپچىقىرىش كۈچلىرى ۋە ئىلمىي تەجرىبىنىڭ ئەمەلىي ئېھتىياجى ئاساسىدا راۋاجلانغان بولسا؛ يەنە بىر تەرەپتىن، ئۇ يەنە مۇشۇ ئىجتىمائىي ئەمەلىيەت جەريانىدا مۇكەممەللىشىشكە قاراپ يۈزلەندى. تەبىئەت ئىلمىنىڭ داۋاملىق ئالغا قاراپ راۋاجلىنىشى بىر تەرەپتىن، پەلسەپىۋى كۆزقاراشلار ئاتموسفېراسىنىڭ قايتا شەكىللە-

① Joseph Needhan: «جۇڭگو پەن ـ تېخنىكا تارىخى».

ئىشىگە مۇقەررەر كۆچلۈك تەسىر كۆرسىتىدىغان بولسا، يەنە بىر تەرەپتىن، ھەقىقەتنى داۋاملىق كەشىپ قىلىش يولىدا توسالغۇلارنى پەيدا قىلغىلىشكە نۇر چېچىپ تۇرىدىغان ئىلغار پەلسەپىۋى تەلىماتنىڭ مەيدانغا كېلىشىنى تەقەززا قىلاتتى.

تارىخ كۆپ قېتىم كۆرسەتكەندەك، ھەر قانداق ئىلغار پەلسەپىۋى تەلىماتنىڭ مەيدانغا كېلىشى پەقەت كىشىلەرنىڭ تەبىئىي ھاجەتلىرىنى كۆزلىشى، تەبىئەت دۇنياسىدىكى يوشۇرۇن سىرلارنى ئېچىشى، تەبىئەت ئىلمى ساھەسىدە بىرقاتار ئىلمىي كەشپىياتلارغا مۇيەسسەر بولۇشى بىلەن كۆپايىلەنمەيدۇ، ئۇ يەنە بىر قاتار ئىجتىمائىي زىددىيەتلەر ۋە يوكسىلىشلەرنىڭ يېراق ئاقىۋەتلىرىنى تەتقىق قىلىشقا تايىنىدۇ. ھەربىي يۈرۈشلەر، تاۋار ۋە پۇل مۇناسىۋەتلىرىنىڭ راۋاجلىنىشى، ئىقتىسادىي ۋە مەدەنىي مۇناسىۋەتلەرنىڭ يېڭى تارىخىي پەللىگە كۆتۈرۈلۈشى بۇ جەھەتتىكى تەتقىقات ۋە پىكىر ئېقىمىنى ئىلگىرى سۈردى.

IX — X ئەسىرلەر ئەرەب ساياھەتچىلىرى، جۇغراپىيە ۋە تارىخچىلىرى قۇرۇقلۇق ۋە سۇ يولى ئارقىلىق ئوتتۇرا دېڭىزدا بىر - بىرى بىلەن تۇتىشىپ تۇرىدىغان ئاسىيا - ياۋروپا - ئافرىقىدىن ئىبارەت ئۈچ قىتئەنى قىدىرىپ يۈرگەن يىللار بولدى. بۇ زامانىنىڭ ئاتاقلىق ساياھەتچىلىرى ۋە تارىخچىلىرىدىن ئىبن ھاردەبىك (820 — 912)، ئەل ياقۇپ (905 - يىلى ۋاپات بولغان)، ئەل مەسئۇدى (956-يىلى ۋاپات بولغان)، ئەل بەلخى (850 — 934)، ئەل ئىستەرخى (849 — 934)، ئەل مۇقەددەس (10 - ئەسىر)، ئىبن فەزلان (10-ئەسىر)، ئاتاقلىق تارىخچى تاباري، ئەل بەل زۇرى (892 - يىلى ۋاپات بولغان)، جۇغراپىيىچى ئەل بەرشى، ئىستافىل ۋە باشقىلار قىممەتلىك تارىخىي خاتىرىلەر ۋە سایاھەت خاتىرىلىرىنى يېزىشتى. ھەقىقىي ئەركىن تارىخ ئىلمى خانلىق سالنامىلىرى ئىزىنى باستى.

لۇغەتچىلىك، تەرجىمىشۇناسلىق، ستاتىستىكا، رېتورىكا، كالىگرافىيە، سەنئەت بىلەن بىللە شېئىرىيەت يېڭى تۈسكە ئىگە بولۇشتى.

بۇ دەۋرنىڭ ئەدەبىياتى، بولۇپمۇ شېئىرىيىتى ئەركىن پىكىرنى ئىپادىلەشنىڭ بەدىئىي فورمىسى سۈپىتىدە مەيدانغا كەلگەن. ئۇلار تۇرلۇك ۋاستىلەر بىلەن ئىمكانقەدەر ئىنسانىنىڭ دۇنياسىدىكى ئورنىنى، ئىنسانىنىڭ تۇيغۇ ۋە ئىدراكىنى، ئىنساني ئىنتىلىش ۋە گۈمانىزملىق ئىدىيىنى كۈيلەشكە تىرىشاتتى. ئەبۇ تاممام (788—846)، ئەبۇ ئەلا مەئەرى (973—1058)، ئىبن رۇمى (836—896)، ئەل جەھىز (775—868)، ئاتاقلىق قەسىدە شائىرى ئەل مۇتەنەببى (915—965) ئۆزلىرىنىڭ ئەسەرلىرىدە ئىلغار ئىجتىمائىي ۋە پەلسەپىۋى پىكىرلەرنى كۈيلىدى. بۇ خىل ئىلغار پىكىر ئېقىمى، بولۇپمۇ راتسىئونالىستىك ئىدىيە ئوبۇلقاسىم فىردەۋسىنىڭ مەشھۇر «شاھنامە»سى بىلەن ئابدۇللا جاففار روداكى ۋە دەقىقى شېئىرىيىتىدە داۋاملىق ئىپادىلىنىپ كەلدى، ئۇلار ئۆز نۆۋىتىدە خەلق ھەربىكتى بىلەن زىچ جىپسلىشىپ كەتكەنىدى.

شۇ نەرسىنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، ئابباسىيە دەۋرىدە، بولۇپمۇ خەلىپە مەمۇن دەۋرىدە يۇز بەرگەن ئىلغار ئىنتىلىشلەر، بىر تەرەپتىن فېئودال ھۆكۈمرانلارنىڭ ھەقىقىي خاھىشىغا زىت ھالدا ئىشلەپچىقىرىش كۈچلىرى ۋە دەۋرنىڭ تارىخىي ئېھتىياجلىرى تۈپەيلى يۇز بەرگەن بولسىمۇ، يەنە بىر تەرەپتىن بۇ دەۋردە قولغا كەلتۈرۈلگەن بارلىق تارىخىي مۇۋەپپەقىيەتلەر پۈتۈن ئىسلامىيەت دۇنياسىدىكى ھەر مىللەت خەلقىنىڭ ئىجادىي ئەمگەك سەمەرىسى، جۇملىدىن ئىسلامىيەت مەدەنىيىتىگە كۈچلۈك تەسىر كۆرسەتكەن جۇڭگو، ھىندىستان ۋە يۇنان قەدىمكى زامان مەدەنىيىتىنىڭ ھەسسىسى ئىدى. ئىسلامىيەت مەدەنىيىتى ھەقىقىي مەنىسى بىلەن پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ بىر پۈتۈن، ئاج-

رالماس مەدەنىيەت تارىخىنىڭ بىر دائىرىسى ئىدى.

ئىسلامىيەتنىڭ قەدىمكى گرېك مەدەنىيىتى، ھىندىستانىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى قاراشلىرى، قەدىمكى مىسوپوتامىيىلىكلەرنىڭ يۇلتۇزغا ئېتىقاد قىلىدىغان سابىھان دىنىدىكى ئاستىرونومىيىلىك تەسەۋۋۇرلىرى، جۈملىگە ۋە ئوتتۇرا ئاسىيا خەلقلىرىنىڭ ئىلمىي مۇۋەپپەقىيەتلىرىنى قوبۇل قىلىشى ئىسلامىيەت دۇنياسىدا ئىدىئولوگىيىلىك زىددىيەتنى ئۆتكۈرلەشتۈرۈۋەتتى. قەدىمكى خرىستىئان، زەردۇشت، مانىزم، ھەتتا يەھۇدي دىنىدىكى غەيرىي ئىسلام تەلىماتلىرى ئىسلامىيەتنى گۇمان ئاستىغا سېلىش، ئىسلام تېئولوگىيىسى بولغان ئەقىدىۋى — رەسمىي «كالام» تەلىماتىنى پارچىلاشقا كۈچلۈك تەسىر كۆرسەتتى، ئىدىئولوگىيىلىك كۈرەش ئىسلام خەلىپىلىكلىرىدە چىندىن مەۋجۇت بولۇپ تۇرغان ئىقتىسادىي ۋە سىياسىي زىددىيەتلەر بىلەن، جۈملىدىن ئەرەب ئىستىلاسى تۈپەيلى بىر كۆتۈرۈلۈپ، بىر پەسىيىپ تۇرغان مىللىي زىددىيەتلەر بىلەن قوشۇلۇپ ئىدىئولوگىيىلىزمغا، ئەرەبلەر ھۆكۈمرانلىقىغا ۋە ئىسلام ئىدىيىۋى كىشەنلىرىگە قارشى بىرلەشمە ئىقىمغا ئايلاندى. بۇ زىددىيەتلەر ئابباسىيە خەلىپىلىكلىرىنىڭ ئاپىرىدە بولۇشى ۋە راۋاجلىنىشى بىلەن قانداق قوشكېزەك بولغان بولسا، ئۇنىڭ كېيىنكى پارچىلىنىشى ۋە چۈشكۈنلۈكىگىمۇ شۇنداق سەۋەبچى بولغانىدى. 767 - يىلى ئۇستادھىس باشچىلىقىدا يۈز بەرگەن خۇراسان قوزغىلىڭى، 767 - يىلىدىن 787 - يىلىغىچە داۋام قىلغان ماۋەرائۇننەھىر-دىكى مۇغەننا قوزغىلىڭى، 798 - يىلى سىستاندا يۈز بەرگەن ھەمزە ئىبن ئەتىرەك باشچىلىقىدىكى قوزغىلاڭ، 816—837 - يىللىرىدىكى بابېك قوزغىلىڭى، 869 — 883 - يىللىرى ئىراق-تا ئەلى ئىبن مۇھەممەد ئەل بەركۈئى باشچىلىقىدا يۈز بەرگەن «زەڭگى» قۇللار قوزغىلىڭى، IX ئەسىردىكى ئىسمائىلىزم ۋە كارامەتچىلىك بايرىقى بىلەن كۆتۈرۈلگەن قوزغىلاڭ ۋە ئىدىيىۋى

ئېقىم ئەنە شۇنىڭ ئىپادىلىرىدىن بولغانىدى.

ف. ئېنگېلس ئۆزىنىڭ «گېرمانىيىدە دېھقانلار ئۇرۇشى» ناملىق ئەسىرىدە: «فېئودالىزمغا قارشى ئىنقىلابىي ئۆكتىچىلەر پۈتۈن ئوتتۇرا ئەسىر داۋامىدا پائالىيەت ئېلىپ باردى. شارائىتىنىڭ بىرەك بولمىغانلىقىغا ئەگىشىپ، ئۇ بەزىدە سوپىزم شەكلىدە، بەزىدە ئاشكارا دەھرىيلىك شەكلىدە، بەزىدە قوراللىق ئىسيان شەكلىدە ئىپادىلەندى» دەپ يازغانىدى. دېھقانلار قوزغىلاڭلىرى ھەر خىل بىدئەتچى ياكى غەيرىي ئىسلام ئېقىملىرىنىڭ، ھېچ بولمىغاندا ھۆكۈمران «كالام» ئىدىئولوگىيىسىگە دۇشمەنلىك كۆزقارىشىدىكى مەزھەپلەرنىڭ سىياسىي - پەلسەپىۋى تەسىرىدە ئۆزلىرىنىڭ ئىجتىمائىي تەشەببۇسلىرىنى ئوتتۇرىغا قويغان. بۇ دەۋر ھەر خىل كۆزقاراشلار، ھەر خىل تەشەببۇسلار ۋە ھەر خىل شوئارلار ئۆزلىرىنى ئاشكارىلىغان دەۋر بولدى. مۇكەننا ۋە بابېك قوزغىلاڭلىرى مازداقىزم تەلىماتلىرىنى لەۋھە قىلسا، زەڭگى قوزغىلىڭى خۇارىجىتى تەلىماتلىرىغا ئاساسلانغان ۋە ھەرقانداق قۇلدىن خەلىپە چىقىشى مۇمكىن، دېگەن تەشەببۇسىنى ئىلگىرى سۈرگەنىدى. ئىسمائىلىزم ۋە كارامەتچىلىك ھۆكۈمران سۇننىي مەزھىپىگە زىت شېئىزم ۋە مۇتەززىلىزم مەزھەپ ئېقىملىرىغا ئاساسلىناتتى. ئەينى زاماننىڭ ئاتاقلىق مەدەنىيەت ئەربابلىرىمۇ بۇ ئېقىملار بىلەن پىكىرداش بولغان. ئابدۇللا ئىبن مۇكەففا مانىزم ھامىيسى بولۇش بىلەن بىللە خەلىپىلىككە قارشى قوزغىلاڭلاردىن بىرىنىڭ رەھبىرى ئىدى. ئەل جەھىز مۇتەززىلىزمچى ئىدى. ئەبۇ ئەلا مەئەرى، روداكى، ياشلىق دەۋرىدىكى ئىبن سىنا كارامەتچىلىك ئېقىمىنىڭ تەرەپدارلىرى بولغان. XI ئەسىردىكى ئاتاقلىق شائىر، «سەپەرنامە» داستانىنىڭ ئاپتورى ناسىرى خىسراۋ ئا. ئې. بېرتلىس ۋە ئا. گ. ئاشۇروۋلارنىڭ كۆرسىتىشچە، ئىسمائىلىزم كۆزقاراشلىرى ۋە پائالىيەتلە-

رىنىڭ ھىمايىچىسى بولغان.[1] بۇ ئېقىملار ئەينى زاماندا ئىلغار دېموكراتىك ۋە گۈمانىستىك خاراكتېرگە ئىگە بولۇشى بىلەن بىللە، فېئودالىزم، خرىستىيانلىق ۋە ئىسلامىيەتكە قارشى خەلقئارا ھەمجەھەتلىككىمۇ ئىگە بولغانىدى.

خەلىپە مەمۇن ئۆزىنىڭ كېيىنكى دەۋرىدە نوقۇل يۇنان كۆزقاراشلىرىنى چەكلەشكە مەجبۇر بولدى. ئۇنىڭ ئورنىغا مۇتەززىل (al — Mutazila) ئېقىمىنىڭ كۆزقاراشلىرىنى دەسسەتتى. مۇتەززىلىزم رەسمىي «كالام» تەلىماتىدىن ئايرىلىپ چىققۇچىلارنىڭ ئىدىيىسى بولۇپ، ئۇ يەنىلا ئىسلام دىنىدىكى «ئۇلۇم ئەل ئىسلام»نىڭ بىر تارمىقى بولسىمۇ، كالام تەلىماتىدىكى «تەقدىر چىلىك» سەپسەتىلىرىگە گۇمان ياكى ئىشەنمەسلىك بىلەن مۇئامىلە قىلاتتى، ئادەمنىڭ ئەركىن ئىرادىسى ۋە ئۆز تەقدىرىنى ئۆزى بەلگىلىشى قاتارلىقلارنى ئىلگىرى سۈرگەنىدى. مۇتەززىلىزمنىڭ شەكىللىنىشى ئىسلام تېئولوگىيىسىنىڭ پارچىلىنىش بوھرانى بولۇپ، ئۇ شېئىزم مەزھىپىگە ۋە كېيىنچە سوپىزم ئېقىمىغا يول ئېچىپ بەردى. «ئۇلۇم ئەل ئىسلام» ئىچكى كۆزقاراش ئىختىلاپلىرى ۋە مەزھەپ كۈرەشلىرىگە بۇرۇختۇم بولۇپ قالغانىدى.

ئابباسىيە سۇلالىسىنىڭ 10 - خەلىپىسى مۇتەۋەككىل (847 — 861) دىن باشلاپ بارلىق غەيرىي تەلىماتلار، جۈملىدىن مۇتەززىلىزم قاتتىق مەنئى قىلىنىدى، شېئىزم مەزھىپى قانۇنسىز دەپ جاكارلاندى. خەلىپە مۇتەۋەككىل كالام تېئولوگىيىسىنى بارلىق كۈچى بىلەن قوللاپ، ئاتالمىش «بىدئەت» چىلىك قاتتىق جازالىنىشقا ئۇچرىدى. ئەينى زاماندىكى باغدادلىق ئاتاقلىق مۇتەپەككۇر مۇھاسىبى (Muhasibi) نەزەربەند قىلىنىدى. نۇرغۇنلىغان ئىلغار پىكىرلىك ئالىملار، پەيلاسوپلار ۋە شائىرلار

[1] بېرتلىس: «ناسىرى خىسراۋ ۋە ئىسمائىلىزم»، ئاشۇروف: «ناسىرى خىسراۋنىڭ پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرى» غا قارالسۇن.

زىندانغا تاشلىنىپ، ئۇلارنىڭ ئەسەرلىرى «بىدئەتچىلىك» نامىدا يوقىتىلدى. دىنىي تەررورلۇق ھەممە جايىنى قاپلىدى. بۇ ئابباسىيە سۇلالىسى ھۆكۈمرانلىقىنىڭ بىر ئەسىرگە يەتمىگەن ۋاقىت ئىچىدە چۈشكۈنلۈككە يۈز تۇتقانلىقىنى، ئۇلارنىڭ ئۆز ھۆكۈمرانلىقىنى ساقلاپ قېلىش ئۈچۈن ئىسلام تېئولوگىيىسىگە ۋە ئوتتۇرا ئاسىيا تۈرك قەبىلىلىرىغا تايىنىشقا مەجبۇر بولغانلىقىنى ئىسپاتلىدى.

خەلىپە مەمۇن (786 — 833) دىن كېيىنلا، سەككىزىنچى خەلىپە مۇرتەسىم (833 — 842) بىلەن توققۇزىنچى خەلىپە ئەل ۋاتىخ بىللا (842 — 847) تۈرك قوشۇنلىرىغا بولغان تىزگىنلەش ھوقۇقىدىن ئايرىلىپ، ئۇلارنىڭ قولىدىكى قورچاقلا ئايلىنىپ قالغانىدى. تۈرك قوشۇنلىرى «ماملۇك» سەركەردىلىرىنىڭ خەلىپىنى بەلگىلەش ياكى ئورنىدىن قالدۇرۇپ قويۇش ھوقۇقى بولغان. تۈرك قوشۇنلىرى پۈتۈن ئابباسىيە دەۋرىدە ئاساسىي تايانچ بولۇپ كەلگەن، خەلىپە ئابباس ئۆز ھاكىمىيىتىنى قۇرۇشتا، خەلىپە مەمۇن ھاكىمىيەتنى ئۆز ئاكىسى ئىمىندىن تارتىۋېلىشتا تۈرك قوشۇنلىرىغا تايانىدى. مەمۇنغا باغدادنى ئېلىشقا ياردەم قىلغان تۈرك گېنېرالى ئافشىن ئىدى. مەمۇنىڭ ئىنىسى خەلىپە مۇرتەسىم تۈرك قوشۇنلىرىغا يۆلىنىپ ۋىزانتىيە بىلەن بولغان ئۇرۇشتا غەلىبە قازاندى. ئۇنىڭ ئوغلى ئەل ۋاتىخ بىللا تۈرك سەركەردىسى ئاسناسقا سۇلتانلىق ئۇنۋانى بېرىشكە مەجبۇر بولغان. خەلىپە ئۆلۈپ، ئۇنىڭ ئوغلى مۇھەممەد مۇتەۋەككىل خەلىپىلىك تەختىگە چىققاندا تېخى گۆدەك بولغىنى ئۈچۈن ھاكىمىيەت يەنىلا ئاسناسنىڭ ئىلكىدە بولدى. تۈرك سانغۇنلىرى ئوتتۇرا ئاسىيا چەۋەندازلىرىغا يۆلىنەتتى. بۇ ھال ئابباسىيە خەلىپىلىكىنىڭ پارچىلىنىشى ۋە سالجۇق ئوغۇزلىرىنىڭ ئىرانىنى ئىستىلا قىلىشى ۋە موڭغۇللارنىڭ باستۇرۇپ كىرىشىگە قەدەر داۋام قىلدى.

خەلىپە مۇتەۋەككىلنىڭ دىنىي تېررورلۇقى ۋە ھەربىي ھا-
كىمىيەتلەشتۈرۈش قات - قېتىمدىن بوھرانغا چۆكۈپ قالغان ئاببا-
سىيە سۇلالىسىنىڭ ھاكىمىيىتىنى ساقلاپ قالالمىدى. ئىلغار پىكىر-
لەر ھەر خىل دىنىي نىقاب ئىچىدە داۋاملىق پائالىيەت ئېلىپ
بېرىشقا مەجبۇر بولدى. پانتېئىزم، جۇملىدىن سوپىزم ئۇنىڭ
ئوخشىمىغان ئىككى ئىپادىسى سۇپىتىدە بارلىققا كەلدى، باشقىچە
قىلىپ ئېيتقاندا، بۇ چاغدىكى ئىلغار پىكىرلەر نامايەندىلىرى
سوپىزىم نىقابىدا ئۆز پائالىيىتىنى داۋاملاشتۇرۇشقا كىرىشتى.
ئىسپانىيە 756 - يىلى باغداد خەلىپىلىكىدىن ئايرىلىپ مۇستە-
قىللىق ئېلان قىلدى، مولوگادا ئىدرىس خانلىقى (788 —
985)، تۇنىس، ئالجىرىدا ئاگلاب خانلىقى (800 — 900)،
مىسىردا، جۇملىدىن كېيىنچە سۇرىيە ۋە پەلەستىنىدە ئوتتۇرا
ئاسىيالىق تۈرك ۋالىيسى ئەھمەد ئىبن تولۇنخانىنىڭ مۇستەقىل
سۇلالىسى (835 — 884) ۋە پەرغانىلىك ئىشخىدى سۇلالىسى
(935 — 969)، X ئەسىرلەردە مۇسۇل ۋە ئالىپ شەھەرلىرىدە
بارلىققا كەلگەن ھەمدان خانلىقى، شەرقىي ئىران ۋە ئوتتۇرا
ئاسىيادا تاھىر سۇلالىسى (821 — 873)، سەففار سۇلالىسى
(867 — 900)، سامانىيلار سۇلالىسى (875 — 999)①
مەيدانغا كەلدى. 945 - يىلى غەربىي جەنۇبىي ئىراندىكى مۇستە-
قىل بوۋىخى سۇلالىسىنىڭ (935 — 1055) سۇلتانى ئەھمەد
ئىبن بوۋەي باغدادقا بېسىپ كىردى. خەلىپىلىك پەقەت ئىراقتىلا
ئۆز ھۆكۈمرانلىقىنى ساقلاپ قالالىدى ۋە يەرلىك مۇستەقىل
ھاكىمىيەتنىڭ ئادەم بېجى بېرىشى ۋە خۇتبىدا خەلىپىنامىنى تىلغا
ئېلىشى بىلەن قانائەتلەندى.

مانا بۇلار ئۇلۇغ ئالىم ۋە پەيلاسوپ ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ

① سامانىيلار سۇلالىسىنىڭ باغداد خەلىپىلىكىنىڭ ۋالىيلىقىدىن مۇستەقىل سۇلتانلىققا ئۆ-
كەن ۋاقتى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار بىر خىل ئەمەس، بەزى كىتابلاردا نوھ ئىبن ئەسەتتىن
(819) باشلىنىپ، بەزى كىتابلاردا ناسىر ئىبن ئەھمەدتىن (875)، بەزى كىتابلاردا ئىسمائىل
سامانىيدىن (892) ھېسابلايدۇ.

دۇنياغا كېلىش ئالدىدىكى تارىخىي ۋەزىيەت ئىدى. «ئەبۇ نەسىر
فارابى پۈتۈن دۇنيا تارىخىي خاراكتېرلىك شەخس»①سۇپىتىدە
ئەنە شۇنداق ئالەمشۇمۇل تارىخىي مۇھىتنىڭ پەرزەنتى بولۇپ
دۇنياغا كەلگەن.

فارابى مەيدانغا كەلگەن دەۋرنىڭ تارىخىي خاراكتېرىستىكە-
سى باغداد خەلىپىلىكىنىڭ شەرق ۋە غەرب قەدىمكى زامان مەدە-
نىيىتى مىراسلىرىنى قوبۇل قىلىپ گۈللەنگەن دەۋردىن بىردىنلا
چۈشكۈنلۈككە يۈزلەنگەنلىكتىن؛ ئىلىم - پەن ۋە گۈمانىزم نۇر-
لىرىمۇ، شۇنىڭدەك فېئودالىق ھاكىمۇتلەقلىق ۋە روھانىي ئاق
تېررورلۇقمۇ تارىخ سەھنىسىدە ئۆزىنى نامايان قىلغانلىقتىن؛
ئىلىم - پەن ۋە تارىخ داۋاملىق راۋاجلىنىش ئۈچۈن بىرقاتار
ئىجتىمائىي ۋە پەلسەپەۋى مەسىلىلەرنى ھەل قىلىشنى تەقەززا
قىلغانلىقتىن ئىبارەت ئىدى.

فارابى ھەقىقىي تەجرىبىگە يۆلەنگەن تەبىئەت ئىلمى دىن
مىستىك بۆشۈكتە كۆز يورۇتۇۋاتقان زاماندا مەيدانغا كەلدى، بۇ
چاغلاردا بىردىنلا پلاتون (ئەفلاتون) ۋە ئارىستوتېل (ئارىستو)
پەلسەپىسى، ئېۋكلىد (ئىقلىدۇس) گېئومېتىرىيىسى، پتولومى
ئاسترونومىيىسى، ھىپوگىرات (بەقىرات) ۋە گالىن (جالى-
نۇس) مېدىتسىناسى ئىسلام تېئولوگىيىسىنى گۈمان مۇھاسىرە-
سىگە ئالغان، ساماۋى تەسەۋۋۇرلار بىلەن مۇقەددەس «كالام»
تەلىماتى ئاددىي ئىنسان ئەمەلىيىتى ۋە تەپەككۇرىنىڭ شۇبھىلىك
ئوبيېكتىغا ئايلىنىپ قالغانىدى.

فارابى ئىنسانىنىڭ ئەركىن تەپەككۇرى، راتسىئونالىزم ۋە
گۈمانىستىك ئىدىيە فېئودالىق ھاكىمۇتلەقلىق ۋە خۇراپىي
«تەقدىرچىلىك» كىشەنلىرىگە قارشى تۇنجى زەپەر چاقمىقىنى
چاقنىغان، ئىنسانىنىڭ ماھىيىتى ۋە ئۇنىڭ دۇنيادىكى ئورنى

① ئاكادېمىك غۇپۇروف ۋە قاسىمجانوف يازغان «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» ناملىق
كىتابنىڭ 19 - بېتىگە قارالسۇن.

توغرىسىدا، دۇنيانىڭ ماھىيىتى ۋە تەڭرىنىڭ دۇنيادىكى ئورنى توغرىسىدا مىسلىسىز يېڭى كۆزقاراشلار يۈز بېرىۋاتقان زاماندا مەيدانغا كەلدى. بۇ چاغلاردا تەبىئەت بىلەن تەڭرى، پەن بىلەن دىن، قانۇنىيەت بىلەن تەقدىر، ئەركىن تەپەككۇر بىلەن ئەنئەنە-ۋى ئېتىقاد، راتسىئونالىزم بىلەن تېئولوگىيە ئوتتۇرىسىدا ئىنسان پائالىيىتىنىڭ ئەركىنلىكى ياكى تەقدىرگە پۈتۈلۈپ كەتكەنلىكىنى مەركەز قىلغان كۆرەش كەسكىنلەشكەن ئىدى. بۇ ماھىيەتتە ئىشلەپچىقىرىش كۈچلىرى ۋە ئۇنىڭ تەركىبىي قىسمى بولغان ئىلىم - پەننىڭ ئىنتىلىشچانلىقى بىلەن فېئودالىق تۈزۈم ۋە ئىدېئولوگىيىلىك سىستېمىنىڭ كونسېرۋاتىپلىقى ۋە ئەكسىيەتچىلىكى ئوتتۇرىسىدىكى كۈرەشنىڭ روشەن ئىپادىسى ئىدى.

فارابى قۇللۇق تۈزۈمىدە مەيدانغا كەلگەن قەدىمكى تەلەماتلار، سىياسىي مەغلۇبىيەتكە ئۇچرىغان ئىجتىمائىي كۆزقاراشلار فېئودالىق ئىسلامىيەت ھۆكۈمرانلىقى بىلەن كۈرەش ئېلىپ بېرىشتا راسا ئاجىزلىق كۆرسەتكەن، فېئودال خەلىپىلىكىنىڭ رەھىمسىز باستۇرۇشلىرى پەن ۋە مەدەنىيەت مۇۋەپپەقىيەتلىرىنى دەپنە قىلىۋېتىشكە قاراپ يۈزلەنگەن، تارىخ ئۆزىدىن ئىلگىرىكى يورۇقلۇق مەشئىلىگە قارىغاندا تېخىمۇ يورۇق بولغان ئىدېئولوگىيىلىك مەشئىلىنى تەقەززا قىلىۋاتقان زاماندا مەيدانغا كەلدى. شۇ دەۋرنىڭ تۇپ مەسىلىسى «خۇدا مەركەزلىك (تېئوسېنترىزم) نەزەريىسى» بىلەن «ئادەم مەركەزلىك (ئانتروپوسېنترىزم) نەزەريىسى» مەسىلىسى، باشقىچە ئېيتقاندا، ئادەم بىلەن خۇدانىڭ پائالىيەتچانلىق مۇناسىۋىتى مەسىلىسى ئىدى. بۇ مەسىلە ئۆزىنىڭ چوڭقۇرلۇقى ۋە كەڭلىكى جەھەتتىن ئالەمنىڭ ماھىيىتى ۋە ئادەمنىڭ دۇنيادىكى ئورنىدىن تاكى ئىنسانىيەتنىڭ گۈزەل ئىجتىمائىي ھاياتنى قولغا كەلتۈرۈشى ۋە ئىنسان بەختىنىڭ ئىجتىمائىي شەرتلىرى توغرىسىدىكى تەلىماتلارغىچە بولغان

بىر قاتار پەلسەپىۋى، مەنتىقىي، ئىلمىي ۋە ئىجتىمائىي پەن مەسىلىلىرىگىچە يېتىپ بارالىتى.

ئۆز دەۋرىنىڭ ئۇلۇغ ئەزىمىتى، قەدىمكى زامان ۋە ئوتتۇرا ئەسىر پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنىڭ ئۇلۇغ يەكۈنچىسى، يېڭى پەلسەپىۋى تەلىماتلار سىستېمىسىنىڭ ئاساسچىسى ئەبۇ نەسىر فارابى دەۋرنىڭ تارىخىي تېمىسىغا ئۆز دەۋرىدە ئېرىشىش ئىنتايىن قىيىن بولغان ئىلمىي سەۋىيە ۋە گۇمانسىتىك قىزغىنلىق بىلەن جاۋاب بەردى. قىممەتلىك يېرى شۇكى، ئۇنىڭ ئىلغار كۆزقاراشلىرى ئۆزىنىڭ ئاساسىي ماھىيىتى ئېتىبارى بىلەن ئوتتۇرا ئەسىر شارائىتىدا ئوتتۇرا ئەسىرلەردە ئېرىشىش مۇمكىن بولغان بارلىق ئىلغار كۆزقاراشلاردىن زور دەرىجىدە ھالقىغان.①

① ئى. س. براگىنىسكىي: «تاجىك مەدەنىيىتى توغرىسىدىكى تەتقىقات»، موسكۋا، 1977-يىل، رۇسچە نەشرى، 269 - بەتكە قارالسۇن.

ئۇچىنچى باب
فارابىنىڭ ھايات پائالىيىتى

ئەبۇ نەسىر فارابى ئوتراردىكى باغداد خەلىپىلىكى ۋە ئۇنىڭ ئوتتۇرا ئاسىيادىكى ھەرقايسى نائىبلىرىغا قارشى پوزىتسىيە تۇتۇپ كەلگەن، ھەر قېتىملىق باغداد خەلىپىلىكىگە قارشى قوزغىلاڭلارنىڭ پائال قوللىغۇچىسى بولۇپ كەلگەن[1] قارلۇق چەۋەندازلىرى ئەۋلادى ئىكەنلىكىنى بىز بىرىنچى ماۋزۇدا سۆزلەپ ئۆتتۇق. «دائىرەتۇل مۇئارىف» تا ئۇنىڭ بوۋىسى ئوزلۇق ئىسلام دىنىنى قوبۇل قىلمىغان قارلۇق ئىدى، دەپ كۆرسىتىلسە،[2] ۋ. بارتولد فارابىنى سىر دەريا يېنىدىكى فاراب ۋە سۇتكەنتىدىكى ئىسلامنى قوبۇل قىلغان قارلۇق قەبىلىلىرىنىڭ بىرىدە دۇنياغا كەلگەن، دەيدۇ. ئۇنىڭ دادىسى تارخان ھەربىي مەغلۇبىيەتلەر تۈپەيلىدىن ئىسلام دىنىنى قوبۇل قىلغانلىقى ۋە باغداد خەلىپىلىكىگە قاراشلىق تۈرك چەۋەندازلىرى قاتارىدا ھەربىي خىزمەتكە قاتناشقانلىقى مەلۇم.

فارابى تۇغۇلغان ۋە ئوتتۇرا ئاسىيادا ياشىغان يىللار جۇڭگو يىلنامىسى بويىچە تاڭ سۇلالىسىنىڭ ئاخىرقى پادىشاھلىرى يەزۇڭ، شىزۇڭ، جيازۇڭ ۋە ئەيدى زامانىغا توغرا كېلىدۇ. بۇ دەۋر ماۋەرائۇننەھر ھاكىمى ناسىر ئىبن ئەھمەد ئىبن ئەسئەت (864 — 892) بىلەن بۇخارانى مەركەز قىلغان مەشھۇر سامانىي سۇلتانى ئىسمائىل ئىبن ئەھمەد ئىبن ئەسئەت (874 — 907)

① م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 155 ـ بەت.
② مۇھەممەد فەرد ۋەجدىدى: «دائىرەتۇل مۇئارىف»، كابۇل، 1951 ـ يىل، 2 ـ تومى، جۇملىدىن بېرتلىسنىڭ: «پارس ـ تاجىك ئەدەبىياتى» ناملىق كىتابىنىڭ 111 ـ بېتىگە قارالسۇن.

تەن ئىبارەت ئىككى ئاكا ـ ئۇكا سوقۇشۇپ ھاكىمىيەتنى 888ـ يىلى ئىسمائىل سامانىي ئۆز قولىغا مەركەزلەشتۈرگەن دەۋرلەرگە توغرا كېلىدۇ. ئىسمائىل سامانىي 893 ـ يىلى تاشقى جەھەتتىن ئۆز تەررىتورىيىسىنى كېڭەيتىش ۋاقتىدا سىر ـ تالاس ۋادىسىغا ھۇجۇم قىلغانىدى.

فارابى ياشىغان پۈتۈن ئۆمرىدە، بولۇپمۇ ئۇنىڭ باغداد، ھەرران، دەمەشقتە ياشىغان يىللىرىدا، ئابباسىيە خەلىپىلىكىنىڭ تەختىدە خەلىپە مۇتەددىد (829 — 902)، خەلىپە مۇقتەفى (902 — 908)، خەلىپە مۇقتەدىر (908 ـ 932)، خەلىپە ۋاسىق (947 ـ يىلى ئۆلگەن) ئولتۇرغان يىللار ئىدى. بۇ چاغلاردا سامان سۇلالىسىدە ئىسمائىل سامانىينىڭ ئوغلى ئەھمەد ئىبن ئىسمائىل (907 — 914)، ناسىر ئىبن ئەھمەد (ناسىر II. 914 — 943)، ئەمىر نوھ ئىبن ناسىر (943 — 954) ھۆكۈمرانلىق يۈرگۈزدى. بۇ چاغلار سامان ۋە قاراخانىيلار مۇناسىۋىتى تېخىمۇ جىددىيلەشكەن، 932 ـ يىلى سۇلتان سۇتۇق بۇغراخان ناسىر ئىبن ئەھمەدنىڭ قەشقەرگە پاناھلىق تىلەپ قاچقان شاھزادىسى تەسىرىدە ئىسلام دىنىنى قوبۇل قىلغان، 10 يىللىق ئىچكى تەرتىپكە سېلىش ۋە ئىسلامىيەتنى كېڭەيتىش ئاساسىدا 942 ـ يىلى بالاساغۇننى ئەمىر نوھ قولىدىن تارتىۋالغان يىللار ئىدى.

فارابى ئۆز يۇرتىدا بالىلىق چاغلىرىنى ئۆتكۈزدى. ئۇ ئوترار ۋە سىر دەريانىڭ سول ياقىسىدىكى قوشنا شەھەر سۇتكەنتكە، قېدىرگە بارغان. فارابى تەخمىنەن يەرلىك ئادەت بويىچە بەش ياشقا كىرگەندىن كېيىن ئىپتىدائىي مائارىپقا قەدەم قويغان بولۇشى ئېھتىمال.

فارابى بالىلىق ۋە ئۆسمۈرلۈك ۋاقتىدا ئۇيغۇر تىلى ۋە مۇزىكىسىنى ئۆگىنىشكە بېرىلگەنىدى. ئۇيغۇر تىلى ئۇيغۇر ۋە توققۇز ئوغۇز تىلى سۇپىتىدە پۈتۈن تۈركىي تىل ـ ئەدەبىيات

ۋە ماۋارىپنىڭ ئۇلى ھېسابلىناتتى. ئۇ مەمۇرىي ـ سىياسىي ھاياتتىمۇ، ئىلمىي پائالىيەتتىمۇ ئاساسىي تىل ئىدى.[1] تارىخىي مەنبەلەر فارابىنىڭ تاكى ئۆمرىنىڭ ئاخىرىغىچە ئۇيغۇر ـ ئوغۇز تىلىنى ئاساس قىلغان ئوتتۇرا ئاسىيا تۈركىي تىلىنى تاشلىمىغاندىلىقىنى قەيت قىلغان. ئۇيغۇرلارنىڭ ناخشا ـ ئۇسسۇلغا ماھىر لىقى ۋە مۇزىكىچىلىق تارىخىنىڭ قەدىمىيلىكى جۇڭگو يىلنامىلىرى بىلەن سايا‌ھەت خاتىرىلىرىدە روشەن بايان قىلىنغان.[2] نۇتۇق لۇق تىل ۋە نۇتۇقسىز مۇزىكىلىق تىل بىر ـ بىرىدىن ئايرىلمايدىغان بىر تىلنىڭ مەنتىقىي ۋە بەدىئىي ئىككى ئىپادىسى ئىكەنلىكى ئۆز ـ ئۆزىدىن چۈشىنىشلىك.

فارابى ساماۋىيلار سۇلالىسى مەدەنىيىتى تەسىرىدە ماۋەرائۇننەھر ۋە خارەزىم تۈركلىرىنىڭ ئەنئەنىۋى مەدەنىيىتىنى ئۆگىنىش بىلەن بىللە پارس تىلىنى تېز ئارىدا ئىگىلىۋالدى. ئۇ ئەرەب تىلىنى بىلمەيتتى ۋە تاكى باغدادقا بېرىشتىن ئىلگىرى ئەرەب تىل ـ يېزىقىنى ئىگىلەشكە قاتتىق بېرىلمىگەن ۋە بۇ ئىھتىياجنى ھېس قىلمىغانىدى.

فارابى ئۇيغۇر ـ قارلۇق، جۈملىدىن پۈتۈن تۈركىي تىللىق خەلقلەر مەدەنىيىتى ئەنئەنىسى بويىچە ماقال ـ تەمسىل، ئوخشىتىش، كىنايە قاتارلىقلارغا ماھىر ئىدى. ئۇ كېيىن ئۇلۇغ ئالىم بولۇپ يېتىشكەندىمۇ بۇ مىللىي تىل ئەنئەنىسىنى ئۆز ئەسەرلىرىدىكى يېزىقچىلىق ئۇسلۇبى سۈپىتىدە داۋاملاشتۇرغان.

فارابى ئۇيغۇر ـ قارلۇق، جۈملىدىن پۈتۈن تۈركىي تىللىق خەلقلەر تەبىئەت كۆزقاراشلىرى ۋە ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرى بويىچە باغداد خەلىپىلىكىگە، ئىسلامىيەت دىنىي ئېتىقادىغا زىت ياكى شۇبھىلىك كۆزقاراشتا ئۆسۈپ يېتىلدى. شامان ۋە زورو-

① ئەھمەد زەكى ۋەلىدى: «تۈرك ـ تاتار تارىخى»، قازان — ئوفا، 1915 ـ يىلى نەشرى، 19 ـ ۋە 25 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.

② ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەت ئىمىن: «شىنجاڭنىڭ تالۇ دەۋرىدىكى ناخشا ـ ئۇسسۇل مەدەنىيىتى» گە قارالسۇن.

ئاستېر، جۈملىدىن مانى ۋە مازداق تەلىماتلىرىنىڭ فارابى ئائىلىسى ۋە فارابىغا كۈچلۈك تەسىرى بولغان. «مانى دىنى ئۇيغۇر دېرىزاۋىيىسىگە تارقىلىپ مازداق قوزغىلىڭىغا ئاۋاز قوشقان. تەڭتەقسىماتچىلىق كومۇنىزمىنىڭ بايرىقىنى ئېگىز كۆتۈرگەن بۇ تەلىمات، شۇبھىسىزكى، تۈرك تىلىدىكى خەلقلەرنىڭ فارابى ۋەتەندىكى سوتسىئال ئوتوپىيىلىك كۆزقاراشلىرىنى شەكىللەندۈرۈشىگە تەسىر كۆرسەتكەن».[1]

فارابى ئۆز دەۋرىدىكى ئەدەبىيات ۋە ماتېماتىكا پەنلىرىنى زور قىزىقىش بىلەن ئۆگەندى، ت. ج. بوئېرنىڭ كۆرسىتىشىچە، ئۇ ئوتتۇرا ئەسىر خرىستىئان دۇنياسىدا «ئۈچ بىلىم (Trivium) دەپ ئاتالغان گرامماتىكا (نەھۋى)، ئىستىلىستىكا (ئىلمىي فاساھەت)، ئەخلاق دەرسلىكلىرىنى ۋە «تۆت ئىلىم» (quadrivium) دەپ ئاتالغان ھېساب، مۇزىكا، گېئومېتىرىيە (ھەندەسە)، ئاستىرونومىيە (ئىلمىي نۇجۇم) پەنلىرىنى پۈختا بىلگەن.[2] ئۇ ھېرات ـ مەرۋى ئىلمىي گۇرۇھى دەپ ئاتالغان تەبىئەت ئىلمىي گۇرۇھىنىڭ ھەممە نەرسىسىنى تەجرىبىدىن ئۆتكۈزۈش ۋە ئەقىدىنى ئەمەس، ئەقىلنى مىزان قىلىش توغرىسىدىكى ئىلغار پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىنىڭ قىزغىن قوللىغۇچىسى ئىدى. مەرۋى ئىلمىي گۇرۇھى بولسا مىسسۇپوتامىيەدىكى ھەرران، بەسرە ئىلمىي گۇرۇھىنىڭ، ھىندىستان، جۇڭگو ئىلىم ـ مەدەنىيەت كۆزقاراشلىرىنىڭ، جۈملىدىن ئوتتۇرا ئاسىيا تەبىئەت كۆزقاراشلىرىنىڭ تەسىرىدە شەكىللەنگەن ئىلمىي ئىزدىنىش گۇرۇھى ئىدى.

م. م. خەيرۇللايوفنىڭ كۆرسىتىشىچە، فارابى ئوتتۇرا ئاسىيادىكى ئاساسلىق شەھەرلەر شاش (تاشكەنت)، سەمەرقەند-

① ئى. س. براگىنىسكىي: «تاجىك مەدەنىيىتى تەقىقاتى»، موسكۋا، 1977 ـ يىلى نەشرى، 272 ـ بەتكە قارالسۇن.

② ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپە تارىخى»، 1958 ـ يىلى خەنزۇچە نەشرى، 98 ـ بەت.

لەردە بولغان ۋە بىر مەزگىل بۇخارادا ئوقۇغان ۋە ئىشلەگەن[1]. ئي. دىلمۇھەممەتوفنىڭ كۆرسىتىشچە، فارابى خارەزىمدىمۇ تۇرغان.[2]

شۇ نەرسىنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، فارابى ئوتتۇرا ئاسىيادا تەخمىنەن X ئەسىر باشلىرىغچە — 30 ياش ئەتراپىدەكى ياشلىق دەۋرىگىچە ياشىدى. بۇ 30 يىل ئۇنىڭ پۈتۈن ھاياتىغا مەڭگۈ تەسىر كۆرسەتكەن مۇھىم دەۋر بولۇپ، فارابىنى بۇ 30 يىلدىن مۇستەسنا قىلىپ چۈشەنگىلى، تەسەۋۋۇر قىلغىلى بولمايدۇ. مۇشۇ 30 يىل ئىچىدە فارابى ئۆزىنىڭ ئىلمى ۋە دۇنيا قاراش ئاساسىي يۇنىلىشلىرىنى دەسلەپكى ھالدا پۈختا ھازىرلىغان.

فارابىنىڭ يېقىن ۋە ئوتتۇرا شەرقتىكى ھاياتى توغرىسىدا ئەرەب ئاپتورلىرى كۆپلىگەن سەھىپىلەرنى قالدۇرغان. بۇلارنىڭ ئەڭ مۇھىملىرى ئىبن سەئىدنىڭ «طبقات الامم» (مىللەتلەر تەبىقىسى) دېگەن كىتابى، زوھرىدىن بەيھەقىنىڭ «تاريخ حكماء الاسلام» (ئىسلام پەيلاسوپلىرى تارىخى) ۋە «تتمة صوان الحكمة» (پەلسەپە خۇسۇسىيەتلىرىنىڭ داۋامى) دېگەن كىتابلىرى، قەفتىنىڭ «اخبار العلماء باخبار الحكماء» (ئالىملار ۋە پەيلاسوپلار ھەققىدىكى خەۋەرلەر» دېگەن كىتابى، ئىبن ئەبى ئۇسەيبەنىڭ «عيون الانباء» (خەۋەر بۇلاقلىرى) دېگەن كىتابى، ئىبن خەللىكاننىڭ «وفيات الاعيان» (مەشھۇرلارنىڭ ۋاپاتى توغرىسىدا) دېگەن كىتابى، ئەل سەفدىنىڭ «الوافي بالوفيات» دېگەن كىتابى، ئەل يەفئىنىڭ «مراد الجنان» (جەننەت ئەينەكلىرى) دېگەن كىتابى، ئىبن خەلدۇننىڭ «مۇقەددىمە ئىبن خەلدۇن» دېگەن كىتابى، مەۋلانا لۇتفىنىڭ «حاشية مطالع الانوار» (نۇر مەنبەلىرى

① م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 156 ـ بەت.
② ئي. دىلمۇھەممەتوف: «مەدەنىيەتىمىزنىڭ تۇپ تۈلەسى»، «خارابى خارەزىمدە» («سوۋېت قارا قالپاقستانى» گېزىتى 1972 ـ يىل 3ـ ئىيۇن، 1973ـ يىلى 7ـ فېۋرال سانى.)

رى ھەققىدىكى مۇھاكىمە) دېگەن كىتابى، تاشكۆپرىي زادەنىڭ «مفتاح السعادة» (بەخت ئاچقۇچى) دېگەن كىتابى، سەئىد مۇھەممەد باقىر ئەل خۇانسارىنىڭ «روحات الجنات» (جەننەت باغچىلىرى) دېگەن كىتابى، جۇرجى زەيداننىڭ «تاريخ آداب اللغة العربية» (ئەرەب ئەدەبىياتى تارىخى) دېگەن كىتابى، شەيخ مۇھەممەد ئەل ھۇسۇيۇن ئەل كەشفىنىڭ (الفردوس الاعلى) (ئەلا جەننەت فىردەۋسى) دېگەن كىتابى ۋە يېقىنقى زامان مۇئەللىپلىرىنىڭ ئەسەرلىرىدىن ئىبارەت.

فارابىنىڭ باغدادقا قايسى يىلى كەلگەنلىكى نامەلۇم، ھەممە ئاپتورلار بىردەكلا ئۇنىڭ خەلىپە مۇقتەدىر (908 — 932) زامانىدا باغدادتا ياشىغانلىقىنى تەستىقلايدۇ. م. م. خەيرۇللايوف ئۇنىڭ باغدادتىن ئىلگىرى ئىسپىھان، ھەمدان ۋە تېھران شەھەرلىرىدە بولغانلىقىنى تەخمىن قىلىدۇ.[1] فارابى بۇ ئىران شەھەرلىرىدە تۇرغانمۇ ياكى سەپەر ئۇستىدە بۇ شەھەرلەرنى بىرسىپ ئۆتكەنمۇ ئېنىق ئەمەس.

باغداد گەرچە ئۆزىنىڭ خەلىپە مەمۇن دەۋرىدىكى رونىق ھۆسنىنى يوقاتقان بولسىمۇ، ئۇ يەنىلا ئەرەب يېزىقى ۋە ئىسلامىيەت مەدەنىيىتىنىڭ مەركىزى ئوچىقى، دۇنيانىڭ ھەممە تەرەپلىرى بىلەن ئىقتىسادىي ۋە مەدەنىيەت ئالاقىلىرى ئۇزۇلمەي داۋام قىلىپ تۇرغان خەلقئارا شەھەر ئىدى. باغدادقا ھەرقانچە تەقىب بولۇشىغا قارىماي يەنىلا ھەرقايسى ئەللەر، رايونلاردىن كەلگەن ھەر خىل دىنىي ئېتىقاد ۋە پەلسەپىۋى كۆزقاراشتىكى ھەر مىللەت مەدەنىيەت ئەربابلىرى، ئالىملار ۋە ئەدىبلەر توپلاشقانىدى. ئۇلار گاھىدا ئوچۇق ئىلمىي مۇھاكىمە ياكى بەس ـ مۇنازىرە شەكلىدە، گاھىدا يوشۇرۇن سوپىزم، ئىسمائىلىزم ياكى دەھرىيلىك ۋاستىلىرى بىلەن ئۆزلىرىنىڭ تەبىئەت ياكى ئىجتىمائىي

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 156 ـ بەت.

هايات توغرىسىدىكى كۆزقاراشلىرىنى ئىپادىلەيتتى. باغداد گەرچە خەلىپە مۇتەۋەككىلدىن باشلانغان دىنىي تېررورلۇق ۋەھىمىسىدە تۇرغان بولسىمۇ، يەنىلا مەدەنىيەت ساھەسىدىكى «دۇنياۋى شەھەر» ئىدى. باغدادتا نەستورىئان دىنىدىكى قەدىمكى يۇنان كلاسسىك ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلغۇچىلار، ھىندىستان مەدەنىيىتىنىڭ ھامىيلىرى، ئىسلامىيەتتىن ئىلگىرىكى پېرسىيە ساسانىيلار ئەنئەنىۋى مەدەنىيىتىنىڭ تەرەپدارلىرى، جۈملىدىن ۋە ئوتتۇرا ئاسىيا مەدەنىيەت مەپتۇنلىرى ۋە رەسمىي «كالام» تېئولوگلىرى يىغىلىدىغان مۇخالىپلىرىمۇ پائالىيەت ئېلىپ بارااتتى. ئۇ يەرگە دۇنيانىڭ ھەرقايسى تەرەپلىرىدىن سودا كارۋانلىرى ۋە ساياھەتچىلەر ئۆزۈلمەي كېلىپ تۇراتتى. خەلىپە مۇتەۋەككىلدىن تاكى فارابى باغدادقا كەلگەن دەۋردىكى باغداد خەلىپىسى مۇقتەدىر (902 — 908) ۋە خەلىپە مۇقتەدىر (908 — 932) زامانىغىچە داۋام قىلغان دىنىي تېررورلۇق، ئىلمىي ئەركىنلىكنى بوغۇش ۋە دەھرىي كۆزقاراشلىرىنى مەنئى قىلىش باغدادتىكى ئىلغار پىكىرلىك ئالىملارنىڭ پائالىيەت شارائىتىنى ئىنتايىن قىيىنلاشتۇرغانىدى. خەلىپە مۇقتەدىر 922 - يىلى باغدادنىڭ مەركىزىي مەيدانىدا ئىرانلىق ئىبن مەنسۇر ھەللاجنى ئوچۇق دارغا ئاستى، شۇ جۈملىدىن مۇكەففا، ئەن نەززامە، ئەررەۋەندى، ئەررازى، ئەل كىندى ۋە باشقا ئىلغار يازغۇچى ۋە ئالىم - مۇتەپەككۇرلارنىڭ ئەسەرلىرىگە ئوت قويدى.[1] ئىبن مەنسۇر ھەللاجى «مەنمۇ ھەق، مېنەلمۇھەق» (ئىنسانمۇ، خۇدامۇ ھەر ئىككىسى ئوخشاش ھەقىقەت دېگەن كۆزقاراشنى) دېگەن تەشەببۇسنى ئوچۇق ئوتتۇرىغا قويغىنى ئۈچۈن دەھرىيلىك گۇناھىدا دارغا ئېسىلغانىدى. بۇ ۋەقە تېز ئاردا تۆت ئەتراپقا تارقىلىپ كۆچلۈك مەنىۋى زىلزىلە قوزغىدى. «زور شۆھرەت قازانغان مەنسۇر ھەللاجنىڭ نامى ھالسىزلىنىپ كەتكەن باغداد ھاكىمىيىتىنى لەرزىگە كەلتۈرۈۋەتتى»[1]. ئەنە شۇنداق قىيىن شارائىتتا ئىلگىرى - كېيىن بولۇپ باغدادتا ئەل خارەزمى، فەرغانى، ئەت تۈركى، بەتتەنى، ئەسسوفى، ئەبۇ مەشەر، خۇنەئىن، ئاتاقلىق تارىخچى ئەت تاباري، ئەرەب ھېرىدوتۇسى دەپ ئاتالغان ئەل مەسئۇدى[2]، ئەل جەھشىيارى، ئەس سۇلى، ئەرەب ساياھەتچىسى ئىبن ھەۋقەل، مەگدىسى، مەشھۇر خەلىپىلىك ئوردا يازغۇچىسى ئەبۇل فەدل ئىبن ئەمىد قاتارلىقلار ياشىغان ۋە مەدەنىي پائالىيەت بىلەن ئۈزلۈكسىز شۇغۇللانغان. ئۇلۇغ تاجىك شائىرى ئەبۇ ئابدۇللا جافقار رودافى گەرچە فارابى بىلەن زامانداش بولسىمۇ، تاجىك - پارس شېئىرىيىتىنىڭ بۇ ئاساسچىسى فارابى بىلەن باغداد خەلىپىلىكىنىڭ ئىككى يىراق چېتىدە ياشىغانىدى.

فارابى باغدادقا بارغاندا ئەرەب تىلىنى بىلمەيتتى. بۇ نۇقتىنى ئەرەبچە تارىخىي مەنبەلەر[3] بىردەك ئىسپاتلىغان. فارابى ئۆز خۇسۇسىيىتى بويىچە ھەقىقىي ئىلىمگە تولىمۇ ھېرىسمەن ۋە ھەقىقەتنى بىلىپ چۈشىنىشكە تەشنا ئىدى. ئۇ ھەشەمەتلىك باغداد شەھىرىنىڭ ئىجابىي تەرەپلىرىنىمۇ، فېئودال ئىسلام خەلىپىلىكىنىڭ ئاتالمىش «جاھان شەھىرى» نىڭ خۇنۇك تەرەپلىرىنىمۇ بايقىدى ۋە كۆزەتتى. ئۇنىڭ مەشھۇر ئىجتىمائىي پەلسەپەۋى ئەسىرى «پەزىلەتلىك شەھەر ئاھالىسىنىڭ غايىلىرى» دېگەن كىتابى باغدادتىكى پەن - مەدەنىيەت ۋە خەلقئارا دوستلۇق قاتارلىق ئىجابىي ھادىسىلەرنى يۈكسەك پەللىدە قايتا تەلەپ قىلىش

① ھ. ئا. ر. گىبب: «ئەرەب ئەدەبىيات تارىخى»، خەنزۇچە نەشرى، 75 - بەت.
② مەسئۇدى باغدادتا تۇغۇلۇپ ھىندىستان، سەيلۇن، مالايسىيا، جۇڭگو، سۇرىيە، مادىغاسقار قاتارلىق جايلارغا ساياھەت قىلغان ۋە «ئالتۇن پايلاق» ناملىق كىتاب يېزىپ، 956 - يىلى ئۆلگەن.
③ پروفېسسور — دوكتور ھۈسەيىن ئەلى مەھفۇز: «ئەل فارابى توغرىسىدا ئەرەب مەنبەلىرى»، باغداد، 1975 - يىل ئەرەبچە نەشرى، شىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتى نۇسخىسىغا قارالسۇن.

بىلەن بىللە، ئۇنىڭ ئوتتۇرا ئەسىرچىلىك جاھالەتلىرىنى قاتتىق مەسخىرە قىلىش ئاساسىدا يېزىلغانلىقى ئۈز - ئۈزىدىن روشەن. فارابى باغدادتا ئەبۇ بەكرى ئىبن سىراجدىن ئەرەب تىل - يېزىقى ۋە گرامماتىكىسىنى تېز ئارىدا ئۆگىنىۋالدى.[1] ئۇ باغدادتا ياشايدىغان مەشھۇر خرىستىئان (ناسارا) ئالىمى ئەبۇبەشىر مەتتە ئىبن يۇنۇستىن گرېك تىلىنى، مەنتىقە ۋە تېبابەتچىلىك پەنلىرىنى زوقلىنىپ ئۆگەندى[2]. فارابى تۈركىي، پەھلىۋى، تاجىك، ئەرەب، سۇرىيە ۋە گرېك تىللىرىنى پۇختا ئىگىلىگەن. ئۇ ئەرەب يېزىقىدا ئەڭ گۈزەل پەلسەپىۋى ئەسەرلەر ۋە شېئىرلار يېزىپلا قالماستىن، ئەرەب تىلى لېكسىكىسىنى بېيىتتى، ئەرەب پەلسەپىسىنىڭ بىر يۈرۈش تېرمىنولوگىيىسىنى تۈزۈپ چىقتى، ئۇنىڭ پەلسەپە، لوگىكا، پسىخولوگىيە ۋە ئىجتىمائىي پەن ھەققىدە قوللانغان ئاتالغۇلىرى ھازىرغىچە ئەرەب تىلىدا ئىشلىتىلمەكتە.[3] مۇسىرلىق ئالىم سەئىد زايىتىنىڭ ئېيتىشىچە، فارابى تىل ۋە لوگىكا جەھەتتىن ئۆز ئۇستازىدىن تېز ئارىدا ئېشىپ كەتكەن.[4] زوھرىدىن بەيھەقى «تارىخىي ھۆكۈما ئىسلام» دېگەن كىتابىدا، ئىبن خەللىكان «ۋەفائىيات ئەل ئەيان» دېگەن كىتابىدا، جۈملىدىن ت. ج. بوئېرنىڭ «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى» دېگەن كىتابىدا كۆرسىتىلىشىچە، فارابى ئۆمرىنىڭ كېيىنكى يىللىرىدا ھەلەپ شەھىرىگە كېلىپ سەيفۇل دەۋلە ھۇزۇرىغا كىرگەندە 70 نەچچە خىل تىل بىلگەن.

فارابىنىڭ تىل، لوگىكا جەھەتتىكى ئۇستازى ئەبۇ بەشىر مەتتە ئىبن يۇنۇس ئارىستوتېلىزمنىڭ باغدادتىكى بىر ھامىيسى،

① «ئەل فارابى توغرىسىدا ئەرەب مەنبەلىرى» 17 - بېتىگە ۋە مۇھەممەد خەللىنىڭ «معجم ءادباء الاطباء» ناملىق كىتابىغا قارالسۇن.
② شۇ كىتابنىڭ 344 - بېتىگە ۋە. م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» دېگەن كىتابنىڭ 70 — 157 - بېتىگە قارالسۇن.
③ ب. يا. ئوشىروۋىچ: «ئەل فارابى پەلسەپىۋى ئەسەرلىرىنىڭ ئىستىلى ۋە تىلى» (ئەل فارابى تەتقىقاتى)، رۇسچە نەشرى، 86 — 90 - بەتلەر.
④ سەئىد زايىت: «ئەل‌فارابى»، ئەرەبچە، 1962 - يىل قاھىرە نەشرى، 16 - بەت.

ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنىڭ تەرجىمە ۋە شەرھى قىلغۇچىلىرىدىن بىرى ئىدى. ئەبۇ بەشىر 940 - يىلى خەلىپە ئەررەدى (934— 941) ۋاقتىدا ۋاپات قىلغان.

فارابى داۋاملىق ئۆگىنىش نىيىتىدە، بولۇپمۇ پەلسەپە ساھەسىدە چوڭقۇر ئىزدىنىش نىيىتىدە ھەرىان شەھىرىگە كەلدى. ھەرىان مىسسۇپوتامىيىدىكى مۇھىم بىر مەدەنىيەت ئوچىقى ئىدى. ئۇ يەر قەدىمكى ئاسترولوگىيە ۋە يۇلتۇزغا چوقۇنىدىغان سەبىئىلار دىنىنىڭ ئەنئەنىسىنى داۋاملاشتۇرۇپ، ماتېماتىكا ۋە ئاسترونومىيە قاتارلىق تەبىئىي پەنلەردە ئىلگىرى كەتكەنىدى. بۇ جايلاردا ياشايدىغان سۇرىيىلىكلەر قەدىمكى زامانلاردىن تارتىپ شەرق مەدەنىيىتىنى غەربكە تارقىتىشتا، جۈملىدىن غەرب مەدەنىيىتىنى شەرقكە تارقىتىشتا كۆۋرۈكلۈك رولىنى ئۆتەپ كەلگەن. گرېك، ئالېكساندرىيە ۋە ئانتوخا مەدەنىيىتى بىلەن جۇڭگو، ئوتتۇرا ئاسىيا، ھىندىستان ۋە ئىران مەدەنىيىتى ھەرىان ئارقىلىق ھەر تەرەپكە تارقالغان. ئۇ يەردە كۆپلىگەن نېستورىلار ياشايتتى. ئۇلار كۈنستانتىنوپۇلدىكى چوڭ پوپ نېستورىنىڭ مەزھەپىي بويىچە ئەيسانى ئىلاھىيەتلىك ۋە ئىنسانىيەتلىك قوش خۇسۇسىيەت بىلەن ئىزاھلايتتى. نېستورى 413 - يىلى خرىستىئان دىنى يىغىنى ھۆكمى بىلەن ئۆلۈمگە ھۆكۈم قىلىنغاندىن كېيىن، ئۇنىڭ ئەقىدىلىرى سۇرىيىدە، جۈملىدىن ئوتتۇرا ئاسىيادىكى مەرۋى ۋە باشقا رايونلاردا داۋاملىق تارقالغان. ئۇلار ئىسلامىيەت ئالىملىرى بىلەن يېقىن مۇناسىۋەتلىشىپ كەلگەن. فارابى ھەرراندا ئاتاقلىق پەيلاسوپ يۇھەننا بىننى ھەيلان جىلەددىن پەلسەپە ئۆگەندى. يۇھەننا بىننى ھەيلان جىلەد نېستورىئان — خرىستىئان دوختۇرى ۋە ئالىمى بولۇپ، ئەبۇ بەشىرمەتتە ئىبن يۇنۇسنىڭ ئۇستازى ئىدى.[1] يۇھەننا بىننى ھەيلاننىڭ نامى باغ-

① ئا. باداۋى: «ئىسلام پەلسەپىسى»، 2 - توم «پېرسىيە پەلسەپىسى»، پارىژ، 1972- يىلى 480 - بەت.

دادتىمۇ، جۇملىدىن خارەزمدىكى مەرۋەتىمۇ مەشھۇر ئىدى. يۇ-
ھەننا بىننى ھەيلان فارابىغا مۇھىمى لوگىكا ۋە ئارىستوتېل
پەلسەپىسىدىن تەلىم بەردى. ئۇ يەنە ماتېماتىكا، نەزەرىيەۋى
تېببابەتچىلىك ۋە پىفاگور مۇزىكا تەلىماتلىرىنى ئۆگەتتى. دېخخۇ-
دونىك «لۇغەتنامە» دېگەن كىتابى بىلەن «دائىرەتۇل مۇئارىف»
تا يېزىلغىچە، فارابى باغدادتىكى ۋاقىتىدا نۇرغۇن كىتابلارنى
يىغىۋېلىپ ئۆگەنگەن. شۇ كىتابلار ئارىسىدا ئارىستوتېلنىك بىر-
مۇنچە ئەسەرلىرى ئۇنىڭغا ئۆچراپ قالغان. م. م. خەيرۇللايوف-
نىڭ كۆرسىتىشىچە، بۇ بىر تاسادىپىيلىق فارابىنىڭ ئۇلۇغ ئا-
لىم، ئارىستوتېلزمنىڭ ئوتتۇرا ئەسىردىكى يېڭى سەۋىيىلىك
نامايەندىسى بولۇپ قېلىشىغا دەسلەپكى ئىنتىلىش ئۇلىنى سال-
غان.①

شۇ نەرسىنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، فارابىنىڭ ئا-
رىستوتېل ئەسەرلىرىگە مەھلىيا بولۇشى ۋە ئارىستوتېل پەلسەپە-
سىنى پىششىق ئىگىلەش نىيىتىدە ھەررانغا كېلىپ يۇھەننا بىننى
ھەيلاندىن تەلىم ئېلىشى گەرچە فارابى دۇنيا قارىشىنىڭ داۋاملىق
شەكىللىنىشى ۋە فارابى ئىلمىي چۈشەنچىلىرىنىڭ داۋاملىق كې-
ڭىيىپ بېرىشىدا مۇھىم رول ئوينىغان بولسىمۇ، فارابىنىڭ
بۇنداق ئىنتىلىشى تاسادىپىيلىق ئەمەس ئىدى. فارابى ئۆزىدە
تۇرغۇزۇلغان تەبىئەتشۇناسلىق كۆزقارىشى، گۇمانىزم ۋە سادىدا
ماتېرىيالىستىك خاھىشتىكى كۆزقاراشلارنىڭ كۈچلۈك مايىللىقى
ۋە تاللاش كۈچى تەسىرىدە ھەررانغا — يۇھەننا بىننى ھەيلان
ھۇزۇرىغا كەلگەنىدى. ئەلۋەتتە تۇيۇقسىز ئۇچرىغان ئارىستوتېل
ئەسەرلىرىنىڭ فارابىدا يېڭى ئىنتىلىش قوزغىشى يۇقىرىقى
شەرت ئاستىدا تامامەن مۇمكىن.

فارابى ھەررانداپۇتۇن ۋۇجۇدى بىلەن ئالېكساندرىيە ئىلـ

① م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 158 ـ بەت.

مىي گۈرۈھىدىكى خرىستىئان تەرجىمانلار تەرجىمە قىلغان ۋە
گرېك يېزىقىدىكى ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى ئۆگىنىش بىلەن
شۇغۇللاندى. تۇرلۇك مەنبەلەردە بىرەك كۆرسىتىلىشىچە، ئۇ
ئارىستوتېلنىڭ «كىتاب ئەل نەفەس» (روھ توغرىسىدا) دېگەن
كىتابىنى 100 قېتىم، «كىتاب ئەل سىمائى تەبئى» (تەبئىي
گارمونىيە) دېگەن ئەسىرىنى 40 قېتىم، «كىتاب ئەل خىتابە»
(رىتورىكا) دېگەن ئەسىرىنى 20 قېتىم ئوقۇپ ئۇنىڭ ئەسلىي
ماھىيىتىنى ئىگىلەشكە تىرىشقان. ئاتاقلىق كلاسسىك نېمىس
پەيلاسوپى گىگېل ئۆزىنىڭ «پەلسەپە تارىخىي كونسپېكتلىرى»
دا ئۇنىڭ يۇقىرىدا ئىسمى كۆرسىتىلگەن ئارىستوتېل ئەسەرلىرى-
نى تەكرار ـ تەكرار ئوقۇغانلىقىنى زوقلىنىپ تىلغا ئالغان.
فارابى ھەربىر ئەسەرنى قايتا ئوقۇغاندا تېخىمۇ يۇقىرىراق تەلەپ
قوياتتى، ئۇنىڭ ماھىيەتلىرى، مۇڭەپپەقىيەتلىرى ۋە نۇقسانلىرى-
نى تولۇق ئىگىلەشكە تىرىشاتتى، بۇنىڭغا كەتكەن ۋاقىتقا ئېچىنـ
مايتتى. فارابى ئىلىمگە بولغان بۇنداق قىزغىن ئىنتىلىش روھـ-
نى ھەرقانداق قىيىن شارائىتتىمۇ، ھەتتا ئىسلام تېئولوگىيىسـ-
نىڭ قاتتىق تەقىبى ئاستىدىمۇ داۋاملىق جارى قىلدى. مەنسۇر
ھەللاجى پاجىئەسى ۋاقىتىدا فارابى باغدادتا بولۇپ، ئۇ ھەررانىدىن
باغدادقا ئىككىنچى قېتىم كەلگەن ۋە ئۇ يەردە ئۇزاق ياشىغان
ئىدى. يېشى ئەللىكتىن ھالقىغان فارابى تېررورلۇق ۋە جاھالەتكە
قارشى نەپرىتىنى قەلبىگە سىڭدۈرۈپ، داۋاملىق ئىلىم بىلەن
شۇغۇللاندى. بۇ پاجىئە ۋاقىتىدا يۇھەننا بىننى ھەيلانىنىڭ ۋاپات
بولغانلىقى ياكى ھاياتىنىڭ ئەڭ ئاخىرقى يىللىرىنى ئۆتكۈزۈۋاتـ-
قانلىقى نامەلۇم. بىراق، تارىخىي مەنبەلەر بىرەك بۇ ناسارا
(خرىستىئان) ئالىمىنىڭ خەلىپە مۇقتەدىر ۋاقىتىدا (908 —
932) باغدادتا قازا تاپقانلىقىنى ئىسپاتلىغان.①

① ھۆسۈيۈن ئەلى مەھفۇز: «ئەل فارابى توغرىسىدا ئەرەب مەنبەلىرى» گە قارالسۇن.

ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ ئۆز يۇرتىدىن چىقىپ كەتكەندىن كېيىنكى ھايات ـ پائالىيىتىنىڭ بىرىنچى دەۋرى تەخمىنەن شۇ دەۋرلەرگىچە داۋام قىلغان بولۇشى مۇمكىن.

فارابى ھەرراندىن باغدادقا قايتىپ كەلگەندىن كېيىن ئۆزىنىڭ ئوتتۇرا، يېقىن شەرقتىكى ھايات پائالىيىتىنىڭ ئىككىنچى دەۋرىنى باشلىدى.

ئەگەر، فارابى ئالدىنقى دەۋرىدە ئۆزىنىڭ بىلىم خەزىنىسىنى بېيىتىش، ئىلغار پەلسەپىۋى ۋە ئىجتىمائىي قاراشلىرىنى مۇستەھكەم ئاساس ئۈستىگە ئورنىتىش يولىدا ھەل قىلغۇچ قەدەملەرنى باسقان بولسا، ئىككىنچى قېتىم باغدادقا كەلگەندىن كېيىنكى ئۇزاق بىر مەزگىلنى ئۆز ئىچىگە ئالغان دەۋردە ئۆزىنىڭ فارابىزملىق پەلسەپىۋى سىستېمىسىنى ئۇزۇل-كېسىل شەكىللەندۈردى ۋە ئۇنى ھەر خىل شەكىلدە ھەر تەرەپلىمە ئىزاھلاشقا، بايان قىلىشقا، تارقىتىشقا مۇۋەپپەق بولالىدى. بۇ دەۋر «ئىككىنچى ئۇستاز» نىڭ كامالەتكە يېتىش ۋە غايەت زور مەنىۋى تەسىر كۆرسىتىش دەۋرى بولدى.

فارابىنىڭ باغدادقا ئىككىنچى قېتىم كەلگەن ۋاقتى ئېنىق ئەمەس. ئەمما، ئۇنىڭ دەمەشققە 941 ـ يىلى (بەزى مەنبەلەردە 942 ـ يىلى) كەلگەنلىكى، باغدادتا 20 يىل تۇرغانلىقى مەلۇم.[1] بۇنىڭدىن ئۇنىڭ 921 — 922 ـ يىللىرى باغدادقا قايتقانلىقىنى مۆلچەرلىگىلى بولىدۇ. بۇ ئېھتىمال ھەرراندىن ياشىنىپ قالغان ئالىم يۇھەننا بىننى ھەيلاننىڭ باغدادقا كەلگىنىدىن، ھەتتا ئۇنىڭ باغدادتا ۋاپات بولغىنىدىن كېيىنكى ئىش بولۇشى ئېھتىمال.

فارابىنىڭ X ئەسىرنىڭ 20 — 30 ـ يىللىرى باغدادتا ئېلىپ بارغان ئىلمىي پائالىيىتىنى كىتاب كۆرۈپ ئۆگىنىش،

① ئىبن خەللىكان: «ۋەفائىيات ئەل ئەئيان»، 239 ـ بەت.

ئىلمىي تەنقىقات قىلىش، ئىلمىي مۇنازىرە ۋە ئىلمىي پائالىيەتلەرگە قاتنىشىش، دەرس ۋە لېكسىيىلەر ئوقۇش، كىتابلار يېزىش قاتارلىق جەھەتلەرگە ئىخچاملاش مۇمكىن.

تارىخىي مەنبەلەردە بىرەك كۆرسىتىلىشىچە، فارابىنىڭ ئەڭ ئاساسلىق كىتابلىرى باغدادتا يېزىلغان ياكى باغدادتا يېزىلىشقا باشلىغان. فارابى «كىتاب ئەرەئەھدە مەدىنەتۇل فەزىلە» (پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار) دېگەن كىتابنى 940 ـ يىلى يېزىشقا باشلىغانىدى.

فارابى ھىجرىيىنىڭ 330 ـ يىلى (941 ـ يىلى) باغدادتىن ھەلەپ شەھىرىگە كەلدى ۋە ئۇزۇن تۇرمايلا دەمەشققە كېتىپ قالدى. بوئېر ئۆزىنىڭ «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى» ناملىق كىتابىدا، فارابىنىڭ باغدادتىن ھەلەپ (ئالېپپ) شەھىرىگە كېلىشىنى «ئۇنىڭ سىياسىي پاراكەندىچىلىك تۇپەيلىدىن باغدادتىن چىقىپ كەتكەنلىكى شۇبھىسىز»[1] دەپ كۆرسەتكەن. بۇ ئېھتىمال خەلىپە ئەررەدى (934 — 941) نىڭ ۋاپاتى مۇناسىۋىتى بىلەن خەلىپىلىك سەلتەنىتىگە خەلىپە ۋاسىق (941 ـ 947) نىڭ رەسمىي ئىز بېسىپ چىقىشىغا ئالاقىدار سىياسىي پاراكەندىچىلىك بولۇشى مۇمكىن. فارابى باغدادتىن چىقىپ كېتىپ ئانچە ئۇزۇن ئۆتمەي 945 ـ يىلى جەنۇبىي ئىراندىكى مۇستەقىل بۇۋىخى سۇلالىسى (935 — 1055) قوشۇنلىرى باغدادنى بېسىۋالدى ۋە ئۇنى بىر ئۆلكىگە ئايلاندۇردى.

دەمەشق مەدىنىدىن كېيىنكى، باغدادتىن ئىلگىرىكى ئىسلام خەلىپىلىكىنىڭ (ئۇمەييە سۇلالىسىنىڭ) پايتەختى بولغان شەھەر بولۇپ، باغدادتىن يىراقتا، ھەلەپ ۋە ئانتوخىيە بىلەن مەسىر ئارىسىدا تۇراتتى. تارىخىي مەنبەلەردە كۆرسىتىلىشىچە، فارابى شەھەر سىرتىدىكى باغلارنىڭ بىرىدە ناھايىتى سادىدا تۇر-

① شۇ كىتابنىڭ خەنزۇچە نەشرى، 98 ـ بېتىگە قارالسۇن.

مۇش كەچۈرگەن ۋە ئۆزىنىڭ باغدادتا باشلىغان ئىلمىي ئەمگىكىنى داۋاملاشتۇرغان. ئىبن خەللىكاننىڭ كۆرسىتىشچە، فارابى شەھەر سىرتىدىكى باغنىڭ قاراۋۇللۇقىنى قىلغان، ناھايىتى نامراپ بولغاچقا، قاراۋۇللۇق چېرىغى ئاستىدىكى يورۇقلۇقتىن پايدىلىنىپ يېزىقچىلىقنى داۋاملاشتۇرغان.①

شىمالىي سۈرىيە ھۆكۈمرانى، ھەمدان سۇلالىسىنىڭ قۇرغۇچىسى سەيپۇل دەۋلە (ئەبۇل ھەسەن ئەلى بىننى ئابدۇللا ئىبن ھەمدانى) 943 - يىلى ھەلەپ (شام) شەھىرىنى پايتەخت قىلىپ ئۆز ھاكىمىيىتىنى قۇرغاندىن كېيىن فارابى ئۈنىڭ ھۇزۇرىغا كېلىدۇ. ئىبن خەللىكاننىڭ كۆرسىتىشچە، بىر كۈنى فارابى پىيادە مېڭىپ سەيپۇل دەۋلەنىڭ (915 — 967) نىڭ ياسداق ئوردىسىغا كىرىپ كېلىدۇ. ياش پادىشاھنىڭ سارىيىدا ھەر خىل مۇتەۋەرلەر توپلاشقان بولۇپ، ھەر خىل ئىلمىي مەسىلىلەر ئۈستىدە سۆھبەت بولۇۋاتاتتى. ئۈستىگە تۇركىي كىيىم كىيگەن فارابىنى ئۇلار تونۇمايتتى. پادىشاھ بۇ ناتونۇش كىشىنى ئولتۇرۇشقا تەكلىپ قىلغاندا، فارابى پادىشاھقا: «خالىغان جايدىمۇ ياكى بەلگىلەنگەن جايدىمۇ؟» (ھەيسۇئەنە ئەم ھەيسۇئەدىتە؟) دەپ سوئال قويدى. سەيپۇل دەۋلە ئۇنىڭغا: «خالىغان جايدا» (ھەيسۇئەنتە) دەپ جاۋاب بەردى. فارابى كىشىلەر ئالدىدىن ئۆتۈپ سەيپۇل دەۋلە يېنىدىكى بوش ئورۇنغا ئولتۇردى. سەيپۇل دەۋلە يېنىدا مۇھاپىزەتچى مەمەلىك ئولتۇرغانىدى. مۇھاپىزەت ئەھرىمى سەيپۇل دەۋلىگە ئۆزلىرى بىلىدىغان ئايرىم بىر تىل بىلەن: «بۇ شەخس ئەدەپسىزلىك قىلدى (ئەسلىدە ئەل ئەدەب). مەن ئۇنىڭغا بىرقانچە سوئال قويۇپ كۆرەي، ئەگەر جاۋاب بېرەلمىسە، ئۇنىڭ جاجىسىنى بېرەيلى» دېدى. بۇ تىلنى

① ئىبن خەللىكان: «ۋەفىياتۇل ئەيان ئەل ئەمئان»، 102 - بەت؛ بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 98 - بەت؛ ئا. ئوسوف: «خارەزمى ۋە فارابى»، ئۆزبېكچە نەشرى، 12-بەت؛ «قامۇسۇل ئالەم»، 3323 - بەتلەرگە قارالسۇن.

فارابى ياخشى بىلەتتى. فارابى دەرھال ئۇنىڭغا: «ئەمىر، ئۆزىڭىزنى تۇتۇۋېلىڭ. ھەرقانداق ئىشقا پەقەت ئۇنىڭ ئاخىرىدىلا باھا بېرىش كېرەك» دېدى. سەيپۇل دەۋلە فارابىدىن: «سىز بۇ تىلنى بىلەمسىز؟» دەپ سورىغاندا، فارابى: «بىلىمەن، يەتمىش خىلدىن كۆپرەك تىلنى بىلىمەن» دەپ جاۋاب بەردى. سۆھبەت باشلاندى، ھەر خىل ئىلمىي تېمىدىكى مەسىلىلەر ئوتتۇرىغا قويۇلدى، پەقەت فارابىلا بۇ مەسىلىلەرگە روشەن ئىزاھات بېرەلىدى. سەيپۇل دەۋلە فارابىدىن: «ئىچىملىك ئىچىشنى خالامسىز؟» دەپ سورىدى. فارابى: «ياق» دەپ جاۋاب بەردى. «تاماق يېيىشنى خالامسىز؟» دەپ سورىدى. فارابى: «ياق» دەپ جاۋاب بەردى. «مۇزىكا ئاڭلاشنى خالامسىز؟» دەپ سورىغاندا: «بولىدۇ» دەپ جاۋاب بەردى. فارابىنىڭ ئىلمىدىن قايىل بولغان سەيپۇل دەۋلە ئۆز سارىيىدىكى ئاتاقلىق سازەندىلەرنى چاقىرتىپ نەغمە قىلدۇردى. فارابى مۇزىكانتلارنىڭ ماھارىتىدىن نۇقسانلار تېپىپ تۇرغاچقا، سەيپۇل دەۋلە فارابىدىن: «سىز بۇ ساز ئۇستىلىرىدىنمۇ ياخشىراق چالىدىغان ئوخشىمامسىز؟» دەپ سورىدى. فارابى «شۇنداق» دەپ جاۋاب بەردى ھەم بەلۋېغىغا ئورالغان قۇتىچىدىن بىر تارنى ئالدى - دە، مۇزىكىنى سازلاپ چېلىشقا كىرىشتى. ئولتۇرغانلار ئۇنىڭ تۇنجى مۇزىكىسىدىن روھلىنىپ ھاياجانغا غەرق بولغان بولسا، ئىككىنچى مۇزىكىسى ئۇلارنى كۆز يېشى تۆكۈشكە مەجبۇر قىلدى، فارابى ئۇچىنچى مۇزىكىسى بىلەن ئۇلارنى ئۇخلىتىپ قويۇپ سارايدىن تەنھا چىقىپ كەتتى. سەيپۇل دەۋلە ئىبن ھەمدانى بۇ شەيخنىڭ فارابى ئىكەنلىكىنى شۇ ۋەقەدىن كېيىن بىلگەن ۋە ئۇنى ئۆز ھەرىمگە تەكلىپ قىلىپ ئۇستاز تۇتقان.

تارىخىي ماتېرىياللاردا كۆرسىتىلىشچە، سەيپۇل دەۋلە ئوچۇق چىراي، سۆزمەن، مەلۇماتلىق، تەدبىرلىك، ئىلىم - سەنئەت سۆيەر بولۇپلا قالماي، يەنە ھەربىي ۋە سىياسىي جەھەتتىن

بىرقەدەر ماھارەتلىك ئىدى[1]. ئۇ سۇرىيە ھەمدان سۇلالىسىنىڭ قۇرغۇچىسى ۋە بۇ سۇلالە سۇلتانلىرىنىڭ ئەڭ مەشھۇرى بولۇش سۈپىتىدە، 945 - يىلى ئۆز دائىرىسىنى شىمالىي سۇرىيىگىچە كېڭەيتكەن ۋە 953 - يىلى ۋىزانتىيە تاجاۋۇزى ئۈستىدىن غەلىبە قازانغان. ئىبن خەللىكاننىڭ كۆرسىتىشچە، ھەرقايسى خەلىپىلەردىن كېيىن خانلىق سارايلىرىغا توپلانغان شائىر - ئەدىبلەر، ئالىم - قەيسەرلەر سەيپۇل دەۋلە سارىيىغا توپلانغاندەك كۆپ بولمىغان. سەيپۇل دەۋلە سارىيىدا ئەبۇل فەدل ئىبن ئەلىمىت (969 - يىلى ئۆلگەن) نىڭ شاگىرتى، نەسرىي ئەسەرلەر ماھىرى ساھىب ئىبن ئەببەد (995 - يىلى ئۆلگەن) ۋەزىرلىك قىلاتتى. ئىبن نۇبەتە (984 - يىلى ئۆلگەن)، ئەبۇ فىرەس (932 — 968)، [2]ئەبۇل ئابباس ئەن نەمى، ئەبۇل فەرەج ئەل دەمەشقى، ئەبۇل فاتىخ كوشەدجىم، ئەن نەشى، ئەر رەففى، ئەررەكى، ئابدۇللا ئىبن ھەلەۋىخى، ئەبۇت تەيىب ئەل لۇگەۋى ئەل فەرسى، جۇملىدىن بۇ سارايدا توققۇز يىل ئىشلىگەن ئەڭ ئۇلۇغ ۋە ئەڭ ئاخىرقى ئەرەب شائىرى دېگەن شۆھرەتكە مۇيەسسەر بولغان ئەبۇت تەيىب ئەل مۇتەنەببى (915 — 965)[3] قاتارلىق يازغۇچى ۋە شائىرلار ئوخشىمىغان جايلاردىن كېلىپ بۇ يەرگە توپلانغانىدى. مۇتەنەببى فارابى بىلەن يېقىندىن تونۇشقان. مۇزەپپەر مۇھەممەدىن خەيرۇللايوفنىڭ كۆرسىتىشچە، ھەلەپ شەھىرىدە شۇ دەۋردىكى ئاتاقلىق يازغۇچى ئەبۇبەكرى خارەزمى ياشىغان. ئەل غۇزۇلىنىڭ «مەتەلى ئەل بۇدۇرفى مەنەزىل ئەس سۇرۇر» دېگەن كىتابىدا يېزىلىشچە، سەيپۇل دەۋلەنىڭ خاتىبى (دىنىي مەسلىھەتچىسى) ئىبن تۇبەتەئەل فەرەقى، كىتاب باشقۇر-

① ت. ج بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 98 - بەت؛ ھ. گىب: «ئەرەب ئەدەبىياتى تارىخى» 94 — 95 - بەتلەر؛ ئا. مىوللېر: «ھازىرقى دەۋرگىچە ئىسلام تارىخى»، 1895 - يىل، 275 - بەت؛ م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 161 - بەت.
② ئەبۇ فىرەس «يۇنان قىزى» داستانىنى يازغان.
③ مۇتەنەببى جەڭ ۋە پەلسەپىۋى قەسىدىلەر ماھىرى ئىدى.

غۇچىسى ئەل خەلىدى بىلەن سەنەۋبەرى بولغان.

ھ. ئا. گىببنىڭ كۆرسىتىشچە: «بۇ نۇرانە تۇركۇمگە كىشىلەر دىققەت قىلمىغان ئەڭ ئۇلۇغ مۇسۇلمان مۇتەپەككۇرى ئەل فارابى قاتناشقان».[1]

سەيپۇل دەۋلە فارابىنى ئۈستاز تۇتقاندىن كېيىن ئۇنىڭغا پۈتۈن خەزىنىسىنى ئېچىپ، خالىغانچە تەمىنلىنىشىنى تەۋسىيە قىلغاندا، فارابى رەت قىلغان. رىۋايەتكە قارىغاندا، ئۇ دەمەشق بازىرىدىكى ئايناغ تىككۇچىلەرنىڭ ئالدىغا بارغان. ئۇ ئىككى موزدۇزنىڭ ئالدىدا توختاپ ياشراقىدىن ئۇلارنىڭ بىر كۈنلۈك تاپاۋەتىنىڭ قانچە پۇل ئىكەنلىكىنى سورىغان. ئۇلارنىڭ ھەربىرى بىر كۈندە ئىككى دەرھەم كىرىم قىلىدىغانلىقىنى ئاڭلىغان فارابى سەيپۇل دەۋلەدىن ئۆز خىراجىتى ۋە ئىلمىي پائالىيىتى ئۈچۈن پەقەت تۆت دەرھەم كۈندىلىك كىرىم بىلەن تەمىنلىنىش كۈپايە قىلىدىغانلىقىنى ئېيتقان. بۇ پۇل فارابى ئۈچۈن تولىمۇ ئەرزىمەس بولسىمۇ، ئۇ پىيادە مېڭىپ ۋە ساددا ياشاپ ئۆز پائالىيىتىنى داۋاملاشتۇرغان.[2] يۇقىرىقى رىۋايەت يەنە بۇنداق ھېكايە قىلىنىدۇ: سەيپۇل دەۋلەنىڭ ۋەزىرى ساھىب ئىبن ئەببەد فارابىغا بەزى تەلەپلەرنى قويۇش بىلەن بىللە، ئۇنىڭ ئالدىغا قىممەتلىك سوۋغاتلارنى قويغاندا، فارابى ئۇنىڭ تەلەپلىرى ۋە سوۋغاتلىرىنى بىردەك رەت قىلغان. ساھىب ئىبن ئەببەد فارابىنى باشقا نۇرغۇن مېھمانلار بىلەن بىللە رېئىگە زىياپەتكە تەكلىپ قىلغان. فارابى ئىنتايىن ساددا ۋە كەمتەر قىياپەتتە رېئىگە بارغان، ئۇ مۇزىكا ئەسۋابى قىلىشقا مۇۋاپىق ياغاچنى شۇلۇپ، ئۇنىڭدىن «گىپچەك» چالغۇسىنى ياسىغان. فارابى بۇ مۇزىكىنىڭ ئۈستىگە «خەير - خوش» دېگەن خەتنى يېزىپ قويغان. بەزمە ئەۋجىگە چىققاندا،

① ھ. ئا. گىببنىڭ: «ئەرەب ئەدەبىياتى تارىخى»، 97 - بەت.
② «دائىرەتۇل مۇئارىف» نىڭ 62 - بېتىدىكى ۋە 1971 - يىلى تاشكەنتتە نەشر قىلىنغان «بەدەنىيەت گۈللىنىش دەۋرى ۋە شەرق مۇتەپەككۇرلىرى» دېگەن كىتابقا قارالسۇن.

يېڭى ياسالغان «گىپچەك»[1] مۇزىكىسىنى چالغۇچىلار چالالمىغاچ- قا فارابىنى ئىزدىگەن. شۇ چاغدىلا فارابىنىڭ دەمەشىققە كېتىپ قالغانلىقى مەلۇم بولغان. فارابى سەيپۇل دەۋلە ھۇزۇرىدا بىر يىل تۇرغان، خالاس.

فارابى دەمەشقتىن 948 - يىلى مىسىرغا بېرىپ كۆپلىگەن ئالىملار بىلەن تونۇشقان، ئىلمىي لېكسىيىلەر ئوقۇغان ۋە بىر قاتار مۇنازىرىلەردە ئۇستۇنلۇك ئېلىپ زور ھۆرمەت ۋە شۆھرەتكە مۇيەسسەر بولغان.

فارابى مىسىردىن 949 - يىلى دەمەشقە قايتىپ كەلدى. ياشانغان ئالىم ئۆز ھاياتىنىڭ ئەڭ ئاخىرقى تەۋەررۇك دەۋرىگە قەدەم قويغانىدى.

فارابىنىڭ باغدادتىن ئىككىنچى قېتىم چىقىپ كېتىشى ۋە سۇرىيە - مىسىر رايونلىرىدا ئىلمىي پائالىيەت ئېلىپ بېرىشى، «ئىككىنچى ئۇستاز» (ئەل مۇئەللىم ئەل سانى) دەپ نام قازانغان فارابى ھاياتىنىڭ ئۇچىنچى دەۋرىنى — ئۇنىڭ ھاياتىنىڭ ئاخىرقى دەۋرىنى تەشكىل قىلىدۇ. ئون يىلغا يەتمىگەن بۇ ۋاقىت فارابىنىڭ تولىمۇ يېتىلگەن ۋە غايەت زور ئىلىم - ھېكمەتكە تولغان دەۋرى ئىدى. فارابى بۇ دەۋردە گەرچە سەيپۇل دەۋلەتنىڭ ھامىيلىقىغا ئىگە بولغان بولسىمۇ، ئۇ ئۆزىنى سىياسىي ھاكىمىيەت ۋە خۇسۇسىي پاراغەتتىن يىراق تۇتتى. بۇ دەۋر فارابىنىڭ جىددىي ئىشلىگەن ئاخىرقى بىر دەۋرى بولۇپ قالدى.

ئا. بەدەۋىنىڭ يېزىشىچە، فارابى ئىسمائىلىزم پىكىر ئېقىمى تېز سۈرئەتتە كېڭىيىپ كېتىۋاتقان مىسىرغا بېرىشتىن ئىلگىرى دەمەشقتىن ئىخشىدى شەھىرىگە كەلگەن[2]. بۇ ئېھتىمالدىن يىراق ئەمەس.

① «گىپچەك» سۆزى قەدىمكى ئۇيغۇر مۇزىكىسى «غىجەك» نىڭ بۇزۇلغان تەلەپپۇزى بولۇشى مۇمكىن.

② «Histore de philosopie en islam» ،A. Badawi: 3 - توم، 483 - بەت.

شۇنى ئالاھىدە تىلغا ئېلىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، فارابى ئىوتتۇرا - يېقىن شەرقتىكى ھاياتىنىڭ تەخمىنەن ئىككىنچى دەۋرى ئاخىرىدا، ئۆز ۋەتىنى ئوتتۇرا ئاسىياغا بىر قېتىم كېلىپ كەتكەن بولۇشى تامامەن ئېھتىمال. فارابى سەييارە لېكسىيىلەر قىلىش مەقسىتىدە ياكى 941 - يىلىدىكى باغداد خەلىپىلىكى سىياسىي قالايمىقانچىلىقى تەسىرىدە دەسلەپ سەيپۇل دەۋلە بەرپا قىلغان ھەمىدان سۇلالىسىگە ئەمەس، بەلكى ئوتتۇرا ئاسىيادىكى سامان سۇلالىسىگە كەلگەن بولۇشى، ھەتتا تامامەن ئۆز يۇرتىغا قايتىش مەقسىتىدە كەلگەن بولۇشى مۇمكىن. فارابىنىڭ 941- يىلى ئەمەس، بەلكى ئۇنىڭدىن كېيىنكى يىللاردا بۇ سەپىرىنى باشلىغان بولۇشىمۇ تامامەن مۇمكىن، بىزنىڭ بۇ پىكرىمىزنى ئۇنىڭ ئۆز يۇرتىغا بولغان چوغدەك مېھرى ۋە ئۆز تىلى، مۇزىكىسى ۋە تۇرمۇش ئادىتىگە بولغان ئىزچىل ھۆرمىتى ئىسپاتلاپلا قالماستىن، يەنە بىر قاتار تارىخىي مەنبەلەر تەكرار ئىسپاتلايدۇ. XV ئەسىردە ياشىغان مەۋلانە لۇتفى ئۆزىنىڭ «حاشية مطالع الانوار» (نۇر مەنبەلىرى ھەققىدىكى مۇھاكىمە) ناملىق ئەسىرىدە فارابى مەنسۇر ئىبن نوھ ھۆكۈمرانلىقىدىكى سامانىيلار دۆلىتىگە كەلگەن ۋە پادىشاھنىڭ تەكلىپى بىلەن ئۆز ئەسەرلىرىنى توپلاپ ئۇنىڭغا «ئەت تەلىمى ئەس سانى» (ئىككىنچى تەلىمات) دەپ نام بېرىپ، مەنسۇر ئىبن نوھقا تەقدىم قىلغان، مەنسۇر ئىبن نوھ فارابىغا «مۇئەللىم ئەس سانى» (ئىككىنچى ئۇستاز) دەپ شۆھرەتلىك نام بەرگەن، بۇ ئارىستوتېلدىن كېيىنكى ئىككىنچى ئۇستاز دېگەن سۆز بولۇپ، ئۇنىڭ كىتابى ئىسفىخاندىكى «سۇۋارنۇل ھىكمە» كۇتۇپخانىسىغا قويۇلغان، دەپ كۆرسىتىلگەن. تۇركىيە تېببابەتچىلىك تارىخچىسى سۇخەيىل ئەنۇەر ئۆزىنىڭ «تېب تارىخى» ناملىق كىتابىدا، بۇ نۇسخىنى فارابىنىڭ ئۆز قولىيازما نۇسخىسى، دەپ كۆرسەتكەن. ئەۋائىنىڭ زاماندىشى (XV ئەسىر) مىرخەندىنىڭ «رەۋزەتۇل سافا» دا كۆرسىتىشىچە، ئىبن سىنا

نوه ئىبن مەنسۇر سامانىيىنىڭ بۇخارادىكى كىتابخانىسىدىن فارا-
بىنىڭ نامى كەڭ تونۇلمىغان نۇرغۇن ئەسەرلىرىنى ئوقۇغان.

XVI ئەسىردە ياشىغان تۈرك ئالىمى تاشكۆپرى زادە ئەخمەد ئەپەندى ئۆزىنىڭ «مۇفتائۇس سائادەت» (بەخت ئاچقۇچى) نامـ-
لىق كىتابىنىڭ 293 — 294 ـ بەتلىرىدە؛ XVII ئەسىردە ياشىغان هاجى خەلىپە ئۆزىنىڭ «كەشفۇل زۇنۇن» ناملىق ئەسىرىنىڭ بىرىنچى جىلد، 679 — 680 ـ بەتلىرىدىكى «ئىلمىي ھېكمەت» دېگەن ماۋزۇسىدا؛ 1914 ـ يىلى جورجى زەيدان يازغان «تارىخ اداب اللغة العربية» (ئەرەب ئەدەبىيات تارىخى) دېگەن كىتابنىڭ 2 ـ جىلد، 250 — 251 ـ بەتلىرىدە؛ مۇھەممەد خەلىلى ئۆزىنىڭ «معجم ادباء الاطباء» دېگەن كىتابنىڭ 116—124 ـ بەتلىرىدە، دوكتور ئەلى ئابدۇل ۋاھىد مۇھەررىرلىكىدە يېزىلغان «تراث الانسانية» دېگەن كىتابنىڭ 569 — 572 ـ بەتلىرىدە يۇقىرىدىكى بايان قەيت قىلىنغان ۋە ئىبن سىنانىڭ «ئەل شىفا» ناملىق مەشھۇر كىتابىنى فارابىنىڭ «ئىككىنچى تەلىمات» مەجـ-
مۇئەسى مەزمۇنى بويىچە يېزىلغان دېگەن پىكىر ئىلگىرى سۈرۈل-
گەن. ①

بۇ ھۆكۈم يۇقىرىدى پاكىتلاردىن تاشقىرى يەنە شۇنىڭ ئۈ-
چۈن ئەقىلگە مۇۋاپىقكى، فارابى ئۇچۇن «بىرىنچى ئانالـ-
تىكا»، «ئىككىنچى ئانالىتىكا»، «بىرىنچى مەۋجۇت»، «ئىك-
كىنچى مەۋجۇت»، «بىرىنچى سۇبستانسىيە»، «ئىككىنچى سۇبستانسىيە» قاتارلىق ئاتالغۇلار ناھايىتى كۆپ قوللىنىلمىغان كەسىپي ئاتالغۇلار ئىدى. ئۇنىڭ «ئىككىنچى تەلىمات» ئاتالغۇ-
سى بىلەن ئۆز مەجمۇئەسىنى ئاتىشى ناھايىتىمۇ تەبىئىي ئىدى. بۇنىڭدىن باشقا ئۇنىڭ سەيپۇل دەۋلە ساريىدا «ئىككىنچى ئۇس-

① يۇقىرىقى كىتابلاردىكى مۇناسىۋەتلىك نۇقتىلارنى دوكتور ھۇسۇيۇن ئەلى مەھمۇزىنىڭ «ئەل فارابى توغرىسىدا ئەرەب مەنبەلىرى» ناملىق كىتابىنىڭ ئىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتى نۇسخىسىدىن تېپىشقا بولىدۇ.

تاز» سۆپىتىدە بىردىنلا تونۇلۇشى ئۇنىڭ ھەمدان سۇلالىسىگە كېلىشىدىن ئىلگىرى شۇ نامدا شۆھرەت قازانغانلىقىنى تەستىقلاي-
دۇ.

شۇ نەرسىنى ئىزاھلاپ ئۆتۈش ھاجەتكى، فارابى ئوتتۇرا ئاسىياغا ئىسمائىل سامانىيىنىڭ نەۋرىسى ناسىر ئىبن ئەھمەد (914 ـ 943) ياكى ئۇنىڭ ئوغلى نوھ ئىبن ناسىر (943 ـ 954) دەۋرىدە كەلگەن بولۇشى مۇمكىن. مەنسۇر ئىبن نوھ بولسا ئابدۇمۇلۇك ئىبن نوھ (954 ـ 961) نىڭ ئوغلى بولۇپ، ئىبن سىنا دەۋرىگە توغرا كېلىدۇ. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، بىر قاتار تارىخىي كىتابلاردا (جۇملىدىن ئوتتۇرا ئاسىيا تارىخىغا ئائىت ھازىرقى زامان ئاپتورلىرىنىڭ كىتابلىرىدا) ناسىر ۋە مەنسۇر نامىلىرى ئالمىشىپ ئىستېمال قىلىنىپ قالغان.

فارابىنىڭ ئۆز يۇرتىدا تۇرالماسلىقى يەنىلا ئوتتۇرا ئاسىيادە-
كى ئىجتىمائى پاراكەندىچىلىك تۇپەيلىدىن بولغان بولۇشى مۇم-
كىن. بۇ چاغلار قاراخانىيلار ۋە سامانىيلار ئۆزئارا زىتلىشىۋاتـ-
قان، بۇخارادا يانغۇن بولغان ۋە قاراخانىيلار بالاساغۇننى ئىشغال قىلغان، كارامەتچىلەر ھەرىكىتى كەڭ يامراپ كەتكەن، سامانىي ۋە بوۋىخى سۇلالىلىرى ئارىسىدا تېررىتورىيە ماجىرالىرى يۈز بەرگەن چاغلار ئىدى.

ئۇلۇغ مۇتەپەككۇر ۋە مەدەنىيەت جەڭچىسى ئەبۇ نەسىر فارا-
بى ھىجرىيىنىڭ 339 ـ يىلى (مىلادىيە 950 ـ يىلى) ماھى رەجەپدە (12 ـ ئايدا) سۇرىيىنىڭ دەمەشق شەھىرىدە ئالەمدىن ئۆتتى. ئۇ 80 ياشقا كىرگەنىدى.

ئالىمنىڭ جەسىتىنى سەيپۇل دەۋلە تورت خەۋۋاس بىلەن گۆر لەخمىسىگە ئېلىپ كىرىپ دەپنە قىلدى. سەيپۇل دەۋلە رەسمىي ماتەملىك كىيىنگەنىدى. فارابىنىڭ جەسىتى دەمەشق

شەھەر سېپىلىنىڭ بەبەس سەغىر دەرۋازىسى يېنىغا كۆمۈلدى.①

فارابىنىڭ ۋاپاتى توغرىسىدا يۇقىرىقى بىرەك كۆزقاراشلار-دىن تاشقىرى ھەر خىل تارىخىي مەنبەلەردە ھەر خىل ئىزاھات بېرىلگەن. بىر قىسىملىرى ئۇنى 80 يېشىدا قېرىلىق سەۋەبىدىن قازا قىلغان②دېسە، بەزىلەر ئۇنى بىر قىسىم قوراللىق باندىتلار تەرىپىدىن ئۆلتۈرۈلگەن،③دەيدۇ. بۇلارنىڭ بەزىلىرى فارابى دە-مەشىقتىن مەلىخكە كېتىۋاتقاندا ئۆلتۈرۈلگەن دېسە، بەزىلىرى فارابى سەيپۇل دەۋلە بىلەن ئەسقالان شەھىرىگە كېتىۋاتقاندا ئۆل-تۈرۈلگەن، دەيدۇ. بەيھەقى «تەتىموئى سۇۋانۇل ھىكمە» ناملىق كىتابىدا، فارابى باندىتلار تەرىپىدىن يولدا ئۆلتۈرۈلگەن بولۇپ، ئەسقالاندىن دەمەشىققە كېلىۋاتقان، سەيپۇل دەۋلە فارابىنىڭ جە-سىتىنى تونۇپ قالغان ۋە قوراللىق باندىتلارنى تۇتۇپ دارغا ئاس-قان، دېيىلىدۇ.

فارابىنىڭ يولدا — دەمەشىقتىن يىراق بولمىغان جايدا ئۆل-گەنلىكى ئېنىق. بۇ ئالىمنىڭ يەنىلا سەييارە لېكسىيىلەر سەپىرد-گە ئائىلانغانلىقىنى، جىددىي كېسەلدىن يىراق ئىكەنلىكىنى كۆر-سىتىدۇ. XVII ئەسىر مۇئەللىپى ئەلى ئەكبەر ھۈسەيىن ئۆزىنىڭ «مەجمۇئەل ئەۋلىيا» دېگەن ئەسىرىدە فارابىنىڭ دەپنە مۇراسى-مىغا روھانىيلار قاتناشمىغان، پەقەت مۇسۇلمانلىق دەپنە رەسىم-يەتلىرى ئۆتەلگەنلىكى توغرىسىدا خەۋەر قىلىدۇ. بۇنىڭدا ئالىم-نى پەقەت سەيپۇل دەۋلەنىڭ يېقىنلىرىلا ئاخىرەتلىككە ئۇزاتقانلى-قى ئېنىق قەيت قىلىنغان.

«دائىرەتۇل مۇئارىف» تا بۇ پىكىر قۇۋۋەتلەنگەن ۋە فارابى-نىڭ 950 ـ يىلىدىكى ۋاپاتىنى، سەيپۇل دەۋلە سارىيىدا فارابى بىلەن يېقىن تونۇشقان ئاتاقلىق ئەرەب شائىرى، شىرازلىق ئەبۇت

① «مەجمۇئەل فارابى»، «ئەل فارابى توغرىسىدا ئەرەب مەنبەلىرى» گە قارالسۇن.
② سەئىد زايىت: «ئەل فارابى»، 17 ـ بەت.
③ بەيھەقى: «تارىخىي ھۇكۇمائ ئىسلام»، «تەتىموئى سۇۋانۇل ھىكمە».

تەيىب ئەل مۇتەنەببىنىڭ ئون يىلدىن كېيىن، 965 ـ يىلى شىرازدىن ئەزۇتتەت دەۋلەگە (شامغا) كېلىۋاتقان يولدا قوراللىق باندىتلار تەرىپىدىن ئۆلتۈرۈلگەنلىكى بىلەن بىرلەشتۈرۈپ سۆز-لەنگەن.

مانا بۇلار ئونتۇرا ئەسىر جاھالەت مۇھىتىدا يورۇقلۇق مەش-ئىلىنى ئېگىز كۆتۈرگەن فارابىنىڭ ئاز سانلىق بولۇپ قالغىنى-غىمۇ قارىماي داۋاملىق پەن ۋە مەدەنىيەت يولىدا كۈرەش قىلغان-لىقىنى، ھەتتا ئۆز ھاياتىنى رەقىبلىرى قولىدا قۇربان قىلغانلى-قىنى كۆرسىتىدۇ. فارابىنىڭ «ئاسىي»، «دىنسىز»، «دەھ-رىي» دەپ ھاقارەتلەنگەنلىكى ۋە ئۇنىڭ تەلىماتى ۋە ئەسەرلىرى ھاقارەتلىنىپ، مەنئى قىلىنغانلىقى بۇ نۇقتىنى تۇپ ماھىيەتلىرى بىلەن ئىزچىل يېشىپ بېرىدۇ.

* * *

تارىخىي خاتىرىلەردە بىرەك كۆرسىتىلىشىچە، ئەبۇ نەسىر فارابى ئونتۇرا بويىدىن سەل تۆۋەنرەك بولۇپ، كىيىنىشى ئاددىي ۋە دائىم تۇركىي پاسوندا كىيىنىپ يۈرگەن. «قامۇسۇل ئالەم» دە كۆرسىتىلىشىچە، فارابى ئۆيلەنمىگەن. فارابى ۋەزمىن، ئۆتە-كۈر، تېتىك بولۇپ، خاتىرىسىنىڭ كۈچلۈكلۈكى، ئىنكاسىنىڭ تېزلىكى، ئالدىن بايقاپ بىلىشى، مۇھاكىمە ۋە نۇقتىنىڭ مەنتە-قىلىقى، ئوبرازلىقى بىلەن كىشىلەرنى ھەيران قالدۇرغان. فارا-بى يۈرەكلىك، قورقماس بولۇپ، ئىجتىمائىي ھېسسىم، تۇرمۇش غۇربەتچىلىكى، رەقىبلەرنىڭ تەنىسى ۋە سەييارە لېكسىيە سەپەر ئازابى ئالدىدا باش ئەگمىگەن، مەنسەپ، راھەت ـ ھالاۋەتكە قىزىقمىغان، ئۆزىنىڭ ئىلغار قاراشلىرىدىن چېكىنمىگەن ۋە ھە-قىقەت يولىدىكى جاپالىق كۈرىشىنى توختاتمىغان.

فارابى ئىنتايىن كەمتەر ئىدى. ئۆز بىلىملىرىگە دائىم قانا-

ئەتلەنمىگەن. ئۇنىڭدىن كىشىلەر: «سىز ئۇلۇغ ئالىممۇ ياكى ئارىستوتېل ئۇلۇغ ئالىممۇ؟» دەپ سورىغاندا، فارابى: «ئەگەر مەن ئارىستوتېل زامانىدا ياشىغان بولسام، مەن ئۇنىڭ ئەڭ ئۇلۇغ شاگىرتلىرىدىن بولغان بولاتتىم» دەپ جاۋاب بەرگەن.

فارابى ئۆمرىنىڭ ئاخىرىغىچە ئۆگىنىش، ئىزدىنىش بىلەن بولغان.

فارابى توغرىسىدا، ئۇنىڭ ھاياتى، بىلىمى ۋە پائالىيىتى، ئۇنىڭ كۆپ خىل تىل بىلىشى ۋە مۇزىكا ماھارىتى، ئۇنىڭ خۇسۇسىي پەزىلەتلىرى توغرىسىدا شەرق خەلقلىرى ئارىسىدا نۇر-غۇن ياخشى رىۋايەتلەر ساقلانغان. فارابى گەرچە بىر قىسىم مۇتەئەسسىپ، ئەكسىيەتچى كۈچلەر تەرىپىدىن ھاقارەتلەنگەن ۋە زەربىگە ئۇچرىغان بولسىمۇ، ئۇنىڭ ئەسەرلىرى ئەل غەززالى (1059 ـ 1111) غا ئوخشاش ئىسلام روھانىيلىرى ۋە خەلىپە مۇستەنجىد (1150 ـ يىلى فارابى ئەسەرلىرىنى كۆيدۈرگەن) قا ئوخشاش جاھالەت ھامىيلىرى تەرىپىدىن «دەھرىي» نامىدا ئەيىب-لەنگەن بولسىمۇ، فارابىنىڭ ئەينى زامان ۋە كېيىنكى زامانىدىكى ئىلىم ئەھلى ۋە كەڭ جامائەتچىلىك ئارىسىدىكى ئابرۇيى، ھۆر-مىتى، شۆھرىتى ۋە تەسىرى ناھايىتى چوڭ بولغان.

فارابى ئۆزىنىڭ ھاياتىنى ئىنسانىيەت تونۇش تارىخىدىكى سان ـ ساناقسىز ئىلمىي پائالىيەتلەرنىڭ بىر جۈملىسى دەپ قارايتتى. ئۇ ئىنسانىيەت مەدەنىيەت تارىخىنى ھەقىقەتنى كەشىپ قىلىش ۋە ئۇنىڭدىن خەلق بەختى ـ سائادىتى ئۈچۈن پايدىلىنىش تارىخى دەپ چۈشىنەتتى. ئۇنىڭچە، بۇ تارىخ قايسى مىللەت ۋە قايسى مەملىكەتتە ئاپىرىدە بولمىسۇن، ئۇ ھەقىقىي مەنىسى بويـ-چە مۇتلەق بىر پۈتۈن تارىخ ھېسابلىنىتتى. ئۇنىڭچە ھەر خىل تىللار كىشىلەرنىڭ ئىجتىمائىي مۇناسىۋەتلىرىنى ۋە دۇنيانى تو-نۇپ بىلىش جەريانلىرىنى گەۋدىلەندۈرگۈچى ۋاسىتە ئىدى. ئۇ دۇنيا مەدەنىيىتى تارىخى ھەققىدە سۆزلىگىنىدە، ئىراق —

مىسىر ـ يۇنانىستان — سۇرىيە — ئەرەب دېگەن تەرتىپنى كۆر-سىتەتتى.① ئۇ قەدىمكى زامان مەدەنىي مىراسلىرىغا ۋارىسلىق قىلىپ ۋە ئۇنى ئىخچاملاپ، ئەرەب يېزىقى مەدەنىيىتى دەۋرىدە شانلىق سەھىپە يارىتتى. ئۇنىڭ ئەسەرلىرى ۋە ئىلغار ئىدىيىلىـ-رى ياۋروپا مەدەنىيەت ئويغىنىشى ۋە يېڭىنقى زامان ماتېرىيالىز-مىغا كۆرۈنەرلىك تەسىر كۆرسەتتى.

فارابى ئۆز دەۋرىنى، جۈملىدىن ئۆز بىلىملىرىنى ھەرگىز-مۇ كلاسسىك نېمىس پەيلاسوپى گىگېلدەك تارىخ ۋە بىلىم تەرەق-قىياتىنىڭ ئاخىرقى مۇتلەق پەللىسى دەپ جاكارلىغان ئەمەس. ئۇ ئۆز دەۋرىنى ۋە ئۆز بىلىمىنى ئىنسانىيەت مەدەنىيەت تارىخىدە-كى تولىمۇ ئىپتىدائىي بىر بالداق، ھەتتا ئالەم سىرلىرىنى ئاچالمىغان بىر بالداق ھېسابلىغاندى. ئۇ ئۆزىنىڭ بىر رۇبائىيـ-سىدا تولىمۇ چىنلىق ۋە كەمتەرلىك بىلەن بۇ ھەقتە بۇنداق دەپ يازغان:

پىشمايىن سىرى ئۇجۇد خام قالدى ئالەم ئۆز پېتى،
يا تېشىلمەي گۆھىرى ھەم قالدى ئالەم ئۆز پېتى.
گەر ئەقىل يورۇق چېچىپ ھەركىم ئاڭا مەنە ئېيتسىمۇ،
ئەسلىي چىن تەسۇرىدىن كەم قالدى ئالەم ئۆز پېتى②

فارابىنىڭ قارىشىچە، تېخى ئالەمدىكى مەۋجۇدىيەتلەرنىڭ سىر ۋە قانۇنىيەتلىرى يېشىلمىگەن، كىشىلەر بۇ مۇقەررەرلىك گۆھەرلىرىنى ئەركىنلىك ئۇنچە ـ مەرۋايىتلىرىغا ئايلاندۇرۇپ ئۆز خاھىشىغا سالالمىغان، ئالەم ھەققىدىكى پەلسەپە بايانلىرىمۇ تېخى چىن تەسۇرلەش كامالىغا يەتمىگەنىدى.

ئەبۇ نەسىر فارابى ئۆز دەۋرىنىڭ مەشھۇر ماتېماتىچىسى سۇـ

① «فارابى ئىجتىمائىي ـ ئەخلاقىي ماقالىلەر توپلىمى»، 335 ـ بەت.
② غۇپۇروف، قاسىمجانوف: «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 30 ـ بەت.

پىتىدە كۆپلىگەن شاگىرتلارنى تەربىيىلىگەن. تارىخىي مەنبەلەردە كۆرسىتىلىشىچە، ئۇنىڭ يالغۇز شامدىلا ئون مىڭ ئوقۇغۇچىسى بولغان. ئۇ ئوقۇغۇچىلارغا لېكسىيە سۆزلىگەن، ئۇلارنىڭ سوئاللىرىغا جاۋاب بەرگەن. ئۇ شەھەرلەر ئارىلاپ، ھەتتا ئىراق - ئىراق مەملىكەتلەرگە بېرىپ لېكسىيە ئوقۇغان، ئىلمىي سۆھبەتلەر ۋە ئىلمىي مۇنازىرىلەرگە قاتنىشىپ ئۆز تەلىماتلىرىنى دەۋر تەقەززاسىغا مۇۋاپىقلاشتۇرۇپ بايان قىلغان. ئۇنىڭ مۇئەييەن بىر تېمىدا «چوڭ»، «ئوتتۇرا»، «كىچىك» ھەجىمدىكى ئەسەرلىرىنىڭ بولغانلىقى، ئۇنىڭ ھەر خىل ئىلمىي سورۇنلاردا سۆزلىگەن تېكىستلىرى ياكى بۇ نۇتۇقلارنىڭ ئۇنىڭ يېقىن شاگىرتلىرى تەرىپىدىن كۆچۈرۈلگەن خاتىرىلىرى ئىكەنلىكىدىن دېرەك بېرىدۇ. تارىخىي خاتىرىلەردە بىرەدەك كۆرسىتىلىشىچە، فارابىنىڭ ھەررانىدىكى ئوقۇغۇچىلىرى ئارىسىدا ئۇنىڭ مەشھۇرى خرىستىئان دىنىنىڭ ياقۇپ مەزھىپىدىن بولغان ئەبۇ زەكەرىيە يەھيا ئىبن ئەدى ئىدى[1]. XII ئەسىر مۇئەللىپى بەيھەقى «تارىخىي ھۆكۈما ئىسلام» دېگەن كىتابىدا: «رىببى (تېھران) دىكى تەكىبۇن نوكەبە ناملىق كۇتۇپخانىدا ساقلانغان ئەبۇ نەسىرنىڭ بىرمۇنچە ئاساسلىق كىتابلىرىنى كۆرگەنىدىم، ئۇنىڭ بەزىلىرى ئۆز قولىيازمىسى بولۇپ، بەزىلىرى ئۇنىڭ ئوقۇغۇچىسى ئەبۇ زەكەرىيە يەھيا ئىبن ئەدىنىڭ كۆچۈرمە نۇسخىسى ئىدى» دەپ يازغان. يەھيا ئىبن ئەدىنىڭ شاگىرتلىرى ئىچىدە ئۇنىڭ مەشھۇرى ئەبۇ سۇلايمان مۇھەممەد ئىبن تاھىر ئىبن بەھرەم ئەل سىجىستانى ۋە ئۇنىڭ شاگىرتى ئەبۇ ھەييان ئەلى ئىبن مۇھەممەد ئىبن ئەل ئاببىاس ئەل تەھۇدى (1009 - يىلى ئۆلگەن). فارابى ئوقۇغۇچىلىرى ئىچىدە ئەبۇ سۇلايمان ئەل مەنتىقى (1001 - يىلى ئۆلگەن) لوگىكا ئىلمىدە كۆرۈنەرلىك نەتىجە قازانغان. X

① سەئىد زايىت: «ئەل فارابى»، 1962 - يىلى، قاھىرە نەشرى 16 - بەتكە؛ بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، خەنزۇچە نەشرى، 113 - بەتكە قارالسۇن.

ئەسىرنىڭ ئاخىرىغا يەتكەندە فارابى ئوقۇغۇچىلىرى ئالەمدىن ئۆتۈپ بولغانىدى. XI ئەسىردە فارابى تەسىرىدە ئۆز كۆزقاراشلىرىنى شەكىللەندۈرگەن ئالىملاردىن ئەبۇ ئەلى ئەھمەد ئىبن ياقۇپ ئىبن مەسكۇۋەيھ[1] (1030 - يىلى ئۆلگەن) بىلەن ئەبۇ ئەلى ھۈسەيىن ئىبن ئابدۇللا ئىبن سىنا[2] (980 - 1037) نىڭ نامى مەشھۇر بولدى.

فارابى ئىلمىي پائالىيەتلىرىنىڭ ئەڭ چوڭ سەمەرىسى ئۇنىڭ بىزگە قالدۇرۇپ كەتكەن ئەسەرلىرىدىن ئىبارەت. فارابى تىنىمسىز ئىلمىي ئەمگەك، تىنىمسىز سەييارە لېكسىيە قىلىش ئارقىلىق ئوتتۇرا ئەسىر پەلسەپىسى ۋە ئىسلام - پېنىننىڭ ھەممە ساھەسىدە غايەت زور ئىلمىي مىراس قالدۇرۇپ كەتتى. بەيھەقى، ئەل غەزنەۋى، ئەل قەفتى، ئىبن ئەبۇ ئۇسەيبە، سەفەدى، ئىسمائىل ئەل باغدادى، جەمىل بەك ئەلئەزەم، ئەل سەيىد ھۈسەن ئەل سەدىر، دېخخۇدا ۋە ئۆمەر فەررۇخ، ھۈسۈيۈن ئەلى مەھفۇز، جەففار ياسىن، خارتېنا، دېترىتسىي، ستېنشېندېر، ئەھمەد ئاتەش، بروككېلمان، ن. رېتسېر، د. م. دۇنلۇپ قاتارلىق ئالىملار ئىلگىرى - كېيىن بولۇپ فارابى ئەسەرلىرىنىڭ تىزىملىكىنى، ئۇلارنىڭ بەزىلىرى فارابى ئەسەرلىرىنىڭ ھەر خىل يېزىقتىكى نۇسخىلىرى، ساقلانغان ئورنى ۋە مەزمۇنەن رەسمىي تونۇشتۇرۇلمىسىنى ئىشلەپ چىقتى. بۇلار قاتارىغا باغداد ئۇنىۋېرسىتېتىنىڭ دوكتورى، فارابىشۇناس ھۈسۈيۈن ئەلى مەھفۇزنىڭ 1975 - يىلى نەشر قىلىنغان «فارابى توغرىسىدا ئەرەب مەنبەلىرى» ناملىق 470 بەتلىك كىتابى بىلەن ئۇنىڭ جەففار ياسىن بىلەن تۈزۈپ چىققان 524 بەتلىك «مۇئەللىفات ئەل فارابى» (فارابى ئەسەرلىرى) ناملىق كىتابىنى ئالاھىدە كۆرسەتكىلى بولىدۇ.

① ب. پا. سىدفار: «X—XI ئەسىر تارىخچىسى ۋە پەيلاسوپى ئىبن مەسكۇۋەيھ ۋە ئۇنىڭ دەۋرى»، 1962 - يىلى نەشرى، 12 - بەتكە قارالسۇن.

② ئابدۇشۇكۇر مەتىمىن: «ئوتتۇرا ئاسىيا خەلقلىرىنىڭ ئۇلۇغ ئالىمى — ئىبن سىنا تۇغۇلغانلىقىنىڭ 1000 يىللىقى» دېگەن ماقالىگە قارالسۇن.

تىپ ئۆتۈش كېرەك. يۇقىردا ئىسمى بايان قىلىنغان ئالىملار-
نىڭ كۆرسىتىشىچە، فارابى ئەسەرلىرى 80 دىن 160 گىچە
بولۇپ، ئىبن ئەبى ئۇسەيبە ئۆزىنىڭ «خەۋەر بۇلاقلىرى» دېگەن
كىتابىدا فارابىنىڭ 116 پارچە ئەسىرىنىڭ تىزىملىكىنى كۆرسەتـ-
سە، سەفەدى ئۆزىنىڭ «الفيث المجم» ناملىق كىتابىدا 108
پارچىنىڭ، ئىسمائىل ئەل باغدادى «ھىدايەت ئەلئارفىن» ناملىق
كىتابىدا 105 پارچىنىڭ، جىمىيل بەك ئەلئەزەم ئۆزىنىڭ «عقود
الجوهر» ناملىق كىتابىدا 115 پارچىسىنىڭ، شەمسىدىن سامى
«قامۇسۇل ئالەم» دە 116 پارچىسىنىڭ، ھۈسۈيۈن ئەلى مەھفۇز
بىلەن جەففار ياسىن 147 پارچىسىنىڭ، تۈركىيە ئالىمى ئەھمەد
ئاتەش ئۆزىنىڭ «فارابى ئەسەرلىرىنىڭ بىبلىئوگرافىيىسى» نامـ-
لىق كىتابىدا[1] 160 پارچىسىنىڭ تىزىملىكىنى كۆرسەتكەن.

فارابى ئەسەرلىرى ئەرەبچە، تۈركچە، پارسچە، لاتىنچە،
ئىسپانچە، فرانسۇزچە، نېمىسچە، ئىنگلىزچە، رۇسچە قاتارلىق
تىللاردا دۇنيانىڭ ھەرقايسى جايلىرىغا چېچىلىپ كەتكەن بولۇپ،
ئۇنى بىرلەشتۈرۈپ تەتقىق قىلىش ئېغىر قىيىنچىلىققا دۇچ كەلـ-
مەكتە. فارابى ئەسەرلىرىنىڭ ھەر خىل نۇسخىلىرى باغداد،
دەمەشق، بېيروت، قاھىرە، تېھران، ئىستانبۇل، ھەيدەر ئاباد،
موسكۋا، باكۇ، تاشكەنت، دۇشەنبە، قازان، پارىژ، لوندون،
بېرلىن، مادرىد، لېدېنا، نيۇيورك ۋە باشقا نۇرغۇن شەھەرلەردە
ساقلانماقتا. ئۇنىڭ ئەسەرلىرىنىڭ ئەڭ قىسقىلىرى ئىككى -
ئۈچ بەتتىن ئىبارەت بولسا، ئەڭ چوڭلىرى چوڭ ھەجىمدىكى
كىتابلاردىن ئىدى. ئۇنىڭ «پەزىلەتلىك شەھەر ئاھالىسى توغرىسـ-
دىكى كۆزقاراشلار» ناملىق ئاتاقلىق ئەسىرىدە 37 باب بولغان.

فارابى ئەسەرلىرى تېمىاتىك مەزمۇنى جەھەتتىن ئوتتۇرا ئەـ-
سىر پەلسەپىسى ۋە ئىلىم - پەننىڭ ھەممە تارماقلىرىدىن مۇجەسـ-

① ئەھمەد ئاتەش: «فارابى ئەسەرلىرىنىڭ بىبلىئوگرافىيىسى»، تۈرك تارىخ قۇرۇمى، 1951 - يىلى نەشرى، 125 - 192 - بەتلەر.

سەملەشكەن بولۇپ، ئېنسىكلوپېدىيىلىك خاراكتېر ئالغاندى.

فارابى ئەسەرلىرى تەتقىقات ئۇسۇلى ۋە بايان قىلىش ئۇسۇلى جەھەتتىن دېدۇكسىيىلىك (ئاستدلال) ئەقلىي مۇھاكىمە شەكلىـ-
نى قوللانغان بولۇپ، ئەينى زامانىدىكى مەشھۇر تېبابەتچى ۋە ئالىم ئەبۇبەكرى مۇھەممەد ئىبن زەكەرىيە ئەرازىنىڭ ئىندۇكـ-
سىيىلىك (استقراء) تەجرىبە مۇھاكىمە شەكلىدىن پەرقلىنەتتى.

فارابى ئەسەرلىرىنىڭ تىلى ۋە ئىستىلى ئالىمنىڭ تەپەككۇـ-
رى بىلەن زىچ باغلانغاندى. فارابى ئۆز ئەسەرلىرىنى زۆرۈرىيەت بويىچە بەزىدە ئوبزور (تەلقىن) سۈپىتىدە، بەزىدە بايان (تەفـ-
سىر) سۈپىتىدە، بەزىدە شەرھى سۈپىتىدە، بەزىدە سوئال - جاۋاب شەكلىدە، بەزىدە مۇنازىرە شەكلىدە، بەزىدە لېكسىيە ۋە نۇتۇق شەكلىدە يازغان. ئۇنىڭ ئەسەرلىرىدە قەدىمكى يۇنان پەيلاـ-
سوپلىرى سوقرات، پلاتون ۋە XVIII ئەسىر فرانسۇز ئېنسىكلوپېـ-
دىستلىرى دىدرو، گولباخ، لامبېرى قاتارلىقلار قوللانغان «دىـ-
ئالوگ» شەكلى بولمىغان.

فارابى ئۆز ئەسەرلىرىدە سېنتېز خاراكتېرلىك پەلسەپىۋى ئو-
مۇمىي چۈشەنچىلەرنى بايان قىلغاندا، مەسىلىنى شەرتسىز كاتېـ-
گورىيە شەكلىدە قويمىغان. ئۇنىڭ ئەسەرلىرى شەرتلىك ۋە كونكرېت، ئېنىق ۋە ئېھتىماللىق قاتارلىق پىكىر شەكىللىرىنى ئىپادىلەيدىغان «روشەنكى»، «ئەنە شۇنداق»، «ئېھتىمال»، «مېنىڭچە»، «بىز شۇنداق ھېسابلايمىز»، «ئۇنىڭ ئەكسـ-
چە»، «ئەبۇ نەسىر ئېيتمۇلەركى»، «يەنە شۇنى ئېيتايكى» دېگەن سۆزلەر بىلەن جانلىق ئىپادىلەنگەن.

فارابى ئۆز ئەسەرلىرىدە پىكىر بايان قىلىشنىڭ بىر قاتار ئەدەبىي - ئوبرازلىق شەكلىنى قوللانغان. ئافورىزم — ئەقلىيە سۆزلۈكى ئىشلىتىش ئۇنىڭ كۆرۈنەرلىك ئىستىل بەلگىلىرىدىن

بىرى ئىدى.[1] ئاللىگورىيىلىك — كىنايىلىك، ھەجۋىيلىك خۇسۇسىيەت، ئوخشىتىش ـ تەمسىل قىلىش خۇسۇسىيىتى فارابى ئەسەرلىرىنىڭ يەنە بىر ئىستىل ئالاقىنى تەشكىل قىلغان.

فارابى ئەسەرلىرىنى ئىككى چوڭ تۈرگە بۆلۈش مۇمكىن:

ئۇنىڭ بىرى، ئارىستوتېل ۋە قەدىمكى گرېك ئىلمىي مىراسلىرىنى تەنقىد قىلىدىغان، تونۇشتۇرىدىغان، شەرھلەيدىغان ئەسەرلەر؛ يەنە بىرى، فارابىنىڭ كۆپ تەرەپلىمىلىك مۇستەقىل ئىلمىي ۋە پەلسەپىۋى ئەسەرلىرى.

فارابىنىڭ قارىشىچە، ئىلگىرىكى ئەرەب تەرجىمانلىرىنىڭ، جۈملىدىن ھۇنەيين ئىبن ئىسھاق، ئەل مۇكەففا، ئەل كىندى قاتارلىق تەرجىمانلارنىڭ گرېك ئىلمىي مىراسلىرىنى ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلىشى ئىسلام مۇتەئەسسىپلىكىگە قارشى كۆرەشتە، ئىلغار ئىلىم ـ پەن پىكرىنى ئىلگىرى سۈرۈشتە مەلۇم رول ئوينىغان بولسىمۇ، بىراق ئۇ ياخشى، ئىزچىل ئىلمىي ـ پەلسەپىۋى تېرمىنلار بىلەن يورۇتۇلمىغان، ئۇ قايتا ئىشلەشنى تەلەپ قىلاتتى. بۇنىڭدىن باشقا بۇ ئەسەرلەرنىڭ تەرجىمە نۇسخىلىرىنى ئوقۇپ چۈشىنىش مۇشكۈل بولۇپ، ئۇنى ئىزاھلاش، ئۇنى ئىلمىي ئاساستا شەرھلەش، ئۇنىڭ كەڭ تارىلىش يولىنى ئېچىش لازىم ئىدى. بۇلاردىن باشقا قەدىمكى گرېك ئەسەرلىرى بىرقەدەر شالغۇت، قالايمىقان تونۇشتۇرۇلغان بولۇپ، ئۇنىڭدا پەن بىلەن دىنىي چۈشەنچىلەر، ھەقىقىي ئەسەرلەر بىلەن ساختا ئەسەرلەر، ئارىستوتېل ئەسەرلىرى بىلەن پلاتون، ھەتتا يېڭى پلاتونىزم مەكتىپىنىڭ ئەسەرلىرى ئارىلىشىپ كەتكەن ۋە بۇنىڭدىن «كالام» مۇتەكەللىملىرى ئۆز مەنپەئىتى ئۈچۈن پايدىلىنىشقا باشلىغانىدى. مانا بۇلار فارابىنىڭ بىرىنچى خىلدىكى ئەسەرلەرنى يېزىشىغا سەۋەب بولغان.

[1] ب. يا. ئوشېروچ: «فارابى پەلسەپىۋى ئەسەرلىرىنىڭ ئىستىلى ۋە تىلى»، «ئەل فارابى تەتقىقاتى» توپلىمى، 83 — 91 ـ بەتلەر.

فارابىنىڭ قارىشىچە، ئارىستوتېل ۋە قەدىمكى گرېك ئىلمىي مىراسلىرىنى بىرقەدەر ئىلمىي، ئۇنۇملۇك تەرجىمە قىلىش، ئۇنى ئىزاھلاپ شەرھلەش، ئۇنى جامائەتچىلىككە تونۇشتۇرۇش ئىشنىڭ پەقەت باشلىنىشى بولۇپ، بۇ ئىشنىڭ ھەممىسى، ھەتتا ئىشنىڭ ئاساسىي قىسمىمۇ ئەمەس ئىدى، مەسىلە — ئارىستوتېلنىڭ ئىلغار، ئىلمىي پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىنى ئوتتۇرىغا قويغان بىر قاتار تارىخىي خاراكتېرلىك ئىلمىي ۋە پەلسەپىۋى مەسىلىلەرگە ئىمكانقەدەر ئەڭ توغرا جاۋاب بېرىش، ئىنسانىيەتنىڭ ئالغا ئىلگىرىلەش يولىنى يورۇتۇپ بېرىش، بۇ جەھەتتە كۆپ تەرەپلىمىلىك ئىلمىي پائالىيەت ئېلىپ بېرىشتىن ئىبارەت ئىدى. فارابى ئۆزىنىڭ بىر قاتار مۇستەقىل ئەسەرلىرى بىلەن بۇ تارىخىي ۋەزىپىنى شەرەپ بىلەن ئورۇندىدى ۋە فارابى پەلسەپىۋى سىستېمىسىنى يارىتتى، بۇ سىستېما ماتېرىيالىزملىق خاھىش ۋە يۆنىلىش بىلەن تەبىئەت ئىلمى كۆزقاراشلىرى ئاساسىدا تۇرغۇزۇلغان بىر پۈتۈن پانتېئىزملىق دۇنيا قاراش بولۇپ، ئۇ دىنىي ئەقىدىلەرگە قارشى پەلسەپىۋى تەپەككۇر ۋە مەنتىقىلىق ئۇسۇلىنىڭ زۆرۈرلۈكى توغرىسىدىكى راتسىئونالىزملىق نەزەرىيىگە ئومۇميۈزلۈك ئاساس سېلىپ بەردى.[1] بۇ ئەينى ۋاقىتتا دىنىي ئەقىدىلەرگە ساختا تەلەماتلىق خاراكتېر سوۋغىتىكىنى بەرگەنلىك[2] ۋە دۇنيانى تونۇش ۋە بىلىشنىڭ تەبىئەت ئىلمى يۆنىلىشىنى ئىلگىرى سۈرگەنلىك ھېسابلىنىاتتى. «ئەرەب ئىلغار ئىجتىمائىي، پەلسەپىۋى پىكىرلىرى

[1] م. خەيرۇللايوف: «ئەل فارابىنىڭ پەلسەپىۋى پىكىرلەر تەرەققىياتىدىكى رولى» («ئەل فارابى تەتقىقاتى») نامىلىق كىتابنىڭ رۇسچە نەشرى، 145 ـ بېتىگە قارالسۇن.

[2] ن. ن. كارايوف: «ئارىستوتېل بىلەن ئەل فارابى سوۋغىتىكا ھەققىدە»، يۇقىرىقى كىتاب، 71 ـ بەت.

ۋە ئۇنىڭ ئۆز تەرەققىياتىدىكى زور مەسىلىلەرنىڭ ھەممىسى فارابىدىن باشلانغانىدى.»[1]

شۇنى ئىزاھلاپ ئۆتۈش ھاجەتكى، فارابىنىڭ يۇقىرىدا كۆرسىتىلگەن ھەر ئىككى خىلدىكى ئەسەرلىرىنىڭ ھەممىسىلا ئىجادىي ئەسەرلەر بولۇپ، بىر - بىرى بىلەن ھەم پەرقلىق، ھەم باغلىنىشلىق بولغان، بۇ ئىجادىي ئەسەرلەر ئارىستوتېل ئىلغار ئىلمىي كۆزقاراشلىرىنىڭ ئىزچىل راۋاجى ۋە جارى قىلدۇرۇلۇشى، شۇنىڭدەك «ئىككىنچى ئۇستاز»، «ئوتتۇرا ئەسىر ئارىستوتېلى» فارابى ئىدىئولوگىيىسىنىڭ روشەن نامايەندىسى سۈپىتىدە مەيدانغا كەلگەن.

فارابىنىڭ بىرىنچى تۈركۈمدىكى ئەسەرلىرىگە مۇھىمى تۆۋەندىكىلەر كىرىدۇ:

ئارىستوتېل كىتابلىرىدىن «بىرىنچى ئانالىتىكا» (كىتاب شەرھى ئەلقىياس ئارىستوتالىس)، «ئىككىنچى ئانالىتىكا» (كىتاب شەرھى ئەل بورھان ئارىستوتالىس)،[2] «ئىزاھەتنامە» (كىتاب ئەل ئىبارەتە)، «توپىكا» (كىتاب ئەل جىدەل)، «كاتېگورىيە» (كىتاب فىل مۇقەۋۋىلات)،[3] «ئېتىكا» (كىتابۇل ئەخلاق)، «رېتورىكا» (كىتابۇل خىتابەت)، «پوئېتىكا» (كىتابۇششېئىر)، «مېتافىزىكا» (كىتابۇل رەبۇبەتە)،[4] «سوفىستىكا» (سوفىستقا) قاتارلىقلار؛ بۇنىڭدىن باشقا يەنە پتولومىنىڭ «ئالماگېستا» (ئەل مەجەستى)، ئالېكساندىر ئافرودېزسكىنىڭ «روھ ھەققىدە» (كىتاب فى ئەل نەفەس)، ئېۋكلىدنىڭ «گېئومېتىرىيە» (ھەندەسە)، پورفىرىنىڭ «ئىزگوك» (كىتاب تەئەل-

① م. خەيرۇللايوفنىڭ يۇقىرىقى ماقالىسى، يۇقىرىقى كىتاب، 146 - بەت.
② بۇ كىتابلارنىڭ يەنە «تەئەللىقات ئانالوتىقا ئەۋۋەلى ئارىستوتالىس»، «تەفسىر كىتاب ئەل بورھان ئانالوتىقا ئەل سانى ئارىستوتالىس» دېگەن نامى بار.
③ بۇ كىتابلارنىڭ يەنە «كىتاب ئەل تەفسىر»؛ «كىتاب توپىقا»؛ «كىتاب ئەل قاتىغورىياس» دېگەن نامى بار.
④ «مېتافىزىكا» نىڭ «فى كىتاب مابەئەت ئەل تەبئەتە»، «كىتاب ئەل ھۇرۇف»، «كىتاب ئەل سەمائى ئەل تەبئەتە» قاتارلىق نامىلىرىمۇ بار.

لمقات ئىساغوچى) قاتارلىق كىتابلىرىغا فارابى شەرھنامە، تەپسىر ياكى تەئەللىقات يازغان.

فارابى شەرھى ئەسەرلىرى نوقۇل ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنىڭ سۆزمۇسۆز تەپسىرى بولماستىن، ئۇنىڭ تۈپ تېماتىكىلىق ئىدىيىسىنىڭ ئىزاھلىنىشى، جۈملىدىن شۇ تېماتىكىلىق ئىدىيىنىڭ فارابى تەرىپىدىن يېڭى ماتېرىياللار بىلەن بېيىتىلىشى ۋە راۋاجلاندۇرۇلۇشى بولدى. بۇ ئارىستوتېل ئەسەرلىرىگە قىلىنغان ھەرقانداق باشقا ئاپتورلارنىڭ، جۈملىدىن ئەل كىندىنىڭ شەرھى - تەپسىرىدىن پەرقلىنىدىغان ئاساسىي ئالامەت ئىدى. فارابى ئىسلام ھۆكۈمران ئىدىئولوگىيىسى «مۇتەكەللىم» چىلەر پلاتون ۋە يېڭى پلاتونىزمنىڭ بىر قاتار ئەكسىيەتچى ئىدىئولوگىيىسىدىن پايدىلىنىشقا ۋە بىرمۇنچە پلاتون ۋە يېڭى پلاتونىزم ئەسەرلىرىنى ئارىستوتېل ئەسەرلىرى دەپ ساختا تەسىرات پەيدا قىلىشقا كۈچەپ ئۇرۇنۇۋاتقان شارائىتتا، ئارىستوتېل ھەقىقىي ئىدىيىسىنىڭ تۇغنىنى ئېگىز كۆتۈرۈپ، ئۇنى پلاتون ۋە يېڭى پلاتونىزمدىن كەسكىن پەرقلەندۈردى. «فارابى شەرھنامىلىرى يېقىن ۋە ئوتتۇرا شەرقتىكى ئىلغار مۇتەپەككۇرلارنىڭ دۇنيا قارىشىنىڭ شەكىللىنىشىدە، ئۇلارنى ئارىستوتېلىنىڭ ماتېرىيالىزملىق ئىدىيىسى بىلەن تەربىيىلەشتە غايەت زور ئەھمىيەتلىك بولدى»[1]، فارابى قەدىمكى گرېتسىيە ئېللىنا مەكتىپىنىڭ ئىجادىي مىراسلىرىنى داۋاملىق چوڭقۇر تەتقىق قىلىپ ۋە كەڭ قانات يايدۇرۇپ، «ئارىستوتېلىنىڭ ئەرەب پەلسەپىسىدىكى نوپۇزىنى مۇستەھكەملىدى»[2].

فارابىنىڭ ئاساسلىق ئەسەرلىرى ئۇنىڭ كۆپ تەرەپلىمىلىك مۇستەقىل ئىلمىي ئەمگىكى بولۇپ، بۇ ئەسەرلىرىدە ئوتتۇرا

① م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 172 - بەت.
② «AlFarabis philosophische Abhanolungen» لېيدېن، 1890 - يىل، 15-بەت. F. Dietrici:

ئەسىر ئىجتىمائىي ۋە پەلسەپىۋى پىكرىنىڭ ئاكتۇئال مەسىلىلىرىگە جاۋاب بەرگەن. فارابىنىڭ ئارىستوتېل ئەسەرلىرىگە مۇستەقىل ۋە روشەن شەرھىلەر يازغانلىقى تولىراق ئۇنىڭ دەسلەپكى دەۋرلىرىدىكى ئىلمىي پائالىيىتىدىكى ئاساسىي ئالاھىدىلىك بولسا، ئۇنىڭ كېيىنكى دەۋرلىرىدىكى ئىلمىي پائالىيىتىدىكى ئاساسىي ئالاھىدىلىك مۇستەقىل، كۆپ تەرەپلىمىلىك فارابىزم پەلسەپىۋى سىستېمىسىنى نامايان قىلىدىغان ئەسەرلەرنى ياراتقانلىقى بولدى. فارابى ئىدىئولوگىيىلىك سىستېمىسى بولغان فارابىزمنى قەدىمكى يۇنان ئارىستوتېلىزمىدىن ئايرىپ قاراش قانداق خاتا بولىدىغان بولسا، ئۇنى ئوتتۇرا ئەسىر شارائىتىدا ئارىستوتېلىزمنىڭ نوقۇل ياكى بىرقەدەر نوقۇل كوپىيىسى دەپ قاراشمۇ ئوخشاشلا خاتا. بۇنداق خاتا قاراش يالغۇزلا قۇللۇق تۈزۈمىدىكى ئاقسۆڭەكلەرنىڭ دېموكراتىك پەلسەپىۋى ئىدىئولوگىيىسى بىلەن ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلامىيەت دۇنياسىدىكى قول ھۇنەرۋەنلەر ۋە شەھەر كاسىپلىرىنىڭ گۈمانىزملىق ئىدىئولوگىيىسىنى ئارىلاشتۇرۇۋەتكەنلىك بولۇش بىلەن بىللە، ئۇ يەنە شەرق خەلقلىرىنىڭ ئوتتۇرا ئەسىردىكى مۇنەۋۋەر ئىلمىي مۇۋەپپەقىيەتلىرىنى غەربنىڭ قەدىمكى مەدەنىي مىراسلىرىنىڭ ئاددىيلاشتۇرۇلۇشى ئىككىنچى مەنبەدىن ئىبارەت:

«پەنلەرنىڭ كلاسسىفىكاتسىيىسى ۋە ئۇنىڭ تەرىپى توغرىسىدا كىتاب» (ئىھسال ئۇلۇم ۋە ئەت تەرىپ)، «پەلسەپە ئاتالمىش مەنىسى توغرىسىدا كىتاب» (كىتاب فى مەنا ئىسىملى فەلسەفە)، «پەلسەپە تەتقىقاتلىرى» (تائاللىق فىل ھېكمەت)، «پەلسەپە تەتقىقاتىغىچە پەلسەپىگە ئائىت ئۆگىنىلىدىغان كىتاب»

(فۇسۇل فەلسەفە مۇنتەزبىئاقى كۇتونۇل فەلسەفە)، «مەسىلەلەر بۇلاقلىرى» (ئويۇنۇل ماسائىل)، «پەلسەپىنىڭ زۆرۈرىيەتى ھەققىدە كىتاب» (كىتاب فى لاۋازىمۇل فەلسەفە)، «ئەقىل توغرىسىدا كىتاب» (كىتاب فىل ئەقىل)، «ھېكمەت گۆھەرلىرى توغرۇلۇق رىسالە» (رىسالەت فۇسۇسىل ھەكىم)، «سۆبستانسىيە ھەققىدە سۆز» (كالام فىل جەۋھەرى)، «قانۇنىيەت توغرىسىدا كىتاب» (كىتاب فىل ناۋامىس)، «تەسەۋۋۇر ۋە قانۇنىيەت ھەققىدە كىتاب» (كىتاب فىل خىيال ۋە ئەل ناۋاۋامىس)، «پەلسەپىۋى سوئاللارغا جاۋابلار» (جاۋاباباتىل ماسائىل مۇئىلە ئەنھا) قاتارلىق ئومۇمىي پەلسەپىۋى ئەسەرلەر؛

«چوڭ لوگىكا توغرىسىدا ئىخچاملانغان كىتاب» (كىتابۇل مۇختەسەر مەنتەقى كەبىر)، «كىچىك لوگىكا توغرىسىدا ئىخچاملانغان كىتاب» (كىتابۇل مۇختەسەر مەنتەقى سەغىر)، «لوگىكا ھەققىدىكى ئومۇمىي كىتابلارنىڭ قىسقىچە توپلىمى» (كىتاب مۇختەسەر جەمئىيەل كىتاب ئەل مەنتەقە) قاتارلىق لوگىكىغا ئائىت ئەسەرلەر؛

«ئاسمان جىسىملىرى ھەرىكىتىنىڭ دائىملىقى توغرىسىدا كىتاب» (كىتاب فى ئەننە ھەرىكەتۇل فەلىكى دائىمە)، «بوشلۇق ۋە مىقدار ھەققىدە كىتاب» (كىتاب لەبمۇفىل ھىيەزى ۋە لىمقدار)، «مەۋھۇم گېئومېتىرىيىسى ھەققىدە مۇقەددىمە كىتابى» (كىتابۇل دخەلى ئىلەل ھەندەسە تىل ۋەھمىيەتى)، «ئاسترونومىيە كىتابى» (كىتابىۋۇنۇجۇم)، «فىزىكا ئاساسلىرى ھەققىدە كىتاب» (كىتاب فى ئۇسۇلى ئىلىم ئەل تەبئەت)، «خىمىيە ئىلمىنىڭ زۆرۈرلۇكى ۋە ئۇنى ئىنكار قىلغۇچىلارغا رەددىيە كىتابى» (كىتاب فى ۋاجۇبى سانائىتىل كىمىيا ۋە رەددى ئەلەمۇتبەلىما)، «روھنىڭ ماھىيىتى ھەققىدە رىسالە» (رىسالە فى ماھىيەتى نەفەس)، «ھايۋان ئورگانىزمى ھەققىدە» (كالام ئەزا ئۇل ھايۋان)، «ئادەم ئورگانىزمى ھەققىدە ماقالە»

(كالام ئەزا ئۇل ئىنسان) ، «مۇزىكا ھەققىدە چوڭ كىتاب» (كىتابۇل مۇسىقۇل كەبىر) ، «مۇزىكا ھەققىدە سۆز» (كالامۇل مۇسىقى) ، «رىتىملارنى تۇرگە ئايرىش ھەققىدە كىتاب» (كىتابۇل ئىھسال ئەيقە) قاتارلىق تەبىئەت ئىلمىگە ئائىت كىتابلار ؛

«ھەرپلەر ۋە تەلەپپۇز ھەققىدە سۆز» (كالامۇل ئەل فازەۋەلمۇرۇن) ، «شېئىر ۋە قاپىيە ھەققىدە سۆز» (كالام لەھۇرلى شېئىر ۋە ئەل ۋافى) ، «رىتورىكا ھەققىدە كىتاب» (سەدرە كىتاب خىتابە) ، «كاللىگرافىيە كىتابى» (كىتاب فىل سانائەتىل كىتابەت) ، «لۇغەت كىتابى» (كىتاب فىل لۇغاتى) قاتارلىق تىل ـ ئەدەبىياتقا ئائىت ئەسەرلەر ؛

«پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» (كىتاب ئەرەئى ئەھلۇلمەدىنەتىل فەزىلەت) ، «شەھەر سىياسىتى ھەققىدە كىتاب» (كىتابۇل سىياسەتۇل مەدىنە) ، «بەخت كىتابى» (كىتابىيەت تەفسىلىس سائادەت) ، «بەختكە ئېرىشىش يوللىرى ھەققىدە رىسالە» (رىسالە فىت تەبنى ئەلالە سىباسىس سائادەت) ، «پەزىلەتلىك ئادەت» (ئەسىرە ئۇل فەزىلە) ، «ئۇرۇش ۋە تىنچ ھايات ھەققىدە سۆز» (كالام فىل مائايىش ۋە ھۇرۇف) قاتارلىق ئىجتىمائىي ـ سىياسىي ئەسەرلەردىن ئىبارەت.

ئەبۇ نەسىر فارابى ئۆز زامانىسىدىكى ئىلمىي مۇنازىرىلەرگە پائال قاتناشقان ۋە نۇرغۇن نۇتۇقلار سۆزلىگەن. ئۇنىڭ بۇ خىل خاراكتېردىكى ئەسەرلىرىدىن تۆۋەندىكىلەر ساقلىنىپ قالغان. بۇلار : «يەھيا ئەننەھۇننىڭ تالاش ـ تارتىش بولۇۋاتقان مەسىلىلەرگە قوللانغان ئۇسۇلىغا رەددىيە كىتاب» (كىتابۇر ئەردى ئەلا يەھيەننەھۇى فىما يۇرەددۇبىھى ئەدەبۇل جەدەلى) ، «يەھيا ئەنىنەھۇننىڭ ئارىستوتېلغا قىلغان رەددىيىسىگە رەددىيە كىتابى» (كىتاب بور ئەررەددى ئەلا يەھيەننەھۇى فىمايۇر يەدۇبىھى ئەلا ئارىستوتاس رەد ئەلى) ، «گالېنىنىڭ ئارىستوتېلغا غەيرىي مەنە بېرىدىغان سۆزلىرىگە رەددىيە كىتابى» (كىتابۇررەدى ئەلا چالىـ

نۇس فىمائەۋلە مەن كالام ئارىستوتالىس غەيرىي مەنە) ، «مېتافىزىكا مەسىلىلىرى بويىچە ئەرراز‌ىغا رەددىيە» (كىتابۇر رەد ئەلا ئەررازى فى ئىلمى ئىلاھى) ، «ئىبن ئەررەۋەندىنىڭ مۇنازىرە ئۇسۇلىغا رەددىيە» (كىتابوررە دۇئەلا ئىبنى رەۋەندى فى ئەدەبۇل جەھلى) قاتارلىقلاردىن ئىبارەت.

فارابىنىڭ ئاساسلىق ئەسەرلىرى ئەنە شۇلار. فارابى ئۆز ئەسەرلىرىنى «چوڭ» ، «ئوتتۇرا» ، «كىچىك» ، «ئىخچاملاندۇرۇلغان» (مۇختەسىر) ، «توپلانغان» قاتارلىق بىرقانچە خىل شەكىلدە بەرگەن ۋە ھەر خىل شەكىلدە ئەسەر مەزمۇنلىرىنى داۋاملىق راۋاجلاندۇرۇپ تۇرغان. فارابى ئەسەرلىرىنىڭ تەپسىلىي ئىزاھى ۋە تەنقىدىي فارابىشۇناسلىق ساھەسىدىكى غايەت زور خىزمەت. بۇ بىر‌ەر كىتابنىڭ، جۈملىدىن ئۇشبۇ كىتابىمىزنىڭ ئاساسىي ۋەزىپىسى ئەمەس. فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلىرى ۋە فارابىنىڭ ئىلمىي مىراسلىرى توغرىسىدىكى ئاساسىي بايان بۇنىڭدىن كېيىنكى ھەرقايسى بابلاردا سۆزلىنىدىغانلىقتىن ئۇچۇن فارابى ئاساسىي ئەسەرلىرىنىڭ ئاساسىي مەزمۇنلىرى مۇناسىۋەتلىك بايان تېمىلىرى بىلەن بىرلەشتۇرۇلۇپ داۋاملىق تونۇشتۇرۇلىدۇ.

ئۇلۇغ مۇتەپەككۇر ۋە ئالىم ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ نەسەبى، دەۋرى ۋە ھايات پائالىيىتى توغرىسىدىكى بايانىمىز يۇقىرىقىلاردىن ئىبارەت.

ئىككىنچى قىسىم

فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى تەلىماتلىرى

«روشەنكى ‹مەۋجۇدىيەت› بولۇپ تۇرغان نەرسە ئۇستىدىن تەتقىقات ئېلىپ بېرىش ئىلمىنىڭ خاس ۋەزىپىسى. ئەمما، قاداقلا جايدا بولمىسۇن، ئىلمىنىڭ تەتقىق قىلىدىغان مۇھىم ئوبيېكتى يەنىلا ئەڭ ئاساسىي نەرسىلەردىن ئىبارەت بولىدۇ» («مېتافىزىكا»)

«مۇكەممەل ئىلمىي بىلىمنىڭ ھەقىقىي ئوبيېكتى ئۆزىنىڭ ئەسلىي قىياپىتىدىن غەيرىي بولۇپ قالمايدىغان نەرسىدىن ئىبارەت» («ئىككىنچى ئانالىتىكا»)

— *ئارىستوتېل*

«ئەڭ ئاساسىي پاكىتنىڭ سەۋەبلىرىنى توغرا كەشىپ قىلىش تەبىئەت ئىلمىنىڭ ۋەزىپىسى» («ھېرىدوتقا خەت»)

— *ئېپىكور*

«بارلىق ھەقىقىي ۋە ئۇنۇملۇك تەبىئەت پەلسەپىسى يۇقىرىغا ۋە تۆۋەنگە چۈشىدىغان قوش پەلەمپەيگە ئىگە»

— *فرېنسىس بېكون*

«تەبىئەت ئىنسانىيەت ئارقىلىق ئۆزىنى تونۇشقا ئېرىشىتى» ، «ئەگەر ئىنچىكىلىك جەھەتتىن مېتافىزىكلار گرېكلاردىن توغرىراق بولسىمۇ، ئەمما ئومۇمىيلىق ۋە چوڭ جەھەتلەردىن گرېكلار مېتافىزىكلاردىن توغرىراق ئىدى» («تەبىئەت دىئالېكتىكىسى»)

«فارابى ئىسلامىيەت پەلسەپىسى بويىچە لوگىكا نەزەريىسىنى بىلىمنىڭ ئۇسۇلى ياكى قورالى سۈپىتىدە ئوتتۇرىغا قويدى. »

— *ئەھمەد فەرھاد ئەل ئەلۋانى*

فەرھاد

بىرىنچى باب

فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنىڭ مەنبەلىرى

ئەبۇ نەسىر فارابى ئەۋلىيا ئەمەس، ئىلاھىي شەخسىمۇ ئەمەس. فارابىزم يەككە - يېگانە ۋە قانداقتۇر تۈيۈقسىز مەيدانغا كەلگەن تەلىمات ئەمەس. فارابى ئومۇمەن پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ ئوتتۇرا ئەسىردە ئېرىشكەن پەن ۋە مەدەنىيەت تارىخىدىكى ئىلغار مۇتەپەككۇر سۈپىتىدە، پۈتكۈل ئەرەب دۇنياسىدىكى پەلسەپە ئىدىئولوگىيە تارىخىنىڭ ئەڭ ئۇلۇغۋار نامايەندىسى سۈپىتىدە ئۆزىدىن ئىلگىرىكى ئىلغار ئىلمىي مۇۋەپپەقىيەتلەرنىڭ ئەقىلگە مۇۋاپىق ۋارىسى بولدى. فارابىنىڭ ئۆزىگە خاس، مۇستەقىل ۋە ئىلغار پانتېئىزملىق پەلسەپىۋى تەلىماتى فارابىنىڭ شەخسىي دانىشمەنلىكى ۋە خۇسۇسىي پەزىلەتلىرىگە قارىغاندا تولىراق ۋە ئاساسەن ئۇنىڭ ئۆز دەۋرىدە ئېرىشكەن ۋە ئۆزىدىن ئىلگىرىكى دەۋرلەردە ئېرىشكەن بىر پۈتۈن، بىر - بىرىگە تەسىر كۆرسەتكەن ئالەمشۇمۇل تارىخىي، ئىلمىي مۇۋەپپەقىيەتلەر خەزىنىسى ئاساسىدىلا مەيدانغا كېلىشى مۇمكىن بولدى. بۇ جەھەتتىكى خۇراپىي ۋە تارىخسىزلىق كۆزقارىشى خاتا ئىكەنلىكى ئۆز - ئۆزىدىن مەلۇم.

فارابى تەلىماتلىرىنى ئومۇمەن فارابىدىن ئىلگىرىكى ئىلمىي بىلىش تارىخى ئارقىلىق ئىزاھلاش بىلەن چەكلىنىش، فارابىدىن ئىلگىرىكى پەلسەپىۋى تەلىماتلار ۋە كۆزقاراشلارنىڭ بىر قاتار كاتالوگىنى تىزىپ كۆرسىتىش بىلەن بۇ مەسىلىنى ھەل قىلغاندىلىق دەپ ئويلاشمۇ فارابى تەلىماتلىرىنىڭ ھەقىقىي ۋە ئۆزىگە

خاس تارىخىي مەنبەلىرىنى يورۇنتاتلىق ھېسابلانمايدۇ. فارابى تەلىماتلىرىنىڭ خۇسۇسىي تارىخىي مەنبەلىرى فارابى تەلىماتلىرىنىڭ خۇسۇسىي مەزمۇنى، سىستېمىسى ۋە ئالاھىدىلىكلىرى بەلەن بىۋاستە باغلانغان. فارابىشۇناسلىقتا بىر قىسىم غەرب ئالىملىرى فارابى تەلىماتلىرىنى نوقۇل گرېك پەلسەپىسىنىڭ ئوتتۇرا ئەسىردىكى ئىپادىسى، داۋامى سۈپىتىدە ئىزاھلاپ، ئۇزلىرىنىڭ «غەرب مەركەز نەزەرىيىسى» ئۈچۈن زىننەت قوشماقچى بولۇشتى. بۇنىڭ ئەكسىچە بىر قىسىم شەرق ئالىملىرى فارابى تەلىماتلىرىنى شەرقنىڭ ھەرقايسى دىنىي، ئەخلاقىي ۋە ئېستېتىك كۆزقاراشلىرى تارىخى بىلەن ئومۇمىيۈزلۈك ئىزاھلاشقا بېرىلىپ كېتىشتى. ئۇچىنچى خىل كۆزقاراشتىكى ئالىملار فارابىنى قانداقتۇر «بىر پۈتۈن» ئەرەب مەدەنىيىتى ۋە «بىر پۈتۈن» ئىسلام پەلسەپىسىنىڭ X ئەسىردىكى مۇنەۋۋەر سىمبولى قىلىپ ئىزاھلاش بىلەنلا ئۇنىڭ جەڭگىۋار تەلىماتلىرىنىڭ تارىخىي ئۇزۇگىچىلىكلىرى ۋە ئەھمىيىتىنى ئىنكار قىلماق بولۇشتى.

فارابى تەلىماتلىرى ئومۇمەن پۈتكۈل بىلىش تارىخىنىڭ ئوتتۇرا ئەسىر ئەرەب دۇنياسى باسقۇچىدىكى مۇھىم بىر ئىپادىسى بولۇشىغا قارىماي، فارابى ئۇز دەۋرىدىكى باشقا ھەممە پەيلاسوپلاردىن سەۋىيە جەھەتتە ھالقىپ كەتكەن ۋە ئۇز تەلىماتىنى پۈتۈن لەيي يېپىيېڭى پانتېئىزم، راۋاجلاندۇرۇلغان ئارىستوتېلىزم، رانسىئونالىزم ۋە گۈمانىزم ئاساسىدا ئۇيۇشتۇرغانىدى. گرېك پەلسەپىسى ۋە ئۇنىڭ ھەرقايسى مەكتەپلىرى، شەرق ئىدېئولوگىيىسى ۋە ئۇنىڭ ھەرقايسى كۆزقاراشلىرى ئىسلام مەدەنىيىتى ۋە ئىسلام پەلسەپىسىگە ھەر خىل تەسىر كۆرسەتكەن. بۇ مەنبەلەردىن ئەكسىيەتچى روھانىيلار ئىدېئولوگىيىسىدىن تاكى ئەڭ ئىلغار دەھرىي تەلىماتلىرىغىچە ئوخشىمىغان يۆنىلىش ۋە ئوخشىمىغان دەرىجىدە پايدىلىنىش يۈز بەردى. ئاتالمىش «ئىسلام پەلسەپىسى» ئىچىدىكى ھۆكۈمران ئورۇندىكى «ئۇلۇم ئەل ئىسلام»

— روھانىيلارنىڭ كالام مەكتىپىدىن، «مۇتەززىلە» چىلەرنىڭ رانسىئونالىزمى ۋە شۇبھىچىلىك (سكېپتىزم) مەكتىپىدىن، «ئۇلۇم ئەل تەبئىئەت» تەرەپدارلىرىنىڭ ناتۇرالىزم مەكتىپىدىن تۇپتىن پەرقلىق خاراكتېرىستىكا ئالغان فارابى پەلسەپىۋى سىستېمىسى ئۆز دەۋرى ۋە ئۆزىدىن ئىلگىرىكى ئىلمىي ـ پەلسەپىۋى مۇڭەپپەقىيەتلەر ئىچىدىكى ئەڭ ئىلغار ساددا ماتېرىيالىستىك، گۈمانىستىك، رانسىئونالىستىك جەڭھەرلەر ئاساسىدا مەيدانغا كەلگەن. فارابىزم پەلسەپىۋى سىستېمىسىنى ئۇنىڭ تارىخىي مەنبەلىرىدىن ئايرىپ تاشلاش قانداق مەنىسىزلىك بولىدىغان بولسا، ئۇنى فارابىدىن ئىلگىرىكى بارلىق تارىخىي مەنبەلەرنىڭ پەرقسىز داۋامى سۈپىتىدە ئىزاھلاشمۇ شۇنداق مەنىسىزلىك بولغان بولاتتى.

ئىسلام دىنى ئىدېئولوگىيىلىك دىنىي فورماتسىيە سۈپىتىدە گەرچە ئۆزىنىڭ دىنىي، ئەخلاقىي، قانۇنشۇناسلىق ئېقىملىرىدا قۇرئانغا ئاساسلانسىمۇ، ئۇنىڭ ئاپىرىدە بولۇشىدا، ئۇنىڭ ھەرقايسى تەلىماتلىرىدا، ئۇنىڭ مەزھەپلىرىدە «خرىستىئان دىنىنىڭ ناھايىتى زور تەسىرىگە ئۇچرىغانلىقى شۇبھىسىز. ئىسلام كالام تەلىماتى بەرپا بولۇش جەريانىدا دەمەشقتە گرېك دىنى بىلەن بىر خۇدالىق دىنلارنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىغان، بەسىرە ۋە باغدادتا ئېستورانىزم تەسىرىگە ئۇچرىغان»، «ئېپتىدائىي ئىسلام مۇتەكەللىملىرىنىڭ تەلىماتى خرىستىئان دوگماتىكاسىغا تولىمۇ ئوخشىشىپ كېتەتتى، ھەتتا كىشىلەر بۇ ئىككىسىنىڭ ئارىسىدىكى زىچ مۇناسىۋەتنى ئىنكار قىلىشقا ئاجىزلىق قىلاتتى.»①

«كالام» — رەسمىي ھۆكۈمران ئىسلام دىنى پەلسەپىسى بولۇپ، «قۇرئان» ۋە ئىسلام ئەقىدىلىرىنى مەنتىقىلىق يول بىلەن ئىسپاتلاش مەقسىتى ھاجىتىدە مەيدانغا كەلدى. «كا-

① د. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، خەنزۇچە نەشرى، 34 — 35 ـ بەتلەر.

لام» تەلىماتى قانۇنشۇناسلىق بويىچە «ئىلىم ئەل فىقھ» (ilmal Fiqh) ، تەڭرىنىڭ بىرلىكى ھەققىدىكى ھەر خىل ئەقىدە-لەر تەتقىقاتى بويىچە «ئىلىم ئەل تەۋھىد» (Tauhid) ، تەڭرى-نىڭ سۈپەتلىرى ھەققىدىكى ھەر خىل چۈشەندۈرۈشلەر بويىچە «ئىلىم ئەل سىفەت» (ilm — al sifat) قاتارلىق تارماقلارنى ئۆز ئىچىگە ئالغانىدى. ئۇنىڭ «كالام» (kalam) دەپ ئاتىلە-شى، «كالام» «سۆز» دېگەن ئۇقۇمدىكى ئاتالغۇ بولۇپ، «ئىلىم ئەل — كالام» تەڭرى ھەققىدىكى تەلىماتلار دېگەن مەنىنى بېرەد-تى. ئىسلام تېئولوگىيىسى ھېسابلانغان كالام تەلىماتى VIII ئەسىردە رەسمىي ئىسلام تەلىماتىنى ھەر خىل غەيرىي ۋە ئوپپو-زىتسىيىلىك ئېقىملاردىن مۇداپىئە قىلىش ئۈچۈن مەيدانغا كەل-دى. كالامچىلار «مۇتەكەللىمۇن» (Mutakallimun) دەپ ئاتال-دى. مۇتەكەللىملەر — كالامچىلار ھەقىقىي ماھىيىتى ئېتىبارى بىلەن ئىسلام تېئولوگلىرى ھېسابلىناتتى.

دېمەك، «ئىلىم ئەل كالام» دىن ئىبارەت ئىسلام تېئولوگە-يىسى ئۆز تارىخىدا گرېك دىنى ۋە خرىستىئان قاتارلىق غەيرىي ئىسلام دىنى تەلىماتلىرىنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىماي قالمىغان. ئۆز تەلىماتلىرىنى ئىسلام تېئولوگىيىسىگە قارشى ئۈيۈشتۇرغان ۋە كالامچىلارنىڭ سوفىستىكىلىق ساختا ماھىيىتىنى كۆپ تەرەپلىمە ئېچىپ بەرگەن ئەبۇ نەسىر فارابى تەلىماتلىرىنى ئاتالمىش «ئىس-لام پەلسەپىسى» نامىدا ھېچقانداق پەرقلەندۈرمەسلىكمۇ، جۈملە-دىن فارابىغا تەسىر كۆرسەتكەن گرېك ئىدېئولوگىيىسىنى ھېچ-قانداق پەرقلەندۈرمەسلىكمۇ ئاساسسىز بولىدۇ.

«مۇتەززىلە» ئېقىمى گەرچە كالام تەلىماتلىرىغا شۇبھىلىك پوزىتسىيە تۇتقان ۋە كىشىنىڭ ئىرادە ئەركىنلىكى ۋە ئە-قىل - پاراسىتىنى ئېتىراپ قىلغان بىرقەدەر ئىلغار پىكىرلەرنى ئىلگىرى سۈرگەن بولسىمۇ، ئۇ يەنىلا «كالام» تەلىماتلىرىدىن ئايرىلىپ چىققان دىنىي راتسىئونالىزم ئېقىمى ئىدى. مۇتەززە-

لىزم ئوماۋىيە (661 — 750) دەۋرىدىلا بۇ خىل ئىدېيىۋى ئېقىم تەقىب قىلىندى. مۇتەززىلىزم ف. ئېنگېلس ئۆزىنىڭ «تەبىئەت دىئالېكتىكىسى» ناملىق ئەسە-رىدە كۆرسەتكىنىدەك، ئىدېئالىستىك سىستېما ئىچىدە بىخلىغان ماتېرىيالىستىك كۆزقاراشنىڭ بەزى خاھىشلىرىنى ئىپادىلىگەن-دى. مۇتەززىلىم تەرەپدارلىرى ئىنسانىنىڭ ئەقىل - ئىدرا-كىنى ھەقىقەتنىڭ ئۆلچىمى سۈپىتىدە ئالدىنقى ئورۇنغا قويماقچى بولدى؛ ئۇلار تەڭرىنىڭ بىر قاتار «ئىلاھىي» خۇسۇسىيەتلىرىگە شۇبھە بىلەن قارىدى؛ ئىنسانىنىڭ روزىمۇساقتا پۇتۇلگەن تەقدىر - قىسمىتى ئۆزگەرمەس دېگەن ئەقىدىگە قارشى ھالدا ئىرادە كىشىگە تەئەللۇق ئىكەنلىكىنى ئوتتۇرىغا قويدى؛ ئۇلار تەڭرىنى ئادەم قىيابېتىدە ئىزاھلاشقا، روھىيەت ۋە جاننى ھايات ۋە بەدەننىڭ ئالامىتى سۈپىتىدە چۈشەندۈرۈشكە ئىنتىلدى. مۇ-تەززىلىزمچىلەر قۇرئاننى كىشى تەرىپىدىن يېزىلغان ئىجادىي ئەسەر، تەھلىل ۋە تەنقىد قىلىشقا بولىدۇ، دەپ قارىدى.

مۇتەززىلىزم ئىسلام تېئولوگىيىسىگە ئىچكى لاگىر ئىچە-دىن شۇنداق قاتتىق زەربە بەردىكى، ھەتتا بىر قىسىم كالامچىلار ۋە مۇسىر پائىمە خەلىپىلىكىنى ئاساسىي بازا قىلغان ئىسلام شېئىزمى بىلەن ئىران - خۇراسان ئىسمائىلىزم تەرەپدارلىرىمۇ ئادەم بىلەن تەڭرىنىڭ بىرەكلىكى ھەققىدىكى «ۋەھدەت ۋۇجۇد» كۆزقاراشلىرىنى قوغداپ چىقتى. داۋۇت ئەل جەۋەرى ھەتتا ئو-چۇق - ئاشكارا تەڭرىنىڭ ۋۇجۇدى - جىسمى، گۆشى ھەم قانلىرى بار، ئۇنىڭ چاچلىرى جىڭگىلەك، قاپقارا بولۇپ يەلكە-

سىگىچە چۇشۇپ تۇرىدۇ،[1] دېگەن قەدىمكى يەھۇدىي دىنى ئەپسانە-
سىنى قايتا كۆتۈرۈپ چىقتى. مۇتەززىلىزمچىلەر ئۆزلىرىنى «ئا-
دالەتچىلەر (ئەھل ئەل ئادل)» دەپ ئاتاشتى. ئەبۇ ئەل ئەللەف،
ئىبراھىم ئەل نەززەم، ئەل جەھىز، مۇئەممەر، ئەبۇ ھاشىم،
ئەل ئەشئەرى قاتارلىقلار بىلەن كېيىنكى سوپىزم ۋە كارامەتچە-
لىك گۈرۈھىدىكى بىرمۇنچە «ۋەھدەت ۋۇجۇد» تەرەپدارلىرى
مۇتەززىلىم كۆزقاراشلىرىنىڭ مۇھىم نامايەندىلىرى بولۇپ قال-
دى. مۇتەززىلىزم ئىسلام تېئولوگىيىسىنىڭ ساختا ما-
ھىيەتلىرى ۋە مەنتىقىي زىددىيەتلىرىنى، ئىسلام ھوقۇقشۇناسلە-
قىنىڭ دىنىي ھاكىممۇتلەقلىق خاراكتېرىنى، ئىسلام خەلىپىلە-
كىنىڭ ئىجتىمائىي ۋە سىياسىي بوھرانىنى ئاشكارىلاشتا غايەت
زور رول ئوينىدى. مۇتەززىلىزم ھىجرىيە IV ئەسىرنىڭ دەسلە-
پىدە بەسرەدە مەيدانغا كەلگەن مەشھۇر ئوتتۇرا ئەسىر ئېنسىك-
لوپېدىيىلىك گۈرۈھى — «ئىھۋان ئەل سافا ۋە كۇللەن ئەل
ۋاپا» كۆزقاراشلىرىغا كۈچلۈك تەسىر كۆرسەتتى.

دېمەك، مۇتەززىلىزم كۆزقاراشلىرى گرېك پەلسەپىسىنىڭ
ۋە يەھۇدىي دىنى ئامىللىرىنىڭ تەسىرىگە ئۇچراش بىلەن ئىسلام
كالام تەلىماتىغا شۇبھىلىنىشتىن باشلىنىپ، ئاللا ۋە ئىنسانىنىڭ
بىردەكلىكى — «ۋەھدەت ۋۇجۇد»، تەڭرىنىڭ ئادەم خۇسۇسى-
يەتلىكى (Anfhropomorphism)، ھەممىدە ئەقىدىنى ئەمەس،
ئەقىلنى مىزان قىلىش كۆزقارىشىغا راۋاجلاندى. پلاتون تەلىما-
لىرىنىڭ مۇتەززىلىزمگە بولغان تەسىرىنى — ئوبېيكتىپ ئىدىئا-
لىستىك راتسىئونالىزم پەلسەپىسىنىڭ تەسىرىنى تۆۋەن مۆلچەر-
لىگىلى بولمايدۇ.[2] بۇ تەسىر مۇئەييەن مەنىدە مۇتەززىلىزم كۆز-
قاراشلىرىنىڭ ئاساسىي ئۆزىكىنى تەشكىل قىلغانىدى. مۇتەززى-

① «ئەل مىلال ۋەل نىھال» (مەزھەپلەر تەلىماتلىرى)، 75 - بېتىگە قارالسۇن.
② م.م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 134 — 135 - بەتلەرگە قارال-
سۇن.

لىزم ئىسلام تېئولوگىيىسى بوھرانلىرىنى قانچىلىك چوڭقۇرلاش-
تۇرغانلىقىغا قارىماي، ئۇ يەنىلا ئىسلام دىنى ئىدىئولوگىيىسە-
نىڭ بىر قىسمى ئىدى، ئۇ ناھايىتى يىراقلاپ كەتكەندىمۇ سوپىزم
ۋە دىنىي راتسىئونالىزم كاتېگورىيىسىدىن ھالقىپ كېتەلمىگەن.
مۇتەززىلىزم گەرچە فارابى پەلسەپىۋى قاراشلىرىنىڭ ئىپتىدائىي
شەكىللىنىش جەريانىغا مەلۇم مەرپەتچىلىك تەسىرىنى كۆرسەت-
كەن بولسىمۇ، «ۋەھدەت مەۋجۇت» پانتېئىزم ئىدىئولوگىيىسە-
نىڭ بۇ ئۇلۇغۋار نامايەندىسىنى مۇتەززىلىزم ياكى پلاتونىزم
ئىدىيىسىنىڭ داۋامچىسى سۈپىتىدە شەرھلەش ھېچقانداق پۈت
تىرەپ تۇرالمايدۇ.

ئۇنداقتا ئەبۇ نەسىر فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنىڭ تارد-
خىي مەنبەسى نېمىدىن ئىبارەت؟

فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنىڭ ئىزچىل، بىر پۈتۈن
سىستېمىلىق قۇرۇلمىسىغا بىۋاستە ئۇل سالغان ئاساسلىق مەز-
مۇنلەرنى تۆۋەندىكى ئۈچ جەھەتتىن ئىزاھلاش مۇمكىن. بۇلار
گرېك ئارىستوتېلىزمى، شەرق پانتېئىزمى، ئوتتۇرا ئەسىر ئە-
رەب تەبىئەت پەلسەپىسىدىن ئىبارەت.

ئارىستوتېلىزم فارابى تەلىماتلىرىنىڭ ئەڭ ئاساسىي ئۆزىگە-
دىن ئىبارەت. بىز ئارىستوتېلىزم دېگەندە، ئارىستوتېلىنىڭ ئېن-
سىكلوپېدىيىلىك كۆپ تەرەپلىمە تەلىماتلىرىنىڭ بىر پۈتۈن پەل-
سەپىۋى سىستېمىسى ۋە ماھىيىتىنى، ئارىستوتېل تەلىماتلىرد-
نىڭ پلاتونىزمىدىن كەسكىن پەرقلىق بولغان ھەقىقىي جەۋھىرد-
نى، ئارىستوتېل تەلىماتلىرىنىڭ پەلسەپە تارىخىدىكى ماتېرىيا-
لىزملىق خاھىشىنى گەۋدىلەندۈرگەن ئىلغار يۆنىلىشى ۋە ئەھمە-
يىتىنى نەزەردە تۇتىمىز.

«قەدىمكى زاماننىڭ ئەڭ ئۇلۇغ مۇتەپەككۇرى» (ماركس)،
گرېك پەيلاسوپلىرى ئىچىدىكى «ئەڭ بىلىملىك كىشى» (ئېن-
گېلس)، «ماتېرىيالىزمغا تولىمۇ يېقىنلاشقان» (لېنىن) ۋە

دىئالېكتىكىنى ئىستىخىيىلىك ھالدا بايان قىلغان گرېك پەيلاسوپى ئارىستوتېل (مىلادىيىدىن ئىلگىرىكى 384 — 322 - يىللىرى) ماكىدونىيە پۇتۇن گرېتسىيىنىڭ ھۆكۈمرانلىق سەلتەنىتىنى قولغان كىرگۈزۈۋالغان دەۋردە دەستاگىر شەھىرىدە تۇغۇلغان. ئۇنىڭ دادىسى ماكىدون كارولى ئامىنتا II نىڭ ھەرەم دوختۇرى ئىدى. كارول ئامىنتا II كارول فىلىپ II بىلەن زاماناداش ئىدى. ئارىستوتېل فىلىپ II نىڭ ئوغلى ۋە ۋارىسى ئالېكساندىر ماكىدونسكى (ئىسكەندەر زۇلقەرنەين) پادىشاھلىققا چىققاندا ئۇنىڭ ئوقۇتقۇچىسى بولغان. فارابىنىڭ سامان شاھى ئىبن ناسىر تەرىپىدىن «ئىككىنچى ئۇستاز» دەپ ئاتىلىشىمۇ، ئۇنىڭ ئۆزىنى ئىسكەندەر شۆھرىتى بويىچە تەرىپلىگەنلىكىدىن ئايرىلىپ كەتمەيتتى. ئارىستوتېل 17 يېشىدىن 37 يېشىغىچە پلاتون (مىلادىيىدىن ئىلگىرىكى 429 — 347 - يىللىرى) رەھبەرلىكىدىكى ئاكادېمىيە بىلىم باغچىسىدا ئوقۇدى. ئارىستوتېل ئۆزىنىڭ پەلسەپۇى سىستېمىسىنى پلاتوندىن دەرس ئېلىۋاتقان چاغلاردا شەكىللەندۈرۈشكە باشلىغانىدى، ئۇ ئۆز ئۇستازى پلاتون بىلەن ئۇزلۇكسىز مۇنازىرىلىشىپ تۇراتتى. ئۇنىڭ «ئۇستازىم پلاتوننىمۇ ھۆرمەتلەيمەن، ھەقىقەتنى بولسا تېخىمۇ ھۆرمەتلەيمەن»، «ئەجەبلىنىش مۇنازىرىنىڭ باشلىنىشىدۇر» دېگەن سۆزلىرى دەل شۇ چاغلاردا ئېيتىلغان سۆزلەر ئىدى، ئارىستوتېل 20 يىل (مىلادىيىدىن ئىلگىرىكى 367 — 347 - يىللىرى) پلاتون ئاكادېمىيە باغچىسىدا ئوقۇپ دەل پلاتون ۋاپات بولغان يىلى بۇ بىلىم باغچىسىدىن ئايرىلىپ كەتتى. پلاتون ئارىستوتېلدىن 45 ياش چوڭ ئىدى.

ئارىستوتېل 41 ياشقا كىرگەندە — مىلادىيىدىن ئىلگىرىكى 343 - يىللىرى باشلاپ ئالېكساندىر ماكىدونىسكىغا مۇئەللىملىك قىلدى؛ 50 ياشقا كىرگەندە ئافىنا شەھىرى ئەتراپىدىكى لىكېي دېگەن جايدا پېرىپاتېتىكا (Peripatetikoi) بىلىم باغچىسىنى

قۇردى. كېيىنچە ئارىستوتېلىزم تەلىماتى ۋە ئۇنىڭ ۋارىسلىرى ئىلگىرى سۈرگەن كۆزقاراشلار پېرىپاتېتىكا مەكتىپى دەپ ئاتالدى. «پېرىپاتېتىكا» سەيلە - سۆھبەت دېگەن مەنىنى بىلدۈرىدىغان سۆز بولۇپ، ئارىستوتېل بەزىدە ھاۋالىق باغ يوللىرىدا ئۆز شاگىرتلىرى بىلەن بىللە سەيلە قىلغاچ سۆھبەت ئۇيۇشتۇراتتى.

ئارىستوتېل پەلسەپۇى سىستېمىسى پلاتونىزم دۇنيا قارىشىغا زىت ھالدا، ئۇنى تەنقىدلەش ئاساسىدا مەيدانغا كەلگەن بولغاچقا، گەرچە پلاتون ئوبيېكتىپ ئىدېئالىزمنىڭ مۇئەييەن تەسىرىدىن خالاس بولۇپ كەتمىگەن بولسىمۇ، ئۇ ئاساسەن قەدىمكى گرېك ماتېرىيالىزمى ۋە ماتېرىيالىزملىق بىلىش نەزەرىيىسى ئۇچۇن غايەت زور، كۆپ تەرەپلىمىلىك ھەسسە قوشتى.

ئارىستوتېل پەلسەپۇى سىستېمىسىنىڭ ئاساسىي ئۇلى ماتېرىيالىستىك كۆزقاراش ئىكەنلىكى شۇبھىسىز. ئۇنىڭ پلاتونىزملىق تەنقىدى ماھىيەتتە پۈتكۈل ئىدېئالىستىك كۆزقاراشقا، جۈملىدىن پىفاگور (فىساغوراس) ئىدېئالىزمىغا قارىتىلغان تەنقىد ئىدى.

ئارىستوتېل پلاتونىنىڭ ئاتالمىش «ئىدېئال دۇنيا» كۆزقاراشلىرىغا قارىمۇقارشى ھالدا، ئالەم ۋە ئوبيېكتىپ شەيئىلەر ئاللىقانداق ئىدېئال نەرسىنىڭ تەقلىدى بولماستىن، بەلكى ماددا ئاساسىدىكى ئوبيېكتىپ مەۋجۇداتتىن ئىبارەت دېگەن كۆزقاراشنى ئىلگىرى سۈردى. ئارىستوتېلنىڭ كۆزقارىشى بويىچە ئوبيېكتىپ ماددىي دۇنيانى ۋە تەبىئەتتىكى ئۇزلۇكسىز ھەرىكەتلەرنى ئىدېئال چۈشەنچىلەر بىلەن ئىزاھلىغىلى بولمايلا قالماستىن، بۇنداق ئىدېئال چۈشەنچىلەر بىلەن رېئال مەۋجۇدىيەتلەرنىڭ سەۋەبىياتلىق مۇناسىۋىتىنىمۇ ئىزاھلىغىلى بولمايتتى. ئارىستوتېل ئۆز ئەسىرلىرىدە ماددىي دۇنيانىڭ ئوبيېكتىپ مەۋجۇتلۇقىنى، ئۇلارنىڭ جەمئىيىسى تەبىئەت ئالىمىنى تەشكىل قىلغانلىقىنى، ماددىي دۇنيا ئۆتمۈشتىمۇ، ھازىرمۇ، كەلگۈسىدىمۇ ھېچقانداق «ئىدېئال

چۇشەنچىلەر» گە يۆلەنمەي مەۋجۇت بولۇپ تۇرىدىغانلىقىنى كۆپ تەرەپلىمە ئىزچىل ئىپادىلەپ ئۆتكەن.

ئارىستوتېل پلاتوننىڭ تەبىئەت مەڭگۈ ئۆزگەرمەيدىغان ۋە ئەبەدىي ھەرىكەت قىلمايدىغان ئاتالمىش روھىي ماھىيەتتىن تارماقلىنىپ پەيدا بولغان دېگەن كۆزقارىشىغا قارىمۇقارشى ھالدا تەبىئەتنى مەڭگۈلۈك ھەرىكەتتە ۋە ئۆزگىرىشتە دەپ قارىدى. ئارىستوتېل تەبىئەت دىئالېكتىكىسى توغرىسىدا بىرقەدەر توغرا پەرەزلەر ۋە مۇھاكىمىلەر ئېلىپ بېرىپ، پلاتون تەرىپىدىن ھاقارەتلەنگەن ھېراكلىت قاتارلىقلارنىڭ ساددا دىئالېكتىكىلىق كۆزقاراشلىرىنى ياقلاپ چىقىپ، پلاتون ۋە كرادىرو قاتارلىقلارنىڭ سوفىستىكىسىنى قاتتىق سۆكتى. ئارىستوتېل پلاتوننىڭ تەڭرى كونترول قىلىۋاتقان تەبىئەتتە مەقسەتكە مۇۋاپىقلىق بولىدۇ، دەيدىغان دىنىي ئىلاھىيەتچىلىك ئاساسىدىكى «مەقسەت نەزەريىسى» دىن پەرقلىق ھالدا قەدىمكى ماتېرىيالىستلار ئوتتۇرىغا قويغان تەبىئەتتە ئوبيېكتىپ قانۇنىيەتلەر ھۆكۈمرانلىق قىلىدۇ، دەيدىغان دېتېرمىنىزملىق كۆزقاراشنى قايتا ئىزاھلىدى. ئارىستوتېل مۇمكىنلىك ۋە ئونىڭ رېئاللىققا ئۆزگىرىشىنى ماتېرىيال ۋە ئونىڭ ھەر خىل شەكىلگە ئۆزگىرىشى ئاساسىدا ئىزاھلىدى، ئونىڭچە ماتېرىيال (بۇيۇم) بىلەن شەكىل ئارىسىدىكى بىرلىك مۇمكىنلىك بىلەن رېئاللىق ئارىسىدىكى بىرلىك ئىدى.

ئارىستوتېل پلاتوننىڭ بىلىمنىڭ ئوبيېكتى تەبىئەت ھادىسىلىرى ئەمەس، بەلكى روھنىڭ ماھىيىتى، ھېسسىي تونۇش ئىدىيال چۇشەنچىلەرنىڭ سايىسى دەيدىغان روھانىيەتچىلىك بىلەن نەزەريىسىگە قارىمۇقارشى ھالدا خۇددى قەدىمكى گرېك ماتېرىيالىستى دېموكرىتقا ئوخشاش ھەقىقىي بىلىشنىڭ ئوبيېكتى تەبىئەت ئالىمى، ماددىي دۇنيادىن ئىبارەت بولۇپ، ئۇ بارلىق تۇيغۇلىرىمىز ۋە تەجرىبىلىرىمىزنىڭ بۇلىقى، دېگەن كۆزقاراشنى ئىلگىرى سۈردى، ئارىستوتېل ، كىشىنىڭ تۇيغۇ ـ ھېسسىياتلىرى

نى قوزغىغان نەرسە كىشىنىڭ ئاڭ ـ پىكرىدىن سىرتتا تۇرىدىغان ماددىي دۇنيادىن ئىبارەت دەپ قارىغان. ئارىستوتېل قەدىمكى گرېك پەلسەپىسى تارىخىدا ماتېرىيالىستىك بىلىش نەزەريىسىنى ئىلگىرى سۈرۈپ، تۇيغۇلارنىڭ تونۇپ ـ بىلىشتىكى تۇنجى ۋە ئاساسىي رولىنى كۆپ تەرەپلىمە تەكىتلىدى. ئارىستوتېل ماتېرىيالىزملىق سېزىسونالىزمى تۇيغۇ ـ ھېسسىياتنى نەزەريىۋى تەپەككۇر، چۇشەنچە ئۇقۇملىرىمىزنىڭ بۇلىقى ھېسابلايدۇ. ئارىستوتېل يالغۇز ھېسسىي تونۇشنى تەكىتلەپ قالماستىن، يەنە بىلىمنىڭ يۇقىرى باسقۇچىدا ھەرقايسى ئايرىم شەيئىلەردىكى ئومۇمىي، ماھىيەتلىك نەرسىلەرنى تونۇپ بىلىپ، ئونىڭدىن توغرا چۇشەنچە ـ ئۇقۇملارغا ئېرىشىش لازىملىقىنىمۇ تەكىتلەيدۇ. ئونىڭچە، ئەقلىي تونۇش، نەزەريىۋى تەپەككۇر پائالىيىتىنىڭ مەقسىتى ۋە ۋەزىپىسى ئايرىملىق ئىچىدىن ئومۇملۇقنى ئىزدەش. ئۇ ھەممە يەككە نەرسىلەر ئايرىم، چەكسىز كۆپ خىل ۋە ئۆزلۇكسىز ئۆزگىرىپ كېتىۋاتقان نەرسىلەردە ئەمەس، بەلكى ئۇلاردىكى ئومۇمىي، ماھىيەتلىك، قانۇنىيەتلىك نەرسىلەردىلا ئىلمىي بىلىم بولىدۇ، دەپ ھېسابلايدۇ. لېنىن ئارىستوتېل بىلىش نەزەريىسىنىڭ ماتېرىيالىزملىق خاراكتېرىنى روشەن مۇقىملاشتۇرغان. ①

ئارىستوتېل پلاتوننىڭ ھەقىقەتنى تونۇپ ـ بىلىش نوقۇل ھالدىلا تەپەككۇر ۋە ئەسلەش ئارقىلىق روھنىڭ ئىدىيال دۇنيادىكى سەرگۈزەشتىلىرىنى ئەسلەشتىن ئىبارەت دېگەن ئىدىيالىزملىق كۆزقاراشنىڭ قارىمۇقارشى ھالدا ھەقىقەتنى تونۇپ بىلىشتە ئەقلىي تونۇش بىلەن ھېسسىي تونۇشنىڭ دىئالېكتىكىلىق مۇناسىۋىتىنى بىرقەدەر توغرا ھەل قىلىپ، دۇنيانى بۇۋاستە ھېسسىي تۇيغۇ ئىشتىراكىسىز نوقۇل ئەسلەپ بىلىش مۇمكىن ئە-

① لېنىن: «پەلسەپە خاتىرىلىرى» گە قارالسۇن.

مەسلىكىنى ئوتتۇرىغا قويىدى. ئارىستوتېل پلاتوننىڭ ھېسسىي بىلىمگە، جۈملىدىن بەدىئىي سەنئەتكە قارشى پاسسىپ كۆزقاراش-لىرىغا قارشى ماتېرىيالىزملىق ئېستېتىكىلىق كۆزقاراشنى ئوتتۇرىغا قويىدى. ئارىستوتېلچە، ھېس - تۇيغۇ ئىشتىراكسىز ھېچ نەرسىنى تونۇپ - بىلىش مۇمكىن بولمايدۇ.

قىسقىسى، ئارىستوتېل پەلسەپىۋى سىستېمىسى پلاتوننىڭ دۇنيا ئىدېئال چۈشەنچىلەرنىڭ مەھسۇلى، سايىسى؛ دۇنيانى ھېس - تۇيغۇسىز ھالدىلا ئەسلەش ئارقىلىق تونۇشقا بولىدۇ، دەيدىغان ئىدېئالىزملىق كۆزقاراشلىرىغا قارشى ھالدا ماددىي دۇنيانىڭ ئوبيېكتىپ مەۋجۇتلۇقى، ئۇنى ھېسسىي تونۇش ۋە ئىلمىي تەپەككۇر ئارقىلىق تونۇپ - بىلىش مۇمكىنلىكى توغرا-سىدىكى ئاساسىي تەلىماتنى ئىلگىرى سۈردى.

ئارىستوتېل دېئالېكتىكا ۋە لوگىكىغا ئائىت كۆپلىگەن قىم-مەتلىك كۆزقاراشلارنى ئوتتۇرىغا قويىدى. ئۇنىڭ مۇمكىنلىك ئۇچىدىكى قارىمۇ قارشىلىقىنىڭ بىرلىكى، ھەرىكەت ۋە راۋاجلا-نىشنىڭ (بولۇپمۇ مۇمكىنلىكتىن رېئاللىققا، ماتېرىيالدىن ئۇ-نىڭ ھەر خىل شەكىللەرگە راۋاجلىنىشنىڭ) ھەر خىل فورما (نۇسخا) لىرى توغرىسىدىكى تەلىماتى ئۇنىڭ پەلسەپىۋى مىراس-لىرى ئىچىدىكى ئەقىلگە مۇۋاپىق ئامىللارنى تەشكىل قىلغانىدى. گەرچە ھېراكلىت ۋە دېموكرىت ھەرىكەت نەزەرىيىسىنى ئوتتۇر-غا قويغان بولسىمۇ، ھەرىكەت شەكىللىرى نەزەرىيىسىنى ئارىس-توتېل تۇنجى قېتىم ئوتتۇرىغا قويغان. ئۇ ماھىيەتلىك ئۆزگە-رىش (پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش) ۋە تار دائىرىلىك ھەرىكەت (بىر خىل ھالەتتىن ئىككىنچى خىل ھالەتكە ئۆزگىرىش، مىقدار ئۆزگىرىش، ئورۇن ئالماشتۇرۇش) توغرىسىدا قىممەتلىك ئىز-دىنىشلەرنى ئېلىپ بارىدى. ئارىستوتېل لوگىكىلىق ئىلمىي نەزە-رىيىسىنى ئوتتۇرىغا قويىدى. ئارىستوتېل مەنتىقە (لوگىكا) ئىل-مىنى ھەقىقەت بىلەن سەپسەتىنىڭ چېگرىسىنى قاتتىق پەرقلەندۇ-

رۇش، سوفىستىكىغا قارشى تۇرۇپ ئىلمىنى قوغداش قورالى سۈپىتىدە تەنقىد قىلغان. ئۇنىڭچە، ھەقىقەت تونۇش كاتېگورىيە-سى بولۇپ، پىكىرنىڭ رېئاللىق بىلەن مۇۋاپىق بولۇشىنى كۆر-سىتەتتى. سەپسەتە بولسا رېئال دۇنيادىكى ھەقىقىي ئەھۋالـ-نى ئاستىن - ئۈستۈن ئىزاھلاشنى كۆرسىتەتتى، ئارىستوتېل ھەقىقەت ۋە سەپسەتىنى ئىزاھلاش ئۈچۈن لوگىكىلىق ئىسپاتلاش-نى ئىلگىرى سۈرۈپ، لوگىكىلىق ئىسپاتلاش جەريانىدا ئەمەل قىلىنىشى لازىم بولغان ئوبيېكتىپ قانۇنىيەتلەر، پرىنسىپلارنى بەلگىلىدى. ئۇ ئىسپاتلاش جەريانىدا قارىمۇ قارشىلىقنىڭ بول-ماسلىقىنى مەنتىقە تەپەككۇرنىڭ ئاساسىي شەرتى ۋە ئەڭ ئالىي پرىنسىپى سۈپىتىدە بىرىنچى لوگىكىلىق قانۇنىيەت، دەپ كۆر-سەتتى. ئارىستوتېل لوگىكا ئىلمىنى ماھىيەت ئېتىبارى بىلەن نەزەرىيە جەھەتتىن ئىسپاتلاش ئىلمى، دەپ چۈشەندى ۋە ئۇنى ئىندۇكسىيە ۋە دېدۇكسىيىدىن ئىبارەت ئىككى خىل ئىسپاتلاش ئۇسۇلىغا ئاجراتتى. ئۇ سىللوگىزم ئارقىلىق ئىسپاتلاشنىڭ قا-ئىدىسى ۋە پرىنسىپلىرىنى ئوتتۇرىغا قويىدى.

ئارىستوتېل تۇنجى بولۇپ كاتېگورىيە تەلىماتىنى رەسمىي تۈزۈپ چىقتى، بۇ تەلىمات يالغۇز تەپەككۇر شەكلى ۋە ئۇسۇللـ-رى توغرىسىدىكى لوگىكىلىق ئىلمىنى بېيىتىپلا قالماستىن، يەنە تەپەككۇر مەزمۇنلىرى، ئۇقۇم - چۈشەنچىلىرى توغرىسىدـ-كى بىلىش نەزەرىيىسىنى بېيىتتى. ئارىستوتېل كاتېگورىيىلەرنى بىر - بىرى بىلەن بىرلەشتۈرۈپ، ئوبيېكتىپ دۇنيانى ئومۇ-يۈزلۈك چۈشىنىشنىڭ پايدىلىق تەپەككۇر ئۇسۇلىنى — دېئالېكتىكىلىق تەپەككۇرنىڭ ئەڭ ئاساسىي ئۇسۇللىرىنى ئوتتۇ-رىغا قويىدى. ئارىستوتېلنىڭ كاتېگورىيە تەلىماتى ئۇنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى تەلىماتى ۋە ئىلىم - پەننى كلاسسىفىكاتسىيە (تۈرگە ئايرىش) قىلىش توغرىسىدىكى كۆزقاراشلىرىنى ئىلگىرى سۈر-دى. ئۇ بىر تەرەپتىن ئۆزىگە خاس ئالەم نەزەرىيىسىنى ۋە تەبىئەت

سىستېمىسى سخېمىسىنى ئوتتۇرىغا قويسا، يەنە بىر تەرەپتىن ئۇنىڭ ئىلمىي ئىپادىسى توغرىسىدا ھەرقايسى پەنلەرنى سىستېمىلىق تۇرلەرگە ئاجراتتى ۋە ئۇلارنىڭ تەتقىقات ساھەلىرى توغرىسىدا ئىجابىي پىكىرلەرنى بايان قىلدى.

ئارىستوتېل ئېستېتىكا (بەدىئىيات) ۋە ئېتىكا (ئەخلاق) توغرىسىدا قىممەتلىك كۆزقاراشلارنى ئوتتۇرىغا قويدى، ئۇ پلاتوننىڭ ھېسسىيات-ۋە سەنئەتكە قارشى كۆزقاراشلىرىغا قارشى ھالدا ئوبېيكتىپ دۇنيانى ھېسسىي تونۇشنىڭ ئېستېتىكىلىق ئەھمىيىتى، ئوبېيكتىپ دۇنيانى ھېسسىي تونۇشنىڭ چىنلىقى، بەدىئىي تەقلىد قىلىشنىڭ رېئالىزملىق ئەھمىيىتى، سەنئەتتە تەسەۋۋۇر ۋە ئوبرازنىڭ مەنبەسى ھېس - تۇيغۇ ئىكەنلىكى، سەنئەتنىڭ تونۇپ - بىلىشتىكى، تەربىيەلەشتىكى ۋە ئېستېتىك زوقلىنىشتىكى ئەھمىيىتى، گۈزەللىك قانداقتۇر ئىدېئال چۈشەنچە بولماستىن، بەلكى كونكرېت گۈزەل شەيئىگە ئاساسلىنىدىغانلىقى، ئېستېتىكىنى ئۆز قانۇنلىرى بويىچە تەتقىق قىلىشنىڭ مۇمكىنلىكى قاتارلىق مەسىلىلەردە ماتېرىيالىزملىق ئېستېتىكىلىق تەلىماتنى ئوتتۇرىغا قويدى. ئارىستوتېل تالانت، تراگېدىيە ۋە باشقا ئېستېتىك كاتېگورىيىلەر ھەققىدە ئۆز قاراشلىرىنى بايان قىلغان. ئارىستوتېل ئەخلاق مەسىلىسى جەھەتتە پلاتوننىڭ ئاتالمىش «ئامەت» ھەققىدىكى ئىدېئال چۈشەنچىلىرىنى ئۆتكۈر تەنقىد قىلىپ، ئەخلاق مەسىلىسىنى ئادەمدىن ئىبارەت «سىياسىي ھايۋان» نىڭ ئىجتىمائىي ھايات بىلەن بىرلەشتۈرۈپ قاراشنى تەشەببۇس قىلدى. قۇلدارلار سىنىپىنىڭ ئوتتۇرا قاتلام تەبىقىسى ئىدېئىسىنى ئىپادىلىگەن ئارىستوتېل قارىشىدىن پەرقلىق ھالدا قۇللار گۈزەل ئەخلاقلىق ھايات كەچۈرۈش ئىمكانىيىتىگە ئىگە ئەمەس، گۈزەل ئەخلاق پەقەت ئوتتۇرا ھال ئەركىن كىشىلەرگىلا خاس، دەپ قارايتتى.

ئارىستوتېلنىڭ ئوتتۇرا قاتلام قۇلدارلار سىنىپى مەيدانى

ئۇنىڭ پۈتكۈل ئىجتىمائىي ۋە سىياسىي كۆزقاراشلىرىدا ئۆز ئىپادىسىنى تاپتى. ئۇ قۇلدارلىق تۈزۈمى ۋە ئۇنىڭ دۆلەت ئاپپاراتىنى مەڭگۈ مەۋجۇت بولۇپ كەلگەن، دەپ قارايتتى. ئارىستوتېل ئۆزىدىن ئىلگىرى ئۆتكەن پلاتوننىڭ قۇلدار ئاقسۆڭەكلىرى «ئىدېئال دۆلىتى» كۆزقاراشلىرىدىن، جۇملىدىن ئۆزىدىن كېيىن ئۆتكەن فارابىنىڭ «پەزىلەتلىك شەھەر» كۆزقاراشلىرىدىن ئوڭ ۋە سوللۇق جەھەتتە پەرقلىق بولغان. ئوتتۇرا قاتلام قۇلدارلارنى ئاساس قىلغان قۇلدارلىق جۇمھۇرىيىتى سىياسىي تۈزۈمىنى غايىۋى دۆلەت شەكلى سۈپىتىدە ئىلگىرى سۈرۈشنى تەشەببۇس قىلدى. ئۇنىڭ قۇلدارلىق جۇمھۇرىيىتى خۇسۇسىي مۇلۇك چىلىك ئاساسىدىكى مانارخىيە (پادىشاھلىق)، ئارىستوكراتىيە (ئاقسۆڭەكلىك) ۋە دېموكراتىيە (خەلقچىللىق) دىن ئىبارەت ئۈچ تەركىبنىڭ ئارىلاشمىسىدىن ئىبارەت ئىدى.

ئارىستوتېل پلاتوننىڭ مۇكەممەل ئىدېئالىزملىق پەلسەپىۋى سىستېمىسىغا قاقشاتقۇچ زەربە بېرىپ، ئۆزىنىڭ ماتېرىيالىزملىق كۆزقاراشنى ئاساس قىلغان پەلسەپىۋى ۋە تەبىئەت ئىلمى تەلىماتلىرىنى كۆپ تەرەپلىمە شەرھلىگەن بولسىمۇ، ئۇ بۇ جەھەتتىكى يۆنىلىشىگە خىلاپ ھالدا بىر قاتار ئىدېئالىزملىق نۇقتىلىرىنىمۇ ئىپادىلىگەنىدى. ئارىستوتېل ئىلمىي تۆھپىلىرىنىڭ ۋە ئىجادىي پىكىرلىرىنىڭ موللۇقى، ئېنسىكلوپېدىيىلىك بىلىمگە ئىگە ئىكەنلىكى جەھەتتە قەدىمكى گرېتسىيە، ھەتتا قەدىمكى دۇنيادا تەڭداشسىز ئالىم ۋە مۇتەپەككۇر بولۇشىغا قارىماي، گەرچە پەلسەپىۋى يۆنىلىش جەھەتتە پلاتون ئىدېئالىزمىغا ئاڭلىق قارشى چىققان بولسىمۇ، ئىزچىللىق جەھەتتە دېموكرىت ماتېرىيالىزمىغا يېتەلمىدى. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، ئارىستوتېلنى ماتېرىيالىزم ۋە ئىدېئالىزم ئارىسىدىكى ئوخشاش يېراقلىقتا تۇرغۇچى پەيلاسوپ ياكى دۇئالىست دەپ چۈشىنىش تولىمۇ ئادالەتسىزلىك بولغان بولاتتى.

ئارىستوتېل «بىرىنچى ھەرىكەتلەندۈرگۈچ كۈچ» ، «يەر شارى مەركەز تەلىماتى» ، «ئالەمنى ئەقىل بىلەن چۈشىنىش» ، «ئادەمنىڭ تۇغما خىسلەتلىرى» ، «شەكىل — ماھىيەت» ، «قۇلدارلىق تۈزۈمى مەڭگۈ» قاتارلىق مەسىلىلەردە ئۆزىنىڭ تاۋۇرىنى، سىنىپىي ۋە تەرىپىيە جەھەتتىكى چەكلىمىسى تۈپەيلى بىر قاتار خاتا، ئىدېئالىزملىق شاكال ھېسابلىنىدىغان كۆزقاراشلارنى ئىپادىلىدى. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، ئارىستوتېل «ئىدېئولوگىيە جەھەتتىكى تالانتلىق قەھرىمان» (ماركس) ئىدى.

ئارىستوتېلنىڭ ئاساسلىق پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرى قىسقىچە ئەنە شۇنداق.

قەدىمكى گرېك ئىلمى مۇۋەپپەقىيەتلىرىنىڭ كۆپ تەرەپلىمە ئىگىسى ئالىي ھوسۇلى بولغان ئارىستوتېل تەلىماتلىرى ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلامىيەت دۇنياسىدىكى ھەرقايسى ئەللەر ۋە خەلقلەر ئارىسىدا VI — IX ئەسىرلەردە تارقىلىشقا باشلاپ غايەت زور شۆھرەتكە ئېرىشتى. ئارىستوتېل تەلىماتلىرى — پەلسەپىۋى تېرمىنولوگىيىدە پېرىپاتېزم دەپ ئاتىلىدىغان پەلسەپىۋى سىستېما ئۇ چاغلاردا پلاتون ۋە يېڭى پلاتونىزم كۆزقاراشلىرى بىلەن چېتىشىپ كەتكەنىدى. ئىلغار پەيلاسوپلار، ئەڭ ئالدى بىلەن ئەبۇ يۈسۈپ ئىبن ئىسھاق ئەل كىندى (800 — 879) بىلەن ئەبۇ نەسىر فارابى تېخى دېموكرىت پەلسەپىسىدىن خەۋەرسىز ئىدى. گرېك پەلسەپىسى دېگەندە تولىراق يېڭى پلاتونىزم نەزەردە تۇتۇلاتتى. يېڭى پلاتونىزم رىم ۋىزانتىيە ئىمپېرىيىسىنىڭ كۇلۇك قوللىشى بىلەن بەش ئەسىرلىك ھۆكۈمران ئىدېئولوگىيىسە سۈپىتىدە ئەرەب خەلىپىلىكلىرىگە سۈرىيىلىكلەر ئارقىلىق ئېقىپ كىرىپ، ھۆكۈمران كالام تەلىماتچىلىرى بىلەن ئۇنىڭغا قارشى بىر قىسىم تەبىئەت تەنقىدچىلىرى، سوپىزم تەرەپدارلىرى ۋە مۇتەزىلىزمچىلەر تەرىپىدىن قارشى ئېلىنىدى. ئوتتۇرا ئەسىر ئىنىسكلوپېدىكلىرى — «ئىۋان ئەل سافا ۋە كۇللەن ئەل ۋاپا»

مەخپىي ئىلمىي مەكتىپىنىڭ بىرمۇنچە ۋەكىللىرى — زەئىد ئىبن رىففەت، ئەبۇ سۇلايمان ئەل مۇھەممەد، ئەبۇ ھەسەن ئەل زەنجەنى، ئەبۇ ئەھمەد ئەل نەخرەجەنى قاتارلىقلار يېڭى پلاتونىزم تەسىرىگە ئۇچرىغان، يېڭى پلاتونىزم ھەتتا ئىسمائىلىزم ۋە شىئە مەزھىپىگە روھىي ئوزۇق بولغانىدى.

شۇنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، پلاتون تەلىماتلىرى ۋە يېڭى پلاتونىزمنىڭ ئاتالمىش ئەرەب پەلسەپىسىنىڭ ھەرقايسى مەكتەپ ۋە سىستېمىلىرىغا تەسىر كۆرسەتكەنلىكىگە قاراپ، ئەبۇ نەسىر فارابى پلاتون (ئەپلاتون) توغرىسىدا بىر قاتار تەنقىداتلار ئېلىپ بارغىنىغا قاراپ، فارابى پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىنىڭ ھەقىقىي ئۆزىكى بولغان ئارىستوتېل پېرىپاتېتىزمى ئورنىغا پلاتون تەلىماتلىرىنى دەسستىش تەشەببۇسىدا بولۇش مەنتىقە جەھەتتىن تېتىقسىز بولۇش بىلەن بىللە، سىياسىي جەھەتتىن ئىنتايىن زىيانلىق. ئىسلام ھۆكۈمرانلىقىدىكى بۇرژۇئا ئەللىرىدە بەزى پەيلاسوپلار، جۈملىدىن تۈركىيە ئاپتورى ئا. ئابدان «ئىسلام قامۇسى» ئۇچۇن يازغان ماقالىسىدە، فارابىنى قانداقتۇر ئارىستوتېل ۋە پلاتون كۆزقاراشلىرىنى «ياراشتۇرغۇچى» قىلىپ تەسۋىرلىگەن. فارابى گرېك پەلسەپىسى مۇۋەپپەقىيەتلىرىنى ئوتتۇرا ئەسىر شەرقىدە ئىزچىل ئەڭ مۇكەممەل شەرھلىگەن ئەڭ ئۇلۇغ مۇتەپەككۇر سۈپىتىدە ئارىستوتېل تەلىماتلىرىنىڭ تەبىئەت ئىلمى ۋە پەلسەپىسى خاراكتېرىنى بىلەن پلاتون كۆزقاراشلىرىنىڭ روھانىيەتچىلىك — تېئولوگىيىلىك خاراكتېرىنى ئېنىق چۈشەنگەن ۋە پەرقلىق ئىزاھلىغانىدى.[1] ئۇ پەلسەپە تارىخىدا، خۇسۇسەن ئىسلام پەلسەپە تارىخىدا تۇنجى قېتىم زور ئەمگەك سىڭدۈرۈپ، ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى، بولۇپمۇ ئارىستوتېلنىڭ پېرىپاتېتىزملىق پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىغا ۋەكىللىك قىلىدۇ.

① م.م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» ، 145 ـ بەتكە قارالسۇن.

غان ئۇنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى، تەبىئەت ئىلمى، لوگىكا ۋە باشقا پەلسەپىۋى ئەسەرلىرىنى پىغاگور، پلاتون ۋە يېڭى پلاتونىزم ئو-رىگىناللىرىدىن پەرقلەندۇرۇپ، ئارىستوتېلىزم ئىدىئولوگىيىسى بايرىقىنى ئېگىز كۆتۈردى[1]. فارابى گرېك پەلسەپىسىنى تەنقىد قىلغاندا ۋە شەرھلىگەندە، كۆپ قېتىم پلاتون ۋە يېڭى پلاتونىزم نامايەندىلىرىنىڭ ئەسەرلىرى ئۈستىدە توختالدى. ئۇنىڭ «پەلسە-پە تەنقىقاتىغچە نېمىلەرنى ئۆگىنىش لازىم» دېگەن كىتابىدا، ئۇنىڭ گرېك پەلسەپىسىنىڭ ھەرقايسى ساھەلىرى بىلەن تولۇق تونۇشلۇقى، گرېك پەلسەپىۋى مەكتەپلىرى، ئۇنىڭ نامايەندىلىرى ۋە ئەسەرلىرىنى تولۇق بىلىدىغانلىقى، ئۇنىڭ ئارىستوتېل ئەسەر-لىرىنى ئۆگىنىشىنى بىرىنچى ۋە ئاساسىي ئورۇنغا قويغانلىقى، ئۇنى نەزەرىيىۋى ئىلىم سۈپىتىدە ئۆگىنىشىنى ئالاھىدە تەكىتلە-گەنلىكى ئۆز - ئۆزىدىن مەلۇم.

فارابىنىڭ پلاتونىنى مەشھۇر گرېك پەيلاسوپى تەرىقىسىدە تىلغا ئېلىشى ئۇنىڭ پەلسەپىۋى مەيدانى، كۆزقارىشى ۋە پەلسەپە-ۋى مۇھاكىمە ئۇسۇلى ۋە مۇھاكىمە مەزمۇنى تۈپەيلىدىن ئەمەس[2]، بەلكى ئۇنىڭ پەلسەپە تارىخىدىكى مۇھىم ئورنى، پەل-سەپىنى ئاناكساگور ۋە سوقراتچە دىنىي — مىستىك — ئەپسانىۋى چۈشەنچىلەردىن پەرقلەندۇرۇپ، ھەقىقەتنى يورۇتىدىغان ئىلىم ئاساسىدا ھېسابلاشتىكى تۆھپىسى، ئۇنىڭ گەرچە ئوبېيېكتىپ ئىدىئالىستىك خاراكتېرىدە بولسىمۇ، دىئالېكتىكىنىڭ، بولۇپمۇ تەپەككۇر دىئالېكتىكىسىنىڭ بىر قاتار مەسىلىلىرىنى ئوتتۇرىغا قويغانلىقى، ھەقىقەتنى لوگىكىلىق ئىسپاتلاشنىڭ مۇنازىرە ۋە مۇھاكىمە ئۇسۇلى، كاتېگورىيىلەرنى بەلگىلىشى، دىئالېكتىكىنى لوگىكا بىلەن بىرلەشتۈرۈش تەشەببۇسى ۋە بەزى ئەخلاقىي تەل-

① يۇقىرىقى يەتكە ۋە «ئۆزبېكىستان س س ر تارىخى» ئۆزبېكچە 1956 - يىلى نەشرى، فارابى ھەققىدىكى بايانغا قارالسۇن.
② م.م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 146 - بەتكە قارالسۇن.

ماتلىرى تۈپەيلىدىن بولغان. ماركسىزم پلاتون تەلىماتىنىڭ ئە-ھىمىيەتلىك خاراكتېرىنىمۇ، شۇنىڭدەك ئۇنىڭ پەلسەپە تارىخ-ىدىكى ھەقىقىي قىممىتىنىمۇ توغرا باھالىشى لازىم. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، فارابى تەلىماتى پلاتون ۋە ئارىستوتېل تەلىمات-لىرىنىڭ «ياراشتۇرۇلۇشى» ئەمەس، ئەلۋەتتە.

فارابى پەلسەپىۋى ئىدىئولوگىيىسى ئارىستوتېل پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنى مۇھىم بىر مەنبە قىلغان ھالدا، ئۇنى ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلامىيەت دۇنياسىدىكى ئاكتۇئال مەسىلىلەر بىلەن بىر-لەشتۈردى. فارابىزم ئاساسىي ماھىيىتى ئېتىبارى بىلەن ئارىس-توتېل ئىلمى ۋە ئىلغار تەلىماتلىرىنىڭ داۋاملىق راۋاجلاندۇرۇ-لۇشى ۋە ئۆز دەۋرى تەبىئەت ئىلمى ۋە پەلسەپىۋى ئىدىئولوگىيە-سىنىڭ ئاڭلىق بىر پۈتۈن سىستېمىلىنىشىدىن ئىبارەت. قۇل-لۇق دەۋردىكى ئارىستوتېل تەلىماتلىرىنى ئىسلام شەرقىدىكى ئوتتۇرا ئەسىر فېئودالىزمى شارائىتىدا ئەينەن ئېلىپ چىققىلى بولمايتتى، ئۇ راۋاجلاندۇرۇلۇشى ۋە ھۆكۈمران دىنىي ئىدىئولو-گىيىگە، ئەكسىيەتچى فېئودالىلىق كۆزقاراشلارغا قارشى تەبىئىي ۋە ئىجتىمائىي پەلسەپىۋى پىكىرلەر بىلەن قايتا تەشكىللىنىشى لازىم ئىدى. فارابىنىڭ تارىخىي خىزمىتى ئەنە شۇ مەسىلىنى ھەل قىلغانلىق بولدى.

«ئوتتۇرا ئەسىر ئارىستوتېلىزمى» چۈشەنچىسى فارابىزم-نىڭ يەنە بىر خىل ماھىيەتلىك ئىپادىلىنىش ئىبارىسى بولۇپ، فارابىزم — ئىسلامىيەت مەدەنىيەت گۈللىنىشى شارائىتىدىكى ئارىستوتېلىزم ۋە ماتېرىيالىزملىق خاھىشتىكى پانتېئىزملىق پەلسەپىۋى سىستېما ۋە پەلسەپىۋى يۈنىلىشتىن ئىبارەت ئىدى. ئو. ۋ. تراختېنبېرگ ئۆزىنىڭ «غەربىي ياۋروپا پەلسەپە تارىخى ئوچېركى» ناملىق كىتابىدا ئوتتۇرا ئەسىر ئارىستوتېلىزمىغا خاراكتېرىستىكا بېرىپ، ئۇنى «ئارىستوتېلىزمنىڭ ماتېرىيا-لىزملىق تەرەپلىرىنى گەۋدىلەندۇرگەن»، ئەرەب تەبىئەت ئىلمى

ۋە ئاتېئىزملىق كۆزقاراشلىرىغا ئاساس سالغان تەلىمات سۇپىتىدە كۆرسىتىپ ئۆتكەن[1] بولسا، مۇزەپپەر مۇھەددىن خەيرۇللايوف ئۆزىنىڭ «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» نامىلىق نوپۇزلۇق ئىلمىي ئەمگىكىدە: «شەرق ئارىستوتېلىزمى» چۈشەنچىسى نوقۇل ئارىستوتېل پەلسەپىۋى سىستېمىسى ۋە تەلىماتى بولماستىن، يەنە ئۇ تەبىئەت پەلسەپىسى ھەم ئوتتۇرا ئەسىر ماتېرىيالىزمى بىلەن زىچ باغلانغان راتسىئونالىزم بولۇپ، ئۇ ئوتتۇرا ئەسىر روھىيەتچىلىك— تېئولوگىيىلىك ئىدېئولوگىيىسىگە قارشى كۈچلۈك ماتېرىيالىزملىق خۇسۇسىيەتلەرنى ئىپادىلىگەن، دەپ كۆرسىتىدۇ.[2] ئەبۇ نەسىر فارابى ئۆزىمۇ دۇنيا مەدەنىيىتى ۋە ئىلىم — پەن تارىخى توغرىسىدا ئۆز دەۋرىگىچە توختالغىنىدا، ئىراق — مىسىر — گرېك — سۇرىيە — ئەرەبتىن ئىبارەت تەرەققىيات ئىزچىللىقىنى كۆرسىتىپ ئۆتكەنىدى.[3] فارابى ئارىستوتېل تەلىماتلىرىنىڭ ھەقىقىي مېغىزىنى ئىزچىللاشتۇرۇپ ۋە راۋاجلاندۇرۇپ، ئۇنى تاكى ياۋروپا مەدەنىيەت گۈللىنىشى ۋە يېڭىنقى زامان ماتېرىيالىزمىغا تۇتاشتۇرۇشتا[4] زور رول ئوينىپلا قالماي، ئۇ ئارىستوتېلدىن پەرقلىق بىر قاتار كۆزقاراشلارنى ئوتتۇرىغا قويىدى. بۇ ھەقتە كېيىنكى ماۋزۇلاردا داۋاملىق مۇتالىئە ئېلىپ بارىمىز. فارابى گەرچە پلاتون تەلىماتلىرىنىڭ سىستېمىسىغا خۇددى ئارىستوتېلدەك زىت كېلىدىغان كۆزقاراشلارنى ئىپادىلەگەن بولسىمۇ، ئۇ پەلسەپىۋى تەتقىقات نۇقتىسىدىن يەنىلا پلاتوزىنىڭ «كرىتي» (كرتياس)، «سوفىست» (سوفىستس)، «پارمېنىد» (پرمنيد)، «تىمېي» (طيماوس)، «فېدون» (الفاذن)، «دەۋلەت» (كتاب فى السياسة) قاتارلىق ئەسەرلىرى

① شۇ كىتاب، موسكۋا 1957 - يىلى رۇسچە نەشرى، 57 - بېتىگە قارالسۇن.
② شۇ كىتاب، تاشكەنت 1975 - يىلى رۇسچە نەشرى، 137 - بېتىگە قارالسۇن.
③ فارابى: «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر»، رۇسچە نەشرى، 335 - بېتىگە قارالسۇن.
④ ئېنگېلس: «تەبىئەت دىئالېكتىكىسى»، موسكۋا 1949 - يىلى نەشرى، 4 - بېتىگە قارالسۇن.

ئۇستىدە ئىلمىي خىزمەت ئېلىپ باردى.

شەرق پانتېئىزمى فارابى تەلىماتلىرىنىڭ ئىككىنچى ئىدېئولوگىيىلىك مەنبەسىدىن ئىبارەت.

پانتېئىزم (pantheism) ئاتالغۇسىدىكى «پان» سۆزى «ھەممە»، «بارچە» دېگەن مەنىنى بىلدۈرىدۇ، «تېئىزم» سۆزى «تەڭرى»، «ئىلاھىيەت» دېگەن مەنىنى بىلدۈرىدۇ. قوشۇپ ئالغاندا پانتېئىزم سۆزى نوقۇل ئاتالغۇ سۈپىتىدە تەبىئەت تەڭرى ياكى تەڭرى تەبىئەت دېگەن مەنىنى ئۇقتۇرىدۇ. «شۇڭا پانتېئىزم ئاتالغۇسىدىكى «پان» سۆزى ئۇ ياكى بۇ ئايرىم شەيئىنى ئەمەس، «ھەممە»نى، يەنى بىردىنبىر ھەقىقىي جىسىملار (سۇبستانسىيە)نى كۆرسىتىدۇ»، «بىز بۇ يەردە پانتېئىزم توغرۇلۇق سۆزلىگىنىمىزدە شۇ مەنىدە چۈشىنىمىز. بۇ چۈشەنچە دەسلەپ شەرقتە مەيدانغا كەلگەن، ئۇ ئىلاھىيەتلىكنىڭ مۇتلەق بىردەكلىكىنى ۋە بارلىق شەيئىلەرنىڭ ھەممىسى مۇشۇنداق بىردەكلىك ئىچىدە بولىدۇ، دېگەن پىكىرنى بىلدۈرىدۇ».[1]

پانتېئىزم تەبىئەت ۋە تەڭرىنى بىر پۈتۈن نەرسە سۈپىتىدە تەسەۋۋۇر قىلىدىغان ئەڭ كونا ساددا كۆزقاراش تەرزىدە قەدىمكى شەرق خەلقلىرىدە مەيدانغا كەلگەنىدى. ئۇنىڭچە تەبىئەت تەڭرى بولۇپ، تەڭرىنىڭ غەيرىي تەبىئىي شەخس خۇسۇسىيەتلىرى مەۋجۇت ئەمەس. پانتېئىزم ئىپتىدائىي ساددا ماتېرىيالىزملىق كۆزقاراشقا ياتىدىغان بىر خىل دۇنيا قاراش سۈپىتىدە ئەڭ كونا تەبىئەت ئىلاھىيەتچىلىكى، كۆپ خۇدالىق كۆزقاراش قاتارلىقلاردىن كېيىن ماتېرىيالىزملىق كۆزقاراشتىن ئىلگىرى، «ماتېرىيالىزملىق كۆزقاراشنىڭ بوسۇغىسى» سۈپىتىدە مەيدانغا كەلگەن.

ئوتتۇرا ئاسىيا، شىمالىي ھىندىستان، شەرقىي ئىران ئىپتىدائىي شەكىلدىكى پانتېئىزمنىڭ ئەڭ كونا ماكانى ئىدى. ئەڭ

① گېگېل: «ئېستېتىكا»، 2 - توم، خەنزۇچە 1979 - يىلى 1 - نەشرى 81 — 85-بەتلەرگە قارالسۇن.

قەدىمكى تەبىئەتكە چوقۇنۇش، تەبىئەتنى ئىلاھىيلاشتۇرۇش، تەبىئەت ۋە تەبىئىي ھادىسىلەرگە دۇنيا قاراش جەھەتتە ئىلاھىيەت چىلىك بىلەن بەدىئىي جەھەتتە ئادەمنى ئىلاھىيلاشتۇرىدىغان ۋە تەبىئەتنى ئادەملەشتۇرىدىغان تەسەۋۋۇر بىلەن، تەببىي داۋالاش جەھەتتە ئەم ـ ئىرىم بىلەن مۇئامىلە قىلىدىغان ۋە ئۇنى ئىجتىمائىي ئەخلاق ۋە رېئال تۇرمۇشتىمۇ قوللىنىدىغان كۆزقاراش قەدىمكى تۇران ۋە ئوتتۇرا — مەركىزىي ئاسىيا خەلقلىرىنىڭ روھىي ھاياتىدىكى كۆرۈنەرلىك ئالامەتلەرنىڭ بىرى ئىدى. بىز شامان ـ تويىن ئېتىقاد ـ ئادەتلىرى، ئاتەشپەرەسلىك دىنى تەسەۋۋۇرلىرى، ياخشىلىق ـ يامانلىق، يورۇقلۇق ـ قاراڭغۇلۇق توغرىسىدىكى قەدىمكى كۆزقاراشلار ۋە ئارئانلار، ساكلار، ماساگېتلار، سارماتىنلارنىڭ ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ھىندى پانتېئىزمىدا ساقلانغان ئەڭ كونا چۈشەنچىلىرىدىن، تۈپراق، سۇ، ھاۋا، ئوتتىن ئىبارەت تۆت زات ۋە جانلىق ھايانقا ئائىت ئەڭ سادىدا پىكىرلەردىن ئەنە شۇ خىل ئېپتىدائىي شەكىلدىكى پانتېئىزمنىڭ بىر قاتار ئېپادىلىرىنى كۆرەلەيمىز. مانى دىنى ئۇيغۇرلار ئارىسىدا مەھەللىۋى خۇسۇسىيەتلەر بىلەن قايتا خاراكتېر ئالماي قالمىدى، «مانى دىنى ئۇيغۇر دىرژاۋىيىسىگە تارقىلىپ مازداق قوزغىلىڭغا ئاۋاز قوشتى. ئۇ ئەڭ تەقسىماتچىلىق تۇغما ئېگىز كۆتۈرگەن. شۇبھىسىزكى، بۇ تۈركىي تىلدىكى خەلقلەرنىڭ فارابى ۋەتىنىدىكى سوتسىئال ئوتوپىيىسىنى شەكىللەندۈرۈشكە تەسىر كۆرسەتكەن»[1]، ھەتتا فارابى ئائىلىسى، باغدادقا بېرىشتىن ئىلگىرىكى فارابى ئەنە شۇ خىل ئىدىيە ۋە ئادەتنىڭ تەسىرىدىن چىقىپ كەتمىگەنىدى.

پانتېئىزملىق كۆزقاراشلار پېرسىيىلىكلەر ئارىسىدىمۇ مەيدانغا كەلدى. ئوتتۇرا ئاسىيادا تارقالغان ھەرقايسى پېرسىيە

① ئى. س. براگىنىسكىي: «ئاجىك مەدەنىيىتى ھەققىدىكى تەتقىقات»، موسكۋا، 1977 ـ يىلى رۇسچە نەشرى، 272 ـ بەت.

دىنلىرى پانتېئىزملىق ئالامەتلەرگە دۇچار بولغىنىدەك، پېرسىيىگە تارقالغان ۋە كېيىنچە ئوتتۇرا ئاسىيانى ئۆز تەسىرىگە كىرگۈزگەن ئىسلام ئىدېئولوگىيىسىنىڭ بەزى مەزھەپلىرىدىمۇ پانتېئىزملىق خۇسۇسىيەتلەر كۆرۈلمەي قالمىدى. ئوتتۇرا ئاسىيالىق تولۇنخان ھمايىسىدە مىسرىدا كۆچەيگەن شېئىزم ۋە شېئىزم تەرەپدارلىرى بولغان كارامەتچىلەر ۋە ئىسمائىلىزم، جۈملىدىن كېيىنچە ئوتتۇرا ئاسىيادا راسا كەڭ ئەۋج ئالغان سوپىزم توغرىسىدا شۇنداق دېيىش مۇمكىن. ئوتتۇرا ئەسىردىكى ھەر خىل «پەلسەپىلەر ھىندىستان پانتېئىزمى، پېرسىيە دۇئالىزمىدىن ئاپىرىدە بولۇپ، مۇھەممەد دىنىنىڭ بارچە بوشلۇقلىرىدىن ئۆتۈپ، ئىسلامىيەتتىن ئىتتالىيان ۋە پراۋانسال ئېقىملىرى ئارقىلىق ئۆزىنىڭ دىنسىزلىقتا ۋە دىنىي ئورۇشتا زىيانكەشلىككە ئوچرىغۇچىلىرىنى قوتقۇزۇپ قالالىدى.»[1]

پانتېئىزم تەڭرى بىلەن مەۋجۇداتنىڭ (تەبىئەت ۋە مادىدىنىڭ) بىرەكلىكى توغرىسىدىكى تەلىمات سۈپىتىدە ئىسلام تېئولوگىيىسى ھۆكۈمرانلىقىدىكى جاھالەتلىك ئوتتۇرا ئەسىر ئىدېئولوگىيىسىگە ئاتموسفېراسىدا ئىلغار ھادىسە ئىدى. ئۇ ئىلغار كىشىلەر، بولۇپمۇ تەبىئەت ئىلمى گۈرۈھى تەرىپىدىن قىزغىن قوبۇل قىلىنغان.

پانتېئىزم مۇھىمى ئىككى ئېقىمغا بۆلۈنىدۇ. بۇنىڭ بىرىنچىسى «ۋەھدەت مەۋجۇد» ئېقىمى بولۇپ، خۇدانىڭ پەقەت مادىدا ئىچىدىلا، تەبىئەت ئىچىدىلا مەۋجۇتلۇقىنى، باشقىچە قىلىپ ئېيتقاندا، دۇنيانىڭ مادىدىيلىقىنى، ئەبەدىيلىكىنى ۋە دۇنيانىڭ بىرەكلىكى مەۋجۇتلۇقىنى، تەبىئەتنى ئاساس قىلىدىغانلىقىنى چىقىش نۇقتىسى قىلىدۇ. بۇ خىل كۆزقاراش بويىچە تەڭرى تەبىئەتتىن ئايرىم، تەبىئەتتىن غەيرىي ۋە تەبىئەتنى يارالتۇچى

① «ماركس ـ ئېنگېلس ئارخىپلىرى»، 5 ـ توم، 218 ـ بەت.

قانداقتۇر بىر نەرسە بولماستىن، بەلكى تەبىئەتنىڭ ئۆزى، تەبىئەت پائالىيىتىنىڭ ماھىيىتىدىن ئىبارەت بولىدۇ.[1] بۇ پانتېئىزمنىڭ «سول فورمىسى»[2] بولۇپ، ئۇنى «ناتۇرالىزملىق پانتېئىزم» دەپ ئاتاشقا بولىدۇ. كۆچلۈك ماتېرىيالىزملىق خاھىشىنى ئىپادىلىگەن يېڭى پانتېئىستىك سىستېمىنىڭ ئاساسچىسى ئۇلۇغ مۇتەپەككۇر ئەبۇ نەسىر فارابى، ئۇنىڭ بۇنداق پەلسەپىۋى يۆنىلىشىنى ئىبن سىنا، ئىبن بەجە، ئىبن تۇفەيلى، ئىبن رۇشىد ۋە باشقىلار راۋاجلاندۇرغان. بۇ كېيىن ياۋروپا ناتۇرالىزم پانتېئىستلىرى — خرىستىئان چېركاۋىنىڭ رەقىبى ۋولتېر، برونو ۋە سپىنوزا ئارقىلىق XVIII ئەسىر ماتېرىيالىزمغا ئاساس سالغان[3]. بۇ ھەقتە كېيىنكى بابلاردا داۋاملىق تەپسىلىي مۇھاكىمە ئېلىپ بارىمىز.

پانتېئىزمنىڭ ئىككىنچى شەكلى «ۋەھدەتى ۋۇجۇد» ئېقىمى بولۇپ، بۇ ئۇنىڭ ئوڭ فورمىسىنى تەشكىل قىلغان. «ۋەھدەتى ۋۇجۇد» دۇنيانىڭ ماھىيىتى تەڭرى، دۇنيا ۋە تەبىئەت تەڭرىنىڭ ئىجادىيىتى، دۇنيا پەقەت ماھىيەتتە تەڭرى بولغانلىقى بىلەنلا بىرەكلىككە ئىگە، قالغان مەۋجۇدات تەڭرىنىڭ سايىسى، نۇر ئويۇنى ۋە ئىپادىسى، دەپ قارايدۇ. مانا بۇ مىستىتىزملىق پانتېئىزم ئېقىمىنىڭ تۈپ كۆزقارىشى. سوپىزم ئەنە شۇ خىل مىستىتىزملىق پانتېئىزملىق تەلىمات. سوپىزم نەزەرىيىسى دۇنيانى پانتېئىزملىق كۆزقاراش ئارقىلىق چۈشىنىدۇ. ئۇ پانتېئىزم، ئاسكېتىزم (تەقۇادارچىلىق) ۋە مىستىتىزم (روھىيەتچىلىك) ئېلېمېنتلىرىدىن ھاسىل بولغان[4] بولۇپ، ئۇنىڭچە تەڭرى بىلەن ئادەمنىڭ بىرەكلىكى، تەڭرى بىلەن بىرلىشىش، ئۆزىنىڭ ئېچ-

① دوكتور ئى. م. مۇمىنوف: «مىرزا ۋېدىل ۋە ئۇنىڭ پەلسەپىۋى قاراشلىرى»، ناشكەنت، 1958 - يىلى ئۆزبېكچە نەشرى، 38 — 43 - بەتلەرگە قارالسۇن.
② ③ م.م. خەيروللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 143 — 144 - بەتلەرگە قارالسۇن.
④ م.م. خەيروللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» 126 - بەت.

كى دۇنياسىدا تەڭرى ئىلاھىيىتىنى كۆرۈش ئاساسىي پىكىر سۇپىتىدە ئىلگىرى سۈرۈلىدۇ. «شەرق ئۇسلۇبىدىكى پانتېئىزم، — دەپ يازىدۇ گېگىل، — سۇبېيېكتىپ جەھەتتىن قارىغاندا بىر قەدەر ئەركىن شەكىلدە ئىپادىلىنىپ چىققان... شائىرلار ھەممە شەيئىلەردە ئىلاھىيلىقنى كۆرۈشنى خالىغان ۋە ئۆزىنى ئۇنتۇغان ھالدا بۇ ئىلاھىيلىقنىمۇ كۆرگەن، شۇنىڭ بىلەن بىللە ئۇلار ئىلاھىيلىقنىڭ ئۆزىنىڭ ئازاد قىلىنغان ۋە كېڭەيگەن ئېچكى دۇنياسىدا ئىكەنلىكىنىمۇ ھېس قىلالىغان».[1] ئۇلار قۇرئاننىڭ ھەرپ چەكلىمىلىرىنى ۋە قۇرئان تېئولوگىيىسىنى ئىنكار قىلىپ، تەڭرىنى پەقەت ئۆز - ئۆزىنى تونۇش ئارقىلىقلا بىلىش مۇمكىن دەپ ھېسابلىغان.[2] بۇ خىل مىستىتىزملىق — سۇبېيېكتىپ پانتېئىزم — سوپىزمنىڭ تۇنجى نامايەندىسى ئەبۇ ھاشىم كۇفى (778 - يىلى ئۆلگەن)، ئىرانلىق ئەبۇ يەزىد تەيفۇر ئەل بىستەمى (875 - يىلى ئۆلگەن)، جۇنەيدىن باغدادى (910 - يىلى ئۆلگەن)، ئىرانلىق ھۈسۈيۇن ئىبن مەنسۇر ھەللاجى (922 - يىلى باغدادتا دەھرىي جىنايى نامىدا دارغا ئېسىلغان) ۋە ئىسپانىيىلىك ئىبن ئەرەبى (1165 — 1240) قاتارلىقلاردىن ئىبارەت. ھۈسۈيۇن ئىبن مەنسۇر ھەللاجى توغرىسىدا پارىژ ئۇنىۋېرسىتېتىنىڭ پروفېسسورى ماشىرون «ھەللاجنىڭ ھايا-جانلىقى» ناملىق مەخسۇس ئەسەر يازغان. ھەللاجى «ئەن ئەل ھەق» (مەن تەڭرى، مەن ھەقىقەت) دېگەن تېزىسنى — تەڭرى ئىنسانىنىڭ سۇبېيېكتىپ قەلبىدىلا مەۋجۇت دېگەن كۆزقارىشىنى ئىلگىرى سۈرگەنىدى. ئىبن ئەرەبى بۇ خىل پىكىر ئېقىمىلىرىنى ئوڭ تەرەپتىن ئىسلاھ قىلىپ ئۇنى مىستىتىزملىق — سوپىزملىق سىستېمىغا سالغان. شۇنىڭدىن باشلاپ بۇ ئېقىم

① گېگىل: «ئېستېتىكا»، 2 - توم، 85 - بەت («ئىسلام شېئىرىيىتى»)، 89 - بەت («خرىستىئان ئىلاھىيەتچىلىكى») گە قارالسۇن.
② م.م. خەيروللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 127 - بەتكە قارالسۇن.

ئۆزىدىكى تۈنجى جۈشقۇن ئەركىن پىكىر قابىلىيىتىنى يوقىتىپ، بارغانسېرى ئىسلام روھانىيەتچىلىكىگە قاراپ يۈزلەنگەن.

ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلام جاھالىتى تۈپەيلىدىن كۆپلىگەن ئىلغار پىكىرلىك كۆزقاراشلار ۋە مۇتەپەككۇرلار ئۆزلىرىنى «سوپى» نامىدا ئاتاشقا مەجبۇر بولغان. بەزى بۇرژۇئا ئالىملىرى سوپىزم ئىدىيىۋى ئېقىمىنى تارىخىي، كونكرېت تەھلىل قىلماستىن، بەزىدە ئۇلارنى دەھرىيلەر، بەزىدە دىندارلار قاتارىدا ساناپ كەلدى. سوپىزمنىڭ دەسلەپكى شەكلى (كالام تېئولوگىيىسىگە قارشى ئىسيانكار دەھرىيلىك شەكلى) بىلەن ئۇنىڭ كېيىنكى دەۋرلەردىكى ئاينىغان شەكلىنى (رەسمىي كالام تېئولوگىيىسىنىڭ ھامىيسىغا ئايلىنىپ قالغان ۋە غەززالىدا بۇنىڭ ئەڭ ئەكسىيەتچى ئىپادىسىنى تاپقان شەكلىنى) پەرقلەندۈرۈش؛ سوپىزم نامىدا ئاتالغان ھەر خىل تەلىماتلارنى بىر - بىرىدىن پەرقلەندۈرۈش لازىم. سوپىزم ھەققىدە تارىخىي، كونكرېت تەھلىل ئېلىپ بارماي تۇرۇپ، ئوتتۇرا ئەسىر ئىدېئولوگىيىسى ۋە لىرىك شېئىرىيىتىدىكى بىر قاتار مول مەزمۇنلۇق مىراسلار ئۈستىدە توغرا ۋە ئەركىن مۇھاكىمە ئېلىپ بېرىش مۇمكىن ئەمەس.

سوپىزم ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلامىيەت دۇنياسىدا شەھەر قول ھۈنەرۋەنلىرى بىلەن يېقىن مۇناسىۋەتتە VIII ئەسىردە مەيدانغا كەلگەن. «سوپى» ئاتالمىسى قوي تېرىسى دېگەن سۆزدىن كېلىپ چىققان بولۇپ، دەسلەپكى سوپىلار ئۈستىگە قوي تېرىسى يېپىنىدىغان قائىدە قىلغانىدى. پېرسىيە سوپىستلىرى گرېك پەلسەپىسىنىڭ، بولۇپمۇ يېڭى پلاتونىزم ئاساسچىلىرى پلوتون (204—269)، ئافرۇدتسكى ئالېكساندىر قاتارلىقلارنىڭ تەڭرى بىلەن ئىنسان بىرەدىكلىك نەزەرىيىسى تەسىرىدە، ھىندى دەرۋىشچىلىكى ۋە «يۇگا» تەلىماتى تەسىرىدە ئۆز قاراشلىرىنى شەكىللەندۈرگەن. «يۇگا» تەلىماتى، ئۇنىڭ مىلادىيىدىن ئىككى ئەسىر ئىلگىرىكى ئىجادچىسى پاتانجالى (patanjali) نىڭ كۆرسىتىدىغان

شىچە، ئادەمنىڭ براخما تەڭرىسى بىلەن بىرلىشىش يولىدىكى «بەش ئىشتا ماسلىشىش» تىن ئىبارەت جاپاكەشلىك تەلەپلىرىنى ئۆز ئىچىگە ئالاتتى. «يۇگا» ئاتالغۇسى «ماسلىشىش» دېگەن سۆز بولۇپ، مۇھىت، ھەرىكەت، پىكىر، نەتىجە ۋە غەرەزلىرى بىردەك بولغاندىلا تەبىئەتتىنمۇ ئۈستۈن قۇدرەت كامالىغا ئېرىشىپ، ئىنساني روھىيەتتىن ئازاد بولۇپ، ئالەملىك روھىيەت بىلەن قوشۇلغىلى بولىدىغانلىقىنى كۆرسىتەتتى. بۇ سوپىزمنىڭ «ماقامۇل فەرق»، «ماقامۇل جەم» كۆزقاراشلىرى بىلەن ئوخشىشىپ كېتەتتى.

سوپىستلارنىڭ پىكرىچە، ئىنسانىيەت دەسلىپىدە ئىنسان بىلەن تەڭرى تۈتاشقان بولۇپ، كېيىن ئادەم ۋە تەڭرى ئايرىلىپ كەتكەن.①

ف. ئېنگېلسنىڭ كۆرسىتىشچە، «سوپىزم ھەمىشە دېگۈدەك فېئودالىزمغا قارشى پائالىيەت شەكلى بولۇپ كەلگەندى»، «فېئودالىزمغا قارشى ئىنقىلابىي ئۆكتىچىلەر پۈتكۈل ئوتتۇرا ئەسىر داۋامىدا پائالىيەت ئېلىپ باردى. ئۇلار ۋەزىيەتنىڭ ئوخشاش بولماسلىقىغا ئەگىشىپ، بەزىدە مىستىتىزملىق فورمىسىدا، بەزىدە دەھرىيلىك فورمىسىدا، بەزىدە قوراللىق قوزغىلاڭ فورمىسىدا ئىپادىلەنگەن.»②

سوپىزم ئۆزىنىڭ دەسلەپكى باسقۇچىدا ئىسلام تېئولوگىيىسىگە قارشى ئىراده ئەركىنلىكىنى ئالدىنقى ئورۇنغا قويىدى. ئۇ «ئاتېئىزملىق كۆزقاراشلارنىڭ نىقابى»③سۈپىتىدە ئىسلام دىنى ئاساسلىرىنى ئاجىزلاتقانلىق جىنايىتى بىلەن تەقىب قىلىنىدى. ئۇ

① م. س. ئىۋانوف: «ئىران تارىخىنىڭ ئوچېركى»، 1952 - يىلى رۇسچە نەشرى ئاساسىدىكى خەنزۇچە نەشرى، 66 — 67 - بەتلەرگە ۋە ب. غ. غوپۇروف، ئا. غ. قاسىمجانوف: «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 1975 - يىلى موسكۋا، رۇسچە نەشرىنىڭ 136 - بېتىنىڭ قارالسۇن.

② ف. ئېنگېلس: «كېرمانىيىدە دېھقانلار ئۇرۇشى»، «ماركس-ئېنگېلس ئەسەرلىرى»، 7 - توم.

③ م. س. ئىۋانوف: «ئىران تارىخىنىڭ ئوچېركى»، 66 — 67 - بەتلەرگە قارالسۇن.

يەنە «قول ھۇنەرۋەنلەر ھەم شەھەر نامرات ئاھالىسىنىڭ فېئودال-لىزمغا قارشى ھەربىكىتمىنىڭ نىقابى»[1] بولۇپ، دېموكراتىيىلىك تۈس ئالدى، ۋۇنىڭدىن باشقا سوپىزم يەنە ئۆزىنى سوپىلار دەپ ئاتىۋالغان نۇرغۇن تەرەققىيپەرۋەر شائىرلارنىڭ «ئەركىن پىكىر-نى يوشۇرىدىغان نىقابى»[2] بولۇپ خىزمەت قىلدى. جالالىدىن رۇ-مى (1207—1273)، شەيخ سەئدى (1184—1291)، ھافىز شىرازى (XIV ئەسىر) ئەنە شۇنىڭ جۈملىسىدىن ئىدى. ئاتاقلىق شائىر ئابدۇراخمان جامىنىڭ كۆرسىتىشچە، VIII ئەسىرنىڭ ئا-خىرى IX ئەسىرنىڭ بېشىدا مەيدانغا كەلگەن تەسەۋۋۇپچىلىقنىڭ ئۆزىگە سوپىزم دەپ نام قويغانلىقى ئەبۇ ھاشىم ئەل كۇفى (778 ـ يىلى ئۆلگەن) بىلەن باشلانغان. ئۇنى رەسمىي سىستې-مىغا سالغان كىشى جۇنەيدىن باغدادى (910 ـ يىلى ئۆلگەن) بولغان، ئىبن ئەرەبى ئۇنى دەسلەپكى جۇشقۇن ئەركىن پىكىر ئېقىمىدىن مەھرۇم قىلىپ ئىسلامىيەت ھۆكۈمرانلىقىنىڭ بىر ھامىيسىغا ئايلاندۇرغان.[3] ئەڭ ئەكسىيەتچى روھانىيلىق مۇتە-پەككۇرى ئەبۇ ھەمىد مۇھەممەد ئەل غەززالى (1059 — 1111) ئۇنى ئاخىرقى ھالەتكە يەتكۈزدى.

ئوتتۇرا ئاسىيا خەلقى دۇچ كەلگەن ئۇزلۇكسىز ئۇرۇش خانىۋەيرانچىلىقى ۋە بىر قىسىم كۆچمەن خەلقلەرنىڭ نامراتلىق ھايات سوپىزمنىڭ روھىي ئىجادىيەت ھامىيسى سۈپىتىدە IX ئەسىرنىڭ ئىككىنچى يېرىمىدىن باشلاپ ئوتتۇرا ئاسىيادا تارقىلـ-شى ۋە XII ئەسىرنىڭ بېشىدا راسا ئەۋجىگە چىقىشىغا ئىجتىمائىي شارائىت ھازىرلىغانىدى. ۋ. ۋ. بارتولد XII ئەسىردىكى مۇتەپەك-كۇر يۈسۈپ ھەمەدانىنى ئوتتۇرا ئاسىيا تەسەۋۋۇپ ئېقىمىنىڭ ۋەكىلى سۈپىتىدە تىلغا ئالىدۇ. يۈسۈپ ھەمەدانى تەلىماتى ئۇنىڭ

① ② م.س. ئۇۋانوۋ «ئىران تارىخىنىڭ ئوچېركى» 66 ـ 67 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
③ ئابدۇراخمان جامىنىڭ: «ھەفەقەتۇل ئۇنىس مىن ھەدرەتۇل كۇدىس» (ھەشەمەتلىك سارايدا توساتتىن تېپىشقان ئۇلپەتلەر) دېگەن ئەسىرگە قارالسۇن.

شاگىرتلىرى تەرىپىدىن ئىككى ئېقىمغا — ھاجى ئابدۇخالىق غىژدىۋانى (ۋە ئۇنى كېيىن تېخىمۇ راۋاجلاندۇرغان مۇھەممەد باھاۋۇددۇن نەخشۇەندى) ئېقىمى بىلەن ئەھمەد يەسەۋى (1166 ـ يىلى ۋاپات قىلغان) قادىرىيە ئېقىمىغا بۆلۈنگەنىدى.

سوپىزم ئۆز تەرەققىياتىنىڭ كېيىنكى باسقۇچىدا دىنىي ئىدـ-ىئالىزملىق — مىستىتىزملىق يۆنىلىشكە يۈزلەندى، ئىنسانـ-نىڭ پائالىيەتچانلىقىنى يەرگە ئۇرىدىغان، ئىنسانىنى ھېچ نەرسىگە ئەرزىمەس تۆۋەن نەرسە دەپ قارايدىغان ۋە فېئودالىلىق ئىجتىما-ئىي زۇلۇمنى ئاقلايدىغان ئىشانچىلىققا ئايلاندى. ۋەھالەنكى، سوپىزم ئۆزىنىڭ دەسلەپكى باسقۇچىدا ئەركىن پىكىر ئىدىئولو-گىيىسىنىڭ مۇھىم بىر ئىپادىسى ئىدى.

يۇقىرىقىلاردىن مەلۇمكى، سوپىزم ئۆز تەرەققىياتىدا ئۇخـ-شىمىغان باسقۇچلارنى بېشىدىن كەچۈرگەن بولۇپ، مۇرەككەپ پەلسەپىۋى ئېقىملارنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ، «سوپىزم شۇنداق كەڭ ۋە ھەر تەرەپلىمە بولۇپ، ئۇنىڭغا خالىغان كۆزقاراشلار ۋە تەشەببۇسلارنى سىغدىرتىش مۇمكىن.»[1]

فارابى پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىنىڭ مۇھىم بىر ئاساسى بولغان ئاتـۇرالىزملىق پانتېئىزم ئەركىن پىكىر ماتېرىيا-لىزملىق — ئاتېئىزملىق ئېقىمىنىڭ بوسۇغىسى[2] سۈپىتىدە دۇنـ-يانىڭ ماددىي بىرەركىلىكى توغرىسىدىكى پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخىنىڭ ئىلغار يۆنىلىشىگە ۋەكىللىك قىلغانىدى. فارابىنىڭ ناتۇرالىزملىق پانتېئىزمى ئارىستوتېلىزم ۋە ئوتتۇرا ئەسىر تەبـ-ئەت ئىلمى بىلەن چەمبەرچاس باغلانغان. بۇنداق پانتېئىستىك ئىدىيىدە ماتېرىيالىزم خۇددى تۇركىيە ئالىمى ئۇلكېن ئۆزىنىڭ «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى» ناملىق كىتابىدا كۆرسىتىپ ئۆتكەـ-

① ئې. بېرتېلىس: «پارس ئەدەبىياتىنىڭ تارىخىي ئوچېركى»، موسكۋا، 1928 ـ يىلى نەشرى، 52 ـ بەت.
② م. س. ئۇۋانوۋ: «ئىران تارىخىنىڭ ئوچېركى»، 146 ـ، 160 ـ بەتلەر.

نىدەك، ئۇچ تەرەپلىمە ئۆز ئىپادىسىنى تاپقان. بۇلار، بىرىنچى- دىن، بارلىق مەۋجۇت نەرسىلەر ماددىنى ئاساس ۋە نېگىز قىلى- دىغان بولۇپ، ماددىسىز، تەنسىز روھنى تەسەۋۋۇر قىلغىلى بولمايدىغانلىقى؛ ئىككىنچىدىن، تەبىئەت بىلەن تەڭرى بىر دەك بولۇپ، دۇنيادىن خالىي مۇستەقىل تەڭرىنى تەسەۋۋۇر قىلغىلى بولمايدىغانلىقى؛ ئۈچىنچىدىن، ئادەم بەدىنىنىڭ مەۋجۇتسىز، ئادەم روھىنىڭ مەۋجۇتلۇقىنى تەسەۋۋۇر قىلغىلى بولمايدىغانلى- قىدىن ئىبارەت.①

فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنىڭ ئۈچىنچى مەنبەسى ئوتتۇ- را ئەسىر تەبىئەت پەلسەپىسىدىن ئىبارەت.

ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلامىيەت دۇنياسىدىكى تەبىئەت ئىلمى قەدىمكى شەرق ۋە گرېكلارنىڭ تەبىئەت ئىلمى ھەققىدىكى ئاساس- لىق مۇۋەپپەقىيەتلىرى ئاساسىدا راۋاجلاندى. ئەرەبلەر ۋە پېرس- يىلىكلەر ئوتتۇرا ئاسىيا، ھىندىستان مەدەنىيىتىنى ئۆز تەسىرى يەتكەن ھەممە جايغا يايغانغا ئوخشاش، مىسىر-سۇرىيە، مىسىر ۋە گرېك مەدەنىيىتىنىمۇ كەڭ تارقاتتى. دەمەشق ۋە باغداد خەلە- پىلىكىنىڭ ئەڭ گۈللەنگەن دەۋرى ماھىيەتتە قەدىمكى شەرق ۋە غەرب مەدەنىيىتىنى قايتا گۈللەندۈرۈش ۋە ئۇنى ئۆزئارا بىرلەش- تۈرۈپ ئالەمشۇمۇل يېڭى كۆزقاراشلار ۋە مەدەنىيەت مۇۋەپپەق- يەتلىرىگە ئېرىشىش دەۋرى بولغاندى. خەلىپە مەنسۇر زامانىدىلا (754 — 770) ئىبن مۇكەففا ھىندىستانىنىڭ «بەشنامە» (pantshatantra) نامىلىق چۆچەكلەر توپلىمىنى «كەلىلە ۋە دە- مىنە» نامىدا پەھلەۋى تىلىغا، كېيىنچە ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلدى؛ ئەل فەزەدى بىرقانچە ھىندى ئالىملىرىنىڭ ياردىمىدە براخماگۇپتا (Brahmagupta) يازغان ئىلمىي نۇجۇم كىتابى «سىددىھانتا» (Siddhanta) نى ئەنەتكەك يېزىقىدىن ئەرەبچىگە

① ھ. ز. ئۇلكېن: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، ئىستانبۇل، 1937 - يىل نەشرى، 42 — 45 - بەتلەر.

تەرجىمە قىلدى. بۇ كىتاب گرېك جۇغراپىيەچىسى پىتولومىنىڭ «ئالماگېست» نامىلىق ئاسترونومىيىلىك ئەسىرىنىڭ ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلىنىشىدىن ئىلگىرىلا تەرجىمە قىلىنغانىدى. ھىندى رەقەملىرى ۋە ئوتتۇرا ئاسىيا ئەم - ئىرىم قائىدىلىرى ئەرەب مەدەنىيىتىگە ئەينى زامان مەرپەت ساھەسىنى تەڭجۇپتە قالدۇ- رارلىق دەرىجىدە يېڭىلىق بولۇپ قوشۇلدى. ھىندىستان، ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىچكى جۇڭگوغا كەلگەن دەسلەپكى ئەرەب سودىگەرلىرى بىرقانچە مىڭدىن ئارتۇق ساناقنى بىلمىگەنلىكى بىلەن كىشىلەرنى كۆلدۇرگەنىدى. ئوتتۇرا ئاسىيالىق ئەل خارەزمى ۋە ئەل فەرغانى ئالگېبرا ھەم ئاستروناميىلىك مۇۋەپپەقىيەتلىرى بىلەن ئىسلا- مىيەت مەدەنىيىتىگە زور تۆھپە قوشتى.

پېرسىيىلىكلەر جۇڭگو، ھىندىستان ۋە رىم مەدەنىيىتىنىڭ ۋاستىچىسى بولغىنىدەك، سۇرىيىلىكلەر گرېتسىيە ۋە رىم مەدە- نىيىتىنىڭ تونۇشتۇرغۇچىسى بولدى. تارىخي مەدەنىيەت مونىز- مى نۇقتىئىنەزەردىن كۆزەتكەندە، دەمەشق ۋە باغداد خەلىپىلىكى زامانىدىلا كەلگۈسى ياۋروپا مەرپەتچىلىكى، مەدەنىيەت گۈللىنە- شىنىڭ دۇنياۋى نېگىزى ئاپىرىدە بولۇشقا باشلىغانىدى. شەرق- نىڭ ئەقىل - ئىدراكى، ئاستروللوگىيىسى، ئارىفمېتىكىسى ۋە ئالەم كۆزقاراشلىرى گرېكلارنىڭ گېئومېتىرىيىسى، ماتېماتىكە- سى، تېببابەتچىلىكى ۋە مەنتىقە پەلسەپىسى بىلەن قوشۇلدى. ئېۋكلىد، پىتولومى، ھىپوگىرات، گالېن، پلاتون، پورفىرى، ئارىستوتېل ئەسەرلىرى ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلىنىپ يىراق رايون- لارغىچە تەسىر كۆرسەتتى. خۇددى ف. ئېنگېلس كۆرسەتكىنە- دەك، «قەدىمكى زاماندىن مىراس بولۇپ قالغان ئېۋكلىد گېئومە- تىرىيىسى بىلەن پىتولومى قۇياش سىستېمىسى كۆزقاراشلىرى، ئەرەبلەردىن مىراس بولۇپ قالغان ئون خانىلىق چۆشەنچىلەر، ئالگېبرانىڭ باشلىنىشى، ھازىرقى زامان رەقەملىرى ۋە مېتال

ئېرىتىش تېخنىكىسى»[1] باشقا بىر قاتار ئۇلۇغ مۇۋەپپەقىيەتلەر بىلەن قوشۇلۇپ يېقىنقى زامان تەبىئەت ئىلمىگە ئاساس سالغان بولسا، «ئەرەبلەردىن قوبۇل قىلىنغان ۋە يېڭىدىن قايتا تېپىلغان گرېك پەلسەپىسىدىن ئۇزۇقلانغان ئۆتكۈر ئەركىن پىكىر بارغاد-سىرى تېخىمۇ چوڭقۇر يىلتىز تارتىپ، XVIII ئەسىر ماتېرىيالىز-مى ئۈچۈن قىلىنغان هازىرلىق بولدى.»[2]

فارابى يالغۇز ئاريستوتېلنىڭ، شۇنىڭدەك ئالېكساندرىيە تەبىئەت ئىلمى گۈرۇهىنىڭ ئىلمىي مۇۋەپپەقىيەتلىرى بىلەن يېقىندىن تونۇشۇپ قالماستىن، ئۆز دەۋرىدىكى بىر قاتار تەبىئەت تەتقىقاتچىلىرىنىڭ ئەسەرلىرى بىلەن يېقىندىن تونۇشتى، ئۆزىمۇ ئېنسىكلوپېدىيىلىك ئالىم، مېتودولوگ ۋە تەبىئەتشۇناس سۈپە-تىدە بىر قاتار ئىلمىي ئەسەرلەر، مېتودولوگىيىگە ئائىت ماقالە-لەرنى يازدى، جۈملىدىن پەنلەرنىڭ ئوتتۇرا ئەسىردىكى ئەڭ نادىر كلاسسىفىكاتسىيە تەرتىپىنى ئوتتۇرىغا قويدى، پەنلەرنىڭ تەتقىقات ساهەلىرى تۇغرىسىدا ماتېرىيالىستىك مۇهاكىمە ئېلىپ باردى. فارابى ئۆزىنىڭ ئەڭ تۇنجى مايىلدارلىقى بويىچە ئوتتۇرا ئاسىيادىكى ياشلىق دەۋرىدىلا مەرۇى تەبىئەت پەلسەپىسى ئېقىمىغا قىزىققانلىقىنى ئالدىنقى بابتا سۆزلەپ ئۆتكەنىدۇق.

ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلامىيەت دۇنياسىدا ماتېماتىكا، گېئومې-تىرىيە، ئاستىرونومىيە ۋە مۇزىكا ئىلملىرىنى ئىگىلىمەي يۇقە-رى بىلىملىك دوختۇر، ئالىم ۋە پەيلاسوپ بولۇشى مۇمكىن ئەمەس، دېيىلەتتى. ماتېماتىكىدىن ئاستىرونومىيىگە ئۆتۈش قاد-داق تەبىئىي بولغان بولسا، تېبابەتچىلىكتىن دورىگەرلىككە، مىنېرالوگىيىگە ۋە خىمىيىگە ئۆتۈشمۇ، جۈملىدىن تېبابەتچىلىك-تىن پسىخولوگىيە ۋە پەلسەپىگە ئۆتۈشمۇ شۇنداق تەبىئىي ئىدى. تەبىئەت پەلسەپىسى ئومۇمەن ئادەمنى مەركەز قىلاتتى، بىراق

① ② ف. ئېنگېلس: «تەبىئەت دىئالېكتىكىسى»، خەنزۇچە 1955 - يىلى نەشرى، 5 - 6 - بەت، «مۇقەددىمە» ماقالىسىگە قارالسۇن.

هەر خىل پەلسەپىۋى ۋە ئىلمىي تەشەببۇسلار بويىچە ئادەمنىڭ جىسمانىي هالىتى ۋە روهىي هالىتى، ئادەمنىڭ دۇنياغا مۇناسە-ۋىتى توغرىسىدا ئۆز ئىزاهاتلىرىنى ئىپادىلەيتتى.

شۇ زاماننىڭ مەشهۇر تەبىئەت پەلسەپىسى نامايەندىلىرى ئەد-نەززام، ئەررەۋەندى، ئەررازى ۋە ئەل كىندى قاتارلىق ئالىملار ئىدى. ئەننەززام (835 - يىلى ئۆلگەن) مۇتەززىلىزمنىڭ رادە-كال مۇتەپەككۇرلىرىدىن بىرى بولۇپ، راتسىئونالىزملىق، ئەر-كىن پىكىر ۋە ئاتېئىزملىق كۆزقاراشلارنىڭ مۇهىم تەرغىباتچە-لىرىدىن ئىدى. ئەبۇ هەسەن ئەهمەد ئىبن يەهيا ئىبن ئىسهاق ئەررەۋەندى (827 — 864) باغدادتا تەربىيىلەنگەن بولۇپ، دەسلەپ مۇتەززىلىزم، كېيىنچە شېئىزم كۆزقاراشتا بولغانىدى. ئەررەۋەندى ئۆمرىنىڭ كېيىنكى دەۋرلىرىدە ماتېرىيالىزملىق ۋە ئاتېئىزملىق كۆزقاراشلار تەرەپدارلىرى قاتارىغا قوشۇلغان. ئۇ ئۆزىنىڭ «ئەت تەج» (تاج هەققىدە)، «كىتاب ئەز زۇمۇرۇد» (زۇمرەت كىتابى)، «ئەد دەمى» (قۇيۇلماق هەققىدە) قاتارلىق ئەسەرلىرىدە كالام تەلىماتلىرىغا زىت بىر قاتار ئىلغار كۆزقاراش-لارنى ئىپادىلىگەن. ئۇ قۇرئاننىڭ ئىجادىي ئەسەر ئىكەنلىكىنى تىلغا ئالدى ۋە ئۇ هەقتە تەتقىقات ئېلىپ بېرىش مۇمكىنلىكىنى ئوتتۇرىغا قويدى.

ئەبۇ مۇهەممەد ئىبن زەكەرىيە ئەررازى (864 — 925) ئۆز دەۋرىنىڭ مەشهۇر دوختۇرى، مۇتەپەككۇرى ۋە بىلىملىك تەبىئەت ئالىمى ئىدى. ئەررازى دەسلەپ پىفاگور (فىساغوراس) ماتېماتىكىسىنى ئۆگەندى، كېيىنچە تېبابەتچىلىك بىلەن شۇغۇل-لىنىپ باغداد شىپاخانىسىنىڭ باشلىقى بولدى، ئەررازى ئوتتۇرا ئاسىيادا سایاهەت قىلىپ سامان شاهى مەنسۇر ئىبن ئىسهاق هۇزۇرىدا بىر ئاز تۇرغان ۋە ئۇنىڭغا كىتاب بېغىشلىغان. ئەررا-زى دۇنيا قاراشلىرى ئىران - هىندىستان دىنىي ئىدىئولوگىيىسى ۋە گرېتسىيە ماتېرىيالىزمى تەسىرىدە مەيدانغا كەلگەن. ئۇ ئالەم-

نى بەش تۇرلۇك مەڭگۈلۈك مەنبەدىن مەيدانغا كەلگەن، ئۇلار يارانقۇچى، مۇتلەق بوشلۇق، مۇتلەق ۋاقىت، روھ ۋە ماددىدىن ئىبارەت دەپ كۆرسەتكەن. ئۇ يەنە ھەرىكەت مەۋجۇدىيەتنىڭ ئىچكى خۇسۇسىيىتى، تەن بىلەن روھ بىر پۈتۈن، جانلىق مەۋجۇداتلارنىڭ مەۋجۇتلۇقى روھنىڭ مەۋجۇتلۇقىنىڭ دەلىلى قاتارلىق كۆزقاراشلارنى ئوتتۇرىغا قويغان. ئەررازى كۆزقاراشلىرىدا گەرچە دېموكرىت ئاتوم كۆزقاراشلىرىنىڭ تەسىرى بولسىمۇ، ئۇ ئىزچىل ئەمەس ئىدى. ئەررازى ئالەم يارانقۇچى ۋە ئالەمنىڭ يارىلىشى مەسىلىسىدە بىر قاتار ئىدىئالىزملىق كۆزقاراشلارنى تەشەببۇس قىلغان. ئۇ ئارىستوتېل ۋە گالېن (جالىنۇس) ئەسەرلىرىگە ھۆرمەت قىلسىمۇ، چوڭقۇر تەنقىد قىلمىغان. ئۇ تېبابەتچىلىككە، بولۇپمۇ روھىي داۋالاش ۋە ئالخىمىيىگە بېرىلىدى، مەنتىقىي مۇھاكىمىدىن كۆرە تەجرىبىنى ئالدىنقى ئورۇنغا قويىدى، ھەتتا ئالخىمىيىنى بىلىمگەن كىشىنى پەيلاسوپ دېگىلى بولمايدۇ، دېدى. ئۇ ئارىستوتېل پەلسەپىۋى مەكتىپىنىڭ «بىرىنچى ھەرىكەتلەندۈرگۈچ كۈچ» كۆزقارىشىغا قارشى ھالدا جىسىملارنىڭ ئۆزىدە ھەرىكەتلىنىش كۈچى بار دېگەن ئىنتايىن قىممەتلىك پەرەزنى ئوتتۇرىغا قويغان بولسىمۇ ئىسپاتلىيالمىدى. ئەررازى كۆپلىگەن ئەسەرلەرنى يازغان ۋە ئەركىن پىكىر تەرەپدارلىرىنىڭ پەلسەپىۋى ئىلغار كۆزقاراشلىرىنى راۋاجلاندۇرۇشىتا، جۈملىدىن تېبابەتچىلىككە مۇھىم تۆھپىلەر قوشقان. ئۇنىڭ مۇھىم ئەسەرلىرى «ئەل ستراتۇل پەلسەپىيە» (پەلسەپە يولى)، «ئەل ئىلاھىيەت» (مېتافىزىكا)، «ماخارىقۇل ئەنبىيا» (ئەۋلىيالار ئويۇنلىرى)، «خىيالۇل مۇتەنەببىيە» (ساختا ئەۋلىيالارنىڭ ھىيلىلىرى) ۋە «داۋالاش قىيىن بولغان يەڭگىل كېسەللەر»، «قىزىل ۋە چېچەك» قاتارلىقلاردىن ئىبارەت.①

① ئەررازى ھايات پائالىيىتى توغرىسىدا ئاتاقلىق مۇتەپەككۇر ۋە شائىر ناسىر خىسراۋنىڭ «زادۇل مۇساپىرىن» (1341 ـ يىلى بېرلىن نەشرى) دېگەن ئەسىرى بىلەن «ئىسلام ئېنسىكلوپېدىيىسى» دىكى پ. كراۋۇس ۋە س. پىنېس يازغان ئەررازى ھەققىدىكى ماقالىدىن پايدىلىنىشقا بولىدۇ.

ئەبۇ يۈسۈپ ئىبن ئىسھاق ئەل كىندى (800 — 879) ئاتاقلىق ئوتتۇرا ئەسىر گېئومېتىرىيە، ئاستىرونومىيە، يورۇقلۇق ئىلمى (ئوپتىكا)، مېنېرالوگىيە، مېدىتسىنا ئالىمى، ئوتتۇرا ئەسىر ئارىستوتېلىزمىنىڭ تۇنجى نامايەندىسى سۈپىتىدە فارابى دۇنيا قارىشىنىڭ شەكىللىنىشىگە ئالاھىدە تەسىر كۆرسەتكەن يەنە بىر تەبىئەتشۇناس، مۇتەپەككۇر. ئەل كىندى كۇفا ئەرەبلەرنىڭ كىندى پادىشاھلىقىنىڭ ئەۋلادلىرىدىن بولۇپ، ئەرەب پەيلاسوپى ئىدى. ئەل كىندى كۇفا شەھىرىدىكى يەرلىك ئەمەلدار ئائىلىسىدە دۇنياغا كېلىپ بەسرە شەھىرىدە تەلىم ئالغان، كېيىن باغدادتا ئۆگەنگەن. ئەل كىندى پېرسىيە ۋە يۇنان مەدەنىيىتىگە قىزىققان، بىر تۈركۈم يارەمچىلىرىنى باشلاپ گىرىكچە كىتابلارنى ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلغان، باغداد خەلىپىلىكى ئوردىسىدا مالىيە باشقۇرغۇچى ۋە ھەرەم تېۋىپىلىق ۋەزىپىلىرىنى ئۆتىگەن، پەقەت خەلىپە مۇتەۋەككىل (847 — 861) دەۋرىدىلا، رەسمىي دىنىي كالام ئېقىمى ئۇستۇنلۇك ئالغاندىن كېيىن پەيلاسوپنىڭ ھاياتى بەختسىزلىككە مۇپتىلا بولغان.

ئەل كىندى تەبىئەت پەلسەپىسى ساھەسىدە ماتېماتىكا بىلەن پەلسەپىنىڭ بىرلىكىنى تەشەببۇس قىلدى، ئۇنىڭچە ماتېماتىكىنى تەنقىد قىلماي تۇرۇپ پەيلاسوپ بولۇش مۇمكىن ئەمەس ئىدى. ئۇ ماتېماتىكىلىق قائىدىلەرنى تېبابەتچىلىكتىكى دورىگەرلىككە ۋە گېئومېتىرىيىلىك مىقدارلارنى مۇزىكىغا تەتبىق قىلىشنى ئوتتۇرىغا قويغان. ئۇنىڭچە، ھەرقايسى سەزگۈ ئورگانلىرىدىمۇ گېئومېتىرىيىلىك پىرىنسىپ ساقلانغان بولاتتى. بۇ پىغاگور ۋە يېڭى پلاتونىزم تەسىرىنىڭ ئىپادىسى بولۇشىغا قارىماي، ئەل كىندى دەسلەپ ئوتتۇرىغا قويغان كۆزقاراش بولۇپ، ماتېماتىكىلىق ئىلمۇرىيە خاراكتېرىگە ئىگە ئىدى. ئەل كىندى تەڭرىنىڭ بىرىنچى سەۋەبلىكى، تەڭرى بىلەن ئادالەتنىڭ بىرەدەكلىكى توغرىسىدا مۇرتەزىل كۆزقاراشلىرىنى ئىپادىلىگەن بولۇشىغا قارىماي، ئۇ

ئارىستوتېل تەلىماتىنىڭ ماتېرىيالىزملىق تەرەپلىرىنى راۋاجلاندۇرۇشقا ھەسسە قوشقان، ئۇ «بەش ماھىيەت توغرىسىدا كىتاب» نامىلىق ئەسىرىدە ئۆزئارا باغلىق بولغان ماددا، شەكىل، ئورۇن، ھەرىكەت ۋە ۋاقىتتىن ئىبارەت بەش ماھىيەت ئۈستىدە ۋە بىر قاتار پەلسەپىلىك كاتېگورىيىلەر توغرىسىدا توختالغان. ئۇ ئادەم روھىنى پاك، يوقالماس ماددا دەپ كۆرسەتكەن، ئۇنىڭچە ئۆزگەرمەس، مەڭگۈلۈك ھېچ نەرسە يوق بولۇپ، پەقەت روھىيەت دۇنياسىلا مەڭگۈ دېيىلگەن. ئەل كىندى ھېسسىي ۋە ئەقلىي تونۇشنى ئېتىراپ قىلىش بىلەن بىللە تەسەۋۋۇرنى بۇ ئىككى خىل تونۇشنىڭ ئارىسىغا قويۇپ چۈشەندۈرگەن. ئۇ بىلىملەرنى ئۈچ باسقۇچقا — ماتېماتىكا ۋە لوگىكىغا، ئاندىن تەبىئەت بىلىملىرىگە، ئەڭ ئاخىرىدا مېتافىزىكىلىق (پەلسەپىۋى) بىلىملەرگە ئايرىغان. ئەل كىندى ئۆزىنىڭ «بىرىنچى پەلسەپە توغرىسىدا» دېگەن ئەسىرىدە، پەلسەپىنى ئىنسانىي بىلىم دەپ كۆرسىتىپ، ئۆزىنىڭ ئانتروپولوگىيىلىك خاھىشىنى ئىپادىلىگەن. ئەل كىندى ئەررەۋەندى ۋە باشقا تەبىئەت پەلسەپە ئېقىمىدىكى مۇتەپەككۇرلارنىڭ ئىنشىنى داۋاملاشتۇرۇپ، ھۆكۈمران ئىسلام تېئولوگلىرىگە، مۇتەكەللىمچىلەرگە قارشى كۈرەش قىلدى. ئۇنىڭ ئەسەرلىرى دەھرىيلىك بەتنامى بىلەن يوقىتىلغان بولسىمۇ، ئۇنىڭ تەرەققىيپەرۋەر ئىدىيىلىرى ئۇلۇغ مۇتەپەككۇر ئەبۇ نەسىر فارابى تەرىپىدىن ھەر تەرەپلىمە راۋاجلاندۇرۇلدى ۋە رەسمىي ئوتتۇرا ئەسىر پېرىپاتېتىزمى سىستېمىسىغا كۆتۈرۈلدى.

يۇقىرىدا بىز ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ دۇنيا قارىشىغا ئاساس — مەنبە بولغان گرېك ئارىستوتېلىزمى (پېرىپاتېتىزم)، شەرق پانتېئىزمى ۋە ئوتتۇرا ئەسىر تەبىئەت پەلسەپىسى ئۈستىدە توختالدۇق.

شۇ نەرسىنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، فارابى پەلسەپە سىستېمىسى بىلەن ئۇنىڭ تارىخىي مەنبەلىرىنى بىر - بىرى

بىلەن پەرقلەندۈرۈشكە توغرا كېلىدۇ. ئوتتۇرا ئەسىر ئارىستوتېلى، شەرق خەلقلىرىنىڭ گۈمانىستىك مۇتەپەككۇرى، پەن ۋە ئىجتىمائىي تەرەققىيات ئۇچۇن كۈرەشكەن پىداكار ئالىم ۋە جەڭچى ئەبۇ نەسىر فارابى ئۆزىنىڭ مۇستەقىل پانتېئىزملىق فارابىزم پەلسەپىۋى سىستېمىسىنى يارانقىنىدا، ئۆزگىچە راۋاجلىنىپ كەلگەن بارلىق ئىلغار كۆزقاراشلار سەمەرىلىرىدىن، بولۇپمۇ يۇقىرىدا تونۇشتۇرۇلغان ئۇچ ئىدېئولوگىيىلىك مەنبەدە ئىپادىلەنگەن ئىلغار پىكىرلەر مۇۋەپپەقىيەتلىرىدىن پايدىلانغان ۋە ئۆز دۇنيا قارىشىنىڭ تارىخىي يىلتىزلىرىدىن پۈتۈنلەي مۇستەقىل ۋە يۇكسەك يېڭى پەلسەپىۋى تەلىمات يارانقاندى. شۇ سەۋەبلىك فارابىنىڭ ئىلغار، ناتۇرالىزملىق يېڭى پانتېئىزملىق كۆزقاراشلىرى قەدىمكى شەرق پانتېئىزمىدىن پەرقلەندى ۋە ياۋروپا ماتېرىيالىزمنىڭ توغرىدىن - توغرا بوسۇغىسى ۋە ئىپادىلىنىش شەكلى بولغان ياۋروپا پانتېئىزمىغا پۇختا ئاساس سېلىپ بەردى، فارابىنىڭ تارىخىي خىزمىتىنى مۇستەسنا قىلىپ، فارابى پانتېئىستلىق پەلسەپىۋى يۆنىلىشىنىڭ ئوتتۇرا ئەسىر ئىلىم ۋە پەلسەپىسىگە كۆرسەتكەن غايەت زور تەسىرىنى مۇستەسنا قىلىپ، ياۋروپا مەرىپەتچىلىكى، مەدەنىيەت گۈللىنىشى ۋە يېقىنقى زامان ماتېرىيالىزمىنىڭ مەيدانغا كېلىش تارىخىنى تەسەۋۋۇر قىلىش ناھايىتى قىيىن.

شۇ نەرسىنىمۇ كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، فارابى پەلسەپە سىستېمىسى ۋە ئىجتىمائىي - ئىلمىي كۆزقاراشلىرى ئۆزىنىڭ ئاساس سالغان ئىلمىي - تارىخىي مەنبەلەرنىڭ ئاددىيلا مېخانىكىلىق بىرىكمىسىدىن ياكى قانداقتۇر دۇئالىزملىق، ئېكلېكتىكىلىق قۇراشتۇرۇلمىسىدىن ئىبارەت ئەمەس ئىدى، ئەلۋەتتە. فارابى بارلىقنىڭ بىردەكلىكى ھەققىدىكى «ۋەھدەتى مەۋجۇد» تەلىماتىنى يارانتتى. ئۇ خۇددى ئى. مادكور كۆرسەتكىنىدەك، سېنوزا پانتېئىزمىغا يېقىن مۇنىستىكىلىق پوزىتسىيە بىلەن ماتېرى-

يالىزملىق ۋە مىستىكملىق پانتېئىزمىنىڭ چېگرىسىنى روشەن ئاجراتقان.[1] فارابى پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىنى ئارىستوتېل ۋە پلاتون تەلىماتلىرىنىڭ، جۈملىدىن ئىسلام دىنى كۆزقاراشلىرىنىڭ ئېكىلېكتىكىلىق قوشۇلمىسى دېيىشىمۇ ئاساسسىز[2]. ئۇ ئۆزىنىڭ ئۆلى ۋە مېغىزى جەھەتتىن ئوتتۇرا ئەسىر شارائىتىدا ئىپادىلەنگەن ماتېرىيالىزمنىڭ ئالاھىدە، ئىزچىلسىز شەكلى ۋە پېرىپاتېتىزمنىڭ مۇكەممەللەشتۈرۈلگەن ھالىتىدىن ئىبارەت. بۇنداق ئالاھىدە ۋە ئىزچىلسىز ماتېرىيالىزملىق كۆزقاراش بىر قاتار ئىدېئالىزملىق شاكاللار ۋە زامان چەكلىمىلىرىدىن قۇتۇلۇپ كېتەلمىشى مۇمكىن ئەمەس ئىدى. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، ئوتتۇرا ئەسىر ماتېرىيالىزملىق ئىدېئولوگىيىسىنىڭ مەۋجۇتلۇقىنى ئىنكار قىلىش ۋە ئۇنىڭ ئالاھىدە ۋە ئىزچىلسىز ئۆزگىچىلىكلىرىنى ئىنكار قىلىش تارىخقا زىت كۆزقاراش بولۇپ ھېسابلىنىدۇ.

ئەبۇ نەسىر فارابى ئىدېئولوگىيىلىك سىستېمىسىنى مۇھىم ئۇچ قىسىمدىن تەركىب تاپقان دەپ مۇھاكىمە قىلىشقا بولىدۇ. بۇلار: فارابىزملىق تەبىئەت ۋە تونۇش پەلسەپىسى؛ فارابىزملىق ئىجتىمائىي ۋە ئوتوپىك كۆزقاراشلار سىستېمىسى؛ فارابىزملىق پەن ۋە مەدەنىيەت تەلىماتلىرىدىن ئىبارەت.

فارابى دۇنيانىڭ ماھىيىتى ۋە ئىنسانىنىڭ دۇنيادىكى پائالىيىتى توغرىسىدا بىر پۈتۈن پەلسەپىۋى سىستېما ياراتتى. ئۇ ماتېرىيالىزم ۋە تەبىئەت ئىلمىنىڭ ئىلغار يۆنىلىشىگە ۋەكىللىك قىلىپ، دۇنيانىڭ ماددىلىقى، ماددىنىڭ مەڭگۈلۈكى ۋە ھەرىكەتچانلىقى، ماددا ھەرىكىتىنىڭ قانۇنىيەتلىكى توغرىسىدىكى ئىلغار كۆزقاراشنى ئوتتۇرىغا قويۇپ، ھەر خىل ئىدېئالىزملىق ۋە تېئولوگىيىلىك تەلىماتلارغا كۆچلۈك رەددىيە بېرىشنىڭ يولىنى ئاچ-

① ②پ. گ. غۇپۇروف، ئا. خ. قاسىمجانوف: «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 76 ـ بەتكە ۋە شۇ كىتابنىڭ 7 ـ بېتىگە قارالسۇن.

تى. ئۇ دۇنيانى تونۇپ ـ بىلىش مۇمكىنلىكى، تونۇشنىڭ ھېسسىي ۋە ئەقلىي باسقۇچلىرى، تونۇشنىڭ ئوبرازلىق ۋە مەنتىقە شەكىللىرى، پەلسەپىۋى تەپەككۇر ۋە مەنتىقىلىق ئىسپاتلاش ئۇسۇللىرىنىڭ ئۆزئارا مۇناسىۋىتى توغرىسىدىكى راتسىونالىزملىق كۆزقارىشىنى ئوتتۇرىغا قويۇپ، ئىدېئالىزملىق تەقدىرچىلىك، ئىلاھىيەتچىلىك ۋە بىلگىلى بولماسلىق (ئاگنوستىتىزملىق) تەلىماتلىرىنىڭ ساختا ۋە ئاساسسىزلىقىنى ئىسپاتلىدى، فارابى ھەقىقىي مەنىسىدە ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلامىيەت دۇنياسىدىكى مەنتىقە سىستېمىسىنىڭ ئاساس سالغۇچىسى بولۇپ قالدى.

فارابى پۈتكۈل پەلسەپە تارىخىدا تۇنجى قېتىم جەمئىيەتنىڭ راۋاجلىنىش نۇقتىئىنەزىرىنى ئوتتۇرىغا قويغان. ئۇ ئەركىنلىك ۋە ئىنسانپەرۋەرلىك جەڭچىسى سۈپىتىدە كىشىلەر ئۆزئارا ئىجتىمائىي ھاياتىنى چۈشىنىلەيدۇ ۋە قايتا ئۆزگەرتىپ تەشكىللەش ئۈچۈن كۈرەش قىلالايدۇ، دېگەن پىكىرنى تەرغىب قىلىپ كەلدى. ئۇ قۇللۇق، تەڭسىزلىك، زۇلۇمغا قارشى ئىجتىمائىي باراۋەرلىك ۋە سىياسىي ئادالەت ئۈچۈن كۈرەش قىلىش لازىملىقىنى ۋە بۇ كۈرەشنىڭ غەلىبە قىلىدىغانلىقىنى، ئىجتىمائىي ـ كوللېكتىپ بەختىنى، بۇنىڭ ئۈچۈن تەڭرىنىڭ ئىرادىسىگە ئەمەس، ئىلىم ـ پەنگە ۋە خەلق ئاممىسىغا تايىنىش لازىملىقىنى ئوتتۇرىغا قويىدى. فارابىنىڭ ئۇلۇغلۇقى شۇ يەردىكى، ئۇ ئۆزىنىڭ مۇشتىكى پەن ۋە مەدەنىيەت مىراسلىرىغا تايىنىپ، ئۆزىگە خاس دۇنيا قاراش بويىچە ئۆز دەۋرىنىڭ تۈرلۈك پەلسەپىۋى، ئىلمىي ۋە ئىجتىمائىي مەسىلىلىرىگە دەۋر سەۋىيىسىدىن خېلىلا ھالقىغان ھالدا ئىجابىي جاۋاب بېرىپلا قالماستىن، ئۇ يەنە ئۆزىنىڭ تەرەققىيپەرۋەر ۋە ئىنسانپەرۋەرلىك كۆزقاراشلىرى ۋە يالقۇنلۇق ھېسسىياتلىرى بويىچە ئۆز دەۋرىگە ئۆز ئىرادىسىنى بىلدۈردى. بۇ ئۇنىڭ ئۆتمۈشداشلىرىنىڭكىدەك قۇلدارلار دېموكراتلىرى ياكى ئاقسۆڭەكلەر ئىرادىسى بولماستىن، تەرەققىيپەرۋەر شەھەر قول

ھۇنەرۋەنلىرى ۋە ئۇرۇش ۋەيرانچىلىقى بىلەن تۇرمۇش غۇربەتچە-
لىكىدە جاپا چەككەن كۆپ مىللەتلىك خەلق ئاممىسىنىڭ ئىرادە-
سى ئىدى.

فارابى جاھالەتلىك ئوتتۇرا ئەسىردە پۈتۈن ئۇمىدىنى ئىلىم-
گە ۋە خەلقكە بېغىشلىدى. ئۇ دىنىي مۇتەئەسسىپلىك، خۇراپات-
لىق، زۇلمەت ۋە ئۇنىڭ تۈرلۈك ئىپادىلىرىگە قارشى ھالدا،
پەننىڭ نوپۇزىنى ۋە ئىززەت - شۆھرىتىنى يۇقىرى كۆتۈردى.
ئۇ دىن ۋە خۇراپاتلىقنى بىر ياققا قايرىپ قويۇپ، پەن ۋە پەلسەپە
مەشغۇلىنى كۆتۈردى. فارابى ھەرقايسى پەنلەرنى ئەركىن راۋاج-
لاندۇرۇشنى تەشەببۇس قىلاتتى. ئۇ بىر تەرەپتىن پەنلەر بىلەن
پەلسەپىنىڭ مۇناسىۋىتىنى ناھايىتى زىچ دەپ چۈشەنسە، يەنە بىر
تەرەپتىن پەلسەپىنىڭ ھەممە پەنلەرنىڭ ئورنىغا دەسستىلىشىگە
قارشى ئىدى. ئۇ پەلسەپىنىڭمۇ، ماتېماتىكا، گېئومېتىرىيە،
ئاستىرونومىيە، فىزىكا، خىمىيە، بىئولوگىيە، جۇملىدىن تىل-
شۇناسلىق، ئەدەبىيات ۋە مۇزىكىشۇناسلىق قاتارلىق كونكرېت
پەنلەرنىڭمۇ تەتقىقات ساھەلىرىنى، ۋەزىپىلىرىنى بىر قەدەر ئې-
نىق تەرىپلىدى، پەنلەرنى تۈرلەرگە ئاجراتتى، فارابى پلاتون،
يېڭى پلاتونىزم ۋە ئىسلام تەقۋادارچىلىقىنىڭ مۇتەئەسسىپ چەك-
لىمىلىرىگە قارشى ئېستېتىكىلىق، مۇزىكىشۇناسلىق ۋە شېئىر-
رىيەتچىلىك تەلىماتلىرىنى ۋە ئۇلگىلىرىنى كۆرسەتتى.

فارابى پەلسەپىۋى ۋە ئىلمىي تەلىماتلىرى ئۆزىنىڭ ھەممە
تەركىبىي قىسمى بويىچە ئەينى زاماندا ۋە كېيىنكى زاماندا شەرق
ۋە غەربىي ياۋروپا ئىلغار پەلسەپىۋى پىكىرلىرى ۋە ئىلمىي كۆز-
قاراشلىرىغا مۇئەييەن تەسىر كۆرسەتكەن.

فېئودالىق يەر ئىگىدارچىلىقى شارائىتىدا، فېئودالىق
ئىشلەپچىقىرىش ئۇسۇلىنىڭ رېئال ئىچكى قىسمىدا مەيدانغا كەل-
گەن قول ھۇنىرى، شەھەر ھاياتى، تاۋار ئىشلەپچىقىرىشى ۋە
پۇل مۇئامىلىسى ئوتتۇرا ئەسىر ماتېرىيالىزملىق پىكىر ئېقىمە-

نىڭ، جۇملىدىن فارابىزمنىڭ ئىنتىلىشچانلىقىنى، ماھىيىتىنى
ۋە تارىخىي يۆنىلىشىنى بەلگىلەيدۇ. فېئودالىق يەر ئىگىدار-
چىلىقى ۋە فېئودالىق ئىشلەپچىقىرىش ئۇسۇلىنىڭ كاپىتالىز-
لىق مۇلۇكچىلىك ۋە كاپىتالىزملىق ئىشلەپچىقىرىشقا ئايلانما-
غانلىقى، ئىقتىسادىي ھاياتنا ئۆسۈپ ېېرىۋاتقان يېڭى — ئىلغار
ئامىللارنىڭ يەنىلا كونا شاكال ئىچىدە مەھكۇم بولۇپ تۇرۇۋاتقاز-
لىقى فارابى تەلىماتلىرىدىكى ماتېرىيالىزملىق خاھىشىنىڭ گەۋدە-
لەنمىگەنلىكى ۋە پانتېئىستىلىق تۈس ئېلىشىنىڭ ئاساسىي سەۋەبە-
نى تەشكىل قىلغان.

بىز تۆۋەندە ھەرقايسى ماۋزۇلار بويىچە فارابى تەلىماتلىرە-
نىڭ ھەرقايسى تەركىبىي تەرەپلىرىنى ۋە فارابى تەلىماتلىرىنىڭ
كۆپ ئەسىرلىك تارىخىي تەقدىرىنى مۇھاكىمە قىلىپ ئۆتىمىز.

ئىككىنچى باب

فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە ئالەم نەزەرىيىسى

ئوتتۇرا ئەسىر ئارىستوتېلى، ئوتتۇرا ئەسىر پانتېئىزملىق پەلسەپىۋى يۆنىلىشى ۋە پەلسەپىۋى سىستېمىسىنىڭ ئاساسچىسى، شەرق خەلقلىرىنىڭ سىنوزىسى ئەبۇ نەسىر فارابى دۇنيانىڭ ھەقىقىي ۋە ئاساسىي ماھىيىتى، ئىنساننىڭ دۇنيادىكى پائال ئورنى توغرىسىدا بىر پۈتۈن تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە بىلىش تەلىماتىنى تۇنجى تۈزۈپ چىقتى، ئۇ بۇ غايەت زور تارىخىي ئەھمىيەتلىك پەلسەپىۋى تېمىنى ئۆزىنىڭ گۇمانىزملىق ئىجتىمائىي - سىياسىي كۆزقاراشلىرى ۋە ئىلىم - پەن تەلىماتلىرى بىلەن ئىزچىل بىرلەشتۈرۈپ، بىزگە فارابىزم تەلىماتلىرى سىستېمىسىنىڭ ھەممە كۆرۈنۈشىنى ئوچۇق ئىزاھلاپ بەردى.

فارابىزم تەلىماتلىرى سىستېمىسىنىڭ ئۇلى ۋە نېگىزى يەنىلا دۇنيانىڭ ھەقىقىي ماھىيىتى ۋە ئىنساننىڭ دۇنيادىكى پائالىيەت-چان ئورنى، ئالدى بىلەن ئىنساننىڭ دۇنيانى ۋە ئۇنىڭ ھەقىقىي ماھىيەتلىرىنى تونۇپ - بىلىش مۇمكىنلىكى توغرىسىدىكى مەسىلىدىن ئىبارەت ئىدى. بۇ مەسىلە يەنىلا بارلىق قەدىمكى، ئوتتۇرا ئەسىردىكى، يېقىنقى زامانىدىكى پەلسەپىۋى تەلىماتلار ھەل قىلىشى لازىم بولغان ۋە ھەر خىل ھەل قىلىنىپ كەلگەن تۈپ ئىككى مەسىلە ئىدى.

دۇنيانىڭ ھەقىقىي ماھىيىتى نېمە؟ ئۇ نېمىدىن تەركىب تاپقان؟ دۇنيادىكى سان - ساناقسىز ھادىسىلەردىكى ئۆزگىرىش-

لەرنىڭ تۈپ سەۋەبلىرى نېمە؟... مانا بۇلار فارابى ئۆزىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە ئالەم نەزەرىيىسىدە ھەل قىلىشى لازىم بولغان ئاساسىي نۇقتىلار ئىدى.

ئەبۇ نەسىر فارابى ئەڭ ئالدى بىلەن ئالەمنى بىر پۈتۈن قۇرۇلما سۈپىتىدە مۇھاكىمە قىلدى، ئۇ ئالەمنى ۋە ئادەمنى، بارلىقنى ۋە ئەقىل - پاراسەتنى، تەننى ۋە روھىي ھادىسىلەرنى بىر پۈتۈن سىستېما سۈپىتىدە مۇھاكىمە قىلدى. بۇ ئۇنىڭ زامانداشلىرى ۋە ئۇنىڭ دۇنيا قارىشىغا مەنبە بولغان گرېك پەيلاسوپلىرى ھەل قىلمىغان ياكى ئىزچىل ھەل قىلمىغان مەسىلە ئىدى.[1] فارابىنىڭ ئالەم نەزەرىيىسى تار دائىرىدىكى كوسمولوگىيىلىك كۆزقاراشلاردىن پەرقلىنىپ ئوبېيېكتىپ دۇنيانى ۋە سۇبېيېكتىپ دۇنيانى، ئانتالوگىيىلىك ۋە گنوسئولوگىيىلىك ھادىسىلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالاتتى، ئۇ «چوڭ ئالەم بىلەن كىچىك ئالەم (ئىنسانىيەت) نى مۇقەررەر باغلىنىشلىق»، «قۇرۇلما جەھەتتە بىردەكلىككە ئىگە»[2] دەپ تونۇغان. سىنوزا فارابىنىڭ بۇ كۆزقاراشلىرىغا ۋارىسلىق قىلىپ، ئۇنى «ئومۇمىيۈزلۈك تەبىئەت تەرتىپى، ئىنسان مۇشۇ تەبىئەت تەرتىپىنىڭ بىر قىسمى»[3] دەپ ھېسابلىدى.

فارابىنىڭ پۈتكۈل ئالەمنى بىر پۈتۈن سىستېما دەپ كۆرسەتكەنلىكى ئۇنىڭ «ئالەم بىرلىكى» (ۋەھدەتى مەۋجۇت) كۆزقاراشلىرىنىڭ ئىپادىسى بولۇپ، يالغۇز فارابى تەلىماتلىرىنى دۇنيا لىست دەپ باھالىغۇچىلارنىڭ ئاساسسىزلىقىنى ئىسپاتلاپلا قالماستىن، مۇھىمى دۇنيانى ھەمىشە ۋە ھەممە جايدا بىردەكلىككە ئىگە، ئۇنىڭ ماھىيىتى ۋە ھەرىكەت قانۇنلىرى ھەمىشە ۋە ھەممە

① ب. ئ. غوپۇروف، ئا. ئ. قاسىمجانوف: «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 73 - بەت.

② ۋ. پ. دېمىدچىك: «فارابىنىڭ ئالەم نەزەرىيىسى ۋە ئۇنىڭ ئاساسىي مەنبەلىرى»، «ئەل فارابى تەتقىقاتى» نامىلىق توپلام، 25 - بېتىدىكە قارالسۇن.

③ «سىنوزا تاللانغان ئەسەرلەر»، 1 - توم، رۇسچە نەشرى، 567 - بەت.

جايدا بىرده‌كلىككه ئىگه، شۇنىڭ ئۈچۈن «هەرقانداق شەيئىنى تونۇش ئۈسۈللىرى» مۇ بىرده‌كلىككه ئىگه[1] دېگەن ئوبيېكتىپ ما-تېرىيالىزملىق كۆزقاراش بىلەن دۇنيانى دۇنيانىڭ ماهىيىتى ۋە قانۇنلىرى بويىچه بىلىش توغرىسىدىكى گىنوسئولوگىيىلىك كۆز-قاراشنىڭ ناتۇراللىق يۆنىلىشىنى ئىلگىرى سۈرىدۇ.

فارابى ئۆزىنىڭ بىر قاتار ئەسەرلىرىده، بولۇپمۇ «مەسىلە-لەر ېۇلاقلىرى» (ئىيۇنۇل ماسائىل)، «جىسىم هەققىده سۆز» (كالام فى ئول جەۋهەر)، «قانۇنىيەت توغرىسىدىكى كىتاب» (كىتابۇل ناۋامىس)، «ئاسمان جىسىملىرى هەرىكىتىنىڭ دا-ئىملىقى توغرىسىدا سۆز» (كالام فى ئەننه هەرىكەتۇل فەلەكى دائىمه)، «پەرقلەر هەققىده ماقاله» (كالام فى مابايىنەته)، «پەزىلەتلىك شەهەر ئەهلىنىڭ كۆزقاراشلىرى» (كىتاب ئەرەئى ئەهلى مەدەنىيەتىل فەزىله)، «گىراژدانلىق سىياسەت» (كىتابۇل سىياسەتۇل مەدەنىيەت)، «بوشلۇق توغرىسىدا» قاتارلىق ئەسەر-لىرىده ئۆزىنىڭ بارلىق ۋە ئۇنىڭ قۇرۇلمىسى، ماددا ۋە ئۇنىڭ ئەبەدىيلىكى، جىسىملار ۋە ئۇلارنىڭ تەرەققىياتى، ئورگانىك ۋە غەيرىي ئورگانىك دۇنيانىڭ خۇسۇسىيەتلىرى، فىزىكىلىق ۋە پسىخولوگىيىلىك هادىسىلەر توغرىسىدا، قىسقىسى ئۆزىنىڭ تە-بىئەت پەلسەپىسى ۋە بىر پۈتۈن ئالەم نەزەرىيىسى توغرىسىدا كۆپ تەرەپلىمه توختالغان.

فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە ئالەم نەزەرىيىسى قانداق-تۇر سىخۇلاستىكىلىق ۋە ئابستراكت هالدا ئەمەس، بەلكى ئۆز دەۋرىنىڭ مەۋجۇت ئىدېئولوگىيىلىك كۆرەشلىرى ۋە ئىلمىي مۇۋەپپەقىيەتلىرى ئاساسىدا مەيدانغا كەلدى. هەرقانداق غەيرىي خۇراپىي، غەيرىي دوگماتىك ۋە غەيرىي سىخۇلاستىكىلىق تەلە-مات، بولۇپمۇ ماتېرىيالىزملىق خاهىشىنىڭ ئوتتۇرا ئەسىردىكى

[1] «سىپنوزا تاللانغان ئەسەرلەر»، 1 ـ توم، رۇسچه نەشرى، 455ـبەت («ئېتىكا») غا قارالسۇن.

يۇكسەك ئىپادىسى بولغان فارابى پانتېئىزمى ئۆز تېمىلىرىنى ئابستراكت هالدىلا، سىخۇلاستىكىلىق هالدىلا هەل قىلىشقا ئۇ-رۇنمىدى، بەلكى ئۇنى ئەينى زامان تەبىئەت پەلسەپىسى كۆز قاراشلىرى هەم لوگىكىلىق ئىسپاتلاش ئۇسۇلى ئارقىلىق توغرى-دىن توغرا هۆكۈمران كالام تەلىماتىغا قارشى هەل قىلىشقا ئۇ-رۇندى هەم شۇنداق هەل قىلدى. مۇتەكەللىملەرنىڭ «كالام» تەلىماتىغا قارشى ئوچۇق ۋە يوشۇرۇن ئىدېئولوگىيىلىك كۆرەش-نى چۈشەنمەي، فارابى تەبىئەت پەلسەپىسىنى ۋە ئالەم نەزەرىيە-سىنى چۈشىنىش مۇمكىن ئەمەس.

فارابى تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە ئالەم نەزەرىيىسى يالغۇز ئەينى زاماندىكى هۆكۈمران فېئودالىق دىنىي ئىلاهىيەتچىلىك تەلىما-لىرىغا زىت بولۇپلا قالماستىن، ئۇ يەنه مۇتەزىلىزمچىلەر كۆز-قاراشلىرىدىن، تەبىئەت پەلسەپىسى بويىچه ئىپادىلەنگەن هەر خىل رانسىئونالىزمچىلار كۆز قاراشلىرىدىن كەسكىن پەرقلىنىدۇ.

شۇنى ئالاهىده تەكىتلەش هاجەتكى، فارابىنىڭ تەبىئەت پەل-سەپىسى ۋە ئالەم نەزەرىيىسى قەدىمكى گرېك كوسمولوگىيىسە-دىن، جۈملىدىن بىرىنچى ئۇستاز ئارىستوتېل كوسمولوگىيىسە-دىن ئالاهىده پەرقلىنىدۇ. ئارىستوتېل ئۇچۇن ئالەم «بىر پارچه زور يېپىق شار» ئىدى. فارابى ئۇچۇن بولسا ئۇ بىلگىلى بولىدە-غان نەرسىدىن باشقا نەرسه ئەمەس. «فارابى ئارىستوتېلدىن پەرق-لىق هالدا تۇنجى قېتىم دۇنيانىڭ پەيدا بولۇشىغا، بولۇپمۇ ئىن-سانىيەتكه ۋە ئۇنىڭ تەبىئىي هاسىل مەۋجۇتلۇقتىكى رولى ۋە ئورنىغا قىزىقتى، بۇ ئۇنىڭ پەلسەپىسىدىكى مەركەزلىك نۇقتا هېسابلىنىاتتى». [1] ئارىستوتېل ئاسمان جىسىملىرىنى قانداقتۇر ئالاهىده «ئېفىر» دىن تەشكىل تاپقان، دېسه؛ فارابى ئاسمان جىسىملىرىنى ۋە ئۇلارنىڭ تەركىبىي قۇرۇلمىسىنى خۇددى يەر

[1] ۋ. پ. دېمىدچىك: «فارابىنىڭ ئالەم نەزەرىيىسى ۋە ئۇنىڭ ئاساسىي مەنبەلىرى»، «ئىل فارابى تەتقىقاتى» نامىلىق توپلام، 25 ـ بەت.

جىسىملىرى بىلەن بىرەۋك تەركىب ۋە قۇرۇلمىغا ئىگە،[1] دەپ كۆرسەتكەن. «فارابى سىستېمىسىنى ھەرگىزمۇ ئارىلاشمىچىلىق (سىنكرېتىزملىق) دېيىشكە بولمايدۇ. ئۇ ھەرقانداق باشقا سىستېمىلارنىڭ كوپىيىسى ئەمەس.»[2]

فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسىنى ۋە ئالەم نەزەرىيىسىنى چۈشىنىش ئۈچۈن ئۇنىڭ قوللانغان بىر قاتار پەلسەپىۋى ئاتالغۇلىرىنىڭ ئەسلىي ماھىيىتىنى چۈشىنىۋېلىشقا توغرا كېلىدۇ. پەلسەپە تارىخىدا دۇنيا، ماددا، مۇقەررەرلىك، قانۇنىيەت ۋە ماددا ھەرىكىتى قاتارلىق ئاساسىي چۈشەنچىلەر ھەمىشە بىر خىل مەنىدە، بىر خىل شەكىلدە قوللىنىلغىنى يوق. ئۇ ئۆزىدىن ئىلگىرىكى ئاتالغۇلار ۋە ئۆز دەۋرى ئىلمى ياكى پەلسەپىۋى ئاتالغۇلىرى تەسىرىگە ئۇچراپ دائىم ئۆز مەزمۇنىنى ئۆزگەرتىپ كەلگەن. بۇ ھال پەلسەپە تارىخىدا ئورۇن تۇتقان ھەرقايسى ئىدېئولوگىيىلىك سىستېمىلار ئۈستىدە يۈزەكى، ئاددىي پىكىر يۈرگۈزمەسلىك، ئۇلارنى كونكرېت، تارىخىي تەنقىد قىلىش زۆرۈرىيىتىنى پەيدا قىلغان.

«مەۋجۇت» چۈشەنچىسى فارابى تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە ئالەم نەزەرىيىسىدىكى ئەڭ ئاساسلىق چۈشەنچە. ئۇ فارابى ئۇچۇنمۇ ئوبيېكتىپ شەيئىلەر ۋە ئۇلارنىڭ ئۆزگىرىشچان كۆپ خىل شەكىللىرى ۋە مەڭگۈ يوقالماس ئاساسلىرىنىڭ رېئاللىقىنى ئىپادىلەيدىغان تۈپ چۈشەنچە ئىدى.

فارابى مەۋجۇتلۇق (بارلىق)نى ئىككىگە بۆلىدۇ، ئۇنىڭ بىرى مەڭگۈ ئۆزگەرمەس (يوقالماس ۋە يوقتىن پەيدا بولماس) مەۋجۇتلۇق نېگىزى بولسا، ئۇنىڭ ئىككىنچىسى دائىم ئۆزگىرىپ تۇرىدىغان (ھەر خىل ھالەتلەردە زاھىر بولىدىغان) مەۋجۇتلۇق-

① م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 216 ـ بەتكە قارالسۇن.
② L. Bielawski (پولشالىق فارابىشۇناس) يازغان «Al—Farabi» ناملىق رسالىنىڭ 29—30ـ بېتىگە قارالسۇن. ۋارشاۋا، 1967 ـ يىلى نەشرى.

نىڭ شەكىلدىن ئىبارەت. مانا بۇ فارابىچە مەۋجۇتلۇقنىڭ تۈپ چۈشەنچىسى، فارابى مەۋجۇتلۇقنىڭ مۇشۇ ئىككى ھالىتىنى يەنە ئۇنىڭ دىئالېكتىكىلىق پائالىيەتچانلىقى، قانۇنىيەتچانلىقى، ئۆز ـ ئۆزىدىن ھەرىكەت قىلىشىغا قاراپ «ئۆز ئالدىغا مەۋجۇت بولۇپ تۇرالايدىغان» (مەۋجۇدى ۋاجىب) ۋە «ئۆز ئالدىغا مەۋجۇت بولۇپ تۇرالمايدىغان» (مەۋجۇدى مۇمكىن) دېگەن ئىككىنچى مەنىدە خاراكتېرلەيدۇ. بۇ ماھىيەتتە ئۆزىنىڭ مەۋجۇت بولۇپ تۇرۇشىغا ھېچقانداق شەرت ۋە سەۋەب لازىم بولمايدىغان مۇتلەق ۋە مەڭگۈلۈك مەۋجۇتلۇق ۋە ئۆزىنىڭ مۇئەييەن بىر ھالەتتە، مۇئەييەن بىر رەڭدە،[1] مۇئەييەن بىر شەكىلدە تۇرۇشىغا باشقا سەۋەب ۋە شەرت لازىم بولىدىغان ئىككى ھالەتتىكى مەۋجۇتلۇقنى كۆرسىتىدۇ. فارابى بۇ توغرىدا توختىلىپ: «بارلىق مەۋجۇت نەرسىلەر ئۆز ئالدىغا مەۋجۇت بولۇپ تۇرالايدىغان ياكى ئۆز ئالدىغا مەۋجۇت بولۇپ تۇرالمايدىغان بولىدۇ... ئۆز ئالدىغا مەۋجۇت بولۇپ تۇرالمىغان نەرسىلەر جىسىم (سۇبستانسىيە) دېيىلىدۇ، ئۆز ئالدىغا مەۋجۇت بولۇپ تۇرالمايدىغان نەرسىلەرنى بىز ئېھتىماللىق (ئاكسىدېنانسىيە) دەپ ئاتايمىز»[2] دەيدۇ. فارابى بۇ يەردە مەۋجۇتلۇقنىڭ (بارلىقنىڭ) ئىككى ھالىتىنى سۇبستانسىيە ۋە ئاكسىدېنانسىيە سۈپىتىدە خاراكتېرلەيدۇ. فارابى يەنە مەۋجۇتلۇقنىڭ يۇقىرىدا كۆرسىتىلگەندەك ئىككى ھالىتىنى ئۇ، چىنچى قەۋەت چۈشەنچە بىلەن — مۇقەررەرلىك ۋە مۇمكىنلىك چۈشەنچىسى بىلەن، باشقىچە ئېيتقاندا، پائالىيەتچانلىق ۋە پوتېنسىئاللىق چۈشەنچىسى بىلەنمۇ ئىپادىلىگەن. مانا بۇلار فارابىنىڭ مەۋجۇتلۇقتىن ئىبارەت تۈپكى چۈشەنچىسىنىڭ ھەر خىل مەزمۇنلىرى.

دېمەك، فارابى ئەڭ ئالدى بىلەن بارلىقنى (كۈن)، غەيرىي

① ئا. م. بوگوئوتدىنوف: «تاجىك پەلسەپە تارىخىنىڭ ئوچېركى»، 71 ـ ۋە 73 ـ بەتلەر.
② م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى، دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 217 ـ بەت.

بارلىق — يوقلۇق (لاكۇن) چۈشەنچىسىگە قارشى قويىدۇ. ئۇ «دۇنيا ئاددىي جىسىملاردىن تەشكىل تاپقان... دۇنيانىڭ ئۆزىدىن ئايرىم ھېچ نەرسە مەۋجۇت ئەمەس»[1] دەيدۇ. فارابى ئۆزىنىڭ بارلىق — مەۋجۇت چۈشەنچىسىنى ئوبيېكتىپ دۇنيا ۋە ئۇنى تونۇشنىڭ ھەممە ساھەلىرىنى ئۆز ئىچىگە ئالىدىغان ئومۇمىي (كۇللىيات) چۈشەنچە سۈپىتىدە چۈشىنىدۇ. بۇ گېگىلنىڭ «لوگىكا» سىدىكى نوقۇل ئىدېئال چۈشەنچە ھېسابلانغان «مەۋجۇت» (Sein) چۈشەنچىسىدىن كەسكىن پەرقلىنىدۇ.

دېمەك، فارابى ئىككىنچىدىن ماددا بىلەن ئۇنىڭ شەكىللىرىنى بىر — بىرىدىن پەرقلەندۈرۈپ ئىككى ئوبيېكتىپ كاتېگورىيە سۈپىتىدە چۈشىنىدۇ. فارابى: «دۇنيا ماددىدىن (مادىيە) ۋە ئۇنىڭ مۇئەييەن مەۋجۇتلۇق شەكىلدىن (شەكىل) تەشكىل تاپقان. تەبىئەت مۇستەقىل بولۇپ، ئۇنىڭ جەريانلىرىمۇ تەبىئىي خاراكتېرگە ئىگە» دەپ چۈشەندۈرىدۇ. فارابىچە، ماددا دۇنيانىڭ دائىمىي ئاساسى بولۇپ، ئۇنىڭ ئۆزگىرىشچان ھالىتى شەكىلدىن ئىبارەت.[2] فارابى ماددىنى ئاقىۋەتلەرنىڭ سەۋەبلىرى، ھادىسىلەرنىڭ ماھىيەتلىرى، تەڭرىنىڭ مەزمۇنى دەپ چۈشىنىدۇ، تەڭرى — بىرىنچى سەۋەب سۈپىتىدە، قىسقىسى ماددىي مەۋجۇدىيەتنىڭ باشقا ئەرسە ئەمەس دەپ چۈشەندۈرىدۇ.[3] ئۇنىڭچە «ماددىسىز ئاقىۋەتلەرنىڭ بولۇشى، مەۋجۇدىيەتنىڭ بولۇشى، تەڭرىنىڭ بولۇشى مۇمكىن ئەمەس»[4]. ئۇ: «جىسىمسىز (سۈبستانسىيسىز) شەكىل (فورما) بولمايدۇ، ماددىسىز مەۋجۇتلۇق بولمايدۇ» دەيدۇ. فارابى بۇ يەردە ماددىنى مۇتلەق، مەڭگۈ، پەيدا بولۇش ۋە ئاخىرلىشىشتىن خالىي تەبىئەت نېگىزى سۈپىتىدە چۈشىنىدۇ. شەكىل بولسا ماددىنىڭ كونكرېت ھالىتى، كونكرېت رېئال جىسىم ھەمىشە ھەركەتلىنىپ، ئۆزگىرىپ، بىر خىل ھالەتتىن ئىككىنچى خىل ھالەتكە ئۆتۈپ تۇرىدىغان رېئال ماددىي ھالەت ياكى قۇرۇلمىنى كۆرسىتىدۇ. فارابى شەكىلنى، كونكرېت ماددىي ھالەتنى ئۇنىڭ ئەبەدىي نېگىزى بولغان ماددىدىن پائال، ئېنېرگىيەلىك، مۇقەررەرلىك، سەۋەب — نەتىجىلىككە ئىگە قانۇنىيەتلىك تەرزدە (بۇنى فارابى ئەقىل دەپمۇ ئاتايدۇ) تەسۋىرلەيدۇ. فارابىنىڭ شەكىل چۈشەنچىسى بىر قاراشتا مۇرەككەپ كۆرۈنسىمۇ، ھەتتا ئۇنى ماددىدىن پائال بايان قىلغاندەك كۆرۈنسىمۇ، ئۇ ماھىيەتتە ماددىنىڭ ساقلىنىش شەكلى، ھالەت شەكلى، پائالىيەت (ھەرىكەت) شەكلىدىن باشقا ھېچ نەرسە ئەمەس. فارابى ماددا بىلەن ئۇنىڭ شەكلىنى بىر پۈتۈن تەرزدە چۈشەنگەن، ئۇ پلاتونغا قارشى ھالدا ئۆزىنىڭ دۇنيا قۇرۇلمىسى توغرىسىدىكى تەلىماتىدا ماددىغا كۆرۈنەرلىك ئورۇن بەرگەن. فارابى ماددىنىڭ مۇشۇ شەكىللىرىنى تەنقىد قىلىشنى تەبىئەت ئىلمىنىڭ ۋەزىپىسى دەپ چۈشەندۈرگەن.

دېمەك، فارابى ئۇچىنچىدىن بىر پۈتۈن مەۋجۇدىيەتنى ماددىنىڭ مۇئەييەن كونكرېت شەكلىگە ئىگە بولۇشى ئېھتىمال بولغان (پوتېنسىئال بولغان) ئاكسىدېناتسىيە ۋە ئۇنىڭ مۇئەييەن كونكرېت ھالىتى — جىسىم (سۈبستانسىيە) دىن ئىبارەت ئىككى كاتېگورىيىگە ئايرىپ چۈشەندۈرىدۇ. ئۇنىڭچە «سۈبستانسىيە ۋە ئاكسىدېناتسىيىدىن باشقا ھېچ نەرسە مەۋجۇت ئەمەس. بارلىق پەنلەرمۇ سۈبستانسىيە ۋە ئاكسىدېناتسىيە تۈپەيلى ھاسىل بولغان. سۈبستانسىيە ئۆز تەبىئىتى بويىچە ھەركەتتە تۇرىدۇ».[1] فارابىنىڭ مەۋجۇتلۇق نەزەرىيىسىدىكى سۈبستانسىيە (جوھر) چۈشەنچىسى بىلەن ئاكسىدېناتسىيە (بالعرض) چۈشەنچىسى بىز چۈشەنگەن ماددىنىڭ مەۋجۇتلۇق فورمىلىرى بىلەن ماددا چۈشەن-

① س. ن. گرىگورىيان: «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپە تارىخى»، رۇسچە نەشرى، 62 — بەتكە قارالسۇن.
② ③م.م. ئەيرۇللايوف: «فارابى، دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 212 — 213 — بەتلەر.
④ ئەل فارابى: «پەلسەپىۋى رىسالىلەر»، رۇسچە نۇسخىسى، 237 — بەت.

① ② ئا. م. بوگوئوتدىنوف: «تاجىك پەلسەپە تارىخىنىڭ ئوچېركى»، 72 — بەت.

چىسىدىن ئىبارەت. فارابى مۇنداق دەپ يازىدۇ: «مېنىڭ چۈشەنىشىمچە، ئەڭ ئالىي سۇبستانسىيە فازادا دەۋر قىلىپ ئۆزگىرىپ تۇرغان ھەربىر تەبىئەتتىن باشقا ھېچ نەرسە ئەمەس»[1]، فارابىچە: «ئاي ئاستى دۇنياسىدىكى سۇبستانسىيىلەر بۇ خىل مادداللارنىڭ ھەربىرىنى ۋە ئارىلىشىشى تۈپەيلىدىن، خىلمۇخىل فىگورىلارغا كىرىدۇ. ئاكسىدېناتسىيىلەر ئاكسىدېناتسىيىلەر بەلەن، شەكىللەر شەكىللەر بىلەن، فىگورىلار فىگورىلار بىلەن ئالمىشىدۇ، ئۇچ بۇرجەكلىكلەر تۆت بۇرجەكلىكلەر بىلەن ئالمىشىدۇ، توپا سۇغا ئايلىنىدۇ، ئاق قارىغا ئۆزگىرىدۇ، ۋەھاكازا. سۇبستانسىيىنىڭ ئۆزى ئالماشمايدۇ؛ ئاكسىدېناتسىيە سۇبستانىگە ئالماشقاندا ئۆز ماھىيىتىنى يوقاتمايدۇ؛ ئاكسىدېناتسىيە ئۆز سۇبستانسىيىسىنى ھالاك قىلمايدۇ، پەقەت ئۇنىڭ ئاكسىدېناتسىيىسىنىلا يوقىتىدۇ».[2] فارابى: سۇبستانسىيە ھەربىر تەسىر ھالەتتە بولماستىن، ئۇ مەڭگۈ ھەربىر ۋە ئۆزگىرىشتە تۇرىدۇ، ئۇ بەزىدە قىزارغان، بەزىدە ئاقارغان، بەزىدە ئۇزارغان، بەزىدە قىسقارغان، بەزىدە تۇغۇلۇۋاتقان، بەزىدە ئۆلۈۋاتقان، بەزىدە ساقىسىز بولغان، بەزىدە ساقايغان ھالەتتە بولىدۇ، تەبىئەت بىلىملىرىنىڭ ۋەزىپىسى مانا مۇشۇلارنى تەتقىق قىلىش، ئۇلاردىكى ھالەت ۋە سەۋەبىيالىلارنى تەتقىق قىلىش، «تەبىئەت ئىلمى مۇتلەق سۇبستانسىيىنىڭ بارلىق ئاكسىدېناتسىيىلىرى توغرىسىدىكى بىلىملەرنى ئىسپاتلىشى، ئاي ئاستى دۇنياسىدىكى سۇبستانسىيىلەرنىڭ بارلىق ماسسىلىرىغا ئائىت بىلىملەرنى، قەيەردە كۆپىيىشى ياكى كېمەيىشكە ئائىت يۇز بەرگەن شەكىل ئالمىشىشلىرىنى ئىگىلىشى لازىم» دەپ كۆرسىتىدۇ.[3] فارابى پىغاگور كۆزقاراشلىرىغا قارشى ھالدا سۇبستانسىيىنى بىرىنچى ئورۇنغا قويۇپ، رەقەم تەبىئەتتىكى سۇبستانسىيىدىن كېلىپ چىققان، ئۇ سۇبستانسىيىنىڭ قوشۇش، كۆپەيتىش، ئېلىش، بۆلۈش قىسىملىرى ئۇچۇن خىزمەت قىلىدۇ،[1] ئارىفمېتىكا «رەقەم توغرىسىدىكى ئىلىم، ئۇ سۇبستانسىيىنىڭ بىر قىسمىنى باشقا قىسمىغا قوشۇش توغرىسىدىكى، ئۇنىڭ بىر قىسمىنى باشقا قىسمىغا كۆپەيتىش توغرىسىدىكى، ئۇنىڭ بىر قىسمىدىن باشقا قىسمىنى بۆلۈۋېتىش توغرىسىدىكى، ئۇنىڭ بىر قىسمىدىن باشقا قىسمىنى ئېلىۋېتىش توغرىسىدىكى، ئۇنىڭ بارلىق قىسىملىرىنىڭ يىلتىزلىرىنى تېپىش توغرىسىدىكى ۋە ئۇلارنىڭ نىسبەتلىرىنى چىقىرىش توغرىسىدىكى پەن» دەپ كۆرسىتىدۇ.[2] فارابىنىڭ سۇبستانسىيە ۋە ئاكسىدېناتسىيە چۈشەنچىسى ۋە ئۇنىڭ مەۋجۇدىيەت چۈشەنچىسىنىڭ مادداسا ۋە ئۇنىڭ شەكلى توغرىسىدىكى يەنە بىر قاتلام مەزمۇنىنى ئېپادىلەپ بېرىدۇ. بۇ چۈشەنچە تومىاس گوببۇس (1588 — 1679)، سىپنوزا (1632 — 1677) نىڭ «سۇبستانسىيە» نەزەريىسىگە تەسىر كۆرسەتمەي قالمىغان. گوببۇس سۇبستانسىيىنى شەكىلگە ئىگە مەۋجۇت نەرسىلەر دەپ كۆرسەتسە، سىپنوزا سۇبستانسىيىنى ئۆزىنىڭ پانتېئىزملىق، بىراق مېتافىزىكىلىق كۆزقارىشى بويىچە ھەرىكەتسىز، «ئۆز كۈچىگە يۆلىنىپ مەۋجۇت بولۇپ تۇرىدىغان» (Causa sui) نەرسە دەپ كۆرسەتكەن. ئۇ سۇبستانسىيىنى پۈتكۈل تەبىئەت دۇنياسىنىڭ بىرەكلىكى ۋە قانۇنىيەتلىكى توغرىسىدىكى چۈشەنچە سۈپىتىدە قوللانغان. لېنىن «پەلسەپە خاتىرىلىرى» دە سۇبستانسىيە چۈشەنچىسىنى «ئىنسانىيەتنىڭ تەبىئەتنى ۋە ماددىنى بىلىش تەرەققىياتى جەريانىدىكى مۇھىم باسقۇچى»[3] دەپ كۆرسەتكەن.

دېمەك، فارابى تۆتىنچىدىن ئۆزىنىڭ مەۋجۇدىيەت چۈشەنچىسىنى يەنە مۇقەررەرلىك (زۆرۈرىيەت) ۋە مۇمكىنلىك (ئىم-

① ئا. م. بوگوئوتدىنوف: «تاجىك پەلسەپە تارىخىنىڭ ئوچېركىلىرى»، 72 ـ بەت.
② شۇ كىتاب، 71 ـ بەت.

① شۇ كىتاب، 71 ـ 72 ـ بەت.
② ئا. م. بوگوئوتدىنوف: «تاجىك پەلسەپە تارىخىنىڭ ئوچېركىلىرى» 70 ـ بەت ۋە ب. غ. غۇپۇروف، ئا. غ. قاسىمجانوف: «مەدەنىيەت تارىخىدا ئۇلۇغ فارابى»، 113 ـ بەت.
③ لېنىن: «پەلسەپە خاتىرىلىرى»، خەتتۇچە 1956 ـ يىلى نەشرى، 141 ـ بەت.

كان) كاتېگورىيىسى ئارقىلىق يەنىلا ئىككى چۈشەنچىگە ئاجرىتىدۇ. فارابى ئۇمۇ مەن مەۋجۇت نەرسىنى ياكى مۇقەررەر ياكى مۇمكىنلىكتە بولىدۇ، بۇ ئىككىسىدىن باشقا مەۋجۇتلۇق ھەققىدە سۆز ئاچقىلى بولمايدۇ، دەپ چۈشەندۈرىدۇ. ئۇنىڭچە مۇقەررەر لىككە يۆلەنگەن ياكى باشقىچە ئېيتقاندا، مۇقەررەر مەۋجۇت بولۇپ تۇرغان نەرسىنىڭ مەۋجۇت بولۇپ تۇرۇشى تەبىئىي مەۋجۇتلۇق، ئۆز - ئۆزىدىن مەۋجۇتلۇق بولۇپ، ئۇنىڭ مەۋجۇتلۇقى مۇتلەق، ھېچقانداق سەۋەبنى شەرت قىلمايدۇ. مۇمكىن لىك ھالىتىدىكى مەۋجۇتلۇق ياكى باشقىچە ئېيتقاندا، مەۋجۇت بولۇشى مۇمكىن بولغان نەرسىنىڭ مەۋجۇت بولۇشى ئۇچۇن سەۋەب بولۇشى، شەرت بولۇشى لازىم، بۇ ئاقىۋەتتە يەنىلا ئۆز - ئۆزىدىن مەۋجۇت بولۇپ تۇرغان مۇقەررەرلىكتىن باشقا نەرسە بولمايدۇ.[1] فارابى بارلىق مەۋجۇدىيەت ھەممىدىن ئىلگىرى مۇقەررەرلىك ۋە مۇمكىنلىكتىن ئىبارەت بولىدۇ، بۇنىڭسىز يارىتىلىش توغرىسىدا سۆز ئاچقىلى بولمايدۇ دەيدۇ.[2] «مۇقەررەر مەۋجۇدىيەت»، «بىرىنچى مەۋجۇدىيەت»، «بىرىنچى سەۋەب» فارابى ئۇچۇن مۇتلەق مەۋجۇدىيەت چۈشەنچىسىنى كۆرسەتسە، «مۇمكىنلىك مەۋجۇدىيەت» ئۇنىڭ ئۆزئارا مۇناسىۋەتلىرىدىكى كۆپ خىل ھالەتلىرىنى چۈشەندۈرىدۇ. فارابى ئۆزىنىڭ كاتېگورىيىلەر توغرىسىدىكى تەلىماتىدا مۇقەررەرلىك، مۇمكىنلىك، ئېھتىمالىلىق، تاسادىپىيلىق قاتارلىق چۈشەنچىلەر بىلەن رېئال مۇقەررەرلىك ۋە ئېھتىياتچان مۇقەررەرلىك، پائالىيەتچانلىق قاتارلىق چۈشەنچىلەر توغرىسىدا توختالغان ۋە ئۇنى ھەرقايسى پەنلەردە (مەسىلەن، ماتېماتىكىدا ئېھتىماللىق نەزەريىسى چۈشەنچىسىدە، لوگىكىدا پىكىرلەرنىڭ تاسادىپىيلىقى مۇقەررەرلىككە ئالمىدۇ

① ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 1958- يىلى خەنزۇچە نەشرى، 104-بەتكە قارالسۇن.

② ۋ. پ. دېمىدچىك: «ئەل فارابى ئالەم نەزەريىسى ۋە ئۇنىڭ ئاساسىي مەنبەلىرى»، «ئەل فارابى تەتقىقاتى» ناملىق كىتابنىڭ 23 - بېتىگە قارالسۇن.

شىش توغرىسىدىكى چۈشەنچىدە) كونكرېتلاشتۇرغان.

مانا بۇلار فارابى تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە ئالەم نەزەريىسىنىڭ ئۇلى بولغان بىرىنچى مەسىلە — مەۋجۇدىيەت مەسىلىسىنىڭ ئومۇمىي ئىچكى مەپھۇمى. بۇ مەسىلىنى ھەل قىلماي تۇرۇپ، بۇ مەسىلىنى چۈشەنمەي تۇرۇپ، بۇ مەسىلىنى ئىزاھلىماي تۇرۇپ فارابى تەبىئەت پەلسەپىسى كۆزقاراشلىرىنىڭ ماھىيىتىنى، خۇسۇسىيەتلىرىنى ھەل قىلغىلى، چۈشەنگىلى، يورۇتقىلى بولمايدۇ. بۇ ھەقتىكەتەن فارابى تەبىئەت پەلسەپىسى تەلىماتىنىڭ بىرىنچى ئاچقۇچى.

فارابىنىڭ مەۋجۇدىيەت نەزەريىسى پۈتۈن دۇنيانى — تەبىئەتنى ۋە جەمئىيەتنى، ئالەمنى ۋە ئىنسانىيەتنى، بارلىقنى ۋە ئۇنى تونۇشنى بىر پۈتۈن گارمونىيە (سماع) دەپ چۈشىنىش ئاساسىغا، ئالەمنىڭ مەۋجۇدىيەت ۋە ماھىيەت، قۇرۇلما ۋە قانۇنىيەتلىكى بىردەكلىكى ئاساسىغا، كېيىنكى زامان پەلسەپىۋى ئاتالغۇسى بويىچە «ئانتالوگىيە» بىلەن «گنوسئولوگىيە» نى بىرلەشتۇرۇپ تەتقىق قىلىش ئاساسىغا قۇرۇلغان. فارابى تەلىماتىنىڭ ۋارىسلىرى، ئەڭ ئالدى بىلەن ئىبن سىنا، ئىبن بەجە، ئىبن تۇفەيلى، ئىبن رۇشىد كۆزقاراشلىرىدىكى يۇكسەكلىك فارابىنىڭ مەۋجۇتلۇق نەزەريىسىنى قانچىلىك چۈشىنىپ، ئۇنى قانچىلىك جارى قىلدۇرغانلىق بىلەن بىۋاستە تۇتاشقان. ئۇلاردىكى بىر قاتار نۇقسانلار (بولۇپمۇ ئىبن سىنادا)[1] فارابىنىڭ مەۋجۇتلۇق نەزەريىسىنى ۋە ئۇنى ئىپادىلىگۈچى ھەرقايسى كاتېگورىيىلەرنى بىرلەشتۇرۇپ چۈشىنىشتىكى يېتەرسىزلىك بىلەن

① «ئىبن سىنا فىزىكا جەھەتتە ئارىستوتېلىزم ئەنئەنىسىگە ۋارىسلىق قىلدى، لوگىكا ۋە تونۇش نەزەريىسىدە فارابىنىڭ ماتېرىيالىزملىق تېندىنسىيىگە ۋارىسلىق قىلدى. ئەمما، ئىبن سىنا ئەسەرلىرىدىكى ماتېرىيالىزم نۇقتىسىنەزىرى ئەل فارابىدەك ئۇنچىلىك روشەن بولماستىن، بەزىدە سىرلىق بايان قىلىش شەكلى بىلەن يوپوتۇلغان. ئىبن سىنانىڭ دۇنياۋى شۆھرەتكە سازاۋەر بولۇشى ئۇنىڭ ئەرەب ئېزىقىدىكى ئىككى ئەسىرى پەلسەپىدە «شىپاكتىۋى»، تېبابەتچىلىكتە «ئەل قانۇن» كىتابى تۇپەيلى بولغان. («دۇنيا ئومۇمىي تارىخى»، سوۋېت پەنلەر ئاكادېمىيىسى ن. ئا. شىدىروۋ مۇھەررىرلىكىدىكى 3 - توم، 2-كىتاب، خەنزۇچە 1961-يىلى نەشرى، 666 - بەتكە قارالسۇن.)

مۇناسىۋەتلىك بولغان. ناتۇرالىزملىق ئالەم بىرلىكى نۇقتىسىنە-
زەرىنى چىقىپ تۇتماي فارابىزمنى چۈشەنگىلى بولمايدۇ. ناتۇرا-
لىزملىق پانتېئىزمنىڭ ئاساسچىسى ئەبۇ نەسىر فارابى تەلىماتلە-
رى سىپنوزا تەرىپىدىن پانتېئىزمنىڭ ئەڭ يۇقىرى بالدىقىغا
كۆتۈرۈلدى، «سىپنوزا پەلسەپىسىنى، بولۇپمۇ ئۇنىڭ تەبىئەت
توغرىسىدىكى تەلىماتىنى پانتېئىزمنىڭ ماتېرىيالىزمغا ئۆزگىرە-
شىدىكى ئەڭ ئالىي باسقۇچ دېيىش مۇمكىن. بۇ ئۆزگىرىش
يېقىنقى زامان پەلسەپىسىدىكى ئەڭ ئۇلۇغ ئەربابلارنىڭ ئەسەرلە-
رى تەسىرىدە، ئالدى بىلەن دىكارت (1596 — 1650) نىڭ
تەسىرىدە ئورۇندالدى». ①

فارابىنىڭ مەۋجۇدىيەت نەزەرىيىسى گەرچە ئىستىخىيىلىك
بولسىمۇ، كۆچلۈك ماتېرىيالىستىك ئاساسقا قۇرۇلغان. فارابى
پلاتوننىڭ رېئاللىق — ئىدىيە دېگەن كۆزقارىشىغا قارشى ھالدا
مەۋجۇدىيەتنىڭ ئوبيېكتىپ خاراكتېرىنى مۇقىملاشتۇرۇپ، ھە-
قىقەتنىڭ ئوبيېكتىپلىقى، بىلىملەرنىڭ ئوبيېكتىپلىقى توغرىسى-
دىكى كۆزقاراشنى ئىلگىرى سۈردى. ②

فارابى ئۆزىنىڭ مەۋجۇدىيەت نەزەرىيىسىنى ماددا ئاساسىغا
قۇرغانلىقى شۇبھىسىز. ئۇ پىفاگور ۋە پلاتوننىڭ «نوقۇل رەقەم»
ۋە «ئىدېئال چۈشەنچىلەر» كۆزقارىشىغا تۆپتىن قارىمۇقارشى
ھالدا، ئارىستوتېلنىڭ «تەبىئەت سۇبستانسىيىلەرنىڭ جەمئىيە-
سى» دېگەن كۆزقارىشىنى قوغداپ ۋە راۋاجلاندۇرۇپ، ئۆزىنىڭ
دۇنيا تۇزۇلمىسى توغرىسىدىكى نەزەرىيىسىدە ماددىغا كۆرۈنەر-
لىك ئورۇن بەرگەن، ئاي ئاستى دۇنياسىدىكى ماددىي قۇرۇلما
بىلەن ساما قۇرۇلمىسىنىڭ بىردەك ماددىيەتلىك ئىكەنلىكىنى
كۆرسەتكەن. ③ئۇ ئاي ئاستى دۇنياسىدىكى (جىسىم تەھتى ساما-

① ۋ. ۋ. سوكولوف: «ېپىنېدىكتا سىپنوزا»، خەلىقچە نەشرى، 9— 10 ـ بەت.
② ب. غ. غوپۇروف، ئا. خ. قاسىمجانوف: «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 31 ـ بەتكە قارالسۇن.
③ شۇ كىتاب، 77 ـ بەتكە قارالسۇن.

ۋى) مەۋجۇدىيەتنى تۆۋەن باسقۇچتىن يۇقىرى باسقۇچقا قاراپ
راۋاجلىنىدۇ، دەپ ماددىنىڭ بىرىنچىلىك خاراكتېرىنى تەكىتلە-
گەن، ① «مىنېرالار، ئۆسۈملۈكلەر، ھايۋانلار ۋە ئەقىللىق ھاي-
ۋانلار» نىڭ راۋاجىيەت تەرتىپىنى تىلغا ئالغان. ②

فارابى كۆرسەتكەن ئەڭ زور خىزمەت شۇكى، ئۇ دۇنيانىڭ
مەۋجۇتلۇقى، ئوبيېكتىپلىقى ۋە ماددىيلىقىنى تەكىتلەش بىلەن
بىللە، ماددىنىڭ مەڭگۈلۈكى كۆزقارىشىنى تەكرار ئىزاھلاپ
كەلگەن. ئۇنىڭچە، ئالەمنىڭ باشلىنىشى، يارىتىلىشى مۇمكىن
ئەمەس، ئالەم ئەزەلدىن ئەبەدىي ـ مەڭگۈلۈككە ئىگە. ئۇ «ئالەم-
نى ۋاقىت جەھەتتىن باشلىنىشى بار دەپ چۈشىنىش قۇرۇق
سەپسەتىدىن ئىبارەت. پەقەتلا ئۇلارنىڭ ئالەمنى ياراتقۇچى (ئۇ-
نىڭ مۇقەددەسلىكى كۆكلەرگە كۆتۈرۈلگەن!) ئۆز ئىجادىي مەھ-
سۇللىرىنى ۋاقىتقا باغلىق بولمىغان ئالەم ھەرىكىتىگە ئارقىلىق
توزان ـ تالقانلاردىن يارىتقان دېگىنىلا يارايدۇ» ③دەپ يازغانىدى.
فارابى بۇ مەسىلىدىكى ئارىستوتېلنىڭ ئىزچىلسىزلىقىنى يە-
كۈپ، دۇنيانىڭ ماددىيلىقى ۋە مەڭگۈلۈكى مەسىلىسىنى مۇھىم
پەلسەپىۋى مەسىلە سۈپىتىدە روشەنلەشتۈردى. مەلۇمكى، ئارىس-
توتېل «دۇنيا مۇتلەق ياكى ئۇنداقمۇ ئەمەس» ④دەپ مۇجمەللەشـ-
تۈرۈپ، ئۆز تەلىماتىنىڭ ۋارىسلىرىغا قىيىنچىلىقلار تۇغدۇرغا-
نىدى. فارابى سۇبستانسىيە يارىتىلمىغان، ئۇ يارىتقۇچىغا ئە-
مەس، بەلكى ئۆز ـ ئۆزىگە ۋەكىللىك قىلىدۇ، ئۇ مەڭگۇ، ئۇنىڭ
ئالدىدىمۇ ياكى ئاخىرىدىمۇ باشقا ھېچقانداق غەيرىي نەرسە مەۋ-
جۇت ئەمەس، ئۇنىڭ باشقا بىر نەرسىدىن يارىلىپ، باشقا بىر
نەرسىگە ئايلىنىپ كېتىشى مۇمكىن ئەمەس، ئۇنىڭ ۋاقىت جە-
ھەتتىن باشلىنىشى ۋە ئاخىرلىشىشى يوق دېگەن كۆزقاراشتا چىقىپ

① ② ب. غ. غوپۇروف، ئا. خ. قاسىمجانوف: «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» 78 ـ بەت.
③ ئەل فارابى: «پەلسەپىۋى رىسالىلەر»، رۇسچە نەشرى، 239 ـ بەتكە قارالسۇن.
④ ب. غ. غوپۇروف، ئا. خ. قاسىمجانوف: «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» 106 ـ بەت.

تۇرۇپ كەلگەن.[1] فارابىچە، ئالەم مەڭگۈ ماددىلارنىڭ ئۆزلۈكسىز ھەرىكىتى ۋە ئۇنىڭ فورما ۋە ھالەتلىرىنىڭ ئۆزلۈكسىز ئۆزگىرىشى بىلەن تولغاندى.

ف. ئېنگېلس ئوتتۇرا ئەسىردە ماددىنىڭ مەڭگۈلۈكى (يارىتىلماسلىقى) مەسىلىسىنى ئېتىراپ قىلىش - قىلماسلىقنى ماتېرىيالىستىك پەلسەپىۋى كۆزقاراشنىڭ ئاساسلىق خاراكتېرلىك بەلگىسى سۈپىتىدە تەكىتلىگەن بولسا،[2] لېنىن ئۆزىنىڭ «گېگېل پەلسەپە تارىخىدىن لېكسىيىلەر، ناملىق كىتابىدىن تەرمە خاتىرىلەر» دېگەن ئەسىرىدە، ئارىستوتېل پەلسەپىسى توغرىسىدا توختىلىپ تەبىئەت پەلسەپىسىنىڭ ماتېرىيالىزملىق ماھىيىتىنى تەكىتلەيدۇ.[3] مانا بۇلار فېييرباخنىڭ «ماتېرىيالىزم» ئاتالغۇسىنى قوللىنىشىدىن ئىلگىرىكى ماتېرىيالىزملىق ياكى ماتېرىيالىزملىق خاھىشتىكى پەلسەپىۋى تەلىماتلارنى باھالىغاندا، بولۇپمۇ ئوتتۇرا ئەسىردىكى ماتېرىيالىزملىق خاھىشتىكى پەلسەپىۋى تەلىماتلارنى باھالىغاندا قوللىنىلىدىغان كونكرېت پرىنسىپال ئىككى ئۆلچەم.

فارابى دۇنيانىڭ ماددىي نېگىزى سۈپىتىدە ئارىستوتېل تەلىماتلىرىدىكى «تۆت تادۇ» (ئۇنسۇر) كۆزقارىشىغا ۋارىسلىق قىلغان ۋە ئۇنى راۋاجلاندۇرغانىدى. ئۇنىڭچە، ئاي ئاستى دۇنياسى — تەھتى سامانىڭ جىسىملار ۋە ئۇلارنىڭ شەكىللىرى بىلەن تۆت زاتتىن تەشكىل تاپقان بولۇپ، ئۇلاردا ئۆزلۈكسىز ئۆزگىرىش، پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش جەريانلىرى داۋام قىلىپ تۇرىدۇ.[4] فارابى تۆت زاتنى بىرىنچى ماددا سۈپىتىدە ھەر خىل شەكىللەر ھالىتىدە تەسۋىرلىگەن.[5] فارابى ئۆزىنىڭ «ئىھسال ئۇ-

① ئا. م. بوگوئوتدىنوف: «تاجىك پەلسەپىسى تارىخىنىڭ ئوچېركى»، 74 — 75 - بەتلەر.
② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 77 - بەت.
③ لېنىن: «پەلسەپە خاتىرىلىرى»، 1956 - يىلى خەنزۇچە نەشرى، 288 - بەت.
④ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» 76 - بەت.
⑤ شۇ كىتاب، 77 - بەت.

لۇم» (پەنلەرنى تۇرگە ئايرىش) ناملىق ئەسىرىدە مۇنداق يازىدۇ: «ئەگەر بىز ئۇلارنى تۇرلەرگە ئاجراتساق، ئۇ چاغدا: ئوت، ھاۋا، سۇ ۋە تۇپراقتىن ئىبارەت تۆت مىسرالىق شېئىر بولۇپ چىقىدۇ. ئۇلار تەھتى سامادىكى سۇبستانسىيىلەرنىڭ ماسسىلىرىنى تەشكىل قىلغان. ئۇلار سۈپەت جەھەتتىن يەنە ئىسسىق، سوغۇق، ھۆل ۋە قۇرۇقتىن ئىبارەت تۆت خىل بولۇپ، سۇبستانسىيىنى ئاكسىدىلانتسىيە بىلەن تەمىنلەيدۇ ۋە ئۇنىڭغا ھەرىكەتچان پائالىيەت ۋە چىداملىق بېغىشلايدۇ، مانا شۇ تۆت تۆپ ئۇل ئاساسىدا ئاي ئاستى دۇنياسى توغرىسىدىكى بىرلەمچى تۆت پەن (ئارىفمېتىكا، گېئومېتىرىيە، ئاستىرونومىيە ۋە مۇزىكا ئىلىملىرى) مەيدانغا كەلگەن».[1] فارابى تۆت زات (تۆت ئېلېمېنت) ماددا ۋە جىسىمنىڭ ئاساسىي نېگىزى، باشقا بارلىق جىسىملارنىڭ ئاساسى بولغان ئاددىي ماددىدىن ئىبارەت دەپ تونۇغان.

فارابىنىڭ ئەڭ ئاددىي ماددىدىن ئىبارەت تۆت زات كۆزقارىشى ئۇنىڭ ماددا ۋە شەكىل ھەققىدىكى سۇبستانسىيە ۋە ئاكسىدىلانتسىيە ھەققىدىكى كۆزقارىشىنىڭ ئاساسىي مېغىزى بولۇپ، ئۇ ئىجابىي جەھەتتىن تەھتى ساما ۋە ساما جىسىملىرىنىڭ ھەممىسى يەنىلا بىردەك تۆت زاتنى ئاساس قىلىدۇ، تۆت زات ئەڭ ئاددىي ۋە دائىمىي ماددىدىن ئىبارەت دېگەن ئىككى قىممەتلىك مەزمۇننى ئۆز ئىچىگە ئالسىمۇ، تەبىئەت ئىلمى تەرەققىياتىنىڭ چەكلىملىرى تۇپەيلىدىن فارابى بەزى مۇھىم سەلبىي كۆزقاراشلارنىمۇ ئىپادىلىگەن. بۇ مۇھىمى ماددا بىلەن ئۇنىڭ شەكلىنى، سۇبستانسىيە بىلەن ئاكسىدىلانتسىيىنى بىر - بىرىدىن ئايرىۋېتىش ۋە ئاقىۋەتتە دۇنيانىڭ ماددىيلىقى ۋە ئۇنىڭ مەڭگۈلۈكى كۆزقارىشىنى پەقەت تۆت زاتقىلا، ئۇنىڭ ئۆزگەرمەسلىكى، يارىتىلماسلىقى ۋە يوقالماسلىقىغىلا قارىتىپ قويۇپ، رېئال دۇنيادىكى پۈتۈن

① ئەل فارابى: «ئىھسال ئۇلۇم»، رۇسچە نەشرى بىلەن ئا. م. بوگوئوتدىنوف: «تاجىك پەلسەپىسى تارىخىنىڭ ئوچېركى»، 71 - بەتكە قارالسۇن.

ھەرىكەتچان ئۆزگىرىشلەرنى ماددىنىڭ شەكىللىرىگە، سۈبستاد-
سىيىلەرنىڭ ئاكسىدىناتسىيىلىرىگە چەكلەپ قويۇشتىن ئىبارەت
بولدى. ئۇ دۇنيانىڭ ماددىيلىقى ۋە ئۇنىڭ غەيرىي تەبىئىي يارد-
تىلماسلىقى توغرىسىدا دىنىي — روھانىيەتچىلىككە قارشى ماتە-
رىيالىزملىق ۋە جەڭگىۋار پوزىتسىيىسىنى قاتتىق تۇرۇپ قوغدد-
دى، شۇنىڭ بىلەن بىر ۋاقىتتا چەكسىز يارلىش، ئۆزگىرىش،
يوقىلىش ۋە راۋاجلىنىش ھادىسىلىرىنى ماددىنىڭ ئەمەس، بەلكى
ئۇنىڭ ھەر خىل شەكىللىرى ۋە ئاكسىدىناتسىيىلىرىدە ۋەقە بولە-
دىغان كاتېگورىيە قىلىپ قويدى. مانا بۇ فارابىنىڭ ماددا ھەققە-
دىكى چۈشەنچىسىنىڭ تارىخىي ئاجىزلىقىنى ئىپادىلەپ بەردى.
شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، ماددا ھەققىدىكى چۈشەنچە فارابىدا
ئۆزىنىڭ ئوبيېكتىپ، مەڭگۈلۈك ۋە بىردەكلىكتىن ئىبارەت ئا-
ساسىي خۇسۇسىيەتلىرىگە ئېرىشكەنىدى. تەبىئەت ئىلمى ۋە پەل-
سەپە تارىخى كۆرسەتكىنىدەك، جۇملىدىن ف. ئېنگېلس ئۆزە-
نىڭ «تەبىئەت دىئالېكتىكىسى» نامىلىق كىتابىدا، لېنىن ئۆزە-
نىڭ «ماتېرىيالىزم ۋە تەجرىبە تەنقىدچىلىكى» نامىلىق كىتابىدا
قەيت قىلغىنىدەك، ماددا چۈشەنچىسى ئۇزاق تارىخىي ئەمەلىيەت
ۋە ئۇزاق تونۇش تارىخى ئارقىلىق پەقەت يېقىنقى زامانىدىلا مارك-
سىزملىق دىئالېكتىكا ماتېرىيالىزم تەرىپىدىن ئاندىن تەلتۆكۈس
تەرىپلىنىشكە مۇيەسسەر بولالىدى.

فارابى ئۆزىنىڭ «تۆت زات» كۆزقارىشىنى بىرىنچى ئۇستاز
ئارىستوتېلدىن ئالغان بولسىمۇ، «تۆت زات» نەزەرىيىسى يالغۇز
ئارىستوتېل پەلسەپىسىنىڭ مۇۋەپپەقىيىتى ئەمەس ئىدى، «تۆت
زات» ھەققىدىكى باشلانغۇچ كۆزقاراشلار قەدىمكى ئوتتۇرا ئاسىيا
ئاريىئان ۋە تۇران خەلقلىرىنىڭ تەبىئەتنى ئىلاھىيلاشتۇرىدىغان
(دىئىزملىق) ئەڭ ساددا كۆزقاراشلىرىدا، تويىن ۋە شامان،
ئاتەشپەرەسلىك ۋە بۇددىزم ئېتىقادلىرىدا، تەببىي داۋالاشتىكى
ئەم ـ ئىرىم قائىدىلىرىدە ساقلانغانىدى. ئوتتۇرا ئاسىيالىقلار

دۇنيانى «ئالاۋ، خالىق، سۇ ۋە ھاۋا» دىن تەشكىل تاپقان، دەپ
قارايتتى. بۇ كۆزقاراشلار ئەڭ قەدىمكى ئۇيغۇر رىۋايەتلىرىدە
(مەسىلەن، «ئوغۇزنامە» ئېپوسىدا)، يامغۇر تىلەش، پال بە-
قىش ۋە ئىرىم قىلىش ئۇسۇللىرىدا (مەسىلەن، قىزدۇرۇلغان
تاشنى سۇيۇقلۇققا تاشلاش) دائىم قوللىنىلاتتى، ھەتتا تۆت زات
تۆت ئىلاھىيە سۈپىتىدە ئىبادەت ياكى سېغىنىش مۇئەككەللىرى
دەپ تونۇلاتتى. بۇ كۆزقاراشلار ئارىئانلار، ماسساگېتلار، سارما-
تىنلار، ئاۋارلارنىڭ غەربكە كۆچۈشى بىلەن ھىندىقۇشنىڭ غەر-
بى، بالتىق (ئەزەر) دېڭىزىنىڭ شىمالى ۋە جەنۇبى، دونايى دەريا
ۋادىلىرىغىمۇ تارقالغان ۋە شۇ جايلاردىكى ئەڭ ساددا دېئىزملىق
كۆزقاراشلار بىلەن بىرلەشكەنىدى. ئوتتۇرا ئاسىيا خەلقلىرىنىڭ
بۇ ئىپتىدائىي كۆزقاراشلىرى قەدىمكى جۇڭگونىڭ «بەش ئېلە-
مېنت» (سۇ، توپا، ئوت، ئالتۇن، ياغاچ) كۆزقاراشلىرى ۋە
قەدىمكى ھىندىستان لوكايات (Lokayata) تەلىماتىدىكى «ئوت،
شامال، سۇ، يەر» كۆزقاراشلىرى بىلەن بىللە ئەڭ قەدىمكى
دۇنيا قارىشىنىڭ ساددا ماتېرىيالىزملىق ئۇندۇرمىلىرىدىن بىرد-
نى تەشكىل قىلغانىدى.

فارابى ئوتتۇرا ئاسىيادىكى ياشلىق دەۋرىدىلا تەبىئەت پەلسە-
پىسىگە، ئۇنىڭ ئەينى زامانىدىكى مۇھىم ئوچىقى بولغان مەرۋى
ئىلمىي مەكتىپىگە قىزىققانلىقىنى ئالدىنقى بابتا سۆزلەپ ئۆتكە-
نىدۇق. تەبىئەت پەلسەپىسى چۈشەنچىلىرى ئۇچۇن «تۆت زات»
كۆزقارىشى ئەڭ ئاساسلىق ۋە باشلانغۇچ چۈشەنچە ئىكەنلىكى
ئۆز ـ ئۆزىدىن مەلۇم.

فارابى ئارىستوتېلنىڭ «تۆت زات» توغرىسىدىكى رەسمىي
پەلسەپىۋى بايانلىرىنى ئۆزگەرتىپ قوبۇل قىلدى ۋە ئۇنى راۋاج-
لاندۇردى. ئارىستوتېل ئالدى بىلەن تۆت ئاساسىي سۈپەت خۇسۇ-
سىيەت: ئىسسىق، سوغۇق ۋە ھۆل، قۇرۇقنى «بىرىنچى سۈ-
پەت» دەپ كۆرسەتكەن بىلەن، ئۇلارنى ئىككى قارىمۇقارشى گۇ-

رۇپېيغا — ئىسسىق - سوغۇق گۇرۇپپىسى ۋە ھۆل - قۇرۇق گۇرۇپپىسىغا ئاجراتقان، ئاندىن بۇ ئىككى ئاساسىي (بىرىنچى) سۈپەتلىك خۇسۇسىيەتلەرنىڭ قوشۇلمىسىدىن تۆت ئېلېمېنت شەكىللىنىدۇ، دەپ كۆرسەتكەنىدى. ئارىستوتېلچە، ئىسسىق ۋە قۇرغاقلىقتىن ئوت ھاسىل بولسا، ئىسسىق ۋە ھۆللۈكتىن ھاۋا ھاسىل بولاتتى؛ سوغۇق ۋە ھۆللۈكتىن سۇ ھاسىل بولسا، سوغۇق ۋە قۇرغاقلىقتىن تۇپراق ھاسىل بولاتتى. ئارىستوتېل گەرچە ئىنپىدۇكلىنىڭ (مىلادىيەدىن ئىلگىرىكى 490—430 - يىللار) «ئوت، گاز، سۇ، توپا» دىن ئىبارەت «تۆت ئېلېمېنت» كۆزقارىشىنى قوبۇل قىلغان بولسىمۇ، بىراق تۆت ئېلېمېنتنى بىر - بىرىگە زىت (ئىنپىدۇكىل «مۇھەببەت» ۋە «نەپرەتلىك» دەپ كۆرسەتكەن) ئىككى گۇرۇپپا تۆت خۇسۇسىيەتنىڭ مەھسۇلى سۈپىتىدە بايان قىلغانىدى. ئەبۇ نەسىر فارابى بىر تەرەپتىن تۆت خۇسۇسىيەتنى تۆت ئۇنسۇر (ئاب، ئاتەش، بادە، خاك) نىڭ ئالاھىدىلىرى (ئاتريبۇتلىرى) دەپ كۆرسىتىپ، ئارىستوتېل بايانىنىڭ تەرتىپىنى ئاستىن - ئۈستۈن قىلغان بولسا، يەنە بىر تەرەپتىن «ساما» (ئاسمان بوشلۇقى) دىن ئىبارەت بەشىنچى ئېلېمېنت چۈشەنچىسىنى ئوتتۇرىغا قويىدى.

ئارىستوتېل ئاسمانىنى «ئېفىر» دىن تەشكىل تاپقان، دەپ قارايتتى. فارابى ئاسمان ۋە زېمىن تۇزۇلمىسىنىڭ بىر پۈتۈنلۈكى، ئاسمان ۋە زېمىن ئۆزئىنىڭ ماددىي تەركىبى بويىچە يەنىلا زېمىندىكى «تۆت زات»نى ئاساس قىلمىدىغانلىقىنى كۆرسىتىپ ئۆتتى.[1] فارابى ئارىستوتېلدىن پەرقلىق ھالدا، ئاسمان جىسىملىرىنىڭ تەبىئىتىنى ساماۋى فازا تۇزۇلمىسىنى يەر جىسىملىرى ۋە تۆت زاتتىن تەشكىل تاپقان، ئەگەر ئۇنى ساناپ كۆرسىتىشكە توغرا كەلسە، «ئۇلار: تۇپراق، سۇ، ھاۋا، ئوت ۋە سامادىن

① م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 216 - بەتكە قارالسۇن.

ئىبارەت بەش ماددا بولىدۇ» دەپ يازغانىدى.[1] فارابى يەردىكى تۆت ئېلېمېنت بىلەن ئاسمان جىسىملىرىنىڭ ماددىي ماھىيىتى بىر، پەقەت شەكلىي جەھەتتىن ئۆزگىچىلىككە ئىگە دەپ قاراپ، ئۇلارنىڭ ماددىي ۋە سۈبستانسىيىلىك بىردەكلىكىدە چىڭ تۇرغانىدى. ئۇ «مەسىلىلەر بۇلاقلىرى» (ئىيۇنۇل ماسائىل) ناملىق ئەسىرىدە بۇ ھەقتە توختىلىپ، «گەرچە ئاسمان جىسىملىرى تۆت زاتتىن تۇزۇلۇپ، ئۇلارنىڭ ئومۇمىي خۇسۇسىيىتى ماددا ۋە شەكىلدىن تەركىب تاپقانلىق بولسىمۇ، ئاسمان بوشلۇقىدىكى ماددا ۋە جىسىملار ئۆز تۇزۇلمىسى جەھەتتىن يەنە تۆت زات ماددىسىدىن پەرقلىنىدۇ. گەرچە ئۇلارنىڭ ھەممىسى سۈپەت جەھەتتىن جىسىملىق ئورتاق خۇسۇسىيەتكە ئىگە بولسىمۇ، پەقەت ئۇلارنىڭ ئاسمان جىسىملىق بوشلۇق شەكلى تۆت زات شەكىللىرىدىن پەرقلىنىدۇ. شۇڭا، ئۇلارنى ئۇچ ئۆلچەملىك دەپ ھېسابلاشقا بولىدۇ»[2] دەپ يازغان. فارابى ئاسمان جىسىملىرىدىكى ئۇچ گرادۇسلۇق بوشلۇق شەكلىنى «ئۇزۇنلۇق»، «كەڭلىك»، «تىرەنلىك» دەپ كۆرسەتكەن. فارابى «دۇنيا ئاددىي جىسىملاردىن تۇزۇلگەن بىر پۈتۈن شار، ئالەمدىن تاشقىرى ھېچ نەرسە مەۋجۇت ئەمەس»[3] دەيدۇ.

ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە ئالەم نەزەريىسىدە «مەۋجۇدىيەت» توغرىسىدىكى تەلىماتتىن كېيىن ئىككىنچى ئورۇن تۇتىدىغان مۇھىم تەلىمات «سەۋەبىيات» نەزەريىسىدىن ئىبارەت. فارابى ئوبيېكتىپ دۇنيا بىلەن سۇبيېكتىپ دۇنيا ھەقىقىدىكى تەلىماتىنى باشقىچە ئېيتقاندا، ئانتالوگىيە ۋە گنوسىئولوگىيە (بىلىش نەزەريىسى) تەلىماتىنى «سەۋەبىيات» نەزەريىسى ئارقىلىق بىرلەشتۇرگەن. فارابى سەۋەب - نەتىجىلىك ۋە

① «ئىھسال ئۇلۇم» (происхождениинаук) رۇسچە نەشرى، 155 - بەت.
② «ئىيۇنۇل ماسائىل» (Сущесбга бопроса)، رۇسچە نەشرى، 170 -، 172 - بەت.
③ شۇ كىتاب، 172 - بەت.

قانۇنىيەتلىك مەسىلىسىنى مەۋجۇدىيەتنىڭ ۋە ئۇنى تونۇپ - بىلىشنىڭ ماھىيەتلىك ئالامەتلىرى سۈپىتىدە چۈشەنگەن ۋە چۈشەندۈرگەن. فارابىنىڭ كۆزقارىشى بويىچە، «ماھىيەت» چۈشەنچىسى مەۋجۇدىيەت ۋە سەۋەبىيات (مۇقەررەر قانۇنىيەت) تىن ئىبارەت چۈشەنچىلەرنىڭ جەمئىيىسىدىن ئىبارەت ئىدى.

فارابى دۇنيانى ئۆزئارا باغلىنىشلىق جىسىملار ۋە شەيئىلەر-دىن تەركىب تاپقان دەپ ھېسابلىغان،[1] ئۇ بارلىق جىسىملار ۋە شەيئىلەر ئۆزئارا سەۋەب - نەتىجىلىك مۇناسىۋەت بىلەن ئۆزئارا باغلانغان، بارلىق نەتىجىلەر سەۋەب بولالايدۇ، ئۇلار گاھىدا ئۇچۇق، گاھىدا يوشۇرۇن ھالەتتە تۇرىدۇ، بۇ غايەت زور ئالەم شارىدا ھەرقانداق بىر جىسىم ئۆزئارا مۇناسىۋەت تۈپەيلى ئۆزئىگە خاس ئورۇندا تۇرىدۇ، خالىغان نۇقتىدا ياكى سىزىقتا تۇرالماي-دۇ، بۇ جىسىملىنىڭ خۇسۇسىيەتلىرىدىن پەيدا بولىدۇ، دەپ كۆر-سەتكەن.[2] فارابى سىرتلانما (سەتئى، يۇز)، ئورۇن، نۇقتا ۋە سىزىق (يۇنىلىش) قاتارلىق بىر قاتار كاتېگورىيىلەر ئۇستىدە توختالغان. ئۇ: «نۇقتا دېمەكلىك جىسىملاردىكى تۇتاشقان ئۇ-رۇننى كۆرسىتىدۇ»، «يۇنىلىش دېمەكلىك جىسىمدىكى قىرغاق-لارنىڭ سىرتلانمىسىنى كۆرسىتىدۇ» دەپ يازغانىدى.[3]

فارابى سەۋەبلەرنى يېقىن سەۋەبلەر ۋە يىراق سەۋەبلەرگە ئايرىيدۇ، ئۇ يىراق سەۋەبلەرنىمۇ تونۇپ بىلىشكە بولىدۇ، دەپ كۆرسىتىدۇ. ئۇ يىراق سەۋەبلەر توغرىسىدا مۇنداق مىسال كەل-تۈرىدۇ: «مەسىلەن، ئاينىڭ ئاي تولغاندا دېڭىز ئوستىدىن ئۆتۈ-شى سەۋەبىدىن دېڭىزنىڭ دولقۇن كۆتۈرۈشى ۋە پەسىيىشى، ئۇنىڭ زېمىننى سوغۇرۇش ۋە يايلاقلارنى ئۆستۈرۈشكە، ئۇنىڭ چارۋا - ماللارنى سەمىرتىشكە، ئۇنىڭ ئادەملەرنى مەنپەئەت-دارلىققا ۋە بېيىتىشقا ئېلىپ بېرىشىغا سەۋەب بولغانلىقىغا ئوخ-

① م. م. خەيرۇللايېۋ: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 218 - بەتكە قارالسۇن.
② ③ شۇ كىتاب، 221 - بەتكە قارالسۇن.

شاشلار».[1]

فارابىنىڭ پەلسەپىۋى كۆزقارىشى بويىچە، سەۋەبىيات مۇنا-سىۋىتىدىكى ماھىيەتلىك نەرسە قانۇنىيەتلىك (دېتېرمىنىزم) پرىنسىپىدىن ئىبارەت.[2] فارابى قانۇنىيەتلىك پرىنسىپىنى بىر تەرەپتىن ئۆزئىنىڭ ئانتالوگىيىلىك مەۋجۇدىيەت ۋە سەۋەبىيات نەزەرىيىسىنىڭ مۇھىم بىر پرىنسىپى سۈپىتىدە شەيئىلەر مۇنا-سىۋىتىدىكى ئوبېيېكتىپ مۇقەررەرلىك (ماھىيەتلىك) دەپ چۈ-شەنسە، يەنە بىر تەرەپتىن ئۇنى تەنقىقات ئۇسۇلى، ئۇسۇل نەزەر-يىسى (مېتودولوگىيە) پرىنسىپى سۈپىتىدە قوللانغان. سەۋەبى-يات ۋە ئۇنىڭ ئۆزئىگە بولغان قانۇنىيەت پرىنسىپى فارابى پەلسە-پىۋى سىستېمىسىنىڭ ئالاھىدە ئۇتۇقلىنى تەشكىل قىلغان.

فارابى كالام ئىدېئولوگلىرىنىڭ «تەقدىرچىلىك» ۋە «مۇتە-لەق ئىرادىچىلىك» كۆزقاراشلىرىغا قارىمۇقارشى ھالدا دۇنيانىڭ ئۆزئارا باغلىنىشلىق ۋە سەۋەبىياتلىق ئىكەنلىكىنى، دۇنيادىكى ھادىسىلەر قانۇنىيەتلىك يۈز بېرىدىغانلىقىنى تەكىتلىدى. ئۇنىڭ قانۇنىيەتلىك پرىنسىپى مۇقەررەرلىك ۋە مۇمكىنلىك ھەققىدىكى فارابى كاتېگورىيىسى ئاساسىغا قۇرۇلغانىدى. فارابى مۇمكىنلىك ئوستىدە توختالغىنىدا، ئۇنىڭ مۇمكىن ياكى مۇمكىن ئەمەسلىكى مۇقەررەرلىككە قاراپ بەلگىلىنىدۇ، مۇمكىنلىك بىلەن نامەلۇم-لۇقنى، جۇملىدىن بىلىمەسلىكنى ئالماشتۇرۇپ قويۇش كۈلكە-لىك خاتالىق بولغان بولاتتى، دەپ كۆرسەتكەن.[3]

ئەبۇ نەسىر فارابى ئۆزئىنىڭ سەۋەبىيات نەزەرىيىسىنى تەبە-ئەت پەلسەپىسى ۋە ئالەم تۈزۈلمىسى جەھەتكە تەتبىق قىلىپ «ئالتە سەۋەب — ئالتە باسقۇچ» كۆزقارىشىنى ئوتتۇرىغا قويغان. بۇ گەرچە ئارىستوتېلىنىڭ «تۆت سەۋەب» — ماددىي سەۋەب،

① ئەل فارابى: «ماتېماتىكىلىق رىسالىلەر»، ئالمائاتا، 1972 - يىلى نەشرى، 294 - بەت.
② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 89 - بەتكە قارالسۇن.
③ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 89 - بەتكە قارالسۇن.

شەكلىي سەۋەب، قۇۋۋەت (ھەرىكەت كۈچى) سەۋەب ۋە مەقسەت سەۋەب كۆزقارىشىغا ئاساسەن يېقىنلاشسىمۇ، بىرمۇنچە مۇھىم پەرقلەرگە ئىگە ئىدى، فارابى بۇ ئالتە سەۋەب، ئالتە باسقۇچنى بىرلا ۋاقىتتا بارلىق ئۆزئارا مۇناسىۋەت ۋە سەۋەب ـ نەتىجە مۇناسىۋىتىنىڭ ئاساسى، دەپ كۆرسەتكەنىدى. بۇلار مۇنداق:

بىرىنچى سەۋەب — بىرىنچى باسقۇچ (ئەس سەبەب ئەس ئەۋەلى)؛

ئىككىنچى سەۋەب — ئىككىنچى باسقۇچ (ئەس سەبەب ئەس سانى)؛

ئۈچىنچى سەۋەب — ئۈچىنچى باسقۇچ، پائالىيەتچان ئەقىل (ئەل ئەقىل ئەل فەئال)؛

تۆتىنچى سەۋەب — تۆتىنچى باسقۇچ، روھ (ئەن نەفەس)؛

بەشىنچى باسقۇچ — شەكىل (ئەس سۈرەت)؛

ئالتىنچى باسقۇچ — ماددا (ئەل ماددە).

فارابى بىرىنچى سەۋەب سۈپىتىدە تەڭرىنى كۆرسىتىدۇ. بىرىنچى سەۋەب، فارابى سۆزى بىلەن ئېيتقاندا «مۇقەررەر ماھىيەت» تىن ئىبارەت.

فارابىنىڭ «مۇقەررەر ماھىيەت» — تەڭرى توغرىسىدىكى كۆزقارىشىنىڭ پەلسەپىۋى ۋە تارىخىي مەزمۇنى توغرىسىدا ئايرىم توختىلىمىز.

ئىككىنچى سەۋەب ئاسمان جىسىملىرى بولۇپ، فارابى ئۇنى بىرىنچى سەۋەبتىن شەكىللەنگەن ۋە ئۆز تەبىئىتى بويىچە يەردىكى جىسىملاردىن پەرقلىنىدۇ، دەپ كۆرسىتىدۇ. ئاسمان جىسىملىرى قاتارىغا فارابى ئالەم بوشلۇقى جىسىملىرىنى ۋە ئاي جىسمىنى كىرگۈزىدۇ.

ئۈچىنچى سەۋەب سۈپىتىدە فارابى پائالىيەتچان ئەقىلنى كۆرسىتىدۇ. پائالىيەتچان ئەقىل دېگەن چۈشەنچىنى ھەرقايسى

فارابىشۇناسلار ھەر خىل شەرھلەپ كەلدى. بەزىلىرى (مەسىلەن، ئاكادېمىك غۇپۇروف قاتارلىقلار) ئۇنى «بەزىبىر ئابستراكت ئالەم ئەقلى»[1] دەپ ئىزاھلىسا، يەنە بەزىلىرى (مەسىلەن، گوللاندىيە ئالىمى بوئېر قاتارلىقلار) ئۇنى «ھەرىكەتلەندۈرگۈچى روھ»، «ئاسمان بىلەن زېمىن ئارىسىدىكى ۋاستىچى»[2] دەپ ئىزاھلىدى. بىزچە فارابىنىڭ «پائالىيەتچان ئەقىل» ئاتالغۇسىنى «بىرىنچى ئۈستاز» ئارىستوتېلىنىڭ «ئېنتېلېخىيە» (εντειζχια) ئاتالغۇسى ئاساسىدىلا بىر تەرەپ قىلىش مۇمكىن. بۇ ئاتالما ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئوتتۇرا، يېقىن شەرقتە «ئىنتېلىش» (希臘未隱) دېگەن ئىبارە بىلەن خەلق تىلىغا سىڭىپ كەتكەن. ئېنتېلېخىيە ئاتالغۇسى پېرىپاتېتىزم چۈشەنچىسىدە، ماددا تەرەققىياتى ئاساسىدىكى مۇقەررەر يۈزلىنىش، قانۇنىيەتلىك، ماددا ۋە شەيئىدىكى ئىچكى پائالىيەتچانلىق، ئارىستوتېلنىڭ «تۆت سەۋەب» كۆزقارىشىدىكى «مەقسەت سەۋەب» دېگەن مەنىنى بىلدۈرىدۇ. پېرىپاتېتىزم كۆزقارىشىچە، قانۇنىيەتكە ئۇيغۇن بولغان، مۇقەررەرلىك ئاساسىدىكى يۈزلىنىشنى «ئىنتېلېكېيت» دەپ، باشقىچە ئېيتقاندا، مەقسەتكە مۇۋاپىقلىق، ئەقىلگە مۇۋاپىقلىق دەپ قوللانغان. مانا بۇ فارابى تېرمىنولوگىيىسىدە «پائالىيەتچان ئەقىل» (ئېنتېلېكېت) دەپ ئىشلىتىلگەن.

تۆتىنچى، بەشىنچى ۋە ئالتىنچى سەۋەبلەر يەر يۈزىدىكى ماددىي شەيئىلەر بىلەن بىۋاستە باغلانغان، ئۇ ماددىنى، ئۇنىڭ شەكىللىرىنى، ھاياتنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ.

شۇ نەرسىنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، فارابىنىڭ «ئالتە سەۋەب» كۆزقارىشىنى بىر تەرەپتىن بىرىنچى ئۇستاز ئارىستوتېلنىڭ «تۆت سەۋەب» كۆزقارىشى بىلەن بىرلەشتۈرۈپ، يەنە بىر تەرەپتىن فارابىنىڭ تارىخىي مۇھىتى ۋە بىر پۈتۈن فارابىزم

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 209 ـ بەتكە قارالسۇن.
② ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپە تارىخى»، خەنزۇچە نەشرى، 105 ـ بەتكە قارالسۇن.

تەبىئەت پەلسەپىسى بىلەن بىرلەشتۈرۈپ چۈشىنىش لازىم. ئەگەر فارابىنىڭ «ئالتە سەۋەب» تۆۋقارىشىنى ئارىستوتېل كۆزقاراش-لىرىدىن ۋە فارابىنىڭ تارىخىي مۇھىتىدىن ئايرىۋېلىپ، ئۇنى دۇم كۆمتۈرۈپ ئىزاھلىغاندا، ئۇ تېخىمۇ چۈشىنەرلىك بولغان بولاتتى. بىراق، ئەينى زامانداً بۇنداق «دۇم كۆمتۈرۈپ» بايان قىلىشنى تەسەۋۋۇر قىلىش قىيىن ئىدى.

ئەبۇ نەسىر فارابى تەبىئەت تەلىماتىدا ئۆزىنىڭ بىر يۈرۈش ئالەم نەزەرىيىسىنى ئوتتۇرىغا قويغان. فارابىنىڭ بۇ ئالەم نەزەرىيىسى بىر تەرەپتىن ھۆكۈمران دىنىي، ئەپسانىۋى تەسەۋۋۇرلارغا قارشى بولسىمۇ، يەنە بىر تەرەپتىن ئوتتۇرا ئەسىر تەبىئەت بىلىمى چەكلىمىسىگە ئۇچرىغانىدى. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي فارابىنىڭ ئالەم نەزەرىيىسى ئۆز دەۋرى ۋە كېيىنكى دەۋر ئىلغار مۇتەپەككۇرلىرىنىڭ دۇنيا قارىشىنى شەكىللەندۈرۈشىگە كۈچلۈك تەسىر كۆرسەتمەي قالمىدى.

فارابى گەرچە پەن ـ تېخنىكا راۋاجلانمىغان، تۇرلۇك ھادىسىلەر، جۇملىدىن ئالەم تۈزۈلمىسى توغرىسىدا ھەر خىل دىنىي ياكى تەخمىنىي كۆزقاراشلار ئېقىپ يۈرگەن مۇھىتتا ياشىغان بولسىمۇ، ئالەمنىڭ بىرەكلىكى ھەققىدە ئۆزىنىڭ ناتۇرالىزملىق پانتېئىزملىق كۆزقارىشىنى ئۇيۇشتۇرغاندا، ئۆزىگە خاس ئالەم نەزەرىيىسى ۋە ئالەم تۈزۈلمىسىنىڭ كارتىنىسىنى بايان قىلغان.

ئىسلامىيەتتىن ئىلگىرى، ئالەم تۈزۈلمىسى توغرىسىدا ھەر قايسى رايونلار ۋە ھەر قايسى دىنلارنىڭ بىر ـ بىرىدىن پەرقلىنىدىغان كۆپ خۇدالىق ياكى بىر خۇدالىق، ئاستىرونومىيىلىك ياكى ئاستىرولوگىيىلىك (پال ۋە سېھرىۋازلىق)، ئەپسانىۋى ياكى ئىللۇزىيىلىك كۆزقاراشلىرى بولغانىدى. ئوتتۇرا ئاسىيا، ئوتتۇرا ـ يېقىن شەرقتە شامانىزملىق، زاراتۇستىرىزملىق، بۇددىزملىق، ئىئودائىزملىق (يەھۇدىي)، مانىزملىق، خرىستىئانىزملىق، ھەتتا سابئانىزملىق (يۇلتۇزغا چوقۇنىدىغان دىن) تەلىمات-

لار قاپىناپ تاشقان، ساماۋى سەھنىلەرنى ھەر خىل تەڭرىلەر ۋە مۇئەككەللەرنىڭ تەسەۋۋۇر يارىدىمى بىلەن يارىتىلغان ئوبرازلىرى قاپلىۋالغانىدى. ئاتاقلىق مۇتەپەككۇر ۋە شائىر ناسىر خىسراۋ ئىسلامىيەتتىن ئىلگىرىكى ئالەم كۆزقاراشلىرى توغرىسىدا تەنقىدىي ئېلىپ بارغان.

ئىسلامىيەتتىن كېيىنكى مۇسۇلمانچىلىق ئالەم نەزەرىيەسى، قۇرئان ۋە ھەدىستە ئۆزىنىڭ ئىپادىسىنى كۆرسەتتى. ئىسلام ئالەم نەزەرىيىسى توغرىسىدا ناسىر خىسراۋ، توئۇفى فەھد، ئەبۇ زەيد ئەل بەلخىي، مۇھەممەد بىن ئابدۇللا ئەل كىسەئى، ۋ. ب. دېمىدچىك قاتارلىق ئالىملار مەخسۇس تەتقىقات ئېلىپ بارغان. ۋ. ب. دېمىدچىك ئۆزىنىڭ «ئەل فارابىنىڭ ئالەم نەزەرىيىسى ۋە ئۇنىڭ ئاساسىي مەنبەلىرى» دېگەن ماقالىسىدە، قۇرئاننىڭ ھەر قايسى پارە ۋە سۈرىلىرىدىكى ئالەم كۆزقاراشلىرى ۋە يارىتىلىش ھەم تۈزۈلۈش تەرتىپى توغرىسىدا تەپسىلىي تونۇشتۇرۇش ئېلىپ بارغان. دېمىدچىك ھەدىستىكى «مۇنەببىخ»، «ئىبن ئابباس» ھەققىدىكى بايانلار ۋە ئىسلام ئالەم كۆزقاراشلىرىدىكى «ئەرش»، «كورس»، «ھەرەم ـ ھەيكەل»، «ئەل لەئۇخ ئەل مەھفۇز»، «كەبەئەل ئەخبەر»، «ھەلەقە»، «مۇسەۋۋەر»، «يەتتە قات ئاسمان»، «ئەردەئىن ـ يەر» ۋە سۇ، شامال قاتارلىقلار ئۈستىدە توختالغان. ئۇنىڭ بۇ يەردە قايتا ئىزاھلاشنىڭ ھاجىتى يوق.

شۇ نەرسىنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، ئىسلام دىنىدىكى ئالەم كۆزقاراشلىرى بىر تەرەپتىن ئالەمنىڭ تەڭرى ئىرادىسى بويىچە يارىتىلغانلىقى توغرىسىدىكى دىنىي پىكىرنى ئىلگىرى سۈرۈشكە قارىتىلغان بولسا، يەنە بىر تەرەپتىن ئۇ ئۆزىدىن ئىلگىرىكى يەھۇدىي ۋە خرىستىئان دىنى ئالەم كۆزقاراشلىرىنىڭ «تەۋرات» ۋە «ئىنجىل» دا ئىپادىلەنگەن تەسۋىرىي تەسىرىگە ئۇچرىغان. ئىسلام دىنىدىكى ئاسمان ـ زېمىن كۆزقارىشى ۋە زېمىن-

نىڭ سۇ بىلەن قاپلانغانلىقى، ئالەمنى تەڭرى سۇدىن بىنا قىلغانلىقى توغرىسىدىكى تەسەۋۋۇرلار فالېس (مىلادىيەدىن ئىلگىرىكى 624 — 547 - يىللار) ۋە يەر مەركەزلىك كۆزقاراشلىرىنىڭ ئەپسانىلاشتۇرۇلغان شەكلى بىلەن باغلانغانىدى.

فارابى ئۆزىنىڭ ئالەم نەزەرىيىسىنى تۇزگەندە، بىرىنچى ئۇستاز ئارىستوتېلنىڭ ئالەم تەلىماتىغا ۋارىسلىق قىلدى ۋە ئۇنى ئىسلام ئالەم كۆزقاراشلىرى شەكلىدە ئىزاھلىدى. قۇرئان ۋە ھەدىستە تەسۋىرلەنگەن، مۇتەكەللىملەر تەرىپىدىن ھەر تەرەپلىمە كۆكلەرگە كۆتۈرۈلگەن يېگانە، مۇقەددەس ۋە دەبدەبىلىك دىنىي ئالەم كۆزقاراشلىرىدىن مەزمۇنەن كەسكىن پەرقلىنىدىغان پانتېئىزملىق ئالەم نەزەرىيىسىنىڭ ئوتتۇرىغا قويۇلۇشى «دىن ئۇچۇن خەتەرلىك»[1] يېڭى يۇزلىنىش ئىدى.

فارابى ئۆزىنىڭ ئالەم كۆزقاراشلىرىنى پلاتوننىڭ «ئىدېئال چۇشەنچىلەر» كۆزقارىشىغا قارشى قويدى. پلاتون (ئەپلاتون) «ئىدېئال باقى ئالەم» كۆزقاراشلىرىنى رېئال دۇنياغا قارشى قويغان، «ئىدېئال ماھىيەتلەر» نى رېئال سۇبستانسىيىلەرگە قارشى قويغان، «ئېمانانسىيە» (جۇش ئۇرۇپ چىقىش) نەزەرىيىسىنى تەبىئەتنىڭ ئۆز - ئۆزىدىن راۋاجلىنىش جەريانىغا قارشى قويغان، «تېلېئولوگىيە» (مەقسەتچىلىك) كۆزقارىشىنى دېتېرمىنىزم (قانۇنىيەتدارلىق) تەلىماتىغا قارشى قويغانىدى. پلاتوننىڭ ئوبيېكتىپ ئىدېئالىستىك پەلسەپىۋى مەكتىپىگە يېڭى پلاتونىزمچى پلوتون (204 — 270) ۋارىسلىق قىلدى. پلوتون پلاتوننىڭ روھانىيەتچىلىك ئالەم قاراشلىرىنى داۋاملىق قۇلدار ئاقسۆڭەكلەر ۋە خرىستىئان دىنى مەنپەئەتلىرىنى ھىمايە قىلىدىغان مەنىۋى قورالغا ئايلاندۇرغانىدى. ئەبۇ نەسىر فارابى پلاتون ۋە يېڭى پلاتونىزمغا قارىمۇ قارشى ھالدا ئۆزىنىڭ ئالەم نەزەرىيە-

① ۋ. ب. دېمىدچىك: «ئەل فارابىنىڭ ئالەم نەزەرىيىسى ۋە ئۇنىڭ ئاساسىي مەنبەلىرى»، «ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقاتلار»، 18 - بەت.

سى ۋە ئالەم تۇزۇلمىسى كارتېزىيىدا ماددىنى ئاساسلىق ۋە كۆرۈنەرلىك ئورۇنغا قويدى؛ ئۇ ئاي ئاستى (تەھتى ساما) دۇنيا-سىنىڭ تۆت زات ۋە ئۇنىڭ شەكىللىرىدىن ئىبارەت ماددىي تۇزۇلمىگە ئىگە ئىكەنلىكىنى كۆرسەتتى.[1] فارابىچە، پۈتكۈل ساما ۋە تەھتى سامادىن ئىبارەت ئالەم بىر پۈتۈن، تەڭرى ۋە تەبىئەت بىرەدەكلىككە ئىگە. فارابى «مۇقەررەر ماھىيەت» ياكى «بىرىنچى ماھىيەت» ۋە بارلىق ئۇنىڭدىن پەيدا بولغان شەيئىلەر، جۈملىدىن تەھتى ساما دۇنياسى سۇبستانسىيە جەھەتتىن بىرەدەكلىككە ئىگە دەپ، ياراتقۇچىلار بىلەن يارىتىلغۇچىلارنىڭ ئوخشاشلىقىنى تەكىتلەپ كەلگەن.[2] مانا بۇلار فارابىنىڭ پانتېئىزملىق كۆزقارىشىدىكى ماتېرىيالىزملىق خاھىشلار بولۇپ، ئوتتۇرا ئەسىر پېرىپاتېتىستى ئەل كىندىنىڭ دېئىزملىق (تەبىئىي ئىلاھىيەتچىلىك) كۆزقارىشىدىن پەرقلىنىدىغان يەنە بىر نۇقتا.

فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە، بارلىق زېمىن ۋە ئاسمان جىسىملىرى ماددىي، جىسمىي ئۆزگىچىلىككە ئىگە بولۇپ، ئۇلار ئالتە تۈرگە بۆلۈنىدۇ، بۇلار:

1) ئاسمان جىسىملىرى (ئەل جىسمۇل ساماۋى)؛
2) زېھىنلىك ھايۋانات (ئەل ھەيۋانئەن - ناتىق)؛
3) زېھىنسىز ھايۋانات (ئەل ھەيۋان غەيىر ناتىق)؛
4) ئۆسۈملۈكلەر (ئەن نەبات)؛
5) مىنېرالار (ئەل مەدەن)؛
6) تۆت زات (ئەل ئىستىقسات) تىن ئىبارەت.[3]

فارابىنىڭ ئالەم نەزەرىيىسى بىرىنچى ئۇستاز ئارىستوتېلىنىڭ ئالەم كۆزقاراشلىرىدىن ئالاھىدە ئۆزگىچىلىككە ئىگە ئىدى.

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 76 - 77 - بەتلەرگە قارالسۇن.
② غ. ب. شايمۇخامبېتوف: «پلاتوننىڭ ئىدىيە توغرىسىدىكى تەلىماتى ۋە ئەل فارابىنىڭ ئەقىل نەزەرىيىسى»، «ئەل فارابى تەتقىقاتى» توپلىمى، 40 - بەتكە قارالسۇن.
③ فارابى: «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر»، رۇسچە نەشرى، 48 - بەتتىكى «ئەس سىياسەت ئەل مەدەنىيە» دېگەن ئەسەرگە قارالسۇن.

فارابى ئارىستوتېلنىڭ پلاتوننىڭ تەبىئەتتىن تاشقىرى، رېئال دۇنيادىن تاشقىرى «ئىدېئال»، «باقىي» دۇنيا ئىزدەشتەك ئىدېئالىزملىق كۆزقاراشلىرىغا قارشى، دۇنيانىڭ ماھىيىتى باشلاڭغۇچ خاراكتېردىكى ساددا ماددىدىن ئىبارەت دېگەن تۇپ كۆزقاراشنىڭ ۋارىسلىق قىلدى. ئارىستوتېل ئالەمنى ئوقسىمان (يىلتىز-سىمان) ئىككى شار — يەر شارى ۋە ئاسمان شارى دەپ تەسۋىرلىگەنىدى. ئارىستوتېلنىڭ تەسۋىرىچە، يەر شارى ئالەمنىڭ مەركىزىي نۇقتىسى بولۇپ، ئەتراپىدا يۇلتۇزلار ۋە سۇ، ھاۋا، ئوتتىن ئىبارەت سفېرا دەۋر قىلىپ تۇرىدۇ. ئارىستوتېل ئېۋدوكسا ۋە كاللىپىس بىلەن ئېۋكلىدنىڭ ئاسترونومىيىلىك كۆزقاراشلىرىغا ئاساسلانغانىدى. بۇ كۆزقاراشلار كېيىنچە پىتولومى تەرىپىدىن ئالەم تۈزۈلۈشىنىڭ يەر مەركەزلىك نەزەريىسى بولۇپ مەيدانغا كەلگەن. ئارىستوتېل ئاسمان شارىنى شەرھلىگەندە، دەسلەپ ئايىنى، ئۇنىڭدىن كېيىن مېركۇرىينى، ئاندىن ۋېنېرا-نى، ئۇنىڭدىن كېيىن قۇياشنى، مارسنى، يۇپىتېرنى، ساتۇرنى، ئۇلاردىن كېيىن تۇرغۇن يۇلتۇزلارنى تىزىپ كۆرسەتكەن. ئارىستوتېلچە، ئاي ئاسمان ۋە زېمىن شارلىرى ئارىسىدىكى جىسىم ھېسابلىنىتتى. ئارىستوتېل ئۇزىنىڭ يەر مەركەزلىك كۆزقارىشىنى يەنىلا ئۇزىنىڭ «تۆت خۇسۇسىيەت» ۋە «بەش ئېلېمېنت» نەزەريىسى ئاساسىدا تۇرغۇزغان. ئۇنىڭچە، سوغۇق قۇرغاق بولغان يەر ئېغىر بولۇپ، سوغۇق ھۆل بولغان سۇ ئۇنى قورشىغان؛ ئىسسىق ھۆل ۋە ئىسسىق قۇرغاق بولغان ھاۋا بىلەن ئوت يەڭگىل بولۇپ، ئۇ يەر ۋە سۇنى قورشاپ تۇرغانىدى. ئارىستوتېل ئالەم ھەرىكىتىنى ئىككىگە بۆلگەن، ئۇنىڭ بىرى «بىرىنچى ھەرىكەت قۇزغاتقۇچى»، يەنە بىرى جىسىملارنىڭ «ئېغىر ـ يەڭگىللىك» تەبىئىي خۇسۇسىيەتلىرى تۈپەيلىدىن بولىدىغان ھەرىكەت ئىدى. ئارىستوتېل بۇنداق ھەرىكەتنى مۇكەممەللىششكە قاراپ ئىنتىلىش، دەپ ئاتىغان. بۇنداق ئىنتىلىش (فارابى تەرمىنىلىكىدە ئەقىل) ئارىستوتېل كۆزقارىشىچە، ھەرىكەتنىڭ قۇۋۋەت (ئېنېرگىيە) مەنبەسى ھېسابلىنىتتى. فارابى ئارىستوتېلدىن پەرقلىق ھالدا ھەرقايسى ئاسمان جىسىملىرىنىڭ ھەرىكىتىنى باشقۇرىدىغان ۋە بىر ـ بىرىدىن پەرقلىق بولغان ئىنتىلىش (ئەقىل) دائىرىلىرىنى كۆرسەتمەكچى بولدى. بۇ خۇددى ھەرقايسى ئېنتېلېخىيىلەرنىڭ ھەرىكەتلىنىش ئاپتونومىيىسى بىر ـ بىرىدىن پەرقلىنىدۇ، دېگەننى ئىپادىلەشكە قارىتىلغاندەك ئىدى.①

فارابى ئالەمنىڭ بىردەكلىكى ۋە مۇكەممەللىكى، ئۇنىڭ ئۆزئارا بىر ـ بىرىگە گارمونىك باغلانغانلىقىنى خۇددى بىر پۈتۈن ئورگانىزمدەك تەققاسلىق مۇناسىۋەتتىدە ئىزاھلاپ، مۇقەررەرلىك ۋە مۇمكىنلىك كاتېگورىيىسىنى يارىتىلىش چۈشەنچىسىنىڭ ئالدىغا قويغان.②شۇنىڭدىن كېيىن، ئاندىن ئېمانانىسىيە (جۇش ئۇرۇپ چىقىش) چۈشەنچىسىگە ئۆتكەن. ئېمانانىسىيە چۈشەنچىسى ئالەم يارىلىشى توغرىسىدىكى كونا ئىللوزىيە ئىدى. بۇ ئاتالمىنى ئارىستوتېلمۇ، جۇملىدىن پلاتون ۋە يېڭى پلاتونىزمچىلارمۇ ئىشلەتكەن. پلاتون پەلسەپىسىدە ئېمانانىسىيە ھېچقانداق ئوبيېكتىپ مۇقەررەرسىزلىكلا ئالەمنىڭ تەڭرى ئىرادىسىدىن تۈزۈلۈشى، جۇش ئۇرۇپ يارىتىلىشىنى ئىپادىلەيتتى. يېڭى پلاتونىزم ۋە ئۇنىڭ تەلىماتلىرى بىلەن ھەمجەھەتلەشكەن كالام تەلىماتىدا بارلىق ساماۋى ۋە زېمىن شەيئىلىرى تەڭرى ئىرادىسى بىلەن ئارقا ـ ئارقىدىن (كالام تەسۋىرىدە ھەر قېتىملىقى 70 مىڭ يىلدىن كېيىن) جۇش ئۇرۇپ چىقىدۇ، دېيىلگەن. فارابى ئۆزىنىڭ ۋە ئۆز تەلىماتىنىڭ تارىخىي چەكلىمىسى تۈپەيلىدىن ئېمانانىسىيە ئاتالمىسىنى ئىشلەتتى، گەرچە ئاتالىشى ۋە چۈشىنىشتە بىرقەدەر ئۆزگەرتكەن بولسىمۇ، ئېمانانىسىيە ئەپسانىسىگە خاتىمە

① «مەدىنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 74 ـ بەتكە قارالسۇن.
② «ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات» 23 ـ بەت.

بېرەلمىدى.

فارابى ئالەم نەزەريىسىنى تۆۋەندىكىچە سخېمىغا جۇغلاش مۇمكىن:

بىرىنچى مەۋجۇدىيەت	ياكى تەڭرى
ئىككىنچى مەۋجۇدىيەت	ياكى بىرىنچى ئىنتېللىكت (ئەل ئەقىل ئەل ئەۋۋەلى)؛
ئۈچىنچى مەۋجۇدىيەت	ياكى ئىككىنچى ئىنتېللىكت، يەنى بىرىنچى ئاسمان؛
تۆتىنچى مەۋجۇدىيەت	ياكى ئۈچىنچى ئىنتېللىكت، يەنى مەڭگۈ يۇلتۇزلار سېفېرىسى؛
بەشىنچى مەۋجۇدىيەت	ياكى تۆتىنچى ئىنتېللىكت، يەنى ساتۇرن سېفېرىسى؛
ئالتىنچى مەۋجۇدىيەت	ياكى بەشىنچى ئىنتېللىكت، يەنى يۇپىتېر سېفېرىسى؛
يەتتىنچى مەۋجۇدىيەت	ياكى ئالتىنچى ئىنتېللىكت، يەنى مارس سېفېرىسى؛
سەككىزىنچى مەۋجۇدىيەت	ياكى يەتتىنچى ئىنتېللىكت، يەنى قۇياش سېفېرىسى؛
توققۇزىنچى مەۋجۇدىيەت	ياكى سەككىزىنچى ئىنتېللىكت، يەنى ۋېنېرا سېفېرىسى؛
ئونىنچى مەۋجۇدىيەت	ياكى توققۇزىنچى ئىنتېللىكت، يەنى مېركۇرىي سېفېرىسى؛
ئون بىرىنچى مەۋجۇدىيەت	ياكى ئونىنچى ئىنتېللىكت، يەنى ئاي سېفېرىسى.

فارابى ئالەم سخېمىسىدا تەڭرى بىرىنچى مەۋجۇدىيەت سۈپە-

تىدە تەسۋىرلەنگەن. بۇ شەكىلەن ھۆكۈمران ئىسلام تېئولوگىيە-سىگە مۇۋاپىق بولغان بولۇشىغا قارىماي، مەزمۇنەن ھالدا فارابـ-نىڭ پانتېئىزملىق كۆزقاراشلىرىنى ئىپادىلىگەن.

فارابى ئىككىنچى مەۋجۇدىيەتتىن تاكى يەر شارىغىچە بولغان ئون مەۋجۇدىيەتنى ئون ئىنتېللىكت (ئون ئەقىل) دەپ كۆرسە-تىش بىلەن بىللە بىر قاتار ئاسمان جىسىملىرىنى ئۇنىڭ نەزەردە تۇتقان رېئال مەزمۇنى بويىچە مۇقەررەر پائالىيەتچانلىق، ھەرد-كەتچانلىق چۈشەنچىسىدە ئىپادىلىگەن.

فارابى مەڭگۈ يۇلتۇزلار بىلەن پلانېتىلارنى پەرقلەندۈرگەن ۋە يەرگە يېقىنلىقى بويىچە ئاي، مېركۇرىي، ۋېنېرا ۋە مارسنى بىرقەدەر تۇغرا ئورۇنلاشتۇرغان. فارابى قۇياشنى يەرنى ئايلىنـ-دىغان ۋە ۋېنېرا بىلەن مارس ئارىسىغا جايلاشقان سەييارە يۇلتۇز (پلانېتا) سۈپىتىدە چۈشەنگەن.

فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە ئالەم نەزەريىسىدە تەڭرى توغرىسىدىكى چۈشەنچە پانتېئىزملىق مەزمۇن ئالغان. فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنى بۇرمىلاش ۋە ئۇنى فېئودالىزم قالدۇق-لىرى بىلەن بىرلىشىپ كەتكەن ھازىرقى زامان كاپىتالىزمىغا خىزمەت قىلىۋاتقان تېئولوگىيىلىك كۆزقاراشلارغا دەخلىسىز دەپ تەرغىب قىلىش ئۈچۈن ئۇنىڭ تەڭرى توغرىسىدىكى، ئەقىل (ئىنتېللىكت) توغرىسىدىكى ۋە يارلىش (ئېمانات سىيە) توغرد-سىدىكى سۆزلىرىدىن دەستەك ئىزدىگەن كىشىلەرمۇ بولدى. مانا بۇ فارابىنىڭ تەڭرى توغرىسىدىكى چۈشەنچىسى ئۇستىدە مەخ-سۇس توختىلىش زۆرۈرىيىتىنى تۇغدۇرغان.

فارابىنىڭ تەڭرى چۈشەنچىسى ئىككى تەرەپلىمىلىك تارىخىي خۇسۇسىيەتكە ئىگە ئىدى. بىر تەرەپتىن، فارابىنىڭ پۈتكۈل پەلسەپىۋى سىستېمىسى، ئالدى بىلەن تەبىئەت پەلسەپىۋى تەلـ-ماتلىرى ۋە ئالەم نەزەريىسى ھۆكۈمران كالام تەلىماتلىرىغا زىت ھالدا مەيدانغا كەلگەن ۋە ئىپادىلەنگەنىدى. يەنە بىر تەرەپتىن،

فارابى ئۆز دەۋرىنىڭ تارىخىي ۋە تونۇش چەكلىمىسىگە ئۇچرىماسلىقى مۇمكىن ئەمەس ئىدى. فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلىرى ئىنسانىيەتنىڭ ھەقىقەتنى تونۇپ - بىلىشى جەريانىدىكى «ئاخىرقى يەكۈن» ياكى «مۇتلەق پەللە» بولماستىن، بەلكى مۇھىم بىر باسقۇچنىڭ مۇۋەپپەقىيەتلىك ئىپادىسى ئىدى، خالاس. دۇنيانى بىر قېتىمدىلا تونۇپ - بىلىش ياكى «تەلتۆكۈس» تونۇپ - بىلىش توغرىسىدا تەسەۋۋۇر قىلىش مۇمكىن ئەمەس.

فارابى مۇتەكەللىملەرنىڭ «دۇنيانى تەڭرى ياراتقان»، «دۇنيادىكى بارلىق شەيئىلەرنى تەڭرى ياراتقان» دېگەن ئالەم يارىتىلىش تەلىماتىغا (كرېئاتسىئونىزم) قارىمۇقارشى ھالدا، تەڭرىنى بىرىنچى سەۋەب، بىرىنچى ماھىيەت ياكى مۇقەررەر مەۋجۇدىيەتنىڭ ئوبرازى دەپ كۆرسەتتى. فارابىنىڭ كۆزقارىشى بويىچە، تەڭرى مەۋجۇدىيەتنىڭ بىر تەرىپى بولۇپ، ئۇنىڭ تۇپ خۇسۇسىيىتى ماددىيەتلىك ۋە ئۇنىڭ مەڭگۈلۈكلىكىدىن ئىبارەت ئىدى. فارابى دۇنيانى ئەڭ ئاددىي ماددىي جىسىملاردىن تەشكىل تاپقان، ماددىسىز دۇنيا ۋە دۇنيادىن تاشقىرى ھېچ نەرسە مەۋجۇت ئەمەس، دەپ كۆپ قېتىم تەكىتلىگەن.[1] فارابىنىڭ پانتېئىزملىق تەڭرى كۆزقارىشىدا ئەڭ مۇھىم ماھىيەتى ۋە مەزمۇنى ئۇنىڭ بىرىنچى سەۋەبلىكى بولۇپ، ماددىسىز سەۋەب بولۇشىمۇ مۇمكىن ئەمەس ئىدى.[2] فارابى تەڭرى توغرىسىدا تەبىر بېرىپ: «بىرىنچى سەۋەب، بۇ ئەل بىر ئىشەنچىنىڭ ئەتىجىسى» ئۇنىڭ مۇقەررەر مەۋجۇتلۇقى ھېچقانداق ئىسپاتلىنىشقا مۇۋەپپەق بولالمىغان، ئەمما ئۇنىڭ مەۋجۇتلۇقىنى «ماسسىسز، ماددىسىز، ئاكسىدېنىاتسىيىسىز دەپ ھېسابلاشقا بولمايدۇ، ئەمما (ئۇنىڭ مەۋجۇتلۇقى) سۇبستانسىيە ۋە ئاكسىدېنىاتسىيىسىز دەپ ھېسابلاشقا بولمايدۇ، ئەمما (ئۇنىڭ مەۋجۇتلۇقى) سۇبستانسىيە ۋە ئاكسىدېنىاتسىيىدىن پەرقلىنىدۇ»، تەڭرىنىڭ مەۋجۇتلۇقى توغرىسىدا بۇنىڭدىن باشقىچە خاراكتېرىستىكا بېرىلمەيدۇ،[1] دەپ يازغانىدى.

فارابى مۇتەكەللىملەرنىڭ «دۇنيانى ۋە بارلىق شەيئىلەرنى تەڭرى ئۆز خاھىشى ۋە ئۆز ئىرادىسى» بويىچە ياراتقان، دۇنياغا «تەڭرى ئىرادىسى» ھۆكۈمرانلىق قىلىدۇ، دېگەن تەلىماتىغا قارىمۇقارشى ھالدا، دۇنيا ھېچقانداق ئىرادىگە يۆلەنمەي، مەۋجۇدىيەتنىڭ مۇقەررەرلىكى، سەۋەبىياتلىقى تۇپەيلىدىن مەڭگۈ مەۋجۇت بولۇپ كەلگەن، دۇنيا ئۆز سەۋەبلىرى بىلەن تەدرىجىي، ئۇزلۇكسىز راۋاجلىنىش جەريانىدا تۇرىدۇ، راۋاجلىنىش جەريانىدا مىنېرال-لارنىڭ ئەڭ يۇقىرى باسقۇچلارغا بۆلۈنىدۇ، ئورگانىك دۇنيا مىنېرال-لارنىڭ ئەڭ يۇقىرى باسقۇچىغا، ئۆسۈملۈكلەرنىڭ ئەڭ تۆۋەن باسقۇچى ئورگانىك قۇرۇلمىلارنىڭ ئەڭ يۇقىرى باسقۇچىغا، ھايۋاناتنىڭ ئەڭ تۆۋەن باسقۇچى ئۆسۈملۈكلەرنىڭ ئەڭ يۇقىرى باسقۇچىغا، ئىنسانىيەت بولسا ھايۋاناتنىڭ ئەڭ يۇقىرى باسقۇچىغا، ئەقلىي تونۇش ھېسسىي تونۇشنىڭ ئەڭ يۇقىرى باسقۇچىغا، غايىۋى جەمئىيەت ئىنسانىيەت جەمئىيىتىنىڭ ئەڭ يۇقىرى باسقۇچىغا تۇتاشقان بولىدۇ، دەيدۇ. فارابى پلاتوننىڭ ۋە يېڭى پلاتونىزمدىن مەنىۋى مەدەت ئىزدىگەن مۇتەكەللىملەرنىڭ مادديي دۇنيانى پاسسىپ، يارىتىلغۇچى، سايە دەيدىغان كۆزقاراشلىرىغا زىت ھالدا ماددىنىڭ پائالىيەتچانلىقى، ئۆز شەكلىنى ئۆزى ئۆيۇشتۇرىدىغانلىقىنى تەكىتلىگەن.[2] فارابى تەبىئەت ۋە ئۇنىڭ قانۇنىيەتلىرىنى (مۇقەررەرلىكىنى) تەڭرى ئىرادىسى ئورنىغا قويۇپ يالغۇز كالامچىلارنىڭلا ئەمەس، جۇملىدىن خرىستىئان ۋە باشقا دىنلاردىكى ئورتاق «تەڭرى ئىرادىسى» كۆزقاراشلىرىغا زەربە بەردى.

---

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 217 - بەتكە قارالسۇن.
② شۇ كىتاب، 213 - بەتكە قارالسۇن.

① فارابى: «ئىھسال ئۇلۇم»، س. ن. گرىگورىيان ئىشلىگەن رۇسچە نۇسخىسى، 156-بەت.
② «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 215 - بەتكە قارالسۇن.

فارابی مۇتەكەللىمچىلەرنىڭ ئالەمنى ياراتقۇچى تەڭرى بىلەن ئۇ يارانقان ئالەمدە ھېچقانداق بىردەكلىك يوق، يارانقۇچى سەۋەب بىلەن يارىتىلغۇچى نەتىجە ئارىسىدا ھېچقانداق بىردەكلىك يوق دېگەن ئىلاھىيەتچىلىك كۆزقارىشىغا قارىمۇقارشى ھالدا ئۆزىنىڭ ئالەم بىرلىكى — ناتۇرالىزملىق پانتېئىزملىق كۆزقارىشىنى ئىلگىرى سۈردى. فارابى سەۋەب بىلەن نەتىجە، يارانقۇچى بىلەن يارىتىلغۇچى، تەبىئەت بىلەن تەڭرى بىردەكلىككە ئىگە، ئالەم ئۆز ماھىيىتىدىن ئىككى قۇتۇپ بولماستىن، مەۋجۇدىيەتنىڭ ماددىي ماھىيىتى ۋە قانۇنىيەتنىڭ مۇقەررەرلىكى، ماددا ۋە ئۇنىڭ ھەر خىل شەكىللىرى بىردەك بولغان بىر پۈتۈن ئالەم دېگەن كۆزقاراشنى تەرغىب قىلدى. مانا بۇ فارابى ۋەكىللىكىدىكى شەرق پانتېئىزمى بىلەن سىپنوزا ۋەكىللىكىدىكى غەرب ياۋروپا پانتېئىزمى ئىزچىل ئىلگىرى سۈرۈپ كەلگەن «ئالەم بىر پۈتۈن، تەڭرىمۇ تەبىئەت» دېگەن كۆزقاراش ئىدى. فېيېرباخ ئۆزىنىڭ «خرىستىئان دىنىنىڭ ماھىيىتى»، «دىنىنىڭ ماھىيىتى»، «بەخت توغرىسىدا» دېگەن كىتابلىرىدا ئىلگىرى سۈرگەن تەڭرى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار فارابى ۋە سىپنوزا كۆزقاراشلىرىنىڭ ئانتروپولوگ زم ئاساسىدىكى ئىزچىللاشتۇرۇلۇشى بولىدى. پەرق پەقەت شۇكى، پانتېئىستلار تەڭرىنى تەبىئەت دەپ ئىزاھلىغان بولسا، فېيېرباخ ئۇنى ئىنسان دەپ ئىزاھلىدى، خالاس.

فارابى مۇتەكەللىمچىلەرنىڭ تەڭرى ئاسمان ۋە زېمىندىكى پارلىق شەيئىلەر ۋە بارچە ھادىسىلەرنى باشقۇرىدىغان ۋە تەبىئەتنىڭ ئۆستۈن تۇرىدىغان ئومۇمىي سەۋەب دېگەن كۆزقارىشىغا قارىمۇقارشى ھالدا، تەڭرى پەقەت «بىرىنچى سەۋەب» ياكى «ئاخىرقى سەۋەب» بولۇپ، ئومۇمىي سەۋەب ئەمەس، ھەربىر كونكرېت جىسىم، شەيئى ۋە ھادىسىنىڭ كونكرېت سەۋەبلىرى بولىدۇ، تەڭرى ئۇنىڭ خۇسۇسىي، يەككە سەۋەبى بولالمايدۇ، پۈتۈكۈل ئالەم جىسىملىرىدىن تاكى ھەربىر كونكرېت جىسىمغىچە فىزىكىلىق قۇرۇلما ۋە تەبىئىي خۇسۇسىيتى بويىچە كونكرېت سەۋەبىياتلىققا ئىگە، دېگەن پىكىرنى ئىلگىرى سۈردى. فارابى بۇنداق كونكرېت، مۇئەييەن جىسىملار ۋە ئۇلارنىڭ ھەربىر شەكلى ۋە سەۋەبىياتلىرىنى ئەقىدە بىلەن ئەمەس، بەلكى كونكرېت پەنلەر ۋاستىسى بىلەن تەتقىق قىلىش ۋە ئىسپاتلاش لازىملىقىنى كۆرسىتىدۇ. فارابى ئالەمنىڭ ئايلانما ھەربىتى (دەۋۇار) بىلەن زېمىن ھەربىتى بىردەكلىككە ئىگە، ئالەمنىڭ ئايلانما ھەربىتى زېمىن ھەربىتىنىڭ مەنبەسى، ئالەم ھەربىتىگە سەۋەب بولىدىغان نەرسە تۆت زات،[1] دەپ كۆرسىتىدۇ. فارابى مۇتەكەللىمەرگە قارىمۇقارشى ھالدا تەڭرى چۈشەنچىسىنىڭ تەسىر دائىرىسىنى چەكلەشنى تەشەببۇس قىلدى، ئۇنىڭچە، تەڭرى ماددا ھەربىتىگە بىۋاستە تەسىر كۆرسىتەلمەيتتى.[2] فارابى تەڭرى، تەبىئەت، ماددا ۋە ئادەم مەسلىسىدە تەڭرىنىڭ تەبىئەت ھادىسىلىرىگە دەخلى قىلماسلىقىنى، تەبىئەت جەريانلىرىدىكى ئەسلىي قانۇنىيەتلەرنى تونۇپ بىلىشكە كاشىلا قىلالماسلىقىنى كۆرسىتىپ بەرگەن تەرغىب قىلىشقا ئالدىرايتتى. فارابىنىڭ بۇ كۆزقاراشلىرى تەبىئەت كۆزقارىشىنى، تەبىئەت ئىلمى كۆزقارىشىنى ئازاد قىلىشتا، ئەركىن پىكىرنى تەشەببۇس قىلىشتا، ئىنسانىيەتنىڭ پائالىيەتچانلىقىنى قولغا كەلتۈرۈش ئۈچۈن كۆرەش قىلىپ بېرىشتا غايەت قىممەتلىك مەنىۋى مەشئەل ئىدى.

فارابى مۇتەكەللىمچىلەرنىڭ «تەڭرىدە ئىنساندىكى خىسلەتلەرگە ئوخشىغان خىسلەتلەر بولىدۇ» دەيدىغان ئانتروپومورفىزملىق كۆزقاراشلىرىغا، جۈملىدىن تەڭرىنىڭ شەكىل ۋە خاسىيەتلىرى ئىنسانغا ئوخشاپ كېتىدۇ، دەيدىغان بارلىق كۆزقاراشلارغا قارىمۇقارشى ھالدا، تەڭرىنىڭ بارلىق كونكرېت شەخس

① فارابى: «ئىيۇنۇل ماسائىل»، رۇسچە، 170 ـ بەت.
② «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 215 ـ بەتكە قارالسۇن.

ئاممىللىرىنى ئىنكار قىلدى. مۇتەكەللىمچىلەر تەڭرىدە ئىدراك، ئىرادە، ئاڭلاش، كۆرۈش، سۆزلەش، جازالاش ۋە كەچۈرۈش قاتارلىق پەزىلەتلەر بار دەپ قارايتتى. ئۇلار خرىستىئان ئەقىدىلىرى ۋە قەدىمكى دىنلار تەسىرىدە تەڭرى ئىنسانىي سۈپەتلەرگە ئىگە دەپ قارىسىمۇ، پەقەت ئۇنى تېخىمۇ سىرلىق، مەپھۇم ۋە ئۆزگىچە قىلىۋەتكەنىدى. فارابى ۋە فارابىدىن ئىلگىرىكى مۇتەزىلىلەرنىڭ تەرەپدارلىرى، جۇملىدىن فارابى دەۋرىدىكى ئوتتۇرا ئەسىر ئىنسىكلوپېدىستلىرى — ئەل بەستى، ئەل زەنجانى، ئەل نەھرەجۇرى، ئەل ئەۋفى، ئىبن رەفا ۋە باشقىلار تەڭرىنىڭ بىر قاتار خاسىيەت - سۈپەتلىرىنى ئىنكار قىلغان، تەڭرى ئەقىدىسى ئورنىغا ئەقلىي تونۇشنى دەسستىشنى تەشەببۇس قىلغانىدى. فارابى مۇنداق دەيدۇ: «ئادەملەر ماددىي شەيئىلەرنىڭ ماھىيەتلىرىنى كەڭ دائىرىدە تونۇپ چۈشىنەلەيدۇ، ئەمما ئالەم روھى ئۇنى تونۇپ چۈشىنەلمەيدۇ. چۈنكى، ئۇ ئارتۇقچە يۇقىرىدا تۇرىدۇ ۋە ئۇنىڭدا تونۇپ - چۈشىنىش توغرىسىدا قىلچىمۇ خاھىش يوق». ①

فارابى مۇتەكەللىمچىلەرنىڭ تەڭرى مەركەزلىك (تېئوسېنتىرىزملىق) نەزەرىيىسىگە قارىمۇقارشى ھالدا ئىنسان مەركەزلىك (ئانتروسېنتىرىزملىق) كۆزقارىشىنى ئىلگىرى سۈردى. ②فارابى ئۆزىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى قارىشى بويىچە، بىر تەرەپتىن دۇنياىنىڭ ماددىيلىقى ۋە ئۇنىڭ مەڭگۈلۈكىنى ئېتىراپ قىلسا، ئۇ يەنە ئۆزىنىڭ ئىجتىمائىي پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرى بويىچە ئادەم بىلەن دۇنياىنىڭ بىرەكلىكى، ئادەمنىڭ ئاي ئاستى دۇنياسى تەرەققىياتىدىكى ئەڭ يۇقىرى ھالقا ئىكەنلىكى، ③ئادەمنىڭ دۇنيانى تونۇپ بىلىشى ۋە ئۆزىنى مەقسەت قىلغان ھالدا ئۆز بەختى

① فارابى: «ئىجتىمائىي — ئەخلاقىي رىسالىلەر»، رۇسچە نەشرى، 52 - بەت.
② ئى. س. براگىنىسكىي: «تاجىك مەدەنىيىتى تەتقىقاتى»، موسكۋا، 1977 - يىلى نەشرى، 269 - بەتكە قارالسۇن.
③ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 79 - بەتكە قارالسۇن.

ئۈچۈن كۆرۈشۈشى مۇمكىنلىكىنى تەكىتلىدى.

فارابىنىڭ تەڭرى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلىرى ئىككى چوڭ شەخسىدە بايان قىلىنغانلىقىنى يۇقىرىقى پاكىتتىن كۆرۈۋېلىش قىيىن ئەمەس. فارابى ئۆزىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى نۇقتىئىنەزىرىدىن تەڭرىنى تەبىئەت، تەبىئەتنىڭ بىر قىسمى، تەبىئەت ھادىسىلىرىدىكى بىرىنچى سەۋەب، دەپ چۈشەندۈرىدۇ. فارابى بۇ نۇقتىدا خۇددى سىپنوزىغا ئوخشاش «تەڭرى — تەبىئەت» كۆزقارىشىدا چىڭ تۇرغان. فارابى ئەينى زامانىدىكى روھانىيەتچىلەردە ھۆكۈم سۈرگەن تەڭرى كۆزقاراشلىرىنىڭ ئىلىم - پەن ۋە ئىنسانىيەتنىڭ دۇنياىدىكى بارلىق پائالىيەتچانلىقىغا قارىتىلغان چەكلىمىلىك تەسىرى ئۈستىدە توختالغىنىدا، تەڭرى كۆزقاراشلىرىنىڭ چەكلىمىگە ئۇچرىشىنى، تەڭرىنى مەلۇم پاسسىپ ئورۇندا چەكلەپ قويۇشنى، تەڭرى كۆزقاراشلىرىدىن ئىنسانىيەتنىڭ مۇستەقىل ۋە ئەركىن پىكىر قىلىشىنى قۇتۇلدۇرۇپ چىقىشنى تەلەپ قىلىدۇ. بۇ ئىككى نۇقتا بىر - بىرىگە قارىمۇ قارشى بولماستىن، بەلكى فارابىنىڭ ئىككى مەسىلە ئۈستىدىكى ئىككى كۆزقارىشى ۋە تەشەببۇسىنى ئىپادىلىگەن. فارابى ئۆزىنىڭ پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىدا بۇ مەسىلىنى تەبىئەت پەلسەپىسى نۇقتىئىنەزىرىدىن پانتېئىزملىق ئاساستا ھەل قىلسا، ئۇ يەنە ئەينى زامانىدىكى رېئال ئەھۋاللارنى نەزەردە تۇتقان ھالدا ئۆزىنىڭ ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرى بويىچە بۇ مەسىلىنى «ئىنسان مەركەزلىك» پرىنسىپلىرى بويىچە ھەل قىلىشنى تەشەببۇس قىلماق بولىدۇ. نەتىجىدە فارابى بىر تەرەپتىن (ئۆزى ئۈچۈن) تەڭرىنى تەبىئەتكە قوشۇپ تاشلايدۇ، يەنە بىر تەرەپتىن (ئەينى زامان جامائەتچىلىكى ئۈچۈن) تەڭرىنى پاسسىپ دائىرىدە چەكلەپ قويۇش ھېسابىغا ئەركىن پىكىر ۋە ئىلمىي پائالىيەتنى راۋاجلاندۇرۇشنى تەۋسىيە قىلىدۇ.

شۇ نەرسىنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، تەڭرى چۈشەن-

چىسى تېئولوگلار، جۇملىدىن مۇتەكەللىملەر نەزەردە باشقا بىر مەزمۇننى ئىپادىلىسە، پەيلاسوپلار، بولۇپمۇ پانتېئىستلار نەزەردە باشقا بىر مەزمۇننى ئىپادىلەيتتى. ئاتېئىزم تەڭرىنى ئىنكار قىلسا، پانتېئىزم تېئولوگىيىنى — تېئولوگىيىلىك تەڭرى كۆزقاراشلىرىنى ئىنكار قىلاتتى. بۇ يەردە پانتېئىستلار بىلەن تېئولوگلارنىڭ تەڭرى چۈشەنچىسىدىكى تۈپ زىددىيەتنى پەرق ئېتىش، پانتېئىستلار بىلەن ئاتېئىستلار ئارىسىدىكى مەلۇم تارىخىي پەرقنى پەرق ئېتىشكە توغرا كېلىدۇ. پانتېئىستلار گەرچە ئاتېئىزمچىلاردەك يالىڭاچ ۋە توغرىدىن - توغرا تەڭرىنى ئومۇميۈزلۈك ئىنكار قىلمىغان بولسىمۇ، بىراق ئۇلار تېئولوگلارغا، مۇتەكەللىملەرگە ھۇجۇم قىلالىدى. ئوتتۇرا ئەسىر ئاتۇرالىزملىق پانتېئىزملىق پەلسەپىنىڭ ئاساسچىسى ئەبۇ نەسىر فارابى ئۆز دەۋرىنىڭ تەڭداشسىز مۇتەپەككۇرى سۈپىتىدە ئۆزىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە ئالەم نەزەريىسىنى، ئۆزىنىڭ بىلىش نەزەريىسى ۋە لوگىكىلىق تەلىماتىنى، ئۆزىنىڭ ئىجتىمائىي - سىياسىي كۆزقاراشلىرىنى، ئۆزىنىڭ تەبىئەت ۋە جەمئىيەت پەنلىرى توغرىسىدىكى بارلىق نۇقتىئىنەزەرلىرىنى دىنىي ساختىپەزلىككە ۋە كالام تەلىماتلىرىنىڭ ئىدىيىۋى كىشەنلىرىنى بۆسۈپ ئۆتۈشكە قارانغۇلاندى. فارابى تەلىماتلىرى پەن بىلەن دىننىڭ، پانتېئىزملىق پەلسەپە بىلەن تېئولوگىيىلىك روھانىيەتچىلىكنىڭ يارقىن كۆرەش كارتىنىسى سۈپىتىدە ئۆز دەۋرىدە ۋە كېيىنكى زامانلاردا ئۆزىنىڭ مەسلەكداشلىرىغا، جۇملىدىن ئۆزىنىڭ ئىدىئولوگىيىلىك رەقىبلىرىگە تولىمۇ روشەن ئايان ئىدى. ئۇ ھەقىقەتەن «ھايات تەستىقلىغان ئەركىن مۇتەپەككۇر» (ئېنگېلس) ئىدى. XII ئەسىردە ياشىغان مەشھۇر يەھۇدىي پەيلاسوپى، فارابى ئەسەرلىرىنى ياۋروپاغا تونۇشتۇرۇش ۋە تەشۋىق قىلىشتا خىزمەت كۆرسەتكەن تەرجىمان ئىبن مايمۇن ئەل مايمۇنىدى (1135 — 1204) ئۆزىنىڭ «بىقارارلىق دەستۇرى» ناملىق

كىتابىدا فارابىنىڭ مۇتەكەللىملەرگە قارشى پوزىتسىيىسى توغرىسىدا توختىلىپ: «ئەبۇ نەسىر فارابى يەنە بۇ ئون بىر مەسىلىنى (مۇتەكەللىملەر كۆتۈرۈپ چىققان مەسىلىلەرنى دېمەكچى — ئاپتور) يىمىرىپ تاشلىدى ھەم ئۇلارنىڭ ئومۇميۈزلۈك ۋە ئايرىم مەسىلىلەردىكى بارلىق ئاجىزلىق نۇقتىلىرىنى كۆرسىتىپ بەردى. ئەگەر سىز ئۇنىڭ «شەيئىلەردىكى ئۆزگىرىشچانلىق» دېگەن مەشھۇر ئەسىرىنى كۆڭۈل قويۇپ ئىنچىكىلىك بىلەن ئوقۇپ چىقسىڭىز، بۇ مەسىلىلەرنىڭ ئۇنىڭدا روشەن چۈشەندۈرۈلگەنلىكىنى كۆرىسىز»[1] دەپ يازغان. ئىسلام تېئولوگىيىسىنىڭ XI ئەسىردىكى ئاساسلىق نامايەندىسى، كېيىنكى زامان روھانىيلىرى تەرىپىدىن «ئىسلام نوپۇزى ۋە دىن شۆھرىتى» (ھۆججەتۇل ئىسلام ۋە زەينۇل دىن) دەپ ماختالغان ئەل غەززالى (1059 — 1111) قاتارلىقلارنىڭ فارابىنى «دەھرى» دەپ ئەيىبلىگەنلىكى سەۋەبسىز ئەمەس ئىدى.

شۇنداق بولۇشىغا قارىماي فارابى ئىزچىل ئاتېئىست ئەمەس ئىدى، ئۇ تەڭرى چۈشەنچىلىرىنىڭ سېھرىلىك نىقابلىرىنى ئېچىۋەتكەن. بۇ ھەقتە فېيىرباخ: «پانتېئىزم تېئولوگىيىلىك ئاتېئىزمدىن ئىبارەت، تېئولوگىيىلىك ماتېرىيالىزمدىن ئىبارەت، ئۇ تېئولوگىيىنىڭ ئىنكار قىلىنىشى بولسىمۇ، ئۇ يەنە تېئولوگىيە مەيدانىدا تۇرىدۇ»،[2] «ئاتېئىزم دۇم كۆمتۇرۇلگەن پانتېئىزمدۇر»، «ئاتېئىزم پانتېئىزمنىڭ، ئىزچىل پانتېئىزمنىڭ مۇقەررەر يەكۈنى»[3] دەپ يازغاندى. فارابى ھەقىقەتەن رو-ھانىيەتچىلىك كۆزقاراشلىرىنىڭ تەسىرىگە يول قويۇشقا مەجبۇر بولدى، ئۇنىڭ ئىدىيىۋى چەكلىمىسى ئوتتۇرا ئەسىر ئىجتىمائىي - تارىخىي مۇھىتنىڭ ماددىي چەكلىمىسىنىڭ كىشىلەر ئىرا-

① م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 220 - بېتىدە. ستاتە كەلتۈرگەن.
② فېيىرباخ: «كەلگۈسى پەلسەپىسىنىڭ پرىنسىپلىرى»، خەنزۇچە نەشرىگە قارالسۇن.
③ فېيىرباخ: «پەلسەپىنى ئۆزگەرتىپ قۇرۇشنىڭ ۋاقىتلىق پروگراممىسى»، خەنزۇچە نەشرىگە قارالسۇن.

دىسى بىلەن يېڭىپ بولمايدىغان ئىپادىسى ئىدى. فارابىنىڭ تەڭ-
رى توغرىسىدىكى بايانلىرى يەنىلا فارابىنىڭ ئالەم بىرەكلىكى
توغرىسىدىكى كۆزقاراشلىرىنى مەزمۇن قىلغان.

ئى. رېنان ئۆزىنىڭ «ئاۋىرروئېس ۋە ئاۋىرروئىزم» ناملىق
مەخسۇس ئىبن رۇشىد (ياۋروپالىقلار ئۇنى ئاۋىرروئېس دەپ
ئاتايدۇ) پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىنى تەنقىد قىلىشقا بېغىشلانغان
ئەسىرىدە فارابىنىڭ «تەڭرى» توغرىسىدىكى بايانلىرى ھەققىدە
توختىلىپ، تەڭرى خۇددى «ھارۋا ئوقىغا ئوخشاپ تۇراتتى،
چاقنىڭ قانداق پىرقىرىشىغا كەلگەندە، بۇ ئۆزىنىڭ كۆزقارىشىچە
بولاتتى»[1] دەپ يازغانىدى.

فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە ئالەم نەزەريىسىدە بىر
قاتار ساددا ماتېرىيالىزملىق ۋە دىئالېكتىكىلىق كاتېگورىيىلەر
بايان قىلىنغان.

كاتېگورىيە — بىزنىڭ ئوبيېكتىپ دۇنيادىكى شەيئىلەر ۋە
جەريانلار توغرىسىدىكى تونۇشىمىزنىڭ مەركەزلەشكەن ئىپادىسى،
بىر قاتار دائىرە ۋە باسقۇچلىرىنى كۆرسىتىدىغان ماھىيەتلىك
چۈشەنچە بولۇپ، ئوبيېكتىپ دۇنيانى تونۇش ۋە ئىگىلەشنىڭ
ئىنكاسى ۋە ھالقىلىرىدىن ئىبارەت. كاتېگورىيىسىز پەننىڭ بو-
لۇشى مۇمكىن ئەمەس. پەلسەپىنىڭ كاتېگورىيىلىرى، تەبىئەت
ئىلىملىرىنىڭ كاتېگورىيىلىرى، ئىجتىمائىي، ئىقتىسادىي ۋە بە-
دىئىي پەنلەرنىڭ كاتېگورىيىلىرى شۇ ئىلىملەرنىڭ تەتقىقات ئوب-
يېكتى ۋە دائىرىسىگە قاراپ بىر - بىرىدىن پەرقلىنىدۇ. پەلسە-
پىدىمۇ تەبىئەت پەلسەپىسىنىڭ، بىلىش نەزەريىسىنىڭ، لوگە-
كىنىڭ ۋە ئىجتىمائىي پەلسەپىنىڭ ئۆزىگە خاس كاتېگورىيىلىك
چۈشەنچىلىرى بولىدۇ. ئىنسانىيەتنىڭ پۈتكۈل تونۇش تارىخى،
جۈملىدىن ئۇنىڭ ئىدېئولوگىيىلىك تونۇش تارىخى ھەر خىل

① م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 212 - بېتىدە نەقىل كەلتۈرگەن.

كاتېگورىيىلىك چۈشەنچىلەرنىڭ شەكىللىنىش، چوڭقۇرلىشىش
تارىخىدىن ئىبارەت.

ئارىستوتېل ئۆزىنىڭ «كاتېگورىيە» (كتاب فى الحمد)،
«پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش توغرىسىدا» (كتاب فى الكون والف-
ساد) قاتارلىق ئەسەرلىرىدە كاتېگورىيە مەسىلىلىرى ھەققىدە
بىرقەدەر ئىلمىي - پەلسەپىۋى كۆزقاراشلارنى ئوتتۇرىغا قويغان-
دى. ئارىستوتېل: جىسىم، سۈپەت، مىقدار، مۇناسىۋەت، ئو-
رۇن، ۋاقىت، ھالەت، ئەھۋال، پائال، پاسسىپتىن ئىبارەت
ئون كاتېگورىيىنى تۇنجى قېتىم تۇرگە ئايرىغانىدى. ئۇنىڭ قارا-
شىچە، بۇ كاتېگورىيىلەر مەۋجۇدىيەتنى ئومۇميۈزلۈك تونۇپ
يېتىشكە يارىمىم قىلىدىغان ئون جەھەتنى گەۋدىلەندۇرەتتى.

فارابى ئارىستوتېلنىڭ «كاتېگورىيە» ناملىق ئەسىرى ئۈس-
تىدە بىر قانچە خىل شەكىلدە شەرھنامىلەر ۋە ئۆزىمۇ بۇ ھەقتە
مۇھىم ئەسەرلەرنى يازغان بولۇپ، مۇھىمى «ئارىستوتېلنىڭ
كاتېگورىيە كىتابىغا شەرھى» (تەفسىر كىتابۇل قاتىغورىياس
ئارىستوتالىس)، «كاتېگورىيىنىڭ مەقسەتلىرى» (كىتاب غەرە-
زۇل مۇقۇلات)، «دىئالېكتىكا توغرىسىدا» (كىتابۇل جىدەل)
قاتارلىقلاردىن ئىبارەت. فارابى بۇ كىتابلاردا ئارىستوتېلنىڭ يۇ-
قىرىقى ئون كاتېگورىيىسىنى تەتقىق قىلدى، ئىزاھلىدى ۋە ئۇ-
نىڭغا ئەرەب تىلىدا ئاتالغۇلارنى تۇزدى. بۇلار مۇنداق: «جوھر»
(جىسىم)، «كىيىفىية» (سۈپەت)، «كىمىية» (مىقدار)، «نىسبة»
(مۇناسىۋەت)، «اين» (ئورۇن)، «متى» (ۋاقىت)، «له»
(ئەھۋال)، «وضع» (ھالەت)، «فعل» (پائال)، «منفعل»
(غەيرىي پائال — پاسسىپ) قاتارلىقلار.

فارابى ئۆزىنىڭ بىر قاتار ئەسەرلىرىدە ئارىستوتېل كاتېگو-
رىيىلىرى سەۋىيىسى ۋە دائىرىسى بىلەن چەكلەنمىدى. ئۇ «مەۋ-
جۇت» (كون) ۋە «غەيرىي مەۋجۇت» (لاكون)، «سۇبستانسى-
يە» (جوھر) ۋە «ئاكسىدېنائىسىيە» (عرض)، «ماددا»

(مادية) ۋە «شەكىل» (شكل)، «مۇقەررەرلىك» (ضرورية)، «مۇمكىنلىك» (امكان، ممكن) ۋە «تاساديپىيلىق» (بالعرض)، «سەۋەب» (سبب) ۋە «نەتىجە» (نتجة)، «ئومۇميلىق» (كلية) ۋە «ئالاھىدىلىك» (ملكة)، «مىقدار» (كمية) ۋە «سۈپەت» (صفة)، «ماكان» ۋە «زامان»، «ھەرىكەت» (حركة)، «تۇرغۇنلۇق» (سكون) ۋە «تەدرىجىي تەرەققىيات» (تطور)، «بىرەكلىك» (وحدة) ۋە «زىددىيەت» (عناد)، «ماددىي» (ھيولانى) ۋە «پسخىك» (روحانى)، «قانۇن» (نۇامىس) ۋە «كاتېگورىيە» (قاطغورياس) قاتارلىق كاتېگورىيىلەر ئوستىدە توختالدى. فارابى ئۆزىنىڭ بىلىش نەزەرىيىسى ۋە لوگىكىلىق (مەنتىقە) تەلىماتلىرى بىلەن ئىجتىمائىي، ئەخلاقىي، ئىلمىي ۋە ئېستېتىكىلىق تەلىماتلىرىدا يەنە بىر قاتار خاس كاتېگورىيىلەر ئوستىدە ئۆز كۆزقاراشلىرىنى ئىزاھلىدى.

فارابىنىڭ بارلىق (مەۋجۇدىيەت) ۋە يوقلۇق (غەيرىي مەۋجۇدىيەت)، سۇبستانسىيە ۋە ئاكسىدېنانسىيە، ماددا ۋە شەكىل (فورما)، مۇقەررەرلىك ۋە مۇمكىنلىك، سەۋەب ۋە نەتىجە قاتارلىق كاتېگورىيىلىك چۈشەنچىلىرى توغرىسىدا يۇقىرىدا قىسقىچە توختىلىپ ئۆتكەنىدۇق. فارابى «ئىيۇنۇل ماسائىل» ناملىق ئەسىرىدە، «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلىنىڭ كۆزقاراشلىرى» ناملىق ئەسىرىنىڭ «ماددا ۋە شەكىل» قىسمىدا، «گىراژدانلىق سىياسىتى» ناملىق ئەسىرىدە، بارلىق شەيئىلەرنى ئىككى مەنبەدىن — ماددا ۋە ئۇنىڭ فورمىلىرىدىن پەيدا بولغان دېگەن كۆزقاراشنى بايان قىلغان. فارابىچە، ماددا (خەيۇلە) شەكىلدىن (سۈرەتتىن) ئايرىلمايدۇ، ماددا قانداق بولسا، ئۇنىڭ شەكلى (فورمىسى) شۇنداق بولىدۇ، باشقىچە ئېيتقاندا، ئۆز «تەبىئىتىگە» (ئۆزىدىكى ماددىي مەۋجۇدىيەتكە) باغلىق ۋە لايىق بولىدۇ. كۆز جىسمانىي جەھەتتىن ماددا بولۇپ، كۆزنىڭ كۆرۈشكە لايىق قۇرۇلمىسى ئۇنىڭ شەكلى دېيىلەتتى. ئۇ: «شۇنداق قىلىپ شەكىل ماددىغا يۈلىنىپ مەۋجۇت بولالايدۇ، ماددا شەكىلگە ئاساس - تايانچ بولىدۇ. شەكىل ئۆز - ئۆزىگە يۈلىنىپ مەۋجۇت بولالمايدۇ»، «شەكىل پەقەت ماددا ئىچىدىلا ساقلىنالايدۇ، ماددا ئۆزىنىڭ جىسىملىقى ۋە تەبىئىتىگە قاراپ بىر قاتار شەكىللەرنى ھاسىل قىلىدۇ»،[1] «ماددىمۇ شەكىلدىن ئازاد ھالدا مەۋجۇت بولۇپ تۇرالمايدۇ، ئوخشاشلا ھەرقانداق تەبىئىي شەكىل ماددىدىن خالىي ھالدا مەۋجۇت بولۇپ تۇرالمايدۇ... ماددا بىلەن شەكىل بىر - بىرىنىڭ مەۋجۇت بولۇپ تۇرۇشىغا سەۋەب بولالمايدۇ»[2] دەيدۇ. فارابى «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلىنىڭ كۆزقاراشلىرى» ناملىق ئاساسلىق ئەسىردە مىنبىرلار، ئۆسۈملۈكلەر، ھايۋانات ۋە ئىنسانىيەتنىڭ ماددىدىن تۇزۇلگەنلىكىنى، ئەڭ ئالدى بىلەن تۆت زاتتىن تۇزۇلگەنلىكىنى تەپسىلىي بايان قىلغان. فارابى شۇ كىتابنىڭ «ماددا ۋە شەكىل» قىسمىدا ئارىستوتېلنىڭ ماددا بىلەن شەكىلنى بىر - بىرىدىن ئايرىپ تاشلىغان كۆزقارىشىغا خاتىمە بېرىپ، ماددا بىلەن شەكىلنىڭ ئۆزئارا مۇناسىۋىتى، ساقلىنىش ۋە ئىپادىلىنىشتە بىر - بىرىنى تەقەززا قىلىدىغانلىقى، بىر پۈتۈنلۈكى ئوستىدە توختىلىدۇ. فارابىچە، ماددا بارلىقنىڭ ئاساسى، ماھىيىتى بولۇپ، شەكىل ئۇنىڭ فىگورىسى، قۇرۇلمىسى ۋە باشقا مىقدار جەھەتتىكى بەلگىلىمىلىرى ھېسابلىناتتى.[3]

فارابى مەۋجۇدىيەت نەزەرىيىسىدە ماددىنىڭ ھەل قىلغۇچ ئورنى كۆزقارىشىنى ئىلگىرى سۈردى. ئارىستوتېل شەكىلنى ئاساسلىق ئورۇنغا قويغان ۋە ماددا بىلەن شەكىلنىڭ ئۆزئارا مۇناسىۋىتىنى ئۆزۈپ تاشلىغانىدى. پلاتون ئىدېئالىزمغا زەربە بەرگەن بىرىنچى ئوستاز ئارىستوتېلغا نىسبەتەن ئىككىنچى ئوس-

① فارابى: «ئەس سىياسەتۇل مەدەنىيە»، 10 - بەت («ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر توپلىمى»، رۇسچە نەشرى، 59 - بەت)
② فارابى «ئىيۇنۇل ماسائىل»، 170 - بەت.
③ م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 222 - بەتكە قارالسۇن.

تاز فارابی ماتېریالىزم تەرىپىگە تېخىمۇ يېقىنلاپ كەلدى. فارا-
بى ئۇلارنىڭ بىرەدەكلىكى مەسىلىسىنى ھەل قىلىپلا قالماي،
ماددىنىڭ نېگىزلىك، ھەل قىلغۇچ، ماھىيەتلىك ئورنى ۋە رولى-
نى ئالاھىدە تەكىتلىدى. فارابىچە، ماددا بىلەن شەكىلنىڭ مۇنا-
سىۋىتى، بىرەدەكلىكى شەكىلنى ئەمەس، ماددىنى ئاساس قىلاتـ-
تى. فارابى شەكىلنى بولسا ماددا بىرەدەكلىكىنىڭ كۆپ خىل،
كۆپ كۆرۈنۈشلۈك ھادىسىسى، دەپ قارايتتى. فارابىنىڭ شە-
كىلنى «سۇرەت» دەپ ئاتىشىمۇ چوڭقۇر پەلسەپىۋى مەزمۇنغا
ئىگە ئىدى. فارابى ماددىنىڭ چەكسىزلىكى، مەڭگۈلۈكىنى بار-
لىقنىڭ ئاساسى سۈپىتىدە ھەمىشە تەكىتلەپ كەلدى. ئۇنىڭچە،
ماددا مەڭگۇ بولۇپ، بۇ مەڭگۈلۈك ئۇنىڭ ئۆزىنىڭ جىسمدارلىق
خۇسۇسىيىتىنى مەڭگۇ ساقلاپ تۇرۇشىدا[1] ئىپادىلىنەتتى، فارابى
مانا بۇ نۇقتىدىن ماددىنى ئۆزگەرمەس، دەپ قارايتتى. فارابى
مۇشۇ دائىرىنىڭ سىرتىدا، ھەتتا تۆت زاتنىمۇ ھەمىشە ئۆزگە-
رىپ، بىر خىل ھالەتتىن ئىككىنچى خىل ھالەتكە ئۆتۈپ تۇرىدۇ
ۋە باشقا بارلىق پەيدا بولۇش، يوقىلىش، بىر ھالەتتىن يەنە بىر
ھالەتكە ئۆزگىرىشكە ئاساس بولىدۇ، دەپ قارايتتى.[2] فارابى شە-
كىلدىكى ئۆزگىرىش تۇرلىرىنىڭ كۆپ خىللىقىنى ئاددىيلا، تەك-
رار خاراكتېردىكى ئۆزگىرىش دەپ چەكلەنمىگەن، ئۇنىڭچە، بۇ
ئۆزگىرىش «تەرەققىيات» يۆنىلىشى ئالغانىدى. فارابى بىر تەرەپ-
تىن ئۆزگىرىشلەرنى «تۆۋەن شەكىلدىن يۇقىرى شەكىلگە» قا-
راپ ئىلگىرىلەيدىغان ئوبيېكتىپ يۆنىلىشچانلىق، تېندېنسىيە،
ئىنتىلىش (بەزىدە ئۇنى ئەقىل دەپ ئىشلىتىدۇ) دەپ چۈشەندۈر-
سە، يەنە بىر تەرەپتىن بۇنداق ئىنتىلىشنى ئۆزگىرىشچانلىقنىڭ
قوزغاتقۇچ سەۋەبى، دەپ چۈشەندۈرىدۇ.[3]

فارابىنىڭ ماددا ۋە شەكىل توغرىسىدىكى تەلىماتى ئۇنىڭ

① م. م. خېيرۇللايوف: «فارابى، دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 230 ـ بەتكە قارالسۇن.
② ③ شۇ كىتاب، 225 ـ بەتكە قارالسۇن.

تەبىئەت پەلسەپىسىنىڭ ئۇلى بولغان مەۋجۇدىيەت نەزەرىيىسىنىڭ
مېغىزى ئىدى. فارابى خۇددى يۇقىرىدا سۆزلەنگىنىدەك، بۇ
مەسىلىنى يەنە «سۇبستانسىيە» ۋە «ئاكسىدېنىاتسىيە» كاتېگورى-
يىلىرى بىلەن بايان قىلغان.

سۇبستانسىيە ۋە ئاكسىدېنىاتسىيە كاتېگورىيىلىرى فارابى
پەلسەپىسىدە ماددا ۋە شەكىل كاتېگورىيىلىرىدەك مۇھىم ئورۇن-
نى ئىگىلەيدۇ. سۇبستانسىيە كاتېگورىيىسى «ماددا» كاتېگورى-
يىسىگە ناھايىتى يېقىن بولۇپ، ئۇ بارلىقنىڭ جىسىملىق (جى-
سىمدىن تەشكىل تاپقانلىق) ماھىيىتىنى ئىپادىلەشكە —
دۇنيانىڭ ماھىيىتى ماددا ۋە جىسىم دېگەن چۈشەنچىنى ئىپادى-
لەشكە قارىتىلغان. سۇبستانسىيىگە ئاسمان، يۇلتۇز، زېمىن،
سۇ، تاش، دەرەخ، يولۋاس دېگەندەك كونكرېت مەۋجۇت بۇ-
يۇملارنى مىسال قىلىش مۇمكىن. سۇبستانسىيە بىرلەمچى، ئو-
مۇمىي، يەككە، كونكرېت مەۋجۇدىيەتنى كۆرسىتىدۇ. ئاكسىدې-
نىاتسىيە كاتېگورىيىسى فارابى چۈشەنچىسىدە شەيئىنىڭ تاساد-
پىيلىق بەلگىسى بولۇپ، ئاكسىدېنىاتسىيىلىك ئۆزگىرىش شۇ
شەيئىنىڭ سۇبستانسىيىلىك ماھىيىتىگە تەسىر قىلمايدۇ.[1] فارا-
بى كۆرسەتكەن سۇبستانسىيە (جوھەر) شەيئىنىڭ ماھىيىتىنى
ئىپادىلەشكە قارىتىلغان بولسا، ئاكسىدېنىاتسىيە (عرض) سۇبس-
تانسىيىنىڭ ھادىسىلىك ھالەتلىرى بىلەن بەلگىلىرىنى ئىپاد-
لەشكە قارىتىلغان. فارابى مىقدار، سۈپەت، مۇناسىۋەت، ۋا-
قىت، ماكان، ھالەت، پائالىيەتچانلىق، تەسىرگە ئۇچراش قاتار-
لىق كاتېگورىيىلەرنى باشقىچە ئېيتقاندا، ئارىستوتېل كاتېگور-
يىلىرىنىڭ ئاساسىي قىسمىنى ئاكسىدېنىاتسىيە كاتېگورىيىسىنىڭ
تۇرلىرى، دەپ كۆرسىتىدۇ.[2] گەرچە، فارابىنىڭ ئاكسىدېنىاتسى-

① م. م. خېيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 230 ـ بەتكە قارالسۇن.
② فارابى: «ئارىستوتېلنىڭ «كاتېگورىيە» نامىلىق كىتابىغا شەرھى»، («فارابى پەلسەپىۋى رىسالىلىرى» توپلىمى)، رۇسچە نەشرى، 177 ـ بەتكە قارالسۇن.

يه كاتېگورييسىنىڭ چۈشەنچىسى «فورما» كاتېگورييسىگە يې-
قىنلاپ كەلسىمۇ، ئۇ فورما كاتېگورييسىدىن پەرقلىنىدۇ. فارا-
بى ئۆزىنىڭ «ئەس سىياسەتۇل مەدەنىيە» ناملىق ئەسىرىدە شە-
كىل بىلەن ئاكسىدېناتسىيىنىڭ پەرقى ئۈستىدە تەپسىلىي توختال-
غان.[1] فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە، شەكىلنىڭ «تەقدىرى» ماددىنى
گەۋدىلەندۈرۈش بولۇپ، ئاكسىدېناتسىيە ئۇنىڭ ھادىسىلىرىگە
ئالاقىدار كاتېگورييە ھېسابلىنىاتتى. فارابىنىڭ سۆبستانسىيە ۋە
ئاكسىدېناتسىيە كاتېگورييسى دىئالېكتىكىلىق كاتېگورييە ھې-
سابلانغان «ماھىيەت» ۋە «ھادىسە» چۈشەنچىسىگە، جۈملىدىن
«مىقدار ئۆزگىرىشلىرى» ۋە «سۈپەت ئۆزگىرىشلىرى» چۈشەن-
چىسىگە نىسبەتەن يىراق، باشلانغۇچ ۋە يۈزەكى بولسىمۇ، كاتې-
گورييە چۈشەنچىلىرى تارىختىكى مۇھىم بىر قەدەم ئىدى.

فارابى سەۋەبىيات دائىرىسىگە ئائىت بىر قاتار كاتېگورييلەر
ئۈستىدە توختالغان. يۇقىرىدا ئومۇمىيۈزلۈك باغلىنىش،
سەۋەب ـ نەتىجىلىك مۇناسىۋەت، مۇقەررەرلىك ۋە مۇمكىنلىك
كاتېگورييلىرىگە توختالغانىدۇق. فارابى مۇمكىنلىك ۋە ئەمە-
لىيلىك كاتېگورييسى ئۈستىدىمۇ قىممەتلىك تۆھپىلەر قالدۇر-
دى. فارابىنىڭ قارىشىچە، بارلىق شەيئىلەر ھەممىدىن ئىلگىرى
«مۇمكىنلىك» ھالىتىدە بولىدۇ، ئۇ بەلگىلىك شەكىل ئارقىلىقلا
«ئەمەلىيلىك» (رېئاللىق) ھالىتىگە ئۆتىدۇ. مەسىلەن، ياغاچ-
نى تەكىپ كۆكەرتىش ياكى ئۇنى ئوتۇن قىلىپ قالاش ۋە ياكى
ئۇنىڭدىن ئۇنداق ياكى بۇنداق بۇيۇم ياساش، ياغاچتىكى پوتېنسە-
ئاللىق ۋە رېئاللىققا ۋەكىللىك قىلىدۇ، فارابى بۇ نۇقتىدا ئا-
رىستوتېل ئىدىيىلىرىگە ۋارىسلىق قىلىپ، ئۇنى راۋاجلاندۇرۇپلا
قالماستىن، يەنە پلاتون، يېڭى پلاتونىزم، مۇتەكەللىملەرنىڭ
دۇنيا تاسادىپىيلارنىڭ يىغىندىسى دېگەن كۆزقاراشلىرىغا قارشى

① فارابى: «ئەس سىياسەتۇل مەدەنىيە»، 10 ـ بەت («ئىجتىمائىي ـ ئەخلاقىي رىسالىلەر توپلىمى»، رۇسچە نەشرى، 60 ـ بەتكە قارالسۇن.)

چىقتى.

فارابى مۇقەررەرلىك كاتېگورييسىنىمۇ راۋاجلاندۇرۇپ رې-
ئال مۇقەررەرلىك ۋە ئېھتىماللىق مۇقەررەرلىك چۈشەنچىسىنى
ئوتتۇرىغا قويدى ۋە ئۇنى ئاستىرونومىيە، ماتېماتىكا ساھەسىدە
بايان قىلىپ ئۆتتى.[1]

فارابىنىڭ ھەرىكەت، تەرەققىيات ۋە زىددىيەت توغرىسىدىكى
كۆزقاراشلىرىدا، بىر قاتار دىئالېكتىكىلىق ئامىللار ئىپادىلەنگە-
نىدى.

فارابىچە، ھەرىكەت جىسىمنىڭ خۇسۇسىيىتى بولۇپ، ماد-
دىي دۇنيا ئۆز ئىچىگە ھەرىكەتلىنىش ئىمكانىيىتىنى ئالغان.
فارابى ئارىستوتېلنىڭ ھەرىكەت توغرىسىدىكى كۆزقارىشىغا ۋا-
رىسلىق قىلدى ۋە ئۇنى راۋاجلاندۇردى. ئارىستوتېل ھەرىكەتنى
شەكىللىنىش جەريانى، «ھەرقانداق ھەرىكەت ھەرىكەتلەندۈرىدۇ»
(«فىزىكا»، 7 ـ قىسىم) دەپ كۆرسەتكەن. فارابى ھەرىكەتنى
مۇمكىنلىكتىن ئەمەلىيلىككە، پوتېنسىيىدىن رېئاللىققا ئۆتۈش
جەريانى، دەپ قارىغان. فارابى ھەرىكەت تۈرلىرىگە قىزىقتى.
ئۇنىڭچە، ھەرىكەت مەركەزگە ئىنتىلىش ۋە مەركەزدىن قېچىش-
تىن ئىبارەت ئىككى خىلدا بولىدۇ. ئۇ مۇنداق دەپ يازىدۇ:
ھەرىكەت «ئىككى تۈرگە بۆلۈنىدۇ: ئۇنىڭ بىرى مەركەزدىن
قېچىش يۆنىلىشىدە بولسا، يەنە بىرى مەركەزگە قاراپ يۆنىلىشتە
بولىدۇ. مۇرەككەپ جىسىملاردىكى ھەرىكەت ئۆز جىسمىدا ئوس-
تۇنلۇك ئالغان ئاددىي جىسىملارغا، يەنى تۆت زاتقا باغلىق بولە-
دۇ».[2] دېمەك، فارابىچە ھەرىكەت ئۆزىنىڭ مەركەز بىلەن بول-
غان مۇساپىسىدىكى ئورنىغا، شۇنىڭدەك ھەرقايسى جىسمىنىڭ

① تۈرك تارىخىي قۇرۇمى ماتېرىياللىرىدىن (1951 ـ يىلى، ئەنقەرە نەشرى) م. م. خەيرۇل-
لايوف تەرجىمە قىلغان «فارابى ـ ئوتتۇرا ئەسىرنىڭ داڭلىق مۇتەپەككۇرى» گە قارالسۇن. بۇنىڭ-
دىن باشقا، ب. ئا. روزىنفېلد بىلەن ئا. كۇبېسوف يازغان «فارابىنىڭ ماتېماتىكىلىق ئەسەرلە-
رى» («ئەل فارابى تەتقىقاتى»، 35 ـ بەت) گە؛ غۇپۇروف بىلەن قاسىمجانوف يازغان «مەدەنىيەت
تارىخىدا ئەل فارابى» دېگەن كىتابنىڭ 117 ـ بېتىگە قارالسۇن.

② «ئىيۇنۇل ماساىئل»، رۇسچە نۇسخىسى، 170 ـ بەت.

ماددي قۇرۇلمىسىدا ئۇستۇنلۇك ئالغان ماددىغا باغلىق بولغان.

فارابى ئۆزىنىڭ ئالەم بىرلىكى كۆزقارىشىدىن چىقىپ بارلىق يۇلتۇزلار دۇنياسىنىڭ خاراكتېرى ۋە تۈزۈلمىسىنى بىرەكلىككە ئىگە، ئاسمان جىسىملىرى بىلەن زېمىننىڭ جىسىملىق خاراكتېرى ۋە تۈزۈلمىسىنى بىرەكلىككە ئىگە، تەبىئەتتىكى ئۆزئارا تەسىر قىلىش ۋە مۇشۇ تەسىر قىلىشتا يۈز بېرىدىغان قانۇنىيەتلەرمۇ بىرەكلىككە ئىگە، شۇنىڭ ئۈچۈن بىز تەجرىبە-لىرىمىز ياردىمى بىلەن بۇنداق مۇقەررەر قانۇنلارنى بىلىۋالالايمىز، بۇ بىلىملىرىمىزنىڭ بەزىلىرى دەل توغرا بىلىملەر، بەزىلىرى ئېھتىماللىق قىممىتىگە ئىگە بىلىملەر بولىدۇ، دەپ كۆرسىتىدۇ. فارابى مۇشۇ كۆزقارىشى بىلەن يالغۇز ماتېماتىكىلىق ئاسترونومىيە، لوگىكىلىق ماتېماتىكا ساھەسىدە تونۇپ - بىلىش يولىنى ئېچىپلا قالماي، نىسپىي ۋە مۇتلەق ھەقىقەتلەر توغرىسىدىمۇ قىممەتلىك پىكىرلىرىنى كۆرسىتىپ ئۆتتى. فارابى پال بېقىش، يۇلتۇزغا قاراپ ئامەت ياكى ئاپەت ئۈستىدە سۆزلەش قاتارلىقلارنى مەسخىرە قىلغان، ھەتتا مەلۇم بولۇشچە، بۇلارغا رەددىيە بېرىش ئۈچۈن مەخسۇس ئەسەر يازغان.[1] شۇ نەرسىنى قوشۇپ كېتىش ھاجەتكى، فارابى پالچىلىقنى رەت قىلىش بىلەن بىللە ئالخىمىيىنى تەتقىق قىلىدىغان ساھە ھېسابىدا پەنلەر قاتارىغا كىرگۈزگەن، ئۇنىڭدىن ھەقىقىي ئىلمىنىڭ يېتىلىپ چىقىشىغا ئۈمىد باغلىغانىدى.

فارابى جىسىملاردىكى ھەرىكەتنىڭ پەيدا بولۇش مەنبەلىرىنى ئاددىيلاشتۇرۇۋېتىپ ئۇ ئالەم ھەرىكەتلىرى، جىسىملاردىكى ھەرىكەتنىڭ بىر قاتار تۈرلىرىنى چوڭقۇرلاپ تەتقىق قىلالمىغان. فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە، ئالەم ھەرىكىتى زېمىندىكى ھەرىكەتنىڭ مەنبەسى بولۇپ، تۆت زاتنىڭ ھەرىكىتى ۋە ئۆزگىرىشى،

① ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، خەنزۇچە نەشرى، 106 - بەت.

ئورۇن ئالماشتۇرۇشى پۈتۈن ئالەم ھەرىكىتىنىڭ ئاساسىي سەۋەبى ھېسابلىنىاتتى.

فارابى جىسىمنىڭ ھەرىكىتىنى راۋاجلىنىش بىلەن باغلىدى. ئۇنىڭچە پۈتۈن ئالەم تەدرىجىي راۋاجلىنىش جەريانىدا تۇرغۇنىدى. ئۇ، راۋاجلىنىش جەريانىنى ئاددىيدىن مۇرەككەپكە، تۆۋەندىن يۇقىرىغا قاراپ يۈزلىنىش جەريانى، باشقىچە ئېيتقاندا كامالەتكە يېتىش يولىدىكى ئىنتىلىش جەريانى دەپ چۈشەنگەن. فارابى بۇنداق راۋاجلىنىش جەريانىنىڭ سەۋەبى سۈپىتىدە تەركىب لەرنىڭ تەدرىجىي ئارىلىشىشى ۋە جىسىملارنىڭ قايتا تەركىب تېپىشىنى كۆرسىتىپ ئۆتتى.[1] فارابى ئىنسانىيەتنى مۇرەككەپ جىسىم، تەپەككۇرلۇق ھايۋان، تەرەققىيات باسقۇچلىرىنىڭ تۆتىنچى باسقۇچتىكى ھالقا سۈپىتىدە راۋاجلىنىش مەھسۇلى، دەپ قارىغان. فارابىنىڭ ئەڭ ئاددىي ئېلېمېنتتىن (عنصر) ئەڭ ئالىي ئىنسانغىچە بولغان جەريانىنى تەدرىجىي تەرەققىيات (تطور) سۈپىتىدە، دەرىجىلىك سىستېمىغا سېلىپ بىر پۈتۈن ماددىي دۇنيا سۈپىتىدە بايان قىلىشى غايەت زور ئىلمىي ئەھمىيەتلىك تۆھپە.[2] فارابىنىڭ تەدرىجىي تەرەققىيات كۆزقارىشى بويىچە تۆۋەن باسقۇچتىكى جىسىمنىڭ يۇقىرى بالدىقى، ئۇنىڭدىن يۇقىرىراق باسقۇچتىكى جىسىمنىڭ تۆۋەن بالدىقىغا تۇتاشقان ۋە ئۆتۈشكەن.

فارابى زىددىيەت (ضد) نىڭ تەرەققىياتىدىكى رولى ئۈستىدىمۇ ئەھمىيەتلىك كۆزقاراشلارنى بايان قىلغان. فارابى مۇنداق دەيدۇ: «بىرىنچى ماددا بىلەن شەكىلنىڭ زىددىيىتى ئۇنىڭ مەۋجۇدىيىتى تەرىپىدىن مۇقەررەر ھالدا بەلگىلەنگەن بولۇپ، ئۇ بارلىق شەيئىلەردىكى مۇمكىنلىكنى پەيدا قىلغان»[3]. فارابى

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 231 - بەت.
② فارابى: «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر»، رۇسچە نۇسخىسى، 87 - بەت.
③ فارابى: «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر»، 87 - بەت.

زىددىيەت قۇتۇپلىرى، ماھىيەتلىك (ئاساسلىق)، ماھىيەتسىز (ئاساسسىز) زىددىيەتلەر ئۇستىدە توختىلىپ مۇنداق دەيدۇ: ھەر-قانداق زىددىيەت «ئىككى قۇتۇپتىن ھاسىل بولىدۇ. ئۇلار ماھىيەتلىك ۋە ماھىيەتسىزلىككە ئايرىلىدۇ. ئۇلار مەۋجۇدىيەت ۋە غەيرىي مەۋجۇدىيەتتىن ھاسىل بولغان. ئۇنى مەۋجۇدىيەت دەپ ئاتىشىمىز ئۇ غەيرىي مەۋجۇدىيەتكە زىت بولغانلىقى ۋە ئۇنىڭدا غەيرىي مەۋجۇدىيەتنىڭ تۇرغانلىقىدىن بولىدۇ. غەيرىي مەۋجۇدىيەت دەپ ئاتىمىز، گەرچە مەۋجۇت بولسىمۇ ماھىيەتسىز بولغانلىقىغا قارىتىلغان». [1] بۇ يەردە فارابى ماھىيەتلىك ۋە ماھىيەتسىز زىددىيەتنى پەرقلەندۈرىدۇ ۋە ئۇلارنى بىر - بىرىگە قارشى قويىدۇ.

فارابى ھەرقانداق بىر شەيئىدە دەسلىپىدە ئىككى زىددىيەت مۇمكىنلىكى ساقلانغان بولۇپ، مۇئەييەن شەيئىنىڭ ۋۇجۇدقا كېلىشى بىرىنىڭ يەنە بىرى ئۇستىدىن غالىب كېلىشى نەتىجىسىدە يۈز بېرىدىغانلىقىنى تەكىتلىگەن. فارابىچە، تۇغۇلغۇسى زىددىيەتنىڭ مۇمكىنلىكى شۇ ماددىنىڭ تەركىبىگە باغلىق. فارابى ئۆز پىكرىنى داۋاملاشتۇرۇپ مۇنداق دەيدۇ: «شۇنداق قىلىپ، شەيئىلەرنىڭ زىددىيەتلىك شەيئى ماددىدىن پەيدا بولىدۇ. ھەرقانداق بىر شەيئىدە ئۇنىڭ سۇبستانسىيسى بىلەن ماھىيىتى ئارىسىدا زىددىيەت بولمايدۇ. پەقەت ئۇلارنىڭ ماددىيىتى ئاساسىدىلا ھالەت ۋە مۇناسىۋەت جەھەتتىكى زىددىيەتلەر بولىدۇ». فارابى بۇ يەردە يەنىلا ماددا ئۆزىنىڭ سۇبستانسىيسى ۋە ماھىيىتى جەھەتتىن زىددىيەت ئىمكانىيىتىگە ئىگە بولىدۇ، زىددىيەتنىڭ پەيدا بولۇشى (رېئاللىققا ئايلىنىشى) جەريان ۋە شەكىلنىڭ ئۆزگىرىشىگە باغلىق دېگەن كۆزقارىشىنى ئىپادىلىگەن. گەرچە فارابى زىددىيەتنى پەقەت شەكىلگە، ئۇنىڭ

① فارابى: «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر»، رۇسچە نۇسخىسى، 78 - بەت.

ھالىتى ۋە مۇناسىۋىتىگە چەكلەپ چۈشەندۈرگەن بولسىمۇ، ئۇ بىر شەيئىدە ئىككى خىل قۇتۇپ بولىدىغانلىقى، ئۇنىڭ زىددىيەتلىرى ماھىيەتلىك ۋە ماھىيەتسىز دەپ يەنە ئىككىگە بۆلۈنىدىغانلىقى، زىددىيەت دەسلىپىدە مۇمكىنلىك خاراكتېرىدە بولۇپ، ئۇستۈنلۈك ئالغان زىددىيەتنىڭ غالىب كېلىشى بىلەن مۇئەييەن شەكىلدىكى شەيئىنىڭ ۋۇجۇدقا كېلىدىغانلىقىنى توغرىسىدا ئىنتايىن پارلاق دىئالېكتىكىلىق كۆزقارىشىنى ئىپادىلىگەن.

فارابى بىر پۈتۈن نەرسىدە بىر - بىرىگە زىت ئىككى قۇتۇپ بولىدۇ ۋە بۇ بىر - بىرىگە زىت تەرەپلەر بىر پۈتۈن نەرسىدە بولىدۇ، دەپ زىددىيەتنىڭ بىرلىكى مەسىلىسىنى ئوتتۇرىغا قويغان. [1] ئۇ زىددىيەتلەر بىرلىكتە تۇرىدۇ، دەپ قارىغان.

فارابى تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە ئالەم نەزەريىسىنى بايان قىلغاندا، بوشلۇق (ماكان) ۋە ۋاقىت (زامان) كاتېگورىيىسى ئۇستىدىمۇ توختالغان.

فارابى ئۆزىنىڭ «بوشلۇق توغرىسىدىكى رىسالە» ناملىق ئەسىرىدە بوشلۇق (ماكان) نىڭ مۇتلەقلىقى مەسىلىسى ئۇستىدە توختالغان. فارابى ئالەم بوشلۇقىدىكى بىزگە بەلگىلىك بولمىغان جىسىملارنى، ئۇلارنىڭ خۇسۇسىيەتلىرىگە ئاساسەن ئىلمىي جەھەتتە تونۇپ - بىلىش مۇمكىنلىكىگە شۇبھىلەنمىگەن. ئۇ «بىز شۇنداق ھېسابلايمىزكى، بوشلۇق بوشلۇق دەپ ئاتالغىنى بىلەن، ئەمەلدە ئۇ جىسىملار بىلەن تولغان بولىدۇ» [2] دەيدۇ. بۇ جىسىملارنى يەردىكى جىسىملارغا ئوخشىغان مۇقەررەرلىك باشقۇرغاچقا، ئۇنى تونۇپ - بىلىش مۇمكىن.

فارابى مۇتەكەللىملەرنىڭ ئالەم چەكلىك، ئالەمنىڭ يارىتىلىش جەھەتتىن باشلىنىشى ۋە ۋاقىت جەھەتتىن ئاخىرلىشىشى

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 227 - 228 - بەتكە قارالسۇن.
② م.م. خېيرۇللايوف تۈركچىدىن تەرجىمە قىلغان «فارابى ئوتتۇرا ئەسىرنىڭ داڭلىق مۇتەپەككۇرى» دېگەن ئەسىرنىڭ 91 — 98 - بېتىگە قارالسۇن.

بولىدۇ، دېگەن كۆزقارىشىغا قارشى چىقىپ، ئالەمنىڭ مەڭگۈلۈ-
كى پرىنسىپىدا چىڭ تۇردى. فارابى مۇنداق دەپ يازغانىدى:
«ھەرىكەتنىڭ ۋاقىت جەھەتتىن باشلىنىشى مۇمكىن ئەمەس،
ئۇنىڭ ۋاقىت جەھەتتىن ئاياغلىشىشىمۇ مۇمكىن ئەمەس». ①
فارابىنىڭ بۇ كۆزقارىشى ئوتتۇرا ئەسىر ماتېرىيالىزملىق پىكرى-
نىڭ ئاساسىي ئۆلچىمى بولغان ئالەمنىڭ مەڭگۈلۈكى، ئۇنىڭ
يارىتىلماسلىقى ۋە يوقىتىلماسلىقى، ماددىنىڭ مۇتلەقلىقى مەسە-
لىسىنى ھەل قىلىشنىڭ ئاچقۇچى ياخشى نەمۇنىسى سۈپىتىدە ئەينى
زامان ئىلغار مۇتەپەككۇرلىرىغا زور تەسىر كۆرسەتكەن قالماي،
مايمۇندى قاتارلىق مۇتەپەككۇرلارنىڭ تونۇشتۇرۇشى بىلەن غەر-
بىي ياۋروپا ماتېرىيالىزملىق ئېقىمىنىڭ راۋاجلىنىشىغىمۇ ھەسسە
قوشتى.

فارابىنىڭ بىلىش نەزەرىيىسى، لوگىكا، ئىجتىمائىي پەلسە-
پە ساھەسىدىكى كاتېگورىيىلەر توغرىسىدىكى مۇھىم كۆزقاراشلا-
رىنى مۇناسىۋەتلىك تېمىلاردا سۆزلەپ ئۆتىمىز.

* * *

فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە ئالەم نەزەرىيىسى —
فارابىزم تەلىماتلىرىنىڭ ھەقىقىي ئېگىزى ھېسابلىنىدۇ.

فارابى تەبىئەت پەلسەپىسىدىكى تۈپ خۇسۇسىيەت ئالەمنىڭ
ھەرىكەتلىكى كۆزقارىشىدىن، باشقىچە ئېيتقاندا، ناتۇرالىزملىق
پانتېئىزمدىن ئىبارەت. فارابى ئارىستوتېلنىڭ ماتېرىيالىزملىق
خاھىشتىكى مەۋجۇدىيەت نەزەرىيىسىگە ۋارىسلىق قىلىپ، ئۇنى
زور قەدەم بىلەن راۋاجلاندۇرۇپ، بىر پۈتۈن تەبىئەت پەلسەپىۋى
سىستېمىسىنى يارىتتى. ئۇنىڭ ماددا، جىسىم، ماددىنىڭ مەڭگۈ-

① فارابى: «ئىيۇنۇل ماسائىل»، 170 - بەت.

لۈكى، ماددىنىڭ يارىتىلماسلىقى ۋە يوقالماسلىقى، ماددىنىڭ
مەيلى ئاسمان جىسىملىرىدا ياكى مەيلى يەر يۈزىدىكى جىسىملاردا
بولسۇن، ھەرىكەتلىكى، سۈبستانسىيە ۋە ئاكسىدېنىاتسىيىنىڭ
ماددىي سۈپەتلىكى قاتارلىقلار توغرىسىدىكى كۆزقاراشلىرى ئۇ-
نىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى تەلىماتلىرىنىڭ كۈچلۈك ماتېرىيالىزە-
لىق خاراكتېرىنى كۆرسىتىدۇ. فارابىدا ماتېرىيالىزملىق خا-
ھىش ئارىستوتېل پەلسەپىسىگە قارىغاندا ئوتتۇرا ئەسىر دىنىي
ئىدېئولوگىيىسىنىڭ تەسىرىدە چېكىنگىنى يوق، بەلكى زور دە-
رىجىدە ئىلگىرىلىدى ۋە تولۇقلاندى.

فارابى ئارىستوتېلنىڭ دىئالېكتىكىغا ئائىت مۇۋەپپەقىيەتلە-
رىنى قوبۇل قىلدى. ئۇ يەنە قەدىمكى يۇنان پەيلاسوپى پلاتوننىڭ
دىئالېكتىكىغا ئائىت بەزى كۆزقاراشلىرىنى ئۇنىڭ سېھرىلىك
ئىدېئالىزملىق ئىدىيىسىدىن قوتۇلدۇرۇپ، ئىنسانىيەتنىڭ دۇنـ
يانى تونۇپ - بىلىشتىكى دىئالېكتىكىدىن ئىبارەت بۇ ئۇلۇغۋار
ئىلمىي مۇۋەپپەقىيىتىنى زور دەرىجىدە راۋاجلاندۇردى. فارابـ
نىڭ دىئالېكتىكىلىق كۆزقاراشلىرى گەرچە ساددا ۋە بىر تەرەپـ
لىمىلىك بولسىمۇ، فارابى دىئالېكتىكىنى نوقۇل بىلىش دائىرد-
سىدە، نوقۇل ئىدىيىلەر دائىرىسىدە چەكلەپ قويغىنى يوق،
ئۇنىڭ دىئالېكتىكىسى ۋە كاتېگورىيىلىك كۆزقاراشلىرى ئۇنىڭ
دۇنيا قارىشىغا، ئۇنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسىگە زىت ئەمەس، ئەك-
سىچە ئوخشاشلا ھەرەكلىككە ئىگە بولغانىدى. فارابى ئۇچۇن
ئاسمان جىسىملىرى، زېمىندىكى شەيئىلەر، مېتېئورالار ۋە جاد-
لىق ئورگانىزملار، جۈملىدىن ئىنسانىيەتنىڭ ئىجتىمائىي ۋە
بىلىش جەريانلىرىدا بىرەك ئۆزئارا باغلىنىش، ھەرىكەت ۋە
ئۆزگىرىش، تۆۋەندىن يۇقىرىغا، ئاددىيدىن مۇرەككەپلىككە قا-
راپ راۋاجلىنىش، سەۋەبىيات، مۇمكىنلىك ۋە مۇقەررەرلىك،
زىددىيەت ۋە ماھىيەتلىك زىددىيەت قاتارلىق بىر قاتار دىئالېكتـ
كىلىق ئامىللار ۋە كاتېگورىيىلەر ئىپادىلىنەتتى.

فارابی تەبىئەت پەلسەپىسى ئېغىر نۇقسانلاردىن خالىي بولالـ
مىغان. ئۇ تەڭرى چۈشەنچىسىنى، بىرىنچى سەۋەب چۈشەنچىسىـ
نى، تەڭرىدىن جۇش ئۇرۇپ چىقىش (ئېمانات‌سىيە) چۈشەنچىلىـ
رىنى ئىشلىتىپ، گەرچە بۇ چۈشەنچىلەر فارابى پانتېئىزمىغا
بويسۇندۇرۇلغان بولسىمۇ، يەنىلا بىرمۇنچە روھانىيەتچىلىك،
ئىدېئالىزملىق قۇيرۇقتىن خالىي بولالمىغان. بۇنىڭدىن باشقا،
فارابى ماددىنىڭ مەڭگۈلۈكى بىلەن ئۇنىڭ ئۆزگىرىشى مەسىلىـ
سىدە ماددىنىڭ مەڭگۈلۈكى بىلەن ئۇنىڭ ئۆزگىرىشچانلىقىنى
بىر - بىرىگە زىت قىلىپ قويغان. نەتىجىدە گەرچە ئىجابىي
جەھەتتىن ماددىنىمۇ، ئۇنىڭ مەڭگۈلۈكىنىمۇ، ئۆزگىرىشچانلىـ
قىنىمۇ ئېتىراپ قىلسىمۇ، ئۇ بارلىق ئۆزگىرىشچانلىق، زىددىـ
يەتچانلىق قاتارلىق دىئالېكتىكىلىق جەريانلارنى ماددىنىڭ شەـ
كىللىرىدە يۈز بېرىدىغان ئەھۋال قاتارىدا ھەل قىلىشقا ئۇرۇنـ
غان. نەتىجىدە ئۇنىڭ دىئالېكتىكىلىق كۆزقاراشلىرى تېگى -
تەكتىدىن ئېيتقاندا، ماددىنىڭ مەۋجۇتلۇق شەكىللىرىدىكى ۋەقەـ
گە قارىتىلىپ قالغان. بۇ ھال فارابى دىئالېكتىكىلىق كۆزقاراشـ
لىرىنىڭ گۈدەكلىكىنى ئىپادىلىدى.

فارابىنىڭ ئالەم نەزەرىيىسى ئوتتۇرا ئەسىر پەلسەپىۋى پىكـ
رىنىڭ غايەت زور ئۇتۇقلىرىدىن بىرى بولدى. ئۇ ئۆزىنىڭ ئالەم
نەزەرىيىسىنى «تۆت تادۇ» چۈشەنچىسى، يەر مەركەزلىك كۆزقاـ
راشلىرى، ئالەمنىڭ بىر پۈتۈنلۈكى ۋە تەدرىجىي تەرەققىيات
جەريانىنىڭ تەبىئىي ھاسىل دەرىجە - باسقۇچلۇقلۇقى ئاساسىدا
تۇزۇپ چىقتى. فارابىنىڭ ئالەم سخېمىسى ئارىستوتېل ئېيتقاذـ
مەك «يېپىق شار» بولماستىن، بەلكى ئىنسانىيەت ماددا تەركـ
بى، ماددا ھەرىكىتىنىڭ بىرەكلىكى ۋە قانۇنىيەتلىرى بويىچە
تونۇپ - بىلىش مۇمكىن بولغان، ئىنسانىيەت ئۇچۇن چەكلەنمـ
گەن ئوچۇق دائىرە ئىدى. فارابى ئالەم «سەھنىسى» دە ھۆكۈمـ
رانلىق قىلىپ كەلگەن مۇئەككەللەر، جۇملىدىن مەيلى گرېك

ئەپسانىلىرىدىكى ئولۇمپىك تەڭرىلىرى، ياكى مىسىرلىقلارنىڭ
ئىزىدى، ئۆزىرىسا مۇئەككەللىرى، ياكى پېرسىيىلىكلەرنىڭ
ئورموزدا، ئارىمانا ئىلاھىيەتلىرى، ياكى يەھۇدىيلارنىڭ كىببىل
ئۇلۇغ ئانىسى ۋە ئۇنىڭ ئاشىقى ئاتتىسا ۋە ياكى سۇرىيىلىكلەرـ
نىڭ ئاستارتا ۋە ئادونسا خۇدالىرى، ياكى قەدىمكى تۇرانلىقلارنىڭ
كۆك تەڭرىسى، يامغۇر ئىلاھى ۋە ئوماي ئانا ئىلاھى قاتارلىقلار
ئورنىغا، جۇملىدىن ئەينى زاماندىكى ئىسلامىيەت ساماۋى تەسەۋـ
ۋۇرلىرىغا خاتىمە بەردى. گەرچە، فارابىنىڭ ئالەم نەزەرىيىسى
بىر قاتار ئىدېئالىزملىق، روھانىيەتلىك شاكاللاردىن خالىي بو-
لالمىغان بولسىمۇ، ئۇ مۇتەككەللىمچىلەرنىڭ «ساماۋى قۇرۇلمـ
لار» ئارقىلىق ئىنسانىيەت دۇنياسىغا تەھدىت سالىدىغان جاھالـ
ىتىگە قارشى دۇنيانى تونۇپ - بىلىشتە غايەت زور مەرىپەتپەرۋەر-
لىك رول ئوينىدى.

فارابى تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە ئالەم نەزەرىيىسىنىڭ تارىخىي
ئەھمىيىتى توغرىسىدا مۇناسىۋەتلىك ماۋزۇلاردا داۋاملىق مۇلاھـ
ىزە ئېلىپ بارىمىز.

ئۇچىنچى باب

فارابىنىڭ بىلىش نەزەرىيىسى ۋە مەنتىقىسى

ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ پۈتۈن پەلسەپىۋى تەلىماتلار سىستېمىسىدا ناتۇرالىزملىق مەۋجۇدىيەت نەزەرىيىسى ۋە ئالەم نەزەرىيىسى ئۇنىڭ ئانتالوگىيىسىنى تەشكىل قىلغان بولسا، رانسىئونالىزملىق بىلىش نەزەرىيىسى ۋە مەنتىقىلىق (لوگىكىلىق) تەلىماتلىرى ئۇنىڭ گنوسئولوگىيىسىنى (بىلىش نەزەرىيىسىنى) تەشكىل قىلغان. فارابى ئۆزىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى ئاساسىدا ئالەم نەزەرىيىسىنى ئوتتۇرىغا قويغان بولسا، ئۇ ئۆزىنىڭ ئانتروپولوگىزملىق بىلىش نەزەرىيىسى ئاساسىدا پەنلەرنىڭ پىرىنسىپلىرى ۋە تۈرلەرگە بۆلۈنۈشى ئۈسۈلىنى ئوتتۇرىغا قويغان.

فارابى تەبىئەت پەلسەپىسى بىلەن بىلىش سىستېمىسىنى ئۆزىنىڭ ئالەم بىرلىكى، ئالەمنىڭ گارمونىيىلىك بىر پۈتۈنلۈكى كۆزقارىشى ئاساسىدا ھەل قىلدى. ئۇ پۈتۈن ئالەمنى، جۈملىدىن ئاي ئاستى دۇنياسىدىكى ماددا تەرەققىياتىنىڭ ئەڭ يۇقىرى ھالىقىسى بولغان ئىنسانىيەتنى بىردەك مەۋجۇتلۇق دەپ كۆرسىتىش بىلەن بىللە، پۈتكۈل مەۋجۇدىيەتتە ھەرىكەت، تەرەققىيات ۋە پائالىيەتچانلىقنىڭ سەۋەبىيات ئاساسىنى تەشكىل قىلغان قانۇنىيەتنى (فارابى ئۇنى تولا چاغلاردا «مۇقەررەرلىك»، «ئالەم پائالىيەتچانلىقى»، «ئالەم ئەقلى» دەپ قوللانغانىدى) ئىنساندىكى ھاياتىي پائالىيەتچانلىق ۋە روھىي (پسىخىك) پائالىيەتچانلىق، جۈملىدىن بىلىش

پائالىيەتچانلىقى (فارابى ئۇنى تولا چاغلاردا «روھ»، «ئەقىل» دەپ قوللانغان) بىلەن بىرلەشتۈرۈپ كۆرسەتكەن. فارابى ئالەمنىڭ ماددىلىقى ۋە ئۇنىڭ مەڭگۈلۈكىنى ئېتىراپ قىلىش بىلەن بىللە، ئۇنىڭ «روھى»، «پائالىيەتچانلىقى»، «ئەقلى» نىڭ يوقالماسلىقىنى، مەڭگۈلۈكىنى ئوتتۇرىغا قويغان. بۇ يەردە دېيىلگەن «ئالەم ئەقلى» خۇددى قەدىمكى گرېك پەيلاسوپلىرى گرېك ئەپسانىلىرىدە ئالەم بىنا قىلغۇچى ۋە ئۇنى باشقۇرغۇچى تەڭرى «زېۋىس» كە قارشى ئىشلەتكەن «لوگوس» بىلەن بىردەك تەبىئىي قانۇنىيەتنى نەزەردە تۇتاتتى.[1] فارابى ئىنسان روھى ۋە ئەقلى ئۈستىدە توختالغاندا، پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ تارىخىي خاراكتېرلىك ئەقلىي مۇۋەپپەقىيەتلىرى بىلەن يەككە ئادەمنىڭ ئەقلى ۋە روھىنى پەرقلەندۈرگەن. ئۇ يەنە يەككە ئادەم ئۈستىدە پىكىر قىلغاندا، يەككە تەنىنىڭ ئۆلۈشى بىلەن روھنىڭ يوقىلىدىغانلىقىنى كەسكىن مۇقىملاشتۇرۇپ قالماستىن، كونكرېت ئادەمنىڭ ئىنسانىيەت ئەقلىي مۇۋەپپەقىيەتلىرىگە قوشقان ھەقىقىي تۆھپىلىرىنىڭ ئىنسانىيەت ئەقلىي مۇۋەپپەقىيەتلىرى قاتارىدا يوقالماسلىقى، ئۆلمەسلىكىنى تىلغا ئالغان. مانا بۇلارنى ئۇ ھېچقانداق دۇئالىزملىق ياكى ئارىلاشمىچىلىق ئۇسۇلىدا ئەمەس، بەلكى ئالەمنىڭ گارمونىيىلىك بىردەكلىكى ئاساسىدا، ناتۇرالىزملىق پانتېئىزم ئاساسىدا ھەل قىلغان. فارابى ئۇچۇن ئالەم ئەقلى ۋە پائالىيەتچانلىقى بىلەن ئادەم ئەقلى ۋە پائالىيەتچانلىقى ھازىرقى زامان پەلسەپىۋى ئاتالغۇسىدىكى «ئوبىيېكتىپ دىئالېكتىكا»، «سۇبىيېكتىپ دىئالېكتىكا» چۈشەنچىسىگە يېقىن كېلەتتى.[2]

فارابىنىڭ بىلىش نەزەرىيىسىدە ئادەمنىڭ ئانتروپولوگىزملىق تەبىئىي ماھىيىتى ھەققىدىكى كۆزقاراش، ئادەمنىڭ مەر-

① ئەل فارابى: «لوگىكىلىق رىسالىلەر» توپلىمىغا قازاقىستان پەنلەر ئاكادېمىيىسى پەلسەپە ۋە ھوقۇق ئىنستىتۇتى يازغان «ئەل فارابىنىڭ لوگىكىسى ۋە بىلىش نەزەرىيىسى» ناملىق سۆز بېشىغا قارالسۇن. رۇسچە، 1975 ـ يىلى نەشرى، 47 ـ بەت.

② يۇقىرىقى كىتاب، 10 ـ بەتكە قارالسۇن.

كەزلىكى توغرىسىدىكى ئانتروپوسېنتىرىزملىق كۆزقارىشى، ئا-
دەم تېنى بىلەن روھنىڭ بىرىدەكلىكى ھەققىدىكى كۆزقاراش،
ئالەمنى بىلىش مۇمكىنلىكى ھەققىدىكى كۆزقاراش، بىلىشنىڭ
ھېسسىي تونۇشنى مەنبە قىلىدىغانلىقى ۋە ئۇنىڭ ئەقلىي تونۇشقا
راۋاجلىنىدىغانلىقى ھەققىدىكى كۆزقاراش، ھەقىقەت ۋە ساختە-
لىقنى ئىسپاتلاش ھەققىدىكى كۆزقاراش، ئىنسان پائالىيىتىنىڭ
ۋە تەجرىبىنىڭ تونۇش جەريانىدىكى رولى ھەققىدىكى كۆزقاراش،
بىلىم ۋە ئەقىل ھەققىدىكى كۆزقاراش، ئىنسانىيەتنىڭ بىلىش
تارىخىنىڭ بىرىدەكلىكى ھەققىدىكى كۆزقاراش، شۇنىڭدەك بىر
قاتار بىلىش نەزەريىسىگە ئائىت كاتېگورىيىلەر مۇجەسسەملەش-
كەن. فارابىنىڭ ئانتروپولوگىيىلىك ۋە ئانتروپوسېنتىرىزملىق
كۆزقارىشى تەبىئەت پەلسەپىسىلىك خاراكتېر ئالغان بولۇپ، ئۇ-
نىڭ ئۇسۇل نەزەريىسى (مېتودولوگىيىسى) راتسىئونالىزملىق
خاراكتېر ئالغان، ئۇنىڭ لوگىكىسى بولسا تەستىقلاش (ئىسپات-
لاش) ۋاستىسى سۈپىتىدە ئۇنىڭ بىلىش نەزەريىسىگە بېقىنە-
غان. شۇنداق قىلىپ فارابى بىلىش نەزەريىسى ۋە مەنتىقە ئىلە-
مىي ساھەسىدە ئۆزىنىڭ ئۇستازى ئارىستوتېلدىن كۆپ تەرەپلىمە
باي ۋە ئالغا قاراپ ئىلگىرىلەپ كەتكەن بىر پۈتۈن تەلىماتلار
سىستېمىسىنى تۇزۇپ چىقتى. «فارابى ئىسلامىيەت پەلسەپىسىدە
مەنتىقە نەزەريىسىنى ئىلمىي ئۇسۇل ياكى قورال سۈپىتىدە ئىش-
لەپ چىقتى.» (ئەھمەد فىرەد ئەل ئەخۋانى)

فارابىنىڭ پەلسەپىۋى ئەسەرلىرىدە، جۈملىدىن لوگىكا،
ئېستېتىكا، تەبىئەت ئىلمىگە ئائىت ئەسەرلىرىدە ئادەمنىڭ دۇنيا-
دىكى ئورنى ۋە دۇنيانى تونۇپ ـ بىلىشى مۇمكىنلىكىدىن ئىبارەت
پارلاق ئىدىيە باشتىن ـ ئاياغ ئىزچىللاشتۇرۇلغان. فارابى بە-
لىش نەزەريىسىگە ۋە لوگىكىغا ئائىت بىر قاتار مەخسۇس ئە-
سەرلەر ياكى ئۆز ئىچىگە مەخسۇس باۋزۇلار ئالغان ئەسەرلەرنى
يازغان. بۇلار ئىچىگە فارابىنىڭ «پەلسەپىۋى سوئاللار ۋە ئۇلار-

نىڭ جاۋابلىرى» (جاۋابە تىل ماسائىل سۇئىلە ئەنھا)، «مۇتە-
پەككۇرلارنىڭ ماھىيەتلىرى» (تائالىق فىل ھىكمە)، «تەپسىر-
كىتابى» (كىتابۇل تەپسىر)، «گىراژدانلىق سىياسىتى» (كىتا-
بۇل سىياسەت مەدەنىيە)، «ئەقىل توغرىسىدا كىتاب» (كىتاب
فىل ئەقىل)، «بالىلىق ئەقىل ھەققىدە كىتاب» (كىتاب فىل
ئەقىل سەغىر)، «لوگىكا ھەققىدىكى مۇقەددىمە كىتابى» (كە-
تاب فىل مۇقەددىماتۇل مەنتەقە)، «لوگىكا ھەققىدىكى چوڭ
كىتاب» (كىتاب كەبىرۇل مەنتەقە)، «سىللوگىزم شەرتلىرى
ھەققىدىكى كىتاب» (كىتا شەرۇتۇل قىياس)، «روھنىڭ ماھە-
ىيىتى ھەققىدە رىسالە» (رىسالە ماھىيەتۇل نەفەس)، «پەنلەرنى
تۇرگە ئايرىش» (ئىھسال ئۇلۇم) قاتارلىق ئەسەرلىرى بىلەن
فارابىنىڭ ئارىستوتېل ئەسەرلىرىگە يازغان تۇڭەندىكى شەرھى
ئەسەرلىرى كىرىدۇ: «بىرىنچى ئانالىتىكا» (تائالىقات ئانالوتە-
قۇل ئەڭۋەلى)، «ئورگانون» (سىپاپ كىتابى)،[1] «روھىيەت
توغرىسىدا» (كىتابۇل نەفەس)، «كاتېگورىيە» (كىتابۇل ماقۇ-
لات)، فارابى پورفىرىنىڭ «ئزاگوك» (ئىساغۇچى) نامىلىق ئە-
سىرىگىمۇ تەپسىر يازغان.

فارابى گرېك پەلسەپىسىنىڭ، بولۇپمۇ ئارىستوتېلنىڭ بە-
لىش نەزەريىسىگە ئائىت بارلىق مۇنەۋۋەر ئىلمىي مىراسلىرىغا
ۋارىسلىق قىلدى، ئۆز دەۋرىنىڭ تېبابەتچىلىك، فىزىئولوگىيە،
ماتېماتىكا، ئاسترونومىيە، تىلشۇناسلىق ۋە لوگىكىغا ئائىت
ئىلمىي مۇۋەپپەقىيەتلىرىنى قوبۇل قىلدى، فارابى ئۇچۇن بىلىش
نەزەريىسى مەسىلىسى يەنىلا ئالەمنىڭ ماھىيىتى ۋە ئالەمنىڭ
دۇنيادىكى پائالىيەتچان ئورنى مەسىلىنىڭ مۇھىم بىر ھالقىسى
ھېسابلىنىاتتى. بۇ مەسىلە ھەل قىلىنمىسا، تەبىئەت سىستېمىسى
ئۇزۇل ـ كېسىل ۋە ئىزچىل ھەل قىلىنمىغان بولۇپلا قالماس-

① فارابى بۇ كىتابنى «كىتاب فىل مەنتەقە» دەپ مەزمۇنى بويىچە ئاتىغان.

تىن، يەنە ئىلىم - پەن مەسىلىلىرى، ئىجتىمائىي - پەلسەپىۋى مەسىلىلەر ھەل قىلىنىشى مۇمكىن بولمايتتى.

فارابىنىڭ بىلىش نەزەريىسىنى تۆت ئاساسىي نۇقتىغا بۆلۈپ چۈشەندۈرۈش مۇمكىن. بۇلار: ئىنسان بىلەن تەبىئەتنىڭ بىرىدەكلىكى مەسىلىسى، دۇنيانى تونۇپ - بىلىشنىڭ مۇمكىنلىكى مەسىلىسى، تونۇش جەريانىنىڭ ئىككى باسقۇچلۇقى مەسىلىسى، ھەقىقەت ۋە ساختىلىقنى ئىسپاتلاش (تەستىق) مەسىلىسى قاتارلىقلار. فارابى تونۇشتىن ئىلگىرى ئوبيېكتىپ مەۋجۇدىيەتنىڭ بولۇشىنى شەرت قىلىدۇ، ئۇ يەنە تونۇش ئۇچۇن ئادەمدە (سۇبيېكتىپ تەندە) روھىي كۈچ (پسىخىك قابىلىيەت) ۋە ئەقلىي كۈچ بولۇشنى شەرت قىلىدۇ. فارابى مۇشۇ ئىككى ئوبيېكتىپ - سۇبيېكتىپ شەرت ئاساسىدا ئىنسانىنىڭ ئوبيېكتىپ رېئاللىققا ياكى ئوبيېكتىپ رېئاللىقنىڭ ئىنسان سەزگۈ ئەزالىرىغا ئۆزئارا تەسىر كۆرسىتىش جەريانىنىڭ بولىدىغانلىقىنى، شۇنىڭ بىلەن بىللە ئىنسان سەزگۈ ئەزالىرى بىلەن مېڭىسىدە ئۇنى ئەكس ئېتىدىغان جەريانلار، شەكىللەر ۋە باسقۇچلارنىڭ بولىدىغانلىقىنى كۆرسىتىدۇ.[1] فارابى پلاتوننىڭ «ئىدىيال چۈشەنچە» كۆزقارىشىغا تۇپتىن قارشى ھالدا ئىدىيىۋى ئوبرازلارنىڭ ئەمەس، بەلكى مەۋجۇدىيەتنىڭ، تونۇشقا مەنبە بولغان تاشقى دۇنيانىڭ بىرلەمچىلىكىنى ئېتىراپ قىلىدۇ.[2] پلاتون تاشقى دۇنيانى، رېئال پائالىيەتچان «شەيئىلەر دۇنياسى»نى «ئىدىيىلەر دۇنياسى»نىڭ ئىنكاسى، شولىسى دەپ تەرغىب قىلغانىدى.

ئىنسان بىلەن تەبىئەتنىڭ بىرىدەكلىكى مەسىلىسى فارابى بىلىش نەزەريىسىنىڭ ئۇلى، ئۇنىڭ ئالەم بىرلىكى تەلىماتىنىڭ بىلىش نەزەريىسىدىكى ئاساسىي ئىپادىسى. بۇ مەسىلە ئۆز نۆۋىدە

① م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، رۇسچە نەشرى، 236-، 237-بەتكە قارالسۇن.
② يۇقىرىقى كىتاب، 236 - بەتكە قارالسۇن.

تىدە ئۇچ مەزمۇننى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. بۇلار: ئىنسان تەبىئەتنىڭ بىر قىسمى، تەبىئەتتىن راۋاجلىنىپ پەيدا بولغانلىقى؛ ئادەمنىڭ تېنى ئادەم روھىنىڭ ئاساسى، روھ بىلەن تەننىڭ بىرىدەكلىكىگە ئىگە ئىكەنلىكى؛ تونۇش كۇچى ئىنسانىنىڭ ئاساسلىق بىر خۇسۇسىيىتى ئىكەنلىكىدىن ئىبارەت.

فارابى ئەڭ ئالدى بىلەن ئىنسانىيەتنى تەبىئەتنىڭ بىر قىسمى، تەھتى ساما جىسىملىرى تەرەققىياتىنىڭ ئەڭ ئالىي ھالقىسى، دەپ قارايدۇ. فارابى ئىنسانىيەتنى تەبىئەتتىن راۋاجلىنىپ چىققان ۋە ئونىڭ بىلەن دائىملىق زىچ مۇناسىۋەتتە بولغان، تەبىئەت تەرەققىياتىنىڭ سۇپەت جەھەتتىكى يېڭى باسقۇچى دەپ چۈشەندۈرىدۇ، بۇنىڭدا ساددا تەدرىجىي تەرەققىيات كۆزقارىشى ئىپادىلەنگەن.[1] فارابىچە، ئىنسانىيەت ئۆزىنىڭ روھى ۋە بىلىش ئىقتىدارى بىلەن ھايۋانات دۇنياسىدىن سۇپەت جەھەتتە پەرقلىنىدۇ. فارابى ئۆزىنىڭ تەبىئەت سىستېمىسى بويىچە جانسىز تەبىئەتنى جانلىق تەبىئەت بىلەن، تەبىئەت تەرەققىياتىنىڭ تۆۋەن باسقۇچىنى ئونىڭ يۇقىرى باسقۇچى بىلەن، مىنېرالنى، ئۆسۈملۈكلەرنى، ھايۋاناتنى ۋە ئىنسانىيەتنى بىر - بىرى بىلەن بىرلەشتۇرۇپ قارايدۇ. ئونىڭچە ھايۋانات دۇنياسىنىڭ ئەڭ يۇقىرى بالدىقى ئىنسانىيەت بىلەن تۇتاشقان بولۇپ، «ئىنسان ئەقلىلىق ھايۋان، پاراسەتكە ئېرىشكەنلىكىنىڭ نامايەندىسى»[2] ھېسابلىنىدۇ. فارابى جانلىق تەبىئەت تەرەققىياتىنىڭ ئەڭ ئالىي باسقۇچى بولغان ئىنسانىنى پۈتكۈل تەبىئەت ۋە ئونىڭ تەرەققىياتىنىڭ ھەرقايسى باسقۇچلىرى بىلەن ئۆزئارا دائىملىق ئالاقىدە، دائىملىق يۆنىلىشتە تۇرىدۇ، دەپ قارايدۇ. فۇرسەت شىرازىنىڭ بىر قولىيازمىسىدا ساقلانغان فارابىنىڭ تۆۋەندىكى سۆزىنى ئونىڭغا

① م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، رۇسچە نەشرى، 235 - بېتتىكى قارالسۇن.
② يۇقىرىقى كىتاب 236 - بەت بىلەن ق. غۇپۇروف، ب. ئا. ق. قاسىمجانوف تۈزگەن «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» ناملىق كىتابنىڭ 82 - بېتىگە قارالسۇن.

مىسال قىلىش مۇمكىن. فارابى مۇنداق دېگەن: «كېسەللىك ئۆلۈمگە ئېلىپ بارىدۇ، كېسەللىك قان، تومۇر، قارا تومۇر ۋە يېپىشقاق ماددا تۇپەيلىدىن پەيدا بولىدۇ، بۇ تۆت خىل ئامىل ئۆز نۆۋىتىدە ئوز ۋەزىپىسىغا باغلىق بولىدۇ. ئوز ۋەزىپىلىرىنى ئەركىدە ئۆسۈملۈكلەر، ئۆسۈملۈكلەر ئەركىدە تۇپراق بولىدۇ، شۇنداق قىلىپ ھەممىسى زېمىنغا يۆلەنگەن بولىدۇ.»

فارابى ئادەمنىڭ تەبىئەتتىن كېلىپ چىققانلىقى، تەبىئەت بىلەن دائىملىق باغلىنىشتا ئىكەنلىكىنى تەكىتلەش بىلەن بىللە، ئادەمنىڭ يەنىلا تەبىئەتنىڭ بىر قىسمى ئىكەنلىكىنى، ئادەمنىڭ تەبىئىي تۇزۇلمىسى ۋە ئادەمدە يۇز بېرىدىغان بارلىق جەريانلار-نىڭ تەبىئىي ماھىيىتى ھەققىدە ئۆزىنىڭ ئىلغار كۆزقاراشلىرىنى ئىپادىلىگەن. بۇ كۆزقاراشلار ئىنسانىنى ئىلاھىيلاشتۇرىدىغان ۋە ئۇنى غەيرىي تەبىئىي ھاسىل نەرسە قىلىپ تەسۋىرلەيدىغان ھەمە خۇراپىي ئەقىدىلەرگە قارىمۇقارشى ھالدا بىئولوگىيە، پسىخولو-گىيە، فىزىئولوگىيە، تېبابەتچىلىك ۋە پەلسەپە - ئىجتىمائىي پەن تەتقىقاتى ئۇچۇن كۆچلۈك ئىلھام بولدى، فارابى ئىنساندا بولىدىغان كۆچ (ئىقتىدار) نى «ئوز ۋەزىپىنىش ئىقتىدارى» (قۇۋ-ۋەئى غەزىئىيە)، «تۇيغۇ - سەزگۈ ئىقتىدارى» (قۇۋۋەئى ھىس-سىيە)، «تەسەۋۋۇر كۆچى» (قۇۋۋەئى مۇتەخەييلە)، «ئەقلىي كۆچ» (قۇۋۋەئى فىكرىيە)، «ئۇمىد كۆچى» (قۇۋۋەئى نەززۇ-ئىيە) دىن ئىبارەت بەش خىلغا بۆلىدۇ. فارابى بۇنىڭدىن باشقا ھازىرقى زامان ئاتالمىسىدا «ئىرسىيەت» دەپ ئاتالمىدىغان «جىن-سىي» (شەھۋانىي) ئىقتىدار ۋە ئەر - ئاياللىقنىڭ «ھېسسىي، تەسەۋۋۇر ۋە ئەقلىي كۆچىنىڭ» بىرەكىلىكى ھەققىدىمۇ توختال-غان.[1] فارابى يۇقىرىقى پىكىرلىرى ئارقىلىق ئادەم تېنىنىڭ ھا-ياتىي شەرتلىرى، مېتابولىزم جەريانلىرىنى، تونۇش ۋە ئىجادى-

① ئەل فارابى: «پەلسەپىۋى رىسالىلەر»، رۇسچە نەشرى، 259 - 282 - بەتلەرگە قارالسۇن.

يەت ئىقتىدارىنى، غايە ۋە پائالىيەت ئاڭلىقلىقى (مەقسەتدارلى-قى) قاتارلىقلارنى چۈشەندۈرمەك بولغان.

فارابى ئىككىنچىدىن ئادەم تېنىنى ئادەمدىكى بارلىق روھىي جەريانلارنىڭ ئاساسى، دەپ قارايدۇ. فارابىچە، روھ بىلەن تەن بىرەكىلىككە ئىگە، شەخسنىڭ جىسمانىي ئۆلۈمى بىلەن تەڭ ئۇنىڭ روھىي ئىقتىدارى ئۆلىدۇ، ئاخىرلىشىدۇ.

فارابى ئادەمدىكى روھىي ئىقتىدار ۋە ئۇنىڭ ھەر خىل تۇرلىرى توغرىسىدا كۆپ تەرەپلىمە تەتقىقات ئېلىپ بارىدى. ئۇ بارلىق روھىي (پسىخىك) ئىقتىدار تۇرلىرىنى «ھەرىكەت ئىقتى-دارى» (قۇۋۋەتۇل ھەرىكەت) ۋە «بىلىش ئىقتىدارى» دېگەن ئىككى تۈرگە ئاجراتتى. فارابى ئوز ۋەزىپىنىش ئىقتىدارىنى ئادەم-نىڭ بىرىنچى ئىقتىدارى دەپ كۆرسىتىدۇ. فارابىچە، ھەرىكەت ئىقتىدارى (ھاياتىي كۈچ) بارلىق ئۆسۈملۈكلەر، ھايۋانات ۋە ئىنسانىيەتتە بولىدىغان ئورتاق ئىقتىدار بولۇپ، پەقەت بىلىش ئىقتىدارىلا ھايۋانات ۋە ئىنسانىيەتكە خاس ئىقتىدار. فارابى پسى-خىك بىلىش ئىقتىدارىنى تاشقى ئالەم نەرسە - ھادىسىلىرىنىڭ ئىنكاس قىلىشى، دەپ چۈشەندۈرىدۇ ۋە ئۇنى ھەرىكەت ئىقتىدارى ئاساسىدا ۋەقە بولىدۇ، دەپ ھېسابلايدۇ.[1] فارابىچە، ھەرىكەت ئىقتىدارى فىزىئولوگىيىلىك فۇنكسىيىنى نەزەردە تۇتسا، بىلىش ئىقتىدارى پسىخولوگىيىلىك فۇنكسىيىنى نەزەردە تۇتىدۇ.

فارابى روھىي كۈچنى ئېچكى ۋە تاشقى ئىككى قىسىمغا بۆلىدۇ. ئۇنىڭچە بەش سەزگۈ — تەن - تېرە سەزگۈسى، كۆ-رۈش سەزگۈسى، ئاڭلاش سەزگۈسى، پۇراش (ھىدلاش) سەز-گۈسى، تېتىش سەزگۈسى تاشقى روھىي ئىقتىدار بولۇپ، بەش سەزگۈ ئەزالىرى پائالىيىتى بىلەن باغلانغان. فارابىچە، ئېچكى روھىي كۈچ، خاتىرە ۋە تەسەۋۋۇر كۈچى، ئۇمىد - ئىنتىلىش

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 237 — 240 - بەتلەرگە قارالسۇن.

كۇچى، نۇتۇق كۇچى (قۇۋۇەئى ناتىقە)، ئەقلىي تەپەككۇر كۇچى (قۇۋۇەئى فىكرىيە) دىن ئىبارەت بولىدۇ. فارابى ئۆزىنىڭ «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلىنىڭ كۆزقاراشلىرى» ناملىق كىتابىنىڭ «روھنىڭ تارماقلىرى ۋە ئىقتىدارلىرى» دېگەن قىسمىدا، «مەسىلىلەرنىڭ ماھىيەتلىرى» دېگەن كىتابىدا، ئىچكى روھىي قۇۋۇەتنىڭ تەپسىلىي ئىزاھىنى بەرگەن. فارابى ئىنسان ئىچكى كۇچلەرنىڭ يارىمى بىلەن تاشقى دۇنيا نەرسە — ھادىسىلىرىنىڭ ئوبرازىنى ئەستە ساقلايدۇ ۋە ئۇنى قايتا تەسەۋۋۇر قىلالايدۇ، نەرسىلەر ۋە ھادىسىلەرنى سۈپەت جەھەتتىن پەرق ئېتەلەيدۇ، پايدا — زىيان، ياخشى — يامان، دوست — دۈشمەن، چىن ۋە ساختا، گۈزەل ۋە خۇنۈك قاتارلىقلارنى تەھلىل قىلالايدۇ، ئۇنى سۆز، ئىنتىلىش ۋە ھەرىكەتتە ئىپادىلىيەلەيدۇ، دەپ قارايدۇ.①

فارابى ئىچكى ۋە تاشقى سەزگۈلەر، ئادەم ئورگانىزمى ۋە تاشقى دۇنيا، ئەن ۋە روھنىڭ مۇناسىۋىتىنى ماتېرىيالىزملىق نۇقتىئىنەزەردە ئىزاھلىدى. ئۇ پسىخىك ھادىسىلەرنى، روھىي جەريانلارنى ۋە ئۇلارنىڭ ئۆزئارا مۇناسىۋەتلىرىنى فىزىئولوگىيىلىك جەريانلار ئاساسىدا ۋەقە بولىدۇ، دەپ كۆرسەتتى. فارابى ئۆزىنىڭ بۇنداق ماتېرىيالىزملىق پسىخىكىلىق كۆزقارىشىنى ئىزاھلاش ئۈچۈن روھىي ئىقتىدارنىڭ ئۆزىگە خاس ئالاھىدىلىكلىرىگە، ئۇنىڭ پەيدا بولۇش، راۋاجلىنىش ۋە ئۆزئارا تەسىر كۆرسىتىشىگە ئاساس سالغان فىزىئولوگىيىلىك جەريانلارغا قىزىقتى. ئۇ «ئادەم تۇغۇلۇش بىلەن بىللە ئوزۇقلىنىش ئىقتىدارىغا ئىگە بولىدۇ، ئۇنىڭ يارىمىدە ئوزۇقلىنىش بىلەن شۇغۇللىنالايدۇ»②دەپ كۆرسىتىدۇ. فارابى ئوزۇقلىنىش ئىقتىدارى —

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 237 — 240 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
② ئا. ك. زاكوبىۋا: «ئىبن سىنانىڭ پسىخولوگىيىسى» دېگەن كىتابتا فارابىنىڭ «فۇسۇلۇل ھىكەم» دىن ئېلىنغان ئۆزۈندىسىگە قارالسۇن. رۇسچە نەشرى، 29 ـ بەت.

يېتەكچى ۋە تەمىنلىگۈچى (خىزمەت قىلغۇچى) ئىككى قىسىمغا بۆلۈنىدۇ، يېتەكچى قىسىم يۈرەك بولۇپ، تەمىنلىگۈچى قىسىمغا ئاشقازان، بەز، جىگەر، تال كىرىدۇ، ئۇلار بىر ـ بىرى بىلەن ۋە ئەڭ ئاخىر يېتەكچى ئورگان يۈرەك بىلەن تۇتىشىدۇ، دەپ كۆرسىتىدۇ.

فارابى بارلىق سەزگۈ ـ ھېسسىي ھادىسىلەرنى سەزگۈ ئورگانلىرى پائالىيىتىنىڭ نەتىجىسى دەپ كۆرسىتىش بىلەن بىللە، ھەربىر سەزگۈ ئەزالىرىنىڭ مەخسۇس سېزىش قۇنكسىيىسىنى ئىزاھلايدۇ. ئۇنىڭچە، كۆز رەڭلەرنى ۋە ئۇنىڭ ھەر خىل شەكىللىرىنى، نەرسىلەرنى ۋە ئۇنىڭ ھالەتلىرىنى سېزىدىغان ئەزا. تىل بولسا تەملەرنى ۋە ئۇنىڭ ئاچچىق، تاتلىق، شورلۇق، چۈچۈك، قاۋۇسىق قاتارلىق تۈرلىرىنى سېزىدىغان ۋەزىپىنى ئۆتەيدۇ. باشقا ھەرقايسى سەزگۈ ئەزالىرىنىڭ شۇ خىل خاس ۋەزىپىلىرى بولىدۇ. فارابى بارلىق سەزگۈ ھادىسىلىرىنى يالغۇز سەزگۈ ئورگانلىرىنىڭ خىزمەت ئۆتىشىنىڭ مەھسۇلى بولماستىن، يەنە يۈرەك ۋە مېڭە پائالىيىتىنىڭ مەھسۇلى، دەپ قارىغان. فارابى يالغۇز سەزگۈ ھېسسىياتىنلا ئەمەس، يەنە ئادەمنىڭ تاشقى دۇنيا بىلەن بولىدىغان باشقا مۇناسىۋەتلىرىنى، بولۇپمۇ تاشقى دۇنياغا تەسىر قىلىشىنىمۇ سەزگۈ ئورگانلىرى ۋە ئۇنىڭ يۈرەك ۋە مېڭىدىن ئىبارەت باشقۇرغۇچى مۇئەسسەسىلىرى بىلەن بىرلەشتۈرۈپ قارىغان. فارابى تاشقى سەزگۈلەر بىلەن ئىچكى سەزگۈلەرنىمۇ ئەنە شۇنداق بىرلىكتە پائالىيەت ئېلىپ بارىدۇ، ئۆزئارا تەسىر كۆرسىتىدۇ، دەپ قارايدۇ. فارابى ئۆزىنىڭ «ئىيۇنۇل ماسائىل» دېگەن كىتابىنىڭ 20 ـ بېتىدە بۇ ھەقتە توختىلىپ مۇنداق دەپ يازغانىدى: «تەسىرلىنىش كۈچلىرى تاشقى كۈچلەرگە (بۇ يەردە بەش سەزگۈ كۆرسىتىلگەن— ئا)، جۈملىدىن ئىچكى سەزگۈلەرگە باغلانغان بولىدۇ. تەسەۋۋۇر كۈچى، قىياس كۈچى، خاتىرە كۈچى، تەپەككۇر كۈچى ۋە خاھىش، غەزەپ

كۆچلىرى بەدەن قىسىملىرىنى ھەربىرىتكە كەلتۈرىدۇ. ئىسمى ئاتاپ ئۆتۈلگەن ھەرقانداق بىر ئەر كۆچ مۇئەييەن ئەزا ئارقىلىقلا يۈز بېرىشى مۇمكىن، ئۇنىڭسىز ئۇنىڭ يۈز بېرىشى مۇمكىن ئەمەس. بۇ كۆچلەرنىڭ بىر ئەرسىمۇ ماددىدىن ئايرىلغان ھالدا مەۋجۇت بولالمايدۇ.»①

فارابى ئادەمنىڭ پۈتكۈل ئورگانلىرىنى بىر پۈتۈن تەبىئي تۈزۈلمە دەپ چۈشەندۈرۈش بىلەن بىللە، ئادەم ئورگانىزمىدا يۈز بېرىدىغان بارلىق روھي ھادىسىلەرنىمۇ ئادەم ئورگانىزمىنىڭ تەبىئي ـ فىزىئولوگىيىلىك پائالىيەتچانلىقىنىڭ مەھسۇلى، دەپ قارايدۇ. فارابىچە، بۇ جەريانلار تۇغۇلماقتىن ئۆلمەككىچە بولغان ئارىلىقتىكى ھاياتي پائالىيەتنىڭ شەرتى ۋە ئىپادىسىدىن ئىبارەت. فارابى ئادەم ۋۇجۇدىنى نۇرغۇن مۇئەسسەسىلىك غايەت زور مەملىكەت، ھەربىر ئورگان مۇئەييەن ۋەزىپىنى ئۆتەيدۇ ۋە مەركەز بىلەن مۇئەييەن سەۋەبىياتلىق ئالاقىدە بولىدۇ، دەپ قارايدۇ. مانا بۇ فارابىنىڭ ئادەم تېنىنىڭ بىر پۈتۈنلۈكى ۋە ئۇنىڭ پائالىيىتىنىڭ بىر پۈتۈنلۈكى ھەققىدىكى كۆزقارىشى.

فارابى يۈرەك ۋە مېڭىنى ئادەم ئورگانىزمىنىڭ ئاساسي مەركىزى، دەپ كۆرسىتىپ، يۈرەكنى پۈتۈن ئورگانىزم ۋە ئۇنىڭ ھايات ـ پائالىيىتىنىڭ مۇقەررەر ـ زۆرۈرىي ماددىي ئاساسى بولغان قانىنىڭ مەركىزى ۋە پائالىيەتنىڭ مەركىزى، پۈتۈن ھايات پائالىيىتى، بارلىق ئورگانلار ۋە ئۇلارنىڭ ۋەزىپە ئۆتۈشى ھەممىدىن ئىلگىرى يۈرەك پائالىيىتىگە باغلىق، دەپ قارايدۇ. فارابىچە، مېڭە بارلىق روھي ھادىسىلەر ۋە ئاڭلىق پائالىيەتنىڭ يېتەكچى ئورگىنى بولۇپ، پۈتۈن ئىنساني ھايات پائالىيەتنىڭ يەنە بىر مەركىزى ھېسابلىنىدۇ. فارابى يۈرەك ۋە مېڭە مۇناسىۋەتتىدە ئوزۇقلىنىش ۋە قان بىلەن تەمىنلەشكە مۇناسىۋەتلىك

① بۇ كىتاب «بېقىن ۋە ئوتتۇرا شەرق مۇتەپەككۇرلىرىنىڭ تالالانغان ئەسەرلىرى» دېگەن توپلامغا بېسىلغان. رۇسچە نەشرى، 174 ـ بەتكە قارالسۇن.

بولغان يۈرەكنى بىرىنچى ئورۇنغا، مېڭىنى ئىككىنچى ئورۇنغا قويىدۇ. فارابىچە، مېڭىنىڭ نورمال ئىشلىشى ئۈچۈن يەنىلا يۈرەك تەمىنلىگەن ماددىي، تەبىئي ۋە فىزىئولوگىيىلىك شەرتنىڭ بولۇشى لازىم بولىدۇ، بۇ يەردە فارابى پسىخىك ھادىسىلەر ۋە جەريانلارنى فىزىئولوگىيىلىك ھادىسىلەر ۋە جەريانلار بىلەن بىردەك مۇناسىۋەتتە ۋە ئالدىنقىسى كېيىنكىسىنى ئاساس قىلىدۇ، دېگەن كۆزقاراشنى، باشقىچە ئېيتقاندا، پسىخىك ـ روھي ئىقتىدارنىڭ تەبىئەتلىك خاراكتېرى كۆزقارىشىنى تەكىتلەيدۇ.

فارابى تەن ئۆلگەندىن كېيىن ئۇنىڭ روھى ئۆلمەيدۇ، روھ تەندىن ئىلگىرى ياكى تەندىن تاشقىرىدا ۋۇجۇدقا كېلىدۇ، روھ تەندىن ئايرىلىپ چىقىپ يەنە تەنگە قايتىپ كېلەلەيدۇ ۋە بىر كىشىنىڭ روھى ئۇنىڭ ئەۋلادلىرىنىڭ تېنىگە ئالمىشىپ قايتا پائالىيەت ئېلىپ بارىدۇ، دەيدىغان ھەر خىل دىنىي، ئىللوزىيىلىك ياكى ئىدىئالىزملىق پەلسەپىۋى تەلىماتلارنى رەت قىلىدۇ. فارابىنىڭ تەن ۋە روھ توغرىسىدىكى ئىلغار، ماتېرىيالىزملىق خاھىشتىكى كۆزقارىشى يالغۇز پلاتون ۋە پىفاگور، يېڭى پلاتونىزم ۋە يېڭى پىفاگورىزم كۆزقاراشلىرىغا قارشى بولۇپلا قالماي، ئۇ يەنە براخمانىزم، بۇددىزم، ھىندىزم ۋە ئەينى زامان كالام ئەقىدىلىرىگە زىت ئىدى.

پلاتون روھ ئۆلمەسلىك نەزەرىيىسىنىڭ مۇھىم ۋەكىلى سۈپىتىدە، بىلىمنىڭ مەنبەسى روھ، ئادەم ھەقىقەتكە ۋە بىلىمگە ئېرىشىش ئۈچۈن بارلىق ھېسسي پائالىيەتتىن ۋاز كېچىشى، كۆزنى يۇمۇپ «خاتىرىنى ئەسلىشى»، شۇ ئارقىلىق ئۆلمەس روھنى، ئالەم روھىنى چۈشىنىشى لازىم، دېگەن كۆزقاراشنى تەرغىب قىلغان. ئۇ ئۆزىنىڭ بۇنداق بىلىش ئۇسۇلىنى «ئەسلەپ بىلىش ئۇسۇلى» دەپ ئاتىدى. پلاتون ئۆلمەس روھنىڭ ئىدىئال دۇنياني «ئەسلىشى»نى ھەقىقەتنى تېپىشنىڭ يولى، ھەقىقي

بىلىمنىڭ مەنبەسى دېيىش بىلەن بىللە، ئۆلمەس روھنى ئۆلگۈ-
چى تەندىن ئىلگىرى شۇ تەنگە ھەمراھ قىلغان دەپ چۈشەندۈرمەك-
چى بولدى. پلاتوننىڭ بىلىش نەزەرىيىسى ۋە ئۆلمەس روھ ھەق-
قىدىكى كۆزقاراشلىرىنىڭ ماھىيىتى ۋە مەقسىتى ھېسسىي تۇيۇ-
غۇلارنى ئىنكار قىلىش ئارقىلىق تۇيغۇ ئەزالىرىغا تەسىر قىلىپ
بىلىشنىڭ بىرىنچى مەنبەسىنى ھاسىل قىلىدىغان ئوبيېكتىپ
رېئال دۇنيانى ئىنكار قىلىش ئىدى. پلاتون مۇشۇ ئارقىلىق
ئۆزىنىڭ ئىدېئالىزملىق پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىنىڭ نېگە-
زىنى — مەڭگۈلۈك روھ ۋە ئۇنىڭ ئۆلمەسلىكى بىلەن ئىنسان
تېنىگە بېقىندى ئەمەسلىكىنى قوغداپ قېلىشنى ئويلايتتى. پلا-
تون چۈشەنچىسىدىكى ئوبيېكتىپ دۇنيا — ئۆلمەس ۋە مەڭگۈلۈك
روھنىڭ مەۋجۇتلۇقى توغرىسىدىكى چۈشەنچە بولغىنىدەك، پلا-
تون چۈشەنچىسىدىكى دىئالېكتىكا روھنى ئىدېئال چۈشەنچىلەرنى
ئەسلەشكە رىغبەتلەندۈرىدىغان ۋاستىدىن باشقا نەرسە ئەمەس ئى-
دى. پلاتونىزم ئىدېئولوگىيىسى خرىستىئان يېڭى پلاتونىزمى،
سخولاستىكىسى ۋە ئىسلام مىستىكىلىق سوپىزمىغا كۆچلۈك
تەسىر كۆرسىتىپلا قالماي، گېگىل پەلسەپىسىگىمۇ كۈچلۈك
تەسىر كۆرسەتكەن. شۇڭا، ئوتتۇرا ئەسىردە، ھەتتا قەدىمكى
گرېتسىيىدە روھنىڭ ئۆلمەسلىكى ياكى ماددىنىڭ مەڭگۈلۈكلۈ-
كى، ھېسسىي بىلىشنىڭ بىرلەمچىلىكى ياكى ئىدېئال چۈشەنچە-
لەرنىڭ بىرلەمچىلىكى ماتېرىيالىزملىق ياكى ئىدېئالىزملىق پەل-
سەپىۋى كۆزقاراشنىڭ ھەقىقىي ئېنىق ئۆلچىمى بولۇپ قالغاندى-
دى. فارابى «ئىيۇنۇل ماسائىل» دېگەن ئەسىرىدە تەن بىلەن
روھ ھەققىدە توختىلىپ: «پلاتون ئېيتقاندەك روھنىڭ بەدەندىن
ئىلگىرى مەۋجۇت بولۇشى مۇمكىن ئەمەس؛ شۇنىڭدەك روھنىڭ
كۆچمە جايلىشىشى تەلىماتىنىڭ تەرەپدارلىرى دېگىنىدەك، ئۇنىڭ
بىر بەدەندىن ئىككىنچى بەدەنگە كۆچۈپ جايلىشىشى ھەم مۇمكىن

ئەمەس»[1] دېگەنىدى. فارابى بىر تەرەپتىن، پلاتونىزم ۋە يېڭى
پلاتونىزم شەكلىدىكى روھنىڭ تەندىن مۇقەددەسلىك كۆزقارىشى
بىلەن ئىپادىلەنگەن روھنىڭ ئۆلمەسلىك كۆزقارىشىغا قارشى
چىقسا؛ يەنە بىر تەرەپتىن، پىفاگور ۋە يېڭى پىفاگورىزم شەكلى-
دىكى ئۆلگەن ئادەمنىڭ روھى تۇغۇلغان ئادەم بەدىنىگە كۆچۈپ
جايلىشىدۇ، دەيدىغان كۆزقاراشقا قارشى چىقتى. پىفاگورنىڭ
كۆچمە روھ تەلىماتى ئوتتۇرا ئەسىردە خېلى كەڭ تارقالغان
بولۇپ، ھەتتا ئۆلۈغ تېبابەتشۇناس ئەررازىمۇ ئۇنىڭ تەسىرىگە
يولۇققانىدى. ئەرەب دۇنياسىدىكى «تەنەسۇخ» تەلىماتى ئۇنىڭ
ئاساسىي ئىپادىسى سۈپىتىدە ئىسمائىلىزمچىلارنىڭ «ئىجادىيەت»
ئەقىدىلىرىدىن بىرى بولۇپ قالغان. ئۇلار يېڭى ئىمام «مەھدى»
نىڭ تۇغۇلۇشىنى ۋە ئۇنىڭ تەخرى ھەقىقەتلىرىگە ئېرىشىشتە
ۋاستىچى بولۇشىنى تىلەيتتى. فارابى كۆچمە روھنى ئىنكار
قىلىش بىلەن بىللە، كونكرېت بەدەندىن خالىي بولغان، قانداق-
تۇر ئۆلمەس ۋە ئومۇمىي، مەپھۇم، ئىلاھىي روھنى ئىنكار
قىلدى. ئۇنىڭچە، روھ پەقەت شەخسنىڭ جىسمانىي سەمەرىسى
ئىدى، خالاس.

فارابى ئۆزىنىڭ تېبابەتچىلىككە ئائىت رىسالىلىرىدە نورمال
ساقلانغان روھىي ھالەتنىڭ ئادەم تېنىگە بولغان تەسىرى ئۇستىدە
توختالغان.[2] ئۇنىڭچە، روھىي ھالەت ئادەم ئورگانىزمىنىڭ نور-
مالليقى ۋە كېسەللىككە گىرىپتار بولۇشىدا مۇھىم تەسىر كۆر-
سىتىش ئىقتىدارىغا ئىگە.

فارابى روھ چۈشەنچىسىنى پۈتۈن ئىنسانىيەتنىڭ مەنىۋى
مەدەنىيەت ئوتۇقى مەنسىدە سۆزلىگىنىدە، ئۇنىڭ پۈتۈن ئىنسا-
نىيەت تارىخى بىلەن بىللە داۋاملىق راۋاجلىنىشىنى ئېتىراپ

① «يېقىن ۋە ئوتتۇرا شەرق مۇتەپەككۇرلىرىنىڭ تاللانغان ئەسەرلىرى» توپلىمىغا بېسىلغان فارابىنىڭ «ئارىستوتېل كاتېگورىيە، سىگە شەرھى» ناملىق ئەسىرىگە قارالسۇن. رۇسچە 186 ـ، 187 ـ بەتلەر.
② 196 ـ بەتتىكى ئىزاھقا قارالسۇن.

قىلىدۇ. بۇ فارابى ئۇچۇن پۈتۈنلەي باشقا چۈشەنچە بولۇپ، بۇنداق مەنىۋى مەدەنىيەت ئىنسانىيەتنىڭ ئەڭ ئالىي بايلىقى ۋە بەختكە ئېلىپ بارىدىغان ۋاستىسى ھېسابلىنىدۇ. بۇ نۇقتىدا فارابى خۇددى فېييېرباختەك «ھەقىقىي پەلسەپە كىتاب ياراتماي-دۇ، بەلكى ئادەمنى ئىجاد قىلىدۇ»[1] دەپ قارايدۇ. بۇ نۇقتىدىن ئالغاندا، ئادەم ئەقلىنىڭ روھى باشقىلارنىڭ خاتىرىسىدە، بىر دەۋرنىڭ مەنىۋى ئۇتۇقلىرى ئىككىنچى دەۋرنىڭ ئىش - ئىزلىرىدا ساقلىنىدۇ.[2]

فارابىنىڭ تەن ۋە روھ توغرىسىدىكى كۆزقارىشى ئوتتۇرا ئەسىر شارائىتىدا غايەت زور ئىلغارلىققا، ئەۋزەللىككە ئىگە بولۇشىغا قارىماي ئىزچىل ئەمەس ئىدى. ئۇ تەننى ماددا، روھنى شەكىل دەپ بىر - بىرىدىن ئايرىۋەتتى ۋە ئۇنىڭ بىرلىكىنى شەخس ئىنسانىنىڭ ماھىيىتى قىلىپ قويدى. بۇ ئۇنىڭ مېخانىكىلىق، مېتافىزىكىلىق ئانتروپولوگىزملىق ئاجىزلىقى بولۇشى بىلەن، ئۇنىڭ رەقىبلىرىنىڭ ئۇنىڭ تەلىماتىنى بۇرمىلىشىغا مۇمكىنلىك تۇغدۇرۇپ بەرگەن ئاجىزلىقى بولۇپ قالدى.

فارابى ئۇچىنچىدىن، تونۇپ - بىلىش ئىقتىدارىنى ئىنسانىنىڭ ئاساسلىق بىر تەبىئىي خۇسۇسىيىتى، دەپ قارايدۇ. فارابى ئىنسانىيەت ئۆزىنى قورشىۋالغان تاشقى دۇنيا ۋە ئۇنىڭ ھادىسىلىرىنى تونۇپ - بىلىشى ئادەمدىكى روھىي ئىقتىدار ۋە روھىي جەريانلارنىڭ مۇقەررەر تەبىئىي يۇنىلىشى دەپ كۆرسىتىدۇ. فارابىچە، بىلىش ھادىسىسى ئىنسان سۇبېيكتىنىڭ (ھامىل) ئوبېيكتىپ تەبىئەتكە (مەھسۇسات) بولغان مۇناسىۋىتىنىڭ قانۇنىي ئاقىۋىتى بولۇپ، بۇنى فارابى ئۆزىنىڭ ئادەم بىلەن تەبىئەتنىڭ بىرەدىكى كۆزقارىشى بويىچە ماتېرىيالىزملىق ئاساستا ھەل

① فېييېرباخ: «پەلسەپىۋى پىكىرلىرىمنىڭ تەرەققىياتىنى چۈشەندۈرۈش نۇقتىلىرىم» دېگەن ماقالىسىگە قارالسۇن. «فېييېرباخ ئەسەرلىرى» خەنزۇچە 1 - توم.

② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 87 - بەتكە قارالسۇن.

قىلىدۇ.

دۇنيانى تونۇپ - بىلىش مۇمكىنلىكى مەسىلىسى فارابى بىلىش نەزەرىيىسىنىڭ مۇھىم مەزمۇنى، فارابىنىڭ دۇنيانىڭ ماددىلىقى ۋە ھادىسىلەرنىڭ بىردەك قانۇنىيەتلىكى، ئىنسانىنىڭ بىلىش ئىقتىدارى توغرىسىدىكى مۇنەۋۋەر كۆزقاراشلىرىنىڭ مۇقەررەر داۋامى.

فارابى دۇنيانى تونۇپ بىلگىلى بولمايدۇ، ئىنسانىنىڭ تونۇپ - بىلىش ئىقتىدارى بولمايدۇ، دەيدىغان كۆزقاراشلارغا قارشى چىقتى. فارابىچە، دۇنيانى بىلىش مۇمكىنلىكى دۇنيانىڭ بىردەكلىكى، سەۋەبىياتلىقى، جۇملىدىن ئىنسانىنىڭ تەبىئىتىدە تونۇپ - بىلىش ئىقتىدارىنىڭ مەۋجۇتلۇقى، ئىنسانىنىڭ تاشقى دۇنياغا مۇناسىۋىتى، تەجرىبە ۋە ئەمەلىيىتى ئارقىلىق ئىنساندىكى تونۇپ - بىلىش مۇمكىنلىكى رېئاللىققا — بىلىمگە ئايلىنىدىغانلىقى، بۇنى مەنتىقىي ئىسپاتلاشنىڭ مۇمكىنلىكى، ئىنسانىيەت ئۆز بەختى ئۈچۈن كۈرەش قىلىش مۇمكىنلىكى نۇقتىسىنەزەرى ئۈستىگە قۇرۇلغان. فارابى تونۇپ - بىلىشنىڭ مۇمكىنلىك ئىشىكىنى كەڭ ئېچىۋەتتى، ئۇ چەكلەنگەن رايونلارنى تونۇپ - بىلىش، ئىسپاتلاش ياكى رەت قىلىش يولىنى ئېچىۋەتتى. ئۇنىڭ پەلسەپىسى، لوگىكىسى، ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرى، تەبىئەت ئىلمى كۆزقاراشلىرى ۋە روھانىيەتلىك، تەركىدۇنياچىلىققا قارشى (جۇملىدىن پلاتونىزمغا قارشى) شېئىرىيەت، مۇزىكىشۇناسلىق تەلىماتلىرى فارابىنىڭ دۇنيانى بىلىش مۇمكىنلىكى كۆزقارىشىنىڭ راۋاجى سۈپىتىدە ئوتتۇرا ئەسىر ئىلىم - مەدەنىيەت ئاسمىنىنى يورۇتتى. فارابى پەلسەپىنى ئەقىدە ۋە دىنىي ئىللوزىيىلەرنىڭ قورالى ئەمەس، بەلكى تەبىئەت ئىلمى ۋە تەرەققىياتىنى ۋەزىلكىنىڭ مەشئىلى دەپ ئىزاھلىغان. ئۇنىڭچە، پەلسەپە ھەقىقەت ھامىيسى ۋە بەختكە يېتەكلىگۈچى ئىلىم بولۇشى لازىم ئىدى. فارابى ئادەم زېھنىنى ھەقىقەتنى ئىگىلەش ئىقتىدارىغا،

ھەقىقەتنى چۈشىنىش ئىقتىدارىغا ئىگە، ئادەملەر ئەملىي مەسـ
ىلىلەرگە ۋە ئەملىي زىددىيەتلەرگە دۇچ كېلىپ تۇرغاچقا، ھەقـ
قەتنى ئىگىلەش ۋە ئۇنى چۈشىنىش مەسلىسى يۇز بېرىدۇ، دەپ
كۆرسىتىدۇ.[1] فارابى «تەبىئەت دۇنياسىدىكى بارلىق مەۋجۇت
شەيئىلەرنىڭ سۈپەت، ماھىيەتلىرى ئەقىل ۋە ئۇنىڭ رېئاللىشـ
شىغا نىسبەتەن يېپىق ھالەتتە تۇرىدۇ»، ئۇنى ئاچىدىغان نەرسە
ئادەمنىڭ بىلىش ئىقتىدارى ۋە ئادەم زېھنىنىڭ پائالىيەتچانلىقى،
دەپ كۆرسىتىدۇ.[2] فارابى ئۇچۇن دۇنيا بىلىش ئوبيېكتى بو-
لۇپ، ئۇ يېپىق ھالەتتە (ئىنسان تونۇشىدىن مۇستەقىل ھالەتتە)
ۋەقە بولۇپ تۇرىدۇ. ئادەمنىڭ بىلىش ئىقتىدارى بولسا بىر خىل
مۇمكىنلىك بولۇپ، ئۇ ئىنسانىنىڭ تاشقى دۇنياغا قارىتا ئېلىپ
بارغان پائالىيىتى ۋە بىلىش جەريانلىرى ئارقىلىقلا روشەنلىشـ
ىدۇ، ئىگىلىنىدۇ. فارابى «دۇنيانىڭ ھادىسىلىرى ۋە ئىنسانىيەتـ
نىڭ ئەھۋالى سان ـ ساناقسىز ۋە ئۆزئارا پەرقلىق بولىدۇ، ئۇلار
ئارىسىدا ياخشىلىق ۋە يامانلىق، مۇھەببەت ۋە نەپرەت، گۈزەل-
لىك ۋە خۇنۇكلۇك، پايدىلىق ۋە زىيانلىق قاتارلىقلار بولىدۇ.
دۇنيادىكى ھادىسىلەر ئۆز پائالىيىتىدىكى نۇرغۇنلىغان زىددىيەتـ
لەر تۈپەيلىدىن ئۆزئارا پەرقلىنىدۇ. مەسىلەن، ھايۋانات ھەر-
كىتى ياكى قۇشنىڭ ئاۋازى، ياكى راۋان ئېيتىلغان سۆز، ياكى
ياخشىلاپ ئىشلەنگەن ئېسىل تاش، ياكى قاتتىق تېخ، نامى ۋە
ھەرىكىتى نەزەرگە ئېلىنغان مەلۇم بىر يۇلتۇزنىڭ ھەرىكىتى،
ياكى شۇنىڭغا ئوخشىغان باشقا ھادىسىلەرنى بايقاپ ـ بىلىۋېلىش
مۇمكىن، يۇقىرىدا زىكىر قىلىنغان ئەھۋاللار ۋە ھادىسىلەر ئارـ
ىسىدا باغلىنىش مەۋجۇت، ئۇلارنى بىۋاستە سېلىشتۇرۇشقا بولـ
ىدۇ. ئۇلار ئارىسىدا ئۇچرايدىغان ئەھۋاللاردا ئوخشاشلىقلار بولۇ-
شى مۇمكىن، ئۇلاردىكى ھەيران قالدۇرارلىق ھالەتلەر چوڭقۇر

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 91 ـ بەتكە قارالسۇن.
② فارابى: «پەلسەپىۋى رىسالىلەر»، رۇسچە نەشرى، 27 ـ بەت.

ئويلاندۇرىدۇ، بۇلار پەقەت مۇقەررەرلىكسىز، جەزمەنلىكسىز يۇز
بەرمەيدۇ، خالاس. ئۇنىڭغا ئادەم ئەقلى مۇۋاپىقلىشالمىسى
لازىم.»[1] فارابى تاشقى دۇنيانى، ئادەم جىسمىدىن مۇستەسنا بول-
غان ئوبيېكتىپ دۇنيانى بىرىنچى مەۋجۇتلۇق دەپ ئاتاش بىلەن،
ئادەمنىڭ بىلىشىنى بىرىنچى مەۋجۇتلۇق بىلەن ئادەمنىڭ مۇناسـ
ۋىتىدىن باشلىنىدۇ؛ تونۇپ ـ بىلىش ئۇچۇن مۇھىم بولغان
نەرسە ئادەم بىلەن بىرىنچى مەۋجۇتلۇقنىڭ مۇناسۋىتى، دەپ
چۈشەندۇرىدۇ. فارابى تونۇش مەسلىسى ئادەمنىڭ تاشقى مەۋجۇ-
دىيەت بىلەن بولغان مۇناسۋىتىدىن مەيدانغا كېلىدۇ، تونۇش
تاشقى دۇنيانىڭ ئادەم ئارقىلىق، ئادەم سەزگۈسى ئارقىلىق،
ئادەمنىڭ ئىلگىرىكى باسقۇچلاردا ئېرىشكەن تونۇشى بىلەن بىر-
لىكتە شەكىللىنىدىغان ماددىي ۋە غەيرىي ماددىي دۇنيانىڭ ئابستـ
راكت (تەجرىد) فورمىسىدىن ئىبارەت دەپ قارايدۇ.[2]

فارابى ئۆز ئۇستازى ئارىستوتېلنىڭ «ئالدىن بىلىش»
كۆزقارىشىغا قارشى چىقتى. «ئىككىنچى ئۇستاز دەپ نام ئالغان
ۋە تۆھپىسى ئارىستوتېلدىن كەم بولمىغان فارابى»[3] «فوسۇسۇل
ھىكمى» ناملىق ئەسىرىنىڭ 15 ـ بېتىدە: «ئارىستوتېلنى ئۆل-
چەم قىلىش لازىم، ئەمما ئۇنىڭغا مۇھەببەت باغلىغۇچىلار مۇھەب-
بەتلىرى تۈپەيلىدىن ھەقىقەتنى ئىرغىتىپ تاشلىۋەتمەسلىكى،
ئۇنىڭغا نەپرەت قىلغۇچىلار نەپرەتلىرى تۈپەيلىدىن ئۇنىڭ تەلىما-
تىنى ئىنكار قىلماسلىقى لازىم» دېگەنىدى. ئارىستوتېلنىڭ ئال-
دىن بىلىش كۆزقارىشى تولىراق ئۇنىڭ فارابى تەرىپىدىن رەتكە
تۇرغۇزۇلغان بىرىنچى توپلىمى «لوگىكا»نىڭ يەتتىنچى كىتابى

① فارابى: «ماتېماتىكىلىق رىسالىلەر»، ئالمائاتا، 1972ـ يىلى رۇسچە نەشرى، 296ـ
بەت.
② ئې. د. خارېنكو: «ئەل فارابىنىڭ ئىجتىمائىي ـ ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرى»، رۇسچە
نەشرى، 5 ـ بەتكە قارالسۇن.
③ بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، خەنزۇچە نەشرى، 99 ـ بەت.

«ئىسپاتلاش كىتابى» (كىتابۇل جەدەل)[1] دا ئىپادىلەنگەن. فارا-
بى ئارىستوتېلنىڭ بۇ كۆزقارىشىنى كەسكىن ھالدا پلاتون بىلەن
بىرەدەكلىك، پلاتون بىلەن بىرەدەك كۆزقاراش، دەپ ئەيىبلەيدۇ.
ئارىستوتېلنىڭ ئالدىن بىلىش كۆزقارىشى ئۇنىڭ «مېتافىزىكا»
(كىتابۇل رەبۇبە) دېگەن ئەسىرىدىمۇ ئىپادىلەنگەن. ئۇ پلاتوننىڭ
«ئەسلەش» نەزەرىيىسىنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىغان، تونۇشنىڭ
ھېسسىي تۇيغۇلاردىن باشلىنىشى ۋە «تەجرىبە ھەققىدىكى ئۇلۇغ
پرىنسىپ»[2] تىن چەتنىگەن، قانداقتۇر ئەقلىي تونۇشنى مۇتلەق
ئورۇنغا كۆتۈرۈپ، ئۆلمەس روھ ۋە مەڭگۈ ئىدىيىلەر ھەققىدىكى
تۇيۇق يولغا كىرىپ قالغانىدى. ئارىستوتېلنى فارابى ۋە كېيىن
گالىلىي مۇشۇ جەھەتتە تەنقىدلىدى. لېنىن «ئارىستوتېلنىڭ
«مېتافىزىكا» ناملىق كىتابىدىن تەرمە خاتىرە» ناملىق ئەسىرىدە
بۇ ھەقتە توختىلىپ، ئارىستوتېل «تونۇپ - بىلىشنىڭ ئوبيېك-
تىپلىقىغا شۇبھىلەنمىدى. ئەقلىي بىلىش قۇدرىتىگە، بىلىشنىڭ
قۇدرىتىگە، ئىقتىدارىغا ۋە ئوبيېكتىپ ھەقىقەتلىكىگە سەبىيلەرچە
ئەقىدە قىلدى... سىخۇلاستىكىلىق پەلسەپە بىلەن سوپىزم ئارىس-
توتېل پەلسەپىسىدىكى قاتمال، جانسىز نەرسىلەرگە ئېسىلىۋە-

① ئارىستوتېل ئۆلگەندىن كېيىن، مىلادىيىدىن ئىلگىرىكى 60 - 50 - يىللار ئارىسىدا
ئاندىرونىكو ئارىستوتېل قولىيازمىلىرىنى تەشكىللەشتۈرۈپ، تەييارلىغاندا، تەبىئەت ئىلمىگە ئائىت ئەسەرلىرىنى
«فىزىكا»، پەلسەپىگە ئائىت ئەسەرلىرىنى «مېتافىزىكا» (فىزىكىدىن كېيىن) دېگەن ئىككى
توپلامغا ئاجراتقاندىدى. فارابى ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى توپلاپ، شەرھلەپ ۋە باشقا ئەسەرلەردىن
ئايرىپ چىقىپ ئۆچ توپلامغا ئاجراتتى. بۇلار «ئورگانون» (كىتاب فىل مەنتىقە) غا ئائىت سەككىز
ئەسەر: «كاتېگورىيە» (كىتاب فىل ھەد)، «شەرھنامە» (كىتابۇل ئىبارە)، «بىرىنچى ئانالىتە-
كا» (كىتاب فىل قىياس)، «ئىككىنچى ئانالىتىكا» (كىتاب فىل بۇرھان)، «سوفىستىكا»
(كىتاب فىل سانائەت ئىلىم غەلەتەيىن)، «رېتورىكا» (كىتابۇل خىتابە)، «توپىكا» (ئىسپاتلاش
كىتابى - كىتابۇل جەدەل)، «پوئېتىكا» (كىتاب فىل سانائەتۇل شىئىر)، فارابى يۇنىڭدا بەزى
ئەسەرلەرنى بىرقانچە خىل ئىبارە بىلەن ئاتىغان. مەسىلەن، «كاتېگورىيە»نى «قاتىغۇرىياس»
«كىتاب فىل ماقۇلات»، «توپىكاني»نى «كىتاب توپىقا» دېگەندەك ئۇخشاش. ئۇنىڭ ئىككىنچى
توپلىمى «فىزىكا» (ئىلمىي تەبئىي) غا ئائىت سەككىز ئەسەر بولۇپ، ئۇلار: «فىزىكا» (ساماۋۇل
تەبئىي)، «ئاسمان ۋە ئالەم» (كىتابۇل ساماۋۇل ئالەم)، «ياراتىلىش ۋە يوقىلىش توغرىسىدا»
(كىتاب فىل كون ۋەل فەساد)، «مېتېئورولوگىيە» (كىتاب فىل ئەسەرۇل ئولۇيە) «روھ
ھەققىدە» (كىتاب فىل نەفىس)، «ھېس ۋە ھېس قىلىش» (كىتاب فىل ھېس ۋەل
مەھسۇس)، «ئۇسۇملۇك ئىلمى» (ئىلمىي ناباتىيە)، «ھايۋانات ئىلمى» (ئىلمىي ھايۋانىيە)؛
ئۇنىڭ ئۈچىنچى توپلىمى «مېتافىزىكا» (كىتابىي رۇبۇبە)، «ئېتىكا» (كىتابۇل ئەخلاق)،
«پولىتىكا» (ئىلىم سىياسەت) قاتارلىقلاردىن ئىبارەت. فارابى «لوگىكا» بىلەن «مېتافىزىكا»
نى پەرقلەندۈرگەن.

② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 141 - بەت.

لىپ، سىرلىق سارايىنى ئىزدەپ تۇيۇق يولغا كىرىپ قالدى»[1]
دەپ يازغانىدى. فارابى بىلىش تاشقى دۇنياغا بولغان مۇناسىۋەت
ۋە ھېسسىي تەجرىبىدىن ئىلگىرى مەيدانغا كەلمەيدۇ، دەپ ئۇزۇپ
قارىغانىدى. ئۇنىڭچە، يەككە ئادەمدىن مۇستەسنا بولغان ئەقىل
پەقەت ئالەمنىڭ ئىچكى قىسمىدىكى ئەقلگە مۇۋاپىق قانۇنىيەت
ياكى «لوگوس» تىن باشقا نەرسە ئەمەس ئىدى.[2]

فارابى بارلىق كىشىلەرنىڭ دۇنيانى بىلىش مۇمكىنلىكى
باراۋەر، دېگەن كۆزقاراشنى ئوتتۇرىغا قويدى. بۇ فارابىنىڭ
دۇنيانى تونۇپ - بىلىش مۇمكىنلىكى كۆزقارىشىنىڭ مۇھىم ۋە
گەۋدىلىك بىر تەرىپى بولۇپ، ئۇ ھەر خىل ھۇرۇنلۇققا، ئەقىدە-
چىلىككە، چوقۇنۇش ۋە ئېتىقادچىلىققا، پاسسىپ - ئۇمىدسىز-
لىككە قارشى بولۇپلا قالماستىن، يەنە خەلقنىڭ نادانلىقى ئاساسە-
دا، خەلقنىڭ نادانلىقىدىن پايدىلىنىپ مەيدانغا چىقىدىغان، بو-
لۇپمۇ ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلامىيەت دۇنياسىدا كۆپ ئۇچرايدىغان
«موللا تاپقاق»، «تەقدىر - قىسمەتلەرگە ئالدىن يېشىم ئېيتقۇ-
چى»، «ھەقىقەتنى بۇرۇن كۆرگۈچى» قاتارلىقلارنىمۇ رەت قە-
لاتتى.[3] ئۇنىڭچە قانۇنىيەتلەرنى (ناۋامىس) تەجرىبە ئارقىلىق
ئىگىلەش، قانۇنىيەتلەر ئارقىلىق پەن ۋە بەخت - سائادەتنى
ئىگىلەش مۇمكىن بولۇپ، يۇلتۇزغا قاراپ ئامەت - ئاپەتنى
ئالدىن ھۆكۈم قىلىش پۈتۈنلەي ئاساسسىز ئىدى.

تونۇش جەريانىنىڭ ئىككى باسقۇچلۇقى مەسىلىسى فارابى-
نىڭ بىلىش نەزەرىيىسىدىكى تۈپ مەسىلە بولۇپ، ئۇ غەيرىي
ماددىي (ئابستراكت) بىلىشنىڭ (جۈملىدىن ئەقىل ۋە بىلىم-
نىڭ) ماددىي مەنبەلىرى ۋە پەيدا بولۇش جەريانلىرىنى چۈشەندۈ-
رىدۇ.

① لېنىن: «پەلسەپە خاتىرىلىرى»، خەنزۇچە 1956 - يىلى نەشرى، 334 - بەت.
② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 142 - بەت.
③ شۇ كىتاب، 92 - بەت.

فارابی تونۇش (بىلىش) جەريانلىرىنى ھېسسىي (ئىھساس) ۋە پىكرىي (فىكرىي) تونۇشتىن ئىبارەت ئىككى باسقۇچقا بۆلىدۇ. فارابىنىڭ كۆرسىتىشچە، ھېسسىي تونۇش — سىرتقى ئوبيېكتىپ مۇئەييەن نەرسە ياكى ھادىسىنىڭ ئۆزىگە خاس مۇئەييەن تەبىئىي خۇسۇسىيىتى ئارقىلىق ئادەمنىڭ سەزگۈ ئورگىنىغا تەسىر قىلىشىنى نەتىجىسىدىن ئىبارەت.[1] بۇ خىل تەبىئىي خۇسۇسىيەتلەر (مەسىلەن، رەڭ، ئاۋاز، تېمپېراتۇرا قاتارلىق) سەزگۈ ئەزالىرىغا تەسىر كۆرسىتىپ، ئۇنىڭدا تەسىرلىنىش (قوزغىلىش) ھاسىل قىلىدۇ ۋە مۇئەييەن ئىز قالدۇرىدۇ.

فارابى ئۆز دەۋرىنىڭ تەبىئەت ئىلمى ئىدىيىسى ۋە قەدىمكى گرېك ماتېرىيالىزملىق بىلىش نەزەرىيىسى مۇۋەپپەقىيەتلىرىگە، ئەڭ ئالدى بىلەن ئارىستوتېل، گالېن، ھىپوگىرات (بەقىرات) ئىلمىي مىراسلىرىغا ۋارىسلىق قىلىپ، تاشقى دۇنيانى ھېسسىياتنىڭ مەنبەسى دېيىش بىلەن بىللە، ھېسسىي بىلىش توغرىسىدا ناتۇرالىزملىق ۋە ماتېرىيالىزملىق يۆنىلىشنى ئىلگىرى سۈردى. فارابى ئۆزىنىڭ «فوسۇسۇل ھىكەم» ناملىق ئەسىرىدە ھەربىر سەزگۈ ئەزاسىنىڭ كونكرېت ۋە بۇاستە تۇيغۇ ھاسىل قىلىشىنى بىرىنچى مەنبەسى دەپ كۆرسىتىدۇ. فارابىچە، ھېسسىي تونۇش بىلىمنىڭ بىرىنچى باسقۇچى، بىرىنچى مەنبەسى ۋە مۇقەررەر باشلىنىشىدىن ئىبارەت بولۇپ، ھېسسىي تونۇشتا بۇاستە بىلىم، بۇاستە چىنلىق، بۇاستە ھەقىقەت بولىدۇ، ھېسسىي تونۇشسىز مۇرەككەپ ئەقلىي تونۇش مەيدانغا كەلمەيدۇ، دەپ قارايدۇ. ئۇ تونۇشنىڭ ھەر ئىككى باسقۇچىنى نەرسىلەرنىڭ «ئىنكاسى»[2] دەپ قارايدۇ. فارابى مۇتەكەللىملەرنىڭ «ھېس ـ تۇيغۇ ساختىلىقىنىڭ مەنبەسى» دېگەن كۆزقارىشىغا كەسكىن قارشى چىقىپ، ھېس ـ تۇيغۇدا ئەكس ئەتكەن ھېسسىي

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 246 ـ بەت.
② يۇقىرىقى كىتاب، 248 ـ بەت.

تونۇشنىڭ ئىشەنچلىك خاراكتېرىنى ۋە چىنلىق خاراكتېرىنى تەكىتلىدى. «ھېس ـ تۇيغۇ ساختىلىقىنىڭ مەنبەسى» دېگەن كۆزقاراش مۇتەكەللىملەر ئوتتۇرىغا ئەسىر تەبىئەت ئىلمىگە قارشى ئوتتۇرىغا قويغان 12 مەسىلىنىڭ بىرى بولۇپ، ماھىيىتى پلاتون ۋە يېڭى پلاتونىزمنىڭ ھېس ۋە تۇيغۇنى، سەنئەت ۋە ئېستېتىكىنى رەت قىلىدىغان، پەقەت «روھىي ئەسلەش» بىلەنلا ھەقىقەتنى بىلگىلى بولىدۇ، دەيدىغان ئىدېئالىزملىق كۆزقارىشىنىڭ داۋامى ئىدى. پلاتون ئىدېئالىزمىغا قارشى كۆرەشتە فارابى ھېسسىيات (تۇيغۇ) نەزەرىيىسىنى ئىزچىللاشتۇردى، ئارىستوتېلنىڭ تۇيغۇ كۆزقاراشلىرىنى قوغداپ چىقتى. ئارىستوتېل ئۆزىنىڭ «روھ توغرىسىدا» دېگەن ئەسىرىدە: «كىم ھېس قىلمىسا، ئۇ ھېچنېمىنى بىلەلمەيدۇ ۋە ھېچنېمىنى چۈشىنەلمەيدۇ»، «ھەربىر كىشى خالىغاندا پىكىر قىلىشى مۇمكىن... ھېس قىلىش ئۇنىڭ ئۆزىگە باغلىق ئەمەس، ھېس قىلىش ئۈچۈن ھېس قىلىدىغان نەرسە بولۇشى لازىم» دېگەن. لېنىن «گېگىلنىڭ «پەلسەپە تارىخىدىن لېكسىيە» ناملىق كىتابىدىن تەرمە خاتىرىلەر» دېگەن ئەسىرىدە، بۇنى «ئارىستوتېل ماتېرىيالىزمغا تولىمۇ يېقىنلاپ كەلگەن» دەپ يازغانىدى.[1]

فارابى ھېسسىي تۇيغۇنى يالغۇز ھېس ـ تۇيغۇ بىلەن چەكلىمەي، ئۇنى خاتىرە، ئىدراك بىلەن باغلاپ قارايدۇ. ئۇنىڭچە، خاتىرە، ئىدراك ھېس ـ تۇيغۇنىڭ ئىلگىرىكى ساقلانغان ئىزنالىرى، خاتىرىلىرى، تەجرىبىلىرى بىلەن تۇتاشقان ۋە بۇاستە، كونكرېت سەزگۈ بىلەن قوزغالغان ھېسسىي بىلىش شەكلى بولۇپ، ئۇ ھېسسىي بىلىش بىلەن ئەقلىي بىلىش ئارىسىدىكى ھېسسىي بىلىشكە ئائىت بىر ھالقا. فارابى بۇ ھەقتە مۇنداق دەپ يازىدۇ: «شۇڭا بۇ كۈچ (قۇۋۋەتى مەسۇرە) ئوبرازلارنى ساقلاش

① لېنىن: «پەلسەپە خاتىرىسى»، خەنزۇچە نەشرى، 293 ـ بەت.

كۆچى دەپ ئاتىلىدۇ. بۇ كۆچ مېڭىنىڭ ئالدىنقى قىسمىغا جايلاشقان بولۇپ، تاشقى نەرسە - ھادىسىلەرنىڭ ئوبرازلىرىنى ساقلايدۇ ۋە لازىم بولغاندا ئۇنى قايتا سەزگۈ - ھېسسىياتسىزلاندۇرۇش ئۆتەيدۇ».[1]

فارابى «فۇسۇسۇل ھىكەم» ناملىق ئەسىرىدە تاشقى سەزگۈلەر، جۈملىدىن خاتىرە ۋە ئىدراك ئىنسان ئۇچۇنمۇ، ھايۋان ئۇچۇنمۇ ئورتاقلىققا ئىگە، ئادەمنىڭ بىلىش مەسىلىسىدە ھايۋاندىن تۇپ پەرقى ئىچكى سەزگۈلەر تۇپەيلىدىن — تىل ۋە تەپەككۇر تۇپەيلىدىن بولىدۇ، دەپ كۆرسىتىدۇ. فارابى بۆرىگە يولۇققان قوينىڭ كېيىن ئۇنىڭ ئوبرازىنى خاتىرىگە ئالغاندا چۆچۈيدىغانلىقىنى تاشقى سەزگۈ ۋە ئىدراكقا مىسال قىلىپ كۆرسەتكەن.

فارابى ئەقلىي تونۇشنى تونۇپ - بىلىشنىڭ ئىككىنچى باسقۇچى سۈپىتىدە ئىزاھلايدۇ. ئۇنىڭچە، ئەقلىي تونۇش تاشقى دۇنيادىكى كونكرېت شەيئىلەرگە ھېس - تۇيغۇنى ۋاستە قىلىپ باغلىنىدىغان تونۇش شەكلى بولۇپ، ئۇنىڭ بىلىش پرىنسىپى خۇددى ھېسسىي تونۇشقا ئوخشاشلا تاشقى دۇنيادىن ئىبارەت. فارابى ئەقلىي تونۇش — ئەقىل ئۆز ئالدىغا غەيرىي تەبىئىي پرىنسىپنىتىنى تونۇپ - بىلىشنى نىشان قىلمايدۇ، دەپ كۆرسىتىدۇ. ھېسسىي تونۇشنىڭ ئوبېيكتى رېئال دۇنيادىكى قانداق شەيئى بولسا ئەقلىي تونۇشنىڭ ياكى زېھنىي بىلىشنىڭ ئوبېيكتىمۇ دەل شۇنداق بولىدۇ.[2] پەقەت ئۇلارنىڭ رېئاللىقنى ئەكس ئېتىش ۋەزىپىسى، شەكلى، باسقۇچى ۋە دەرىجىسى بىر - بىرىدىن پەرقلىنىدۇ. ئەگەر ھېسسىي تونۇشتا ئوبېيكتىپ رېئال دۇنيانىڭ ئاكسىدىناتسىيىلىك تاشقى ھالەتلىرى ۋە ئالامەتلىرى ئەكس ئەتسە، ئەقلىي تونۇشتا ئۇنىڭ سۇبستانسىيىلىك ئىچكى ئاساسلىرى ۋە خاراكتېرى ئەكس ئېتىدۇ. فارابى: «ئادەم ئەقىل ۋە

① فارابى: «فوسۇسۇل ھىكەم»، «ئەل مەجمۇئى» توپلىمى، 151 - بەت.
② «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 250 - بەتكە قارالسۇن.

ھېس - تۇيغۇ ۋاستىسى بىلەن بىلىمگە ئىگە بولالايدۇ... ھېس - تۇيغۇ ئوبرازلىرىنى ھېسسىي تونۇش ۋاستىسى بىلەن بىلگىلى بولسا، تەپەككۇر ئوبرازلىرىنى (مەقۇلات) ھېس - تۇيغۇ ئوبرازلىرى ياردىمى بىلەن بىلگىلى بولىدۇ» دەپ يازغان.[1] فارابى «ئىھسال ئۇلۇم» ناملىق كىتابىدا تونۇشنىڭ ھېسسىي ۋە ئەقلىي شەكىللىرى ئوبېيكتىپ رېئاللىقنىڭ ئوخشىمىغان تەرەپلىرىنى ئەكس ئېتىدىغانلىقى توغرىسىدا توختىلىپ مۇنداق دەپ يازىدۇ: «ئاكسىدىناتسىيە بەش سەزگۈ ئارقىلىق ئۇقۇشلۇق بېرىدىغان بولسا... سۇبستانسىيە پەقەت ئەقىل ئارقىلىقلا ئۇقۇشلۇق بېرىدۇ»[2] دەپ ئىنىق يازغان. فارابىچە، ئاكسىدىناتسىيە ۋە سۇبستانسىيىنى تونۇش جەريانلىرى ماركسىزملىق بىلىش نەزەرىيىسى كاتېگورىيىلىرىدىكى «ھادىسە» (ياكى تاشقى ھادىسە)، «ماھىيەت» (ياكى ئىچكى ماھىيەت) نى تونۇپ بىلىش دېگەن چۈشەنچىگە ئوخشاپ كەتسىمۇ، فارابى ئۆزىنىڭ شەكىل بىلەن ماددىنى ئايرىۋېتىشتەك پەلسەپىۋى ئاجىزلىقى ۋە يېتەرسىزلىكى تۈپەيلىدىن مەسىلىنى يەنىلا ئاكسىدىناتسىيە ۋە سۇبستانسىيە كاتېگورىيىسى بويىچە ئىزاھلىغان. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، بۇ بىلىش نەزەرىيىسى ۋە ئۇنىڭ كاتېگورىيىلىك چۈشەنچىلىرى تارىختىكى مۇھىم قەدەم ئىدى. لېنىن سۇبستانسىيە چۈشەنچىسى ئىنسانىيەتنىڭ بىلىش تارىخىدىكى مۇھىم باسقۇچ ئىكەنلىكىنى تەكىتلەپ، ئۆزىنىڭ «پەلسەپە خاتىرىلىرى» دېگەن ئەسىرىدە: «بىر تەرەپتىن ماددىنى تونۇشتىن ئۇنىڭ سۇبستانسىيىسىنى بىلىشكە قەدەر (چۈشەنچىگە قەدەر) چوڭقۇرلاپ، ھادىسىلەرنىڭ سەۋەبلىرىنى تېپىش زۆرۈر بولسا، يەنە بىر تەرەپتىن بۇ سەۋەبلەرنى ھەقىقەتەن بىلىۋېلىش ئۈچۈن تاشقى ھادىسىلەردىن سۇبستانسىيىلەرنى بىلىشكە قاراپ چوڭقۇرلاش لازىم بولىدۇ»

① فارابى: «مەجمۇئەر راسائىل» (تەئلىقات)، 255 - بەت.
② فارابى: «ئىھسال ئۇلۇم»، گېرنگورىيان ئىشلىگەن رۇسچە نۇسخىسى، 148 - بەت.

دەپ، بۇنى «بىرىنچىدىن تەبىئەت بىلىملىرى تارىخى، ئىككىنچىدىن پەلسەپە تارىخى»نى مىسال قىلىپ كۆرسىتىدۇ.

فارابى ھېسسىي ۋە ئەقلىي تونۇشنى بىر پۈتۈن، ئۆزئارا مۇناسىۋەتلىك دەپ كۆرسىتىدۇ. فارابىچە، كىشىگە تۇيغۇ بېغىشلىغان ئوبيېكتىپ شەيئىلەر بىر پۈتۈن، ئىنسانىيەت بۇ تاشقى شەيئىلەردىن مۇستەسنا تونۇپ بىلەلمەيدۇ، ھېسسىي ۋە ئەقلىي تونۇشمۇ بىر پۈتۈن تاشقى دۇنيا ھادىسىلىرى ۋە شەيئىلىرىنى تونۇشنىڭ ئىككى جەريانى بولۇپ، بىر - بىرىدىن ئايرىلالمايدۇ. ھېسسىي تونۇش سەزگۈ ئەزالىرى ياردەمى بىلەن تاشقى دۇنيانى بىۋاستە، كونكرېت ئەكس ئەتتۈرسە، ئەقلىي تونۇش ھېسسىي تونۇش ياردەمى بىلەن تاشقى دۇنيانى ۋاستىلىك ۋە ئابستراكت ھالدا ئەكس ئەتتۈرىدۇ. نەرسىلەرنىڭ ماھىيىتى ئۇنىڭ كونكرېتلىقى ۋە پائالىيىتىدىن خالىي بولمايدۇ، نەرسىلەرنىڭ ماھىيىتىنى ئۇنىڭ كونكرېتلىقى ۋە پائالىيىتىدىن (ھەرىكىتىدىن) ئايرىپ بىلگىلى بولمايدۇ. نەرسىلەرنىڭ ماھىيىتىنى نوقۇل ئۇنىڭ تاشقى ئالامەتلىرى ۋە ھېسسىي ئوبرازلىرى ياردەمى بىلەنلا، ھېسسىي بىلىش بىلەنلا بىلگىلى بولمايدۇ، شۇڭا دۇنيانى تونۇپ - بىلىشنىڭ كونكرېتلىقتىن ئابستراكتلىققا قاراپ راۋاجلىنىدىغان ئىككى باسقۇچى، ھېسسىي تونۇشتىن ئەقلىي تونۇشقا قاراپ راۋاجلىنىدىغان ئىككى شەكلى بولىدۇ. كىشىلەرنىڭ تونۇپ بىلىشى مۇرەككەپ جەريان بولۇپ، ئابستراكتلىقتىن كونكرېتلىققا، ئەقلىدىن تۇيغۇغا تەتبىق قىلىنىش جەريانلىرىمۇ بولىدۇ. ئايرىمىدىن ئومۇمغا بولغان جەريان فىزىكىغا، ئومۇمىدىن ئايرىمىغا بولغان جەريان ماتېماتىكىغا تەئەللۇق بولۇپ، بۇ لوگىكىدا ئىندۇكسىيە (ئىستىقرا) بىلەن دېدۇكسىيە (ئىستىدلال) ئۇسۇلىدا ئىسپاتلاشقىمۇ تەئەللۇق. ئەمما، بارلىق ماتېماتىكىلىق، ئابستراكتلىق (تەجرىد) چۈشەنچىلەر تېگى - تەكتىدىن تاشقى ئالەمدىكى رېئال شەيئىلەرنىڭ كونكرېت مۇناسىۋەتلىرى ۋە

پائالىيەتلىرىدىن ئومۇملاشتۇرۇلغان، قائىدىلەشتۇرۇلگەن، ئاكسىئوما (مۇقەددىمات ئەۋزەلى) لاشتۇرۇلغان. ماتېماتىكىلىق ئۇسۇل فىزىكىلىق ئۇسۇلغا نىسبەتەن ئىككىلەمچىلىك خاراكتېرغا ئىگە. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي «چۈشەنچىلەر ئەمەلدە شەيئىلەرنىڭ قائىدە ۋە قانۇنلىرىنى (ناۋامىس) ماھىيەتتىن تونۇپ - بىلىشكە تۇتىشىدۇ». ①

فارابى ئىلىم - پەندىكى ئابستراكت چۈشەنچىلەرنى، ئالدى بىلەن ماتېماتىكا ئىلمىدىكى مىقدار ۋە ئۇنىڭ مۇناسىۋەتلىرىنى ئىپادىلىگۈچى ئابستراكت چۈشەنچىلەرنى ئەقلىي تونۇشنىڭ زور مۇۋەپپەقىيىتى ۋە مۇھىم بىر شەكلى دەپ قارايدۇ، ئابستراكت چۈشەنچىلەر مەسىلىسى قەدىمكى گرېك پەلسەپىسىدە زور مۇنازىرە قوزغىغان مەسىلە بولۇپلا قالماي، ئوتتۇرا ئەسىردىكى يېڭى پىفاگورچىلار (فىساغوراس) تەرىپىدىنمۇ چىگىشلەشتۇرۇۋېتىلگەن مەسىلە ئىدى. بۇ مەسىلە ئوتتۇرا ئەسىر ئاخىرقى دەۋرىدە ياۋروپا ئامىنالىزمى ۋە رېئالىزمى ئارىسىدىمۇ كەسكىن مۇنازىرە قوزغىغان، ئۇنىڭ تەسىرى يېقىنقى زامان ياۋروپا پەلسەپىسىگە — كانت ۋە ماخىزمگىچە داۋام قىلغان.

پىفاگور مىقدارنى مۇتلەقلەشتۇرۇپ ئۇنى ئالەم قۇرۇلمىسىنىڭ ئاساسى دەپ ئوتتۇرىغا چىققان. پىفاگور چۈشەنچىسىدە مىقدار ماددىدىن، ئوبيېكتىپ دۇنيادىن ئايرىم بولۇپ، شەيئىنىڭ ماھىيىتى ۋە ئۇنىڭ سىمۇولى دەپ ھېسابلىنىدۇ. پلاتون ۋە ئۇنىڭ تەلىماتى تەرەپدارلىرى مىقدارنى، جۇملىدىن ماتېماتىكىلىق چۈشەنچىلەرنى ھېس - تۇيغۇدىن مۇستەقىل ئىدېئال چۈشەنچە، ئىدېئال ماھىيەت، ئۇ بىرلەمچىلىككە ئىگە، دەپ ھېسابلايدۇ.

---

① فارابى: «پەلسەپىۋى سوئاللار ۋە ئۇلارغا جاۋابلار»، 8 - مەسىلە (ئۇزبېكستاندا ئىلغار ئىجتىمائىي - پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخىغا دائىر ماتېرىياللار)، ئۇزبېكچە، 1959 - يىلى نەشرى، 64 - بەت.

ئارىستوتېل ئۆزىنىڭ «مېتافىزىكا» ناملىق ئەسىرىنىڭ 11 (K)، 13 (M) ۋە ئۇنىڭ ئاخىرقى 14 (N) بابلىرىدا پلاتون بىلەن پىفاگورنىڭ ئىدېئالىزملىق كۆزقارىشىغا قارشى چىقىپ نۇقتا، سىزىق قاتارلىق ماتېماتىكىلىق چۈشەنچىلەرنىڭ كونكرېت ماددىي جىسىملارنىڭ رېئال مىقدارلىق خۇسۇسىيەتلىرىدىن ئو-مۇملاشتۇرۇلۇپ ئېلىنغانلىقىنى كۆرسەتكەنىدى. ئارىستوتېل «روشەنكى، ماتېماتىكىلىق نەرسىلەر رېئال مەۋجۇدىيەتتىن ئاي-رىلمايدۇ»، «بىز سىزىق دەپ قىياس قىلغان نەرسىمىز گەرچە سىزىق بىلەن ئىپادىلىنىدىغان بولسىمۇ، ئۇ سۈبستانسىيىدىن ئايرىلالمايدۇ. سىزىق يۈزنىڭ بۆلۈنمىسى بولۇپ، يۈز جىسىم-نىڭ قەۋىتىدىن ئىبارەت (نۇقتا بولسا سىزىقنىڭ بىر بۆلە-كى)، ئۇلار ھەرقايسى جىسىملارنىڭ چەكلىمىسىگە مۇناسىپ بولىدۇ»، «ماتېماتىكلار تەتقىق قىلغان ئابستراكت شەيئىلەر ئۇلاردىكى بارلىق ھېس - تۇيغۇ قىلىشقا بولىدىغان ئامىللارنى (مەسىلەن، ئېغىر - يېنىكلىك، يۇمشاق - قاتتىقلىق، ئىسسىق - سوغۇقلۇق ۋە باشقىلارنى) چىقىرىپ تاشلاپ، پەقەت ئۇلاردىكى مىقدارلىق ۋە سوزۇلۇشچانلىقىنى ساقلاپ قالغان»[1] دەپ كۆرسىتىدۇ. لېنىن بۇ ھەقتە توختىلىپ مۇنداق يازغانىدى: «ئارىستوتېل پىفاگورنىڭ ھېسسىي شەيئىدىن ئايرىلغان مىقدار (يەنە پلاتوننىڭ ئىدېئال چۈشەنچە) توغرىسىدىكى تەلىماتىنى تەنقىدلەيدۇ»، «13 - بابنىڭ 3 - ماۋزۇسىدا ماتېماتىكا ۋە باشقا پەنلەر تەرىپىدىن جىسىملار، ھادىسىلەر، تۈرمۇشنىڭ بىر تەرىپىنىڭ ئابستراكتلاشتۇرۇلۇشىدىن ئىبارەت دېگەن بۇ قىيىن مەسىلىنى ماھىرلىق بىلەن، ئېنىق، چۈشىنىشلىك، ماتېرىيا-لىزملىق ھالدا ھەل قىلىدۇ، ئەمما ئاپتورنىڭ بۇ كۆزقارىشى ئاخىرىغىچە ئىزچىللاشتۇرۇلمىغان»، «ئارىستوتېل ئۆزىنىڭ ما-

① ئارىستوتېل: «مېتافىزىكا»، 1959 - يىلى خەنزۇچە نەشرى، 213 -، 215 - بەتلەر.

تېماتىكىلىق نەرسىسىگە بولغان كۆزقارىشىنى مۇئەييەنلەشتۇ-رۇپ: ماتېماتىكىلىق نەرسىلەر ھېسسىي شەيئىلەرنىڭ ئابستـ-راكتسىيىسىدىن ئىبارەت، دەپ بايان قىلىدۇ».[1]

فارابى ئارىستوتېلنىڭ ماتېماتىكىلىق ئابستراكتسىيە ۋە ئىل-مىي چۈشەنچىلەر ھەققىدىكى كۆزقارىشىنى قوغدىدى ۋە راۋاجلاند-ۇردى. فارابىنىڭ چۈشەندۈرۈشچە، ئابستراكتلاشقان چۈشەنچە بىر تەرەپتىن رېئال ۋە كونكرېت شەيئىلەر ئۈچۈن ئومۇمىي بولغان نەرسىنىڭ ئىنكاسى بولسا، يەنە بىر تەرەپتىن ئۇنىڭ لوگىكىلىق مۇھاكىمە يۈرگۈزۈش، بىر خىل مۇھاكىمە شەكلى-دىن ئىككىنچى بىر خىل مۇھاكىمە شەكلىگە ئۆتۈش ئىمكانىيىتى بولىدۇ. شۇنداق بولغىنى ئۈچۈن ئەقلىي تونۇشنىڭ (تەپەككۇر-نىڭ) بىر خىل شەكلى بولغان ئابستراكتسىيە تىلنى ئۆزىگە ۋاستە ياكى قورال قىلىدۇ. ئۇ تىل، ئاتالغۇ ۋە كاتېگورىيىلەر ئارقىلىق ئۆزىنىڭ ئومۇملاشتۇرۇش، ئابستراكتسىيىلەش ۋەزى-پىسىنى گەۋدىلەندۈرىدۇ. فارابى ئىلمىي ئاتالغۇ (تېرمىن) لار مۇئەييەن كاتېگورىيىلەرنى، ئۇنىڭ ئوبېيكتىپ مەزمۇنلىرىنىڭ خاراكتېرىنى ئىپادىلەيدۇ، دەپ قارايدۇ[2]. فارابى بارلىق چۈشەن-چىلەرنى، ئومۇملاشتۇرۇلغان ئابستراكتسىيىلەرنى ئىككىلەم-چى، بارلىق كونكرېت، جۈزئىلىك خۇسۇسىيەتنىگە ئىگە بولغان شەيئىلەرنى بىرلەمچى دەپ ئېنىق ئېيتقان، ئۇنىڭچە ماتېماتىكـ-لىق چۈشەنچىلەر بۇنىڭ روشەن مىسالى ئىدى. فارابى مۇنداق دەپ يازىدۇ: «جۈزئىياتلىققا ئىگە بولغان سۈبستانسىيىلەر بىر-لەمچى سۈبستانسىيىلەر ھېسابلىنىدۇ، كۇللىياتلىققا ئىگە بولغان سۈبستانسىيىلەر ئىككىلەمچى سۈبستانسىيىلەر (كۇللىيەتۈل جا-ۋاھىر) ھېسابلىنىدۇ... جۈزئىياتلىق سۈبستانسىيىلەر زۆرۈر

① لېنىن: «پەلسەپە خاتىرىلىرى»، 1956 - يىلى خەنزۇچە نەشرى، 338 -، 340 - بەتلەر.

② «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 259 -، 284 - بەتلەرگە قارالسۇن.

بولىدۇ، شۇنىڭدەك كوللىياتلىق سۇبستانسىيىلەرنىڭ مەۋجۇت بولۇشى ئۈچۈن جۇزئىياتلىق سۇبستانسىيىلەر زۆرۈر بولىدۇ... كوللىياتلىق جۇزئىلىككە يۆلىنىپ مەۋجۇت بولالايدۇ، جۇزئىياتلىق كوللىياتلىقتا يۆلىنىپ چۈشەنچە ھاسىل قىلىدۇ، شۇنداق قىلىپ، كوللىياتلىق سۇبستانسىيە... ئىككىلەمچى (سۇبستانسىيە) باسقۇچىنى ئىپادىلەيدۇ، چۈنكى ئۇ پەقەت جۇزئىياتلىق سۇبستانسىيىسى مەۋجۇت بولغاندىلا مەۋجۇت بولالايدۇ». [1] فارابى ماتېماتىكىلىق ئاكسىئوما ۋە چۈشەنچىلەر توغرىسىدا قىممەتلىك كۆزقاراشلارنى ئوتتۇرىغا قويىدى، بۇ ھەقتە ئالاقىدار ماۋزۇلاردا يەنە توختىلىمىز.

ھەقىقەت ياكى ساختىلىقنى ئىسپاتلاش مەسىلىسى فارابىنىڭ بىلىش نەزەرىيىسىدىكى مۇھىم بىر ھالقا، بۇ مەسىلە فارابى بىلىش نەزەرىيىسىدىلا ئەمەس، ئۇنىڭ لوگىكىسىدا، ئۇنىڭ تەبىئەت ئىلمى كۆزقاراشلىرىدا كەڭ مۇھاكىمە قىلىنغان بولۇپ، ھەقىقەت ئۇچۇن كۈرەشكۈچى مۇتەپەككۇر ۋە ھەقىقەتنى ئىنسانىيەت بەختىگە ئېرىشىش قورالى دەپ تونۇغۇچى گۇمانىزم جەڭچىسى ئەبۇ نەسىر فارابى ئۇچۇن بۇنىڭدىنمۇ مۇھىم مەسىلە بولمىغانىدى. فارابىنىڭ ھەقىقەت كۆزقارىشى تەجرىبە ۋە ئەمەلىيەتنى، لوگىكىلىق ئىسپاتلاش ياكى رەت قىلىشنى، لوگىكىلىق ئاددىي ۋە مۇرەككەپ مۇھاكىمە ئۇسۇللىرىنى، جۇملىدىن بىلىش جەريانىنىڭ ئالەمشۇمۇل تارىخىي جەۋھىرى بولغان ۋە ئىنسانىيەت تارىخىنىڭ مەدەنىيەت چىرىغى ھېسابلانغان بىلىم ۋە پەنلەر مەسىلىلىرىنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. بىز بۇ مەسىلىلەرنى مۇناسىۋەتلىك ماۋزۇلاردا بايان قىلىشقا تىرىشىمىز. تۆۋەندە پەقەت ئۇنىڭ ئەقىل ۋە ھەقىقەت توغرىسىدىكى ئومۇمىي كۆزقاراشلىرىنى قىسقىچە تونۇشتۇرۇش بىلەن چەكلىنىمىز.

① فارابى: «ئارىستوتېلنىڭ كاتېگورىيە ئاملىق كىتابىغا ئەپسىر» رۇسچە، 117-، 178-بەتلەر.

ئەقىل توغرىسىدىكى كۆزقاراش فارابىنىڭ بىلىش نەزەرىيىسىنىڭ، جۇملىدىن فارابىنىڭ پۈتۈن پەلسەپىۋى تەلىماتلار سىستېمىسىنىڭ بىر تەركىبىي قىسمى. ئۇ بىر تەرەپتىن ئادەمنىڭ، شۇنداقلا ئىنسانىيەتنىڭ بىلىش ۋە بىلىم مەسىلىلىرىنىڭ تەبىئىي ۋە قانۇنىيەتلىك خاراكتېرىنى ئېنىقلاش ئۇچۇن زۆرۈر بولسا، يەنە بىر تەرەپتىن ئادەم بىلىشىنىڭ، شۇنداقلا ئىنسانىيەت بىلىمىنىڭ ئىشەنچلىك ياكى ئەمەسلىكىنى، باشقىچە ئېيتقاندا، ھەقىقەت ياكى ساختىلىقنى، مۇتلەق ياكى نىسپىيلىكنى روشەنلەشتۈرۈش ئۈچۈنمۇ زۆرۈر بولغان نەزەرىيە ۋە ئەمەلىي مەسىلە ئىدى. بۇ مەسىلە تېگى - تەكتىدىن قەدىمكى گرېك پەلسەپىدە، جۇملىدىن ئوتتۇرا ئەسىردە ئۆتكۈر كۆرەش تېمىسى بولۇپ قالغان روھ بىلەن بارلىقنىڭ مۇناسىۋىتى مەسىلىسى، ئەقىل بىلەن شەيئىلەرنىڭ قانۇنىيەتلىرى ۋە ماھىيەتلىرىنىڭ مۇناسىۋىتى مەسىلىسى ئىدى. بۇ مەسىلە فارابى ياشىغان دەۋرلەردە تېخىمۇ ئۆتكۈر تۇسكە كىرگەنىدى. ئۇ ئىلىم - پەن ۋە پۈتكۈل روھىي (مەنىۋى) ھاياتقا مۇناسىۋەتلىك پەلسەپىۋى جاۋابقا موھتاج ئىدى. فارابى ئۆزىنىڭ پانتېئىزملىق ۋە پېرىپاتېتىزملىق كۆزقارىشى بويىچە بۇ مەسىلىنى ئەقىل — تەبىئەتنىڭ سەمەرىسى ۋە ئۇنى تونۇپ بىلگۈچى دېگەن نۇقتىدا، باشقىچە ئېيتقاندا، ئەقىل — ماددىي دۇنيا ماھىيەتلىرىنىڭ پائالىيەتچان شەكلى دېگەن نۇقتىدا ھەل قىلدى. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، فارابى تارىخىي ۋە دەۋر چەكلىمىسى تۈپەيلىدىن بۇ مەسىلىدە بىر قاتار مۇرەككەپلىككە ۋە سىرلىق چۈشەنچىلەرگە يول قويىدى. فارابى تونۇشنىڭ ئىجتىمائىي ئەمەلىيەتكە بېقىندىلىقىنى چۈشەنمەيتتى ۋە ئىزچىل ماتېرىيالىزم سەۋىيىسىدىن ۋە ئۇنىڭ تەبىئەت ئىلمى ۋە ساناقنى شەرتلىرىدىن بىرقانچە ئەسىرلەپ يىراقتا ياشىغانىدى.

ئارىستوتېل ئىككى تۈرلۈك ئەقىل ھەققىدە يازغانىدى. ئۇنىڭ بىرى، پاسسىپ ئەقىل (ئەقىل مەنفائال)؛ يەنە بىرى،

ئاكتىپ ئەقىل (ئەقىل فائال) . ئارىستوتېلنىڭ چۈشەندۈرۈشىچە، پاسسىپ ئەقىل تەسىرلەنگۈچى ئەقىل بولۇپ، شەخسنىڭ ئەقلىي ئىقتىدارى بىلەن خاراكتېرلىنىدىغان ئەقىل بولسا، ئاكتىپ ئەقىل پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ ئەقلى ۋە شەيئىلەرنىڭ قانۇنىيەتلىرى ھەم بىرىنچى ھەرىكەتلەندۈرگۈچى كۈچ بىلەن خاراكتېرلىنىدىغان ئەقىل ھېسابلىنىدۇ. ئارىستوتېلنىڭ ئىككى خىل ئەقىل توغرىسىدىكى كۆزقارىشى، بىر تەرەپتىن شەخسنىڭ بىلىش ئىقتىدارى ۋە بىلىش جەريانلىرىنى ئىپادىلىسە، يەنە بىر تەرەپتىن ئىنسانىيەتنىڭ بىلىش ئىقتىدارىنى بىرىنچى ھەرىكەتلەندۈرگۈچى كۈچ — تەڭرىگە ھەم ئالەمنىڭ قانۇنىيەتلىرىگە (لوگوسقا) بىرلەشتۈرۈپ ئىپادىلەيدۇ.

فارابى ئارىستوتېلنىڭ ئىككى تۈرلۈك ئەقىل توغرىسىدىكى كۆزقارىشىغا ۋارىسلىق قىلدى ۋە ئۇنى زور دەرىجىدە راۋاجلاندۇردى. فارابى تۆت خىل ئىستىل كۆزقارىشىنى ئوتتۇرىغا قويدى. بۇنىڭدىن باشقا، ئۇ يەنە نەزەرىيىۋى ئەقىل (ئەقىل نەزەرىيە) ۋە ئەمەلىي ئەقىل (ئەقىل ئەمەلىيە) كۆزقارىشىنى ئوتتۇرىغا قويدى.

فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە، ئەقىل مەسىلىسىمۇ خۇددى ئارىستوتېل كۆرسەتكەندەك ئىككى ئاساسىي نۇقتىنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ: بۇنىڭ بىرى، ھەربىر ئادەمدىكى تەبىئىي ئىقتىدار بولغان ئەقلىي پائالىيەت ئىقتىدارى؛ يەنە بىرى، پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ ئومۇمىي خۇسۇسىيىتى ھېسابلانغان ئەقلىي بىلىش جەريانىدىن ئىبارەت. فارابىچە، ئەقىل دۇنيانىڭ ماھىيىتى ۋە قانۇنىيەتلىكى بىلەن ۋە ئۇنى چىندىن تونۇپ — بىلىش مۇمكىنلىكى بىلەن مۇناسىۋەتلىك بولغان ھادىسە، ئىنسانىيەتنىڭ تەبىئىي ئىقتىدارى ۋە ماھىيەتلىك خۇسۇسىيەتلىرى بىلەن مۇناسىۋەتلىك سەمەرە.

فارابى ئەقلىنى تۆت خىلغا بۆلىدۇ. بۇلار: يوشۇرۇن —

پوتېنسىئال ئەقىل (ئەقىل بال قۇۋەتى)، ئاكتۇئال ئەقىل (ئەقىل بال فائال)، مۇيەسسەرلىك ئەقىل (ئەقىل مۇستەفاد)، پائالىيەتلىك ئەقىل (ئەقىل فائال) دىن ئىبارەت.

فارابى مۇمكىنلىك ۋە رېئاللىق كاتېگورىيىسىنى بىلىش جەريانىغا تەتبىق قىلىپ، يوشۇرۇن ئەقىل ۋە ئاكتۇئال (رېئال) ئەقىل كۆزقارىشىنى ئوتتۇرىغا قويدى. يوشۇرۇن ئەقىل ۋەقە بولمىغان ئەقىل بولۇپ، ئۇ ماددىي ئەقىل (ئەقىل ھايۋانى) دەپمۇ ئاتىلىدۇ. بۇ بارلىق شەيئىلەرنىڭ تونۇپ بىلىنىشى (مائەقۇل) مۇمكىنلىكىنى، ئۇنىڭ سىرلىق ئەمەلىكىنى كۆرسىتىش بىلەن بىللە، روھىي ئىقتىدارنىڭ بىر تۈرى سۈپىتىدە ئۇنىڭ تونۇپ ـ بىلىش ئىقتىدارىنى كۆرسىتىدۇ. فارابى مانا بۇ ئىككى مۇمكىنلىكنى بىر پۈتۈن ھالدا يوشۇرۇن ئەقىل ياكى ماددىي ئەقىل دەپ كۆرسىتىدۇ. دېمەك، يوشۇرۇن (مۇمكىنلىك) ئەقىل ئوبيېكتىپ شەيئىلەرنىڭ قانۇنىيەتلىرىنىڭ ئابستراكتسىيىلىنىش مۇمكىنلىكى بىلەن ئادەم روھىي كۈچىنىڭ ئۇنى تونۇپ ـ بىلىش مۇمكىنلىكىنى ئىپادىلەيدۇ. ئۇ ئانتولوگىيىلىك نۇقتىدىن ئالغاندا، ماددىي دۇنيانىڭ قانۇنىيەتلىكى مەسىلىسى بىلەن مۇناسىۋەتلىك بولسا، گنوسىئولوگىيىلىك نۇقتىدىن دۇنيانى تونۇپ ـ بىلىش مۇمكىنلىكى مەسىلىسى بىلەن مۇناسىۋەتلىك پوتېنسىئال مۇمكىنلىكىنى كۆرسىتىدۇ.

تونۇپ ـ بىلىش ئىقتىدارىنىڭ ئەمەلگە ئېشىشى بىلەن چۈشىنىش ئىقتىدارى چۈشىنىشكە ئايلىنىدۇ. مانا بۇ پوتېنسىئال مۇمكىنلىكنىڭ رېئاللىققا ئۆزگىرىشى بولۇپ، بۇنىڭ بىلەن ئەقىل ئالدىغا قاراپ ئىلگىرىلەپ رېئال چۈشەنچىگە ئۆتىدۇ. ئاكتۇئال ئەقىل ئەمەلگە ئاشقان چۈشەنچە سۈپىتىدە تاشقى دۇنيا شەيئىلىرىنى چۈشىنىشنى كۆرسىتىدۇ. فارابى ئاكتۇئال ئەقىلنى پائالىيەتچان ئوبيېكتىپ (مەھسۇسات) ئەقىل دەپمۇ ئاتايدۇ. بۇنىڭدا ئوبيېكتىپ شەيئىلەرنىڭ ماھىيىتى ئەقىل شەكلىنى، باشقىچە

ئېيتقاندا چۈشەنچە شەكللىنى ئالىدۇ. شۇ نەرسىنى ئەسكە سېلىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، فارابى ئۆزىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى كۆزقارا-شىدا ئوبيېكتىپ دۇنيا ھادىسىلىرىدىكى قانۇنىيەتلىكنى ئەقىل ۋە ئەقىل مەنبەسى دەپ ھېسابلاپ كەلگەن، ئۇنىڭ ئىزچىل كۆز قارىشى بويىچە ئوبيېكتىپ دۇنيا بىلەن سۇبيېكتىپ (ھامىل) دۇنيا بىر پۈتۈن بولۇپ، ئەقىل ۋە بىلىم مانا مۇشۇ بىر پۈتۈن-لۈكنىڭ ئەڭ ئالىي ئىپادىسى ۋە ئىسپاتى. فارابى كۆزقارىشىدا ئەقىل نوقۇل ئىنسانىنىڭ سۇبيېكتىپ مەھسۇلى ھېسابلانمىغان. فارابى ئومۇمەن دۇنيانىڭ ماھىيەتلىك، قانۇنىي ۋە مۇقەررەر خۇسۇسىيەتلىرىنى ۋە ئۇنى ئىنسانىنىڭ ئەينەن تونۇپ بىلىشىنى، شۇ قانۇنىيەتلىك ماھىيەت بويىچە پائالىيەت ئېلىپ بېرىشنى ئەقىل دەپ چۈشەندۈرىدۇ. فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە، ئاكتۇئال ئەقىل تەپەككۇردىن ئىبارەت. ئۇ تونۇۋالغان ماھىيەتنى تىل ئارقىلىق ئەكس ئەتتۈرىدۇ، ئۇنىڭ ئەكس ئېتىش شەكلى سۆبسە-تانسىيە ماھىيەتلىرىنىڭ ئابستراكتسىيىلىنىشىدىن ئىبارەت. فا-رابىنىڭ ئاكتۇئال ئەقىل كۆزقارىشى مەۋجۇدىيەت بىلەن تەپەك-كۇرنىڭ مۇناسىۋەت مەسىلىسى ۋە تىل بىلەن تەپەككۇرنىڭ مۇنا-سىۋىتى مەسىلىسى قاتارلىقلارغا تۇتىشىپ كەتكەن.

ئېرىشىلگەن ئەقىل، فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە «ئاكتۇئال ئەقىلنىڭ بىزدىكى ۋەقە بولۇشى» دىن ئىبارەت. بۇنداق ئەقىل ماددىي دۇنيانى بىر پۈتۈن تونۇپ - بىلىشنى مەقسەت قىلىدۇ. ئۇنىڭ ئاساسىي شەكلى چۈشەنچە (ئۇقۇم) بولۇپ، ھەربىر چۈ-شەنچە ئېرىشىلگەن (مۇيەسسەر بولغان) مۇئەييەن شەيئى توغرى-سىدىكى تونۇشنىڭ مەزمۇنىدىن ھاسىل بولىدۇ. فارابى ماددىي شەيئىلەرنىڭ ماھىيىتى چۈشەنچىلەر ئارقىلىق غەيرىي ماددىي مۇقىم ئۇقۇمغا ئىگە بولىدۇ، دەپ قارايدۇ. فارابىنىڭ كۆزقارا-شىچە، ئېرىشىلگەن ئەقىل ئىنسانىنىڭ ماددىي دۇنيانى بىرقەدەر چوڭقۇر، بىرقەدەر ماھىيەتلىك ئىگىلىشىدىن ۋە ئۇنى ئۇقۇم -

چۈشەنچە شەكلىدە گەۋدىلەندۈرۈشىدىن، تاشقى دۇنيانىڭ ماھىيە-تىنى ئۆزىدە يۇقىرىراق دەرىجىدىكى ئابستراكتسىيە ۋاستىسى بىلەن ئەكس ئەتتۈرۈشىدىن ئىبارەت. مانا بۇ ھەقىقىي مەنىسى بىلەن ھەربىر شەخسىنىڭ ئېرىشىشى مۇمكىن بولغان مەنتىقىلىق ئەقىل ۋە چۈشەنچىنى كۆرسىتىدۇ.

فارابى بىلىمنى پائالىيەتلىك ئەقىل شەكلىدە تىلغا ئالىدۇ. بۇنداق ئەقىل بىر تەرەپتىن ھەربىر شەخسىنىڭ ئاكتۇئال ئەقلى (تەپەككۇرى)، مۇيەسسەرلىك ئەقلىي مۇۋەپپەقىيىتى (چۈشەنچە ۋە ئۇقۇملىرى) ئاساسىدا مەيدانغا كېلىدىغان بولسا، يەنە بىر تەرەپتىن ئۇ ھەربىر شەخسىنىڭ يەككە ئەقىل - پاراسىتى بىلەن چەكلەنمەيدۇ، ئۇ ماھىيەتتە پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ پۈتكۈل ئوبـ-يېكتىپ دۇنيانى ئۆزلۇكسىز كۆزىتىشى، تەتقىق قىلىشى، تو-نۇپ - بىلىشى ئاساسىدا مەيدانغا كېلىدىغان ئىلمىي سەمەرىسىدىن ئىبارەت.

فارابى تونۇپ - بىلىشنىڭ مۇمكىنلىكىدىن تاكى تونۇپ - بىلىشنىڭ چوڭقۇرلىشىش شەكىللىرىدىن بولغان تەپەككۇر، چۈ-شەنچە - ئۇقۇم، بىلىم ۋە پەننىڭ توغرىلىقىغىچە بولغان پۈتۈن تونۇش جەريانلىرىنى ئاددىي ھالدىلا بىر تەرەپ قىلماستىن، ئۇنى يۇقىرىقىدەك تۆت خىل ئەقىل شەكلىگە بۆلۈپ چۈشەندۈردى. فارابى بۇ مەسىلىنى ئىزاھلاشتا ئىنسانىيەتنىڭ روھىي (ئەقلىي) ئامىللىرى بىلەن پۈتۈن ئاسمان جىسىملىرىنىڭ تەبىئىي - قانۇ-نىي (ئەقلىي) ئامىللىرىنى بىر پۈتۈن قىلىپ مۇھاكىمە قىلىدۇ، ئۇنىڭچە ئەقىلنىڭ ئەڭ يۇقىرى فورمىسى ئالەمنىڭ ئەڭ ماھىيەتـ-لىك تۈزۈلمىسى ۋە قانۇنىيەتلىرىنىڭ ئىپادىسى ھېسابلىنىدۇ. فارابىچە بىلىم ئەڭ يۇقىرى دەرىجىدىكى ئەقلىي تونۇش شەكلى بولۇپ، ئۇ پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ ئەۋلادتىن ئەۋلادقا داۋام قىلـ-خان بىلىش ۋە ئەقلىي پائالىيىتىنىڭ نەتىجىسى ئىدى، فارابى ئىلىم - پەننى پائالىيەتلىك ئەقىل دەپ كۆرسىتىش بىلەن بىللە،

مەڭگۈ ماھىيەتلەرنى تونۇپ - بىلىش ئىلىم - پەننىڭ مەقسىتى، دەپ قارايدۇ.①

فارابى ئۇچۇن ئەقىل ئىنسانىنىڭ ئەڭ ئالىي ۋە ئۆزىگە خاس بايلىقى بولۇپ، ئۇ يەنە نەزەرىيىۋى ئەقىل ۋە ئەمەلىي ئەقىلگە بۆلۈنىدۇ، ئىنسانىيەت نەزەرىيىۋى ئەقىل ياردىمىدە ئىلىم - پەن بىلەن شۇغۇللانسا، ئەمەلىي ئەقىل ياردىمىدە ئۆزىنىڭ ھوقۇق ئىشلىرى بىلەن شۇغۇللىنىدۇ. ئەمەلىي ئەقىل ئۆز نۆۋىتىدە كەسپىي ۋە مەپكۇرىۋى تارماقلارغا بۆلۈنىدۇ. كەسپىي ئىقتىدار يارداملىرى سەنئەت ۋە ھۈنەرۋەنلىك بىلەن شۇغۇللانسا، مەپكۇرىۋى ئىقتىدار يارداملىرى مۇھاكىمە ۋە مۇزاكىرە پائالىيىتى بىلەن شۇغۇللىنىدۇ.

فارابى نەزەرىيىۋى ئەقىلنى پەلسەپە، ماتېماتىكا، تەبىئەت ئىلمىنىڭ راۋاجلىنىش ھالىتى سۈپىتىدە تىلغا ئالىدۇ. فارابى بىلىمنى ھەممىدىن قەدىرلىك ئورۇنغا قويۇپ ئۇنى بەخت كەلتۈرگۈچى ۋاستە، دەپ چۈشەندۈرگەنىدى. ئۇ «بەختكە ئېلىپ بارغۇچى ۋاستە» (فىت تەنبى ئەلا ئەسبابىس سائادەت) دېگەن ئەسىردە، جۈملىدىن «بەختكە ئېرىشىش»، «ئەخلاق توغرىسىدا رىسالە» قاتارلىق ئەسەرلىرىدە بۇ كۆزقاراشنى كۆپ قېتىم تەكىتلىگەن. فارابى مۇنداق دەپ يازىدۇ: «بىز پەقەت گۈزەللىككە ئىگە بولغان ۋاقتىمىزدىلا بەختكە مۇيەسسەر بولالايمىز. گۈزەللىك بىزگە پەقەت پەلسەپە سەنئىتى②تۈپەيلىدىن تەئەللۇق بولىدۇ. بۇنىڭدىن مۇقەررەر ھالدا شۇ نەرسە پەيدا بولىدۇكى، بىز پەلسەپىگە يۈلىنىپ بەختكە ئېرىشەلەيمىز».③فارابى بۇ يەردە پەن ۋە پەلسەپە ئارقىلىق (روھانىي ئەقىدىلەر ئارقىلىق ئەمەس)

① تۆۋەندىكى ماتېرىياللاردىن پايدىلىنىشقا بولىدۇ: گ. ب. شايمۇخەمىتوۋ: «پلاتوننىڭ ئىدىيە ھەققىدىكى تەلىماتى ۋە ئەل فارابىنىڭ ئەقىل نەزەرىيىسى» («ئەل فارابى ئىلمىي تەتقىقات»، 52 - 53 - بەت)؛ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 81 -، 82 - بەتلەر؛ ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى» 108 -، 109 - بەتلەر.

② فارابى ئىلمىنى سەنئەت دەپمۇ ئاتىغان.

③ فارابى: «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر»، رۇسچە نەشرى، 35 - بەت.

بەختكە ئېرىشىش توغرىسىدا سۆزلەيدۇ.

فارابى ئىلىم - پەننى ئالەم تۈزۈلمىسىنى ۋە ئىنسانىنىڭ ھاياتىي شەرتلىرىنى تۈپ ماھىيىتى بىلەن ئىگىلىگەن ھەقىقىي ئەقىل دەپ قاراش بىلەن بىللە، ئىلىم - پەننى بىر تەرەپتىن دۇنيانى تونۇپ - بىلىشنىڭ نەتىجىسى دېسە، يەنە بىر تەرەپتىن، دۇنيانى داۋاملىق چوڭقۇرلاپ كەڭ دائىرىدە تونۇپ - بىلىشنىڭ ئاساسىي شەرتى دەپ تونۇيدۇ، ئۇنىڭچە ئىلىم بىلەن تونۇش بىر - بىرىگە داۋاملىق تەسىر كۆرسىتىش جەريانىدا تۇرىدۇ.

فارابى ئادەمنىڭ جىسمانىي جەھەتتىن ئۆلۈشى بىلەن بىللە، ئۇنىڭدىكى ئەقىل ئىقتىدارى ۋە روھىي جەريانلار ئاخىرلىشىدۇ، روھنىڭ قايتا تىرىلىشى مۇمكىن ئەمەس دېيىش بىلەن بىللە، پائالىيەتچان ئەقىل، پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ پەن ۋە مەدەنىيەت مۇۋەپپەقىيەتلىرى ئۆلمەس، مەڭگۈ دېگەن كۆزقاراشنى تەكىتلەيدۇ. بۇ كۆزقاراش ئىنسانىيەتنىڭ تونۇپ - بىلىشى چەكسىز ۋە پۈتمەس - تۈگىمەس ئىستىقبالغا ئىگە دېگەن مەسىلىنى يورۇتىدۇ. فارابىچە، ئىنسانىيەت مەۋجۇتلا بولىدىكەن، ئۇنىڭ مەشھۇر ئىلمىي نامايەندىلىرىنىڭ ئالەمدىن ئۆتۈشى بىلەن ئىنسانىيەتنىڭ پائالىيەتچان ئەقلىدە (ئىلىم - پەندە) ئىپادىلەنگەن دۇنيانىڭ ماھىيەتلىرى ھەققىدىكى ھەقىقىي بىلىم ئاخىرلاشمايدۇ. ئۆلمەس ئەقىل ئۆلمەس ئىنسان نەسلى بىلەن بىللە داۋاملىق قالىدۇ ۋە راۋاجلىنىدۇ، «شۇنداق قىلىپ ئۆلمەس پائالىيەتچان ئەقىل ئىنسانىيەتنى مەڭگۈ گۈللەندۈرىدۇ ۋە مەدەنىيەتنى مەڭگۈ ئىلگىرى سۈرىدۇ.①»

فارابى ئەقىل ھەققىدە سۆزلىگەندە ئەينى زاماندا تولىمۇ مۇرەككەپلەشتۇرۇۋەتكەن تەسەۋۋۇر ھەم ئالدىن كۆرەرلىك مەسىلىسىدىن چەتنەپ ئۆتمىدى. فارابى ئەڭ ئالدى بىلەن ئىلاھىي

① ئىبراھىم مەدكۇئۇر: «فارابىنىڭ مۇسۇلمان پەلسەپىسىدىكى ئورنى»، 1934 - يىلى، پارىژ نەشرى، 181 - بەت.

بېشارەت (ۋەھىي) ئەپسانىسىنى رەت قىلدى. بۇ ھەقتە ئەرەب ئالىمى ئىبراھىم مەدكوئۇر «فارابىنىڭ مۇسۇلمان پەلسەپىسىدىكى ئورنى» دېگەن ئەسىرىدە مۇنداق دەپ يازىدۇ: «ئۇ بېشارەتنى ئىنكار قىلىش بىلەن بىللە ئىسلامنى پۈتۈنلەي ئىنكار قىلدى ياكى ئەگ كەم دېگەندىمۇ ئۇنىڭ ئاساسىغا ھۇجۇم قىلدى.[1]»

يىراقنى كۆرۈش ۋە ئالدىنئالا سۆزلەش ھەققىدە فارابى بىر تەرەپتىن، ئۆزىدىن ئىلگىرى ئۆتكەن مۇتەپەككۇرلاردىن ئەررەۋەندى ۋە ئەرراز ئىنىڭ مىستىتكىلىق - ئىلاھىي كۆزقاراشلارغا بەرگەن تەنقىدىگە ۋارىسلىق قىلغان بولسا؛ يەنە بىر تەرەپتىن، دىنىي - روھانىيەت چۈشەنچىسىدىكى يىراقنى كۆرۈپ ئالدىن ئېيتىش كۆزقارىشىدىن پەرقلىق ھالدا تەسەۋۋۇر ۋە ئىلىم - پەن ئاساسىدا، پائالىيەتچان ئەقىل ۋە تەجرىبە ئاساسىدا يىراقنى كۆرۈپ ئالدىن ئېيتىش مۇمكىنلىكىنى مۇقىملاشتۇردى. فارابىچە، ئالدىن ئېيتىش بىلىم ۋە تەسەۋۋۇر كۈچىنىڭ نەتىجىسى ھېسابلىنىتتى.[2]

فارابى ئەل كىندىنىڭ تەسەۋۋۇر ھەققىدىكى كۆزقارىشىنى جارى قىلدۇردى. ئەل كىندى تەسەۋۋۇرنى ھېسسىي تونۇش بىلەن ئەقلىي تونۇش ئارىسىدىكى ئەقلىي پائالىيەت، دەپ قارايتتى. بىراق، ئەل كىندى ھېسسىي تونۇش تەبىئەت دۇنياسىنى، ئەقلىي تونۇش روھىيەت دۇنياسىنى تونۇپ بىلىدۇ، دەپ خاتا قىلغانىدى. فارابى تەسەۋۋۇرنى ھېسسىي تونۇشقا يۆلىنىدىغان ۋە ئەقىل كۈچىگە باغلانغان، ئېرىشىلگەن ئوبرازلارنى خاتىرىدە ساقلاپ، ئۇنى بىرىكمىلەشتۈرۈلگەن، ئومۇملاشتۇرۇلغان ئوبرازلارغا ئايلاندۇرغان، ھەم شەيئىنىڭ ماھىيىتىنى، ھەم ئۇنىڭ تەقلىدىنى ئىپادىلەيدىغان، ھەم چىنلىققا ئۇيغۇن، ھەم ئەينەن چىنلىققا نىسبەتەن ساختىلىق (ياسالمىلىق) ئامىللىرىغا ئىگە بولغان

① ② «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 226 -، 227 - بەتلەرگە قارالسۇن.

جانلىق چۈشەنچە سۈپىتىدە چۈشەندۈرىدۇ. فارابى تەسەۋۋۇر كۈچى ئەقىل كۈچىگە ماتېرىيال ۋە يارەدەم بېرىدۇ، ئۇنىڭسىز ھەقىقەتلىك قەمىستى بولىدۇ، دەپ قارايدۇ. فارابىنىڭ بىرقاتار ئېستېتىكىلىق كۆزقاراشلىرى تەسەۋۋۇر شەكلىدىكى تونۇش شەكلى بىلەن ئالاقىدار.

فارابى ھەقىقەت توغرىسىدا سۆزلىگىنىدە ئەگ ئالدى بىلەن پلاتوننىڭ پەقەت ئىدېئال چۈشەنچىلەر ھەقىقەت بولىدۇ، دېگەن كۆزقارىشىغا قارشى ئوبېكتىپ ھەقىقەت كۆزقارىشىنى ئىلگىرى سۈردى. فارابىچە، بىلىم ۋە ئۇنىڭ ھەقىقەتلىكى مەسىلىسى ھەممىدىن ئىلگىرى ئۇنىڭ ئوبېكتىپ ھەقىقەتلىكى مەسىلىسى ئىدى. فارابى مەيلى شەخسىنىڭ ياكى پۈتۈن ئىنسانىيەتنىڭ ئەقلى ۋە ئىلمىي تونۇشى ئوبېكتىپ دۇنيا مەزمۇنلىرىنى ئىپادىلىگەنلىكى ئۈچۈنلا ھەقىقەتلىك قەمىستىگە ئىگە بولالايدۇ، ئەگەر ھەقىقەتتە ئوبېكتىپ سۈپەت بولمىغاندا ئىدى، ئۇ ئىنسانىيەت ئالاقە قورالى بولغان تىل ئارقىلىق ئۆزئارا ئۇقۇشۇشقا ئىلاجسىز بولغان بولاتتى، دەپ قارايدۇ.[1] فارابى لوگىكىنى پۈتۈن ئىنسانىيەت خاراكتېرلىك ئىلىم، ئۇنىڭ قانۇنلىرى بارلىق خەلقلەر ۋە شەخسلەر ئۈچۈن ئورتاق كۈچكە ئىگە، دەپ قارىغاندىمۇ، ھەقىقەتنىڭ ئوبېكتىپلىقى ۋە بىرەكلىكىنى ئاساس قىلغان.

فارابى بىلىملەرنى ئىسپاتلاش ھاجەتسىز بولغان بىلىملەر ۋە ئىسپاتلاش ھاجەتلىك بولغان بىلىملەر دەپ ئىككىگە بۆلىدۇ. ئۇنىڭچە، بىۋاستە ھېس - تۇيغۇ ئارقىلىق ئېرىشكەن بىلىملەرنى ئىسپاتلاش ھاجەتسىز بولۇپ، پەقەت ئابستراكتسىيىلىك بىلىملەر ئىسپاتلىنىشى ھاجەت ئىدى. فارابى ھېس - تۇيغۇ ئارقىلىق ئېرىشىلگەن بىلىملەردىمۇ ئوبېكتىپ ھەقىقەتنىڭ مەۋجۇتلۇقىنى ئېتىراز قىلغان.

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 31 - بەتكە قارالسۇن.

فارابی هەقىقەت ۋە ساختىلىق مەسىلىسىنى ئىسپاتلاشتا لو-گىكىنىكا رولىغا ناھايىتى يۇقىرى ئەھمىيەت بەردى. ئۇنىڭچە، لوگىكا ئىنسان بىلىمىنىڭ ئاساسىي قورالى، ھەقىقەت ۋە ساختە-لىقنى تەستىقلايدىغان ئاساسىي مىزان ئىدى. شۇنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش لازىمكى، فارابى ياشىغان دەۋر پەلسەپە دىنىنىڭ چاكىرىغا ئايلىنىپ قالغان دەۋر بولۇشىغا قارىماي، بۇ ئاستە ئەمەلىي تە-رىبە ئاساسىدىكى يېقىنقى زامان تەبىئەت ئىلىملىرى تېخى مەيداڭ-غا كەلمىگەن بولۇشىغا قارىماي، ئۇ تەجرىبە ۋە ئەمەلىيەتنىڭ تونۇش جەريانىدىكى رولى مەسىلىسىنى ئېتىراپ قىلدى. فارابى ئىنسانىنىڭ تونۇشى مۇھىمى ئەمەلىي مەسىلە ۋە ئەمەلىي زىددىيەت بىلەن باشلىنىدۇ، پوتېنسىئال ئەقىل تەجرىبە ئارقىلىق رېئال ئەقىلگە ئايلىنىدۇ، بىلىم تەجرىبىدە باشلىنىدۇ ۋە ئۇنىڭدىن مەنتىقىلىق ئومۇملاشتۇرۇشقا ئۆتىدۇ،[1] دەپ چۈشەندۈرىدۇ. فا-رابى تەجرىبە بىلەن تەجرىبىچىلىكنى، لوگىكىلىق ئىسپاتلاش بىلەن نەزەرىيىۋى پەلسەپىچىلىكنى بىر - بىرىدىن پەرقلەندۈ-رۈپ، ئۆزىنىڭ «گالېننىڭ (جالىنۇسنىڭ) ئارىستوتېلنىڭ ئا-دەم ئورگانىزمى توغرىسىدىكى كۆزقارىشىغا بىلدۇرگەن ئېتىراز-لىرى» ناملىق ئەسىرىدە، تەجرىبىچىلىك بىلەن نوقۇل مۇ-ھاكىمىچىلىككە قارشى چىقتى. فارابى، تەجرىبىچىلىك ھېسسىي تۇيغۇلارنىڭ يېغىندىسى بولۇپ، تەجرىبە ئاكتۇئال ئەقىلنىڭ نە-تىجىسى،[2] دەپ قارايدۇ. فارابى مۇنداق دەپ يازىدۇ: «تەجرىبە پائالىيەت ئۇستىگە قۇرۇلىدۇ. كۆزلىگەن مۆلچەرگە يەتكەن تە-جرىبە ئارقىلىقلا ئېرىشىش مۇمكىن.[3]»

فارابىنىڭ ئەقىل، ھەقىقەت ۋە ئەمەلىيەت توغرىسىدىكى كۆزقاراشلىرى ئوتتۇرا ئەسىر شارائىتىدا غايەت زور پەلسەپىۋى

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 91 - 92 -، 103 - بەتلەرگە ۋە «فارابى. ئىلمىي تەتقىقات»، 43 - بەتكە قارالسۇن.
② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 102 -، 124 - بەتلەرگە قارالسۇن.
③ فارابى «پەلسەپىۋى رىسالىلەر»، رۇسچە نەشرى، 75 - بەت.

ۋە ئىلمىي ئەھمىيەتكە ئىگە ئىدى. بۇ ھەقتە يەنە داۋاملىق مۇھا-كىمە ئېلىپ بارىمىز. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، فارابى يۇقىرى-قى مەسىلىلەردە بىر قاتار چەكلىمىلەرگە ئۇچرىغان ۋە خاتا قا-راشلارغا يول قويغان. ئۇ ئارىستوتېلنىڭ «بىرىنچى ھەرىكەتلەن-دۈرگۈچى كۈچ» ئىدىيىسىنىڭ تەسىرىدە پائالىيەتلىك ئەقىلنى بىرىنچى سەۋەب بىلەن ئىنسانىيەتنىڭ بىرەكلىكىنى كۆرسەتكۈ-چى ۋە ئۇلارنى تۇتاشتۇرغۇچى ۋاستە دەپ، تەكرى بىلەن تەبىئەت ۋە ئىنسانىيەتنىڭ بىرەكلىكى ھەققىدىكى پانتېئىزملىق كۆزقا-راشنى ئىپادىلىدى. بۇ ئۇنىڭ تەبىئەت سىستېمىسى كۆزقارىشىدە-كى تارىخىي چەكلىمىسىنى ئەكس ئەتتى. فارابى گەرچە ھەقىقەت-نىڭ بىرەكلىكى، پەقەت ئىلىم - پەننىڭ ھەقىقەتكە ۋەكىللىك قىلىدىغانلىقى توغرىسىدا كۆپلىگەن قىممەتلىك چۈشەنچىلەرنى تىلغا ئالغان بولسىمۇ، يەنىلا ئوتتۇرا ئەسىر پەلسەپىسىدىكى ئىز-چىلىسىزلىققا — «ئىككى خىل ھەقىقەت»[1] — پەلسەپىۋى ۋە دىنىي ھەقىقەت كۆزقارىشىغا يول قويدى. فارابى ئوتتۇرا ئەسىر مۇھىتىدا ئوتتۇرىغا قويغان ئىككى خىل ھەقىقەت كۆزقارىشى ئەينى زامان مۇھىتىدىن زور تارىخىي ئىلگىرىلەش بولۇپ، پەن ۋە پەلسەپىنى دىنىي كۆزقاراشلار ھۆكۈمرانلىقىدىن ۋە بىر پۈتۈن دىنىي ھەقىقەت كۆزقارىشىدىن قوتۇلدۇرۇپ، ئۇنىڭ ئىلمىي نو-پۈزى ۋە مۇستەقىللىقىنى جاكارلىغانلىق ھېسابلانسىمۇ، بەربىر ئىزچىلىسىز ئىدى. فارابى ئىككى خىل ھەقىقەتنى پاراللىل ئو-رۇنغا قويمىدى، بەلكى ئىلمىنى دىنىنىڭ يۇقىرىسىغا، پەلسەپىنى تېئولوگىيىنىڭ يۇقىرىسىغا، ئەقىلنى ئەقىدىنىڭ يۇقىرىسىغا قويدى.[2] فارابى ئەمەلىيەت ۋە تەجرىبە ھەققىدە توختالغاندا، ئۆ-زىنىڭ ئانتروپولوگىزملىق (ئىلمىي بەشەر) كۆزقاراشلىرىدا چەكلىنىپ قالدى، ئۇ ئىجتىمائىي ئەمەلىيەتنىڭ تونۇش جەريان-

① «فارابى. دەۋرى ۋە ئىلمىاتى»، 265 - بەتكە قارالسۇن.
② يۇقىرىقى كىتاب، شۇ بەتكە قارالسۇن.

مدىكى ھەل قىلغۇچ رولىنى ۋە بىردىنبىر ھەقىقەتنىڭ ئۆلچىمى ئىكەنلىكىنى ئاڭلىتىش چۈشەنمەيتتى. چۈنكى، فارابى تېخى تەبىئەت ئىلمى روناق تاپقان دەۋردە ئەمەس، بەلكى مەنتىقىي تەپەككۇر دەۋرىدە، نوقۇل لوگىكىلىق ئىسپاتلاشتىن باشقا بىۋاستە ئىلمىي تەجرىبە ئېلىپ بېرىش ئىنتايىن قىيىن ۋە چەكلىك بولغان جاھالەتلىك ئوتتۇرا ئەسىر دەۋرىدە بۇ ئىشلارنى قىلىۋاتاتىتى.

* * *

فارابىنىڭ بىلىش نەزەرىيىسى ئۇنىڭ لوگىكىلىق كۆزقاراشلىرىدا ۋە لوگىكا ئىلمى توغرىسىدىكى مەخسۇس ئەسەرلىرىدە داۋاملىق جارى قىلدۇرۇلغان.

ئەبۇ نەسىر فارابى ئىنسانىيەت مەدەنىيىتى ۋە ھەقىقىي ئىلمىي تونۇشى ئۈچۈن ئوتتۇرا ئەسىر جاھالەتلىك مۇھىتىدا غايەت زور ئىلمىي پائالىيەت ئېلىپ بارغان جەسۇر جەڭچى سۈپىتىدە يالغۇز بىلىش نەزەرىيىسى مەسىلىلىرىنى ئېگىز كۆتۈرۈپ، ئۇنى ئۆز دەۋرىنىڭ ئەڭ ئىلغار سەۋىيىسى ئاساسىغا قۇرۇش بىلەن قانائەتلەنمىدى، بەلكى ئۇ يەنە بىلىش نەزەرىيىسىنى ئۆز دەۋرىدە ئېرىشىش مۇمكىن بولغان مەنتىقىي راتسىئونالىزملىق مېتودولوگىيە بىلەن قوراللاندۇردى.

فارابى ئۈچۈن دۇنيانى بىلىش مۇمكىنلىكى، بىلىش جەريانىدىكى ۋە ھەقىقەت ھەققىدىكى كۆزقاراشلارنى ئىلىم - پەننىڭ كونكرېت تارماقلىرىغىچە ئەمەلىيلەشتۈرۈش ئۈچۈن يالغۇز پەلسەپىۋى كۆزقاراشلا كۇپايە قىلمايتتى، يەنە مېتودولوگىيىلىك ۋاستىلەر لازىم ئىدى. مانا بۇ ئۇنىڭ بىلىش نەزەرىيىسى بىلەن لوگىكىلىق تەلىماتلىرىنى بىر - بىرىگە ھەمجەھەت قىلىشقا ئېلىپ كەلدى. فارابى ئۈچۈن لوگىكا ئىككى جەھەتتىكە

ئىگە ئىدى، ئۇ بىر تەرەپتىن، توغرا تەپەككۇر قانۇنلىرى ھەققىدىكى پەن ھەم ھەقىقەتنى ئىسپاتلاشنىڭ ئىلمىي ئۇسۇلى بولسا، يەنە بىر تەرەپتىن، ئۇ بىلىش نەزەرىيىسىنىڭ داۋامى، بىلگەنلەر بىلەن بىلمىگەنلەرنىڭ بىلىش ئۇسۇلى، مۇھىمى ئۇنىڭ راتسىئونالىزملىق بىلىش نەزەرىيىسىنىڭ ئىلمىي مېتودولوگىيىسى ئىدى. فارابىنىڭ لوگىكىلىق تەلىماتلىرىنىڭ مېتودولوگىيىلىك ئەھمىيىتىنى كۆرۈنەرلىك تەكىتلىمەستىن، فارابى لوگىكىسىنىڭ ئارىستوتېل لوگىكىسىدىن كۆپ تەرەپلىمە ئۇستۇنلۈكىنى چۈشىنىش مۇمكىن ئەمەس.

مەلۇمكى، ئارىستوتېل شەكلەن لوگىكا ئىلمىنىڭ ئاساسچىسى ئىدى. ئارىستوتېل ئۆزىنىڭ «ئورگانون» (قورال) توپلىمىغا كىرگۈزۈلگەن «كاتېگورىيە»، «تەفسىر»، «بىرىنچى ئانالىتىكا»، «ئىككىنچى ئانالىتىكا»، «سوفىستىكا»، «رېتورىكا»، «توپىكا»، «پوئېتىكا» قاتارلىق سەككىز پارچە ئەسىرىدە توغرا تەپەككۇر شەرتلىرى ۋە قانۇنلىرى توغرىسىدىكى شەكلەن① لوگىكىغا ئاساس سالدى. ئارىستوتېل لوگىكىلىق توغرا تەپەككۇرنىڭ ئۇچ ئاساسىي قانۇنىنى — بىرەكلىك قانۇنى، زىتلىق قانۇنى، ئىككىنىڭ بىرىدىن غەيرىي بولماسلىق قانۇنىنى ئوتتۇرىغا قويدى ۋە ئىزاھلىدى، مۇھاكىمە ۋە ئىسپاتلاشنىڭ بىر قاتار لوگىكىلىق پرىنسىپلىرىنى بايان قىلدى.②ئارىستوتېل قەدىمكى دۇنيانىڭ ئالەمشۇمۇل ئىلمىي نامايەندىسى سۈپىتىدە «چوڭقۇر مۇھاكىمە يۈرگۈزۈپ، ئەڭ نازۇك پىكىرنىمۇ كىشىنى تولىمۇ ھەيرەتتە قالدۇرارلىق دەرىجىدە ئىپادىلەپ بەرگەن»، «پەۋقۇلئاددە گۆھەر قازغۇچى» بولسىمۇ، «ھەرقانداق جايدا جۇش ئۇ-

① شەكلەن لوگىكا(Formal Logic) ئاتالغۇسىنى تۇنجى قېتىم گېگىل ئۆزى ئىشلەتكەن دىئالېكتىك لوگىكىغا قارشى ھالدا قوللانغان.

② لوگىكىدىكى توغرا تەپەككۇرنىڭ تۈنجى شەرتى ھېسابلانغان «تولۇق سەۋەب قانۇنى» XVII ئەسىرنىڭ ئاخىرى XVIII ئەسىرنىڭ بېشىدا ياشىغان نېمىس ئىدىئالىزم پەيلاسوپى ۋ. ماتېماتىكى گ. ۋ. لېيبنىتس تەرىپىدىن ئوتتۇرىغا قويۇلغان.

رۇپ چىققان ۋە قويۇق ئورمانلى ئارىلاپ جىلغىغا ئېقىپ كىرگەن بۇلاقنى ئارىستوتېلنىڭ ھېكمەتلىك ھاسىسى قىلچە خاتاسىز ھالدا كۆرسىتىپ بېرەلەيدىغان»[1] بولسىمۇ، ئارىستوتېل ئۆزىنىڭ لوگىكىلىق تەتقىقاتىدىن مېتافىزىكىلىق خۇلاسە چىقارغانىدى.[2]

فارابى ئارىستوتېل لوگىكا تەلىماتىنىڭ ئىزچىل ۋارىسى ۋە ئۇنى ئوتتۇرا ئەسىرلەردە ئومۇميۈزلۈك راۋاجلاندۇرغۇچى سۈپىتىدە زور شۆھرەت قازاندى، فارابى ئارىستوتېلنىڭ «ئورگانون» توپلىمىدىكى سەككىز پارچە ئەسىرنى تەپسىلىي شەرھلەش بىلەن قانائەتلەنمىدى، ئۇنى كۆپ تەرەپلىمە جارى قىلدۇردى ۋە راۋاجلاندۇردى. بۇنىڭدىن باشقا، ئۇ لوگىكىغا ئائىت كۆپلىگەن مەخسۇس ئەسەرلەرنى يازدى. بۇلارنىڭ مۇھىملىرى: «چوڭ لوگىكا توغرىسىدا ئىخچاملانغان كىتاب» (كىتابۇل مۇختەسەر ئەكلەبىر-فى مەنتىقە)، «كىچىك لوگىكا توغرىسىدا ئىخچاملانغان كىتاب» (كىتابۇل مۇختەسەر ئەل سەغىرۇل مەنتىقە)، «لوگىكا ھەققىدىكى ئومۇمىي كىتابلارنىڭ قىسقىچە توپلىمى» (كىتابۇل مۇختەسەر جاۋامىئو كىتونبۇل مەنتىقە) قاتارلىقلاردىن ئىبارەت. فارابى يۇقىرىقى ئەسەرلىرىدە ئۆزىنىڭ لوگىكىلىق سىستېمىسىنى بايان قىلغان[3]، ئۇ فارابىشۇناس ن. رېشېر تەكىتلىگەندەك: «ئارىستوتېلدىن كېيىن لوگىكا تارىخىدىكى ئەڭ چوڭ ناماياندە»، «دەۋر بۆلگۈچ شەخس»[4]، ئەرەب يېزىقىدىكى ئالىملار ئارىسىدا لوگىكىنى تەتقىق قىلغان تۇنجى مۇتەخەسسىس[5] ئىدى. فارابىنىڭ لوگىكا ئىلمىدىكى غايەت زور تۆھپىلىرى ئەينى زامانداشلىرى ۋە كېيىنكى ئەۋلادلار مەشھۇر بولۇپ قالماي، بەلكى ئوتتۇرا ئەسىر ياۋروپا نامىنا-

① بۇ ئارىستوتېل ھەققىدە ماركىس يازغان سۆزلەر «پەلسەپە تارىخى» (رۇسچىدىن تەرجىمە قىلىنغان خەنزۇچە نۇسخىسى)، 1 - توم، 128 - بەتتىن ئېلىندى.

② شۇ كىتاب، 127 - بەتكە قارالسۇن.

③ ن. ن. كارايوف: «ئارىستوتېل بىلەن ئەل فارابى سوفىستىكا توغرىسىدا» («ئەل فارابى تەتقىقاتى»)، رۇسچە، 1975 - يىلى موسكۋا نەشرى، 58 - بەت.

④ ⑤ ن. رېشېر: «ئەل فارابىنىڭ ئارىستوتېل بىرىنچى ئانالىتىكىسىغا قىلغان شەرھى» (N. Rescher ,al—Farabis short commentary on Aristotle's prtor Analyh'cs)، 1963 - يىلى نەشرىگە قارالسۇن.

لىزمىغا سىپنوزا پانتېئىزمى ۋە يېقىنقى زامان نېمىس پەيلاسوپى گېگىل قاتارلىقلارغا كۆرۈنەرلىك تەسىر كۆرسەتكەن.

فارابىنىڭ لوگىكىلىق ئەسەرلىرى ۋە ئۇنىڭ لوگىكىلىق تەلىماتلار تارىخىدا تۇتقان سالماقلىق ئورنى توغرىسىدا تەتقىقات ئېلىپ بارغان ئامېرىكا ئالىمى ن. رېشېر بىلەن گ. دېلېدالل فارابى لوگىكىلىق كۆزقاراشلىرىدىكى غەيرىي ئارىستوتېل ئامىللىرىغا ئالاھىدە كۆڭۈل بۆلگەن.①

فارابى لوگىكىلىق تۆھپىلىرىنىڭ ئاساسىي نۇقتىلىرىنى تۆۋەندىكىچە ئىپادىلەش مۇمكىن:

بىرىنچىدىن، فارابى لوگىكىنىڭ زۆرۈرلۈكىنى قايتىدىن تەكىتلەش بىلەن ئۇنى راتسىئوناللىق ئىسپاتلاش قورالى دەپ كۆرسەتتى.

فارابى بارلىق خۇراپىي ئىللۇزىيىلەرنىڭ تەقدىرچىلىك ئەقىدىلىرىگە قارشى ھالدا دۇنيانى، جۈملىدىن روھىي ھادىسىلەرنىمۇ تونۇپ - بىلىشكە، تەتقىق قىلىشقا بولىدۇ، دەپ قارىدى.② فارابى يەنە ئادەمنىڭ بىلىملىرى ئۆز نۆۋىتىدە ھەقىقەتمۇ ياكى ساختىلىقمۇ ئۇنى پەرقلەندۈرۈش لازىم، بۇنى پەرقلەندۈرمەي قارىقويۇق قوبۇل قىلىۋېرىشكە بولمايدۇ، ئۇنى پەرقلەندۈرۈش ئۈچۈن ئۇنى ئىسپاتلاش كېرەك، دەپ تونۇدى. لوگىكىنىڭ ھەمىدىن ئىلگىرى ھەقىقەت ۋە ساختىلىقنى ئىسپاتلاش قورالى سۈپىتىدە ئىزاھلىنىشى فارابىنىڭ ئالاھىدە خىزمىتى بولۇپ، بۇ ئەينى زاماندا دىنىي نادانلاشتۇرۇش ۋە روھىي ئەقىدىلەشتۈرۈش يۆنىلىشىنى قوللانغان مۇتەككەللىمچىلەر ئۈچۈن كۈچلۈك رېئال تەھدىت ئىدى.

فارابى ھەرقاچان لوگىكىنىڭ ئابستراكت خاراكتېرىنى ئې-

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 105 - بەتكە، ئەل فارابى «لوگىكىلىق رىسالىلەر»، ئالماتا، 1975 - يىلى رۇسچە نەشرى، 84 - بەتكە قارالسۇن.

② ئې. س. براگىنسكىي: «تاجىك مەدەنىيىتى تەتقىقاتى»، 1977 - يىلى، موسكۋا، رۇسچە نەشرى، 269 - بەتكە قارالسۇن.

تىراپ قىلىش بىلەن بىللە، يەنە ئۇنىڭ ماھىيىتىنى رېئال مۇناسى-
ۋەتلەرنىڭ راتسىئوناللىق ئىنكاسى ئىكەنلىكىنىمۇ نەزەردىن چە-
نەتمىدى. ئۇنىڭچە، لوگىكا رېئاللىقتىن ئابستراكتسىيە-
لەشتۈرۈلگەن پىكىر ياكى مۇھاكىمىنىڭ توغرا ياكى ساختىلىقى-
نى ئايرىپ بېرىشى ۋە بۇنى پەقەت رېئاللىق بىلەنلا ئايرىشى
مە، يەكۈن ۋە ئىسپاتلاشنى مەزمۇن قىلغان بولۇپ، ئۇنى فارابى
«تەسنىق» دەپ ئاتىدى[1]. فارابىنىڭ چۈشەندۈرۈشچە، لوگىكا-
لىق مۇھاكىمە يالغۇز يەكۈندىن ئىسپاتلاشقا قاراپ مۇقەررەر
راۋاجلىنىپلا قالماستىن، بەلكى ئىسپاتلاش لوگىكىنىڭ تۈپ
مەقسىتى، پەقەت ئىسپاتلاش ئاساسىدىلا ئاندىن ھەقىقىي بىلىم
مەيدانغا كېلىدۇ ياكى ھەقىقىي بىلىمگە ئېرىشكىلى بولىدۇ.
فارابى ئىسپاتلاشنى (تەستىق) ھەقىقەتكە ئېرىشىشنىڭ لوگىكا-
لىق يولى سۈپىتىدە چۈشەندۈرۈش بىلەن بىللە، لوگىكىلىق
مېتودولوگىيىنى دۇنيانىڭ ماھىيىتى ۋە قانۇنىيەتلىرىنى توغرا
تونۇش ھەققىدىكى — ھەقىقەت ھەققىدىكى بىلىش نەزەرىيىسى
دائىرىسىگە كىرگۈزىدۇ.[2] مانا بۇ فارابىنىڭ ئارىستوتېلدىن پەرق-
لىق ھالدا لوگىكىنى بىلىش نەزەرىيىسى نۇقتىسىدىن، مېتودو-
لوگىيە نۇقتىسىدىن كۆزەتكەن بىرىنچى تۆھپىسى.

فارابى لوگىكىنىڭ زۆرۈرلۈكى توغرىسىدا توختالغىنىدا لو-
گىكىغا يۇقىرى باھا بەرگەن. فارابى لوگىكىدىن توغرا پىكىر
ئۆلچەملىرى توغرىسىدىكى ئىلىم، توغرا پىكىر ئۇسۇللىرى توغ-
رىسىدىكى ئىلىم، بىلگەنلىرىمىز ئارقىلىق بىلمىگەنلىرىمىزنى

① س. ن. گىرىگورىيان: «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپە تارىخى»، رۇسچە نەشرى، 64- بەتكە ۋە د. ج. بوگېر: «ئىسلام پەلسەپە تارىخى»، 1958 - يىلى خەنزۇچە نەشرى، 102 - بەتكە قارالسۇن.
② «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپە تارىخى»، 64 - بەتكە قارالسۇن.

مۇھاكىمە قىلىپ تېپىش ھەققىدىكى ئىلىم، ئىنسانىيەت بىلىم-
لىنىڭ ئاساسىي قورالى، ئىنسان ئەقلىنى مەدەنىيەتلەشتۈرىدىغان
ۋە ئۇنى بېيىتىدىغان، ئىنسان مەدەنىيىتىنى يۇقىرى كۆتۈرىدە-
غان ۋاستىلەرنىڭ بىرى، ھەتتا «بەختكە ئېرىشىش يولى» سۈ-
پىتىدە تەسۋىرلىدى[1]. فارابى بۇ ھەقتە توختىلىپ «بۇنىڭ لوگە-
كا ئۇچۇن زادى ئارتۇقلۇق قىلمايدىغانلىقىنى تەسەۋۋۇر قىلىش
مۇمكىن. چۈنكى، مەيلى ھەرقانداق چاغدا، تولۇق پاراسەت ئە-
گىسى بولغان ئىنسانىيەت مەۋجۇتلا بولىدىكەن، ئۇنىڭ لوگىكە-
لىنىڭ ياردىمىسىز ھەقىقەتكە ساختىلىقسىز مۇيەسسەر بولۇشى
مۇتلەق مۇمكىن ئەمەس» دەيدۇ[2]. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي،
فارابى ئىسپاتلاشنى لوگىكىنىڭ ئاساسىي ۋەزىپىسى ۋە ھەل قىل-
غۇچ ئامىلى سۈپىتىدە چۈشەندۈرگەن.

شۇ نەرسىنى ئىزاھلاش ھاجەتكى، فارابى گەرچە ھەقىقەت
ۋە ساختىلىق ئىسپاتلاش بىلەن ئايرىلىش لازىملىقىنى كۆپ قېتىم
تەكىتلىگەن بولسىمۇ، ئۇ يەنىلا لوگىكىزملىق دائىرىدىن ئىجتە-
مائىي ئەمەلىيەت دائىرىسىگە ھالقىپ چىقىشقا مۇۋاپىق بولمىغا-
نىدى. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، ئۇ ئىلمىي تەجرىبىگە —
ئەمەلىي ئىلىمگە ئىنتايىن كۆڭۈل بۆلگەن. فارابى لوگىكىنى بىر
تەرەپتىن، نەزەرىيىۋى ئىسپاتلاش قورالى سۈپىتىدە مېتودولوگە-
يىلىك ئەھمىيەتكە ئىگە دەپ كۆرسەتكەن بولسا، يەنە بىر تەرەپ-
تىن، ئۇ توغرا ئەقىلنىڭ ئاساسى بولغان لوگىكىنىڭ كونكرېت
ئىلىم تارماقلىرىغا خىزمەت قىلىش يۆزلىنىشىنى كۆرسەتكەن.
فارابى لوگىكىنى تەبىئەت پەنلىرى ئالدىغا، قورال سۈپىتىدىكى
گرامماتىكا ۋە ماتېماتىكا ئارىسىغا جايلاشتۇرغان. فارابىچە، ھەر-
قانداق ئىلىم دۇنيانى تونۇشنىڭ ۋاستىسى ۋە قورالى بولۇپ،

① «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپە تارىخى» ۋە «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» قاتارلىق كىتابلارنىڭ ئالاقىدار ماۋزۇلىرىغا قارالسۇن.
② ئەل فارابى: «پەلسەپىۋى رىسالىلەر»، رۇسچە نەشرى، 125 - بەتكە قارالسۇن.

ئۇ نەزەريىۋى ۋە ئەمەلىي ئىككى قىسىمغا بۆلۈنەتتى. فارابىچە، ھەرقانداق ئىلىم ئۇچ مەنبەدىن ھاسىل بولاتتى، بۇلار: ئادەم بەدىنىدىكى سەزگۈ ئەزالار، پاراسەت ۋە تەپەككۇر (مۇھاكىمە) تىن ئىبارەت ئىدى. فارابىچە، ھەرقانداق ئىلىم ئۇچ ئاساسىي ئامىلدىن تەركىب تاپاتتى، بۇلار: توغرا (ئېنىق) ماۋزۇ، ئىشەنچلىك پاكىت ۋە ئىسپاتلىنىشتىن ئىبارەت ئىدى. فارابىنىڭ بۇ كۆزقاراشلىرى ئۇنىڭ تەجرىبىنى، بىۋاستە ھېسسىي ئەمەلىيەتنى ئەمەلىيەتنى نەزەردە تۇتقانلىقىنى كۆرسىتىدۇ. لېكىن، ئۇ يەنىلا مىليونلىغان ئاممىنىڭ ئىجتىمائىي - تارىخىي ئەمەلىيەتنىڭ ھەقىقەت ۋە ساختىلىقىنى ئۆلچەشتىكى غايەت زور رولىنى تونۇپ يېتەلمىگەن.

ئىككىنچىدىن، فارابى ھەقىقەت ۋە ساختىلىقنى پەرقلەندۈرۈشنىڭ لوگىكىلىق مۇھاكىمە ئۇسۇلىنى ئۆزىنىڭ ئۇستازى ئارىستوتېلدىن زور دەرىجىدە راۋاجلاندۇرۇپ شەرتلىك سىللوگىزم (ئۇچ بۇرجەكلىك مۇھاكىمە ئۇسۇلى) تەلىماتىنى ئوتتۇرىغا قويدى.①

فارابىنىڭ ئارىستوتېل ئىلگىرى سۈرگەن شەرتسىز سىللوگىزم مۇھاكىمە ئۇسۇلىغا قاناەتلەنمىگەنلىكى، ئۇنىڭ كۆزقارىشىدىكى دىئالېكتىك ئامىللارنىڭ كۆپلۈكى بىلەن ئالاقىدار ئىدى. ئارىستوتېل مۇقەررەلىكنى، ئەقلىي مۇھاكىمىنى، نەزەرىيىۋى مۇھاكىمىنى تەكىتلىگەن بولسا، فارابى ئارىستوتېل لوگىكىسىغا تولۇق ۋارىسلىق قىلىش بىلەن مۇقەررەر، ئەقلىي - نەزەرىيىۋى مۇھاكىمىنىڭ شەرتلىك سىللوگىزمدىن باشقا يەنە تاسادىپىيلىقنى، ھېسسىي - ئەمەلىي مۇرەككەپلىكنى ئېتىبارغا ئېلىپ شەرتلىك سىللوگىزمنىڭ مۇھاكىمە شەكلىنى ئوتتۇرىغا قويۇپ، لوگىكىلىق مۇھاكىمە جەريانىغا زىددىيەت كاتېگورىيە-

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 102 - 103 - بەتلەرگە؛ ئەل فارابى: «لوگىكىلىق رىسالىلەر»، 79 - 80 - بەتلەرگە قارالسۇن.

سىنى ئېلىپ كىردى. فارابى ئوبېيېكتىپ ئىدىيالىست پلاتوننىڭ ئىلىمگە زىت كۆزقاراشلىرىنى رەت قىلىش بىلەن بىللە، ئۇنىڭ ئارىستوتېل تەرىپىدىن دېگەندەك ئېتىبارسىز قارالغان مۇھىم ئۇتۇقى — تەپەككۇر دىئالېكتىكىسى كاتېگورىيىلىرىنى بىر يولدىلا ئىرغىتىپ تاشلىمىدى، ئۇ يەنە گالېن (جالىنۇس) نىڭ شەخس تەن ئۇستىدە ئېلىپ بارغان نۇرغۇنلىغان فىزىئولوگىيىلىك تەجرىبە پاكىتلىرىدىن تەجرىبە، پاكىت ۋە شەخسىي بىۋاسىتە تونۇشنىڭ بىرقاتار ئەۋزەللىكلىرىنى تونۇپ يەتكەنىدى.

فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە، ھەرقانداق بىر تونۇش جەريانى ئادەتىلا جەريان بولماستىن، كۆپ تەرەپلىمە مۇرەككەپ جەريان ھېسابلىنىاتتى. بۇ ھەتتا ئادەمنىڭ ساغلاملىقىغا ھەم ئۇنىڭ شەخسىي ئەمەلىيىتىگە تۇتىشاتتى. فارابى بىر تەرەپتىن، ئارىستوتېلنىڭ نەزەرىيىۋى مۇھاكىمە ئۇسۇلىنى قوبۇل قىلىپ، نوقۇل تەجرىبىچىلىككە قارشى پوزىتسىيە قوللاندى؛ يەنە بىر تەرەپتىن، گالېننىڭ ئەمەلىي پاكىتقا تايىنىش جەھەتتىكى قولغا كەلتۈرگەن ئىلمىي مۇۋەپپەقىيەتلىرىگە كۆڭۈل بۆلۈپ، نوقۇل مۇھاكىمىچىلىككە قارشى پوزىتسىيە قوللاندى.①ئارىستوتېل ئەمەلىيەتنىڭ تونۇش ۋە ئىسپاتلاش جەريانىدىكى رولىنى چۈشەنمەيتتى، بۇ مەسىلىنى فارابىمۇ ئۇزۇل - كېسىل ھەل قىلمىغان، بىراق فارابى بۇ مەسىلىگە رەسمىي كۆڭۈل بۆلگەن ۋە ئۇزىنىڭ ئالەمنىڭ مەڭگۈلۈكى، بىر پۈتۈنلۈكى توغرىسىدىكى ئىزچىل كۆزقارىشى بويىچە بۇ مەسىلىگە مۇئامىلە قىلىشقا باشلىغان. ۋەھالەنكى، ئارىستوتېل ئۇچۇن «ئالەم مەڭگۈ ياكى ئەمەس»②ئىدى. فارابى ئۇزىنىڭ مەۋجۇدىيەت نەزەرىيىسى ۋە بىلىش نەزەرىيىسى، سۇبستانسىيە ۋە ئاكسىدېنىاتسىيە، مۇقەررەرلىك ۋە تاسادىپىي-

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 102 - بەتكە قارالسۇن.
② ئەل فارابى: «لوگىكىلىق رىسالىلەر» ناملىق تۇپلامنىڭ مۇقەددىمە ماقالىسى: «ئەل فارابىنىڭ لوگىكىسى ۋە بىلىش نەزەرىيىسى»، 87 - بەتكە قارالسۇن.

لىق، ئومۇمىيلىق ۋە يەككىلىك قاتارلىق كاتېگورىيىلىرىنى لو-
گىكىلىق مۇھاكىمىگە ئېلىپ كىرىپ، ھەقىقەتنى ئىسپاتلاشتا
شەرتسىز سىللوگىزمنىڭ تۈز سىزىقلىق مودىسىدىن تاشقىرى
مۇرەككەپ، قارشى تېزىسلىق شەرتلىك سىللوگىزم مودىسىنى
ئوتتۇرىغا قويالمىدى.① شەرتلىك سىللوگىزم زىددىيەت ئارقىلىق
قانات يايىدىغان مۇھاكىمە ئۇسۇلى بولغاچقا، فارابىنىڭ بۇ ھەقتە-
كى تەلىماتى لوگىكا ئىلمىگە قوشۇلغان تۆھپە بولۇپلا قالماي،
يەنە تەپەككۇر دىئالېكتىكىسىنىڭ بىر قىسمى سۈپىتىدە ئۇنىڭ
دىئالېكتىكىلىق لوگىكىلىق ئەھمىيىتىنى ئاشۇردى. گېگىل ئۆ-
زىنىڭ لوگىكىلىق تەلىماتلىرىدا لوگىكا تارىخىدىكى بۇ بىر مۇ-
ھىم باسقۇچتىن ماھىرلىق بىلەن پايدىلانغان.

فارابىنىڭ مەخسۇس سىللوگىزم ۋە ئۇنىڭ تۈرلىرى توغرى-
سىدىكى تەلىماتىنى مۇناسىۋەتلىك ماۋزۇلاردا بايان قىلىمىز.②
بۇ يەردە پەقەت، ئۇنىڭ شەرتسىز، مۇقەررەر، بىۋاستە سىللو-
گىزملىق مۇھاكىمە ئۇسۇلىدىن باشقا شەرتلىك سىللوگىزملىق
مۇھاكىمە ئۇسۇلىنىڭ ئوبيېكتىپ ئاساسلىرىنى ۋە مېتودولوگە-
يىلىك، دىئالېكتىكىلىق، گىنوسىئولوگىيىلىك ئەھمىيىتىنى
تەكىتلەش بىلەن چەكلىنىمىز.

ئۇچىنچىدىن، فارابى لوگىكىنى ئارىستوتېل مېتافىزىكە-
سىدىن③ مۇستەقىل پەن سۈپىتىدە ئايرىپ ئېلىپ بايان قىلدى.

فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە، لوگىكا پەلسەپىدىن پەرقلىق ھالدا
ئومۇم ئىنسانىيەت خاراكتېرلىك ئىلىم ھېسابلىنىاتتى. فارابى
لوگىكىنى تەپەككۇر توغرىسىدىكى پەن دېگىنىدە، پەلسەپىدىن
پەرقلىق ھالدا ئۇنى تەپەككۇر شەرتلىرى توغرىسىدىكى قورال
سۈپىتىدە چۈشەندى. ئۇ لوگىكىنى ھەممىدىن ئىلگىرى تىل

① «ئەل فارابىنىڭ لوگىكىسى ۋە بىلىش نەزەرىيىسى» 79 ـ، 80 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
② يۇقىرىقى كىتابنىڭ 4 ـ بابىغا قارالسۇن.
③ ئارىستوتېل زامانىدا مېتافىزىكا ئاتالمىسى پەلسەپىنى نەزەردە تۇتاتتى.

توغرىسىدىكى ئىلىم بىلەن بىرلەشتۈردى. فارابى پەنلەرنى تۈرگە
ئايرىغاندا لوگىكىنى تىلشۇناسلىقتىن كېيىن، ماتېماتىكىدىن
ئىلگىرى ئوچىنچى رەتكە تۇرغۇزغان. فارابى ئۆزىنىڭ «لوگىكە-
غا ئائىت رىسالىلەرگە مۇقەددىمە» نامىلىق ئەسىرىدە: لوگىكا
بىلەن گراماتىكىنىڭ يېقىن مۇناسىۋىتىنى، تەپەككۇر بىلەن
تىلنىڭ يېقىن مۇناسىۋىتىنى تۇنجى قېتىم تىلغا ئېلىپ ئوتتەن.
ئۇ لوگىكىغا تۇنجى قېتىم «ئىلمىي مەنتىقە» دېگەن ئىسىمنى
قويدى. مەلۇمكى، گرېك يېزىقىدىكى «لوگىكا» ئاتالمىش ئالەم
قانۇنىيەتلىرىنى ئىپادىلەيدىغان «لوگوس» سۆزىدىن تۇزۇلگەن
بولۇپ، «قانۇنىيەتشۇناسلىق» چۈشەنچىسىنى بىلدۈرەتتى. فارا-
بى بۇ ئاتالغۇنىڭ مۇجمەللىكىنى نەزەردە تۇتۇپ «مەنتىقە» ئاتال-
مىسىنى ئىشلەتتى①. مەنتىقە ئاتالمىسى «نۇتۇق» — تىل سۆزى-
دىن كېلىپ چىققان بولۇپ، ئىستېمال مەنىسىدە «تىل ۋە تەپەك-
كۇر» چۈشەنچىسىنى، تىل بىلەن تەپەككۇر قانۇنىيىتى چۈشەنچىسى-
نى بىلدۈرەتتى. فارابى لوگىكىنى پۈتۈن ئىنسانىيەت خاراكتېر-
لىك ئىلىم، ئۇنىڭ قانۇنىيەتلىرى بارلىق خەلقلەر ۋە بارلىق
كىشىلەر ئۈچۈن ئورتاق قوللىنىلىدۇ دېيىش بىلەن بىللە، ئۇنىڭ
ھەممە مىللەتلەر ئۈچۈنمۇ ئوخشاشلا تىل ئارقىلىق ئىپادىلىنىدە-
غان تەپەككۇر قانۇنىيەتلىرى توغرىسىدىكى ئىلىم ئىكەنلىكىنى
مۇقىملاشتۇرغان. فارابىچە، تىل ئامىلى تەپەككۇر ئامىلىنىڭ
ئالدىدا تۇراتتى، فارابى ھەرقايسى مىللەتلەر ۋە خەلقلەرنىڭ
گراماتىكىسىنى ھەربىر مىللەت ۋە خەلقنىڭ ئەخلاقى، مىللىي-
لىكى، پسىخىكىسى ئاساسىغا قۇرۇلغان خۇسۇسىي ئىلىم سۈپە-
تىدە لوگىكىدىن پەرقلەندۈرىدۇ.②

فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە، لوگىكا پەلسەپىدىن پەرقلىق ھالدا
ئىزاھلاش خاراكتېرلىك ئىلىم بولماستىن، يۇقىرىدا كۆرسىتىل-

① ئەل فارابى: «لوگىكىلىق رىسالىلەر»، 88 ـ بەتكە قارالسۇن.
② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 98 ـ بەتكە قارالسۇن.

گەندەك، ئىسپاتلاش خاراكتېرىدىكى ئىلىم ئىدى. ئۇنىڭچە، لوگىكا بارلىق ئاداەتتىكى تەجرىبە ۋە نەزەرىيىۋى - پەلسەپىۋى مۇھاكىمىنىڭ ئىسپاتلىغۇچى قورالى ھېسابلىناتتى.[1] فارابى پەلسەپە ھەقىقەتنى تونۇپ - بىلىشنىڭ مەنبەسى بولسىمۇ، بۇنى پەيلاسوپلار ئىسپاتلىشى لازىم،[2] دەپ قارايتتى. ئۇنىڭچە ئىسپاتلاش ئارقىلىقلا پەن مەيدانغا كېلىدۇ ۋە راۋاجلىنالايدۇ.

فارابىنىڭ لوگىكىنى مۇستەقىل پەن سۈپىتىدە پەلسەپىدىن ئايرىپ چىقىشى ئەينى زامان شارائىتىدا رېئال - جەڭگىۋار ئەھمىيەتكە ئىگە ئىدى. ئەينى زامان مۇتەككەللىملىرى، دىنىي سىخۇلاستىكچىلار ۋە ئەقىدىچىلەر ئۆزلىرىنى بىر تەرەپ، تەبىئەت ئىلمى تەرەپدارلىرىنى، پانتېئىزملىق پەيلاسوپلارنى بىر تەرەپ قىلغان ھالدا، ئاتالمىش «دىن» ۋە «پەلسەپە» كۆرۈشىنى قانات يايدۇرغانىدى. بارلىق تەبىئەت ئىلمى تەرەپدارلىرى، تېبابەتشۇناسلار، مۇزىكا ۋە سەنئەت نەزەرىيىچىلىرى، پەيلاسوپلار ئۆزلىرىگە «ھېكمىا» دەپ ئاتىلىدىغان ئورتاق ئىسىم قويغانىدى. پەننىڭ ئىلغار يېڭىلىقلىرى تەقىب قىلىنغان شارائىتتىمۇ خەلىپىلىك خانلىق مەنپەئەتى ئۈچۈن تېبابەتشۇناسلىققا كەڭ يول قويۇلغان بولغاچقا، ئالىملار ۋە پەيلاسوپلار تېبابەتشۇناسلىق بىلەن قوشۇمچە شۇغۇللىنىپ، ئۆز پائالىيىتىگە قانۇنىي ھامىيلىق تاپقانىدى. «ھېكمىا» (دوختۇر) سۆزى بارغانسېرى پەلسەپە ۋە تەبىئەت ئىلمى مەنىسى بىلەن تولۇشقا باشلىدى. «دىن» ۋە «پەلسەپە» كۆرىشىگە ھۆكۈم قىلىدىغان يەنە بىر ئىلىم زۆرۈر ئىدى. مانا بۇ فارابىنىڭ نەزەرىدە ھەقىقەت ياكى ساختىلىقنى ئىسپاتلايدىغان ئىلىم — لوگىكىدىن ئىبارەت بولۇشى لازىم ئىدى. فارابىنىڭ لوگىكىنى پەلسەپە پەنلىرىدىن ئايرىپ چىقىشى ۋە ئۇنى ھەقىقەت ۋە ساختىلىقنىڭ نوپۇزلۇق سودىيىسىگە ئايلاندۇرۇشى دىنىي سىخۇلاستىكا ۋە قارىغۇ ئەقىدىچىلىك قەلئەسىگە تاشلانغان تەھدىتلىك بىر يالقۇن بولدى.[1]

فارابىنىڭ لوگىكىنى مۇستەقىل پەن سۈپىتىدە ئايرىپ چىقىشى ئەينى زامان ئەرەب دۇنياسىدىكى تەبىئەت ئىلمىي تەتقىقاتىغا مۇھىم ھەسسە قوشتى. فارابىنىڭ قارىشىچە، ئىسپاتلاش يالغۇزلا ئىنسانلارنىڭ ھەقىقەتنى ئىزدەش ئۇسۇلىنى كۆرسىتىپ قالماستىن، بەلكى ھەقىقەتنىڭ ئۆزىنىمۇ كۆرسىتىشى، ئىلمىنى ھاسىل قىلىدىغان بولۇشى لازىم ئىدى، فارابىنىڭ چۈشەندۈرۈشىچە، ئىسپاتلاش يالغۇز پەلسەپىنىڭ قورالى بولۇپ قالماستىن، يەنە ئۇنىڭ ئامىلى ئىدى.[2] فارابى لوگىكا تەلىماتلىرى ئەسلىي تەجرىبە ئاساسىدا مەيدانغا كەلگەن ئاستىرونومىيىلىك ۋە ماتېماتىكىلىق مۇۋەپپەقىيەتلەردىن تېخىمۇ يېڭى نەتىجىلەر چىقىرىش ئۈچۈن ئاستىرونومىيە ۋە ماتېماتىكىغا مۇھىم تەسىر كۆرسەتتى. مانا بۇ ماتېماتىكىلىق لوگىكىنىڭ بىخ سۈرۈشى ئىدى. ئەرەب ماتېماتىكىسى ھەر خىل ھېسابلاش (ماتېماتىكىلىق لوگىكىلىق مۇھاكىمە) ۋە راتسىئونال مىقدار، ئىررات‌سىئونال مىقدار توغرىسىدا كۆپلىگەن مۇھاكىمە ئۇسۇللىرىنى توپلىيالدى.[3] فارابى ماتېماتىكىنىڭ تۈپ خۇسۇسىيىتىنى ئۇنىڭ ئابستراكتىلىقى دەپ، ئۇنىڭ ماھىيىتى مىقدار مۇناسىۋەتلىرىنىڭ ئىلمىي ئابستراكتسىيىلەشتۈرۈلۈشى ئىكەنلىكىنى كۆرسەتكەن. فارابى بۇ نۇقتىدىن ماتېماتىكىنى لوگىكىغا ئىنتايىن يېقىن مۇناسىۋەتتە بايان قىلغان.[4]

مانا بۇلار فارابىنىڭ ئارىستوتېل لوگىكىسىنى راۋاجلاندۇرۇش، لوگىكا ئىلمىنىڭ فارابىغىچە بولغان تەرەققىياتىدىكى مۇھىم پېپەقىيەتلىرىنى (ئالېكساندىر ئافرادىزىسكىي، فىمىستى، پور-

① «ئەل فارابى تەتقىقاتى»، 131 - بەتكە قارالسۇن.
② شۇ كىتاب، 133 - بەتكە قارالسۇن.

① ئەل فارابى: «لوگىكىلىق رىسالىلەر»، 50 -، 52 -، 57 - بەتلەرگە؛ ئەل فارابى: «پەلسەپىۋى رىسالىلەر»، 23 - بەتكە؛ «ئەل فارابى تەتقىقاتى»، 132 - بەتكە قارالسۇن.
② ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپە تارىخى»، 102 -، 103 - بەتكە قارالسۇن.
③ «ماتېماتىكا تارىخى»، 1970 - يىل، موسكۋا، رۇسچە نەشرى، 133 - بەتكە قارالسۇن.
④ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 130 - بەتكە قارالسۇن.

فىرى، ھۇنەيىن ئىبن ئىسھاق، ئەبۇ بەشەرمەنتە، يەھيا ئىبن ئەلى قاتارلىقلارنى نامايەندە قىلغان ھالدا) يەكۈنلەش، لوگىكا ئىلمىنى تولۇقلاش، بېيىتىش ۋە يېڭى باسقۇچقا كۆتۈرۈشتىكى ئاساسلىق خىزمىتى.

فارابى لوگىكا ئىلمىنى سىستېمىلاشتۇردى، ئاممىباباش-تۇردى، ئۇ لوگىكا ئاتالغۇلىرىنى تۈنجى قېتىم ئەرەب يېزىقىدا قېلىپلاشتۇرۇشقا غايەت زور كۈچ چىقاردى. ئۇ ئەرەب يېزىقىدە-كى تۈنجى مەشھۇر لوگىكىشۇناس بولۇشقا مۇناسىپ. فارابىنىڭ لوگىكا ساھەسىدە قازانغان غايەت زور مۇۋەپپەقىيەتلىرى ھۆرمە-تى ئۈچۈن فارابى ئۆز زامانىدىلا زامانداشلىرى تەرىپىدىن «ئەل مۇئەللىمى ئەس سانى» (ئارىستوتېلدىن كېيىنكى ئىككىنچى ئۇستاز) دەپ، خۇسۇسەن «مەنتىقە» دەپ ئاتالغانىدى. XIII ئەسىردە ياشىغان ئەرەب ئالىمى ئەل فىقتى ئۆزىنىڭ «تارىخىي ھۆكۈما» ناملىق ئەسىرىدە: «فارابىنىڭ لوگىكا ھەققىدىكى شەر-ھى كىتابلىرى ئۇنىڭ ئايدىڭ بولمىغان جايلىرىنى يورۇتتى، ئۇنىڭ مەزمۇنلىرىنى روشەنلەشتۈردى، ئۇنىڭ سىرلىرىنى يەش-تى» دەپ كۆرسەتكەنىدى.

فارابى لوگىكىسىنى تەنقىد قىلغان ئامېرىكا ئالىمى ن. رېشېر ئۆزىنىڭ «ئارىستوتېلنىڭ بىرىنچى ئاناليتىكا ناملىق كە-تابىغا ئەل فارابىنىڭ قىلغان شەرھى توغرىسىدا» (1963 ـ يىل نەشرى) ۋە «ئەرەبلەردە لوگىكا ئىلمىنىڭ راۋاجلىنىشى» (1964 ـ يىلى نەشرى) ناملىق ئەسەرلىرىدە، فرانسۇز ئالىمى ئى. مەدكوئۇر ئۆزىنىڭ «مۇسۇلمان پەلسەپىسىدە ئەل فارابى-نىڭ تۇنقان ئورنى» ناملىق كىتابىدا (1936 ـ يىلى، پارىژ نەشرى)، ئى. دېلبەدالل ئۆزىنىڭ «ئەرەب ئارىستوتېل مەكتەپ-نىڭ لوگىكىسى توغرىسىدا» (1960 ـ يىلى نەشرى) ناملىق ماقالىسىدە، ئارىستوتېلدىن تاكى فارابىغىچە بولغان لوگىكىلىق تەلىماتلار تارىخىنىڭ يورۇتۇلمىغانلىقىنى، بۇ تارىخنى تەپسىلىي تەتقىق قىلىش لازىملىقىنى بىرەڭ تەكىتلەيدۇ.

فارابىنىڭ لوگىكىلىق مىراسلىرى ئىنتايىن مول، فارابى-نىڭ لوگىكىلىق مىراسلىرىنى داۋاملىق مەخسۇس تېما بويىچە تەتقىق قىلىش ئۈچۈن براتىسلاۋى كىتابخانىسىدا ساقلانغان «كە-تاب مۇختەسەر جەمئۇل كۈتۈپ ئەل مەنتىقە»[1] ناملىق قولىيازما ئاساسلىق مەنبەلەرنىڭ بىرى ھېسابلىنىدۇ. بۇ قولىيازمىنى XIII ئەسىر بېشىدا ئەخمەت ئەلى ئەششەمئى ھەر خىل قولىيازما-لارغا سېلىشتۇرۇپ قايتا كۆچۈرۈپ چىققان. قولىيازمىنىڭ قىما-مىتى شۈكى، ئۇ فارابىنىڭ لوگىكا تەۋغرىسىدىكى بارلىق چوڭ ـ كىچىك ئەسەرلىرىنى توپلىغان بولۇپ، فارابىنىڭ مۇس-تەقىل 12 پارچە لوگىكىلىق ئەسىرىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان. بۇ قولىيازمىغا كىرگۈزۈلگەن كىتابلار فارابىنىڭ لوگىكىلىق سىس-تېمىسى بويىچە تۆۋەندىكىدەك رەتكە تۇرغۇزۇلغان:

1. مەنتىقە ئىلمىگە مۇقەددىمە؛
2. مەنتىقە ئىلمىگە مۇقەددىملىك ماقالات؛
3. «ئزاگوگا» (ئىساغۇچى) كىتابى؛
4. كاتېگورىيە ھەققىدىكى كىتاب؛
5. پەرەز ھەققىدىكى كىتاب؛
6. سېلىشتۇرۇش ئۇسۇلى (ئانالوگىيە) ھەققىدىكى كىتاب؛
7. ئانالىز (تەھلىل) ھەققىدىكى كىتاب؛
8. خاتا چۈشەنچىلەر ھەققىدىكى كىتاب؛
9. ئىسپاتلاش ھەققىدىكى كىتاب؛
10. بەس ـ مۇنازىرە ھەققىدىكى كىتاب؛
11. ناتىقلىق سەنئىتى ھەققىدىكى كىتاب؛
12. شېئىرىيەت توغرىسىدىكى كىتاب.

فارابىنىڭ بىلىش نەزەرىيىسى ۋە فارابى لوگىكىلىق تەلىما-لىرىنىڭ مېتودولوگىيىلىك ئۆزگىچىلىكلىرى توغرىسىدىكى قىسقىچە بايان ئەنە شۇلاردىن ئىبارەت.

① 181بەتلىك بۇ كىتابنىڭ ئىنگلىزچە مۇندەرىجىسىدىن: Al—Farabi. Kitab fil—mantigi Kitab Gamial KHab al mantigija. Arabische, turksche.

تۆتىنچى باب
فارابى تەبىئەت پەلسەپىسىنىڭ ئەھمىيىتى

فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى ئىنسانىيەتنىڭ دۇنيا ۋە ئۇ-نىڭ ماھىيەتلىرىنى تونۇپ - بىلىش تارىخىدىكى مۇھىم بىر پەلسەپىۋى باسقۇچنى شەكىللەندۈرگەن. فارابى ھازىرقى زامان ماتېرىيالىزمىدا يۇرۇشۇپ تۇرغان بىر قاتار كۆزقاراشلار ئۈچۈن ئەڭگۈ ئەھمىيەتلىك تۆھپىلەر ۋە تەسىرلەر كۆرسەتكەنىدى. ماركسىزملىق پەلسەپە تارىخى خىزمەتچىلىرىنىڭ ۋەزىپىسى، ماركسىزملىق مەدەنىيەت تارىخى خىزمەتچىلىرىنىڭ ۋەزىپىسى ماركسىزملىق پەلسەپىۋى ماتېرىيالىزم مەيدانغا كېلىش ئالدىدىكى پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ بارلىق تونۇپ - بىلىش تارىخى ئۈستىدىن ئومۇميۈزلۈك ئىلمىي تەتقىقات ئېلىپ بېرىش ۋە ئۇنى ئەينەن شەرھلەش، بولۇپمۇ پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخىدا مۇھىم ئورۇن تۇتقان ۋە ئۆچمەس تەسىر كۆرسەتكەن ئۇلۇغۋار مۇتەپەككۇرلار-نىڭ ئىلمىي خىزمىتى ئۈستىدە ئەستايىدىل تەتقىقات ئېلىپ بە-رىش ۋە ئۇنى كەڭ تەرەپلىمە شەرھلەش. بۇ ئىنسانىيەت تونۇپ - بىلىش تارىخىنى ئابستراكتلاشتۇرۇش، قاتمالالاشتۇ-رۇش، غۇۋالاشتۇرۇشتىن قوتۇلدۇرۇپ، ئۇنى جانلىق ۋە روشەن ئىگىلەشتە، ئۇنىڭ ئومۇمىي ۋە ئالاھىدە قانۇنىيەتلىرىنى بىلىۋې-لىشتا، ئىنسانىيەتنىڭ ئۆزلۈكسىز تونۇپ - بىلىش يولىنى دا-ۋاملىق يورۇتۇشتا زور ئەھمىيەتكە ئىگە.

فارابى ئوتتۇرا ئەسىرلەردە، ئەرەب ۋە ئىسلام مەدەنىيىتى

گۈللەنگەن كەڭ تېررىتورىيىدە، ئارىستوتېل پېرىپاتېتىزمىغا ۋا-رىسلىق قىلىپ، ئۇنى يېپىيېڭى تارىخىي بالداقتا كۆتۈردى. ئا-رىستوتېل پېرىپاتېتىزمىنى مۇستەسنا قىلىپ فارابىزمنى چۈشەن-گىلى بولمايدۇ، ئەمما فارابىنىڭ پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنى يالغۇز ئارىستوتېل تەلىماتلىرىنىڭ ئوتتۇرا ئەسىر ئەرەب دۇنياسىدىكى داۋامى دېيىش تولىمۇ ئادالەتسىزلىك بولىدۇ. فارابى بىر پۈتۈن فارابىزملىق پەلسەپىۋى سىستېما يارىتتى، بۇ سىستېما تاكى ئىبن رۇشىدقىچە ئوچۇق فارابى پەلسەپىۋى يۆنىلىشى سۈپىتىدە ئىزچىل راۋاجلىنىپ، ئۇنىڭدىن كېيىن ياۋروپا پانتېئىزمىغا ئاساس سالغان ئىدېئولوگىيىلىك مەنبە بولۇپ سىڭىشىپ كەت-كەن. فارابى پەلسەپىۋى سىستېمىسىنى مۇستەسنا قىلىپ ياۋروپا پانتېئىزمىنى چۈشەنگىلى بولمايدۇ. ۋەھالەنكى، ياۋروپا پانتې-ئىزمى فرانسۇز ماتېرىيالىزمىنىڭ ھارپىسى ئىدى. «فارابىنىڭ پەلسەپىۋى سىستېمىسى ئارىستوتېلنىڭ ئادەتتىكى سىستېمىسى-دىن ئالاھىدىلىككە ئىگە بولۇپ، ئۇز دەۋرىنىڭ بارلىق ئاكتۇئال مەسىلىلىرىنى ئىچىگە ئالغانىدى. فارابى ئەسەرلىرىدە پەلسەپە، تونۇش مەسىلىلىرى، لوگىكا، پسىخولوگىيە، جۇملىدىن ئىن-سانىنىڭ تەبىئەت بىلەن ئۆزئارا مۇناسىۋىتى ۋە ئايرىم كونكرېت پەنلەرگە ئائىت پەلسەپىۋى مەسىلىلەرنىڭ بىر قاتار زور پرىنسىپ-لىرى يورۇتۇلغان»[1]، «ئەرەب - مۇسۇلمان پەلسەپىسىنىڭ مۇ-كەممەل ئاساسچىسى سۈپىتىدە فارابىنىڭ نامى خۇددى غايەت زور يۇلتۇزدەك نۇر چاقنىتقان»[2]. فارابى گەرچە تەبىئەت ئىلمى را-ۋاجلانمىغان، تېخنىكا تېخى تۆرەلمە ھالىتىدە تۇرغان، ئەكسىچە ئىسلام ئىدېئولوگىيىسى ھۆكۈمرانلىق قىلغان دەۋردە ياشىغان بولسىمۇ، ئۇ «ئەڭ ئالدىنقى قاتاردىكى ئالىم، بىلىم ئۈچۈن

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 148 -، 149 - بەتلەر.
② «مەدەنىيەت تارىخىدە ئەل فارابى»، 5 -، 6 - بەتلەر.

كۆرەشكۆچى جەڭچى، ئۆز دەۋرىنىڭ پەخىرلىك پەرزەنتى»[1] ئىدى.

فارابى دۇنيا قارىشىنىڭ بىرىنچى ئۇلى ئۇنىڭ ناتۇرالىزملىق ئالەم بىرلىكى كۆزقارىشى بولۇپ، فارابى تەبىئەت پەلسەپىسىدە دۇنيانىڭ مەڭگۈ يارىتىلمايدىغان ۋە مەڭگۈ يوقىتىلمايدىغان ماددىدىن تەركىب تاپقانلىق ئىدىيىسىنى ئىلگىرى سۈردى. ئارىستوتېل ئەگەر ئاسمان جىسىملىرى بىلەن زېمىن جىسىملىرىنىڭ قۇرۇلمىسىنى بىر - بىرىدىن ئايرىپ تاشلاپ، ئاسمان جىسىملىرىنى زېمىن جىسىملىرىدىن پەرقلەندىغان ئېغىرلىق تەركىب تاپقان، دېسە، فارابى ئۇنىڭ ئەكسىچە ئاسمان جىسىملىرى بىلەن زېمىن جىسىملىرى بىردەك ماددا ۋە ئۇنىڭ ئىپتىدائىي ھالىتى بولغان تۆت زاتتىن تەركىب تاپقان، دېگەن كۆزقاراشنى ئىلگىرى سۈردى.

فارابى مەۋجۇتلۇقنى ھەممىدىن ئىلگىرى ماددا بىلەن ۋە ئۇنىڭ بىردەكلىكى بىلەن بىرلەشتۈرگەن. بىردەكلىك نەزەرىيىسى، بىردەكلىك كاتېگورىيىسى، بىردەكلىك تېرمىنولوگىيىسى فارابىنىڭ گارمونىيە ھەققىدىكى كۆزقارىشىنىڭ تۈپ ئىپادىسى سۈپىتىدە ئۇنىڭ پەلسەپە تارىخىدىكى مۇھىم تۆھپىلىرىدىن بىرى دەپ قارىلىشى كېرەك. فارابى ئۆزىنىڭ ئالەم بىرلىكى نەزەرىيىسىنى ئارىستوتېلدىن كۆپ دەرىجىدە ئىلگىرىلىگەن ھالدا پۈتۈن تەبىئەت، جەمئىيەت ۋە بىلىش دائىرىسىگە تەتبىق قىلدى. بىر-دەكلىك كۆزقارىشىنىڭ يارىمى ۋە تەسىرىدە فارابى ئۆزىنىڭ مەۋجۇتلۇق نەزەرىيىسىنى سەۋەبىيات ۋە قانۇنىيەت كاتېگورىيىسى بىلەن بىرلەشتۈرەلىدى، بىر قاتار ئوبيېكتىپ دىئالېكتىكىغا ئۆيغۇن كۆزقاراشلارنى ئوتتۇرىغا ئاتالىدى. ۋەھالەنكى، ئارىستوتېل «بىرلەمچى ھەرىكەتلەندۈرگۈچى كۈچ» توغرىسىدىكى «تاشقى

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 148 ـ، 149 ـ بەتلەر.

سەۋەب» لەرگە ئورۇن قالدۇرغىنىدا، ئالەم بىرلىكى ۋە ئالەم قانۇنىيەتلىرىنىڭ بىردەكلىكى كۆزقارىشىغا مۇخالىپ كېلىپ قالغانىدى.

فارابى ئۆزىنىڭ ناتۇرالىزملىق ئالەم بىرلىكى كۆزقارىشىنى تەڭرى توغرىسىدىكى ئوتتۇرا ئەسىر چۈشەنچىلىرىگە تەتبىق قىلغاندا، ناتۇرالىستىك پانتېئىزم كۆزقارىشىنىڭ نامايەندىسى بولۇپ قېلىشى تەبىئىي ئىدى. فارابى ئالەم — تەبىئەت — تەڭرى — ئىنسانىيەتنى بىر پۈتۈن نۇقتىدىن ئېلىپ قارىغان. ئۇنىڭچە، تەڭرى تەبىئەتنىڭ، تەبىئەت ماھىيەتلىرى ۋە مۇتلەق قانۇنىيەتلىرىنىڭ، تەبىئەتتىكى مۇقەررەر سەۋەبىياتلازنىڭ سىمىسى ئىدى، خالاس. ئىپتىدائىي سوپىزم تەرەپدارلىرى تەڭرى بىلەن ئىنسان ئەسلىدە بىر پۈتۈن ئىدى، كېيىن ئايرىلىپ كەتكەن، «ئوشاقىيە» (مۇھەببەت) يولىنى تۇتۇپ تەڭرى بىلەن مەنمۇ جەھەتتە قايتا بىرلىشىش لازىم، دەپ قارىسا؛ فارابى بۇ خىل ئىللۇزىيىلىك كۆزقاراشلاردىن كەسكىن پەرقلىق ھالدا تەڭرى بىلەن تەبىئەت ماھىيەت ئېتىبارى بىلەن ئەزەلدىن بىر پۈتۈن دېگەن پانتېئىزملىق كۆزقاراشنى تەكلىدى. فارابىنىڭ تەڭرى توغرىسىدىكى كۆزقارىشى ئەينى زامان شارائىتىدا ئىلگىرى سۈرۈش مۇمكىن بولغان ئەڭ ئىلغار سەۋىيىدىكى ئاكتۇئال كۆزقاراش بولۇپ، ئۇنىڭدىن ئارتۇقىنى ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلامىيەت شارائىتىدا ياشىغان فارابىدىن تەلەپ قىلىشنىڭ ئۆزى بىمەنىلىك بولغان بولاتتى. فارابى ياشىغان مۇھىتتا، تەڭرى چۈشەنچىسى ئىدېئولوگىيىلىك ئاكسىئوما ھېسابلىناتتى. فارابى مۇسۇلمان سۈپىتىدە تەڭرى توغرىسىدىكى پانتېئىزملىق كۆزقارىشىنى تىكلەش بىلەن بىللە، ئەينى زامان ھۆكۈمران ئىدېئولوگلىرى مۇتەككەللىمچىلەرگە قارشى جەسۇرانە كۈرەش قىلدى. پۈتكۈل بىلىش تارىخى ئىسپاتلىدىكى، ئىنسانىيەت دىئالېكتىكىلىق ماتېرىيالىزم ۋە تاريخىي ماتېرىيالىزمغا ئېرىشىشتىن ئىلگىرى قەدىمكى زامانلار-

دىن باشلاپ كۆپ خۇدالىق ئېتىقاد، بىر خۇدالىق دىنلار، پانتېـ ئىزم، مېخانىك ماتېرىيالىزم قاتارلىق باسقۇچلارنى بېسىپ ئۆتـ كەن؛ دىئالېكتىكىلىق ماتېرىيالىزم ۋە تارىخىي ماتېرىيالىزمنىڭ ئاساسىي قائىدىلىرىمۇ تۈيۈقسىز، يەككە - يېگانە هالدا پەيدا بولمىغان، بەلكى ئىپتىدائىي كۆزقاراشلار، ئوتتۇرا ئەسىر ۋە يېقىنقى زامان پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىدىكى بارلىق ئىجابىي، ئىلـ غار هەقىقەتلەر ۋە مۇۋەپپەقىيەتلەر ئاساسىدىلا مۇجەسسەملەشـ كەن.

فارابى ئۆزىنىڭ ئالەمنىڭ تۈزۈلۈشى ۋە راۋاجلىنىشى توغرـ سىدىكى تەلىماتىدا جانلىق جانسىز تەبىئەتنىڭ ئۆزئارا باغلىنـ شىنى ۋە بىر پۈتۈنلۈك كۆزقارىشىنى ئىلگىرى سۈرۈپ، تەدرـ جىي تەرەققىيات ئىدىيىسىنى ئوتتۇرىغا قويىدى. فارابىچە، مىنـ نراللار ئەڭ ئىپتىدائىي ماددىدىن تەركىب تاپقان بولۇپ، ئەڭ ئالىي هېسابلانغان هايۋان ۋە ئادەممۇ ئۇنىڭغا ئوزۇقلىنىش جە- هەتتە موهتاجلىق بىلەن باغلانغان؛ مىنېرالاردىن ئاددىي ئۆسۈمـ لۈكلەر، ئاددىي ئۆسۈملۈكلەردىن يۇقىرى راۋاجلانغان ئۆسۈمـ لۈكلەر، ئۇنىڭدىن ئاددىي هايۋانلار، ئاددىي هايۋانلاردىن يۇقىرى راۋاجلانغان هايۋانلار كېلىپ چىققان. فارابى ئىنسانىيەتنى يۇقـ رى راۋاجلانغان هايۋاندىن كېيىنكى تەرتىپكە قويۇش بىلەن «نۇـ تۇقلۇق هايۋان»، «ئىجتىمائىي هايۋان» دەپ قارىغان. گەرچە چىقىشتۇرما ئاناتومىيە ۋە ئېرسىيەت (گېنىتىكا) ساهەسىدە ئېـ رىشىلگەن نۇرغۇن پاكىتلار ئاساسىدا ئېلىپ بېرىلغان غايەت زور ئىلمىي ئەمگەكنىڭ ئىلمىي يەكۈنى سۈپىتىدە بولمىسىمۇ، فارابى ژان باتىست لامارك (1744 — 1829) ۋە چارلز داروىن (1809 — 1882) دىن سەككىز - توققۇز ئەسىر ئىلگىرىلا تەدرىجىي تەرەققىيات كۆزقارىشىنىڭ ئۇندۇرمىسىنى ئوتتۇرىغا قويالىدى.

«فارابى ئارىستوتېلنىڭ بىلىش جەريانلىرى توغرىسىدىكى

ماتېرىيالىزملىق ئىدىيىسىنى راۋاجلاندۇرۇپ، ئۇنى ئىدېئالىزمـ لىق ئاخىرقى قالدۇقلاردىن تازىلىدى ۋە ئۆزىنىڭ كۆپلىگەن شەرهى رىسالىلىرىدە ئۇنى بىر قاتار قائىدىلەر بىلەن تەمـ ئۇقلىدى.»①

فارابىنىڭ بىلىش نەزەريىسى يالغۇز بىلىش جەريانىنىڭ هېسسىي تۇيغۇ ئارقىلىق باشلىنىشى ۋە ئۇنىڭ ئەقلىي تونۇشقا كۆتۈرۈلۈشى بىلەن چەكلەنمىگەن. فارابى هەممىدىن ئىلگىرى ئارىستوتېلدىن پەرقلىق هالدا ئالەمنىڭ تۈزۈلۈشى بىرەكلىككە ئىگە بولغىنىدەك، ئۇنىڭ قانۇنىيەتلىرىمۇ بىرەكلىككە ئىگە دەپ قارىدى؛ ئارىستوتېل ئوچۇن ئالەم بىر پارچە يېپىق شار بولسا، فارابى ئۇچۇن ئالەمنى تونۇپ - بىلىش مۇمكىن ئىدى. فارابى ئۇچۇن بىلىپ بولمايدىغان غەيرىي تەبىئىي سىر مەۋجۇت ئەمەس ئىدى. ئۇ ئىنسانىيەتنىڭ ئەۋلادمۇئەۋلاد دۇنيا ۋە ئۇنىڭ ماهىيەتـ لىرىنى تونۇپ - بىلىش جەريانىدا توپلىغان «پائالىيەتچان ئەق- لى» داۋاملىق بېيىپ بارىدىغانلىقىغا ئىشىنەتتى. مۇتلەق هەقـ قەتلەر نىسپىي هەقىقەتلەر ئارقىلىق، هەتتا ئېهتىماللىق كۆزقا- راشلىرى ۋە ۋاقىتلىق پەرەزلەر ئارقىلىق تەدرىجىي ئېچىلىدۇ، دەپ قارايتتى. ئۇ هېسسىي تۇيغۇنى بىلىشنىڭ مەنبەسى، نەزەرـ يىۋى ئەقىلنى نەزەريىۋى تونۇشنىڭ نەتىجىسى، شەيئى ماهىيەتـ لىرىنىڭ «هەقىقەتلىك خاراكتېر ئالغان» ئوقۇملاشتۇرۇلغان ئـ پادىسى②، دەپ قارايتتى. فارابىچە، دۇنيا ۋە ئۇنىڭ ماهىيەتلـ رىدە بىرەك هۆكۈمرانلىق قىلىپ تۇرىدىغان «لوگوس» قانۇنـ يەت تەبىئەتتىمۇ، ئۇنى تونۇپ - بىلىشتىمۇ بىرەكلىككە ئىگە ئىدى.

فارابى ئىنسانىنى تەبىئەتتىن ئايرىپ تاشلايدىغان، تەبىئەتكە هۆكۈمرانلىق قىلىدىغان قانۇنىيەتلەردىن ئايرىپ تاشلايدىغان،

① م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 369 - بەت.
② «ئەل فارابى تەتقىقاتى»، 51 - بەتكە قارالسۇن.

ئۇنى قانداقتۇر تەقدىر ۋە سېھىرلىك قۇدرەتكە باغلايدىغان كۆزقا-
راشلارغا قارشى ھالدا ئوتتۇرىغا قويغان ۋە ئىلگىرى سۈرگەن
ئىنسانپەرۋەرلىك (ئانتروپولوگىزم) كۆزقارىشى ئەينى زامان
شارائىتىدا غايەت زور ئەھمىيەتكە ئىگە ئىدى. ئۇ بىر تەرەپتىن،
ئادەمنىڭ تەبىئەتنىڭ بىر قىسمى ئىكەنلىكىنى ۋە ئادەمنىڭ بە-
لىش جەريانىنىڭ ناتۇرالىزملىق يۆنىلىشىنى كۆرسىتىپ بېرىشتە
ئەھمىيىتى بولسا؛ يەنە بىر تەرەپتىن، جانلىق، ئەركىن پىكرىنى
تەشەببۇس قىلىشتا، دىنىي ۋە قاتمال ئىدىيىلەرنىڭ ئىسكەنجىسە-
نى يېمىرىپ تاشلاشتا، شۇ ئارقىلىق تەبىئەتنى، جۇملىدىن ئادەم
ئىلمىنى تەتقىق قىلىشتا ئەھمىيەتلىك ئىدى.

فارابى ھېسسىي تۇيغۇنى ئىنسان تاشقى دۇنيادىن سەزگۈ
ئەزالىرى ئارقىلىق تەسىرلىنىش سۈپىتىدە ئالىدۇ، دېگىنىدە،
تاشقى بەش سەزگۈدىن باشقا تۇنجى قېتىم «ئىچكى سەزگۈ»
چۈشەنچىسىنى ئوتتۇرىغا قويغانىدى. ھازىرقى زامان ئىلمى ئا-
لىمىنىڭ بۇ قىياسىنى ئىسپاتلىدى، ھازىرقى زامان ئىلمى ئادەت-
تىكى كۆرۈش، ئاڭلاش، پۇراش، تېتىش، سېزىش سەزگۈسە-
دىن تاشقىرى، يەنە ھەرىكەت سەزگۈسى، تەكشىلىك سەزگۈسى،
ئىچكى ئەزالار سەزگۈسى، ماگنىت مەيدانى سەزگۈسى قاتارلىق
سەزگۈلەرنىڭ ئىچكى سەزگۈلەر سۈپىتىدە يۈز بېرىدىغانلىقىنى
ئېنىقلىدى.

فارابىچە، ئەقلىي تونۇش ۋە ئۇنىڭ ئاساسىي شەكلى بولغان
تەپەككۇر ئوبيېكتىپ تاشقى دۇنيا ماھىيەتلىرىنىڭ ئابستراكتسە-
يىسىدىن ئىبارەت ئىدى. فارابى پەقەت ئىنسانلا ئەنە شۇنداق
تىل ۋە تەپەككۇر ئىقتىدارىغا ئىگە، دەپ قارايتتى. ماركس
مۇنداق دەيدۇ: «ئاڭ ئۇچۇن ئېلىپ ئېيتقاندا پەلسەپىۋى ئاڭنىڭ
ئۆزگىچىلىكىمۇ دەل شۇ يەردە — چۈشىنىش ئۇستىدە كېتىۋاتقان
تەپەككۇر (das begreifende denken) پەقەتلا رېئال ئادەمدىن
ئىبارەت، ۋەھالەنكى چۈشىنىلىۋاتقان دۇنيامۇ (die begriffene

weltals selehe) پەقەت رېئال دۇنيادىن ئىبارەت.»①

فارابىنىڭ ھەقىقەت نەزەرىيىسى ۋە ئۇنى مەنتىقىي جەھەتتىن
ئىسپاتلاش توغرىسىدىكى تەلىماتى ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلام ئىدىئو-
لوگىيىسى ھۆكۈمرانلىقى شارائىتىدا غايەت زور ئەھمىيەتلىك
ئىلغار كۆزقاراش ھېسابلىنىاتتى. فارابى ئۆزىنىڭ ئالەم بىرلىكى
كۆزقارىشى بويىچە، پۈتكۈل تەبىئەت دۇنياسىدا ئادەملا ئالەمنىڭ
ماھىيەتلىرىنى تونۇپ بىلەلەيدۇ ۋە ئالەمنىڭ ئەسلىي قىياپىتىگە
لايىق ھەقىقىي بىلىشكە — ھەقىقەتكە ئېرىشەلەيدۇ، دەپ قارە-
خان. فارابىنىڭ ئەقىل توغرىسىدىكى كۆزقاراشلىرى مانا مۇشۇ
نۇقتىدىن «ئالەم ئەقلى» (ئوبيېكتىپ دۇنيا قانۇنىيەتلىرى ۋە
ماھىيەتلىرى) ۋە «ئىنسان ئەقلى» (سۇبيېكتىپ جەھەتتە دۇنيا-
نى بىلىش، ھەقىقەتنى كەشىپ قىلىش) گە بۆلۈنگەن. فارابى
ئالەم قانۇنىيەتلىرىنى (ئوبيېكتىپ دىئالېكتىكا) ۋە ئۇنىڭغا مۇ-
ۋاپىق بىلىشنى (سۇبيېكتىپ دىئالېكتىكا) «ئەقىل» كاتېگورە-
يىسىگە كىرگۈزگەن. فارابى تېرمىنولوگىيىسىدىكى «ئەقىل»
(ئېنتېلىكت) چۈشەنچىسى سۇبيېكتىپ ئىدىيە چۈشەنچىسىدىكى
ئەقىلدىن پەرقلىنەتتى.

فارابىنىڭ دۇنيانى تونۇپ ـ بىلىشتە بارلىق كىشىلەرنىڭ
باراۋەرلىكى ھەققىدىكى كۆزقارىشى، ئارىستوتېلچە «ھەقىقەتنى
ئالدىن بىلىۋېلىش» كۆزقارىشىغا قارشى ھەقىقەتنى پەقەت تونۇش
جەريانلىرىنىڭ ۋە ئىسپاتلاشنىڭ نەتىجىسى ئارقىلىقلا تونۇپ بە-
لىش مۇمكىنلىكى توغرىسىدىكى ئىدىيىسى، «موللا تاپقاق»،
«يۇلتۇزغا قاراپ ھۆكۈم قىلىش» قاتارلىقلارغا قارشى پىكىرلە-
رىنىڭ بىلىش نەزەرىيىسى جەھەتتىكى ئەھمىيىتىنى، جۇملىدىن
ئەينى زامان ئىدىئولوگىيىسى ئاتموسفېراسىدىكى ئىلغار تەسىر-
نى مۇقىملاشتۇرۇش لازىم. فارابى ئۇچۇن بىلىش، بولۇپمۇ

① ماركس: «سىياسىي ئىقتىساد تەنقىدى»، خەنزۇچە، 1957 ـ يىل نەشرى.

ئۇنىڭ مەنبەسى بولغان ھېسسىي بىلىش باسقۇچى «مۇئەييەن ماددىي ئاساسقا باغلانغان بولۇش لازىم[1]» ئىدى.

فارابى ئارىستوتېلنىڭ لوگىكىلىق تەلىماتىغا ئومۇميۈزلۈك ۋارىسلىق قىلدى ۋە ئۆزگىچە ئۆتكەن بارلىق لوگىكىلىق تەلىماتلارنىڭ ئارىسىغا چوڭقۇر تەھلىل قىلدى. شەكلەن لوگىكا ئىلمىنىڭ ئارىستوتېلدىن باشلانغان شەكىللىنىش جەريانىغا نەزەر سالغان فارابى شەكلەن لوگىكىنىڭ مۇستەقىل «مەنتىقە» ئىلمى بولۇپ ئايرىلىپ چىقىشى، سىستېمىلىشىشى ۋە يورۇتۇلۇشىدا كۆرۈنەرلىك خىزمەت كۆرسەتكەن. فارابىنىڭ تىل بىلەن تەپەككۇر، گرامماتىكا بىلەن لوگىكا، لوگىكا بىلەن ماتېماتىكا، مۇھاكىمە بىلەن ئىسپاتلاش، ئۇقۇم بىلەن كاتېگورىيە توغرىسىدىكى باياناتلىرىنىڭ جۇملىدىن شەرتلىك سىللوگىزم تەلىماتىنىڭ فورمال لوگىكىنىڭ راۋاجلىنىشىدىكى ئەھمىيىتىنى ئايرىم تەھلىل قىلىش، فارابىنىڭ غەيرىي ئارىستوتېل لوگىكىلىق تۆھپىلىرىنى توغرا باھالاش مەخسۇس لوگىكا خىزمەتچىلىرى ئالدىدىكى مۇھىم بىر تەنقىقات تېمىسى. فارابى لوگىكىلىق تەلىماتلىرىنىڭ ئارىستوتېلدىن ئۆسۈتۇن تۇرىدىغان يېرى شۇكى، ئۇ لوگىكىغا «تەپەككۇر دىئالېكتىكىسى» ئاممىللىرىنى ئېلىپ كىردى، ئۇ سىللوگىزمغا «زىددىيەت» تېزىسىنى ئېلىپ كىردى. ئۇنىڭچە، بۇ پەلسەپىنىڭ مۇھاكىمە قورالىلا ئەمەس، بەلكى پەلسەپىنىڭ مۇھىم ئاممىلى ھېسابلىنىشى كېرەك ئىدى. فارابى «زىددىيەت قانۇنى»نى بىر قاتار لوگىكىلىق قانۇنلار ئارىسىدىكى ئەڭ ئالىي قانۇن، دەپ كۆرسەتتى[2]، فارابى بۇ قانۇننى مۇھاكىمە قىلىۋاتقان تېمىنىڭ رېئاللىقى ۋە مۇقەررەرلىكىنىڭ ئىپادىسى، دەپ قارايتتى. فارابى لوگىكىلىق تەلىماتلىرىنىڭ ئارىستوتېلدىن ئۆستۇن تۇرىدىغان يېرى، جۇملىدىن ئۇنىڭ لوگىكىنى بىلىش نەزەرىيىسىگە بىرلەشتۈرۈشتىكى خىزمىتى بولدى. فارابىچە، لوگىكا بىلىش نەزەرىيىسىنىڭ مۇھىم ئاممىلى — مېتودولوگىيىدىن باشقا نەرسە بولماسلىقى لازىم ئىدى. فارابى لوگىكىلىق تەلىماتلىرىنىڭ ئارىستوتېلدىن ئۆستۈن تۇرىدىغان يەنە بىر ئالاھىدىلىكى، ئۇ لوگىكىنى قۇرۇق سىخۇلاستىكىلىق (پىكرىي) مۇھاكىمىلەر دۇنياسىدىن تەبىئەت ئىلمى تەتقىقاتىغا ئېلىپ كىرىشنى ئوتتۇرىغا قويدى، فارابىچە، لوگىكا يالغۇز ھەقىقەتنى تېپىش يولىنى يورۇتۇپ قالماستىن، يەنە ھەقىقەتنى تېپىشى، پەنلەرنى مەيدانغا كەلتۈرۈشى لازىم ئىدى[1]. ماتېماتىكىلىق لوگىكىلىق ئۇسۇللار تارىخىغا ئۇل قويغۇچىلارنىڭ بىرى سۈپىتىدە فارابى ماتېماتىكا ئىلمىگە مۇھىم ھەسسە قوشقان[2].

بىزچە، ئەڭ كەم دېگەندىمۇ ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە بىلىش نەزەرىيىسى جەھەتتىكى مۇھىم تۆھپىلىرى ئەنە شۇلاردىن ئىبارەت بولدى.

* * *

فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرى بىلەن ئۇنىڭ بىلىش نەزەرىيىسىگە قانداق باھا بېرىش، قانداق پەلسەپىۋى خاراكتېرىستىكا بېرىش لازىم؟

بۇ ھەل قىلىش لازىم بولغان، يەنە كېلىپ ئەستايىدىللىق بىلەن ئادىل ھەل قىلىش لازىم بولغان مۇھىم مەسىلە.

شۇنى تەكىتلەش لازىمكى، پەلسەپە تارىخىدا ئۆتكەن بارلىق پەيلاسوپلار دۇنيانىڭ ماھىيىتى ۋە ئىنسانىنىڭ دۇنياغا بولغان مۇناسىۋىتى ئۈستىدە، باشقىچە قىلىپ ئېيتقاندا، ماددا بىلەن

① م.م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 270 ـ بەتكە قارالسۇن.
② ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپە تارىخى»، 102 ـ بەتكە قارالسۇن.

① ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپە تارىخى»، 102 ـ بەتكە قارالسۇن.
② ب. ئا. روزېنفېلد، ئا. كوبېسوف: «ئەل فارابىنىڭ ماتېماتىكىلىق ئەسەرلىرى توغرىسىدا» («ئەل فارابى تەتقىقاتى»). 31 ـ، 37 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.

ئاڭنىڭ، مەۋجۇتلۇق بىلەن روھنىڭ ئۆزئارا مۇناسىۋىتى ھەققىدە ئىزھار قىلغان كۆزقاراشلىرىنىڭ ھەر خىل بولۇشىغا قاراپ «ماتېرىيالىزم» ۋە «ئىدېئالىزم» دىن ئىبارەت ئىككى لاگېرغا بۆلۈنگەن. ماتېرىيالىزمنىڭ ياكى ئىدېئالىزمنىڭ چوقۇم پەرقلەندۈرۈلۈشى لازىم بولغان بىر ـ بىرىگە زىت ئىككى خاراكتېرلىستىكا. بۇ نۇقتىدا مۇجمەللىككە ئورۇن بولۇشى مۇمكىن ئەمەس.

ئەمما، يەنە شۇ نەرسىنىمۇ تەكىتلەش لازىمكى، ئىنسانىيەتنىڭ ھەقىقەتنى تونۇپ ـ بىلىش تارىخى تولىمۇ مۇرەككەپ بولغان، ئۇ ھەرگىزمۇ ئالدىنئالا بەلگىلىنىپ قالغان مەلۇم سخېما، قېلىپ ياكى ئۆلچەم بويىچە ئىلگىرىلىگەن ئەمەس. بۇنداق سخېما، قېلىپ ۋە ئۆلچەم نەچچە مىڭ يىللىق مۇرەككەپ، چېتىش ۋە ئەگرى ـ توقاي تونۇش تارىخىدىن كېيىنكى ۋاقىتلاردا ئىخچاملانغان بولۇپ، ئۇ تارىخنىڭ دەسلەپكى باسقۇچلىرى ئۇچۇن پۈتۈنلەي قارامۇغۇ ئىدى. ھەقىقەت بىر، ئەمما ئۇنى كەشپ قىلىش يولىدىكى خاتالىقلار سانسىز.

شۇنىڭ ئۇچۇن، ماتېرىيالىزمنىڭ ياكى ئىدېئالىزمنىڭ دېگەن تۈپ خاراكتېرىستىكا پەلسەپە تارىخىنىڭ قۇللۇق دەۋرى ۋە ئوتتۇرا ئەسىردىكى كونكرېت تارىخي شارائىت بىلەن بىرلەشتۈرۈپ، ھەرقايسى مەشھۇر مۇتەپەككۇرلارنىڭ كونكرېت ئىجتىمائىي مۇھىتى بىلەن بىرلەشتۈرۈپ، ھەربىر مۇتەپەككۇرنىڭ ھەرقايسى تەلىماتلىرىنى ئۆزئارا بىرلەشتۈرۈپ، ھەرقايسى پەلسەپىۋى سىستېمىلار ۋە تەلىماتلارنى ئۇلارنىڭ ماتېرىيالىزم تەرەققىيات تارىخىغا، پەن ۋە مەدەنىيەت تەرەققىيات تارىخىغا پايدىلىق ياكى زىيانلىق رول ئوينىغانلىقىغا بىرلەشتۈرۈپ توغرا بىر تەرەپ قىلىش لازىم. بۇ تۆت نۇقتا ئىنكار قىلىنىدىكەن، بىر قاتار بولمىغۇر خاتالىقلار ۋە دوگماتىزم ئىللەتلىرىنىڭ يۈز بېرىشى تەبىئىي.

بۇ پەلسەپىۋى خاراكتېرىستىكا بېرىشتە دىققەت قىلىدىغان

مۇھىم مېتودولوگىيىلىك پرىنسىپ.

بۇنىڭدىن باشقا، ئىدېئالىزملىق پەلسەپىۋى سىستېما ئۇستىدىمۇ ئەستايىدىل تارىخي كۆزقاراشنىڭ بولۇشى لازىم. ئومۇمەن ئالغاندا ئىدېئالىزملىق پەلسەپىۋى كۆزقاراشلار، جۈملىدىن دىنىي ئىدېئالىزم ھەقىقەتكە زىت ساختىلىقتىن ئىبارەت، ئۇ ئىنسانىيەتنىڭ بىلىش تارىخىدىكى خاتا تەجرىبە، سەلبىي تەجرىبىلەر دائىرىسىدىكى بىلىم. ئەمما، ئىدېئالىزملىق كۆزقاراشلار-مۇ ئىنسانىيەتنىڭ دۇنيانى تونۇپ ـ بىلىش تارىخىدىكى مۇھىم بىر بايلىق. ئۇ شۇنىڭ ئۈچۇنمۇ مۇھىم بايلىقكى، بىرىنچىدىن، ئۇ ئىنسانىيەتنىڭ دۇنيانى تونۇپ ـ بىلىش ھەرىكىتىنىڭ بىر قىسمى، ھەقىقەتنى كەشىپ قىلىش يولىدىكى جاپالىق كۆرەشنىڭ بىر قىسمى، ئۇنى تارىخ سەھنىسىدىن ئۆچۈرۈپ تاشلىۋېتىش مۇمكىن ئەمەس. ئىككىنچىدىن، ئىدېئالىزملىق تەلىماتلار سىستېمىسىدا ھەقىقەتەن بىر قىسىم قىممەتلىك ھەقىقەتلەر كەشىپ قىلىنغان، ھەتتا ئۇنىڭ بەزىلىرىنىڭ ئىنسانىيەت بىلىش تارىخىدىكى قىممىتى دۇنيانى توغرا، ماتېرىيالىزملىق ئاساستا تونۇپ ـ بىلىش رولىنى يورۇتقان. پلاتوندا دەسلەپكى ئىپادىسىنى تاپقان ۋە گېگېلدا ئۆزىنىڭ روشەن شەكلىنى گەۋدىلەندۈرگەن دىئالېكتىكىلىق كۆزقاراشلار بۇنىڭ روشەن مىسالى بولالايدۇ. مۇشۇ نۇقتىدىن لېنىن ئۆزىنىڭ «پەلسەپە خاتىرىلىرى» دە «ئەقىلىق ئىدېئالىزم» نىڭ تۆھپىسىنى «ئەقىلسىز» (مېخانىك) ماتېرىيالىزمدىن ئارتۇقراق باھالىغاندى. شۇنى مۇقىملاشتۇرۇش مۇمكىنكى، ئىدېئالىزم ئۆز نۆۋىتىدە ماتېرىيالىزملىق دۇنيا قاراشنىڭ، بولۇپمۇ دىئالېكتىكىلىق ماتېرىيالىزملىق كۆزقاراشنىڭ شەكىللىنىشى ۋە راۋاجلىنىشىغا مەلۇم تۆھپە قوشقان. ئۇچىنچىدىن، ئىدېئالىزملىق تەلىماتلار بىزگە ماتېرىيالىزملىق كۆزقاراشلارنى ئۆزئارا سېلىشتۇرۇپ پەرق ئېتىشكە، جۈملىدىن ئۇنىڭ خاتالىقلىرىدىن ساۋاق ئېلىپ، ئۇنىڭ خاتالىقلىرىنى تەك-

رارلىماي داۋاملىق ھەقىقەت يولىدا ئىلگىرىلەشكە يارىدەم قىلىدۇ. بۇ نۇقتىدىن ئېيتقاندا ئىلىم ماتېرىيالىزمنىڭ ئىبرەت ئەينىكى ھېسابلىنىدۇ.

بۇ پەلسەپە تارىخىدا ئىدېئالىزملىق كۆزقاراشلارنىڭ تۇنجان ئورنىغا مۇۋاپىق باھا بېرىش ھەققىدىكى ئاساسىي چىقىش نۇقتا بولۇشى لازىم.

ئەمما، ھۆكۈمران كۈچلەرگە سېتىلغان، ئېكسپىلاتاتور سىنىپلار مەنپەئىتىگە (جۈملىدىن ئۆزىنىڭ خۇسۇسىي مەنپەئىتىگە) ھامىيلىق قىلىش ئۈچۈن جان - جەھلى بىلەن ئۇرۇنغان ئەكسىيەتچى جاھىل مۇتەپەككۇرلار بىلەن، خەلقنى بىخۇدلاشتۇرىدىغان، خەلقنى پاسسىپ، نادان ۋە ئۈمىدسىزلىككە دەۋەت قىلىدىغان، پەن ۋە مەدەنىيەتكە، ئەركىن تەپەككۇر ۋە باراۋەرلىككە قارشى تۇرلۇك ئەقىدىلەر ياساپ چىقىدىغان ئىدېئولوگلار ئىلۇۋەتتە كەسكىن پاش قىلىنىشى ۋە تەنقىد قىلىنىشى لازىم. بۇ نۇقتىدىمۇ مۇجمەللىك بولۇشى مۇمكىن ئەمەس.

تەبىئىيكى، پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخىدا ئۆچمەس تۆھپە قالدۇرغان مەشھۇر مۇتەپەككۇرلارنىڭ نۇرغۇن ئاجىزلىقلىرى — ئىزچىلسىزلىق، ئېنىقسىزلىق، داۋالغۇش، كۆزقاراش زىددىيەتلىرى، خاتا مۇھاكىمىلىرى بولىدۇ. بۇ ئۇلارنىڭ ئەقىلگە مۇۋاپىق نەتىجىلىرى تارىخىنىڭ مەھسۇلى بولغىنىغا ئوخشاشلا تارىخىنىڭ مەھسۇلىدىن ئىبارەت. كىشىلىكنىڭ بىلىش تارىخى ئاياغلاشمايدىغان راۋان ئېقىم. كېيىنكىلىرى ئالدىنقىلىرىنىڭ ئاجىزلىقىنى بايقىۋېلىش بىلىش تارىخىدىكى بىر قانۇنىيەت. بۇ قانۇنىيەت مەڭگۈ ئۆز تەسىرىنى توختاتمايدۇ. بۇ قانۇنىيەتكە ھېچكىم مەڭگۈ خىلاپلىق قىلىشى مۇمكىن ئەمەس. لېنىن توغرا ئېيتقانىدى: «تارىخىي خىزمەتلەرنى باھالاشتا، ئۇلارنىڭ تارىخىشۇناسلارنىڭ ھازىرقى تەلەپلىرىگە نىسبەتەن بېجىرەلمىگەن ئىشلىرىنى نەزەردە تۇتماي، بەلكى ئۇلاردىن ئىلگىرىكى ئۆتكەن

تارىخشۇناسلارغا نىسبەتەن قانداق يېڭىلىقلار كىرگۈزەلىگەنلىكىگە قارىلىشى لازىم». ①

ئۇنداقتا، فارابىنىڭ پەلسەپىۋى دۇنيا قارىشىغا قانداق خاراكتېرىستىكا بېرىش مۇمكىن؟

فارابىنىڭ پەلسەپىۋى دۇنيا قارىشىغا خاراكتېرىستىكا بېرىشتە، ئەڭ ئالدى بىلەن فارابى ئىدېئولوگىيىلىك سىستېمىسىنىڭ ئاساسىي نەزەرىيىۋى مەنبەسى بولغان ئارىستوتېل پېرىپاتېتىزمىنى چىڭ ئىگىلەش، جۈملىدىن فارابىنىڭ ئارىستوتېل تەلىماتلىرىنى ئومۇمىيۈزلۈك راۋاجلاندۇرغانلىقىنى، ئۇنىڭدىكى بىر قاتار ئىزچىلسىزلىقلارنى بىرقەدەر توغرا ياكى بىرقەدەر ئىجابىي ھەل قىلغانلىقىنى نەزەردە تۇتۇش كېرەك.

فارابىنىڭ پەلسەپىۋى دۇنيا قارىشىغا باھا بېرىشتە، ئىككىنچىدىن فارابى ئىدېئولوگىيە سىستېمىسىنىڭ مۇستەقىل شەكىللىنىش تارىخىي مۇھىتىنى ۋە ئىسلام تېئولوگىيىسى روھى ھاكىمىيىتىلەقلىق يۈرگۈزۈۋاتقان ئالاھىدە فېئوداللىق شارائىتىنى، فارابى دۇنيا قارىشىنىڭ ئۆتكەنكىلەرنىڭ ئىلغار ئىشلىرىنى راۋاجلاندۇرۇپ، كېيىنكىلەرنىڭ ئىلغار ئىشلىرىغا يول ئاچقانلىقىنى تەرەققىياتىدىكى ئورنى ۋە تارىخىي رولىنى نەزەردە تۇتۇش لازىم. فارابى ھەققىدە ماھىيىتى بىلەن ئارىستوتېلدىن ياۋروپا مەدەنىيىتى ئويغىنىشى ۋە ياۋروپا پانتېئىزمىغىچە (ئۇنىڭ يۇقىرى ئىپادىسى سىپىنوزا پانتېئىزمى) بولغان جاھالەتلىك فېئوداللىق شەرق مۇھىتىدىكى ئەڭ زور كۆۋرۈك، ئەڭ زور يول كۆرسەتكۈچى نامايەندە ئىدى.

فارابىنىڭ پەلسەپىۋى دۇنيا قارىشىغا باھا بېرىشتە، ئۇچىنچىدىن فارابى ئىدېئولوگىيىسىنىڭ ناتۇرالىزملىق پانتېئىزملىق ئالەم بىرلىكى نەزەرىيىسىنى چىقىش نۇقتا قىلىش كېرەك.

① «ئۆزبېكستان س س ر تارىخى»، 1 - توم، 256 - بەت.

فارابىنىڭ مەۋجۇدىيەت نەزەرىيىسىنى، ماددىنىڭ مەڭگۈلۈكلۈكى (يارىتىلماسلىقى ۋە يوقىتىلماسلىقى) كۆزقارىشىنىمۇ، فارابىنىڭ بىرىنچى ئەقىل (بىرىنچى سەۋەب) ۋە تەڭرى توغرىسىدىكى كۆزقارىشىنىمۇ كۆرۈش لازىم. فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى كۆزقارىشى بىلەن ئۇنىڭ ئالەم نەزەرىيىسىنى، فارابىنىڭ بىلىش نەزەرىيىسى بىلەن ئۇنىڭ مەنتىقىي تەلىماتىنى، فارابىنىڭ ئىلىم - پەن ئىدىيىسى بىلەن ئۇنىڭ ئىنسانپەرۋەرلىك نۇقتىئىنەزەرلىرىنى، فارابىنىڭ جەمئىيەت تەرەققىياتى كۆزقاراشلىرى بىلەن ئۇنىڭ خىيالىي ئىجتىمائىي تەلىماتلىرىنى، فارابىنىڭ مۇسۇلمانلىقى بىلەن كالام ئەقىدىسىگە زىت ئوچۇق ياكى كىنايە شەكلىدىكى كۆزقاراشلىرىنى بىرلەشتۈرۈپ ئومۇمىيۈزلۈك، كونكرېت، تارىخىي باها بېرىش لازىم. تارىخىي ماتېرىيالىزم كونكرېت تارىخىي شارائىتتىكى بۇ بىر مەشھۇر مۇتەپەككۇرغا توغرا باها بېرىشنىڭ بارلىق مېتودولوگىيىسىنى ھەل قىلغان، بۇنى چۈشەنمەسلىك، بۇنى چۈشىنەلمەسلىك، دوگماتىزملىق، شەكىلۋازلىق، چەكتىن ئاشقان بىر تەرەپلىمىلىك بىلەن فارابىغا ئۇنداق ياكى مۇنداق كەسكىن ئىبارىلەر بىلەن باها بېرىش ئىلمىي پوزىتسىيە ئەمەس.

فارابىنىڭ پەلسەپىۋى دۇنيا قارىشىغا باها بېرىشتە، تۆتىنچىدىن فارابى ئىدىئولوگىيىسىنىڭ پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخىدا ۋە پەن - مەدەنىيەت تارىخىدا ئوينىغان ئىلغار رولىنى، روھىي ئىدىئولوگىيىنىڭ ماددىي ئۇنۇملىرىنى، پەلسەپىۋى كۆزقاراشلارنىڭ ئىجتىمائىي تەسىرىنى، مۇتەپەككۇر ۋە ئۇنىڭ تەلىماتلىرىنىڭ سىستېمىسىنىڭ مەدەنىيەت تارىخىدىكى ئورنىنى ھېسابقا ئېلىش كېرەك. بۇ پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخىغا ئائىت مۇھىم بىر پرىنسىپ.

شۇ نەرسىنى تەكىتلەش ھاجەتكى، فارابىنى دۇنيالىست دېيىش مەسىلىنى توغرا ۋە ئۇنۇملۇك ھەل قىلغانلىق ھېسابلانماي-

دۇ. تۈركىيە ئالىمى ئا. ئابنان «ئىسلام قامۇسى»غا يازغان فارابى ھەققىدىكى تونۇشتۇرما ماقالىسىدە ئەنە شۇنداق كۆزقاراشتا بولغان. ئۇنىڭچە، فارابى ئارىستوتېل ماتېرىيالىزمى بىلەن پلاتون ئىدىئالىزمىنىڭ دۇئالىزملىق قوشۇلمىسى بولۇپ قالدۇ.

فارابى «ئەقىللىق ئىدىئالىست»[1] ئىدى، باشقىچە ئېيتقاندا، «دۇم كۆمتۇرۇلگەن ماتېرىيالىزمچى»[2] ئىدى، ئۇنىڭ نۇرغۇن كونكرېت مەسىلىلەر ھەققىدىكى كۆزقاراشلىرىغا قۇلاق سالساق «ماتېرىيالىزمغا تولىمۇ ئوخشاپ كەتكەن!»[3]، ئۇنىڭ پۈتۈن پەلسەپىۋى سىستېمىسى ئۇللۇق بىر قاتار پەلسەپىۋى مەسىلىلەردە «مۇتلەق ئىدىئال چۈشەنچىلەر ۋە ئىدىئالىزم بىلەن ھېچقانداق ئالاقىسىز»[4] بولۇپ، ئۇنىڭ قانۇنىيەت، كاتېگورىيە ۋە تەپەككۇر دىئالېكتىكىسى ھەققىدىكى بايانلىرى «ماتېرىيالىزمغا قوشۇمچە»[5] بولغانىدى، فارابى «ماتېرىيالىزمغا يېقىن يانداشقان ئارىستوتېل»[6] تەلىماتىنىڭ ئوتتۇرا ئەسىردىكى مىسلىسىز ۋەكىلى سۈپىتىدە كۆچلۈك ماتېرىيالىزملىق خاھىشنى ۋە ئاڭسىز دىئالېكتىكىلىق ئىدىيىنى ئىپادىلىگەن.

فارابىنى «ناچار ئىدىئالىزم»[7] — سۈبېيېكتىپ ئىدىئالىزم كاتېگورىيىسىدىن ئەمەس، بەلكى ئوبېيېكتىپ ئىدىئالىزم كاتېگورىيىسىدىن ئورۇن تۇتقان دېيىش مۇمكىن، ئەمما بۇ خاراكتېرىستىكىغا ئىزاھات بېرىش لازىم.

لېنىن «پەلسەپە خاتىرىلىرى»دە، گېگىل ئوبېيېكتىپ ئىدىئالىزمى ھەققىدە توختالغاندا، ئۇنىڭغا بىرقاتار ھالقىلىق كۆزقا-

① لېنىن: «پەلسەپە خاتىرىلىرى»، خەنزۇچە، 1956 - يىلى نەشرى، 280 - بەت.
② ئېنگېلس: «فېيېرباخ ۋە نېمىس كلاسسىك پەلسەپىسىنىڭ ئاخىرى».
③ لېنىن: «پەلسەپە خاتىرىلىرى»، 82 - بەت.
④ شۇ كىتاب 128 - بەت.
⑤ شۇ كىتاب 143 - بەت.
⑥ شۇ كىتاب 293 - بەت.
⑦ شۇ كىتابقا قارالسۇن.

راشلار بويىچه تۆۋەندىكىچە باھا بەرگەنىدى: «مەن ئىمكانقەدەر گېگىل ئەسەرلىرىنى ماتېرىيالىزملىق نۇقتىئىنەزەر بىلەن ئو-قۇشقا تىرىشىمەن. گېگىل تەلىماتى (خۇددى ئېنگېلس كۆرسەتكەندەك) دۇم كۆمتۇرۇلگەن ماتېرىيالىزمدۇر، شۇڭا مەن تەڭ-رى، مۇتلەقلىق، نوقۇل ئىدىيە قاتارلىقلارنى ئىرغىتىپ تاشلاي-مەن» (80- بەت)، «ئوبيېكتىپ ئىدىئالىزمدىن ماتېرىيالىزمغا بۇرۇلۇشنىڭ ھارپىسى»[1] (153 - بەت)، «توغرىلاپ قارالسا نوقۇل ماتېرىيالىزم بولىدۇ»[2] (189 - بەت)، «گېگىلنىڭ بۇ يەردە دىئالېكتىكىلىق ماتېرىيالىزمغا زەربە بەرگەندىن باشقىلار-نىڭ ھەممىسى ماتېرىيالىزم» (282 - بەت)، «ئوبيېكتىپ (بولۇپمۇ مۇتلەق) ئىدىئالىزم.ئەگەرى - توقايلىق بىلەن (بەلكى چېلىشچىلاردەك) ماتېرىيالىزمغا زىچ يېقىنلاشتى، ھەتتا قىسمەن ماتېرىيالىزمغا ئايلاندى» (283 - بەت)، «گېگىلنىڭ ئەڭ ئىدىئالىزملىق بۇ ئەسىرىدە ئىدىئالىزم ئەڭ ئاز، ماتېرىيالىزم ئەڭ كۆپ»[3] (223 - بەت)، «بىر ئىدىئالىستنىڭ يەنە بىر ئىدىئالىستنىڭ ئىدىئالىزملىق ئاساسىغا تەنقىد قىلىشى دائىم ماتېرىيالىزمغا پايدىلىق بولىدۇ» (289 - بەت)، «ئەقىل (پا-راسەت)، ئىدىيە، ئاڭ ئەگەر تەبىئەتتىن مۇستەسنا بولىدىكەن، تەبىئەتكە ئۈيغۇن بولمايدىكەن، ئۇ ئەخمەقنىڭ بولىدۇ = دېمەك ماتېرىيالىزم!» (292 - بەت)، «تارىخىي ماتېرىيالىزم گېگىل-دا تالانتلىق ئىدىيىنىڭ بىخى ھالىتىدە تۇرىدۇ — بىخنىڭ بىر خىل ئىشلىتىلىشى ۋە تەرەققىي قىلدۇرۇلۇشى» (175-بەت).

مانا بۇلار ئوبيېكتىپ ئىدىئالىست گېگىل توغرىسىدىكى، ئېنىقراق ئېيتقاندا گېگىلنىڭ «لوگىكا» ۋە «پەلسەپە تارىخىدىن

① بۇ يەردە ئۇقۇم تەبىئەتنىڭ ھايات ياكى ئورگانىك دۇنيادىن ئىبارەت باسقۇچىدا مەيدانغا كېلىدۇ، دېگەن كۆزقاراشقا ئەنە شۇنداق باھا بېرىلگەن.

② جانسىز تەبىئەت ۋە ھايات ئەسلىدىن بىرەدەكلىككە ئىگە دېگەن كۆزقاراشقا شۇنداق باھا بېرىلگەن.

③ بۇ يەردە گېگىلنىڭ «لوگىكا» ناملىق ئەسىرى نەزەردە تۇتۇلغان.

لېكسىيىلەر» ناملىق ئىككى ئەسىرىدىكى كونكرېت كۆزقاراشلار توغرىسىدىكى كونكرېت پەلسەپىۋى تەھلىل ۋە باھا. مانا بۇلار لېنىننىڭ پەلسەپە تارىخىغا باھا بېرىشتىكى كونكرېت، ئەستايىدىل پوزىتسىيىسىنىڭ پارلاق ئۈلگىسى. لېنىن گېگىل ئىدىئالىزمىغا قارىقويۇق «تىللاش» مېتودولوگىيىسىنى ياكى بىر خىل راكتېرىستىكا بېرىش بىلەنلا «پېچەتلەپ تاشلاش» پوزىتسىيىسىنى قوللانمىغان. لېنىن ئوبيېكتىپ ئىدىئالىست گېگىل ئەسەرلىرىدىن كۆپلىگەن ماتېرىيالىزم ئامىللىرىنى، روشەن دىئالېكتىكىنى، ھەتتا تارىخىي ماتېرىيالىزم توغرىسىدىكى تالانتلىق ئىدىيىۋى بىخنى كۆزەتكەن، پەرق ئەتكەن ۋە ئۇنى ئىلمىي تونۇش مۇۋاپىقىيىتى سۈپىتىدە ئىزاھلىغان. لېنىننىڭ بۇ خىل پوزىتسىيىسى چاكىنا پەلسەپە، ۋۇلگار ماتېرىيالىزم ۋە «سولچىل» دوگماتىزم بىلەن مەڭگۈ چېقىشالمايدىغان ئىلمىي پوزىتسىيە.

فارابى دۇنيا قارىشىغا خاراكتېرىستىكا بېرىشتە، لېنىن مېتودولوگىيىسى ۋە ئىلمىي پوزىتسىيىسىنىڭ نەمۇنىسىدىن تاشقىرى، لېنىننىڭ ئارىستوتېل ۋە گېگىل ھەققىدىكى بىر قاتار باھاسىنى بىۋاستە فارابىغا تەتبىق قىلىش مۇمكىن.

شۇنى ئىزاھلاش لازىمكى، فارابىنىڭ پەلسەپىۋى سىستېمىسى ۋە بىر قاتار پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرى گېگىل پەلسەپىسىدىن تۇپتىن پەرقلىنەتتى. گېگىل «مۇتلەق ئىدىيىلەر» تەرەققىياتى كۆزقارىشىنى ئۆز سىستېمىسىنىڭ ئۆزىكى قىلغان بولسا، فارابى ئوبيېكتىپ مەۋجۇدىيەت، ماددىي دۇنيانىڭ مەڭگۈلۈكلۈكى ۋە ئالەمنىڭ بىرلىكى كۆزقارىشىنى ئۆز سىستېمىسىنىڭ ئۆزىكى قىلغان. فارابىنىڭ پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىدا ماتېرىيالىزم ئامىللىرى بىرىنچى ئۇستاز دەپ ئاتالغان ئارىستوتېلدىن ئىزچىل بولۇشى بىلەن بىللە، يەنە يېقىنقى زامان دىئالېكتىكىسىنىڭ ئۇستىسى بولغان گېگىلغا نىسبەتەن كۆپ ۋە بىۋاستە ئىپادىلەنگەنىدى.

فارابىنى «ئوبيېكتىپ ئىدېئالىست» قىلغان نەرسە ئۇنىڭ پائىتېئىزمىدىن ئىبارەت. ئېنگېلس «فېيېرباخ ۋە نېمىس كلاسسىك پەلسەپىسىنىڭ ئاخىرى» ناملىق ئەسىرىدە پائىتېئىزملىق پەلسەپىنىڭ ماتېرىيالىستىك خاراكتېرى كۈچلۈك بولغان ئىدېئالىزمغا قارىمۇقارشىلىقىنى ئىپادىلەپ: «ئىدېئالىستلارنىڭ سىستېمىسىرىمۇ روھ بىلەن ماددىنىڭ قارىمۇقارشىلىقىنى پائىتېئىزملىق تەرزىدە كېلىشتۇرۇشكە ئۇرۇنۇپ، ئۆزلىرىنى بارغانسېرى ماتېريالىزملىق مەزمۇن بىلەن تولدۇرۇۋەرگەنىدى. گېگىل سىستېمىسىدا بۇ ئەھۋال شۇ دەرىجىگە يەتتىكى، بۇ سىستېما مېتود جەھەتتىنمۇ، مەزمۇن جەھەتتىنمۇ پەقەت ئىدېئالىزملىق تەرزىدە دۇم كۆمتۇرۇلگەن ماتېرىيالىزمدىن ئىبارەت بولۇپ قالدى»[1]. پائىتېئىزم، ئەڭ ئالدى بىلەن فارابىنىڭ ناتۇرالىزملىق پائىتېئىزمى، جۈملىدىن گېئوردانو برۇنو (1548 — 1600) قاتارلىقلارنىڭ ياۋروپا پائىتېئىزمى ۋە سپىنوزا (1632 — 1677) پائىتېئىزمى ماتېرىيالىزملىق مەزمۇن بىلەن تويۇنغان ۋە بۇ مەزمۇننى تەڭرى توغرىسىدىكى ئىلاھىيەتلىك شەكىل بىلەن بىرلەشتۇرگەن پەلسەپىۋى پىكىر ئېقىمى ئىدى. بۇ خىل پەلسەپىۋى پىكىر شەكلى برۇنو بولۇپمۇ يېقىنقى زامان ئىنگلىز ماتېرىيالىزمىنىڭ ئاتىسى دېكارت (1596 — 1650) نىڭ كۆچلۈك تەسىرىدە (جۈملىدىن خوببوس ماتېرىيالىزمىنىڭ تەسىرىدە) سپىنوزىدا پائىتېئىزمنىڭ يۇقىرى ۋە ئاخىرقى پەللىسىنى شەكىللەندۈرگەن ۋە فرانسۇز ماتېرىيالىزمنىڭ بوسۇغىسىنى ئاچقان بولسا، XIX ئەسىرنىڭ ئالدىنقى يېرىمىدىكى كونسېرۋاتىپ گېرمانىيە تەپەككۇرىنىڭ كلاسسىك نامايەندىسى بولغان گېگىلدا، ئۇنىڭ ماتېرىيالىزمنى ئاشكارا ئېتىراپ قىلىشنى خالىمىغانلىقى ۋە بۇنىڭغا جۈرئەت قىلالمىغانلىقى تۈپەيلىدىن «ئىدېئالىزملىق تەرزىدە دۇم

① «ماركس، ئېنگېلس تاللانما ئەسەرلىرى»، 2 - توم، ئۇيغۇرچە، تاشكەنت، 1954 - يىل نەشرى، 586 - بەت.

كۆمتۇرۇلگەن ماتېرىيالىزم» بولۇپ ئىپادىلەندى. فېيېرباخ ئۆز سۇبيېكتىپ ئىرادىسىگە نىسبەتەن ھېچقاچان ساپ دىللىق گېگىلچى بولمىسىمۇ، «ئۇنىڭ تەرەققىي قىلىش يولى گېگىلچىلىكنىڭ ماتېرىيالىزمغا قاراپ راۋاجلىنىش يولى بولدى»[1]. مانا بۇ پائىتېئىزمنىڭ ماتېرىيالىزملىق سەمەرىلىرىنىڭ سىپنوزىچە ۋە گېگىلچە ئىدېئالىزملىق شەكلىدىن ئاشكارا ماتېرىيالىزملىق شەكلگە ئۆتۈشىدىكى ئىككى خىل ھالەت. بۇنىڭ فارابى پائىتېئىزمىنىڭ ماھىيىتى ۋە ئۇنىڭ تارىخىي يۈزلىنىشىنى چۈشىنىشكە ئەھمىيىتى زور بولۇش بىلەن بىللە، فارابى پەلسەپىسىنىڭ تارىخىي خاراكتېرىستىكىسىنى چۈشىنىشتىمۇ ئەھمىيىتى چوڭ.

پائىتېئىزم دۇئالىزم ئەمەس، ئېكىلېكتىكىلىق قېتىشمىچىلىقمۇ ئەمەس، بەلكى پەلسەپە تارىخىدىكى مۇھىم پىكىر شەكلى. بۇ خىل پىكىر شەكلى تەڭرى چۈشەنچىسى مۇتلەق ئىدېئولوگىيىلىك ئاكسىئوما بولۇپ تۇرغان شارائىتتىكى كۆچلۈك ماتېرىيالىزملىق خاھىشىنىڭ ئەڭ ياخشى ئىپادىلىنىش شەكلى سۈپىتىدە پەلسەپە تارىخىدا مۇھىم ئورۇن تۇتقان. پائىتېئىزم، خۇسۇسەن ناتۇرالىزملىق فارابى پائىتېئىزمى تەبىئەتنى تەڭرىلەشتۈرۈش ئورنىغا تەڭرىنى تەبىئەتلەشتۈرۈش بىلەن خاراكتېرلەنگەن ئىدى. لېنىن «پەلسەپە خاتىرىلىرى»دە گېگىلنىڭ «لوگىكا» ناملىق كىتابىدىكى: «شۇڭلاشقا، تەڭرى توغرىسىدىن توغرا مەنىسىدە پەقەتلا تەبىئەت دېمەكتۇر» دېگەن سۆزىنى نەقىل كەلتۈرۈپ، «بۇ نۇقتىغا فېيېرباخ قوشۇلىدۇ»[2]دەپ كۆرسەتكەن. فېيېرباخ بولسا ئۆزىنىڭ «دىنىنىڭ ماھىيىتى توغرىسىدىكى لېكسىيىلەر» ناملىق ئەسىرىدە ياكۇب بۆمەي ھەققىدە تەختىلىپ، ئۇنىڭ تەڭرى — ماددىدىن ئىبارەت دېگەن كۆزقارىشىنى «ماتېرىيالىزم-

① «ماركس، ئېنگېلس تاللانما ئەسەرلىرى»، 2 - توم، ئۇيغۇرچە، تاشكەنت، 1954 - يىل نەشرى، 586 - بەت.
② لېنىن: «پەلسەپە خاتىرىلىرى»، 137 - بەت.

لىق خۇداگۆيلۇق» دەپ كۆرسەتكەنىدى. لېنىن «پەلسەپە خاتىرلىرى» دە بۇ نۇقتىنى ئېتىبار بىلەن خاتىرلىگەن.①

يۇقىرىدىكى مېتودولوگىيىلىك سېلىشتۇرۇش ۋە ئىزاھاتلاردىن كېيىن فارابى پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىغا تۆۋەندىكىچە خاراكتېرىستىكا بېرىمىز:

فارابى ئىسلام تېئولوگىيىسى مۇتلەق ھۆكۈمرانلىق قىلغان ئوتتۇرا ئەسىر شارائىتىدا ناتۇرالىزملىق پانتېئىزمنىڭ ئاساسچى سۈپىتىدە ئارىستوتېل پېرىپاتېتىزمىغا ۋارىسلىق قىلىپ، ئۇنى ماتېرىيالىزملىق ۋە دىئالېكتىكىلىق ئامىللار بىلەن بېيىتقان ۋە راۋاجلاندۇرغان پانتېئىزم شەكلىدىكى ئوبيېكتىپ ئىدېئا-لىست ئىدى. ئۇنىڭ تەڭرى ھەققىدىكى كۆزقاراشلىرى، بىرىنچى سەۋەب ۋە بىرىنچى ئەقىل ھەققىدىكى كۆزقاراشلىرى، دىنىي ئەخلاق تەشەببۇسلىرى ئوبيېكتىپ ئىدېئالىزملىق خاراكتېر ئالغانىدى. فارابى بۇ جەھەتتە ئارىستوتېلىزمنى ئۆزەك قىلىپ يۇنان پەلسەپىسىنى مۇسۇلمانلىق شارائىتىدا راۋاجلاندۇرۇپ بىر قاتار تارىخىي ۋە ئىدېيىۋى چەكلىمىلەرگە دۇچ كەلگەن. بۇ فارابى پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىدىكى ھەقىقىي پاكىتلار ۋە خۇسۇسىيەتلەرنىڭ بىر تەرىپى.

فارابى ئىسلام تېئولوگىيىسى مۇتلەق ھۆكۈمرانلىق قىلغان شارائىتتا ناتۇرالىزملىق پانتېئىزمنىڭ ئاساسچىسى سۈپىتىدە بىر قاتار كونكرېت تەبىئەت پەلسەپىسى، ئالەم نەزەرىيىسى، بىلىش نەزەرىيىسى مەسىلىلىرىنى ئۆز دەۋرىدە ئېرىشىش تولىمۇ مۇشكۈل ھېسابلانغان سەۋىيىدىكى كۆچلۈك ماتېرىيالىزملىق خاھىشىنى ئىپادىلىگەن. فارابى ئەسەرلىرىدە ماتېرىيالىزملىق ئامىللار ھەققىدىكى قاراشلىرىنى ئىزچىل ھالدا ئىزچىللاشتۇرالمىغان بولسىمۇ، ئۇنىڭ ئۇرۇق سالغۇچىلىرىدىن بىرى بولۇپ قالدى.

① لېنىن: «پەلسەپە خاتىرلىرى»، 48 - بەت.

① لېنىن «پەلسەپە خاتىرلىرى» دە ئانتروپولوگىزم ھەققىدە توختىلىپ: «مەيلى ئانتروپولوگىزم پرىنسىپى بولسۇن، مەيلى ناتۇرالىزم بولسۇن، ھەممىسىلا ماتېرىيالىزمنىڭ دەل توغرا بولمىغان يۇزەكى بايان قىلىنىشىدىن ئىبارەت» (شۇ كىتاب 57 - بەت) دېگەنىدى.
② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 8 - بەتكە قارالسۇن.

دى. فارابىنىڭ ئالەمنىڭ مەڭگۈلۈكلۈكى ھەققىدىكى كۆزقارا-شى، ئالەمنىڭ بىرەدەكلىكى ھەققىدىكى كۆزقارىشى، سەۋەبىيات ۋە مۇقەررەرلىك خۇسۇسىيىتىگە ئىگە قانۇنىيەتلىك ھەققىدىكى كۆزقارىشى، شەخسىي روھنىڭ بەدەن بىلەن بىللە ئۆلىدىغانلىقى ھەققىدىكى كۆزقارىشى، دۇنيانى بىلىش مۇمكىنلىكى ۋە ھېسسىي تونۇشنىڭ ھەقىقىي بىلىمنىڭ مەنبەسى ئىكەنلىكى ھەققىدىكى كۆزقارىشى، بىلىش جەريانلىرى ۋە ئۇلارنىڭ ئۆزئارا تەسىر كۆر-سىتىشى ھەققىدىكى كۆزقارىشى، ئەقلىي تونۇش ۋە ئۇنىڭ تىل بىلەن تەپەككۇر بىرلىكى ئاساسىدا ئابستراكتسىيىلىشىش نەتىجە-سى ئىكەنلىكى توغرىسىدىكى كۆزقارىشى، ھېس - تۇيغۇ كۆر-سەتكەن ھەقىقەتنىڭ ئىسپات تەلەپ قىلمايدىغانلىقى ۋە ئەقلىي تونۇش ئەكس ئەتكەن ھەقىقەتنىڭ ئىسپاتلىنىشى لازىملىقى ھەق-قىدىكى كۆزقارىشى، ئىككى ھەقىقەت كۆزقارىشى، ئادەم مە-كەزلىك كۆزقارىشى ئاساسىدىكى فارابى گۇمانىزمى ۋە ئانتروپو-لوگىزمى①، فارابىنىڭ تەقۋادارچىلىق ئەقىدىلىرىگە زىت رېئا-لىزملىق ئېستېتىكىلىق كۆزقاراشلىرى، فارابىنىڭ ئىلىم - پەن ھەققىدىكى ئومۇمىي ۋە بىر قاتار كونكرېت بايانلىرى، فارابىنىڭ كالام تەلىماتىغا قارشى بىلدۇرگەن پەلسەپىۋى پوزىتسىيىلىرى② كۆچلۈك، خېلى يۇقىرى سەۋىيىدىكى ماتېرىيالىزملىق خاھىشنى ئىپادىلىگەنىدى. بۇمۇ فارابى پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىدىكى ھە-قىقىي پاكىتلار ۋە خۇسۇسىيەتلەرنىڭ يەنە بىر تەرىپى.

بۇ ئىككى تەرەپ ماتېرىيالىزملىق پەلسەپىۋى پىكىرنىڭ زو-ھانىيەت تۈسىنى ئالغان ئالاھىدە تارىخىي ئىپادىسى پانتېئىزمنىڭ ئۆزىگە خاس خۇسۇسىيىتىنى، جۈملىدىن فارابى دۇنيا قارىشى-نىڭ ئومۇمىي خاراكتېرىستىكىسىنى ھاسىل قىلغان.

* * *

ئۇلۇغ ئىتالىيە فىزىكى ۋە ئاسترونومى كالىلېئو گالىلېي (1564 — 1642) دۇنيادا ئىككى خىل كىتاب بولىدۇ، بىرى «تەبىئەتنىڭ كىتابى»، يەنە بىرى «تەڭرىنىڭ كىتابى» دېگەندى. ئۇلۇغ ئىنگلىز ماتېرىيالىستى فرېنسىس بېكون (1561 — 1626) كىشىلەر تەبىئەتنىڭ مەسلىكىدە بولۇشى لازىم، ئۇنى «ئادەم پادىشاھلىقى» غا ئايلاندۇرۇشى لازىم، بىلىم كۇچتۇر، كۇچ بىلىمدۇر، دېگەنىدى. فارابى تەلىماتلىرى ئىنسانىيەت مەدەنىيەت تارىخىدا «تەبىئەتنىڭ كىتابى»، «تەبىئەتنىڭ مەسلىكى» سۈپىتىدە جاھالەت ئاتموسفېراسىغا دۇنيانى ئۇنىڭ ئۆزى ئارقىلىق تونۇش ۋە دۇنيانى ئۇنىڭ ئۆز ماھىيىتىدەك تونۇشنىڭ پارلاق بىر مەشئىلى سۈپىتىدە كىرىپ كەلدى.

ئەرەب دۇنياسىدا مەيدانغا كەلگەن غايەت زور تۆت مۇتەپەككۇر: فارابى، غەززالى (1059 — 1111)، ئىبن رۇشد (1126 — 1198) ۋە ئىبن ئەرەبى (1165 — 1240) ئىچىدىمۇ گالىلېي دېگەندەك ئىككى خىل كىتاب شەرھلەنگەنىدى. غەززالى بىلەن ئىبن ئەرەبى (ئەبۇ بەكرى مۇھەممەد ئىبن ئەلى مۇھەييىدىن) «تەڭرى كىتابى»نى شەرھلىگەن بولسا، فارابى (ئۇنىڭ مەنتىقىگە ئائىت ئەسەرلىرى XV ئەسىردە ياۋروپادا Aveasaf نامىدا مەشھۇر بولغان) بىلەن ئىبن رۇشد (ئۇنىڭ نامى ياۋروپادا Averroēs نامىدا مەشھۇر بولغان) «تەبىئەت كىتابى»نى شەرھلىگەنىدى. ئىبن رۇشد فارابى تەلىماتلىرىنىڭ قارىيسى سۈپىتىدە مەيدانغا چىققان مەشھۇر پېرىپاتېتست ئىدى.

ئاكادېمىك غۇپۇروف بىلەن قاسىمجانوف ئۆزىنىڭ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» ناملىق كىتابىدا، فارابى دۇنيا قارىشىغا باھا بېرىپ: «ئەل فارابى پەلسەپە ۋە تەبىئەت ئىلمىگە ئائىت

نۇرغۇن مەسىلىلەردە ئۆز دەۋرىدە ئېرىشىلگەن ئىلمىي مۇۋەپپەقىيەتلەر بويىچە ئۆز كۆزقارىشىنى تىكلىگەنىدى، شۇنىڭ ئۈچۈن، ئۇنىڭ دىنىي روھىيەتچىلىك ئەسەبىيلىكلىرىگە قاقشاتقۇچ زەربە بەرگەنلىكى ھېچقانداق ئەجەبلىنەرلىك ئەمەس» دېسە[1]، سوۋېت ئىتتىپاقى فارابىشۇناسى دوكتور مۇھەددىن خەيرۇللايوف ئۆزىنىڭ «فارابىنىڭ دۇنيا قارىشى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپە تارىخىدىكى ئەھمىيىتى» ناملىق كىتابىدا فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنىڭ تارىخىي ئەھمىيىتى ئۈستىدە توختىلىپ: «ئوتتۇرا ئەسىر مۇسۇلمان، شەرقىنىڭ سىياسىي، ئىجتىمائىي تەلىماتلار تارىخىنى ئۇنىڭغا ئاساس يارىتقان فارابىنىڭ كۆزقاراشلىرىنىڭ چوڭقۇر ئەھمىيىتىنى نەزەردە تۇتماي ئومۇمىيۈزلۈك تەتقىق قىلىش مۇمكىن ئەمەس»[2] دەپ يازىدۇ.

فارابى تەبىئەت پەلسەپىسى كۆزقاراشلىرى ۋە بىلىش نەزەرىيىسى ئەينى زامانىدا غايەت زور ئىدىيولوگىيىلىك تەسىر كۆرسەتكەنىدى.

م. م. خەيرۇللايوف ئۆزىنىڭ «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» ناملىق چوڭ ھەجىملىك نوپۇزلۇق ئەسىرىدە، فارابى ئىدىيولوگىيىسىنىڭ ئەينى زامانىدىكى تەسىرى ئۈستىدە توختىلىپ: «چۈشىنىشلىككى، فارابىنىڭ ئىستىخىيىلىك ماتېرىيالىزملىق كۆزقاراشلىرى قەدىمكى گرېكلارنىڭ ئىستىخىيىلىك ماتېرىيالىزملىق كۆزقاراشلىرىدىن پەرقلىق ھالدا ماددىنى بىرىنچى سەۋەب بىلەن باغلاشتۇرۇپ قارىغانىدى. دۇنيانىڭ مەنبەسى جىسىملار، ماددىلار دەپ قارايدىغان فارابى ھۆكۈمران مۇسۇلمان ئىدىيولوگىيىسى بىلەن ۋە ئۇنىڭ نەزەرىيىۋى ئاساسى بولغان كالام پەلسەپىسى بىلەن ئالاقىنى ئۈزگەن»[3] دەپ يازىدۇ. خەيرۇللايوف گەرچە فارا-

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 7 ـ بەت.
② «فارابىنىڭ دۇنيا قارىشى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپە تارىخىدىكى ئورنى»، رۇسچە، 1967 ـ يىل نەشرى، 296 ـ بەت.
③ «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 217 ـ بەت.

بى كۆزقارىشىدىكى ماتېرىيالىزملىق خاھىشلارنى ئۇستۇن باھالە-
غان بولسىمۇ، ئۇنىڭ كالام پەلسەپىسى بىلەن ئالاقىنى ئۈزگەنلە-
كىنى توغرا مۇئەييەنلەشتۈرگەن. «كۆرۈڭلۈش قىيىن ئەمەسكى
... ئەل فارابى پەيلاسوپلار بىلەن تېئولوگلار ئارىسىدىكى كۈرەش
كارتىنىسىنى سىزغان»[1] ۋە «تېئولوگلارنىڭ غايىۋى مەملىكەتتە
ئورنى يوق، ئۇلارنىڭ پائالىيىتى قانۇندا بەلگىلىنىشى (چەكلە-
نىشى — ئاپتور) لازىم» دېگەن[2]، فارابى پەيلاسوپلارغا يۇقىرى
دەرىجىلىك ئەركىنلىك بېرىلىشى ھەققىدە ۋە كىم ئىلمىگە ھە-
ۋەس قىلسا، تەبىئەت ئىلمىدىن نەزەرىيىۋى ئىلمىگە ئۆتۈشى
لازىملىقى ھەققىدە توختالغان.[3] «كالام تەلىماتىنىڭ نوپۈزى»
(ھۇججەتۇل ئىسلام)، «دىننىڭ غۇرۇرى» (زەينۇل دىن) دەپ
ئاتالغان غەززالىنىڭ «تەھەفۇتۇل فەلەسىفە» (پەيلاسوپلاردىكى
زىددىيەتلىك)، «قاۋائىدۇل ئاقائىد» (ئەقىدىلەر قائىدىلىرى)
قاتارلىق ئەسەرلىرىدە، فارابىنى ۋە ئۇنىڭ ۋارىسى ئىبن سىنانى
قاتتىق سۆككەنلىكى ۋە ئۇلارنى دىننىڭ دۈشمەنلىرى دەپ ئېلان
قىلغانلىقى[4]، ئۇلارنى ھەتتا 50 ياشتىن ئاشقاندا يازغان «ئەل
مۇنجىدمىنەل دەلەل» نامىلىق ئەسىرىدە ئىزچىل «ئەل دەھە-
رىيا»، «ئەل زەنە دىقا»[5] دەپ تىلغا ئالغانلىقى سەۋەبىدىن ياكى
ئايرىم ئەھۋال ئەمەس ئىدى، ئەلۋەتتە.

فارابى تەبىئەت پەلسەپىسى كۆزقاراشلىرى ۋە بىلىش نەزەرە-
يىسى ياۋروپا نوممىنالىزمىنىڭ مۇھىم بىر مەنبەسى بولۇپ قالدى.

① «ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات»، 133 ـ بەت (ئا. ۋ. ساگادېيېف يازغان: «ئىبن رۇشدنىڭ پەلسەپە، تېئولوگىيە ۋە دىننىڭ مۇناسىۋىتى توغرىسىدىكى تەلىماتى ھەم ئۇنىڭ ئەل فارابى ئەسەرلىرىدىكى مەنبەلىرى» دېگەن ماقالىسى).
② ③ شۇ كىتاب، 133 ـ 134 ـ بەتلەر. (بۇ يىكىرلەر فارابىنىڭ «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلىنىڭ كۆزقاراشلىرى» نامىلىق ئەسىرىدىن ئېلىنغان).
④ ⑤ ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 147 ـ بەتكە؛ م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 150 ـ بەتكە؛ فىلىق. ك. ھىتتى: «ئەرەب ئومۇمىي تارىخى» (خەنزۇچە، 1979 ـ يىل نەشرى)، 512 ـ بەتكە قارالسۇن. غەززالى «ئەل مۇنجىد مىنەل دەلەل» نامىلىق كىتابىدا: «دىنسىزلىققا دۇچ كەلسەم، ئۇنىڭ دىنسىزلىقىغا چىڭ تۇرغان بولسىمۇ، ساختا دىندار بولۇۋېلىشنىڭ سەۋەبلىرىنى ئىزدەيمەن... بۇ مېنىڭ تۇغما خۇسۇسىيىتىم، تۇسۇۋالالماي-مەن، ئۇزۇمنى باشقۇرالمايمەن» دېگەنىدى.

ئەھلى سەلىپ ئۇرۇشىدىن كېيىن ياۋروپاغا ئەرەب مەدەنىيە-
تى تېخىمۇ كەڭ تارقالدى. جۇڭگونىڭ كومپاس ئىختىراسى تېز
ئارىدا ئەرەبلەر ئارقىلىق ياۋروپالىقلار تەرىپىدىن دېڭىز قاتنىشىدا
ئىشلىتىشكە باشلىدى. ئاسترونومىيە، ماتېماتىكا، دىنامىكا ۋە
ئوپتىكا ساھەسىدە تېز ئارىدا يېڭى ئىزدىنىشلەر بولۇپ ئۆتتى.
گېئومېتىرىيىلىك ئوپتىكا ساھەسىدىكى تەتقىقات نەتىجىسىدە XIII
ئەسىرنىڭ كېيىنكى يېرىمىدا كۆزەينەك ياسالدى، ئەينى زاماندا
چىشلىق سائەت ئىختىرا قىلىندى. پىلىچىلىك، شامال تۇگمىنى
ۋە خىمىيە ساھەسىدە مۇئەييەن ئىلگىرىلەشلەر يۈز بەردى. بۇ
ھال ئوتتۇرا ئەسىر خرىستىئان روھانىيلىرىنىڭ ئارزۇسىغا زىت
يۈز بەرگەنىدى. خرىستىئان تېئولوگلىرى كۈناناپ ئۆسۈۋاتقان
ئىلغار پىكىرلەر ۋە تەبىئەت ئىلمىي تەسىرىنى چەكلەش، دېھقان-
لار قوزغىلاڭلىرى ۋە دېھقانلار ئۇرۇشلىرىنى باستۇرۇش ئۈچۈن
ئەڭ ئەكسىيەتچى ئىدېئولوگىيىگە موھتاج ئىدى. ئاۋرېلىي ئا-
گۇستىنىڭ (354 — 430) ئىدېئولوگىيىسىگە ۋارىسلىق قە-
لىپ، كاتولىك تېئولوگى ئانسېلىن (1033 — 1109) مەيدانغا
كەلدى. غەربىي ياۋروپا ئەڭ پاجىئەلىك، جاھالەتلىك زۇلمەت
ئىچىدە قالغان، پەلسەپە تېئولوگىيىنىڭ مالىيىغا ئايلىنىپ قال-
غان، رىم پاپىسى نادانلىقنى پەۋقۇلئاددە پرىنسىپ دەپ كۆككە
كۆتۈرگەنىدى. XI ئەسىردىكى كاتولىك دىنى كۈچەيگەن شارائىتتا
مەيدانغا كەلگەن ياۋروپا سىخولاستىكىلىق پەلسەپىسى يېڭى پلاتو-
نىزم ئاساسىدىكى خرىستىئان ـ كاتولىك تېئولوگىيىسىگە ھەم-
دەملىك كۆرسىتىپ، XIII ئەسىردىن باشلاپ ئارىستوتېل تەلىماتـ
نى بۇرمىلاشقا، ئارىستوتېل لوگىكىسىنى «قاتمال سىخولاستـ
كا» غا ئايلاندۇرۇشقا قىزغىچ كەتتى. بۇ ساھەدىكى سىخولا-
ستىكىنىڭ نامايەندىسى فوما ئاكۋىنسكى (1225 — 1274)
بولدى. فېئودالىزم جەمئىيىتىنىڭ ئېچىكى ئىجتىمائىي زىددىيەت-
لىرى داۋاملىق دېھقانلار ئۇرۇشلىرىغا (تېئولوگلار ئۇلارنى دىن

ئاسىيلىرى دەپ ھاقارەتلىگەن) ۋە دىنىي ئىسلاھاتلارغا (دېھقانلار ئۇرۇشلىرى دىنىي تۈس ئالغان) سەۋەب بولغىنىدەك، ئىدىئولوگىيە ساھەسىدىمۇ توقۇنۇشلارنى كەلتۈرۈپ چىقاردى. XI — X ئەسىرلەردە يۇز بەرگەن نومىنالىزم بىلەن «رېئاللىزم» ئوتتۇرىسىدىكى نەزەرىيىۋى جەڭ ئۇنىڭ روشەن ئىپادىسى بولدى. ئەگەر ئىككىنچى ئۇستاز فارابى ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى پلاتون ۋە يېڭى پلاتونىزم نامايەندىلىرىنىڭ ئەسەرلىرىدىن ئايرىپ چىققان، شەرھلىگەن ۋە ئۇنىڭ ماتېرىيالىزملىق خاھىشتىكى كۆزقاراشلىرىنى زور دەرىجىدە راۋاجلاندۇرۇشقا تۆھپە قوشقان بولسا، ئەمدىلىكتە سخولاستىكىلىق خرىستىئان - كاتولىك تېئولوگلىرى ئارىستوتېل تەلىماتىنى، بولۇپمۇ ئۇنىڭ «شەكىل» (فورما) نى خالىغىنىچە بۇرمىلىغان ۋە ئۇنىڭغا يېڭى پلاتونىزم - ئاگۇستىنىزم قىيافىتىنى بېرىشكە كۈچەپ كەتكەن چاغلاردا، فارابى ئىدىئولوگىيىسى نومىنالىزمچىلارنىڭ ماتېرىيالىزملىق خاھىشتىكى كۆزقاراشلىرىغا ئىلھام ۋە ئۇل بولۇپ خىزمەت قىلدى.

«ئوتتۇرا ئەسىر ماتېرىيالىزمىنىڭ ئەڭ ئىپتىدائىي ئىپادىسى» بولغان[1] نومىنالىزم تەجرىبىگە، بىلىمگە، ئەركىن ئىدىيىگە چاڭقىغان شەھەر قول سانائەتچىلىرىنىڭ مەنپەئىتى ۋە كۆزقاراشلىرىنى ئىپادىلەپ، چېركاۋ مەيدانىغا قارشى پوزىتسىيىدە تۇرغاندى. نومىنالىزم سخولاستىكىلىق پەيلاسوپلار ئارىسىدىن ئۆسۈپ چىقتى ۋە XVI ئەسىرگە كەلگەندە سخولاستىكىلىق پەلسەپىنىڭ يېمىرىلىشىنى تېزلەتتى. نومىنالىزمنىڭ دەسلەپكى ۋەكىلى ئابېلىيار (1079 — 1142) بولۇپ، ئەڭ مەشھۇر نامايەندىسى ئۇئىلىيام ئوككام (1300 — 1350) ئىدى.

نومىنالىزم تەرەپدارلىرى ئاتالمىش «رېئالىزم» كۆزقاراشلىرىغا قارشى (ئۇنىڭ مەشھۇر ۋەكىلى ئانسېلىن كېنتېربېرسكى بىلەن شامپولۇق ۋىلېگىلىم ئىدى) ئۆزىنىڭ ماتېرىيالىزملىق خاھىشتىكى پەلسەپىۋى تېزىسلىرىنى ئوتتۇرىغا قويدى. «رېئالىزمچىلار پلاتوننىڭ باقىيلىق (مۇتلەق) ئىدىيال چۈشەنچىلەرلا رېئاللىق ھېسابلىنىدۇ، ماددىي دۇنيا ئۇنىڭ شۇلىسى ۋە سايىسى، سەنئەت بولسا سايىنىڭ سايىسى دېگەن ئوبيېكتىپ ئىدىيالىزملىق كۆزقارىشىنى كاتولىك چېركاۋ مەنپەئەتلىرىگە ماسلاشتۇرۇپ، ھەقىقەتنىڭ كونكرېتلىقىنى ئىنكار قىلىپ، «ئومۇم ئۇقۇملار رېئاللىقتىن ئىبارەت»، «ئومۇم ئۇقۇملار كونكرېت شەيئىلەردىن ئىلگىرى مەۋجۇت بولغان» دېگەن كۆزقاراشنى كۆتۈرۈپ چىقتى. بۇ ماھىيەتتە خرىستىئان - كاتولىك يېڭى پلاتونىزمى ئىدى. نومىنالىزمچىلار ئۇلارنىڭ ئەكسىچە «ئومۇم ئۇقۇملار ئايرىم، يەككە جىسىملارنىڭ نامى ياكى ئاتىلىشى»، «رېئال مەۋجۇت نەرسىلەر ئايرىم، يەككە كونكرېت جىسىملاردىن ئىبارەت» دېگەن كۆزقاراشنى ئىلگىرى سۈردى. بۇ ماھىيەتتە ئارىستوتېل ۋە فارابى تەبىئەت پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرى ئاساسىغا قۇرۇلغاندى. نومىنالىزم ئاتالمىسىدىكى «nomina» سۆزى لاتىنچە «نام»، «ئىسىم» دېگەن سۆز بولۇپ، «ئومۇم ئۇقۇم رېئاللىق» دېگەنگە قارشى ھالدا «ئومۇم ئۇقۇم نامدىن ئىبارەت» دېگەننى كۆرسەتتى. لېنىن بۇ ھەقتە توختىلىپ: «شۇبھىسىزكى، ئوتتۇرا ئەسىردىكى نومىنالىستلار بىلەن رېئالىستلار ئوتتۇرىسىدىكى كۆرەش ماتېرىيالىستلار بىلەن ئىدېئالىستلار ئوتتۇرىسىدىكى كۆرەشكە ئوخشاپ كېتەتتى»[1] دەپ يازغان. نومىنالىستلار تېئولوگىيىلىك ئىسكەنجىدىن قۇتۇلالمىغان بولۇشىغا قارىماي، ئۇلارنىڭ مۇھىم پەلسەپىۋى مەسىلىنى ماتېرىيالىزملىق ئاساستا ھەل قىلغان. نومىنالىزمچىلار XV، XVI ئەسىر ياۋروپا مەدەنىيىتى ئويغىنىشىغا، جوردانو برۇنو، گالىلېي ۋە

① ماركس، ئېنگېلس: «مۇقەددەس ئائىلە».

① لېنىن: «سوتسىيالىزمنىڭ يەنە بىر قېتىم يوقىتىلىشى»، («لېنىن ئەسەرلىرى»، 4-نەشرى، 20-توم، 173-بەت.)

سىپنوزا ۋەكىللىكىدىكى ياۋروپا پانتېئىزمىغا مۇئەييەن تەسىر كۆرسەتكەن. ئۇ ماھىيەتتە قەدىمكى گرېك پەلسەپىسىدىكى پلاتونىزم بىلەن پېرىپاتېتىزم ئوتتۇرىسىدىكى كۆرەشنىڭ، ئوتتۇرا ئەسىر ئەرەب دۇنياسىدىكى يېڭى پلاتونىزم ۋە كالام تەلىماتى بىلەن ئوتتۇرا ئەسىر ئارىستوتېلىزمى فارابىزم (ۋە ئۇنىڭ ۋارىسلىرى) ئوتتۇرىسىدىكى كۆرەشنىڭ داۋامى ئىدى.

فارابى تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە بىلىش نەزەرىيىسى تەلىماتلىرى ئۇنىڭ ئىجتىمائىي - پەلسەپىۋى ئىدېئولوگىيىسى بىلەن زىچ باغلىشىپ كەتكەن.

تۆۋەندە فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنىڭ ئىككىنچى تەرەپى مەزمۇنى بولغان فارابى ئىجتىمائىي - پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرى ئۈستىدە توختىلىمىز.

ئۈچىنچى قىسىم

فارابىنىڭ ئىجتىمائىي پەلسەپە تەلىماتلىرى

«تەربىيە تەربىيەلەنگۈچىنىڭ ئىككىنچى قۇياشى.»

— ھېراكلىت

ئىلمىنىڭ ھەقىقىي قانۇنلۇق مەقسىتى ئىنسانىيەت ھاياتى ئۈچۈن يېڭى ئىختىرا ۋە كۈچ ـ قۇۋۋەت بەخشىلاشتىن ئىبارەت. («يېڭى قورال»)

— فرانسىس بېكون

«دۇنيا ئوچۇق مېڭىلەر ئۈچۈن ئوچۇق.» («كەلگۈسى پەلسەپىنىڭ قائىدىلىرى»)، «كىشىلىككە مۇھەببەت باغلىمىغان پەيلاسوپ تېئولوگدىن ئىبارەت.» (بەختنامە).

— لىيودۋىگ فېيېرباخ

«تارىخ ئۆز مەقسىتىنى ئىزدەپ يۈرگەن ئادەمنىڭ پائالىيەتىدىن ئىبارەت.» («مۇقەددەس ئائىلە»)

— كارل ماركس

«تاشقى دۇنيا ئۆز ماھىيىتى بىلەن ياكى تەبىئەت، ياكى جەمئىيەتتىن ئىبارەت.» («دىيۇرىڭغا قارشى»)

«ماركسىزمغىچە بولغان خىيالىي سوتسىيالىزم ئالەمشۇمۇل تارىخىي خاراكتېرلىك ئىدىيە ئىدى.» («ئىككى ئوتوپىيە توغرىسىدا»)

— ۋ. ئى. لېنىن

بىرىنچى باب

فارابىنىڭ ئىجتىمائىي تەلىماتىـ لىرىنىڭ مەنبەلىرى

فارابىنىڭ ئىجتىمائىي، سىياسىي ۋە ئەخلاقىي تەلىماتلىرى بىر پۈتۈن فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلار سىستېمىسىدا سالماقلىق ئورۇن تۇتقان. ئۇلۇغ ئىنسانپەرۋەر ۋە ئىنسانىيەت بەختى ئۈچۈن ھارماي ـ تالماي چېلىشقان مۇتەپەككۇر ئەبۇ نەسىر فارابى ئادەتتىكى پەيلاسوپلاردەك ئىجتىمائىي ـ ئەمەلىي مەسىلىلەرگە بىر نەزەر سېلىش ياكى ئەقىدىچىلىك پوزىتسىيە تۇتۇشتىن تۇپتىن پەرقلىق ھالدا، ئىجتىمائىي مەسىلىلەرگە ئۆزىنىڭ پۈتكۈل پەلسەپىۋى ئىدېئولوگىيىسىنىڭ مەركىزىي ئۆزىكى سۈپىتىدە، پۈتكۈل مەرپەتچىلىك پائالىيەتلىرىنىڭ مەركىزىي مەقسىتى سۈپىتىدە مۇئامىلە قىلدى. فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلىرى توغرىسىدا تەنقىدات ئېلىپ بارغاندا، فارابىنىڭ ئىنسانپەرۋەر، مەرپەتپەرۋەر ۋە خەلقچىل ئىدىيىۋى پەزىلەتلىرى بىلەن فارابى پەلسەپىسىنىڭ ئىجتىمائىي ۋە تارىخىي تېمالىرىنىڭ ئالاھىدىلىكلىرىنى دىققەت مەركىزىدىن چەتنەتمەسلىك كېرەك.

كلاسسىك نېمىس پەلسەپىسىنىڭ ئاخىرقى نامايەندىسى فېيېرباخ مۇنداق دەيدۇ: «ھەقىقىي پەلسەپىنىڭ ئىجاد قىلىدىغىنى كىتاب ئەمەس، بەلكى ئادەم»[1]، «كىشىلىككە مۇھەببەت باغلىمىغان پەيلاسوپ تېئولوگدىن ئىبارەت»[2]. فارابى: ياخشىلىققا

① فېيېرباخ: «تەن بىلەن جان، مۇسكۇل بىلەن روھ توغرىسىدىكى دۇئالىزمغا قارشى» ناملىق ماقالىسىگە قارالسۇن.

② فېيېرباخ: «بەختنامە» گە قارالسۇن.

ۋە گۈزەللىككە تەشنالىق بولمىسا، شەخسنىڭ مەنىۋى پەزىلەت جەھەتتىكى يۈدسىلىشى بولمىسا، ئەقەللىي ھەقىقەتنىڭ ۋە دانا-لىقنىڭ بولۇشى مۇمكىن ئەمەس، دەپ قارايتتى[1]. فارابى مۇنداق دەپ يازىدۇ: «بىز پەقەت گۈزەللىكنى ئىگىلەپ تۇرغان ۋاقىت-تىمىزدىلا بەختكە ئېرىشەلەيمىز، گۈزەللىكنى پەقەت پەلسەپە سەن-ئىتىگە يۈلەنگەندىلا ئىگىلەش مۇمكىن، بۇنىڭدىن پەلسەپىگە يۈ-لەنگەندىلا بەختكە ئېرىشەلەيمىز دېگەن خۇلاسە چىقىدۇ»[2]. كارل ماركس تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا ئادەمدىن ئىبارەت بۇ ئىجتە-مائىي كاتېگورىيىنىڭ بارلىق تارىخىي مەسىلىلەردىكى ھەل قىل-غۇچ ئورنى توغرىسىدا توختىلىپ مۇنداق دەيدۇ: «ھەرقانداق ئىنسانىيەت تارىخىنىڭ بىرىنچى ئالدىنقى شەرتى شۇبھىسىزكى جانلىق شەخسنىڭ مەۋجۇتلۇقىدىن ئىبارەت.»[3]

فارابى ئىجتىمائىي - پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنىڭ خاراكتېر-لىك بەلگىسى، بۇ تەلىماتنىڭ پۈتكۈل فارابى دۇنيا قارىشى بىلەن بىر پۈتۈنلۈكى، جۈملىدىن ئەينى زامان ئابباسىيە خەلىپىلىكىدە-كى ئىجتىمائىي باراۋەرسىزلىك ۋە مەنىۋى پەزىلەتسىزلىككە قار-شى غايەت زور گۈمانىزملىق ۋە ئانتروپو سىنبتىرىزملىق خاراك-تېر ئالغانلىقىدىن ئىبارەت.

فارابى ئۆزىنىڭ ناتۇرالىزملىق پانتېئىزملىق كۆزقارىشى بويىچە ئالەمنىڭ بىرەكلىكىنى ئۆز پەلسەپىسىنىڭ مۇھىم بىر ئۇل تېشى قىلغانىدى. ئۇنىڭچە، ئىنسانىيەت تەبىئەت تەرتىپىنىڭ بىر قىسمى، ئالەمنىڭ بىر قىسمى ئىدى، فارابى ئىنسانىيەتنى «ئىجتىمائىي ھايۋان» دەپ تونۇيتتى. ئىنسانىيەت قانۇنىيەتلىرى-نى ئۆزىنىڭ تەبىئەت سىستېمىسى قانۇنىيەتلىرى بىلەن بىرەك-

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 141 - بەت.
② ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي — ئەخلاقىي رىسالىلەر»، رۇسچە نۇسخىسى، 35 - بەت، فارابى ئىلىمنى بەزىدە سەنئەت دەپمۇ ئىشلەتكەن.
③ كارل ماركس: «نېمىس ئىدېئولوگىيىسى»، 25 - بەت.

لىككە ئىگە دەپ قارايتتى[1]. ئۇنىڭچە ئادالەت قانۇنىيەتكە مۇۋاپىق بولۇپ، ئۇنىڭ ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرى ئالەمنىڭ گار-مونىيىلىك بىرەكلىكىگە ئاساسلانغان.

ف. ئېنگېلس مۇنداق دەيدۇ: «تاشقى دۇنيا ئۆز ماھىيىتى ئېتىبارى بىلەن ياكى تەبىئەت، ياكى جەمئىيەت»[2]. فارابى ئۆزد-نىڭ تەبىئەت سىستېمىسى ۋە ئالەم نەزەرىيىسىنى ئونتولوگىيە-لىك دائىرىدىن راۋاجلاندۇرۇپ، بىلىش نەزەرىيىسى ۋە مەنتىقە-لىك دائىرىگە ئېلىپ كىرىش بىلەن قانائەتلەنمىدى، ئۇ يەنە ساددا خاراكتېرده بولسىمۇ فىيىزىباخ ئانتروپولوگىزمىغا ياندىشىپ كېتىدىغان ئىنسانىنىڭ تەبىئىي خاراكتېرى كۆزقارىشىنى[3] ۋە گۈ-مانىزملىق مەزمۇنىدىكى كۆزقاراشنى ئىلگىرى سۈردى. فارابى تاكى ئالەم ماھىيەتلىرىدىن كونكرېت ئىلىملارغىچە، دۇنيانىڭ گارمونىك تۈزۈلمىسىدىن خىيالىي - غايىۋى جەمئىيەت ۋە ئىن-سان بەختىنى ئۇچۇن زۆرۈر بولغان شەرتلەرگىچە بىر پۈتۈن تەل-مات يارىتتى. فارابىچە، ئىجتىمائىي ھايات قانۇنىيەتلىرى دەل تەبىئەت قانۇنىيەتلىرىنىڭ ئىپادىسى ۋە داۋامى بولۇپ، ئۇ قانۇن-يەتسىز ۋە بىلىپ ئىگىلەپ بولمايدىغان «قىسمەت»، «تەقدىر» ئىپادىلىرى ئەمەس ئىدى. كارل ماركس مۇنداق دەيدۇ: «ئەخلاق-نىڭ ئاساسى ئىنسانىيەت روھىنىڭ ئۆز قانۇنى بولۇپ، دىننىڭ ئاساسى ئىنسانىيەت روھىنىڭ غەيرىي قانۇنى»، «ئەركىنلىكنىڭ ئالدىنقى شەرتى ئۆز - ئۆزىنى بىلىش. ئۆز - ئۆزىنى بىلىش راستچىللىقتىن ئايرىلمايدۇ»[4]. فارابىنىڭ ئىنسانىيەت جەمئى-يىتى ئىنسانىيەتكە تەئەللۇق، ئۇنىڭ بەخت - ساائادىتى يەنىلا ئىنسانىيەتكە باغلىق ئىكەنلىكى ھەققىدىكى كۆزقارىشى فارابىنى ئىسلامىيەت دۇنياسىدا تۇنجى قېتىم مۇستەقىل ئىجتىمائىي تەل-

① ③ ئاكادېمىك ئې. م. مۇسىنوف: «ئوتتۇرا ئاسىيانىڭ مەشھۇر مۇتەپەككۇرلىرى»، رۇسچە نەشرى، 6 - بەتكە قارالسۇن.
② ف. ئېنگېلس: «دىيۇرىڭغا قارشى»، خەنزۇچە نەشرى، 465 - بەت.
④ «ماركس - ئېنگېلس ئەسەرلىرى»، 1 - توم، خەنزۇچە نەشرى، 15 - بەت.

مات يارىتىشقا ئېلىپ كەلگەن. ھەممىنى ھۆددىگە ئالغان «تەقدىرچىلىك» ھاكىمۇتلەقلىقى ۋە سىياسىي جاھالەت شارائىتىدا بۇنىڭ ئىسيانكار ئەھمىيىتىنى تەسەۋۋۇر قىلىش ئانچە قىيىن بولمىسا كېرەك. فارابى پەلسەپىۋى سىستېمىسىدا پەلسەپە بىلەن تەبىئەت، تەبىئەت بىلەن ئىنسانىيەت، ئىنسانىيەت بىلەن جەمئىيەت، جەمئىيەت بىلەن مەملىكەت، پەزىلەتلىك مەملىكەت بىلەن ئىنسان بەختى، ئىنسان بەختى بىلەن بىلىم ۋە پەن مەسىللىرى بىر پۈتۈن گەۋدە ھاسىل قىلغان. گېگىل مۇنداق دەپ يازغاندى: «پەلسەپىنى شەيئى ئۇستىدىن ئىدىيىۋى تەكشۈرۈش ئېلىپ بېرىش دەپ تەرىپلەش مۇمكىن»، «ئاغدۇرۇلغان بىرمۇ پەلسەپە يوق ياكى بىرەر پەلسەپىنىمۇ ئاغدۇرۇش مۇمكىن ئەمەس... ئاتالمىش بىرەر پەلسەپىنى ئاغدۇرۇش پەقەت مۇشۇ پەلسەپىنىڭ چەكلىمىسىدىن ھالقىپ چىقىش دېمەكتۇر.»①

كارل ماركس مۇنداق دەپ يازىدۇ: «ھېچقانداق چوڭ ئەقىل سەرپ قىلمايمۇ كۆرۈڭىلىش مۇمكىنكى، ئادەم خاراكتېرىنىڭ ياخشىلىق خاراكتېرى توغرىسىدىكى، ئادەملەردىكى ئەقىل كۈچىنىڭ باراۋەرلىكى توغرىسىدىكى، تەجرىبە، ئادەت، ماتېرىيالنىڭ ھەممىگە قابىللىقى توغرىسىدىكى، كۆڭۈل ئېچىشنىڭ ئەقىلگە مۇڭاپىق بولۇشى قاتارلىقلار توغرىسىدىكى ماتېرىيالىستىك تەلەماتنىڭ كومۇنىزم ۋە سوتسىيالىزم بىلەن مۇقەررەر ئالاقىسى بار.»②

فارابىنىڭ ئىجتىمائىي - پەلسەپىۋى تەلىماتلىرى ئىدىئولوگىيىلىك ئازادلىق ھەرىكىتىنىڭ بىر قىسمى، پەن تەرەققىياتى ئىشلىرىنىڭ غايەت زور ئۈتۈقى سۈپىتىدە پەلسەپە تارىخىدا يېڭى گۈرزىنىت سىزىقى ئاچتى③.

① گېگىل: «كىچىك لوگىكا» (DIELOGIK)
② ماركس: «مۇقەددەس ئائىلە». («ماركس - ئېنگېلس ئەسەرلىرى»، 2 - توم، 6 - باب)
③ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 9 -، 141 - بەتلەرگە قارالسۇن.

فارابى تەلىماتلىرىنى، جۈملىدىن فارابى ئىجتىمائىي - پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنىڭ تارىخىي قىممىتىنى يوققا چىقىرىشقا ئۇرۇنۇش، ئۇنى قانداقتۇر دىنىي كالام تەلىماتلىرىنىڭ پەلسەپىۋى ئىزاھاتى سۈپىتىدە شەرھلەشكە قارشى تۇرۇش لازىم. «بۇرژۇئازىيە ئەدەبىياتىدا فارابىنىڭ ئىجتىمائىي ئىلمىي كۆزقاراشلىرىغا باشقىچە باھا بېرىشلەر ساقلانغان بولۇپ، ئۇلار ئۇنىڭ ئىجادىي قىممىتىنى ئىنكار قىلىشقا ياكى ئۇنىڭ ئەھمىيىتىنى ئىسلام ئىدىئولوگىيىسى كۆزقاراشلىرى بىلەن مۇئەييەنلەشتۈرۈشكە ئۇرۇنىدۇ»①. بۇ ھېچقانداق تاسادىپىي ئەھۋال بولماستىن، بۇنداق «ئۇرۇنۇش» قەدىمكى زامان مەشھۇر ماتېرىيالىستى ۋە ئاتېستى ئېپىكور (مىلادىيەدىن ئىلگىرىكى 341 — 270) تەلىماتلىرىغا، جۈملىدىن ئاتاقلىق گوللاندىيە پانتېئىستى — ماتېرىيالىست بارۇخ بېنېدىكت سىپنوزا تەلىماتلىرىغىمۇ «نەسىپ» بولغانىدى②. گېگىل قاتارلىقلار ئېپىكورنى قانداق ھاقارەتلىگەن بولسا، نېمىس ئىدىئالىستلىرى ئاكا - ئۇكا شىللىك ۋە شىللېرگېل سىپنوزىنى «ئىزچىل روھانىي»، ھەتتا «مەسىتلىك» دەپ ھاقارەتلىگەنىدى. بۇ ھال كارل ماركسنىڭ «دېموكرىت تەبىئەت پەلسەپىسى بىلەن ئېپىكور تەبىئەت پەلسەپىسىنىڭ پەرقى» نامىلىق دوكتورلۇق دىسسېرتاتسىيە ماقالىسى بىلەن فېيېرباخنىڭ «دىنىنىڭ ماھىيىتى توغرىسىدىكى لېكسىيىلەر» نامىلىق ئەسىرىدە ئەسلىي ھەقىقىي باھاسىغا ئېرىشتى. غەرب بۇرژۇئازىيىسىنىڭ بەزى ئالىملىرى فارابى تەلىماتىنى ئىنكار قىلىشقا ئۇرۇنغىنىدا، «غەرب مەركەزلىك» نەزەرىيىسىنى بازارغا سېلىش ۋە ئىنكار قىلىنغۇچى تەلىمات دۇرلىرى بىلەن ئۆزىنى

① م. م. خەيرۇللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 296 - بەت.
② ئۇۋەندىكى ماتېرىياللارغا قارالسۇن: «پەلسەپە تارىخى» (رۇسچىدىن تەرجىمە قىلىنغان خەنزۇچە نەشرى)، 1 - توم، 140 - بەت؛ «قىسقىچە پەلسەپە تارىخى» (روزىنتالۇ قاتارلىقلار- ئىشلىگەن)، خەنزۇچە نەشرى، ئېپىكور، سىپنوزا قىسىملىرى؛ سوكولوف: «بېنېدىكت سىپنوزانىڭ دۇنيا قارىشى»)، خەنزۇچە نەشرى، 61 - بەت.

بىزەشنى مەقسەت قىلسا، شەرق فېئودال - بۇرژۇئازىيەسىنىڭ بەزى مۇئەللىپلىرى فارابى تەلىماتىنى ئىنكار قىلىشقا ياكى ئۇنى بۇرمىلاشقا ئۇرۇنغىنىدا، «تەڭرى مەركەزلىك» نەزەرىيەسىنى بازارغا سېلىش ئارقىلىق مەدەنىيەت ۋە پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخىنى ئۆزلىرىنىڭ مەۋجۇت ئىقتىسادىي تۈزۈمگە ھامىيلىق قىلغۇچى كۆزقاراشلىرىنىڭ «ئىزچىللىق يىلتىزلىرى» دەپ كۆرسىتىش نىيىتىدىن ئايرىلىپ كېتەلمەيدۇ.

مەدەنىيەت تارىخى ئىنسانىيەتنىڭ يورۇقلۇققا قاراپ ئىلگىرىلەش تارىخىدىن ئىبارەت. ئوتتۇرا ئەسىرنىڭ يالقۇنلۇق راتسىئونالىستى سۇپىتىدە فارابى ئىنسان ئەقلى ۋە ئىنسانىنىڭ ھەقىقىي بىلىملىرىنى ئىنسان ۋە ئۇنىڭ تەقدىرى، جەمئىيەت ۋە ئۇنىڭ كەلگۈسى، ئەخلاق ۋە ئۇنىڭ ئۆلچەملىرىنى ئىگىلەشنىڭ قورالى سۇپىتىدە بىرىنچى نۆۋەتلۇق ئورۇنغا كۆتۈرگەنىدى. فارابى ئارىستوتېل دوگماتىكىسىغا قارشى ھالدا، «بىرىنچى ئۇستاز» دىن زور دەرىجىدە ھالقىپ ئۆتۈپ ئىنسان بەختى توغرىسىدىكى ئەملىيەتنىڭ ئۇلۇغ پرىنسىپىنى كۆن تەرتىپكە تۈرغۇزدى[1]. فارابىچە، پەقەت ئىنسانىيەتلا تاللاش ئەركىدىن بەھرىمەن بولالايتتى، چۈنكى تاللاش ئەقلىي بىلىشكە يۆلىنىدىغان مۇھاكىمە ھېسابلىناتتى[2]. فارابىنىڭ ئىجتىمائىي - پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنىڭ ئۇلى بولغان «ئىنسان مەركەزلىك»، «ئەقىل ئۆلچىمىلىك» ئامىللىرىنى — ئانتروپوسېنتىرىزم ۋە راتسىئونالىزم كۆزقاراشلىرىنى چەتنەپ ئۆتۈش ئىنسانىيەت مەدەنىيەت تارىخىغا قىلىنغان مەسخىرىۋازلىقتىن ئىبارەت، خالاس. «ئۆز دەۋرىنىڭ ئۇلۇغ گۇمانىزمچىسى بولغان فارابى بارلىق كۈچ - قۇۋۋىتى ۋە تالانتىنى ئىنسانىيەت بەختى - سائادىتى ئۈچۈن بېغىشلىغان»[3]

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» 141 - بەتكەقارالسۇن.
② ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 110 - بەت.
③ ئا. م. بوگوئوتدىنوف: «تاجىك پەلسەپە تارىخىنىڭ ئوچېركلىرى»، 78 - بەت.

بولۇپ، ئۇنىڭ «بارلىق نەزەرىيەسى ۋە ئەملىيىتى بىرلا نەرسە ئۈچۈن — ئىنسان ئۈچۈن، ئىنسان بەختى ئۈچۈن خىزمەت قىلاتتى.[1]

* * *

فارابىنىڭ ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرى چوڭقۇر تارىخىي مەزمۇنغا ئىگە. گەرچە، فارابىنىڭ ئىجتىمائىي ئىدېئولوگىيەسىي مەنبەلىرى بىلەن فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى كۆزقاراشلىرى مەنبەلىرى ئومۇمىي بىردەكلىككە ئىگە بولسىمۇ، بىر قەدەر كۆپ تەرەپلىمىلىك، كونكرېت ۋە جانلىق بولغان فارابى ئىجتىمائىي تەلىماتلىرىنىڭ ئۆزىگە خاس مەنبەلىرى بار.

فارابىنىڭ ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرىغا كۆچلۈك تەسىر كۆرسەتكەن ئىدېئولوگىيىلىك مەنبەلەرنى غەرب گرېك پەلسەپەسى ۋە شەرق ئادالەت كۆزقارىشى ئەنئەنىسىدىن ئىبارەت ئىككىگە بۆلۈپ چۈشەندۈرۈش مۇمكىن.

غەرب گرېك پەلسەپىسى دېگەندە، بىز يەنىلا ئارىستوتېلنىڭ سىياسىي ۋە ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرىنى ئاساس قىلغان ئارىستوتېل ۋە پلاتون ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرىنى نەزەردە تۇتىمىز. فارابى ئۆزىنىڭ ئىجتىمائىي ئىدېئولوگىيەسى ئۈچۈن ئاساس سالغىنىدا، گرېك پەلسەپىسىدىكى ئەڭ مۇھىم ئىككى نامايەندە — ئارىستوتېل بىلەن پلاتوننىڭ ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرىغا تەنقىدىي مۇئامىلە قىلغان ۋە پەرقلىق ھالدا ئۇنىڭ مەزمۇنلىرى ياكى شەكىللىرىدىن پايدىلانغانىدى.

شۇ نەرسىنى تەكىتلەش لازىمكى، فارابى «بىرىنچى ئۇستاز» ئارىستوتېلدىن پەرقلىق ھالدا تۇنجى قېتىم ئىنسانىيەت

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 141 - بەت.

تەقدىرىگە ھەممىدىن ئارتۇقراق كۆڭۈل بۆلگەن مۇتەپەككۇر بولۇپ، ئادەم ۋە ئۇنىڭ رېئال دۇنيادىكى ئورنى ھەم رولى مەسىلىسى ئۇنىڭ پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىدا مەركەزلىك سالماقنى ئىگىلىنىدى[1]. فارابىنىڭ گرېك پېرىپاتېتىستلىرى ۋە پلاتونىزمىچىلىرىغا قارىغاندا، جۇملىدىن ئۆزگىچە ئۆتكەن بارلىق پەيلاسوپلارغا قارىغاندا، ئىجتىمائىي مەسىلىلەرگە پەن ۋە ھەقىقەت نۇقتىسىنەزىرىدىن يېنىچە مۇئامىلە قىلغانلىقى ۋە «سىياسىي پەلسەپە» گە ئاساس سالغانلىقى شۇبھىسىز[2]. فارابىنىڭ «سىياسىي پەلسەپە ئىلمى» تەلىماتى تەقدىرچىلىك ئەقىدىلىرىدىن غەيرىي ئىجتىمائىي پەلسەپە بولۇپ، ئۇنىڭ زامانداش ۋە كېيىنكى تارىخىي دەۋرلەردە غايەت زور تەسىر كۆرسەتكەن.

گرېكلار ھېراكلىت (مىلادىيەدىن ئىلگىرىكى 540 — 480) ۋاقتىدىلا تولىمۇ ئىپتىدائىي ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي ئەقلىيەلەرنى ئىپادىلىگەنىدى. ھېراكلىتچە، بىلىملىك بولغانلىق تېخى ئەقىل - پاراسەتلىك بولغانلىق بولماستىن، ئەقىل - پاراسەت نەرسىلەر ھەققىدىكى بىلىمدىن پەرقلىق ھالدا ئۆزىگە مۇناسىۋەتلىك ھەممە نەرسىنى باشقۇرۇشقا ماھىر قىلىدىغان ئىدىيىدىن ئىبارەت ئىدى. ئۇ «تەربىيە تەربىيىلەنگۈچىنىڭ ئىكىنچى قۇياشى» دېگەن. ئۇ بەخت، ئادالەت ۋە قانۇن ئۈچۈن كۈرەش قىلىش لازىملىقىنى تىلغا ئالغان. ئۇنىڭچە «ھەققانىيەت كۈرەش» بولۇپ، ھەققانىيەتسىزلىكنىڭ مەھسۇلى ھېسابلىنىدۇ.[3]. دېموكرىت بۇ خىل ئىجتىمائىي ئىدىيىنى داۋاملىق راۋاجلاندۇرۇپ، ئەخلاقىي كاتېگورىيە ھېسابلىنىدىغان پەزىلەت ۋە مەجبۇرىيەت، خاھىش ۋە پائالىيەت توغرىسىدىمۇ بەزى ئىپتىدائىي

① ۋ. پ. دېمىدچىك: «فارابىنىڭ ئالەم نەزەرىيىسى ۋە ئۇنىڭ ئاساسىي مەنبەلىرى» («ئەل فارابى تەتقىقاتى» توپلىمى)، 25 - بەتكە قارالسۇن.
② ئا. ئۇ. سادىكوف: «ئەل فارابىغىچە بولغان سىياسىي پىكىرلەر» («ئەل فارابى تەتقىقاتى» توپلىمى)، 97 - بەتكە قارالسۇن.
③ «قەدىمكى گرېك - رىم پەلسەپىسى»، خەنزۇچە، 1957 - يىل نەشرىگە قارالسۇن.

ئىي كۆزقاراشلارنى ئىپادىلىگەنىدى. ئۇ «ئەقىل - پاراسەتتىن ئۈچ ئەخلاقىي پەزىلەت — ئېسىل پىكىر، ئېسىل سۆز، ئېسىل ھەرىكەت تۇغۇلىدۇ»، «ئادەم كىچىك دۇنيا»، «راست سۆز بىر خىل مەجبۇرىيەت»، «بەختسىز مۇھىتتا مەجبۇرىيەت ئۆتەش يوكسەكلىك»، «تەربىيە كۆرگەن كىشىنىڭ مىراسى تەربىيە كۆرمىگەن كىشىنىڭ بايلىقىدىن قىممەتلىك[1]» قاتارلىق ئەقلىيەلەرنى ئوتتۇرىغا قويىدى.

گەرچە سوقرات (مىلادىيەدىن ئىلگىرىكى 469 — 399) «ئۆزۈڭنى تونۇ» (Kycooao otor) دېگەن پىكىرنى ئوتتۇرىغا قويۇپ، ئەخلاقىي مەسىلىلەرنى ئۆز تەلىماتىنىڭ مەركىزىي مەسىلىسى قىلغان بولسىمۇ، ئەمما ئۇنىڭ ئەخلاقىي تەلىماتى دىنىي ئەخلاق، قۇلدار ئاقسۆڭەكلىرى مەنپەئىتىگە ھامىيلىق قىلىدىغان ئەخلاق ئىدى. ئۇنىڭ ئۇستىگە ئۇ تەبىئەت بىلىملىرىگە، تەبىئەت پەلسەپىسىگە، دېموكراتىيە ۋە ئىنسانپەرۋەرلىككە قارشى جاھىلانىڭ بىر ئۇلگىسى ئىدى. ئۇ ئۆزىنىڭ ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرىنى پەلسەپە ۋە پۈتكۈل بىلىم ئورنىغا يېگانە بىلىم ۋە پەلسەپە سۈپىتىدە دەسسەتمەك بولغان. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، ئۇنىڭ ئەخلاقىي تەشەببۇسلىرى ۋە ئۇنى ئىپادىلەشتىكى «بەس - مۇنازىرە ئۇسۇلى» پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخىنىڭ باشلانغۇچ دەۋرىدە ئىجتىمائىي - سىياسىي ۋە ئەخلاقىي تەلىماتلارنىڭ مەيدانغا چىقىشىغا ۋە دىئالېكتىكىنىڭ شەكىللىنىشىگە تۈرتكە بولغانىدى.

پلاتون سوقرات ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرىغا ۋارىسلىق قىلىپ، قەدىمكى گرېك پەلسەپىسى تارىخىدا رەسمىي قۇلدار ئاقسۆڭەكلىرى سىياسىي تەلىماتىنى سىستېمىلىق ئوتتۇرىغا قويغان مۇھىم مۇتەپەككۇر بولدى.

ئافىنادا دېموكراتىك تۈزۈم غەلىبە قىلىپ سوقراتقا ئۆلۈم

① «قەدىمكى گرېك - رىم پەلسەپىسى»، خەنزۇچە، 1957 - يىل نەشرىگە قارالسۇن.

ھۆكۈم قىلىنغاندىن كېيىن (مىلادىيىنىڭ ئالدىدىكى 399 — يىلى) پلاتون ئافىنادا تۇرالماي چەتكە قېچىپ، مىسىر، سىجىلىيە قاتارلىق جايلاردا بولدى ۋە بۇ جەريانداا پىفاگور ئىدىيىلىرىمى بىلەن ۋە شەرق ھاكىمىيەتلەرنىڭ بىلگىرلىكىدىن ھالدا تونۇشتى، ئۇنىڭ قۇلدار ئاقسۆڭەكلىرىنىڭ مۇستەبىتلىك ئىدىيىسى بۇ قېتىملىق مەغلۇبىيەت ۋە قاچقۇن ھايات جەريانىدا تېخىمۇ كۈچەيدى. پلاتون قاچقۇنلۇق ھاياتى ئاخىرلىشىپ ئافىنىغا قايتقاندىن كېيىن، مىلادىيىدىن ئىلگىرىكى 385 ـ يىلىدىن 347 ـ يىلىغىچە ئۆزى قۇرغان ئاكادېمىيە مەكتىپىدە لېكسىيە لەرنى ئوقۇدى، پلاتون ئۆلۈپ ئۇنىڭ ئاكادېمىيە مەكتىپى يەنە بىر مەزگىل داۋاملىق ساقلاندى.

پلاتوننىڭ ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرى بىر تەرەپتىن ئۇنىڭ ئوبيېكتىپ ئىدىئالىستىك پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىغا ئاساسلانغان بولسا، يەنە بىر تەرەپتىن ئۇنىڭ دېموكراتىيە تۈزۈمىگە ئىنتايىن ئۆچمەنلىك بىلەن تولغان قۇلدار ئاقسۆڭەكلىرى سىنىپى سىياسىي مەنپەئەتلىرى ۋە غايىلىرىگە ئاساسلانغان. ئۇنىڭ پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرى ئوبيېكتىپ ئىدىئالىزمنىڭ تىپىك ئەۋرىشكىسى بولغىنىدەك، ئۇنىڭ ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرىمۇ ئافىنا دېموكراتىزمىغا قارشى سىپارتاچە قوپال قۇلدار ئاقسۆڭەكلىرى جۈملىسىدىن كۆزقارىشىنىڭ «تەسەۋۋۇرلاشقان» ئىپادىسى بولۇپ، ئۇ ماھىيەتتە مىسىردىكى سىنىپىي تۈزۈمنىڭ ئافىنادىكى غايىۋىلەشتۇرۇلۇشىدىن باشقا نەرسە ئەمەس ئىدى①.

پلاتوننىڭ سىياسىي كۆزقاراشلىرى ئەخلاقىي كۆزقاراشلار بىلەن بىرلىشىپ كەتكەن بولۇپ، ئۇنىڭ بۇ جەھەتتىكى ئىدىيىسى ئاساسەن دەسلەپكى چاغلىرىدا يازغان «غايىۋى مەملىكەت» («جۈمھۇرىيەتنامە» دەپمۇ ئاتىلىدۇ) ناملىق ئەسىرى بىلەن قاچ-

① ماركس: «كاپىتال» 1 ـ توم، رۇسچە نەشرى 374 ـ، ئەنزۇچە نەشرى 443 ـ بەت

قۇنلۇق دەۋرىدە يازغان «سىياسىئون» ناملىق ئەسىرىدە ۋە ئافىناغا قايتىپ كەلگەندىن كېيىن، ھاياتىنىڭ ئاخىرقى دەۋرلىرىدە يازغان «قانۇننامە» ناملىق ئەسىرىدە مەركەزلىك بايان قىلىنغان. پلاتون «غايىۋى مەملىكەت» ناملىق ئاساسلىق ئەسىرىدە ئۆزىنىڭ بىرىنچى دەرىجىلىك قۇلدار ئاقسۆڭەكلىرى ھاكىمۇتلەقلىقى دۆلىتى ھەققىدىكى كۆزقاراشلىرىنى ئوتتۇرىغا قويغانىدى. سىياسىي مەغلۇبىيەت ۋە قاچقۇنلۇق سەرگۈزەشتلىرىدىن كېيىن، ئۇ «سىياسىئون» ناملىق ئەسىرىدە ئىككىنچى دەرىجىلىك قۇلدار ئاقسۆڭەكلىرى ھاكىمۇتلەقلىقى دۆلىتى كۆزقارىشىنى ئوتتۇرىغا قويغان، ئۇ ئۆزىنىڭ ئىككىنچى دەرىجىلىك غايىۋى مەملىكەت كۆزقارىشىنى سىجىلىيە ئارىلىدىكى سۇراگۇ خانلىقىدا ئىجرا قىلىشنى تەشەببۇس قىلىپ يەنە مەغلۇپ بولغاندىن كېيىن، ئافىناغا قايتقانىدى. پلاتون ئۆز كۆزقاراشلىرىنى داۋاملىق راۋاجلاندۇرۇپ «قانۇننامە» نى يېزىپ چىقتى،

پلاتوننىڭ سىياسىي ـ ئەخلاقىي تەلىماتلىرىنى مۇنداق ئۈچ قەۋەتكە بۆلۈپ ئىزاھلاش مۇمكىن:

بىرىنچىدىن، روھ (جان) ھەممە نەرسىنىڭ ئاساسى بولۇپ، ئۇ ئۈچ قىسىمدىن تەركىب تاپقان. بۇلار ئەقلىي تونۇش، ئىرادە، ھېسسىيات. پلاتونچە، ئەقلىي تونۇشنىڭ ئەڭ ئالىي ئەخلاقىي ئىپادىسى ئەقىل ـ پاراسەت، ئىرادىنىڭ ئەڭ ئالىي ئەخلاقىي ئىپادىسى باتۇرلۇق، ھېسسىياتنىڭ ئەخلاقىي ئىپادىسى ئىنساپ (ئۆزىنى چەكلەش) ئىدى.

ئىككىنچىدىن، جەمئىيەتتىكى تەبىقىلەرمۇ دەل ئۈچ قىسىمدىن تەشكىل تاپقان بولۇپ، بۇلار ئالتۇن سۇپىتىدىكى ھۆكۈمرانلىق قىلغۇچىلار، كۈمۈش سۇپىتىدىكى ھەربىي كىشىلەر، مىس ۋە تۆمۈر سۇپىتىدىكى ئەمگەكچىلەردىن ئىبارەت ئىدى. پلاتونچە، قۇللار ئادەم ھېسابلانمايتتى، ئۇلار ئەركىن ئەمگەكچىلەردىن پەرقلىق ھالدا ئەخلاق دائىرىسىنىڭ سىرتىدا تۇراتتى.

پلاتون ئەقىل ـ پاراسەتنى ھۆكۈمرانلىق قىلغۇچىلارنىڭ تەبىئىتى ۋە ئەخلاقى، باتۇرلۇقنى ھەربىي كىشىلەرنىڭ تەبىئىتى ۋە ئەخلاقى سۈپىتىدە بۇ ئىككى تەبىقىنى قۇلدار ئاقسۆڭەكلەرنىڭ ئىككى قاتلىمى دەپ قارايتتى. بۇلاردىن باشقا، ئەمگەكچىلەردە پەقەت ئۆز خاھىش ـ ھېسسىياتلىرىنى چەكلەش مەجبۇرىيىتى ۋە ئەخلاقى قىلا بولۇشى لازىم ئىدى. جەمئىيەتنىڭ پۈتۈن پەزىلەتلىرى ۋە گۈزەللىكلىرى، راھەت ۋە پاراغەت ئالتۇن ـ كۈمۈش سۈپىتىدىكى قۇلدار ئاقسۆڭەكلەرگە بېغىشلانغان بولۇپ، ئۇلاردا «مۇلۇك ئومۇمى»، «خوتۇنلار ئومۇمى» بولاتتى. بۇ، ئۇلار خالىغانغا ئىگە، ئۇلارنىڭ ئائىلىسى مەملىكەت، ئۇلارنىڭ خەزىنىسى مەملىكەت خەزىنىسى دېگەن كۆزقاراشنىڭ دەل ئۆزى ئىدى. پلاتون، كىشىلەرنىڭ بۇنداق ئىش تەقسىماتى ۋە ئىجتىمائىي باراۋەرسىزلىكى تەبىئىي ھەم مەڭگۈلۈك بولۇپ، مۇتلەق روھنىڭ تەبىئىتىگە مۇۋاپىق ھېسابلىناتتى.

ئۇچىنچىدىن، مەملىكەت شەكىللىرى ئۈچ خىل بولۇپ، بۇلار: ئاقسۆڭەكلىك تۈزۈمى (ئارستوكراتىيە)، پادىشاھلىق تۈزۈمى (مانارخىيە)، خەلقچىللىق تۈزۈمى (دېموكراتىيە) دىن ئىبارەت ئىدى، ئاقسۆڭەكلىك تۈزۈمى ئەڭ ئالىي دۆلەت شەكلى، دېموكراتىيە تۈزۈمى ئەڭ تۆۋەن ۋە ناپاك تۈزۈم ھېسابلىناتتى. ئالتۇن سۈپەتلىك ۋە كۈمۈش سۈپەتلىك قۇلدار ئاقسۆڭەكلىرىنىڭ ئەقىل ـ پاراسەت ۋە باتۇر ـ قەيسەرلىك پەزىلەتلىرىنى گەۋدىلەندۈرۈش ئۈچۈن پەقەت پلاتونغا ئوخشاش قۇلدار ئاقسۆڭەكلىرىنىڭ پەيلاسوپ يېتەكچىلىكىدىكى ئارستوكراتىيە دۆلەت شەكلىنى قوللىنىش لازىم بولاتتى، «كۈنلەرنىڭ بىرىدە مىس ۋە تۆمۈردىن ياسالغان كىشىلەر ھاكىمىيەتنى قولغا ئالسا، مەملىكەت ھالاك بولىدۇ، مانا بۇ بىزنىڭ ھېكايىمىز»، «ھەربىر كىشى مەملىكەتتە ئۆزىنىڭ ئۆغما تەبىئىتىگە مۇناسىپ ئىش بىجىرىشى لازىم»، «باشقىلارنىڭ ئىشىغا ئارىلاشماي ئۆز ئىشىغا كۆڭۈل

بۆلۈش مانا بۇ ئادالەت»، ئۇلار «ئۆزىنى تۇتۇۋېلىشى، خۇشاللىق ۋە ھەۋەسكە نىسبەتەن ئۆزىنى تۇتۇۋېلىشى لازىم»، «ئۆزىنى تۇتۇۋېلىش بىر خىل تەرتىپ»، مانا مۇشۇنداق مەملىكەتلا «ئادالەتلىك»، «غايىۋى» مەملىكەت بولاتتى، ۋەھاكازا[1].

پلاتوننىڭ «غايىۋى مەملىكەت» كۆزقارىشى گەرچە ئەكسىنچە ۋە مەغلۇبىيەتكە ئۇچرىغان بولسىمۇ، ئۇ بىر خىل سىياسىي ـ ئەخلاقىي ئىدېئولوگىيىلىك كۆزقاراش سۈپىتىدە پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخىغا مەلۇم تەسىر كۆرسەتتى. پلاتوننىڭ سىياسىي ـ ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرىغا يېڭى پلاتونىزمچىلار ۋە خرىستىئان ئىدېئولوگلىرى ۋاراسلىق قىلدى، ئۇ يەنە سىياسىي ھاكىمۇتلەقلىق تەشەببۇسچىلىرىنىڭ خەلقكە، دېموكراتىيىگە قارشى شېرىن چۈشى ۋە ئىدىيىۋى قورالىغا ئايلاندى. بۇ پلاتون سىياسىي ـ ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرىنىڭ پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخىدىكى بىر خىل تەسىرى، ئۇنىڭ ئىككىنچى تۈرلۈك تەسىرىمۇ ئۇنى تەنقىد قىلىش ئارقىلىق داۋاملىق ھەقىقەتنى ئىزدەش، ئۇنىڭ كۆزقاراشلىرىدىكى ئايرىم مۇۋاپىق ئامىللاردىن تەنقىدىي پايدىلىنىش، رېئال ئىجتىمائىي ۋە سىياسىي تۈزۈمنى تەنقىدلەيدىغان باشقىچە مەزمۇن ۋە شەكىلدىكى «غايىۋى كىبلەچەك» ئۈچۈن پىكىر يۈرگۈزۈش قاتارلىقلارمۇ بولغان. بۇ ئىنكار قىلىش ئىنكار ئىچىدە ۋارىسلىق قىلىش قانۇنىغا مۇۋاپىق ھادىسە. ئارىستوتېل ۋە فارابىنىڭ ئىجتىمائىي ـ سىياسىي كۆزقاراشلىرىدا بۇ نۇقتىنىڭ روشەن ئىپادىلەنگەنلىكىگە كۆز يۇمۇش مۇمكىن ئەمەس. شۇنى ئېيتىش لازىمكى، بۇ پۈتكۈل خىيالىي ئىجتىمائىي ۋە خىيالىي سوتسىيالىستىك پىكىرلەر تارىخىغىمۇ تەسىر كۆرسەتمەي قالمىغان. بۇ يەردىمۇ «تەقلىدىيات، ئەكسەدىيەت، ئىجادىيەت» جەريانى بولغان. ھەقىقىي تارىخىي پرىنسىپ ھەرقاچان

① «قەدىمكى گرېك ـ رىم پەلسەپىسى»، 220 ـ 233 ـ بەتلەردىن پايدىلانسۇن.

سېلىشتۇرما تەھلىلنى شەرت قىلمىغانلىقى تەبىئىي. شۇنداق قىلغاندىلا، تارىخىي تەرەققىياتتىكى ئىزچىللىق ۋە باسقۇچلۇق ئامىللىرىنى، ۋارىسلىق ۋە ئىنكار ئامىللىرىنى گەۋدىلەندۈرگىلى، تارىخىي ھەقىقەتنى ھەقىقىي ئىلمىي تارىخىي مېتودولوگىيە بىلەن ئىزاھلىغىلى بولىدۇ.

فارابى پلاتوننىڭ سىياسىي - ئەخلاقىي ئەسەرلىرى بىلەن يېقىندىن تونۇشقان. ئۇ پلاتوننىڭ «دۆلەت توغرىسىدا» دېگەن ئەسىرىنى («غايىۋى مەملىكەت» ناملىق ئەسىرىنى) «كىتاب فىئول سىياسەت» دەپ، «قانۇننامە» دېگەن ئەسىرىنى «كىتابۇل ناۋاموس» دەپ ئاتىغان ھەم ئۇنىڭ مېنون بىلەن سوقراتنىڭ دىئالوگى شەكلىدە يازغان «مېنون» («كىتاب ماننى»)، كېيىن بىلەن سوقراتنىڭ دىئالوگى شەكلىدە يازغان «فېدون» («كىتابول فەزەن»)، تىمپي سوقراتقا سۆزلىگەن بايان شەكلىدە يازغان «تىمپي» («كىتاب تىماۋۇس») قاتارلىق پەلسەپىۋى دىئالوگلىرىنىمۇ كۆزدىن كەچۈرگەن. فارابىنىڭ ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرىدا پلاتون ئامىللىرىنىڭ كۆرۈنەرلىك ئىكەنلىكىنى كۆرۈۋېلىش قىيىن ئەمەس[1]. بۇ فارابى ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرى پلاتونىزملىق سىياسىي - ئەخلاقىي كۆزقاراشلارنىڭ داۋامى ياكى گەۋدىلىنىشى دېگەنلىك ئەمەس، ئەلۋەتتە.

ئارىستوتېل پلاتون سىياسىي كۆزقاراشلىرىدىن پەرقلىق ھالدا ئۆزىنىڭ سىياسەت ئىلمىنى شەكىللەندۈردى. گەرچە ئارىستوتېل پلاتوننىڭ «مۇتلەق ئىدېئال چۈشەنچىلەر» كۆزقارىشىغا قارشى بىرقەدەر كەسكىن تەنقىد ئىلىپ بارغان بولسىمۇ، ئۇنىڭ سىياسىي كۆزقاراشلىرى يەنىلا قۇلدارلار سىنىپى مەنپەئىتىگە ھامىيلىق قىلىشنى، قوللۇق تۈزۈمنى مەڭگۈلەشتۈرۈشنى خاراكتېرىستىكا قىلغانىدى.

① ئا. م. بوگوئوتدىنوف: «تاجىك پەلسەپە تارىخىنىڭ ئوچېركلىرى»، 83 - بەتكە قارالسۇن.

ئارىستوتېلنىڭ ئىجتىمائىي - سىياسىي - ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرى مۇھىمى ئۇنىڭ «سىياسىي ئىلىم» («پولىتىكا»)، «ئەخلاقىي ئىلىم» («ئېتىكا») دېگەن ئەسەرلىرىدە، جۈملىدىن «شېئىرىيەت ئىلمى» («پوئېتىكا») ناملىق ئەسىرىدە نۇقتىلىق بايان قىلىنغان. فارابى ئارىستوتېلنىڭ بۇ ئەسەرلىرىگە شەرھىنامە يازغان بولۇپ، بۇلار «كىتابۇل تەفسىر ئەخلاقۇل ئارىستوتالىس»، «شەرھى سەدرە كىتاب ئەخلاقۇل ئارىستوتالىس»، «كىتابۇل سىياسەت»، «كىتابۇل شېئىر» قاتارلىقلاردىن ئىبارەت.

ئارىستوتېل سىياسەت ئىلمىنى ئايرىم پەن قاتارىغا قويىدى. ئۇنىڭ ئىجتىمائىي كۆزقارىشى ئۇنىڭ ئەخلاقىي كۆزقارىشى ۋە سىياسىي - ئىقتىسادىي كۆزقارىشى بىلەن باغلىنىپ كەتكەن.

ئارىستوتېل ھەممىدىن ئىلگىرى ئادەمنى «سىياسىي ھايۋان» دەپ چۈشەندى، جۈملىدىن ئەخلاق مەسىلىسىنى كىشىلەرنىڭ ئىجتىمائىي ھاياتى بىلەن زىچ بىرلەشتۈرۈپ قاراش، «بەخت» مەسىلىسىنىمۇ پلاتوندەك رېئال تۈرمۇشتىن ئايرىلغان «بەخت چۈشەنچىسى» دەپ قارىماستىن، سىياسىي - ئىقتىسادىي مۇھىت بىلەن بىرلەشتۈرۈپ قاراشنى تەشەببۇس قىلدى. بۇ ماتېرىيالىزملىق خاھىشتىكى تارىخىي كۆزقاراشنىڭ ساددا ئۇندۇرىسىلىرىدىن بىرى ئىدى. ئارىستوتېل «ئەخلاق ئەسلىي بىر ئېھتىياللىق بولۇپ، ئىجتىمائىي ھايات ئۇنى رېئاللىققا ئايلاندۇرىدۇ» دەپ قارىغان[1]. ئارىستوتېلچە، ئەخلاق تۇغما، تەبىئىي ھاسىل نەرسە بولماستىن، بەلكى مەشىق ۋە ئادەتلىنىشنىڭ مەھسۇلى ئىدى. ئەمما، ئارىستوتېل ئۆزىنىڭ قۇلدارلىق سىنىپى چەكلىمىسى بىلەن پەقەت ئەركىن پۇقرالار ئەخلاقلىق ياشىيالايدۇ، قوللار گۈزەل ئەخلاقلىق تۇرمۇش كەچۈرەلمەيدۇ، دەپ

① «پەلسەپە تارىخى»، خەنزۇچە نەشرى، 133 — 134 - بەتلەر.
② «پەلسەپە تارىخى»، خەنزۇچە نەشرى، 133 — 134 - بەتلەر.

قارىغان[2]. ئەمما، ئارىستوتېلنىڭ بۇ كۆزقارىشى ئوبيېكتىپ ئىدېئالىست پلاتوننىڭ قۇللارنى ئىنسان تەبىئىتى يوق، شۇڭا ئەخلاق دائىرىسىنىڭ سىرتىدا دەيدىغان سەپسەتىسىدىن تۇپتىن پەرقلىق هالدا، قۇللارنىڭ مۇلۈك ۋە بايلىققا ئىگە ئەمەسلىكىنى چىقىش نۇقتا قىلغان. ئارىستوتېلچە، گۈزەل ئەخلاقىي هايات بايلىقنى ئالدىنقى شەرت قىلاتتى.

ئارىستوتېل ئىككىنچىدىن، جەمئىيەتنىڭ بۇنداق قۇتۇپلارغا بۆلۈنۈشىنى بىرىنچىدىن يوللۇق، ئىككىنچىدىن مەڭگۈلۈك دەپ قارايتتى. مانا بۇ ئارىستوتېلنىڭ ئىجتىمائىي مەسىلىلەردىكى پاسسىپ تەرىپى بولۇپ، ئۇنىڭ گۈمانىزم ئىدىيىسىگە كۆتۈرەلمىگەنلىكىنىڭ مۇهىم بىر سەۋەبى. ئارىستوتېلچە، بىر خىل كىشىلەرگە قۇللۇق پايدىلىق ۋە يوللۇق بولسا، يەنە بىر خىل كىشىلەرگە خوجايىنلىق پايدىلىق ۋە يوللۇق هېسابلىناتتى. ئۇ خوجا (قۇلدار) ۋە قۇل مۇناسىۋىتىنى جان بىلەن تەننىڭ مۇناسىۋىتىگە ئوخشىتىپ، قانداقتۇر جەمئىيەتنىڭ «ئورتاق مەنپەئىتى» قۇلدارلار ۋە قۇللار بىر جەمئىيەت، بىر مەملىكەت بولۇپ ئۈيۇشقان، دېدى. ئارىستوتېلچە، قۇللۇق ۋە دۆلەت ئائىلىدىن كېلىپ چىققانىدى. ئۇنىڭچە، ئائىلە مەملىكەتنىڭ ئاپىرىدە بولغان جايى بولۇپ، ئىنسانلارنىڭ ئۆزئارا مۇناسىۋەتلىشىشىدىكى ئەڭ ئىپتىدائىي شەكلى ئىدى. ئارىستوتېل قۇلدار ۋە قۇل ئائىلىدە مەيدانغا كەلگەن، قۇلدارلار ئائىلىسىدىن مەملىكەت تۈزۈلگان، بىرقانچە ئائىلە بىرلەشكەن «يېزا»، «كەنت» لەر ئائىلىدىن مەملىكەتكە ئۆتۈش شەكلى بولغانىدى، دەپ كۆرسىتىدۇ.

ئارىستوتېل ئۆزىنچىدىن، پلاتوننىڭ ئاتالمىش «غايىۋى مەملىكەت» نەزەرىيىسىگە قارشى ئەڭ مۇكەممەل دۆلەت شەكلى سۈپىتىدە ئوتتۇرا قاتلام قۇلدارلار تەبىقىسىنىڭ سىياسىي مەملىكەت كۆزقاراشلىرىنى ئوتتۇرىغا قويىدۇ، ئارىستوتېلچە، ئەينى زامانىدىكى ئۇچ تەبىقە پۇقرالار ئارىسىدا تولىمۇ بايلار ۋە تولىمۇ

نامراتلارمۇ هاكىمىيەت باشقۇرماسلىقى لازىم ئىدى. ئۇنىڭچە، تولىمۇ بېيىغان بىر ئوچۇم بايلار هاكىمىيەت باشقۇرسا (ئولگارخىيە)، شەهەر، مەملىكەتلەرنىڭ بايلىقىنى يوتۇپ كېتەتتى، تولىمۇ نامراتلار هاكىمىيەت باشقۇرسا (دېموكراتىيە)، سانى كۆپ نامرات ئاهالە بايلارنىڭ مۈلكىنى بۆلۈشۈۋېلىپ ئادالەتسىزلىك قىلاتتى. شۇڭلاشقا، ئارىستوتېلچە، پادىشاهلىق تۈزۈمى (مانارخىيە)، ئاقسۆڭەكلەر تۈزۈمى (ئارىستوكراتىيە) ۋە خەلق چىللىق تۈزۈمى (دېموكراتىيە) نىڭ هېچقايسىسى ئەمەس، بەلكى ئۇلارنى ئارىلاشتۇرغان «جۇمهۇرىيەت» (رېسپوبلىكا) تۈزۈمىلا ئەڭ ياخشى مەملىكەت تۈزۈمى هېسابلىناتتى. ئارىستوتېل بۇ مەسىلىدىمۇ ئۆزىنىڭ «ئوتتۇرا هال بولۇش مۇڭاپىق بولغانلىقى» پرىنسىپىنى ئىشقا سالدى. ئارىستوتېل پۈتكۈل قۇللار سىنىپىنى مەملىكەت چۈشەنچىسىنىڭ سىرتىغا چىقىرىۋەتكەنىدى.

مانا بۇلار پلاتون ۋە ئارىستوتېلنىڭ ئاساسلىق ئىجتىمائىي-سىياسىي كۆزقارىشى بولۇپ، فارابى ئىجتىمائىي ئىدېئولوگىيىسىنىڭ مۇهىم بىر مەنبەسىنى تەشكىل قىلدى. پلاتون ۋە ئارىستوتېل ئىجتىمائىي قاراشلىرى قەدىمكى گرېك پەلسەپە تارىخىدىكى مۇهىم ئىككى نامايەندە بولۇپ، ئۇنىڭ تارىخىي تەسىرى ئۆز دەۋرى بىلەن چەكلەنمىگەن. ئېنگېلس مۇنداق دەيدۇ: «پەلسەپىدە بىزنى شۇنداق كېچىككىنە بىر خەلقنىڭ ئۇتۇقلىرىغا هەر دائىم مۇراجىئەت قىلىشقا مەجبۇر قىلغان سەۋەبلەرنىڭ بىرى... گرېك پەلسەپىسىنىڭ كۆپ تۈرلۈك شەكىللىرىدە تۆرەلمە هالدا پەيدا بولۇش جەريانىدا جىمىكى كېيىنكى زامانغا خاس دۇنيا قاراش تېپلىرىنىڭ هەممىسى دېگۈدەك تېپىلغانلىقىدۇر» («دىيۇرىڭغا قارشى»).

فارابىنىڭ ئىجتىمائىي ئىدېئولوگىيىسىگە كۇچلۇك تەسىر قىلغان يەنە بىر مۇهىم مەنبە شەرقنىڭ ئادالەت كۆزقارىشى ئەنئەنىسى ئىدى.

مەلۇمكى، شەرق خەلقلىرىنىڭ باراۋەرلىك، ئادالەت توغرىسىدىكى ئىنتىلىش ۋە تەسەۋۋۇرلىرى ئۇلارنىڭ ئىپتىدائىي تەپەككۇرىنىڭ ھەر خىل شەكىللىرىگە — تەبىئىي ئېتىقاد، سەنئەت ۋە بەدىئىي تەسەۋۋۇرلىرىغا ئۆزلەشكەنىدى. «چىستانى ئىلىك بەگ» داستانىدىكى خەلق ۋە شەھەر ـ قەلئەلەرگە ئاپەت سالغۇچى جىنلارغا (يەگ) قارشى كۈرەش؛ زوروۋاستېر دىنىدىكى يورۇقلۇققا، ئونقا ۋە قۇياشقا سېغىنىش؛ قەدىمكى ھىندى كىتابى «بۇدىخى پراسادا» بىلەن بۇددا فولكلورلىرىدا تەسۋىرلەنگەن شاماچالا قاتارلىق خىيالىي مەملىكەتلەر؛ ئەڭ قەدىمكى شۇمېرىسلارنىڭ گىلگامىش رىۋايەتلىرى (ئېپوسلىرى)، تاجىكلارنىڭ «زۇلا تام قىشلىقى»، ئونتۇرا ئاسىيالىقلارنىڭ «گور ئوغلى» داستانى ۋە باشقىلار بۇنىڭ مۇھىم ئىپادىلىرىنىڭ بىر قىسمىنى كۆرسىتىدۇ. بۇ خىيالىي ئىجتىمائىي تەسەۋۋۇرلاردا خەلقنىڭ «ئالتۇن دەۋرى» تۇغرىسىدىكى ئارزۇلىرى گەۋدىلەندۈرۈلگەن[1].

مانى (216 — 276) ئىجاد قىلغان مانى دىنى ئونتۇرا-يېقىن شەرق، ئونتۇرا ۋە مەركىزىي ئاسىيادىكى ئومۇمىي خىيالىي ئىجتىمائىي تەسەۋۋۇرلارنى مۇجەسسەملەشتۈرۈپ، كۈچلۈك دېموكراتىك ۋە خەلقپەرۋەرلىك خاراكتېر ئالغانىدى.

مانى دىنى ئالەمنى يورۇقلۇق بىلەن قاراڭغۇلۇقنىڭ، ياخشىلىق بىلەن قاباھەتلىكنىڭ كۈرىشى ئاساسىدا تەسۋىرلەپ، بۇ كۈرەشتە خەلقنىڭ يورۇقلۇق ۋە ياخشىلىق ئارقىلىق بەختكە ئېرىشىشىنى ئارزۇ قىلاتتى. مانى دىنى خۇددى زاراتۇستىرا دىنىدەك ئىنسانىيەتنى پائال ئورۇنغا، يۇكسەك ئورۇنغا قويۇپ، يورۇقلۇق ياردىمى بىلەن قاراڭغۇ ـ زۇلمەتنى تونۇپ يېتىپ،

① «چىستانى ئىلىك بەگ» داستانىغا، گېگىل: «تارىخ پەلسەپىسى» ناملىق كىتابىنىڭ «شەرقىي دۇنيا» قىسمىغا؛ ئى. س. براگىنسكىي: «تاجىك مەدەنىيىتى توغرىسىدىكى تەتقىقات» ناملىق كىتابقا قارالسۇن.

ئۆزىنىڭ تاللاش ئىقتىدارى بىلەن زۇلمەت ئىچىدىكى زەئىپلىكىتىن قۇتۇلۇپ چىقىشنى تەشەببۇس قىلاتتى. مانى دىنى بۇددىزم ئېتىقادىغا زىت ھالدا زۇلمەتكە پاسسىپ سەۋر ـ تاقەت قىلىش بىلەن روھىي ئازادلىققا ئېرىشىشنى ئەمەس، بەلكى زۇلمەتكە پائال قارشى كۈرەش قىلىش بىلەن ئىجتىمائىي ئازادلىققا ئېرىشىشنى ئىتاب قىلاتتى. قۇللار ۋە ئەمگەكچىلەرنىڭ ئادالەت، باراۋەرلىك، يورۇقلۇق ھەققىدىكى ئارزۇلىرى شەرق دۇنياسىدا مانى دىنى شەكىللىدە مەيدانغا كەلدى. ئىسيانكار مانى دارغا ئېسىلغاندىن كېيىنمۇ ئۇنىڭ تەشەببۇسلىرى كەڭ خەلق ئارىسىدا قۇلدارلىق، فېئودالىزم ۋە ئىستېلاچىلىققا قارشى قوراللىق قوزغىلاڭلارنىڭ دىنىي ـ ئىدىيىۋى تۈگى بولۇپ قالغان. «ئۇلارنىڭ ئەقىدىلىرى ئونتۇرا ئاسىيادا، بولۇپمۇ سوغدىنىڭ ھەر قايسى شەھەرلىرىدە تارقالدى، سودىگەلەر ئونى... تاكى جۇڭگوغىچە تارقاتتى»[1]، «مانى دىنى ئۇيغۇر دىرژاۋنىيىسىگە تارقىلىپ مازداق قوزغىلىڭىغا ئاۋاز قوشتى. ئۇ تەڭ تەقسىماتچىلىق كۆرۈنۈزمى تۈگىنى ئېگىز كۆتۈرگەنىدى. شۇنىڭسىزكى، بۇ تۈرك تىلىدىكى خەلقلەرنىڭ فارابى ۋەتىنىدىكى سوتسىئال ئوتوپىيىسىنى شەكىللەندۈرۈشىگە تەسىر كۆرسەتكەن.»[2]

ئىسلامىيەتتىن ئىلگىرىكى مازداق قوزغىلىڭى مانى دىنىنىڭ «يورۇقلۇق مەملىكىتى» كۆزقاراشلىرىنى ئۆزىنىڭ غايىۋى پروگراممىسى قىلغانىدى.

ئىران ساسانىي سۇلالىسى جۇملىدىن ۋېزانتىنىيە ئىمپېرىيىسى ھۇن ۋە ئېفتالىتلار ھۇجۇمىدىن ئاجىزلىغان (ھەتتا ساسان شاھى فېرۇزنى ئەسىرگە ئالغان) پۇرسەتتە 491 — 529 ـ يىللىرىغىچە داۋام قىلغان مازداق قوزغىلىڭى پارتلىدى. مازداق

① سوۋېت پەنلەر ئاكادېمىيىسى تۈزگەن: «دۇنيا ئومۇمىي تارىخى»، خەنزۇچە، 1960 ـ يىلى نەشرى، 2 ـ توم، 1076 ـ بەت.

② ئى. س. براگىنسكىي: «تاجىك مەدەنىيىتى توغرىسىدىكى تەتقىقات»، 272 ـ بەت.

قوزغىلىڭ ساسان شاھى كەيكاۋاتنى (488 — 531) يول قويۇشقا، ھەتتا مازداقنى مەسلىھەتچىلىككە تەكلىپ قىلىشقا مەجبۇر قىلغان. مازداق قوزغىلاڭچىلىرىنىڭ سىياسىي — ئىجتىمائىي تەلەپلىرى فېئودالىزمنى يەر ئىگىلىكىگە قارشى ئومۇمىي باراۋەر- لىك كۆزقارىشىدىن ئىبارەت ئىدى. ئۇلار ئۆز تەشەببۇسلىرىنى «خۇرداق» (ئازادلىق) دەپ ئاتاشتى. ئۇلار مال — مۈلۈككە تويماسلىقنى، قاشاقالىقنى، گادايلىقنى، قىساسچىلىقنى ياماد- لىق دەپ ئاتاپ، تەڭرى ياردىمىدە كۈرەش قىلىش لازىم، دەپ ھېسابلىدى. كەيكاۋاتنىڭ ئوغلى خىسراۋ ئانوشىرىۋان (531 — 579) كۈنساناپ ئۆسۈۋاتقان ئىجتىمائىي زىددىيەتنى پەسەيتىش ئۈچۈن باج — سېلىق ئىسلاھاتىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان بىر قاتار ئىجتىمائىي ئىسلاھاتلارنى ئېلىپ بېرىپ، ساسان خانلىقىنى ئىچ- كى — تاشقى بوھراندىن ساقلاپ قالدى. بىر قاتار مۇتەپەككۇرلار- غا (جۈملىدىن ئابدۇللا ئىبن مۇكەففاغا) ئىجابىي تەسىر كۆرسەت- كەن ئاتالمىش «نوشىرىۋان ئادىل» سىياسىتى ئەنە شۇنداق مەي- دانغا كەلگەن. شۇنى تىلغا ئېلىپ ئۆتۈش لازىمكى، «نوشىرىۋان ئادىل» مازداقچىلارنىڭ يۇز كىشىلىك رەھبەر ۋە مۇھاپىزەتچىلە- رىنى سۆھبەت ۋە خىزمەتكە قويۇش ھېيلىسى بىلەن ئۆز سارىيىغا تەكلىپ قىلىپ زىياپەت ئۈستىدە نامەردلىك بىلەن ئۆلتۈرۈۋەتكە- نىدى.

ئىسلامىيەتتىن كېيىن ئوتتۇرا ئاسىيادا ئەرەب ئىستېلاسىغا قارشى جەڭلەر ئۇزلۇكسىز يۇز بېرىپ تۇردى، قۇللۇقتا، فېئو- داللىقتا، ئەرەب خەلىپىلىكىگە قارشى كۈرەش ئەينى زامان ئىج- تىمائىي زىددىيەتلىرىنىڭ نەتىجىسى ۋە ئىپادىسى سۈپىتىدە ئەرەب ئىستېلاسىدىكى كەڭ رايونلاردا ئۇزۇلگىنى يوق.

بۇنىڭغا پەرغانە ۋە شاش (تاشكەنت) تۈركلىرىنىڭ 734 — 744 — يىللاردىكى خارس ئىبن سۇرىجە باشچىلىق قىلغان قوز- غىلىڭنى، 747 — 750 — يىللاردا يۈز بەرگەن خۇراسانلىق

ئەبۇ مۇسلىم باشچىلىقىدىكى ئوماۋىيە خەلىپىلىكىگە قارشى غەلە- يىلىك قوراللىق كۈرىشىنى، بۇخارالىق شارىق ئىبن شەيخ 750 — يىلى باشلىغان ئازادلىق قوزغىلىڭنى، 767 — يىلىدىن باشلىنىپ 20 يىل داۋام قىلغان ماۋەرائۇننەھىردىكى مۇقەننى «ئاق يەكتەكلىكلەر» قوراللىق قوزغىلىڭنى، ئەرمىنىيەدە 755 — يىللاردا، ستاندا 798 — يىلى بولۇپ ئۆتكەن كۆتۈرۈ- لۇشلەرنى، خۇسۇسەن IX ئەسىرنىڭ بېشىدىكى ئەزەربەيجان — غەربىي ئىراندا يۈز بەرگەن بابەك قوزغىلىڭنى، 869 — يىلى ئىراقتا بولۇپ ئۆتكەن ئەل بەركۈئى باشچىلىقىدىكى قاراقۇللار قوزغىلىڭنىڭ نامىنى تىلغا ئېلىش كۇپايە. مانا بۇ قۇدرەتلىك خەلق كۆتۈرۈلۈشلىرى سىياسىي تەلىماتلار تارىخىنىڭ مۇھىم بىر راۋانى سۈپىتىدە، ئىجتىمائىي — پەلسەپىۋى پىكىرلەرنىڭ شە- كىللىنىشىگە ۋە راۋاجلىنىشىغا تەسىر قىلماسلىقى مۇمكىن ئە- مەس. قانداقتۇر ئىسلام دۇنياسىنىڭ سىياسىي ھوقۇقى كۆزقا- راشلىرى پەقەت ئىسلام ئەقىدىسى بىلەن پلاتون غايىلىرىنىڭ قوشۇلمىسىدىن ئىبارەت دەيدىغان ۋە ئىسلام دۇنياسىنىڭ ئىجتە- مائىي تەلىماتى «بىر پۈتۈن پولات تاختا» دەيدىغان كۆزقاراشلار تارىخنى ساختىلاشتۇرۇشتىن باشقا نەرسە ئەمەس.

خەلق قوزغىلاڭلىرىغا قۇللار، دېھقانلار، قول ھۈنەرۋەنلەر، تۆۋەن قاتلام زىمىندارلار قاتناشقان. ئۇنىڭغا مىللىيەتلىك جەھەت- تىن ئىسلام ئىستېلاسىدىكى كۆپلىگەن مىللەتلەر ۋە خەلقلەر قاتناشقان. بۇنىڭدىن باشقا، قوزغىلاڭ ئىشتىراكچىلىرى، ھەتتا رەھبەرلىرى ئارىسىدا زوروئاستىر، مانى، شامان، يەھۇدىي دە- نىدىكى كىشىلەر بار بولۇپ[1]، ئۇلار ئىجتىمائىي، مىللىي ۋە ئېتىقاد باراۋەرلىكى بايرىقىنى ئېگىز كۆتۈرگەنىدى.

فارابىغىچە ئىسلامىيەت دۇنياسىدا ئىجتىمائىي — سىياسىي

① مەدرىددىن ئەينى: «ئۇستاد روداقى»، 1959 — يىل نەشرى، 67 — بەتكە قارالسۇن.

مەسىلىلەر توغرىسىدا ئىككى تۈرلۈك پىكىر ئېقىمى ساقلانغانـ
دى. ئۇنىڭ بىرى ئىسلام ھوقۇقشۇناسلىرى «فىقھ»
(«fiqh») لارنىڭ كۆزقارىشى بولۇپ، ئۇلار كالامچىلار (ئەل
مۇتەككەللىمىن) نىڭ دىنىي تېئولوگىيىسىگە ھوقۇقشۇناسلىق
جەھەتتىن ماسلىشىش بىلەن شۇغۇللاندى. ئۇلار قۇرئان، ھەدىس
ۋە سۈننەتكە ئاساسلىنىپ ئىسلام شەرىئىتىنى ئىبادەت، مۇئامـ
لەت، ئوقۇبەت بەلگىلىمىلىرى بىلەن بىر پۈتۈن دىنىي ھوقۇقشۇـ
ناسلىق سىستېمىسىغا ئايلاندۇردى. ئىسلام ھوقۇقشۇناسلىقىنىڭ
مەشھۇر نامايەندىسى «كىتابۇل خاراج» (باج - سېلىق كىتابى)
نىڭ مۇئەللىپى نۇرمان ئىبن سابىت ئەبۇ خەنىپە (767 - يىلى
ئۆلگەن) بىلەن «ئەل ئەھكام ئەس سۇلتانىيە» (سۇلتانلار ئۈچۈن
دەستۇر) ناملىق كىتابنىڭ يازغۇچىسى ئەل مەۋەردى (X — XI
ئەسىرلەر ئارىسىدا ياشىغان) قاتارلىق كىشىلەر ئىدى. ئۇنىڭ
ئىككىنچىسى ئابدۇللا ئىبن مۇكەففا قاتارلىقلارنىڭ ساسانىيلار
سۇلالىسى، بولۇپمۇ ئاردىشىر، خىسراۋ ئانوشىرىۋان دەۋرىدىكى
ئىران سىياسىي ھاكىمىيەت سىستېمىسىنى ئاساسىيە خەلىپىلـ
كىنگە ئۇلاش قىلىش خاھىشى بولۇپ، VIII ئەسىرنىڭ كېيىنكى
يېرىمىدىن باشلاپ بۇ خىل پىكىر ئېقىمى سىياسىي ھاكىمىيەت
ۋە سىياسىي - ئەخلاقىي نەزەرىيە جەھەتتىن ئاساسىيە سۇلالىسـ
گە تەسىر كۆرسەتتى. «كەلىلە ۋە دىمنە» چۆچەكلەر توپلىمـ
نىڭ تونۇشتۇرغۇچىسى، «چوڭقۇر ساۋاقلار» كىتابنىڭ ئاپتو-
رى مۇكەففا ھاكىمىيەتكە قاتناشقانىدى.

ئەگەر «فىقھ» چىلار پلاتون، يېڭى پلاتون تەلىماتلىرىنى
ئىسلام ئەقىدىلىرى بىلەن بىرلەشتۈرگەن بولسا، فارابىدىن ئىلـ
گىرىكى مۇكەففا قاتارلىق مۇتەپەككۇرلار پلاتون، يېڭى پلاتو-
نىزمنى ساسانىيلار سىياسىي ھاكىمىيەت تەجرىبىلىرى بىلەن
بىرلەشتۈرۈشكە قىزغىن كەتتى. بۇ ئىككى پىكىر ئېقىمىنىڭ
ئورتاقلىقى پلاتونىزمنى ئىسلاملاشتۇرۇش، پلاتوننىڭ «ناۋا-

مىس» (قانۇن) چۈشەنچىلىرىنى ئىسلامىيەتچە شەرئەت شەكلىدە
ئىشلەشكە يول ئېچىش بولدى.

فارابى ياشىغان يىللاردىكى خەلق كۆرەشلىرى جايلارغا دېگۈـ
دەك قانات يايغان، ھاكىمىيەتتىكى چىرىكلىك ۋە ئىچكى نىزالار
بىلەن قوراللىق ئۇرۇشلار پۈتكۈل ئابباسىيە خەلىپىلىكىنىڭ ھا-
لاكەت ۋە پارچىلىنىش بوھرانىنىڭ نەقەدەر كەسكىنلەشكەنلىكىنى
روشەن كۆرسەتكەنىدى. فارابى ئوتتۇرا ئاسىيادىمۇ، باغدادتىمۇ،
سۇرىيەدىمۇ، مىسىردىمۇ ئادالەتسىزلىك ۋە زۇلمەتنىڭ ھەممە
دەھشەتلىك تۈرلىرىنى كۆزدىن كەچۈردى. فارابى ئەينى زامانىدـ
كى باغداد خەلىپىلىكىگە قارشى ھەر خىل نىقابلانغان دېموكراتىك
ھەرىكەتلەرگە كۆڭۈل بۆلگەنىدى. ئۇ «سادىق دوستلار» (ئىخۋان
ئەل سافا ۋە كۇللەن ئەل ۋاپا) پائالىيىتىنىڭ ھىمايىچىلىرىدىن
ئىدى، 892 - يىلى ئىراقتا مەيدانغا كەلگەن ئىسمائىلىزم ياكى
كارامەتچىلىك ھەرىكەتلىرىگە يېقىندىن نەزەر تاشلىغانىدى. كارا-
مەتچىلەر دېھقانلارنى ئېزىشكە قارشى ئادىل سىياسەت تەلەپ قە-
لىشقان.

شۇنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، فارابى ئۆزىدىن سەل
ئىلگىرى ئۆتكەن ئىبن ئەررەبى قاتارلىق مۇئەللىپلەرنىڭ «كىتا-
بەس سۇلۇك ئەل مەلىك فى تەپىرەل مەمەلىك» (ھاكىمىلارنىڭ
دۆلەت ئۇيۇشتۇرۇشىدىكى ئۆلچەملەر ھەققىدىكى كىتاب) قاتار-
لىق ئەسەرلىرىنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىمىغان①. بۇ ئەسەر خەلىپە
مۇستەسىم (833 — 842) دەۋرىدە يېزىلغانىدى.

مانا بۇلار فارابىنىڭ ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرىغا كۇچلۈك
تەسىر كۆرسەتكەن شەرقىي ۋە غەربىي مەنبەلەر بولۇپ ھېسابلـ
نىدۇ.

فارابى پەۋقۇلئادده تارىخىي مۇھىتتا ياشىدى. ئۇ بىر تەرەپـ

① ئا. ئو. سادىكوۋ: «ئەل فارابىنىچە بولغان سىياسىي پىكىرلەر»، 96 - بەت.

تىن ئابباسىيە خەلىپىلىكى گۈللەنگەن دەۋردىن راتسىئونالىزم-
لىق ئوزۇق ئالغان بولسا، يەنە بىر تەرەپتىن ھالاكەت بوھرانىغا
تولغان ۋە رەسمىي پارچىلىنىشقا باشلىغان بۇ خەلىپىلىكنىڭ
چۈشكۈنلۈك دەۋرىدە ئۇنىڭ بارلىق ساختا ھەم ئاجىزلىقلىرىنى
بىر قەدەر ئەتراپلىق كۆرۈۋېلىشقا مۇۋاپىق بولالىدى. فارابى
دىنىي ھۆكۈمرانلىقنىڭ غۇلاۋاتقان خەلىپىلىكىنى ھەدەپ قوتقۇ-
زۇپ قېلىشقا ئورۇنۇپ ئوتتۇرىغا قويۇۋاتقان رەھىمسىز باستۇ-
رۇش ۋە دىنىي جەھەتتىن بىخۇدلاشتۇرۇش ئۇرۇنۇشلىرىغا قارشى
ئۆزىنىڭ گۇمانىزملىق ۋە راتسىئونالىزمنىڭ ئىلغار پىكىرلىرى
ئاساسىدا باشقىچە نەزەرىيىۋى ۋە ئەمەلىي ئىجادىيەت ئۇلگىسىنى
ياراتتى.

فارابى «دىنىي ئەقىدىچىلىككە قارشى»[1]، جۈملىدىن گرېك
پەلسەپىسىنى، خۇسۇسەن پلاتون ئىجتىمائىي تەلىماتلىرىنى ئىس-
لام ئەقىدىلىرىگە يارەمگە چاقىرغان مۇتەپەككۇرلاردىن تۇپتىن
پەرقلىق ھالدا ئۆزىنىڭ مۇستەقىل بىر پۈتۈن سىياسىي پەلسەپە-
سىنى (فارابى شۇنداق ئاتىغان) تۈزۈپ چىقتى. ئۇنىڭ «سىيا-
سىي پەلسەپە» سى مەۋجۇت ئابباسىيە خەلىپىلىكىنىڭ سىياسىي
ۋە ئىدىئولوگىيىلىك ھاكىمىيەت سىستېمىسىغا تەنقىد يۈرگۈ-
زۇش ۋە ئۇنى ئىسلاھ قىلىش روھى بىلەن تولغانىدى.[2]

شۇ نەرسىنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، فارابى ئۆزىنىڭ
ئىجتىمائىي ئىدىئولوگىيىسىنى يەنىلا ئۆزىنىڭ ئالەم بىرلىكى
كۆزقارىشى ئاساسىدا قۇرغان. ئۇنىڭچە، پائالىيەتچان ئەقىل ئا-
لەمنىڭ ئىچكى قانۇنىيىتى بولۇپ، ئوبيېكتىپ خاراكتېرگە ئىگە
ئىدى.[3] ئىنساندىكى شەخسىي ئەقىل ئۇنى تونۇپ- يېتىش بو-
لۇپ، ھەممە كىشى تونۇش ئىقتىدارىغا ئىگە ۋە ئىقتىدار ئالدىدا

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 149 - بەت.
② «ئەل فارابىنىڭ سىياسىي پىكىرلەر»، 97 - بەتكە قارالسۇن.
③ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 142 - بەتكە قارالسۇن.

باپباراۋەر ھېسابلىنىاتتى. ئالەمنى تونۇۋېلىشتىكى مۇمكىنلىك ئە-
قىل پۈتۈن ئىنسانىيەتتە ئوخشاش رېئال ئەمەلگە، رېئال تو-
نۇپ - بىلىشكە ئايلىنار ئىدى. فارابىچە: «سىياسىي ۋە ئەخلاقىي
مەسىلىلەر ئومۇم پەلسەپىلىك، لوگىكىلىق، كوسمولوگىيە-
لىك، ئانتولوگىيىلىك ۋە باشقا مەسىلىلەر بىلەن زىچ باغلىشىپ
ھەل قىلىنغانىدى»[1]، فارابى ئىجتىمائىي ئىدىئولوگىيىسىنىڭ
گۇمانىزملىق ۋە ئادالەتلىك پرىنسىپىنى ئاساسىي خاراكتېر قىل-
غانلىقى ھېچقاچان تاسادىپىي ھادىسە ئەمەس ئىدى.

يەنە شۇنىمۇ كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، فارابى ئۆزىنىڭ
ئىجتىمائىي ئىدىئولوگىيىسىنى شەرقىي ۋە غەربىي مەنبەلەر بە-
لەن شەكىللەندۈرگىنىدە، بۇ مەنبەلەرنى تەنقىدىي ھەزىم قىلدى.
فارابى «سىياسىي پەلسەپە» سى بىلەن ئۇنىڭغا تەسىر كۆرسەتكەن
مەنبەلەرنى پاراللېل ئورۇنغا قويۇشقا ياكى ئۇلارنى ئارىلاشتۇرۇ-
ۋېتىشكە بولمايدۇ. فارابى ئۇچۇن قەدىمكى شەرق ۋە غەرب سىيا-
سىي ۋە ئەخلاقىي مىراسلىرىدىكى پايدىلىنىشقا بولىدىغان ھەممە
ئىجابىي ئامىللارمۇ، شۇنىڭدەك ئىجابىي - سەلبىي ھاكىمىيەت
نەمۇنىلىرى بىلەن مۇۋاپىقلىشىۋېلىش ۋە مەغلۇبىيەتلىك خەلق قوز-
غىلاڭلىرىنىڭ ئىجتىمائىي تەشەببۇسلىرىمۇ ئەنە شۇنداق تەنقىدىي
ھەزىم قىلىنىدىغان «ئوزۇقلۇق» مەنبەسى ھېسابلىنىاتتى. ھاكى-
مىيەت تەجرىبىلىرىنى سىياسىي پىكىر ئۇلگىلىرى دەپ قارىغاند-
ا، خەلق كۆتۈرۈلۈشلىرى تەشەببۇسلىرىنىڭ يەنە بىر خىل،
ھەتتا تېخىمۇ مۇھىم سىياسىي پىكىر نەمۇنىلىرى ئىكەنلىكىنى
سىياسىي پىكىرلەر ۋە تەلىماتلار تارىخىدىن چەتنەشتۇرۇش توغرا
ئەمەس، ئەلۋەتتە. كېيىنكى بۇ بىر نەمۇنە فارابى ئۇچۇن ئۇنىڭ
ئالەم بىرلىكى، ئادەمنىڭ پائالىيەتچانلىقى كۆزقارىشىنىڭ تەس-
تىقى سۈپىتىدە ئۇنىڭ «سىياسىي پەلسەپە» سىگە بۇۋاستە تۈرت-

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 143 - بەت.

كىلىك قىلغانلىقى ئۆز - ئۆزىدىن روشەن. فارابىنى پلاتون، ھەتتا ئارىستوتېل ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرىدىن پەرقلەندۇرگەن ئاقىللارنىڭ مۇھىم بىر تەرىپى ئەنە شۇنىڭدا.

فارابى پلاتوننىڭ رېئال سىياسىي تۇزۇمگە تەنقىدىي مۇئامىلە قىلغانلىق (گەرچە پلاتون ئىنتايىن ئوڭ نۇقتىدىن چىققان بولسىمۇ) ۋە «غايىۋى مەملىكەت» پىكرىنى ئوتتۇرىغا قويغانلىقىدىن، بولۇپمۇ مەملىكەت باشلىقىنىڭ پەيلاسوپ بولۇشى ۋە يېشى 60 تىن تۆۋەن بولۇشى تەشەببۇسىدىن بەھرىمەن بولدى. فارابى پلاتوننىڭ مۇشۇ خىل پىكرلىرىدىن ئىلھاملىنىپ، ئۇنى پۈتۈنلەي فارابىزملىق مەزمۇن بىلەن ئۆزگەرتتى.

فارابى ئارىستوتېلنىڭ پلاتوننىڭ پۈتۈنلەي قۇلدار ئاقسۆڭەكلىرىگە راھەت - پاراغەت بېغىشلايدىغان ئاقسۆڭەكلەر دۆلىتىنى تەنقىدلەپ ئوتتۇرىغا قويغان ئوتتۇرا قاتلام ئاھالىنىڭ پۈتۈن جەمئىيەتكە خىزمەت قىلىدىغان دۆلەت ئاپپاراتلىرىنى ئۈيۈشتۇرۇش كۆزقارىشىدىن بەھرىمەن بولدى. فارابى ئارىستوتېلنىڭ بارلىق ئۆز مەنپەئىتى ئۈچۈن ئىشلەيدىغان دۆلەتنى رەت قىلغانلىق، ئۇنى جەمئىيەت پاراۋانلىقىنىڭ قورالىغا ئايلاندۇرۇش تەشەببۇسىدىن ئىلھاملىنىپ، ئۇنى قۇلدارلىق ۋە سىنىپىي زۇلۇم كىشىلىرىدىن خالاس قىلىش روھى بىلەن ئۆزگەرتتى.

فارابى دېموكراتنىڭ قانۇن، ھاكىمىيەت، پاراسەت بىرلىشىش توغرىسىدىكى كۆزقاراشلىرىدىن بەھرىمەن بولۇپ[1]، ئۆزىنىڭ «پەزىلەتلىك» («فەزىلە») جەمئىيەت غايىسىنى ئوتتۇرىغا قويدى.

فارابى شەرق خەلقىنىڭ ئەنئەنىۋى ئادالەت كۆزقاراشلىرىدىن، يورۇقلۇق ۋە ياخشىلىق توغرىسىدىكى گۈزەل ئارزۇلىرىدىن، مانى، مازداق سىياسىي تەشەببۇسلىرىدىكى خىيالىي ئىج-

① «ئەل فارابىغچە سىياسىي پىكىرلەر»، 93 - بەتكە قارالسۇن.

تىمائىي پىكىرلەردىن بەھرىمەن بولۇپ، ئۆزىنىڭ باراۋەرلىك ۋە ئىنسانپەرۋەرلىك ئاساسىغا قۇرۇلغان خىيالىي - ئىجتىمائىي تەلىماتىنى يارىتتى.

فارابى ئەينى زامانىدىكى ئىجتىمائىي تەڭسىزلىك، قۇللۇق ۋە فېئودالىلىق زۇلۇم، ئۇرۇش ۋە تاجاۋۇزچىلىق، ئوردا پىتنە-لىرى، پارىخورلۇق، كەيپ - ساپا، سىياسىي مەككارلىق قاتارلىقلارنى كۆپ تەرەپلىمە چوڭقۇر ۋە تېپىكلەشتۈرۈپ پاش قىلدى ۋە مەسخىرە قىلدى.

فارابىنىڭ ئىجتىمائىي ئىدېئولوگىيىسى بىر قاتار ئەسەرلەردە تەپسىلىي بايان قىلىنغان. بۇلارنىڭ مۇھىملىرى: «كىتابۇل سىياسەتۇل مەدىنە» (شەھەر سىياسىتى توغرىسىدا)، «كىتاب ئەر ئەھلۇل مەدىنەتۇل فەزىلە» (پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار)، «كىتاب فىئول ئىجتىمائەتۇل مەدىنە» (جەمئىيەت ۋە دۆلەت توغرىسىدىكى كىتاب)، «رىسالەفت تەنبى ئەلا ئەسبابىس سائادەت» (بەختكە ئېرىشىش ھەققىدە)، «كالام فىل مائايىش ۋەل ھورۇپ» (تىنچلىق ۋە ئۇرۇش ھەققىدە)، «كىتاب جاۋامىئۇ سىياسەت» (سىياسەت توغرىسىدىكى توپلام كىتاب) قاتارلىقلاردىن ئىبارەت.

فارابى ئۆزىنىڭ ئىجتىمائىي - سىياسىي تەلىماتلىرى بايان قىلىنغان ئەسەرلىرىنى تولىراق ئۆز ھاياتىنىڭ كېيىنكى دەۋرلىرىدە يازغان، ئۇنىڭ ئەڭ نادىر شاھ ئەسىرى «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» ناملىق چوڭ كىتابى ئىبن ئەبۇ ئۇسەيبەنىڭ كۆرسىتىشچە، ئالىم دەمەشىقتە ۋاپات بولۇشتىن بىر يىل ئىلگىرى يېزىپ بولغان. پىشقان ئالىم ئۆزىنىڭ 70 تىن ھالقىغان، 80 گە يېقىنلاپ قالغان يىللىرىدا، مۇشۇ كىتابىدا يەنە بىر قېتىم ئۆزىنىڭ ماتېرىيالىزملىق خاراكتېرى كۈچلۈك بولغان تەبىئەت پەلسەپىسى كۆزقاراشلىرىنى ۋە ئىجتىمائىي ھاياتىنىڭ پەيدا بولۇشى، غايىۋى مەملىكەت ۋە ئۇنىڭ

شەرتلىرى، بەخت ئۇچۇن كۈرەش ئېلىپ بېرىش، گۈزەللىك ۋە ياخشىلىقنىڭ كەلگۈسىگە تەئەللۇقلۇقى توغرىسىدىكى ئىدىيىلىرى- نى تەپسىلىي بايان قىلدى. «فارابىنىڭ ئىلغار كۆزقاراشلىرى ئىسلامغا زىت، دەپ ھېسابلاندى، روھانىيلار ۋە پۇتۇن فېئودال ئەكسىيەتچىلىك تەرىپىدىن قارىلاندى... روھنىڭ بەدەنگە باغلىق- لىقى ھەققىدىكى مۇھاكىمىسى ئۇچۇن فارابى روھانىيلار تەرىپە- دىن تەقىب ئاستىغا ئېلىندى ۋە دەھرىيلىكتە ھەمدە روھنىڭ مەڭگۈلۈكىگە ئىشەنمەسلىكتە ئەيىبلەندى.»①

فارابىنىڭ «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقا- راشلار» ناملىق ئەسىرى 1095 - يىلى قاھىرەدە نەشر قىلىنغان. ئۇنىڭ «شەھەر سىياسىتى توغرىسىدا» ناملىق ئەسىرى بىلەن «بەختكە ئېرىشىش ھەققىدە كىتاب» ناملىق ئەسىرى 1927 - يىلى ھەيدەر ئاباتتا نەشر قىلىنغان. بۇ ئەسەرلەر «ئىج- تىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر» دېگەن نامدا رۇسچىغا، ئۇنىڭ بەزىلىرى ئۆزبېكچىگە 1959 -، 1973 - يىللىرى تەرجىمە قىلىندى. ئۇنىڭ ئۇيغۇرچە نەشرىمۇ كېچىكمەي رويابقا چىققۇ- سى.

① «ئۆزبېكىستاندا ئىلغار ئىجتىمائىي - پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخىغا دائىر ماتېرىيال- لار»، 1959 - يىل، ئۆزبېكچە نەشرى، 13 - بەتكە قارالسۇن.

ئىككىنچى باب
فارابىنىڭ گۇمانىزمى

يالقۇنجاب تۇرغان گۇمانىزم — ئىنسانپەرۋەرلىك فارابى ئىجتىمائىي تەلىماتلىرىنىڭ خاراكتېرلىك ئاساسىي ئالامىتى ۋە تۇپ پرىنسىپىدىن ئىبارەت. ئوتتۇرا ئەسىر ھاكىممۇتلەقلىقى، قۇللۇق ۋە يانچىلىق، ئىنسانىي تەڭسىزلىك، غۇربەتچىلىك ۋە ئادالەتسىز ئۇرۇش مۇھىتىدا مەيدانغا كەلگەن فارابى گۇمانىزمى تولىمۇ ئىلغار ئىدىئولوگىيىلىك ھادىسە ئىدى. بەزىلەر گۇمانىزم ئاتالمىسىنى پەقەت غەربىي ياۋروپا مەرپەتچىلىك ئىدىئولوگىيە- سىنىڭ مەنبەئى پرىنسىپى بولغان ياۋروپا گۇمانىزمى بىلەن چەك- لەپ، ئوتتۇرا ئەسىر شەرق مەدەنىيەت ئويغىنىشى دەۋرىدىكى فېئودالىلىق جاھالەت تۇزۇملىرىگە قارشى يالقۇنلۇق گۇمانىزمنى ئىنكار قىلماقچى بولۇشتى. بۇ تولىمۇ قاتمال ۋە دوگماتىك كۆزقاراش ئىدى. س. ك. ساتىبكوۋا ئۆزىنىڭ «فارابى گۇما- نىزمى ۋە ئۇنىڭ ئىدىيەۋى مەنبەلىرى»① ناملىق دوكتورلۇق دىسـ- سېرتاتسىيە ماقالىسىدە، بۇ مەسىلىلەرنى مۇئەييەنلەشتۈرۈپ بەل قىلدى. فارابى گۇمانىزمىنى ئىزاھلىماي تۇرۇپ، ئۇنىڭ ئىجتى- مائىي، سىياسىي ۋە ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرىنى ئىزاھلىغىلى بولمايدۇ.

فارابى ئۇلۇغۋار گۇمانىزمچى ئىدى. «فارابى ئۆز زامانىسـ- نىڭ ئۇلۇغ بىر گۇمانىزمچىسى سۈپىتىدە پۇتۇن كۈچ - قۇۋۋىتى

① س. ك. ساتىبكوۋا: «فارابى گۇمانىزمى ۋە ئۇنىڭ ئىدىيەۋى مەنبەلىرى»، موسكۋا، 1972 - يىل نەشرى.

ۋە تالانتىنى ئىنسانىيەت بەخت - سائادىتى ئۈچۈن بېغىش-لىغان»[1]، «فارابى ئۆز دەۋرىنىڭ ئۇلۇغۋار گۇمانىزمچىسى بو-لۇپ، ئۇ فېئودالىلىق ئۇرۇش، تاجاۋۇز ۋە تالان - تاراجغا قار-شى، تەڭسىزلىك ۋە ئالدامچىلىققا قارشى چىقىپ، ئىنسانىنىڭ ئەمگەك، بىلىم ۋە تىنچ ھايات ھوقۇقىنى قوغدىدى، ئۇ ئۆزئارا ھەمكارلىق ئاساسىدا، بەرپا بولىدىغان نۇرلۇق جەمئىيەتنى ئارزۇ قىلغانىدى»[2]، «ئەل فارابىنىڭ گۇمانىزملىق ۋە باراۋەرلىك ئىدىيىسى دىنىي ھۆكۈمرانلىق شارائىتى ئاستىدا شەكىللەنگەن. ئىنسانىنىڭ روھىي ئازادلىقى ۋە ئىنسانپەرۋەر قانۇن ئۇچۇن كۈ-رەش قىلىش، ئىنسان بوغۇنلىرىنى مەنىۋى جەھەتتە تەربىيىلەش ئۇچۇن كۈرەش قىلىش ئەل فارابى ئىجادىي پائالىيىتىنىڭ مەركە-زىنى تەشكىل قىلغان ۋە ئۇنىڭ قىزغىنلىقىنى، ئۇنىڭ ئىچكى شەخسىي تۇيغۇسىنى ئىلھاملاندۇرغان.»[3]

فارابىنىڭ گۇمانىزمى ئۇنىڭ ئالەم گارمونىيىسى توغرىسى-دىكى بىر پۈتۈن پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرى بىلەن زىچ باغلانغان-دى. فارابى گۇمانىزمى ئىنسان تەبىئىتى نەزەرىيىسى بولغان ئانتروپولوگىزملىق كۆزقاراشنى ئۆزىنىڭ تەبىئىي پەلسەپىۋى ئا-ساسى قىلغان بولسا، ئىنسان مەركەزلىك نەزەرىيىسى بولغان ئانتروپوسېنتىرىزملىق كۆز قارىشىنى ئۆزىنىڭ ئىجتىمائىي پەل-سەپىۋى ئاساسى قىلغانىدى. بۇ خىل گۇمانىزمنىڭ ئىدىيىۋى تارىخىي مەنبەسى يەنىلا باراۋەرلىك توغرىسىدىكى مانى - مازداق كومۇنىزمى غايىلىرىدىن ئىبارەت ئىدى.

فارابىنىڭ ئىنسان تەبىئىتى كۆزقاراشلىرى ئۇنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى كۆزقاراشلىرى ئاساسىغا، ئالەم ۋە ئادەمنىڭ بىرەك-لىكى كۆزقاراشلىرى ئاساسىغا، ئارىستوتېلنىڭ «چوڭ دۇنيا»

① ئا. م. بوگوئوتدىنوف: «تاجىك پەلسەپە تارىخىنىڭ ئوچېركى»، 78 - بەت.
② م. م. خېيروللايوف: «ئەل فارابىنىڭ پەلسەپىۋى پىكىرلەر تەرەققىياتىدىكى رولى» («ئەل فارابى تەتقىقاتى»)، 145 - 146 - بەتلەر.
③ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 141 - بەت

ۋە «كىچىك دۇنيا» بىرەككىلىكى تەلىماتلىرى ئاساسىغا، ئالەم-نىڭ گارمونىك ۋە تەبىئىي بىرەككىلىكى ئاساسىغا قۇرۇلغان. فارابىچە، ئىنسان تەبىئىي مەۋجۇدىيەتنىڭ بىر قىسمى، ئۇنىڭ ئەڭ يۇقىرى شەكلى بولغان نۇتۇقلۇق بىر قىسمى بولۇپ، ماھى-يەتتە ھېسسىياتلىق ھەم ئەقلىياتلىق «سىياسىي ھايۋان» (ئىج-تىمائىي ھايۋان) ھېسابلىنىتتى.

شۇ نەرسىنى ئىزاھلاش ھاجەتكى، گۇمانىزم ئىدىيىسى ئەڭ قەدىمكى قۇلدارلىق تۈزۈمى ئاستىدىمۇ، دېموكراتىيە ۋە ئىسياد-كارلىق شەكلىدە ئۆز ئىپادىسىنى تاپقانىدى. زۇلۇم ۋە ئېكسپىلا-تاتسىيە، ناتەكشىلىك ۋە ناھەقلىق مەۋجۇت بولۇپ تۇرغان ھەر قانداق جەمئىيەتتە، ئىنسانپەرۋەرلىك ئىدىيىسى ئۆز دەۋرى ئالا-مەتلىرى بىلەن بىرلىشىپ ئىپادىلەنمەي قالمايدۇ. سۇقىكىل تىرا-گېدىيىلىرى ۋە ئارىستوتېل «پوئېتىكا» سىدا سۆزلەنگەن پاجىئە ۋە ئۇنىڭغا ھېسداشلىق توغرىسىدىكى كۆزقاراشلاردىلا ئەمەس، ئەڭ قەدىمكى ھومېر داستانلىرىدىمۇ ئادالەت ۋە ئىنسانپەرۋەرلىك تۇيغۇلىرى ئىپادىلەنگەن. ياۋروپا مەرپەتچىلىكى، مەدەنىيەت ئويغىنىشى، فرانسۇز ماتېرىيالىزمى ۋە كلاسسىك نېمىس پەلسە-پىسى بىلەن رۇسىيە ئىنقىلابى دېموكراتلىرى تىلغا ئالغان ھېس-سىياتچىللىق (سىنوسئونالىزملىق) گۇمانىزم بىلەن راتسىئونا-لىزملىق گۇمانىزم ۋە ئانتروپولوگىزم بۇرژۇئا ئىدېئولوگىيىسى ۋە دەۋرنىڭ گۇمانىزمىنى چىڭ ئىپادىلىگەن بولۇشىغا قارىماي، ئۇ يەنىلا ئونتۇرا ئەسىر گۇمانىزمىنىڭ تارىخىي داۋامى ئىدى. بۇرژۇئازىيە گۇمانىزمى ئىنسانىنىڭ ئىجتىمائىي ماھىيىتىنى چۈ-شەنمىگەن بولسىمۇ (چۈنكى ئۇلار ئىجتىمائىي مەسىلىلەرده ئىز-چىل ئىدېئالىست ئىدى)، ئەمما ئىنسانىيەتنىڭ دۇنيادىكى پائال ئورنىنى تەكىتلىدى.

فارابى ئىنسانىنى رېئال ماددىي دۇنيا ۋە مەنىۋى بىلىش ھادىسىسىنى تۇتاشتۇرىدىغان ھالقا، دەپ قارىغان. ئۇ فرانسۇز

ماتېرياللىستلىرى گېلىۋېتسى (1715 — 1771) ۋە گولباخ (1723 — 1789) لارنىڭ ئىنسانىنى نوقۇل تەبىئەتنىڭ بىر قىسمى، تەبىئەتنىڭ مەھسۇلى، دەيدىغان سىنوسىئونالىزملىق كۆزقارىشىغا ئوخشاش ئىنسانىنى تەبىئىي ئىنسان، دەپ قارىدى. فارابىچە، بارلىق مىللەتلەر ۋە ھەر قانداق دەرىجەدىكى ئىنسان ئوخشاشلا تەبىئەت مەھسۇلى بولۇپ، تەبىئىي ماھىيەت ئىنساندا ھەل قىلغۇچى ماھىيەت ھېسابلىنىاتتى. فارابى ئالەمنىڭ تەبىئەتتىكى قانۇنىيەتلىرى بىلەن ئىنسان ھاياتىدىكى قانۇنىيەتلىرىنى بىردەك گارمونىيىلىك خاراكتېردىكى قانۇنىيەتلەر، دەپ قارىدى. ئۇ ئىنسانىنى تەبىئىي گارمونىيە قانۇنىيىتى بويىچە، ئىنسانىنىڭ تەبىئىي خاراكتېرى بويىچە ئومۇمىيۈزلۈك، ئەركىن راۋاجلاندۇرۇشنى تەشەببۇس قىلدى. ئۇنىڭچە، ناتەكشىلىك ۋە ناھەقلىق ماھىيەتتە ئىنسانىنىڭ تەبىئىي ماھىيىتىگە ۋە ئالەمنىڭ گارمونىيىلىك بىردەكلىكىگە زىت، ئەقلىگە زىت نەرسە ئىدى. ئۇ «شەخسىنىڭ باراۋەر راۋاجى بولمىغاندا، ھەقىقەت بولۇشى مۇمكىن ئەمەس» دەپ قارايتتى.① فارابى ئىنسانىنىڭ ئۆزىنى تونۇشىنى، دۇنيانى تونۇشىنى ئىنسانىنىڭ تۇغما تەبىئىي ئىقتىدارى دەپ، ئۇنى «مۇمكىنلىك ئەقىل» كاتېگورىيىسىگە كىرگۈزگەن. فارابى ھەممە كىشىنىڭ دۇنيانى تونۇپ بىلىشى، تەبىئىي ئىقتىدار جەھەتتە باراۋەر، دەپ چۈشەنگەن. فارابى ئىنسانىنىڭ گۈزەللىكنى تونۇپ - بىلىشنى، مۇزىكىلىق تونۇپ - بىلىشنى ئىنساندىكى تۇغما تەبىئىي قابىلىيەتنىڭ تەقەززاسى ۋە مۇمكىنلىكى، دەپ قارىغان. فارابىچە، ئىنسانىيەتنىڭ نۇتقى ۋە ئەقلىگە ئىگە بولۇشى تەبىئەتنىڭ يۇقىرى دەرىجىلىك بىر قىسمى بولغان ئىنسانىيەتتىكى تەبىئىي تۇغما خاسىيەت بولۇپ، ئىنسانىيەتنىڭ جەمئىيەت بولۇپ ئۆيۈشۈشىمۇ تەبىئىي زۆرۈرىيەتنىڭ نەتىجىسى

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 141 - بەت.

ئىدى.

فارابى ئىنسانىيەتنى تەبىئەتنىڭ بىر قىسمى ۋە مەھسۇلى دېيىش بىلەن بىللە، سىنوسىئونالىستىك كۆزقاراشلاردا چەكلەنمىدى، ئۇ ئىنسانىيەتنى تەبىئەتنىڭ يۇقىرى مەھسۇلى، ئۇنى تونۇپ - بىلىشكە، ئۇنىڭغا تەسىر قىلىشقا ۋە ئۆز بەختىنى - سائادىتىنى ئۆچۈن كۈرەش قىلىشقا ئىقتىدارلىق مەھسۇلى، دەپ چۈشەندى. فارابىچە، ئىنسان نوقۇل ھېسسىي تۇيغۇ بىلەن چەكلەنگەن تەبىئەت سەمەرىسى ئەمەس ئىدى، ئۇ يەنە «ئەقلىي مەۋجۇدىيەت» ئىدى. فارابىنىڭ گۈمانىزمى نېمىس ئىدېئالىستلىرى ۋە دېئالېكتلىرى كانت (1724 — 1804)، شېللىڭ (1775 — 1854) ۋە گېگىل (1770 — 1831) قاتارلىقلارنىڭ راتسىئونالىزملىق گۈمانىزمىغا ئوخشاش ئىنساندىكى ئەقلىي ئىقتىدارنى؛ ھەقىقەت، ئىلىم - پەن، ئەخلاق ۋە ئىراده ئەركىنلىكىنى ئالاھىدە گەۋدىلەندۇرگەنىدى.

فارابى گۈمانىزمى تەبىئەت بىلەن جەمئىيەتنى، ئالەم («چوڭ دۇنيا») بىلەن ئادەمنى («كىچىك دۇنيا»)، ھېس - تۇيغۇ بىلەن ئەقلىنى بىرلەشتۈرگەن بولۇشىغا قارىماي، يەنىلا ئانتروپولوگىزملىق خاراكتېر ئالغانىدى. فارابىچە، ئىجتىمائىي ۋە ئەقلىي خاراكتېر يەنىلا ئادەمنىڭ تەبىئىي ماھىيىتىنىڭ ئالاھىدە ئىپادىسى ئىدى، خالاس.

فارابى نەزەرىيە جەھەتتە ئىنسان تەبىئىتى نەزەرىيىسى بولغان ئانتروپولوگىزملىق كۆزقاراشنى ئۆز گۈمانىزمىنىڭ تەبىئىي پەلسەپىۋى ئاساسى قىلغان بولسا، ئەمەلىي جەھەتتە ئىنسان مەركەزلىك نەزەرىيىسى بولغان ئانتروپوسېنتىرىزملىق كۆزقاراشنى ئۆز گۈمانىزمىنىڭ ئىجتىمائىي پەلسەپىۋى ئاساسى قىلدى. فارابى ئەينى زامانىدىكى ئىنسانىنى، ئىنسانىنىڭ پەيدا بولۇشى ۋە ھايات شارائىتلىرىنى تەبىئەتنىڭ ماھىيىتى ۋە گارمونىيىلىك قانۇنىيەتلىرىگە قارشى قويىدىغان كۆزقاراشلارغا زىت ھالدا ئىنسان تەبە-

ئىنتى كۆزقاراشلىرىنى ياقلاپ چىققان بولسا، شۇنىڭ بىلەن بىللە ئەينى زاماندىكى ئىنسانىنىڭ تەڭرى بىلەن ئالەمدە تۇنجان ئورنى توغرىسىدىكى تېئولوگىيىلىك كۆزقاراشلار ۋە تەقدىرچىلىك كۆز-قاراشلىرىغا زىت هالدا ئىنسان مەركەزلىك كۆزقارىشىنى ياقلاپ چىققتى. بۇ ئەينى زاماندىكى تۈپ مەسىلە ئىدى[1]، هەقىقەت هەققىدىكى تالاش - تارتىشلاردا فارابى هەقىقەت مەسىلىسىنى پەقەت شەخسىنىڭ مەۋجۇتلۇقى بىلەن بىرلەشتۈرۈپ قارالغاندىلا هەل قىلغىلى بولىدىغانلىقىنى كۆرسەتتى. فارابىچە، ئادەم ۋە ئەقىل هەقىقەتنىڭ ئۆلچىمى ئىدى. فارابى تەڭرىنى ۋە دىننى ئېتىراپ قىلىشىدىن قەتئىينەزەر، ئۇ يەنىلا ئىلمىنى بىرىنچى ئورۇنغا قويغان، ئىنسانىنىڭ شەخسىي مەۋجۇتلۇقىنى بىرىنچى ئورۇنغا قويغان. ئۇنىڭ پۈتۈن زېهنى ۋە ئىجادىي پائالىيىتى ئەنە شۇنى دەۋر قىلغانىدى.

شۇنى تەكىتلەش لازىمكى، فارابى ئۇلۇغ ئوتتۇرا ئەسىر گۇمانىستى سۈپىتىدە ئىنسانىيەتنىڭ دۇنياىدىكى ئورنى ئۈچۈن، ئىلىم - پەننىڭ مەدەنىيەت سىستېمىسىدىكى ئورنى ئۈچۈن، ئىنسانىيەتنىڭ تەقدىرى ۋە ئىنسانىيەت مەدەنىيىتىنىڭ گۇمانىزمىلىق ئاساسى ئۈچۈن، ئىنسانىيەتنىڭ ۋە ئۇنىڭ مەدەنىيىتىنىڭ ئورتاق تارىخىي تەقدىرى ۋە پارلاق كەلگۈسى ئۈچۈن كۈرەش قىلغان ئەزىمەت سۈپىتىدە، پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ سىياسىي ئىدېئولوگىيە تارىخىدا پارلاق ئورۇن تۇنجان. «بۇ خىل غايىلەر بىزنىڭ كوممۇنىزملىق دۇنيا قارىشىمىزنىڭ دوستى بولۇپ، ئۇ-نىڭغا دوستانە پوزىتسىيە قوللىنىشىمىز لازىم.»[2]

فارابى ئىنسانىيەتنىڭ دۇنياىدىكى ئورنىنى بىرىنچى ئورۇنغا — مەركىزىي ئورۇنغا قويۇپ، بىر تەرەپتىن دۇنيانى

① ئې. س. براگىنسكىي: «تاجىك مەدەنىيىتى تەقىقاتى»، موسكۋا، 1977 - يىل، رۇسچە نەشرى، 269 - بەتكە قارالسۇن.
② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 140 - بەت.

تونۇپ - بىلىش مۇمكىنلىكىنى، باشقىچە ئېيتقاندا، هەقىقەتنى ئىگىلەش مۇمكىنلىكىنى تەكىتلىگەن بولسا؛ يەنە بىر تەرەپتىن غايىۋى نۇرانە جەمئىيەتنى قۇرۇش مۇمكىنلىكىنى، باشقىچە ئېيتقاندا، بەخت - سائادەتنى ئىگىلەش مۇمكىنلىكىنى تەكىتلە-گەن. مەلۇمكى، بۇ مەسىلىلەر ئوتتۇرا ئەسىر شارائىتىدا غايەت ئېغىر چەكلىمىگە ئۇچرىغان ۋە پۈتۈنلەي تەقدىرچىلىك كۆزقاراش-لىرى تەرىپىدىن بۇرمىلانغانىدى. فارابى بۇنى ئۆزىنىڭ ئىجتىما-ئىي كۆزقاراشلىرىنىڭ پروگراممىسى ۋە ئۆز پائالىيىتىنىڭ تۈگى قىلدى.

فارابى ئىجتىمائىي هاياتنى ئىنسانلارنىڭ ئىرادىسىدىن خا-لىي ئەمەس، ئىنسان پائالىيىتىدىن خالىي ئەمەس دېگىنىدە، تەقدىرچىلىككە قارشى مەيدانا تۇرغانىدى. ئۇ ئىجتىمائىي ئىلىم-نى ئىنسان ۋە ئۇنىڭ ئىرادىسىگە باغلىق قىلىپ تىلغا ئالغان. ئۇنىڭچە، قانۇنشۇناسلىق، سەنئەتشۇناسلىق، بولۇپمۇ سىياسىي هەم ئەخلاقىي ئىلىملەر ئىنسانىنىڭ ئىرادە ئەركىنلىكى بىلەن زىچ باغلانغانىدى[1]. ئىنسان ئىرادىسى بولسا ئىنسانىنىڭ ئەقىل - پاراسىتىگە، ئەخلاق ۋە غايىسىگە، ئەركىن تاللاش ئىقتىدارىغا ئالاقىدار ئىدى[2].

فارابى گۇمانىزملىق پۇقرالىق ئىلمىنى (ئىلىم ئەل - مەدە-نىيە) پۇقرالىق (سىياسىي) پەلسەپە دەپمۇ قوللانىدى. فارابىنىڭ سىياسىي پەلسەپە ئىلمى ناهايىتى كەڭ دائىرىنى — دۆلەت، ئەخلاق، تەلىم - تەربىيە (پېداگوگىكا) قاتارلىقلارنى ئۆز ئىچە-گە ئالغانىدى. فارابىچە، سىياسىي پەلسەپىنىڭ مۇشۇ هەرقايسى تەرەپلىرى ئىنسانىيەتكە بەخت يەتكۈزۈشنىڭ هەر قايسى ساهەلە-رىدىكى هەقىقەتلەرنى تەتقىق قىلىش ۋە ئۇنى بەلگىلەش بىلەن

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 132 - بەتكە قارالسۇن.
② ئې. د. خارېنكو: «ئەل فارابىنىڭ ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرى» («فارابى تەتقىقاتى»، 4 - بەت).

شۇغۇللىنىش[1] لازىم ئىدى. فارابى ئۆزىنىڭ ئىنسانپەرۋەر سىياسىي پەلسەپىسىنى ئىككى مۇستەقىل ئىلىمگە ئاجراتقان. ئۇ «بەختكە ئېرىشىش ۋاستىلىرى ھەققىدىكى رىسالە» (رىسالەفىت تەنبى ئەلا ئەسبابىس سائادەت) ناملىق ئەسىرىدە بۇ ھەقتە توختىلىپ مۇنداق دەپ يازغان: «مەدەنىيە (پۇقرالىق - ئاۋام خەلق) پەلسەپىسى ئىككى تۈرگە بۆلۈنىدۇ: بىرى، ئۇنىڭ تۈپەيلىدىن ياخشى پائالىيەت ۋە ئادەتنى ھەم بۇنداق ياخشى پائالىيەت ۋە ئىقتىدار (قائىدە - نىزام) نىڭ سەۋەبلىرىنى بىلمۇئالايمىز. ئۇنىڭ تۈپەيلىدىن گۈزەللىك بىزنىڭ سۈپەتلىرىمىزگە ئايلىنىدۇ. بۇنى ئەخلاق سەنئىتى (ئىلمى) دەپ ئاتايمىز. ئۇنىڭ يەنە بىرى، بىلىم مۇھىتىغا ئالاقىدار بولۇپ، ئۇ ئارقىلىق شەھەر ئاھالىلىرى گۈزەللىككە ئېرىشەلەيدۇ ۋە بۇ گۈزەللىكنى قولغا كەلتۈرۈش ھەم ساقلاشقا ئىقتىدارلىق بولالايدۇ. بۇنى سىياسىي پەلسەپە دەپ ئاتايمىز.»

دېمەك، فارابىنىڭ گۇمانىزملىق ئىجتىمائىي - سىياسىي كۆزقاراشلىرىنىڭ ئاساسىي نۇقتىسى نەزەرىيە جەھەتتە ئەخلاق ئىلمى بولۇپ، ئۇ ياخشى پائالىيەت، ياخشى ئەخلاقىي ئۆلچەم ئارقىلىق ئىنسانىيەتكە بەخت يەتكۈزۈشنى نىشان قىلسا، ئەمەلىي جەھەتتە سىياسىي - پەلسەپە ئىلمى ئەل مەدەنىيە بولۇپ، ئۇ گۈزەل ھايات شارائىتلىرى ۋە ئۇنىڭ سىياسىي - ئىجتىمائىي شەرتلىرى ئارقىلىق ئىنسانىيەتكە بەخت يەتكۈزۈشنى نىشان قىلىدۇ. فارابىچە، ئىجتىمائىي پەن ئىنسان بەختى توغرىسىدىكى پەن بولۇشى لازىم ئىدى.

دىنىي كالام تەلىماتلىرى ۋە دىنىي فىقھ ھوقۇقشۇناسلىقى بىردىنبىر روھىيەتچىلىك ئىجتىمائىي تەلىمات بولۇپ تۇرغان شارائىتتا، فارابىنىڭ گۇمانىزملىق ئانتروپولوگىيىلىك ۋە ئانتروپوسېنتىرىزملىق ئىجتىمائىي پەلسەپىسىنى ئوتتۇرىغا قويغانلىقى غايەت زور تارىخىي جەسۇرلۇق ئىدى. فېيىرباخ ئۆزىنىڭ «كەلگۈسى پەلسەپىنىڭ قائىدىلىرى» ناملىق ئەسىرىدە ئەنە شۇ فارابى گۇمانىزملىق كۆزقاراشلىرى بىلەن بىردەك كۆزقاراشلىرىنى ئوتتۇرىغا قويىدۇ. فېيىرباخ مۇنداق دېگەنىدى: «پەلسەپىنىڭ ئەڭ ئالىي ۋە ئەڭ ئاخىرقى پرىنسىپى: ئىنسان بىلەن ئىنسانىنىڭ بىر پۈتۈنلۈكىدىن ئىبارەت.»

فارابى ئۆزىنىڭ گۇمانىزملىق كۆزقاراشلىرىنى ھەممىدىن ئىلگىرى ئاكتىپ ئەقىل يېتەكچىلىكىدىكى ئەخلاقىي ۋە سىياسىي پائالىيەت ئاساسىغا قۇردى. بۇ بىر تەرەپتىن ئاكتىپ ئەقىل كىشىلىكنىڭ ئەخلاقىي ۋە سىياسىي ھاياتىدا يورۇنقۇچى ۋە ئۆلچەملىك رول ئوينىشى لازىملىقىنى كۆرسەتسە، يەنە بىر تەرەپتىن ئىنسانلارنىڭ ئىجادىي پائالىيىتى ئەخلاقىي ۋە سىياسەت جەھەتتىكى ئىلغار شەرت - شارائىتقا موھتاج ئىكەنلىكىنى كۆرسەتتى[1]. فارابى ئۆزىنىڭ «كىتابۇل سىياسەتۇل مەدەنىيە» (سىياسەت ۋە دۆلەت ياكى شەھەر سىياسىتى توغرىسىدا، ياكى پۇقرالىق سىياسىتى)، «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» (ياكى غايىۋى شەھەر ئەھلىنىڭ كۆزقاراشلىرى) نامىلىق ئەسىرىدە ئوتتۇرا ئەسىردە ئەڭ نەمۇنىلىك بولغان ئىسلام خىيالىي جەمئىيىتى كۆزقاراشلىرىنى ئوتتۇرىغا قويۇپ، ئۆزىنىڭ گۇمانىزملىق ئەخلاقىي ۋە سىياسىي ئىدىيىسىنى بايان قىلدى. فارابىچە، ئەقىل - پاراسەت ۋە ئىلىم ئۇلۇغ ئىجتىمائىي كۈچ ئىدى[2]. ئۇ ئۆزىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى ماھىيىتى ئېتىبارى بىلەن، ئالەمشۇمۇل تارىخىي ئەھمىيەتلىك ئۆچمەس روھ بولۇشى بىلەن بارلىق يەككە تەن بىلەن تەڭ ئۆز مەۋجۇتلۇقىنى يوقىتىدىغان روھىي ھادىسىلەردىن پەرقلىنەتتى. ئۇ ئالەم گارمونىيىسىغا

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 300 - بەت.

① س. ن. گرىگورىيان: «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپە تارىخى»، 65 - بەت.
② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 147 - بەت.

ىنىڭ ئىپادىسى ئىدى. فارابى پاراسەتلىك ھۆكۈمەت باشلىقلىرىنى ئەقىل - پاراسەت ۋە ئىلىمنىڭ كۈچىنى جارى قىلدۇرۇشقا شەرت قىلىپلا قالماستىن، يەنە كىشىلەرنى تەربىيىلەش ۋە كىشىلەرنىڭ ئۆز - ئۆزىنى ئاڭلىقلاشتۇرۇشىنىمۇ تەلەپ قىلدى①. فارابى ئەخلاقىي جەھەتتە كىشىلەرنىڭ ئۆز - ئۆزىنى ئاڭلىقلاشتۇرۇشىنى تەلەپ قىلغانلىقى ئۈچۈن، مۇتەئەسسىپ زاھىتلار (كالبىرىكالىستلار) تەرىپىدىن دەھرىي دەپ ئاتالغان②.

فارابى پۈتۈن ئاڭلىق ھاياتىنى ئىلىم - پەنگە ھەم پەلسەپىگە بېغىشلىدى، بۇ ئۇنىڭ نەقەدەر گۇمانىزملىق ئاڭلىق مۇتەپەككۇر ئىكەنلىكىنى كۆرسىتىدۇ. فارابى ئۆزىنىڭ بىر شېئىرىدا مۇنداق دەپ يازغانىدى:

ئىككى شېشە جام بىلەن بولدى مېنىڭ ئۆمرۈم ئادا،
ھەممىلا مەشغۇللۇقۇمنى تولدۇرۇپ قويغان ئاڭا.
بىر قەدەھتە قاپقارا تۇرسا سىيايىم لىقمۇلىق،
ئۆزگىدە پەيۇەند بولۇپ تۇرغان شارابمدۇر يانا.
بىرسىگە تولدۇرغىنىم گەر بولسا ھېكمەت جەۋھىرى،
بىرسىدىن غەم - قايغۇنى يۇدۇم پۈتۈن قەلبىم ئارا③

فارابى ئۇچىنچى مەشغۇللۇق ھەققىدە سۆزلىمىگەن.

فارابىنىڭ بۇنداق ئەقىل - پاراسەت ۋە ئۇنىڭ ئىجتىمائىي رولى ھەققىدىكى كۆزقاراشلىرى ياۋروپا گۇمانىزمىنىڭ ئورتاق خۇسۇسىيىتى سۈپىتىدە داۋاملىق راۋاجلانغان.

فارابى ئۆزىنىڭ گۇمانىزملىق كۆزقاراشلىرىنى، جۈملىدىن يەنە باراۋەرلىك، ئادالەت ئوغرىسىدىكى ئەملىي - ئىجتىمائىي

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 153 - بەتكە قارالسۇن.
② «تاجىك پەلسەپە تارىخىنىڭ ئوچېركى»، 86 - بەتكە قارالسۇن.
③ بۇ شېئىرنىڭ ئەرەبچىدىن رۇسچىغا قىلىنغان تەرجىمىسىنى ئې. ئې. بېرتېلىس ئىشلىگەن بولۇپ، بېرتېلىس ئەسەرلىرى 1 - توم، 113 - بەتكە بېسىلغان.

پرىنسىپ ئاساسىغا قۇردى. كارل ماركس ئۆزىنىڭ «نېمىس ئىدېئولوگىيىسى» ناملىق ئەسىرىدە: «ئىجتىمائىي ھايات ئۆز ماھىيىتى بىلەن ئەملىيدۇر» دېگەنىدى. فارابى ئەملىيەتنىڭ ئۇلۇغ پرىنسىپىنى تەكتىلەپ، بارلىق نەزەرىيىۋى ۋە ئەملىي بىلىمنىڭ ھەممىسى ئىنسان بەختى ئۈچۈن يارىتىلغان، دەپ كۆرسەتتى. فارابى ئەملىي پەلسەپىنى پۇقرالىق پەلسەپىسى دەپ قارىغان. ئۇ يەنە پۇقرالىق پەلسەپىسىنى يۇقىرىدا ئېيتىلغاندەك ئىككى ئىلىمگە — «ئەخلاق سەنئىتى» ۋە «سىياسىي پەلسەپە» گە ئاجرانغان. فارابىچە، «ئەخلاق سەنئىتى ئىنسانىنىڭ ئىچكى دۇنياسىنى ۋە ئۇنىڭ تاشقى دۇنيا بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىنى تەنقىد قىلىشنىڭ نەزەرىيىۋى ئاساسى» بولسا، «سىياسىي پەلسەپە ئۆتكەنكى ئەجدادلارنىڭ جەمئىيەت توغرىسىدىكى مۇڭەپپەقىيەتلىك تەجرىبىلىرى بىلەن بىرلەشتۇرۇپ ئىنسانىنىڭ ھايات شەرتلىرى ۋە تەرتىپىنى ئىشلەپ چىقىرىشنى ئۆگىتىدۇ»①. فارابىچە، نەزەرىيىۋى بىلىم ئەملىي پائالىيەتكە ئەگىشىپ يۈرگەندىلىكى ئۈچۈنلا ئاساسلىق بىلىم ھېسابلىنىاتتى. فارابى ئۆزىنىڭ خىيالىي جەمئىيەت توغرىسىدىكى غايىلىرىنى ئەنە شۇنداق گۇمانىزمنىڭ سىياسىي - ئەملىي فورمىسى سۈپىتىدە ئوتتۇرىغا قويدى.

فارابى ئۇلۇغ باراۋەرلىك غايىلىرىگە ۋارىسلىق قىلىپ ئوتتۇرا ئەسىر ناتەكشىلىكىگە، ھاكىمۇتلەقلىقىگە، زۇلۇم ۋە تاجاۋۇزچىلىق ئۇرۇشىغا قارشى چىقتى. فارابى گۇمانىزمنىڭ ئىجتىمائىي ئىدېئىۋى ئاساسى باراۋەرلىك غايىلىرى ئىدى. فارابى گەرچە ئوبېيېكتىپ ئىدېئالىزملىق ئىجتىمائىي كۆزقاراش تۇپەيلىدىن سىنىپىي باراۋەرسىزلىكنىڭ ئىقتىسادىي مۇلۇكچىلىك ئاساسلىرىنى، زۇلۇم ۋە زوراۋانلىقنىڭ ئىجتىمائىي سەۋەبلىرىنى

① ئې. د. خارېنكو: «ئەل فارابىنىڭ ئىجتىمائىي، ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرى» («فارابى تەتقىقاتى»، 6 - بەت.)

بىلىشكە قادىر بولالمىسىمۇ، رېئال باراۋەرسىزلىكنىڭ ۋە ھەقسىزلىكنىڭ ھەر خىل ئىپادىلىرىگە نەپرەت بىلدۈرگەن، ئىنسانىيەتنىڭ باراۋەرلىك ئاساسىدىكى كەلگۈسى ئۇچۇن غايىۋى سخېما سىزغان. فارابى ئۆزىنىڭ تەشەببۇسلىرىنى «پەزىلەتلىك شەھەر» نامىدا، ئۆزىنىڭ بارلىق نەپرەتلىرىنى «جاھالەتلىك شەھەر» نامىدا روشەن ئىپادىلىگەن.

فارابىنىڭ گۇمانىزمى ئۇنىڭ پۈتكۈل تەلىماتلىرىغا چوڭقۇر سىڭگەن، پۈتۈن ئەسەرلىرىدە ئۆز ئىپادىسىنى تاپقان. فارابى ئەسلىي مەنىسى بىلەن ئىنسانپەرۋەرلىكنىڭ مەدەنىيەت ئاساسىنى قۇرۇش ئۇچۇن كۇرەش قىلغۇچى جەڭچى ئىدى. بىز فارابىنىڭ گۇمانىزملىق ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرىنى تۆۋەندىكى بابلاردا داۋاملىق بايان قىلىمىز.

ئۇچىنچى باب
فارابىنىڭ خىيالىي جەمئىيەت توغرىسىدىكى تەلىماتلىرى

ئەبۇ نەسىر فارابى پلاتوننىڭ «غايىۋى دۆلەت» («دۆلەت توغرىسىدا») ناملىق كىتابى بىلەن «قانۇننامە» ناملىق كىتابىدا، ئۇنىڭ خىيالىي جەمئىيەت تەلىماتىنى ئوتتۇرىغا قويغىنىدىن كېيىنكى يەنە بىر مەشھۇر خىيالىي جەمئىيەت تەلىماتىنىڭ ئاساسچىسى سۇپىتىدە، ئىجتىمائىي - سىياسىي تەلىماتلار تارىخىدا كۆرۈنەرلىك ئورۇن تۇتقان.

فارابىنىڭ غايىۋى جەمئىيەت تەلىماتىنى پلاتوننىڭ «غايىۋى دۆلەت» تەشەببۇسلىرىنىڭ داۋامى ياكى ئۇنىڭ مۇسۇلمانچىلىق شەرتىدىكى ئۆزگەرتىلگەن ۋارىيانتى دېيىش تولىمۇ ئادالەتسىزلىك بولغان بولاتتى. بۇ «غەرب مەركەز نەزەرىيىسى» تەرەپدارلىرىنىڭ باي، رەڭگارەڭ ئىنسانىيەت مەدەنىيىتى مۇڭۇپپەقىيەتلىرىنى كەمسىتىش ۋە ئىنكار قىلىش ئىدىيىسىنىڭ يەنە بىر قوپال ئىپادىسى. شۇنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش لازىمكى، فارابى ئوتتۇرا ئەسىر شارائىتىدىكى ئەڭ تۇنجى گۇمانىستىك ئىجتىمائىي ئىلىم مۇنەپپەككۇرى بولۇش سۇپىتى بىلەن ئەڭ تۇنجى ئىلغار غايىۋى ئىنسانىيەت جەمئىيىتى توغرىسىدىكى خىيالىي تەلىماتنىڭ ئۇلۇغ-ۋار مۇئەللىپى. «فارابىنىڭ ئوتتۇرا ئەسىرلەردە تۇنجى بولۇپ جەمئىيەتنىڭ تۇزۇلمىسى ۋە ئۇنىڭ ھاياتىدىكى ئىجتىمائىي- سىياسىي مەسىلىلەرنى تەتقىق قىلىشنى ئوتتۇرىغا قويغانلىقى، ئۇنى ئەينى زاماندا مۇمكىن بولغان دائىرىدە ھەل قىلغانلىقى ھەممەيلەن

تەرىپىدىن ئېتىراپ قىلىنغان». [1] دۆلەت ۋە خىيالىي جەمئىيەت مەسىلىسىدە فارابى بىلەن پلاتوننىڭ قانداق كۆزقاراشلاردا بولغانلىقى تولىمۇ ئېنىق، ئۇنىڭ مۇھىم نۇقتىلىرى تۆۋەندىكىچە:

فارابى پلاتوننىڭ رېئال جەمئىيەت ۋە دۆلەت تۈزۈمىنى تەنقىد قىلىش، ئۇنىڭ ئورنىغا غايىۋى جەمئىيەت — دۆلەت قۇرۇشنى ئوتتۇرىغا قويۇشتىن ئىبارەت مۇشۇ جاسارىتىنى قوبۇل قىلىدى. ئەمما، پلاتون قۇلدار دېموكراتلىرىغا قارشى، قۇلدار دېموكراتىيە دۆلەت تۈزۈمىگە قارشى قۇلدار ئاقسۆڭەكلىرىنىڭ ھاكىممۇتلەقلىق سىياسىي دۆلەت شەكلىنى تەشەببۇس قىلغان بولسا، فارابى دەل بۇنىڭ ئەكسىچە ئوتتۇرا ئەسىر فېئودالىلىق جەمئىيەتتىكى بارلىق تەڭسىزلىك، زۇلۇم، ھاكىممۇتلەقلىق ۋە ئاقسۆڭەك فېئودالىلار سىياسىي دۆلەت تۈزۈمىگە قارشى ئىلغار ئىنسانپەرۋەر دېموكراتىك دۆلەت شەكلىنى تەشەببۇس قىلغانلىقىدى.

فارابى پلاتوننىڭ دانىشمەن ـ پەيلاسوپ پادىشاھ ھەققىدىكى تەشەببۇسلىرىنى قوبۇل قىلىدى، ئەمما پلاتوننىڭ دانىشمەن ـ پەيلاسوپ پادىشاھى قۇلدار ئاقسۆڭەكلىرىنىڭ «ئەقىللىق» ۋەكىلى بولۇپ، ئۇ ھاكىممۇتلەق بولۇشى، پەقەت ئۆزى بىلگەن «رېئال چۈشەنچە» بويىچە ئىش كۆرۈشى، ھەرگىزمۇ دېموكراتىك «ئىللەت» لەرگە دۇچار بولماسلىقى، قانۇنىي باشقۇرۇشنى دېموكراتىيىنىڭ ئاساسىي بەلگىسى سۈپىتىدە رەت قىلىشى لازىم ئىدى. پلاتوننىڭ پىكرىچە، ئۇنىڭ شەخسەن ئۆزى بۇنداق پادىشاھقا ئەڭ لايىق پەيلاسوپ ئىدى. ئۇنىڭ ئافىنادىن قېچىشى، سىجىلىيە ئارىلىدا تۇنقۇن ۋە قۇللۇقتا چۈشۈپ قېلىشى ۋە ئافىنا-غا قايتقاندىن كېيىنكى بارلىق پائالىيەت ۋە نىيەتلىرى بۇ نۇقتىنى ئىزچىل ئىسپاتلىدى، فارابى دەل بۇنىڭ ئەكسىچە، ئەقىل،

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 296 ـ بەت.

ئىلىم ـ پەن، ئىنسانپەرۋەرلىك ۋە ئەمەلىيەت پرىنسىپى بىلەن ئەخلاقىي پەزىلەتلىك قاۋۇل دۆلەت رەئىسىنىڭ بولۇشىنى، ئۇنىڭ پائالىيىتى ئالەمنىڭ گارمونىيىسى ۋە ئەقىل پرىنسىپلىرىغا ئويغۇن بولۇشى، ئۇنىڭ پائالىيىتىنىڭ ئاقىۋىتى جەمئىيەتنى ۋە خەلق تۈرمۇشىنى پەزىلەتلىك ۋە مەدەنىيەتلىك نۇرانە يۈزلىنىشكە يېتەكلىشى لازىملىقى قاتارلىقلارنى تەشەببۇس قىلدى. فارابى ھەممە كىشىنىڭ ئەقىل ـ پاراسەت جەھەتتە پەيلاسوپ ـ دانىشمەن رەئىس بولۇش ئۈچۈن سالاھىيەت ھازىرلاش ھوقۇقى بارلىقىنى تەكىتلىگەن. فارابى ئۆز ھاياتىدا تولىمۇ ساددا ۋە پاراغەتلىك تۈرمۇش تەلەپلىرىدىن تولىمۇ يىراق ياشىغان. ئۇنىڭ شەخسەن ھاكىملىق غەرىزى يوق ئىدى.

فارابىنىڭ خىيالىي ـ غايىۋى جەمئىيەت تەلىماتى پلاتوننىڭ قۇلدار ئاقسۆڭەكلىرى ھاكىممۇتلەقلىق دۆلەت كۆزقاراشلىرىدىن كەسكىن پەرقلىنىپلا قالماستىن، ئۆزىنىڭ خەلقپەرۋەرلىك گۇمانىزملىق ماھىيىتى بىلەن پلاتون كۆزقاراشلىرىغا توغرىدىن ـ توغرا زىت ئىدى. ئەگەر، پلاتون جەمئىيەتنىڭ مەڭگۈ قۇلدارلىق جەمئىيىتى بولۇپ يارالغانلىقى، جەمئىيەتتە قۇللار ۋە ھۈنەرۋەلەرنىڭ ئەركىن پۇقرالىق ھوقۇقى يوقلۇقىنى، بۇنىڭ ئىنسان ئالەمگە كېلىشتىن بۇرۇنلا مۇتلەق «غايىۋى چۈشەنچىلەر كىنەزلىكى» دە، ئىنسان روھىنىڭ ھەر خىل ئورۇن تۇنقانلىقىغا، ھەر قانداق تىرىشچانلىق كۆرسەتسىمۇ «غايىۋى چۈشەنچىلەر كىنەزلىكى» دەپ تۇنقان ئورنىدىن ھالقىپ چىقالمايدىغانلىقىغا باغلىق ئىكەنلىكىنى تەكىتلىسە[1]، فارابىچە، ئىنسانىيەت تەبىئىتى، مەنتىقىي ۋە مىللىي جەھەتلەردە باراۋەر ئىدى. فارابى پەلسەپىۋى جەھەتتىن ئارىستوتېل بىلەن بىللە پلاتون «غايىۋى چۈشەنچىلەر كىنەزلىكى» گە قارشى كۆزقاراشتا تۇراتتى. ئەگەر پلاتون ئۆزى-

① پروفېسسور س. ف. كېچېكيانا قاتارلىقلار يازغان: «سىياسىي تەلىماتلار تارىخى»، خەنزۇچە 1962 ـ يىل نەشرى، 70 ـ، 71 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.

نىڭ غايىۋى دۆلەت شەكلى ئۆرنىكى سۈپىتىدە مىسىردىكى قوپال شەرق ھاكىمىيەتلەقلىقىنى ۋە سىپارتاچە ھەربىي ھاكىمىيەتلەقلىقىنى ئەسكە ئەلىيا بولغان بولسا، فارابى دەل ئۇنىڭ ئەكسىچە نۇرانە، پەزىلەتلىك، مەدەنىيەتلىك غايىۋى جەمئىيەتنى، پۈتۈن دۆلەت شەخسىنىڭ گارمونىيىلىك، ئەتراپلىق راۋاجلىنىشى ۋە بەختى ئۈچۈن قارىتىلغان جەمئىيەتنى ئارزۇ قىلاتتى. ئۇنىڭ غايىلىرى ئەينى زاماندىكى خەلق غايىسى — «ئالتۇن دەۋرى» ۋە مانى - مازداق كوممۇنىزم باراۋەرلىك كۆزقاراشلىرىغا ياندىشىپ كېتەتتى. ئۇ پلاتون ۋە فارابى كۆزقاراشلىرىدىكى پەرق ۋە قارىمۇقارشىلىقلارنى مۇناسىۋەتلىك تېمىلاردا داۋاملىق تىلغا ئالىمىز.

فارابىنىڭ خىيالىي - غايىۋى جەمئىيەت تەلىماتىنى بەزى مۇئەللىپلەر ئارىستوتېلنىڭ دۆلەت توغرىسىدىكى تەلىماتىنىڭ داۋامى ياكى ئۇنىڭ مۇسۇلمانچىلىق شەرقىدىكى ئۆزگەرتىلگەن ۋارىيانتى، دەپ، تولىمۇ بىر تەرەپلىمىلىك پىكرىنى ئىلگىرى سۈرۈشتى.

شۇنى تىلغا ئېلىش لازىمكى، ئومۇمەن پەلسەپىۋى جەھەتتە، خۇسۇسەن تەبىئەت پەلسەپىسى كۆزقاراشلىرى جەھەتتە فارابى ئارىستوتېلنىڭ ئوقۇغۇچىسى ئىدى. ئەمما، فارابى ئارىستوتېلىنىڭ پېرىپاتېتلار مەكتىپىدىكى ئوقۇغۇچىلىرىدىن پەرقلىق ھالدا، ئۇنىڭدىن 12 ئەسىر كېيىن ياشىدى، ئافىنادا ئەمەس، مۇسۇلمان شەرقىدە، قۇللۇق جەمئىيىتىدە ئەمەس، فېئودالىلىق جەمئىيىتىدە ياشىدى، فارابى تارىخىي، ئىجتىمائىي ۋە سىياسىي جەھەتتىن يەنىلا ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلام شەرقىدىكى ئىجتىمائىي مۇناسىۋەتلەرنىڭ پەرزەنتى ئىدى.

ئارىستوتېل گەرچە پلاتوندەك مەخسۇس ئەسەر يېزىپ ئۆزىنىڭ «غايىۋى دۆلەت» كۆزقاراشلىرىنى شەرھلىمىگەن بولسىمۇ، ئۇ كۆپلىگەن ئەسەرلىرىدە، بولۇپمۇ «ئېتىكا» («ئەخلاق ئىلمى»)، تولۇق ئىسمى «نىكوماخوۋ ئېتىكىسى») نامىلىق ئەسىرىدە

ده پلاتوننىڭ «غايىۋى دۆلەت» تەلىماتىنى تەنقىد قىلىپ، ئۆزىنىڭ بەزى كۆزقاراشلىرىنى بايان قىلغانىدى.

فارابى ئارىستوتېلنىڭ پلاتون پەلسەپىسىگە، جۈملىدىن پلاتوننىڭ ئىجتىمائىي - سىياسىي كۆزقاراشلىرىغا قىلغان تەنقىدىدىن بەھرىمەن بولدى. بۇنىڭ مۇھىملىرى تۆۋەندىكى جەھەتلەردە ئىپادىلەنگەنىدى:

فارابى ئارىستوتېلنىڭ «ئىنسان سىياسىي ھايۋان»، دۆلەتنىڭ ئاساسى كىشىلەرنىڭ ئورتاق ھاياتقا بولغان تەبىئىي ۋە مۇقەررەر خاھىشى، دۆلەت ئەركىن كىشىلەرنىڭ ئىتتىپاقى (ئۇيۇشمىسى)، باراۋەرلىك — ئادالەت ۋە قانۇن ھەمجەھەت بولۇشى لازىم، دېگەن كۆزقاراشلىرىنى قوبۇل قىلدى. بۇ كۆزقاراشلار فارابىنىڭ كىشىلىك كۆزقاراشلىرىغا ئۇيغۇن ئىدى. ئەمما، ئارىستوتېلچە، ئەركىن كىشىلەر ۋە پۇقرالار، دۆلەت ۋە قانۇن قۇللارنى ئۆز ئىچىگە ئالمايتتى، ھەتتا قول ھۈنەرۋەنلەرمۇ بۇنىڭ سىرتىغا چىقىرىۋېتىلگەنىدى. ئارىستوتېل قۇلدارلىق تۈزۈمىنىڭ ھىمايىچىسى سۈپىتىدە ئۇنىڭ مەۋجۇتلۇقىنى مەڭگۈ، تەبىئىي، زۆرۈر ۋە ھەققانىي، دەپ قارايتتى. ئارىستوتېل شۇنىڭدەك كۆزقاراش تۈپەيلىدىن گرېكلار ھەممىلا جايدا قۇل بولماسلىقى لازىم، بەدىئىلەر تۇغما قۇلدۇر، دەپ قارايتتى. ئۇنىڭچە، قۇللارغا دوستلۇق، ئادالەت ھاجەتسىز بولۇپ، ئۇلار تىللىق مەخلۇق، جانلىق قورال ھېسابلىناتتى.[1] فارابى ئارىستوتېلنىڭ بۇ كۆزقاراشلىرىدىن تولىمۇ يىراق بولغان فېئودالىلىق دەۋرىدە ياشىدى. ئۇ مانى - مازداق كۆزقاراشلىرى ۋە ئۆزىنىڭ ئالەم بىرلىكى ھەم ئالەم گارمونىيىسى كۆزقاراشلىرى بويىچە ئارىستوتېل قۇللۇق كۆزقاراشلىرىنى ئىرغىتىپ تاشلىدى. ئۇنىڭچە، ھەممە مىللەتلەر تەبىئەت ۋە ئەقىل ئالدىدا، جۈملىدىن غايىۋى جەمئى-

① يۇقىرىقى كىتاب، 78 - 79 - بەتلەرگە قارالسۇن.

يەت ئۇچۇن كۆرەشتە باراۋەر ئىدى.

فارابى ئارىستوتېلنىڭ دېموكراتىيە، ئادالەت ۋە قانۇن كۆز-قاراشلىرىنى ئۆزگەرتكەن هالدا قوبۇل قىلدى. ئارىستوتېلچە، دېموكراتىيە «ئوتتۇرا قاتلام» قۇلدارلارنىڭ جۇمھۇرىيىتى بو-لۇپ، ئۇ ھەقىقىي گۇللەنگەن ئافىنا دېموكراتىيىسىگە سەلبىي كۆزقاراش تۇتقان، ئۇنى «چېكىدىن ئاشقانلىق» دەپ قارىغانىدى. ئارىستوتېل بىر تەرەپتىن پلاتوننىڭ سىپارتاچە قوپال قۇلدار مالىيە گۇرۇھىنىڭ (ئولگارخىيىسىنىڭ) خەلقكە ۋە دېموكرات-يىگە قارشى ئاقسۆڭەكلەر ھاكىمىيىتى شەكلىگە (ئارستوكرات-سىيە) قارشى بولسا، يەنە بىر تەرەپتىن دېموكراتىيىگە نارازى ئىدى؛ مىلادىيىدىن ئىلگىرىكى V ئەسىردىكى مەشھۇر ئافىنا دېموكراتىيە پائالىيەتچىلىرى تېمىستوكىل، پالېكرىس قاتارلىق-لارنى ئەمەس، ئوتتۇرا قاتلام ـ چەكلىك مۇلۇك كونۇستىتۇتسە-يىسىنىڭ تەشەببۇسچىلىرى نىكىيا، تراميىنس قاتارلىقلارنى قول-لايتتى، ئۇ كولۇن كونۇستىتۇتسىيىسىنىڭ ھىمايىچىسى ئىدى. فارابى قول ھۇنەرۋەنلەر ۋە ئۇششاق زېمىندارلار ئىجتىمائىي قاتلىمىنىڭ سىياسىي ۋەكىلى سۈپىتىدە، يالغۇز پلاتون مالىيە ئولىگارخىيىسى ۋە ئارستوكراتسىيىگە قارشى بولۇپ قالماي، يەنە ئاۋام خەلقكە ئارىستوتېل كۆزقاراشلىرىدىنمۇ يېقىنلىقى بىلەن پەرقلىنەتتى.

فارابى ئوتتۇرا ئەسىر ئىجتىمائىي پەلسەپىۋى پىكرىنىڭ ئۇ-لۇغۋار نامايەندىسى سۈپىتىدە «خۇددى پلاتوندەك مەۋجۇت دۆلەت شەكلىنى تەنقىد قىلغان ۋە ئۆزىنىڭ (پەزىلەتلىك دۆلەت، توغرا-سىدىكى خىيالىي نەزەرىيىسىنى تۇزگەن، جۇملىدىن ئارىستوتېل-دەك بارلىق شەخسىي مەنپەئەتپەرەسلىك مەقسەتلىرى ئۇچۇن ھا-كىمىيەتتىن پايدىلىنىدىغان دۆلەتنى رەت قىلغان، ئۇ يەنە دېموك-راتىك ھاكىمىيەت بىلەن ئەقىل ـ پاراسەتنىڭ ھەمكارلىشىپ، ئۆزىنىڭ گۈزەل ماھىيىتىنى مۇستەھكەملەشكە خىزمەت قىلىدى-

غان قانۇننى تەشەببۇس قىلغان»[1] ئىدى.

فارابىنىڭ غايىۋى جەمئىيەت ۋە پەزىلەتلىك دۆلەت ھەققىدە-كى خىيالىي تەلىماتى ئۆنىڭ جەمئىيەت ۋە ئىنسانىيەت، جەمئى-يەتنىڭ راۋاجلىنىشى ۋە ئىنسانىيەتنىڭ ھاياتلىق شەرتلىرى، دۆلەت ۋە ئۇنىڭ تۇزۇلمىسى، پەزىلەتلىك ۋە جاھالەتلىك دۆلەت ئۆزگىچىلىكلىرى، باراۋەر، تىنچ، دوستانىلىك مۇناسىۋەتلىرى، ئۇرۇش ۋە تاجاۋۇز قاتارلىق بىر قاتار ئىجتىمائىي كۆزقاراشلار ئاساسىدا مەيدانغا كەلگەن. تۆۋەندە ئۇنىڭ جەمئىيەت ۋە دۆلەت ھەققىدىكى كۆزقاراشلىرى بىلەن بىر قۇر تونۇشۇپ چىقىمىز.

* * *

فارابىچە، جەمئىيەت — ئىنسانىيەتنىڭ ئىجتىمائىي ھايات شەرتى ۋە شەكلى بولۇپ، ئۇنىڭ پەيدا بولۇشى ۋە مەۋجۇت بولۇپ تۇرۇشى جۇغراپىيىلىك مۇھىتقا — تەبىئەت دۇنياسىغا چەمبەر-چاس باغلانغانىدى. فارابى ئۆزىنىڭ جەمئىيەت ۋە ئىنسانىيەت ھەققىدىكى كۆزقاراشلىرىنى بىر مىنۇتمۇ ئاجرىتىپ تاشلىمىغان، ئەكسىچە ئۇنى تەبىئەت راۋاجلىنىشى داۋامىغا ۋە تەبىئىي جۇغرا-پىيىلىك شەرتلەر ئاساسىغا ئورۇنلاشتۇرغانىدى. فارابى بۇ نۇقتە-دا ئىنسانىيەت ھاياتىنى تەبىئەت ۋە جۇغراپىيىلىك مۇھىتتىن ئايرىپ تاشلايدىغان، ئۇنى ئىلاھىيەتلىك ۋە سىرلىق مۆجىزە سۈپىتىدە تەسۋىرلەيدىغان كۆزقاراشلارنى ئىرغىتىپ تاشلىغا-نىدى.

فارابى جەمئىيەتنى دىنىي ـ ئىلاھىيەتلىك سەۋەبلەردىن مەي-دانغا كەلگەن، دېگەن كۆزقاراشنى تەنقىد قىلىش، جەمئىيەت مەيدانغا كېلىشىنىڭ تەبىئىي نەزەرىيىسىنى ئىلگىرى سۈرۈش بە-

[1] ئا. ئو. سادىكوۋ: «ئەل فارابىنىڭچە بولغان سىياسىي پىكىرلەر» («ئەل فارابى تەتقىقاتى» توپلىمى) 93 ـ بەت.

لەن بىللە، ئۇ يەنە جەمئىيەت پەيدا بولۇش توغرىسىدىكى نوقۇل بىئولوگىيىلىك كۆزقاراشلارنىمۇ تەنقىدلىدى[1]. بۇ خىل قاراش بويىچە ئىنسانىيەت جەمئىيىتى خۇددى ھايۋانات پادىسىدەك پەقەت ئۆز تۇرمىنىك مەۋجۇتلۇقى ئۈچۈن باشقا تۈر ۋە ئورۇنلار بىلەن شەپقەتسىز ۋە ئۆزلۈكسىز كۈرەش ئېلىپ بېرىش ئېھتىياجى ۋە مەقسىتىدە مەيدانغا كەلگەن، دەپ قارىلاتتى. بۇ خىل كۆزقاراش تەرەپدارلىرى ئىنسانىيەت جەمئىيىتىنى ھايۋانات دۇنياسىغا ھۆكۈمرانلىق قىلىش ئۈچۈن، ئۆز رەقىبلىرىگە مەڭگۈ نەپرەت ۋە زىددىيەتتە بولۇش، ئۇنى قىرىپ تۈگىتىش مەقسەتلىرى بويىچە مەيدانغا كەلگەن، دەپ قارايتتى[2]. ئۇلارچە «شەھەرلەرمۇ بىر - بىرى بىلەن دۇشمەنلىشىش ۋە كۈرەش قىلىشى لازىم بولاتتى... ھەرقانداق ئادەم ئۆزىدە بولمىغان ھەممىلا نەق بايلىق تىن بەھرىمەن بولۇشى ئۈچۈنلا ئۇنىڭدىن مەنپەئەتدار بولغان باشقا بىرەرسىگە قارشى كۈرەش ئېلىپ بېرىشى لازىم بولاتتى، پەقەت ھەممە جەھەتتە ئۆز دۇشمىنى ئۈستىدىن غالىب چىققان كىشىلا ئەڭ بەختلىك ھېسابلانغان بولاتتى»[3]. فارابى بۇنداق دۇشمەنلىشىش ۋە ئۆزئارا نەپرەت مۇناسىۋىتىنى ئىنسانىيەت جەمئىيىتى ماھىيەتلىرى ۋە ئۇنىڭ پەيدا بولۇش سەۋەبلىرى بىلەن ھېچقانداق ئالاقىسىز دەپ قارىمىغان.

فارابىچە، جەمئىيەتنىڭ مەيدانغا كېلىشىدىكى سەۋەب «كىشىلەرنىڭ بىرلىشىش ۋە ھەمكارلىشىشقا تەقەززالىقىدىن بولغان»[4]، «ئىنسانىيەتنىڭ ئۆزئارا تەبىئىي ئېھتىياجلىرىنى تەمىنلەش مەقسىتىدە توپلىشىپ ياشاشلىرى سەۋەبىدىن بولغان»[5]

① ② «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 302 -، 303 - بەتلەرگە قارالسۇن.
③ ئەل فارابى: «پەزىلەتلىك شەھەر ئاھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار»، 34 - باب؛ «جاھالەتلىك ۋە ئادىشقان شەھەر ئاھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار»، س. ن. گىرىگورىيان: «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپىسى تارىخى»، 178 -، 185 - بەتلەردىكى رۇسچە تەرجىمە نۇسخىسىغا قارالسۇن.
④ ئا. م. بوگدانوۋدىكى: «تاجىك پەلسەپە تارىخىنىڭ ئوچېركى»، 76 - بەت.
⑤ ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، خەنزۇچە نەشرى، 110 - بەت.

ئىدى. «فارابى ئىنسانىنىڭ ئىجتىمائىي سوتسىيال تەبىئىتىنى ئېنىق مۇقىملاشتۇرغان»[1] بولۇپ، ئۇنىڭ بۇ مەسىلىنى ھەل قىلىشتىكى پوزىتسىيىسى گەرچە جەمئىيەتنىڭ پەيدا بولۇشى توغرىسىدىكى ماركسىزملىق كۆزقاراشتىن خېلىلا يىراقتا تۇرسىمۇ، بۇ مۇنداق تولىمۇ مۇرەككەپ ۋە چىگىشلەشتۇرۇلگەن مۇھىم مەسىلىنى ئىجتىمائىي ھايانتىنىڭ تۈپ ماھىيىتى ۋە ئىنسانىنىڭ سوتسىيال تەبىئىتى بويىچە يورۇتۇشتا ئالدىغا زور بىر قەدەم تاشلىغانلىقى كۆزگە تاشلىنىپ تۇرىدىغان ئىلمىي مۇۋەپپەقىيەت ھېسابلىنىدۇ. فارابى «پەزىلەتلىك شەھەر ئاھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» (تۆۋەندە قىسقارتىلىپ «پەزىلەتلىك شەھەر» دېيىلىدۇ) نامىلىق ئاجايىپ قىممەتلىك ئەسىرىنىڭ «كىشىلەرنىڭ بىرلىشىش ۋە ئۆزئارا ھەمكارلىشىش ئېھتىياجلىرى» نامىلىق 26 - بابىدا[2] بۇ ھەقتە مۇنداق دەپ يازىدۇ: «ھەربىر كىشى ئۆز تەبىئىتى بويىچە ياشىماقلىق ۋە يۈكسەك كامالەتكە يېتىش ئۈچۈن نۇرغۇن نەرسىلەرگە ئېھتىياجلىق بولسىمۇ، ئۇ بۇ ئېھتىياجلىق نەرسىلىرىنى يالغۇز ئۆزىلا ھەل قىلىپ كېتەلمەيدۇ، ئۇ بۇلارغا ئېرىشىش ئۈچۈن ھەر قانداق ئېھتىياجىنى تەمىن قىلالايدىغان ئادەملەر بىرلەشمىسىگە ئۇيۇشۇشقا موھتاج بولىدۇ. بۇنىڭدا ھەر بىر كىشى باشقىلارغا نىسبەتەنمۇ خۇددى شۇنداق ھالەتتە بولىدۇ. شۇ سەۋەبتىن پەقەتلا بىر - بىرىگە ھەمكارلاشقۇچى نۇرغۇنلىغان كىشىلەرنىڭ بىرلەشمىسى ئارقىلىقلا ھەربىر كىشىنى باشقىلارنىڭ ياشىشى ئۈچۈن زۆرۈر بولغان نەرسىلەرنى يارىتىشقا مەلۇم ھەسسە قوشىدۇ، شۇنىڭ بىلەن ئىنسان ئۆز تەبىئىتى بويىچە كۆزلەنگەن يۈكسەكلىككە ئېرىشەلەيدىغان بولىدۇ. بۇ بىرلەشمىدىكى بارلىق ئەزالار ھەمجەھەتلىك پائالىيەت ئارقىلىق ئۆزلىرى-

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 303 - بەت.
② س. ن. گىرىگورىيان «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپىسى تارىخى» نامىلىق كىتابنىڭ 156 — 195 - بەتلىرىگە مۇشۇ ئەسەرنىڭ تاللانما بابلىرىنى تولۇق بەرگەن. شۇ كىتابنىڭ 156 - 157 - بەتلىرىگە قارالسۇن.

نىڭ ياشىشى ۋە كامالەتكە ئېرىشىشىگە زۆرۈر بولغان ھەممە نەرسىگە ئېرىشەلەيدۇ.»

فارابى بۇ يەردە ئىنسانىيەت جەمئىيىتىنىڭ مەيدانغا كېلىشىنى ئىنسانىيەت جەمئىيىتىنىڭ ئىچكى ئۆز سەۋەبلىرى بىلەن ئىزاھلاشقا تۇتۇنغان، ئۇ بۇنى ئىنساننىڭ ئاكتىپ — ئىجتىمائىي ھايات زۆرۈرىيەتلىرى ۋە بىرلىشىپ ھەمجەھەتلىك پائالىيەت ئېلىپ بېرىش ئېھتىياجلىرى، ئۆزئارا ھەمكارلىق، ياشىلارنىڭ ھايات ۋە كامالەتكە ئېرىشىشىگە مەنپەئەتلىك ھەسسە قوشۇش، ئورتاق ياشاش ۋە ئورتاق يۈكسىلىش قاتارلىق مۇھىم ئامىللار بىلەن بايان قىلغان. شۇ نەرسىنى ئالاھىدە تەكىتلەش لازىمكى، فارابى ھەربىر كىشىنىڭ ئۆز ھاياتىنىڭ زۆرۈر شەرتلىرىنى ياشاش قىلار ھاياتىنىڭ زۆرۈر شەرتلىرىگە، ماددىي ياشاش شەرتلىرىنى مەنىۋى كامالەت شەرتلىرىگە چەمبەرچاس باغلىغان. گەرچە پەلسەپىۋى تېرمىنولوگىيە جەھەتتە روشەن ۋە ھازىرقى زامان ئىلمىي ئىشلىتىلمەسمۇ، ئۇ ئەڭ ئالدى بىلەن ماددىي ھايات شەرتلىرى (ئىشلەپچىقىرىش)، ئىجتىمائىي ھايات شەرتلىرى (جامائەتلىشىش) ۋە مەنىۋى ھايات ئېھتىياجلىرى (كامالەتكە قاراپ يۈزلىنىش) مەسىلىلىرىنى ئۆز دىققەت نەزىرىنىڭ ئۆزىكى قىلغانىدى.

فارابى ئۆزىنىڭ بۇ كۆزقارىشىنى راۋاجلاندۇرۇپ مۇنداق دەپ يازىدۇ: «مانا شۇنداق قىلىپ ئىنسانىيەت ئۇرۇقى زېمىنىنىڭ ئولتۇراقلىشىشقا بولىدىغان قىسمىغا ماكانلىشىپ كۆپىيىپ بارىدى، ئۇنىڭ نەتىجىسىدە ئىنسانىيەت جەمئىيىتى مەيدانغا كەلدى، ئۇنىڭ بىر خىلى مۇكەممەل جەمئىيەت بولغان بولسا، يەنە بىر خىلى مۇكەممەلسىز جەمئىيەت بولدى»[1]. فارابى جەمئىيەتنى «مۇكەممەل جەمئىيەت ۋە مۇكەممەلسىز جەمئىيەت» تىن ئىبارەت

① ئال فارابى: «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار»، 26 ـ بابقا قارالسۇن.

ئىككىگە بۆلگەندىن كېيىن، «مۇكەممەل جەمئىيەت توغرىسىدا توختىلىپ، بۇنى تۆۋەندىكى ئۈچ چۈشەنچىدە — چوڭ، ئوتتۇرا ۋە كىچىك جەمئىيەت چۈشەنچىسىدە بايان قىلىدۇ. ئۇنىڭچە: «چوڭ جەمئىيەت — بۇ زېمىندىكى بارلىق ئولتۇراقلاشقان كىشىلەرنىڭ ھەمجەھەتلىك جەمئىيىتى، ئوتتۇرا جەمئىيەت — مۆلچەرلەنگەن ھەرقانداق بىر مىللەتنىڭ جەمئىيىتىنى، كىچىك جەمئىيەت — نەزەردە تۇتۇلغان ھەرقانداق بىر شەھەر ئاھالىسىنى، مەھەللە ئاھالىسىنىڭ مەلۇم مۇھىم بىر قىسمىدىكى كىشىلەرنى ياكى ئۇنىڭ خەلقىنى كۆرسىتىدۇ»[1]. فارابى بۇ يەردە جەمئىيەت چۈشەنچىسىنىڭ ھەر ئۈچ خىل ئەھۋالدىمۇ بىرەكلىكىنى، ئۇ بىر قىسىم كىشىلەر ئۇچۇنمۇ، بىر مىللەت ياكى بىر دۆلەت ئۇچۇنمۇ، پۈتۈن ئىنسانىيەت ئۇچۇنمۇ ئورتاق خاراكتېرگە ئىگە ئىجتىمائىي شەيئى ۋە ئىجتىمائىي چۈشەنچە ئىكەنلىكىنى تەكىتلەيدۇ. مانا بۇ جەمئىيەت كاتېگورىيىسىنىڭ مۇكەممەللىك چۈشەنچىسى. فارابى مۇكەممەلسىز جەمئىيەت چۈشەنچىسىنى يەنىلا ئىجتىمائىي ھەمكارلىقنىڭ كەڭ ـ تارلىقى مەنىسىدە ئىشلىتىدۇ. ئۇنىڭچە، كوچا ـ مەھەللە ۋە يېزا ـ قىشلاق گەرچە جەمئىيەتلىك سالاھىيىتىگە ئىگە بولسىمۇ، ئۇ ئۆز چەكلىمىسى بويىچە مۇكەممەل ھېسابلانمايتتى، ئۇ ماددىي ـ مەنىۋى يۈكسىلىش ئۇچۇن يەنىلا شەھەر ـ مەملىكەتكە ۋە پۈتۈن ئىنسانىيەت دۇنياسىغا تۇتىشىپ تۇرۇشى، ئۆز ـ ئۆزىنى ئۆزۈپ، چەكلەپ قويماسلىقى لازىم ئىدى. فارابى مۇنداق دەپ كۆرسىتىدۇ: «مۇكەممەلسىز جەمئىيەت يېزا ـ قىشلاق ۋە كوچا ـ مەھەللىلەرگە جايلاشقان ئاھالىلەردىن تەركىب تاپقان بولىدۇ. ئۇلار خالىغان بىر كوچىغا جايلاشقان، يەنە خالىغان بىر ئۆيگە جايلاشقان بولىدۇ. قىسقىسى، جەمئىيەتنىڭ تۆۋەن باسقۇچىنى تەشكىل قىلغۇ

① يۇقىرىقى كىتاب.

ـان بولىدۇ. كوچا - مەھەللە بىلەن يېزا - قىشلاقلارنىڭ ھەر ئىككىسىلا شەھەر ھامىيلىقىدا بولىدۇ، بۇ يەردە يېزا - قىشلاق- لارنى شەھەر ھامىيلىقىدا بولىدۇ دېگىنىمىز، ئۇنى شەھەر ئۇ- چۇن خىزمەت قىلىدۇ دېگەنلىكىمىز بولۇپ، خۇددى كوچا - مەھەللىلەر شەھەر تەۋەلىكىدە بولغىنىغا ئوخشاش، ئۇنىڭ تەركە- بىي قىسمى ھېسابلىنىدۇ. كوچا مەھەللىنىڭ بىر قىسمى، ئۆي كوچىنىڭ بىر قىسمى، شەھەر جايىنىڭ بىر قىسمى، ئەل - يۇرت زېمىنىدا ياشىغۇچى پۈتكۈل جامائەتنىڭ بىر قىسمى ھېساب- لىنىدۇ.»①.

فارابى جەمئىيەت چۈشەنچىسىنى مىقدار ۋە سۈپەت جەھەتتە يۇقىرىقىدەك ئانالىز قىلىپ، ئىجتىمائىي ھاياتنىڭ ئاساسى ئى- سانلارنىڭ، ئائىلىلەرنىڭ، مەھەللىلەرنىڭ، شەھەرلەرنىڭ ۋە پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ ئۆزئارا دۇشمەنلىشىشى ئەمەس، بەلكى ھەمكارلىشىشى ئىكەنلىكىنى، ئىجتىمائىي ھەمجەھەتلىك ئىكەن- لىكىنى كۆپ تەرەپلىمە گەۋدىلەندۈردى. مانا بۇ فارابىنىڭ ئىج- تىمائىي ھەمكارلىق پەلسەپىسى ئىدى.

فارابىنىڭ جەمئىيەتنىڭ ماھىيىتى ۋە ئىنسانىيەتنىڭ ئىج- تىمائىي تەبىئىتى توغرىسىدىكى كۆزقارىشىدا ئالاھىدە دىققەتكە ئەرزىيدىغىنى شۇكى، فارابىچە، ھەربىر كىشى ئۆزىنىڭ ئىجتە- مائىي تەبىئىتى بويىچە جەمئىيەتنىڭ بىر ئەزاسى سۈپىتىدە بارا- ۋەردۇر. ئۇنىڭ جەمئىيەت بولۇپ ئۆيۈشۈش زۆرۈرىيەتلە- رى، ماددىي - مەنىۋى ئېھتىياجلىرى، ئۆزئارا ياردىمى ۋە پۈت- كۈل جەمئىيەتنىڭ ھەمجەھەتلىكىدىكى ئورنى ۋە ھەسسىسى بارا- ۋەر بولىدۇ. فارابى كىشىلەرنىڭ ھايات ئېھتىياجلە- رىنى ھەل قىلىش ئۈچۈن ھاكىملىق ۋە مەھكۈملۈق پرىنسىپىغا

① ئەل فارابى: «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار»، 157 - بەت.

ئەمەل قىلىنىدۇ، دەيدىغان كۆزقاراشنى كەسكىن رەت قىلىدۇ.① ئۇنىڭچە، ئىنسانىيەت جەمئىيىتىنىڭ پەيدا بولۇشىدىكى ۋە ساق- لىنىپ تۇرۇشىدىكى تەبىئىي پرىنسىپ ۋە ئىجتىمائىي پرىنسىپ ئۆزئارا باراۋەر ھەمكارلىق — ھەمجەھەتلىك پرىنسىپىدىن ئىبا- رەت، خالاس. فارابى ھاكىملىق ۋە مەھكۈملۈق مۇناسىۋىتىنى ئىنسانىنىڭ ئىجتىمائىي ماھىيىتىگە، جەمئىيەتنىڭ تەبىئىي پرىن- سىپلىرىغا، جۈملىدىن ئەقىل ۋە گۈمانىزم روھىغا زىت ھادىسە، دەپ قارايتتى. فارابى بۇ نۇقتىدا ھەتتا ئارىستوتېلنىڭ جەمئىيەت كۆزقاراشلىرىدىن كەسكىن پەرقلىنەتتى②.

ئارىستوتېلچە، جەمئىيەتنىڭ تۇنجى ئىپادىسى ئائىلە بولۇپ، ئۇنىڭ ئەزالىرى ھاكىم بىلەن مەھكۇم، خوجايىن بىلەن قۇل، ئەر بىلەن ئايال، ئاتا بىلەن بالىغا بۆلۈنگەنىدى. ئارىستوتېل جەمئىيەت ئۆزىنىڭ تۇنجى بۆشۈكىدىلا مەڭگۈ تەڭسىزلىك زاكە- سى بىلەن ئورالغان، دەپ قارايتتى. ئۇنىڭچە، ئائىلىدىن دۆلەتكە ئۆتۈشتە يېزا - قىشلاق بىر ئۆتكۈنچى ھالقىسى ئىدى، قۇلدارلىق پۈتۈن جەمئىيەتنىڭ مۇتلەق ۋە مەڭگۈ ئالامىتى ھېسابلىنىاتتى.

فارابى بىلەن ئارىستوتېلنىڭ ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرىدىكى ئوخشاشلىق ئۇلارنىڭ پلاتون «ئىدىئال چۈشەنچە» ۋە «غايىۋى دۆلەت» كۆزقاراشلىرىغا قارشى پوزىتسىيە بولىدىغان بولسا، ئۇلارنىڭ ئارىسىدىكى پەرق مۇنۇ ئىككى ئاساسىي سەۋەبتىن يۈز بەرگەنىدى:

ئۇنىڭ بىرى، ئارىستوتېل قۇلدارلار سىنىپىنىڭ ئوتتۇرا قاتلىمىغا ۋەكىللىك قىلىپ، قاباھەتلىك قاراڭغۇ قۇلدارلىق تۈ- زۈمىدە ئوتتۇرا قاتلام قۇلدارلار تەبىقىسىنىڭ شەرتلىك بەخت - پاراۋانلىقىنى نەزەردە تۇتقان بولسا؛ فارابى فېئودالىق جەمئىيە-

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 302 - بەتكە ۋە «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپىسى تارىخى»، 67 - بەتكە قارالسۇن.
② «تاجىك پەلسەپىسىنىڭ ئوچېركى»، 76 -، 77 - بەتكە قارالسۇن.

تەدىكى شەھەر قول ھۈنەرۋەنلىرى، سودا - سېتىقچىلار، يېزىلاردىكى دېھقانلار ۋە تۆۋەن قاتلام يەر ئىگىلىرى مەنپەئىتىگە ۋەكىللىك قىلىپ، جاھالەتلىك فېئودالىلىق جەمئىيەتتە ئاۋام خەلقنىڭ باراۋەرلىكىنى، بەختىنى ۋە پۈتكۈل جەمئىيەتنىڭ ئۇزۇلۈكسىز ئالغا قاراپ يۈكسىلىشىنى نەزەردە تۇتاتتى.

ئۇنىڭ يەنە بىرى، ئارىستوتېل پەزىلەتنى بايلىقنىڭ بىر خىل ئىپادىسى، دەپ قارايتتى. قول ھۈنەرۋەنلەر ۋە قۇللارنى مۇلۇكسىز ۋە پەزىلەتسىز ھېسابلايتتى. ئۇنىڭچە، ئارىستوكراتسىيە پەزىلەتكە، ئولگارخىيە بايلىققا ۋەكىللىك قىلاتتى. ئارىستوتېلچە، بۇ ئىككىسىنى بىرلەشتۈرىدىغان «ئوتتۇرا ھال» سىياسىي شەكىللا ئۇنىڭ غايىۋى دۆلەت كۆزقارىشى بولۇپ ھېسابلىناتتى. فارابىچە، پەزىلەتلىك شەھەر ئورتاق بەخت ئۈچۈن ھەمكارلاشقان ۋە ئورتاق يۈكسىلىش، كامالەتكە ئېرىشىش ئۈچۈن ئاڭلىق تىرىشچانلىق كۆرسىتىدىغان شەھەر بولۇپ، ئۇنىڭدا گۈمانسىزم، راتسىئونالىزم ۋە ئاسايىشلىق ئىدېئولوگىيە چاقناپ تۇراتتى.

ئەمما، فارابى جەمئىيەت بىلەن دۆلەتنىڭ پەرقىنى بىلمىدى، ئۇ دۆلەتنىڭ بىر سىنىپنىڭ يەنە بىر سىنىپنى، ھاكىم سىنىپنىڭ مەھكۇم سىنىپنى ئېزىش قورالى ئىكەنلىكىنى بىلمىدى. ئۇنىڭچە، دۆلەت پەقەت جەمئىيەتنىڭ ئۈيۇشۇش ۋە پائالىيەت ئېلىپ بېرىشىدىكى باشقۇرۇش ۋاستىسى ئىدى. «فارابچە، دۆلەتنىڭ كېلىپ چىقىشىدىكى سەۋەب، كىشىلەرنىڭ بىرلىشىش ۋە ئۆزئارا يارەملىشىش ئېھتىياجىدىن ئىبارەت ئىدى»، «ئىنسانىيەتنىڭ ياشىشى ۋە كىشىلەرنىڭ كامالەتكە ئېرىشىشىگە كاپالەتلىك قىلىش» ئۈچۈن ئىدى[1]. فارابى سىياسىي دۆلەت چۈشەنچىسىنى جەمئىيەتنىڭ ئوتتۇرا كاتېگورىيىسى بولغان

① «تاجىك پەلسەپە تارىخىنىڭ ئوچېركى»، 76 - بەت.

شەھەر چۈشەنچىسى بىلەن ئارىلاشتۇرۇۋەتكەن، بۇ خىل ئەھۋال سېپىنوزىدىمۇ كۆرۈنگەن بولۇپ، ئۇنىڭچە دۆلەت مۇئەييەن ئىقتىسادىي - ئىجتىمائىي فورماتسىيىنىڭ سىياسىي ھاكىمىيەت شەكلى بولماستىن، بەلكى «كىشىلەرنىڭ ھېسسىي خاھىشلىرى ۋە ئۆز مەيلىچە ئۇرۇنۇشلىرىنى چەكلەش» زۆرۈرىيىتىدىن[1] كېلىپ چىققان ھوقۇق ۋە قانۇن بولۇپ، ئادەمنىڭ ئەقلىي يېتەكچىلىكىگە موھتاج ئەسلىي تەبىئىي خۇسۇسىيەتلىرىنىڭ مەھسۇلى[2] ھېسابلىناتتى.

فارابى دۆلەتنى جەمئىيەتنىڭ قورالى سۈپىتىدە مەڭگۈ دەپ چۈشەنگىنىدە ئۇنىڭ تارىخىي ھادىسە ئىكەنلىكىنى ۋە سىنىپىي ماھىيىتىنى كۆرەلمىدى. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، فارابى دۆلەتنى (شەھەر ھاكىمىيىتىنى) ئىنسانىيىتىنىڭ ئىجتىمائىي ماھىيىتى ۋە ئانتروپولوگىيىلىك ماھىيىتىگە ئۇيغۇن بولۇشى لازىم، دەپ تەكىتلىدى.

شۇنى تەكىتلەش لازىمكى، فارابى دۆلەتنىڭ جەمئىيەتكە بولغان مۇناسىۋىتىدىن ئىبارەت ئۆز زامانىسىدا بىرىنچى دەرىجىلىك ئەھمىيەتكە ئىگە سىياسىي - نەزەرىيىۋى مەسىلىنى ئوتتۇرىغا قويۇپ، ئۆزىنىڭ ئىنسانپەرۋەرلىك مەۋقەسىنى روشەن ئىپادىلىدى. مەلۇمكى، پۈتۈن جەمئىيەت دۆلەت ئاپپاراتىغا خىزمەت قىلىشى لازىممۇ ياكى دۆلەت ئاپپاراتى پۈتۈن جەمئىيەتكە خىزمەت قىلىشى لازىممۇ؟ خەلقپەرۋەرلىكمۇ ياكى ھاكىممۇتلەقلىقمۇ؟ دېگەن مەسىلە پۈتكۈل ئوتتۇرا ئەسىرلەردىلا ئەمەس، بەلكى قۇلدارلىق تۈزۈمىدىمۇ جەمئىيەت ۋە دۆلەت تەلىماتىدىكى ھالقىلىق بىر مەسىلە ئىدى. بۇ مەسىلە فارابىدىن ئىلگىرى تىلغا ئېلىنمىغان ۋە ھۆكۈمران سىنىپلارنىڭ تەييارتاپ دۆلەت ئاپپاراتى

① سېپنوزا: «سىياسەت توغرىسىدا»، رۇسچە نەشرى، 3 - بەت.
② سېپنوزا: «ئېئولوگىيىلىك سىياسىي ماقالىلەر»، 1935 - يىل، رۇسچە نەشرى، 107 - بەت.

مەنپەئەتىگە قۇربان قىلىنغانىدى. فارابى بۇ مەسىلىدە ئۆز دەۋرىدە ئېرىشىش مۇمكىن بولغان سەۋىيىدىن ھالقىپ، ياۋروپا گۇمانىستلىرى ۋە XVIII ئەسىر فرانسۇز سوتسىئولوگلىرىغا يېقىنلاشتى. فارابىچە، دۆلەت ئىنسانلارنىڭ ئېھتىياجلىرىنى ئىجتىمائىي يول بىلەن ھەل قىلىش مەقسەتلىرى بىلەن تەشكىل قىلىنغان مەلۇم بىر تەشكىل بولۇپ، ئۇنىڭ ۋەزىپىسى ماددىي تەمىنلىنىش ۋە مەنىۋى يۇكسىلىش ھەم كىشىلەرنىڭ بەخت - سائادىتىنى ئىجتىمائىي ۋاستىلەر ئارقىلىق ئەملگە ئاشۇرۇشتىن ئىبارەت بولۇشى لازىم ئىدى. فارابى جەمئىيەت ۋە دۆلەت مەسىلىسىدە «ئىجتىمائىي ئەھدى» كۆزقاراشلىرىنىڭ ئوتتۇرا ئەسىردىكى ئاساسلىق پېشۋاسى بولۇشى بىلەن بىللە، يەنە جەمئىيەت ۋە دۆلەت مەسىلىسىنى سىياسىي - ئىقتىساد نۇقتىسىنەزەردىن كۆزىتىش-نىڭمۇ ئەنە شۇنداق پېشۋاسى بولدى. ئۇنىڭچە، سىياسىي پەلسەپە يالغۇز دۆلەت تەشكىلىنى، ئۇنىڭ قۇرۇلمىسى ۋە تەرەققىيات باسقۇچلىرىنى تەتقىق قىلىپلا قالماستىن، يەنە ئىنسانىيەتنىڭ ئىجتىمائىي بايلىقى ۋە پاراۋانلىقىنى يارىتىشنىڭ يوللىرىنىمۇ تەتقىق قىلىشى لازىم ئىدى[1]. ئۇنىڭچە، ئىجتىمائىي پەنلەر ئەڭ چىدىكى ئەخلاق ئىلمى ئادەملەر ئارىسىدىكى ياخشىلىق ۋە ياماملىق مۇناسىۋەتلىرىنىڭ ئۆلچەملىرىنى تەتقىق قىلسا، سىياسىي پەلسەپە ئىنسانلارنىڭ ئىجتىمائىي ھايات ئۇسۇللىرىنى، جەمئىيەت ۋە دۆلەتنىڭ مۇناسىۋەت ئۆلچەملىرىنى، سىياسىي ئورگان بولغان دۆلەتنىڭ ئەملىي پائالىيىتى ئارقىلىق ئاھالىنىڭ رېئال بەخت - سائادىتىنى قولغا كەلتۈرۈشنىڭ ئىجتىمائىي ۋاستىلىرىنى، دۆلەت رەھبەرلىرى ۋە دۆلەت باشقۇرۇشنىڭ تەلەپلىرى قاتارلىقلارنى تەتقىق قىلاتتى.[2] فارابىنىڭ سىياسىي ئىلمىنى «ئىلمۇل مەدەنىيە»، «سىياسەتۇل مەدەنىيە» دەپ ئاتىغانلىقى،

① «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپىسى تارىخى»، 66 - بەتكە قارالسۇن.
② «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 301 - بەتكە قارالسۇن.

ئۇنىڭ شەھەر (مەدەنىيە) — دۆلەت - جەمئىيەتنى بىر پۈتۈن گەۋدە سۈپىتىدە كۆزەتكەنلىكىنى كۆرسەتتى. فارابى ھاكىملار ئۇچۇن ھېچقانداق ھۆكۈمرانلىق دەستۇرى يازمىدى، ئۇنىڭ «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» ناملىق نادىر ئەسىرىنىڭ ماۋزۇسىمۇ يەنىلا شەھەر ئەھلىگە خىزمەت قىلىدىغان پەزىلەتلىك جەمئىيەتنى نەزەردە تۇتاتتى.

فارابى ئىنسانىيەت جەمئىيىتىنى تۇرغۇن نەرسە دەپ قارىمىدى، «دەل ئەل فارابى ئوتتۇرا ئەسىر زامانىسىدا تۇنجى بولۇپ، جەمئىيەت تەرەققىياتى توغرىسىدىكى تەلىماتنى ئىشلەپ چىقتى. ئۇ ئىدېئالىزملىق خاراكتېرگە ئىگە بولۇشىغا قارىماي، كىيىنكى ئىجتىمائىي ئىلمىي پىكىرنىڭ راۋاجلىنىشىدا غايەت زور رول ئويناندى. ئەل فارابى كەلگۈسى جەمئىيەتنى ئادالەتلىك، ئەركىن - ئازادلىككە چۆمگەن، ئومۇمىيۈزلۈك باراۋەرلىك، ئۆزئارا ھۆرمەت - ئىززەتلىك، تولۇق پاراۋانلىق جەمئىيەت سۈپىتىدە تەسۋىرلىدى. خاراكتېرلىكى شۇكى، ئۇ بۇ جەمئىيەتكە ئېرىشىشنىڭ بىردىنبىر يولى تەڭرىنىڭ بۇيرۇقىغا ۋە ھەر خىل دىنلارنىڭ ئەمرىمەرۇپلىرىغا ئىتائەت قىلىش بىلەن بولماستىن، بەلكى ئىلىم ۋە بىلىم بىلەن بولىدۇ، دەپ كۆرسەتتى».[1] فارابىنىڭ بارلىق ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرى ئۇنىڭ ئىنسانىيەت جەمئىيىتىنىڭ قانۇنىيەتلىك راۋاجلىنىشى ۋە خەلقنىڭ ئومۇمىيۈزلۈك بەخت - سائادەتتىن بەھرىمەن بولۇشى، ئىلىم ۋە ئىنسانپەرۋەرلىك پرىنسىپلىرى ئاساسىغا قۇرۇلغانىدى.

فارابى جەمئىيەت تەرەققىياتىنىڭ قانۇنىيەتلىكىنى ئېتىراپ قىلغان ۋە تەكىتلىگەن، يورۇقلۇق ۋە پەزىلەتلىكنىڭ قاراڭغۇلۇق ۋە جاھالەتتىن غالىب كېلىشىگە ئىشەنگەن بولسىمۇ، ئۇنىڭ جەمئىيەت تەرەققىياتىنىڭ قانۇنىيەتلىك ھەرىكەتلەندۈرگۈچ كۈچ-

① م. خەيرۇللايوف: «ئەل فارابىنىڭ پەلسەپىۋى پىكىرلەر تەرەققىياتىدىكى رولى» («فارابى تەتقىقاتى» توپلىمى)، 145 - بەت.

لىرى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلىرى ئابستراكت ئىدى. ئۇ ئەقىل - پاراسەت، ھەققانىيەت ۋە ھەقىقەت، ئىلىم - پەن، ياخشىلىق (كەرەملىك) ۋە گۈزەللىكنى ئەنە شۇنداق جەمئىيەتنىڭ يۈكسىلىشىگە سەۋەب بولغۇچى ئاساللار دەپ، بىر تەرەپلىمىلىك چۈشىنەتتى.

فارابى جەمئىيەتنىڭ راۋاجلىنىشىدا، ئىجتىمائىي تۈرمۈش ئۇسۇلىنىڭ ھەر خىل بولۇشىدا تەبىئىي جۈغراپىيىلىك مۇھىتنىڭ رولىنى ئاشۇرۇۋەتكەنىدى.

ھازىرقى ئەرەب ئالىمى ف. ز. مۇھەممەد ئۆزىنىڭ «ئەرەب - ئىسلام سىياسىي پىكرىنىڭ ئاساسلىرى» ناملىق ماقالىسىدە، فارابى جۈغراپىيىلىك ۋە مەدەنىيەت جەھەتتىكى يېقىنلىق باغلىنىشلىرى كىشىلەرنىڭ مەلۇم گۇرۇھىنىڭ بىللە تىنچ ياشاشلىرى ۋە سىياسىي تەشكىل سۈپىتىدە ئۇيۇشۇشىغا مۇمكىنلىك بېرىدۇ، دەپ كۆرسەتكەنلىكىنى تىلغا ئالغان.

فارابى جۈغراپىيىلىك مۇھىتنىڭ جەمئىيەتكە بولغان مۇناسىۋىتىنى ئېتىراپ قىلغان، ھەتتا ئۇنىڭ جەمئىيەت ۋە دۆلەت بولۇپ ئۇيۇشۇشتا مۇھىم بىر ئامىل ئىكەنلىكىنى قەيت قىلغاندى، «ئەمما، فارابى تەبىئىي ئامىلنىڭ جەمئىيەتنىڭ تەشكىللىنىشىدە بەلگىلەش ئەھمىيىتى بولىدۇ، دەپ ھېسابلىمىدى. ئۇ تەبىئىي مۇھىتنى خەلقنىڭ پىسخولوگىيىلىك ھالىتىنىڭ شەكىللىنىشىگە تەسىر كۆرسەتكۈچى ۋاستە، دەپ ھېسابلىغان ۋە ئۇنى جەمئىيەتنىڭ تەشكىللىنىشىدە ھەل قىلغۇچ دەرىجىدە تەسىر كۆرسىتىدۇ، دەپ قارىمىغانىدى»[1]. فارابىنىڭ ئىنسان گۇرۇھلىرى، مىللەت ۋە خەلقلەر توغرىسىدىكى ئېتنوگرافىيىلىك قارىشىمۇ بۇ مەسىلىگە تۇتىشىپ كەتكەن.

فارابى ئىنسان گۇرۇھلىرىنىڭ پەرقلىرىنى خۇددى مۇ-

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 304 -، 305 - بەت.

تېپسكىيۇ (1689 — 1755) ئۆزىنىڭ «پارس مەكتۇپلىرى» دېگەن ئەسىرىدە راۋاجلاندۇرغىنىدەك جۇغراپىيىلىك - تەبىئىي ئامىللار بىلەن ئىزاھلاشقا ئۇرۇنغان. مونتېسكيۇ جۇغراپىيىلىك مۇھىت مىللەتنىڭ روھىي ھالىتىنى بەلگىلەيدۇ، دېگەن فارابى كۆزقاراشلىرىنىڭ XVIII ئەسىردىكى ئەڭ مەشھۇر نامايەندىسى بولىدى. فارابىچە، مىللىي پەرقلەر تەبىئىي ۋە سۈنئىي سەۋەبلەرگە باغلىق ئىدى. تەبىئىي سەۋەبلەرگە فارابى شۇ مىللەت ئورۇنلاشقان ئورۇننىڭ چوڭ - كىچىكلىكى، سۇ، ھاۋا، تۇپراق ۋە ئۆسۈملۈك مۇھىتى قاتارلىق جۇغراپىيىلىك تۈرمۈش مۇھىتىنى كىرگۈزسە، سۈنئىي سەۋەبلەرگە مەدەنىي مۇھىتنى، قانۇن ۋە ئەخلاق، ئىلىم ۋە ئەنئەنە، ئۆز - ئۆزىنى تەربىيىلەش ۋە مەملىكەتنى پەزىلەتلىك ھەم كامالەتلىك ئۇيۇشتۇرۇش قاتارلىقلارنى كىرگۈزدى. گەرچە سۈنئىي سەۋەبلەر فارابى نەزىرىدە مىللەت خەلقىنىڭ داۋاملىق يۈكسىلىشىگە كەڭ ئورۇن قالدۇرغان بولسىمۇ، ئۇ مىللەت دېگەندە، ئەڭ ئالدى بىلەن مۇئەييەن جۇغراپىيىلىك مۇھىت ئاساسىدا شەكىللەنگەن پىسخىك ئامىلنى نەزەردە تۇتاتتى. بۇ پىسخىك ئامىل ئۇنىڭچە، ئۆرپ - ئادەت، مىجەز-خۇلۇق، ئارزۇ - ھەۋەس، خاراكتېرلاردىن ئىبارەت ئىدى. فارابى مۇنداق دەپ يازىدۇ: «بىر مىللەتنىڭ باشقىلىرىدىن پەرقلىنىپ تۇرۇشىغا ئۇچ تەبىئىي نەرسە سەۋەب بولىدۇ، بۇلار: تەبىئىي ئادەتلىرى، تەبىئىي ئالامەتلىرى (خاراكتېرى) ۋە ئادەملەرنىڭ خاراكتېرلىرى ئاساسىدىكى، قانداقلا بولمىسۇن يەنىلا تەبىئىي لىككە ئالاقىدار بولغان نەرسىدىن ئىبارەت. بۇ تىلدۇر. سۆزلەم پىكىر ئىپادىلەشنىڭ قورالى ھېسابلىنىدۇ». ①فارابىنىڭ بۇ كۆزقارىشىنى مونتېسكيۇدىن ئىلگىرى ئاتاقلىق ئەرەب پەيلاسوپى ئابدۇراخمان ئىبن خەلدۇن (1332 — 1406) راۋاجلاندۇرغان.

① ئەل فارابى: «كىتاب سىياسەتۇل مەدەنىيە»، 40-بەت (ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر»، رۇسچە نەشرى، 109 - بەت).

تۆمۇرلەك بىلەن دىپلوماتىك سۆھبەت ئېلىپ بارغان بۇ مەشھۇر تارىخشۇناس ئۆزىنىڭ «ئەرەب، ئەجەم ۋە بەربەر تارىخىنىڭ ئىبرەت ۋە مۇبتەدالىرى» ناملىق كىتابىنىڭ «مۇقەددىمە» قىسمىدا، ھاۋا كېلىماتى، جۇغراپىيىلىك مۇھىت، ئەخلاق ۋە مەنىۋى كۆچىنىڭ مىللەتنىڭ گۈللىنىشى ۋە چۈشكۈنلىشىشى جەريانىدىكى رولىنى قانۇنىيەت سەۋىيىسىگە كۆتۈرۈپ بايان قىلغان[1] فارابىنىڭ مىللەت ۋە جۇغراپىيىلىك مۇھىتنىڭ مۇناسىۋىتى توغرىسىدىكى كۆزقارىشى تارىخىي ئىدىيالىزملىق خاراكتېرده بولۇشىغا قارىماي، مىللەت ۋە خەلق ھەققىدىكى ئىجابىي ۋە ئەھمىيەتلىك ئىزدىنىش ئىدى.

* * *

فارابىنىڭ ئىجتىمائىي - سىياسىي تەلىماتىنىڭ مەركىزىي ھالقىسى ئۇنىڭ «پەزىلەتلىك شەھەر» دەپ ئاتالغان غايىۋى جەمئىيەت ھەققىدىكى خىيالىي تەلىماتىدىن ئىبارەت. لېۋاندا تۇغۇلغان ئامېرىكا كولۇمبىيە ئۇنىۋېرسىتېتىنىڭ پەلسەپە دوكتورى فىلىپ ھىتتى بۇ ھەقتە توختىلىپ: «فارابىچە... نەمۇنىلىك شەھەر ئىنسان ئورگانىزمىغا ئوخشاش بىر خىل مەرپەتلىك تۈزۈمىدىكى ئورگانىزم بولۇپ، ئۇ بۇ جەھەتتە پلاتوننىڭ «رېسپوبلىكا» سى بىلەن ئارىستوتېلنىڭ «پولىتىكا» سىنىڭ رىغبەتلەندۈرۈشىگە ئۇچرىغانلىقى روشەن ... ئۇنىڭ غايىۋى شەھىرىدە جەمئىيەتنىڭ مەقسىتى ئۆز شەھىرى ئاھالىسىنىڭ بەخت - سائادىتى قىلىنغان بولۇپ، پادىشاھلار ئەخلاق ۋە قابىلىيەت جەھەتتە كامالەتكە يەتكەن بولۇشى تەلەپ قىلىناتتى» دەپ يازىدۇ[2].

① فرانز روسېنتال ئەشرىگە مازىرلىغان «ئىبن خەلدۇن مۇقەددىمە»، نيۇيورك، 1958-يىل ئەشرىگە قارالسۇن.
② فىلىپ ھىتتى: «ئەرەب ئۇمۇمىي تارىخى»، 436 - بەت.

فارابىنىڭ غايىۋى جەمئىيەت توغرىسىدىكى ئىدىيىسى چوڭ تېما، ئۇنى تەلتۆكۈس بايان قىلىش ئۈچۈن بىر كىتاب يېزىش كېرەك. ئۇ ناھايىتى كەڭ مەسىلىلەرنى، مۇھىمى ئىدىئال (غايىۋى) شەھەرنىڭ نېمىدىن ئىبارەت ئىكەنلىكىنى، ئۇنىڭ قانداق ۋۇجۇدقا كېلىدىغانلىقى، تەركىبىي قىسىملىرى ۋە ئۇلارنىڭ تەرتىپى، غايىۋى شەھەر باشلىقلىرىنىڭ شەرتلىرى ۋە سۈپەتلىرى، بالىلار ۋە ياشلارنى غايىۋى ھاكىم بولۇش ئۈچۈن قانداق يېتىلدۈرۈش لازىملىقى، ئۇلارنى يېتىلدۈرۈشنىڭ شارائىتلىرى، غايىۋى شەھەر — پەزىلەتلىك جەمئىيەتنىڭ ئەكسى بولغان جاھالەتلىك شەھەر ۋە جاھىل ھاكىملارنىڭ قانداق تۈرلىرى بولىدىغانلىقى، كىشىلەرنى جاھالەتلىك شەھەرلەرنىڭ يامان ئادەتلىرىگە دۇچار قىلىدىغان سەۋەبلەر، بەخت ۋە ئىلىم (سەئادەت)، سەممىيىلىك ۋە ھىيلىگەرلىك قاتارلىق ئىجابىي ۋە سەلبىي پەزىلەتلەر ۋە باشقىلاردىن ئىبارەت. بىز تۆۋەندە ئەڭ ئۇمۇمىي مەسىلىلەر ئۈستىدە توختىلىش بىلەنلا چەكلىنىمىز.

شۇ نەرسىنى تىلغا ئېلىش ھاجەتكى، فارابى جەمئىيەت ياكى دۆلەت ئاتالمىلىرىنى ئەمەس، بەلكى شەھەر ئاتالمىسىنى ئۆزىنىڭ غايىۋى جەمئىيەت توغرىسىدىكى تەلىماتىنى گەۋدىلەندۈرگۈچى ئىبارە سۈپىتىدە قوللانغىنىدا، ئۇنىڭ شەھەرلەرنىڭ پۈتكۈل ئىنسانىيەت ھاياتىدىكى ئورنى ۋە رولىغا قانچىلىك كۆڭۈل بۆلىدىغانلىقى، قاتناش، سودا - سېتىق، مەدەنىيەت، باشقۇرۇش ۋە مۇداپىئە مەركىزى ئىكەنلىكىنى چوڭقۇر چۈشىنىدىغانلىقى ئۈز - ئۈزىدىن روشەن.

يەنە شۇنىمۇ تىلغا ئېلىش ھاجەتكى، فارابى ئىجتىمائىي ھاياتنىڭ ئوتتۇرا ھال شەكلى بولغان شەھەرلەرنى سېلىشتۇرما (ئانالوگىيە) ئۇسۇلى بىلەن تۇرغە ئاجرىتىپ تەھلىل قىلدى. فارابى ئۇمۇمەن شەھەر - مەملىكەتلەرنى ئىككى چوڭ تۈرگە — «پەزىلەتلىك شەھەر» ۋە «جاھالەتلىك شەھەر» گە ئاجرىتىدۇ ۋە

بۇ ھەقتە ئىنتايىن روشەن سىياسىي كۆزقاراشنى جاكارلايدۇ.

فارابى «پەزىلەتلىك شەھەر» (ئەل مەدىنە ئەل فەزىلە) ۋە «جاھالەتلىك شەھەر» (ئەل مەدىنە ئەل جاھىلىيە) نىڭ ھەر ئىككىسىنى ئىجتىمائىي ھاياتنىڭ تەبىئىي خۇسۇسىيەتلىرى جەھەتتە ئورتاقلىققا ئىگە دەپ چۈشەنسىمۇ، ئەمما ئۇلارنىڭ ھاياتتىن مەقسەت، ھاياتنىڭ خۇسۇسىيىتى ۋە سۈپەتلىرى، ئىجتىمائىي ئەخلاق ۋە ئىجتىمائىي بەختكە بولغان مۇناسىۋەتلىرىنى بىر - بىرىدىن كەسكىن پەرقلەندۈرىدۇ.

فارابىچە، پەزىلەتلىك شەھەر دەپ ئاتالغان غايىۋى مەملىكەتنىڭ خەلقى دىنىي ئەقىدىلەر رامكىلىرى بىلەن چەكلەنگەن بولماستىن[1]، بەلكى ئۇلاردا ئىجابىي ئاكتىپلىق ۋە ئىلمىي مەلۇمات ھۆرمەتكە ئېرىشكەن بولىدۇ، «يېراقنى كۆرەرلىك ۋە ئۆتكۈر-لۈكتىن بەھرىمەن قىلىنغان ... خالىغان ۋاقىتتا شەيئىلەرنىڭ ياشاش مۇھىتلىرىنى، شۇنىڭدەك بولغۇسى ئۆزگىرىشلەرنى كۆزىتىشكە يول قويۇلغان بولىدۇ»[2]. فارابى پەزىلەتلىك شەھەرگە ئومۇمىي خاراكتېرىستىكا بېرىپ مۇنداق دەپ يازغانىدى: «ئۆزئارا ياردەملىشىپ، بەختكە ئېرىشىشنى مەقسەت قىلىپ بىرلەشكەن كىشىلەرنىڭ شەھەرلىرى پەزىلەتلىك شەھەر ھېسابلىنىدۇ، ئۆزئارا ياردەملىشىپ بەختكە ئېرىشىشنى مەقسەت قىلغان كىشىلەر جەمئىيىتى پەزىلەتلىك جەمئىيەت ھېسابلىنىدۇ، ئۆزئارا ياردەملىشىپ بەختكە ئېرىشىشنى مەقسەت قىلغان بارلىق شەھەر خەلقلىرى پەزىلەتلىك خەلق ھېسابلىنىدۇ. ئەگەر بارلىق خەلقلەر بەختكە ئېرىشىش ئۈچۈن ئۆزئارا ياردەملىشىشنى يولغا قويسا، پۈتۈن زېمىندا ئوخشاشلا پەزىلەتلىك تىكلىنىدۇ.»[3]

① «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپىسى تارىخى»، 66 - بەتكە قارالسۇن.

② ئەل فارابى: «ئەل سىياسەتۇل مەدەنىيە»، ھەيدەر ئابات، 1346 - يىلى ئەرەبچە نەشرى، 40 - بەت.

③ ئەل فارابى: «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار»، 26 - باب، گىرىگورىيان ئىشلىگەن رۇسچە نۇسخىسى، 157 - بەت ياكى يوھەننافەدەر ئىشلىگەن «ئەل فارابى» نامىلىق كىتابنىڭ 32 - بېتىگە قارالسۇن (لۇۋان - بېيروت، 1968 - يىلى ئەرەبچە نەشرى)

فارابى جاھالەتلىك شەھەر ۋە ئۇنىڭ ئاھالىسى توغرىسىدا خاراكتېرىستىكا بېرىپ مۇنداق دەپ كۆرسىتىدۇ: «پەزىلەتلىك شەھەرنىڭ ئەكسى بولغان شەھەر جاھالەتلىك شەھەر بولۇپ، ئۇ ئەخلاقسىز شەھەر، ئالدامچى شەھەر ۋە يولدىن ئاداشقان شەھەر ھېسابلىنىدۇ. ئوخشاشلا بۇ شەھەرگە ۋەكىللىك قىلغان كىشىلەرمۇ ئۇنىڭدىن (پەزىلەتلىك شەھەردىن — ئا) ئايرىمچە ۋە ئۇنىڭ ئەكسىچە بولىدۇ.

جاھالەتلىك شەھەر ئاھالىسى ھېچقانداق بەختنى بىلمەيدىغان ۋە ئۇنىڭ باشلىقلىرى ھېچقاچان ئۇنى قولغا كەلتۈرۈش نىيىتىدە بولمىغان بولىدۇ. ئۇلار ھېچقاچان ئۇنىڭغا ئېرىشىپ كۆرمىگەن ۋە ھېچقاچان ئۇنىڭغا ئىشەنگەن ئەمەس. ئۇلار تولىمۇ يۇزەكى نەرسىلەرنى بەخت دەپ چۈشىنىدۇ، ئۇلارنىڭ ياشاشتىن مەقسەتلىرى پەقەت جىسمانىي قاۋۇللۇق، بېيىش، كەيپ - ساپا، ئۆز ئىشتىياقلىرىدىن خالىغانچە يۇز ئۆرۈش، شۆھرەت ۋە مەرتىۋىدىن ئىبارەت. بارلىق جاھالەتلىك شەھەر ئاھالىسىنىڭ نەزەرىدە مانا بۇلارنىڭ ھەرقاندىقى بەخت - ساۋادەت ھېسابلىنىدۇ.»

فارابى ئىجتىمائىي ھاياتنىڭ ئاساسىي شەرتى كىشىلەرنىڭ ئۇيۇشۇشى ۋە بىر - بىرىگە ھەمكارلىقى دەپ كۆرسىتىش بىلەن بىللە، ئۇنى ئىجتىمائىي ھاياتنىڭ مەۋجۇت بولۇپ تۇرۇشنىڭ باشلانغۇچ، ئومۇمىي، تەبىئىي، زۆرۈر شەرتى ۋە ئالامىتى سۈپىتىدە بايان قىلىدۇ. فارابىچە، جەمئىيەتنىڭ مەنىۋى سۈپەتلىرى: كىشىلەرنىڭ قانداق ئۇيۇشقانلىقى (ھازىرقى زامان ئىبارىسىدە، ئىجتىمائىي مۇناسىۋەت ياكى ئىشلەپچىقىرىش مۇناسىۋىتى)، جەمئىيەتنىڭ سىياسىي ۋە ئەخلاقىي تۈزۈلمىسى، كىشىلەر ئارىسىدىكى ئۆزئارا ياردەم (ئىجتىمائىي مۇناسىۋەت) نىڭ مەقسەتلىرى، ئۇلارنىڭ بەخت قاراشلىرى، ئاھالىنىڭ تەرىپىلىنىشى ۋە باشقىلار ئۇنىڭ ئىلغار (پەزىلەتلىك) ۋە قالاق (نادان) بولۇشىنى بەلگىلەيدۇ.

فارابى جاھالەتلىك شەھەر ھەققىدە ئۆز كىتابىنىڭ 29 - بابىدا مەخسۇس توختىلىپ، ئۇنىڭ ھەر خىل تۈرلىرىنى كونكرېت ساناپ ۋە خاراكتېرلەپ ئۆتكەن بولۇپ، ئۇنىڭ ئوتتۇرا ئەسىر ئابباسىيە خەلىپىلىكىنى ۋە زامانىلىك فېئودالىزم تۈزۈمىنىڭ ئىجتىمائىي قىياپىتىنى پاش قىلىش، تەنقىدلەشتە ناھايىتى زور رولى بولدى. بىز ئۇنىڭ غايىۋى جەمئىيەت ھەققىدىكى كۆزقاراشلىرى ئۇستىدە توختىلىشتىن ئىلگىرى ئۇنىڭ رېئال ئىجتىمائىي - سىياسىي ھايات ھەققىدىكى تەنقىدىي كۆزقاراشلىرى ئۇستىدە توختىلىپ ئۆتۈشنى مۇۋاپىق ھېسابلايمىز.

فارابى جاھالەتلىك شەھەر نەمۇنىلىرىنى ئالتە خىل تۈرگە ئاجرىتىدۇ. بۇلار مۇنداق:

بىرىنچى، «زۆرۈرىيەتلىك شەھەر (مەدىنە زۆرۈرىيە) شۇنداق شەھەركى، ئۇنىڭ ئاھالىسى زۆرۈر نەرسىلەرنى ئارزۇ قىلىش بىلەنلا چەكلەنگەن، ئۇلارنىڭ بولۇشى جىسمانىي ھايات تەقەززاسى بولىدۇ، يېمەك - ئىچمەك، كىيىم - كېچەك، تۇرار جاي قاتارلىقلارغا ئېرىشىش ئۇچۇن ئۇلار بىر - بىرى بىلەن مۇناسىۋەتلىشىدۇ ۋە ئۆزئارا يارەملىشىدۇ»[1]. فارابىچە، بۇ مەنىۋى يۇكسىلىشتىن ئەسەرسىز ماددىي ۋە تەبىئىي موھتاجلىق ئىچىدە گاڭگىراپ يۇرگەن خەلقلەرنىڭ جەمئىيىتى ۋە دۆلىتى ھېسابلىنىدۇ.

ئىككىنچى، «ساختىپەز شەھەر بولۇپ، ئۇنىڭ ئاھالىسى بايلىققا ئېرىشىش ۋە بېيىش ئارزۇسىدا ئۆزئارا يارەملىشىدۇ، ئۇنىڭغا ئېرىشىش يولىدا ھەرقانداق ۋاستىنى ئىشقا سېلىشنى پۇتۇن ھاياتنىڭ مەقسىتى قىلىدۇ»[2].

ئۈچىنچى، «چۇشكۇنلەشكەن ۋە بەختسىز شەھەر (مەدىنۇل

① ئەل فارابى: «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆز قاراشلار»، 167 - بەتكە قارالسۇن.

② ئەل فارابى: «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» 167 - بەتكە قارالسۇن.

خەسەۋەل شىقۇۋە)، بۇ شۇنداق شەھەركى، ئۇنىڭ ئاھالىسى كەيپ - ساپانى ئارزۇ قىلىدۇ، يەپ - ئىچىپ، شەھۋانىيلىققا بېرىلىدۇ»[1]، قىسقىسى، ئۇلار تۇيغۇ ۋە تەسەۋۋۇر ئالدامچىلىقىغا بېرىلىپ ئۆز ۋاقىتلىرىنى خورىتىدۇ.

تۆتىنچى، شۆھرەتپەرەس (مەدىنە كارامە) شەھەر بولۇپ، ئۇنىڭ ئاھالىسى شۇ سەۋەبلىك ھەر - بىرىگە يارەم بېرىشنى خالايدۇكى، ئۇلاردا ساختا ھۆرمەت ۋە ساختا قەدىرلەش بىلەن ئەس - ھوشىنى يوقاتقان، ئۇلار خۇشامەت، ماختىنىش، داغدۇغا، نام - ئاتاق، مەدھىيىلەش پەخىرلىك ئىش ھېسابلانغان ۋە جەلپ قىلىش كۈچىگە ئىگە بولغان بولىدۇ.

بەشىنچى، «ھوقۇقپەرەس شەھەر (مەدىنۇل تەغلىب) شۇنداق شەھەركى، ئۇنىڭ ئاھالىسى باشقىلارنىڭ ئۆزىگە بويسۇنىشىنى، ئۆزلىرىنىڭ ھېچكىمگە بويسۇنماسلىقىنى ئارزۇ قىلىدۇ، ئۇلار ئۆزىنى خۇشال قىلىش كويىدا بولىدۇ، پەقەت ئۇتۇپ چىقىشنىلا خالىشىدۇ»[2]، مانا بۇلار زوراۋانلىق تەرەپدارلىرى ھېسابلىنىدۇ.

ئالتىنچى، «شەھۋانىي شەھەر شۇنداق شەھەركى، ئۇنىڭ ئاھالىسى ھەرقانداق خالىغان ئىشنى قىلىۋېرىشكە يول قويۇلۇشىنى، ھېچكىمنىڭ ئۆز خاھىشىغا توسقۇنلۇق قىلماسلىقىنى ئارزۇ قىلىدۇ»[3]، بۇ ماھىيەتتە باشباشتاقلىق تەرەپدارلىرى.

فارابى يۇقىرىقى ئالتە خىل سەلبىي تىپ ئارقىلىق ئوتتۇرا ئەسىر جاھالەتلىك جەمئىيىتى ۋە جاھالەتلىك خاراكتېر ئۇلگىلىرىنى سىزىپ بېرىدۇ. ئۇ ھازىرقى زامان سىنىپىي جەمئىيىتى ۋە ھەر خىل سەلبىي كىشىلەر تىپلىرىنى بايقاپ بىلىشتىمۇ مۇئەييەن ئەھمىيىتىنى يوقاتقىنى يوق.

فارابى جاھالەتلىك شەھەرنىڭ ئالتە خىل سەلبىي تىپىنى

① ②③ يۇقىرىقى كىتاب، 167 - بەت ياكى ئەل فارابى: «پەلسەپىۋى رىسالىلەر»، رۇسچە نەشرى، 324 -، 324 - بەتلەرگە ياكى يوھەننا قەمەر كىتابىنىڭ 43 - بېتىگە قارالسۇن.

ئۆزىنىڭ ئۇلگىلىك، پەزىلەتلىك، غايىۋى شەھەر تەسۈرىگە زىت قىلىپ كۆرسىتىش بىلەن بىللە، يەنە ئۇچ خىل سەلبىي شەھەرنى ئۆزىنىڭ ھەجۈىياتىغا ئالغان. بۇلار: ئەخلاقسىز (پاسىق) شەھەر، تۇرالغۇسىز شەھەر (مەدىنۇل مەدىنە) ۋە ئاداشقان شەھەر (مەدىنۇل سالە) دىن ئىبارەت. بۇ ئۇچ خىل شەھەرنى فارابى جاھالەتلىك شەھەرلەردىن پەرقلەندۈرىدۇ.

ئەخلاقسىز شەھەر (مەدىنۇل فاسىقە) ئاھالىسى فارابىنىڭ چۈشەندۈرۈشىچە بىلىپ تۇرۇپ قىلمايدىغان بولۇپ، ئۇلار پەزىلەتلىك شەھەردە پائالىيەتچان ئەقلىنىڭ ھەممە ساھەدىكى ئىپادىلىرىنى كۆرۈپ تۇرسىمۇ، ئۇنىڭ يۈكسەك ۋە ئىقتىدارلىقىنى بىلىپ تۇرسىمۇ، يەنىلا جاھالەتلىك شەھەر ئاھالىلىرىدەك پائالىيەت بىلەن شۇغۇللانغان بولىدۇ.

تۇرالغۇسىز شەھەر (مەدىنە مەدىنەتلە) ئاينىغان شەھەر بولۇپ، ئۇنىڭ ئاھالىسىنىڭ ئىلگىرىكى كۆزقاراش ۋە پائالىيەتلىرى پەزىلەتلىك شەھەر ئاھالىسىنىڭ كۆزقاراش ۋە پائالىيەتلىرىگە ئوخشاش بولسىمۇ، كېيىن داۋاملاشتۇرالماي ئاينىغان ۋە ئۆز تەسىرىنى ياشقىلارغا سىڭدۈرۈش كويىدا بولغان بولىدۇ.

«ئاداشقان شەھەر شۇنىڭدىن ئىبارەتكى، ئۇلارچە بەخت — سائادەت مۇشۇ ھاياتتىن (دۇنيادىن — ئا) كېيىن كېلەرمىش. ئۇلار ھازىر ئاللا، ئۇلۇغلۇق ۋە قادىرلىق ھەققىدە شۇغۇللىنىشىنى تەۋسىيە قىلىدۇ، شۇنىڭدەك ئىككىلەمچى نەرسىلەر ۋە پائالىيەتچان ئەقلىنى پاكلىق ئۇلىغا خىزمەت قىلمايدۇ، دەپ ھېسابلاپ ئەيىبلەيدۇ، ئۇلارنى ۋە ئۇلارنىڭ ئوبرازلىرىنىمۇ قوبۇل قىلمايدۇ»[1].

مانا بۇلار فارابى كۆرسەتكەن ئالتە خىل نادان — جاھالەتلىك ھايات شەكلى بىلەن ئۇچ خىل بۇزۇلغان شەكىلنىڭ

① شۇ كىتاب، 168 ـ بەت.

سەلبىي تىپلىرى.

فارابى ئۇلارنى ئۆزگەرمەس، قاتمال دەپ قارىمىغان. ئارا-بىچە، پەزىلەتلىك شەھەر بۇزۇلۇش، تەسىرگە ئۇچراش ئارقىلىق ئاينىپ تۇرالغۇسىز شەھەرگە ئۆزگىرىپ كېتىش ياكى يەنە قايتىپ پەزىلەتلىك شەھەرگە ئايلىنىشى مۇمكىن. فارابى جاھالەتلىك شەھەرلەرنىڭ ئورتاق تىرىشىشى ئارقىلىق، پەزىلەتلىك ھاكىملارنىڭ يول باشلىشى ئارقىلىق پەزىلەتلىك شەھەرگە ئايلىنىش مۇمكىنلىكىنى كۆرسىتىدۇ، ئۇنىڭچە، مەسىلەن، شۆھرەتپەرەس شەھەر ئەنە شۇنداق قىلالىشى تولىمۇ مۇشكۇل ھېسابلانمايدۇ[1]، چۈنكى فارابى ئۆزىنىڭ كۆزقارىشى بويىچە پۈتكۈل يەر ـ زېمىندا بىردەك بەختلىك ۋە مەدەنىيەتلىك، پەزىلەتلىك ھايات قۇرۇشنى تەشەببۇس قىلىدۇ. ئۇنىڭچە، ئىنسان بەختلىك بولالايدۇ، پۈتۈن مىللەتلەر ئوتتۇرا تىرىشچانلىق كۆرسەتسە، يەر ـ زېمىندا بەختلىك ھاياتنى قۇرۇش مۇمكىن.

فارابى پەزىلەتلىك شەھەرنىڭ ئەكسى بولغان جاھالەتلىك شەھەر، ئەخلاقسىز شەھەر، ئاينىغان شەھەر ۋە ئاداشقان شەھەر ھەققىدە توختالغاندا، ئەينى زامان سىنىپىي جەمئىيىتىنىڭ، بولۇپمۇ ئاببا سىيە خەلىپىلىكى ھۆكۈمرانلىقىدىكى ئىسلام شەرقىنىڭ رېئال ئىجتىمائىي تەركىبىنى ئېچىپ بەرگەن. فارابى سىنىپ ۋە قاتلاملارنى ئىش تەقسىماتىغا بىرلەشتۇرۇپ قاراش بىلەنلا چەكلەنگەنىدى.

فارابىنىڭ ئىجتىمائىي سىنىپىي تەركىب كۆزقارىشى تولىمۇ ئابستراكت بولۇپ، ئۇ فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى كۆزقاراشلىرىنىڭ ئىجتىمائىي ھايات ساھەسىدىكى يۈزەكى ئىپادىسى ئىدى، خالاس. فارابى ئۆزىنىڭ دۇنيا قارىشى بويىچە، ئادەم ئۆزىنىڭ تەبىئىتى (ماھىيىتى) جەھەتتىن ھايۋانات دۇنياسىدىن

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 149 ـ بەتكە قارالسۇن.

ئۇستۇنلۇكتە پەرقلىنەتتى. بۇ ئۇستۇنلۇك تىل ۋە ئەقىل بولۇپ، بۇ ئادەم ئۇچۇن ئومۇمىي، باشلانغۇچ ۋە تەبىئىي خۇسۇسىيەت ھېسابلىنىاتتى. فارابى ئىنسان كامالەتكە يېتىش ئۇچۇن ھەر خىل سەنئەت (ھۇنەرۋەنلىك) بىلەن شۇغۇللىنىشقا ئېھتىياجلىق بولغان، دەپ قارايتتى. ئىنسانىيەت ئۆزىدىكى ئىپتىدائىي، ئومۇمىي ۋە تەبىئىي خۇسۇسىيەتلەرنى ھايات جەريانىدا تەدرىجىي كامالەتكە يەتكۇزۇش جەريانىنى بېسىپ كەلگەن. بۇ بىر تەرەپتىن تەبىئەت دۇنياسىدىكى نۇرغۇن نەرسىلەر بىلەن مۇناسىۋەتلىشىشكە مەۋەب بولغان بولسا، يەنە بىر تەرەپتىن، كىشىلەرنىڭ ئۆزئارا ئۇيۇشۇشىغا، تەسىر كۆرسىتىشىگە ۋە مۇناسىۋەتلىشىشىگە مەۋەب بولغان. چۇنكى، كىشىلەر ھەر قانداق مۇۋەپپەقىيەت ۋە يۇكسىلىشكە ئېرىشىش ئۇچۇن ئۆزئارا ياردەملىشىشكە موھتاج ئىدى. فارابى سەنئەت (قول ھۇنىرى) ۋە جەمئىيەتكە مەنپەئەتلىك ئەمگەكنى ئىجتىمائىي ھايات ۋە ئىنسانىيەت جەمئىيىتىنىڭ كەم - كۇتىسىز شەرتى سۇپىتىدە ئوتتۇرىغا قويدى①.

شۇنى ئېتىبار بىلەن ئاتاپ ئۆتۇش ھاجەتكى، فارابى ئەمگەكنى يالغۇز ئىجتىمائىي ھاياتنىڭ كەم - كۇتىسىز زۆرۇر شەرتى سۇپىتىدە تىلغا ئېلىپ قالماستىن، ئۇنى سەنئەت بىلەن بىرلەشتۇرۇپ، ئىنسان ھاياتىنىڭ روھىي ئاملى سۇپىتىدە، ئىلھامچى ئامىل سۇپىتىدىمۇ تىلغا ئالدى.

فارابى «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» دېگەن ئەسەرنىڭ «سەنئەت ۋە بەخت كاتېگورىيىسى» سەرلەۋھىسىنىڭ 31 - بابىنى دەل مۇشۇ مەسىلىگە بېغىشلىغان. فارابى ئەينى زامانىدىكى ھەر خىل ھۇنەر - سەنئەتلەر ھەققىدە، ئۇلارنىڭ مىقدار ۋە سۇپەت جەھەتتىكى پەرق ۋە مۇناسىۋەتلىرى ھەققىدە، ھۇنەر - سەنئەت ۋە بەخت ھەققىدە، پەزىلەتلىك مۇھىت ۋە ساغلام

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 308 - بەتكە قارالسۇن.

بەدەن ھەم ساغلام روھ ھەققىدە توختالغان. فارابى ھەر خىل ھۇنەر - سەنئەت قاتارىدا تېرىقچىلىق، چارۋىچىلىق، گەزلىمىچىلىك، ئۇسسۇل سەنئىتى، ھوقۇقشۇناسلىق سەنئىتى، تىل بىلىمى، ناتىقلىق، ئارىفمېتىكا، كاللىگرافىيە، تېببابەتچىلىك، دوررىگەرلىك قاتارلىقلارنى①، كىشىلەرنىڭ جىسمانىي ۋە ئەقلىي ئەمگەكلىرىنى تىلغا ئالغان. فارابى بۇنى ئۆزىنىڭ پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلىنىڭ ئەمگەك پائالىيىتى ۋە كامالەت ئىپادىلىرى سۇپىتىدە بايان قىلغان بولسىمۇ، ئۇلار ئەينى زامانىدىكى رېئال ئەمگەك ۋە مەشغۇلات تۇرلىرى ئىدى.

فارابى ئوتتۇرا ئەسىر فېئودالىلىق جەمئىيەتتىكى ھەر خىل ئىجتىمائىي قاتلام ۋە تەبىقىلەر ھەققىدە تۇۋەندىكىدەك مەلۇمات بەرگەن:

بىرىنچى، قۇللار ۋە قۇل ئىگىلىرى. فارابى قۇل ئىگىلىكىنىڭ ئاساسىي ئالامىتى سۇپىتىدە قۇل ئىگىلىرىنىڭ ئادەملەرنى شەخس سۇپىتىدە ئىگىلۇۋېلىش ئىكەنلىكىنى كۆرسەتكەن. فارابى ئۇرۇش مەغلۇبىيەتلىرى ئارقىلىق ئاھالىنىڭ قۇلغا ئايلىنىشى ۋە ريازەت چېكىشنى ئادالەتسىزلىك ۋە جاھالەتلىك ھادىسە، دەپ ئېنىق كۆرسەتكەنىدى②.

ئىككىنچى، ئەمگەكچىلەر (تېرىقچىلار ۋە قول ھۇنەرۋەنلەر). فارابىنىڭ چۇشەندۇرۇشىچە، ئۇلار ھايات زۆرۇرىيەتلىرى يېتەرسىز ئاھالە بولۇپ، ئۇلار يېمەك - ئىچمەك، كىيىم - كېچەك، تۇرار جاي قاتارلىق ھايات زۆرۇرىيەتلىرىگە ئېرىشىش ئۇچۇن ئىشلەيدۇ ۋە ئۆزئارا ياردەملىشىدۇ.

ئۇچىنچى، سودىگەرلەر. بېيىش ۋە بايلىق مەنپەئەتلىرى ئۇچۇن پائالىيەت ئېلىپ بارىدۇ ۋە ئۆزئارا ياردەملىشىدۇ.

① ئەل فارابى: «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار»، س. ن. گرىگورياننىڭ ئىشلىگەن نۇسخىسى، 171 - 172 - بەتلەرگە ياكى يوھەننا قەدەر كىتابىنىڭ 47 - 48 - بېتىگە قارالسۇن.

② ئەل فارابى: «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار»، 183 - بەت.

تۆتىنچى، زېمىندار ئاقسۆڭەكلەر. فارابى بۇلارغا شۆھرەت-
پەرەس، ئۆزىنى ماختاشنى ياكى باشقىلارغا خۇشامەت قىلىشنى
خالايدىغان، تەمەخور ۋە ھەسەتخور خاراكتېرىستىكا ېېرىدۇ. فا-
رابى ئۇلارنى جاھالەتلىك ئوبراز ئاستىغا ئالغان بولسىمۇ، ئۇلار-
نىڭ ئىقتىسادىي خاراكتېرىستىكىسىنى ئېچىپ ېېرەلمىگەن.

بەشىنچى، ھەربىي ئاقسۆڭەكلەر. بۇلار دەل فارابى كۆرسەت-
كەن ھوقۇقپەرەسلەر ۋە زوراۋانلار بولۇپ، ئۇلار ھېچكىمگە ھۆر-
مەت قىلمىشنى، ھېچكىمگە بويسۇنۇشنى خالىمايدۇ، پەقەت زەپەر
تەنتەنىلىرىدىنلا بەخت ۋە خۇشاللىق ھېس قىلىدۇ.

ئالتىنچى، روھانىيلار. ئۇلار فارابىنىڭ كۆرسىتىشچە، بەختنى رېئال (پانىي) ئالەمنىڭ ئەمەس، بەلكى باقىي ئالەمنىڭ سەمەرىسى، دەپ قارايدۇ. ئۇلار روھىي قىزغىنلىق ۋە روھىيەت-
چىلىك ئىشتىياقلىرى بىلەن مەنمۇن بولىدۇ. ئۇلار رېئال بەخت ۋە پاراۋانلىقنى ئېتىقاد ئۇچۇن زىيانلىق دەپ ھېسابلايدۇ.

يەتتىنچى، بەختسىزلەر ۋە چۇشكۇنلەشكەنلەر. ئۇلار بەخت-
سىز، ئۇلار ئۆز سەزگۈلىرىنى ۋە تەسەۋۋۇرلىرىنى چۇشكۇن خۇشاللىقلار بىلەن ئالداپ ئۆتۈشكە مەجبۇر[1].

فارابى مانا بۇ خىل ئاھالە قاتلاملىرىنى جاھالەتلىك شەھەر تەركىبىدە بايان قىلغان. فارابى گەرچە ئاھالىنى ئۆزئارا تۇتقان ئورنى ۋە بىر - بىرى بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىدىكى پەرقلىرى جەھەتتە تەبىقىلەرگە ئاجراتقان ۋە بىر قاتار «جاھالەتلىك»، «ئادالەتسىزلىك» ئالامەتلىرىنى كۆرسەتكەن بولسىمۇ، ئەمما ئۇ سىنىپ ۋە تەبىقىلەر بىلەن ئىش تەقسىماتىنى، ئىش تەقسىماتى بىلەن خاھىش - ھەۋەسنى، خاھىش - ھەۋەس بىلەن ئەخلاق ۋە ئادەتنى، ھۇنەر - سەنئەت بىلەن ئەقىل - ئىقتىدارنى ئارىلاشتۇ-
رۇۋەتكەنىدى. ئۇنىڭ ئۇستىگە ئۇ فېئودالىق ئىجتىمائىي مۇنا-

① «تاجىك پەلسەپە تارىخىنىڭ ئوچېركلىرى»، 81 - 82 - بەتكە قارالسۇن.

سىۋەتلەر ئىچىدىكى ئېكسپىلاتاتسىيە ھادىسىلىرىنى ئېچىپ بە-
رەلمىگەن. بۇ مۇھىمى فارابىنىڭ ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرى
يەنىلا فېئودالىق دەۋر چەكلىمىسىدىن ئېشىپ كېتەلمىگەنلىكى-
نى، ئۇ گەرچە قۇلچىلىق ۋە جاھالەتلىك ھادىسىلەرگە قارشى
بولسىمۇ، يەنىلا پۈتكۈل فېئودالىق ئىجتىمائىي تۈزۈمنى ئىسلاھ
قىلىش مەيدانىدىن ھالقىپ كېتەلمىگەنىدى. شۇنداق بولۇشىغا
قارىماي، ئۇنىڭ ئوتتۇرا ئەسىر رېئال ھاياتىنى سىياسىي جەھەتتە
پاش قىلغان ۋە تەنقىد قىلغان كۆزقاراشلىرىنىڭ ئۆز دەۋرىدە ۋە
كېيىنكى مەزگىلەتچىلىك دەۋرىدە ئەھمىيىتى ۋە تەسىرى چوڭ
بولغانىدى.

* * *

فارابى جاھالەتلىك شەھەر ھەققىدىكى تەنقىدىي مۇلاھىزىلەر
ئاساسىدا ئۆزىنىڭ غايىۋى - نەمۇنىلىك جەمئىيەت كۆزقاراشلىرى-
نى بايان قىلدى.

فارابىنىڭ «پەزىلەتلىك شەھەر» ۋە «پەزىلەتلىك شەھەر خەلقى» توغرىسىدىكى تەلىماتىنى يېتەكچى (ئومۇمىي) پرىنسىپ-
لار ۋە كونكرېت شەرتلەر (ئالامەتلەر) دىن ئىبارەت ئىككى جەھەتتىن تونۇشتۇرۇپ ئۆتۈشنى لايىق كۆرىمىز.

«پەزىلەتلىك شەھەر» نىڭ ئومۇمىي پرىنسىپلىرى — چىقىش نۇقتىلىرى ۋە ئۇزەللىكلىرى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلى-
رىنى فارابى تۆۋەندىكىدەك بايان قىلىشى مۇمكىن:

پەزىلەتلىك شەھەرنىڭ بىرىنچى ئاساسىي پرىنسىپى ئە-
قىل - پاراسەت يېتەكچىلىك قىلغان، ھەقىقەت، ئەخلاق ۋە مەدەنىيەت ئۇستۇنلۇك ئالغان بولۇشى كېرەك ئىدى.

فارابى ھايات ئۇچۇن، ئەڭ ئالدى بىلەن ھاياتنىڭ ماددىي شەرتلىرى ۋە بايلىق ئۇچۇن ئۇيۇشۇپ كۇرەش قىلىشنى، ئىجتى-

مائي مۇناسىۋەت ۋە ھەمكارلىقنى ھەرقانداق ئىنسانىيەت جەمئى-
يىتىنىڭ ئورتاق خۇسۇسىيىتى، دەپ قارايدۇ. پەزىلەتلىك شە-
ھەرنىڭ باشقا جەمئىيەت ۋە دۆلەت شەكىللىرىدىن پەرقى شۇكى،
ئۇلار يېمەك - ئىچمەك، كىيىم - كېچەك، تۇرار جاي زۆرۈرە-
يەتلىرى ئۈچۈن كۈرەش قىلىشنى ھاياتنىڭ مەقسىتى ۋە بەختى
دەيدىغان بىر تەرەپلىمىلىك كۆزقاراشلار بىلەن چەكلەنمىگەن.
پەزىلەتلىك شەھەر ئۆزىنىڭ تەبىئي زۆرۈرىيەتلىرىدىن باشقا،
پەزىلەتلىك ئىجتىمائي زۆرۈرىيەتلىرى بىلەن ئەۋزەل. ئەگەر
جاھالەتلىك جەمئىيەتتە كىشىلەر ئارىسىدىكى ئۇيۇشۇش ۋە يار-
دەملىشىش تەبىئي زۆرۈرىيەتلەر تۇپەيلى، مەنپەئەت ياكى شۆھ-
رەت تۇپەيلى يۈز بېرىدىغان بولسا، پەزىلەتلىك جەمئىيەتتە بۇ
مۇناسىۋەت ئۆزئارا ھۆرمەت - ئىززەت، ئۆزئارا قەدىر - قىم-
مەت، ئۆزئارا مۇھەببەت تۇپەيلى يۈز بېرىدۇ. بۇ نۇقتىدا فېي-
يېرباخ ۋە چېرنىشىۋسكىنىڭ ئوتوپىيىلىك ئىجتىمائي ئۆزئارا
مۇھەببەت كۆزقاراشلىرى فارابى كۆزقاراشلىرى بىلەن ئوخشە-
شىپ كېتىدۇ.

فارابى ئۆزئارا مۇھەببەتنى ئەقىل - پاراسەتنىڭ، ھەقىقەتنى
(قانۇنىيەتنى) تونۇپ بىلىشنىڭ ئىپادىسى سۈپىتىدە غايىۋى شە-
ھەر ئىجتىمائي مۇناسىۋەتلىرىنىڭ ئۆلچىمى دەپ قارىغىنىدا،
يەنىلا ئۆزئىنىڭ بىر پۈتۈن پانىتېئىزملىق پەلسەپىسىگە ئاساسلانغا-
نىدى. فارابى پەزىلەتلىك شەھەر ئەقىل - پاراسەت پادىشاھلىقى،
ئۇنىڭدا ئەقىل - پاراسەت ھۆكۈمرانلىق قىلىشى لازىم، دەپ
قارىغان. ئۇنىڭ شەھەر باشلىقى توغرىسىدىكى كۆزقارىشىمۇ مۇ-
شۇ ئاساستا ئوتتۇرىغا قويۇلغان. فارابى پەزىلەت بىلەن ھەقىقەتنى
قان بىلەن گۆشتەك مۇناسىۋەتتە دەپ بىلەتتى، ھەقىقەت ئارقىلىق
بەخت - سائادەتكە ئېرىشىش مۇمكىنلىكىنى ئۆز ئىجتىمائي
كۆزقاراشلىرىنىڭ ئۇل تېشى قىلغانىدى. فارابى ھەقىقەت ئوب-
يېكتىپ، يەنە «ھەقىقەت ھەممىنىڭ مۇقەددەس مەقسىتى، جۇم-

لىدىن ئۇ بەخت ۋە پەزىلەت، ھەقىقەت ئۆزىگە مەقسەت قىلغان
بۇ ئىككى تەرەپنى بىر - بىرىدىن ئايرىپ قارىغىلى بولمايدۇ»
دەپ يازغانىدى.[1] فارابىچە، غايىۋى جەمئىيەت ھەقىقەتپەرۋەر
بولغىنىدىلا ئاندىن بەختلىك ۋە پەزىلەتلىك بولالايتتى.

فارابى ئىلىم - پەن ۋە ئاھالىنىڭ ئۆز - ئۆزىنى تەربىيىلە-
شىنى ھەقىقەت ۋە ئەقىل - پاراسەتكە ئېرىشىشنىڭ ئاساسىي
ۋاسىتىسى دەپ قارىغان. ئۇ كىشىلەردىن جىسمانىي ساغلاملىق-
نىڭمۇ بولۇشىنى، روھىي ساغلاملىقنىڭمۇ بولۇشىنى، ھەقىقەتنى
سۆيۈشنى ۋە يۈكسەك خاراكتېرگە ئىگە بولۇشنى تەلەپ قىلغان.
«ئۆز - ئۆزىنى چۈشىنىش» قەدىمكى گرېك ئەقلىيەسى بولۇپ،
فارابى بۇ سۆزنى ئىنسانىيەتنىڭ مەنىۋى جەھەتتە يۈكسىلىشىدىكى
يېتەكچى قائىدە قىلغان[2]. فارابىنىڭ «ئۆز - ئۆزىنى چۈشە-
نىش» ھەققىدىكى كۆزقارىشى ئىلىم ۋە پەلسەپىنى نەزەردە تۇتقا-
نىدى. «ئەل فارابى پەلسەپە ۋە دىنىنىڭ ئۆزئارا مۇناسىۋىتى ھەق-
قىدە توختالغاندا، ئۇلارنىڭ مەزمۇنى بىردەك بولسىمۇ، دىن
بىلىمنىڭ پەقەت ئوبرازسىمان شەكىلدىكى بىر تۈرى، پەلسەپە
بولسا بىلىمنىڭ ئەڭ يۇقىرى شەكلى — ئەقلىي، پاراسەتلىك
چۈشەنچە دەپ ھېسابلايتتى. بۇنىڭدا ئۇ دىنىنىڭ نەزەرىيىۋى ئاسا-
سىغا تەنقىدىي كۆزقاراشتا بولغانىدى»[3].

دېمەك، فارابى جاھالەتكە، چۈشكۈنلۈككە، مەدەنىيەتسىز-
لىككە قارشى ھالدا ئۆزىنىڭ پەزىلەتلىك، مەدەنىيەتلىك، نەمۇ-
نىلىك غايىۋى جەمئىيىتىنى ئەقىل - پاراسەت ھۆكۈمرانلىق قىلى-
دىغان، ھەقىقەت ئارقىلىق، ئۆزئارا مۇھەببەت ئارقىلىق
بەخت - سائادەتنى ئۇچۇن كۈرەش قىلىدىغان ئىنتايىن پارلاق -
نۇرانە جەمئىيەت قىلىپ تەسۋىرلىگەن.

---

① ئەل فارابى: «ئىجتىمائي - ئەخلاقىي رىسالىلەر»، 272 - 273 - بەتلەر.
② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 151 - بەتكە ۋە «تاجىك پەلسەپە تارىخىنىڭ ئوچېركى»، 85 - بەتكە قارالسۇن.
③ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 155 - بەت.

پەزىلەتلىك شەھەرنىڭ ئىككىنچى ئاساسىي پرىنسىپى ئەركىنلىك ۋە ئادالەتنىن ئىبارەت بولۇشى كېرەك ئىدى.

فارابى ئەقىل - پاراسەت بىلەن ھەقىقەتنى بىرلەشتۈرۈپ قاراپلا قالماستىن، مۇقەررەرلىك بىلەن ئەركىنلىكنى بىرلەشتۈرۈپ قارىغانىدى. ئۇنىڭچە «ئەركىنلىك دېگەن نەرسە، يەنە مۇقەررەرلىك ھەم ئىدى»[1]. فارابىچە، پەقەت ئەقىل - پاراسەتكە ئىگە بولغان ئىنسانىيەتلا تاللاش ئەركىنلىكىدىن بەھرىمەن بولالايتتى. فارابى بارلىق پەزىلەتلەر (ياخشىلىقلار) گە ئەمەلىيەتتە ئەركىن خالاش ۋە تاللاش بىلەن ئېرىشىش مۇمكىن، دەپ قارايتتى. ئۇنىڭچە، پەزىلەتلىك - كېرەملىك جەمئىيەتكە يۈكسەك ۋە ئەخلاقىي خاراكتېرگە ئىگە كىشىلەر ئۆزىنىڭ ئالىي مەنپەئەتلىرى ۋە تاللاپ خالىشى بويىچە ئېرىشىش مۇمكىن ئىدى[2]. فارابى ياخشىلىق ياكى يامانلىقنى خالاپ ئەركىن تاللاش بىلەن قولغا كەلتۈرگىلى بولىدۇ،[3] «ياخشىلىق بىلەن يامانلىق ئىرادىگە ئاساسلانغان، ياخشى ياكى يامان پائالىيەتتە بولۇش ئىنسانغا خاس»[4] دەپ قارايتتى.

دېمەك، فارابى پەزىلەتلىك جەمئىيەت ئاھالىسىنى ھەقىقەتنى سۆيىدىغان، ئەقىل - پاراسەت ئارقىلىق مۇقەررەرلىكنى بىلىپ، مۇقەررەرلىك تۇغرىسىدىكى ھەقىقىي بىلىملەر ئارقىلىق ئەقىل - پاراسەتنى ئۆستۈرۈپ، ئىنسانىيەتنىڭ ماددىي - مەنىۋى ئورتاق بەختىنى قولغا كەلتۈرىدىغان مەدەنىيەتلىك خەلق دەپ تەسۋىرلەش بىلەن بىللە، بۇ ئاھالىنى يەنە ئادالەتنى سۆيىدىغان، تۈرلۈك مۇناسىۋەت ۋە مەنپەئەتلەرنى ئەخلاقىي نۇقتىدىن ئەركىن پىكىر يۈرگۈزۈپ، ئەركىن خاھىشى بىلەن ئەركىن تاللايدىغان، بۇ خىل تاللاشتا جاھالەتلىك جەمئىيەت ئاھالىسىدىن كەسكىن

① ت. ع. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 110 - بەت.
② «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپە تارىخى»، 67 - بەت.
③ ئەل فارابى: «پەلسەپىۋى رىسالىلەر»، 305 - بەتكە قارالسۇن.
④ ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر»، 114 - بەت.

پەرقلىق ھالدا ئادالەتپەرۋەر، ئۆتۈنۈپ (ۋاز كېچىپ) بېرىدىغان يۇقىرى ئەخلاقلىق خەلق، دەپ تەسۋىرلىدى. فارابىنىڭ ئەركىن تاللاش كۆزقارىشى گەرچە ئىنقىلابنى ئىنكار قىلىدىغان، ئەۋزەللىك ۋە ئەقىل - پاراسەتكە ئاساسلانغان، شۇنىڭ ئۈچۈنمۇ خىيالىي كۆزقاراش بولسىمۇ، ئۇ ئادالەت - ھەققانىيەت ئىدىيىسىنى جارى قىلدۇرغان، ھەتتا جەمئىيەت - دۆلەت باشلىقلىرىنىڭ ئەركىن تاللىنىشىنى ئۆز ئىچىگە ئالغانىدى. ئۇنىڭچە، ئەركىنلىك باشقىلارنىڭ ئەركىنلىكىنىمۇ ئۆز ئىچىگە ئالغان. فارابى ئەخلاقىي پىكىرنىڭ ئاپتونومىيىسىنى تەكىتلىگەنىدى. ئۇنىڭچە، ئەخلاق نىسپىي مۇستەقىل كاتېگورىيە ھېسابلىنىاتتى. بۇ ھەقتە ئايرىم توختىلىمىز.

پەزىلەتلىك شەھەرنىڭ ئۇچىنچى پرىنسىپى ئومۇم خەلق باراۋەرلىكى، زۇلۇم ۋە ھاكىمۇتلەقلىق بولمىغان بولۇشى كېرەك ئىدى.

فارابى تارىختا تۇنجى بولۇپ ئومۇم خەلق جەمئىيىتى كۆزقارىشىنى ئوتتۇرىغا قويدى. شۇنىڭدەك، ئۇ تۇنجى بولۇپ خەلقئارا جەمئىيەت كۆزقارىشىنى ئوتتۇرىغا قويدى[1]. مەلۇمكى، فارابىدىن ئىلگىرى ھېچكىم بۇنداق خىيالىي سوتسىيالىزملىق جەمئىيەت تەلىماتىنى ئوتتۇرىغا قويمىغانىدى. مەلۇمكى، پلاتون بىلەن ئارىستوتېل قۇللۇق تۈزۈمىنى، قۇللۇق ئېكسپىلاتاتسىيەنى ھەم غەيرىي مىللەتلەرنى قۇل قىلىشنى قوللىغان، ھەتتا گرېك ئالىي ئىرقچىلىقى كۆزقاراشلىرىنى تەشۋىق قىلغانىدى. فارابىچە، پەزىلەتلىك جەمئىيەت ئاھالىسىنىڭ مەنپەئەت ۋە پائالىيەتلىرى بىر پۈتۈن بولۇشى، دۆلەتنىڭ مەقسىتى ئاز سانلىق كىشىلەرنىڭ بەخت - سائادىتى ئۈچۈن ئەمەس، بەلكى بارلىق كىشىلەرنىڭ بەخت - سائادىتى ئۈچۈن خىزمەت قىلىدىغان، پۈتۈن دۇنيادىكى

① ئى. س. براگىنىسكىي: «تاجىك مەدەنىيىتى ھەققىدىكى تەتقىقات»، موسكۋا، 1977-يىل نەشرى، 272 -، 273 - بەتلەرگە قارالسۇن.

ئىنسانىيەتكە بەخت يارىتىش ئۈچۈن خىزمەت قىلىدىغان بولۇشى لازىم ئىدى[1].

فارابىنىڭ ئومۇم خەلق، ئومۇم جەمئىيەت باراۋەرلىكى ئىدىيىسى ئۇنىڭ جەمئىيەتنى ئىنسان تەبىئىتى (ماھىيىتى) پرىنسىپى بويىچە ساغلام تەشكىللەش غايىسىنىڭ ئىپادىسى سۈپىتىدە بارلىق تەبىقىچىلىك كۆزقاراشلىرىغا زىت ئىدى، بۇ خىل باراۋەرلىك ئىدىيىسى سىپنوزا ۋە گېلىۋېتسىي قاتارلىقلارنىڭ ئىنسان ئىجادىي ئىقتىدارىدا باپباراۋەر دېگەن كۆزقارىشىنىڭ مۇھىم بىر تارىخىي مەنبەسى بولغان. فارابى جاھالەتلىك شەھەر ۋە ئۇنىڭدىكى بارلىق نادانلىق، ئاچ كۆزلۈك، تەمەگەرلىك، زومىگەرلىك، ھەر خىل ساختىپەزلىكلەرنى ئىجتىمائىي باراۋەرسىزلىك مەھسۇلى سۈپىتىدە تەنقىد قىلغان ۋە پەزىلەتلىك - غايىۋى جەمئىيەت كۆزقارىشىنى ئۇنىڭغا زىت ھالدا تەسۋىرلىگەن. ئالىم «فېئودال ھاكىممۇتلەقلىقكە قارشى» ئىدى[2]. ئۇنىڭچە، غايىۋى جەمئىيەتنىڭ رەئىسلىرى (رەئىس ئەل مەدىنەئەل فەزىلە) شەرتسىز (ھاكىممۇتلەق) بولماستىن، شەرتلىك ئىدى، ئۇلار شاھزادىلەر ئارىسىدىن تەخت مىراسخورى سۈپىتىدە ھاكىمىيەت بېشىغا چىققۇچىلار ئەمەس، بەلكى ئاھالە ئارىسىدىن بەلگىلەنگەن شەرت بويىچە تاللىنىدىغان ئىدى. ئۇلارمۇ جەمئىيەتنىڭ بىر ئەزاسى ھېسابلىنىاتتى.

فارابى مىللەتلەر ھەمكارلىقىنىڭ ھامىيسى سۈپىتىدە كۆپ مىللەتلىك جەمئىيەت ۋە خەلقئارا جەمئىيەتنى ئۇزىنىڭ غايىۋى جەمئىيەت ھەققىدىكى خىيالىي تەلىماتىنىڭ بىر مەزمۇنى قىلغان. ئۇنىڭچە ھەممە مىللەتلەر جىسمانىي، ئەقلىي ۋە ئىجادىي ئىقتىدارىدا باراۋەر ھېسابلىناتتى، ئالىمنىڭ شەخسەن ئۇستازلىرى، دوستلىرى ۋە ياشىغان مۇھىتى، ئۇنىڭ بىلىم مەنبەلىرى ۋە تىل بايلىقى كۆپ مىللەتلىك ئىدى. ئۇ پەزىلەتلىك جەمئىيەتتە ھەممە مىللەتنىڭ باراۋەر بولۇشىنى، پەزىلەتلىك جەمئىيەتنىڭ تەدرىجىي ھالدا ئازدىن كۆپكە قاراپ پۈتۈن يەر يۈزىدىكى ھەممە مىللەتلەر ھايات شەكلىگە ئايلىنىشىنى نەزەردە تۇتقان. شۇڭا ئۇنىڭ بۇ خىل ئىدىيىسى خەلقئارادا ئورتاق زوق قوزغىغان. ئەزەربەيجان، ئەرەب، ئىسپانىيە، يەھۇدىي ۋە پارس مۇتەپەككۇرلىرى خىيالىي غايىۋى جەمئىيەت ھەققىدىكى فارابى كۆزقاراشلىرىدىن كۆپ ئوزۇق ئالغان، غايىۋى جەمئىيەت ھەققىدىكى «فارابىنىڭ خىيالىي تەلىماتى شۇ سەۋەبتىن ئۇلمەس خەلقئارا ئەھمىيەتكە ئېرىشكەن»[1] ئىدى.

دېمەك، فارابىنىڭ پەزىلەتلىك جەمئىيەت ھەققىدىكى خىيالىي تەلىماتى ئۇزىدىن ئىلگىرىكى خىيالىي دۆلەت تەلىماتلىرىدىن ئۇزىنىڭ ئومۇم خەلق ۋە ھەممە مىللەتلەر باراۋەرلىكى كۆزقاراشلىرى بويىچە پەرقلىنەتتى.

«پەزىلەتلىك شەھەر» ھەققىدە فارابى تەسۋىرلىگەن كونكرېت شەرت - ئالامەتلەرنى تۆۋەندىكىدەك بايان قىلىش مۇمكىن:

فارابى پەزىلەتلىك شەھەر كامالەتكە يەتكەن ساغلام بەدەنگە ئوخشايدۇ. ئۇنىڭ ھەممە ئەزا (ئورگان) لىرى ئۇزىنىڭ يۈكسەك ھاياتىنى ساقلاش ۋە تېخىمۇ مۈكەممەللىككە قاراپ ئىلگىرىلەش ئۈچۈن ئۇزئارا ھەمكارلاشقان بولىدۇ، بۇ ئورگانلار ئۇزىگە خاس ۋەزىپە ھەم ئىختىساسلىق بويىچە بىرقانچە دەرىجە ۋە تارماقلارغا بۆلۈنگەن بولىدۇ، دەپ سۈرەتلىگەن[2].

فارابى پەزىلەتلىك شەھەرنى غەيرىي تەبىئىي، پارازىت، جاھىل شەھەر، ئەخلاقسىز شەھەر، تەرتىپسىز شەھەر، ئادەمخور شەھەر دېگەن بەش تۈرگە ئايرىدۇ.

① ئى. ۋ. براگىنىسكىي: «تاجىك مەدەنىيىتى ھەققىدىكى تەتقىقات»، موسكۋا، 1977-يىل نەشرى، 272 - 273 - بەتلەرگە قارالسۇن.
② «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپە تارىخى»، 68 - بەت.

① «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپىسى تارىخى»، 274 - بەت.
② ئەل فارابى: «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار»، 26 - باب، گرىگورىيان ئىشلىگەن رۇسچە نۇسخىسى، 157 - بەتكە پاكى يوھەننافەمەر يازغان «ئەل فارابى» ناملىق كىتابىنىڭ 32 -، 33 - بەتلىرىگە قارالسۇن (لۇۋان - بېيروت 1968 - يىل ئەرەبچە نەشرى)

هالەتلىك شەھەرلەرگە زىت قويۇپ كامالەتكە يەتكەن ئىنسان بەدىنىگە ئوخشاتقاندا، ئۆزىنىڭ ئالەم بىرلىكى ۋە ئىنسان تەبىئىتى (ئانتروپولوگىزم) كۆزقاراشلىرىغا ئاساسلانغان.

فارابى پەزىلەتلىك جەمئىيەتنىڭ ھاكىمىيەت سىستېمىسىنى بەلگىلىك دەرىجىگە ئاجرىتىدۇ. ئۇنىڭچە، بىر باش ئورگان بولۇشى لازىم بولۇپ، ئۇ خۇددى يۈرەككە ئوخشايدۇ، باشقا ئورگانلار ئۆز پائالىيەتلىرى ئارقىلىق ئەنە شۇ باش ئورگانغا يېقىنلىشىپ ياردەملىشىپ ۋە ئۇنىڭ «تەبىئىي مەقسەتلىرىگە ماسلىشىپ»، ئۆزىگە خاس مۇئەييەن ۋەزىپىنى ئۆتەيدۇ. فارابىچە، بۇنىڭدىن باشقا ئىككىنچى قاتلامدا تۇرىدىغان بىر قاتار ئورگانلارمۇ بولىدۇ، ئۇلار جەمئىيەت پاراۋانلىقى ۋە يۇكسىلىشىنىڭ مۇتلەق تەلەپلىرى بويىچە بىرىنچى قاتلامدىكى ئورگانلارغا ماسلاشقان ھالدا ئۆزىنىڭ خاس ۋەزىپىسىنى ۋە ئىقتىدارىنى ئەملگە ئاشۇرىدۇ. فارابى دۆلەت ئورگانلىرىنىڭ مۇئەييەن قاتلامغا بۆلۈنۈشىنى، خاس ئىش تەقسىماتىنىڭ بولۇشىنى، قاتلاملارنىڭ تولىمۇ نۇرغۇن بولماسلىقىنى، ئۇلارنىڭ ئۆزئارا ياردەمدە بولۇشىنى، بۇ ئورگانلارنىڭ ئۆز پائالىيەتلىرى ئارقىلىق مەركەزگە مۇتلەق ماسلىشىشىنى تەلەپ قىلاتتى. فارابى دۆلەت ئورگانلىرىنى ئىككى ئاساسىي قاتلامغا — باش ئورگان ۋە ئۇنىڭغا خىزمەت قىلغۇچى ئورگانلارغا بۆلىدۇ. ئۇنىڭچە ھەممە ئورگانلار ئۆزىنىڭ «ئالاھىدە شارائىتى ۋە ئىقتىدارى بويىچە» رەئىس مەقسەتلىرى (مەقسۇد زالىكۇل رەئىس) ئۈچۈن خىزمەت قىلىشى لازىم ئىدى. فارابى پەزىلەتلىك شەھەر بىر پۈتۈن تەبىئىي بەدەنگە (ئەزائىل بەدەن تەبىئىيە) ئوخشاش بولۇشى، ئۇنىڭدىكى ھەرقانداق ئەزالار، ئۇلارنىڭ تۇتقان ئورنى، شارائىتى ۋە ئىقتىدارى بىر پۈتۈن تەبىئىي بەدەنگە ئوخشاش بولۇشى، ئۇلارنىڭ ئىراده مەنبەلىرى، ئۆزئارا ماسلىشىشى ۋە ھەمكارلىشىشى بىر پۈتۈن تەبىئىي بەدەنگە ئوخشاش بولۇشى، ئۇلار ئۆزىنى پەزىلەتلىك شەھەر بىرلەشمىسىنىڭ ئەزا-

سى دەپ بىلىشى لازىم، دەپ تەلەپ قىلغان①.

فارابى پەزىلەتلىك شەھەرنىڭ باشلىقى توغرىسىدا تەپسىلىي توختالغان. ئۇ ئەينى زاماندا قوللىنىلىدىغان «خەلىپە»، «سۇلتان»، «ئەمىر» ياكى «پادىشاھ»، «كارۇل» ئاتالمىلىرىنى قوللانمىدى. فارابى بۇلارنىڭ ئورنىغا «رەئىس» ئاتالمىسىنى قوللاندى. فارابىچە «پەزىلەتلىك شەھەر رەئىسىنىڭ سۈپەتلىرى» مۇنداق ئىدى: ئۇ ئالدى بىلەن ئىنسان ئىدى، كىشىلەر قاتارىدىكى ئىنسان ئىدى؛ ئىمام — پەزىلەتلىك شەھەرنىڭ بىرىنچى رەئىسى، پەزىلەتلىك شەھەر خەلقىنىڭ رەئىسى ئىدى. فارابى 12 خىل زۆرۈر سۈپەتلەرگە مۇيەسسەر بولغان ھەرقانداق كىشىنىڭ رەئىس بولۇش سالاھىيىتى بولىدۇ، دەپ كۆرسەتتى.②فارابىنىڭ بۇ خىل ئەركىن تاللاش ئىدىيىسى فېئودالىق خانلىق ئىراسخورلۇق تۈزۈمى ۋە بۇ ھەقتىكى ھاكىممۇتلەق ئەنئەنىۋى ئەقىدىگە قارىمۇقارشى قويۇلغان دېموكراتىك سىياسىي تەشەببۇس ئىدى. كۆرۈۋېلىش قىيىن ئەمەسكى، فارابى ئومۇم خەلق ئارىسىدىن پەزىلەتلىك ئىقتىدار ۋە ئەقلىي پاراسەت شەرتلىرى بويىچە دۆلەت باشلىقى ۋە ئۇنىڭ ياردەمچىلىرىنى تاللاپ بېكىتىش ئىدىيىسىنىڭ دېموكراتىك سىياسىي پىكىرلەر تارىخىدىكى تۇنجى نامايەندىسى ئىدى. فارابى خانلىق نەسەبى، مىللىي تەركىبى ياكى مۇلۇك — بايلىقىنى ئەملدارلىققا شەرت قىلىشنى تۇنجى قېتىم رەت قىلغان.

دۆلەت رەئىسىنىڭ ھازىرلىشى لازىم بولغان تەبىئىي سۈپەتلەر: ئەزالىرى يېتەرلىك ساغلام ۋە قۇۋۋەتلىك بولۇشى، ئۆز پائالىيەتلىرىنى ئۆتەشكە مۇۋاپىق بولۇشى؛ تېز چۈشەنچە ھاسىل قىلالايدىغان، چۈشەنچىلىرىنى سۆز بىلەن ئىپادىلىيەلەيدىغان ۋە

① يۇقىرىقى كىتابلار، رۇسچە نۇسخىسى 158 ـ بەتكە، ئەرەبچە نۇسخىسى 33 ـ بەتكە قارالسۇن.

② يۇقىرىقى كىتابلار، رۇسچە نۇسخىسى 163ـ، 164 ـ بەتلەرگە، ئەرەبچە نۇسخىسى 36ـ بەتكە قارالسۇن.

ئاڭلىغانلىرىنى تېز پىكىر قىلالايدىغان بولۇشى؛ كۆرگەن، ئاڭ-لىغان ۋە ئېيتقانلىرىنى ئەستە ياخشى تۇتالايدىغان بولۇشى؛ باي-قاپ بىلىش ۋە يىراقنى كۆرۈش ئىقتىدارى بولۇشى، ھەر قانداق ئەھۋالنىڭ ئازغىنە ئالامەتلىرىنى كۆرگەن ھامان تېزلىكتە ئۇنىڭ نېمىلىكىنى كۆرسىتىپ بېرەلەيدىغان پاراسەتلىك بولۇشى؛ ئوي-لىغان پىكىرلىرىنى ھېسسىياتلىق تەلەپپۇز بىلەن روشەن ئىپادە-لىيەلەيدىغان بولۇشى؛ ئۆگىنىشكە ۋە ئىلىمگە مۇھەببەت باغلە-غان، ئۇنى تېز ئىگىلەيدىغان، ئۇنى سىناپ كۆرۈشتىن زېرىك-مەيدىغان بولۇشى؛ تاماق، ئىچىملىك ۋە شەخسىي مۇناسىۋەتتە ئۆزىنى تۇتۇشى، كەيپ - ساپادىن يىراق بولۇشى؛ ھەقىقەتنى سۆيۈشى ۋە ئۇنىڭغا ھامىيلىق قىلىشى، ساختىلىققا ئۆچمەن بولۇشى، ئۇنىڭغا يېقىنلاشماسلىقى؛ روھىي غۇرۇرلۇققا ئىگە بولۇپ، پاكلىقنى قەدىرلەيدىغان بولۇشى؛ دەرھەم، دىنار ۋە ئاددىي ھايات لازىمەتلىرىگە قىزىقمايدىغان بولۇشى؛ ئادالەتپەرۋەر بولۇشى ۋە ئۇنىڭغا ھامىيلىق قىلىشى، ئادالەتسىزلىككە ۋە زا-لىملىققا ئۆچمەن تەبىئەتلىك بولۇشى؛ «ئۆز خەلقى ۋە يات خەلق-لەر (مىن ئەھلى ۋە مىن غەيرە) گە بىردەك مۇئامىلىدە بولۇ-شى»، ناھەقلىق ئۇستىدىن غەلىبە قىلىپ «ھەممىنى ياخشىلىق ۋە گۈزەللىككە ئېرىشتۇرىدىغان بولۇشى» دىن ئىبارەت[1]. فارابى يۇقىرىقىلارنى دۆلەت رەئىسىنىڭ خاراكتېرىدە بولۇشقا تېگىشلىك تەبىئىي ئەخلاقىي سۈپەت دەپ كۆرسىتىدۇ.

فارابى پەزىلەتلىك شەھەر رەئىسىدە تۆۋەندىكىدەك ئالتە شەرت بولۇشى لازىملىقىنى تەكىتلىگەن[2]:

بىرىنچى — پەيلاسوپ بولۇشى؛

ئىككىنچى — ئۆتكەنكى ئىمامىلار دەۋرىدىكى قانۇن، قائىدە

① يۇقىرىقى كىتابلار، رۇسچە نۇسخىسى، 164 - ، 165 - بەتلەرگە، ئەرەبچە نۇسخىسى، 39 - ، 40 - ، 41 - بەتلەرگە قارالسۇن.

② يۇقىرىقى كىتابلار، رۇسچە نۇسخىسى، 164 - ، 165 - بەتلەرگە، ئەرەبچە نۇسخىسى، 39 - ، 41 - بەتلەرگە قارالسۇن.

ۋە يوسۇنلارنى ئەسىتە ساقلىغان ۋە بىلگەن بولۇشى، ئۇنىڭدىن ئۆز پائالىيىتىدە پايدىلىنالايدىغان بولۇشى؛

ئۈچىنچى — ئۆتكەنكى ئىمامىلار دەۋرىدە قوللىنىلغان قانۇن-لارغا نىسبەتەن ئىجادىي ئىستېدات بىلەن مۇئامىلە قىلالايدىغان بولۇشى؛

تۆتىنچى — يىراقنى كۆرەرلىك ۋە چېچەنلىككە ئىگە بو-لۇپ، ھازىر ۋە كەلگۈسىدە نېمە قىلىشنى بىلەلىشى، ئۆز شەھە-رىنىڭ پاراۋانلىقىنى بارغانسېرى ياخشىلىيالايدىغان بولۇشى؛

بەشىنچى — ئۆز سۆزى ئارقىلىق خەلقنى ئۆتكەنكى ئىمامىلار ۋە ئۆزى تۇزگەن قانۇنلارنى ئىجرا قىلىشقا يېتەكلىشى، بۇنىڭدا كېيىنكىلەرگە ئۈلگە كۆرسىتىدىغان بولۇشى؛

ئالتىنچى — جىسمانىي جەھەتتە قۇۋۋەتلىك بولۇپ، جەڭ ئىشلىرىدىن چوقۇم خەۋەردار بولۇشى، ئۇرۇش سەنئىتىنى خۇد-دى (ھۆكۈمەتچىلىك) خىزمىتى ۋە رەئىسلىك سەنئىتىنى بىلگەن-دەك بىلىدىغان بولۇشى لازىم.

فارابى كۆرسەتكەن بۇ دۆلەت رەئىسى ئەينى زامانىدىكى مەلۇم بىر كىشىنى ياكى پلاتوننىڭ ئۆزىنى خىيالىي - غايىۋى دۆلەتنىڭ پەيلاسوپ كارولى بولۇشقا مۇناسىپ كۆرگىنىدەك فارابىنىڭ شەخسەن ئۆزىنى كۆرسەتمەيتتى، ئۇ ئىقتىدار، ئەقىل - پاراسەت ۋە پەزىلەتكە ئىگە ھەرقانداق كىشىنى، ھەرقايسى پەزىلەتلىك مەملىكەتلەرنىڭ ھەرقايسى تارىخىي دەۋرلىرىدىكى مۇنەۋۋەر يول-باشچىلىرىنى كۆرسىتەتتى. فارابى ھەتتا ئۇلارنى بىر قانچە كە-شى، بىر رەھبەرلىك كوللېكتىپى بولۇشىمۇ مۇمكىن، دەپ قارىغان. فارابى مۇنداق دەيدۇ: «ئەگەر بۇ بارلىق سۈپەتلەرنى ئۆزىگە مۇجەسسەم قىلغان ئۇنداق كىشى تېپىلمىسا، ئۇلار ئىككى كىشى بولۇپ، ئۇنىڭ بىرى پەيلاسوپ، يەنە بىرى باشقا شەرتلەر-گە ئىگە بولسا، بۇ ئىككىسى شەھەر رەئىسلىكىنى ئۆتىسىمۇ بولىدۇ. ئەگەر بۇ سۈپەتلەر ۋەكىللىك خاراكتېرگە ئىگە بىر توپ

ئارىسىغا تارقالغان بولۇپ، ئۇنىڭ بىرىنچىسى پەيلاسوپ، ئىككىنچىسى يەنە بىر خىل سۇپەت ئىگىسى، ئۈچىنچىسى يەنە بىر خىل، تۆتىنچىسى يەنە بىر خىل، بەشىنچىسى يەنە بىر خىل، ئالتىنچىسى يەنە بىر خىل سۇپەت ئىگىسى بولغان ۋە ئۇلار ئۆزئارا كېلىشكەن بولسا، ئۇلارنىڭ ھەممىسى پەزىلەتلىك رەئىسلەر بولالايدۇ»[1]. فارابى ئەگەر بۇنداق شەھەر باشلىقلىرى بولمىسا ياكى ئۇلارغا خەلق يېقىنىدىن ئەگەشمىسە، بۇ شەھەر مۇقەررەر ھالاكەتكە يۈز تۇتىدۇ، دەپ كۆرسىتىدۇ.

فارابى پەزىلەتلىك شەھەر (دۆلەت) نىڭ ئىچكى ۋە تاشقى ۋەزىپىلىرى ئۈستىدىمۇ قىممەتلىك كۆزقاراشلارنى بايان قىلغان.

فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە، پەزىلەتلىك دۆلەتنىڭ ئىچكى ۋەزىپىسى زۆرۈر تەدبىرلەر ئارقىلىق ئۆز ئاھالىسىگە مۇكەممەل بەخت - سائادەت يارىتىپ بېرىشتىن ئىبارەت ئىدى. ئۇنىڭچە، پۈتكۈل غايىۋى مەملىكەت، ئۇنىڭ پەيلاسوپ رەئىسى ۋە مۇكەممەل مۇئەسسەسىلىرىنىڭ تۇپ ۋەزىپىسى ئىنسانىنىڭ يۈكسەك دەرىجىدىكى بەخت - سائادىتى ئۈچۈن خىزمەت قىلىش بولۇشى لازىم ئىدى[2].

شۇ نەرسىنى ئىزاھلاش لازىمكى، بەخت توغرىسىدا فارابىنىڭ بىر قاتار بايانلىرى بولۇپ، ئۇ تولىمۇ ئەھمىيەتلىك مەخسۇس تېما. بەخت توغرۇلۇق فارابى ئۆزىنىڭ كۆپلىگەن ئەسەرلىرىدە، بولۇپمۇ «رىسالەفىت تەبنى ئەلا ئەسبابىس سائادەت» (بەختكە ئېرىشىش ۋاستىلىرى ھەققىدىكى رىسالە) ناملىق ئەسىرىدە توختالغان. فارابى بەختكە ئېرىشىشنى، فارابى تىلى بىلەن ئېيتقاندا، مۇكەممەل بەختكە ئېرىشىشنى ئىنسان تەبىئىتى، بىلىم ۋە ئەقىل- پاراسەت، ئەخلاق ۋە دۆلەت سىياسىتىدىكى

① يۇقىرىقى كىتابلار، رۇسچە نۇسخىسى، 165 - 166 - بەتلەر، ئەرەبچە نۇسخىسى 39 - 41 - 42 - بەتلەر.
② «فارابى، دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 312 - بەتكە قارالسۇن.

كى ئەڭ يۇقىرى مەقسەت سۈپىتىدە ھەممە جەھەتلەردە كۆپ قېتىم تىلغا ئالغانىدى.

فارابى «بەختكە ئېرىشىش ۋاستىلىرى ھەققىدىكى رىسالە» ناملىق ئەسىرىدە، ئىنسانىنىڭ ئۆز بەختى - مەقسىتىگە ئېرىشىش مۇمكىنلىكى كۆزقارىشىنى ئوتتۇرىغا قويۇپ، ئەينى زامان تەدىرچىلىك ئەقىدىلىرىگە قارشى مەيدانىنى جاكارلىغان. فارابى مۇنداق دەپ يازغانىدى: «بەخت — ئۇ مەقسەت، ھەرقانداق ئادەم ئۇنى نىيەت قىلسا، ئۇنىڭغا كامالەت تۇپەيلى ئېرىشەلەيدۇ»[1]. فارابى پەلسەپىنى، مەنتىقە ئىلمىنى، تەبىئەت پەنلىرىنى، ئەڭ ئالدى بىلەن «ئىلمۇل مەدىنە» دەپ ئاتالغان سىياسىي ۋە ئىجتىمائىي پەننى، ئەخلاق ئىلمىنىمۇ بەختكە ئېرىشتۇرگۈچى ۋاستە سۈپىتىدە تەسۋىرلىگەن. بۇ ھەقتە يۇقىرىدا مۇناسىۋەتلىك بابلاردا سۆزلىگەنىدۇق، تۆۋەندە داۋاملىق توختىلىپ ئۆتىمىز. شۇنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش زۆرۈركى، فارابىچە، بەخت كەلتۈرگۈچى سىياسىي ئىلىم ھەممىدىن مۇھىم ئىدى. ئۇ بەختكە ئېرىشتۈرىدىغان بارلىق ۋاستىلەرنى ئىشقا سالىدىغان ئەڭ ئاساسىي ۋاستە سۈپىتىدە پەزىلەتلىك شەھەر ھاكىمىيىتىنىڭ ئىچكى ۋەزىپىسىنىڭ باش تېمىسى قىلىنغان. فارابىچە، پەزىلەتلىك شەھەر رەئىسىنىڭ ئاساسىي ۋەزىپىسى جەمئىيەت ئەزالىرىنىڭ مەنپەئىتىنى چىقىش نۇقتا قىلىش، خەلقنىڭ نەزەرىيىۋى بىلىمىنى ئاشۇرۇش، ئۇلارنىڭ كۆزقاراش دائىرىسىنى كېڭەيتىش، ھاياتنى پاراۋانلىق ۋە گۈزەل ئوبراز ئاساسىدا قۇرۇش، بارلىق بىلىم ۋە ھۈنەر - سەنئەتنى ئىنسان ھاياتىغا خىزمەت قىلدۇرۇش بولۇشى لازىم ئىدى[2]. فارابى «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» ناملىق كىتابىنىڭ 33- بابىدا پەزىلەتلىك شەھەر خەلقىنىڭ بىلىشكە تېگىشلىك 10 جەھەتتىكى مەلۇمات توغرىسىدا

① ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر»، 5 - بەت.
② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 150 - بەتكە قارالسۇن.

مەخسۇس توختالغاندى①. «فارابىچە، مەدەنىيەتلىك شەھەر ۋە جەمئىيەتتە بارلىق ئاھالە يۈكسەك راۋاجلانغان، كەسىپنى ئەر-كىن تاللاشقا ئىمكانىيەتلىك، تولۇق ئەركىنلىك ۋە ھوقۇقتا باراۋەر بولىدۇ، بۇ شەھەردە ئەڭ ئالىي ئەخلاق ۋە گۈزەل ئادەت ھۆكۈمرانلىق قىلىدۇ، ئاھالە ئۆز باشلىقلىرىنى تاللايدۇ، ئۇلاردا ئاھالىگە ھاكىممۇتلەقلىق قىلىش ھوقۇقى بولمايدۇ»②. فارابى-نىڭ كۆرسەتىشچە، پەزىلەتلىك شەھەر خەلقى ھەر خىل دىنلارغا ئېتىقاد قىلىشى مۇمكىن. بىراق، ھەممىسى بەخت ئۇچۇن بول-غان مەقسەتكە خىزمەت قىلسىلا بولىدۇ.③فارابى ھەر خىل دىنىي ئىدىئولوگلارنىڭ باشقا مىللەت ۋە غەيرىي دىنىدىكى كىشىلەرنى كەمسىتىدىغان كۆزقاراشلىرىنى تەنقىدلەپ، ئۇلار مەيلى مۇسۇل-مان ياكى غەيرىي مۇسۇلمان، شەرقلىق ياكى غەربلىك، ئەرەب، تۈرك ياكى نېگىر بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، ھوقۇقتا باراۋەر دە-گەن كۆزقاراشنى ئىلگىرى سۈرۈپ، مىللەتلەر ۋە دىنىي ئېتىقاد باراۋەرلىك ئىدىيىسىنى ئىلگىرى سۈردى④.

فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە، پەزىلەتلىك دۆلەتنىڭ تاشقى ۋەزە-پىسى دۆلەت ۋە خەلقنى تاشقى دۈشمەنلەر تاجاۋۇزىدىن ساقلاش-تىن ئىبارەت ئىدى. فارابىچە، جاھالەتلىك شەھەر ـ مەملىكەت-لەر ئۇچۇن تاجاۋۇزچىلىق ئۇرۇشى خاراكتېرلىك بولسا، پەزە-لەتلىك شەھەر ـ مەملىكەتلەر ئۇچۇن قوغدىنىش ئۇرۇشى خاراك-تېرلىك ئىدى⑤. فارابى ئۆزئارا قىرىپ يوقىتىشنى ھايۋانات دۇنياسىغا ھۆكۈمرانلىق قىلىدىغان پرىنسىپ، ئۇنى ئىنسانلار ئارىسىدا قوللىنىش بىمەنىلىك، دەپ قارايتتى. فارابى ئۆزنىڭ

① «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار»، گرىگورىيان ئىشلىگەن رۇسچە نۇسخىسى 175 ـ بەتكە، يوھەننا قەمەر ئىشلىگەن ئەرەبچە نۇسخىسى، 52 ـ، 53 ـ بەتكە قارالسۇن.
② «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 315 ـ بەت.
③ ئىزاھات ② دە كۆرسىتىلگەن كىتابنىڭ رۇسچە نۇسخىسى 176 ـ بېتىگە، ئەرەبچە نۇسخىسى 53 ـ بېتىگە قارالسۇن.
④ «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 311 ـ بەتكە قارالسۇن.
⑤ «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 310 ـ بەت.

«پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» ناملىق كىتابى بىلەن «تىنچلىق ۋە ئۇرۇش ھەققىدە» (كالام فىل ماۋا-يىش ۋەل ھوروپ) دېگەن ماقالىسىدە، ئۇرۇش مەسىلىلىرى ھەققىدە ئۆز كۆزقاراشلىرىنى ئوتتۇرىغا قويغان. مەلۇمكى، فارا-بى فېئودالىلىق ئوتتۇرا ئەسىردىكى مىللەتلەر ۋە دۆلەتلەر ئارىسى-دىكى جەڭگى ـ جېدەل، تەخت تالىشىش ئۈچۇن يۈز بەرگەن قېرىنداشلار ئارىسىدىكى قانلىق پىتنىلەر، بۇلاڭچىلىق ۋە قىر-غىنلىق ئۇرۇش ئاپەتلىرىنى كۆپ كۆرگەن ۋە ئۇنىڭدىن يېتەرلىك غەزەپلەنگەن ئىدى.

فارابى ئۇرۇشلارنى ھەققانىي ئۇرۇش ۋە ھەققانىيەتسىز ئۇ-رۇشتىن ئىبارەت ئىككى خىلغا بۆلگەن ئەدەمكى مۇتەپەك-كۇرلاردىن بىرى ئىكەنلىكى شۇبھىسىز. فارابى مۇنداق دەپ يازغانىدى: «ھاكىملار ھەرقانداق كىشىلەرگە قارىتا ئۇلارنى بوي-سۇندۇرۇش ۋە بېقىندۇرۇش ئۈچۇن ئۇرۇش ئېلىپ بارسا... بۇ ھەققانىيەتسىز ئۇرۇش بولىدۇ. يەنە باشقىلار ئۇستىگە ھېسىپ كىرىشىنى بىردىنبىر مەقسەت قىلىپ ئۇرۇش ئېلىپ بارسا، بۇمۇ ھەققانىيەتسىز ئۇرۇش بولىدۇ. يەنە پەقەتلا ئۆز غەزىپىنى يەڭ-گىللىتىش ياكى غەلبە خۇشاللىقلىرىدىن ھۇزۇرلىنىش ئۈچۇن ئۇرۇش ئېلىپ بېرىپ قىرغىنچىلىق قىلسا، بۇمۇ ھەققانىيەتسىز ئۇرۇش بولىدۇ»①. فارابى باشقا خەلقلەرنىڭ ئەركىنلىكىنى باس-تۇرۇش، باشقا خەلقلەرنى بويسۇندۇرۇش ۋە ئۇلارنى بېقىندۇ-رۇش، باشقا خەلقلەرنى بۇلاڭ ـ تالاڭ قىلىش، ئاچ كۆز ھاكىم-نىڭ شۆھرەت ۋە غەزەپ خاھىشلىرى تۈپەيلى قىرغىنچىلىق سې-لىش قاتارلىق ئۇرۇشلارنى ھەققانىيەتسىز ئۇرۇش دەپ كۆرسە-تىش بىلەن بىللە، ھەققانىي ئۇرۇشلار ھەققىدىمۇ توختالغان. ئۇنىڭچە، ھەققانىي ئۇرۇش ھەققانىيەتسىز ئۇرۇشقا قارشى ئالىيـ

① ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي ـ ئەخلاقىي رىسالىلەر»، 231 ـ بەت.

جاناب مەقسەتلەر بىلەن ئېلىپ بېرىلمىغان، پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلىنىڭ بەخت - ساۋادىتىنى قوغداش ئۈچۈن تاجاۋۇز قىلىپ كىرگەن دۈشمەننىڭ ئەدىپىنى بېرىمغان جەسۇرانە ئۇرۇشتىن ئىبارەت.①

فارابى ئۇرۇشنىڭ ئىجتىمائىي، سىنىپىي مەنبەسى ۋە ماھىيىتىنى توغرا چۈشىنەلمىگەن، ئۇرۇشنى ئىنسانىيەت ھاياتىدىن مەڭگۈ يوقىتىشنىڭ يوللىرىنى بىلمىگەنىدى. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، فارابى ئۇرۇش سىياسىتىنى، ئۇرۇشخۇمارلىقنى تەنقىد قىلىپ، پۈتۈن دۇنيادىكى بارلىق ئەللەر ۋە مىللەتلەرنىڭ ئىناق قوشنىدارلىقى ۋە ئورتاق گۈللىنىش ھەم ئورتاق بەخت ئۈچۈن ئۆزئارا ھەمكارلىشىش ئىدىيىسىنى ئوتتۇرىغا قويغان.② مىللىي ئۇرۇش ۋە مىللىي مۇناسىۋەت ھەققىدە توختىلىپ مىللىي بارا-ۋەرلىك ۋە دوستلۇق ھەمكارلىقىنى تەكىتلىگەن.

* * *

ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ گۈزەل بەختپەرۋەر، پەزىلەتلىك غايە-ۋى جەمئىيەت ۋە غايىۋى دۆلەت توغرىسىدىكى ئارزۇلىرى جاھا-لەتلىك ئوتتۇرا ئەسىر فېئودالىزم زۇلمى ۋە ھاكىممۇتلەق پادە-شاھلىق (مانارخىيە) زامانىدا بىر خىيالىي تەلىمات ئىدى. ئۇ-نىڭ ئىجتىمائىي - سىياسىي كۆزقاراشلىرى تارىخىي ماتېريا-لىزمدىن تولىمۇ يىراق — تارىخىي ئىدىئالىزملىق كۆزقاراش ئىدى. ئۇنىڭ پەيلاسوپ — رەئىسكە ۋە خەلقنىڭ ئىتتىپاقىغا تايىنىپلا مۇنداق غايىۋى جەمئىيەتنى قۇرۇش مۇمكىنلىكى ھەققە-دىكى ئىشەنچى ۋە ئۈمىدى بىر خىيالىي ئىشەنچ ۋە ئارزۇ ئىدى. فارابى باشقا ۋاستىلەر بىلەن مۇنداق غايىۋى جەمئىيەتنى قۇرۇش

① ② «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» ، 310 - بەتكە قارالسۇن.

تەشەببۇسىدا بولمىغان. ئۇنىڭچە، ياخشى بىر دانا ھاكىم جاھالەت-لىك شەھەرنى، ئالدى بىلەن ھوقۇقپەرەس (مەدىنۇل ئەلتەغلە-لىپ) شەھەرنى كوللېكتىپ شەھەرگە (مەدىنە جامائىيە) ئايلاند-ۇرۇپ، ئۇنىڭدا ئانارخىزم ۋە تەرتىپسىزلىككە قارشى قانۇن ئىجرا قىلىپ، ئاندىن پەزىلەتلىك شەھەرگە ئايلىنىش①، پەزىلەت-لىك شەھەر نەمۇنىلىرىنى پۈتكۈل زېمىندا بەرپا قىلىپ، زېمىننى ھەممە مىللەتلەرنىڭ دوستانە ئائىلىسى قىلىپ قۇرۇش②تەلەپ قىلىناتتى. فارابى كوللېكتىپ (جامائەتلىك) شەھەر ھاكىمى قانۇنىي قول بولۇشى، پەزىلەتلىك شەھەرگە ئۆتۈشكە كاپالەتلىك قىلىشى لازىم، دەپ قارىغان③. فارابى شەخسەن ئۆزى مەسلەن، پلاتون ئۆزىنىڭ غايىۋى دۆلەت پىلانىنى ئىجرا قىلىش يولىدا سۈرگۈن بولغان ۋە ئۆز پىلانىنى سىجىلىيە كارولىغا تەكلىپ قىلىپ تۇنقۇن بولغىنىدەك پائالىيەتتە بولمىغان. ئۇ يەنە ياۋروپا خىيالىي سوتسىيالىستلىرىدەك تەجرىبە رايونى ئېچىش ۋە كارول-لاردىن يارەم تەلەپ قىلىش پائالىيىتىدە بولمىغان. ئالىم ئۆزى-نىڭ «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» ناملىق بۇ مەشھۇر ئەسىرىنى ئۆزىنىڭ ئاخىرقى ئۆمرىدە يېزىپ قالدۇرغانىدى.

فارابىنىڭ غايىۋى جەمئىيەت توغرىسىدىكى تەلىماتى تارىخىي ئىدىئالىزملىق ئاساستىكى خىيالىي ئىجتىمائىي تەلىمات بولۇشى-غا قارىماي، ئىجتىمائىي ۋە سىياسىي پىكىرلەر تارىخىدىكى مۇ-ھىم ئۇتۇق ئىدى.

فارابى ئالدى بىلەن ئەينى زامانىدىكى ھۆكۈمران سىياسىي ئىدىئولوگىيىنىڭ تەقدىرچىلىك، ھاكىممۇتلەقلىق، باراۋەرسىز-لىك ھەققىدىكى ئەقىدىلىرىگە قارشى چىقىپ ئىنسانىيەتنىڭ ئۆ-

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» ، 314 - بەتكە قارالسۇن.
② ئۇ كىتاب، 306 - بەتكە قارالسۇن.
③ ئۇ كىتاب، 315 - بەتكە ۋە «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» ، 152 - بەتكە قارالسۇن.

زىگە يۆلىنىپ، ئىلىم - پەنگە يۆلىنىپ بەختلىك ياشاشلىرى مۇمكىنلىكىنى ۋە ئۇنىڭ ئەڭ ئالىي ئىپادىسى بولغان غايىۋى جەمئىيەتكە ئېرىشىشلىرى مۇمكىنلىكىنى ئوتتۇرىغا قويدى.

فارابى، ئىككىنچىدىن، ئۆزىدىن ئىلگىرىكى ئىجتىمائىي - سىياسىي تەلىماتلار بىلەن، ھەممىدىن بۇرۇن پلاتون ۋە يېڭى پلاتونىزم تەرەپدارلىرىنىڭ، جۈملىدىن ئارىستوتېلنىڭ ئىجتىمائىي - سىياسىي تەلىماتلىرى بىلەن ئېنىق چېگرا ئاجراتتى. مەلۇمكى، پلاتون ۋە ئارىستوتېل سىياسىي تەلىماتلىرى قۇل ئىگىلىرى سىنىپىنىڭ ھەر خىل تەبىقىلىرىنىڭ مەنپەئەتلىرىگە ۋەكىللىك قىلاتتى. فارابى ئەمگەكچى خەلقنىڭ بولغۇسى «ئالتۇن زامان» ئىجتىمائىي غايىلىرىنى مەركەزلىك ئىپادىلىگەنىدى.

فارابى، ئۆچىنچىدىن، ئۆزىنىڭ خىيالىي جەمئىيەت تەلىماتى ئارقىلىق جەمئىيەت تەرەققىيات ئىدىيىسىنى، ئىجتىمائىي ھەمجەھەتلىك ئىدىيىسىنى، جەمئىيەت يۇكسىلىشىنىڭ ماددىي ۋە مەنىۋى زۆرۈرىيەتلىرى ئىدىيىسىنى ئەقىل - پاراسەت، ئىلىم-پەن، ئەخلاق ۋە قانۇننىڭ جەمئىيەت يۇكسىلىشىدىكى ئەھمىيىتى توغرىسىدىكى ئىدىيىنى، ئىش تەقسىماتى ۋە ئەركىن تاللاش ئىدىيىسىنى، ئىنسانىي ۋە مىللىي باراۋەرلىك ئىدىيىسىنى، پەزىلەتلىك شەھەرگە كوللېكتىپ شەھەر شەكلى بىلەن ئۆتۈش ئىدىيىسىنى، پەيلاسوپ رەئىس ۋە ئۇنىڭ شەرتلىرى ئىدىيىسىنى، رەئىسلەر كوللېكتىپى ئىدىيىسىنى، ئادالەتلىك ۋە ئادالەتسىز ئۇرۇشنىڭ ماھىيەتلىك پەرقلىقى ئىدىيىسىنى ئوتتۇرىغا قويدى. شۇ نەرسە خاراكتېرلىككى، فارابى خەلىپىلىك ھەربىي ھاكىمۇتلەقلىكە قارشى زىيالىي - پەيلاسوپ باشلىقلىق كۆزقاراشىدا چىڭ تۇرغانىدى. فارابىنىڭ يۇقىرىقى ئىدىيىلىرى ئۇنىڭ گۇمانىزملىق، راتسىئونالىزملىق تەرەققىيپەرۋەر كۆزقاراشلىرىنىڭ كونكرېت ئىپادىسى سۈپىتىدە ئەقلىگە مۇۋاپىق ۋە قىممەتلىك تۆھپە ھېسابلىنىدۇ.

فارابىنىڭ خىيالىي جەمئىيەت توغرىسىدىكى كۆزقاراشلىرى شەرق ۋە غەربنىڭ ئىجتىمائىي - سىياسىي پىكىرلەر تەرەققىيات تارىخىغا كۈچلۈك تەسىر كۆرسەتكەن.

X ئەسىردە باغداد خەلىپىلىكى بوھرانى كۆچەيگەن، ئۇنىڭ پارچىلىنىش جەريانى تېزلەشكەن بولغاچقا، فارابىنىڭ ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرى بوراڭلىق يىللاردا تېز كېڭەيدى. «سادىق دوستلار» مەخپىي تەشكىلاتىنىڭ قامۇس خاراكتېرلىك ماقالىلەر توپلىمىدا «پەزىلەتلىك شەھەر» ئاتالغۇسى قوللىنىلغانىدى. ئەبۇ ئەلى ئەھمەد ئىبن ياقۇپ ئىبن مەسكەۋەي (1030- يىلى ئۆلگەن) ئۆزىنىڭ «بەخت توغرىسىدا» (ئەل ساۋاده) ناملىق ئەسىرىدە، ئىبن بەجە (1138 - يىلى ئۆلگەن) ئۆزىنىڭ «تەنها ياشىغۇچىنىڭ تەدبىرلىرى» (تەدبىرۇل مۇتەۋەھىد) ناملىق ئەسىرىدە، ئىبن تۇفەيلى (1110 — 1185) ئۆزىنىڭ «ھەييى ئىبن يەقزان» ناملىق پەلسەپىۋى قىسسەسىدە، يۇسۇپ خاس ھاجىپ (XI ئەسىر) ئۆزىنىڭ «بەخت كەلتۈرگۈچى بىلىم» (قۇتادغۇبىلىك) ناملىق داستانىدا، نىزام گەنجىۋى (1141 — 1203) ئۆزىنىڭ «ئىسكەندەرنامە» داستانىنىڭ «ئىقبالنامە» دېگەن قىسمىدا، ئىبن خەلدۇن (1332 — 1406) ئۆزىنىڭ «ئەرەب، ئەجەم، بەربەر تارىخىنىڭ ئىبرەت ۋە مۇبتەدالىرى» ناملىق كىتابىنىڭ «مۇقەددىمە» قىسمىدا، ناسىر خىسراۋ (XII ئەسىر)، ئابدۇراخمان جامى ۋە نەۋائى (XV ئەسىر) ئەسەرلىرىدە فارابى ئىجتىمائىي غايىلىرى پەلسەپىۋى ياكى ھېكايەتلىك شەكىلدە داۋاملىق ئىپادىلەنگەن. بۇ ھەقتە 5 - قىسىمدا مەخسۇس توختىلىمىز.

لېنىن ئۆزىنىڭ «ئىككى ئوتوپىيە» ناملىق ماقالىسىدە، خىيالىي سوتسىيالىزم تەلىماتى توغرىسىدا توختىلىپ، ماركسىزمغىچە بولغان خىيالىي سوتسىيالىزمنى پۈتۈن دۇنيا تارىخىي خاراكتېرلىك ئىدىيە، دەپ توغرا ئېيتقانىدى①.

① ۋ. ئى. لېنىن: «ئەسەرلەر»، رۇسچە 22 - توم، 120 - بەتكە قارالسۇن.

ئېنگېلس «تەبىئەت دىئالېكتىكىسى» غا يازغان مۇقەددىمىسىدە: «ئەرەبلەردىن قوبۇل قىلىنغان ۋە يېڭى تېپىلغان گرېك پەلسەپىسىدىن ئۇزۇق ئالغان ئەركىن پىكىر بارغانسېرى يىلتىز تارتىپ، XVIII ئەسىر ماتېرىيالىزمى ئۈچۈن تەييارلىق قىلغانىدى، دەپ كۆرسىتىدۇ[1].

ياۋروپادا XIV — XV ئەسىرلەر غايىۋى خىيالىي جەمئىيەت توغرىسىدىكى قىزىقىش ئۇرغۇپ تاشقان دەۋر بولدى. توماس مور (1478 — 1535) نىڭ «نامەلۇم شەھەر» (Amaurote) ۋە «يوق جاي كۆتىتاس» (Ou topos Civitas) ھەققىدىكى «ئوتوپىيە» ناملىق كىتابى، فرانسىس بېكون (1560 — 1626) نىڭ غايىۋى شەھەر «سۇلايمان قەسرى» (Solomons House) ھەققىدىكى «يېڭى ئاتلانتىس» ناملىق كىتابى، توماس كامپانىلا (1568 — 1639) نىڭ «قۇياش شەھىرى» (Solaris) ناملىق كىتابى ۋە بىر قاتار خىيالىي سوتسىيالىستلارنىڭ ئەسەرلىرى ئارقا ـ ئارقىدىن مەيدانغا كەلدى.

فارابى ئىنسانىيەتنىڭ پارلاق كەلگۈسىگە مۇيەسسەر بولۇشىغا قاتتىق ئىشەنگەنىدى. ئۇ ئاخىر بىر كۈن ياخشىلىقنىڭ يامانلىق ئۈستىدىن غەلىبە قىلىدىغانلىقىغا، يامانلىق ئاخىرلىشىپ پۈتۈن زېمىندا ياخشىلىق تەنتەنە قىلىدىغانلىقىغا گۇمانلانمىغان[2].

① ف. ئېنگېلس: «تەبىئەت دىئالېكتىكىسى»، مۇقەددىمە، 5 ـ بەت.
② س. ن. گرىگورىيان: «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپە تارىخى»، 69 ـ بەتكە ۋە ئىرسوف: «خارەزمى ۋە فارابى»، 26 ـ بەتكە قارالسۇن.

تۆتىنچى باب

فارابىنىڭ ئەخلاقىي ۋە ئىستېتىكىلىق كۆزقاراشلىرى

ئەخلاقىي ۋە ئىستېتىكىلىق پىكىر فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلىرى سىستېمىسىدا مۇھىم سالماقنى ئىگىلىگەن.

فارابى ئۆزىنىڭ «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار»، «بەختكە ئېرىشىش يوللىرى توغرىسىدىكى رىسالە»، «سىياسەت ۋە دۆلەت توغرىسىدا» دېگەن ئەسەرلىرى بىلەن «ئىمسال ئۇلۇم» ناملىق كىتابىنىڭ ئاخىرىدا، «ئىيۇنۇل ماسائىل» ناملىق رىسالىسىنىڭ مەلۇم قىسمىدا، «كىتابۇل تەفسىر ئەخلاقۇل ئارىستوتالىس»، «شەرھى سەدرە كىتاب ئەخلاقۇل ئارىستوتالىس» قاتارلىق ئارىستوتېلنىڭ «ئېتىكا» ناملىق ئەسىرى توغرىسىدا يازغان شەرھى ئەسەرلىرىدە ئەخلاق مەسىلىلىرى توغرىسىدا كەڭ مۇھاكىمە ئېلىپ بارغان.

فارابىنىڭ ئەخلاقنى مۇستەقىل ئىلىم سۈپىتىدە كەڭ مۇھاكىمە قىلىشىنىڭ سەۋەبى شۇكى، ئەخلاق مەسىلىسى فارابى ئۈچۈن يالغۇز نەزەرىيىۋى ئەھمىيەتلىك ياكى غايىۋى مەملىكەت قۇرۇلمىسىغا مۇناسىۋەتلىك مۇھىم كاتېگورىيە بولۇپلا قالماي، بەلكى ئەينى زاماندا بىۋاستە ئەمەلىي ئەھمىيىتى ئېگە مۇھىم بىر مەسىلە بولۇپ قالغانىدى. فارابى ئۆزىنىڭ ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرىنى بىر قەدەر سىستېمىلىق ئىپادىلىگەن مۇتەپەككۇر سۈپىتىدە ئانتروپولوگىزملىق ۋە راتسىئونالىزملىق ئەخلاقىي تەلىماتنى ئوتتۇرىغا قويدى. ئۇنىڭ ئەخلاقىي تەلىماتى ئەخلاقنىڭ

ئىجتىمائىيلىقى، تۇغما ئەمەسلىكى، ئەقىل ۋە تەربىيىگە باغلىق-لىقى قاتارلىقلار بىلەن بىر قاتار ئەخلاقىي كاتېگورىيىلەر ھەم شەخسىي پەزىلەت خاراكتېر مەسىلىلىرىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان. تۆۋەندە بىز ئۇنىڭ پىكىر تەرتىپى بويىچە بۇ مەسىلىلەرنى قىسقىچە تونۇشتۇرۇپ ئۆتۈش بىلەن چەكلىنىمىز.

ئەڭ ئالدى بىلەن فارابى ئەخلاقنىڭ ئىنسانىي - ئىجتىمائىي خاراكتېرىنى ئېنىق مۇقىملاشتۇرۇپ، دىنىي - خۇراپىي ئەخلاقىي كۆزقاراشلار بىلەن ئىلمىي ئەخلاقىي كۆزقاراشلارنىڭ روشەن چېگرىسىنى ئاجراتتى. مەلۇمكى، دىنىي - خۇراپىي ئەخلاقىي كۆزقاراشلار بويىچە ئەخلاق ئىنسانىي - ئىجتىمائىي ھادىسە بولماستىن، بەلكى تەقدىرده ېكىتىلگەن ئىلاھىي ۋە ساماۋى ھادىسە ھېسابلىناتتى، كىشىنىڭ ئەخلاقى ھېچقانداق كىشى ئېڭى (ئەقىل - پاراسىتى)، خاھىشى ۋە ئىرادىسىگە باغلىق بولمىغان، پۈتۈنلەي تۇغما ۋە تەقدىر ئىرادىسىگە باغلىق ھادىسە ھېسابلىناتتى، كىشىدە تاللاش ۋە ئەخلاقىي ئۆزگىرىش بولۇشى مۇمكىن ئەمەس، دېيىلەتتى. گەرچە پلاتون، ئارىستوتېل ئۆزلىرىنىڭ ئەخلاقىي تەلىماتلىرىدا ئەخلاقنىڭ تەبىئىي ھاسىل نەرسە ئەمەس ئىكەنلىكىنى، ئۇنى ئادەتلىنىش، مەشىق قىلىش بىلەن ئىگىلەشكە بولىدىغانلىقىنى بىرەڭ ئېتىراپ قىلغان بولسىمۇ، ئۇلار يەنە بىرەكلا بۇ كۆزقاراشنى نەزەرىيە جەھەتتىن ئىزچىللاشتۇرالمىدى. ئۇلارچە، قۇللاردا ئەخلاق بولۇشى مۇمكىن ئەمەس ئىدى. ئارىستوتېل تولىمۇ ئوچۇق ھالدا ئەخلاق ئوتتۇرا قاتلام قۇلدار ئاقسۆڭەكلىرىگە خاس، ئەخلاق مال - مۈلۈكنىڭ ھەددىدىن ئارتۇق كۆپ بولۇپ كەتمەسلىكىنى ياكى ھەددىدىن ئارتۇق ئاز ياكى يوق دېيەرلىك بولۇپ كەتمەسلىكىنى شەرت قىلىدۇ، دېگەن پىكىرنى ئىلگىرى سۈرگەنىدى. فارابى بۇ خىل چەكلىمىلەرنى بۆسۈپ تاشلىدى.

فارابىچە، ئىنسان تەبىئىتىنىڭ بىر قىسمى سۈپىتىدە تەبىئىي

مەۋجۇدىيەت ھېسابلىناتتى، ئۇنىڭ جىسمانىي ۋە روھىي خۇسۇسىيەتلىرى، ئەقىل - پاراسەتلىكلىكى ئۇنىڭ تەبىئىي سۈپەتلىرىنى تەشكىل قىلاتتى. فارابى ئىنسانىنى يەنە ئىجتىمائىي مەۋجۇدىيەت دەپ قارايتتى. ئۇنىڭ خاھىشچانلىقى، ئۇنىڭ ئۆز پائالىيىتىدە ئىپادىلىگەن قەتئىيلىك ياكى مۇلايىملىق، ساپ دىللىق ياكى ھىيلىگەرلىك قاتارلىق شەخسىي پەزىلەت خاراكتېرى ئۇنىڭ ئەخلاقىي سۈپەتلىرىنى تەشكىل قىلاتتى. فارابىچە، ئىنسانىنىڭ بارلىق ئاڭلىق پائالىيىتى ئىنسان ئۆچۈن تەبىئىي ماھىيەت بولۇپ، ئۇنىڭ ئەخلاقىي كۆزقاراش ۋە قائىدە - يوسۇنلىرى ئىنسانىنىڭ ئىجتىمائىي ھايات مۇناسىۋەتلىرى ۋە تەجرىبىلىرىدىن ھاسىل بولغان، جۈملىدىن بۇ خىل ئىجتىمائىي ھاياتنىڭ ھەر خىل پائالىيەتلەرنىڭ ئەخلاقىي مىزانى ئىدى. فارابىچە: «مەنتىقە ئىلمى بىلىم قائىدىلىرىنى بەلگىلىسە، ئەخلاق ئىلمى پائالىيەتنى ئەمەل قىلىنىدىغان ئاساسىي پرىنسىپلارنى بەلگىلەيتتى»، ئۇنىڭچە، «ئەمەلىيەت ۋە تەجرىبە مەنتىقە ئىلمىگە قارىغاندا ئەخلاق ئىلمىدە تېخىمۇ قىممەتلىك»[1] ئىدى. شۇڭا، فارابى ئەخلاقىي كاتېگورىيىنى تەڭرى بەلگىلىگەن ياكى ئىلاھىي قىسمەتلىك ھادىسە بولماستىن، بەلكى كونكرېت كىشىلەر ئارىسىدىكى كونكرېت مۇناسىۋەتتە ئىپادىلىنىدىغان ھادىسە، دەپ چۈشەندى. «بۇ مەسىلىدە ئۇ ئومۇمەن مۇتەككەللىملەر بىلەن چېقىشالمايتتى»[2].

كارل ماركس ئۆزىنىڭ «پروۇسىيىنىڭ گېزىت - ژۇرنال سېنزورى ھەققىدىكى يېقىنقى پەرمانغا باھا» ناملىق ماقالىسىدە «ئەخلاقنىڭ ئاساسى ئىنسانىيەت روھىنىڭ ئۆز قانۇنى بولسا، دىننىڭ ئاساسى ئىنسانىيەت روھىنىڭ يات قانۇنىدىن ئىبارەت»[3] دەپ ناھايىتى توغرا ئېيتقانىدى. مانا بۇ ئەخلاق دىنىي كاتېگورىيە

① ت. ج. بويىر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 109 - بەت.
② يۇقىرىقى كىتاب، 109 - بەت.
③ «ماركس - ئېنگېلس ئەسەرلىرى»، 1 - توم، 1956 - يىلى خەنزۇچە نەشرى، 15-بەت.

ئەمەس، ئىنسانىي كاتېگورىيە، ئىجتىمائىي كاتېگورىيە ئىكەنلە-
كى توغرىسىدىكى ئەڭ ياخشى ئىزاھات.

ئىككىنچىدىن، فارابى ئەخلاقنىڭ تۇغما ياكى تەبىئىي ھا-
سىل نەرسە ئەمەسلىكىنى، ئۇنىڭ تەربىيە مەسۇلى ئىكەنلىكىنى
مۇقىملاشتۇرۇپ، ئەخلاق كاتېگورىيىلىرىنى تەلىم - تەربىيە
(مۇئارىف) كاتېگورىيىلىرى بىلەن بىرلەشتۇرۇپ بىر قاتار پېدا-
گوگىكىلىق كۆزقاراشلارنى ئوتتۇرىغا قويدى.

فارابى ھەممە ئادەم تۇغۇلۇشتىن باراۋەر دېگەن كۆزقاراشنى
ئوتتۇرىغا قويغان[1]. بۇ پلاتون ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرىغا، جۈم-
لىدىن ئوتتۇرا ئەسىر روھانىيەتچىلىك كۆز قاراشلىرىغا سىڭىپ
كىرگەن يېڭى پلاتونىزم ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرىغا قارىتىلغان
تەنقىد ئىدى. فارابىچە، يېڭى تۇغۇلغان كىشىدە ھېچقانداق ئەخلا-
قىي پەزىلەت بولمايدۇ، بۇ خىل پەزىلەتلەرگە كىشىلەر ئۆزلىرى-
نىڭ ئەقلىي ۋە ئىجتىمائىي پائالىيەتلىرى ئارقىلىق ئېرىشىدە-
دۇ. ئىلىم، ھۈنەر - سەنئەت، ئادەت، ئەخلاقىي قائىدە قاتار-
لىقلار فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە تۇغما، تەبىئىي ھاسىل نەرسە
ئەمەس[2]. فارابى مۇنداق دەپ يازغانىدى: «بىزچە، خۇش تەرتىپ
ۋە تەرتىپسىزلىككە ئوخشىغان بارلىق ئەخلاقىي سۈپەتلەر ئېرى-
شىلگەن بولىدۇ... كىشىنىڭ ئەخلاقىي سۈپەتكە ئېرىشىشى ياكى
بىر خىل ئەخلاقتىن يەنە بىر خىل ئەخلاققا ئۆتۈشى ...
ئادەتلىنىش بىلەن زېچ مۇناسىۋەتلىك ھالدا، ئادەتلىنىش ۋە پە-
كىر قىلىش تەسىرىدە ھەرقانداق بىر پائالىيەتنىڭ ئۇزۇنغىچە
تەكرارلىنىشى بىلەن باغلىق ھالدا يۈز بېرىدۇ. شۇنداق قىلىپ،
گۈزەل ئەخلاقمۇ ئادەتلىنىش ئارقىلىق پەيدا بولىدۇ»[3].

ئۇچىنچىدىن، فارابى ئەخلاق كاتېگورىيىسىنى ئەقىل - پا-

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 318 -، 328 - بەتلەرگە قارالسۇن.
② يۇقىرىقى كىتاب، 318 - بەتكە قارالسۇن.
③ ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر»، 12 - بەت.

راسەت كاتېگورىيىسى بىلەن بىرلەشتۇرۇپ، كىشىنىڭ ياخشىلىق
ياكى يامانلىقنى پەرق ئېتىشى بىلەن بىرلەشتۇرۇپ قارىدى.
فارابىنىڭ قارىشىچە، ئىنسانىنىڭ ئەتراپلىق راۋاجلىنىشى ئەقلىي
ۋە ئەخلاقىي يۈكسىلىشىنى تەقەززا قىلىدۇ؛ بۇنداق يۈكسىلىش
بىر تەرەپتىن تاشقى دۇنيا بىلەن بولىدىغان سان - سانا قسىز
مۇناسىۋەت ئارقىلىق يۈز بەرسە، يەنە بىر تەرەپتىن ئىنسانىنىڭ
ئىچكى دۇنياسىنىڭ، مۇھىمى ئەقلىي كۈچى ۋە ئەخلاقىي پەزىلە-
تىنىڭ راۋاجلىنىشى ئارقىلىق يۈز بېرىدۇ[1]. مانا بۇنىڭدىن
ئىنسانىنىڭ «كىچىك دۇنياسى» — مەنىۋى دۇنياسى مەيدانغا
كېلىدۇ. فارابىچە، ئەقىل ۋە ئەخلاق ئىنسانىنىڭ بىر پۈتۈن
مەنىۋى دۇنياسىنى تەشكىل قىلىدۇ. فارابى ئۆزىنىڭ «بەختكە
ئېرىشىش يوللىرى توغرىسىدىكى رىسالە» ناملىق ئەسىرىدە مۇنـ
داق دەپ يازىدۇ: «ياخشى ئەخلاق بىلەن تەپەككۇر ھەر ئىككىسى
بىرلىكتە كىشىنىڭ پىكىر قىممىتىنى شۇنىڭ ئۈچۈن ئاشۇرىدۇ-
كى، ئۇنىڭ ئۆزىدىكى ياكى ئۇنىڭ پائالىيىتىدىكى ھەربىر پەزى-
لەت يۈكسەكلىك ۋە كامالەتلىكتىن تەشكىل تاپقان بولىدۇ»[2].

فارابى ئەقىل بولمىسا، ئەخلاق بولمايدۇ؛ ئەقىل - پاراسەت
بولمىسا، ئەخلاقىي پەزىلەت بولمايدۇ؛ ئەقلىي بىلىم بولمىسا،
ئەخلاقىي سەۋىيە بولمايدۇ، دەپ قارايدۇ. فارابى ھەرقاچان ئەق-
لىي بىلىمنى، ئەقلىي پەرق ئېتىش ئىقتىدارىنى ئەخلاقىي كاتې-
گورىيىنىڭ ئالدىنقا قويىدۇ، چۈنكى ئۇ ئەخلاقنىڭ ئالدىنقى شەر-
تى. فارابى پىكىر قىلىش، ئۆگىنىش، ئىلمىي ئىزدىنىش ۋە
بارلىق ئەخلاقىي سۈپەتلەرنى ھەمجەھەتلەشتۇرۇپ قاراش لازىملى-
قىنى تەكىتلەيدۇ. فارابى بۇ ھەقتە مۇنداق دەپ يازىدۇ:
«ھەركىم، بولۇپمۇ ياشلار ئىلىم تەنقىد قىلىشقا تۇتۇنغاندا،

① ئې. د. خارېنكو: «فارابىنىڭ ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرى» («ئەل فارابى، ئىلمىي تەتقىقات» ناملىق توپلام، 4 - بەت).
② ئەل فارابى: «بەختكە ئېرىشىش يوللىرى توغرىسىدىكى رىسالە» (ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر»، 11 - بەت).

كەمتەر بولۇشى، ساغلام بولۇشى، ئەخلاقلىق، تەربىيىلىك ۋە قائىدىلىك بولۇشى، ھىيلىگەرلىك ۋە ساختىپەزلىكتىن يىراق بولۇشى، باشقا قىلىقلاردىن ۋاز كېچىشى، ئىلىم بىلەن شۇغۇلـ
لانغۇچىلارغا ھۆرمەت قىلىشى لازىم.»①

فارابىنىڭ ئەقلىنى ئالدىنقى ئورۇنغا قويۇشى ئۇنىڭ راتسـ
ئونالىزملىق كۆزقاراشلىرىدىكى ئىجابىي ئامىل ئىدى. فارابى مۇتەكەللىمچىلەرنىڭ ئەقىدىچىلىكىنى تەشۋىق قىلىدىغان نادانلاشـ
تۇرۇش سەپسەتىلىرىگە قارشى چىققان مۇتەززىلىزم كۆزقاراشلىـ
رىنى قوللىدى. مۇتەززىلىمچىلەر ياخشىلىق ياكى يامانلىقنى ئالـ
دىن پۈتۈلگەن ئەقىدە بىلەن ئەمەس، ئەقىل بىلەن پەرق ئېتىش مۇمكىن، دەپ قارايتتى. فارابى ئەقلىي پائالىيەتنى، بولۇپمۇ ئۇنىڭ ئەڭ ئالىي شەكلى بولغان ئىلمىنى ئەخلاقىي پائالىيەتتىن ئۈستۈن، قىممەتلىك دەپ بىلەتتى، چۈنكى ئۇ ئەخلاقىي پائالـ
ىيەتنىڭ پەرق ئېتىش، ھۆكۈم قىلىش ئاساسى ھېسابلىناتتى.②
فارابى پەقەت ئىنسانىيەتلا ئەقىل ۋە بىلىم تۈپەيلى مۇھاكىمە قىلىش ئەركىگە، تاللاش ئەركىگە، ئەخلاقىي پائالىيەت (ئىرادە ۋە خاھىش) ئەركىگە ئىگە، دەپ ھېسابلايتتى.

فارابىچە، ئەخلاق ئۆزگەرمەس كاتېگورىيە ئەمەس ئىدى. ئۇ ئەخلاقنىڭ ئۆزگىرىشىگە ۋە راۋاجلىنىشىغا ھەل قىلغۇچ تەسىر كۆرسىتىدىغان ئامىللارنى ئۇچىكە ئاجراتتى. بۇلار: ئىجتىمائىي مۇھىت، كىشىلەر ئارىسىدىكى مۇناسىۋەت، شەخسنىڭ ئىرادىسـ
ىدىن ئىبارەت. فارابى بۇنى شەخسنىڭ ئەخلاقىي ۋە ھايات يولىنى بەلگىلەيدىغان ئامىل دەپ كۆرسىتىدۇ.

فارابىچە، بۇلارنىڭ ئىچىدە ئاساسىي ئامىل — تەلىم ۋە تەربىيە، دەپ قارايدۇ. فارابى ئىنسانىنىڭ ئۆسمۈرلۈك ۋە ياشلىق

① ئەل فارابى: «پەلسەپە تەتقىقاتى ئۈچۈن نېمىلەرگە ھازىرلىنىش لازىم»، رۇسچە نەشرى، 13 ـ بەت.
② ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 109 ـ، 110 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.

ۋاقتىدىكى تەربىيىلىنىشىنى ئالاھىدە ئېتىبارغا ئالغان. فارابى تەلىم (ئۆگىتىش) ۋە تەربىيە (ئۆگىنىش) ئۈستىدە توختىلىپ مۇنداق دەپ يازغان: «تەربىيە خەلقنى ۋە شەھەرلەرنى نەزەرىيىۋى پەزىلەتكە ئىگە قىلغۇچىدۇر. تەلىم خەلقنى بىلىم ئاساسىدا ئەخلاـ
قىي پەزىلەت ۋە سەنئەتكە ئىگە قىلغۇچىدۇر»①. فارابىنىڭ چۈـ
شەندۈرۈشچە، تەربىيە نەزەرىيىۋى بىلىمنى، ئاساسىي پەنلەرنى ئۆگىنىپ ئىگىلەش ۋاستىسى بولسا، مۇئەييەن ئەخلاقىي قائىدىـ
لەر ۋە نەزەرىيىۋى بىلىملەر، ھۈنەر ـ سەنئەت ماھارەتلىرىنى ئوقۇتۇچىنىڭ ياشلارغا ئۆگىتىش پائالىيىتى تەلىم ھېسابلـ
ىنىتتى.

فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە، تەلىم ـ تەربىيىنىڭ ئاساسىي مەزمۇنى ئىلىم ـ پەن بولۇشى لازىم ئىدى. فارابى مۇتەكەللىمـ
چىلەرنىڭ ئەقىدىگە سېغىنىش ۋە ئەركىن پىكىر يۈرگۈزمەسلىك تەشەببۇسلىرىغا زىت ھالدا ئەركىن، پائالىيەتچان ئەقىل ۋە ھەرـ
كەتنى، ئىلىم ـ پەننى ئىگىلەشنى تەۋسىيە قىلغان. ئۇ «ئىھسال ئۇلۇم» نامىلىق مەشھۇر ئەسىرىدە، نادانلاشتۇرۇش تەشەببۇسلـ
ىرىغا قارشى ئەقلىي ئىلىم ۋە ئەخلاقىي پائالىيەتنى تەشەببۇس قىلدى.②فارابىچە، ئىنسانىيەت بەخت ـ سائادەتكە ئېرىشىش ئۇچۇن ئىلىم ـ پەننى ئۆگىنىپ، نەزەرىيىۋى بىلىمنى ئىگىلىشى لازىم ئىدى. ئۇنىڭچە، يۇكسەك مەدەنىيەت ۋە پەزىلەتلىك غايىۋى جەمئىيەتكە ئىلىم بىلەنلا ئېرىشىش مۇمكىن ئىدى. فارابى ئىـ
لىمنى ياخشىلىقلارنىڭ ئىچىدىكى ياخشىلىق، گۈزەللىكلەر ئىـ
چىدىكى گۈزەللىك دەپ بەختكە ئېرىشىشنىڭ ئاچقۇچى ھېسابلايتـ
تى، چۈنكى ئۇ ھەقىقەت بىلەن بىر خىل نەرسە ئىدى.

فارابى پېداگوگىكىلىق مېتود ئۈستىدىمۇ توختالغان. فارابى كونكرېت ئەھۋال ھەم ئوقۇتۇش خاراكتېرىگە ئىگە «مۇھىم ئۇـ

① ئەل فارابى: «بەختكە ئېرىشىش توغرىسىدا»، رۇسچە نۇسخىسى، 320 ـ بەت.
② ئەل فارابى: «ئىھسال ئۇلۇم»، 108 ـ، 109 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.

سۆل» ۋە «قانتىق ئۇسۇل» دىن ئىبارەت ئىككى خىل ئۇسۇلنى قوللىنىشنى تەۋسىيە قىلدى. «مۇلايىم ئۇسۇل» تەربىيىلەنگۈ-چىنىڭ پەن ۋە ھۈنەر ـ سەنئەتكە بولغان قىزىقىشى يۇقىرى دەرىجىدە ئىپادىلەنگەن بولسا، ئۇنىڭ ئىلمگە بولغان ئىشتىياقى-نى تېخىمۇ كۈچەيتىشىدە قوللىنىلىدىغان رىغبەتلەندۈرگۈچى ئۇ-سۇل بولۇپ، «قانتىق ئۇسۇل» تەربىيىلەنگۈچىنىڭ ئۆز مەيلىگە بېرىلىش ۋە گەپ ئاڭلىماسلىق ئىپادىلىرىگە قارىتىلىدىغان ئۇ-سۇل ئىدى. فارابى بۇ خىل ئۇسۇللاردىن پايدىلىنىشتىكى مەق-سەت ئوقۇغۇچىنى بەختكە ئېرىشىش يوللىرىنى چوڭقۇر مۇھاكە-مە قىلىدىغان قىلىش، دەپ كۆرسىتىدۇ. فارابى «ئىيۇنۇل ماسا-ئىل» ناملىق ئەسىرىدىكى سەككىزىنچى سوئال ـ جاۋابتا، يادلاش ئۇسۇلى بىلەن چۈشىنىش ئۇسۇلى ئوستىدە توختىلىپ مۇنداق دەپ يازغان: «چۈشىنىش يادلاشتىن ياخشىراقتۇر، چۈنكى ياد-لاش نۇرغۇنلىغان جۈزئىي ئىبارىلەر ۋە شەخسلەرنى يادلىۋېلىش-تىن ئىبارەت بولۇپ، بۇنىڭ چېكى يوق ... چەكسىزلىككە ئىنـ-تىلگەن كىشىنىڭ مېھنىتى پايدىسىز مېھنەت، چۈشىنىش نەر-سىلەرنىڭ ماھىيىتى ۋە ئومۇمىي قانۇن ـ قائىدىلىرىنى تونۇپ ـ بىلىش بولۇپ، ئۇنىڭ چەك ـ چېگرىسى ۋە ئومۇمىلاشتۇ-رۇلغانلىق قىممىتى بولىدۇ ... كىشى ئۆزى يادلىۋالغان نەرسە-لەرگە ئوخشىمايدىغان نەرسىلەرگە دۇچ كەلگەندە، ئۇ مۇشۇ ئو-مۇمىي قانۇنلارغا تايىنىپ ئىش كۆرسە، ئۇ ئۆز چۈشەنچىلىرىگە ئىشەنچىلىك ھالدا مۇراجىئەت قىلالايدۇ»①.

فارابى پەزىلەتلىك شەھەر رەئىسىنى ئوقۇتقۇچى بىلەن بىر-دەك تەربىيە خىزمىتى ئۆتەيدۇ، دەپ كۆرسەتكەن. فارابى ئۇلار-نىڭ پەرقى بار دېيىلسە، شەھەر رەئىسى تېخىمۇ كەڭ مەنىدىكى ئوقۇتقۇچى، پۈتۈن شەھەر، پۈتۈن مەملىكەت خەلقىنىڭ پەزىلەت

① «ئۆزبېكستاندا ئىلغار ئىجتىمائىي ـ پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخىغا دائىر ماتېرىيال-لار»، ئۆزبېكچە، 1959 ـ يىلى تاشكەنت نەشرى، 64 ـ، 65 ـ بەت.

ئوقۇتقۇچىسى بولغانلىقىدا، دەيدۇ. فارابى خەلقكە ھەر خىل ۋاستىلەر بىلەن بىلىم، ئەخلاق، ھۈنەر ـ سەنئەت ئۆگەتكۈچى-لەرنى تەربىيىلىگۈچىلەرنىڭ بىر پۈتۈن سىستېمىسى دەپ قارىغا-نىدى. فارابى دىنىنىڭ تەربىيىۋى رولىنى ئېتىراپ قىلغان، «ئەمما ئۇنىڭ ئېيتىشچە، دىن ئۆزىنىڭ مۇتلەق قىممىتىدىن ئالغاندا ئەقلىي بىلىملەردىن تۆۋەن ئورۇندا تۇراتتى». فارابى بۇ مەسىلىدە سىپنوزىنىڭ «روھىيەتچىلىك سىياسىي ماقالىلەر» دە-گەن ئەسىرى بىلەن «خەت ـ چەكلەر» توپلىمىدا ئىپادىلىگەن دىنىنىڭ تەربىيىۋى رولى كۆز قارىشىغا ئوخشاپ كېتىدىغان كۆز-قاراشنى ئىپادىلىگەن.

فارابىنىڭ ئەخلاقىي تەلىماتلىرىدا ئەخلاق كاتېگورىيىلىرى ۋە ھەر خىل تىپىك ئەخلاقىي خاراكتېر توغرىسىدىكى بايانلار ئالاھىدە ئورۇن تۇتقان. فارابى «بەختكە ئېرىشىشنىڭ يوللىرى توغرىسىدىكى رىسالە» ناملىق ئەسىرىدە، ياخشىلىق، يامانلىق، ئالىيجانابلىق ۋە پەسكەشلىك، گۈزەللىك، كۆركەمسىزلىك كا-تېگورىيىلىرى ۋە ئۇنى ئىنسانىنىڭ تاللىشى توغرىسىدا توختالغان. فارابى مۇنداق دەيدۇ: «جاھان ھادىسىلىرى ۋە كىشىلەرنىڭ ئەھۋاللىرى كۆپ خىل ۋە ئىر ـ ئىرىدىن پەرقلىق، ئۇلار ئارىسـ-دا ياخشىلىق ۋە يامانلىق، مۇھەببەت ۋە نەپرەت، كۆركەملىك ۋە كۆركەمسىزلىك، مەنپەئەتلىك ۋە زىيانلىق قاتارلىقلار بولـ-دۇ. دۇنيادىكى ھەر خىل ھادىسىلەر نۇرغۇنلىغان پائالىيەتلىرى بويىچە ئۆزئارا قارىمۇقارشىلىققا ئىگە»①. فارابىنىڭ قارىشىچە، ئىنسان تاشقى مۇھىت ۋە تەلىم ـ تەربىيە تەسىرىدە ھەر خىل يولغا ـ بەزىلىرى ياخشىلىق، بەزىلىرى يامانلىق يولىغا قاراپ ماڭىدۇ.

فارابى گەرچە ئەخلاقىي كاتېگورىيىلەرنىڭ ئىجتىمائىي ئارقا

① ئەل فارابى: «ماتېماتىكىلىق رىسالىلەر»، 1972 ـ يىلى ئالماتا، رۇسچە نۇسخىسى 296 ـ بەت.

كۆرۈنۈشى ۋە ئىجتىمائىي ماھىيەتلىرىنى چۈشىنىشكە قادىر بو-
لالمىسىمۇ، ئۇلارغا روشەن تەرىپ بەرگەنىدى.

فارابى مۇنداق دەيدۇ: «تاللىۋالغان مەقسەتكە ئېرىشىش ئۈچۈن باشقا كىشىگە قارىتا كۈچ، ئىقتىدار ۋە ئۆز ېھشىمچىلىق قوللىنىش ... يامانلىق ھېسابلىنىدۇ؛ بۇنىڭ ئەكسىچە، باشقا كىشىنىڭ تاللىۋالغان مەقسەتلىرىگە ئېرىشىش ئۈچۈن يارەملە-شىپ كۈچ، ئىقتىدار ۋە پائالىيەت قوللىنىش بۇ ياخشىلىق ھېسابلىنىدۇ»[1]. فارابى «سىياسەت ۋە دۆلەت» توغرىسىدىكى ئەسىرىدە ياخشىلىق ۋە يامانلىق ھەققىدە توختىلىپ: «بەختكە ئېرىشىشكە نىمە مەنپەئەتلىك بولسا ۋە ئۇنىڭغا نىمە ئېرىشتۇرەلە-سە ... ياخشىلىق ئەنە شۇ... بەختكە ھەرقانچە دەرىجىدە بولسىمۇ توسقۇنلۇق قىلغان بارلىق نەرسە مۇتلەق يامانلىقتىن ئىبارەت»[2] دەپ يازغان. فارابى بەخت - سائادەتنى «مۇتلەق ياخشىلىق» دەپ ئاتىغانىدى. ئۇنىڭچە، ئىنسانىيەتنىڭ ئەقلى، ئەخلاقى ۋە ئىجتە-مائىي بەختى ئۈچۈن كۆرەش قىلىش ئىجتىمائىي مۇئەسسەسىلەر-نىڭ، دۆلەت ۋە ئۇنىڭ خادىملىرىنىڭ، ئالىم ۋە ماۋارىپچىلارنىڭ ئالىي مەقسىتى ۋە ئىش - پائالىيىتىنىڭ ئەخلاقىي ئۆلچىمى ئىدى.

فارابى ياخشىلىق ئەمەلدە بولۇشنى تەكىتلىگەن. ئۇ ياخشە-لىق بىلەن ياخشىلىق قىلىشنى، ئەخلاق كاتېگورىيىسى بولغان ياخشىلىق بىلەن ئۇنىڭ ئەمەلىي ئۇنۇمىنى پەرقلەندۈرگەنىدى. ئۇنىڭچە، ياخشىلىق قىلىش (كەرەمىلىك) ھەققىي ياخشىلىق ھېسابلىنىاتتى. فارابىچە، ئارىستوتېلنىڭ بارلىق كىتابلىرىنى سۈدەك يادا بىلىدىغان، ئەمما ئىش - ھەرىكىتى ياخشىلىق ۋە گۈزەللىككە زىت بولغان كىشىدىن، ئىلىم - پەننى بىلمەيدىغان بولسىمۇ، ئەمما پائالىيىتى ياخشىلىق ۋە گۈزەللىكنى ئىپادىلە-

① ئەل فارابى: «پەلسەپىۋى سوئاللار ۋە ئۇنىڭ جاۋابلىرى»، 107 - بەت.
② ئەل فارابى: «ئەس سىياسەتۇل مەدەنىيە»، 42 - بەت.

سە، ئۇ ئارىستوتېلغا يېقىنراق تۇراتتى. فارابى: «ئەگەر كىشى نەزەرىيىۋى ئىلىم بىلەنلا چەكلىنىپ قېلىپ، ئۇنىڭ ئىش - پائالىيەتلىرى گۈزەللىك ھەققىدىكى ئومۇمىي چۈشەنچىلەرگە ماسلاشمىسا، بۇ ئۇنىڭ ئادەتلەنگەن خۇلق - مىجەزىنىڭ ئۇنىڭ ئىشلىرىنى ئەمەلگە ئاشۇرۇشقا توسقۇنلۇق قىلغانلىقىنى كۆرسە-تىدۇ»[1] دەپ يازغانىدى. فارابىچە، ھەقىقەت ئەخلاقىي نۇقتىدىن ئالغاندا، يەنە «ياخشىلىق ۋە ياخشىلىق قىلىش»[2] ئىدى.

فارابى بەخت توغرىسىدا توختالغاندا، ئۇنى ئەخلاقىي پائالە-يەتنىڭ مەقسىتى سۈپىتىدە تىلغا ئالدى. فارابىچە، چىنلىق، ياخشىلىق، گۈزەللىك ھەققەتنى چىقىش نۇقتىسى قىلىش، بەختنى مەقسەت قىلىش لازىم ئىدى، شۇ چاغدىلا ئۇ كىشىلىك ھاياتىدا روناق تاپالايتتى. فارابى چىنلىق، ياخشىلىق ۋە گۈزەل-لىكنى ئۇنىڭ ھەقىقىي ياكى ئەمەسلىكى، بەختكە يۈزلىنىش ياكى يۈزلەنمەسلىكىدىن باھالىغان. فارابى ھەقىقىي بەخت بارلىق يامانلىقلار (قاباھەتلەر) تۈگىتىلگەن، ئىنسانىيەت روھى بۇقىل - پاراسەت بىلەن ئالەمنىڭ مەڭگۈلۈك تەبىئىي ماھىيەتلە-رى بىلەن بىردەكلىك ھاسىل قىلغان چاغدىلا ئەمەلگە ئاشىدۇ،[3] دەپ قارايتتى. فارابى بۇ يەردە ئۇنىڭ ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرىنى يەنىلا ئالەم بىرلىكى توغرىسىدىكى تەبىئىي كۆز-قاراشلىرى ئاساسىغا ئورنىتىدى.

فارابى بەختنى ھەقىقەت بىلەن، بىلىم بىلەن ۋە ياخشىلىق بىلەن ئاجرالماس بىر پۈتۈن ھالدا قارىغانلىقىنى يۇقىرىدا تىلغا ئالغانىدۇق. فارابى «بارلىق ياخشىلىقلار ھەربىر كىشىنى بەخت-لىك قىلىشتىن ھالقىپ، پۈتكۈل ئىنسانىيەت مەدەنىيىتىنى تە-خىمۇ تاكامۇللاشتۇرۇش، پۈتكۈل ئىنسانىيەت بەختى ئۈچۈن كۈ-

① ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر»، 270 - بەت.
② شۇ كىتاب، 272 - بەت.
③ «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 326 - بەتكە قارالسۇن.

رەش قىلىشقا ھەسسە قوشىدۇ»[1] دەپ ھېسابلايتتى.

فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە، بەخت پۈتكۈل جەمئىيەتنىڭ بەخت - سائادىتى بولۇپ، شەخسلەر ئۇنىڭغا ئېرىشىش ئۈچۈن بىرلىكتە ھەمكارلىشىشى لازىم ئىدى. ئۇ ئاتالمىش شەخسنىڭ زوراۋانلىق ئاساسىدىكى ھۆزۈر - ھالاۋىتىنى يامانلىق ۋە زوراۋانلىق سۈپىتىدە رەت قىلغان. فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە، ئىنسانىيەت مۇشۇ رېئال دۇنيادا بەختكە ئېرىشىشى لازىم ۋە مۇمكىن ئىدى. فارابى «جەننەت» ۋە جەننەتتىكى بەخت - سائادەت توغرىسىدىكى ئوتتۇرا ئەسىر دىنىي ئەقىدىلىرىنى «كىشىنى ئالدايدىغان خام خىيال»[2] دەپ رەت قىلغان. ئۇنىڭچە، ھەرقانداق كىشى ئۆز ھاياتىدا بەختكە ئېرىشىشى مۇمكىن بولۇپ، فارابىنىڭ بۇ كۆزقارىشى ئۇنىڭ ئىز باسارلىرىنىڭ «ماتېرىيالىزملىق ۋە ئاتېئىزملىق خاھىش» تىكى[3] كۆزقاراشلىرىنىڭ مەنبەسى بولۇپ قالغانلىقى. ئىبن تۇفەيلى ئۆزىنىڭ «خەييا ئىبن يەقزان ھەققىدىكى قىسسە» ناملىق ئەسىرىدە مۇنداق دەيدۇ: «ئەبۇ نەسىرنىڭ بىزگە يېتىپ كەلگەن ئەسەرلىرىدە... جۇملىدىن «ئەخلاق ھەققىدە تەفسىر» دە، ئۇ ئىنسانىي بەخت ۋە ئۇنىڭ مۇشۇ ھاياتىدا ۋە مۇشۇ قونالغۇدا بولىدىغانلىقى» توغرىسىدا يېزىلغان. ئۇ بۇنىڭغا قوشۇپ يەنە بىرمۇنچە سۆزلەرنى يازدى. ئۇنىڭ مەنىسى: «بۇ ھەقتىكى باشقا بارلىق گەپلەر ئالجىغان مومايىنىڭ سۆزىدىن ئىبارەت، دېگەنلىك ئىدى».[4] ئىسلام نەزەريىچىسى غەززالى ئۆزىنىڭ «كىمىيا سائادەت» دېگەن ئەسىرىدە شۇ خىل كۆزقاراشتىكىلەرنى، ئەڭ ئالدى بىلەن ئۇلارنىڭ مەنىۋى داھىيسى فارابىنى مۇشۇ ئالەمدە ئىنسان ئىلىم - پەنگە يۆلىنىپ بەختلىك بولالايدۇ، دېگەن كۆزقاراشلىرى ئۈچۈن «ئۇلار ئىلىم - پەننى ئىگىلىشىپ

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 327 - بەت.
② ③ شۇ كىتاب، شۇ بەت.
④ «يېقىن ۋە ئوتتۇرا شەرق ئاللىرى مۇتەپەككۇرلىرىنىڭ ئەسەرلىرىدىن تاللانما»، رۇسچە، 334 - بەت.

باقىي ئالەملىك ھاياتنى قولدىن چىقىرىپ قويدى»، چۈنكى «بەخت ئىنسانىنىڭ ئۆزىنى تەڭرىگە قۇربان قىلىشى ھېسابىغا ئۇرۇق چېچىلىدىغان ۋە ئېرىشىلىدىغان نەرسە» دەپ ئەيىبلىگەن. غەززالىچە، ئىستىقامەت ئالخىمىكلارنىڭ ىرنى ئون قىلىدىغان، مىسنى ئالتۇن قىلىدىغان دورىسىدەك «كىمىيا» ھېسابلىناتتى.

فارابى ئۆلۈمنىڭمۇ بەخت - سائادەتلىك خاراكتېرنى تىلغا ئالغانىدى. فارابىچە، بەخت يالغۇز بەختنىڭ سەمەرىسىنلا ئەمەس، يەنە ئۇنىڭغا ئېرىشىش ۋاستىلىرىنىمۇ ئۆز ئىچىگە ئالاتتى. فارابى ئىنسانىيەت بەختىنى كۆزلەپ ئىلىم - پەن، ھۈنەر - سەنئەت بىلەن شۇغۇللىنىشنى ۋە ئۇنىڭ ھەر قەدەمدىكى مۇۋەپپەقىيەتنى بەخت، دەپ ھېسابلايتتى. جۇملىدىن، ئىنسانىيەت بەختى ئۈچۈن قەھرىمانلىق كۆرسىتىشنى، ھەتتا بۇ جەريانداغا ھاياتىدىن ئايرىلىشنىمۇ بەخت ھېسابلايتتى[1]. فارابىنىڭ بۇ مەسلىنى چۈشەندۈرۈشتىكى چىقىش نۇقتىسى يەنىلا چىنلىق، ياخشىلىق، گۈزەللىك، بىلىم ۋە بەختتىن ئىبارەت بەش كاتېگورىيىنىڭ بىرلىكىدىن ئىبارەت ئىدى. فارابى ئومۇمەن ئىنسانىيەت مەدەنىيىتى (ئۆلىمەيدىغان روھ، پائالىيەتچان ئەقىل) ئۈچۈن، ياخشىلىق ئۈچۈن كۈرەشتە قۇربان بولۇشنى، باشقىچە ئېيتقاندا، يۈكسەك ئىنسانىيەت بەختى ئۈچۈن ئۆلۈشنى بەخت، دەپ ھېسابلايتتى. فارابىچە، بۇنداق ئۆلۈم شۇنىڭ ئۈچۈن بەختكى، ئۇ ناھايىتى زور يامانلىقنى يوقاتقان ياكى يوقىتىش يولىدا يۈز بەرگەن.

فارابى ئەخلاقىي خاراكتېر توغرىسىدىمۇ قىممەتلىك پىكىرلەرنى بايان قىلغان. فارابى ئىنسانىنىڭ پسىخىك تېمپېرامېنتى بىلەن ئەخلاقىي سۈپىتىدىن ئىبارەت بۇ ئىككى چۈشەنچىنى پەرقلەندۈرۈش ئۈچۈن ئالدىنقىسىنى «مىزاج» (مىجاز)، كېيىنكى-

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 157 -، 158 - بەتلەرگە قارالسۇن.

سىنى «ئادەت» دەپ ئاتىدى. ئادەت — شەخسنىڭ ئەخلاقىي خاراكتېرى ئىدى. فارابى «بەختكە ئېرىشىش يوللىرى توغرىسىدىكى رىسالە»، «بەخت كىتابى» (كىتابەت ئەفسلىس ساڭادەت)، «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراش-لار»، «دۆلەت خادىملىرىغا نەسىھەت» قاتارلىق ئەسەرلىرىدە ئىنسانىنىڭ ئەقلىي، ئەخلاقىي شەخسىي خاراكتېرى توغرىسىدا مۇھاكىمىلەر يۈرگۈزگەن، ئىجابىي خاراكتېرلەر بىلەن سەلبىي خاراكتېرلەرنى سېلىشتۇرۇش ئاساسىدا سەلبىي خاراكتېرلەرنى تەنقىد قىلىش فارابى تەتقىقاتىنىڭ مېتودولوگىيىلىك خۇسۇسىيە-تى ئىدى.

فارابى ئىجابىي خاراكتېر ۋە پەزىلەتلەردىن ئادىللىق، سەمە-مىيەتلىك، دوستانىلىق، ئۆتكۈر زېھىنلىك، تۈيغۇلۇق، پارا-سەتلىك، دانالىق، يېراقنى كۆرەرلىك، مەردانىلىك، قەھرىماڭ-لىق، كەمتەرلىك قاتارلىقلار ئۇستىدە؛ سەلبىي خاراكتېر ۋە ئادەتلەردىن يولسىزلىق، ساختىپەزلىك، ھىيلىگەرلىك، زومە-گەرلىك، جاھىللىق، ئالدامچىلىق، ئاچ كۆزلۈك، قورقۇنچاق-لىق، ئەخمەقلىق ۋە كەيپ ـ ساپاپەرەسلىك قاتارلىقلار ئۇستىدە توختالغان. ئۇلارنى بىر ـ بىرىگە سېلىشتۇرۇپ تەبىر ۋە خاراك-تېرىستىكا بەرگەن.

«ئادىللىق، — دەيدۇ فارابى، — ھەممىدىن ئىلگىرى بار-لىق پاراۋانلىقنى پۈتۈن شەھەر ئاھالىسىگە ئۆز ئۇلۇشى بويىچە بۆلۈپ بېرىشتۇر ... ھەربىر شەھەر ئاھالىسى بۇ بايلىقلاردىن ئۆز ھەسسىسىگە مۇناسىپ ئۆز تېگىشلىكىنى ئېلىشى لازىم. ئەگەر كەم بېرىلسە، ئۇنىڭغا ئادىل مۇناسىۋەت قىلمىغانلىق بولىدۇ. كۆپ بېرىلسە، شەھەر ئاھالىلىرىگە ئادىل مۇناسىۋەت قىلمىغان-لىق بولىدۇ. ئەگەر ئۇلارنىڭ ھەممىسىگە ئاز بېرىلسە، بۇ شەھەر

ئاھالىلىرىگە ئادىل مۇناسىۋەتتە بولمىغانلىق بولىدۇ.»①

دوستانىلىق ھەققىدە فارابى مۇنداق دەيدۇ: «دوستانىلىق ياخشى ئەخلاقىي سۈپەت بولۇپ، ئۇ بىر كىشىنىڭ باشقا كىشىلەر بىلەن بولىدىغان ئۆزئارا ئالاقىسىدە يۈز بېرىدۇ ۋە سۆز ـ ھەرە-كىتىدىن خۇشاللىققا ئېرىشتۇرىدۇ.»②

«قەھرىمانلىق ھەققىدە سۆزلىگىنىمىزدە، بۇ ياخشى ئەخلا-قىي پەزىلەت، ئۇنىڭغا ئەقىلگە مۇۋاپىق غەيۇرلۇق بىلەن ئېرىش-كىلى، ئۇنى خەتەرلىك ئىشلار ئىچىدە، جۈملىدىن ئۆز ـ ئۆزىنى تۇتۇۋېلىشتا ئىپادىلىگىلى بولىدۇ.»③

فارابى سەلبىي خاراكتېرنى تەنقىدلىگەنىدى. ئۇ «بىر گۈ-رۇھ كىشىنىڭ باشقا بىر گۈرۇھ كىشىنى ئۆزىگە ئىتائەتمەن قىلىشى» ھەم «غالىبنىڭ مەغلۇپنى قۇللاشتۇرۇشى» ئادىللىق دەيدىغان قاراشلارنى مەسخىرە قىلغان. ئۇ مۇنداق دەيدۇ: «مانا بۇنىڭ ھەممىسى بىر گۈرۇھ مەنپەئىتى ئۈچۈن ئىككىنچىسىگە قارشى قوللىنىلغان ھىيلىگەرلىك ۋە سۈيىقەست. مانا بۇنىڭ ھەممىسى ھىيلىگەرلىك ۋە قاپقان. ئۇنى قوللىنىشتىكى سەۋەب شۇكى، ئۇلار بايلىق ـ پاراۋانلىققا ئوچۇق ـ ئاشكارا ۋە ساپ ئادىللىق بىلەن مۇئامىلە قىلىشقا قادىر ئەمەس»④. فارابى زالىم-لىق ئۇستىدە توختىلىپ ئۇنى پەسكەش ئەخلاقىي ھالەت دەپ كۆرسىتىدۇ.

فارابى «پەلسەپىۋى مەسىلىلەر ۋە ئۇنىڭ جاۋابلىرى» (جاۋا-باتىل ماسائىل سۇئىلەئەنها) ناملىق ئەسىرىنىڭ 31 ـ سوئال ـ جاۋابىدا ئىراده بىلەن خاھىشىنىڭ پەرقى توغرىسىدا توختىلىپ مۇنداق دەيدۇ: «ئىراده ئىنسانىنىڭ ئەملىي پائالىيىتىگە مەنسۇپ

① ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي ـ ئەخلاقىي رىسالىلەر»، 320 ـ بەت.
② شۇ كىتاب، 19 ـ بەت.
③ شۇ كىتاب، 117 ـ بەت.
④ «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار»، گرىگورىيان ئىشلىگەن نۇسخە-سى، 184 ـ، 185 ـ بەت.

بولۇپ، ئىنسان قىلغىلى بولمىدىغان نەرسىگە ئىرادىلىك بولمىدۇ. خاھىش ھەتتا قىلغىلى بولمايدىغان نەرسىنىمۇ (مەسىلەن، ئۆلۈمەسلىك) ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. خاھىش ئىرادىگە نىسبەتەن ئومۇمراق بولىدۇ، چۈنكى ھەرقانداق ئىراده خاھىش بولسىمۇ، ھەرقانداق خاھىش ئىراده بولۇۋەرمەيدۇ.»①

فارابىنىڭ ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرى گەرچە ئىلغار بولسىمۇ، ئەمما ئۇ تارىخىي چەكلىمىلەر تۈپەيلىدىن ئابستراكت، ئىدىئالىزملىق ئىدى. ئۇ ئەخلاقنىڭ ئىجتىمائىي ماھىيىتى ۋە ئاساسلىرىنى بىلەلمىگەن، ئۇنىڭدىن باشقا، ئۇ خوددى سىپنوزا ۋە فىيېرباخلار كېيىن ئىپادىلىگەندەك دىنىنىڭ ئەخلاقىي رولىنى ئېتىراپ قىلغان بىر قاتار سىرلىق كۆزقاراشلاردىن خالىي بولالمىغانىدى. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، ئۇ ئىنسانىيەتنىڭ ئۇتتۇرا ئەسىر ئىجتىمائىي ئىلىم ساھەسىدە ئېرىشكەن ئەڭ يارقىن سەمەرىسى سۈپىتىدە ئۆز زامانىسى ۋە كېيىنكى زامانلار ئۈچۈن كۈچلۈك تەسىر كۆرسەتكەنىدى. فارابىنىڭ ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرى ئۇتتۇرا ئاسىيا، ئۇتتۇرا - يېقىن شەرق شېئىرىيىتىنىڭ مۇھىم ئەخلاقىي ئۆلچەم بۇلىقى بولۇپ، كۆپلىگەن ئىلغار ئەدىبلەرنىڭ قەلبىگە ئىلھام بېغىشلىغان.

* * *

فارابىنىڭ ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرى ئۇنىڭ گۈزەللىك ۋە سەنئەت ھەققىدىكى ئېستېتىكىلىق كۆزقاراشلىرى بىلەن زىچ باغلانغان. فارابى ئۆزىنىڭ «شېئىرىيەت سەنئىتى قانۇنلىرى ھەققىدىكى رىسالە»، «شېئىرىيەت ئىلمى توغرىسىدا كىتاب»، «شېئىر ۋە قاپىيە توغرىسىدا سۆز»، «رېتورىكا توغرىسىدا سەدرە

① «ئۇزېبېكىستاندا ئىلغار ئىجتىمائىي - پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخىغا دائىر ماتېرىياللار»، ئۇزېبېكچە نۇسخىسى، 67 - بەت.

كىتاب» (سەدرى كىتابۇل خىتابە) قاتارلىق ئەسەرلىرى بىلەن «ئارىستوتېل رېتورىكىسىغا شەرھى كىتاب» (كىتاب شەرھۇل خىتابە ئارىستوتالىس) نامىلىق ئەسىرىدە بىر قاتار ئېستېتىكىلىق مەسىلىلەرنى ئوتتۇرىغا قويغان.

فارابىنىڭ ئېستېتىكىلىق كۆزقاراشلىرى قەدىمكى گرېك ئېستېتىكا تەلىماتلىرىنى سىستېمىغا سالغان ئارىستوتېل كۆز قاراشلىرىغا ئاساسلانغانىدى.

شۇ نەرسىنى تەكىتلەش لازىمكى، ئارىستوتېلدىن فارابىغىچە بولغان ئۇزاق تارىخىي دەۋرده ئارىستوتېل ئېستېتىكىلىق كۆزقاراشلىرى يېڭى پلاتونىزم ۋە خرىستىئانچىلىق تەسىرىدە ئۆزىنىڭ ئەسلىدىكى نوپۇزىنى يوقىتىپ قويغانىدى. يېڭى پلاتونىزم ئىدىيىسىنىڭ ئاساسچىسى پلاتون قەدىمكى گرېك ئىلغار پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنى ئوتتۇرا ئەسىر ئىلاھىيەتچىلىكىنىڭ مۇزدەرياسىغا غەرق قىلمۇەتكەن، ئۇنىڭ ئورنىغا ئۆزىنىڭ خرىستىئان تېئولوگىيىسى بىلەن پلاتون ئوبېيېكتىپ ئىدىئالىزمىنىڭ قوشۇلمىسىدىن ھاسىل بولغان ئەكسىيەتچى كۆزقاراشلىرىنى دەسسەتكەنىدى. يېڭى پلاتونىزم ئىسكەندەرىيە ئىلمى مەكتىپى ئارقىلىق ئىسلام دۇنياسىدىمۇ مۇسۇلمانچە لىباس بىلەن ئورالدى. پلاتونچە، رېئال ئالەمدە گۈزەللىك مەۋجۇت ئەمەس. گۈزەللىك پەقەت تەڭرىنىڭ نۇرىدا جىلۋە قىلىدىغان نەرسە ھېسابلىناتتى①. ماددىي جىسىملار پەقەت مۇقەددەس نۇرنىڭ شولىسىدىلا گۈزەل بولۇپ كۆرۈنەتتى. ئوتتۇرا ئەسىر چېركاۋلىرى ۋە دىنىي ئەقىدىچىلىكى تەڭرى ھوقۇقچىلىقى بىلەن باقىي ئالەمچىلىك كۆزقاراشلىرىنى تەرغىب قىلىپ، پانىي ئالەمدىكى بارلىق ھېسسىي ۋە جىسمانىي بەھرىمەنلىكنى تەرك ئېتىپ دەرۋىشلىك يولىغا، تەقۋادارلىق يولىغا مېڭىشنى تەلەپ قىلاتتى. ئاۋگۇستىن (354 — 430)

① پلاتون: «گۈزەللىك توغرىسىدا»، 2 - باب.

ئۆزىنىڭ «ئىستىخبارنامە» سىدە ياش ۋاقتىدا ھومېر ۋە ۋېكىل داستانلىرىنى ئوقۇغانلىرىغا تۆۋە قىلغانلىقىنى ئىپادىلىسە، خرىستىئان چېركاۋلىرى پۈتكۈل گرېك - رىم قەدىمىي ئىبا-دەتخانىلىرى ۋە ھەيكەللىرىنى خانۇەيران قىلغان. بۇنداق ھال ئىسپانىيە (ئاندالوشىيا) دىن خوتەنگىچە بولغان ئارىلىقتىكى غا-زات ئۇرۇشلىرىنى قوزغىغان مۇسۇلمان ھاكىملىرى ئۇچۇنمۇ ئورتاق تارىخىي خۇسۇسىيەت بولغانىدى.

فارابىنىڭ مۇھىم بىر تارىخىي خىزمىتى شۇ بولدىكى، ئۇ ئەينى زاماندىكى سەنئەتنى چەكلەيدىغان، سەنئەتنى ساختىلىق ۋە ئادىششىنىڭ مەنبەسى دەيدىغان شەرقنىڭ ۋە غەربنىڭ دىنىي ۋە تېئولوگىيىلىك ئەقىدىلىرىگە قارىمۇقارشى ھالدا گۈزەللىك ۋە سەنئەتنىڭ نوپۇزىنى تىكلىدى. فارابى بىر تەرەپتىن پلاتوننىڭ ئوبيېكتىپ ئىدېئالىزملىق سەنئەت كۆزقارىشىغا قارشى ھالدا ئارىستوتېلنىڭ ئىلغار، رېئالىزملىق ۋە ماتېرىيالىزملىق بەدىئىي كۆزقاراشلىرىنى ئاشكارا ياقلاپ چىققان بولسا، يەنە بىر تەرەپتىن يېڭى پلاتونىزم ئەقىدىلىرىگە ۋە تەقۋاگەرچىلىك تەشەببۇسلىرىغا قارشى ئۆزىنىڭ گۈزەللىك نەزەرىيىسى، شېئىرىيەت نەزەرىيە-سى، ناتىقشۇناسلىق نەزەرىيىسى ۋە مۇزىكا نەزەرىيىسىنى ئوتتۇ-رىغا قويدى. پلاتوننىڭ ئۆز غايىۋى جەمئىيىتىدىن شائىرلارنى قوغلاپ چىقارماقچى بولغىنىنىڭ ئەكسىچە، فارابى ئۆزىنىڭ غايە-ۋى جەمئىيىتىدە سەنئەتچىلەرگە روشەن ئورۇن ۋە كەڭ پائالە-يەت ئىمكانىيىتى قالدۇرغان. شۇ نەرسە دىققەتكە سازاۋەرکى، فارابى ئۆزىنىڭ غايىۋى جەمئىيىتىدە مۇتەككەللىملەرگە بۇنداق ئورۇن ۋە ئىمكانىيەت قالدۇرمىغانىدى. فارابىنىڭ ئىلغار، ئەر-كىنپەرۋەر ئېستېتىكىلىق ئىدىيىسى ئۆز دەۋرى ۋە كېيىنكى دەۋرلەر ئۈچۈن كۈچلۈك تەسىر كۆرسەتكەن.

ئەگەر، قەدىمكى دۇنيادا «ئارىستوتېل ئېستېتىكا چۈشەنچە-

لىرىنى مۇستەقىل سىستېما تەرزدە بايان قىلغان بىرىنچى كە-شى»[1] بولىدىغان بولسا، ئوتتۇرا ئەسىردىكى ھەر خىل سەنئەت ژانىرلىرى خارلاش، ھاقارەتلەش ئوت يالقۇنلىرىغا تاشلانغان جا-ھالەتلىك مۇھىتتا، ئەبۇ نەسىر فارابى ئارىستوتېل ئېستېتىكە-لىق كۆزقاراشلىرىنىڭ ئىناۋىتىنى تىكلىگەن، ئۇنى ئالدىغا قا-راپ زور دەرىجىدە راۋاجلاندۇرغان تۇنجى مۇتەپەككۇر، شائىر ۋە مۇزىكىشۇناس بولدى.

فارابىنىڭ ئېستېتىكىلىق كۆزقاراشلىرى ئۇنىڭ ئىنسانىنىڭ مەنىۋى ئىقتىدارى ۋە بەدىئىي ئىقتىدارى كۆزقارىشى ئاساسىغا، ئۇنىڭ بىلىش نەزەرىيىسى ۋە راتسىئونالىزملىق مېتودولوگىيە-سى ئاساسىغا، ئۇنىڭ گۈمانىزملىق ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرى ئاساسىغا قۇرۇلغان.

فارابىنىڭ ئېستېتىكىلىق كۆزقاراشلىرىنىڭ مۇھىم نۇقتە-لىرىنى تۆۋەندىكىچە تونۇشتۇرۇپ ئۆتمەكچىمىز:

ئەڭ ئالدى بىلەن فارابى ئوبرازلىق تەپەككۇرنى سەنئەتنىڭ جېنى، دەپ قارىغان. مەلۇمكى، ئوبرازلىق تەپەككۇرنى مەنتىقىي تەپەككۇردىن پەرقلىنىدىغان يەنە بىر خىل تەپەككۇر شەكلى دەپ كۆرسىتىش قەدىمكى گرېك ماتېرىيالىست پەيلاسوپى دېموكرىت-نىڭ، بولۇپمۇ ئارىستوتېلنىڭ مۇھىم ئېستېتىكىلىق تۆھپىسى ئىدى. دېموكرىت ماددىنىڭ تاشقى پوستلاقلىرىدىن ئاجرىلىپ چىقىدىغان زەررە ھالىتىدىكى سۈيۇقلۇقلار ھاۋا ئارقىلىق ئىنساڭ-نىڭ سەزگۈ ئەزالىرىغا تەسىر قىلىپ، ئىنساندا جىسىملارغا نىسبەتەن «ئىدراكىي تەسەۋۋۇر» پەيدا بولىدۇ، بۇ ھېسسىي بىلىش تېخى غۇۋا ھالىتىدە بولۇپ، پەقەت ئەقلىي بىلىشكە كۆتۈ-رۈلگەندىلا روشەنلىشىدۇ، دەپ قارىغانىدى. ئارىستوتېل دېموك-رىتنىڭ ماتېرىيالىزملىق. ساددا بىلىش نەزەرىيىسى ئاساسىدا

① قىرىنىشۇسكىي: «ئېستېتىكىلىق ماقالىلەر تاللانمىلىرى»، خەنزۇچە، 1957 - يىل نەشرى، 129 - بەت.

ھەسسىي ۋە ئەقلىي بىلىش مەسىلىلىرىنى ئوتتۇرىغا قويىدى ۋە ماتېرىيالىزملىق ئېستېتىكىلىق كۆزقاراشنى تۇنجى قېتىم كىر-گۈزدى. دېموكرىت ۋە ئارىستوتېلنىڭ ئېستېتىكىلىق كۆزقاراش-لىرى يېڭى پلاتونىزمچىلار تەرىپىدىن داۋاملىق ھاقارەتلىنىشكە ئۇچراپ كەلگەن. يېڭى پلاتونىزمدىن ئوزۇقلانغان ئىسلام ئىدېئو-لوگىيىسى سەنئەتنى چەكلىگەن، ئۇنىڭ ھاياتىي كۈچى بولغان ئوبرازلىق تەپەككۇرنى دەھشەتلىك ھاقارەت ۋە تەقىب ئاستىغا ئالغانىدى. فارابى مانا مۇشۇنداق كونكرېت تارىخىي شارائىتتا، ئوبرازلىق تەپەككۇر كۆزقارىشىنى قايتا كۆتۈرۈپ چىقىپ ۋە ئۇنى يېڭى دەلىللەر بىلەن راۋاجلاندۇرۇپ، سەنئەتكە ئىلمىي نىجاد-يەت بېغىشلىدى.

فارابى سەنئەتنى ئادەمنىڭ تۇغما ئىقتىدارى ۋە ئەقلىي ئا-ملىلار ئاساسىدا مەيدانغا كەلگەن، دەپ قارايتتى. ئۇنىڭچە، سەن-ئەتنىڭ تۈپ مەنبەسى ئىنساندىكى تۇغما ھېسسىي - بەدىئىي ئىقتىدار بىلەن «ئوبراز جۇغلانمىسىنىڭ بىر خىل ھالىتى» ئى-دى. فارابى يەنە سەنئەتنى ئىجادىيەت دەپ قارىغان ۋە ئۇنى ئەقلىي ئىستېدات قاتارىغا كىرگۈزگەن. ئۇنىڭچە، بۇلارنىڭ ھەممىسى شەخستىن ئايرىم ھالدا، شەخسنىڭ ھېسسىي - بەدىئىي ئىقتىدا-رى، شەخسنىڭ ئوبراز جۇغلانمىسى ۋە قايتا ئىشلەش كۈچى، شەخسنىڭ ئەقلىي ئىجادىي جەريانىدىن ئايرىم ھالدا يۈز بېرىش مۇمكىن ئەمەس ئىدى. ئۇ شەخسنىڭ راۋاجى بولمىغاندا، ھەق-ئەتنىڭ بولۇشى مۇمكىن ئەمەس دېگەن ئۆز ئەقىدىسىگە ئەمەل قىلاتتى. فارابىچە، بەدىئىي تۇيغۇ ۋە سەنئەت ئىنسانىنىڭ ئەتراپ-لىق، گارمونىيىلىك، ئۆزئارا تەقەللاشقان راۋاجلىنىشىنىڭ بىر مۇھىم سەمەرىسى بولۇش بىلەن بىللە، يەنە كامالەتكە قاراپ داۋاملىق راۋاجلىنىشىنىڭ بىر مۇھىم تەقەززاسى ئىدى.

فارابى ئوبرازنى تەسەۋۋۇرغا يېقىن قويغان. ئۇ ھېسسىي تونۇشتا كىشىگە تەسىر قىلغان تۇيغۇ ئىزنالىرىنىڭ توپلىنىشى

(جۇغلىنىشى) ئاساسىدا ئىنساندا تەسەۋۋۇر مەيدانغا كېلىدۇ، دەپ قارايتتى. فارابىچە، كىشى تۇيغۇ ئەزالىرىغا تەسىر قىلغان سىرتقى ئالەمدىكى نەرسە ياكى ھادىسىلەرنىڭ نوقۇل ئىز - خاتە-رىلىرى ئەمەس، بەلكى ئۇنىڭ جۇغلانمىسى ئاساسىدىكى تەسەۋ-ۋۇر سۈرەتلىرىلا ئوبراز ھېسابلىنىاتتى. ئۇنىڭدا بىۋاستە ھېس - تۇيغۇ سۈپىتىمۇ، شۇنىڭدەك جۇغلانمىلىق تەسەۋۋۇر سۈپىتىمۇ بولاتتى. فارابى ئوبرازنى، مەيلى ئۇ شېئىرىي ياكى مۇزىكىلىق ئوبراز بولۇشىدىن قەتئىينەزەر ھەم تەبىئىي سەزگۈ خاراكتېرىگە، ھەم بەدىئىي تۇيغۇ خاراكتېرىگە ئىگە بولىدۇ، دەپ قارايتتى. فارابى ھەرقانداق ئومۇمىي ئاۋازنى ۋە مۇزىكىلىق ئا-ۋازنى مىسالغا ئېلىپ، بۇلارنىڭ ئاڭلاش تۇيغۇسىغا ئوخشاشلا تەسىر قىلىدىغان ئومۇمىيلىقىنى ۋە مۇزىكىلىق ئاۋازنىڭ بەدىئىي تۇيغۇ قوزغىتىدىغان ئالاھىدىلىكىنى كۆرسەتكەن[1]. فارابى ئۆزە-نىڭ مۇزىكىلىق نەزەرىيىسىنى مۇشۇ قانۇنىيەت ئاساسىدا قۇرغان ۋە ئاڭلاش سەزگۈسىنىڭ تەبىئىي ئاۋاز ۋە مۇزىكىلىق ئاۋازنى پەرق ئېتىشىدىكى ئېستېتىكىلىق ئىقتىدارىنى ئالاھىدە تىلغا ئال-غان.

فارابى ئوبرازنى ئەقلىي ئاملىلارنىڭ تەسىر كۆرسىتىشىگە باغلىغانىدى. ئۇنىڭچە، ئوبراز تەپەككۇرلۇق بىلىشكە تايىنىدە-غان، تەپەككۇرلۇق بىلىش ھېسسىي ئوبرازغا يارەملىشىدىغان ئىدى.

فارابى سەنئەت ئىمكانقەدەر كۆپلەپ تەسىرلىنىش ئاساسىدا مەيدانغا كېلىشى ۋە ئەقىل - پاراسەت بىلەن تولۇقلىنىشى لازىم، دەپ قارايتتى. فارابى ئوبرازلىق تەپەككۇر بىلەن مەنتىقە-لىق تەپەككۇرنىڭ ئورتاقلىقىنى ئاساسىي ئورۇنغا قويغان، ئۇلار-نىڭ پەرقلىرىنىمۇ كۆرسەتكەن[2]. ئۇنىڭچە مەنتىقە (لوگىكا)

① ئەل فارابى: «ئىھسال ئۇلۇم»، 1 - باب، مۇزىكا توغرىسىدىكى بايانغا قارالسۇن.
② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 100 -، 101 - بەتكە قارالسۇن.

ئابستراكت تەپەككۇر ھەققىدىكى ئىلىم بولۇپ، ئىل ئارقىلىق ئىپادىلىنىدۇ ۋە ئىش ئېلىپ بارىدۇ، شېئىرىيەت شېئىرنى ئوبرازلىق بىلەن، مۇزىكا كۈي شەكلى، مېلودىيە، ئاۋاز ئۆزگىرىشى ۋە قوشۇمچە ئاۋازلار بىلەن ئۆزىنىڭ ئوبرازىنى يارىتىدۇ، دەپ قارايدۇ. فارابىچە، شېئىرىيەتتە ئىل، ھېسسىيات ۋە ئاھاڭدار ۋەزىن مۇھىم ئامىل بولسا، مۇزىكىدا كۈي - ئاھاڭ، ھېسسىيات ۋە پۇراق مۇھىم ئامىل بولىدۇ. فارابى شېئىرىيەتنى مۇزىكىغا ۋە رەسساملىققا تولىمۇ يېقىن مۇناسىۋەتتە بايان قىلغانىدى①.

ئىككىنچىدىن، فارابى رېئاللىققا «تەقلىد قىلىش» نى سەنئەتنىڭ ئاساسىي خىزمىتى، دەپ كۆرسەتكەنىدى. مەلۇمكى، «تەقلىدىيەت» نەزەرىيىسى قەدىمكى گرېك ئېستېتىكا تەلىماتلىرىدىكى بىر ئاتالغۇ بولۇپ، ئۇ رېئاللىققا تەقلىد قىلىش ۋە «ئىدېئال چۈشەنچە» گە تەقلىد قىلىشتىن ئىبارەت ئىككى قارىمۇقارشى قۇتۇپقا بۆلۈنگەنىدى. پلاتوننىڭ ئىدېئالىزملىق تەقلىدىيەت نەزەرىيىسى بويىچە، رېئاللىق «ئىدېئال چۈشەنچىلەرنىڭ سايەسى» بولۇپ، سەنئەت سايىنىڭ سايەسى، دەپ قارىلاتتى. ئارىستوتېل بۇنىڭ ئەكسىچە رېئال دۇنيانى ۋە ئۇنىڭدىكى مۇقەررەرلىك ۋە ئومۇمىيلىقتىن ئىبارەت قانۇنىيەت ۋە ماھىيەتنى تەقلىد (mimesis) قىلىشنى سەنئەت (Tekhne) نىڭ ئاساسىي خىزمىتى، دەپ قارايتتى. ئارىستوتېل ئۆزىنىڭ «پوئېتىكا» ناملىق مەشھۇر ئەسىرىدە: «شائىرنىڭ مەسئۇلىيىتى بولۇپ ئۆتكەن ئىشنىلا تەسۋىرلەش ئەمەس، بەلكى يۇز بېرىشى مۇمكىن بولغان ئىشنى، يەنى مۇمكىنلىك ۋە مۇقەررەرلىك قانۇنىيەتلىرىگە ئاساسەن، بولۇشى مۇمكىن بولغان ئىشنى تەسۋىرلەش» دەپ يازغان-

① ئۇ كىتاب، 101 - 126 - بەتكە قارالسۇن.

دى. فارابى ئارىستوتېلنىڭ رېئاللىققا چىنلىق ۋە مۇقەررەرلىك بويىچە تەقلىد قىلىش كۆزقاراشلىرىنى قايتا ھاياتىي كۆچكە ئېرىشتۈردى ۋە ئۇنى زور دەرىجىدە راۋاجلاندۇردى. فارابى شېئىرىيەت ئىش - ھەرىكەتكە تەقلىد قىلىدۇ، خۇددى شاھمات تاختىسىدا ئۇرۇش پائالىيىتى تەقلىد قىلىنغاندەك تەقلىد قىلىدۇ، دېگەنىدى①. ئۇ، شېئىرىيەتتە مۇكەممەل سىمۋوللار ئارقىلىق شېئىرىي ئىدىيە، ھېسسىيات ۋە ھەرقايسى خەلقلەر ھاياتى ئىپادىلىنىدۇ، دەپ كۆرسەتكەن. سىمۋول ئۇنسۇچە تەقلىدىي ئوبرازنىڭ مۇھىم خۇسۇسىيىتى ئىدى.

فارابى رېئاللىققا چىنلىق ۋە مۇقەررەرلىك بويىچە تەقلىد قىلىش جەريانىدا، مەزمۇننىڭ ئىجادىيەتتە ئاساسىي ۋە يېتەكچى ئورۇندا تۇرۇشىنى ئالاھىدە تەكىتلىدى. ئۇنىڭ كۆرسىتىشىچە، مەزمۇن شەيئىلەرگە تەقلىد قىلىنىش ھېسابلىناتتى②. فارابى شائىرلارنى تەقلىد قىلىش چوڭقۇرلۇقى ياكى يۈزەكىلىكى بويىچە ئۈچ كاتېگورىيىگە ئاجراتقانىدى: بىرى، تەبىئەتكە تەقلىد قىلىشقا ھەۋەس قىلغۇچى شائىرلار بولۇپ، تەسۋىرىي شېئىر يارىتاتتى؛ يەنە بىرى، تەبىئىي ئىقتىدارلىرى بويىچە شېئىرىي سەنئەتنى چوڭقۇر چۈشىنىپ ئىجاد قىلىدىغان شائىرلار بولۇپ، چوڭقۇر پىكىرلىك شېئىر يارىتاتتى؛ ئۇچىنچى خىل شائىرلار تالانتلىق ھەم شېئىرىيەت قانۇنىيىتىنى چوڭقۇر ئىگىلىگەن بولۇپ، يۇقىرىقى ئىككى خىل شائىرلارنىڭ تەقلىد ئۇلگىلىرى ھېسابلىناتتى، ئەمما بارلىق گۈزەل بەدىئىي ئەسەرلەر يەنىلا تەبىئەتكە تەقلىد قىلىشتىن ھاسىل بولاتتى. شېئىرىي تەقلىدنى فارابى رەسساملىققا ئوخشاتقان، فارابى ئۇلارنىڭ پەرقى بىرى تىل بىلەن، بىرى بوياق بىلەن تەقلىد قىلىدۇ، دەپ كۆرسەتكەنىدى.

ئۇچىنچىدىن، فارابى سەنئەتنىڭ بىلىش رولى، تەربىيىۋى

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 97 - بەتكە قارالسۇن.
② يۇقىرىقى كىتاب، 101 - بەتكە قارالسۇن.

رولى، ئىسپاتلاش رولى ۋە مەنپەئەت قىممىتى (ئوتتۇرىتارىزم) مەسىلىسىنى روشەن ئورۇنغا قويغان.

فارابى پلاتون ۋە يېڭى پلاتونىزمچىلارنىڭ سەنئەتنىڭ ئىجتىمائىي ئەھمىيىتى ۋە بىلىش رولىنى ئىنكار قىلمىغان سەپسەتىلىرىگە قارىمۇقارشى ھالدا سەنئەتنىڭ بىلىش رولىنى، تەربىيەلەش رولىنى، ھەتتا مەنتىقىلىق ئىسپاتلاشتىكى رولىنى ئوتتۇرىغا قويدى، بۇ جەھەتتە ئۇ ئارىستوتېل كۆزقاراشلىرىنى زور دەرىجىدە ئىلگىرى سۈردى.

فارابى سەنئەتنى ئىنسانىنىڭ بىلىش ۋە ئەقىل ئىقتىدارىنىڭ بىر قىسمى دەپ قارىغاچقا، سەنئەتكە قارشى ھەرقانداق كۆزقاراشلارغا سۈكۈت قىلىپ تۇرمىغان، ئۇ يەنە سەنئەتنى ئىنسانىنىڭ بىلىش ئىقتىدارىغا باغلاپ قارىغاچقا، سەنئەتنى رېئاللىقتىن ئايرىپ تاشلايدىغان ھەرقانداق كۆزقاراشلارغىمۇ سۈكۈت قىلىپ تۇرمىغان، فارابىچە، ئىنسان، پەقەت ئىنسانلا چىنلىق ۋە ساختىلىقنى، گۈزەللىك ۋە خۇنۇكلۇكنى پەرق ئېتىش، ياخشىلىق ۋە يامانلىقنى تاللاش ئىقتىدارىغا ئىگە ئىدى.

فارابى ئۆزىنىڭ «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» ناملىق ئەسىرىدە سەنئەتنىڭ تەربىيەۋى رولىنى تىلغا ئالغان. سەنئەت گەرچە ئوبراز ۋە سىمۋوللار ۋاستىسى بىلەن ئەكس ئەتسىمۇ (تەقلىد قىلسىمۇ)، يەنىلا رېئاللىقنى ۋە ئۇنىڭ ماھىيىتىنى ئەكس ئېتىشى، ھەقىقەتلىك سۈپەتكە ئىگە بولۇشى لازىم ئىدى. فارابى سەنئەتنىمۇ ئىلىم - پەنگە ئوخشاشلا «تەقلىد قىلىش»، «تەسەۋۋۇر قىلىش» مەسىلىسى، «توغرىلىق»، «ھەقىقەتلىك» ياكى «ساختىلىق» مەسىلىسى مەۋجۇت دەپ قارايتتى[1].

فارابىنىڭ كۆزقارىشىچە، سەنئەت (ئەڭ ئالدى بىلەن شېئىرىيەت) مەنتىقىلىق مۇھاكىمىنىڭ بىر قىسمى ھېسابلىنىاتتى. ئۇ شېئىرىي تەپەككۇر ۋە شېئىرىي مۇھاكىمىنى مەنتىقىلىق مۇھاكىمىنىڭ بىر خىل ئۇسۇلى، دەپ قارىدى. ئۇنىڭچە، شائىر رېئال ھاياتتىن تەقلىد قىلغان ۋە ئۆز پىكرىدە تەسەۋۋۇرلاشتۇرغان شېئىرىي مۇھاكىمىسىنى مەنتىقىلىق ۋاستىلەر يارىدىمىدە زىننەتلەيتتى ۋە رەڭلەشتۈرەتتى، مەنتىقىلىق مۇھاكىمە شېئىرىي ۋاستىلەر يارىدىمىدە ئوبرازلىشاتتى، سىمۋوللىشاتتى ۋە ھاياتىي پۈراققا ئىگە بولاتتى. فارابى لوگىكىلىق مۇھاكىمىنىڭ مۇھىم شەكلى بولغان سىللوگىزم (ئۈچ بالداقلىق مۇھاكىمە ئۇسۇلى) توغرىسىدا توختالغاندا، سىللوگىزم (ئاقاويل) نىڭ بەش خىل شەكلىنى ئوتتۇرىغا قويۇپ مەنتىقە ئىلمىنى بېيىتتى. فارابى شېئىرىي مۇھاكىمىنى (ئاقاويل شعرية) پەلسەپىۋى مۇھاكىمە، دىئالېكتىكىلىق (بەس - مۇنازىرىلىك) مۇھاكىمە، رېتورىكىلىق مۇھاكىمە، سوفىستىكىلىق مۇھاكىمە (ئاقاويل سفسطائية) دىن كېيىنكى بەشىنچى خىل مۇھاكىمە شەكلى، دەپ كۆرسەتتى، ئۇنىڭچە شېئىرىي مۇھاكىمە ھەقىقەت ۋە ساختىلىقنى ئىسپاتلاشنىڭ بىر خىل ئۇسۇلى ھېسابلىنىاتتى. فارابى شېئىرىي مۇھاكىمىنى سوفىستىكىلىق مۇھاكىمىدىن پرىنسىپال پەرقلەندۈرگەندى. ئۇنىڭچە، سوفىستلار تېخىشغۇچىلارنى قايمۇقتۇرۇش ئۈچۈن قىلىق ساختا «چىنلىق» تۈيغۇسى پەيدا قىلىپ ئاق - قارىنى ئاستىن - ئۈستۈن قىلسا، شېئىرىي مۇھاكىمە رېئاللىققا «تەقلىد قىلىش» قا ئاساسلىنىاتتى.

فارابى شېئىرىيەتنىڭ، جۈملىدىن پۈتۈن بەدىئىي سەنئەتنىڭ ئىجتىمائىي مەنپەئەتدارلىقىنى ئېتىراپ قىلغان. ئۇنىڭچە، شېئىرىي سەنئەتنىڭ مەقسىتى كونكرېت مەنپەئەتدارلىق ئىدى. فارابى شېئىرىيەتنىڭ مەدھىيىلەشنى ياكى ئەيىبلەشنى مەقسەت قىلىشىغا قاراپ شېئىرىيەتنى ئالتە خىلغا بۆلگەن. ئۇنىڭ ئۈچ خىلى مەدھىيىلەشنى مەقسەت قىلىدىغان بولۇپ، ئۇلار: ئەڭ

① يۇقىرىقى كىتاب، 125 - بەتكە قارالسۇن.

ياخشى ئەقلىي كۈچنى مەدھىيىلەيدىغان؛ ئەگەر ياخشى ھاياجانلىق (غەزەپلىك، ئىپتىخارلىق، مۇھەببەتلىك) ھالەتنى مەدھىيىلەيدىغان؛ ئەگەر ياخشى نازۇك ۋە مەيىنلىك (سۆيگۈ، ۋەھىمە، نومۇس) ھالەتلىرىنى مەدھىيىلەيدىغان شېئىرلار بولسا، قالغان ئۈچ خىلى مەدھىيە شېئىرلىرىنىڭ ئەكسىچە ئەيىبلەشنى مەقسەت قىلاتتى. ئۇلاردىمۇ ئوتتۇرا ھال باشلىنىشتىن يۇقىرى ئەۋجىگە كۆتۈرۈلۈش بولاتتى①.

فارابى قەدىمكى گرېك شېئىرىيىتىنىڭ ئالاھىدىلىكلىرىگە كۆڭۈل قويغانىدى. ئۇنىڭ كۆرسىتىشچە، شېئىرىيەتنىڭ ۋەزىنداراڭقى گرېك شېئىرىيىتىنىڭ يارقىن ئالامىتى ئىدى، ھەر قانداق شېئىر مۇئەييەن ۋەزىندە بولاتتى. مەيلى ساتىرىك، ھەتتا سىياسىي شېئىرلارمۇ مۇئەييەن ۋەزىندە يېزىلاتتى②. فارابى ئەرەب شېئىرىيىتىنىڭ خۇسۇسىيەتلىرى ئۈستىدىمۇ توختالغان. ئۇ ئەدەبىيات نەزەرىيىسى نۇقتىسىنەزەردىن ۋەزىن، بەيىت شەكلى، رىتىم، قافىيە مەسىلىلىرى ئۈستىدە ئىنتايىن قىممەتلىك مۇلاھىزىلەر ئېلىپ بارغان③. فارابىنىڭ بۇ ھەقتىكى تۆھپىلىرى چوڭقۇر مۇھاكىمە قىلىشقا ئەرزىيدىغان ئايرىم بىر ماۋزۇ، ئۇ داۋاملىق تەتقىق قىلىنغۇسى.

فارابى شائىر ئىدى. ئۇنىڭ بىر قاتار ساقلىنىپ قالغان شېئىرلىرى ئالىمنىڭ پەلسەپىۋى شېئىرىيەتكە ماھىر ئىكەنلىكىنى كۆرسىتىدۇ. فارابىنىڭ بەزىبىر ئەرەب يېزىقىدىكى شېئىرلىرى ئىبن ئۇسەيبەنىڭ «ئىيۇنۇل ئەنبا» (ئاخبارات بۇلاقلىرى) نامىلىق ئەسىرىدە، ئىبن خەللىكاننىڭ «ۋەفىياتىل ئەئيان» (مەشھۇر كىشىلەرنىڭ ۋاپاتلىرى) نامىلىق ئەسىرىدە، سەفدىنىڭ «ئەلۋافى بىل ۋەفىيات» (ۋاپات بولغانلارنىڭ يوقاتقانلىرى) نامىلىق ئەسىرىدە، ئەل سەبكىنىڭ «معيد النعم ومبيد النقم» نامىلىق ئەسىرىدە، ئەل ئامىلىنىڭ «الكشكول» نامىلىق ئەسىرىدە، سەئىد ئاببابنىڭ ئەل مەكىنىڭ «نزهة الحليس ومنية الاديب الانيس» نامىلىق ئەسىرىدە، ئەل دىلجىنىڭ «الفلاكة والمعلوكون» نامىلىق ئەسىرىدە، سىيد مۇھەممەد نىسارىنىڭ «رەۋزەتۇل جەنان» (جەننەت باغلىرى) نامىلىق ئەسىرىدە، شەيخ مۇھەممەد خەللىلنىڭ «مۇجەمى ئادابۇل ئەتىببا» (تېببىي لۇغەت) نامىلىق ئەسىرىدە ساقلانغان④. 1878 - يىلى تېھراندا نەشر قىلىنغان رىزاقۇلى ھىدايەت ئىشلىگەن «مەجمۇئەل فۇسەخۇا» نامىلىق كىتابقا ئۇنىڭ پارسچە رۇبائىيسى بېسىلغان.

* * *

ئوتتۇرا ئەسىرنىڭ ئۇلۇغ مەرىپەتچىسى، ئوتتۇرا ئەسىردىكى ئۇرۇشسىز، زۇلۇمسىز، ئادالەتلىك، پەزىلەتلىك، غايىۋى خىيالىي جەمئىيەت تەلىماتىنىڭ ئاساسچىسى، ئىنسانىيەتنى ئەقلىي، ئەخلاقىي ۋە ئىستېتىكىلىق جەھەتتە يۈكسەلدۇرۇش ۋە بەخت - سائادەتكە ئېرىشتۇرۇش ئۈچۈن ھارماي - تالماي كۈرەش قىلغان مەدەنىيەت جەڭچىسى ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ ئىجتىمائىي - سىياسىي ۋە ئەخلاقىي - ئىستېتىكا كۆزقاراشلىرى قىسقىچە ئەنە شۇلاردىن ئىبارەت.

---

① ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر»، 217 - بەتكە قارالسۇن.
② ئەل فارابى: «مەنتىقىلىق رىسالىلەر»، 1975 - يىل رۇسچە نەشرى، 70 -، 71 - بەتكە قارالسۇن.
③ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 101 - بەتكە قارالسۇن.

① دوكتور ھۈسەيىن ئەلى مەھفۇز: «ئەل فارابى توغرىسىدا ئەرەب مەنبەلىرى»، 1975 - يىلى باغداد نەشرى، 103-، 104-، 105-، 106-، 118-، 141-، 142-، 144-، 152-، 182-، 201-، 207 -، 219 -، 275 -، 276 -، 277 -، 278 - بەتلەرگە قارالسۇن.

تۆتىنچى قىسىم

فارابىنىڭ پەن ـ مەدەنىيەت تۆھپىلىرى

«هەقىقىي پەلسەپىنىڭ مەشغۇلاتى هەسەلچى هەربىگە ئوخشايدۇ.»

— بېكون

«فارابى ئۆز زامانىسىنىڭ ئۇلۇغ ئالىمى بولۇپ، نۇرغۇنلىغان خاس ئەسەرلەرنى يازغان. فارابى مىراسلىرى ئالاھىدە ئۇلۇغ ۋە كۆپ خىل، ئۇ ئۆز زامانىسىدا مەلۇم بولغان ئەخلاق، سىياسەت، پسىخولوگىيە، تەبىئەت ئىلمى، مۇزىكا قاتارلىق ھەممە بىلىملەرنى تەتقىق قىلغان. پەلسەپە ئۇلار ئارىسىدا ھەقىقەتەن بىرىنچى ئورۇندا تۇرغانىدى.»

— بېرتېلىس

«فارابى مەنتىقە ھەققىدىكى شەرھى كىتابىدا روشەنسىزلىكلەرنى روشەنلەشتۈرگەن، مېغىزلىق مەنىلىرىنى يەشكەن، سىرلىرىنى ئاشكارىلىغان» (وشرح الكتب المنطقية، وأخلهرغا مخها، وكشف سرها، وقربِ متناولها)

— جىل فىقتى

«ئەغمىنىڭ تىلسىز مۇڭ ساداسى ئادەم روھىغا مەنسۇب ئوت ياققۇچى ئامىل. ئۇنىڭغا ئەزم تىلى قوشۇلغاندا، ئۇ مۇڭنىڭ مەزمۇنى روشەنلىشىدۇ. ... يۇز يىل ئىبادەت قىلىپ ئالالمىغان ھۇزۇرنى مېنىڭ قالۇنۇم سىملىرىدىن ئالغايسىز.»

— ئەبۇ نەسىر فارابى

بىرىنچى باب

فارابىنىڭ پەلسەپە ۋە ئۇلارنى تۇرگە ئايرىش توغرىسىدىكى بايانلىرى

ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ تەلىماتلار سىستېمىسىدا ئۇنىڭ پەن ۋە مەدەنىيەت تۆھپىلىرى مۇھىم سالماقنى ئىگىلىگەن. بىز تۆتىنچى قىسىمدا فارابىنىڭ پەلسەپە ۋە ئۇلارنى تۇرگە ئايرىش توغرىسىدىكى بايانلىرىنى، فارابىنىڭ ھەر قايسى پەلسەپە توغرىسىدىكى ئاساسىي تەلىماتلىرىنى، فارابىنىڭ مۇزىكىشۇناسلىق تۆھپىلىرىنى تونۇشتۇرۇپ ئۆتىمىز. بۇ بىزگە ئېنسىكلوپېدىيىلىك ئالىمىنىڭ كۆپ تەرەپلىمە قىزىقىشلىرى ۋە نەتىجىلىرىنى، ئۇنىڭ ئۆز دەۋرىدىكى يۈكسەك مەلۇماتىنى چۈشەندۈرۈپ بېرىش بىلەن بىلله، ئالىمنىڭ پۈتكۈل دۇنيا قارىشىنىڭ ئىلمىي ئاساسلىرىنى چۈشەندۈرۈپ بېرىدۇ.

فارابىنىڭ ئىلىم - پەن توغرىسىدىكى كۆزقاراشلىرى تەبىئەت ۋە ئۇنىڭ قانۇنىيەتلىكى، ئىنسانلارنىڭ دۇنيانى تونۇپ - بىلىش مۇمكىنلىكى، ھەقىقەت ۋە ئۇنى ئىسپاتلاش، نەزەرىيىۋى بىلىم ۋە ئەمەلىي بىلىم، نەزەرىيىۋى بىلىم سىستېمىسىدا پەلسەپە ۋە كونكرېت تەبىئەت ئىلىملىرىنىڭ تۇتقان ئورنى ۋە ئۆزئارا مۇناسىۋىتى، پەنلەرنى تۇرگە ئايرىشنىڭ ئوبيېكتىپ ئاساسلىرى ۋە مېتودولوگىيىلىك پرىنسىپلىرى، ھەر قايسى كونكرېت پەنلەرنىڭ ئوبيېكتلىرى ۋە ئالاھىدىلىكلىرى، ئىلىم - پەننىڭ غايىۋى گۈزەل جەمئىيەت قۇرۇش ۋە كىشىلىك بەخت - سائادىتىنى قولغا كەلتۈرۈشتىكى ئەھمىيىتى قاتارلىق بىر قاتار مەسىلىلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. بۇ مەسىلىلەرگە بىر قەدەر توغرا

ۋە ئىلغار دۇنيا قاراش ئاساسىدا جاۋاب بېرىش ئەينى زامان ئىقتىسادى، مەدەنىيەت ۋە ئىلىم - سەنئەت تەرەققىياتىنىڭ تەقەززاسى بولۇش بىلەن بىللە، ئۇ يەنە فارابىنىڭ بىر پۈتۈن پەلسەپىۋى سىستېمىسىنىڭمۇ ھەل قىلىشى زۆرۈر بولغان پرىنسىپال مەسىلىلىرى ئىدى. ئوتتۇرا ئەسىر جاھالەتلىك ئىجتىمائىي مۇھىتىدا، تەدرىجىي راۋاجلىنىۋاتقان ئىشلەپچىقىرىش كۈچلىرى ۋە ئۇنىڭ نەزەرىيىۋى تونۇش شەكلى بولغان تەبىئىي ۋە ئىجتىمائىي پەنلەر بىلەن تۇرلۇك مۇتەئەسسىپ، ھەتتا ئىلىم - پەنگە ۋە ئىنسانىيەتنىڭ ئەقلىي ئىقتىدارىغا قارشى كۆزقاراشلار ئارىسىدىكى گاھى ئوچۇق، گاھى يوشۇرۇن ئىپلىپ بېرىلىۋاتقان ئىدىئولوگىيىلىك كۈرەشلەرمۇ بۇ مەسىلىنىڭ ئەينى زامان ئۈچۈن ئىجابىلىقىنى ھەل قىلىپ، كىلگۈسىگە يورۇق يۈزلىنىش كۆرۈستىپ بېرىدىغان دەرىجىدە ھەل قىلىنىشىنى تەقەززا قىلاتتى. مانا بۇ تارىخىي زۆرۈرىيەتلەر ئۇلۇغ مۇتەپەككۇر ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ پەن ئالىمى، پەنلەر تارىخى ئالىمى، پەنلەرنى تۈرگە ئاجرىتىش بويىچە ئالىم بولۇپ چىقىشىغا، ئۇنىڭ پەن تارىخىدا دەۋر بۆلگۈچى نامايەندە بولۇپ قېلىشىغا سەۋەب بولغان.

تەبىئەتنى تەتقىق قىلىش ۋە ئىلمىنىڭ ۋەزىپىلىرى توغرىسىدىكى بايان فارابىنىڭ بارلىق ئەسەرلىرىگە سىڭگەن ئومۇمىي روھ ئىدى. فارابى بىلىم ۋە پەن مەسىلىلىرىگە شۇنداق كۆڭۈل بۆلگەنلىكى، ئۇنىڭ ھەممە ئاساسلىق ئەسەرلىرىنى بىلىم ۋە پەن مەسىلىلىرىگە بېغىشلانغان دېيىش مۇمكىن. ئۇ ئىنسانىيەتنىڭ مەدەنىيىتى، كامالەتكە ئېرىشىشىنى پۈتۈنلەي دېگۈدەك بىلىم ۋە پەنگە باغلىغان. فارابىچە، بىلىم ۋە پەن كىشىلىك ئەقلىي ۋە ئىجتىمائىي راۋاجلىنىشىنىڭ ئاساسلىق ۋاستىسى بولۇپ، بىلىم ۋە پەنسىز نادانلىقتىن ۋە جاھالەتتىن قۇتۇلۇش مۇمكىن ئەمەس ئىدى. فارابى بىلىمنىڭ ئىنسانىيەتنىڭ مەنىۋى يۈكسىلىشىدىكى ئەھمىيىتى، ئىنسانىيەتنىڭ ئەبىئەتنى چۈشىنىش ۋە ئۇنىڭغا مۇئامىلە

قىلىشىدىكى ئەھمىيىتى، ئىنسانىيەتنىڭ ئۆز - ئۆزىنى چۈشىنىشى ۋە ئىجتىمائىي مۇناسىۋەتلىرىدىكى ئەھمىيىتى، غايىۋى جەمئىيەت قۇرۇش ئۈچۈن كۆرەش قىلىشتىكى رولى، پەنلەرنىڭ ئوبيېكتلىرى، مەزمۇنلىرى، ۋەزىپىلىرى ۋە نەزەرىيىۋى ھەم ئەمەلىي تەتقىقات پرىنسىپلىرى، پەنلەرنىڭ تەركىبلىرى، ئۆزئارا ئالاقىلىرى، ئۇنىڭ ھۈنەر - كەسىپ بىلەن بولغان باغلىنىشى قاتارلىقلارنىڭ ھەممىسىدە ئۆزىنىڭ ئىلغار كۆزقاراشلىرىنى ئىپادىلىگەن.

فارابىنىڭ پانتېئىزملىق كۆزقارىشى بويىچە پەن ئىنسانىيەتنىڭ ئۆز - ئۆزىنى تونۇپ - بىلىشى بولۇپ، پەن، پەقەت پەنلا بارلىق شەيئىلەرنىڭ ئەڭ ئاخىرقى ھېرەكلىكىنى ئېچىپ بېرەلەيتتى. فارابىنىڭ چۈشەندۈرۈشچە، ئىنسان تەبىئەتكىمۇ ھەم جەمئىيەتكىمۇ، ماددىيەتكىمۇ ھەم روھىيەتكىمۇ، ئاددىي ئېلېمېنتلارغىمۇ ۋە ئالىي ھايانىي پائالىيەتكىمۇ ئىگە بولغىنى ئۈچۈن ئىنسانىيەتنىڭ ئۆز - ئۆزىنى تونۇشى پەن ھېسابلىنىاتتى ۋە پەقەت ئىنسانىيەتلا بۇنداق ئۆز - ئۆزىنى تونۇش بىلەن شۇغۇللىنالايتى. فارابى پەننىڭ ئەڭ ئومۇمىي مەقسىتى مۇتلەق ماھىيەتلەرنى تونۇپ بىلىش،[1] دەپ كۆرسەتتى. ئۇنىڭچە، پەقەت مۇتلەق ماھىيەتلەر ھەققىدىكى تونۇش جەريانىدىلا ئالەمنىڭ ھېرەكلىكى ئايدىڭلىشاتتى.

فارابى پەن بىلەن دىننى، جۈملىدىن پەن بىلەن پەلسەپىنى مۇستەقىل ئايرىپ كۆرسەتتى. فارابىنىڭ چۈشەندۈرۈشچە، پەن بىلەن دىن بىر - بىرىنى تەقەززا قىلمايدىغان ۋە بىر - بىرىگە يۆلەنمەيدىغان ئايرىم دائىرە بولۇپ، ئۇ ئۆزىنىڭ پەنلەرنى تۈرگە ئايرىش ئۇسۇلى بويىچە پەنلەرنىڭ مۇستەقىللىقىنى

① «ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات»، ماقالىلەر توپلىمى، رۇسچە، 1975 - يىلى، موسكۋا نەشرى، 53 - بەتكە قارالسۇن.

مۇقىملاشتۇرغان①. فارابى پەلسەپە ھەممە پەنلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالىدىغان كۆزقاراشقا يەنە بىر قەدەم ئىلگىرىلىگەن ھالدا خاتىمە بېرىپ، كونكرېت پەنلەرنىڭ بىلىم ۋە پەن سىستېمىسىدىكى ئورنى ۋە نوپۇزىنى كۆتۈردى. قەدىمكى گرېتسىيىدە، جۈملىدىن قەدىمكى شەرق ئەللىرىدە پەلسەپە نەرسىلەر ۋە ئۇلارنىڭ تەركىبى ھەم نەرسىلەر ھەققىدىكى بىلىش كاتېگورىيىلىرىنى كۆزىتەتتى. قەدىمكى زامان ئالىملىرى ئەمەلدە قەدىمكى زامان پەيلاسوپلىرى ئىدى. ئوتتۇرا ئەسىرلەردىمۇ پەن ئالىملىرى ۋە پەيلاسوپلىرى تېخى تەلتۆكۈس ئايرىلىپ كەتمىگەنىدى. تەبىئەت پەنلىرىنى پەلسەپىنىڭ بىر تەركىبىي قىسمى دەپ قارايدىغان كۆزقاراش مۇقىم داۋاملىشىۋاتقانىدى. فارابى پەلسەپە بىلەن كونكرېت پەنلەرنىڭ پەرقىنى ئاجراتقان، ئەمما ئۇ پەلسەپىنى «پەنلەرنىڭ پېنى»، «بىلىملەرنىڭ بىلىمى»، «نەزەرىيىلەرنىڭ نەزەرىيىسى»، «سەنئەتلەرنىڭ سەنئىتى» دەپ قارىدى. فارابىنىڭ پەلسەپە بىلەن كونكرېت پەنلەرنى ئايرىم ئېلىپ تەتقىق قىلىشنى تەشەببۇس قىلىشى پەن تارىخىدىكى ئىلگىرىلەش بولۇشى بىلەن بىللە، ئۇنىڭ پەلسەپىنى «پەنلەرنىڭ پەنى» دەپ قارىشىمۇ ئەينى زامان كونكرېت تارىخىي مۇھىتىدا بەلگىلىك ئىلغار ئەھمىيەتكە ئىگە ئىدى. ئېنگېلس «تەبىئەت دىئالېكتىكىسى» ناملىق ئەسىرىدە ئومۇمەن پەلسەپە بىلەن تەبىئەت ئىلمىنىڭ بىر - بىرىنى تەقەززا قىلىدىغان دىئالېكتىكىلىق مۇناسىۋىتى ھەققىدە توختىلىپ، بىرىنچىدىن، نەزەرىيىۋى تەپەككۇر كۈچىنىڭ راۋاجلىنىشى ئۈچۈن پەلسەپە ئۆگىنىش لازىملىقىنى، ھەتتا بەزى ئىجادىيەتلەر تەجرىبە ئارقىلىق ئەمەس، نەزەرىيىۋى مۇھاكىمە ئارقىلىق يۈز بېرىدىغانلىقىنى؛ ئىككىنچىدىن، تەبىئەت ئىلمىنى ۋە تەبىئەتنى تونۇشنى تارىخىي نۇقتىدىن مۇھاكىمە قىلىش ئۈچۈن پەلسەپىنى ئۆگىنىش

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 113 - بەتكە قارالسۇن.

لازىملىقىنى تەكىتلەپ، پەلسەپە بىلەن تەبىئەت ئىلمىنىڭ بىر مەنبەلىك ئىكەنلىكىنى، ئۇنى ئىككى مەنبەلىك — دۇئالىزملىق ئىزاھلاشنىڭ مەنىسىز ئىكەنلىكىنى كۆرسەتكەنىدى. ئېنگېلس شۇ ئەسىردە يەنە دىئالېكتىكىلىق ماتېرىيالىزم مەيدانغا كەلگەندىن كېيىن پەلسەپىنىڭ تاكى گېگېلغىچە داۋام قىلغان «پەنلەرنىڭ پېنى» كۆزقارىشىنىڭ ئاخىرلاشقانلىقىنى، بىراق تەبىئەت ئالىملىرىنىڭ قانداق قارىشىدىن قەتئىينەزەر، ئۇلار پەلسەپىنىڭ كونتروللۇقىدا بولىدىغانلىقىنى تىلغا ئېلىپ ئۆتكەنىدى①. ئالاھىدە كۆرسىتىپ ئۆتۈشكە ئەرزىيدىغىنى شۇكى، فارابىنىڭ پەلسەپىنى «پەنلەرنىڭ پېنى»، «سەنئەتلەرنىڭ سەنئىتى» دېگەن ئىبارىسى ئەينى زامان دىنىي روھانىيلىرىنىڭ ئۆز ئەقىدىلىرىنى «مۇقەددەس بىلىم» دەپ ئېلان قىلغان ۋە ھەممىگە ھۆكۈمرانلىق قىلىشقا ئىنتىلگەن ئۇرۇنۇشلىرىغا بىر پەشۋا ئىدى. فارابى ئالەمنىڭ ھەقىقىي تەبىئىي ماھىيەتلىرى بويىچە تەبىئەت ئىلىملىرىنى پەلسەپە بىلەن بىرلەشتۈردى.

فارابى نەزەرىيىۋى ئىلىمنىڭ پۈتكۈل ئىلىم - سەنئەت دائىرىسىدە تۇتقان ئۇلۇغ ئورنىنى گەۋدىلەندۈردى. فارابى بىلىمنى نەزەرىيىۋى بىلىم ھەم ئەمەلىي بىلىم دېگەن ئىككى قىسىمغا ئاجرىتىپ، نەزەرىيىۋى بىلىمگە بارلىق پەنلەرنى، ئەمەلىي بىلىمگە ھۈنەر - سەنئەتنى، دوختۇرلۇقنى كىرگۈزگەن. ئۇنىڭچە، نەزەرىيىۋى بىلىم بارلىق بىلىمنىڭ نېگىزى بولۇپ، ئۇنىڭ ئوبيېكتى رېئال مەۋجۇت نەرسىلەر ۋە ئۇلارنىڭ ئالاھىدىلىكلىرى ۋە سۈپەتلىرىنى تەتقىق قىلىش ئىدى②. فارابى مۇنداق دەپ كۆرسىتىدۇ: «بارلىق نەزەرىيىۋى بىلىملەر — ئۇقۇملار، ئاسا-

① ف. ئېنگېلس: «تەبىئەت دىئالېكتىكىسى»، 1955 - يىلى، خەنزۇچە نەشرى، 23 -، 25 -، 170 -، 173 - بەتلەرگە قارالسۇن.

② ئەل فارابى: «رىسالەئەت تەفسىل ئەس سائادەت» (ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسالىلەر» ئالمائاتا، رۇسچە نەشرى ياكى ئۆزبېكچە بېسىلغان «فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپىۋى رىسالىلىرى»، 252 -، 281 - بەتلەر) گە قارالسۇن.

سىي مۇھاكىمىلەر، قائىدىلەر ۋە بۇ بىلىمنىڭ ۋاستىلىرىدىن تەركىب تاپىدۇ. نەزەرىيىۋى بىلىم باشقا بىلىم تۈرلىرىدىن، جۈملىدىن ئەمەلىي بىلىمدىن ئۆز قانۇنلىرى ۋە قائىدىلىرى بىلەن پەرقلىنىدۇ، ئۇنى پىششىق ئىگىلىۋېلىش ئۈچۈن ئۇنىڭ ۋاستىلىرى ۋە بىلىم ئىگىلەش ئۇسۇللىرىنى تەتقىق قىلىش تەۋسىيە قىلىنىدۇ»①. فارابى نەزەرىيىۋى بىلىملەر سىستېمىسىدا پەلسەپىنىڭ تۇتقان مۇھىم ئورنى توغرىسىدىمۇ سۆزلىگەنىدى، بۇ ھەقتە بىز ئىككىنچى بابتا مەخسۇس توختىلىمىز. فارابى نەزەرىيىۋى بىلىملەر سىستېمىسىدا كونكرېت پەنلەرنىڭ تۇتقان مۇھىم ئورنى، ئۇلارنىڭ خاراكتېرى، ۋەزىپىسى ۋە مەنپەئەتلىرى ھەم تارماقلارغا بۆلۈنۈشلىرى توغرىسىدىمۇ تەپسىلىي مۇھاكىمە ئېلىپ بارغانىدى.

فارابى ئۆزىنىڭ «پەن ۋە سەنئەتنىڭ ئەۋزەللىكلىرى توغرىسىدا رىسالە» (رىسالە فەزەئىل ئەل ئۇلۇم ۋە ئەل سەنئەت) ناملىق ئەسىرىدە، پەن ۋە سەنئەتنىڭ تۆۋەندىكى ئۈچ خىل ئەۋزەللىكىنىڭ قايسى بولمىسۇن بىرى بىلەن خاراكتېرلىنىدۇغانلىقىنى كۆرسەتكەنىدى. ئۇلار ياكى تەكشۈرىدىغان ئوبيېكتىدا بولغان ئەۋزەللىك بىلەن خاراكتېرلىنىش، ياكى ئىسپاتلاش (ئېنىقلاش) كۆچىنىڭ چوڭقۇرلۇقى بىلەن خاراكتېرلىنىش، يا بولمىسا نەق ياكى مۆلچەرلەنگەن پايدىلىقلىقى بىلەن خاراكتېرلىنىشتىن ئىبارەت ئىدى. فارابى ھوقۇقشۇناسلىق ۋە ھەر خىل ھۈنەر ـ سەنئەتنى نەق ئۇنۇملۇك ياكى مۆلچەرلىگىلى بولىدىغان رېئال مەنپەئەتلىك ئىلىم ـ سەنئەتكە مىسال قىلىپ كۆرسەتسە، گېئومېتىرىيە (ئىلمۇل ھەندەسە) نى ئىسپاتلاش (ئېنىقلاش) كۆچى چوڭقۇر ئىلىم ـ سەنئەتكە مىسال قىلىپ كۆرسەتكەن. ئۇ ئاسترونومىيە (ئىلمىي نۇجۇم) نى تەكشۈرىدىغان ئوبيېكتىدا

① ئەل فارابى: «كىتابۇل مۇسىقۇل كەبىر» گە مۇقەددىمە، ئۆزبېكچە «فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپىۋى رىسالىلىرى»، 245 ـ بەتكە قارالسۇن.

ئەۋزەللىك بولغان ئىلىمگە مىسال قىلىپ كۆرسەتكەنىدى. فارابى: «بۇ ئۆچ خىل ئەۋزەللىكنى قوشقان ياكى ئۇنىڭ ئىككىسىنى بىرلەشتۈرگەن ئىلىم پەلسەپە ئىلىمىدىن ئىبارەت» دېگەنىدى①. دېمەك، فارابى يىراقتا نەزەر سالغان، ئۇ دەرھاللىق مەنپەئەت يەتكۈزەلەيدىغان، بىراق تەكشۈرۈش ئوبيېكتىدا مۇھىم ئىلمىي قىممەت ساقلانغان ئىلىملەرنىمۇ ئەستايىدىل تەتقىق قىلىش لازىملىقىنى كۆرسەتكەن.

فارابى پەن ئوبيېكتلىرىنىڭ ئوبيېكت خاراكتېرىنى ئالاھىدە تەكىتلىگەن. ئۇ «ئىھسال ئۇلۇم» نىڭ بىرىنچى بابىنىڭ بېشىدىلا «بىلىش لازىمكى، سۇبستانسىيە (جىسىم، «جوھر») ۋە ئاكسىدېنىتاسىيە (ھالەت، «غرخى») دىن يارىتىلغان زامانە ھالاۋەتلىرىدىن تاشقىرى ھېچ نەرسە مەۋجۇت ئەمەس»②دەپ يازغانىدى.

فارابى ئوتتۇرا ئەسىرنىڭ ئەڭ ئىلغار ۋە ئەڭ نوپۇزلۇق پەنلەرنى تۇرگە ئايرىش (كلاسسىفىكاتسىيە قىلىش) ئۇسۇلىنى ئوتتۇرىغا قويغان. فارابى ئۆزىنىڭ مەشھۇر «ئىھسال ئۇلۇم» ناملىق ئېنسىكلوپېدىيىلىك نادىر كىتابىنى يېزىپ چىقىشتىن ئىلگىرىمۇ بىر قاتار پەلسەپىۋى، ئىلمىي ئەسەرلەرنى يازغان، پەن ئوبيېكتلىرى ۋە ئۇلارنىڭ تۈر ھەم تەرتىپلىرى توغرىسىدا توختالغانىدى. «ئىھسال ئۇلۇم» نىڭ مەيدانغا كېلىشى فارابىنىڭ پەن ۋە ئۇلارنى تۇرگە ئايرىش توغرىسىدىكى ئىزچىل ئىدىيىسىنىڭ يۇقىرى ئوتۇقى بولدى. فارابىنىڭ ھەر قايسى پەنلەر ۋە ئۇلارنى تۇرگە ئايرىش توغرىسىدا يازغان مەخسۇس ئەسەرلىرى، جۈملىدىن ئۆز سەھىپىسىدە بۇ ھەقتە توختالغان ئەسەرلىرىنىڭ مۇھىملىرى تۆۋەندىكىلەردىن ئىبارەت:

① ئەل فارابى: «رىسالە فەزەئىل ئەل ئۇلۇم ۋە سەنئەت» (ئەل فارابى: «ماتېماتىكىلىق رىسالىلەر»، رۇسچە 1972 ـ يىلى نەشرى)، 282 ـ بەت، (ئەسلىي ماقالىنىڭ 1 ـ بېتى)

② ئەل فارابى: «ئىھسال ئۇلۇم» (س. ت. گىرگورىيان: «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپە تارىخى» توپلىمىغا كىرگۈزۈلگەن، 148 ـ بەت).

«ئىھسال ئۇلۇم» ، تولۇق ئىسمى «كىتاب فى ئىھسال ئۇلۇم ۋە ئەت تەرىپ» ، ئۇنىڭ قىسقارتىلغان يەنە بىر نۇسخىسى «كىتاب مەراتىب ئەل ئۇلۇم» (پەنلەرنىڭ تۇر تەرتىپى ھەققىدىكى كىتاب) ؛

— «كىتابەت تەفسىل ئەس سائادەت» (بەخت كىتابى) ؛

— «رىسالە فىت تەنبى ئەلالەسبابىس سائادەت» (بەختكە ئېرىشىش يوللىرى ھەققىدە رىسالە) ؛

— «رىسالە فەزەئل ئەل ئۇلۇم ۋە ئەل سەئادەت» (ئىلىم ۋە سەئادەتنىڭ ئەۋزەللىكلىرى توغرىسىدىكى رىسالە) ؛

— «كىتاب ئەرەئەھلى مەدىنەتىل فەزىلە» (پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار) نامىلىق ئەسەرنىڭ مەلۇم قىسىملىرى ؛

— «كىتاب فى مەنى ئىسمۇل فەلسەفە» (پەلسەپە ئاتالغۇسىنىڭ مەنىسى توغرىسىدا كىتاب) ؛

— «فۇسۇل فەلسەفە مۇنتە زىباتۇن مىن كۇتۇبۇل فەلسەفە» (پەلسەپە تەتقىقاتىغىچە پەلسەپىگە ئائىت ئۇچۇرلىرىدىغان كىتاب) ؛

— «كىتاب فى ئەل ھەيز ۋەل مىقدار» (بوشلۇق ۋە مىقدار ھەققىدە كىتاب) ؛

— «كىتابۇل مەدخىل ئىنەل ھەندەسەتۇل ۋەھىمىيە» (بوشلۇق گېئومېترىيىسى ھەققىدە مۇقەددىمە كىتابى) ؛

— «كىتاب فىئوسۇل ئىلمۇل تەبىئەت» (فىزىكا ئاساسلىرى ھەققىدە كىتاب) ؛

— «كالام، في شرح المستخلق من مضادرة المقالة الاولي والضا مستمن اقليدس» (ئېۋكلىدنىڭ 1 ـ ۋە 5 ـ كىتابلىرىدىكى قىيىنچىلىقلارغا ئىزاھلىق مۇقەددىمە) ؛

— «ماقالەفي الجهة التي عصص عليها القول باصكام النجوم» (يۇلتۇزلار ھەققىدىكى توغرا ناتوغرا مۇھاكىمىلەر ھەققىدە ماقالە) ؛

— «كىتاب فى ۋاجىبۇل كىمىيا ۋە رەددۇئەلا مۇتبەلھا» (خىمىيە ئىلمىنىڭ زۆرۈرلۈكى ۋە ئۇنى ئىنكار قىلغۇچىلارغا رەددىيە كىتابى) ؛

— «رىسالە فى ئەزائەل ئىنسان» (ئادەم بەدىنى توغرىسىدا رىسالە) ياكى «كىتابۇل ئەررەددۇئەلا جالىنۇس فىمانە ئەۋلەمەن كالام ئارىستوتالىس غەيرۇل مەنا» (گالېنىنىڭ ئادەم ئورگانىزمى توغرىسىدا ئارىستوتېلنى بۇرمىلاشلىرىغا بېرىلگەن رەددىيە كىتابى) .

بۇنىڭدىن باشقا، ئارىستوتېل، پلاتون، ئېۋكلىد، پتولومى قاتارلىقلارنىڭ ئەسەرلىرىگە يېزىلغان شەرھى ياكى تەتقىقات رىسالىلىرىدىمۇ پەن ۋە پەلەرنىڭ بىلىش سىستېمىسىدىكى تەرتىپ مەسىلىلىرى تىلغا ئېلىنغان. بۇلارنىڭ ئىچىدە فارابى پتولومىنىڭ «ئالماگېست» نامىلىق ئەسىرى بىلەن «ئىلاۋە» نامىلىق ئەسىرىگە يازغان «شەرھۇل مەجىستى» ۋە «كىتابۇل لەۋھىق» دېگەن ئەسەرلىرىنىڭ نامىنى ئايرىم ئاتاپ ئۆتۈش مۇمكىن.

فارابىنىڭ پەلەرنى تۇرگە ئايرىش ئۇسۇلى يالغۇز پەلەرنى تۇرگە ئايرىشنىڭ تارىخىي ئۇتۇقلىرىنى يەكۈنلەپلا قالماستىن، يەنە ئۆز دەۋرىگىچە ئېرىشكەن ئىلىم ـ پەن مۇۋەپپەقىيەتلىرىنى يەكۈنلىدى. فارابىنىڭ پەلەرنى تۇرگە ئايرىش پرىنسىپلىرى ئەينى زاماندىكى ئىدېئولوگىيىلىك كۈرەشلەرنى ئەكس ئەتتۈرۈپ قالماستىن، يەنە فارابىنىڭ بىلىش سىستېمىسىنى ۋە بىلىش مېتودولوگىيىسىنى ئىپادىلىدى.

فارابى ئارىستوتېلنىڭ پەلەرنى ئۈچ تۇرگە ئايرىش پرىنسىپىنى قوبۇل قىلدى. مەلۇمكى، ئارىستوتېل، فارابى ۋە بېكون (جۇملىدىن كېيىنچە گېگىل) پەلەرنى تۇرگە ئايرىشنىڭ ئۈچ چوڭ تارىخىي دەۋرىدىكى ئۈچ مەشھۇر نامايەندىسى ئىدى. ئارىستوتېل قەدىمكى گرېك قۇلدارلىق جەمئىيىتىدە ئېرىشكەن ئىلمىي ۋە پەلسەپىۋى سەمەرىلەر ئاساسىدا تۇنجى قېتىم پەلەرنى تۇرگە

ئايرىغان مۇتەپەككۇر ئىدى. بېكون، سېنسىمون، گېگىل مارك-سىزمغىچە، ئېنىقراق ئېيتقاندا، ئېنگېلسنىڭ مەشھۇر «تەبىئەت دىئالېكتىكىسى» غىچە يېقىنقى زامان كاپىتالىزملىق ئىشلەپچە-قىرىش كۇچلىرى ۋە پەن - تېخنىكا تەرەققىياتىدا قولغا كەلگەن نەتىجىلەر بويىچە پەنلەرنى تۈرگە ئايرىشنىڭ ئۆزلىرىگە خاس ئۇسۇللىرىنى ئوتتۇرىغا قويغانىدى. ئارىستوتېلدىن بېكونغىچە بولغان ئۇزاق تارىخىي دەۋردە رويابقا چىققان ئىلىم ئوتۇقلىرىنى تۈرگە ئايرىشنىڭ ئەڭ نادىر ئۇسۇلىنى فارابى ئوتتۇرىغا ئاتقان.

ئارىستوتېل پەنلەرنى نەزەرىيىۋى پەنلەر، ئەمەلىي پەنلەر، ئىجادىي پەنلەر دەپ ئۈچ تۈرگە بۆلگەنىدى. ئۇ لوگىكا، فىزىكا، ماتېماتىكا ۋە مېتافىزىكا ئىلىملىرىنى نەزەرىيىۋى پەنلەر قاتارىغا، ئەخلاق (ئېتىكا)، ئىقتىسادشۇناسلىق ۋە سىياسەتشۇناسلىق ئىلىملىرىنى ئەمەلىي پەنلەر قاتارىغا، شېئىرىيەت (پوئېتىكا)، ناتىقشۇناسلىق (رېتورىكا)، سەنئەت ئىلىملىرىنى ئىجادىي پەنلەر قاتارىغا تۈرغۇزغان. ئۇنىڭچە نەزەرىيىۋى ئىلىملەر دۇنيانى توغۇ - بىلىش ۋە ئۇنىڭغا ۋاستە (قورال) بولۇش خۇسۇسىدىكى پەنلەر بولۇپ، ئەمەلىي بىلىملەر ئىنسانلار پائالىيىتى ۋە جەمئى-يەت ھەم ئائىلە خۇسۇسىدىكى پەنلەر ئىدى، ئىجادىي پەنلەر ئەقلىدىيەتچى ياكى ھۈنەر - كەسىپ خۇسۇسىدىكى پەنلەر ھېساب-لىنىاتتى.

ئارىستوتېلنىڭ پەنلەرنى تۈرگە ئايرىش ئۇسۇلى گەرچە ئەڭ تۇنجى ئۇسۇل بولسىمۇ، ئۇنىڭدا بىر قاتار ئاجىزلىقلار بار ئىدى. ئۇ نەزەرىيىۋى ۋە ئەمەلىي پەنلەرنى مۇتلەق ئايرىۋەتكەن، ھەربىر پەندە نەزەرىيىۋى ۋە ئەمەلىي ساھە بارلىقى ھەققىدە روشەن پىكىر بايان قىلمىغانىدى. ئۇ پەنلەرنى تۈرغۇن ھالەتتە ئېلىپ قارايتتى، ئۇ گرېكلارنىڭ ئەنئەنىۋى، تۈرغۇن، ھەرىكەتسىز، سۈرلۈك ئە-لاھىي تۈرمۇش كۆزقارىشىنى ئەڭ ئالىي ئۇسلۇب دەپ قارىغاچقا، ھەممە ئىشتا «كلاسسىك تۈرغۇنلۇق» نى تەشەببۇس قىلاتتى،

ئۇنىڭچە، ئىجادىي پائالىيەتنىڭ «پاسسىپ ئىنكاس» بولۇپ، بۇ خىل تۈرغۇنلۇق كۆزقارىشى ياۋروپا ئېستېتىكىسىغا سەلبىي تە-سىر كۆرسەتكەن.

ئارىستوتېلنىڭ بۇ يېتەرسىزلىكلىرىنى فارابى خېلىلا تولۇق-لىدى. ئۇ قىلىپ تۇغۇەتمىگەن ئىشلارنى ئورۇندىدى. فارابى كونكرېت پەنلەرنى پەلسەپىدىن تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا ئاج-راتتى، ئۇلارنىڭ مۇستەقىل، ئۆز ئالدىغا تەتقىقات ئوبيېكتى ۋە تەبىرىنى ئېنىقلىدى. ئۇ كونكرېت پەنلەر تارىخىنى پەلسەپە تارد-خىدىن تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا پەرقلەندۇردى. ئۇ تەبىئەت پەنلىرى بىلەن زېچ مۇناسىۋەتتە بولۇشنى، تەبىئەت پەنلىرى ۋە باشقا كونكرېت پەنلەرنىڭ تارىخىي راۋاجى بىلەن زېچ مۇناسىۋەتتە بولۇشنى پەلسەپە ۋە ئۇنىڭ تارىخىي تەرەققىياتىنى مۇھاكىمە قىلىشنىڭ مۇھىم مېتودولوگىيىلىك پروگراممىلىرىدىن بىرى قىلدى①. فارابى ئارىستوتېلدىن زور دەرىجىدە ئىلگىرىلىگەن ھالدا ئەينى زامان شارائىتىدا مىسلىسىز تەپسىلىي، سىستېما-لاشقان، پەنلەرنى تۈرگە ئايرىش ئۇسۇلىنى ئوتتۇرىغا قويدى، ئۇنىڭ بۇ ئۇسۇلى پەنلەر ۋە ئۇلارنىڭ ئوبيېكتلىرىنى تۈرغۇن ئەمەس ھەرىكەت ئىچىدە كۆزىتىشكە ئاساسلانغانىدى②. فارابى ئاددىيدىن مۇرەككەپكە، ئابستراكتتىن كونكرېتلىققا ئۆتۈش پرىنسىپى ئاساسىدا، ھەرقايسى كونكرېت پەنلەرنى ئىمكانقەدەر توغرا تۈرگە ئايرىشقا تىرىشقان.

ئوتتۇرا ئەسىردىكى ئوتتۇرا - يېقىن شەرق ئىسلامىيەت دۇنياسىدا، فارابىدىن ئىلگىرى پەنلەرنى تۈرگە ئايرىشنىڭ بەزى لايىھىلىرى رويابقا چىققانىدى. بۇنىڭ ئەڭ مۇھىم نامايەندىسى ئەل كىندى، «سادىق دوستلار» (X ئەسىردىكى ئېنىسكلوپې-دىستلار گۇرۇھى) ۋە ئەبۇ ئابدۇللا ئەل خارەزمى ئىدى. ئەل

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 109 - بەتكە قارالسۇن.
② ئۇ كىتاب، 128 - بەتكە قارالسۇن.

كىندى فارابىدىن ئىلگىرىراق ياشىغانلىقىنى ھېسابلىمىغاندا، «سادىق دوستلار» بىلەن خارەزمى فارابى بىلەن تەڭ زامان دېيەر-لىك ئىدى. كىندى ھەرقايسى كونكرېت پەنلەر، بولۇپمۇ ماتېما-تىكا ھەققىدە تەتقىقات ئېلىپ بارغان بولسىمۇ، ئۇ پىغاگور ۋە سوقرات كۆزقاراشلىرىنىڭ كۆچلۈك تەسىرىدە قالغان[1]. «سادىق دوستلار» تۈزگەن 51 ماقالىدىن تەشكىل تاپقان «رىسالەت» توپ-لىمى ماتېماتىكا، تىل، شېئىرىيەت، تارىخ، دىنىي ئىلىم ۋە مېتافىزىكا تەرتىپى بويىچە تۈزۈلگەن بولۇپ، مۇئەييەن پەنلەرنى تۈرگە ئايرىش خاراكتېرىنى ئالغاندى. ئەبۇ ئابدۇللا ئەل خارەز-مى ئۆزىنىڭ فارابىدىن كېيىن (976 — 991 - يىللىرى ئارا-سىدا) يازغان «پەنلەر ئاچقۇچى» (مەقالىنىڭ ئەل ئۇلۇم) دېگەن ئەسىرىدە، ئۆز ئالدىغا پەنلەرنى تۈرگە ئايرىشنىڭ يەنە بىر سەۋ-ەبىنى قويغان. ئۇ پەنلەرنى ئىككى گۇرۇپپىغا بۆلگەن. ئۇنىڭ بىرىنچىسى، «ئۇلۇمۇل شەرئىە» بولۇپ، ئۇ شەرئەت ۋە ئەرەب تىلشۇناسلىقىنى ئۆز ئىچىگە ئالاتتى. ئۇنىڭ ئىككىنچىسى «ئۇلۇ-مۇل ئەجەم» بولۇپ، پەلسەپە پەنلىرىنى ئۆز ئىچىگە ئالاتتى. ئۇنىڭ «ئەجەم» ئاتالغۇسىنى قوللىنىشى غەيرىي ئەرەبلەر ئىلمى دېگەن مەنىنى بىلدۈرۈش ئىدى. ئۇ چاغدا «ئەجەم» ئاتالغۇسى گرېك، سۇرىيە، پارس، ھىندى ۋە ئوتتۇرا ئاسىيا تۈركىي خەلق-لىرىنى كۆرسىتەتتى. «ئۇلۇمۇل شەرئىە» — ھوقۇقشۇناسلىق (فىقھ)، كالام، خەتتاتلىق، شېئىرىيەت ۋە تارىخنى ئۆز ئىچە-گە ئالسا؛ «ئۇلۇمۇل ئەجەم» — پەلسەپە، لوگىكا، تېبابەتچە-لىك، ئارىفمېتىكا، گېئومېتىرىيە، ئاسترونومىيە، مۇزىكا، مې-خانىكا، خىمىيە قاتارلىقلارنى ئۆز ئىچىگە ئالاتتى.

ئەبۇ نەسىر فارابى ئۆزىنىڭ ئېنسىكلوپېدىيىلىك مەلۇماتى ۋە ئىلغار پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرى تۈپەيلىدىن، ئۆزىنىڭ ئىل-

① ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 94 - بەتكە قارالسۇن.

مىي پائالىيىتى جەريانىدىكى بىر قاتار ئەسەرلىرىدە پەنلەرنى تۈرگە ئايرىشنىڭ يېڭى كۆزقاراشلىرىنى، قوللانمىلىرىنى، مې-تودولوگىيىلىك پرىنسىپلىرىنى ھەم ئاتالغۇلار لۇغەتلىرىنى دا-ۋاملىق ئىشلەپ تۈردى. ئۇ «ئېۋكلىدنىڭ 1 - ۋە 5 - كىتابلىرى-دىكى قىيىنچىلىقلارغا ئىزاھلىق مۇقەددىمە» ناملىق ئەسىرىدە، بىلىملەرنى بىۋاستە تۈيغۇنى ئىپادىلەيدىغان كونكرېت بىلىملەر ۋە ئەقلىي پىكىرنى ئىپادىلەيدىغان ئابستراكت بىلىملەرگە ئاجرا-تىپ قانىدى. ئۇ «لوگىكا توغرىسىدا مۇقەددىمە» ناملىق ماقالىسىدە، سىللوگىزملىق جەريانغا موھتاج بولغان ۋە موھتاج بولمايدىغان بىلىملەر مەسىلىسىنى ئوتتۇرىغا قويدى. ئۇ پەلسەپە، دىئالېكتىكا (بەس - مۇنازىرە سەنئىتى)، كۇيشۇناسلىق (رېتمىكا) ۋە شې-ئىرىيەتنى سىللوگىزملىق (ئوچ بالداقلىق) مۇھاكىمە ئۇسۇلى جەريانىغا موھتاج بىلىملەر قاتارىغا؛ تېرىقچىلىق، تېبابەتچە-لىك، ياغاچچىلىق قاتارلىق ئەمەلىي بىلىملەرنى سىللوگىزملىق ئىسپاتلاشقا موھتاج بولمىغان بىلىملەر قاتارىغا كىرگۈزدى. ئۇ «كىتابەت تەفسىل ئەس سائادەت» ۋە «رىسالەفىت تەنبى ئەلالە سەبابس سائادەت» قاتارلىق ئەسەرلىرىدە بىلىملەرنى نەزەرىيىۋى بىلىملەر ۋە ئەمەلىي بىلىملەرگە ئاجراتتى، ئۇ يەنە پەلسەپىنىمۇ نەزەرىيىۋى ۋە ئەمەلىي بىلىم ساھەلىرىگە ئاجراتتى. ئۇ ئەخلاق ئىلمى ۋە سىياسىي ئىلمىنى ئەمەلىي پەلسەپە قاتارىغا كىر-گۈزدى.

«كىتاب فى ئىھسال ئۇلۇم ۋە ئەت تەرىپ» نامى مەيدانغا كېلىشى فارابىنىڭ پەنلەرنى تۈرگە ئايرىش ۋە ئۇلارنىڭ ئوبيېكت-لىرىنى تەرىپلەش يولىدىكى كۆپ يىللىق ئىزدىنىشىنىڭ زور مۇۋەپپەقىيىتى، جۈملىدىن ئوتتۇرا ئەسىر پەن تارىخىنىڭ نادىر ئۇتۇقى بولدى. فارابى ئۆزىنىڭ ئىلىم - پەن ھەققىدىكى بۇ شاھانە ئەسىرىدە، ھەر قايسى كونكرېت پەنلەر، ئۇلارنىڭ تەرتە-پى، ئوبيېكتى ۋە ۋەزىپىسى ئۇستىدە، جۈملىدىن ئوتتۇرا ئەسىر

پەنلىرىنىڭ مۇۋەپپەقىيەتلىرى ۋە مەسىلىلىرى ئۈستىدە كەڭ توختالدى.

فارابى «ئىھسال ئۇلۇم» غا مەشھۇر مۇقەددىمە ماقالىسى يازغان. بۇ مۇقەددىمىدە فارابى كىتابنىڭ مۇددىئاسى، ھەرقايسى قىسىملارنىڭ ئاساسىي مەزمۇنلىرى ھەققىدە توختالغان.

فارابى ئۆزىنىڭ بۇ نوپۇزلۇق ئەسىرىدە پەنلەرنى بەش چوڭ قىسىمغا بۆلىدۇ. بۇلار: تىل ئىلىملىرى، مەنتىقە، ماتېماتىكا، فىزىكا ـ مېتافىزىكا، ئىجتىمائىي ئىلىمدىن (فارابىنىڭ سۆزى بىلەن ئېيتقاندا «ئىلىم مەدەنىيە» دىن) ئىبارەت.

فارابى تىل ئىلىملىرىنى (ئۇلۇمۇل لىسان) يەتتە قىسىمغا ئاجرانقان، بۇلار:

1) يالغۇز ۋە ئاددىي سۆز ھەققىدىكى پەن؛
2) مۇرەككەپ ۋە قوشما سۆز ھەققىدىكى پەن؛
3) ئاددىي سۆزلەم ۋە نۇتۇقلۇق ئاۋاز قائىدىلىرى ھەققىدىكى پەن؛
4) قوشما سۆزلەر ۋە جۈملە قانۇن ـ قائىدىلىرى ھەققىدىكى پەن؛
5) ئىملا (توغرا يېزىش) قائىدىلىرى ھەققىدىكى پەن؛
6) توغرا ئوقۇش قائىدىلىرى ھەققىدىكى پەن؛
7) شېئىر يېزىش ئۇسۇلى ھەققىدىكى پەن. بۇ ئۆز ئىچىدىن يەنە ئۈچ تۈرگە بۆلۈنىدۇ. بۇلار: رېتىمىكا (رېتىمچىلىك) قاپىيە ۋە شېئىرىيەتشۇناسلىقتىن ئىبارەت.

فارابى تىل ئىلىملىرىدىن كېيىن ئىككىنچى رەتكە مەنتىقە (لوگىكا) ئىلمىنى قويدى. فارابىنىڭ چۈشەندۈرۈشچە، تىل ۋە لوگىكا بىر ـ بىرىدىن ئايرىلالمايتتى، بۇ ئىككىسىنىڭ ئىلمىي بىرلىكى تەپەككۇرنىڭ ئالدىنقى شەرتى ھېسابلىناتتى.

فارابى ئۇچىنچى ئورۇنغا ماتېماتىكا پەنلىرىنى قويدى ۋە ئۇنى يەتتە مۇستەقىل پەنگە ئاجراتتى، بۇلار:

1) ئاربىفمېتىكا (ئۇلۇمۇل ئەدەد)؛
2) گېئۇمېتىرىيە (ئۇلۇمۇل ھەندەسە)؛
3) كۆزىتىپ ئۆلچەش ھەققىدىكى پەن (ئوپتىكا) (ئۇلۇمۇل مىن نەزەر)؛
4) يۇلتۇز ھەققىدىكى پەن (ئاستىرونومىيە) (ئۇلۇمۇل نۇجۇم)؛
5) مۇزىكىشۇناسلىق (ئۇلۇمۇل مۇسىقى)؛
6) ئېغىرلىق ئۆلچەملىرى ھەققىدىكى پەن (ئۇلۇمۇل ئەسقال)؛
7) ھۈنەر ـ ھۈنەرچىلىك ھەققىدىكى پەن (مېخانىكا) (ئۇلۇمۇل ھىيال).

فارابى ئاستىرونومىيە ئىلمىنى ئاسمان جىسىملىرىنىڭ شەكلى ۋە ھالەتلىرى ھەققىدىكى پەن، ئاسمان جىسىملىرى ھەرىكىتى ھەققىدىكى پەن، يەر ـ زېمىن ھەققىدىكى پەندىن ئىبارەت ئۈچ تارماققا؛ مۇزىكىشۇناسلىقنى مۇزىكىنىڭ باشلانغۇچ پرىنسىپلىرى ھەققىدىكى پەن، نەغمە ھەققىدىكى پەن، چالغۇ قوراللىرى ھەققىدىكى پەن، مۇزىكىلىق رېتىم ۋە ۋەزىن ھەققىدىكى پەن، مۇزىكىلىق ئىجادىيەت ۋە مېلودىيە ھەققىدىكى پەندىن ئىبارەت بەش تارماققا بۆلگەن.

فارابى فىزىكا ۋە مېتافىزىكا پەنلىرىنى بىر چوڭ قىسىمغا تۇرغۇزدى ۋە ئۇنى فىزىكا (ئىلىم تەبىئى) ۋە مېتافىزىكا (ئىلىم ئىلاھى) دىن ئىبارەت ئىككى تارماققا ئاجراتتى.

شۇ نەرسىنى ئېتىبار بىلەن تىلغا ئېلىش ھاجەتكى، فارابى فىزىكا بىلەن مېتافىزىكىنى — تەبىئەت بىلەن ئىدېئولوگىيە (روھىيەت) ھەققىدىكى پەنلەرنى بىر چوڭ قىسىمغا تۇرغۇزغىنىدا، ئۆزىنىڭ ئالەم بىرلىكى («ۋەھدەتە مەۋجۇت») كۆزقارىشىغا ئاساسلانغان ۋە تارىختا تۇنجى قېتىم مۇشۇ ئۇسۇلنى قوللانغاندى. مەلۇمكى، ئارىستوتېل ئۆزىنىڭ تەبىئەت ھەققىدىكى ئەسەر-

لىرىنى «فىزىكا» ، پەلسەپىگە ئائىت ئەسەرلىرىنى «مېتافىزىكا» (فىزىكىدىن كېيىنكى ئەسەرلەر) دەپ ئاتىغانىدى. بۇ ئارىستوتېلىنىڭ تەبىئەت ئىلمىنى پەلسەپەدىن ئالدىنقى ئورۇنغا قويغانلىقىنى ئەكس ئەتتۈرەتتى. فارابى ئارىستوتېلىنىڭ بۇ ماتېرىيالىزملىق خاراكتېر ئالغان كۆزقارىشىنى تېخىمۇ راۋاجلاندۇرۇپ، ئۇنىڭغا ناتۇرالىزملىق پانتېئىزملىق مەزمۇن بەردى. فارابى تەبىئەت ئىلمىلىرىنى «ئىلمى تەبىئىي» (فىزىكا) دەپ ئاتاپ، تەبىئەت پەلسەپىسىنى «مېتافىزىكا» (مابەدەئەت تەبىئە) دەپ ئاتىغاندا، مەيلى كونكرېت تەبىئەت ئىلمىلىرى ياكى ئابستراكت تەبىئەت پەلسەپىسى بولمىسۇن، بىر ئوبيېكتنى — تەبىئەتنى تەتقىق قىلىدۇ، دەپ قارىغان، فارابى مېتافىزىكا ئاتالمىسىنى بىر قانچە خىل قوللانغانىدى. ئۇ بەزىدە ئارىستوتېلىنىڭ «فىزىكىدىن كېيىنكى» دېگەن سۆزىنى توغرىدىن توغرا ئىپادىلەيدىغان «مابەدەئەت تەبىئە» سۆزىنى، بەزىدە ئىجتىمائىي ـ سىياسىي (پۇقرالىق) پەلسەپىسىدىن پەرقلەندۈرۈش ئۈچۈن «پەلسەپە ئەۋەلى» (بىرىنچى پەلسەپە) سۆزىنى، بەزىدە «ئىلمىي روھىيە» سۆزىنى، بەزىدە «ئىلمىي ئىلاھىيە» سۆزىنى ئىشلەتكەن. فارابىنىڭ «ئىلمىي ئىلاھىيە» ، «ئىلمىي روھىيە» سۆزىنى ئىشلەتكەنلىكى دىنىي پەلسەپىنى نەزەردە تۇتمايتتى. ئۇنىڭ ئۈچۈن ئىلاھىيەت ـ تەبىئەتتىن ئىبارەت ئىدى. ئاكادېمىك غۇپۇروفنىڭ كۆرسىتىشىچە، «ئەل فارابىنىڭ پەنلەرنى تۈرگە ئايرىش ئۇسۇلىدىكى مېتافىزىكا (ئاتالمىسى) تېئولوگىيىدىن، ئىلاھىيەت ھەققىدىكى ئەقىدىدىن روشەن پەرقلىنەتتى، ئۇنىڭدا مېتافىزىكا ئوبيېكتى ماددىي بولمىغان شەيئىلەرنى نەزەردە تۇتاتتى»[1]. فارابىشۇناس خەيرۇللايوفنىڭ كۆرسىتىشىچە، «شەرقنىڭ ئوتتۇرا ئەسىردىكى ئىلغار پەيلاسوپلىرى (فارابى، ئىبن سىنا، ئىبن رۇ-

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» ، 132 ـ بەت.

شىد) ئۈچۈن «مېتافىزىكا» ئاتالمىسى «ئىلمۇل ئىلاھىيە» ئىبارىسىدە، شۇ سۆزدە ئېيتقاندەك تېئولوگىيە مەنىسىنى ئەمەس، بەلكى ئارىستوتېلىنىڭ مېتافىزىكا چۈشەنچىسىدىكى مەۋجۇتلۇقنىڭ ئومۇمىي پرىنسىپلىرى ۋە كاتېگورىيىلىرى توغرىسىدىكى پەن دېگەن مەنىنى بىلدۈرەتتى»[1].

فىزىكا ئىلمىلىرىنى فارابى سەككىز تارماققا ئاجراتتى، بۇلار:

1) بارلىق ئىپتىدائىي ئاددىي ۋە مۇرەككەپ جىسىملارنى ۋە ئومۇمىي تەبىئەت مەسىلىلىرىنى تەتقىق قىلىدىغان پەن؛

2) مۇرەككەپ جىسىملارنى ھاسىل قىلىدىغان ئاددىي جىسىملار ۋە ئۇلارنىڭ تەركىبى ھەم ئېلېمېنتلىرىنى (ئۇنسۇرلىرىنى) تەتقىق قىلىدىغان پەن؛

3) تەبىئەتتىكى جىسىملارنىڭ ماھىيەتلىرىنى ۋە ئۇنىڭ پەيدا بولۇش ھەم يوقىلىش جەريانلىرىنى تەتقىق قىلىدىغان پەن؛

4) مۇرەككەپ جىسىملارنىڭ خۇسۇسىيەتلىرى، ھالەتلىرى ۋە تەركىبىي قىسىملىرىنىڭ ئۆزئارا تەسىرىنى تەتقىق قىلىدىغان پەن؛

5) مۇرەككەپ جىسىملارنىڭ ئايرىم قىسىملاردىن مۇجەسسەم بولۇش خاراكتېرى ۋە ئۇسۇللىرىنى تەتقىق قىلىدىغان پەن؛

6) مۇرەككەپ جىسىملارنىڭ مىنېرالاردەك ھەر خىل جىنسلىق قىسىملاردىن بولماي، بەلكى بىر جىنسلىق قىسىملاردىن تەركىب تېپىشىنى تەتقىق قىلىدىغان پەن؛

7) ئۆسۈملۈكلەر ھەققىدىكى پەن (ئۇلۇمۇل نىبات)؛

8) ھايۋانات ھەققىدىكى پەن (ئۇلۇمۇل ھايۋانات).

فارابى تەبىئەت ئىلمىلىرىگە تۆۋەندىكى سەككىز پەننى كۆرسىتىدۇ: ئۆلچەمشۇناسلىق (پروگنوستىكا)، تېببابەتچىلىك،

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» ، 203 ـ بەت.

ئۆلچەمسىز فىزىكا، قىياپەت ـ ھالەت ھەققىدىكى پەن؛ دېھقانچىلىق تېخنىكىسى؛ كېمە قاتناش تېخنىكىسى (ناۋىگاتسىيە)، ئال-خىمىيە، ئوپتىكا. فارابىنىڭ چۈشەندۈرۈشىچە، تەبىئەت ئىلىم-لىرى تەتقىقاتى ماتېماتىكىنى زۆرۈر شەرت قىلىدۇ.

فارابى مېتافىزىكا پەنلىرىنى ئۈچ تارماققا بۆلگەن، بۇلار:

1) شەيئىلەرنىڭ ماھىيەتلىرىگە ئائىت پرىنسىپلارنى تەتقىق قىلىدىغان پەن؛

2) كونكرېت پەنلەرنى ئىسپاتلاشقا خىزمەت قىلىدىغان قائىدىلەر ۋە پرىنسىپلارنى تەتقىق قىلىدىغان پەن. فارابى بۇنىڭغا مەنتىقىنى مىسال قىلىدۇ. بۇ پەن خاسلىق، جۈرئەتلىك ۋە ئومۇملۇق، كۆپلۈك، نۇقتا ۋە يۈز، ئاكسىئوما ۋە قىياس قاتارلىقلارنى تەتقىق قىلىدۇ؛

3) جىسىمسىز ياكى غەيرىي جىسمانىي نەرسىلەرنى، ئەڭ ئالدى بىلەن ماددىدىن ئايرىلغان ۋە غەيرىي ماددىي خۇسۇسىيەت ئالغان نەرسىلەرنى تەتقىق قىلىدىغان پەن. فارابى بۇ جايدا تەڭرى توغرىسىدا توختالغان. فارابىنىڭ چۈشەندۈرۈشىچە، تەڭرى مېتافىزىكا تەتقىق قىلىدىغان ئابستراكت، غەيرىي جىسمانىي بىر كاتېگورىيە ھېسابلىنىتتى. بۇ مەسىلىدە فارابى ئەينى زامان ھۆكۈمران ئىسلام ئېتىقادى ئالدىدا «ئۆزىنىڭ تەبىئەت ئىلمى ۋە ماتېرىيالىزملىق كۆزقاراشلىرىدىن كۆپ دەرىجىدە كەينىگە داجىغانىدى.»①

فارابى ئىجتىمائىي پەنلەرنى (فارابىنىڭ سۆزى بىلەن ئېيتقاندا، «ئىلىم مەدەنىيە»نى) ئەڭ ئاخىرقى بەش چوڭ قىسىمغا بۆلگەن. بۇنىڭغا فارابى ھوقۇقشۇناسلىق، ئەخلاق ئىلمى ۋە دۆلەت ئورگانلىرى پائالىيىتىگە ئائىت سىياسىي پەنلەرنى كىرگۈزگەن.

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 203 ـ، 204 ـ بەتلەر.

فارابىنىڭ «ئىھسال ئۇلۇم» دىن ئىبارەت بۇ مەشھۇر ئەسىرى ئۆز دەۋرىدە تۇنجى ۋە بىردىنبىر پەنلەرنى تۇرگە ئايرىش قوللانمىسى بولۇپ قالغان ۋە ئىلىم ـ پەن قامۇسى سۈپىتىدە شەرقتە ۋە غەربتە كۈچلۈك تەسىر قوزغىغان. ئۇنىڭ قىسقارتىلغان شەكلى «كىتاب مەراتىبۇل ئۇلۇم» لاتىن تىلىدا «Du ortu scientiarum» دېگەن نامدا كەڭ تارقالغان. ئەرەب ئالىمى دوكتور ئوسمان ئامىننىڭ ئېيتقىنىمدەك، فارابىنىڭ پەنلەرنى تۇرگە ئايرىش ئۇسۇلى ئالىمنىڭ ئارىستوتېلدىن كېيىنكى «ئىككىنچى ئۇستاز» دەپ شۆھرەت قازىنىشىغا، جۇملىدىن ئۇنىڭ سانىيەت ئىلىملىرىنى سىستېمىلاش تارىخىغا ئۆچمەس تەسىر كۆرسەتكەن.

بىز فارابىنىڭ ھەرقايسى پەنلەر ھەققىدىكى ئاساسلىق تەلەماتلىرى ۋە ئۇنىڭ يېڭى مۇزىكىشۇناسلىق ئىلمىگە ئاساس سالغان تارىخىي تۆھپىلىرى توغرىسىدا كېيىنكى بابلاردا داۋاملىق توختىلىمىز.

ئىككىنچى باب

فارابى پەلسەپە، تىلشۇناسلىق ۋە لوگىكا توغرىسىدا

ئۇلۇغ ئالىم ئەبۇ نەسىر فارابى ئاتاقلىق مۇتەپەككۇر، پەيلاسوپ سۈپىتىدە مەخسۇس پەن ھېسابلانغان پەلسەپە ئىلمى توغرىسىدىمۇ مەخسۇس ئەسەرلەرنى يازغان، بىر قاتار خاس تەلىماتلارنى قالدۇرغانىدى. فارابىنىڭ پەلسەپە ئىلمى توغرىسىدىكى كۆز قارىشىنى گەرچە ئالىم بۇ پەننى مېتافىزىكا پەنلىرى قاتارىغا قويغان بولسىمۇ، دەسلەپتە تونۇشتۇرۇپ ئۆتۈشنى لايىق تاپتۇق.

فارابىنىڭ نەزەرىيىۋى بىلىملەر سىستېمىسىدا پەلسەپە ئىلمى ئالاھىدە ئورۇن تۇتقانىدى. ئۇ «كىتاب فى مەنى ئىسمۇل فەلسەفە» (پەلسەپە ئاتالغۇسىنىڭ مەنىسى توغرىسىدا كىتاب)، «تائالىق فىل ھېكمەت» (پەلسەپە تەتقىقاتلىرى)، «فۇسۇل فەمۇنتەززىباتۇن مىن كۇتۇبۇل فەلسەفە»، (پەلسەپە تەتقىقاتىنىڭچە ئۆگىنىلىدىغان پەلسەپىگە ئائىت كىتابلار)، «كىتاب فى لاۋازىمۇل فەلسەفە» (پەلسەپىنىڭ زۆرۈرلۈكى توغرىسىدا كىتاب)، «رىسالەت فوسۇسىل ھەكىم» (ھېكمەت گۆھەرلىرى توغرۇلۇق رىسالە)، «جاۋاباتىل ماسائىل سۇئىلە ئەنھا» (پەلسەپىۋى سوئاللارغا جاۋابلار)، «ئىيۇنىل ماسائىل» (مەسىلىلەر بۇلاقلىرى) قاتارلىق پەلسەپىگە ئائىت مەخسۇس ئەسەرلىرىدە، پەلسەپە ئاتالغۇسىنىڭ مەنىسى، پەلسەپىنىڭ تەتقىقات ئوبيېكتى، پەلسەپە تەتقىقاتىنىڭ مەقسىتى، پەلسەپە تەتقىقاتىنىڭ مېتودولوگىيىلىك مەسىلىلىرى، پەلسەپە تەتقىقاتىنىڭچە قانداق ھازىرلىققا ئىگە بولۇشى كېرەكلىكى، پەلسەپە تارىخىغا ئائىت مەسىلىلەر، تارىستو-

تېلىنىڭ پەلسەپە تارىخىدىكى ئورنى، پەلسەپە بىلەن كونكرېت پەنلەرنىڭ ۋە دىنىنىڭ مۇناسىۋىتى قاتارلىق مەسىلىلەر ئۈستىدە توختالغان.

فارابى گرېكچە «فىلوسوفىيا» ئاتالغۇسىنىڭ مەنىسىنى توغرا يەشكەن[1]. بۇ سۆز «فىلو» (ياخشى كۆرۈش) «سوفىيا» (ئەقىل، ئەقىللىق) دېگەن سۆزدىن تەركىب تاپقانىدى. فارابى بۇ ھەقتە توختىلىپ مۇنداق دەپ يازىدۇ: «گرېكلاردا بۇنداق بىلىمنى ئىگىلىگەنلەرنى مۇتلەق دانىشمەنلەر ۋە ئۇلۇغ دانىشمەنلەر دەپ ئاتايتتى، ئۇلار ئىگىلىگەن ئىلمىنى فىلوسوفىيا، دەپ ئاتايتتى. بۇ ئۇلۇغ دانىشمەنلەرگە زوقلىنىش ۋە ئۇلارنى ياخشى كۆرۈش دېگەن مەنىنى بىلدۈرەتتى»[2]... بۇنى ئىگىلىگەنلەر پەيلاسوپ دەپ ئاتىلىپ، بۇنىڭدا ئۇلۇغ مۇتەپەككۇرلارغا بولغان مۇھەببەت ۋە ئامراقلىق چۈشەنچىسى ئىپادىلىنەتتى. ئۇلار (پەلسەپە) بارلىق پەزىلەتلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالغان دەپ ھېسابلىنىغاچقا، ئۇنى پەنلەرنىڭ پېنى، ئىلىملارنىڭ ئانىسى، پاراسەتلەرنىڭ پاراسىتى، سەنئەتلەرنىڭ سەنئىتى دەپ ئاتاشقان».[3]

فارابى «كىشىلەرنىڭ ھەقىقەتنى سۆيۈشىنى تەلەپ قىلغان، ھەقىقەت ئەگەر ئارىستوتېل تەشەببۇسلىرى بىلەن توقۇنۇشۇپ قالغاندىمۇ يەنە ئۇنى سۆيۈشنى تەلەپ قىلغان»[4]، «ئۇنىڭ دېيىشىچە، پەلسەپە تۇمەنلىگەن مەۋجۇتلۇقنى تەتقىق قىلىدىغان ئىلىم، بۇ ئىلىمنى پۈختا ئىگىلىگەن كىشى تەڭرىگە ئوخشايدىغان بولىدۇ»[5]، «پەقەت پەلسەپىلا بىزنى ئالەم توغرۇلۇق بىر ئۇقۇمغا مۇيەسسەر قىلىدۇ»[6].

فارابى پەلسەپىنىڭ ئوبيېكت ۋە تەتقىقات مەزمۇنىنى روشەن

---

① ب. يا. ئوشېرۇچ: «ئەل فارابى پەلسەپىۋى ئەسەرلىرىنىڭ ئىستىلى ۋە تىلى» («فارابى. ئىلمىي تەتقىقات»، 87 ـ بەتكە قارالسۇن).
② ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي ـ ئەخلاقىي رىسالىلەر»، 39 ـ بەت.
③ شۇ كىتاب، 335 ـ بەت.
④ ⑤⑥ ت. ج. ھوشېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 101 ـ بەت.

بايان قىلغان. فارابىنىڭ كۆرسەتكىنىچە، پەلسەپە شەيئىلەرنىڭ ماھىيەتلىرى توغرىسىدا تەپسىلىي ۋە مۇكەممەل بىلىم بېرىدىغان پەن بولۇپ، ئۇنىڭ بارلىق چۈشەنچىلىرى تولىمۇ روشەن، ئىسپاتلىق ۋە قايىل قىلارلىق بولۇشى لازىم[1]. ئۇنىڭچە پەلسەپە نەزەرىيىسى بىلىم بولۇپ، ئۇنىڭ ئوبيېكتى مۇنداق ئۈچ نۇقتىنى مەزمۇن قىلىشى لازىم ئىدى. بۇلار: (1) پەلسەپە شەيئىلەرنىڭ ئومۇمىي قانۇنىيەتلىرى ۋە ئالاھىدىلىكلىرى توغرىسىدىكى بىلىم بولۇشى؛ (2) بۇنداق ئومۇمىي بىلىم بولۇش ئۈچۈن كونكرېت پەنلەرنى ئەڭ ياخشىسى ئۆز ئىچىگە ئالغان بولۇشى؛ (3) ئۇلار ئىزچىل تۈردە پەلسەپە تەسىرىدە تۇرىدىغان بولۇشى لازىملىقىدىن ئىبارەت ئىدى. فارابى قەدىمكى زامان ۋە ئوتتۇرا ئەسىر مۇتەپەككۇرلىرىدەك پەلسەپە ھەممىگە ھۆكۈمرانلىق قىلىشنى تەلەپ قىلاتتى. فارابى پەلسەپىنى ھەقىقەتنىڭ بۇلىقى، دەپ قارايتى[2]. ئۇنىڭچە پەلسەپىنىڭ نەزەرىيىسى مەقسىتى ئالەمنىڭ ماھىيەتلىرىنى ۋە ئۇنى گەۋدىلەندۈرىدىغان قانۇنىيەتلىرىنى ئىگىلەش بولۇپ، پەلسەپىنىڭ ئەملىي ۋەزىپىسى ئومۇم بەخت ـ سائادەتكە ئېرىشىشكە ۋاستە ۋە قورال بولۇشتىن ئىبارەت ئىدى[3]. فارابى پەلسەپىنىڭ نەزەرىيىسى يېتەكچىلىكى ۋە ئەملىي مەنپەئىتىنى بىرلەشتۈرۈشنى پەلسەپە تەتقىقاتىنىڭ ئۇسۇلى سۈپىتىدە بايان قىلغان. فارابى ئۆزىنىڭ «بەختكە ئېرىشىش توغرىسىدا» دېگەن ئەسىرىدە ھەقىقىي، ئەملىي پەيلاسوپلار، يېڭى كىرىشكەن، ھەقىقىي پەيلاسوپلاردىن ئىبارەت ئىككى خىل پەيلاسوپلارنى تىلغا ئالغانىدى. فارابى نەزەرىيىسى بىلىمنى ئەتراپلىق ئىگىلەش ئۈچۈن دائىملىق، سىستېمىلىق ئەمگەك سەرپ قىلماي، ئىلىم ـ پەنگە مۇھەببەت باغلىماي مۇمكىن بول-

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 184 ـ بەتكە قارالسۇن.
② «ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات»، 133 ـ بەتكە قارالسۇن.
③ «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 190 ـ بەتكە ۋە «ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات» ناملىق توپلامنىڭ 133 ـ بېتىگە قارالسۇن.

مايدىغانلىقىنى كۆرسەتكەن. فارابى يەنە پەلسەپىنى چۈشىنىپ بىلىۋېلىش ئۈچۈن ئەخلاقى پاكىز، ئادالەتپەرۋەر، ئىشچان ۋە پەزىلەتلىك بولۇشنى تەۋسىيە قىلغان. ئۇ يۇقىرىقى ئەسىردە مۇنداق دەپ يازغانىدى: «كىم ئىلىم تەتقىقاتىغا كىرىشىشنى خالىسا، ئۆز تەبىئىتى بىلەن نەزەرىيىۋى بىلىمگە قىزىقىدىغان بولۇشى لازىم. ئۇ كىشى شەيئىلەرنىڭ ماھىيىتى توغرىسىدا ناھايىتى ياخشى ئۇقۇم ۋە چۈشەنچىگە ئىگە بولۇشى لازىم. ئۇ ئىلىم ئۆزلەشتۈرۈش جەريانىدا ئىمكانقەدەر تەمكىن ۋە ئۆزىنى تۇتقان بولۇشى، ئۆز تەبىئىتى بويىچە ھەقىقەتنى سۆيۈشى ۋە ئۇنىڭغا زېھىن قويغان بولۇشى لازىم»[1]، «ئۆز ھەۋەسلىرىگە نىسبەتەن خالىغىنىنى قىلىدىغان شەخسىيەتچى بولماسلىقى، يېمەك ـ ئىچمەكتە ئاچ كۆز بولماسلىقى، ئۆز خاراكتېرى جەھەتتە كەيپ ـ ساپا، دەرھەم ـ دىنار ۋە شۇنىڭغا ئوخشاشلارنى نەزەرگە ئالمايدىغان بولۇشى لازىم ... ئەگەر بۇ خىل سۈپەتلەرنى ئۆسمۈرلەر ئىگىلىگەن بولسا، ئۇلار پەلسەپە تەتقىقاتىغا قاتناشقاندا، ئۇلار ساختا، ھەقىقىي بولمىغان ئاساسى بوش پەيلاسوپ بولماسلىقى مۇمكىن.»[2]

فارابى ئاساسسىز، ھەقىقىي بولمىغان، ساختا پەيلاسوپلارغا مۇنداق خاراكتېرىستىكا بېرىدۇ: «ئاساسسىز[3] پەيلاسوپلار شۇنىڭدىن ئىبارەتكى، ئۇلار نەزەرىيىۋى بىلىمنى ئۆگەنگەن، بىراق يۇقىرى كامالەتكە يەتمىگەن، ئۇلار ئۆز بىلىملىرىنى باشقىلارغا يەتكۈزۈشتە ئۆز ئىمكانىيەتلىرى بىلەن چەكلىنىدۇ. ھەقىقىي بولمىغان پەيلاسوپلار شۇنداقكى، ئۇلار نەزەرىيىۋى پەننى تەتقىق قىلغان، بىراق ئۇنى جانلاندۇرالمايدۇ، ئۇلار پەزىلەتلىك ئىشلارنى ئەملگە ئاشۇرماي، ئۇنىڭ ئەكسىچە بارلىق ئىش ـ ھەرىكەت-

① ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي ـ ئەخلاقىي رىسالىلەر»، 45 ـ بەت.
② يۇقىرىقى كىتاب، 345 ـ، 346 ـ بەتلەر.
③ بۇ يەردە تېگى بوش، ئاساسى ئاجىز پەيلاسوپلار نەزەردە تۇتۇلغان.

نى ئۆز ھەۋىسى ۋە خاھىشى بىلەن قىلىدۇ. ساختا پەيلاسوپلار شۇنداقكى، ئۇلارمۇ نەزەرىيىۋى پەننى تەتقىق قىلغان، ئەمما ئۆز تەبىئىتى بىلەن بۇنىڭغا ئىشەنگەن ئەمەس»[1]. فارابى بۇنداق پەيلاسوپلارنى سەمەرىسىز ۋە مەنپەئەتسىز پەيلاسوپلار، دەپ كۆرسىتىدۇ. ئۇنىڭ كۆرسىتىشچە، ھەقىقىي ئىلىمنىڭ مەقسىتى ۋەزىپىسى ئىنسانىيەتنىڭ پەزىلەتلىك جەمئىيىتىنى بەرپا قىلىش، كىشىلەرگە پەزىلەت ئۆگىتىش ۋە ئۆزىمۇ پەزىلەتنى ئەملگە قويۇشتىن ئىبارەت. فارابى «ھەقىقەتتىمۇ، پەيلاسوپلار بىز ئېيتقانغا ئوخشاش. ئەگەر ئۇلار بۇنى ئۆزىگە تەتبىق قىلمىسا، ئۇلار (ھەقىقىي پەيلاسوپلۇق) دەرىجىسىگە كۆتۈرۈلمىسە، بۇنداق پەيلاسوپتىن مەنپەئەت چىقمايدۇ»[2] دەيدۇ.

فارابى پەلسەپە ئۆگىنىشنى ۋە ئۇنىڭ ئەھمىيىتىنى يالغۇز پەيلاسوپلار بىلەنلا چەكلىمىگەن، پەلسەپە ھەر قانداق شەخسكە، جۇملىدىن پۈتكۈل جەمئىيەتكە يۈكسەك غايىۋى مەقسەتلەرگە ئېرىشىشتە خىزمەت قىلىدۇ، دەپ كۆرسەتكەن.

فارابى ئۆزىنىڭ «پەلسەپە ئاتالغۇسىنىڭ مەنىسى توغرىسىدا كىتاب» ناملىق ئەسىرى بىلەن «پەلسەپە تەتقىقاتىغىچە پەلسەپىگە ئائىت ئۆگىنىلىدىغان كىتابلار» ناملىق ئەسىرىدە، پەلسەپە تارىخى توغرىسىدا توختالغان. بۇ پەلسەپە تارىخى ۋە قەدىمكى گرېك پەلسەپە مەكتەپلىرى (گۇرۇھلىرى) توغرىسىدىكى پىشقان بايانلارنىڭ بىرى ئىدى. ئې. ھېرتلېس ئۆزىنىڭ «پارس ـ تاجىك ئەدەبىياتى تارىخى» ناملىق ئەسىرىدە: «فارابى ئۆزىنىڭ بىر ئەسىرىدە پەلسەپە تارىخى ئۈستىدە توختالغان ... ئۇنىڭ كۆز قارىشىچە، قەدىمكى گرېك ئىلىمنىڭ ئاخىرقى ئوچىقى ئالېكساندرىيە ئىدى ... ئۇلار ھەر قايسى ئەللەرگە قاتناپ ئاخىرقى ئىلىم نامايەندىلىرى قېرىپ ئارقا ـ ئارقىدىن چەت يۇرتلاردا ۋاپات

① ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي ـ ئەخلاقىي رىسالىلەر»، 345 ـ 346 ـ بەتلەر.
② ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي ـ ئەخلاقىي رىسالىلەر»، 347 ـ 348 ـ بەتلەر.

قىلىشقان، ئۇلاردىن بىرى ئانتىئوخىيە[1] گە جايلىشىپ قالغان. ئۇنىڭ ئىككى ئوقۇغۇچىسى بولۇپ، بىرى خۇراسانلىق، يەنە بىرى مەرۋىلىك ئىدى. بۇ ئوقۇغۇچىلار ئاخىرىدا ئۇستازلىرىدىن ئايرىلىپ بولغىنىدا گرېك ئىلمى باغدادتا پەيدا بولۇپ قالدى»، «فارابى شەرقنىڭ كلاسسىك مىراسلىرىنى قوبۇل قىلىشتىكى شۇنداق مۇرەككەپ كارتىنىنى خېلىلا ئاددىيلاشتۇرغان بولسىمۇ، ئەمما ئۇ ئاساسىدىن ئالغاندا ھەقىقەتەن توغرا ئىدى» دەپ يازغان[2].

فارابى پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخى ھەققىدە مۇنداق راۋاجلىنىش سخېمىسىنى كۆرسەتكەن: «بۇ بىلىم قەدىمكى زامانلاردا ۋەھشىيلەردە بولغان، ئۇنىڭدىن ئىراقتا كەلگەن، ئۇنىڭدىن كېيىن مىسىردا ئۆز ئىپادىسىنى تاپقان، ئاندىن كېيىن ئۇ گرېكلارغا كەلگەن، ئۇلاردىن سۇرىيىلىكلەرگە، ئۇنىڭدىن ئەرەبلەرگە يېتىپ كەلگەن. بۇ ئىلمىنىڭ ھەممە مەزمۇنلىرى گرېك تىلىدا بايان قىلىنغان بولۇپ، كېيىن سۇرىيە تىلىغا تەرجىمە قىلىنغان»[3]، «پەلسەپە گرېك پادىشاھلىقى ۋە ئارىستوتېل ۋاپات قىلغاندىن كېيىنكى دەۋرلەردە ئالېكساندرىيىگە تارقالغان»، ئاندىن كېيىن ئارىستوتېل تەلىماتلىرى ۋىزانتىيىگە تارقالغان[4]. فارابى قەدىمكى ئالىملاردىن پىفاگور (فوساغوراس)، تېئوفراست (ئاتوفرىتىس)، ئاناكساگور، ئارىستېپ (ئارىستخوس)، خرىزىپ، پلاتون (ئەفلاتون)، ئېپىكور (ئىفغورس)، ھىپوگىرات (بەقىرات)، گالېن (جالىنۇس)، بوئېت (بوۋاتىس)، پىررون (فورۇن)، دىئوگېن، پىتولومى، ئېۋكلىد (ئىقلىدۇس)، ئاددىرونىك رودوسسىي (ئانروسقىس)، ئاممۇنىي ساككاس (ئاممۇنىي ساككاس) قاتارلىقلارنى ئەسلىگەن.

① ئانتىئوخىيە — ئىسكەندەر زۇلقەرنەيىننىڭ شەرقكە يۈرۈشى ۋە ئامۇ دەريالىرىنىڭ جەنۇبىدا گرېك ـ باكتېرىيە دۆلىتىنىڭ قۇرۇلۇشىنىڭ ئاقىۋىتى سۈپىتىدە سېلىنغانلار زامانىسىدا قۇرۇلغان شەھەر، ھازىرقى بەلىخكە توغرا كېلىدۇ.
② ھېرتلېس: «پارس ـ تاجىك ئەدەبىياتى تارىخى»، 112 ـ بەت.
③ ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي ـ ئەخلاقىي رىسالىلەر»، 335 ـ بەت.
④ «فارابى. دەۋرى ۋە ئىلمىيى»، 185 ـ بەت.

مونيوس) ، ئالېكساندىر ئافرودىسكى (ئىسكەندەر فرۇدىس) قاتارلىقلارنى ۋە ھەر خىل پەلسەپىۋى مەكتەپلەردىن پىفاگور مەكتىپى (فىرقە ئەسھاب فوساغورس) ، پلاتون مەكتىپى (فىرقە ئەسھاب ئەفلاتون) ، ئېپىكور مەكتىپى (فىرقەمەنسۇبە ئەلا ئىفغورس) ، ستوئىزم مەكتىپى (فىرقە ئەسھاب كرۇسىفىس) ، كرىنايكا مەكتىپى (فىرقە ئەسھاب ئارستفوس) قاتارلىقلارنى تىلغا ئالغان.

فارابى ئارىستوتېل ھەققىدە كۆپ قېتىم ئالاھىدە توختالغان. فارابىچە، ئارىستوتېل قەدىمكى پەلسەپىنىڭ ئەڭ يۇقىرى نامايەندىسى ئىدى. فارابى پەلسەپە ئىلمىنى ئومۇمىيۈزلۈك تەتقىق قىلىش ئۈچۈن ھەممىدىن ئىلگىرى پۈتۈن، قەدىمكى گرېك پەلسەپە مەكتەپلىرىنى تەتقىق قىلىش لازىملىقىنى، بولۇپمۇ ئارىستوتېلنىڭ پەلسەپىۋى مىراسلىرىنى تەتقىق قىلىش لازىملىقىنى تەكىتلىگەن. ئۇ «پەلسەپە تەتقىقاتىغىچە پەلسەپىگە ئائىت ئۆگىنىلمىدىغان كىتابلار» نامىلىق ئەسىرىدە، بۇ ھەقتە تۆۋەندىكىچە كۆرسەتكەن:

«بىرىنچى، پەلسەپىدە مەۋجۇت مەكتەپلەرنى بىلىش؛

ئىككىنچى، ئارىستوتېلنىڭ ھەرقايسى كىتابلىرىنىڭ مەقسەتلىرىنى بىلىش؛

ئۈچىنچى، پەلسەپىگە ئاساس بولغۇچى پەنلەرنى بىلىش؛

تۆتىنچى، پەلسەپە تەتقىقاتىنىڭ مەقسەتلىرىنى چۈشىنىش؛

بەشىنچى، پەلسەپە ئىگىلەشنى نىيەت قىلىپ تاللىغۇچىلارنىڭ يولىنىڭ ئەھمىيەتلىرىنى بىلىش؛

ئالتىنچى، ئارىستوتېلنىڭ ھەرقايسى ئەسەرلىرىدە ئىشلەتكەن تىلدىكى ئۆزگىچىلىكلەرنى بىلىش؛

يەتتىنچى، ئارىستوتېلنىڭ ئۆز كىتابلىرىدا ئادەتتىن تاشقىرى روشەنسىزلىكلەرگە قىزىققانلىقىنىڭ سەۋەبلىرىنى چۈشىنىش؛

سەككىزىنچى، ئىنسانىنىڭ ھەرقانداق ئەھۋالدىمۇ پەلسەپىدە ئۇنۇملۇك بىلىم ئىگىلىشى زۆرۈرلۈكىنى چۈشىنىش؛

توققۇزىنچى، ھەممىدىن زۆرۈرى ئارىستوتېل كىتابلىرىنى ئۆگىنىشكە ئىشتىياق قىلىش.»[1]

فارابى پەلسەپە بىلەن ئەينەت ئىلىملىرى، ئىجتىمائىي ئىلىملەر ۋە دىنىنىڭ مۇناسىۋىتى ھەققىدە كۆپ قېتىم توختالغان. فارابى پەلسەپە ۋە پەننى ئىككى قىسىمدىن — نەزەرىيىۋى ۋە ئەمەلىي قىسىمدىن تەركىب تاپقان، بىرىنچى قىسمى كىشىلەرنى ئومۇمىي بىلىملەر بىلەن قوراللاندۇرىدۇ، ئىككىنچى قىسمى كىشىلەرنى گۈزەللىكنى ئەملگە ئاشۇرۇش ۋاستىلىرى بىلەن قوراللاندۇرىدۇ ۋە كىشىلەرنى پائالىيەتكە تۈتاشتۇرىدۇ، دەپ كۆرسىتىدۇ.[2] فارابىچە، ھەر قايسى تەينەت پەنلىرىنىڭ نەزەرىيىۋى ۋە ئەمەلىي ساھەلىرى بولىدۇ، پەلسەپىنىڭ ئەمەلىي ساھەسى ھەممىدىن بۇرۇن سىياسىي پەلسەپە كىشىلەرنى بەختكە ئېرىشتۈرۈش ھەققىدىكى پەن ھېسابلىنىدۇ. «پۇقرالىق ئىلمى» ياكى فارابىنىڭ تىلى بىلەن ئېيتقاندا، «پۇقرالىق پەلسەپىسى» ئاخلاق پائالىيەتنى، تۇرمۇش ئۇسۇلىنى، ئەخلاقىي ئۆلچەملەرنى ۋە باشقا ھادىسىلەرنى تەتقىق قىلىشتىن تەركىب تاپقان. بۇ ھەربىر كونكرېت ئەھۋالغا مۇناسىپ ئومۇمىي قانۇن - قائىدىلەرنى تەرىپلەيدۇ.»[3]

فارابى ئەقلىي - نەزەرىيىۋى بىلىمنى دىنىي يازمىش ۋە تەشەببۇسلاردىن ئۈستۈن قويىدۇ. دىنىنى بويسۇنغۇچى ئورۇنغا قويۇش ئۇنىڭ ئومۇمىي دۇنيا قارىشىدىن چىققان مەنتىقىي خۇلاسە.[4] ت. ج. بوئېر ئۆزىنىڭ «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى» نامىدىكى ئەسىرىدە فارابىنىڭ ئىجتىمائىي ھاياتنى ئەقىل بىلەن ئىدارە قىلىش ھەققىدىكى قارىشىنى ئالاھىدە تىلغا ئالغان.

① ئەل فارابى: «پەلسەپىۋى رسالىلەر»، 3 - بەت.
② ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رسالىلەر»، 34 - بەتكە قارالسۇن.
③ «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 300 - بەت.
④ ئا. ۋ. ساگادېيف: «پەلسەپە، تېئولوگىيە ۋە دىنىنىڭ مۇناسىۋىتى ھەققىدىكى ئىبن رۇشىد تەلىماتى ۋە ئۇنىڭ ئەل فارابى ئەسەرلىرىدىكى مەنبەلىرى» («ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات» توپلىمى)، 133 - بەتكە قارالسۇن.

لىق ئەسىرىدە كۆرسەتكىنىدەك «فارابى مۇتەكەللىملەرنى ئۇلار ئاددىي ساۋاتنى ئاساس قىلىپ مۇھاكىمە قىلىشىدۇ، چوڭ-قۇرلاپ مۇھاكىمە - تەنقىقات ئېلىپ بارمايدۇ، دەپ ھۆجۇم قىلغان»[1] ئىدى. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، فارابى پەزىلەتلىك جەمئىيەت ۋە ئورتاق بەخت - سائادەت ئۈچۈن ھەرقانداق بىر دىن ۋە ئېتىقادنىڭ خىزمەت قىلىشى ۋە بىللە ياشىشىنى ئىنكار قىلمىغان.[2]

ئەمما، فارابى دىن بىلەن تەلىماتچىلىرىنى پەرقلەندۇرگەنىدى. ئۇ «ئىھسال ئۇلۇم» نىڭ ئاخىرقى قىسمىدا، مۇتەكەللىملەر، روھانىي ئەقىدىچىلەرنىڭ بەس - مۇنازىرىدە ئۇز ئاجىز-لىقلىرىنى يېپىش ئۈچۈن ساختا ۋە ناتوغرا مىساللارنى قوللىنىپ، مۇنازىرە قائىدىسىگە خىلاپلىق قىلىپ ھەقمەتكە زىت ئىش قىلىدىغان، بەزىدە گەپ - سۆز قىلماي تۇرۇۋالىدىغان، بەزىدە ھەر قانداق خەتەرلىك يامانلىقلارنى قىلىشتىن قول تارتمايدىغان، كىشىلەر ئارىسىدا دۇشمەنلىك پەيدا قىلىدىغان ناتوغرا ئۇسۇللارنى ئوخشىتىپ تەنقىدلىگەنىدى[3]. فارابى بۇنداق «تېئولوگلارنىڭ غايىۋى شەھەردە ئورنى يوق، ئۇلارنىڭ پائالىيىتى قانۇندىن چىققانلىق دەپ قارىلىدۇ، دېگەنىدى»[4]. بۇ ئۇنىڭ ھەممىنى ھەقمەت، پەزىلەت بىلەن ئۇلچەيدىغان ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرىدىن چىققان يەنە بىر مەنتىقىي خۇلاسە بولدى. «ئۇنىڭچە، قەلبى پاكىزلىق تەبىئەتنى تەنقىد قىلىشنىڭ شەرتى ۋە نەتىجىسى»[5]، جەمئىيەتنى تەنقىد قىلىشنىڭ شەرتى ۋە نەتىجىسى ئىدى.

① ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 101 - بەت.
② ئەل فارابى: «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار»، 176 - بەت.
③ ئەل فارابى: «پەلسەپىۋى رىسالىلەر»، 191 - 192 - بەتلەر.
④ ئا. ۋ. ساگادىيېف: «پەلسەپە، تېئولوگىيە ۋە دىنىنىڭ مۇناسىۋىتى ھەققىدىكى ئىبن رۇشد تەلىماتى ۋە ئۇنىڭ ئەل فارابى ئەسەرلىرىدىكى مەنبەلىرى» («ئەل فارابى، ئىلمىي تەتقىقات» توپلىمى 133 - بەتكە قارالسۇن.)
⑤ ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 101 - بەت.

* * *

فارابىنىڭ تىلشۇناسلىق ھەققىدە مەخسۇس ئەسەر يازغانلىقى مەلۇم ئەمەس، ئەمما كۆپ خىل تىللارنى بىلگەن ھەم ئەرەب لېكسىكىسىنى بېيىتىپ[1]، ئەرەب گرامماتىكىسىغا كۆچلۈك تەسىر كۆرسەتكەن[2] فارابى ئارىستوتېل ۋە قەدىمكى گرېك ئەسەرلىرىنى شەرھلەشتە، ئۆزىنىڭ دەۋر بۆلگۈچى ئەسەرلىرى ئۇستىدە ئىشلەش جەريانىدا پەلسەپە ۋە ئىلمىي تېرمىنولوگىيە ئىشلەپ چىققان[3].

فارابى ئەڭ ئاۋۋال بىلەن تىل بىلەن تەپەككۇرنىڭ مۇناسىۋىتىنى روشەن ھەل قىلغان مۇتەپەككۇر ئىدى. فارابى تىل بولمىسا تەپەككۇر بولمايدۇ، دەپ ئېنىق كۆرسەتكەن[4]، ئىنسانىنى «نۇتۇقلۇق ھايۋان»، لوگىكىنى «نۇتۇقلۇق پىكىر قىلىش» (مەنتىقە) ئىلمى دەپ ئاتىغان.

فارابى تىل ھەققىدىكى بىلىم — تىلشۇناسلىقنى تەپەككۇر ھەققىدىكى بىلىم لوگىكىنىڭ ئالدىغا قويۇپ، تىل بىلەن تەپەككۇرنىڭ مۇناسىۋىتىدە تىلنىڭ بىرلەمچى، تەپەككۇرنىڭ ئىككىلەمچىلىكىنى، تىل ئامىللىرىسىز تەپەككۇر قۇرۇلمىسىنى تۈزگىلى بولمايدىغانلىقىنى تەكىتلەپ كۆرسەتكەنىدى. فارابى «ئىھسال ئۇلۇم» دا تىلشۇناسلىقنى ئالدىنقى قاتارغا تۇرغۇزۇپ، گراممانىكا بىلەن لوگىكىنىڭ، گراممانىكىلىق جۈملە بىلەن لوگىكىلىق مۇھاكىمىنىڭ زىچ مۇناسىۋىتىنى گەۋدىلەندۈردى. فارابى لوگىكىنى تەپەككۇر ھەققىدىكى پەن، تۇغرا تەپەككۇر قائىدىلىرى ۋە ۋاستىلىرى توغرىسىدىكى پەن، دەپ كۆرسەتكەنده،

① ب. يا. ئوشىرۇچ: «ئەل فارابى پەلسەپە ئەسەرلىرىنىڭ تىل ۋە ئىستىلى» («فارابى ئىلمىي تەتقىقاتى» توپلىمى)، 83 - بەت.
② فۇئاد ھەددەد: «Islamicquar terly» ژۇرنىلى، 1969 - يىلى 4 - سانىدا ئېلان قىلغان «Alfarabis Views on logic and its relation to grammar» ناملىق ماقالىگە قارالسۇن.
③ ئىزاھات①گە قارالسۇن.
④ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 98 - بەتكە قارالسۇن.

تىل تەپەككۇرنىڭ بىۋاستە شەرتى، ئۇ ئىنسانىنىڭ ئەقىل - پاراسىتىنىڭ يولىنى ئاچىدۇ، دەپ كۆرسەتتى[1]. فارابى ئىنساننىڭ ھايۋاندىن پەرقى ئۇستىدە توختىلىپ، پسىخولوگىيىلىك پەرقىنى، ئىچكى تىل، تاشقى تىل ئالاھىدىلىكلىرىنى ساناپ ئۆتكەن.[2] ئۇنىڭ ئىچكى ۋە تاشقى تىل دېگىنى ئاۋازسىز مۇھاكىمە تىلى ۋە ئاۋازلىق سۆزلەشنى كۆرسىتەتتى. فارابى لوگىكىنى نەزەريىۋى ۋە ئەمەلىي بىلىمگە ئېرىشىشنىڭ سەنئىتى دېگىنىدە، يەنە «تەپەككۇرنىڭ ئۆز - ئۆزىنى تەنقىدلىشى» دېگەن سۆزنى تىلغا ئالدى. بۇ تەپەككۇرنى تەرتىپكە سېلىش، توغرىلاش، ئىزچىلسىزلىق ۋە ئېنىقسىزلىقلاردىن خالىي قىلىش دېگەننى كۆرسىتەتتى.

فارابى تىلنىڭ مىللىيلىكىنى تەكىتلىگەنىدى. فارابى لوگىكا «ئومۇم ئىنسان خاراكتېرلىك» پەن، ئۇنىڭ قانۇنلىرى ھەر-قانداق مىللەتلەر ۋە ھەرقانداق شەخسلەر ئۈچۈن ئومۇمىي ئورتاق-لىققا ئىگە؛ گرامماتىكا بولسا، مەخسۇسلۇققا، ئالاھىدىلىككە ئىگە، ئۇ شۇ مىللەت (ياكى خەلقە) نىڭ مىللەتلىك ھەم پسىخو-لوگىيىلىك سۈپەتلىرى ئاساسىغا يۆلەنگەن بولىدۇ، دەپ كۆرسە-تىدۇ[3]. فارابىچە، ھەرقانداق مىللەت ئۆزىگە خاس مىللىي (ئىچكى) تىلى بويىچە تەپەككۇر قىلىدۇ ۋە بۇنى ئۆزىگە خاس مىللىي (تاشقى) تىلى بويىچە ئىپادىلەيدۇ. بۇ جەرياندىكى بارلىق لوگىكىلىق مۇھاكىمە جەريانى «ئومۇم ئىنسان خاراكتېرلىك» لوگىكىلىق قانۇنلار ئاساسىدا بولىدۇ.

فارابى گرامماتىكا ئاساللىرى ھەققىدە كۆپ توختالغان. ئۇ خەلق ئىچىدە ۋە ئالىملار ئارىسىدا سىلىقلانغان كۆپلىگەن سۆز-لەمىلەرگە سىمانتىكىلىق تەرىپ بەرگەن، ئۇنىڭ مەنىسىنى يەش-

① ② ئەل فارابى: «لوگىكىلىق رىسالىلەر» (ئەل رىسائىل ئەل مەنتىقە)، 1975 - يىلى، رۇسچە نەشرى، 88 -، 89 - بەتلەر.
③ شۇ كىتاب، 63 - بەتكە ۋە «ئىھسال ئۇلۇم»نىڭ 45 - بېتىگە قارالسۇن.

كەن، ئۇ ئاۋاز، ھەرپ، سۆز، قوشما سۆز، ئىگە، خەۋەر، يېزىش، ئوقۇش قاتارلىق بىر قاتار گرامماتىكىلىق ئاساللار ۋە كاتېگورىيىلەر ئۇستىدە قىممەتلىك پىكىرلەر بايان قىلغان[1]. ناتىقشۇناسلىق، رېتورىكا مەسىلىلىرى ئۇستىدە توختالغان.

* * *

فارابىنىڭ لوگىكا ئىلمى تەلىماتلىرى ئۇلۇغ ئالىمنىڭ پەن مەدەنىيەت ساھەسىدىكى تارىخىي تۆھپىلىرىدە كۆزگە ئالاھىدە تاشلىنىدۇ. ئاتاقلىق ئالىم، لوگىكا ئىلمىنىڭ ئوتتۇرا ئەسىرد-كى پېشۋاسى «فارابى لوگىكا ھەققىدە يازغان ئەسەرلىرى ئارقە-لىق ئۇنى يۇقىرى كامالەتكە يەتكۈزگەن» ئىدى[2].

فارابىنىڭ پۈتكۈل لوگىكىلىق تەلىماتلىرى ئىككى قىسىم-دىن — بىلىش نەزەريىسى ۋە مېتودولوگىيىلىك ئومۇمىي لو-گىكىلىق قىسىمدىن، مەخسۇس لوگىكىلىق قىسىمدىن تەشكىل تاپقانىدى. بىز يۇقىرىدا «فارابىنىڭ بىلىش نەزەريىسى ۋە مەز-مۇنىسى» دېگەن بابىدا، فارابىنىڭ مېتودولوگىيىلىك ۋە بىلىش نەزەريىسى نۇقتىسىدىن بايان قىلغان لوگىكىلىق كۆزقاراشلىرى-نى بايان قىلغانىدۇق، تۆۋەندە ئۇنىڭ مەخسۇس لوگىكىلىق نۇق-تىئىنەزەرلىرىنى قىسقىچە تونۇشتۇرۇپ ئۆتۈش بىلەن چەكلىنى-مىز.

فارابى ئوتتۇرا ئەسىرنىڭ مىسلىسىز زور لوگىكا ئالىمى ئىدى. ئۇ يالغۇز ئارىستوتېل لوگىكىسىنى تەنقىد قىلىش، شەرھلەش، ئارىستوتېلنىڭ «ئورگانون» توپلىمىدىكى سەككىز ئەسىرنىنى ئەرەبچىگە تونۇشتۇرۇش جەھەتتە شۆھرەت قازانىپ

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» 98 -، 99 - بەتلەرگە قارالسۇن.
② ئەل فىقتى: «ئەخبارۇل ئۇلۇما ۋەل ئەخبارۇل ھۇكۇما» (ھۇسۇيۇن ئەلى مەھفۇز يازغان «ئەل فارابى ھەققىدە ئەرەب مەنبەلىرى» دېگەن كىتابنىڭ 90 - بېتىگە) ياكى «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 272 - بېتىگە قارالسۇن.

قالماستىن، بەلكى لوگىكا چۈشەنچىسىنى، مۇھاكىمە ئۇسۇلى شەكىللىرىنى زور دەرىجىدە كېڭەيتتى. لوگىكىنى يېڭى سەۋىيەگە، يېڭى گورىزۇنتال سىزىقىغا ئېلىپ كىردى.

فارابى لوگىكىغا تولىمۇ ئەھمىيەت بەرگەن، ئۇنى ئۆزىنىڭ پەلسەپىۋى تەلىماتلىرى سىستېمىسىدا مۇھىم ئورۇنغا قويغاندى. فارابى لوگىكىنى تۈنۈگا قىلىپ پەلسەپە بىلەن دىنىنىڭ، ئىلىم - پەن بىلەن دىنىنىڭ چېگرىسىنى ئاجرىتىپ، بارلىق غەيرىي مەنتىقىلىق ئەقىدىلەرگە ساختىلىق ماركىسى چاپلىدى. فارابىچە، ھەقىقەت بىلەن ساختىلىقنى پەقەت ئىسپاتلاش ئارقىلىقلا پەرقلەندۈرۈش، ئىسپاتلاشنى بولسا مۇھىمى مەنتىقىلىق مۇھاكىمىنىڭ ئىزچىللىقى بىلەن ئېلىپ بېرىش، مەنتىقىلىق مۇھاكىمىنى ئارىستوتېل كۆرسەتكەن شەرتسىز (قارشىلىقسىز) مۇھاكىمە ئۇسۇللىرىدىن باشقا يەنە شەرتلىك، دىئالېكتىكىلىق (زىددىيەتلىك) مۇھاكىمە ئۇسۇللىرى بىلەن ئۇيۇشتۇرۇش لازىم ئىدى. شۇڭا، فارابى لوگىكىنى بارلىق ساختىلىقلارنىڭ رەقىبى ئورنىغا قويغان. ئۇنى ئىسپاتلاش ئىلمى، ئىلىم ۋە پەلسەپىنىڭ قورالى، دەپ قارىغاندى. فارابىنىڭ بۇ كۆزقارىشى كالام تەلىماتى تەرەپدارلىرىنى ئالاقزادە قىلغان، ئۇلارنىڭ قارشىلىقىنى قوزغىغاندى. ئەل غەززالىنىڭ مەنتىقىنىڭ خەتەرلىكلىكى ھەققىدە، ئۇنىڭ ئىسپاتلاش ۋاستىسى ئارقىلىق دىنسىزلىقنى تەرغىب قىلغانلىقى ھەققىدە، بۇ بىر بەتبەختلىك ئىكەنلىكى ھەققىدە ئېيتقادىلىرى بۇ نۇقتىنى ئىسپاتلايدۇ①.

فارابى لوگىكىنىڭ نوپۇزىنى كۆتۈرۈش يولىدا ئارىستوتېلىنىڭ «ئورگانون» توپلىمىدىكى سەككىز پارچە ئەسىرىنى ئەرەبچە يېزىقتا ئاممىباباشتۇرۇپ، ئۇنى ئېنىق ئاتالغۇلاشتۇرۇپ، ئۇنىڭ تەسىرىنى كېڭەيتتى. فارابىنىڭ بۇ جەھەتتىكى خىزمىتى

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 272 - بەت.

ئۆزىدىن ئىلگىرىكى تەرجىمان ۋە شەرھى مۇتەخەسسىسلىرى ئىبن ئىسھاق، ئەبۇ بەشىرمەتتا، يەھيا ئىبن ئەلى قاتارلىقلارنىڭ بۇ جەھەتتىكى پارچە ۋە باشلانغۇچ تەتقىقات خىزمەتلىرىنى پۈتۈن ۋە سىستېمىلىق يېڭى سەۋىيىگە كۆتۈردى. فارابى ئارىستوتېلنىڭ سەككىز پارچە لوگىكىلىق ئەسىرىنى مۇنداق نام بىلەن ئىشلەپ چىقتى:

گرېكچە كىتاب ئىسمى

1 - كاتېگورىيە
2 - بارىمىناس
3 - بىرىنچى ئانالىتىكا
4 - ئىككىنچى ئانالىتىكا
5 - توپىكا
6 - رىتورىكا
7 - سوفىستىكا
8 - پوئېتىكا

ئەرەبچە كىتاب ئىسمى

1 - ئەل ماقالەت (كىتاب قىئول ھەد)
2 - ئەل ئىبارە (كىتابۇل ئىبارە)
3 - ئەل قىياس (كىتابۇل قىياس)
4 - ئەل بۇرھان (كىتابۇل بۇرھان)
5 - ئەل مەۋازى (كىتابۇل جەدەلىيە، كىتاب توبىقا)
6 - ئەل مۇۋەۋۋىخە (كىتابۇل خىتابە)
7 - سوفىستىقا (كىتاب قىئول غەلەتىن)
8 - ئەش شېئىر (كىتابۇل شېئىر)

فارابى تارىخىدا ئىككىنچى قېتىم «ئورگانون» سىستېمىسىنى ئىشلەپ چىقتى. مەلۇمكى، بىكوننىڭ «يېڭى ئورگانون» (يېڭى قورال) نامىلىق ئەسىرى ئارىستوتېل، فارابى «ئورگانون» سىستېمىسىدىكى كېيىنكى ئۇچىنچى سىستېما ھېسابلانغاندى.

بىكوننىڭ ئۇنىڭغا «يېڭى ئورگانون» دەپ نام قويۇشىدىكى سە-
ۋەب، بىكوننىڭ ئورگانون سىستېمىسى ئارىستوتېل، فارابىدىن
پەرقلىق ھالدا راتسىئونالىزملىق مۇھاكىمە ئۇسۇلىغا ئەمەس،
بەلكى تەجرىبە ئاساسىدىكى مۇھاكىمە ئۇسۇلىغا ئاساسلانغانىدى.
فارابى ئارىستوتېلدىن كېيىنكى ئىككىنچى «ئورگانون» سىستې-
مىسىنى قۇرغاندا، ئارىستوتېل سىستېمىسىنى تولۇقلىدى ۋە
ئۇنىڭغا تەنقىدىي مۇئامىلىدە بولدى. فارابىنىڭ تەنقىدىي كۆزقا-
رىشى ئاساسەن ئارىستوتېلنىڭ «ئىككىنچى ئانالىتىكا» سىدىكى
ئۇقۇم مەسىلىسى، سىللوگىزملىق قائىدىلەر ۋە تەرتىپ بېرىش
جەھەتلەردە ئىپادىلەنگەنىدى.

فارابىنىڭ ئۆزىگە خاس «ئورگانون» سىستېمىسى فارابى
تەرىپىدىن بىكون ياكى ئارىستوتېل ۋارىسلىرى قوللانغانىدەك
«ئورگانون» (قورال) نامى بىلەن ئەمەس، بەلكى «كۇللىيات
مەنتىقە»، «جەمئۇل مەنتىقە» نامىدا «كىتاب فىل مەنتىقى
كىتاب» ياكى «كىتاب جەمئىيەل كىتابۇل مەنتىقىيە» دەپ ئاتال-
غانىدى. بۇ كىتاب ئىككىنچى ئورگانون سۈپىتىدە ھەرخىل يې-
زىقتىكى كۆچۈرۈلمە نۇسخىلار بىلەن ساقلانغان، بۇنىڭ ئىچىدە
XVIII ئەسىردىكى ئەھمەد ئەلى ئەش شەمئى تەرىپىدىن ئىشلەنگەن
تۇركچە كۆچۈرۈلمىسى براتسلاۋ دارىلفۇنۇنى كىتابخانىسىدا ساق-
لانغان.

بۇنىڭدا فارابىنىڭ چوڭ ـ كىچىك لوگىكىلىق ئەسەرلىرى-
دىن 12 پارچىسى يېڭى ئورگانون سۈپىتىدە تۆۋەندىكى سىستېما
بويىچە بېرىلگەن:

1 ـ لوگىكا ھەققىدە مۇقەددىمە؛
2 ـ لوگىكىلىق رىسالىلەرگە مۇقەددىمە؛
3 ـ «ئىزاگوگ» كىتابى؛
4 ـ كاتېگورىيە ھەققىدىكى كىتاب؛
5 ـ جۈملە (فرازىئولوگىيە) ھەققىدىكى كىتاب؛

6 ـ سېلىشتۇرما توغرىسىدىكى كىتاب؛
7 ـ تەھلىل ھەققىدىكى كىتاب؛
8 ـ ساختىلىق توغرۇلۇق كىتاب؛
9 ـ ئىسپاتلاش ھەققىدىكى كىتاب؛
10 ـ بەس ـ مۇنازىرە ھەققىدىكى كىتاب؛
11 ـ ناتىقلىق سەنئىتى توغرىسىدىكى كىتاب؛
12 ـ شېئىرىيەت سەنئىتى توغرىسىدىكى كىتاب.

فارابىنىڭ بۇ مۇستەقىل لوگىكىلىق كۇللىيات سىستېمىسى
لوگىكا ئىلمى بويىچە شەرق تارىخىدىكى مىسلىسىز سەمەرە بو-
لۇپ، ئۇ ئارىستوتېل فورمال لوگىكىلىق «ئورگانون» سىستې-
مىسىنى تولۇقلىغان، كېڭەيتكەن ۋە روشەنلەشتۇرگەن. ئۇنىڭغا
كىرگۈزۈلگەن ئەسەرلەر ئايرىم رىسالە ياكى ئەسەر شەكلىدە
(پارچە ھالەتتە) ھېلىمۇ بېيرۇت، دەمەشىق، قاھىرە قاتارلىق
شەھەرلەردە ساقلانغان. ئۇنىڭ دەسلەپكى ئۇچ پارچە ئەسىرى
ئىنگلىزچىغا، ئىككى ـ ئۇچ پارچە ئەسىرى رۇسچىغا تەرجىمە
قىلىنغان.

فارابى ئۆزىنىڭ ئورگانون — لوگىكىلىق كۇللىيات سىستې-
مىسىدا لوگىكا چۈشەنچىسىنى پۈتكۈل تىل ۋە تەپەككۇر دائىرە-
سىگە ئېلىپ كىردى. ئۇ تىل ۋە تەپەككۇر، ئۇقۇم، ئاتالغۇ ۋە
كاتېگورىيە، ئېنىقلىما (تەبىر) ۋە قائىدە (ئاكسىئوما)، پىكىر
ۋە مۇھاكىمە، ئۇچ پىكىرلىك مۇھاكىمە (سىللوگىزم) ۋە ئىس-
پاتلاش قاتارلىق لوگىكىلىق مەسىلىلەر ئۈستىدە كەڭ ۋە ئۆزىگە
خاس ئورىگىنال كۆزقاراشلارنى ئوتتۇرىغا قويدى. «فارابىچە،
لوگىكا ئۇنىڭ ئىلىملەر سىستېمىسىدا ئۆزەكلىك ئەھمىيەتكە
ئىگە بولۇپ، پەلسەپىۋى بىلىشنىڭ ئاساسىي ئۇلى ھېسابلە-
نىتتى».[1] ئۇ لوگىكىنى ھەقىقىي پەلسەپىنىڭ ئۇلى، ھەقىقىي

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 276 ـ بەت.

پەلسەپىنى ئىنسانىيەت بەختىنى قولغا كىرگۈزۈشنىڭ يېتەكچى قورالى، دەپ قارىغان. فارابى مۇنداق دەيدۇ: «لوگىكا ئىلمىسىز ھېچقانداق بىلىمگە، ھېچقانداق مۇكەممەل كامالەتكە ئېرىشىش مۇمكىن ئەمەس. ئۇنىڭ مەنتىق دەپ ئاتىلىشىدىكى سەۋەب سۆز نۇتۇق بىلەن، ئەقىل تىل بىلەن بولغانلىقى ئۈچۈندۇر.»①

فارابى تارىخىدا تۇنجى قېتىم تىل بىلەن تەپەككۇر مەسىلىسىنى توغرا ئوتتۇرىغا قويغان ۋە ماركسىزمغىچە تىل ۋە تەپەككۇر مەسىلىسىنى ئەڭ ياخشى ھەل قىلغان مۇتەپەككۇر بولدى. فارابىنىڭ بۇ جەھەتتىكى كۆزقارىشى مۇنداق ئالتە جەھەتتىن ئىزچىل ئىپادىلەنگەن: فارابى بىرىنچىدىن، تىلسىز تەپەككۇر بولۇشى مۇمكىن ئەمەس؛ ئىككىنچىدىن، تىل تەپەككۇرنىڭ ئاساسى، ئالدىنقى شەرتى؛ ئۈچىنچىدىن، تىل بىلەن ئابستراكتسىيەلەشكەن بىلىش كاتېگورىيىلىرى ئادەم مېڭىسىدە ئىچكى (ئاۋاز-سىز) تىل بىلەن تەشكىل تاپىدۇ؛ تۆتىنچىدىن، ئۇنىڭ پىكىر ئالماشتۇرۇشتىكى ئىپادىلىنىش شەكلى يەنىلا تاشقى (ئاۋازلىق) تىل بىلەن ئورۇندىلىدۇ؛ بەشىنچىدىن، شۇنىڭ ئۈچۈن تىل بىلەن پىكىر شەكلى توغرىسىدىكى ئىككى ئىلىم — تىلشۇناسلىق ۋە لوگىكا بىر - بىرىگە زىچ باغلانغان؛ ئالتىنچىدىن، تىلشۇناسلىق مىللىي خاراكتېرگە، لوگىكا خەلقئارا (ئومۇم خەلق) خاراكتېرگە ئىگە بولىدۇ، دېگەندىن ئىبارەت. فارابى مېڭە ھەققىدىكى تەتقىقاتىدىن بىرقانچە ئەسىر ئىلگىرىلا، مېڭىنىڭ تەپەككۇر ئورگىنى ئىكەنلىكىنى، تەپەككۇر ئىنسان مېڭىسىنىڭ تەبىئىي ئىقتىدارى ئىكەنلىكىنى، ئىنسان مېڭىسىدىكى تەپەككۇر جەريانىنىڭ تىل — نۇتۇقنى شەرت قىلىدىغانلىقىنى، تەپەككۇر ئومۇم كىشىلىك ئۈچۈن ئورتاق لوگىكىلىق قائىدىلەرگە رىئايە قىلىشى لازىملىقىنى ئوتتۇرىغا قويغان. فارابىنىڭ بۇ كۆزقارىشى ئىبن

① ئەل فارابى: «لوگىكىلىق رىسالىلەر» («فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 277 - بەتكە قارالسۇن).

سىنانىڭ مېڭە ۋە نېرۋا توغرىسىدىكى كۆزقاراشلىرىغا ئاساس سالغان. مەلۇمكى، ئىۋان پاۋلوف ئىبن سىنانىڭ بۇ ھەقتىكى كۆزقاراشلىرىغا يۇقىرى باھا بەرگەنىدى. فارابى ماتېماتىكىلىق فىگورىلارنى لوگىكىلىق فىگورىلار بىلەن بىرلەشتۇرۇپ، ماتېماتىكىلىق لوگىكىغا ئاساس سالدى. ئۇنىڭچە، ماتېماتىكىلىق لوگىكىلىق مۇھاكىمە خۇددى تىلغا — نۇتۇقلۇق لوگىكىغا ئوخشاش ئىنكاس قىلىش ۋە ئىپادىلەش ئىقتىدارىغا ئىگە ئىدى. پەرق پەقەت سىمۋوللۇق ۋە ئاكسىئوملىق خاراكتېر ئالغان، خالاس. فارابى ماتېماتىكىلىق، بولۇپمۇ گېئومېتىرىيىلىك ئىسپاتلاشنى لوگىكىلىق ئىسپاتلاشنىڭ دائىرىسىدىن چەتنەشتۇرمىگەن.

فارابى ئۇقۇم، ئاتالغۇ ۋە كاتېگورىيە توغرىسىدا توختالغاندا، ئۇنى بىر - بىرى بىلەن يېقىن لوگىكىلىق ئامىل سۈپىتىدە بايان قىلدى. فارابى ئۇچۇن ئۇقۇم مەۋجۇت جىسىم (سۈبستانسىيە) ۋە ھالەتنىڭ ماھىيىتىنى ئىپادىلەيدىغان لوگىكىلىق چۈشەنچە شەكلى ئىدى.

فارابى ئۇقۇمنى مۇئەييەن جىسىم ۋە ھالەتنىڭ ماھىيەتلىك ئىپادىلىنىشى دېگىنىدە، ئۇنى تىل بىلەن ئابستراكتسىيەلەشتۇرۇلگەن ۋە تىل بىلەن ئىپادىلىنىدىغان لوگىكىلىق چۈشەنچە، دەپ قارىغان. شۇڭا، ئۇ ئاتالغۇ بىلەن تۇتاشقانىدى. فارابى ئىلمىي ئاتالغۇلار ئىلمىي ئۇقۇمنىڭ نۇتۇقلۇق قېلىپلىشىشى (مۇئەييەنلىشىشى) دەپ قارىغان. فارابىچە، ئىلمىي ئاتالغۇلار مۇئەييەن كاتېگورىيەلەرنى ئىپادىلەيدۇ، ئۇنىڭ ئوبيېكتىپ خاراكتېرىگە ۋە ماھىيىتىگە لايىق ئۇقۇم بىلەن مەزمۇنلىشىدۇ.

فارابى ئۇقۇمنى لوگىكىلىق مۇھاكىمە جەريانىنىڭ ئۇلى سۈپىتىدە مۇھىم ئورۇنغا قويغان، ئىلمىي مۇھاكىمە ئۇچۇن ئىلمىي ئۇقۇمنىڭ بولۇشىنى تەقەززا (شەرت) قىلغانىدى.

فارابىچە، ئۇقۇملار تىل بىلەن ئىپادىلىنىشى جەھەتتىن ئادەتتىكى ئۇقۇملار ۋە مۇرەككەپ ئۇقۇملارغا بۆلۈنىدۇ. ئومۇمەن بىر

سۆز بىلەن (مەسىلەن، «ئادەم») ئىپادىلەنگەن ئۇقۇملار ئاددىي ئۇقۇملار، ئىككى ياكى بىرقانچە سۆز بىلەن ئىپادىلەنگەن ئۇقۇملار (مەسىلەن، «ئاڭلىق ھايۋان») مۇرەككەپ ئۇقۇملار بولىدۇ. فارابى ئۇقۇملارنى «يەككە»، «تۈر»، «جىنسىي» دېگەن ئۇچ خىلغا (مەسىلەن: دەرەخ، ئۆسۈملۈك، جانلىق تەبىئەت) بۆلگەن.

فارابى تەبىر ۋە قائىدە شەكلىنى ئاددىي ۋە مۇرەككەپ ئۇقۇملار ئاساسىدىكى پىكىر قىلىش (ھۆكۈم) ۋە مۇھاكىمە قىلىش نەتىجىسى سۈپىتىدە، ئەڭ ئىخچام يەكۈن سۈپىتىدە تىلغا ئالىدۇ. فارابىچە، ئۇقۇملار تەپەككۇر قىلىش جەريانىدا بىر - بىرى بىلەن لوگىكىلىق بىرىكمە ھاسىل قىلىپ، بىرى بىرىگە شەرت، بىرى بىرىگە سەۋەب بولۇش نەتىجىسىدە مۇھاكىمە ۋە پىكىر (ھۆكۈم) شەكلىنى ئالىدۇ، باشقىچە ئېيتقاندا، تەپەككۇر فىگۇرىسى ھاسىل قىلىدۇ. فارابى ھۆكۈمنى ئىگە ۋە خەۋەردىن تەركىب تاپىدۇ، دەپ كۆرسىتىدۇ. شۇڭا، مۇھاكىمە ياكى ھۆكۈم ئەڭ ئاددىي بولغاندىمۇ ئىگە ۋە خەۋەردىن ياكى ئىگە ۋە ئېنىقلىغۇچىدىن ئىبارەت ئىككى سۆزدىن ئىبارەت بولۇشى لازىم. فارابى ئۇقۇمدىن باشقا خەۋەر سۈپەتلىرىنى جىنس، تۈر، پەرقلىق ئالامەتلىرى، خاس ئالامەتلىرى، تاسادىپىي ئالامەتلەردىن ئىبارەت بەش تۈرگە بۆلىدۇ.

فارابى تەبىرنى مۇئەييەنلەشتۈرۈش، دەپ قارايدۇ. ئۇنىڭچە، مۇئەييەنلەشتۈرۈش ياكى تەبىر مەلۇم ئۇقۇمنىڭ جىنسى ۋە پەرقلىق ئالامەتلەردىن ئۇچۇر بېرىدىغان مۇرەككەپ ھۆكۈمدىن ئىبارەت لوگىكىلىق شەكىل ھېسابلىنىدۇ. مەسىلەن، ئادەم — ئەقىللىق ھايۋان، دېگەندەك.

فارابى مۇھاكىمە ۋە ھۆكۈم شەكىللىرىنى تۈرگە ئاجراتقان. بۇ ھازىرقى زامان فورمال لوگىكىسىدىكى تۈرگە ئايرىش بىلەن ئاساسەن ئوخشىشىپ كېتىدۇ.

فارابىنىڭ لوگىكىلىق تەلىماتلىرىدا، ئۇقۇم ۋە مۇھاكىمە مەسىلىسىدىن تاشقىرى ئىككىنچى زور لوگىكىلىق دائىرە — سىللوگىزم ۋە ئىسپاتلاشتىن ئىبارەت ئىدى.

فارابى ئەينى زامان ئىلمىي سەۋىيىسى تۈپەيلى سىللوگىزملىق مۇھاكىمە ئۇسۇلىنى ھەققەت ياكى ساختىلىقنى پەرقلەندۈرۈش — ئىسپاتلاشنىڭ ئاساسىي مەنتىقي شەكلى، دەپ چۈشەندى. ئۇنىڭ ئەقىدىچىلىككە قارشى راتسىئونالىزملىق ئەۋزەللىكىمۇ، جۈملىدىن تارىخىي بىر تەرەپلىمىلىكى ۋە ئاجىزلىقىمۇ مۇشۇ نۇقتىدا كۆرۈنەرلىك ئىپادىلەندى.

فارابى ئۇقۇملارنى ئىككىگە بۆلدى، ئۇنىڭ بىرى، ئىسپاتلاش شەرت بولمىغان ئۇقۇملار، يەنە بىرى، ئىسپاتلاش شەرت بولغان ئۇقۇملار.

فارابى سىللوگىزملىق (ئۇچ ھۆكۈملۈك) مۇرەككەپ مۇھاكىمە ئۇسۇلى ئارقىلىق يەكۈن چىقىرىش ۋە ھەققەت بىلەن ساختىلىقنى ئىسپاتلاشتا، بىرىنچى ھۆكۈمنىڭ ئىسپاتلاش شەرت بولمىغان دەرىجىدە مۇقىم ۋە ئېنىق ھۆكۈم بولۇشى لازىملىقىنى ئالدىنقى شەرت قىلغانىدى.

فارابىچە، تۆۋەندىكى تۆت خىل ئۇقۇم ياكى ھۆكۈمدىلا مۇداق سالاھىيەت بولاتتى، بۇلار «مەقبۇلات»، «مەشھۇرات»، «مەخسۇسات» ۋە «مەقۇلات» تىن ئىبارەت ئىدى.

«مەقبۇلات» — ھەممە ئېتىراپ قىلغان، نوپۇزلۇق ئۇقۇم ياكى ھۆكۈم؛ «مەشھۇرات» — ھەممە كىشىلەر ئارىسىغا ياكى كۆپچىلىك ئارىسىغا كەڭ تارقالغان، ھەممىگە چۈشىنىشلىك ئۇقۇم ۋە ھۆكۈملەر (مەسىلەن، ياماانلىق يامان، ياخشىلىق ياخشى، دېگەندەك)؛ «مەخسۇسات» — بۇ ھەربىر كىشىنىڭ بەش سەزگۈ ئەزاسى ياكى ئۇنىڭ بىرى تەرىپىدىن بىۋاستە تۇيغۇ ئارقىلىق ئىپادىلىنىپ، سېزىلىپ تۇرغان ھەققەتلەر؛ «مەقۇلات» — ئىلىم ئىسپاتلىغان ھەققەتلەر، قائىدىلەر (ئاكسىئومـ

لار) .

فارابى كۆرسەتكەن بۇ تۆت نەرسە قايتا ئىسپاتلاش تەلەپ قىلىنمايدىغان ۋە شۇنىڭ ئۈچۈن «بىلىۋېلىنغان نەرسە ئارقىلىق تېخى بىلىۋېلىنمىغان نەرسىنى بىلىۋېلىش» قا ئۇل بولالايدىغان مۇقىم، روشەن ھەقىقەتلەرنى كۆرسەتتى.

فارابىنىڭ بۇ مەسىلىدىكى كۆزقارىشى ئىجابىي جەھەتتىن ئۇچ پىكىرلىك مۇھاكىمە ئۇسۇلىنىڭ ئانا تېزىسى بولغان بىرىنچى تېزىس توغرا. ئىشەنچلىك، ئېنىق بولۇشى، ئوبيېكتىپ خاراكتېرى، ھەقىقەتلىكى تولىمۇ پۇختا بولۇشى لازىملىقىنى كۆرسەتسە، سەلبىي جەھەتتىن ھەممە ئېتىراپ قىلغان، خەلق ئارىسىغا كەڭ تارقالغان، ئاكسىئوما خاراكتېرى ئالغان ئۇقۇم - چۈشەنچىلەرنىڭ نىسپىيلىكىنى، نىسپىي ھەقىقەتنىڭ داۋاملىق قايتا ئىسپاتلىنىش لازىملىقىنى كۆرەلمىگەن، مېتافىزىكىلىق كۆزقاراشنىڭ ئاساريتىگە ئۇچرىغان، بۇنىڭدىن باشقا، غەززالى ۋە سىخولاستىكىلىق پەلسەپىنىڭ دىنىي ئۇقۇملارنى ھەممە ئېتىراپ قىلغان، كىشىلەر ئارىسىدا كەڭ تارقالغان، نوپۇزغا ئىگە بولغان دېگەن باھانە بىلەن ئانا تېزىس ئورنىغا دەسستىپ، لوگىكىدىكى ئارىستوتېل - فارابى پرىنسىپلىرىنى بۇرمىلىشىغا كاۋاك قالدۇرغان.

فارابى ئارىستوتېل سىللوگىزمنى زور دەرىجىدە كېڭەيتتى. شۇنىڭ بىلەن بىللە، فارابى ئارىستوتېلدىن پەرقلىق ھالدا مۇرەككەپ سىللوگىزم تەلىماتىنى ئوتتۇرىغا قويۇپ، سىللوگىزملىق ئۇچ بالداقلىق مۇھاكىمە شەكلىگە زىددىيەتلىك تېزىسىنى ئېلىپ كىردى. بۇ، ئۇچىنچى بالداقتىكى خۇلاسىگە ئېرىشىش ئۇچۇن بىرىنچى بالداقتىكى پىكىرگە زىت بولغان ئىككىنچى بالداق پىكىرنى ئۇيۇشتۇرۇش ئۇسۇلىدىن ئىبارەت ئىدى. بۇ ئارىستوتېلنىڭ شەرتسىز سىللوگىزمىدىن پەرقلىق ھالدا شەرتلىك سىللوگىزم (قىياسىي شەرتى) ياكى كاتېگورىيىلىك

(قارىمۇقارشى كاتېگورىيىلىك) سىللوگىزم (قىياسىي ھەمەلى) بولدى.

سىللوگىزم (قىياس) فارابىنىڭ چۈشەندۈرۈشىچە، بىر - بىرىگە مۇناسىپ ۋە ئالاقىدار ھۆكۈملەردىن دېدۇكسىيىلىك (ئىستىدلاللىق) خۇلاسە چىقىرىش ئۇسۇلىدىن ئىبارەت بولۇپ، ئۇ ئالدىنقى ئىككى ھۆكۈم ۋە خۇلاسىدىن ئىبارەت ئىدى[1]. فارابى سىللوگىزم ئىنچكى نۇنۇق ۋە تاشقى نۇنۇق بويىچە ئۇيۇشتۇرۇلىدۇ، دەپ قارىغان. فارابى مۇھاكىمە ئۇسۇلىنىڭ دېدۇكسىيىلىك (ئىستىدلال) ۋە ئىندۇكسىيىلىك (ئىستىقرا) ئىككى شەكلىنى ئوتتۇرىغا قويغان. فارابى ئىندۇكسىيىلىك مۇھاكىمە شەكلى ئايرىمىلىقتىن ئومۇمىيلىققا قاراپ مۇھاكىمە قىلىپ دېدۇكسىيىلىك مۇھاكىمىگە شەرت ھازىرلايدۇ، دەپ قارىغان. ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلام - پېنىنده، بولۇپمۇ بۇئاستە ئەمەلىي تەجرىبىگە يۆلەنگەن تەبىئەت ئىلمىنىڭ راۋاجلانمىغانلىقى تۈپەيلىدىن، فارابى لوگىكىسىدا ئىندۇكسىيىلىك مۇھاكىمە شەكلى ئاساسىي نۇقتا بولۇپ تەنقىد قىلىنمىغان.

فارابى ساختىلىق بىلەن ھەقىقەتنى لوگىكىلىق مۇھاكىمە ئۇسۇلى ئارقىلىق كۆپ تەرەپلىمە ئىسپاتلاش ئۇچۇن سىللوگىزملىق مۇھاكىمە ئۇسۇلىنى بەشكە كۆپەيتتى. بۇلار: پەلسەپىلىك ئىسپاتلاش سىللوگىزمى (بۇرھان)؛ دىئالېكتىكىلىق سىللوگىزم (قىياسۇل جەدەلىيە)؛ سوفىستىكىلىق سىللوگىزم (قىياسۇل غەلەتىيە)، رېتورىكىلىق سىللوگىزم (قىياسۇل خىتابە)، پوئېتىكىلىق سىللوگىزم (قىياسۇل شېئىرىيە) دىن ئىبارەت.

ئومۇمەن، مۇئەييەن ھەقىقەتنى ئىسپاتلايدىغان ۋە ئۇنى ساختىلىق ياكى خاتالىقتىن پەرقلەندۈرىدىغان، شۇ ئارقىلىق بىلىمگە

① ئەل فارابى: «پەلسەپىۋى رىسالىلەر»، رۇسچە نۇسخىسى، 137 - بەتكە قارالسۇن.

ئىرىشتۇرىدىغان مۇھاكىمە شەكلىنى فارابى پەلسەپىلىك سىللو-
گىزم ياكى ئىسپاتلاش سىللوگىزمى — بۇرھان دەپ ئاتىدى.
فارابىچە، بۇ خىل سىللوگىزم بىلىم بېرىشى ۋە ئىسپاتلاش
سالاھىيىتىگە ئىگە بولۇشى لازىم ئىدى.

دىئالېكتىكىلىق سىللوگىزم — مۇنازىرە سەنئىتىگە ئالاقە-
دار، قارشى تىزىسلىق (ئاقابىل) پىكىرگە ئالاقىدار، سوئال —
جاۋابلىق، دىئالوگلۇق مۇھاكىمىگە ئالاقىدار شەرتلىك سىللو-
گىزم شەكلى ئىدى. بۇنداق مۇھاكىمە مەلۇم پىكىرنى ئىسپاتلاش-
تىن كۆرە، ئۇنىڭ ئۇتۇپ چىقىشىنى تەمىنلەشكە يارىدەم بېرەت-
تى، بۇ جەريان زىددىيەت بىلەن تولغان بولۇپ، ئۇ ئەمەلدە يەنىلا
ئىسپاتلاش رولىنى ئۆتەيتتى.

فارابى خۇددى ئارىستوتېلدەك سوفىستىكىلىق سىللوگىزم-
نى رەت قىلاتتى. مەلۇمكى، سوفىستىكا قەدىمكى گرېكلاردىكى
سوفىست ئىلمى مەكتىپىنىڭ پەلسەپۋى تەلىماتى بولۇپ، ئۇ
شۇبھىلىنىشنى ئاساس قىلغان. ئۇ چاغدا ئۇ بەلگىلىك ئىلغار
ئەھمىيەتكە ئىگە بولغان، بىر قاتار خاتا نوپۇزلۇق كۆزقاراشلار-
نىڭ خاتالىقىنى ئىسپاتلاشتا مەلۇم رول ئوينىغان. ئەمما، سو-
فىستىكا بىر خىل لوگىكىلىق مۇھاكىمە تاكتىكىسى سۈپىتىدە
مەيدانغا چىققاندىن كېيىن خاتالىق ۋە ساختىلىقنى گەپ ئويۇنى
ۋە نەيرەڭ بىلەن نىقابلايدىغان مۇھاكىمە شەكلىگە، ئۆزىنىڭ
ئەكسىگە ئايلاندى. ئارىستوتېل ۋە خۇسۇسەن فارابى ئۇچۇن سو-
فىستىكا مەككار ۋە ھىيلىگەر ئۇسۇل بولۇپ، ساختىلىقنىڭ
يېڭىپ چىقىشىغا خىزمەت قىلاتتى. فارابى سوفىست سۆزىنىڭ
گرېكچە مەنىسىنى يەشتى ۋە ئۇنىڭغا ئېنىق تەبىر بەردى. فارابى
«سوفىيا» (σοφια) سۆزى «پەيلاسوپ» دېگەن سۆزنى، «ئىستە-
ياس» (ICTIKAS) سۆزى «ھىيلىگەر» دېگەن سۆزنى قوشۇپ
قارىغاندا «ساختا پەيلاسوپ» دېگەن مەنىنى بىلدۈرىدۇ، دەيدۇ.
فارابى بۇ پىكىرنى ئۆزىنىڭ مەنتىقىلىق ئەسەرلىرىدىمۇ، ئارىس-

توتېلنىڭ «سوفىستىكىغا رەددىيە» ناملىق ئەسىرى ئۇستىدىكى
شەرھىي ئەسىرىدىمۇ بىرەڭ ئىپادىلىگەن.

فارابى رېتورىكىلىق سىللوگىزم ئاڭلىغۇچىلارغا سۆزلىگۇ-
چىنىڭ ئىرادىسىنى بىلدۈرۈشتە ئىشلىتىلىدىغان، ھەقىقەت ۋە
ساختىلىق قىسمىمۇ بولغان، شۇڭا ئېنىقلىق ۋە ئىشەنچلىك سالا-
ھىيەتكە ئىگە بولمىغان، رىغبەت خاراكتېرىدىكى خىتابلىق مۇھا-
كىمە ئۇسۇلى، دەپ كۆرسىتىدۇ.

فارابى سىللوگىزملىق مۇھاكىمە ئۇسۇللىرىنىڭ يەنە بىر
خىل تۈرى سۈپىتىدە شېئىرىيەتلىك مۇھاكىمە شەكلىنى كۆرسە-
تىدۇ. ئارىستوتېل ۋە فارابىچە، شېئىرىيەتلىك دېگەن چۈشەنچە
ئېستېتىكىلىق دېگەن چۈشەنچىنى بىلدۈرىدۇ. شېئىرىيەتلىك
مۇھاكىمىنىڭ ئاساسىي خۇسۇسىيىتى تەقلىد قىلىش، ئوخشە-
تىش، سىما (سىمول) بىلەن قىياس ۋە تەسەۋۋۇر قىلىش، شۇ
ئارقىلىق كىشىلەرنى ئىلھاملاندۇرۇشتىن ئىبارەت.

فارابى مۇشۇ بەش خىل سىللوگىزملىق مۇھاكىمە ئۇسۇلە-
نىڭ مەۋجۇدلۇقىنى، بۇ بەش خىل سىللوگىزملىق مۇھاكىمە
ئۇسۇلىنىڭ ھەممىسىلا ھەقىقەت بىلەن ساختىلىقنى پەرقلەندۇ-
رۇشتە بىرەڭ ھەقىقىي ئىسپاتلاش سالاھىيىتىگە ئىگە بولمايدە-
غانلىقىنى، پەقەت پەلسەپىلىك ۋە دىئالېكتىكىلىق ئىسپاتلاشلا بۇ
سالاھىيەتكە ئىگە ئىكەنلىكىنى كۆرسىتىدۇ. فارابى بۇ بەش خىل
سىللوگىزمنىڭ بىر - بىرىدىن پەرقلىق خاراكتېرىنى «ئىشەنچ-
لىك» (پەلسەپۋى ئىسپاتلاشتىن)، «تەخمىنەنلىك» (دىئالېك-
تىكىلىق سىللوگىزمدا)، «خاتالىق» (سوفىستىكىلىق سىللو-
گىزمدا)، «قايىل قىلىشنىلا نەزەردە تۇتۇش» (رېتورىكىلىق
سىللوگىزمدا)، «تەسەۋۋۇرچانلىق» (شېئىرىي تەقلىد قىلىش-
تا) دەپ بەش خىلغا بۆلدى.

فارابى لوگىكىلىق ساختىلىق ۋە خاتالىقلارنىڭ تۈرلىرى ۋە
سەۋەبلىرى توغرىسىدا كەڭ توختالغان. ئۇنىڭچە، سوفىستىكە-

لىق مۇھاكىمە ئۇسۇلى ساختا سىللوگىزم ۋە مەنتىقىي خاتالىق-
نىڭ ئاساسىي ئىپادىسى ئىدى. مەلۇمكى، ئارىستوتېل سوفىس-
تىكىلىق مۇھاكىمىنىڭ ئالته خىل شەكلىنى ئوتتۇرىغا قويغان-
دى. بۇ سوفىستىكىلىق مۇھاكىمە شەكلىنى تونۇپ پاش قىلىش-
تىكى مۇھىم ئامىل ھېسابلانغانىدى. فارابى ئارىستوتېلنىڭ بۇ
ھەقتىكى كۆزقاراشلىرىغا ۋارىسلىق قىلدى ۋە سوفىستىكىلىق
مۇھاكىمە ھەييارلىقىنى تونۇپ، پاش قىلىشقا پايدىلىق بولغان
ئۇنىڭ 18 خىل شەكلىنى ئوتتۇرىغا قويدى[1]. بۇ ھەقىقىي لوگىكا
ئارقىلىق ھىيلىگەر مۇھاكىمە ئۇسۇلىنى پاش قىلىپ، توغرا
تەپەككۇر ۋە توغرا مۇھاكىمىگە كاپالەتلىك قىلىشتىكى مۇھىم
قورال ئىدى. ئارىستوتېل ۋە فارابى ئوتتۇرىغا قويغان سوفىستە-
كىلىق مۇھاكىمە ئىپادىلىرى تۆۋەندىكىچە.

ئارىستوتېل تىلغا ئالغان ئىپادىلىرى:

1) ئومونىمىيە مەنىداش سۆزلەردىن پايدىلىنىش ئارقىلىق؛

2) ئامفىبولىيە قوش مەنىداش سۆزلەردىن پايدىلىنىش ئار-
قىلىق؛

3) ئالاقىسىز سۆزلەردىن خاتا مۇھاكىمە قۇرۇلمىسىنى
تۇزۇش ئارقىلىق؛

4) سۆز تەركىبىگە ئايرىم خاتا سۆزنى قوشۇش ئارقىلىق؛

5) ئىككى ئۇقۇمنى ئارىلاشتۇرۇۋېتىش ئارقى-
لىق؛

6) ئاخىرقى سۆز قوشۇمچىلىرىنى ئارىلاشتۇرۇۋېتىش ئار-
قىلىق.

فارابى كۆرسەتكەن ئىپادىلىرى:

1) ئومونىمىيە (مۇشتەرك ئىسىملار) دىن پايدىلىنىش ئار-
قىلىق؛

① ن. ن. كاراپىنى: «ئارىستوتېل ۋە ئەل فارابى سوفىستىكا ھەققىدە» («ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات» توپلىمى)، 62 ـ، 65 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.

2) ئامفىبولىيە (مۇشكىك ئىسىملار) دىن پايدىلىنىش ئار-
قىلىق؛

3) كۆچمە ئىسىملار (ئەل ئىسمۇل مەنقۇل) دىن پايدىلى-
نىش ئارقىلىق؛

4) كىنايىلىك (مۇستائارە) ئىسىملاردىن پايدىلىنىش ئار-
قىلىق؛

5) ۋەزىن بىلەن ئىپادىلىگەن بولۇپ، پىكىرنى تولۇق ئىپا-
دىلىمەسلىك ئارقىلىق؛

6) ئومۇمىيلىقنى ئۇنىڭ ئايرىم بىر قىسمى بىلەن ئاتاپ
ئىپادىلەش ئارقىلىق؛

7) بىر سۆز ئورنىغا ئىككىنچى سۆزنى ئالماشتۇرۇپ ئىپا-
دىلەش ئارقىلىق؛

8) ئايرىم سۆزنى ئومۇم سۆز ئىچىگە كۆمۈپ (گەۋدىلەن-
دۈرمەي) ئىپادىلەش ئارقىلىق؛

9) ئايرىم سۆز ئىچىگە ئومۇم چۈشەنچىنى كۆمۈپ (گەۋدە-
لەندۈرمەي) ئىپادىلەش ئارقىلىق؛

10) ئومۇم سۆز بىلەن ئومۇم سۆزنى ئالماشتۇرۇپ ئىپادە-
لەش ئارقىلىق؛

11) سۆزدە ئىپادىلەش شەكلىنى ئۆزگەرتمۇېتىش ئارقە-
لىق؛

12) سۆزدە ئىپادىلەش شەكلىنى ئالماشتۇرۇۋېتىش ئارقە-
لىق؛

13) تەسرىنى ئۆزگەرتىش (تەغەييۇرۇل تەسرىف) ئارقە-
لىق؛

14) سۆز تەركىبىنى ئۆزگەرتىش ئارقىلىق؛

15) ئەھۋال، ھالەتنى ئۆزگەرتىش ئارقىلىق؛

16) سۆزدە ئاۋازنى ئۆزگەرتىش ئارقىلىق؛

17) ھېسسىيات ۋە قىياپەتنى ئۆزگەرتىش ئارقىلىق؛

18) توختاش (تىنىش) ۋە پائۇزىنى ئۆزگەرتىش ئارقىلىق.

فارابى كۆرسەتكەن بۇ 18 ئىپادە ئىنسانىيەتنىڭ مەنتىقىي تەپەككۇر يولىدا ساختا مۇھاكىمە ئۇسۇللىرى بىلەن ئېلىپ بارغان سان ـ ساناقسىز ئېلىشلىرى ئاساسىدا مەيدانغا كەلگەن، قىممەتلىك تەجرىبە ئاساسىدا يەكۈنلەنگەن، مەڭگۈلۈك قىممەتكە ئىگە ئىلمىي نەتىجە.

فارابى لوگىكىلىق تەپەككۇرنىڭ توغرا ۋە ساغلاملىقىنى تەمىنلەش، سوفىستىكىلىق ساختا مۇھاكىمىنىڭ تەسىرىنى چەكلەش ئۈچۈن تەپەككۇر قائىدىلىرىنىڭ مۇھىملىقىنى تەكىتلىگەن. فارابى ئىككى قارىمۇقارشى پىكىرنىڭ بىللە مۇھاكىمە قىلىنماسلىقى پرىنسىپىنى (ھازىرقى زامان فورمال لوگىكىسىدا زىت پىكىرسىزلىك قانۇنى)، پىكىرنىڭ بىر ۋەج، بىر مۇناسىۋەت، بىر ۋاقىت ئۈستىدە بولۇشى لازىملىقىنى، بىر كىشى بىر ئىشتا بىر مۇناسىۋەتتە، بىر ۋاقىتتا ھەم ئاتا، ھەم بالا بولمايدىغانلىقىنى، ئىككىنىڭ بىرى بولۇشى لازىملىقىنى، بىرنى مۇستەسنا قىلىش پرىنسىپىنى تەكىتلىدى. گەرچە، سەۋەبلەر تولۇق بولۇش قانۇنى XVII ئەسىردە لەيبىنىتىس تەرىپىدىن ئېچىپ ئاخىرقى مۇكەممەل شەكىلدە ئوتتۇرىغا قويۇلغان بولسىمۇ، بۇ كۆز قاراش فارابى لوگىكىسىدىلا تىلغا ئېلىنغانىدى.

ئۇلۇغ ئوتتۇرا ئەسىر مۇتەپەككۇرى فارابىنىڭ لوگىكىلىق تەلىماتلىرى داۋاملىق تەتقىق قىلىنغۇسى.

ئۇچىنچى باب
فارابى تەبىئەت پەنلىرى توغرىسىدا

فارابى «ئىھسال ئۇلۇم» دا، تىلشۇناسلىق ۋە لوگىكىدىن كېيىن «مېتافىزىكا» ۋە «سىياسىي پەلسەپە» پەنلىرىدىن ئىلگىرى ماتېماتىكا، ئاسترونومىيە، فىزىكا، خىمىيە، تېبابەتچىلىك پەنلىرى ئۈستىدە توختالغان. فارابى تەبىئەت پەنلىرى توغرىسىدا كۆپلىگەن مەخسۇس ئەسەرلەر ۋە شەرھ ئەسەرلەرنى يازغان. تۆۋەندە فارابىنىڭ تەبىئەت پەنلىرى ھەققىدىكى بايانلىرىنى قىسقىچە تونۇشتۇرۇپ ئۆتىمىز.

فارابى نەزەرىيىۋى پەنلەر سىستېمىسىدا ماتېماتىكا (علم التعليم) ئىلمىگە ئالاھىدە ئورۇن بەرگەن. ئۇنىڭ قارىشىچە، ماتېماتىكا مەنتىقە ئىلمى بىلەن زىچ باغلانغان ۋە ھەممە تەبىئەت ئىلملىرى ئۈچۈن زۆرۈر بولغان قورال خاراكتېرلىك پەن ئىدى. فارابىنىڭ ئىلملەرنى، جۈملىدىن تەبىئەت پەنلىرىنى تىلشۇناسلىقتىن، لوگىكىدىن، ماتېماتىكىدىن باشلىشى ئۇنى ساماۋى پەنلەر، ئىلاھىيەت ئىلملىرى ياكى ھاكىمىيەت بىلىملىرىدىن باشلىمىغانلىقى فارابىنىڭ ئىنسان ۋە بىلىم، ئىنسان تەبىئىتى ۋە ئىنسان مەركەزلىك كۆزقاراشلىرىنىڭ روشەن ئىپادىسى ئىكەنلىكى ئۆز ـ ئۆزىدىن مەلۇم.

فارابىچە، ئىسلامىيەت دۇنياسى ئۆز دەۋرىنىڭ ئەڭ باي ماتېماتىكىلىق نەتىجىلىرىگە ئېرىشكەنىدى. ماتېماتىكا ئەينى زامانداً مەيلى ئاسترونومىيە، ئاسترولوگىيە ۋە مەيلى بىناكارلىق ئىلمى بىلەن بولمىسۇن، زىچ مۇناسىۋەتلىك بولغانلىقى تۈپەيلى كىشىلەرنى ئۆزىگە مەھلىيا قىلاتتى. ئەرەبلەر ھىندى رەقەملىرى

ئاساسىدا «ئەرەب رەقەملىرى» ۋە بىرلىك، ئونلۇق، يۈزلۈك قاتارلىق خانىلەرنى تەرتىپكە تۈرغۇزغان. «نۆل» (شىفر ـ سىفىر) ئەرەبلەرنىڭ تۆھپىسى ئىدى. «ئەملدە نۆل باشقا ھەممە سانلارغا قارىغاندىمۇ مەزمۇنغا تېخىمۇ باي ئىدى»[1]، ئەرەبلەر سانلارنىڭ كۆادراتلىق يىلتىزلىرى ۋە كۇب يىلتىزلىرىنى ھېسابلاشنى بىلگەن. ئەل خارەزمى «ھېسابلاش ئۇسۇلى» (ئالگورىسم) ۋە «ئىككىلەمچى تەڭلىمە» ھەققىدە ماقالە يازغان، ئۇنىڭ «ئالگېبرا» (ئەل جەبر) غا ئاساس سالغانلىقى مەلۇم، خارازمىدىن كېيىن سابىت ئىبن كۇلا بەزى ماتېماتىكىلىق قائىدىلەر ۋە ئىرراتسىئونال سانلار ئۈستىدە تەتقىقات ئېلىپ بارىدى. ئىرانلىق ئەل باتانى ئۇچ بۇلۇڭلۇق نىسبەت ئۇقۇمىنى ئوتتۇرىغا قويىدى. ئەبۇ ۋافا، قەراجى ۋە سەمەرقەندلىك كاشى گېئومېترىيە ۋە تىرگونومېترىيىگە قىممەتلىك تۆھپىلەر قوشتى. ماتېماتىكا ئادىي ئىرىفمېتىكىدىن ئۈچ ۋە تۆت تەڭلىمىلەرگە ۋە مۇرەككەپ بۇلۇڭ ھەم ئەگرى سىزىقلىق تىرگونومېترىيىگە قاراپ ئىلگىرىلەۋاتقاندى.

«فارابى باشقا ئەسەرلىرىدىن قارىغاندىمۇ يەنە بىر ناھايىتى ياخشى دوختۇر ھەم ماتېماتىك ئىدى».[2] ئۇ سانىنىڭ كەڭ ئۇقۇمىنى، سان مۇناسىۋەتلىرىنى، يۈز، نۇقتا، ھەجىم، سىزىق، بۇلۇڭ، چەمبەر، قونداق، كەسمە (رادىئۇس)، تانگېنس (زىلل مەكۇس)، كوتانگېنس (زىلل مۇستەۋ)، ئېھتىماللىق نەزەرىيىسى ۋە ماتېماتىكىلىق لوگىكىغا ئائىت بىر قاتار مەسىلىلەرنى تەتقىق قىلغان[3]. فارابى تۇنجى قېتىم خالىغان ئۇچ بۇلۇڭ ئۇچۇن تەكشى يۈزلۈك سىنۇس تېئورېمىسىنى ئوتتۇرىغا قويغان[4].

① ف. ئېنگېلس: «تەبىئەت دىئالېكتىكىسى»، 219 ـ بەت.
② فىلىپ ھىتتى: «ئەرەب ئوممىي تارىخى»، 371 ـ (خەنزۇچە 436 ـ) بەت.
③ ④ ب. ئا. روزېنفېلىس قاتارلىقلار: «ئەل فارابىنىڭ ماتېماتىكىلىق ئەسەرلىرى» («ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات» توپلىمى) 34 ـ بەت.

فارابىنىڭ ماتېماتىكىلىق كۆزقاراشلىرى مېتودولوگىيىلىك جەھەتتىن ئارىستوتېل ۋە ئۇنىڭ پېرىپاتېت مەكتىپىنى (دىئوفىدراوس، ستىرادون، ئافرودىشيالىق ئالېكساندىر قاتارلىقلار كۆزقاراشلىرىنى) ئاساس قىلاتتى. ئۇ ئارىستوتېلدەك ماتېماتىكىنى ئۇنىڭ ئابستراكتلىق خۇسۇسىيەتلىرى تۇپەيلى باشقا پەنلەردىن ئاجرىتىپ لوگىكىغا يېقىن قويىدى. ئۇنىڭچە، ماتېماتىكىلىق چۈشەنچىلەر قانچە ئابستراكت بولسىمۇ، ئوبيېكتىپ كونكرېت شەيئىلەرگە ئاساسلانغانىدى[1]. «بىزنىڭ گېئومېتىرىيىمىز بوشلۇق مۇناسىۋەتلىرىنى چىقىش نۇقتىسى قىلىدۇ، بۇ سانلىق مىقدارلار بىزنىڭ زېمىنىدىكى مۇناسىۋەتلىرىمىز بىلەن ئۆزئارا ماسلاشقان بولىدۇ»[2]، ئارىستوتېل ماتېماتىكىنى ماددا ۋە ئۇنىڭ ھەرىكىتىگە مۇناسىۋەتلىك دەپ قارىغانىدى. فارابى ئارىستوتېلنىڭ ماتېماتىكىلىق كۆزقاراشلىرىنى زور دەرىجىدە راۋاجلاندۇرۇپ ئەملىي ۋە نەزەرىيىۋى ماتېماتىكىلىق بىر قاتار پىكىرلەرنى ئوتتۇرىغا قويىدى. فارابى ئارىستوتېلدىن پەرقلىق ھالدا چەكسىزلىك مەسىلىسىنى ۋە ماتېماتىكىلىق ئۇسۇلدىن پايدىلىنىشنىڭ چەكسىزلىكى مەسىلىسىنى ئوتتۇرىغا قويىدى. ئۇ سان چۈشەنچىسىنىڭ ئۇقۇم مەنىسىنى كېڭەيتتى ھەم تارىختا بىرىنچى بولۇپ، ئالگېبرانىڭ ئېنىق تەرىپىنى بەلگىلىدى[3].

فارابى بىر قاتار ماتېماتىكىلىق ئەسەرلەرنى يازغان. ئۇنىڭ ھازىرغىچە مەلۇم بولغانلىرى ئىچىدە ئەڭ مۇھىملىرى: «ئىھسال ئۇلۇم»[4] (ماتېماتىكا قىسمى)، كلاسسىك ئاستىرونوم كلاۋدىيە پىتولومېنىڭ «ئالماگېست» نامىلىق ئەسىرىگە فارابى تەرىپىدىن

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 116 ـ بەت.
② ف. ئېنگېلس: «تەبىئەت دىئالېكتىكىسى»، خەنزۇچە نەشرى، 225 ـ بەت.
③ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 116 ـ، 117 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
④ «ئىھسال ئۇلۇم» ئەسلىي قولىيازمىسى پارىژ، ئىستانبۇل، مادرىدتا ساقلانغان بولۇپ، ئەرەب ئالىمى ئوسمان ئامىن تەرىپىدىن 1931 ـ يىلى قاھىرەدە تولۇق نەشر قىلىنغان. رۇسچە تالالانما تەرجىمىسى شۇ نۇسخىغا ئاساسلانغان.

تۇنجى يېزىلغان «شەرھ ئەل مەجىستى»[1]، پىتولومىنىڭ «ئىلاۋە» ناملىق كىتابىغا فارابى تەرىپىدىن يېزىلغان «كىتابۇل لەۋھىق»[2]ناملىق شەرھىي ئەسەر، «ئېۋكلىدنىڭ 1 ـ ۋە 5 ـ كىتابلىرىدىكى قىيىنچىلىقلارغا شەرھى»[3](شەرخۇل مۇستەھلەق مىن مۇسەدەرە ئەل ماقالە ئۇل ئەۋۋەل خەمىسەمىن ئۇقلىدىسى)، «گېئومېترىيىلىك نازۇك شەكىللەرنىڭ روھىي ئۇسۇللىرى ۋە تەبئىي سىرلىرى توغرىسىدا كىتاب»[4](كىتابۇل ھىيال ئەرروھانىيە ۋەل ئەسرار ئەت تەبئىيەفى دەقايىق ئەلئەشكال ئەل ھەندەسىيە)، «يۇلتۇز ھەققىدىكى سۆھبەتلەردە نەمىنىڭ توغرا ۋە نېمىنىڭ ناتوغرلىقى توغرىسىدا ماقالە»[5](رىسالەفى مايەسھۇ ۋە مالەيەسھۇمىن ئەھكام ئەن نۇجۇم)، «ئارىفمېتىكا مۇقەددىمىسى» (مۇنتەخەب مىن كىتابۇل مۇدھەل فىل ھېساب)، «تەسەۋۋۇرلۇق گېئومېترىيىگە مۇقەددىمە كىتاب» (كىتابۇل مۇھەل ئەل ھەندەسە ئەل ۋە خمىيە)، «بوشلۇق ۋە مىقدار» (كىتاب فىل خەيئز ۋەل مىقدار) قاتارلىقلاردىن ئىبارەت.

فارابى «ئىھسال ئۇلۇم» دا ماتېماتىكىغا تەبىر بەرگەن ۋە ماتېماتىكا پەنلىرى توغرىسىدا توختالغان.

فارابى ماتېماتىكىنى پىغاگورنىڭ «مۇتلەق مىقدار»، «ئالەم قۇرۇلمىسىنىڭ ئاساسى» دەيدىغان كۆزقارىشى بىلەن پلاتوننىڭ بىرلەمچى ۋە مۇستەقىل «ئىدېئال چۈشەنچە» دەيدىغان كۆز قارىشىغا قارشى ھالدا سۇبستانسىيە (جىسىم) ۋە ئۇنىڭدىكى سانلىق

① «شەرھ ئەل مەجىستى» بېرتانىيە مۇزېيىدا ساقلانغان. بۇ ئەسەر ئۇستىدە ئەل فەرغانى (IX ئەسىر)، سابىت ئىبن قۇررەئى (836 — 901)، ئەل بەتتانى (850 — 929)، ئەبۇل ۋاپا ئائى (940 — 998)، ئەل بىرونى قاتارلىقلار تەتقىقات ئېلىپ بارغان، فارابى تۇنجى شەرھىي كىتابى يازغان.

② «كىتابۇل لەۋھىق» بېرتانىيە مۇزېيىدا ساقلانغان، رۇسچىسى «ئەل فارابى ماتېماتىكىلىق رىسالىلەر» توپلىمىغا كىرگۈزۈلگەن.

③ بۇ كىتاب مېۋنخىندا.

④ بۇ كىتاب شۇبتسىيە ئىرسال ئۇنىۋېرسىتېتىدا ساقلانغان.

⑤ بۇ كىتاب «ئەل فارابى ماتېماتىكىلىق رىسالىلەر» توپلىمىغا كىرگۈزۈلگەن.

مۇناسىۋەتلەر ئاساسىغا قويىدى. فارابى «ئىھسال ئۇلۇم» دا مۇناقىشە دەپ يازغانىدى: «جىسىملار بىر ـ بىرىدىن پەرقلىق نۇرغۇن ھالەتتە بولىدۇ ۋە ھەر خىل قىسىملاردىن تەركىب تاپىدۇ. خۇددى جىسىملار ئۆز تەبئىتى بويىچە ھەر خىل پوتېنسىئاللىققا (مۇمكىنلىككە) چەكسىز ئىگە بولغىنىدەك، سان پوتېنسىئاللىقىمۇ چەكسىزلىككە ئىگە بولىدۇ. سان ھەققىدىكى ئىلىم جىسىملارنىڭ بىر قىسمىنى ئىككىنچى قىسمىغا كۆچەيتىش توغرىسىدىكى، بىر قىسمىدىن ئىككىنچىسىنى ئاجرىتىش توغرىسىدىكى، بىر قىسمىغا ئىككىنچىسىنى قوشۇش توغرىسىدىكى، بىر قىسمىدىن ئىككىنچىسىنى بۆلۈش توغرىسىدىكى، ئۇلاردىكى ھەممە قىسىملارنىڭ يىلتىزلىرىنى چىقىرىش توغرىسىدىكى، ئۇلارنىڭ نىسبەتلىرىنى تېپىش قاتارلىقلار توغرىسىدىكى ئىلىمدۇر»①. فارابىنىڭ بۇ كۆزقارىشى بىر تەرەپتىن «ماتېماتىكا سانلىق مىقدار ھەققىدىكى پەن. ئۇ ساندىن ئىبارەت ئۇقۇمدىن باشلىنىدۇ»②غانلىقىنى كۆرسەتسە، يەنە بىر تەرەپتىن «سان بىز بىلىدىغان ئەڭ ساپ مىقدار ھەققىدىكى بىلگىلىمە بولسىمۇ، ئۇ يەنە سۆپەت پەرقلىرىگە تولغان»③ لىنىنى، «ماتېماتىكىدىكى چەكسىزلىك رېئاللىقتىن ئېلىنغان» لىقىنى، ئۇنى «پەقەت رېئاللىقتىلا ئىزاھلاش مۇمكىن»④ لىكىنى كۆرسەتتى.

فارابى ماتېماتىكا ئىلىملىرى ھەققىدە توختالغاندا، ئەينى زامان تارىخى سەۋىيىسىگە ئاساسلىنىپ ماتېماتىكىنى سان ھەققىدە پەن (ئارىفمېتىكا ۋە سان نەزەرىيىسى)، گېئومېترىيە، ئوپتىكا، يۇلتۇز ھەققىدىكى پەن (ئاسترونومىيە ۋە ئاسترولوگىيە)، مۇزىكا، ئۆلچەم ھەققىدىكى پەن (ستاتىستىكا)، ئېغىر جىسىملار ھەققىدىكى پەن (ئىلمۇل خىيال) دىن ئىبارەت تارماقلار

① ئەل فارابى: «ئىھسال ئۇلۇم»، س. ن. گىرنگورىيان: «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپە تارىخى»، 149 ـ بەت.

② ③④ ف. ئېنگېلس: «تەبىئەت دىئالېكتىكىسى»، 216 ـ، 217 ـ، 228 ـ بەتلەر.

لارغا بۆلدى.

فارابى ئارىفمېتىكا (ھ ساب) ئىلمىنى ئەملىي ھېساب ۋە ئەزەرىيىۋى ھېساب دەپ ئىككى قىسمىغا ئاجراتقان. فارابى بارلىق ئەملىي ھايانتا بولىدىغان ئاددىي ھېسابلاشقا ئائىت بىلىمنى ئەملىي ئارىفمېتىكا دائىرىسىگە كىرگۈزگەن. ئۇ مۇتلەق سان، باشقىچە ئېيتقاندا، جىسىمدا بولىدىغان، بولۇشى ئېھتىمال بولغان بارلىق سان ھەققىدىكى ئەزەرىيىلىك تەتقىقاتنى ئەزەرىيىۋى ئارىفمېتىكا دائىرىسىگە كىرگۈزگەن. فارابى: «بۇ ئىلمىنى گرېك پەيلاسوپلىرى ئارىفمېتىكا دەپ ئاتىغان»[1] دەپ يازغانىدى.

فارابى گېئومېترىيە ئۇستىدە توختالغاندىمۇ ئوخشاش ئىككى قىسمىغا — ئەملىي گېئومېترىيە ۋە ئەزەرىيىۋى گېئومېترىيىگە ئاجراتقان ۋە گېئومېترىيە ساھەسىدە ھەممىدىن كۆپ توختالغان. فارابى گېئومېترىيە جىسىملىك ھەر خىل قىسىملىرى ۋە ھەر خىل فىگورىلار، ھالەتلەر ئۇستىدە ھېسابلاش بىلەن شۇغۇللىنىدۇ، ئۇ نۇقتا، يۇز، سىزىق، بۇلۇڭ، ئوچ بۇلۇڭ، تۆت بۇلۇڭ، بەش بۇلۇڭ قاتارلىقلار ئۇستىدە ئولچەش ئېلىپ بارىدۇ، «بۇ ئىلىم ئولچەش ئىلمىدۇر ... ئۇنى گرېكلار گېئومېترىيە دەپ ئاتايدۇ» دەپ يازغان[2]. فارابى ئەملىي گېئومېترىيىنى ياغاچچىلار ياغاچ جىسىملىرىنى، تۆمۈرچىلەر تۆمۈر جىسىملىرىنى، ئەققاش تاش جىسىملىرىنى، يەر ئولچىگۈچىلەر زېمىننى سىزىپ ئولچەشتە قوللىنىدىغان ئەملىي ئولچەش ئىلمى دەپ كۆرسىتىدۇ. ئۇنىڭدا بارلىق گېئومېترىيىلىك شەكىللەر ئەملىي ھۇنەر — سەنئەت مەقسەتلىرى ئۈچۈن ئىشلىتىلىدۇ. ئەزەرىيىۋى گېئومېترىيە مەلۇم بىر جىسىمنىڭ ئەمەس، بەلكى ئومۇمەن، ئابستراكت، مۇتلەق مەنىدىكى يۇز، نۇقتا، سىزىق

① «ئىھسال ئۇلۇم»، گرېكورىيان ئىشلىگەن نۇسخىسى، 149 — بەت.
② شۇ كىتاب، 150 — بەت.

ۋە ھەر خىل مىكرولار ئۇستىدە تەتقىقات ئېلىپ بارىدۇ[1].

فارابى سىزىق چۈشەنچىسىنى زور دەرىجىدە بېيىتتى ۋە ترىگونومېترىيە ئىلمىگە ئاساس سالغۇچىلاردىن بىرى بولۇپ قالدى. فارابى «شەرھى ئەل مەجىستى» ۋە «كىتابۇل لەۋھ ھىق» ئۇستىدىكى ئەمگىكىدە ئۇچ بۇلۇڭلۇق سىزىق توغرىسىدىكى ئاساسىي ئۇقۇمنى ۋە ترىگونومېترىيىلىك جەدۋەل تۈزۈشنىڭ پرىنسىپلىرىنى يورۇتتى. خورداا (يېرىم يايلىق كامان سىزىقى)، سىنۇس ۋە كوسىنۇسنىڭ بىر گرادۇستىكى ئەھمىيىتىنى چۈشەندۈردى. ترىگونومېترىيىلىك چەمبەردىكى تانگېنس ۋە كوتانگېنسنى تونۇشتۇرۇپ ئۆتتى، تۈز بۇلۇڭلۇق شار شەكىللىك ئۇچ بۇلۇڭ ھەققىدىكى (توغرىسى: چەمبەرگە ئىچىدىن تېگىشكەن ئۇچ بۇلۇڭ ھەققىدىكى — مۇھەررىردىن.) سىنۇس ۋە تانگېنس تېئورېمىسىنى ئىسپاتلاپ چىقتى[2]. ئۇ «گېئومېترىيىلىك نازۇك شەكىللەرنىڭ روھىي ئۇسۇللىرى ۋە تەبىئىي سىرلىرى توغرىسىدا كىتاب» ناملىق ئەسىرىدە، كۆپ بۇلۇڭ، كۇبا ۋە شار شەكلى مەسىلىلىرى ئۇستىدە توختالدى. فارابى «ئىۋكلىدنىڭ 1 — ۋە 5 — كىتابلىرىدىكى قىيىنچىلىقلارغا شەرھىي كىتاب» ناملىق ئەسىرىدە، ماتېماتىكىلىق كاتېگورىيىلەر — نۇقتا، سىزىق، يۇز قاتارلىقلارغا ئېنىق تەبىر بەرگەنىدى. ئۇ قىسمىسىز نەرسىنى نۇقتا، كەڭلىكى بولمىغان ئۇزۇنلۇقنى سىزىق، بىر نۇقتىدىن خالىغان نۇقتىغا يۆنەلگەن سىزىقنى تۈز سىزىق، كەڭلىك ۋە ئۇزۇنلۇقنى يۇز، سىزىقنى يۇزنىڭ چېگرىسى، دەپ كۆرسەتتى.

فارابى: «يۇلتۇز ھەققىدىكى سۆھبەتلەردە نېمىنىڭ توغرا ۋە نېمىنىڭ ناتوغرىلىقى توغرىسىدا ماقالە» دېگەن ئەسىرىدە تاسادىپىيلىق ۋە ئېھتىماللىق نەزەرىيىسىنى بايان قىلدى. فارابى

① ئەل فارابى: «ماتېماتىكىلىق رىسالىلەر»، 19 — 20 — بەتلەرگە قارالسۇن.
② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 117 — بەتكە قارالسۇن.

مۇنداق دەيدۇ: «سەۋەبلىرى نامەلۇم بولغانلىق تاسادىپىيلىق دەپ ئاتىلىدۇ. مەسىلەن، ئادەمنىڭ ئۆلۈمى ياكى تۇغۇلۇشى كۈننىڭ كۆتۈرۈلۈۋاتقان ۋاقتىغا ياكى ئولتۇرغان ۋاقتىغا توغرا كېلەمدۇ، دېگەنگە ئوخشاش. ھەرقانداق ھادىسىنىڭ ئوچۇق سەۋەبلىرى بولىدكەن، دېمەك ئۇ بايقۇلغان، ئىگىلەنگەن ۋە تونۇلغان بولىدۇ. تاسادىپىيلىق ئۇ باسقۇچقا يەتمىگەن ھادىسىلەردىن ئىبارەت بولىدۇ، ئۇنى ئاشكارىلاش ئۇچۇن چوقۇم ئۇنىڭ ھەممە تەرەپلىرىنى تەلتۆكۈس تەتقىق قىلىشقا توغرا كېلىدۇ».[1] فارابى تاسادىپىيلىق (مۇمكىنلىك) نى «مۇمكىنسىزلىك»، «ئازراق مۇمكىنلىق»، «ئېھتىماللىق»، «زور ئېھتىماللىق»، «مۇقەررەرلىك» تىن ئىبارەت بەش خىل كاتېگورىيىگە تىزىپ سۇرەتلىدى. فارابىنىڭ چۇشەندۇرۇشىچە، بۇ كاتېگورىيىلەر تەبىئەت دۇنياسىدىكى قانۇنىيەتلىك بويىچە تەتقىق قىلىنىشى لازىم ئىدى. فارابى جىسىملارنى ماددىي رېئاللىق جەھەتتىن ماسسىلىق ۋە سانلىق مىقدارغا ئىگە بولۇپلا قالماي، پوتېنسىئاللىق — مۇمكىنلىك جەھەتتىنمۇ سانلىق مىقدارغا ئىگە تەبىئەت، دەپ قارايتتى. شۇڭا ئۇنىڭچە، رېئاللىق ۋە مۇمكىنلىك (ئېھتىماللىق) نىڭ ھەر ئىككىسى سانلىق ئۆلچەمگە ئېلىنىشى مۇمكىن ئىدى[2]. فارابى ئېھتىماللىق نەزەريىسى مەسىلىسىنى ئەنە شۇنداق تەبىئەت پەلسەپىسى نۇقتىسىنەزەرىدىن كۆزەتكەن. فارابى بۇ ئەسىرىدە ماتېماتىكا تارىخى توغرىسىدىكى قىزىقىشلىرىنى ئىپادىلىگەن.

فارابى ماتېماتىكىلىق لوگىكا، ماتېماتىكىلىق جۇغراپىيە ۋە ئاستروماتېماتىكا توغرىسىدىمۇ قىممەتلىك پىكىرلەرنى بايان قىلغان. ئۇ مەنىلىك قىلىپ: «ئاستروماتېماتىكا ھەقىقەتكە ياشلاپ ماڭىدىغان ئىلىم»[3] دېگەنىدى.

① ئەل فارابى: «ماتېماتىكىلىق رىسالىلەر»، 285 ـ بەت.
② ③ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» 113 ـ ۋە 118 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.

دېمەك، «ئەل فارابى ئۆز دەۋرىنىڭ ئۇلۇغ ماتېماتىكى بولۇپ، تېرىگونومېتىرىيە، قۇرۇلمىلىق گېئومېتىرىيىنى راۋاجلاندۇرۇش ھەم سان توغرىسىدىكى كەڭ ئۇقۇمنى، ئېھتىماللىق نەزەريىسى ئىدىيىسىنى ھازىرلاشتا ئەمەلىي رول ئوينىغاندى».[1] ئۇنىڭ ئىشلىرىنى ئەبۇل ۋافائى، ئىبن سىنا، ئۆمەر ھەييام، روجېرابىكون، لېئوناردو داۋىنچى ۋە باشقا مۇتەپەككۇرلار داۋاملاشتۇردى.

فارابى ئوپتىكا (ئۇلۇم ئەلمىنەزىر) ئىلمىنى ماتېماتىكىغا، بولۇپمۇ گېئومېتىرىيىگە قوشۇپ قارىغان. فارابى ئوپتىكا نۇر ۋە ئۇنىڭ تۇرلىرى، نۇرنىڭ تارقىلىشى، يورۇتۇش خاراكتېرى ۋە خۇسۇسىيەتلىرىنى تەتقىق قىلىدىغان ئىلىم بولۇپ، ئۇمۇشكىل ـ فىگورا، ئارلىق ـ مۇساپە ۋە ھالەتلەرنى تەتقىق قىلىدۇ، دەپ كۆرسىتىدۇ.[2]

فارابى ئاستروتومىيە (ئۇلۇمۇل نۇجۇم ئەل تەلمى) ۋە ئاستروگرافىيە (ئۇلۇم ئەھكامۇل نۇجۇم) نى يۇلتۇزلار توغرىسىدىكى پەن (ئۇلۇمۇل نۇجۇم) دەپ ئاتىغان ۋە ئاستروتومىيە ئىلمىگە قىممەتلىك تۆھپىلەرنى قوشقان. فارابى ئىلمىي نۇجۇم «ئاسمان جىسىملىرىنىڭ ھەرىكىتى توغرىسىدىكى ئىلىم، بىز بۇ ئارقىلىق سەييارە ـ يۇلتۇزلارنىڭ ھەرىكەت پولىنى، ئۇلارنىڭ ۋە ئۇلار بىلەن مۇقىم ئاسمان جىسىملىرىنىڭ قارشىلىقلىرىنى، ئۇلارنىڭ ھەرىكىتى، يىراقلىشىشلىرى ۋە توختىشىنى تونۇپ بىلىمىز»[3] دەپ يازغان. فارابىچە، ئاسمان جىسىملىرىنىڭ ھەرىكىتىنى ئارىفمېتىكا ۋە گېئومېتىرىيە ئارقىلىق تونۇپ بىلىشكە بولىدۇ.

فارابى ياشىغان دەۋر ئاستروتومىيىدە بىر قاتار مۇۋەپپەقىيەتلەر

① ب. ئا. روزىنفېلىد قاتارلىقلار: «ئەل فارابىنىڭ ماتېماتىكىلىق ئەسەرلىرى»، («ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات» توپلىمى)، 36 ـ بەت.
② ئەل فارابى: «ئىھساۋل ئۇلۇم»، 78 ـ بەت.
③ ئەل فارابى: «كىتاب مەداتىب ئەل ئۇلۇم»، 150 ـ بەت.

يەتلەر مەيدانغا كەلگەن، جۇملىدىن ئاستروللوگىيە تېخى ئۆزىنىڭ پۈتۈن ئورنىنى ئىلمىي ئاستروئومىيىگە ئۆتكۈزۈپ بەرمىگەن، ئۇنىڭ ئۇستىگە ئىسلامىيەتتىن ئىلگىرىكى ھەر خىل مەھەللى دىنىي ئېتىقادلارنىڭ سارقىندىسى بولغان جىن ـ ئەرۋاھلار توغرىسىدىكى دىمۇئولوگىيىلىك كۆزقاراشلار خېلى سالماقنى ئىگىلىگەن چاغلار ئىدى. ئاستروئومىيە ئىلمىدىمۇ پىتولومىينىڭ «يەر مەركەزلىك» كۆزقاراشلىرى ئۇستۇنلۇك ئالغانىدى. ئاستروئومىيە ئىلمىنىڭ راۋاجلىنىش تارىخى تېخى نىكولاي كوپېرنىك ۋە گالىلېي قاتارلىقلاردىن بەش ئەسىر يىراقتا تۇراتتى.

فارابى ئەينى زامان ئاستروئومىيىلىك مۇۋەپپەقىيەتلىرىنى ئۆگەندى. بۇ مۇۋەپپەقىيەتلەر قەدىمكى ھىندىستانىنىڭ «سىند ھىندى» دەستۇرىنىڭ فاساري (796 — 806) تەرىپىدىن ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلىنىشى، مۇھەممەد خارەزمىنىڭ قەدىمكى ئوتتۇرا ئاسىيا، ھىندىستان ۋە گرېك ئاستروئومىيىلىك كۆزقاراشلىرى ئاساسىدا تۇنجى ئاستروئومىيىلىك جەدۋەل ئىشلەپ چىققاندىقى، ئەبۇ ئەھمەد ئابباس ئەل فەرغانىنىڭ IX ئەسىردە يېڭى ئاستروئومىيىلىك سخېما ۋە كالېندار تۈزگەنلىكى[1]، مەمۇن خەلىپىلىك قىلغان دەۋردە يەرنىڭ شار شەكىللىك جىسىم ئىكەنلىكى قىياس قىلىنىپ، ئۇنىڭ دىئامېترى 650 ئىنگلىز مىلى، ئومۇمىي ئوربىتىسى 20 مىڭ 400 ئىنگلىز مىلى دەپ كۆرسىتىلگەنلىكى، ئەل باتانىنىڭ يېڭى چىققان ئايغا قاراپ يەر ئېكۋاتورىنىڭ قىسقىلىقىنى ۋە چوڭ يىل، كىچىك يىل ھەم كۈن تۈتۇلۇش ھەققىدىكى مۆلچەرلىرى، بەلخىلىق ئەبۇ مەسەرنىڭ ئاينىڭ چىقىش ۋە پېتىشى بىلەن دېڭىز دولقۇنىنىڭ كۆتۈرۈلۈشى ۋە

① فەرغانىنىڭ سخېما ۋە كالېندارىغا ئىلاۋە ئىزاھات يېزىلغان بولۇپ، XII ئەسىردە لاتىنچىگە تەرجىمە قىلىنغان ۋە كېيىنچە نېمىس ئاستروئوملىرى جون موللېر (1436 — 1476) ۋە فىلىپ شېۋار زېرىد (1497 — 1560) لار تەرىپىدىن ئىشلىتىلگەن.

چۈشۈش مۇناسىۋىتى ھەققىدىكى ماقالىسى[1]ۋە باشقىلاردىن ئىبارەت بولدى.

فارابى كەسپىي ئاستروئوم ئەمەس ئىدى، ئەمما ئەينى زامان ئاستروئومىيىلىك كۆزقاراشلىرى توغرىسىدا بىر قاتار ئىلغار پەلسەپىۋى كۆزقاراشلارنى بايان قىلىپ، ئاستروئومىيە ئىلمىنىڭ راۋاجلىنىشىغا كۈچلۈك تەسىر كۆرسەتكەن. بۇنىڭ مۇھىملىرى تۆۋەندىكىچە:

فارابى ئەڭ ئالدى بىلەن ئاستروللوگىيىنى تەنقىدلىدى ۋە ئاستروئومىيىنىڭ ئاسمان جىسىملىرى تەتقىقاتىدىكى بىردىنبىر ئىلمىي نوپۇزىنى تەكتىلىدى، «ئاستروللوگىيىنى قانتىق تەنقىد-لىگەن تۇنجى ئالىم ئەل فارابى بولدى. ئۇنىڭغا ئەگىشىپ ئىبن سىنا، بىرۇنى، ئىبن رۇشىد، ئۆمەر ھەييام، ئىبن خەلدۇن ۋە باشقا پەيلاسوپ ۋە تەبىئەت تەنقىقاتچىلىرى ئاستروللوگىيىلىك خۇراپىي كۆزقاراشلارنى تەنقىدلىگەن»[2]. فارابى ئۆزىنىڭ «يۇل-تۇزلار توغرىسىدىكى سۆھبەتلەردە نېمىنىڭ توغرا ۋە نېمىنىڭ خاتالىقى ھەققىدىكى ماقالە» ناملىق ئەسىردە، ئاسمان جىسىملىرى بىلەن زېمىن جىسىملىرىنىڭ بىردەك تەبىئىي قۇرۇلمىغا ئىگە ئىكەنلىكى، ئاسمان جىسىملىرى بىلەن زېمىن جىسىملىرى ھەرىكەت جەريانى ۋە قانۇنىيەتلىرىنىڭ بىردەكلىكى، بۇنى تەبىئەت ئىلمى ۋە مەنتىقىلىق يول بىلەن بىلىش مۇمكىنلىكى، بارلىق بىلىمگەنلىرىمىزنى بىلگىلى بولماس ۋە مۇمكىن بولماس دەپ قارىماسلىق لازىملىقى قاتارلىقلارنى تەكتىلىدى. ئۇ ئاستروئوگىيىنى «ساختا ئىلىم»، ھەمە سەۋەبلەرنى ئۆز مەيلىچە تەرىپلىگەنلىك، كامالەتسىز كىشىلەرنىڭ ئىشى، پەن تەرەققىياتىنىڭ پۈچەك مېۋىسى، دەپ تەنقىدلىدى.

① ئەبۇ مەسەر 886 ـ يىلى ئۆلگەن، XII ئەسىردە ئۇنىڭ ئەسىرىنى سېۋىللىق جون لاتىنچىگە تەرجىمە قىلغان.

② «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 194 ـ بەت، يەنە «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» 118 ـ بەتكە قارالسۇن.

فارابی ئاسترولوگلارنىڭ ئىنسانىنىڭ تەقدىر ـ قىسمەتلىرى-
نى يۇلتۇزغا قاراپ ھۆكۈم قىلغانلىقىنى مەسخىرە قىلىپ، بو-
لۇتنىڭ پەيدا بولۇشى، يامغۇرنىڭ كۆپ بولۇشى ۋە زىرائەتچىلىك
بىلەن مەۋرچىلىق قۇياشنىڭ سۇنى قىزدۇرۇپ پارغا ئايلاندۇرۇ-
شىغا باغلىق؛ ئاينىڭ دېڭىزغا يېقىنلىشىشى ۋە دېڭىز تاشقىنلە-
رىنىڭ ئۆرلەپ يايلاقلارنى سۇغۇرۇشى ئاي بىلەن زېمىننىڭ ھە-
رىكىتىگە باغلىق؛ ئايدىكى داغنىڭ ھەرىكىتى قۇياش بىلەن ئاي-
نىڭ ئارىسىدا يەرنىڭ تۇتقان ئورنىغا باغلىق، مانا بۇلار ئىجتىما-
ئىي ھايانقا تەسىر قىلىدۇ، دەپ كۆرسەتتى.

فارابى ئىككىنچىدىن پتولومىنىڭ «ئالماگېست» ۋە «ئىلا-
ۋە» نامىلىق كلاسسىك ئاسترونومىيە كىتابىنى شەرقكە تونۇنجى
قېتىم ئىجادىي يوسۇندا شەرھلەپ، ئاسترونومىيىنىڭ داۋاملىق
راۋاجلىنىشىغا ھەسسە قوشتى.

مەلۇمكى «ئالماگېست» قەدىمكى دۇنيانىڭ ئاسترونومىيە-
لىك دەستۇرى بولۇپ 13 قىسىمدىن تەشكىل تاپقانىدى. پتولو-
مى (Ⅱ ئەسىر) بۇ ئەسىردە ئالەم بوشلۇقى، قۇياش، ئاي ۋە
پلانېتىلارنىڭ ھەرىكىتى، يۇلتۇزلار كاتالوگى قاتارلىقلار توغرە-
سىدا توختالغانىدى. پتولومىنىڭ بۇ كىتابى يەر مەركەزلىك
نەزەريىسىنىڭ كلاسسىك كىتابى بولۇپ، ئۇنىڭدا: (1) يەر شار
شەكىللىك جىسىم؛ (2) ھاۋا بۇ شارنى دەۋرِ قىلىپ قاپلاپ
تۇرىدۇ؛ (3) يەر ئالەمنىڭ مەركىزى بولۇپ، ئۇ ھەرىكەتلەنمەي-
دۇ، دېگەن كۆزقاراشنى ئىلگىرى سۈرگەن. پتولومىنىڭ بۇ
كۆزقارىشى ئارىستوتېل ۋە ھىپوگىرات (بەقىرات) قاتارلىقلار-
نىڭ قۇرۇق سوغۇق جىسىم يەر ھەممىنىڭ مەركىزىدە ئورۇن
تۇتىدۇ، ئۇنىڭ سىرتىدا سۇ، ھاۋا، ئوت بولىدۇ، دېگەن كۆز
قارىشىنى، خۇسۇسەن ئارىستوتېلنىڭ ئايدىن يۇقىرىقى ئالەم
بوشلۇقىنىڭ ئېغىردىن تەركىب تاپقانلىقى ۋە ھەرىكەت قىلمايدە-
غانلىقى توغرىسىدىكى كۆزقارىشىنى ئاساس قىلغانىدى.

فارابى پەن تەرەققىياتىنىڭ پتولومىدىن كېيىنكى مۇھىم-
قىيەتلىرى ئاساسىدا، ئاسمان جىسىملىرى بىلەن زېمىن جىسىم-
لىرىنىڭ تەبىئىي قۇرۇلمىسى ۋە ھەرىكەت قانۇنىيەتلىرىنىڭ
بىرەكلىكى كۆزقارىشى ئاساسىدا «ئالماگېست» قا شەرھىي كە-
تاب يازدى. فارابى ئەقىدىچىلىك بىلەن ئەمەس، ئەمەلىيەت پرىن-
سىپى ئاساسىدا، بۇ كىتابقا خېتمۇخەت ئەمەس، بەلكى مۇس-
تەقىل ـ ئىجادىي پىكىر ۋە ئۇسلۇبتا شەرھىي كىتابى يېزىپ
چىقتى. فارابىنىڭ «شەرھۇل مەجىستى» نامىلىق ئەسىرى دەرس-
لىك خاراكتېرىدىكى، ئۆزگەرتىپ تولۇقلاش خاراكتېرىدىكى كە-
تاب سۈپىتىدە مەيدانغا كەلدى. فارابى ئەسلىي كىتابنىڭ 8 ـ،
9 ـ، 11 ـ قىسىملىرىنى بىرلەشتۈرۈپ ئىشلەپ چىقتى. بۇنىڭدا
ئۇ بىر قاتار يېڭى پىكىرلەرنى ئوتتۇرىغا قويغان. فارابى پتولو-
مىدىن پەرقلىق ھالدا سفېرىلىق (شار شەكىللىك) ئاسترونومە-
يىلىك كۆزقارىشىنى تەكىتلىدى، ئاسترونومىيە بىلەن ماتېماتە-
كىنىڭ مۇناسىۋىتىنى كۈچەيتىشنى كۆرسەتتى. ئۇ «سانلىق مۇ-
ناسىۋەت»، «AB سىزىقلىرىنىڭ سانلىرى» ئاتالمىسىنى قوللاذ-
دى، سان ھەققىدىكى چۈشەنچىنى زور دەرىجىدە كېڭەيتىپ، بىر
قاتار ئالگېبرالىق ۋە ترىگونومېتىرىيىلىك ئىجادىي پىكىرلەرنى
ئوتتۇرىغا قويدى. فارابى پلانېتىلارنىڭ ئورنىنى تەقىق قىلىش
مۇمكىنلىكىنى ۋە باشقىلارنى تەۋسىيە قىلغانىدى. فارابىنىڭ بۇ
ئىدىيىسى ئۇنىڭ ئىزباسارلىرى ئەل بىرۇنى ۋە ئۆمەر ھەييام
قاتارلىقلارنىڭ ئاسترونومىيىلىك خىزمەتلىرىنى ئىلگىرى سۈر-
دى. بىرۇنى فارابى تەسىرىدە يەر شارىنىڭ ئۆز ئوقى ئەتراپىدا
ئايلىنىش ئىدىيىسىنى تونۇنجى قېتىم ئوتتۇرىغا قويدى. بۇ پتولو-
مىنىڭ يەر مەركەزلىك (گېلىئوسېنتىرىزم) كۆزقارىشىدىن كو-
پېرنىكنىڭ قۇياش مەركەزلىك (گېلىئوسېنتىرىزم) كۆزقارىشىغا
ئۆتۈشىگە بىر بالداق ھازىرلىدى.

شۇ نەرسىنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، فارابى بىلەن

بەلىخلىق ئەبۇ مەسەر رېنە دېكارت (1596 — 1650) تىن يەتتە ئەسىر ئىلگىرىلا سۇنىڭ دېڭىزدىكى تاشقىنى ۋە بۇ تاشقىنىنىڭ چېكىنىشى ئاينىڭ تارتىش تەسىردە بولىدىغانلىقىنى ئوتتۇرىغا قويغانىدى. فارابىنىڭ ئاي يۈزىدىكى داغ ھەققىدىكى گىپوتىزىسىنىڭمۇ، قۇياشنىڭ قىيام بولۇش (ئۆرلەش) نۇقتىسىنىڭ ئۆزگىرىشچانلىقى ھەققىدىكى قىياسىنىڭمۇ ئەھمىيىتىنى تۆۋەن مۆلچەرلىگىلى بولمايدۇ.

فارابى ئۆزىنىڭ «فىزىكا ئاساسلىرى ھەققىدە كىتاب» (كىتاب فىئوسول ئىلمۇل تەبىئەت)، «ئىيۇنۇل ماسائىل»، «پەلەسەپىگە ئائىت سوئاللار ۋە ئۇنىڭ جاۋابلىرى»، «ئارىستوتېل فىزىكىسىغا شەرھىي كىتاب»، «كىتابۇل مۇسىقۇل كەبىر»، «بوشلۇق توغرىسىدا» قاتارلىق ئەسەرلىرىدە فىزىكا مەسىلىلىرى ئۈستىدە توختالدى. ئاكادېمىك غۇپۇروف مۇنداق دەپ كۆرسىتىدۇ: «ئەل فارابىنىڭ ئىلمىي مىراسلىرىنى تەتقىق قىلغىنىمىز، دا، ئۇنىڭ ئوتتۇرا ئەسىر شەرقىدىكى يېرىك فىزىكا ئالىملىق قىياپىتى ئوچۇق گەۋدىلىنىدۇ».[1] شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، فارابى فىزىكا ئىلمىنىڭ بىر قاتار مەسىلىلىرى ئۈستىدە تەبىئەت پەلسەپىسى نۇقتىسىنەزىرىدىن قىممەتلىك مۇھاكىمىلەر ئېلىپ بارغان. ئۇ مادىدا ۋە شەكىل، جىسىم ۋە ھالەت، ھەرىكەت ۋە ئىنېرتسىيە، ۋاقىت ۋە بوشلۇق، ئالەمنىڭ تەبىئىي بىرەكلىكى، ئوپتىكا، مۇزىكا فىزىكىسى، ئېغىر جىسىملار ۋە پىشاق، بىناكارلىق ۋە ئۆلچەم قاتارلىقلار ئۈستىدە تەتقىقات ئېلىپ بارغان. فارابى «بوشلۇق توغرىسىدا» ناملىق كىتابىدا تۇنجى قېتىم «ۋاكۇئۇم» (ھاۋاسىز — قۇۇس بوشلۇق) مەسىلىسىنى ئوتتۇرىغا قويدى. فارابىنىڭ قارىشىچە، مۇتلەق بوشلۇق يوق ئىدى. ئۇ بىر قاتار تەجرىبە ۋە لوگىكىلىق مۇھاكىمە ۋاستىسى بىلەن

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 119 — بەت.

بۇ كۆز قارىشىنى ئىسپاتلاشقا تىرىشقان. نەتىجىدە فارابى «ھاۋا بېسىمى» ۋە «بېسىم پەرقلىرى» چۈشەنچىسىنى ئوتتۇرىغا قويغان.

فارابى فىزىكىغا كەڭ تەبىر بېرىپ، ئۇنى سۇبستانسىيە (جىسىم) توغرىسىدىكى، ئۇنىڭ خۇسۇسىيىتى، تەركىبى، ئۆزگىرىشى، ھەرىكەت جەريانلىرى ۋە ئۇنىڭ سەۋەبلىرى توغرىسىدىكى ئىلىم دەپ كۆرسىتىدۇ[1]. فارابى جانلىق تەبىئەت (ئۆسۈملۈك ۋە ھايۋانات) تەتقىقاتىنىمۇ فىزىكا دائىرىسىگە كىرگۈزگەندى.

فارابى «ئۇلۇمۇل خىيال» (ھۇنەر — سانائەت) ھەققىدىمۇ توختالدى. فارابى بۇ ئىلمىنى كەڭ ساھەلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ، «ئۇ رىياسەئەل بىنا — قۇرۇلۇشنى لايىھىلەش بىلەن قوراللاندۇرۇشنىمۇ ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ» دېگەنىدى. ئەگەر قۇرۇلمىچىلىق (ھۇنەر سازلىق) ئېۋكلىد ئۇچۇن ئابستراكت — تەسەۋۋۇرچان گېئومېتىرىيىلىك چۈشەنچە بولسا، فارابى ئۇچۇن ئۇ ئەمەلىي چۈشەنچە بولدى[2]. فارابى بۇ ھەقتە «قۇرۇلما سەنئىتى ۋە فىگورىلارنى ئىسلاھ قىلىشنىڭ ھۆججەتلىرى» (ھۆججەتۇل ئەمەل فىئول سانائەتۇل رەمەل ۋە لتەقەييۇم ئەل شەكەل) ناملىق مەخسۇس ئەسەر يازغان. ئەپسۇسكى، بۇ ئەسەرنى كىشىلەر يەتكۈزمەك تەتقىق قىلمىغان.

فارابىنىڭ «خىمىيە ئىلمىنىڭ زۆرۈرلۈكى ۋە ئۇنى ئىنكار قىلغۇچىلارغا رەددىيە» (كىتاب فى ۋاجىبۇل كىمىيا ۋە رەددۇ ئەلا مۇبتەلها) ناملىق كىتابىدا خىمىيە ئىلمىگە ھامىيلىق قىلدى ۋە ئالخىمىيىنى قاتتىق تەنقىدلىدى. مەلۇمكى، ئالخىمىيە قەدىمكى مىسىرلىقلارنىڭ «قارا»، «قارا سەرىگالىق» دېگەن ئاتالمىلىرىدىن كېلىپ چىققان بولۇپ، ئۇ ئاساسەن ئالتۇن ياسىماقچى بولغان كىشىلەرنىڭ ئەمەلىي ھەرىكىتىدىن ئىبارەت ئىدى. ئالخىمىيىگەرلەر ئالتۇننى ياسىماقچى بولۇپ، ئۇنىڭ ئۈچۈن ئاساسلىق ماددا بولغان سىمابنى ئىزدەپ، ئۇنى ئالتۇنغا ئايلاندۇرۇش ئۈچۈن ھەر خىل ئۇسۇللارنى قوللانغان. ئۇلار ئالتۇننى ياسىماقچى بولۇپ، ئۇنىڭ ئۈچۈن ئاساسلىق ماددا بولغان سىمابنى ئىزدەپ، ئۇنى ئالتۇنغا ئايلاندۇرۇش ئۈچۈن ھەر خىل ئۇسۇللارنى قوللانغان. ئۇلار ئالتۇننى ياسىماقچى بولۇپ، ئۇنىڭ ئۈچۈن ئاساسلىق ماددا بولغان سىمابنى ئىزدەپ، ئۇنى ئالتۇنغا ئايلاندۇرۇش ئۈچۈن ھەر خىل ئۇسۇللارنى قوللانغان.

① ئەل فارابى: «ئىھسال ئۇلۇم»، گىرىگورىيان نۇسخىسى، 151 — 152 — بەتلەرگە قارالسۇن.

② م. س. بولاتوف: «ئەل فارابىنىڭ پەنلەرنى تۇرگە ئايرىشىدا ئارخىتېكتورا» («ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات» توپلىمى)، 76 — بەتكە قارالسۇن.

سىدىن كېلىپ چىققان بولۇپ، ئۇلار مېتاللار تۇپ ئاساسىدىن بىر خىل بولىدۇ، بىرى يەنە بىرىگە ئۆزگىرەلەيدۇ، دەپ قارايتى. ئۇلارچە، ئەڭ ساپ مېتال ئالتۇن بولۇپ، باشقا مېتاللار ساپلاشتۇرۇلغىنىدا ئالتۇنغا ئايلىنىشى مۇمكىن ئىدى. باشقا مېتاللاردىن، بولۇپمۇ مىس، كۈمۈش، قەلەي قاتارلىق بىر قەدەر ساپ مېتاللاردىن ئالتۇن ئاجرىتىش مەستانىلىرى قاتارغا كۆپلىگەن تېبابەتشۇناسلار، ھېكىملەر قاتناشقانىدى. تارىختا ئەڭ ئاتاقلىق ئالخىمىك VIII ئەسىرىدىكى جەبىر ئىبن ھەييام بىلەن IX ئەسىرنىڭ ئاخىرى X ئەسىرنىڭ بېشىدا ياشىغان ئەررازى ئىدى. جەبىر ئىبن ھەييام سىمابلىق گۈڭگۈرت، قەلەيلىك سىركە كىسلاتاسى ۋە گىرىكلارغا ناتونۇش بولغان دانىكارنى سۈنئىي ئۈسۈلدا ياساپ چىققان. ئۇنىڭ «شەپقەت كىتابى» (كىتابۇل رەھمە)، «شەرق سىمابلىرى» (ئەل زىباق ئەل شەرقى) قاتارلىق ئەسەرلىرى شەرق ۋە غەرب خىمىيە ئىلمىگە ئاساس سالغانىدى. فارابى دەۋرىگە كەلگەندە، ئالخىمىيە ئىلمىي ۋە خۇراپىي كۆزقاراشلار ئارىلاشمىسىغا ئايلىنىپ قالدى. بەزىلەر ئۇنى ئىنكار قىلماق بولسا، يەنە بەزىلەر ئۇنىڭ ناتوغرا تەرەپلىرىگە ھامىيلىق قىلاتتى. فارابى ئالخىمىيىنى تەنقىدلەش بىلەن بىللە، خىمىيە ئىلمىنى داۋاملىق ئەمىلىيەت ئىلمى سۈپىتىدە تەنقىد قىلىشنىڭ زۆرۈرلۈكىنى ئوتتۇرىغا قويىدى.

فارابى تېبابەتچىلىك ساھەسىدە «ئوتتۇرا ئەسىرنىڭ ئۇلۇغ دوختۇرى، كۆپ تومۇق «ئەلقانۇن فىت تىببى» نامىلىق ئەسىرنىڭ ئاپتورى ئەبۇ ئەلى ئىبن سىنانىڭ بىۋاستە پېشۋاسى ئىدى. ئىبن سىنا «ئەلقانۇن» نىڭ بىرىنچى تومىنىڭ باشلىنىش قىسمىدا تېبابەتچىلىك نەزەرىيىسىنى چۈشىنىش ۋە چۈشەندۈرۈشتە فارابىغا يېقىندىن ئەگەشكەن، ئۇنىڭ ئاساسىي ئىدىيىسىنى ئىزاھلىغانىدى»[1].

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 192 ـ بەت.

فارابىنىڭ كەسپى تېبابەتچىلىك بولىغانلىقى مەلۇم، ئەمما ئوتتۇرا ئەسىردىكى ئەرەب مۇئەللىپلىرىنىڭ خېلى كۆپ قىسمى فارابىنىڭ تېبابەتشۇناسلىقتىكى تەسىرىنى تىلغا ئالغان. بىزچە، بۇ ئاساسەن فارابىنىڭ نەزەرىيىۋى تېبابەتچىلىك ساھەسىدىكى مۇۋەپپەقىيەتلىرىنى نەزەردە تۇتقان بولسا كېرەك. فارابى «رىسالەخى ئەزائەل ئىنسان» (ياكى «گالېنىنىڭ ئارىستوتېلىنىڭ ئادەم ئورگانىزمى توغرىسىدىكى كۆزقارىشىغا بىلدۇرگەن ئېتىرازلىرىغا رەددىيە») نامىلىق ئەسىرىدە، «كىتاب فى ئوسۇل ئۇلۇمۇل تەبئەت» نامىلىق ئەسىرىدە، «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» نامىلىق ئەسەرنىڭ مۇناسىۋەتلىك قىسىملىرىدا ئاناتومىيە، فىزىئولوگىيە، پسىخولوگىيە، ئىرسىيات[1]، سەھىيە ۋە بىر قاتار جانلىق تەبىئەت (بىئولوگىيە) مەسىلىلىرى ئۈستىدە توختالغان.

فارابى تېبابەتچىلىكنىڭ ئوبيېكتى ھەققىدە توختىلىپ: «تېبابەتچىلىك سەنئىتىنىڭ (ئىلمىنىڭ — ئاپتور) ئوبيېكتى ئىنسان تېنى ۋە ئۇنىڭ ئەزالىرىنى تەنقىد قىلىشتۇر... ئۇنىڭ ۋەزىپىسى ئادەم بەدىنىنىڭ ساغلاملىق ھالىتىنى ساقلاش مەقسىتىدە ئۇنى كېسەللىكتىن قوغداپ قېلىشتۇر»[2] دەپ يازغان.

فارابى تېبابەتچىلىك ئىلمىنى نەزەرىيىۋى تېبابەتچىلىك ۋە ئەمەلىي تېبابەتچىلىكتىن ئىبارەت ئىككى قىسىمغا بۆلگەن. فارابى ئەمەلىي تېبابەتچىلىك بۇيۇستە شەخسىنىڭ كېسەللىكى ئۈستىدىكى داۋالاش بىلەن شۇغۇللىنىدۇ، دەپ كۆرسەتتى. ئۇ بىر تەرەپتىن ئەمەلىي كۆزىتىش ۋە داۋالاش بىلەن شۇغۇللانماسلىقنى، يەنە بىر تەرەپتىن گالېنىدەك نوقۇل ئەمەلىيەت بىلەن شۇغۇللىنىپ نەزەرىيىۋى تەنقىقاتقا بېرىلمەسلىكنى تەنقىدلىدى.

فارابى نەزەرىيىۋى تېبابەتچىلىك جەھەتتە بىر قاتار بىئولو-

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 110 ـ بەتكە قارالسۇن.
② ئا. سۇخېئىل (تۈركىيە) : «مېدىتسىنا تارىخى» غا قارالسۇن.

گىيىلىك ۋە فىزىئولوگىيىلىك كۆزقاراشلارنى ئوتتۇرىغا قويدى. بۇلار: ئىنسان جىسمانىي هاياتى ۋە ساغلاملىقىنىڭ تاشقى مۇهىت بىلەن بىرده‌كلىك مۇناسىۋىتى، روهنىڭ يەككە تەنىنىڭ هاياتىغا باغلىقلىقى ۋە جىسمانىي ئۆلۈش بىلەن روهنىڭ ئاخىرلىشىدىغاد- لىقى، ئۆسۈملۈك - هايۋان - ئىنسانىيەتنىڭ باسقۇچلۇق تەدرد- جىي تەرەققىياتى، مېڭىنىڭ تىل ۋە تەپەككۇر ئورگانى ئىكەنلىكى ۋە باشقىلاردىن ئىبارەت. فارابى ئەمەلىي تېبابەتچىلىك جەهەتته دوختۇرلارغا بىر قاتار تەلەپلەرنى ئوتتۇرىغا قويدى. ئۇ «ئىنسان ئورگانىزمى هەققىدىكى رىساله» ناملىق ئەسىرىده، ئادەم بەدىنە- نى كېسەللىكتىن ئاسراپ قېلىش ئۈچۈن، دوختۇرلارغا تۆۋەندد- كى تەلەپلەرنى تەۋسىيە قىلغان:

«ئادەم ئورگانلىرىنى مەخسۇس تەنتەق قىلىش؛ بەدەننىڭ ۋە هەرقايسى ئەزالىرىنىڭ ساغلاملىق هالىتىنى، ئۇنىڭ نورمال ۋە غەيرىي نورماللىق ئەهۋالىنى تەنتەق قىلىش؛ هەرقايسى كې- سەللىكلەرنىڭ سەۋەبلىرىنى ۋە ئۇنى پەيدا قىلىدىغان شارائىتلار- نى تەنتەق قىلىش؛ ساغلام هالەت ۋە كېسەللىكنىڭ ئالامەتلىرد- نى، ئۇنىڭ پۈتۈن بەدەن ۋە هەرقايسى ئورگانلاردىكى ئىپادىلىرد- نى تەنتەق قىلىش؛ هەرقايسى دورا - دەرمانلارنى، ئۇلارنىڭ خۇسۇسىيەتلىرىنى ۋە مەنپەئەتدارلىقىنى بىلىش، دوختۇرلۇقتا قوللىنىلىدىغان ۋاستىلەر ۋە ئەسۋابلارنى بىلىش؛ ئورگانىزم- نىڭ ساغلاملىقىغا پايدىلىق بولغان هەرىكەت - مەشغۇلىيەت قائد- ىدىلىرىنى بىلىش» ۋە باشقىلار①.

* * *

فارابىنىڭ پەنلەر ۋە ئۇلارنىڭ ئوبيېكتلىرى، مەزمۇنلىرى، ئۆزئارا مۇناسىۋىتى ۋە ئىلىم سىستېمىسىدا تۇتقان ئورنى توغرد-

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 191 - بەت.

سىدىكى تەلىماتى پەن تارىخىدىكى مۇهىم بىر سەهىپە، ئۇنىڭ پەن ۋە مەدەنىيەت تارىخىغا قوشقان غايەت زور تۆهپىسى.

فارابىنىڭ پەن ۋە مەدەنىيەت ساهەسىدىكى بۇ قىممەتلىك تۆهپىسى ئارىستوتېلنىڭ ئاجىزلىقلىرىنى تولۇقلاپ، ئۆز دەۋرد- نىڭ بىر قاتار ئىلمىي ۋە ئىدېئولوگىيىلىك مەسىلىلىرىگە، جۈملىدىن پەن تەتقىقاتىدىكى مېتودولوگىيىلىك مەسىلىلەرگە ئد- جابىي جاۋاب بېرىپ، ئىلىم - پەننىڭ داۋاملىق راۋاجلىنىشىغا كۈچلۈك تەسىر كۆرسەتتى.

فارابى ئىلىم - پەننى ئىنسانىيەت مەدەنىيىتىنىڭ يورۇتقۇ- چى چىرىغى، هەتتا بۇ چىراغنىڭ نۇر چېچىپ تۇرغان پىلىكى دەپ قارايتتى. ئىنسانىيەتنىڭ ئەخلاقىي جەهەتتىن، ئىجتىمائىي جەهەتتىن، ئىدېئولوگىيىلىك جەهەتتىن يۈكسىلىش ۋە غايىۋى جەمئىيەتكە ئېرىشىشى، فارابىچە، ئىنساننىڭ ئۆز - ئۆزىنى تونۇپ يېتىشى، ئۆز ئىقتىدارىنى جارى قىلدۇرۇشى، دۇنيانى تونۇپ بىلىشىگە، باشقىچە ئېيتقاندا، پەلسەپىگە، ئىلىم - پەنگە ۋە مەدەنىيەتكە باغلىق ئىدى.

فارابى بۇ بىر قاتار مەسىلىلەرنى دوكتور خەيرۇللايوف كۆر- سەتكىنىدەك «ماتېرىيالىزملىق ئاساس» تا هەل قىلدى①. ئۇ ئد- لىم - پەن دېگەندە ئىنسانىنىڭ تونۇش ئىقتىدارى بىلەن ئوبيېكـ- تىپ مەۋجۇت شەيئىلەرنىڭ مۇناسىۋىتىنى چىقىش نۇقتىسى قىلـ- غانىدى. فارابى جىسىملار (سۇبستانسىيىلەر) نى ئاساس قىلـ- غان، ئىنسانىيەتنىڭ تونۇپ - بىلىش قابىلىيىتىگە ئىشەنگەن، ئىنسانىيەت مەدەنىيىتىنى مەقسەت قىلغان، كونكرېت پەنلەرنى كونكرېت تەتقىق قىلىشنى يۆنىلىش قىلغانىدى. فارابىنىڭ بۇ خىل كۆزقارىشى ئۇنىڭ پۈتكۈل دۇنيا قارىشىدا قاينام - تېشـ- ۋاتقان خاهىشىنىڭ — ماتېرىيالىزملىق خاهىشىنىڭ يەنە بىر يار-

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 204 - بەت.

قىن ئىپادىسى ئىدى.

فارابى ئارىستوتېلنىڭ پەلسەپىنى بىرىنچى ئورۇنغا قويغان مېتافىزىكىلىق كۆزقاراشلىرىدىن ئۇستۇن ھالدا كونكرېت پەن-لەرنى، ئەڭ ئالدى بىلەن ئىنسانىنىڭ ئىلمىي تەپەككۇرىغا ئاساس سالىدىغان تىل، تەپەككۇر ۋە مىقدار پەنلىرىنى ئالدىنقى ئورۇنغا قويىدى. ئۇنىڭچە ئومۇمىيلىق كونكرېتلىقتا ئىدى. فارابى ھەر-قايسى كونكرېت پەنلەر سۇبستانسىيە (جىسىم) ۋە ماددىنىڭ مەلۇم قىسمىنى تەتقىق قىلىدۇ، ھەممە پەنلەرنىڭ ھەمجەھەتلىكى ئاساسىدىلا «ئالەمنىڭ بىرلىك» (ۋەھدەتە مەۋجۇت) ماھىيەتلە-رى ۋە قانۇنىيەتلىرىنى بىلگىلى بولىدۇ، دەپ قارىغان. فارابى مەۋجۇتلۇقنى ھەمىشە بىرىنچى ئورۇنغا قويۇپ كەلگەن، تو-نۇپ - بىلىشنى ھەمىشە ئىككىنچى ئورۇنغا قويۇپ كەلگەن، ئۇنىڭ يېقىنقى زامان ماتېرىيالىستلىرىدىن پەرقى شۇكى، فارابى ئوتتۇرا ئەسىر شارائىتىدا مەۋجۇتلۇق چۈشەنچىسىگە بىرىنچى سەۋەب، بىرىنچى مەۋجۇتلۇقنى، تونۇپ - بىلىش چۈشەنچىسىگە ئۆلمەس پائالىيەتچان ئەقىل چۈشەنچىسىنى يادنامە قىلغان، خا-لاس. فارابىچە، بۇ ئىككى يادنامە يەنىلا ئالەمنىڭ تەبىئىي بىر-دەكلىكى ۋە ئۇنىڭ قانۇنىيەتلىرى بىلەن ھەقىقىي تونۇپ - بىلىش-نىڭ بىردەكلىكى چۈشەنچىسىنىڭ پانتېئىزملىق ئىپادىسى ئى-دى. مانا بۇ فارابى دۇنيا قارىشىدىكى ھالقىلىق نۇقتا، ئوخشاشلا فارابى تەتقىقاتىدىكى ھالقىلىق نۇقتا.

فارابىنىڭ پەنلەرنى تۇرگە ئايرىشى قەدىمكى گرېتسىيىنىڭ پەنلەرنى تۇرگە ئايرىش پرىنسىپىدا ئەڭ نوپۇزلۇق زات ھېسابلاد-غان ئارىستوتېلدىن مېتودولوگىيىلىك ۋە تەپسىلىيلىك جەھەت-تىن ئۇستۇن بولۇپلا قالماي، بېكون (1561 — 1626) نىڭ پەنلەرنى تۇرگە ئايرىش ئۇسۇلىغا قارىغاندا تۇپ ئاساسىدىن توغرا ئىدى. بېكون ئۆزىنىڭ «پەننىڭ قىممىتى ۋە ئۇنى مۇكەممەللەش-تۇرۇش ھەققىدە» («تاللانغان ئەسەرلەر» 1 - توم) دېگەن

ماقالىسىدە، پەنلەرنى جىسىملارنىڭ ئوبيېكتىپ خۇسۇسىيەت ۋە ئالاھىدىلىكلىرىگە قاراپ تۇرگە ئايرىش ئۇسۇلىدىن چېكىنىپ، ئىنساننىڭ تونۇش ئەزالىرىنىڭ ئۆزگىچە خۇسۇسىيەتلىرىگە ئا-ساسلىنىپ تۇرگە ئايرىش پرىنسىپىنى ئوتتۇرىغا قويىدى. ئۇ مۇنداق دەيدۇ: «ئىنسانىيەت ئىلمى ئىنسان روھىدىكى ئوخشىمىغان ئۈچ خىل ئىقتىدار ئاساسىدا بۆلۈنىدۇ، شۇنداقتا پەنلەر ئورگانلا-رىغا ماسلاشقان بولىدۇ. تارىخ ئەستە تۇتۇشقا، شېئىرىيەت تەسەۋ-ۋۇر قىلىشقا، پەلسەپە مۇھاكىمە قىلىشقا باغلىق.»

فارابىنىڭ «پەنلەرنى تۇرگە ئايرىش ئۇسۇلى» ۋە ئۇنىڭ «ئىھسال ئۇلۇم» دىن ئىبارەت مەشھۇر ئەسىرى ئوتتۇرا شەرق - يېقىن شەرقتە ئەينى زاماندا، ھەتتا XX ئەسىرگىچە پەنلەرنى تۇرگە ئايرىشنىڭ نوپۇزلۇق قوللانمىسى ياكى يېتەكچى پرىنسىپى بولۇپ كەلدى. ئۇ روجېر بېكون (1214 — 1280)، رايمون لۇللىي (1235 — 1315)، كوپېرنىك (1473 — 1543)، گالىلېي (1564 — 1642) ۋە فرانسۇز ئېنسىكلوپېدىكلىرىنىڭ شەرق ئىلمى ھەققىدىكى مۇھىم مەنبەلە-رىدىن بىرى بولۇپ قالغانىدى.

تۆتىنچى باب

فارابى ۋە مۇزىكىشۇناسلىق

ئېنسىكلوپېدىيىلىك ئالىم فارابىنىڭ مول ئىلمىي مىراسلىرى ئىچىدە ئۇنىڭ مۇزىكىشۇناسلىقتىكى ئاساس سالغۇچى ئەھمىيەتلىك تەلىماتلىرى ئالاھىدە سالماقنى ئىگىلەيدۇ. ئاكادېمىك غۇپۇروف ۋە قاسىمجانوفلارنىڭ كۆرسىتىشچە، بىرىنچى ئۇستاز دەپ ئاتالغان ئارىستوتېل لوگىكا ئىلمىگە قانداق ئاساس سالغۇچى ھېسابلانسا، ئىككىنچى ئۇستاز دەپ شۆھرەت قازانغان فارابىمۇ مۇزىكا ئىلمىگە شۇنداق ئاساس سالغۇچى ھېسابلىنىدۇ[1]. مۇزىكا پەن مۇھىددىن خەيرۇللايوفنىڭ كۆرسىتىشچە، فارابى پىفاگور مۇزىكا تەلىماتلىرىغا قارشى ھالدا ئىزچىل مۇزىكا نەزەرىيەسىنى — يېڭى ئىلىم مۇزىكا ئىلمىنى تۈزۈپ چىققان[2].

فارابىنىڭ مۇزىكا ئىلمىگە نەزەرىيەۋى ئاساس سالغانلىقى توغرىسىدا ئەرەب مەنبەلىرىدە نۇرغۇن بايانلار ساقلانغان[3]. فارابىنىڭ ژارىسلىرى ئىبن سىنا، ئىبن بەجە مۇزىكا توغرىسىدا رىسالىلەرنى يېزىشقان[4]. ئابدۇراخمان جامى «رىسالەن مۇسىقىيۇن» ناملىق ئەسىرىدە، فارابىنى مۇزىكىشۇناسلىقتىكى ئەڭ ئۇلۇغ ئالىم، دەپ كۆرسەتكەن[5]. ئاكادېمىك ت. ن. قارى نىياز

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 1975 ـ يىلى رۇسچە نەشرى، 119 ـ بەت.
② «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 1975 ـ يىلى، رۇسچە نەشرى، 147 ـ بەت.
③ دوكتور ھۇسۇيۇن ئەلى مەھمۇد: «فارابى ھەققىدە ئەرەب ئېلىرى»، 1975 ـ يىلى باغداد نەشرى، «مۇزىكا» ئېنسىكلوپېدىيىسىدە كۆرسىتىلگەن سەھىپىلەرگە قارالسۇن.
④ فىلىپ ھىتتى: «ئەرەب ئومۇمىي تارىخى»، 1979 ـ يىلى، خەنزۇچە نەشرى، 718 ـ بەت.
⑤ ئا. جامى: «رىسالەن مۇسىقىيۇن» (بولدىرىۋا تەرجىمە قىلغان)، تاشكەنت، 1960 ـ يىلى نەشرى، 30 ـ بەت.

فارابىنى مۇزىكا نەزەرىيىسىنىڭ ئاساسچىلىرىدىن بىرى، دەپ تەرىپىلىگەن.[1] فرانسۇز ئالىمى كارارادىئوۋ فارابىنى ئۆزىنىڭ تولىمۇ قىممەتلىك مۇزىكا نەزەرىيىسى توغرىسىدىكى ئەسەرلىرى بىلەن مەشھۇر بولغان ئەڭ ئۇلۇغ مۇزىكىشۇناس دېسە[2]، فرانسۇز مۇزىكا تارىخى ئالىمى د. ئېرلانگېر 1930 ـ ۋە 1935 ـ يىللىرى ئېلان قىلغان ئىككى تومлۇق «ئەرەب مۇزىكىسى، ئەل فارابىنىڭ كىتابۇل مۇسىقۇل كەبىر ناملىق ئەسىرى» دېگەن كىتابىدا فارابىنى مۇزىكا نەزەرىيىسىنىڭ ئاساسچىسى، دەپ كۆرسەتكەن[3]. ئەنگلىيە شەرقشۇناسى گ. فارمېر ئۆزىنىڭ «پېرسىيە سەنئىتى ھەققىدە بايان» ناملىق ئەسىرىدە فارابىنى ئەڭ چوڭ ۋە مەشھۇر مۇزىكا نەزەرىيىچىسى دېسە[4]، سارتون ئۇنى ئۆز دەۋرىدە ياۋروپا لىقلارنىڭ مۇزىكا نەزەرىيىسىدىن تولىمۇ ئىلگىرى كەتكەن دەپ باھالىغان[5]، خوتەنلىك ئىسمىتوللا ئىبن نېمىتوللا يازغان «تارىخى مۇسىقىيۇن» ناملىق كىتابتا فارابى مۇزىكا ئۇستازى دەپ كۆرسىتىلگەن[6].

فارابىنىڭ پىفاگور (فىساغوراس) مۇزىكا مەكتىپىدىن تۇپتىن پەرقلىق ۋە ئۇنىڭغا توغرىدىن توغرا قارشى يېڭى مۇزىكا ئىلمىگە ئاساس سالغانلىقى، ئاتاقلىق مۇزىكا نەزەرىيىچىسى، مۇزىكا ئەسۋابلىرى ئىختىراچىسى، مۇزىكىلىق كۈيلەر ئىجادچىسى، ماھىر مۇزىكا چالغۇچى، مۇزىكا تارىخچىسى بولۇپ شۆھرەت قازانغانلىقى تاسادىپىي ۋە يېگانە ھادىسە ئەمەس ئىدى.

فارابىنىڭ ئۆز دەۋرىدە مىسلىسىز ئۇلۇغ مۇزىكا نەزەرىيىچىسى ۋە ماھىر مۇزىكانت بولالىشىغا بىۋاستە سەۋەب بولغان

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 234 ـ بەت.
② شۇ كىتاب 178 ـ بەت.
③ د. ئېرلانگېر ئەسىرى: La musique arabe al — Farabi Kitab al — Musik « D. Erlanger« alkabir
④ گ. فارمېر ئەسىرى: G. Farmer; «A survey of persian art»
⑤ «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 178 ـ بەتكە قارالسۇن.
⑥ «تارىخى مۇسىقىيۇن»، قولىيازما.

مەنبە ئىككى بولۇپ، ئۇنىڭ بىرىنچىسى، فارابىنىڭ ئوتتۇرا ئاسىيا تۈركىي تىل خەلقلىرى مۇزىكىچىلىقىنىڭ نەزەرىيىۋى ۋە ئەمەلىي ئۇتۇقلىرىغا ۋارىسلىق قىلغانلىقى ھەم ئۇنى راۋاجلاندۇرغانلىقى بولسا، ئۇنىڭ ئىككىنچىسى، فارابىنىڭ ئۆزگىچە بولغان مۇزىكىلىق كۆزقاراشلار بىلەن تونۇشلۇقى، بولۇپمۇ ئۇنىڭ پىفاگور مەكتىپىگە قارشى ناتۇرالىزملىق پانتېئىزملىق ۋە راتسىئونالىزملىق گۇمانىزملىق ئېستېتىك كۆزقاراشقا ئىگە بولغانلىقىدىن ئىبارەت.

فارابى ئوتتۇرا ئاسىيا، ئىران ۋە ئەرەب مۇزىكا سەنئىتى بىلەن ياخشى تونۇش ئىدى[1]. فارابى ئۆز مىللىتىنىڭ ۋە تۈركىي تىللىق خەلقلەرنىڭ باي مۇزىكىلىق مىراسلىرىغا ۋارىسلىق قىلغانىدى. ئەگەر بۇ شەرت بولمىغاندا، فارابىنىڭ مۇزىكىشۇناسلىقتا يېڭى نەزەرىيىۋى سىستېما ئورنىتىشى ۋە بىر قاتار تۈركىي مۇزىكا ئەسۋابلىرى ۋە نەغمىلىرىنى ئىشلەپ چىقىرىشى تەسەۋۋۇردىن يىراق بولغان بولاتتى. ۋەھالەنكى، فارابى پەلسەپىۋى ۋە لوگىكىلىق كۆز قاراشلىرى ئۇچۇن ئارىستوتېل پېرىپاتېتىزمى مەكتىپى نەزەرىيىۋى ئاساس سالغان بولسىمۇ، بۇ مەكتەپنىڭ نەزەرىيىۋى ۋە ئەمەلىي مۇزىكىچىلىققا ئائىت مىراسلىرى يوق ئىدى. ئۇنىڭ ئۇستىگە ئەرەب مۇزىكىسىمۇ فارابىنىڭ مۇزىكىچىلىقتىكى مۇھىم تۆھپىلىرى مۇناسىۋىتى بىلەن رەسمىي رېتىم ۋە نەغمە كاتېگورىسىگە ئېرىشتى[2].

مەلۇمكى، ئوتتۇرا ۋە مەركىزىي ئاسىيا قەدىمكى مۇزىكا سەنئىتىنىڭ مۇھىم بىر ئاپىرىدىگاھى بولۇپ، بۇ يەردە ياشىغان ئۇيغۇر ۋە باشقا تۈركىي تىللىق خەلقلەرنىڭ ناخشا ـ ئۇسسۇل سەنئىتىدە ئۆزىگە خاس ئۇسلۇب ۋە مۇۋەپپەق بەت يارىتىلغانلىقى يەر ئاستى يادىكارلىقلىرى، غار، تام سىزما سۈرەتلىرى ۋە يازما

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 182 ـ بەتكە قارالسۇن.
② «ئەرەب ئومۇمىي تارىخى»، خەنزۇچە نەشرى، 508 ـ بەتكە قارالسۇن.

تارىخىي خاتىرىلەردە كۆپ تەرەپلىمە ئىسپاتلانغان تارىخىي پاكىت. بىز كۇچا قىزىل مىڭ ئۆيى (بولۇپمۇ 38 ـ غار)، قۇمتۇر مىڭ ئۆيى، تۇرپان بېزەكلىك مىڭ ئۆيى، دۇنخۇاڭ مىڭ ئۆي غارلىرى بىلەن پەنجىكەنت غار نەقىشلىرىدىن قەدىمكى ئور-كىستېر كۆرۈنۈشلىرى ۋە ئوسسۇللۇق ئوبرازلارنى كۆرۈۋالالايمىز. جۈملىدىن تارىخىي يىلنامىلىرىدە، بولۇپمۇ سۇي، تاڭ دەۋرىدىكى مۇزىكا مۇئەسسەسىگە ئائىت كىتابلاردا، تاڭ دەۋرى شائىرلىرىنىڭ نەزمىلىرىدە، شىنجاڭ ۋە ئوتتۇرا ئاسىيادىن ئىبارەت «غەربىي يۇرت» ئوسسۇل ـ مۇزىكىسى ۋە مەدەنىيىتى توغرىسىدا قىممەتلىك پاكىتلار كۆرسىتىلگەن. بۇ ھەقتە «شىنجاڭنىڭ تاڭ دەۋرىدىكى ناخشا ـ ئۇسسۇل سەنئىتى» ناملىق كىتاب بىلەن ئى. ب. ېېنتوۋېچ يازغان «قەدىمكى سوغدىلارنىڭ چالغۇ ئەسۋابلىرى» ناملىق ماقالىسى، ت. س. ۋىزگوۋىلەن د. رەشىدۇا بىرلىشىپ يازغان «ئوتتۇرا ئاسىيا خەلقلىرىنىڭ مۇزىكا نەزەرىيىسى مىراسلىرى» ناملىق ماقالىسى قاتارلىقلاردا مۇناسىۋەتلىك مەلۇمات ۋە ھۆججەتلەر بېرىلگەن[1].

تارىخىي مەلۇماتلار، شۇنىڭدەك رېئال جانلىق ئەمەلىيەت ئۇيغۇر ۋە باشقا تۈركىي تىللىق خەلقلەرنىڭ ناخشا ـ ئوسسۇلغا ماھىر ئىكەنلىكىنى، ئۇلار ئەڭ قەدىمكى ئىسقىرىت (جۇرا)، بۇرغا، بورىيا، غىجەك، بەرباب (پىپا)، بەش تارلىق بەربات (راباب)، غوبۇقا، قۇبۇز، داپلاپ قاتارلىق چالغۇلارنىڭ ئىختىرا-چىلىرى ئىكەنلىكىنى، ئۇلار مۇزىكىلىق تارىخىي ئەمەلىيەت جەريانىدا بىر يۇرۇش كۆيشۇناسلىق نەزەرىيىۋى سىستېمىسى ۋە ئا-

① ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەد ئىمىن: «شىنجاڭنىڭ تاڭ دەۋرىدىكى ناخشا ـ ئوسسۇل سەنئىتى»، 1980 ـ يىلى ئۇيغۇرچە، ئۇرۇمچى نەشرى؛ ئى. ب. ېېنتوۋېچ: «قەدىمكى سوغدىلار-نىڭ چالغۇ ئەسۋابلىرى» دېگەن ماقالىدە، سوغدىلارنىڭ Ⅱ، Ⅳ ئەسىرگە ئائىت چالغۇلىرى ۋە ئۇنىڭ پەنجىكەنتتىن چىققان نەمۇنىلىرى ھەققىدە، توختالغان (غۇپۇرۇف تەھرىرلىگەن «ئوتتۇرا ئاسىيانىڭ قەدىمكى ۋە ئوتتۇرا ئەسىردىكى خەلقى» ناملىق رۇسچە كىتابقا كىرگۈزۈلگەن)؛ ت. س. ۋىزگوۋىلەن د. رەشىدۇا يازغان «ئوتتۇرا ئاسىيا خەلقلىرىنىڭ مۇزىكا نەزەرىيىسى مىراسلىرى» ناملىق ماقالىسى «ئۇزبېكىستاندا ئىجتىمائىي پەن» ژۇرنىلىنىڭ 1962 ـ يىللىق 2 ـ سانىدا بېسىلغان.

هاڭنى خاتىرلەش ئۇسۇلىنى ئىجاد قىلغانلىقىنى، ئۇلارنىڭ مۇ-
زىكىلىق مۇۋەپپەقىيەتلىرى ئىچكى ئۆلكىلەرگە ۋە قوشنا مەملە-
كەتلەرگە تەسىر قىلغانلىقىنى چۈشەندۈرۈپ بېرىدۇ.

مانا بۇ بىر قانچە مىڭ يىللىق تارىخىي جەريانىنىڭ مەدەنىيەت
تارىخىغا، جۈملىدىن مۇزىكا تارىخىغا تەسىر قىلماسلىقى مۇمكىن
ئەمەس. بۇ كىشىنى مەھلىيا قىلىدىغان تېما داۋاملىق مەخسۇس
مۇھاكىمە قىلىنغۇسى.

فارابى تۇغۇلغان چاغلاردا تاڭ سۇلالىسى ئۆزىنىڭ ئاخىرقى
مەزگىلىنى بېسىۋاتقانىدى. تاڭ سۇلالىسى 907 - يىلى ئاخىر-
لاشتى. بۇ چاغلاردا فارابى 37 ياشقا كىرگەن قىران يىگىت
بولۇپ، باغدادقا يېڭىدىن كەلگەن ۋە ئەرەب تىلى بىلەن لوگىكا
ھەم پەلسەپە ئۆگىنىشكە قەدەم قويغانىدى. ئۇ ئۇيغۇر ۋە تۈركىي
تىللىق خەلقلەر مۇزىكا مەدەنىيىتىنىڭ تاڭ سۇلالىسىدىن ئىلگە-
رىكى ۋە كېيىنكى باسقۇچلىرىنى، ئىسلامىيەتتىن ئىلگىرىكى ۋە
كېيىنكى باسقۇچلىرىنى بىر - بىرىگە تۇتاشتۇرىدىغان مۇھىم
نامايەندە سۈپىتىدە ئۆزىنىڭ شانلىق پائالىيەت ئىزىنى قالدۇرۇپ
كەتكەن.

بىز ئۇلۇغ مۇزىكىشۇناس ئەبۇ نەسىر فارابىدىن ئىلگىرى
كۆچا، قۇمۇل رايونلىرىدا «ماقادۇر» مۇقامىنىڭ بولغانلىقىنى،
بۇ مۇقامنى مىلادىيىدىن ئىلگىرىكى II ئەسىردە «غەربىي يۇرت»
غا سایاھەت قىلغان جاڭ چيەننىڭ ئىچكى ئۆلكىلەرگە تونۇشتۇر-
غانلىقى، بۇ مۇقام ھازىرقى قۇمۇل مۇقامىدىكى «ئۇلۇغدۇر»
نەغمىسى ئىكەنلىكىنى بىلىمىز. بىز يەنە كېيىنكى خەن دەۋرىدە
ياشىغان لیۇشى يازغان «ئاتالغۇ شەرھى» نامىلىق كىتابتا، ھىند-
ىستاننىڭ گوپتا سۇلالىسى (320 — 495) دەۋرىدە يېزىلغان
«ناتياساسترا» (Natya Sastra) نامىلىق كىتابتىن بىرقانچە ئە-
سىر ئىلگىرى كۆچا بەرابى (پىپاسى) ھەققىدە خاتىرلەنگەنلە-
كىنى بىلىمىز. بىز يەنە «ئارانبىي جاتاكا» نامىلىق كونا كۆچا

ھېكايىسىدە ۋىدۇساكا رۇدراماخا نامىلىق مۇقامچىنىڭ بولغانلىقى-
نى، ئۇنىڭ كۈچا خانى تەرىپىدىن ئارا نېمى جاتاكا دېگەن خانغا
بېرىۋېتىلمەكچى بولغىنىدا، شاھزادە ئالدىغا ئۆز شاگىرتلىرىنى
باشلاپ كېلىپ ئۆز يۇرتى كۈچادىن ئايرىلماسلىقىنى ئىلتىجا قىل-
غانلىقىنى ۋە مۇقام سۆزىنىڭ «ماقاۋمە» سۆزىدىن ئۆزگىرىپ
چىققان بولۇپ، «چوڭ نەغمە» دېگەن مەنىنى بىلدۈرىدىغانلىقىنى
بىلىمىز. بىز يەنە سۇي سۇلالىسىدىن ئىلگىرى ۋە سۇي سۇلالە-
سى ۋاقتىدا، كۈچا مۇزىكانتلىرىنىڭ ئەۋلادلىرىدىن بولۇپ چاڭ-
ئەنده ياشاپ قالغان ۋە ئەينى زامان مۇزىكا مۇنبىرىنىڭ مۇنەۋۋەر
ماھىرلىرى بولغان سۇجۇپ، ماندا ئاقارى قاتارلىقلارنى ۋە ئۇلار-
نىڭ مۇزىكىچىلىقتىكى تۆھپىلىرىنى بىلىمىز. سۇجۇپ كۈچانىڭ
ئەنئەنىۋى 12 تېمپېراتسىيىلىك كۈيشۇناسلىق نەزەريىۋى سىس-
تېمىسىنى چاڭئەنگە ئېلىپ بارغان. بىز سۇي، تاڭ سۇلالىسى
دەۋرىدىكى ئۇيغۇر ۋە ئوتتۇرا ئاسىيا توققۇز چاۋۇپ ئۇيغۇرلىرى-
نىڭ مۇزىكا ئورگىستېرىغا ئائىت بىر قىسىم ئەھۋالىنى بىلەلەي-
مىز. مانا بۇ فارابىنىڭ مۇزىكىلىق ھېسسىياتى ۋە مۇزىكىلىق
تەپەككۇرىغا مەڭگۈ تەسىر كۆرسەتكەن ئانا يۇرت، مىللىي نەسەب
ئامىلى ئىدى.

فارابى 30 ياشتىن ھالقىغاندا ئاندىن ئۆز ۋەتىنىدىن ئايرى-
لىپ باغدادقا كەتكەنىدى. ھېس - تۇيغۇ ئۆرلەپ تۇرغان بۇ 30
يىل فارابىنىڭ ئېستېتىكىلىق كۆزقاراشلىرىغا چوڭقۇر مۇزىكى-
لىق مۇھۇر باسماسلىقى مۇمكىن ئەمەس. فىيىرباخ ئۆزىنىڭ
«خرىستىئان دىنىنىڭ ماھىيىتى»، «مۇزىكا ھېسسىياتىنىڭ مو-
نولوگى»، «ھېسسىيات پەقەتلا ھېسسىياتقا سۆزلەيدۇ، ھېسس-
ياتنى پەقەت ھېسسىياتلا چۈشىنەلەيدۇ»، «تىل ئالەمنىڭ
نۇرى»، «تىل ئىنسانىيەتنىڭ ئىنجىلى»، «ئۆزىنى ئىپادىلەشنى
بىلمىگەن كىشى قۇلدىن ئىبارەت»، «ئېستېتىكا بىرىنچى پەلسە-
پە» دېگەنىدى.

شۇنى تەكتلەش لازىمكى، باغدادقا بېرىشتىن ئىلگىرىكى فارابى گەرچە ئىككىلەمچى پەلسەپە ھېسابلانغان تەبىئەت پەلسەپىسى، لوگىكا ۋە سىياسىي پەلسەپە جەھەتتە تېخى رەسمىي پەلسەپە دەپ ئاتىلىشتىن تولىمۇ يىراق تۇرغان بولسىمۇ، ئۇ بىرلەمچى پەلسەپە ھېسابلانغان، ھېسسىيات پەلسەپىسى ھېسابلانغان، سەبىئەت پەلسەپىسى ھېسابلانغان مۇزىكا جەھەتتە پۈختا ئاساسقا ئىگە بولدى. ھەربىر ساغلام كىشى ھەممىدىن ئىلگىرى ئۆز مىللىي مۇھىتىنىڭ بىر قىسمى سۈپىتىدە، شۇ مىللىي مۇھىتىنىڭ نۇتۇق-لۇق تىلى ۋە نۇتۇقسىز مۇزىكىلىق تىلىنىڭ جانلىق نەمۇنىسى ۋە لۇغىتى بولغىنىدەك، فارابى ئۆز مىللىي مۇھىتىنىڭ تىل ۋە مۇزىكىلىق تۇپرىقىدىن بىخلىغان ۋە شۇ مىللىي مەدەنىيەت تۇپرى-قى ئالامەتلىرىنى ئۆزىدە گەۋدىلەندۈرگەن مېۋىلىك دەرەخ ئۇرۇ-قى ئىدى. فارابىدىن ھېچكىم مانا مۇشۇ ئېتنوگرافىيىلىك مىل-لىي مەدەنىيەت سالاھىيىتىنى تارتىۋالالماس ئىدى. فارابى ئۆزى-نى ئىپادىلەشنىڭ نۇتۇقلۇق ۋە مۇزىكىلىق، تەپەككۇرلۇق ۋە تەسەۋۋۇرلۇق ھەر ئىككى تىلىدىن مەھرۇم ئەمەس ئىدى، ئەكسىچە، بولغۇسى ئۇلۇغ ئالىم ئۆسمۈرلۈك ۋە ياشلىق دەۋرىدىلا بۇ ئىقتىدارنىڭ ئۇمىدلىك ماھىرى ئىدى. فېيىيرباخ يۇقىرىقى ئەسىرىدە: «ئادەمنىڭ بىرىنچى ئوبيېكتى يەنىلا ئادەمدىن ئىبا-رەت» دېسە، ماركس «ھەرقانداق ئادەم ئۆچۈن ئەڭ يېقىنىدىكى مەۋجۇدىيەت ئۇنىڭ ئۆزىدىن ئىبارەت»، «ئادەم مۇھىتىنى يارە-تىپلا قالماستىن، مۇھىتمۇ ئادەم يارىتىدۇ»[1] دەيدۇ.

يەنە شۇنىمۇ كۆرسىتىپ ئۆتۈش لازىمكى، فارابى باغدادقا بېرىشتىن ئىلگىرى ئۆز تىلى ۋە ئۆز مۇزىكىسى بىلەن پۈختا تونۇشقان يالقۇنلۇق يېگىت بولۇشىغا قارىماي، ئۇ ئۆزىنىڭ پە-شىپ يېتىلىشىدىن ئىلگىرى مۇزىكىشۇناسلىقنىڭ يېڭى ئىلمىي

① ك. ماركس: «مۇقەددەس ئائىلە»، خەنزۇچە نەشرى، 127 ـ بەت بىلەن «فېيىيرباخ توغرىسىدىكى تېزىسلار»غا قارالسۇن.

ئاساسىنى يارىتىشقا قادىر ئەمەس ئىدى. ئۇ تېخى ئۆزى ئىگىلە-گەن ھېسسىي، بەدىئىي ماتېرىياللار ئۈستىدىن ئەقلىي ۋە پەلسە-پىۋى خۇلاسە چىقىرىشقا ئاجىزلىق قىلاتتى.

فارابى باغدادتا، پۈتۈن ئوتتۇرا شەرقتە خەلق مۇزىكىلىرى-نىڭ يارقىن ئۈتۈقلىرى بىلەن، قەدىمكى مۇزىكا مىراسلىرى بىلەن، جۈملىدىن ئۆزىگىچە بولغان قەدىمكى گرېك پەلسەپىلىرى-نىڭ ۋە ئەل كىندىنىڭ مۇزىكىلىق كۆزقاراشلىرى بىلەن يېقىن-دىن تونۇشتى. مانا بۇ فارابىنىڭ ئۆز دەۋرىدە مىسلىسىز ئۇلۇغ مۇزىكىشۇناس بولۇشىغا ئېلىپ كەلگەن ئىككىنچى مەنبە.

فارابىنىڭ ئۆز يۇرتىدىكى ۋە ئوتتۇرا شەرقتىكى مۇزىكىلىق ھاياتىنى بىر ـ بىرىدىن ئايرىپ تاشلاپ، ئۇنىڭ يۇكسەك تۆھپە-لىرىنىڭ مەنبەلىرىنى ۋە مەزمۇنلىرىنى توغرا چۈشەنگىلى بولماي-دۇ.

خەلق ئىچىدىكى مۇزىكىلىق ھايات تەسىرىدىن باشقا، فارابى-نىڭ مۇزىكىغا مۇنچە ھېرىلىشى ئۇچۇن ئۇنىڭ پەلسەپىۋى تەنقە-قات ئىشلىرىمۇ زور تۇرتكە ۋە ئىلھام بولغانلىقى شۇبھىسىز. مەلۇمكى، ئەينى زاماندا مۇزىكا تەبىئەت ئىلمىنىڭ، بولۇپمۇ ماتېماتىكىنىڭ بىر قىسمى دەپ قارالغان بولغاچقا، ئالىم ۋە پەيلاسوپ (ھېكىم) بولۇش ئۈچۇن مۇزىكا تەتقىقاتى ئېلىپ بە-رىش شەرت ھېسابلىناتتى. فارابى كېيىنچە مۇزىكىنىڭ ئۆزىنىڭ بىلىش نەزەرىيىسى بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك ئىكەنلىكىنى چۈشەن-دى. فارابىنىڭ نەزەرىدە مۇزىكا ئىلمى ئالەم گارمونىيىسىنىڭ بىر قىسمى بولۇپ، ئۇنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى كۆزقاراشلىرى، بىلىش نەزەرىيىسى، ئېستېتىكىلىق كۆزقاراشلىرى ۋە ئىنسان-پەرۋەرلىك ئىدىئولوگىيىسى بىلەن ئىورگانىك ئالاقىدار ئى-دى①. فارابى «ھېس ـ تۇيغۇ ئادىشىنىڭ ۋە ساختىلىقنىڭ

① م. خەيرۇللايوف: «ئەل فارابىنىڭ پەلسەپىۋى پىكىرلەر تەرەققىياتىدىكى رولى» («ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات» توپلىمى)، رۇسچە نەشرى، 145 ـ بەتكە قارالسۇن.

مەنبەسى» دەيدىغان دىنىي تەقۋادارچىلىققا قارشى ھالدا ئۆزىنىڭ راتسىئونالىزملىق ۋە گۇمانىزملىق مۇزىكا ھەم شېئىرىيەت نەزەرىيىسىنى ئوتتۇرىغا قويغان.

ئەرەب دۇنياسىدا فارابىغىچە پىفاگورنىڭ مۇزىكىلىق كۆزقاراشلىرى ھۆكۈمرانلىق قىلاتتى.

پىفاگور (مىلادىيەدىن ئىلگىرىكى 580 — 500 - يىللار) قەدىمكى گرېتسىيەنىڭ تەسىرى زور پەيلاسوپى بولۇپ، ئۇنىڭ كۆز قاراشلىرى پلاتونىزم ۋە يېڭى پلاتونىزم تەرەپدارلىرىغا، ھەتتا ئوتتۇرا ئەسىر تەبىئەت ئىلمى گۇرۇھىغا كۈچلۈك تەسىر قىلغان.

پىفاگورنىڭ كۆزقاراشلىرى ئۇنىڭ شاگىرتى پىلكىل يازغان «قائىدە» ناملىق ئەسەردە سۆزلەنگەن بولۇپ، پىفاگور دۇنيانىڭ نېگىزى «مىقدار» دەيدىغان ئوبيېكتىپ ئىدېئالزملىق تەلىماتقا ئاساس سالغان. پىفاگور مىقدارنى تولىمۇ مۇتلەقلەشتۇرۇپ، سىرلىقلاشتۇرۇپ، مىقدار ئارقىلىق مۇزىكا، ئاستىرونومىيە، بىناكارلىق ۋە ھەيكەلتىراشلىقنىڭ تۈپ مەسىلىلىرىنى ئىزاھلىماق بولغان. گەرچە پىفاگور ماتېماتىكىدا ئۇنىڭ نامى بىلەن ئاتالغان «پىفاگور تېئورېمىسى» نى ئىختىرا قىلغان ۋە بىر قاتار قىممەتلىك تەبىئەت ئىلمى ۋە ئېستېتىكىلىق باشلانغۇچ كۆزقاراشلارنى ئوتتۇرىغا قويغان بولسىمۇ، «پىفاگور تەلىماتىدا ئىلمىي تەپەككۇر ئۇندۇرمىسى دىنىي، ئەپسانىۋى پەرەزلەر بىلەن بىر خىل مۇناسىۋەتتە بولغانىدى.»①

پىفاگور مىقدارنى ماددىنىڭ، دۇنيانىڭ ماھىيىتى دەپ ماددا بىلەن مىقدارنىڭ مۇناسىۋىتىنى ئايرىۋەتتى، ماددا بىلەن گۈزەللىكنىڭ مۇناسىۋىتىنى ئايرىۋەتتى، ماددا بىلەن ئاۋازنىڭ ۋە مۇزىكىنىڭ مۇناسىۋىتىنى ئايرىۋەتتى. ئۇنىڭچە مىقدار ماھىيەت،

① لېنىن: «پەلسەپە خاتىرىلىرى»، خەنزۇچە نەشرى، 253 - بەت.

مىقدار تەرتىپ، مىقدار گۈزەللىك ئىدى.

پىفاگور ئۆزىنىڭ مىقدار كۆزقارىشىنى ئاسمان جىسىملىرىغا تەتبىق قىلىپ، مۇزىكا ئاسمان جىسىملىرى ھەرىكىتىنىڭ مۇئەييەن مىقداردىكى نىسبەتدارلىقىدىن كېلىپ چىققان، دېگەن كۆزقاراشنى ئوتتۇرىغا قويدى، ئۇنىڭچە، ئاسمان جىسىملىرىدا مىقدار قانداق ھۆكۈمرانلىق ئورنىنى تۇتقان بولسا، ئىنسان جىسمىدىمۇ مىقدار شۇنداق ھۆكۈمرانلىق قىلاتتى. پىفاگور مىقدار تاناسىپلىرىدىن مۇزىكىلىق ئاۋازلىق (ئىنتېرۋال) كېلىپ چىقان، دەپ قارايتتى. پىفاگور مۇزىكا نەزەرىيىسى شەكىللۇازلىق ۋە سىمۇۋولىزم كۆزقاراشلىرىنىڭ ئەڭ تۇنجى نېگىزى بولۇپ قالدى.

يېڭى پلاتونىزم نامايەندىسى پلاتون (205 — 270) پىفاگور تەلىماتلىرىنى تېخىمۇ ئوڭغا بۇراپ، قانداقتۇر دۇنيانى تەڭرى مىقدار نىسبەتلىرى بويىچە ئىجاد قىلغان، گۈزەللىك ماددا ئەمەس، بەلكى مىقدارنىڭ نۇرى، تەڭرىنىڭ شولىسى دېگەننى ئىلگىرى سۈردى. ئىسلامىيەت دۇنياسىدا يېڭى پلاتونىزم يېڭى پىفاگورچىلىق بىلەن بىرلىشىپ، بەزى مەشھۇر ئالىملارنىڭ مۇزىكىلىق كۆزقاراشلىرىغا (جۈملىدىن ماتېماتىكىلىق ۋە پەلسەپىلىك كۆزقاراشلىرىغا) كۈرۈنەرلىك تەسىر كۆرسەتتى. ئالخىمىكلار (جۈملىدىن ئەررازى) نىسبەتلىك مىقدار ئارقىلىق ئالتۇن ياسىماق، كارامەتچىلەر نىسبەتلىك مىقدار بىلەن كارامەت كۆرسەتمەك بولدى. ئەررازى كېسەلنى داۋالاشتا دورىلارنىڭ تاناسىپلىق مىقدارىنى ئۆزىنىڭ دورىگەرلىك ئاساسى قىلىۋالدى، ھەتتا ئۇ ئاۋاز نىسبەتلىرىدىن ھاسىل قىلىنغان مۇزىكىنى شۇنداق شىپا دائىرىسىگە كىرگۈزۈپ قارىغانىدى. ئەل كىندى تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا ماتېماتىكىلىق قائىدىلەرنى دورا ئۆلچەملىرىگە، گېئومېتىرىيىلىك مىقدارلارنى مۇزىكىغا ئاساس قىلىۋالدى. ئۇنىڭچە، ئىسسىقلىق دەپ ئاتالغان دورىنىڭ ئىسسىقلىق دەرىجە-

سى بىر دېيىلسە، ئۇنى ئىككى ھەسسە قىزدۇرۇشى، ئىككى دېيىلسە ئۇنى تۆت ھەسسە قىزدۇرۇشى لازىم ئىدى. ئۇنىڭچە، سەزگۈ ئەزالىرىنىڭ گېئومېتىرىيىلىك پەرقى بار بولۇپ، بۇ ماھىيەتتە مىقدار ھەققىدىكى خىيالىي ئويۇندىن باشقا نەرسە ئەمەس ئىدى.

مىقدار ئويۇنى بارغانسېرى شاخ چىقىرىپ مۇزىكىنى ئاسماندىكى يۇلتۇزلارنىڭ ئورۇن، دائىرە، «بۇرچ» لىرى بويىچە ئىزاھلايدىغان، مۇقاملارنى «12 ۋاقىت، 24 سائەت» نىڭ ئوخشىغان ۋاقىتتا بەلگىلەنگەن تەرتىپ بويىچە چېلىشنى دەۋەت قىلىدىغان مىقدار ئەقىدىچىلىكى (دوگماتىزمى) كېلىپ چىقتى.

فارابى ئۆزىنىڭ مۇزىكىلىق تەلىماتىنى «پىفاگورنىڭ مۇزىكا نەزەرىيىسى ۋە ئالەم نەزەرىيىسىنى تەتقىق قىلىش»[1] تىن باشلىدى، «پىفاگورچىلار خاتا ھالدا پلانېتىلار بىلەن يۇلتۇزلارنىڭ ھەرىكىتىدىن گارمونىيىلىك ئاۋاز كېلىپ چىقىدۇ، دەپ چۈشەنەتتى. ئاسمان بوشلۇقىدىكى يورۇق جىسىملاردىن ھەر قانداق ئاۋاز پەيدا بولۇۋېرىدۇ، دېگەن قىياسنىڭ ھېچقانداق ئاساسى يوق»[2] ئىدى. فارابى مۇزىكىغا خاس بولغان ئاۋاز ئۈستىدە توختالغاندا، پىفاگور مەكتىپىنىڭ ئاۋاز مەسىلىسىدە ئاڭلاش سەزگۈسىنىڭ تۇتقان مۇھىم رولى ۋە نوپۇزىنى ئېتىراپ قىلمايلا پەقەت ھېسابلاش ـ ئۆلچەشنى چىقىش نۇقتىسى قىلىپ، مۇھاكىمە يۈرگۈزۈشكە قارشى ھالدا مۇئەييەن مۇزىكىلىق ئاۋازنى بەلگىلەشتە ئاڭلاپ بىلىشنىڭ ھەل قىلغۇچ رولىنى تەكىتلەيدۇ. بۇ مەسىلىدە فارابى ئارىستوتېل سەزگۈ نەزەرىيىسىگە ۋە گارمونىيە مەكتىپىگە تۇتىشىپ كېتىدۇ[3]. فارابىچە، ئاڭلاش سەزگۈسى بارلىق ئىنسان سەزگۈلىرىگە ئوخشاشلا «تەبىئىي ۋە غەيرىي تەبىئىي» بولىدۇ. تەبىئىي ئاڭلاش ئەڭ ئاخىر كىشىگە ھۇزۇر بېغىشلىسا، غەيرىي تەبىئىي ئاڭلاش كىشىگە غەشلىك، بىئاراملىق ئېلىپ كېلىدۇ. فارابى مۇزىكىلىق ئاۋاز مەسىلىسىنى ئېيتىتكىلىق ئاساسقا كۆتۈردى. تۇنجى مۇزىكا ئېستېتىكىسى ئالىمى سۈپىتىدە ئۆزىنىڭ مۇزىكا نەزەرىيىسىنى بەرپا قىلدى.

* * *

فارابىنىڭ مۇزىكىلىق ئەسەرلىرى توغرىسىدا ھەر خىل ئىزاھاتلار ساقلانغان. ئا. ئوسوۋ ئۆزىنىڭ «خارەزمى ۋە فارابى» ناملىق ئۆزبېك تىلىدىكى رىسالىسىدە، تارىخچىلار فارابى مۇزىكىغا ئائىت 70 كە يېقىن ئەسەر يازغان دېگەن دەپ كۆرسەتكەن (27 ـ بەت) بولسىمۇ، فارابىنىڭ ئومۇمىيۈزلۈك ئېتىراپ قىلىنغان مەخسۇس مۇزىكىغا ئائىت نەزەرىيىۋى ئەسىرى «كىتابۇل مۇسىقۇل كەبىر» (مۇزىكا توغرىسىدىكى چوڭ كىتاب)، «كالام فىيۇل مۇسىقى» (مۇزىكا توغرىسىدا) دېگەن ئەسىرلىرىدىن ئىبارەت. بۇنىڭدىن باشقا «ئىھسال ئۇلۇم» (پەنلەرنىڭ تۇرلەرگە بۆلۈنۈشى ۋە ئۇنىڭ تەرتىپى) ۋە «كالام فىيول شېرۇل قاپىيە» (شېئىر ۋە قاپىيە توغرىسىدا) دېگەن ئەسەرلەردىمۇ مۇزىكا توغرىسىدا توختالغان. گېنرى جورج فارمېرا «ئەرەب مۇزىكا تارىخى» ناملىق كىتابىدا، فارابىنىڭ «كىتاب في النقره» (النقله؟) (مخاف الى الايقاغ)[1] ناملىق ئەسىرىنىڭ بارلىقىنى، ئىسمىتۇللا ئىبن نېمىتۇللا «تارىخى مۇسىقىيۇن» دېگەن كىتابىدا فارابىنىڭ «ئىھسال مۇغەينى»، «رىسالەن مۇغەينى» قاتارلىق ئەسەرلىرى بارلىقىنى تىلغا ئالغان.

شۇبھىسىزكى، فارابىنىڭ ئەڭ نوپۇزلۇق، ئەڭ چوڭ مۇزىكا

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 115 ـ بەتكە، «فارابى دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 147ـ بەتكە قارالسۇن.
② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 115 ـ بەت.
③ شۇ كىتاب، 123 ـ بەتكە قارالسۇن.

① «فارابى ھەققىدە ئەرەب مەنبەلىرى» (Al—Farabiin arabic sources)، باغداد، 1975ـ يىلى نەشرى، 310 ـ، 311 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.

كىلىق ئەسىرى «كىتابۇل مۇسىقۇل كەبىر» دىن ئىبارەت.

«كىتابۇل مۇسىقۇل كەبىر» فارابىنىڭ مۇزىكا ئېستېتىكىلىق كۆزقاراشلىرىنىڭ سېنتىزى بولۇپ، ئۇ ئۆز ئىچىگە فارابىنىڭ ئېستېتىكىلىق بىلىش نەزەريىسىنى، مۇزىكىغا ئائىت ئاكۇستېتىكا، پسىخولوگىيە ۋە ماتېماتىكىلىق كۆزقاراشلىرى بىلەن چالغۇچىلىق (ئىنستورۇمېنتلىلىكا) تەلىماتلىرىنى ئالغان ئۇللۇق كىتاب.

«كىتابۇل مۇسىقۇل كەبىر» ئىككى قىسىمدىن (ئىككى كىتابتىن) تەشكىل تاپقان بولۇپ، ئۇنىڭ بىرىنچى قىسمى مۇزىكا نەزەريىسى، ئىككىنچى قىسمى مۇزىكا نەزەريىسىنىڭ تارىخىغا بېغىشلانغاندى. كىتابنىڭ بىرىنچى قىسمى ھازىرقى زامان فارابىشۇناسلىقى بويىچە 1930 ـ يىلى فرانسۇز ئالىمى د. ئېرلاڭگىر تەرىپىدىن پارىژدا فرانسۇز تىلىدا چوڭ ھەجىملىك ئىككى تۇم قىلىپ نەشر قىلىندى. ئىنگلىز ئالىمى فارمېرا 1934 ـ يىلىدىن باشلىغان ئىلمىي پائالىيىتى ئاساسىدا 1960 ـ يىلى ئۆز تەتقىقات نەتىجىلىرىنى ئېلان قىلدى. 1967 ـ يىلى قاھىرەدە فارابىنىڭ بۇ شاھانە ئەسىرى ئەسلىي مۇئەللىپ ئىشلەتكەن تىل ـ يېزىق بويىچە قايتا نەشر قىلىندى. م.م. خەيرۇللايوف ئۆزىنىڭ «فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپىۋى رىسالىلىرى» ناملىق ئەسىرىنىڭ ئاخىرىغا (242 — 250 ـ بەتلەر) فارابى كىتابنىڭ سەئىدىۋا تەرجىمە قىلغان مۇقەددىمىسىنى ئىلاۋە قىلغان، «ئۆزبېكىستان خەلق مۇزىكىسى» ناملىق كىتابنىڭ 3 ـ تومىدا (1959 ـ يىل، تاشكەنت نەشرى) فارابىنىڭ ئوتتۇرا ئاسىيا مۇزىكىچىلىقىدىكى تۆھپىسى تونۇشتۇرۇلغان. «كىتابۇل مۇسىقۇل كەبىر» نىڭ ئىككىنچى قىسمى يوقالغان.

«كىتابۇل مۇسىقۇل كەبىر» نىڭ بىرىنچى كىتابى مۇزىكا سەنئىتى توغرىسىدىكى بىلىش نەزەريىسى كۆزقاراشلىرىنى، باشقىچە ئېيتقاندا، مۇزىكا ئېستېتىكىسىنى ئاساس قىلغان مۇقەددىمىنى، مۇزىكا بىلەن باشقا ھادىسىلەرنىڭ — نۇتۇقنىڭ، ئىنتوناتسىيە (ئاھاڭدارلىق) نىڭ، ئاكسېنت (ئۇرغۇدارلىق) نىڭ، ھاياجانلىقنىڭ مۇناسىۋىتىنى، مۇزىكىنىڭ يارىلىشىنى، مۇزىكا ۋە شېئىرىيەت، مۇزىكا ۋە روھىيەت (پسىخولوگىيە) مەسىلىلىرىنى، ھەر خىل ئاۋازلار، ئاۋاز مۇساپىلىرى (ئىنتېرۋال)، ئاۋازدىكى ئۆزگىرىش ۋە كېڭىيىش ھالەتلىرى، ئاۋاز گارمونىيەلىرى مەسىلىلىرىنى ئاھاڭ شەكلى (مۇقام) ۋە نەغمە شەكلى، مېلودىيە (تەسنىف) مەسىلىلىرىنى، مۇزىكىلىق ئەسەر ۋە ئۇنى ئىشلەشنىڭ كومپوزىتسىيىلىك پرىنسىپلىرىنى، چالغۇلۇق مۇزىكا ۋە ناخشىلىق مۇزىكا، چالغۇ قوراللىرى ۋە ئۇنى چېلىشنىڭ تېخنىكىلىق قائىدىلىرى قاتارلىقلارنى ئۆز ئىچىگە ئالغان[1].

«كىتابۇل مۇسىقۇل كەبىر» نىڭ مۇقەددىمىسى مۇزىكا سەنئىتىنىڭ مېتودولوگىيىلىك پروگراممىسى بولۇپ، بۇ مۇقەددىمىدىن فارابىنىڭ قەدىمكى مۇزىكا تەلىماتىنى پۇختا تەتقىق قىلغانلىقىنى بىلىش قېيىن ئەمەس ئىدى[2]. قەدىمكى كىشىلەر مۇزىكىغا تەربىيىۋى، سېھرىگەرلىك ۋە شىپالىق ۋاستە سۈپىتىدە قارايتتى. ئۇلار مۇزىكىنىڭ ئېستېتىكىلىق تەرەپلىرىگە ئانچە كۆڭۈل بۆلمىسىمۇ، ئۇنى تەنھەرىكەت ئادەم بەدىنىگە قانداق تەسىر كۆرسىتىسە، مۇزىكىمۇ كىشى روھىغا شۇنداق تەسىر كۆرسىتىدۇ، دەپ قارايتتى. فارابى مۇزىكىنى ئېستېتىكىلىق پەللىگە كۆتۈردى، ئۇنى ئىنسانىنىڭ ھېسسىي بىلىشى ۋە ئوبرازلىق تەسەۋۋۇرىنىڭ مۇھىم ساھەسى سۈپىتىدە تەرىپلىدى، يەنە «مۇزىكىنىڭ ئەمەلىي ۋە ئەخلاقىي جەھەتلەردىكى تەسىرىنى تەكىتلىگەن كىشى ئەل فارابى بولدى.»[3]

فارابى قەدىمكى مۇزىكا كۆزقاراشلىرىنى تەنقىدىي ئانالىز

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 181ـ بەت بىلەن «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 122 ـ بەتكە قارالسۇن.
② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 120 ـ بەت.
③ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 120 ـ بەت.

قىلدى، ئۇ مۇزىكىنى نوقۇل ئاۋاز ياكى نوقۇل ھۆزۈرلىنىش دائىرىسىدە كۆزەتكۈچىلەردىن پەرقلىق ھالدا تاكى كىشىنىڭ مۇزىكىلىق ھېس - تۇيغۇلىرىدىن چالغۇ قوراللىرىغىچە، مۇزىكىلىق تەبىئىي ئاۋاز رىتىمدارلىقىدىن مۇزىكىلىق ئەسەر تۈزۈلمىسىنى ئىشلەپ چىقىشقىچە، مۇزىكىنىڭ پەيدا بولۇشىدىن ئۇنىڭ ئىجتىمائىي تەسىرىگىچە بىر پۈتۈن يېڭى مۇزىكا سىستېمىسىنى ئونتۇرىغا قويدى. ئەرزىيدىغىنى شۇكى، فارابىنىڭ مۇزىكىلىق تەلىماتلىرى ئۇنىڭ بىر پۈتۈن پەلسەپىۋى ۋە ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرى بىلەن ئىزچىل تۇتاشقانىدى. ئاكادېمىك غۇپۇروف بىلەن قاسىمجانوفنىڭ كۆرسىتىشچە: «ئەل فارابى ئۆز ئالدىغا مۇزىكىنى ئۇنىڭ پۈتۈن مەسىلىلىرى بويىچە تەلتۆكۈس تەتقىق قىلىش ۋەزىپىسىنى قويغانىدى، بۇنى ئۇ ئورۇنداپ، مۇزىكىنى تارىختا تۇنجى قېتىم بىر سىستېمىغا سالدى.»①

فارابى بىلىشنىڭ ئىككى شەكلى — ھېسسىي تۇيغۇلۇق بىلىش بىلەن ۋاستىلىك تەپەككۇرلۇق بىلىش (ئۇنىڭ ئاتالغۇسى بىلەن ئېيتقاندا، «ۋاستىلىك ئەقىل») بىر - بىرىگە ئىككى خىل تۇرده باغلىنىدۇ، دەپ قارىغان. بۇلار بىرىنچىدىن، ھېسسىي - تۇيغۇدىن تەپەككۇرغا ياكى كونكرېتلىقتىن ئابستراكتلىققا يۆنەلگەن باغلىنىش، ئىككىنچىدىن، تەپەككۇردىن ھېسسىي تۇيغۇغا ياكى ئابستراكتلىكتىن كونكرېتلىققا يۆنەلگەن باغلىنىشتىن ئىبارەت. ئۇنىڭچە، ماتېماتىكا ئىككىنچى خىل تونۇش يۆنەلمىسىگە كىرىدۇ. ئۇ مۇزىكا ئىلمىنىمۇ ماتېماتىكا بىلىملىرى سىستېمىسىدىكى ئىككىنچى خىل تونۇش يۆنەلمىسىگە كىرگۈزىدۇ. بۇ مۇزىكىنى پىفاگور مەكتىپىدەك مىقدار بىلەن ئىزاھلىماق بولغانلىقتىن دېرەك بەرمەيدۇ، ئەكسىچە، مۇزىكىنىڭ ئابستراكتسىيىلەشكەن رېئال ئاۋاز مۇناسىۋەتلىرىنى كونكرېتلاشتۇ-

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» 121 - بەت.

رۇشتىكى، مۇزىكىلىق تەپەككۇرنى مۇزىكىلىق ھېسسىياتقا ئايلاندۇرۇشتىكى مېتودولوگىيىلىك - بىلىش نەزەرىيىلىك بىردەكلىكلەردىن دېرەك بېرىدۇ. ۋەھالەنكى، پىفاگور مەكتىپىنىڭ مۇزىكا «مىقدار» نەزەرىيىسىدە بىلىش نەزەرىيىسى مەسىلىسى مەۋجۇت ئەمەس ئىدى. فارابى مۇزىكىنى ئەڭ ئالدى بىلەن ئادەمنىڭ ھېسسىي تۇيغۇسىغا، مۇزىكىلىق تۇيغۇ، مۇزىكىلىق تەپەككۇر ۋە مۇزىكىلىق زوق مەسىلىسىگە ئېلىپ كىردى.

ئۇنىڭدىن باشقا، فارابى مۇزىكىنىڭ ئىنسان ھاياتى بىلەن باغلانغان ھالدا پەيدا بولغانلىقىنى بايان قىلدى. بۇ مەسىلىدە ئۇ ھۆكۈمران پىفاگور ئاۋاز نەزەرىيىسىنى تەنقىد قىلىشى لازىم بولدى.

پىفاگورنىڭ ئاۋاز نەزەرىيىسى بويىچە، ئاسمان جىسىملىرىنىڭ ھەرىكىتىدە ۋە ئورۇن تۇتۇشىدا مۇزىكىلىق گارمونىيە مەۋجۇت دېيىلەتتى، ئۇ بارلىق ئاۋازلارنى ۋە ئۇلارنىڭ پەرقلىرىنى «مىقدار تاناسىپلىرى» (Proportio) تۈپەيلىدىن دەپ ھېسابلايتى، بارلىق ئاۋازلارنى فىزىكا ۋە ماتېماتىكا نۇقتىسىدىنلا مۇزىكا ئاۋازلىرى، دەپ بايان قىلاتتى. پىفاگورنىڭ ئاۋاز نەزەرىيىسى ئىلمىي ئىزدىنىشنىڭ دەسلەپكى ئۇتۇقى بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، مەيلى فىزىكىلىق ئاۋاز (ئاكۇستىكا) ياكى مۇزىكىلىق ئاۋاز مەسىلىسىدە ئىلمىي پىكىردىن تولىمۇ يىراق تۇراتتى.

فارابى مۇزىكىلىق ئاۋازنى ئىنسانىنىڭ ئاڭلاپ بىلىشى بىلەن بىرلەشتۈرۈپ، مۇزىكىلىق ئاڭلاپ بىلىشنى ئىنسانىنىڭ تەبىئىي خۇسۇسىيىتى ۋە ئېھتىياجىدىكى ئالاھىدىلىكى سۈپىتىدە مۇھىم ئورۇنغا قويدى. فارابىنىڭ كۆرسىتىشچە، ئادەم تەبىئىي خۇسۇسىيىتى تۈپەيلىدىن مۇزىكىلىق ئىستېداتقا ئىگە. ئۇ مۇزىكىلىق ئاۋازنى پەرق ئېتەلەيدۇ، ئۇنىڭدىن تەسىرلىنەلەيدۇ، ئۇنىڭغا مەنىۋى ئىپادە بىلدۈرەلەيدۇ، ئۇ ئۆز قايغۇ ياكى قىزغىنلىقلىرىنى مۇزىكىغا خاس ئاۋازلار بىلەن ئىزھار قىلالايدۇ، ئۇ مۇزىكا

تۇيغۇسى تۇپەيلىدىن شېئىرلىرى ھېسسىيات ۋە شېئىرلىرى ئىجادىيەت بىلەن شۇغۇللىنالايدۇ. ئۇنىڭچە، «مۇزىكا تۇغما ئىستېداد ۋە ئىنستىكىت تۇپەيلى راۋاجلىنىپ بىر ئىلىمگە ئايلانغان بولۇپ، مۇزىكا ئاۋازلىرى مۇئەييەن قىزغىنلىقنىڭ، مۇئەييەن ھېسسىياتنىڭ سىمۋولى»[1] ئىدى. فارابى ئىنسانىنىڭ تۇغما قابىلىيىتىدىن پەيدا بولغان مۇزىكىلىق ئىقتىدار تەدرىجىي يوسۇندا ئىنسانىيەتنىڭ مۇزىكىلىق ئىستېداتىنىڭ تاكامۇللىشىشىنى ئىلگىرى سۈرىدۇ، دەپ قارايدۇ. فارابى ئومۇمەن سەنئەتنى ئىقتىدار، ئىستېداد ۋە مەشىق (ھازىرلىق) نەتىجىسى دەپ قاراپ، مۇزىكىلىق ئىقتىدار ۋە ئىستېداتنى «ئاڭلاش سەزگۈسىنىڭ ئىدراكىي ھازىرلىقى» دېگەن بىر ئۇقۇمغا يىغىنچاقلايدۇ. ئۇ مۇشۇ ئىقتىدار ۋە ھازىرلىقنى «تەسەۋۋۇر كۈچى» بىلەن بىرلەشتۈرىدۇ. ئۇنىڭچە، تەسەۋۋۇر ئوبراز جۇغلانمىسىنىڭ بىر خىل ھالىتى ئىدى. فارابى سەنئەتنى ئىقتىدار بىلەن «بىرلىشىپ قوشۇلغان ئوبراز ئىدراكلىرى» ۋە ئەقىل ئامىللىرىدىن ئاپىرىدە بولغان[2] دەپ قارايتتى. ئۇ «مۇزىكا سەنئىتى تەبىئىي ھاسىل ئىقتىدار بىلەن مۇزىكىلىق تالانتنى بىر - بىرىگە يېقىن تۇتاشتۇرىدۇ» دەيدۇ.[3]

فارابى ئاڭلاپ پەرق ئېتىشنىڭ مۇزىكىدىكى مۇھىم ئورنىنى كۆپ قېتىم تەكىتلىگەن. ئۇنىڭچە، ھەقىقىي مۇزىكا ئىلمى نەزەرىيىۋى جەھەتتىن ئاڭلاپ پەرق ئېتىشكە ئالاھىدە پىرىنسىپ سۈپىتىدە ئېتىبار بېرىشى لازىم ئىدى. بۇ مۇزىكىنىڭ تاشقى دۇنيا بىلەن بولغان مۇناسىۋەتتىكى ئۇللۇق مەسىلە ھېسابلىنىاتتى. ئادەمنىڭ يېقىملىق ياكى يېقىمسىز، گارمونىيىلىك ياكى گارمونىيىسىز ئاۋازلارنى پەرق قىلىشى مۇزىكا نەزەرىيىسىنىڭ مۇھىم پرىنسىپى ھېسابلىنىشى لازىم ئىدى. فارابىچە، ھەر خىل ژانىر-

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 122 - بەت.
② ③ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 125 - بەت.

لاردىكى مۇزىكىلارنى كۆپلەپ ئاڭلاش، ئۇلارنى تەھلىل قىلىش لازىم ئىدى.

فارابى مۇزىكىنى ئەمەلىي ۋە نەزەرىيىۋى مۇزىكىدىن ئىبارەت ئىككى قىسىمغا ئاجراتتى ۋە ئۇلارنى بىر - بىرىدىن تولۇقلاپ، ئۆزئارا بىرلىشىپ مۇزىكا ئىلمىنى ھاسىل قىلىدۇ، دەپ كۆرسەتتى. فارابى نەزەرىيىۋى مۇزىكىدا مۇزىكىنىڭ باشلانغۇچ پرىنسىپلىرىنى، مۇزىكىلىق جۈملە ۋە ھېسسىيات ئىپادىلەش، تون (ئاھاڭ شەكلى) ۋە مېلودىيە، رىتىم ۋە ئۇنىڭ تۈرلىرى، گارمونىيە مەسىلىسى، مۇزىكىلىق كومپوزىتسىيە (قۇرۇلما) قاتارلىقلارنى مۇھاكىمە قىلدى. ئۇنىڭچە، مۇزىكىنىڭ بىرىنچى ئېلېمېنتى تون (ئاھاڭ شەكلى، كۈي) بولۇپ، بۇ شېئىرىيەتتىكى فونېما (تىل تاۋۇشى) مەسىلىسى بىلەن ئوخشاش ئەھمىيەتلىك ئىدى[1]. ئاھاڭ شەكلى ۋە مېلودىيە مۇزىكىلىق ئەسەرنىڭ جېنى ھېسابلىنىاتتى. فارابى مۇزىكا بىلەن شېئىرىيەتنىڭ يېقىملىق مۇناسىۋىتىنى روشەن مۇقىملاشتۇرغان[2].

فارابى ئەمەلىي مۇزىكا تەجرىبىلىرىنىڭ نەزەرىيىۋى مۇزىكىدىن ئىلگىرىلىكىنى، نەزەرىيىۋى مۇزىكا نۇرغۇنلىغان مۇزىكىلىق ئەسەرلەر، مېلودىيىلەر، ئاھاڭ شەكىللىرى، مۇزىكىلىق جۈملىلەر مەيدانغا كەلگەن ۋە راۋاجلانغان شەرت ئاساسىدىلا، باشقىچە ئېيتقاندا، ئەمەلىي مۇزىكا ئاساسىدا مەيدانغا كېلىدىغانلىقىنى ۋە راۋاجلىنالايدىغانلىقىنى تىلغا ئالغان[3].

فارابى مۇزىكىنى ئاۋازلىق مۇزىكا ۋە چالغۇ مۇزىكىسى دەپ ئىككىگە بۆلدى. فارابى بۇنى تەبىئىي ئاۋاز چىقىرىش بىلەن ھاسىل بولغان ھەم سەنئەت ۋاستىسى ئارقىلىق ئاۋاز چىقىرىش بىلەن ھاسىل بولغان مۇزىكىنىڭ «تەبىئەت سىمۋولى» ۋە «سەن-

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» 123 - بەتكە قارالسۇن.
② يۇقىرىقى كىتاب، 120 -، 123 -، 126 - بەتلەرگە قارالسۇن.
③ شۇ كىتاب، 124 - بەتكە قارالسۇن.

ئەت سەمەرقىسى» دىن ئىبارەت ئىككى تەركىبىي قىسمى دەپ تەرىپلىدى. فارابى شەخسەن ئاۋاز مۇزىكىسىغا — ناخشىغا ئار-تۇقراق ھېرىسمەن بولغان[1]. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، فارابى چالغۇ ئاۋازىنى ئىنسان مۇزىكىلىق تۇيغۇسى ئۇچۇن ياخشى ۋە ئەڭ ئۆلچەملىك غايىۋى مۇزىكىلىق ئاۋاز دەپ قارايتتى. فارابـ-ىنىڭ قارىشىچە، چالغۇ ئاۋازلىرى ئاڭلاپ پەرق ئېتىشنى تەربىيـ-لەش، ئاۋاز تەڭشەش، قولنى سازغا پىششىق كۆندۈرۈش قاتار-لىقلاردا كۆرۈنەرلىك ئىارتىۇقلۇققا ئىگە ئىدى. فارابى كومـ-پوزىتور — مۇزىكا ئىجادچىسى چوقۇم چالغۇ مۇزىكىسىنى پىش-شىق ئىگىلىگەن بولۇشى لازىم، دەپ تەلەپ قىلدى. فارابى چالغۇ مۇزىكىسى بىلەن ناخشا بىر - بىرىگە ھەمجەھەت بولۇپ، كىشـ-ىنىڭ ئاڭلاش سەزگۈسىگە تەسىر قىلىدىغان سەنئەتنىڭ بىر پۈتۈن گەۋدىسىنى ھاسىل قىلىدۇ، دەپ تونۇيدۇ.

فارابى مۇزىكىنىڭ ئىنسان روھىغا بولغان تەسىرىنى ئايرىم تەتقىق قىلغان. ئۇ مەنىۋى تەسىرگە قاراپ مۇزىكىنى ئۈچ تۈرگە بۆلىدۇ. بۇلار: خۇشاللىق پەيدا قىلىدىغان مۇزىكا، مۇـ-ھەببەت، قىزغىنلىق ئىزھار قىلىدىغان مۇزىكا، تەسەۋۋۇر ئويـ-غىتىدىغان مۇزىكىدىن ئىبارەت.

فارابى چالغۇ قوراللىرىنى كۆپ تەرەپلىمە تەتقىق قىلدى ۋە ئۇلارنى نەي، راۋاب، ئۇد (بەربات)، سانتار، دۇمباق، داپ، ناغرا قاتارلىقلار بويىچە تۈرگە تىزدى، بۇ چالغۇلارنىڭ ئاۋاز دائىرىسى، ئاۋاز مىقدارى، ئاۋاز ئۆزگىرىشى قاتارلىق مەسىلىلەر ئۈستىدە توختالدى.

فارابى ماھىر مۇزىكانت ئىدى. ئىبن خەللىكاننىڭ ئېيتـ-قىچە، ئۇ شىمالىي سۇرىيەدىكى خەمدانىيە سۇلالىسىنىڭ قۇر-غۇچىسى سەيپۇل دۆلەت ساريىدا ساز چېلىپ ساراي ئەھلىنى

① شۇ كىتاب، 126 - بەت.

ھەيرەتتە قالدۇرغان، كۆلدۇرگەن، يىغلاتقان ۋە ئۇخلىتىپ قو-يۇپ چىقىپ كەتكەن. ئۇ سەيپۇل دەۋلەتنىڭ ۋەزىرى ساھىب ئابباد‌نىڭ رېئىيدىكى باغچە قورۇسىغا مېھمانغا چاقىرىلغاندا، غېجەك مۇزىكىسىنى ياسىغان. بۇ مۇزىكىغا فارابى «قاتنىشىپ قايتتىم» دەپ خەت يېزىپ قويۇپ كېتىپ قالغاندا، ھېچكىم ئۇنى چېلىشنى بىلمىگەن.

تارىخىي مەنبەلەردە ئۇنىڭ قالۇن، غېجەك، ئۇد مۇزىكىلە-رىنى ياسىغانلىقى بىرەك قەيت قىلىنغان.

«تارىخى مۇسقىيۇن» نىڭ ئاپتورى ئىسمىتۇللا ئىبن نېمە-تۇللانىڭ كۆرسىتىشچە، فارابى قالۇننى ئىجاد قىلغان. شەيخ مۇھەممەد خەلىلى ھىجرىيىنىڭ 1388 - يىلى يازغان «موجم ادباء الاطباء» ناملىق كىتابتا كۆرسىتىلىشچە، فارابىنى سەيپۇل دەۋلە ساريىدا قالۇننى (القانون) چالغان، دەيدۇ. تاش كۆبرى زادە ۋە ھۇسۇيۇن ئەلى مەھفۇز قاتارلىقلار بىرەك فارابى قالۇن چالغۇسىنى ئىختىرا قىلغان، دەيدۇ[1]. فارابىنىڭ غېجەكنى ئىخـ-تىرا قىلغانلىقى شۇبھىلىكتۇر. غېجەك قەدىمكى ئۇيغۇر مۇزىكـ-سى بولۇپ، ئۇنىڭ ئىسمى ئۇنىڭ ئاۋاز ئالاھىدىلىكى ئاساسىدا مەيدانغا كەلگەن. فارابى ساھىب ئابباد بېغىدا ئۆزى بىلىدىغان قەدىمكى ئۇيغۇر چالغۇسىنى قايتا ياساپ چىققان بولۇشى مۇمـ-كىن. بۇ مەنبەدىن ئالغاندا، «قالۇن» چالغۇسىمۇ قەدىمكى «غوژىقا» چالغۇسى ئاساسىدا ئىختىرا قىلىنغان بولۇشى ئېھتىمال-غا يېقىن. فارابىنىڭ «ئۇد» چالغۇسىنى چېلىشقا ماھىر ئىكەن-لىكى (Virtuoso) ئېنىق. ئۇد ئەسلىي ئىبن سورايج (726 - يىلى ئۆلگەن) ۋاقتىدا ئەرەبلەر ئارىسىغا تارالغان بولۇپ، مۇزەپ-چەر مۇھەممەدىن خەيرۇللايوفنىڭ فارابى «ئۇد» چالغۇسىنى ئىخـ-

① «فارابى ھەققىدە ئەرەب مەنبەلىرى» ناملىق كىتابنىڭ 18-، 141-، 184-، 273 - بەتلىرىگە قارالسۇن.

تىرا قىلغان، دېگەنلىكى ئەقىلگە مۇۋاپىق ئەمەس[1]. ئۇد چالغۇ-
سى تۈركىي تىللىق خەلقلەر ئارىسىدا تارىخى تولىمۇ ئۇزۇن
بولغان بەرباب (پىپا) مۇزىكىسىنىڭ ئوتتۇرا شەرقتىكى نۇسخە-
سىدىن ئىبارەت. ئۇنىڭ ئازاد قىلىنغان تۈرك قۇل ئىبن سۇلەي-
زى تەرىپىدىن ئەرەبلەرگە تونۇشتۇرۇلۇشىمۇ تاسادىپىي ئەمەس[2]
. فارابى خۇددى تۈركىيە ئالىمى ئەنۇەر سۇھەيلى ۋە سېنىسۇۋار
ئوغلى كۆرسەتكىنىدەك «ئەل ئۇد ئەل مۇتېھەمۇن»[3] ناملىق ئۇد
شەكلىنى ياسىغان ياكى بەربابنى تېخىمۇ ئىسلاھ قىلغان بولۇشى
مۇمكىن. ياپونىيەلىك لىن جەنسەن (Haysi Kenzo) ئۆزىنىڭ
«شەرقىي ئاسىيا چالغۇلىرى تەنقىقاتى» ناملىق ئەسىرىدە فارابى-
نىڭ نامىنى «ئۇد» مۇزىكىسىغا باغلايدۇ ۋە ئۇدنى ئەرەبچە بەر-
باب، دەپ تەرىپلەيدۇ.

فارابىنىڭ ئىشلىگەن ئاھاڭلىرى توغرىسىدا كۆپ مەلۇمات
يوق، شۇنداق بولۇشىغا قارىماي «تارىخى مۇسىقىيۇن» دا، فارا-
بىنىڭ «راك»، «ئوشاق»، «ئۆزھال» مۇقاملىرىنى مەرغۇلىل-
رى بىلەن ئىجاد قىلغان دېيىلگەن. فىلىپ ھىتتىنىڭ كۆرسىتە-
شىچە، ئۇنىڭ بەزى مۇزىكىلىق ئاھاڭلىرىنى مەۋلەۋى ئېقىمىدە-
كىلەر ئارىسىدىن ھېلىمۇ تېپىش مۇمكىن[4].

فارابى رۇست كۇيىنى سەككىز قېتىم كۆپەيتىپ، 17 كۇي
قىلغان. بۇ مۇنداق:

e — a — d —g— c — f — b^b— e^b— a^b— d^b—
g^b— c^b— f^b— b^{bb}— e^{bb}— a^{bb}— d^{bb}

بۇنىڭدا ئۇ يېرىم ئاۋاز تۆۋەنلىتىش (b) ۋە ئىككى قېتىم
يېرىم ئاۋاز (پۈتۈن بىر ئاۋاز) تۆۋەنلىتىش (bb) ئۇسۇلىنى

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 177 ـ بەتكە قارالسۇن.
② فىلىپ ھىتتى: «ئەرەب ئومۇمىي تارىخى»، 318 ـ بەتكە قارالسۇن.
③ ئۇ. خ. سېنىسۇۋار ئوغلى: «فارابى. ئىسلام راۋابى توغرىسىدا»، 1950 ـ يىلى ئىستانبۇل
نەشرى، 19 ـ بەتكە قارالسۇن.
④ فىلىپ ھىتتى: «ئەرەب ئومۇمىي تارىخى»، 436 ـ، 437 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.

قوللانغان.

دوكتور ھۇسۇيۇن ئەلى مەھفۇز بىلەن جەففار ياسىن بىرلە-
شىپ يازغان «فارابى ئەسەرلىرى» (مۇئەللىفات ئەل فارابى)
ناملىق چوڭ ھەجىملىك كىتابنىڭ 55ـ، 59ـ، 188ـ، 233ـ،
251ـ بەتلىرىدە ئىراق، بېرىتانىيە، ئىسپانىيە قاتارلىق ئەللەردە
ساقلىنىپ قالغان فارابىنىڭ مۇزىكىلىق ئايرىم ئەسەرلىرى تو-
نۇشتۇرۇلغان. بۇ كىتابنىڭ 233 ـ بېتىدە لېيدىن ئۇنىۋېرسىتې-
تىدا ساقلىنىۋاتقان فارابىنىڭ «كىتابۇل مۇسىقى» ناملىق ئەسە-
رىنىڭ مۇندەرىجىسى كۆرسىتىلگەن.

* * *

فارابىنىڭ مۇزىكىلىق ئەسەرلىرى ئۆز دەۋرىدە ۋە فارابىدىن
كېيىنكى دەۋرلەردە ئەرەب دۇنياسى ۋە غەربىي ياۋروپادا زور
تەسىر قوزغىغان.

شۇ نەرسىنى مۇقىملاشتۇرۇشقا بولىدۇكى، فارابى ئەرەب
مۇزىكا تارىخىدا يېڭى دەۋر يارىتىش بىلەن بىللە مۇزىكا سەنئىتى
تارىخىدىمۇ يېڭى باشلىنىش ئاچقان. «فارابى باشقا ئەسەرلىرىدىن
قارىغاندىمۇ ناھايىتى نادىر دوختۇر ۋە ماتېماتىك، پەلسەپە ئالىمى
ۋە داڭدار مۇزىكىشۇناس بولۇپ، ئۇ ئەمەلدە ئەرەب مۇزىكا تارى-
خىدىكى ئەڭ ئۇلۇغ مۇزىكا ئالىمى ئىدى»[1].

فارابىدىن ئىلگىرى ئەرەب مۇزىكىسى گەرچە دىنىي جەھەت-
تىكى چەكلىنىش، نەزەرىيىۋى جەھەتتىكى ئېنىقسىزلىق ئارىسى-
دا تەدرىجىي راۋاجلىنىپ كەلگەن بولسىمۇ، ئەمما رېتىم (ئىقا)
ۋە نەغمە (نەغەم) كاتېگورىيىسى يوق ئىدى[2].

ئەرەبلەرنىڭ ئەڭ قەدىمكى مۇزىكىسى «ھۇرا» كۇيى بولۇپ،

① فىلىپ ھىتتى: «ئەرەب ئومۇمىي تارىخى» 436 ـ بەت.
② ئۇ كىتاب، 508 ـ بەتكە قارالسۇن.

رىۋايەتتە ئۇنى مودال ئىبن مەئەد توگۇدىن يىقىلغاندىكى ئاغرىق ئازابى تەسىردە يارانقان دېيىلىدۇ. كېيىنچە «قۇرئان» نى تەجۋىد ئاھاڭىغا سېلىپ ئوقۇش كېلىپ چىقتى. ئۇ چاغلاردا مەزمۇن «مۇبزىرىن» نامىدا ئاتىلىپ مۇزىكانتنى كۆرسىتەتتى. رىتىم كاتېگورىيىسىنى مەدەنىيلىك توز (632 — 710) داپنى ئەرەبلەرگە تونۇشتۇرۇش بىلەن بىللە ئەرەب مۇزىكا سەنئىتىگە ئېلىپ كىرگەنىدى. ئابدۇللا ئىبن زۇبەر تەرىپىدىن مەككىدىكى كەبە قايتا ئىسلاھ قىلىنغاندا، ئىران ـ تۇرك ھۇنەرۋەنلىرى تەكلىپ قىلىنغانىدى. ئۇلار بەرباب ـ ئۇد مۇزىكىسىنى ۋە نەينى ئەرەبلەرگە تونۇشتۇرغان. نەي ـ نەيچە ئىسمى بويىچە ئۆزگەرتىلمەي ئاتىلىشىدىن تاشقىرى، يەنە «زامىر» دەپمۇ ئاتالدى. ئىبن سورايج ئەينى زامانىدىكى سۆكەينا خانىم ھامىيلىقىدا ئازاد قىلىنغان تۇرك قۇلى بولۇپ، ئۇد ۋە نەي، سۇناي، بۇغ (بۇرغا، كاناي) مۇزىكىلىرىنى ئەرەبلەرگە تونۇشتۇرغان. «بۇغ» ئاتالمىسى ئەك كونا تۇركىي «بۇرغا» چالغۇسىنىڭ بۇزۇلغان ئىستېمالى ئىدى. خەلىپە يەزدىد I (680 — 683) مۇزىكا ھامىيسى بولغان چاغلاردا، داپ (تەب) نى تولىراق ئايال سەنئەتچىلەر (قىيەن) چالاتتى. ئۇماۋىيە خەلىپىلىكى ۋاقتىدىكى ئىرانلىق مۇزىكانت ئىبن مۇھرىز ئىبن سورايج بىلەن زامانداش بولغان. ئۇ چاغلاردا تېخى نوتا بىلەن خاتىرىلەش ئىختىرا قىلىنمىغان بولۇپ، مۇزىكا ۋە ناخشىلار ئېغىزدىن ئېغىزغا كۆچۈپ تۇراتتى[1].

ئابباسىيە خەلىپىلىكى مەيدانغا كەلگەندىمۇ مۇزىكا كىشىنى ئەقىلدىن ئازدۇرغۇچى پائالىيەت دەپ قارالغاچقا، مەنسۇق قىلىنغانىدى. ئەمما، ئايرىم ئاقسۆڭەكلەر (مەسىلەن، مۇسۇللۇق ئىبراھىم) شەھەر سىرتىدىكى ئازادە باغلىرىدا مۇزىكىچىلىقنى يولغا قويغان. ھارۇن رەشىد (786 — 809) ئوردىسىدا مۇخا-

① فىلىپ ھىتتى: «ئەرەب ئومۇمىي تارىخى»، 321 ـ بەتكە قارالسۇن.

رىق (854ـيىلى ئۆلگەن) ۋە ئۇنىڭ ئوغلى ئىسھاق (767 — 850) قاتارلىق ئاتاقلىق سازەندىلەر بولۇپ، خەلىپە تەرىپىدىن ئۇلارغا ئالتۇن مۇكاپات ئىنئام قىلىنغانىدى. ئۇلار پىپا (ئۇد، بەرباب) ۋە راۋابنى تۆۋەنرەك ئاۋازدا چېلىشنى باشلىغانىدى. خەلىپە ۋەتىخ (842 — 847) ئابباس خەلىپىلىرى ئارىسىدىكى تۇنجى سازەندە ئىدى.

ئابباسىيە دەۋرىدە ئەرەب ئەدەبىياتى، بولۇپمۇ شېئىرىيەت تېز راۋاجلاندى. ئەل جاھىز (862 ـ يىلى ئۆلگەن) باسرا ئەدەبىياتىنىڭ ئاساسىنى قۇردى. بەردى زامان سورۇنلاردا ئوقۇلىدىغان ھەجۋىيات خاراكتېرلىك ھېكايەت ژانىرى «مۇقامەت» (ئۆلتۇرۇش) گە ئاساس سالدى. قارىغۇ شائىر بەشەر ئىبن بۇرد ۋە ئەبۇ نۇۋاس دىنىي دەرۋىشلىك «زوھدىيات» شېئىرىي ژانىرى بىلەن 5 ـ 7 بېيىتلىق غەزەلياتقا ئاساس سالدى. بۇ خىل غەزەل شەكلى كېيىنچە ئىسپانىيە سونېتلىرىغا (14 مىسرالىق شېئىر) مەنبە بولغانىدى.

«پىشقان بەرباب ئۇستىسى، ئوتتۇرا ئەسىردىكى ئۇلۇغ مۇزىكا نەزەرىيىسىنىڭ مۇئەللىپى فارابى»[1] ئەنە شۇنداق تارىخىي شارائىتتا، باغدادتا، كېيىن دەمەشقىتە — ئەرەب خەلىپىلىكىنىڭ مۇشۇ ئىككى پايتەختىدە، ئۆزىنىڭ مۇزىكىچىلىق نەزەرىيىسىنى ۋە ئەمەلىي پائالىيىتىنى باشلىغانىدى. «ئۇ ئىككى ئىلمىي ئەسەردە مۇزىكا مەسىلىلىرىنى تەنقىد قىلىشتىن تاشقىرى، ئۇچ چوڭ مەخسۇس ئەسەر يازغان. ئۇنىڭ «كىتابۇل مۇسىقۇل كەبىر» ناملىق ئەسىرى شەرقتە ئەڭ نوپۇزلۇق مۇزىكا كىتابى ئىدى. غەربتە ئۇنىڭ «ئىھسال ئۇلۇم» ناملىق مۇزىكا ھەققىدە توختالغان ئەڭ ياخشى ئەسىرى لاتىنچىغا تەرجىمە قىلىنغاندىن كېيىن كۆچۈلۈك تەسىر قوزغىغان»[2]، شۇنىڭدىن كېيىن ئەرەب مۇزىكىسى

① «ئەرەب ئومۇمىي تارىخى»، 436 ـ، 508 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
② «ئەرەب ئومۇمىي تارىخى» 436 ـ، 508 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.

نەغمە (Nagham) ۋە رىتىم (Tqa) دىن ئىبارەت ئىككى قىسىم-دىن تۇزۇلۇشكە باشلىغان.①

نوتا بىلەن خاتىرىلەش ئۇسۇلىنى ياۋروپالىقلار كولۇنلۇق فرانكو (1190 ـ يىلى ئۆلگەن) نىڭ تونۇشتۇرۇشى ۋە ئىزاھلاپ چۈشەندۈرۈشىدىن كېيىن قوبۇل قىلغان بولۇپ، ئۇنىڭدا ھەربىر مۇزىكىلىق ئاھاڭ ئارىسىدىكى نىسبەت ۋاقىت ھېسابقا ئېلىنىاتتى. ھازىرقى نوتا ئۇسۇلىدىن ماھىيەتتە كۆپ پەرقلەنمىگەن بۇ نوتا ئۇسۇلى گەرچە فرانكو نوتا ئۇسۇلى دەپ ئاتالسىمۇ، ئۇ فرانكودىن ئۇچ ـ تۆت ئەسىر ئىلگىرى ئەل كىندى ۋە فارابى ۋاقتىدا ئەرەب دۇنياسىدا پەيدا بولۇشقا باشلىغانىدى②. ئەرەب ئالىمى، پروفېسسور ئەخۋانى بىلەن سارتوننىڭ كۆرسىتىشچە، ئەل كىندى «ئاۋازلارنى خاتىرىلەش» ھەققىدە ماقالە يازغان③. بۇ ئىشنى فارابى ئەمەلىيلەشتۈرگەن. ئا. ئىرسوۋ ئۆزىنىڭ «خارەزمى ۋە فارابى» ناملىق رىسالىسىدە: «تارىخچىلار مۇزىكىنى ھەرپ بىلەن يېزىشنى دەسلەپ فارابى تاپقان دېيىشىدۇ»④دەپ يازىدۇ. فارابى، ئىبن سىنا ۋە ئىبن بەجە ئەسەرلىرى XII ئەسىردە تولىدو شەھىرىدىكى تەرجىمە مەركىزىدە لاتىنچىغا تەرجىمە قىلىنغاندىن كېيىن پۈتۈن ياۋروپاغا تارالغان. نوتا ئېھتىمال فارابى تەرىپىدىن ئىسلاھ قىلىنغان بولۇشى مۇمكىن. جۇڭگو تاڭ دەۋرى خاتىرىلىرىدە «غەربىي دىيار»، بولۇپمۇ كۇسەن (كۇچا) مۇزىكىلىرىنىڭ نوتىلىرى بولغانلىقى ئېنىق كۆرسىتىلگەن. دۇەن چىڭشى يازغان «يۇييائىدا يېزىلغان خاتىرىلەر» (酉阳杂俎:段成式) دېگەن كىتابتا شۇەنزۇڭ پادىشاھ (713 — 756) ۋاقتىدىكى نىڭ ۋاڭ كۇچا نوتا كىتابىنى ئالدىغا قويۇپ داپ چېلىشنى ئۆگەنگەن⑤.

① يۇقىرىقى كىتاب، 720 ـ، 721 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
② «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 178 ـ بەتكە قارالسۇن.
③ «خارەزمى ۋە فارابى»، ئۇزىبېكچە نەشرى، 14 ـ بەت.
④ ⑤ «شىنجاڭنىڭ تاڭ دەۋرىدىكى ناخشا ـ ئۇسسۇل مەنئىتى»، 40 ـ، 50 ـ، 51 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.

تاڭ شائىرى فاڭ گەن «جاڭنەندە يېڭى نەغمە ئاڭلاش» ناملىق شېئىرىدا، چاڭئەنگە كېلىپ باقمىغان چاڭجياڭ دەريالىسى جەنۇبىدىكى سازەندىلەرنىڭ قەغەزگە يېزىلىپ ئۆتىلگەن نوتىغا قاراپ يېڭى كۇچا نەغمىلىرىنى چالغانلىقىنى تەسۋىرلەپ مۇنداق يازغان:

«يېڭى كۇينى ئاڭلاپ ئوتتۇق گۇل تېگىدە قەدەھ تۇتۇپ،
ئوتتۇق يەنە چاۋاك بىلەن ھەر نەغمىگە مەدھى ئوقۇپ.

سازەندە گەر بىلمىسىمۇ چاڭئەننىڭ يول ـ رەستىسىنى،
*كېلەر نەغمە بۇياقلارغا مەكتۇپلەرگە بىر-بىر پۈتۈپ».*①

مانا بۇلار غەربىي دىيار نوتىلىرىنىڭ ئەل كىندى، فارابى ۋە كولۇنلۇق فرانكودىن تولىمۇ مۇقەددەملىكىنى كۆرسىتىدۇ.

ئەرەبلەر ئۆز دىنىي ئېتىقادىغا باشقا مىللەتلەرنى ئۆزلەشتۈرگىنىدەك، باشقا مىللەتلەر مەدەنىيىتى تەرىپىدىنمۇ ئۆزلەشتى. ئۇلار ئىشىك تاقىۋېلىش ۋە سىرتقا قېقىش سىياسىتىنى قوللانمىدى، ئۇلار «ئەقىل ـ پاراسەت دىنىي ئېتىقادچىلار يوقىتىپ قويغان تۆگە، سەن بۇ يوقالغان تۆگىنىڭ كۆپ خۇدالىق ئېتىقادتىكىلەر تەرىپىدىن ساڭا تېپىپ بېرىلگەنلىكىنى كۆرسەن»②دېگەن رىۋايەتتىكى خەلىپە ئەلىنىڭ سۆزىگە ئوخشاش ئىلگىرىكى غەيرىي دىندىكىلەر مەدەنىيىتىدىن قىممەتلىك ئوزۇق ئالغان. ئەرەب مەدەنىيىتىنىڭ ياۋروپا مەدەنىيىتى ئويغىنىشىغا ئىنىك بولالىشىدىكى سىر ئەنە شۇنىڭدا.

فارابىنىڭ مۇزىكىلىق تەلىماتى ياۋروپاغا چوڭقۇر تەسىر كۆرسەتكەن. «فارابىنىڭ مۇزىكىلىق مىراسلىرى جاھان مۇزىكا

① ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 65 ـ بەت. ئاپتور بۇ سۆزنى «مىنروگول دەھاب» (Mnrug al — Dhahab) نامى 164 ـ بېتىدىن ئالغان.
② «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 177 ـ بەت.

سەنئەتىنىڭ داۋاملىق راۋاجلىنىشىدا مۇھىم رول ئويناغان». ئۇنىڭ «ئىھسال ئۇلۇم» ناملىق ئەسىرى XII ئەسىردىلا لاتىنچىغا تەرجىمە قىلىنىپ، ئىلىم ـ پەنگە، جۈملىدىن مۇزىكا شۇناسلىققا تەسىر كۆرسەتكەنىدى. XII ئەسىردىكى ئىبن بەجە ۋە ئىبن رۇشىد، XIII ئەسىردىكى موراۋىيىلىك مۇزىكا نەزەرىيىچىسى جېروما، XIII — XIV ئەسىردىكى مۇزىكا نەزەرىيىچىسى رايمونالۇل-لىيا، XIV ئەسىردىكى مۇزىكا نەزەرىيىچىسى تۇنستادا قاتارلىقلار فارابىنىڭ مۇزىكىلىق نەزەرىيىسىنى ئۆڭەنگەنىدى. XV ئەسىردە ئۇنىڭ «كىتابۇل مۇسىقۇل كەبىر» ناملىق چوڭ مۇزىكا ئەسىرى ياۋروپادا كەڭ تارقىلىپ كۆچلۈك ھاياجان پەيدا قىلدى.

فارابىنىڭ مۇزىكا نەزەرىيىسى ۋە ئەمەلىي مۇزىكىسىنىڭ ياۋروپاغا تارقىلىشىدا ئىسپانىيە مۇھىم ئۆتكەللىك رولىنى ئۆتىگەنىدى. ئىسپانىيە (ئاندالۇسىيا) مۇزىكىسىنىڭ ئۇلىنى زىراب قۇرغان بولۇپ، ئۇ باغدادتىكى مەۋسىل (ئەل مەۋسىل) ئېقىمەنىكىلەرنىڭ شاگىرتى ئىدى. ئۇ كوردۇۋاغا 822 ـ يىلى كەلىپ، ئابدۇراخمان II نىڭ ھامىيلىقىدا مۇزىكا مەكتىپى ئاچتى. زىراب بەرىابقا بەشىنچى تارا ىېكىتىپ ياغاچ زەخمەكتە چېلىش ئورنىغا قۇش تىرنىقى ئىشلەتتى. زىراب تەسىرىدە سېۋىلىيە، تولېدو، بارۇنسىيا، گرانادا قاتارلىق جايلاردىمۇ مۇزىكا مەكتەپلەرى تەسىس قىلىنىدى.

زىرابتىن كېيىن ئىبن فىرناس (888 ـ يىلى ئۆلگەن) شەرق مۇزىكىسىنى ئىسپانىيىگە كەڭ ئومۇملاشتۇردى. فارابىنىڭ ۋارىسلىرىدىن ئىبن بەجە ئىسپانىيە ۋە ياۋروپا مۇزىكىسىغا كۆرۈنەرلىك ھەسسە قوشتى. مۇسۇلمان سازەندىلىرى ئىسپانىيەدىكى كاستېرو ۋە ئاراگون خانلىق سارايلىرىغا ھۆسن قوشتى. خرىستىئانلار بىر ـ بىرلەپ ئەرەب مۇزىكىسى ۋە ئۇنىڭ نەزەرىيەۋى قوللانمىسىنى قوبۇل قىلىشقا باشلىدى. رىتىملىق مۇزىكا بىلەن بىللە بەرباب (ئەرەبلەردە ئەل ـ ئود دەپ ئاتىلىدۇ) ئىسپا-

نىيىلىكلەر تەرىپىدىن لائود، ئېنگلىيىلىكلەر تەرىپىدىن لۇتې (lute) دەپ، راۋاب (ئەرەبلەردە راباب دەپ ئاتىلىدۇ) ئىسپانىيىلىكلەر تەرىپىدىن رابېل، ئېنگلىيىلىكلەر تەرىپىدىن رەببېك ياكى رەببى دەپ قوبۇل قىلىندى. پورتۇگالىيىلىكلەر ھېلىمۇ ئىسكىرىپكىنى رابېكا دەپ ئاتايدۇ. تابلا (مىس دۇمباق)، بۇغا، قالۇن قاتارلىق چالغۇلارمۇ ياۋروپاغا تارقالدى.

ئۇلۇغ ئالىم ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ نامى ئۇنىڭ كۆپ تەرەپلىمە تۆھپىلىرى بىلەن، جۈملىدىن ئۇنىڭ مۇزىكا ئېستېتىكىسى ۋە مۇزىكا نەزەرىيىسى تۆھپىلىرى بىلەن باغلانغان ھالدا مەڭگۈ خاتىرىلەنگۈسى.

فارابىنىڭ پەن ـ مەدەنىيەتكە قوشقان تۆپىلىرى ھەققىدىكى بايان شۇلاردىن ئىبارەت.

بەشىنچى قىسىم

فارابى پەلسەپىۋى تەلىماتلىرى ۋە مەدەنىي مىراسلىرىنىڭ تارىخىي تەقدىرى

«فارابى ئالەم يارىتىلغان ئەمەس، ئۇنىڭ باشلىنىشى يوق، دەپ قارىغان، بۇ خىل قاراش مۇسۇلمانلارنى تولىمۇ تەئەججۇپ-لۇككە سالغانىدى.»

— *سەيدنېي نېتتىلىتون فېشىر*

«ئەبۇ نەسىرنىڭ بىزگە يېتىپ كەلگەن ئەسەرلىرى ئىچىدە ئۇنىڭ لوگىكىسى زور سالماقنى ئىگىلەيدۇ... ئەخلاق ھەققىدە-كى شەرھى، كىتابىدا ئىنسان بەختى توغرىسىدا توختىلىپ، ئۇ پەقەتلا مۇشۇ ھاياتلىقتا، مۇشۇ قونالغۇدا ئېرىشىش مۇمكىن دەپ-گەن».

— *ئىبن تۇفەيل*

«ئەل فارابى پەلسەپىنىڭ ئىسلام دۇنياسىدىكى ئۇستۇنلۇك ئورنىنى كۆچەيتىپ قانائەتلەنمەستىن، يەنە ئىلاھىيەتچىلىككە خۇددى دېدەكتەك ئىككىنچى ئورۇن قالدۇرغانىدى.»

— *ر. ۋالتسىر*

«سىپنوزىنىڭ تېماتىكىلىق مەخسۇس ئەسەرلىرىدىن ئۇنىڭغا شەرق ئارىستوتېلىنىڭ بۇاستە تەسىر كۆرسەتكەنلىكى سېزىلەدۇ»

— *ئۇ. ئامىن*

«پەن ساھەسىدە مەن ئارىستوتېلدىن باشلىنىپ ئەل فارابىدا ئاخىرلاشقان قەدىمكى مۇتەپەككۇرلاردىن ئۆگەنگەنىدىم.»

— *ئەلىشىر نەۋائى*

بىرىنچى باب

فارابى تەلىماتلىرىنىڭ تارىخىي تەقدىرى

گېگىل ئۆزىنىڭ «كىچىك لوگىكا» (Die logik) نامىلىق ئەسىرىدە: «بارلىق پەلسەپىۋى سىستېمىلار ئاغدۇرۇلۇپ تاشلاڭ-غان، ئەمما بىز ئۇنى بىرلا ۋاقىتتا يەنە داۋاملاشتۇرىمىز، ئاغدۇ-رۇلۇپ تاشلانغان بىرەرمۇ پەلسەپە يوق ياكى بىرەر پەلسەپىنىمۇ ئاغدۇرۇپ تاشلاش مۇمكىن ئەمەس... شۇڭا، ئاتالمىش بىر پەل-سەپىنى ئاغدۇرۇپ تاشلاش دېگەنلىك شۇ پەلسەپىنىڭ چەكلىمە-سىدىن ھالقىپ چىقىش دېمەكلىك، بۇ يەنە شۇ پەلسەپىدىكى ئالاھىدە پرىنسىپلارنىڭ ئۇنىڭدىن مۇكەممەلراق بولغان سىستې-مىسىنىڭ بىر تەركىبىگە ئايلاندى دېگەنلىك، خالاس. شۇنىڭ ئۈچۈن، پەلسەپە تارىخىنىڭ مۇھىم مەزمۇنى يالغۇزلا ئۆتمۈشكە ئالاقىدار بولۇپلا قالماستىن، يەنە مەڭگۈلۈك، جۇملىدىن پۈتۈن-لەي ھازىر ئۈچۈنمۇ خاس بولغان ماتېرىياللارغا ئالاقىدار بولىدۇ» دەپ يازغانىدى. گېگىل بۇ يەردە پەلسەپە تارىخىدىكى ئىنكار قىلىش ۋە ۋارىسلىق قانۇنىيىتىنى تىلغا ئالغان. يېقىنقى زاماۋ-نىڭ ئەڭ چوڭ دىئالېكتىكا ماھىرى سۈپىتىدە گېگىل[1]نىڭ ئىنقىلابىي مېتودولوگىيىسى بىلەن ئۇنىڭ ئىدېئالىزملىق سىس-تېمىسى ئارىسىدىكى زىددىيەت تۈپەيلى، گېگىل يۇقىرىقى دىئا-لېكتىكىلىق كۆزقاراشقا زىت ھالدا ئۆزىنى نېمىس ئىدېئولوگ-يىسىنىڭ ئەڭ ئاخىرقى نامايەندىسى، نېمىس ئىدېئولوگىيىسىنى

① گېگىل: «كىچىك لوگىكا»، خەنزۇچە، 1957 ـ يىلى نەشرى، 201 ـ بەت.

بولسا پەلسەپە تەرەققىياتىنىڭ ئەڭ يۇقىرى چوققىسى دېيىشتەك تارىخقا زىت خاتالىققا يول قويغانىدى.

ئەبۇ نەسىر فارابى تەلىماتلىرى ئىنسانىيەتنىڭ ئوتتۇرا ئەسىرگىچە شەرق ۋە غەرب مەدەنىيىتى تارىخىدا ئېرىشىلگەن مۇھىم ۋەپپەقىيەتلىرىنىڭ يارقىن جەۋھەرلىرىدىن بىرى، كىشىلىك تەپەككۇر تارىخىدا ئالدىنقىسىنى كېيىنكىسىگە تۇتاشتۇرىدىغان گۆھەر تىزىقلىرىدىكى نادىر ئالماس تېشى بولدى. فارابى تەلىماتلىرى ئەينى زامانداشلىرى ۋە كېيىنكى زامانلاردا، شەرقتە غەربتە كۆچلۈك، ياڭراق ساداسى پەيدا قىلغان. فارابىنىڭ ئۆزى ھايات چېغىدا «ئەلمۇ ئەللىمىن ئەل سانى» (ئىككىنچى مۇئەللىم) دەپ شۆھرەت قازانغىنى سەۋەبسىز ئەمەس ئىدى.

فارابى تەلىماتلىرى ئەڭ ئالدى بىلەن ئۇنىڭ كۆپلىگەن ئوقۇغۇچىلىرى ئارىسىغا، جۈملىدىن ئەبۇ زاكارىيە يەھيا ئىبن ئەدى ۋە ئۇنىڭ شاگىرتى ئەبۇ سۇلايمان مۇھەممەد ئىبن تاھىر ئىبن بەھرەم ئەل سىجىستانى ۋە ئۇنىڭ شاگىرتى ئەبۇ ھەييان ئەلى ئىبن مۇھەممەد ئىبن ئەل ئابباس ئەل تەۋھىدى قاتار ئارىسىدا، ئۇنىڭدىن كېيىن سۇلتان ئەدۇددەۋلە ھامىيلىقىغا ئېرىشكەن ئەبۇ ئەلى ئەھمەد ئىبن ياقۇپ ئىبن مەسكە ۋەيىس قاتارلىقلار ۋە ئۇلارنىڭ زامانداشلىرى ئارىسىغا كەڭ تارالغان. ئۇلار فارابى تەلىماتىنىڭ بىرىنچى، ئىككىنچى، ئۈچىنچى ئەۋلادى سۈپىتىدە بۇ تەلىماتنىڭ داۋاملىق كېڭىيىشىگە قىممەتلىك ھەسسە قوشقان. بۇلار ئارىسىدا سىجىستانى بىلەن مەسكەۋەيىس ئالاھىدە داڭق چىقارغان چوڭ ناتىقلار ۋە مۇئەللىپلەر ئىدى. سىجىستانىنىڭ باغدادتىكى لېكسىيىلىرىگە ئۇنىڭغا زامانداش ئالىملار كېلىپ قاتناشاتتى. مەسكەۋەيىس «تەجارىبۇل ئۇمەم ۋە تەئاقۇبۇل ھىممەم» ناملىق تارىخىي ئەسەر، «تەھدىبۇل ئەخلاق ۋە تەدھىرۇل ئەراق»، «ئەل ساۋادە»، «ئەل فەۋزۇل كەبىر»، «ئەل فەۋزۇل سەغىر» قاتارلىق پەلسەپىۋى ئەسەرلەرنى يازغان. ئۇلار

ئارىستوتېل ۋە فارابى تەلىماتلىرىنى داۋاملىق راۋاجلاندۇرغان. مەسكەۋەيىسنىڭ ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرى فارابىنىڭ گۇمانىزملىق كۆزقاراشلىرىغا ۋارىسلىق قىلاتتى، ئۇ ھەركىم ئىقتىدارىغا قاراپ ئىشلەپ، ئۆز ئېھتىياجىغا قاراپ تەمىنلىنىشى لازىم، بۇ ئىجتىمائىي ھاياتنىڭ زۆرۈر شەرتى، دەپ قارىغانىدى.①

X ئەسىر ئېنسىكلوپېدىكلىرى «ئىھۋانول سافا ۋە كۆللەن ئەل ۋافا» مەخپىي ئىلمىي تەشكىلاتى فارابى ئىدىيىلىرىدىن ئىلھاملانغانىدى. ئا. ك. زاكۇيېفنىڭ «‹سادىق دوستلار› پەلسەپەسى» ناملىق ئەسىرىدە كۆرسىتىلىشىچە، بۇ تەشكىلاتنىڭ ماقالىلىرىنى يازغان ئەل بەستى، ئەل زەنجەنى، ئەل نەھرەجۇرى، ئەل ئەۋفى، ئىبن رىفائە قاتارلىق ئاپتورلار فارابى كۆزقاراشلىرىنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىغان، ئۇلارنىڭ بەزى كۆزقاراشلىرى ۋە ئىشلەتكەن ئاتالغۇلىرى فارابى ئەسىرىدىكى كۆزقاراش ۋە ئاتالغۇلار بولغان. ئۇلار «پەزىلەتلىك شەھەر» دېگەن ئىبارىلەردىن پايدىلانغان.②فارابىدىن باشقا خارەزمى كۆزقاراشلىرىمۇ ئۇلارنىڭ ماقالىلەر توپلىمىدا ئۆز ئىپادىسىنى تاپقانىدى.

فارابى تەلىماتلىرى ئەبۇ رەيھان بىرۇنى (973 — 1048) ۋە ئەبۇ ئەلى ئىبن سىنا (980 — 1037) دۇنيا قارىشىنىڭ شەكىللىنىشىگە ئوخشىمىغان دەرىجىدە تەسىر كۆرسەتكەن.

بىرۇنى 999 - يىلى ناسىر ئىلىك خان باشچىلىقىدىكى قەشقەر قاراخانىيلار قوشۇنلىرى مەنسۇر II ھۆكۈمرانلىقىدىكى سامانىيلار سۇلالىسىنى مۇنقەرز قىلغاندىن كېيىن بۇخارادىن خارەزمنىڭ مەركىزىي شەھىرى ئۇركەنجگە كۆچۈپ بارغان ياش ئالىم ئىبن سىنا بىلەن تونۇشقانىدى. بۇ چاغدا ئىبن سىنا خارەزم ئەمىرى ئەلى ئىبن مەمۇننىڭ (999 — 1016) ئىلمىپەرۋەر ۋەزىرى ئوبۇل ھۇسەيىن ئەل سەھلى ھۇزۇرىدا 10 يىل تۇرۇپ

① ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 117 - بەتكە قارالسۇن.
② ئا. ى. زاكۇيىنى: «‹سادىق دوستلار› پەلسەپىسى»، باكۇ، 1964 - يىلى نەشرى.

قالغاندى. بۇ جەريانداا بىرۇنى بىلەن ئىبن سىنا پەلسەپىۋى ۋە ئىلمىي سۆھبەتلەرنى ئۆتكۈزگەن. بۇنىڭدىن باشقا، خارەزم شاھىنىك ئوردىسىدا ئاتاقلىق دوختۇر ئەل خەمارا ئەل بىرۇنى ۋە ئىبن سىنا بىلەن بىللە ئىشلىگەن. بىرۇنى ئۆزىنىك «دورىگەر-لىك» ناملىق ئەسىرىدە، ئەل خەمارانىك ئىسمىنى ئاتاپ كۆر-سەتكەن. ئەل خەمارا باغدادتا فارابىنىك ئوقۇغۇچىسى ئاتاقلىق لوگىكا ئالىمى ۋە پەيلاسوپ يەھيا ئىبن ئەدىنىك يېتەكچىلىكى ئاستىدا ئىشلىگەن. سۆھبەتلەر تەسىرى، بولۇپمۇ ئىبن سىنا بىلەن بىرۇنىنىك ئارىستوتېل «فىزىكا»، «روھ توغرىسىدا» دېگەن ئەسەرلىرى بىلەن «مېتافىزىكا» ناملىق ئەسىرى ھەققىدە-كى سۆھبەتلەردە ئېلىنغان فارابى كۆزقاراشلىرى ۋە شەرھى ھەق-قىدىكى سۆھبەتلەر تەسىرى تۈپەيلى فارابى كۆزقاراشلىرى ھىن-دىستاندىن يېقىندىلا كەلگەن ياش ئالىم بىرۇنىغا كۆچلۈك قىز-غىش ئېلىپ كەلگەن. بىز بىرۇنى ئەسەرلىرىنى تەتقىق قىلغىنىن-مىزدا، بىرۇنىنىك گەرچە ئىدىئالىزم ئىسكەنجىسىدىن قۇتۇلۇپ كېتەلمىگەن بولسىمۇ، بىر قاتار ئەمەلىي مەسىلىلەر ئۈستىدە ماتېرىيالىزملىق پرىنسىپلارنى ئۆتتۈرىغا قويغانلىقىنى كۆرۈۋالا-لايمىز.[1] بىرۇنى ئالەمنىك گارمونىيىلىك بىرەكلىكىنى، تەبە-ئىەت دۇنياسىنىك «قۇۋۋەت» كە ئىگە ئىكەنلىكىنى، مەۋجۇدىيەت ئۆزگىرىپ ۋە راۋاجلىنىپ تۇرىدىغانلىقىنى، تەبىئەت دۇنياسىدە-كى بارلىق پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش جەريانلىرى ماددىغا خاس، ھەممىنى ماددا يارىتىدىغانلىقىنى، تەھتى ساما دۇنياسىدا مۇم-كىنلىكنىك پائالىيەتچان ئىكەنلىكىنى، ھەممە شەيئىنىك ئاساسى تۆت زات بىلەن بوشلۇقنىك قوشۇلمىسى ئىكەنلىكىنى، ماددا ئۆز شەكلىنى يارىتالايدىغان ۋە ئۆزگەرتەلەيدىغانلىقىنى، تونۇپ - بىلىشنىك تۈيغۇدىن باشلىنىدىغانلىقىنى، تەبىئەت ھەقىقەتنىك

① دونىك، مېتىن قاتارلىقلار: «پەلسەپە تارىخى»، خەنزۇچە نەشرى، 1 - توم، 259 - بەتكە قارالسۇن.

ئۆلچىمى ئىكەنلىكىنى، پەن بىلەن دىنىنىك چېگرىسىنى ئايرىش لازىملىقىنى، ئىنسانلار ماددىي ھايات زۆرۈرىيەتلىرى ئۈچۈن كوللېكتىپلىشىشى، جامائەتلىشىشى لازىم بولغانلىقىنى ۋە بىر قاتار گۈمانىزملىق كۆزقاراشلارنى ئوتتۇرىغا قويغان. بۇ ماھىيەت-تە فارابىزم پەلسەپىۋى يۆنىلىشىنىك بىرۇنى مىراسلىرىدىكى تەسىرى بىلەن مۇناسىۋەتلىك ئىدى. بىرۇنى ئاساسەن تەبىئەتشۇ-ناس بولۇپ، ئۇنىڭ تەبىئەت ئىلمى كۆزقاراشلىرىغا فارابى ۋە ئۇنىڭ ئالەم قۇرۇلمىسى مودىلىدىن تاشقىرى ئەل خارەزمى، ئەل فەرغانى ئەسەرلىرى كۈچلۈك تەسىر قىلغان.

ئىبن سىنا فارابى تەلىماتلىرىنىڭ بۇاستە تەسىرىدە ئۆز-نىڭ دۇنيا قارىشىنى شەكىللەندۈرگەن. ئىبن ئەبى ئۇسەيبە ئۆزىنىڭ «ئۇيۇنۇل ئەنبائى تەبەقاتىل ئەتىببا» (تېۋىپلار توغرى-سىدىكى خەۋەرلەر بۇلىقى) ناملىق ئەسىرىدە ئىبن سىنانىڭ ئۆزى يازغان تەرجىمىھالىنى بەرگەنىدى. بۇنىڭدا ئىبن سىنانىڭ ئائىلە ئىچىدە ئۆزلۈكىدىن ئۆگىنىۋاتقان ۋاقتىدىلا فارابىنىڭ «فۇسۇسى ھىكام» ناملىق ئەسىرىنى ئوقۇغانلىقىنى، ئۇنىڭدىن كېيىن ئارىستوتېلنىڭ «مېتافىزىكا» ناملىق ئەسىرىنى 40 قې-تىم ئوقۇپ ئۇنىڭ مېغىزىنى چاقالماي، ئاخىر كوچىدىن سېتى-ۋالغان فارابىنىڭ «مېتافىزىكا» غا يازغان شەرھىي كىتابىنى ئو-قۇپ ناھايىتى خۇشاللىقىدىن كەمبەغەللەرگە سەدىقىلەر بەرگەنلە-كىنى يازغان. ئىبن سىنا مەنسۇر II نىڭ خانلىق كىتابخانىسىغا كىرىش ھوقۇقىغا سۇلتاننى داۋالاش نەتىجىسىدە ئېرىشكەن. كۆپ خانلىق خانلىق كىتابخانىسىدا فارابىنىڭ كۆپلىگەن ئەسەر-لىرى ساقلانغانىدى.

ئىبن سىنا فارابى ئەسەرلىرىنى بىر قەدەر سىستېمىلىق ئۆگەنگەن، ئۇنىڭ پەلسەپىۋى ۋە ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرىنى «كىتاب ئەش شىفا»، «دانىشنامە» قاتارلىق ئەسەرلىرىدە تەپسە-لىي گەۋدىلەندۈرگەن، فارابىزم سىستېمىسىنى تېبابەتچىلىك سا-

ھەسىگە تەتبىق قىلغان مەشھۇر مۇتەپەككۇر، تېبابەتشۇناس ۋە ئېنىسكلوپېدىيىلىك ئالىم. ئىبن سىنا فارابىنىڭ «مەۋجۇدىيەت» نەزەريىسىنى ئىلگىرى سۈرۈپ «پەلەك جىسمدۇر»، «تەبىئەت دۇنياسىدا بوش ئورۇن يوق»، ئالەمدە «تۆت خىل ئۇنسۇر ۋە ئۇلارنىڭ كۆللىيانىدىن باشقا جىسىم مەۋجۇت ئەمەس»، «ئالەم بىر، ئالەمدىن باشقا ئالەم يوق»، «مەۋجۇتلۇقتا رېئاللىق، مۇقەررەرلىك، مۇمكىنلىكتىن ئىبارەت ئۇچ خۇسۇسىيەت بولىدۇ»، «ماددا بەش ئەزانىڭ ئوبيېكتى»، «بارلىق مەۋجۇت نەرسىلەرنىڭ ھالقىلىرىدىن ئومۇمىيۈزلۈك سەۋەب - نەتىجە زەنجىرى تۇزۇلگەن»، «روھ بەدەننىڭ مۇھىم شەكلى»، «ئۆلگەن بەدەن قايتا تىرىلمەيدۇ» قاتارلىق بىر قاتار قىممەتلىك كۆزقاراشلارنى ئوتتۇرىغا قويغان. ئىبن سىنا بىلىش نەزەريىسى جەھەتتە فارابىدىن مەلۇم پەرقلىنەتتى. ئۇ سېنسوئالىزم (تۇيغۇ نەزەريىسى) مەيدانىدا تۇرۇپ ئەقلىي بىلىشنىڭ ھېچقانداق ئىلاھىي كۈچكە يۆلەنمىگەن ئىنسانىنىڭ بىلىش شەكلى ئىكەنلىكىدە ئىككىلىنىدۇ، ئۇ يەنە ماددىمۇ، تەڭرىمۇ مۇتلەق، پەنمۇ، دىنمۇ ھەقىقەت دېگەن دۇئالىزملىق كۆزقاراشلاردىن خالىي بولالمىغانىدى. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، ئىبن سىنا دىنىي مۇتەئەسسىپلەر تەرىپىدىن «دەھرىي» لىكتە ئېيىبلەنگەن، ئۇنىڭ ئەسەرلىرى ئالىمنىڭ رەقىبى ئىبن ئەي ئوتابىر، باغداد خەلىپىسى مۇستەجىد قاتارلىقلار تەرىپىدىن قارىلىنىپ كۆيدۈرۈلگەن.

شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، ئىبن سىنا ئەسەرلىرى شەرقكە ۋە غەربكە كەڭ تارقىلىپ كۆچلۈك تەسىر قوزغىغانىدى.

دوكتور خەيرۇللايوفنىڭ كۆرسىتىشچە: «ئىبن سىنا پەلسەپىسى فارابى تەرىپىدىن ئوتتۇرىغا قويۇلغان ۋە بىر قەدەر ھەل قىلىنغان مەسىلىلەرنى تەتقىق قىلىش ۋە مۇكەممەللەشتۈرۈشنىڭ

كېيىنكى باسقۇچى بولدى».[1] نېمىس پەيلاسوپى گ. لېئى ئىبن سىنانىڭ ئىجتىمائىي - سىياسىي كۆزقاراشلىرى فارابىغا ئاساسلانغان،[2] دېسە، گوللاندىيە ئەرەبشۇناسى ت. ج. بوئېر «ئىبن سىنانىڭ كىتابىدا بىرەر تەلىماتمۇ فارابىغا ئاساسلانماي مەيدانغا كەلمىگەن»[3] دەپ يازدى. ھازىرقى زامان ئەرەب ئالىمى ئوسمان فەررۇخ ئۆزىنىڭ بۇ ئىككى ئالىم توغرىسىدىكى مەخسۇس ئەسىرىگە «ئىككى فارابى» دەپ نام قويغان، ئۇنىڭدا ئىبن سىنانى «ئەل فارابىيان» دەپ ئاتىغان.[4] فارابى ۋە ئىبن سىنا تەلىماتلىرى پۈتكۈل ساماندىيلار تېررىتورىيىسىنىمۇ «ئىسلام خانلىقى» نامىدا باشقۇرۇپ تۇرغان قاراخانىيلار دەۋرىدىلا خاقانىيەت ئىدىئولوگىيىسىگە تەسىر كۆرسەتكەنىدى. قاراخانىيلار دەۋرىدىكى مەشھۇر تېبابەتچى ئىماۋىدىن قەشقەرى ئۇيغۇر تىلىدا «شەرھى ئەلقانۇن» نامىلىق ئەسەر يېزىپ، ئىبن سىنا ئىدىيىسىنى شەرقكە تونۇشتۇرۇشقا ھەسسە قوشقان. ئەينى زامانىدىكى «ساجىيە» جامەسىدە ئىبن سىنا ئەسەرلىرى دەرسلىك قىلىنغان.

يۇسۇپ خاس ھاجىپنىڭ مەشھۇر پەلسەپىۋى داستانى — «قۇتادغۇ بىلىك» فارابى دۇنيا قارىشىنىڭ كۆچلۈك تەسىرىدە مەيدانغا كەلگەن. ئاكادېمىك غۇپۇروف بىلەن قاسىمجانوفنىڭ كۆرسىتىشچە، «يۇسۇپ ئۆزىنىڭ تېماتىك داستانىنى ئەل فارابىنىڭ ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرى بىلەن تۇتاشتۇرغانىدى. ئۇ بەخت مەسىلىسىنى ئۆزىنىڭ غايىۋى دۆلەت تەلىماتىنىڭ مەركىزى سۈپىتىدە ئىزچىللاشتۇرغان، ئۇنىڭغا ئېرىشىنىڭ ئەخلاقىي ۋە سىياسىي يوللىرىنى ئوتتۇرىغا قويغان»[5] ئا. ئا. ۋالىتوۋا، ش. ئى. نۇتسىئوبىدزې، ك. كەرىموف، ئو.

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 334 - بەت.
② «ئوتتۇرا ئەسىر ماتېرىيالىزمى تارىخى»، رۇسچە نەشرى، 129 - بەت.
③ «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، خەنزۇچە نۇسخىسى، 96 - بەت.
④ «ئىككى فارابى» (Two Farabis)، 1950 - يىلى، بېيروت.
⑤ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 169 - بەت.

ئالىمبېرتى قاتارلىقلارنىڭ بىرەك كۆرسىتىشچە، يۇسۇپ خاس هاجىپ (بالاساغۇنى) نىڭ دۇنيا قارىشى فارابى ۋە ئىبن سىناغا يېقىندىن ئەگەشكەن.①

قاراخانىيلار دەۋرىدىكى ئاتاقلىق ئۇيغۇر ئالىمى ۋە شائىرى، دۆلەت ئەربابى يۇسۇپ خاس هاجىپ هەقىقەتەن فارابىزم ئىدىئولوگىيىسىنىڭ تەسىرىدە، 1069 — 1070 - يىللىرى ئۆزىنىڭ 73 باب 13 مىڭ مىسرادىن تەركىب تاپقان چوڭ هەجىملىك پەلسەپىۋى داستانى «قۇتادغۇ بىلىگ»نى يېزىپ چىقىپ، ئەل هەسەن بىننى سۇلايمان بۇغراخانغا تەقدىم قىلغانىدى. داستاننىڭ «قۇتادغۇ بىلىگ» (بەختكە ئېرىشتۇرگۈچى بىلىم) دېگەن ناممۇ فارابىنىڭ «رىسالەفىت تەنبى ئەلەسىبابىس سائادەت» (بەختكە ئېرىشتۇرۇش يوللىرى هەققىدە رىسالە)، «كىتابەت تەفسىل ئەس سائادەت» (بەخت كىتابى) دېگەن ئەسەرلىرىنىڭ نامىغا ئاساسلىنىپ، فارابىنىڭ بەختكە ئېلىپ بارغۇچى يول بىلىمدۇر، دېگەن ئېنىقلىمىسىنى گەۋدىلەندۈرگەن.

«قۇتادغۇ بىلىگ» فارابىنىڭ ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي ئىدىئولوگىيىسىنىڭ، بولۇپمۇ دۆلەت توغرىسىدىكى تەلىماتلىرىنىڭ يۇسۇپ خاس هاجىپنىڭ ئۆزىگە خاس ئىدىيە - ئۇسلۇب بىلەن ئىپادىلىگەن شېئىرىي نامايەندىسى بولۇپ قالدى. داستاندىكى «بىلىم مەنىۋى ئوزۇق»، «ئىلىم — چىراغ»، «تىل بىلىمنىڭ ئىپادىسى»، «گرامماتىكا ۋە هېسساب ئەڭ مۇهىم پەن»، «ئەقىل هەربىكەتنىڭ قىبلىنامىسى»، «بىلىم — بەخت»، «ئالەم توغىرىسىدا ئۇچۇر»، «كىشىلىك قىلىش ئىبادەتتىن ئۇس تۇن»، «هىممەتسىز ياخشىلىق قىلىش پەزىلەتنىڭ شەرتى»، «ئادالەت ئىنسانلار ئارىسىدىكى مۇناسىۋەتنىڭ توغرا ئۇلچىمى»، «ئادالەت هەممىگە ئوخشاش مۇئامىلىدە ئىپادىلىنىدۇ»،

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 169 - بەت.

«ئادىل سىياسەت، قەتئىي قانۇن بىلەن دۆلەت گۈللىنىدۇ»، «كۇچ خەلقتىن، ئادالەت قانۇندىن تۇغۇلىدۇ»، «دۇنيا قانۇن بىلەن ئامانلىق تاپىدۇ»، «خەلقنى پاراۋان قىلىش هاكىمنىڭ مەقسىتى»، «دۆلەتنى ئىلىم بىلەن باشقۇرۇش»، «يامان هوقۇق تۇتسا، ئەل پاراكەندە بولىدۇ»، «ئەل نەزىرىگە ئېرىشمەك پادىشاهلىقنىڭ ئاساسى»، «پاراغەت پادىشاهنىڭ دۇشمىنى»، «ياخشى، يامان پەزىلەت ئادەمنىڭ ئۆزىگە باغلىق»، «دانالار خەلقكە ئەقىل ئۆگىتىشى لازىم» قاتارلىق يۇزلىگەن جۇملىلەر فارابى كۆزقاراشلىرى بىلەن بىرەك گۇمانسىزلىق خاراكتېر ئالغان بولۇپلا قالماي، پۈتۈن داستاندا ئاساسىي قەهرىمانلارنىڭ تىپىك خاراكتېرلىرى ۋە ئالاهىدىلىكلىرىمۇ ئادالەتنى (كۇنتۇغدى ئوبرازىدا)، ئەقىل - پاراسەتنى (ئوگدۇلمىش ئوبرازىدا)، گۇزەل ئەخلاق ۋە قانائەت - چانلىقنى (ئودغۇرمىش ئوبرازىدا) خۇددى فارابى كۆرسەتكەن تەرزدە گەۋدىلەندۈرگەن. «قۇتادغۇ بىلىگ» قاراخانىيلار شائىرى ئىدا يۇسۇپ خاس هاجىپ ئەمەلگە ئاشۇرۇشنى ئۇمىد قىلغان «پەزىلەتلىك جەمئىيەت» ئىدىيىسىنىڭ تەكلىپ كارتىنىسى سۈپىتىدە ئىشلەنگەن ۋە ئەمەلىي مەقسەتلەر بىلەن بۇغراخانغا تەقدىم قىلىنغان.

يۇسۇپ خاس هاجىپ ئۆز داستاندا فارابىدىن بىر ئەسىر كېيىنكى ئۇيغۇر جەمئىيىتىنىڭ تارىخى، ئىجتىمائىي ۋە ئىدىئولوگىيىلىك ئۆزگىچىلىكلىرىنى نەزەردە تۇتۇپ، جۇملىدىن ئەينى زامانداگى ئوتتۇرا ئاسىيادا باش كۆتۈرۈۋاتقان سوپىزم ئىدىيىسىنىڭ تەسىرىدە بىر قاتار دىنىي - مىستىسىزملىق پىكىرلەرنىمۇ ئىپادىلىگەن. داستاندا ئالىملارنىمۇ، دىنىي ئەربابلارنىمۇ باراۋەر ئوڭ رۇنغا قويغان، مۇهەببەت ۋە سەنئەت مەسىلىلىرىدە ئىسلام ئەقىدىلىرىدىن يىراقلىشالمىغان، جەننەت ۋە جەننەتتىكى راهەتنى مۇتلەق راهەت دەيدىغان تەسەۋۋۇپ قاراشلىرىنىڭ تەسىرىگە ئۇچ-

رىغان، ئەمما يۇسۇپ خاس ھاجىپ كۆچلۈك ۋەتەنپەرۋەرلىك ۋە ئىنسانپەرۋەرلىك روھى بىلەن «تۈرك شاھى ئەفراسىياپ — ئالىپ ئەرتۇڭا» نى پەزىلەتلىك، بىلىملىك ۋە پاراسەتلىكنىڭ سىمۋولى سۈپىتىدە گەۋدىلەندۈرگەن، ئىسلامىيەتتىن ئىلگىرىكى ساسان سۇلالىسىنىڭ شاھى خىسراۋ نوشىرىۋان (531 — 579) نى ئاقىل پادىشاھنىڭ ئۈلگىسى سۈپىتىدە يۇرەكلىك بىلەن تىلغا ئالغان. بۇ ئىشنى مۇكەممەل يۇسۇپ خاس ھاجىپتىن بۇرۇن ئاببا-سىيلار دەۋرىدە تىلغا ئېلىنىشقا جۈرئەت قىلالىغانىدى. يۇسۇپ خاس ھاجىپ فارابىنىڭ «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى» كۆزقاراش-لىرىنى ئۆز مۇھىتىغا تەتبىق قىلىپ، ئۇنى ھەرقايسى كەسىپلەر ۋە قاتلاملار، دۆلەت ئاپپاراتىنىڭ ھەرقايسى ئورگانلىرى ۋە ئۇ-نىڭ خادىملىرىنىڭ شەرتلىرىگىچە كونكرېتلاشتۇرغان. فارابى ئىجتىمائىي ـ ئەخلاقىي ئىدېئولوگىيەسىنىڭ، بولۇپمۇ فارابـ-نىڭ نەمۇنىلىك دۆلەت كۆزقاراشلىرىنىڭ يۇسۇپ خاس ھاجىپ سىياسىي ـ ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرىغا بولغان تەسىرى ئالاھىدە تەتقىق قىلىنىدىغان چوڭ تېما.

فارابىنىڭ ئىلغار پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرى ۋە تەبىئەت ئىل-مى تەلىماتلىرى ئاتاقلىق مۇتەپەككۇر ۋە ئەركىن پىكىر جەڭچـ-سى ناسىر خىسراۋ (1008—1073) بىلەن ئۆمەر ھەييام (1048—1128) دۇنيا قارىشىنىڭ شەكىللىنىشىدىكى مۇھىم مەز-مە ھېسابلىنىدۇ.① گ. ئاشۇروف ئۆزىنىڭ «ناسىر خىسراۋنىڭ پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرى»② (1965 ـ يىلى، دۇشەنبە نەشرى) ناملىق ئەسىرىدە، ناسىر خىسراۋنىڭ فارابى ۋە ئىبن سىنانى ئۆزىنىڭ پېشۋاسى ۋە شەرقنىڭ ئۇلۇغ ئەقىل ئىگىسى دەپ تىلغا ئالغانلىقىنى كۆرسىتىپ ئۆتكەنىدى. ئاتاقلىق ماتېماتىك، ئاستـ-

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 345 ـ بەتكە ۋە «ئەل فارابىنىڭ پەلسەپىۋى پىكىرلەر تەرەققىياتىدىكى رولى» («ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات» كىتابى)، 153 ـ بەتكە قارالسۇن.
② «ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات»، 33 ـ بەتكە ۋە «شەرقشۇناسلىق مەسىلىلىرى» ژۇرنـ-لى، 1959 ـ يىلى، 4 ـ سان، 94 ـ بەتكە قارالسۇن.

رونوم، شائىر ۋە مۇتەپەككۇر ئۆمەر ھەييامنىڭ پەلسەپىۋى دۇنيا قارىشىنىڭ شەكىللىنىشىگە فارابى كۆچلۈك تەسىر كۆرسەتكەن.

ب. ئا. روزېنفېلد فارابىنىڭ ماتېماتىكىلىق ئەسەرلىرىنى تەر-جىمە ۋە تەتقىق قىلىش جەريانىدا يازغان مۇقەددىمە ماقالىسى ۋە تەتقىقات ماقالىسىدە، فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى كۆزقاراشلىـ-رى ۋە ماتېماتىكىلىق تەلىماتلىرىنىڭ ئۆمەر ھەييامغا بولغان غايەت زور تەسىرىنى مۇقىملاشتۇرغانىدى. فارابىنىڭ ماتېماتىكـ-لىق ئابستراكتسىيىسىنىڭ ئەتراپىتىكى رېئاللىقنىڭ تونۇش جەريانـ-دىكى ئىپادىسى دېگەن كۆز قارىشى، سان ھەققىدىكى ۋە تىرگونو-مېتىرىيىلىك كۆزقاراشلىرى، جۈملىدىن ئىبن سىنانىڭ بىر قاتار ئەسەرلىرى ئۆمەر ھەييامنىڭ دۇنيا قارىشى ۋە ئىلمىي پائالىيىتىنىڭ ئاساسى بولۇپ قالغان.

فارابى ئىدېئولوگىيەسى خەلىپىلىكىنىڭ غەربىدە — شىمالىي ئامېرىكا ۋە مۇسۇلمان ئىسپانىيەسىدە (ئەندولۇس) بارغانسېرى كەڭ تارقىلىۋاتقاندا، شەرقتە — باغداد ۋە ئوتتۇرا ئاسىيادا مەسـ-تىكىلىق — روھانىي كۆزقاراشلار قايتا باش كۆتۈرۈپ چىقتى. ئىسلامىيەت دۇنياسى ئىدېئولوگىيىلىك ئاتموسفېراسىنىڭ XI ئەسىرگە خاس بۇ ھادىسىسى بىر تەرەپتىن ئابباسىيە خەلىپىلىكـ-نىڭ مۇستەقىل مىللىي مەملىكەتلەرگە پارچىلىنىش خاھىشىنى ئىپادىلىسە، يەنە بىر تەرەپتىن ئۇنىڭ كۈنسايىن ئاخىرلىشىۋاتقان ھاكىممۇتلەقلىق ھۆكۈمرانلىقىنى ساقلاپ قېلىش يولىدىكى ئۇ-رۇنۇشلىرىنى ئىپادىلەپ بەردى. تارىخىي تەرەققىياتنىڭ ئومۇمـي قانۇنى، مەدەنىيەت تارىخىنىڭ ئومۇمىي قانۇنى ھەمىشە بۇرژۇئا شەكىللىك ئىلگىرىلەش جەريانى بولۇپ كەلگەن. ئەگەر پىفاگور، سوقرات ۋە پلاتونىزم يۇنىلىشلىرىگە زىت ھالدا ئارىستوتېلىزم مەدەنىيەت تارىخىنىڭ بىر يورۇق شولىسىنى ئىپادىلىگەن بولسا، يېڭى پىفاگورچىلىق، يېڭى پلاتونىزم ۋە ئۇنىڭدىن مەنبۇى ئۇزۇق ئالغان دىنىي ئەقىدىچىلىك ۋە پەلسەپىۋى ئىدېئالىزمغا زىت ھالدا

فارابى تەلىماتلىرى زۇلمەتلىك ئاسماندا چاقنىغان يەنە بىر پەن ۋە مەدەنىيەت چاقمىقى بولغاندى. فارابىدىن ئىبن رۇشدقىچە، ئىبن رۇشددىن ياۋروپا مەرپەتچىلىرىگىچە بولغان ئىككى زۇلمەت مۇساپىسىگە شەرقتە ئەل غەززالى، غەربتە كاتولىك سوتى ۋەكىللىك قىلغاندى. يورۇقلۇق ۋە قاراڭغۇلۇق ئارىسىدىكى كۈرەش دولقۇنسىمان كۆتۈرۈلۈپ ياۋروپا مەدەنىيەت ئويغىنىشىنىڭ ئۇرۇقىنى تىكتى.

ئەبۇ ھامىد مۇھەممەد ئىبن مۇھەممەد ئەل غەززالى (1059—1111) ئىسلام ئەقىدىلىرىنى رەسمىي دىنىي پەلسەپە سىستېمىسىغا كىرگۈزۈشتىن ئىبارەت غايەت زور ئىسلاھات لايىھىسىنى ئوتتۇرىغا قويغان تۇنجى ئادەم چوڭ تېئولوگ بولدى. ئۇنىڭچە، ئىسلامىيەت دىنىي تەلىمات، دىنىي ئەقىدە، دىنىي قانۇن سۈپىتىدىلا ئەمەس، مۇھىمى دىنىي پەلسەپە سۈپىتىدىلا ئاندىن ئىسپاتلاش ۋە قايىل قىلىش ئىقتىدارىغا ئىگە بولاتتى. غەززالى ئەسلىي مۇتەكەللىم، فىقھ (ھوقۇق) شۇناس ۋە سوپىزمچى ئىدى. ئۇ رەسمىي ئارىستوتېل — فارابى پەلسەپىۋى سىستېمىسىنىڭ ئىلمىي نوپۇزىنى تارتىۋېلىش نىيىتىدە بۇ پەلسەپىنى تەنقىد قىلدى ۋە بۇ پەلسەپىگە ئومۇمىيۈزلۈك ھۇجۇم قوزغىدى، ئۇنىڭچە كالام تەلىماتى ئېتىقاد ۋە ئەقىدىنى ئاساس قىلغان، سوپىزم خاھىشى ھېسسىياتنى ئاساس قىلغان بولۇپ، مەنتىقىلىق ئىسپاتلاش ئىقتىدارى يوق ئىدى، دىنىي تەلىماتنى پەلسەپە دەردىجىسىگە كۆتۈرۈش ئۈچۈن ئۇنى مەنتىقىلىق ئىسپاتلاش ۋە روشەن قائىدىگە سېلىش لازىم ئىدى. شۇ چاغدىلا مانى ۋە شامان دىنلىرىنىڭ سارقىندىلىرىغا، زىرۋان — دەھرىي ئېقىمىغا، رافىدا، خاۋارىج، مۇتەززىل، براخمان، خرىستىئان تەسىرىگە، ماتېرىيالىزمغا ئۇنۇملۇك قارشى تۇرغىلى بولاتتى. غەززالى ئەل سەلىمە-

لىمىيە مەزھىپىنىڭ[1] ۋە كالام[2] مەزھىپىنىڭ ئەقىدىلىرىنى، سوپىزم — سۈننىي ئېقىمنىڭ كۆزقاراشلىرىنى ئاساس قىلىپ دىنىي ئىسلاھات ئېلىپ بېرىشقا كىرىشتى. بۇ ئىشتا ئۇنىڭ ئالدىدىكى ئەڭ چوڭ تېما فارابى ۋە ئىبن سىنا تەلىماتلىرىغا ھۇجۇم قوزغاش، ئۇلارنىڭ ئەسەرلىرىنى ياكى روھانىزم مەقسەتلىرىنىڭ ئىسپاتى سۈپىتىدە بۇرمىلاش ياكى كۆيدۈرۈپ يوقىتىشنى تەشەببۇس قىلىش بولدى، ئەل غەززالى ھەقىقىي مەنىسى بىلەن شەرقىتە تۇنجى قېتىم سىخولاستىك (دىنىي مەدرىسە) پەلسەپىسىنى ياراتتى، ئۇنىڭ غەربتىكى نامايەندىسى فوما ئاكۋىنسكى (1225—1274) بولدى. غەززالى سىخولاستىكىسى بىلەن فوما ئاكۋىنسكى سىخولاستىكىسى فورمال لوگىكىدىن پايدىلىنىپ، سىللوگىزملىق (ئۇچ بالداقلىق) مۇھاكىمە ئۇسۇلىنى قوۋۇق ئىبارىلەر بىلەن تىزىۋېلىپ، ئۆز قاراشلىرىنى «ئابستراكتسىيەدىن ئابستراكتسىيىگە» ئىسپاتلاپ چىقىش بىلەن شۇغۇللاندى، «سوپىزمچىلار ئارىستوتېل تەلىماتىدىكى جانلىق نەرسىلەرنى تۇڭجۇقتۇرۇۋېتىپ، ئۇنىڭدىكى قاتمال نەرسىلەرنى مەڭگۈ ئۆلمەس قىلىۋالدى»[3]، گەرچە غەززالىمۇ، فوما ئاكۋىنسكىمۇ پەلسەپە بىلەن تېئولوگىيىنى بىرلەشتۇرۇشكە ئۇرۇنسىمۇ، ئەمەلدە پەلسەپىنى تېئولوگىيىنىڭ دېدىكى قىلىپ قويغاندى. غەززالى ۋە فوما ئاكۋىنسكى سىخولاستىكىسى فورمال لوگىكىنىڭ ئاجىزلىقلىرىنى، ئابستراكت سىللوگىزملىق مۇھاكىمە ئۇسۇلىنىڭ ئاجىزلىقلىرىنى ئېچىپ بەرگەندى. سىخولاستىك كۆزقاراشلار ئوبىيېكتىپ ئىدېئالىزمدىن كۆرە، سۇبىيېكتىپ ئىدېئالىزملىق تۇسكە كۆپرەك مايىل بولدى. غەززالى دىنىنى ئادەم روھىنىڭ

① ئەل سەلىمىيە مەزھىپىنىڭ ئاساسچىسى ئەل تەستەدى (ھىجرىيىنىڭ 283 - يىلى ئۆلگەن) بولۇپ، ئۇنىڭ شاگىرتى ئابدۇللا مۇھەممەد ئىبن سەلىم (ھىجرىيىنىڭ 350 - يىلى ئۆلگەن) نامى بىلەن ئاتالغاندى.

② كالامىيە كۆزقاراشلىرى «ئەل مىلال ۋە ئەل نىھال» ناملىق كىتابتا بايان قىلىنغان.

③ لېنىن: «پەلسەپە خاتىرىلىرى»، خەنزۇچە نەشرى، 333 - بەت.

تەجرىبىسى، ئۇ ئەقىدە ئەمەس،[1] دېگەننى كۆتۈرۈپ چىقتى. بۇ سوپىزملىق ۋە دەرۋىشلىك كۆزقاراشلىرىغا ئىلھام بولغانىدى.

«ئەل غەززالى ئەل فارابى ۋە ئىبن سىنا تەلىماتلىرى ئىسلام ئەقىدىسىنىڭ ئاساسلىرىغا زىت دېيىش بىلەن ئۇلاردىكى ماتېرىيالىزملىق خاھىشنى ئوچۇق ئىزاھلاپ بەردى».[2] غەززالى پۈتكۈل ئارىستوتېل پەلسەپىۋى يۇنىلىشىگە قارشى جەڭگە ئاتلانغان ۋە ئۆزىنى ئىسلامىيەتتىكى قايسىبىر ئېقىمنىڭ ئەمەس، بەلكى پۈتۈن ئىسلامىيەت بىرەدەكلىكنىڭ ۋەكىلى دەپ ئاتىغانىدى. ئۇ ئۆزىنىڭ «دىنىي ئىلىملىرىنى قايتا تىرىلدۈرۈش» (ihya Ulumal—din) (ئىھيا ئۇلۇمۇل دىن) ناملىق دەسلەپكى ئەسىرىدە بۆلۈنۈپ چىققان مۇتەززىلىمگە قارشى رەسمىي ـ ئەنئەنىۋى كالام تەلىماتىنىڭ نوپۇزىنى تىكلەش يولىدا مەيدانغا چىققان باغدادلىق ئەبۇل ھەسەن ئەلى ئەشئەرى (936 ـ يىلى ئۆلگەن) ئىدىيىسىگە ۋارىسلىق قىلىپ دىنىي پەلسەپە قۇرۇش نىيىتىنى ئىپادىلىگەن بولسا، «پەيلاسوپلارنىڭ ھالاكىتى»[3] (تەھافۇتۇل فەلاسىفە) ناملىق ئەسىرىدە ئارىستوتېل، فارابى، ئىبن سىنا تەلىماتلىرىغا رەسمىي شىددەتلىك ھۇجۇم قوزغىدى، بۇ ئۇنىڭ «بۇزغۇنچى»، «ۋەيران قىلغۇچى» ئەسىرى ئىدى. ئۇنىڭ كېيىنكى زامانداا يازغان «ئېتىقاد قائىدىلىرى» (قەۋا ئىدۇل ئەقائىد) ۋە «ئەل ئىقتىساد فىل ئېتىقاد» ناملىق ئەسەرلىرى «تۇزگۇچى»، «قۇرغۇچى» ئەسەرلىرى سۈپىتىدە يېزىلدى، غەززالى «ئاداشقانلىقتىن قۇتۇلۇش» ناملىق ئەسىرىدە: «ئارىستوتېل ناتوغرا ئىللەتلەر ئىچىگە چوڭقۇر چۆككەن، ئۇنىڭ پېشۋالىرىمۇ كۇففار ئىدى. قالغانلىرى مۇ ناتوغرىلىق ۋە كۇففارلىقتىن قۇتۇلۇشقا جۈرئەت قىلمىغان. شۇنىڭ ئۈچۈن بۇلارنى ھەم ئۇلارنىڭ مۇسۇلمانلار ئارىسىدىكى

① ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 165 ـ بەتكە قارالسۇن.
② «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 170 ـ بەت.
③ بۇ كىتاب «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيەتلىرى» دەپمۇ تەرجىمە قىلىنغان.

مۇرتىلىرىنى، جۈملىدىن ئىبن سىنا، ئەل فارابى ۋە شۇنىڭغا ئوخشاشلارنىڭ ناتوغرىلىقلىرىنى ئېچىپ تاشلاش زۆرۈر بولۇپ قالدى. ئەگەر مۇسۇلمان پەيلاسوپى ھېسابلانمايدىغان ۋە ئارىستوتېل ئىلمىدىن ئايرىلمىغان دېيىش توغرا كەلسە، ئەنە شۇ ئىككى كىشىنى كۆرسىتىشكە بولىدۇ»[1] دەپ يازغانىدى. غەززالى «تەھافۇتۇل فەلاسىفە» ناملىق كىتابىدا ئۆزىنى ئەشئەرى قاتارلىقلاردىن ئۇستۇن ئورۇنغا قويۇپ: «مەن بەزىدە مۇتەزىللىيە ئېقىمىنىڭ تەشەببۇسلىرى بويىچە ئۇلارنى ئەيىبلەيمەن، بەزىدە كالامىيە ئېقىمىنىڭ تەشەببۇسلىرى بىلەن ئۇلارنى ئەيىبلەيمەن، بەزىدە ۋاھاب ئېقىمىنىڭ تەشەببۇسلىرى بىلەن ئۇلارنى ئەيىبلەيمەن، ئەمما مەن مەخسۇس مەلۇم ئېقىمنى قوغدىماقچى ئەمەس، ھەممىمىز بىرلىشىپ ئۇلارغا قارشى تۇرايلى. ئۇلارنىڭ ئىلمىي مەكتىپى ئىنچىكە جەھەتلەردىن بىز بىلەن بىردەك ئەمەس، بۇ پەيلاسوپلار دىنىمىزنىڭ قائىدىلىرىگە قارشى، شۇنىڭ ئۈچۈن بىز ئۇلارغا بىرلىكتە قارشى تۇرايلى! قېرىنداشلار ئارىسىدا بۆلگۈنچىلىك بولسا، تاشقى ھۇجۇمنىڭ ھەسرىتى بولىدۇ، بۇ كۆپ ئۈچرايدىغان ھادىسىغۇ»[2] دەپ يازغانىدى. غەززالى ئارىستوتېلىزم ۋە فارابزمغا قارشى بىرلىك سەپ ئۇيۇشتۇردى. ئۇنىڭ كۆرسىتىشىچە، بۇ تەلىماتلارنىڭ: «ئالەمنىڭ باشلىنىشى يوق»، «دۇنيا مەڭگۇ» دېگەن كۆزقارىشى، «تەڭرى ئومۇمىيلىقتۇر» دەپ ئۇنىڭ ئايرىم مەۋجۇتلۇق، ئايرىم خاس مەۋجۇتلۇقنى ئىنكار قىلىدىغان كۆزقارىشى، ئۆلگەندىن كېيىن تەن قايتا تىرىلمەيدۇ، پەقەت ئەقىل ـ پاراسەتكە ۋەكىللىك قىلغان روھلا ئەنئەنىۋى شەكىلدە ساقلىنىدۇ، دېگەن كۆزقارىشى ھۇجۇم نۇقتىسى ئىدى[3]. غەززالى ئارىستوتېل ۋە فارابى تەلىماتلىرىغا قارشى

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 170 ـ بەتتە كۆرسىتىلگەن ئەقىلدىن ئىلىندى.
② ③ «تەھافۇتۇل فەلاسىفە»، 13 ـ، 14 ـ بەتلەر. («ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 148 ـ بەت)

كۆرەشتە بىرلىك سەپ ھۆجۇمىنى قوللىنىشتىن تاشقىرى، ئا-
رىستوتېل فورمال «لوگىكا» سىنى ئۇنىڭ ئۆزىگە قارشى ئىشقا
سېلىشنى تەلەپ قىلاتتى. غەززالىنىڭ 50 ياشتىن ھالقىغاندا
يازغان «ئەل مۇنجىد» ناملىق ئەسىرىدە پەيلاسوپلارنى ئۇچ ئېقىم-
غا بۆلۈپ (دەھرىيلەر، تەبىئەت پەيلاسوپلىرى، روھانىيەت پەيلا-
سوپلىرى) ھەممىسىنى رەت قىلىدۇ، ئارىستوتېلغا ۋە «ئىسلام
پەيلاسوپلىرى ئىچىدە ئارىستوتېل ئىلمىگە ئەڭ ماھىر بولغان
فارابى ۋە ئىبن سىنا»[1]غا داۋاملىق ھۆجۇم قىلىدۇ، ھەرقايسى
پەنلەرنىڭ ئەقىدىگە زىت ئاپەتلىرىنى ۋە ئۇ پەنلەرنىڭ پەيلاسوپلار-
نىڭ (بۇ يەردە شەرق ئارستوتېلىزمىنى نەزەردە تۇتقان ھالدا)
«ماھىيەت» چوقۇم «بوشلۇقتا ئورۇن تۇتىدىغان نەرسە» دەيدىغان
كۆزقاراشلىرىنى ئىسپاتلايدىغانلىقىنى، ئۆز ئەندىشىلىرىنى «كا-
لام مېنىڭ (غەززالىنىڭ) ھاجىتىمنى چىقىرىپ، دەردىمگە داۋا
بولالمايدۇ» دېگەن سۆزلەر بىلەن ئىپادىلەيدۇ.[2]

شۇ نەرسىنى قەيت قىلىپ ئۆتۈش ھاجەتكى، مەدەنىيەت
تارىخى، جۇملىدىن ئىدېئولوگىيە تارىخى پۈتكۈل ئىنسانىيەت
جەمئىيىتى تارىخىدەك دولقۇنلۇق راۋان دەريادا ئوخشايتتى، ئۇ
تىنچ ۋە تۇرغۇن بولمىغان. ئەشئەرى ۋە ئەل غەززالى سىخۇلاس-
تىكىلىق ئىدېئولوگىيىسىنىڭ مەيدانغا كېلىشىمۇ خۇددى فارا-
بىزم پەلسەپىۋى سىستېمىسىنىڭ مەيدانغا كېلىشىدەك تارىخىي
ھادىسە ئىدى. ئۇ ئارىستوتېلىزم بىلەن پلاتونىزم ئوتتۇرىسىدىكى
قەدىمكى گرېتسىيىدىكى ئىدېئىۋى كۆرەشنىڭ ئوتتۇرا ئەسىردىكى
داۋامى ئىدى. فارابى ئەينى زاماندا يېڭى پلاتونىزم ۋە كالام
ئەقىدىلىرىدىن غالىب كېلىش ئۈچۈن ئارىستوتېل پەلسەپىسى
ئاساسىدا پلاتوننىڭ بەزى دىئالېكتىكىلىق ۋە ئەقىلگە مۇۋاپىق
كۆزقاراشلىرىدىن پايدىلانغان بولسا، غەززالى ئارىستوتېل ۋە فا-

① بۇ غەززالىنىڭ سۆزى: «ئەرەب پەلسەپىسى تارىخى»، 147 - بەتكە قارالسۇن.
② شۇ كىتاب، شۇ بەت.

رابىزم تەلىماتلىرىدىن غالىب كېلىش ئۈچۈن، ئۇلارنىڭمۇ ئاجىز-
لىقلىرىدىن ۋە سىللوگىزملىق فورمال لوگىكىسىدىن پايدىلاندى.
ئەگەر ئارىستوتېل ۋە فارابى ئۆز پەلسەپىسىنى راۋاجلاندۇرۇشتا
تەبىئەت ئىلمىگە تايانغان بولسا، ئەل غەززالى ئۆز رەقىبلىرى
ئۈستىدىن غالىب كېلىش ئۈچۈن شەرق ھاكىمىۋىتىلەقلىقىگە تايان-
دى.

غەززالىنىڭ فارابىزمغا قارشى ھۆجۇمى ئەركىن پىكىرنى ۋە
ئەركىن پىكىرنىڭ غۇرۇرى بولغان تەبىئەت ئىلمى پەلسەپىۋى
قاراشلىرىنى خېلىلا «ھالاك» قىلغاندەك بولدى، ئەمما شەرقتە
پەلسەپە پۈتۈنلەي ھالاك قىلىنغىنى يوق ئىدى، ئۇ پەقەت ئىككىنچى
ئورۇنغا، بىر قەدەر ئىقابىلانغان ئورۇنغا چۈشتى. سو-
پىلىق - تەسەۋۋۇپچىلىق بەزى ئىلغار مۇتەپەككۇرلارنىڭ، ئالىم-
لارنىڭ ئەنە شۇنداق نىقابى بولۇپ قالغان. غەززالى بىلەن زاماد-
داش ئالىملاردىن ئۆمەر ھەييام قاتارلىقلارنىڭ ئەھۋالىنى بۇنىڭغا
مىسال قىلىپ كۆرسىتىش مۇمكىن. كېيىنكى دەۋرلەردە بەزى
مۇتەپەككۇر ۋە شائىرلارنىڭ، جۇملىدىن «ھەقىقەت ئىشكى»
(ئەتەبەئۇلھەقايىق) داستانىنىڭ ئاپتورى ئۇيغۇر شائىر ئەھمەد
يۈكنەكنىڭ بىلىم ۋە ئەخلاق مەسىلىلىرى ھەققىدىكى ئىلغار
پىكرىنى بىر قاتار روھانىي قاراشلار بىلەن قېتىشتۇرۇشقا مەج-
بۇر قىلغان نەرسىمۇ ئەنە شۇ بولسا كېرەك.

بۇنىڭ ئەكسىچە، شىمالىي ئافرىقا ۋە ئىسپانىيىدە فارابى
ئىدېئولوگىيىسىنى ئوچۇق، رەسمىي تەنقىد قىلىش تېز سۈرئەت-
تە داۋام قىلغاندى. مۇسۇلمانلار ئىسپانىيىگە، ھەتتا غەربىي
ياۋروپا خرىستىئان دۇنياسىغا خۇددى ئەينى زاماندىكى گرېك
مەدەنىيىتىنى، ھىندىستان ۋە ئىران مەدەنىيىتىنى، ئوتتۇرا ئا-
سىيا ۋە جۇڭگو مەدەنىيىتىنى ئەرەب دۇنياسىغا تونۇشتۇرغاندەك
تارىخىي رولنى ئوتتىدى. XI ئەسىرنىڭ بېشىدىلا تەبىئەت پەلسەپە-
سى، «ئىھۋانۇل سافا» نىڭ ماقالىلىرى، ئەل سىجىستانىنىڭ

مەنتىقىلىق ئەسەرلىرى ئىسپانىيىگە كىرىشكە باشلىغان بولسا، XII ئەسىرنىڭ ئاخىرلىرىدا فارابى ئەسەرلىرى ئىسپانىيىدە كۆچ-لۈك تەسىر قوزغىدى. بۇ شەرقتە فارابىزمغا دۇچ كەلگەن قىس-مەتنىڭ پۈتۈنلەي ئەكس سىلىشتۇرمىسى ئىدى.

ئەبۇ بەكرى مۇھەممەد ئىبن يەھيا ئىبن بەجە (? — 1138) ئىسپانىيىنىڭ تۇنجى فارابىزمچىسى، دوختۇر، ماتېماتىك، ئاستىرونوم ۋە شائىر ئىدى. «ئىبن بەجە دەريا - كۆل بويىدا خانىرجەم يېزىش بىلەن شۇغۇللانغان شەرق پەيلاسوپى فارابىغا تەقلىد قىلىپ، ئانچە كۆپ بولمىغان ئەسەرلىرىدە فارابىدەك ئۆز قاراشلىرىنى ئىپادىلەشنى خالايتتى»، «ئىبن بەجەنىڭ لوگىكا-لىق ئەسەرلىرى فارابىغا سىلىشتۇرۇلغاندا كۆزقاراش جەھەتتە ئازلا پەرقلىنەتتى. ئۇنىڭ تەبىئەت ئىلىملىرى ۋە مېتافىزىكا ھەققىدىكى كۆزقاراشلىرى فارابى بىلەن پۈتۈنلەي بىردەك ئىدى».[1] ئىبن بەجە ئەل غەززالىنىڭ تەنقىدى ئىنسان قەلبىگە چاچقان نۇر تۆپەيلى ھەقىقەتنى چۈشىنەلەيدۇ، بۇنداق چۈشىنىش بەختىنىڭ يولى بولىدۇ، دېگەن كۆزقارىشىغا قارشى چىقىپ، پەيلاسوپلارنىڭ ھەقىقەتنى سۆيۈشى، تەسەۋۋۇردىكى بەختكە ئالا-دانماسلىقى، ھەقىقەتنى تەپەككۇر بىلەن ئەستايىدىل ئىزدىشى لازىملىقىنى كۆرسەتكەن. ئۇنىڭچە، بەخت ھېسسىي خۇشاللىقتا ئەمەس، دىنىي چۈشەنچىدە ئەمەس، بەلكى بارلىق چۈشىنىپ بىلىشكە بولىدىغان شەيئىلەرنى تونۇپ - بىلىشتە ئىدى.[2] ئىبن بەجە ئەركىن پاراسەتنى، ئەركىن پائالىيەتنى ۋە جەمئىيەتنى مەقسەت قىلغان ئەخلاقىي تەربىيىنى تەشەببۇس قىلغان.[3] ئىبن بەجە ئۆزىنىڭ «تەدبىرۇل مۇتەۋھىد» (تەنھا ياشىغۇچىنىڭ تەد-بىرلىرى) ناملىق ئەسىرىدە، ساغلام، ئەخلاقلىق دوختۇر ۋە

① ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 178 - بەت.
② «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 174 - بەتكە قارالسۇن.
③ «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 176 - بەتكە قارالسۇن.

قانۇنچى ھاجەت قىلىنمايدىغان غايىۋى مەملىكەت كۆزقارىشىنى ئوتتۇرىغا قويغانىدى، ئۇنىڭدا دوستلۇق ھەممە تەرتىپنى بەلگە-لەيدىغان پرىنسىپ بولۇپ، تەڭرى ھەققەت ئىدى. ئۇ مۇنداق غايىۋى دۆلەتنى مۇتەپەككۇرلارنىڭ ۋەتىنى دەپ ئېلان قىلدى،[1] «تەرجىمھال يازغۇچى ئىسلام ئاپتورلىرى ئىبن بەجەنى دىنسىز دەپ ھېسابلاشقان.»[2]

فارابى ئىدىيىلىرىنىڭ ئىسپانىيىدىكى يەنە بىر مەشھۇر دا-ۋامچىسى ئەبۇ بەكرى مۇھەممەد ئىبن ئابدۇلمەلىك ئىبن تۇفەيلى (تۇفەيىل) ئەل قەيسى (1110—1185) بولدى، تۇفەيلى ئىسپا-نىيىدىكى ئىبن سىنا ئىدى، ئىبن تۇفەيلى ئەبۇ ياقۇپ يۈسۈپ (1163—1184) نىڭ ماراكەش شەھىرىنى پايتەخت قىلغان ئوردا-سىدا تېۋىپ ۋە ۋەزىرلىك خىزمىتىنى ئۆتىگەن، ئۇ خانلىق كىتابخانىسىدىن بەھۇزۇر پايدىلىنىش پۇرسىتىگە ئىگە بولغان. ئۇنىڭ ئارزۇسىمۇ خۇددى ئىبن سىنادەك غەربنىڭ تەبىئەت ئىل-مىنى شەرقنىڭ پەلسەپىۋى پاراسىتى بىلەن بىرلەشتۈرۈش ئى-دى. ئۇ شەخسنىڭ ۋە جەمئىيەتنىڭ ئورتاق بەختىگە قىزىقاتتى، ئۇنىڭچە، شەخس — جەمئىيەتنىڭ ئۇلى ئىدى. ئىبن تۇفەيلىنىڭ ئەڭ مەشھۇر ئەسىرى پەلسەپىۋى رومان «خەئى ئىبن يەقزان»[3] بولدى. بۇ رومانىنىڭ ئىدىيىسى ۋە سۈژىتى توغرىسىدا ئالىمىرىكە-لىق شەرقشۇناس، پروفېسسور فىلىپ ھىتتى مۇنداق دەيدۇ: «بەزىلەرنىڭ دېيىشىچە، بۇ رومان ‹روبىنزون سەرگۈزەشتىلە-رى› نىڭ ئەندىزىسى بولۇپ قالغان. ئۇنىڭدا تەدرىجىي تەرەققىيات نەزەريىسى راۋاجلاندۇرۇلغان. ئىبن سىنا جانلىق بولمىغان بىر ھېكايە يېزىپ ‹ئۇنىڭغا ‹خەئى ئىبن يەقزان› دەپ ئىسىم قويغان-دى، ئىبن تۇفەيلى ئۆز رومانىدا شۇ ھېكايىدىكى پىرسوناژنىڭ

① پروفېسسور. ق. كېچېكىيانا مۇھەررىرلىكىدە تۈزۈلگەن «سىياسىي تەلىماتلار تارى-خى»، 1959 - يىلى خەنزۇچە نەشرى، 1 - توم، 173 - بەتكە قارالسۇن.
② فىلىپ ھىتتى: «ئەرەب ئۇمۇمىي تارىخى»، خەنزۇچە نەشرى، 696 - بەتكە قارالسۇن.
③ مەنسى يەقزانىنىڭ جۇرئەتلىك گۇغلى، دېگەنلىك بولىدۇ.

ئىسمىنى ئىشلەتكەن، ئۇ فارابى قاتارلىق ئىلگىرىراق ئۆتكەن ئاپتورلاردىن ئىلھام ئالغانىدى». [1] تۇفەيلى ئۆز رومانىنى مۇنداق ئۇيۇشتۇرغان: ئىككى ئارال بولۇپ بىرىنچى ئارالدا ھارلىق كىشىلىك ھاۋايى ھەۋەسلەر بىلەن تولغان ئىنسانىيەت جەمئىيىتى، ئىككىنچى ئارالدا يالغۇز خەنى دېگەن بىرلا كىشى ياشايدىكەن. بىرىنچى ئارالدا ئەركىن پىكىرنى چەكلەيدىغان، چۆچەكلەرنى ھەقىقەت دەپ بىلىدىغان ۋە يەڭگىل قىزغىنلىق بىلەن تولغان دىن ھۆكۈمرانلىق قىلىدىكەن. بۇ ئارالدىكى سايلامان ۋە ئەبۇ سالى دېگەن ئىككى ياش ئەقلىي بىلىمگە ئېرىشىش ئۈمىدى بىلەن، ئەقىل ئارقىلىق نەپسانىي خاھىشىنى چەكلەيدىكەن. بۇلارنىڭ ئىچىدىمۇ پەرق بولۇپ، سايلامان ئەمەلىيەتچى ئىكەن، ئۇ كۆپچىلىكنىڭ دىنىي ئېتىقادىدىن پايدىلىنىپ دۆلەتكە ھۆكۈمرانلىق قىلىشنى خالىسا، ئەبۇ سالى ئىلىم تەھسىل قىلىش ئۈچۈن ئادەم ياشىمايدىغان ئىككىنچى ئارالغا كېتىدىكەن. بۇ ئارالدا كىچىكىدىن تاشلىنىپ كەتكەن ۋە كىيىك سۈتى ئېمىپ چوڭ بولغان، تەدرىجىي ماددىي ۋە مەنىۋى بىلىم ئىگىلىگەن خەنى دېگەن كىشى بىلەن ئۇچرىشىدىكەن. خەنى 7749 ياشقا كىرگەن بولۇپ، تەبىئەتنى، ئاسمان جىسىملىرىنى ۋە ئۆزىنى بىلىدىكەن. ئەبۇ سالى خەنى بىلەن سۆزلىشىپ تەبىئەت بىلەن تەڭرىنىڭ بىرلىكىنى، ئۇنىڭ ئىككى خىل ئاتىلىدىغانلىقىنى چۈشىنىدىكەن. خەنى بىرىنچى ئارالدىكى مىللەتنىڭ خاتالىق ۋە جاھالەت ئىچىدە ئادىشىپ يۈرگەنلىكىنى، ئۇلارنى ھەقىقەت بىلەن ئويغىتىش لازىملىقىنى ھېس قىلىپ، ئەبۇ سالى بىلەن بۇ كىشىلىك جەمئىيىتى جايلاشقان ئارالغا كېلىدىكەن. بۇ رومان ئادەمنىڭ تەدرىجىي تەرەققىياتىنى، ھىندى، ئىران، گرېك پەلسەپىۋى پىكرىنىڭ تەدرىجىي تەرەققىياتىنى، دۇنيانى تەبىئىي ماھىيىتى بىلەن تونۇپ - بىلىش-

① «ئەرەب ئومۇمىي تارىخى»، 697 - بەت.

نى تەسۋىرلىگەن، جاھالەت تەنقىدلەنگەن. ئۇنىڭ كۆرسىتىشىچە، خەنى سەيلون (سرېلانكا) ئارىلىدا ياشىغانمىش. بۇ ئادەم ۋە ھەۋۋا سەيلون ئارىلىدا ئاپىرىدە بولغان، دېگەن رىۋايەتكە ئوخشايدۇ. ئىبن سىنا ئۆزىنىڭ «قىسسەت خەنى ئىبن يەقزان» دېگەن ھېكايىسىدە (لېدىنده نەشر قىلىنغان)، خەنى قېرى كىشى بولۇپ ياشىرالايدۇ، ئىچكى - تاشقى سەزگۈ ئەزالىرى بىلەن ئالەمنى تونۇيالايدۇ، ئۇنىڭ ئالدىدا ئىككى يول بولۇپ، غەربتە جىنايەت يولى، شەرقتە پاكلىق يولى تۇرغان، شەرقكە مېڭىۋىرگەنده، ھايات بۇلىقى جايلاشقان گۈزەل ماكان بار، دەپ يازىدۇ. ئۇنىڭ كۆرسەتكەن ئىككى يولى، ئىبن تۇفەيلى تەرىپىدىن ئىككى ئارال قىلىنغان. ئىبن سىنا يەنە سايلامانىنىڭ رەپىقىسى ئەبۇ سالىنى ياخشى كۆرۈپ، ئۇنىڭ سىڭلىسى شەكلىدە ياسىنىپ، ئۇنى كۆكسىگە بېسىش ئالدىدا چاقماق چېقىپ ئالدىدا چوڭقۇر غار تۇرغانلىقىنى كۆرگەنلىكىنى يازغان. ئىبن تۇفەيلى پەزىلەتلىك ۋە جاھالەتلىك جەمئىيەت، ئەقىل ۋە نادانلىقنى ئىبن سىنانىڭ ھېكايىسى ئاساسىدا، ئەمما تېخىمۇ ناتۇرالىزملىق پانتېئىزملىق روھتا ئىپادىلىگەن، خەنى سىمۋولىدا بىر قاتار پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىنى ئىپادىلىگەن، ئىبن تۇفەيلى ئۆز رومانىنىڭ كىرىش قىسمىدا فارابى ھەققىدە توختىلىپلا قالماي، يەنە رومانىدا خەنى نامىدىن «ھەر خىل تۇردىكى ھەرقايسى ھايۋانلارنىڭ جىسمى، ئىچكى ئەزالىرى، تۈيغۇ، ھەرىكەت ۋە ئىقتىدارى ئوخشىشىپ كېتىدۇ، ئۇلاردىكى پەرق ئوخشاشلىق ئالدىدا ھېچ نەرسە ئەمەس»، «ئالەم بىر پۈتۈن»، «تەڭرى مۇسكۇلمۇ ئەمەس، مۇسكۇلنىڭ ئىقتىدارىمۇ ئەمەس، بەلكى ئالەمنىڭ شەكلى»[1]، يامان روھ ئۆلىدۇ، پەزىلەتلىك روھ ئۆلمەي مەڭگۈ ساقلىنىدۇ، بەخت مۇشۇ ئالەمدىكى ھاياتلىققا مەنسۇپ، ئۇنىڭدىن باشقىسى

① «پەلسەپە تارىخى»، 1 - توم، خەنزۇچە نەشرى، 245 -، 246 - بەتلەرگە قارالسۇن.

هاماقەت دەللە، ئالدىن ئېيتىش تەسەۋۋۇر ئىقتىدارى، پەلسەپە ئالدىن ئېيتىشتىن ئۇستۇن قاتارلىق فارابىزم كۆزقاراشلىرىنى ئىپادىلىدى.①

فارابى تەلىماتلىرىنىڭ داۋاملىق راۋاجلاندۇرۇلۇشى ۋە ئۇ-نىڭ ياۋروپاغا تەسىر كۆرسىتىشىدە ئۇلۇغ ئەرەب ـ ئىسپانىيە ئالىمى، ئاتاقلىق ئارىستوتېلچى مۇتەپەككۇر ئەبۇل ۋەلىد مۇھەم-مەد ئىبن ئەھمەد ئىبن مۇھەممەد ئىبن رۇشد (1126 — 1198) غايەت زور قەھرىمانلىق كۆرسەتتى. ئىبن رۇشد تەلىماتلىرى ئەل غەززالى تەرىپىدىن ھاقارەتلەنگەن ۋە بۇرمىلانغان ئارىستوتېل ۋە فارابى تەلىماتىنىڭ قايتا باش كۆتۈرگەنلىكىنى، ھەتتا ئەل غەززالىغا قارشى ھۇجۇمغا ئۆتكەنلىكىنى ئىپادىلىدى. غەربىي ياۋروپادا زور شۆھرەت قازانغان ئىبن رۇشد (ئاۋىرويىس) تەلىماتلىرى پۈتكۈل ئەرەب مەدەنىيىتىنىڭ غەربىي ياۋروپاغا قىلـ-غان مەنىۋى ئىلھامى ۋە ئەقىل ـ پاراسەت تەسىرىنىڭ ھەقىقىي ئەۋجى بولغانىدى. ئاۋىرويىزم — ئىبن رۇشد ئەسەرلىرىدە قايتا گەۋدىلەندۇرۇلگەن ۋە راۋاجلاندۇرۇلغان ئارىستوتېلىزم ۋە فارا-بىزم غەربىي ياۋروپا مەدەنىيەت ئاسمىنىدا زور قىزىقىش پەيدا قىلغان ئاجايىپ مەشئەل بولۇپ مەيدانغا كەلدى. بۇ تەلىمات غەربىي ياۋروپا مەرپەتچىلىكى ۋە مەدەنىيەت ئويغىنىشىنىڭ زە-مىنىنى سۇغاردى ۋە ئۇنىڭ ھەقىقىي مۇقەددىمىسى بولۇپ قال-دى.

ئىبن رۇشدنى ئىبن تۇفەيلى ماراكەشتىكى ئەبۇ ياقۇپ يۈسۇپ ئوردىسىغا ئۆز خىزمىتىگە تونۇشتۇرغان، ئەبۇ ياقۇپ يۈسۇپ ئۇلۇپ، ئوغلى ئەل مەنسۇر تەختكە چىققاندىن كېيىن بىر مەزگىل ئىبن رۇشد چەتكە قېقىلىدۇ ۋە قايتا ئوردىغا تەكلىپ قىلىنىدۇ. ئاكادېمىك قاسىمجانوفنىڭ كۆرسىتىشچە، «ئىبن

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 171 ـ بەتكە قارالسۇن.

رۇشد ئەل فارابىنىڭ پەلسەپىسىنىڭ دىندىن ئۈستۈنلۈكى، ئەقىل ـ پاراسەتنىڭ ئالدىن ئېيتىشتىن ئۈستۈنلۈكى توغرىسىدە-كى ئىدىيىسىنى راۋاجلاندۇرغان»①ئىدى. ئىبن رۇشد فارابـ-نىڭ ئەسەرلىرىنى چوڭقۇر ئۆگىنىپلا قالماستىن، يەنە بۇ ھەق-تە: «ئەل فارابىنىڭ سىللوگىزم توغرىسىدىكى كۆزقاراشلـ-رى»، «ئەبۇ نەسىرنىڭ مەنتىقە رىسالىلىرىدە ئىپادىلەنگەن بايانلىرى ھەققىدە»، «ئەل فارابىنىڭ بەزى شەرھلىرى توغـ-رىسىدا»، «ئەل فارابىنىڭ ئىككىنچى ئانالىتىكىنى تەنقىد قە-لىش يۈزلىنىشىدىكى سەۋەبلىرى توغرىسىدا» قاتارلىق ئەسەرلەر-نى يازغان. ئىبن رۇشدنى ئەرەب دۇنياسىدا، جۈملىدىن خرىس-تىئان ياۋروپاسىدا مەشھۇر ئابرۇيغا ئىگە قىلغان نەرسە ئۇنىڭ ئارىستوتېل، فارابى ۋە ئىبن سىنا تەلىماتلىرىنى قوغداش يۈزە-سىدىن ھۆكۈمران غەززالى ئىدىيىسىگە قارشى ئوچۇق نەزەرىيە-ۋى جەڭ ئاچقانلىقى ۋە بۇ ھەقتىكى «ھالاكەتنىڭ ھالاكىتى» (تەھافۇتۇل تەھافۇت) نامىلىق ئاجايىپ ياخشى ئەسىرنىڭ باي مەزمۇنلىرى بولدى. بۇ ئەسەر ئەل غەززالنىڭ «پەيلاسوپلارنىڭ ھالاكىتى» (تەھافۇتۇل فەلاسىفە) نامىلىق غوللۇق ئەسىرىگە قار-شى يېزىلغانىدى. ئىبن رۇشد بۇ ئەسىرىدە ئۆزىنى فارابى ۋە ئىبن سىنانىڭ سادىق داۋام قىلدۇرغۇچىسى دەپ جاكارلە-غان②. ئىبن رۇشد يەنە «ئەل كۇللىيات ھەمۇل تەببە» نامىلىق تەببىي قامۇس يازغان. ئىبن رۇشد گرېك تىلىنى بىلمەيتتى، ئۇ فارابى ۋە باشقىلار ئىشلىگەن ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى قايتا جانلاندۇرۇپ تەفسىر ۋە تەلقىس (ئۆزۈندە) شەكلىدە شەرھلەش بىلەنمۇ داڭق چىقاردى؛ دانتې ئالگېرى ئۆزىنىڭ «تەڭرى كومې-دىيىسى» داستانىنىڭ 4 ـ قىسمىدا ئۇنىڭ ئەرۋاھىنىڭ جەننەتتە ئىكەنلىكىنى، ئۇ ئارقىلىق ئارىستوتېل ئەرۋاھىنى تېپىش مۇ-

① «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 172 ـ بەت.
② «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 335 ـ بەت.

كىنلىكىنى بايان قىلغان.

ئىبن رۇشد: «ماددىي دۇنيانىڭ باشلىنىشى يوق، تەڭرى تەبىئەت بىلەن بىرەكلا مەڭگۈلۈك مەۋجۇدىيەت، ھەرىكەت مەڭگۈ، ھەرىكەتنى ئۇنىڭ ئالدىدىكى ھەرىكەت پەيدا قىلىدۇ، ماددا مەڭگۈلۈك ھەرىكەتنىڭ ئاساسىي ماھىيىتى، ماددا ھەم مەۋجۇدىيەت، ھەم مۇمكىنلىك، ھەرىكەت ۋاقىتنىڭ ئاساسى، ئىنسانىيەتنىڭ ئەقلىي تەپەككۇرى بىرەكلىككە، ئومۇمىيلىققا، ئوبيېكتىپلىققا ئىگە، شەخسنىڭ ئەقلىي تەپەككۇرى شەخس بىلەن تەڭ ھالاك بولىدۇ، ئومۇمىي ئەقىل - پاراسەت مەڭگۈ ساقلىنىدۇ، ئۆلگەندىن كېيىن تىرىلمەك ۋە ياخشى - ياماڭلىق ھېسابى بولماق سەپسەتىدىن ئىبارەت. ھەرىكەتتىن مەقسەت گۈزەللىككە ۋە يۈكسەكلىككە ئىنتىلىش، ئەرلەر قىلغانلىنى ئاياللار قىلالايدۇ»[1] قاتارلىق كۆزقاراشلاردا فارابى تەبىئەت پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنىڭ مەشئىلىنى قايتا يورۇتتى. ئىبن رۇشدنىڭ دىن بىلەن پەننى ئايرىش، ئاممىنىڭ ئېتىقادىغا يول قويۇش، بېشارەتنى ئىنكار قىلىش، «ئىككى ھەقىقەت» قاتارلىق كۆزقاراشلىرى ئەينى زامان ئىسلام - پېئىنىڭ بەلگىلىك دەرىجىدە ئەركىنلىككە ئېرىشىشىگە ھامىيلىق قىلدى.

ئىبن رۇشد تەلىماتلىرى ئەرەب يېزىقىدىكى پەلسەپىۋى تەلىماتلارنىڭ ئەڭ ئاخىرقى ئىپادىسى بولدى، ئۇ ياۋروپادا XII — XVI ئەسىرلەردە ئىسلام، خرىستىئان ۋە يەھۇدىيچىلىق ئېتىقادلىرىنىڭ توسقۇنلۇقىغا قارىماي، ھۆكۈمران پەلسەپىۋى ئېقىم بولۇپ قالغانىدى. ئۇ فرانسىيە ۋە ئىتالىيىدە كەڭ تارقالدى، ئۇنىڭ مەشھۇر نامايەندىسى سىگېر برابانتسكىي، نىكولېتو ۋېرنىيا قاتارلىقلار بولغان.

فارابى ۋە ئىبن رۇشد تەلىماتلىرىنى داۋاملىق تەتقىق قىلىش ۋە ئۇنىڭ تەسىرىنى كېڭەيتىشتە، يەھۇدىي مۇتەپەككۇرى ۋە مەشھۇر تېبابەتشۇناس ئەبۇ ئىمران مۇسا ئىبن مايمۇندى (1135 — 1204) زور خىزمەت كۆرسەتتى. مايمۇندى يەھۇدىيلار-نىڭ دىنىي رەئىسى (رەئىسۇل مىللە) بولۇپ، «ھايات مۇسا» دېگەن نامى بولغان. مايمۇندىنىڭ تېبابەتچىلىكى ئەرزاق، ئىبن سىنا ۋە ئەبۇ بەكرى زۇھىر تەسىرىدە بولۇپ، ئۇنىڭ «ئەل فۇسۇسۇل فىئول تىببب» ناملىق ئەسىرى مەشھۇر ئىدى، ئەمما ئۇنىڭ پەلسەپىۋى تۆھپىلىرى تېخىمۇ زور بولدى. ئۇنىڭ «ئاداشقانلارغا دالالەت» (دالالەتۇل ھارىن) ناملىق ئەسىرى فارابى ۋە ئىبن رۇشد قاراشلىرىنىڭ مۇھىم نۇقتىلىرىغا ۋارىسلىق قىلغان، ئەمما ئۇنىڭدا فارابىزم بىلەن يەھۇدىيزمنى مۇرەسسە قىلىش خاھىشىمۇ ئىپادىلەنگەن. ئۇنىڭ بۇ پەلسەپىۋى ئەسىرى مۇتەككەللىملەرنىڭ «ئاداشتۇرغۇچى دالالەت» دەپ ئەيىبلىشىگە ئۇچرىدى.

ئىبن مايمۇندى ئەرەپ تىلىدىمۇ، يەھۇدىي تىلىدىمۇ يازاتتى. ئۇنىڭ تەرجىمە قىلغان فارابىنىڭ «لوگىكا» ناملىق كىتابى «ئەۋزى ئەسەف» (فارابىنى ياۋروپالىقلار شۇنداق دەپ ئاتىغان) نامىدا، بەزىدە يەھۇدىچە «ئاۋنىيېشە (ABüexə)» نامىدا تارقالغان. مايمۇندى تەرجىمە قىلغان فارابى لوگىكىسى ئىبن تىببان تەرىپىدىن يەھۇدىي يېزىقىدىن لاتىنچىغا تەرجىمە قىلىنغان. بۇ كىتاب XV ئەسىردە غەربىي رۇس يېزىقىدا كېيىۋ، نوۋگورود ۋە موسكۋادا نەشر قىلىندى،[1] «ئۇنىڭ سىپنوزا ۋە كانت ئەسەرلىرىدىكى ئىزلىرىنىمۇ كۆرۈۋېلىش مۇمكىن».[2]

ئىبن مايمۇندى ياشىغان يىللار ئىسپانىيە، ئىتالىيە ۋە فرانسىيىدە ئەرەب يېزىقىدىكى ئىلغار ئەسەرلەرنى، بولۇپمۇ فارابى، ئىبن سىنا، ئىبن رۇشد ئەسەرلىرىنى لاتىن تىلىغا تەرجىمە

① «پەلسەپە تارىخى»، 247 -، 249 - بەتلەرگە قارالسۇن.

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 343- بەتكە قارالسۇن.
② «ئەرەب ئومۇمىي تارىخى»، 702 - بەت.

قىلىش قىزغىن دولقۇنغا كۆتۈرۈلگەن چاغلار ئىدى. ئىتالىيە-
نىڭ جەنۇبىدىكى پالېرمۇدىكى فىتىل II نىڭ ئوردىسىدا ئەرەب
مۇئەللىپلىرىنىڭ ئەسەرلىرى مۇھاكىمە ۋە لاتىن تىلىغا تەرجىمە
قىلىنىشقا كىرىشكەن. ئىسپانىيەدىكى تولېدو شەھىرىدە قۇرۇل-
غان كىتابخانىدا كۆپلىگەن ئەرەب، يەھۇدىي، ئىسپان تەرجىماد-
لىرى ئورتاقلىشىپ كەڭ كۆلەمدە لاتىنچىغا تەرجىمە قىلىش
ھەرىكىتى ئېلىپ بېرىشقان. ئۇلار ئەرەبچە، يەھۇدىيچە ۋە ئىس-
پانچە تىلدىكى تېكىستلەرنى لاتىنچىغا تەرجىمە قىلاتتى. بۇ
خرىستىئانلار تولېدو شەھىرىنى قايتۇرۇۋالغان ۋە ئەھلى سەلىپ
ئۇرۇشىنىڭ ھارپىسى ئىدى. پوپ رايموند II (1128—1152)
تەكلىپى بىلەن رەسمىي تەرجىمە مەكتىپى قۇرۇلۇپ كۆپلىگەن
تەرجىمانلار يېتىشتۈرۈلدى، 1250 - يىلىغا كەلگەندە، تولېدودا
ياۋروپا بويىچە تۇنجى شەرق تىللار مەكتىپى قۇرۇلدى. بۇنداق
تەرجىمە مەركەزلىرى فرانسىيىنىڭ شەرقىدە ۋە لورىن ئۆلكىسە-
دىكى بىر قانچە شەھەرلەردە مەيدانغا كەلدى. ئۇنىڭ ئىمپېراتور
ئوتتو گېرمانىيىسىگىمۇ، رومان بېرتانىيىسىگىمۇ تەسىرى بول-
غان. ئىسپانىيىنىڭ تولېدو شەھىرىدە پائالىيەت ئېلىپ بارغان
تەرجىمانلار ئىچىدە سېۋىللىق يۇھەننا، گۇندىسالۋىيىلىك دوم-
نىك، كرېمونالىق گېرارد، سكوتلۇق مىخائىل، ھېرمان ئاللې-
مانۇس، ئىبراھىم ئىبن ئىسلام قاتارلىقلار بولغان. ئۇلار خارەز-
مى، فەرغانى، فارابى، ئىبن سىنا، ئىبن رۇشد ئەسەرلىرى
بىلەن فەرغانى تەرجىمە قىلغان پىتولومىنىڭ ئاسترونومىيىلىك
توپلىمى «ئالماگېست»نى فارابى شەرھلىگەن ئارىستوتېل ۋە
ئېۋكلىد ئەسەرلىرىنى لاتىنچىغا تەرجىمە قىلدى. بۇلار ئىچىدە
ھەممىدىن مەشھۇرراقى ۋە فارابى ئەسەرلىرىنى لاتىنچىغا تەرجىمە
قىلىشتا ئالاھىدە خىزمەت كۆرسەتكىنى كرېمونالىق گېرارت
(1114 — 1187) بولدى. XII ئەسىردىلا فارابىنىڭ: «ئەقىل
ھەققىدە»، «ئىيۇنۇل ماسائىل»، «ئارىستوتېل فىزىكىسىغا

شەرھى»، «ئارىستوتېل پوئېتىكىسىغا شەرھى»، «بەختكە ئېرە-
شىش يوللىرى» ۋە لوگىكا ھەققىدىكى بىر قانچە ئەسىرى لاتىن-
چىغا تەرجىمە قىلىنغانىدى. فارابى ئىلغار ئىدىيىلىرى ئەينى
زامانداۋ ئالىبېرت ۋېلىكى (1207 — 1280) قاتارلىقلارغا تونۇشلۇق
ئىدى.

ئىلغار ئەرەب پانتېئىزملىق پەلسەپىسى ۋە راتسىئونالىزمى
تەسىرىدە چېركاۋ ھۆكۈمرانلىقىغا قارشى، پەن بىلەن دىننى
ئايرىپ تاشلاش، ئەقىل - پاراسەت ۋە ئىلىم - پەننىڭ نوپۇزىنى
تىكلەش مەقسىتىدە ياۋروپادا يېڭى ئىدىيىۋى فرونت ئېچىلدى.
بۇ ئىشتا ئەينى زامانىدىكى پارىژ دارىلفۇنۇنى بىلەن ئوكسفورد
دارىلفۇنۇنى زور رول ئوينىدى. پارىژ دارىلفۇنۇنىدا سىگېر برا-
بانتىسكىي ئىبن رۇشد تەلىماتىنى ئېگىز كۆتۈرۈپ چىققان بول-
سا، ئوكسفورد دارىلفۇنۇنى ئارىستوتېل، فارابى، ئىبن سىنا،
ئىبن رۇشىدنىڭ تەبىئەت ئىلمى كۆزقاراشلىرىنى كەڭ تەتقىق
قىلدى. ئوتتۇرا ئەسىر ياۋروپاسىنىڭ ئاتاقلىق پانتېئىستى، تە-
بىئەتشۇناس، شەھەر قول ھۈنەرۋەنلىرىنىڭ ئىلغار مۇتەپەككۇرى
روجېر بېكون (1214—1294) ئوكسفورد دارىلفۇنۇنىدا فارابى،
ئىبن سىنا تەلىماتلىرى بىلەن تونۇشقانىدى.① فارابى تەلىماتلىرى
گېرمانىيىدە، چېخىدا ۋە پولشادا ئۆز ھىمايىچىلىرىنى تاپقانىدى.

ئەمما، ئىل غەززالى باشلىغان ھۇجۇم، ئەھلى سەلىپ پارا-
كەندىسى ۋە چېركىزخانىنىڭ كەڭ كۆلەملىك ھەربىي ئىستېلاسى
تۈپەيلىدىن ھالسىرىغان شەرق ئەركىن ئىدىئولوگىيىسى ئەمدى
ئۆز كۈچىنى توپلاۋاتقاندا، غەربىي ياۋروپادا كەڭ تارقىلىۋاتقان
ئارىستوتېل، فارابى، ئىبن رۇشد ئىدىئولوگىيىسى كاتولىك
ئەكسىيەتچىلىكى تەرىپىدىن قوزغالغان ھۇجۇمغا دۇچ كەلدى.
تارىخ مەدەنىيەت ئويغىنىشى ۋە فرانسۇز ماتېرىيالىزمى ئالدىدا

① ب. راسىيل: «غەرب پەلسەپە تارىخى»، رۇسچە، 1959 - يىلى نەشرى، 283 — 284 - بەتلەرگە قارالسۇن.

تۇن قاراڭغۇلۇقنىڭ يولۇققانىدى. «تەپەككۇر بىلەن بارلىقنىڭ مۇناسىۋىتى مەسىلىسى، يەنى روھ بىلەن تەبىئەتنىڭ قايسىسى بىرىنچى دېگەن مەسىلە... چېركاۋغا تولىمۇ كەسكىن ھالدا: دۇنيانى تەڭرى ياراتقانمۇ ياكى ئۇ ئەسلىدىن مەۋجۇتمىدى؟ دېگەن سوئالنى قويغانىدى». [1] روجېر بېكون چېركاۋ تەرىپىدىن 14 يىل زىندانغا تاشلانىدى، سىگېر برابانتسكى چېركاۋ زىندانىغا تاشلاندىغان يېرىدىلا سۇيىقەست بىلەن ئۆلتۈرۈلدى. ئۇ فوما ئاكۋىنسكىغا قارشى ئىبن رۇشد تەلىماتىنى ئاشكارا قوغداپ چىققانىدى.

فوما ئاكۋىنسكى (1225—1274) ئارىستوتېل فورمال لوگىكىسىنى سۇيىئىستېمال قىلىپ ئەل غەززالى ئەرەب شەرقىدە قىلغان ئىشنى قىلدى، ئۇنىڭ تەلىماتى كاتولىك پاپاسى لېئاۋ XIII نىڭ ئەمرى بىلەن كاتولىك دىنىنىڭ بىردىنبىر رەسمىي پەلسەپىسى، دەپ جاكارلاندى.

فوما ئاكۋىنسكى تەلىماتلىرى ئەل غەززالى تەلىماتىنىڭ شەرقتىن غەربكە، ئىسلامىيەتتىن خرىستىئان دىنىغا ئۆزگەرگەن نۇسخىسى ئىدى. «خرىستىئان دىنىدىكى ئەڭ زور تېئولوگ فوما ئاكۋىنسكى ۋە ئۇنىڭدىن كېيىنرەكتىكى باسىگا ۋاستىلىك ھالدا غەززالىنىڭ ھەر خىل كۆزقاراشلىرىنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىغاندى، غەززالى بارلىق مۇسۇلمان مۇتەپەككۇرلىرى ئىچىدە خرىستىئان دىنىدىكى ھەر خىل تەلىماتلارنىڭ شەكىللىنىشىگە تۆھپىسى ھەممىدىن چوڭ بولغان بىر كىشى بولدى» [2]، فوما ئاكۋىنسكى ئۆزىنىڭ «تېئولوگىيە ئاساسلىرى (Summa theologica) نامىلىق كىتابىدا غەززالىنىڭ ئاساس ۋە خۇلاسىلىرىدىن كەڭ قوبۇل قىلدى. فوما ئاكۋىنسكى كۆپلىگەن مۇھىم مەسىلىلەردە

① ف. ئېنگېلس: «فېيېرباخ ۋە نېمىس كلاسسىك پەلسەپىسىنىڭ ئاخىرى» («ماركس ئېنگېلس تاللانما ئەسەرلىرى»، رۇسچە نەشرى)، 2 - توم، 367 - بەت.
② قىلىپ ھىتتى: «ئەرەب ئۇمۇمىي تارىخى»، 513 - بەت.

غەززالى بىلەن بىردەك كۆزقاراشتا ئىدى». [1] خرىستىئان تېئولوگى رايموند مارتىن ئۆزىنىڭ «ئېتىقادنى قوغداش» (Pugio Fidei) نامىلىق ئەسىرىنى غەززالىنىڭ «تەھافۇتۇل فەلاسىفە» دېگەن ئەسىرى ئاساسىدا يېزىپ چىقتى. ياۋروپادا كۇنسا-ناپ راۋاجلىنىۋاتقان شەھەر مەدەنىيىتى ۋە ئىشلەپچىقىرىش كۈچلىرىنىڭ راۋاجلىنىشى، ئىلىم ۋە تەجرىبىگە قىزىقىشى ئىلغار شەرق ئىدىئولوگىيىسىنىڭ تەسىرىنى داۋاملىق كېڭەيتمەكتە ئىدى. ئومۇمەن، «ئاۋىرويىزم» نامىدا ئاتالغان ئارىستوتېلىزم ۋە ناتۇرالىزملىق پانتېئىزم ياۋروپا پانتېئىزمىنى شەكىللەندۈرگەنىدى. چېركاۋ ئىلغار ئىدىيىنىڭ ۋە ئىلمىي ئىزدىنىشنىڭ يولىنى توسۇش ئۈچۈن ئەڭ ئەشەددىي ۋاستىلەرنى ئىشقا سالدى. بۇ ۋاستىلەر شەرقتە، مۇسۇلمان دۇنياسىدا قوللىنىلغان تەدبىرلەردىن دەھشەتلىك ۋە پاجىئەلىك ئىدى. پوپ تورکۇ ئېمادا (Torqu emada) تەكلىپى بىلەن چېركاۋ سوتى قۇرۇلدى. 1481 — 1499 - يىللىرى ئارىسىدىكى 18 يىل ئىچىدە 10220 كىشى ئوتتا كۆيدۈرۈپ ئۆلتۈرۈلدى، 6860 كىشى دارغا ئېسىلىدى، ئۇلار ئۆلۈم ئالدىدا سازايى قىلىندى، 97321 كىشى ھەر خىل جازاغا ھۆكۈم قىلىندى. بۇ «تېئولوگىيە (ئىلاھىيەتچىلىك) ئىنقىلابى» ئىدى. 1502 - يىلى راتىلان دىنىي كېڭەشىنىڭ قارارى بويىچە ئىبن رۇشد ئەسەرلىرىنى ۋە ئۇنىڭ پىشۋالىرىنىڭ ئەسەرلىرىنى ساقلىغان، ئوقۇغان كىشىلەرگە بېرىلىدىغان جازا ئېلان قىلىندى. نەتىجىدە ئومۇمىيۈزلۈك ئاختۇرۇش، گۇمانلىنىش، جازالاش ئەۋجىگە چىقتى. 1808 - يىلىغىچە 340 مىڭ كىشى جازالاندى، ئۇنىڭ ئىچىدە ئوتتا كۆيدۈرۈلگىنى 32000 كىشىدىن ئاشقانىدى. كولومبۇ سالامانكا دىنىي كېڭىشىنىڭ جازاسىدىن قېچىپ يەر شارىنى ئايلىنىپ چىقىش سەپىرىگە

① «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى» ئەنزۇچە نەشرىگە پروفېسسور ماجىيەن يازغان مۇقەددىمىسى، 3 - بەت.

ئاتلاندى. ئۇ ئىبن رۇشد ئەسەرلىرىنىڭ تەسىرىدە يەر شارىنىڭ يۇمىلاقلىقىنى ئىسپاتلىماق بولغان. ۋەھالەنكى، يەرنىڭ يۇمىلاق شار شەكلىدە ئىكەنلىكى ۋە ئۆز ئوقى ئەتراپىدا ئايلىنىشى فارابى، بولۇپمۇ ئەل بىرۇنى ئىدىيىسى ۋە تۆھپىسى بىلەن باغلانغاندى. ئاتاقلىق مۇتەپەككۇر ۋە ئىلغار ئاسترونومىيىلىك كۆزقاراشنىڭ ئاساسچىسى، ئىتالىيەدىكى مەدەنىيەت ئويغىنىشىنىڭ قەھرىمان جەڭچىسى جوردانو برۇنو (1548—1600) ئالەمنىڭ بىردەكلىكى، ئۇنىڭ يەر شارىدەك سانسىز يۇلتۇزلاردىن باشقا ھېچ نېمىدىن تۈزۈلمىگەنلىكى، ئەقىلنىڭ ئەڭ زور ۋەزىپىسى تەبىئەت قانۇنلىرىنى بىلىش ئىكەنلىكى، زېمىن خۇددى كوپېرنىك (1473 — 1543) كۆرسەتكەندەك ئۆز ئوقى ئەتراپىدا توختاۋسىز ھەرىكەتتە ئىكەنلىكى قاتارلىق كۆزقاراشلارنى دادىل ئوتتۇرىغا قويغانلىقى ئۈچۈن رىم چېركاۋ دائىرىلىرى تەرىپىدىن تىرىك ئوتتا كۆيدۈرۈپ ئۆلتۈرۈلگەنىدى.

فوما ئاكۋىنىسكى تېئولوگىيىسى ۋە چېركاۋ تېررورلۇقى ياۋروپا پانتېئىزمىنى، ياۋروپا مەرىپەتچىلىكىنى، ياۋروپا مەدەنىيەت ئويغىنىشىنى تۇنجۇقتۇرۇۋېتەلمىدى. ئۇ ياۋروپا تەبىئەت ئىلمى، خىيالىي سوتسىيالىزم ۋە فرانسۇز ماتېرىيالىزمىغا، دىنىي ئىسلاھات ۋە سانائەت ئىنقىلابىغا مۇھىت ھازىرلىدى. ئىتالىيەدىكى باتۇيا دارىلفۇنۇنىدا «ئاۋرويىزم» تاكى XVI ئەسىرگىچە تەنقىد قىلىندى، ئۇنى توماس دىئو 1517 ـ يىلى ئاشكارا دەرسلىك قىلغان، ئۇنىڭدىن كېيىن بۇ ئىشنى دىمارا (1532 ـ يىلى ئۆلگەن)، زاباريللا (1589 ـ يىلى ئۆلگەن)، گىرىمونىن (1637 ـ يىلى ئۆلگەن) قاتارلىقلار داۋاملاشتۇردى. 1743 ـ يىلى فرانسىيە كارولى لۇئىس XI پارىژ دارىلفۇنۇنىدا ئارىستوتېل، ئىبن رۇشد پەلسەپىسىنى ئوقۇنۇش توغرىسىدا بۇيرۇق چىقىرىشقا مەجبۇر بولغانىدى.

فارابى تەلىماتلىرى ۋە پۈتكۈل ئەرەب ئىلغار پەلسەپىۋى

پىكىرلىرى بارۇخ بېنېدىكت سپىنوزا (1632 — 1677) دۇنيا قارىشىنىڭ شەكىللىنىشىگە تەسىر كۆرسەتتى.

سپىنوزا تەلىماتى ياۋروپا پانتېئىزمىنىڭ ئاخىرقى شەكلى ۋە فرانسۇز ماتېرىيالىزمىنىڭ بۇاستە بوسۇغىسى سۈپىتىدە بۇرژۇئا ئىنقىلابىدىن كېيىنكى گوللاندىيە ئىجتىمائىي مۇھىتىنىڭ ھەم ياۋروپا مەدەنىيەت ئويغىنىشىدىن كېيىنكى پەن ـ مەدەنىيەت تەرەققىياتىنىڭ ئىدىيىۋى ئىپادىسى ئىدى. سپىنوزا دۇنيا قارىشى ئۆزىنىڭ پانتېئىزملىق ئاساسىي گەۋدىسى جەھەتتە ئىسلام ئارىستوتېلىزمىنىڭ سالماقلىق تەسىرىگە ئۇچرىغان. سپىنوزىنىڭ بىر قاتار تەبىئەت ۋە ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرىنىڭ فارابى كۆزقاراشلىرى بىلەن بىردەك ياكى تولىمۇ يېقىن ئىكەنلىكى ئايدىڭلاشقان پاكىت. فارابى تەلىماتلىرى ئاۋرويىزم ۋە ئۇنىڭدىن كېيىن سپىنوزا پەلسەپىسى ئۈچۈن ئاساسلىق مەنبە بولغان.[1] كۆپلىگەن تەنقىدچىلار فارابى بىلەن سپىنوزا كۆزقاراشلىرىنىڭ بىر قاتار ئاساسلىق مەسىلىلەردىكى بىردەكلىكىنى مۇھاكىمە قىلغان. ئى. مەدكۇر ئۆزىنىڭ «ئەل فارابىنىڭ مۇسۇلمان مەكتەپلىرىدە تۇتقان ئورنى» ناملىق ئەسىرىدە، (207— 208 ـ بەتلەر) بۇ ئىككى مۇتەپەككۇرنىڭ ئەقىل ـ پاراسەت ۋە ئالدىن سۆزلەش مەسىلىسىدىكى كۆزقارىشىنىڭ بىر-دەكلىكىنى كۆرسەتكەن. ئەرەب ئالىمى ئوسمان ئامىن سپىنوزا ئۇستىدە مەخسۇس تەتقىقات ئېلىپ بارغان س. دۇنىن باركوۋىسكىدىن مىسال كەلتۈرۈپ، سپىنوزىنىڭ بەزى رىسالىلىرىنىڭ «شەرق ئارىستوتېلى» نىڭ بۇاستە تەسىرىدە يېزىلغانلىقىنى[2] تىلغا ئالغانىدى. دۇنىن باركوۋىسكىنىڭ كۆرسىتىشچە، سپىنوزىنىڭ «ئەقىل ـ پاراسەتنى يۇكسەلدۈرۈش توغرىسىدا» دېگەن ئەسىرى بىلەن فارابىنىڭ «پەلسەپىگىچە نېمىلەرنى ئۆگىنىش

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 332 ـ بەت.
② ئوسمان ئامىن: «مۇسۇلمان پەلسەپىسى»، قاھىرە، 1958 ـ يىلى نەشرى، 49 ـ بەت.

لازىم» دېگەن ئەسىرى بىر مەزمۇندا بولغان. دۇنىن باركوۋىسكى بۇ ئىككى رىسالىنىڭ تېماتىكىلىق مەزمۇنلىرىنى بىر - بىرى بىلەن سېلىشتۇرۇپ چىققان. ئەگەر بىز سىپنوزىنىڭ پۈتۈن پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىغا ئاساسىي سخېما بولغان مەشھۇر ئەسەرى «ئەخلاق» نامىلىق ئەسىرى بىلەن ئۇنىڭ «ئەقىل - پاراسەتنى يۈكسەلدۈرۈش توغرىسىدا» ، «ئىلاھىيەتچىلىك ۋە سىياسىي رىسالىلەر» ، «سىياسىي ماقالىلەر» قاتارلىق ئەسەرلىرىگە نەزەر سالىدىغان بولساق، ئۇنىڭغا فارابى ۋە ئۇنىڭ ۋارىسلىرىنىڭ قاراشچىلىك كۆچلۈك تەسىر قىلغانلىقىنى كۆرۈۋالالايمىز.①

سىپنوزا تەلىماتلىرىنىڭ فارابى تەلىماتلىرى بىلەن بىرەكلىكى ياكى يېقىن ئىكەنلىكىنى سىپنوزا ۋە فارابى ئەسەرلىرى ھەم كۆزقاراشلىرى ئۈستىدىكى سېلىشتۇرما تەھلىلدىن كۆرۈۋېلىش تېخىمۇ ئاسان. سىپنوزىنىڭ ئاساسىي پەلسەپىۋى چېقىش نۇقتىسى تەڭرىنىڭ تەبىئىي ماھىيىتى ۋە ئىنسانىنىڭ تەبىئەت بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىدىن بېشارەت ئىدى. بۇ ئەھمىيەتتە فارابى دۇنيا قارىشىدىكى تۈپ مەسىلە ئىدى. سىپنوزا خۇددى فارابىدەك سۇبستانسىيە (جىسىم) چۈشەنچىسىنى ئۆز پەلسەپىۋى كۆزقارىشىدىكى مەركەزلىك چۈشەنچە قىلغانىدى. بۇ چۈشەنچە خۇددى سوۋېت ئىتتىپاقى سىپنوزا تەتقىقاتچىسى ۋ. ۋ. سوكولوف ئېيتقاندەك: «ئارىستوتېل ۋە كېيىنكى ئوتتۇرا ئەسىر پەيلاسوپلىرىنىڭ پەلسەپىۋى ئەسەرلىرىدە تولىمۇ مۇھىم ئورۇن تۇتقان»② ئىدى. سىپنوزىچە، «سۇبستانسىيە ئۆز - ئۆزىگە سەۋەب بولىدىغان نەرسە» بولۇپ، «سىپنوزا پانتېئىزم تەسىرىدە سۇبستانسىيە — تەبىئەتنى تەڭرى دەپ ئاتىغان③» ، ئۇنىڭچە، «تەبىئەتنى تەڭرى ياراتمىغان، تەبىئەت ئۆزى تەڭرى» ئىدى.① سىپنوزا ئالەمنى سەۋەبىيات ۋە قانۇنىيەت بىلەن ئىزاھلىغان. ئۇ مۇقەررەرلىك ۋە مۇمكىنلىكنى تەكتىلىگەن. سىپنوزا ئىنسانىنى «تەبىئەت تەرتىپىنىڭ بىر قىسمى» ، تەبىئەت تەرەققىياتىدىكى مۇھىم باسقۇچ، «تەبىئەتنىن كېلىپ چىققان» ، «ماھىيىتى تەبىئەت» ، ئادەم ئەقلىي يۈكسەكلىككە ئېرىشەلەيدۇ، ئىلىم - پەن بەختكە ئېلىپ بارىدۇ، دەپ قارايتتى. ئۇنىڭ بىلىش شەكىللىرى ھەققىدىكى تەلىماتى فارابىغا ئوخشاپ كېتەتتى. سىپنوزا جەمئىيەتنى ۋە دۆلەتنى ئىنسانىنىڭ ئورتاق ياشاش تەبىئىي ئېقتىدارىدىن كېلىپ چىققان، ئىنسانىيەت جەمئىيىتى پەقەت ئەقىل يېتەكچىلىكىدىلا گۈللىنەلەيدۇ، دۆلەت ئورگانلىرى جەمئىيەتنىڭ بارلىق ئەزالىرىنىڭ مەنپەئىتىگە خىزمەت قىلىشى لازىم، دەپ قارايتتى. ئۇ «بارلىق پەنلەرنىڭ بىرلا مەقسەت ئۇچۇن — ئىنسانىيەتنىڭ كامالەتكە ئېرىشىشى ئۇچۇن قارىتىلىشىنى خالايتتىم»② دەيدۇ. سىپنوزا خۇددى فارابىدەك ئىلىم - پەننىڭ ئۇستۇنلۇكى شەرتسىز دىنىي ئەركىنلىككە ئورۇن قالدۇرۇشنى تەشەببۇس قىلغان. سىپنوزا فارابىنىڭ دېموكراتىيىلىك ۋە گۇمانىزملىق روھىغا ئىگە بولسىمۇ، ئەمما سىياسىي ھاكىمىيەت شەكىلىدە ئەينى زاماندىكى مۇرەسسەچى گوللاندىيە بۇرژۇئازىيىسى مەنپەئىتىدىن كونۇستىتۇتسىيىلىك پادىشاھلىق تۈزۈمىنى ھىمايە قىلاتتى.

سىپنوزا پانتېئىزمچى ئىدى. ئۇ فرانسۇز ماتېرىيالىزمىغىچە بولغان بارلىق ناتۇرالىزملىق پانتېئىزملىق كۆزقاراشنىڭ، بولۇپمۇ روجېر بېكون ۋە جوردانو برۇنو قاتارلىقلاردا كۆچلۈك ئىپادىلەنگەن ياۋروپا پانتېئىزمىنىڭ ئەڭ ئالىي ئىپادىسى ۋە تۈگەللەنگەن نامايەندىسى ئىدى. «سىپنوزا پەلسەپىسىنى، بولۇپمۇ ئۇنىڭ تەبىئەت تەلىماتىنى پانتېئىزمدىن ماتېرىيالىزمغا ئۆتۈش-

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» ، 340 - بەتكە قارالسۇن.
② سوكولوف: «سپىنوزىنىڭ دۇنيا قارىشى» ، خەنزۇچە نۇسخىسى، 14 - بەت.
③ شۇ كىتاب، 16 - بەت.

① «سىياسىي تەلىماتلار تارىخى» ، خەنزۇچە نۇسخىسى، 1 - توم 255 - بەت.
② سىپنوزا: «تاللانغان ئەسەرلەر» ، 1- توم، رۇسىيە، 341 - بەت.

نىڭ ئەڭ ئالىي باسقۇچى دېيىش مۇمكىن.»[1]

فارابى تەلىماتلىرىنىڭ سىپنوزىغا تەسىر قىلىشىدا يەھۇدىي مۇتەپەككۇرى ۋە تەرجىمانى مايمۇندىنىڭ ئوينىغان مۇھىم رولىنى ئالاھىدە كۆرسىتىپ ئۆتۈش لازىم. سىپنوزا ئۆزىنىڭ «ئىلاھىيەتچىلىك ۋە سىياسىي رىسالىلەر» ناملىق ئەسىرىدە مايمۇندىنىڭ «دالالەتۇل ھارىن» ناملىق ئەسىرىنى مىسال كەلتۈرىدۇ، ئۇ يەنە «خەت ـ چەكلەر» ۋە «ئېتىكا» (ئەخلاق ئىلمى) ناملىق ئەسىرلىرىمۇ XII ئەسىردىكى يەھۇدىي پەيلاسوپى مايمۇندىنىڭ ئۆزىگە بولغان تەسىرىنى تىلغا ئالغان. «مايمۇندى تەڭرىنىڭ ئىنسانغا ئوخشاپ كېتىدىغانلىقىنى ئىنكار قىلغانىدى». مايمۇندىنىڭ پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرى ئوتتۇرا ئەسىر سىخولاستىكىلىق پەلسەپىسى ئىچىدىكى ماتېرىيالىزملىق خاھىشىنىڭ ئىپادىسى ئىدى، شۇ خىل خاھىش پانتېئىزملىق، يەنى قانچىلىك دەرىجىدە بولمىسۇن، تەڭرى بىلەن تەبىئەتنى قېتىشتۇرۇپ قارايدىغان خاھىش ئىدى».[2]

سىپنوزىنىڭ دۇنيانىڭ بىردەكلىكى ۋە دۇنيانىڭ ئۆزى ئارقىلىق دۇنيانى ئىزاھلاش لازىملىقى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلىرىدىن كېيىن، XVIII ئەسىر فرانسۇز ماتېرىيالىستلىرى دىدرو، گېلۋېتىس، گولباخ، لامېترى قاتارلىق ئېنسىكلوپېدىكلار ئىنسانىيەتنىڭ قەدىمكى ۋە ئوتتۇرا ئەسىردە ئېرىشكەن مۇنەۋۋەر مۇۋەپپەقىيەتلىرىگە، جۈملىدىن ئارىستوتېل، فارابى، ئىبن رۇشد، سىپنوزا ئىلگىرى سۈرگەن ماتېرىيالىزملىق خاھىشتىكى كۆزقاراشلارغا ۋارىسلىق قىلدى. فارابىنىڭ گۇمانىزمى، ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرى ۋە پەن ـ مەدەنىيەت كۆزقاراشلىرى فراڭسۇز ئېنسىكلوپېدىكلىرىغا، بولۇپمۇ گېلۋېتىسقا كۈچلۈك تەسىر كۆرسەتكەن.[3]

① سوكولوف: «ېنىدىكتا سىپنوزىنىڭ دۇنيا قارىشى»، 9 ـ بەت.
② سوكولوف: «ېنىدىكتا سىپنوزىنىڭ دۇنيا قارىشى»، 9 ـ بەت
③ «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى»، 159 ـ بەتكە قارالسۇن.

فارابى ئىدىيىلىرى ئىنسانىيەتنىڭ ئوتتۇرا ئەسىردە ئېرىشكەن ئىلغار ئىدىيىۋى مۇۋەپپەقىيەتلىرى سۈپىتىدە كلاسسىك نېمىس پەلسەپىسىگە تەسىر كۆرسەتمەي قالمىدى. گېگىل «چوڭ لوگىكا»، «كىچىك لوگىكا» ناملىق ئەسەرلىرىدە فارابىنىڭ «مەنتەقۇل كەبىر»، «مەنتەقۇل سەغىر» ناملىق كىتابلىرىنىڭ ماۋزۇلىرىدىن ئىلهاملانغان، گېگىل ئۆزىنىڭ پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىنى گەرچە «دۇم كۆمتۇرۇلگەن ماتېرىيالىزم» شەكلىدە بولسىمۇ، يەنىلا «مەۋجۇدىيەت» (Sein) نەزەريىسىدىن باشلىغان. بىراق، گېگىلنىڭ ئارىستوتېلىزمنى بۇرمىلىغانلىقى ۋە كەمستەكەللىكى ئۇنىڭ پلاتونىزم مەيدانىدا تۇرغانلىقى بىلەن مۇناسىۋەتلىك ئىدى. فېيېرباخنىڭ ئانتروپولوگىزمى ۋە گۇمانىزملىق كۆزقاراشلىرىدا، ئۇنىڭ ئىنسانىنى تەبىئەتنىڭ بىر قىسمى، ئۇنىڭ ئالىي شەكلى، دېگەن كۆزقاراشلىرىدا، مۇھەببەت ـ دوستلۇق ۋە بەخت ھەققىدىكى كۆزقاراشلىرىدا فارابى ئىلگىرى سۈرگەن ئىلغار ئىدىيىنىڭ بىردەك ئىپادىسىنى كۆرۈۋېلىش قىيىن ئەمەس. ئاناقلىق نېمىس شائىرى ۋە مۇتەپەككۇرى گىيوتى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپىۋى داستانى «فائۇست»تىن زاراڭاسترىزم (زەردۇشت) ۋە مانى ئېتىقادىدا ئىپادىلەنگەن يورۇقلۇق ۋە قاراڭغۇلۇق ئارىسىدىكى كۈرەش ئىدىيىسىنى ۋە بۇ ئىدىيىنىڭ فارابى تەلىماتلىرىدىكى ئەكس ساداسىنى كۆرۈۋېلىش مۇمكىن. نېمىس پەيلاسوپى گېرمان لېئى ئۆزىنىڭ «ئوتتۇرا ئەسىر ماتېرىيالىزمى تارىخىدىن ئوچېرك» ناملىق ئەسىردە، فارابىزم ۋارىسلىرى ئىبن سىنا ۋە ئىبن رۇشدنىڭ ھازىرقى زامان ماتېرىيالىزمىغا بولغان تەسىرى توغرىسىدا توختىلىپ: «ئوتتۇرا ئەسىردىكى ئىدىيىۋى تەرەققىيات ئارىستوتېلغا ۋارىسلىق قىلغان ھالدا فوما ئاكۋىنسكى ئارقىلىق ئەمەس، بەلكى ئىبن سىنا، ئىبن رۇشد، لاتىن ئاۋېروئىستلىرى ۋە خرىستىئان سىياسىي ئامىللىرى ئارقىلىق يېڭى زامان ماتېرىيالىزمىغا يېتىپ كېلىپ،

دىئالېكتىكىلىق ماتېرىيالىزم بىلەن تۇزۇلگەنىدى»[1] دەپ يازىدۇ.

فارابى تەلىماتلىرى ۋە فارابىنىڭ گۇمانىزملىق ئىدىيىسى ئوتتۇرا ئاسىيا، ئوتتۇرا ۋە يېقىن شەرقتە ھەر خىل شەكىلدە داۋاملىق ئىپادىلىنىپ كەلدى. بۇ ھال چىڭگىزخاننىڭ ئىستىلاسى ئاجىزلىشىپ، مۇستەقىل فېئودال ھاكىمىيەتلەر مەيدانغا كەلگەن XIV — XV ئەسىرلەردە كۆرۈنەرلىك ئىپادىلەندى. تۇنىسلىق تارىخشۇناس ئابدۇراخمان ئىبن خەلدۇن (1332 — 1406) ئۆزىنىڭ «مۇقەددىمە» ناملىق ئەسىرىدە، فارابى ئىجتىمائىي كۆزقاراشلىرىنىڭ تەسىرىدە تارىخقا راتسىئونالىزملىق كۆزىتىش ئېلىپ بېرىش، تارىخىي ھادىسىلەرنى سەۋەبىياتلىق دەپ قاراش، جەمئىيەتنى راۋاجلىنىش كۆزقارىشىدىن بايان قىلىشنى ئوتتۇرىغا قويغان. بۇ ئارىستوتېل ۋە فارابىنىڭ جۇغراپىيىلىك مۇھىت ۋە مىللىي پسىخولوگىيىلىك خۇسۇسىيەت ھەققىدىكى نۇقتىئىنەزەرى ئاساسىدا مىللىي پەرقلەر، مەدەنىيەت پەرقلىرى ۋە مەملىكەتلەرنىڭ گۈللىنىش - چۈشكۈنلىشىش قانۇنلىرى ھەققىدىكى ئۆز كۆزقاراشلىرىنى ئوتتۇرىغا قويدى. ئىبن خەلدۇن «ئۆزى ئۆگەنگەن پەلسەپىنىڭ بىر قىسمىنى شەرقتە ئوقۇپ كەلگەن كىشىدىن ئالغان.[2]»

فارابى كۆزقاراشلىرى زاكاۋكازىيە ئوتتۇرا ئەسىر ئىلغار مۇتەپەككۇرلىرىدىن ئىئوئان پېترىتسىي، ئىئوئان ۋوروتنېسىي، گرىگور تاتسۋاتسىي، باخمانيار ۋە نىزام گەنجەۋى قاتارلىقلارغا كۈچلۈك تەسىر كۆرسەتكەن.[3]

ئۇلۇغ ئەرەبىيان شائىرى ۋە مۇتەپەككۇرى نىزام گەنجەۋى (1141 — 1203) خۇددى مۇستافايوف ئېيتقاندەك، فارابى ۋە ئىبن سىنا ئىلغار ئىدىئولوگىيىسىنى داۋاملاشتۇرۇپ، ئەكسىچە

① گېرمان لېئى: «ئوتتۇرا ئەسىر ماتېرىيالىزمى تارىخىدىن ئوچېرك»، 1962 - يىلى، موسكۋا، رۇسچە تەرجىمىسى، 34 - بەت.
② «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، 195 - بەت.
③ «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 344 - بەت.

يەتچى كۆزقاراشلارغا قارشى كۈرەشنىڭ ئۇلگىسىنى ياراتقان.[1] نىزامى ئۆزىنىڭ پەلسەپىۋى ۋە ماتېماتىكا كۆزقاراشلىرىدا فارابى ئەسەرلىرىدىن ئوزۇقلانغانىدى.[2] نىزامى ئالەم تۆت زاتتىن تەشكىل تاپقان، ئۇ مەڭگۈ، دۇنيادا ئۆزگەرمەيدىغان ھېچ نەرسە يوق، ئالەم مۇھەببەت ۋە نەپرەت، ياخشىلىق ۋە يامانلىق قاتارلىقلارنىڭ زىددىيەتلىرىدىن تەشكىل تاپقان، دەپ قارايتتى. نىزامى ئۆزىنىڭ مەشھۇر «خەمسە» داستانىدا فارابى ئىجتىمائىي ۋە ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرىنى، بولۇپمۇ فارابى گۇمانىزمىنى بەدىئىي ئوبرازلار بىلەن گەۋدىلەندۈرگەن. ئۇ ئاخىرقى ئۆمرىدە يازغان «ئىسكەندەرنامە» (1198 — 1203) داستانىنىڭ «ئىقبالنامە» قىسمىدا فارابىنىڭ خىيالىي — غايىۋى جەمئىيەت كۆزقاراشلىرى ئاساسىدا ئۆزىنىڭ زۇلۇم بولمىغان، ھەممە باراۋەر ياشايدىغان خىيالىي جەمئىيەت تەسەۋۋرىنى سىزغان. ئۇ خەلقلەر دوستلۇقى ئىدىيىسىنى تەكىتلەپ: «ئاق تەنلىك ۋە قارا تەنلىكلەر ئوخشاشلا زېمىنىنىڭ پەرزەنتلىرى» دېگەنىدى.

XII ئەسىردە ياشىغان پەيلاسوپ پەخرىدىن رازى فارابىنى ئۈستازىم دەپ تىلغا ئالغان.[3] ئۇلۇغبېكنىڭ ئىلىمپەرۋەر كۆزقاراشلىرى، ئۇيغۇر شائىرى لۇتفى ۋە سەككاكىنىڭ مەرىپەتپەرۋەر ئىدىيىسى، تاجىك شائىرى جاجى ۋە ئوتتۇرا ئاسىيا خەلقلىرىنىڭ XV ئەسىردىكى مۇنەۋۋەر مۇتەپەككۇرى، تالانتلىق شائىر ئەلىشىر نەۋائىنىڭ ئەخلاقى ۋە ماۋارىپ كۆزقاراشلىرى ئەبۇ نەسىر فارابى دۇنيا قارىشىنىڭ شەرقتىكى داۋامى سۈپىتىدە كىشىلىك مەدەنىيىتىگە ئىجابىي ھەسسە بولۇپ قوشۇلغانىدى. جاجى ئۆز داستانلىرىدا، بولۇپمۇ «ئىسكەندەرنامە» داستانىدا ئادالەت ۋە

① ج. مۇستافايوف: «نىزامىنىڭ پەلسەپىۋى - ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرى»، 1962 - يىل رۇسچە نەشرى، 25 - بەت.
② ئى. بېرتېلىس: «ئاللانغان ئەسەرلەر»، «نىزامى ۋە فۇزۇلى» ماقالىسى، 1962 - يىل، 447 — 448 - بەتلەر.
③ «شەرق خەلقلىرىنىڭ پەلسەپىۋى مىراسلىرى»، تاشكەنت، 1972 - يىل نەشرى، 199 — 232 - بەتلەرگە قارالسۇن.

ئاسايىشلىق هۆكۈمرانلىق قىلىدىغان غايىۋى مەملىكەت كارتىنىسىنى سىزغان.

نەۋائى ئۆزىنىڭ تۆت قىسىملىق لىرىك شېئىرلار توپلىمى «غازايىنۇل ماۋانى» (چاھاردىۋان) ۋە «مىزانۇل ئەۋزان»، «مەھبۇبۇل قۇلۇب»، «ماجالىسۇن نەفائىس» قاتارلىق ئەسەرلىرى بىلەن «خەمسە» داستانىدا فارابى ۋە ئۇنىڭ ۋارىسلىرىنىڭ گۈمانىزملىق كۆزقاراشلىرىنى داۋاملاشتۇردى. ئۇنىڭ ئىجتىمائىي ئادالەت، ئادەمنىڭ ماددىي ۋە مەنىۋى كامالەتكە ئېرىشىش، ئىلىم ۋە بەخت، مەدەنىيەت ۋە ماۋارىپ ھەققىدىكى كۆزقاراشلىرى شەرقنىڭ فارابى نامى بىلەن باغلانغان ئىلغار ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرى ئەنئەنىسىنىڭ داۋامى ئىدى. نەۋائى جاھىل زاھىدلارنى پاش قىلغان ۋە ئادالەتسىز، زالىم ئەمەلدارلارنى مەسخىرە قىلغانىدى. ئۇنىڭچە، جەمئىيەت ئوقۇمۇشلۇق، ئادالەتلىك سۇلتانغا موھتاج ئىدى. نەۋائى ئۆزىنىڭ «مۇنشائەت» نامىلىق ئەسىرىدە ئارىستوتېل، فارابى ئەسەرلىرىدىن تەلىم ئالغانلىقىنى يازغانىدى.[1] جامى بىلەن نەۋائى فارابى مۇزىكىشۇناسلىق كۆزقاراشلىرىنىڭ ۋە ئېستېتىكىلىق ئىدىيىسىنىڭ ۋارىسلىرى ئىدى.

فارابى ئىلغار ئىدىيىلىرى ئوتتۇرا ئاسىيادا مەشھۇر ھىندىستانلىق شائىر ۋە مۇتەپەككۇر مىرزا بېدىل (1644 — 1721) نىڭ «كۇللىيات» نامىلىق ئەسىرىدە ئۆز ئىپادىسىنى كۆرسەتتى. مىرزا بېدىل «تەبىئەت ئەبەدىي مەۋجۇت» (لام يەزىل)، «ئالەم چار ئۇنسۇر، دىن تەشكىل تاپقان»، «جىسىم-دىن باشقا روھلار ئالىمى بار دېيىش خاتا»، «روھىي قۇۋۋەت بەدەن قۇۋۋىتىگە باغلىق»، «ئەقىل يۇشۇرۇن نەرسىنى ئاچىدۇ»، «ئىلىم ھېكمەتنى (پەلسەپىنى) پەيدا قىلىدۇ»، «قە-

① نەۋائى: «مۇنشائەت»، باكۇ، 1925 - يىل نەشرى، 85 - بەت.

يەردە كۆرەلمەسلىك ئوتى يانسا، شۇ جايدا ئادەمگەرچىلىك ئوت ئىچىدە كۆيىدۇ» قاتارلىق كۆزقاراشلار ئارقىلىق ئۆزىنىڭ فارابى تەلىماتلىرى بىلەن كۆپ جەھەتتە بىردەك كۆزقاراشتا ئىكەنلىكىنى ئىپادىلىگەن. مىرزا بېدىل پانتېئىست ئىدى.[1]

فارابى ئىدىيىلىرى كۆپلىگەن شائىرلارنىڭ ئىلغار لىرىكىلىرىدا داۋاملىق شېئىرىي شەكىلدە جارى قىلدۇرۇلغان.

فارابى تەلىماتلىرى 10 ئەسىردىن ئارتۇقراق ئۇزاق تارىخىي مەزگىل ئىچىدە ھەر خىل قىسمەتلەرگە دۇچ كەلدى، ئۇنى قوغدىغۇچىلار، ئۇنىڭغا ۋارىسلىق قىلغۇچىلار ھەر خىل بېسىملار ۋە قىيىنچىلىقلار ئىچىدىمۇ داۋاملىق ئۆز كۆزقاراشلىرىنى ئىپادىلەپ، پەن ۋە مەدەنىيەت بايرىقىنى، گۈمانىزم ۋە يورۇقلۇق مەشئىلىنى ئېگىز كۆتۈرۈشتى. ئۇلارنىڭ ئىشى تېگى - تەكتىدىن ئالغاندا، پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ ئورتاق، ئىلغار مەدەنىيەت ئىشى، تەرەققىيات ئىشى ئىدى. فارابى تەلىماتلىرىنىڭ تارىخىي تەقدىرى ئىنسانىيەت مەدەنىيىتىنىڭ بىردەكلىك قانۇنىيىتى، ۋارىسلىق قانۇنىيىتى ۋە راۋاجلىنىش قانۇنىيىتىنى يەنە بىر قېتىم ئىسپاتلىدى. شۇنى كۆرۈۋېلىش مۇمكىنكى، فارابى تەلىماتلىرى ئۆزىدىن ئىلغار تەلىماتلار تەرىپىدىن ئۆزلەشتۈرۈلۈپ، ئىنسانىيەتنىڭ بىلىش تارىخىغا ھەسسە قوشۇپ، ئىنسانىيەتنىڭ ئورتاق بايلىقىغا ئايلانغان.

فارابى تەلىماتلىرى ئەكسىيەتچى كۈچلەرنىڭ قوپال ۋاستىلەر بىلەن قورشاپ ھۇجۇم قىلىشىغىمۇ، سىلىق ۋاستىلەر بىلەن بۇرمىلاپ چۈشەندۈرۈشىگىمۇ، ئېئودال كۈچلەرنىڭ ھاقارەتلىشىگىمۇ، خەلقئارا جاھانگىرلىك بازارغا سالغان «غەرب مەركەز نەزەرىيىسى» تەرەپدارلىرىنىڭ قامال قىلىشى ۋە سۈيىئىستېمال قىلىشىغىمۇ ئۇچرىغان. بۇ ئىلغار كۆزقاراشلارنىڭ، بولۇپ-

① ئې. مۇمىنوۋ: «مىرزا بېدىل ۋە ئۇنىڭ پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرى» تاشكەنت، ئۇزبېكچە نۇسخىسىغا قارالسۇن.»

مۇ شەرق خەلقلىرىنىڭ ئىلغار پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىنىڭ بىرقانچە ئەسىرلىك پاجىئەلىك تەقدىرىنىڭ بىر تىپىك نەمۇنىسى. فارابىنى بۇرمىلاشقا، ئۇنى مىستىك، تېئولوگ، سىخۇلاستىك، سوپىزم تەرەپدارى دەپ چۈشەندۈرۈشمۇ، ئوخشاشلا ئۇنى نوقۇل ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنىڭ ئىزاھاتچىسى، دەپ كەمسىتىشمۇ مانا شۇ خىل پاجىئەنىڭ بىر قىسمى بولدى.①

تارىخ ھەقىقەتنىڭ ئەڭ ياخشى مىزانى. تارىخ داۋاملىق يۇرۇلۇققا قاراپ، ئىنسانىيەت بىلىش تارىخىنىڭ يېڭىدىن يېڭى پەللىسىگە قاراپ، ئىلىم - پەننىڭ ئەقىدە ئۇستىدىن، ھەقىقەتنىڭ ساختىلىق ئۇستىدىن، گۇمانىزمنىڭ ھاكىممۇتلەقلىق ئۇستىدىن قولغا كەلتۈرگۈسى تارىخىي غەلىبىسىگە قاراپ راۋاجلىنىش يولىدا، ھەرقەدەمدە ئىنسانىيەتنىڭ پارلاق كەلگۈسى ئۈچۈن ھارماي - تالماي كۈرەش قىلغان ھەقىقەت جەڭچىلىرىنىڭ، جۈملىدىن ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ ئۆچمەس تۆھپىلىرىنى ھۆرمەت بىلەن خاتىرىلەيدۇ.

① «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 349 — 350 - بەتلەرگە قارالسۇن.

ئىككىنچى باب

ھازىرقى زامان فارابىشۇناسلىقى مەسىلىلىرى

فارابىشۇناسلىق XX ئەسىرنىڭ ئىككىنچى يېرىمىدىن كېيىن، بولۇپمۇ 70 - يىللاردىن كېيىن شەرق خەلقلىرىنىڭ مەدەنىيەت تارىخى ۋە پەلسەپە تارىخى تەتقىقاتىدىكى يېڭى ئىلىم تارمىقى بولۇپ قالدى، كۆپلىگەن دۆلەتلەرنىڭ، جۈملىدىن ئامېرىكا، گېرمانىيە، تۈركىيە، مىسىر، فرانسىيە، سوۋېت ئىتتىپاقى، ئەنگلىيە، سۈرىيە، ئىراق، ئىران، پاكىستان، ئافغانىستان قاتارلىق دۆلەتلەرنىڭ بىر قاتار پەلسەپە تارىخچىلىرى، مەدەنىيەت تارىخچىلىرى، لوگىكا ۋە مۇزىكا تارىخچىلىرى، شەرقشۇناسلىرى، كاتالوگشۇناسلىرى بۇ ساھەگە قىزغىن دەسلەپكى سەرىلەرگە ئېرىشتى.

فارابىشۇناسلىق فارابىنىڭ ھايات - پائالىيىتىنى؛ فارابى ئەسەرلىرىنىڭ يېزىلغان ۋاقتى، نەشر ۋە تەرجىمە نۇسخىلىرى، ساقلانغان ئورنى ۋە ئۇلارنىڭ سىلىشتۇرمىلىق تېكىستولوگىيىلىك ئەھۋاللىرىنى؛ فارابى ئەسەرلىرىنىڭ ئومۇميۈزلۈك ياكى مەخسۇس تېمىاتىكىلىق مەزمۇنلىرىنى؛ فارابىنىڭ دەۋرى ۋە تەلىمات مەنبەلىرىنى؛ فارابىنىڭ مەدەنىيەت تارىخىدىكى ئورنىگىنال - ئىجادىي تۆھپىلىرىنى؛ فارابى ئەسەرلىرىنىڭ ئۇسلۇبى، تىلى ۋە فارابى تېرمىنولوگىيىسى مەسىلىلىرىنى؛ فارابى ئىلمىي مىراسلىرىنىڭ تەسىرى قاتارلىق بىر قاتار تەتقىقات تېمىلىرىنى ۋە فارابى ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلىش ئىشىنى ئۆز

ئىچىگە ئالىدۇ.

فارابىشۇناسلىق بىر كۈندىلا شەكىللەنگەن ئەمەس، ئەلۋەتتە. فارابىنىڭ ئىلمىي ئەمگەكلىرى توغرىسىدا ئەڭ دەسلەپكى مەلۇماتلار ئوتتۇرا ئەسىر ئەرەب، ئەجەم ۋە ياۋروپا يېزىقىدىكى مۇئەللىپلەرنىڭ ئەسەرلىرىدىن باشلانغانىدى. كېيىنكى ۋاقىتلار-دا فارابىنىڭ ئەسلىي قولىيازمىلىرى، كۆچۈرۈلگەن ئەسەر نۇسخىلىرى، ئەرەبچە، تۇركچە، پارسچە، لاتىنچە ۋە سۇريىيە يېزىقىدا ساقلىنىپ قالغان نۇسخىلىرى ئۇستىدە تەتقىقات ۋە تەرجىمە داۋام قىلدى، ھازىرقى بەزى ئەرەبچە يېزىلغان فارابى ئەسەرلىرى ئەمەلىيەتتە باشقا تىلدا ساقلانغان تەرجىمە نۇسخىسىدىن تەرجىمە قىلىنغان.

فارابى ھەققىدە ئىبن سىنادىن كېيىن XI ئەسىردە ياشىغان ئەبۇ سەئىد ئىبن ئەھمەد «تەبەقەتۇل ئۇممام» ناملىق ئەسىردە مەلۇمات بەرگەنىدى.

خارەزىملىق مۇئەللىپ ئابدۇل ھەسەن زوھرىدىن بەيھەقى (1169 ـ يىلى ئۆلگەن) «تەتىممۇن سۇۋانۇل ھىكما» ناملىق ئەسىردە فارابى ۋە ئۇنىڭ ئەسەرلىرى ئۇستىدە توختالغان. بەيھەقى «تارىخىي بەيھەقى» قاتارلىق كۆپلىگەن ئەسەرلەرنىڭ ئاپتورى بولۇپ، پەيلاسوپ، تارىخچى، ئاستىرولوگ ۋە شائىر ئىدى. ئۇنىڭ بەزى ئەسەرلىرىنى ق.س. كەلمۇللا ھۇسەيىن ئىنگلىز تىلىغا تەرجىمە قىلىپ، «ئىسلام مەدەنىيىتى» ژۇرنىلىنىڭ 60-يىللىق 1 ـ، 2 ـ سانلىرىدا ئېلان قىلدى.

XIII ئەسىردە ياشىغان ئەرەب ئالىمى ئەل فىقتى (1248 ـ يىلى ئۆلگەن) ئۆزىنىڭ «ئەخبارۇل ئۆلەمابى ئەخبا-رۇل ھۆكۈما» ناملىق ئەسىردە، فارابى ۋە ئۇنىڭ ئەسەرلىرى، ئۇستازى ۋە زاماناداشلىرى ھەققىدە قىممەتلىك مەلۇمات بەرگەن. بۇ ئەسەر 1908 ـ يىلى قاھىرەدە نەشر قىلىندى.

ئىبن ئەبۇ ئۇسەيبە (1269 ـ يىلى ئۆلگەن) ئۆزىنىڭ

«ئەيۇنۇل ئەنبائى تەبەقەتۇل ئەتىببا» ناملىق ئەسىردە (بۇ ئەسەر 1882 ـ يىلى قاھىرەدە نەشر قىلىنغان) XI ئەسىردە فارابى ھەققىدە مەلۇمات بەرگەن ئىبن ئەھمەدنى تىلغا ئېلىش بىلەن بىللە، فارابى ھەققىدە رەسمىي تەرجىمەھال ۋە كاتالوگىيىلىك ماتېرىيال بەرگەن. ئۇسەيبە فارابىنىڭ 116 پارچە ئەسىرىنى ئاتاپ كۆرسەتكەن ۋە تۆت شېئىرىنى ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلغان.

تارىخچى ئىبن خەللىكان (1282 ـ يىلى ئۆلگەن) ئۆزىنىڭ «ۋەپىياتۇل ئەيان ۋە ئەينە ئەز زامان» («تارىخ ئىبن خەللىكان» دەپمۇ ئاتىلىدۇ) ناملىق ئەسىردە (بۇ ئەسەر 1891 ـ يىلى قاھىرەدە نەشر قىلىنغان) فارابىنىڭ نەسەبى، ھاياتى، زامانى ۋە قىسمەن شېئىرلىرى ھەققىدە نوپۇزلۇق مەلۇمات بەرگەن.

بۇنىڭدىن باشقا، ئەل قۇزۋىنى (1283ـيىلى ئۆلگەن)، ئوبۇل فىدا (1333 ـ يىلى ئۆلگەن)، سەفدى (1365 ـ يىلى ئۆلگەن)، ئەل يەفئى (1371 ـ يىلى ئۆلگەن)، مەۋلانا لۇتفى (1401 ـ يىلى ئۆلگەن)، ئەل دىيار بەكرى (1462ـيىلى ئۆلگەن)، تاشكۆبرى زادە (1469 ـيىلى ئۆلگەن)، ئابدۇغاففار كەزۋىن (XVI ئەسىر)، مەجبۇددىن مۇھەممەد ھۇسەيىن (XVI ئەسىر)، ئەلى ئەكبەر ھۇسەيىن (XVII ئەسىر)، ئەل سەئىد ئاببباس ئەل مەكى (1781 ـ يىلى ئۆلگەن) قاتارلىقلارنىڭ ئەسەر-لىرىدە، فارابى تەرجىمەھالى، فارابى ئەسەرلىرى تىزىملىكى، فارابى شېئىرلىرى بېرىلگەن. بۇلارنىڭ مۇھىمراقلىرى سەفدى-نىڭ «ئەلۋافىيى بەلۋافىيات»، ئەل يەفئىنىڭ «مىراتۇل جىنان ۋە ئىبرەتۇل يەقزان»، لۇتفىنىڭ «مەتلەئۇل ئەنۋەر»، تاشكۆبرى زادىنىڭ «مۇفتاھىل سائادەت»، ئابدۇغاففاركەزۋىنىنىڭ «نىگا-رىستان غەففارى» (1858 ـ يىلى بومبايدا بېسىلغان)، مەجبۇد-دىن مۇھەممەد ھۇسەينىنىڭ «زىننەتۇل مەجالىس»، ئەلى ئەكبەر ھۇسەينىنىڭ «مەجمۇئەل ئەۋلىيا» قاتارلىق ئەسەرلىرىدىن ئىبارەت. 1760 ـ يىلى نەشر قىلىنغان ئەرەبچە ـ ئىسپانچە

قامۇس — لۇغەت «Arabico — hispana Escurialensis» دە، فارابى تەرجىمىھالى ۋە 61 پارچە ئەسىرنىڭ تىزىملىكى بېرىلگەن. شەمسەددىن سامى يازغان ئالتە جىلدلىق «قامۇسۇل ئالەم» فارابىنىڭ ھايات پائالىيىتى توغرىسىدا XX ئەسىرگىچە شەرقتە يېزىلغان ئەڭ ئاخىرقى مۇھىم مەنبە ماتېرىيالى بولۇپ قالدى.

فارابىشۇناسلىق غەربتە ئۆتكەن ئەسىرنىڭ ئاخىرقى چارىكىدىن باشلاپ شەكىللىنىشكە يۈزلەنگەنىدى. ئۇ XX ئەسىرنىڭ ئوتتۇرىلىرىدىن كېيىن شەرقتە رەسمىي تەتقىقات ساھەسى بولۇپ شەكىللەندى. ئىلمىي پائالىيەتنىڭ، بولۇپمۇ بۇرژۇئازىيە شەرقشۇناسلىقىنىڭ راۋاجلىنىشىغا ئەگىشىپ فارابى تەتقىقاتىمۇ دەسلەپ غەربتە باش كۆتۈردى. ھازىرقى زامان مەتبەئىچىلىكى غەرب ئالىملىرىنىڭ شەرق خەلقلىرى تارىخىي مىراسلىرىنى تەتقىق قىلىش شارائىتىنى ئاسانلاشتۇرغانىدى. شەرقتە ھەر مىللەت خەلقىنىڭ ئويغىنىشى، ھازىرقى زامان پەن — مائارىپىنىڭ قانات يېيىشىغا ئەگىشىپ XX ئەسىرنىڭ بېشىدا، ئالدىنقى يېرىمدا، بولۇپمۇ 70 — يىللاردىن كېيىنكى يېقىنقى يىللاردا، فارابىشۇسلىق يېڭى قىزغىنلىق تېمىسى بولۇپ قالدى.

فارابى ئەسەرلىرىنىڭ لاتىنچە ۋە باشقا ياۋروپا يېزىقىدىكى نۇسخىلىرى XII — XIII ئەسىردىن باشلاپلا ياۋروپاغا تونۇش ئىدى.

XIX ئەسىرنىڭ ئاخىرى نېمىس ئالىمى م. شتېينشنېيدىر ئەرەب مەنبۇى مەدەنىيىتى تەتقىقاتى جەريانىدا، 1869 — يىلى پېتېربورگ ئاكادېمىيىسى ئارقىلىق «ئەل فارابى ۋە ئەرەب پەلسەپىسى» ناملىق ئەسەرنى ئېلان قىلدى. بۇ ئەسەر بۇرژۇئا شەرقشۇناسلىقى ئەنئەنىسى بويىچە پەقەت مەنبە كۆرسىتىش ۋە ئەسەرلەرنىڭ كاتالوگى ۋە ساقلىنىش ئەھۋالىنى تونۇشتۇرۇش خاراكتېرىدىن يىراقلاپ كېتەلمىگەنىدى.

1890 — يىلى نېمىس ئالىمى فرىدرىخ دېتېرتسىي فارابىنىڭ لوندون، بېرلىن ۋە لېيدېن قاتارلىق شەھەرلەردە ساقلانغان ئەرەب

چە يېزىقتىكى سەككىز پارچە پەلسەپىۋى ئەسەرنى نېمىس تىلىغا تەرجىمە قىلىپ، بىر مۇقەددىمە بىلەن 1892 — يىلى ئېلان قىلدى. ئۇ يەنە 1895 — يىلى لوندون، ئوكسفورد قولىيازمالىرىغا ئاساسلىنىپ، فارابىنىڭ «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆز قاراشلار» ناملىق ئاساسلىق ئەسىرىنىڭ نەسىچە نۇسخىسىنى تەييارلىدى. كىتاب «غايىۋى مەملىكەت» نامىدا 1900 — يىلى نەشر قىلىندى. دېتېرتسىي 1904 — يىلى فارابىنىڭ «مەملىكەت ۋە سىياسەت» ناملىق رىسالىسىنى نېمىس تىلىغا ئېلان قىلدى. دېتېرتسىي زور مىقداردىكى تېكىستولوگىيىلىك ۋە تەرجىمە پائالىيىتى بىلەن شۇغۇللىنىش ئاساسىدا فارابىغا يۇقىرى باھا بەرگەن، ئۇنى ئەرەب پەلسەپىسىنىڭ ئاساسچىسى، دەپ ئاتىغان.

1906 — يىلى نېمىس ئالىمى م. ھورتېن فارابىنىڭ XVI ئەسىر ئاپتورى ئەمىر ئىسمائىل ئەل ھۇسەينى تەرىپىدىن شەرھىلەنگەن «فۇسۇسۇل ھىكەم» ناملىق ئەسىرىنىڭ نېمىسچە نۇسخىسىنى ۋە فارابى ئەسەرلىرىنىڭ تىزىملىكىنى ئىلاۋە قىلىپ ئېلان قىلدى. ھورتېن ئۆزىنىڭ 1924 — يىلى مىۋنخېندا ئېلان قىلغان «ئىسلام پەلسەپىسى» ناملىق ئەسىرىدە فارابى ھەققىدە توختالدى. ئۇ بەزى بۇرژۇئازىيە پەلسەپە تارىخچىلىرىدەك، ئىسلام دۇنياسى ئىدېئولوگىيىسىدىكى مۇرەككەپ زىددىيەت ۋە كۆرەشنى كۆرەلمىگەنىدى.

گوللاندىيىلىك ت. ج. بوئېر ئۆزىنىڭ 1900 — يىلى نېمىس تىلىدا ئېلان قىلغان «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى» ناملىق كىتابىدا[1] فارابىنى ئارىستوتېل بىلەن بىرلەشتۇرۇپ ئىزاھلىغان. ئۇ فارابى ھايات — پائالىيىتى، مۇھىم ئەسەرلىرى، بەزى كۆز

① بۇ كىتاب ستۇتگارتتا 1900 — يىلى نەشر قىلىنغاندىن كېيىن، لوندوندا 1903—، 1933— يىللىرى نەشر قىلىنىدى، ئۇ يەنە ئەرەبچە (ئەسلىدە تەرجىمىسى بىلەن)، خەنزۇچە (ماجيەن تەرجىمىسى بىلەن) نەشر قىلىنىدى.

قاراشلىرى ھەققىدە توختالغاندا، ئۆزىدىن ئىلگىرىكى غەرب تەت-قىقاتچىلىرىدىن ئىلگىرىلىگەن ھالدا فارابىنى شەرق ئارىستوتې-لىزمىنىڭ ئاتىسى، دەپ تەسۋىرلىدى.

ۋېنگىرىيە شەرقشۇناسى ئىگناتىس گولدتسىھر قاتارلىقلار يازغان «ئومۇمىي پەلسەپە تارىخى» نىڭ «ئىسلام ۋە يەھۇدىي پەل-سەپىسى» قىسمىدا ئەرەب پەلسەپە ۋە ئىدېئولوگىيە تارىخىدىكى زىددىيەت ۋە كۆرەش بىرقەدەر ئېنىق تىلغا ئېلىنغان. گولدتسىھر فارابىنى روھانىيەتچىلىك ياكى يېڭى پلاتونىزمدىن پەرقلەن-دۈرۈپ، «ھەققىي بىرىنچى ئارىستوتېلچى»، ئىسمى - جىسمى-غا لايىق «ئىككىنچى ئۇستاز» دەپ خاراكتېرلىستىكا بەرگەن.①

فرانسۇز ئالىتورلىرى ئىچىدە فارابى تەتقىقاتى بىلەن شۇغۇل-لانغانلار قاتارىغا ئې. رېنان، ئى. فورگىتا، س. دۇگاتا، ل. گۇنتېر، س. مۇنك، د. ئېرلانگېر، ئى. فىننېگېن قاتارلىقلار-نىڭ نامىنى ئېلىشقا بولىدۇ.

ئې. رېنان «ئاۋېروئېس ۋە ئاۋېروئىزم» دېگەن ئەسىرىدە، ئىبن رۇشىد دۇنيا قارىشىغا فارابىنىڭ قىلغان زور تەسىرى ھەققىدە توختالغان. ئۇ فارابى، ئىبن سىنا، ئىبن باجە ۋە ئىبن رۇشىدلارنى بىر پەلسەپىۋى يۇزلىنىشكە تۇرغۇزىدۇ. كاررادې ۋۇكىس «ئىسلام ئېنسىكلوپېدىيىسى» گە «ئەل فارابى» ماددىسى-نى يازغان.②د. ئېرلانگېر فارابىنىڭ «كىتابۇل مۇسىقۇل كە-بىر» ناملىق ئەسىرىنى 1930 — 1935 - يىلى كەڭ فرانسۇز كىتابخانلىرىغا تەرجىمە قىلىپ تونۇشتۇرغان. بۇ كىتاب 1961 - يىلى «ئىران مۇزىكىسى» ژۇرنىلىغا فرانسۇز تېكىستى-دىن پارسچىغا تەرجىمە قىلىنىپ ېېسىلغان.

ئىتالىيىدە ئا. ناگۇ، ك. ئالىنو، ج. كۇئادرى، ئا. كورتا-بار قاتارلىق ئالىملار ۋە پەيلاسوپلار فارابى تەتقىقاتى بىلەن شۇ-

① «ئومۇمىي پەلسەپە تارىخى»، رۇسچە تەرجىمىسى، 92 - بەتكە قارالسۇن.
② 1937 - يىللىق نەشرى، 2 - توم، 53 — 55 - بەتلەرگە قارالسۇن.

غۇللانغان.

ئىسپانىيە ئەڭ كونا فارابى تەتقىقات مەركەزلىرىدىن بىرى ئىدى. ئا. گ. پالېنزا 1932 - يىلى مادرىددا ھازىرقى زامان ئىسپان تىلىدا فارابىنىڭ «ئىھسال ئۇلۇم» ناملىق مەشھۇر ئەسە-رىنى ئېلان قىلدى. بۇ ئەسەر ئېسكۇرسال كۇتۇپخانىسىدىكى ئەرەبچە ۋە لاتىنچە كونا قولىيازما بويىچە ئىشلەنگەن. 50-، 60 - يىللاردا ئىسپانىيىدە فارابىشۇناسلىققا ئائىت كۆپلىگەن ئىلمىي ماقالىلەر ئېلان قىلىندى. 1960 - يىلى مانۇئېل ئالون-سو فارابىنىڭ «ئىيۇنۇل ماسائىل»، «فۇسۇسۇل ھىكەم» قاتار-لىق ئەسەرلىرىنى ئېلان قىلدى.

رۇسىيىدە ئۆكتەبىر ئىنقىلابىغىچە ۋ. ر. روزېنا، ۋ. ۋ. بارتولد، ئا. كىرىمسكىي قاتارلىقلار فارابى توغرىسىدا توختال-غانىدى. بولۇپمۇ ئاكادېمىك ۋ. ئا. كۇرشا باش مۇھەررلىكىدە 1885 - يىلى نەشر قىلىنغان كۆپ تومлۇق «ئومۇمىي ئەدەبىيات تارىخى» ناملىق كىتابتا، فارابىنىڭ ئىلغار پەلسەپىۋى پىكىرلەر-گە ۋەكىللىك قىلىدىغان تارىخى ۋە ئۇنىڭ بىر قاتار ئېپادىلىرى سۆزلەنگەن. م. ئو. ئوبولېنسكى «ئاڭ - پىكىر تارىخى» ناملىق كىتابىدا (1901 - يىل)، م. م. فىلىپوفنىڭ «پائالىيەتچان پەلسەپە» ناملىق كىتابىدا (1897- يىلى)، ئې. ل. رادلوف باش مۇھەررلىكىدىكى «پەلسەپىۋى لۇغەت» (1911 - يىلى) ۋە 1904 - يىل نەشر قىلىنغان «چوڭ ئېنسىكلوپېدىيە» نىڭ 19-تومى «فارابى» قىسمىدا فارابى ۋە ئۇنىڭ ئەرەب دۇنياسىدىكى ئەڭ زور ئارىستوتېلىزمچى ئىكەنلىكى سۆزلەنگەن. ىراق، لۇ-غەت ۋە ئېنسىكلوپېدىيىلەر غەرب بۇرژۇئازىيىسى شەرقشۇناسلە-قىنىڭ «غەرب مەركەز نەزەرىيىسى» تەسىرىدىن ھالقىپ كېتەل-مىگەن.

ئامېرىكا ۋە ئەنگلىيىدە فارابى تەتقىقاتى 1930 - يىللاردا باشلىنىپ كۆزگە كۆرۈنەرلىك مۇۋەپپەقىيەتلەرگە ئېرىشتى.

گ. سارتون ئۇزىنىڭ چوڭ ھەجملىك «پەن تارىخى ھەققىدە مۇقەددىمە» ناملىق ئەسىرىدە (1927 ـ يىلى نەشر قىلىنغان) فارابى ۋە ئەسەرلىرى ھەققىدە كۆپلىگەن ماتېرىياللارنى بەرگەن. ئۇ فارابىغا XIX ئەسىردە شەكىللەنگەن ۋە ئەينى زاماندا ھۆكۈمران ئورۇندا تۇرغان شەرق ۋە غەرب بۇرژۇئا تەتقىقاتچىلىرى كۆز قاراشلىرىدىن پەرقلىق ھالدا يۇقىرى، ئىجابىي باھا بەرگەن، ئۇنىڭ ئىلىم ۋە مۇزىكىدىكى تۆھپىلىرىنى كۆرسەتكەن. ھ. گى. فارمېر 1934 ـ يىلى «فارابىنىڭ مۇزىكىغا ئائىت ئەرەبچە ۋە لاتىنچە ئەسەرلىرى» ناملىق كىتابىدا، فارابىنىڭ مۇزىكا توغرىسىدىكى ئەسەرلىرىنى ئىنگلىز يېزىقىغا تەرجىمە قىلغان.

ر. خاموند 1947 ـ يىلى نيۇيوركتا «ئەل فارابى پەلسەپەسى ۋە ئۇنىڭ ئوتتۇرا ئەسىر ئىدېيىسىگە تەسىرى» ناملىق ئەسەرنى ئېلان قىلدى. 1955 ـ يىلى ئامېرىكا ئالىمى پروفېسسور شىممىدىت «ياۋروپا مەدەنىيىتىگە ئىسلام دۇنياسىنىڭ تەسىرى» ناملىق ماقالە ئېلان قىلدى. ر. خاموند بىلەن شىممىدىت ئەرەب دۇنياسىدىكى ئوتتۇرا ئەسىر ئىدېئولوگىيىلىك كۆرۈشىنى ياپقان ۋە ئۇلارنى بىر پۈتۈن ئىسلام پەلسەپىسى سۇپىتىدە تەسۋىرلىگەن.

ئامېرىكا شەرقشۇناسى د. م. دۇنلوپ 1951 — 1959 ـ يىلى فارابىنىڭ بىرقاتار لوگىكىلىق ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلدى، بۇلار: «ئەل فارابى لوگىكىسىنىڭ مۇقەددىمە قىسمى»، «ئەل فارابىنىڭ ئىزاگوگا كىتابى»، «ئەل فارابىنىڭ لوگىكىغا مۇقەددىمە ماقالىسى»، «فارابىنىڭ پارافراز كىتابى»، «ئارىستوتېلنىڭ كاتېگورىيە كىتابى» ۋە «ئەل فارابى دۆلەت خادىملىرىغا ئائىت ئافورىزم توغرىسىدا» قاتارلىقلاردىن ئىبارەت.

كېيىنكى يىللاردا، فارابىشۇناسلىق بويىچە مۇھىم تەتقىقات ئېلىپ بارغان ئامېرىكا ئالىمى نىكولاس رېشېر ھېسابلىنىدۇ. رېشېر فارابىنىڭ لوگىكىغا ئائىت يەنە ئۇچ ماقالىسى ئۇستىدە تەتقىقات ماقالىسى ئېلان قىلىپ، ئۇنىڭ ئارىستوتېل لوگىكىسى

دىن زور پەرقلىنىدىغان مۇئەپپەقىيەتلىرىنى مۇقىملاشتۇردى. رېشېر فارابى ئەسىرىنىڭ ئىزاھلىق تىزىملىكى ئۇستىدە زور خىزمەت قىلدى. ئۇ 1962 ـ يىلى XII ئەسىردىن بېرى مەلۇم بولغان ھەر خىل يېزىقتىكى كۆپلىگەن فارابى ئەسەرلىرى ئۇستىدە كاتالوگىيىلىك (بىبلىئوگرافىيىلىك) كىتاب «فارابى ئەسەرلىرىنىڭ ئىزاھلىق بىبلىئوگرافىيىسى»نى ئېلان قىلدى.

بۇنىڭدىن باشقا، 1940 — 1950 ـ يىللاردا ر. ۋالتسېر، ئې. روزېنتال، ف. گابرىئېل، ل. ستراۋس، خ. شېرۋان، ف. نايئىرا، خ. گىببب، ئا. ئارېبېررا قاتارلىق ئەنگلىيە، ئامېرىكا ئاپتورلىرىمۇ بىر قاتار ئەسەرلەردە فارابى ھەققىدە توختالغان.

شەرق ئەللىرىدە، بولۇپمۇ مىسىر، سۇرىيە، ئىران، تۇركىيە، ئافغانىستان، ھىندىستان، پاكىستان قاتارلىق مەملىكەتلەردە 1920 — 1930 ـ يىللاردىكى مىللىي ئويغىنىش ۋە مىللىي ئازادلىق ھەرىكىتى ۋە ئۇرۇشتىن كېيىنكى مىللىي مەدەنىيەت راۋاجىغا ئەگىشىپ، شەرق خەلقلىرىنىڭ مەدەنىيەت مىراسلىرى، جۈملىدىن فارابىنىڭ ئىلمىي مىراسلىرى تەتقىقاتى كۆرۈنەرلىك ئىلگىرىلىدى.

ئەرەب ئالىملىرى فارابى ئەسەرلىرىنى توپلاش، تەرجىمە قىلىش، تونۇشتۇرۇش ۋە ئىزاھلاشتا زور كۈچ چىقاردى. 1907ـ يىلىلا فارابىنىڭ سەككىز پارچە پەلسەپىۋى ئەسىرىنى توپلاپ «مەجمۇئەت فەلسەفە ئەبۇ نەسىر ئەل فارابى» نامىدا ئېلان قىلدى. جۈرجى زەيدان (1914 ـ يىلى ئۆلگەن) ئەرەب تىلى ۋە تارىخى ھەققىدىكى ئەسەرلىرىدە فارابى ھەققىدە توختالغان. ئەرەب پەيلاسوپى ئىبراھىم مەدكۇر بىرنەچچى بولۇپ فارابى پەلسەپىسى توغرىسىدا رەسمىي تېماتىكىلىق تەتقىقات ئېلىپ بارغان. مەلۇمكى، مەدكۇرغىچە فارابى تەتقىقاتى تېخى بىبلىئوگرافىيىلىك خاراكتېرده ئىدى. مەدكۇر ئۇزىنىڭ 1934 ـ يىلى فرانسۇز

تىلىدا پارىژدا ئېلان قىلغان «ئەل فارابىنىڭ مۇسۇلمان پەلسەپىسىدىكى ئورنى» ناملىق ئەسىرىدە فارابىنى ئۇلۇغ پەيلاسوپ، مۇسۇلمان پەلسەپىسىنىڭ ئاتىسى، شەرق پېرىپاتېتىزمىنىڭ نامايەندىسى، ئىبن سىنا ۋە ئىبن رۇشد كۆزقاراشلىرىنىڭ ئاساسچىسى، ئېنسىكلوپېدىيىلىك ئالىم دەپ باھالىغان. ئومارا فەررۇخ ئۆزىنىڭ «ئىككى فارابى — ئەل فارابى ۋە ئىبن سىنا» (بېيروت، 1950 - يىل نەشرى) ناملىق ئەسىرىدە، فارابى كۆز قاراشلىرىنىڭ ئىبن سىناغا ھەل قىلغۇچ تەسىرى ئۇستىدە توختالغان. بۇنىڭدىن باشقا، يۇھەننا قۇمېرا (يۇقىرىدا يۇھەننا قەمەر دەپ يېزىلغان)، ئوسمان ئامىن، ئەل فوقۇرا، ئەھمەد ئەمىن، ئەھمەد ئەخۋانى، مۇھەممەد خەلىلى قاتارلىق ئاپتورلار بىر قاتار فارابى تەتقىقاتى ۋە ئەسەرلىرىنى تونۇشتۇرۇش خىزمىتى ئېلىپ بارغان. باغداد دارىلفۇنۇنىنىڭ پروفېسسورى دوكتور ھۇسۇيۇن ئەلى مەھفۇز «فارابى توغرىسىدا ئەرەب مەنبەلىرى» (1975 - يىلى باغداد نەشرى) ناملىق 429 بەتلىك زور ھەجىملىك ئەسەر ئېلان قىلىپ، فارابى توغرىسىدا ساقلانغان تارىخىي خاتىرىلەرنى تونۇشتۇرغان. ئۇ يەنە شۇ يىلى جەففار ياسىن بىلەن بىرلىشىپ «فارابى ئەسەرلىرى» (مۇئەللىفات ئەل فارابى) نامىلىق 524 بەتلىك تونۇشتۇرما بىبلىئوگرافىيە كىتابىنى ئېلان قىلغان. بۇ كىتابتا فارابى ئەسەرلىرىنىڭ ساقلانغان ئورنى، بەت سانى، ئاساسىي مەزمۇنى كۆرسىتىلگەن.

ئىراندا رەجەب تەبرىزى 1933 - يىللىق «ئەرمەگەن» ژۇرنىلىنىڭ بىرقانچە سانلىرىدا فارابى ھەققىدىكى ماقالىلەرنى ئېلان قىلدى. ئىراندا چىققان قامۇس خاراكتېرلىك «لۇغەتنامە» گە دېخخۇدا فارابى توغرىسىدا تونۇشتۇرۇش ماقالىسى يازغان ۋە ئۇنىڭ 109 پارچە ئەسىرىنى ئاتاپ كۆرسەتكەن. بۇنىڭدىن باشقا، ز. سافانىڭ «راتسىئونال ئىلىملەر تارىخى» (1953 - يىلى تېھراندا نەشر قىلىنغان)، م. مېخر دادەنىڭ «شەرق پەلسەپىسى» ناملىق كىتابلىرىدا فارابى توغرىسىدا توختالغان.

ئافغانىستان، پاكىستان ۋە ھىندىستاندا فارابى تەتقىقاتىدا بەزى مۇۋەپپەقىيەتلەر كۆرۈندى. ھەيدەر ئابادنىڭ 1921 — 1931 - يىللىرى نەشر قىلىنغان «دائىرەتۇل مۇئارىف» مەجمۇئەسىدە فارابىنىڭ 11 پارچە ئەسىرى نەشر قىلىندى. كابۇلدا 1949 — 1956 - يىللىرى نەشر قىلىنغان «دائىرەتۇل مۇئارىف» ناملىق ئۇچ تومлۇق ئەسەردە، فارابىنىڭ تەرجىمھالىغا، ئەسەرلىرىگە ئائىت مەنبەلەر ۋە بەزى ئەسەرلىرى بېسىلغان. بومبايدا 1937 - يىلى «دائىرەتۇل مۇئارىف» مەجمۇئەسى نەشر قىلىنغاندى.

پاكىستاننىڭ كاراچى شەھىرىدە 1955 - يىلى فېۋرالدا ئېچىلغان پەلسەپە ئىلمى يىغىندا، س. سەئىد، ھاجى ئەسقەر ھۇسەيىن قاتارلىقلار فارابى دۇنيا قارىشىغا ئائىت بىرقانچە لېكسىيىلەرنى ئوقۇدى. شۇ يىلى كاراچىدا مۇھەممەد ئابدۇلھەيانىڭ «ئىسلام ۋە ئەقىل» ناملىق ماقالىسى بېسىلدى. ئەل ھەسەن مەسۇجى، پ. ھ. سىدىقى قاتارلىقلار فارابىنىڭ ئىجتىمائىي كۆز قاراشلىرى ۋە پەنلەرنى تۇرگە ئايرىش ھەققىدىكى كۆزقاراشلىرى ھەققىدە ماقالىلەرنى ئېلان قىلىشتى.

تۇركىيە ئالىملىرىدىن ئەھمەد ئاتېش، ك. بۇرسلان، ن. دانىشمەن، نىخەتە كېكلىك، ن. لۇگال، ئايدىن سەئىلى، سۇخە- ئىل ئەنۋەر، م. تۇركېر، خ. ز. ئۇلكېن قاتارلىقلار فارابىشۇناسلىق ساھەسىدە كۆرۈنەرلىك تەتقىقات ماتېرىياللىرىنى ئېلان قىلىشتى. ئىستانبۇل كۇتۇپخانىسى، ئىستانبۇل ۋە ئەنقەرە دارىلفۇنۇنلىرى، تۇرك تارىخ ئويۇمى بۇ ئىشقا ئالاھىدە كۆڭۈل بۆلىدى.

فارابى ئەسەرلىرىنى توپلاش ۋە تۇركىيە يېزىقىغا تەرجىمە قىلىشتا، فارابى ئەسەرلىرىنىڭ تونۇشتۇرۇلمىسىنى ئىشلەشتە ئەھمەد ئاتېش تىرىشچانلىق كۆرسەتكەن. ئۇ 1950 - يىلى 160

پارچه فارابی مۇئەللىفاتىنى تىزىملاپ ئېلان قىلغان.

1950 — 1951 ـ يىللىرى فارابى ۋاپاتىنىڭ 1000 يىللىقى مۇناسىۋىتى بىلەن ئەنقەرە دارىلفۇنۇنىنىڭ تارىخ ـ جۇغراپىيە فاكۇلتېتى بىلەن ئىستانبۇل دارىلفۇنۇنىنىڭ ئەدەبىيات فاكۇلتېتى هەم تۈركىيە تارىخ ئويۇمى «يۇبىل» ئۆتكۈزدى. ئايدىن سەئىلى فارابىنىڭ «ئالخىمىيە هەققىدە رىسالە»، «فىزىكا ئاساسلىرى توغرىسىدا»، «هاۋاسىز بوشلۇق توغرىسىدا رىسالە» قاتارلىق ئەسەرلىرىنى تۈركىيە يېزىقىغا تەرجىمە قىلغان. 1955ـ يىلى «ئىمهسال ئۇلۇم» تۈركىيە يېزىقىدا نەشر قىلىنىدى.

تۈركىيە تەتقىقاتچىلىرىدىن ز. ئۇلكېن «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، ئابدۇلھەق ئەنان «ئىسلام ئېنسىكلوپېدىيىسى» فارابى قىسمى، نىخاتا كېكلىك «ئىسلام لوگىكىسىنىڭ تارىخى ۋە فارابى لوگىكىسى» قاتارلىق ئەسەرلىرىدە شەرق ئارىستوتېلى توغرىسىدا مۇھاكىمە ئېلىپ بارغان.

ئەگەر غەرب بۇرژۇئا شەرقشۇناسلىرىنىڭ بەزى مەكتەپلىرى (مەسىلەن، غەربىي گېرمانىيە پەيلاسوپى شىللىڭ، خەدىگگىر قاتارلىقلار) غەرب مەركەز نەزەريىسىنى بازارغا سېلىپ، شەرق خەلقلىرى پەلسەپىۋى پىكرىنى كەمسىتىپ، ئۇنى پەقەت «گرېك مەدەنىيىتىنىڭ سېمىت يېزىقىدىكى ئىپادىسى» دېگەننى تەكىتلىسە، ئۇنىڭ يەنە بىر مەكتىپى ياكى تارىخىنى ئىنكار قىلىش كۆزقارىشىدا تۇرۇپ ياكى فارابى، ئىبن سىنا، ئىبن رۇشد تەلىماتلىرىنىڭ هۆكۈمران دىنىي ئەقىدىچىلىككە زىت خاراكتېرىنى يوشۇرۇپ، پۈتۈن ئەرەب يېزىقى مەدەنىيىتىنى بىرلا ئىسلامىزم مەدەنىيىتى دەپ خاراكتېرلەپ چىقىشتى. ر. خامموند ۋە گ. شىمىدىت قاتارلىقلارنى شۇنىڭغا مىسال قىلىش مۇمكىن. شەرق ئالىملىرىنىڭ كۆزقاراشلىرى غەرب مەركەز نەزەريىسىدىن ئاساسەن خالىي بولۇش بىلەن بىللە، ئۇنىڭ ئىچىدە نوپۇزلۇق بىر قىسمى (مەسىلەن، تۈركىيە ئالىمى ئۇلكېن قاتارلىق-

لار) فارابى، ئىبن سىنا ۋە ئىبن رۇشد پەلسەپىۋى تەلىماتلىرىنىڭ هۆكۈمران دىنىي ئىدىئولوگىيىسىگە زىت ئىلغار ئىلمىي خاراكتېرىنى تەكىتلىگەن. ئۇلكېن 1957ـ يىلى ئىستانبۇلدا ئېلان قىلغان «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى» ناملىق ئەسىرىدە، «فارابى ئۆز دەۋرىدىكى پەلسەپىۋى تەلىماتلاردىن هالقىپ ئىسلامغا زىت يۇزلىنىش ئالغانىدى» (123 ـ بەت) دەپ كۆرسەتكەن.

فارابى دەۋرىدىكى ئىدىئولوگىيىلىك كۆرەشلەرنى يېپىش، شەرق خەلقلىرىنىڭ ئىلغار ئىدىيىۋى مىراسلىرىنى ئىنكار قىلىش بىلەن دىئالېكتىك ۋە تارىخىي ماتېرىيالىزم ئاساسىدا شەرق خەلقلىرى مەدەنىيىتى ۋە پەلسەپىۋى ئۇتۇقلىرى ئۈستىدە تەتقىق ئېلىپ بېرىش هېلىمۇ شەرق مەدەنىيىتى تەتقىقاتىدىكى مۇهىم جەڭ مەيدانى.

سوۋېت ئىتتىپاقىدا رۇس ۋە ئوتتۇرا ئاسىيا ئالىملىرى ئۇرۇشتىن كېيىنكى يىللاردا فارابى تەتقىقاتىدا يېڭى نەتىجىلەرگە ئېرىشتى. بۇ تەتقىقات 1970 ـ يىللاردا يېڭى سەۋىيىگە كۆتۈرۈلدى. 1924 ـ يىللا ئۆزبېك پروفېسسور، پەلسەپە دوكتورى ئابدۇراخمان سەئىدى «ئىنقىلاب» ژۇرنىلىغا «ئەبۇ نەسىر ئىبن مۇهەممەد بىن تارخان فارابى» ناملىق ئۇزۇن ماقالە ئېلان قىلغانىدى. ئۇ گەرچە فارابىنىڭ ماددىنىڭ مەڭگۈلۈكى ۋە ئۇنىڭ هەرىكەتچانلىقى، ئىنسانىنىڭ كامالىتى، بىلىش ۋە پىسخىك جەريانلار هەققىدىكى كۆزقاراشلىرىنى بايان قىلىشقا ئىنتىلگەن بولسىمۇ، سولچىلىق ۋە ئەينى يىللاردىكى دوگماتىزم تەسىرىگە قالتىق ئۇچراپ، فارابىنى ئىدىئالىست خاراكتېرىستىكىسىدا ئەيىبلەشكە بېرىلگەنىدى. بۇ ئۇنىڭ فارابى ئەسەرلىرىنى ئومۇميۈزلۈك ۋە تېمانتىكىلىق تەتقىق قىلىش شارائىتى ۋە مېتودولوگىيىسىدىكى يېتەرسىزلىكلەرگە باغلانغانىدى. 1941 ـ يىلى رۇسچە نەشر قىلىنغان كونا «پەلسەپە تارىخى» فارابى هەققىدە غەرب بۇرژۇئازىيىسى ۋە ئەينى يىللار دوگماتىزمى قېتىشقان خاراكتېر-

ېرىستىكا بەرگەنىدى. ت. ئى. رانوۋ 1943 - يىلقى ئۇرۇشنىڭ جىددىي ۋاقتىدا، فارابى، ئىبن سىنا، بىرۇنى ۋە خارەزمى ھەققىدە كىتابچە ئېلان قىلىپ، فارابىنىڭ دۇنيانىڭ ماددىيلىقى، تەبىئەتنىڭ ئېچكى قانۇنىيەت بويىچە راۋاجلىنىشى، ئەقىلنىڭ نوپۇزىنى كۆتۈرۈپ پەلسەپىنى دىندىن ئۈستۈن قويغانلىقى ۋە غايىۋى مەملىكەت كۆزقاراشلىرىنى تونۇشتۇردى.

ئۇرۇشتىن كېيىنكى يىللاردا، ئاكادېمىك ت. ت. قارىنىيازوف، ئاكادېمىك ئى. م. مۇمىنوف، پروفېسسور ئو. ۋ. تراختېنبېرگ قاتارلىقلار يازغان بىر قاتار ئەسەرلەردە فارابى توغرىسىدا توختالغان.

قارىنىيازوف 1950 - يىلى يازغان «ئۇلۇغبېكنىڭ ئاستىرونومىيىلىك مەكتىپى» ناملىق ئەسىردە ۋە 1960 - يىلى نەشر قىلىنغان «ئۆزبېكستان خەلقلىرىنىڭ مەدەنىيەت مىراسلىرى» ناملىق ئەسىردە فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپىۋى سىستېمىسى توغرىسىدا يېڭى، ئىجابىي كۆزقاراشلارنى ئىپادىلىگەن. مۇمىنوف ئۆزىنىڭ «ئوتتۇرا ئاسىيادىكى مەشھۇر مۇتەپەككۇرلار» قاتارلىق بىرقاتار ئەسەرلىرىدە فارابى تەلىماتلىرىدىكى كۇچلۇك ماتېرىيالىستىك خاھىشنى ۋە فارابىنىڭ ئىدىيىۋى پىكىرلەر تارىخىدىكى ئىلغار تەسىرىنى مۇقىملاشتۇرغان. تراختېنبېرگ 1957 - يىلى ېېسىلغان «غەربىي ياۋروپا ئوتتۇرا ئەسىر پەلسەپە تارىخىنىڭ ئوچېركى» ناملىق ئەسىردە، فارابىنىڭ ھۆكۈمران روھانىيلارغا زىت ھالدا ئىلىم - پەن ۋە پەلسەپىدىكى ئەھمىيىتىنى تەكىتلىگەن.

1959 - يىلى فارابىنىڭ ماتېماتىكىلىق رىسالىلىرى قەدىمكى يەھۇدىي يېزىقىدىن رۇس تىلىغا تەرجىمە قىلىنىدى. 1970 - يىلى فارابىنىڭ «پەلسەپىۋى رىسالىلىرى»، 1972 - يىلى فارابىنىڭ كەڭ ھەجملىك «ماتېماتىكىلىق رىسالىلىرى»، 1973 - يىلى فارابىنىڭ «ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي رىسا-

لىلىرى» رۇسچە ئۇچ كىتاب شەكلىدە ئايرىم - ئايرىم نەشر قىلىندى. 1960 - يىلى س. ن. گرىگورىيان ئېلان قىلغان «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپە تارىخى» ناملىق كىتابقا فارابىنىڭ «پورفىرىنىڭ مۇقەددىمىسىگە شەرھى كىتاب»، «ئىھسال ئۇلۇم»، «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» قاتارلىق ئەسەرلىرىنىڭ تاللانغان بابلىرى بېرىلگەن. گرىگورىيان بىلەن ئا. ۋ. ساگادىيېۋ بىرلىكتە 1961 - يىلى ئېلان قىلغان «يېقىن ۋە ئوتتۇرا شەرق مۇتەپەككۇرلىرىنىڭ ئەسەرلىرىدىن تاللانمىلار» دېگەن كىتابتا فارابى ئەسەرلىرىدىن تاللانمىلار بېرىلگەن. فارابى ئەسەرلىرىنىڭ رۇسچە نەشر قىلىنىشى كۆپلىگەن دوكتورلۇق دىسسېرتاتسىيىلىرى، ماقالىلەر، ماقالىلەر توپلاملىرى، مەخسۇس كىتابلارنىڭ مەيدانغا كېلىشىنى ئىلگىرى سۈردى.

1960 - يىلى ئاۋغۇستتا موسكۋادا شەرقشۇناسلىق بويىچە 25 - نۆۋەتلىك جاھان كونگرېسى بولغاندا، ئەبۇ نەسىر فارابى ئىلمىي مىراسلىرى تەتقىقاتى توغرىسىدىمۇ مەخسۇس لېكسىيە سۆزلەندى. شۇنىڭدىن كېيىن، بولۇپمۇ فارابى تۇغۇلغانلىقىنىڭ 11 ئەسىرگە تولۇش مۇناسىۋىتى بىلەن 70 - يىللاردا ئونلىغان كىتابلار، يۇزلىگەن ماقالىلەر مەيدانغا كەلدى، بۇ ئىشقا رۇس پەيلاسوپلىرىدىن تاشقىرى جەنۇبىي كاۋكاز، ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە قازاقىستان ئالىملىرىمۇ قاتناشتى. ئا. پ. يوشكېۋىچ «ئوتتۇرا ئەسىر ماتېماتىكا تارىخى» (1961 - يىلى) ناملىق كىتابىدا، ئې. شامۇرىن «كىتابلارنى تۇرگە ئايرىش تارىخىدىن ئوچېرك» ناملىق كىتابىنىڭ 1 - تومىدا، ئاكادېمىك ئا. م. بوگوئوتدىنوف «تاجىك پەلسەپە تارىخىدىن ئوچېرك» (1961 - يىلى) ناملىق كىتابىدا، ئا. پ. يوشكې فاتارلىقلارنىڭ ئۇچ تومىلۇق «ئۆزبېك خەلق مۇزىكىسى» ناملىق كىتابلىرىدا، ئا. ۋ. ساگادىيېۋنىڭ «ئوتتۇرا ۋە يېقىن شەرق خەلقلىرىنىڭ ئېستېتىكىلىق پىكىرلەر

تارىخى» (1963 ـ يىلى) ناملىق كىتابىدا، ئا. جاخىدنىك «ئەبۇ نەسىر فارابى كۆزقاراشلىرىدىكى دۆلەت نەزەريىسىگە ئائىت بىر-قانچە مەسىلىلەر» (1963 ـ يىلى) ناملىق ماقالىلەر توپلىمىدا، ئا. ئوسوفنىك «خارەزمى ۋە فارابى» ناملىق دوكتورلۇق دىسسېرتاتسىيە كىتابچىسى ۋە بىرقاتار دوكتورلۇق دىسسېرتاتسىيە ماقالىلىرىدە، فارابىنىك دۇنيا قارىشى ۋە ئىلمىي تۆھپىلىرى تەتقىق قىلىندى. سوۋېت فارابىشۇناسلىقىغا دوكتور غۇپۇروف ۋە قاسىمجانوفنىك «مەدەنىيەت تارىخىدا ئەل فارابى» ناملىق كىتابى، ئا. كوبېسوفنىك «ئەل فارابى» ناملىق ئاممىباباشتۇرۇپ يېزىلغان ئەسىرى، مۇزەپپەر مۇھەددىن خەيرۇللايوفنىك «ئەبۇ نەسىر فارابى» ناملىق ماقالىلەر توپلىمى (1961 ـ يىل) ۋە «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» ناملىق 351 بەتلىك چوڭ ھەجىملىك تەتقىقات كىتابى (1975 ـ يىل)، ئې. د. خارېنكو قاتارلىقلار يازغان «ئەل فارابى. ئىلمىي تەتقىقات» (1975 ـ يىلى) ماقالىلەر توپلىمى 1970 ـ يىللاردا ئېرىشىلگەن سوۋېت فارابىشۇناسلىقىنىڭ يېڭى سەمەرىسى بولدى.

ئۇرۇشتىن كېيىنكى يىللاردا ياۋروپا ئالىملىرى فارابى تەتقىقاتىغا مۇھىم تۆھپىلەرنى قوشتى. پولشا شەرقشۇناسى ئو. زاينىچكوۋسكى 1950 ـ يىلى «ئۇلۇغ ئوتتۇرا ئاسىيا ئالىمى فارابى ۋە ىرۇنى» ناملىق ئەسەرنى يېزىپ، فارابىنىڭ ئوتتۇرا ئەسىر بوھرانى شارائىتىدا گرېك پەلسەپىسىنى تەتقىق قىلغانلىقىنى كۆرسەتتى. 1960 ـ يىللاردا چېخسلوۋاكىيە ئالىمى ئاننا مىرۇزىك، ئا. گۇئاشون ۋە باشقىلار فارابى ھەققىدە ماقالىلەرنى يېزىشتى. نېمىس ماركسىزملىق پەلسەپە تارىخچىسى گ. لېئى ئۆزىنىڭ «ئوتتۇرا ئەسىر ماتېرىيالىزم تارىخىنىڭ ئوچېركى» ناملىق 587 بەتلىك زور ھەجىملىك كىتابىدا (رۇسچە نۇسخىسى 1962ـ يىلى نەشر قىلىنغان) غەرب مەركەز كۆزقاراشلىرى ۋە غەرب بۇرژۇئا شەرقشۇناسلىقىدىكى شەرقتە دىنىي مەدەنىيەتنىن

باشقا ھەقىقىي پەلسەپە ۋە ئىلىم مەدەنىيىتى يوق دەپدىغان ئىنكارچىلىق كۆزقاراشلىرىغا قارشى ھالدا يېقىنقى زامان ياۋروپا ماتېرىيالىزمىنىڭ ۋە ئاتېئىزمىنىڭ ئوتتۇرا ئەسىر شەرق ئاللىرىدىكى مەنبەلىرى ئۈستىدە كەڭ توختالغان. ئۇ ھېچقانداق ئىككىلەنمەيلا فارابى ۋە ئىبن سىنا كۆزقاراشلىرىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى ئاساسىغا، ئىلىم ۋە گۇمانىزم ئاساسىغا قۇرۇلغانلىقىنى، فارابى، بىرۇنى، ئىبن سىنا، ئىبن رۇشد قاتارلىق كۆپلىگەن مۇتەپەككۇرلەرنىڭ يۇنىلىشى ئىلىم ـ پەن يۇنىلىشى ئىكەنلىكىنى، ئۇلارنىڭ ياۋروپا مەدەنىيىتىگە قوشقان تارىخىي خاراكتېرلىك ئىلغار تۆھپىلىرىنى مۇقىملاشتۇرغان. گېرمان لېئى ئەرەب خەلىپىلىكىنى ئىدىيىۋى كۈرەش بىلەن تولغان، ئۇنىڭدا فېئودالىلىققا، ئەرەب ئىستېلاسىغا، ئەرەبلەشتۇرۇشكە ۋە ھۆكۈمران ئەقىدىلەرگە، ھاكىممۇتلەقلىققە قارشى كۈرەش داۋام قىلغان، بۇ كۈرەشتە فارابى ۋە ئۇنىڭ ئىلمىي مەكتىپى ئەركىن پىكىر ۋە ئىلغار دۇنيا قاراشقا، ئىلىم ۋە مەدەنىيەتكە ۋەكىللىك قىلغان، دەپ كۆرسەتكەن. ت. تىسنىي بېرلىندا 1972 ـ يىلى ئېلان قىلغان «ئوتتۇرا ئەسىر ئەرەب پەلسەپىسىدە مادداۋى» نامىلىق ئەسىرىدە، بۇرژۇئا پەيلاسوپلىرىنىڭ بىرقاتار تارىخقا ئىدىئالىزملىق ۋە مېتافىزىكىلىق باھا بېرىدىغان نۇقسانلىرىنى ئېچىپ تاشلىغان ۋە ئوتتۇرا ئەسىر ئەرەب دۇنياسىدىكى بۇ مەسىلىگە ئائىت بايانلارنى قانداق مۇھاكىمە قىلىش لازىملىقىنى كۆرسەتكەن.

پروفېسسور ماجىيەننىڭ كۆرسىتىشىچە، ئېلىمىزگە ئەرەب پەلسەپىسى سۇڭ سۇلالىسى دەۋرىدە تونۇشتۇرۇلۇشقا باشلىغان، ئەمما چىڭ سۇلالىسىنىڭ كاڭشى پادىشاھى (1662 — 1722) دەۋرىدە نەنجىنلىك خۇيزۇ ئالىمى لىيۇجى (刘智) تەرىپىدىن خەنزۇ يېزىقىدا تونۇشتۇرۇلغان. لىيۇجى تونۇشتۇرغان ئىسلام پەلسەپىسى ۋاڭ خۇڭ(王弘)، شۇي يۈەنجېڭ(徐元正)

قاتارلىق خەنزۇ ئالىملىرىنىڭ زور قىزىقىشىنى قوزغىغان.[1] ھازىرمۇ «سكۇچۇەنشۇ» كىتابلىرى قاتارغا كىرگۈزۈلگەن 270 يىلدىن ئىلگىرىكى لىۋجى تەرجىمە قىلغان بۇ پەلسەپىۋى ئەسەر قايتا تەتقىق قىلىشقا ئەرزيدۇ. ئازادلىقتىن كېيىن چەت ئەل تىللىرىدىن تەرجىمە قىلىنغان نۇرغۇنلىغان پەلسەپە ۋە مەدەنىيەت تارىخىغا ئائىت ئەسەرلەر، لۇغەت ۋە قامۇسلار فارابى ۋە ئۇنىڭ ۋارىسلىرىغا ئائىت كۆپلىگەن ماتېرىياللارنى ئۆز ئىچىگە ئالغان. ھېيجىڭ ئۇنىۋېرسىتېتى پەلسەپە فاكۇلتېتى تەرجىمە قىلغان ئىبن سىنانىڭ «ئەل شىفا» ناملىق كىتابىنىڭ 6 - قىسمىغا يازغان كىرىش ماقالىسىدە، فارابىنىڭ ئىلغار پانتېئىزملىق كۆزقارىرى، تەبىئەت ۋە تەڭرىنى بىرەدەكلىككە ئىگە دەپ قارايدىغانلىقى ۋە باشقىلار مۇقىملاشتۇرۇلغان. «سىخەي» (ئوكيانۇس) قامۇسىدا فارابىنىڭ مۇھىم ئەسەرلىرى ۋە تۆھپىلىرى تىلغا ئېلىنغان. شۇنداق بولۇشىغا قارىماي، ئېلىمىز تېخى ماركسىزملىق نۇقتىئىنەزەردە فارابىشۇناسلىق تەتقىقاتىغا تېخى ئەھمىيەت كىرىشمەكتە. شۇبھىسىزكى، ئېلىمىزنىڭ فارابىشۇناسلىق تەتقىقاتى ئېلىمىزنىڭ پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخى ۋە مەدەنىيەت تارىخى تەتقىقاتىنى، ئوتتۇرا ئاسىيا تارىخى، ئوتتۇرا ۋە يېقىن شەرق تارىخى، ئوتتۇرا ئەسىر تارىخى تەتقىقاتىنى ئىلگىرى سۈرۈشكە تېگىشلىك ھەسسە قوشقۇسى.

① ماجىيەن: «تەرجىمە قىلغۇچىنىڭ مۇقەددىمىسى» (ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى»، خەنزۇچە نەشرى)، 7 - بەتكە قارالسۇن.

خاتىمە

ئەبۇ نەسىر فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپىۋى تەلىماتلىرى ھەققىدىكى بايانىمىزدىن تۆۋەندىكىچە خۇلاسە چىقىرىش مۇمكىن:

ئۇيغۇر - قازاق ئالىمى ئەبۇ نەسىر فارابى سىر دەريا بويىدىكى ئىسلامىيەتنى قوبۇل قىلمىغان قاراچوق (ئوترار) گۇزاردىيىسى چەۋەندازلىرى نەسەبىدىن بولۇپ، ئۇنىڭ دادىسى مۇھەممەد ھەربىي مەغلۇبىيەت تۈپەيلىدىن ئىسلام دىنىنى قوبۇل قىلغانلاردىن ئىدى. فارابى 30 يېشىدىن ئاشقان ۋە مۇستەقىل ھايات ئىقتىدارىغا ئېرىشكەندىن كېيىن، X ئەسىرنىڭ بېشىدا باغدادقا بارغان. فارابى ئۆزىنىڭ ئاساسلىق بىلىمىنى ئەينى زامانىدىكى مەدەنىيەت ئوچاقلىرى ھېسابلانغان باغداد، ھەلىپ ۋە دەمەشىق قاتارلىق شەھەرلەردە كامالىغا يەتكۈزدى. ئالىمنىڭ ۋايىغا يېتىشىگە گرېك پەلسەپىسى، خرىستىئان ۋە مۇسۇلمان ئالىملىرى كۈچلۈك تەسىر كۆرسەتكەن. فارابى گەرچە ئوتتۇرا ئاسىياغا بىر قېتىم كەلگەن بولسىمۇ، ئۇ تارىخىي سەۋەبلەر تۈپەيلى يەنىلا ئۆز يۇرتىدىن يىراقلاپ كېتىشكە مەجبۇر بولغان.

فارابى ئۆز ئۆمرىنى خەلقنىڭ تۈپ مەنپەئەتلىرى ۋە ئۇنىڭ تارىخىي كەلگۈسىگە بېغىشلىغاندى. فارابى ئىنسانىيەتنىڭ ئورتاق ۋە كۈنساناپ ئۈلغىيىپ ئىلگىرىلەۋاتقان مەدەنىيىتى، خۇسۇسەن، پەلسەپىۋى مىراسلىرىنى ئۆلمەس پائالىيەتچان ئەقىل دەپ چۈشىنەتتى. ئۇنىڭچە، مۇشۇ تەجرىبىلەر ۋە تونۇپ - بىلىش جۈغلانمىسى بولغان پەن ھەقىقەتلىرىلا ئىنسانىيەتنى يورۇقلۇققا، جەمئىيەتنى غايىۋى كەلگۈسىگە ئېلىپ بارىدىغان ھەرىكەتلەندۈرگۈچى قۇۋۋەت ئىدى. فارابى ئۆزىدىن ئىلگىرىكى بۇنداق جۈغلاد-

ھەمدە تىرىشىپ ئىگىلەشنى، ئۆزىدىن كېيىنكىلەرگە مىراس بو-
لۇپ قالمىغان بۇ جۇغلانمىغا تېگىشلىك ئىجادىي تۆھپە قوشۇشنى
چەكلىمە ھاياتتىكى ئۆلمەس پائالىيەت، قىسقا ئۆمۈردىكى ئەھمە-
يەتلىك خىزمەت، دەپ چۈشىنەتتى. فارابى شەرق خەلقلىرىنىڭ
پانتېئىزملىق ئەنئەنىۋى مىراسلىرىنى، گرېك پەلسەپىسىنى (بو-
لۇپمۇ ئارىستوتېل تەلىماتلىرىنى)، ئەينى زاماندا ئېرىشىلگەن
تەبىئەت ئىلمى مۇۋەپپەقىيەتلىرىنى، مۇزىكا ۋە تىل سەنئىتىنى
تەشنالىق بىلەن ئۆگەندى. ئۇ ئەينى زامان ئىدېئولوگىيىسى
ئاتموسفېراسىنى يورۇتۇش ئۈچۈن، ھۆكۈمران كالام تەلىماتلىرى-
نىڭ يېقىن دوستى بولغان پلاتون ۋە يېڭى پلاتونىزم، جۈملىدىن
پىفاگور ۋە يېڭى پىفاگورىزم مەكتىپىگە قارشى ئارىستوتېل تەلە-
ماتلىرىنى راۋاجلاندۇردى. فارابىنىڭ شەرق ئارىستوتېلى ۋە
«ئىككىنچى ئۇستاز» دەپ ئاتىلىشى ئەنە شۇنىڭدىن بولغانىدى.

فارابى تەلىماتلىرى ناتۇرالىزملىق پانتېئىزم ئاساسىغا، باش-
قىچە ئېيتقاندا، ئالەم - تەڭرى - تەبىئەت بىردەكلىكى كۆزقارا-
شى ئاساسىغا قۇرۇلغان بولۇپ، ئارىستوتېل تەلىماتلىرىدىن
كەڭ، چوڭقۇر ۋە كۆپ تەرەپلىمە ئىدى. فارابى تەلىماتلىرىنى
پلاتونىزم ۋە روھانىيەتچىلىك كۆزقاراشلىرى بىلەن بىردەك مۇ-
ھاكىمە قىلىش زور تارىخىي ئادالەتسىزلىك ۋە قوپال بۇرمىلاش
بولغان بولاتتى. ئوخشاشلا فارابى تەلىماتلىرىنى ئەرەب يېزىقىدە-
كى ئارىستوتېل كۆزقاراشلىرىنىڭ نوقۇل ئىپادىسى دېيىشمۇ زور
تارىخىي ئادالەتسىزلىك ۋە قوپال ئىنكارچىلىق بولغان بولاتتى.
فارابى تەلىماتلىرى ئىنسانىيەت مەدەنىيەت تارىخىنىڭ ئوتتۇرا
ئەسىر مۇھىتىدا ئېرىشكەن ئەڭ نادىر ئىجابىي ئۇتۇقى، ئۇنى
ماركسىزملىق، دىئالېكتىكىلىق ۋە تارىخىي ماتېرىيالىزم ئاسا-
سىدا تەنقىد قىلىش ۋە بايان قىلىش ئوتتۇرا ئەسىر مەدەنىيىتىنى
يورۇتۇشقا مەنپەئەتلىك، ئوتتۇرا ئەسىر ئىدېئولوگىيىلىك مەدە-
نىيەت تارىخىنىڭ جانلىق كارتىنىسىنى روشەنلەشتۈرۈشكە مەنپە-

ئەتلىك، ئوتتۇرا ئەسىردە شەرقتە مەدەنىيەت يوق، ئىدېئولوگىـ
يىدە توقۇنۇش يوق، شەرق مەدەنىيىتى پەقەت دىنىي مەدەنىيەت
دېگەن كۆزقاراشلارنى سۈپۈرۈپ تاشلاشقا مەنپەئەتلىك، ئوتتۇرا
ئەسىرنىڭ تارىخىي سىرىنى ئېچىشقا مەنپەئەتلىك. ۋەھالەنكى،
ياخشى ۋە يېتەرلىك تەنقىد قىلىنمىغان ئوتتۇرا ئەسىرلەر تارىخى
ھېلىمۇ بارلىق ھاكىممۇتلەقلىق سىياسىي كۆزقاراشلار، بارلىق
دىنىي - خۇراپىي ئويدۇرمىلار، بارلىق تارىخىي ئىدېئالىزملىق
مۇھاكىمىلەرنىڭ مۇھىم قاراڭغۇ پەردىسىگە ئايلىنىپ قالماقتا.
ئۇزۇن سوزۇلغان جاھالەتلىك ئوتتۇرا ئەسىر تارىخىنى تەنقىد
قىلىشنىڭ مۇھىم بىر ئالدىنقى شەرتى ئەينى زامان ئاسىمىنىدا
ئۆز مۇخالىپلىرىغا قارشى يورۇقلۇق تارقىتىپ تۇرغان پەن ۋە
مەدەنىيەت «يولتۇز»لىرىنى تەنقىد قىلىش ھېسابلىنىدۇ.

فارابى تەلىماتلىرى ئىلغار بىر پۈتۈن سىستېما، بۇ تەلىمات
شۇنىڭ ئۈچۈن ئىلغارکى، ئۇنىڭ ھەممە ساھەسىدە، بىر قاتار
پرىنسىپال - كونكرېت مەسىلىلەردىكى تەشەببۇسلىرىدا، ئىز-
چىل ئىلغارلىق، كۆچلۈك ماتېرىيالىزملىق خاھىش، جانلىق
دىئالېكتىكا ۋە يالقۇنلۇق ئىنسانپەرۋەرلىك چاقناپ تۇرىدۇ. ئۇ
شۇنىڭ ئۈچۈن بىر پۈتۈنكى، بۇ تەلىمات تەبىئەتنىڭ، قانۇنىيەت-
نىڭ، تونۇشنىڭ، ھەقىقەتنىڭ، ئىنسانىيەتنىڭ، جەمئىيەت
يۈكسىلىشى ۋە كامالىتىنىڭ بىردەكلىكى ۋە ئىزچىللىقى ئاساسـ
ىغا قۇرۇلغان، دۇنيانىڭ ماددىيلىقى، دۇنيانىڭ ماددىي بىردەك-
لىكى، دۇنيا بىردەكلىكىنىڭ قانۇنىيەتلىكى ۋە بۇ قانۇنىيەتلەرنى
بىلىشنىڭ جەريانلىرى بىلەن ئۇنىڭدا توغرا ئىپادىلەنگەن چۈشەن-
چىلەرنىڭ دۇنيانىڭ ماھىيىتى بىلەن بىردەكلىكى فارابىنىڭ تە-
بىئەت پەلسەپىسى كۆزقاراشلىرىدا، ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي كۆز-
قاراشلىرىدا، فارابى بىلىش نەزەرىيىسى ۋە ئىلىم - پەن كۆز
قاراشلىرىدا ئىزچىل ئىپادىلەنگەن. فارابى پەلسەپىۋى ۋە ئىلمىي
كۆزقاراشلىرىغا خاراكتېرىستىكا بېرىشنىڭ ئەھمىيىتكە ئۇيغۇن

ئاساسى ئەنە شۇنىڭدا.

فارابى پەلسەپىنى دىندىن مۇستەقىل قىلدى. ئۇنىڭچە، دىن بىلەن پەلسەپىنى ئايرىپ تۇرىدىغان نەرسە ئىلىم ۋە لوگىكا ئىدى. فارابى ئىلىم (تەجرىبە) ۋە لوگىكا (مەنتىقە) نى ھەقىقەتنىڭ ھامىيسى، چىنلىق ۋە ساختىلىقنى ئاجرىتىدىغان قورال دەپ بىلەتتى.

فارابى جانلىق، ئەركىن پىكىرنى، راتسىئونالىزمنى بىۋاسىتە ئادەمنىڭ ھېس - تۇيغۇسى ۋە لوگىكىغا ئۇيغۇن ئەقلىي مۇھاكىمە قىلىشنى قوللاپ چىقتى. فارابى بىر قاتار پەلسەپىۋى ئۇقۇم ۋە كاتېگورىيىلەردە، بىر قاتار لوگىكىغا ئائىت مۇھاكىمە ۋە ئىسپاتلاش ئۇسۇللىرىدا، ئورىگىنال - خاس تۇھپىلەر، ھەتتا تۇنجى ئىلغار پىكىرلەرنى بايان قىلغان.

فارابىنىڭ گۇمانىزملىق ئىجتىمائىي، سىياسىي، ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرى بىلەن فېئودال ھاكىمۇتلەقلىق ۋە خانلىق مۇراسخورلۇق تۈزۈمىگە قارشى، ھەققانىيەتسىزلىك، زوراۋانلىق، تاجاۋۇزچىلىق ئۇرۇشلىرى ۋە ئەخلاقىي چۈشكۈنلۈككە قارشى ئىلغار كۆزقاراشلىرى تېخىمۇ زور ئورىگىناللىققا ۋە ئىجابىي ئەھمىيەتكە ئىگە بولغانىدى. فارابى تارىختا تۇنجى ئاددىي خەلقىنىڭ ئۆزى سايلىغان مەملىكەت رەئىسى باشچىلىقىدىكى ئومۇمىي خەلق ۋە مىللىي باراۋەرلىك ئاساسىدىكى پەزىلەتلىك دۆلىتى ۋە ئۇنىڭغا ئېرىشىشنىڭ يوللىرى توغرىسىدىكى خىيالىي ئىجتىمائىي تەلىماتىنى ئوتتۇرىغا قويدى. ئۇنى خىيالىي سوتسىيالىزمنىڭ ئوتتۇرا ئەسىر شەرقىدىكى تۇنجى ئۇلگىسى دېيىش تامامەن مۇمكىن. فارابى ھاكىمۇتلەقلىق ھۆكۈمرانلىقى ئورنىغا ئىلىم ۋە ئەقىلنىڭ يېتەكچىلىكىنى دەسستىشنى تەشەببۇس قىلغان. ئىنسان ۋە ئۇنىڭ بەختى، ئىنسانىيەت بەختىنى كامالەتلىك جەمئىيەت ۋە ھەقىقىي ئىلىم - مەدەنىيەت بىلەن قولغا كەلتۈرۈش، ئىنسانىيەت ھاياتىغا، ئەقىدە ئورنىغا ئەقىل - پاراسەت يېتەكچى-

لىك قىلىش مانا بۇلار فارابى ئىجتىمائىي تەلىماتلىرىنىڭ ئاساسىي پرىنسىپلىرى بولغان.

فارابى پەنلەرنى ماتېرىيالىزملىق پرىنسىپقا ئۇيغۇن كېلىدىغان ئاساستا تۈرلەرگە بۆلگەن. ئۇ ماتېماتىكا، ئاستىرونومىيە، فىزىكا، خىمىيە، بىئولوگىيە، تېبابەتچىلىك قاتارلىق تەبىئەت پەنلىرىگە مۇھىم تۆھپە قوشقان، ئۇنىڭ ئىچىدە فارابىنىڭ ماتېماتىكا (بولۇپمۇ سانلار نەزەرىيىسى ۋە تېرىگونومېتىرىيە بويىچە)، بىئولوگىيە (بولۇپمۇ تەدرىجىي تەرەققىيات نەزەرىيىسى بويىچە)، تېبابەتچىلىك (بولۇپمۇ نەزەرىيىۋى تېبابەتچىلىك بويىچە) پەنلىرىگە قوشقان خاس تۆھپىلىرى ئالاھىدە كۆزگە كۆرۈنەرلىك، فارابى پىفاگور مۇزىكا نەزەرىيىسىگە زىت ھالدا ئېستېتىك مۇزىكا نەزەرىيىسىنىڭ ئاساسچىسى بولدى.

فارابى تەلىماتلىرى ئۆز زامانىسىدا ۋە ئۆزىدىن كېيىنكى زامانلاردا، شەرقتە ۋە غەربتە غايەت زور تەسىر كۆرسەتكەن. گەرچە ئەل غەززالى ۋە فوما ئاكۋىنسكى ۋەكىللىك قىلغان پۈتكۈل ئوتتۇرا ئەسىر جاھالەت ھامىيلىرى ئۇنىڭغا قانداق بوھتان ۋە ھۇجۇم قىلمىسۇن، تارىخنىڭ راۋانى بىلەن، تەبىئەت ئىلمىنىڭ راۋاجلىنىش يۈزلىنىشى بىلەن، خەلقنىڭ تەلىپى بىلەن، فارابى ئىنبارىسى بىلەن ئېيتقاندا، «پائالىيەتچان ئەقىل» بىلەن چەمبەرچاس باغلانغان فارابى ئىدىيىلىرى داۋاملىق ساقلاندى، راۋاجلاندى ۋە باشقا ئىلغار مۇتەپەككۇرلار كۆزقاراشلىرىنىڭ ئالىتۇن ئۆلى بولۇپ قالدى. ياۋروپا مەرىپەتچىلىكى، ياۋروپا مەدەنىيىتى ئويغىنىشى، ياۋروپا پانتېئىزمى «بىلىم كۈچتۇر»، «ئەقىل نۇردۇر» دېگەن روھتا ئۆزىنى يېتىشتۇرگەن ۋە نامايەندە قىلغانىدى. مانا بۇ فارابىنىڭ ئۆلمەس روھى ئىدى.

فارابى ئالەمدىن ئۆتكىنىگە 11 ئەسىر بولدى. ئۇنىڭ ئىلغار پىكىرلىرى يورۇقلۇق ئىچىدە، ئۇنىڭ ئىلمىي تۆھپىلىرى پەن ۋە مەدەنىيەت سېپىدە، ئۇنىڭ خاتىرىسى كىشىلەر قەلبىدە.

فارابی ئىلمىي مىراسلىرى ئىنسانىيەتنىڭ ئۆز - ئۆزىنى تونۇپ - بىلىش ئىقتىدارىغا ئەگىشىپ، ئۆز - ئۆزىنى ئەقىل ھەم ئىلىم ئارقىلىق باشقۇرۇشنى ئۆگىنىۋىلىش سەۋىيىسىنىڭ ئېشىپ بېرىشىغا ئەگىشىپ، تۇرلۇك قاتمال قىلىشلار، بۇرمىلاش-لاردىن قۇتۇلۇپ شەرقنىڭ ۋە غەربنىڭ ئورتاق تارىخىي ئۇتۇقى بولۇپ قالغۇسى.

فارابى ئالەمدىن ئۆتكىنىگە 11 ئەسىر بولدى. ئۇنىڭ ئىلىم ۋە ھەقىقەتنى ئىزدىنىش روھى ھېلىمۇ ياشلارنى تەربىيىلەشنىڭ ياخشى بىر نەمۇنىسى ھېسابلىنىدۇ. بىز فارابىنىڭ پۈتۈن ئىنسا-نىيەت مەدەنىيىتىنى بەخت ئۈچۈن كۈرەش قىلىش يولىدىكى ئورتاق سەمەرە دېگەن كۆزقارىشىدىن؛ ئۇنىڭ قاراڭغۇ جاھالەت كۈچلىرى ئالدىدا تەمتىرىمەي خەلقنىڭ، خەلقلەر دوستلۇقىنىڭ، خەلق بەختى سائادىتىنىڭ غەلىبىسى ئۈچۈن كۈرەش قىلىش رو-ھىدىن؛ ئۇنىڭ ئۆز ئۈستازىنىڭ خاتالىقلىرىدىن ئىبرەت ئالىدە-غان، ئۆز مۇخالىپلىرىنىڭ ئارتۇقچىلىقلىرىنى كەمستىمەي ئۆ-گىنىدىغان ۋە پۈتۈن ئۆمرىدە ئۆگىنىشتە قانائەتلەنمەيدىغان ھەق-قەت ئىزدەش ئىستىلىدىن؛ ئۇنىڭ كەمتەر، تىرىشچان، سادىدا پەزىلىتىدىن تەسىرلىنىشىمىز ۋە ئۆگىنىشىمىز لازىم.

فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپىۋى تەلىماتلىرى، ئىلمىي تۆھپىلە-رى ھەققىدىكى مۇھاكىمىدىن چىقىرىلغان قىسقىچە خۇلاسىلەر ئەنە شۇلاردىن ئىبارەت.

پايدىلىنىش ماتېرىياللىرى

يېتەكچى ئەسەرلەر

ك. ماركس: «فېيېرباخ توغرىسىدا تېزىسلار»

ك. ماركس: «سىياسىي ئىقتىساد تەنقىدى. مۇقەددىمە»

ك. ماركس: «گېگىل ھوقۇق پەلسەپىسىگە تەنقىد. مۇقەد-دىمە»

ف. ئېنگېلس: «تەبىئەت دىئالېكتىكىسى»

ف. ئېنگېلس: «دىيۇرىڭغا قارشى»

ف. ئېنگېلس: «فېيېرباخ ۋە كلاسسىك نېمىس پەلسەپە-سىنىڭ ئاخىرى»

ف. ئېنگېلس: «سوتسىيالىزمنىڭ خىيالدىن پەنگە تەرەق-قىي قىلىشى»

ف. ئېنگېلس: «گېرمانىيىدە دېھقانلار ئۇرۇشى»

ۋ. لېنىن: «پەلسەپە خاتىرىلىرى»

ۋ. لېنىن: «ماتېرىيالىزم ۋە تەجرىبە تەنقىدچىلىكى»

ۋ. لېنىن: «ياشلار ئىتتىپاقىنىڭ ۋەزىپىلىرى»

ۋ. لېنىن: «ئىككى ئوتوپىيە توغرىسىدا»

ئى. ستالىن: «ئانارخىزمۇ ياكى سوتسىيالىزمۇ»

ئى. ستالىن: «دىئالېكتىك ماتېرىيالىزم ۋە تارىخىي ماتې-رىيالىزم توغرىسىدا»

ئى. ستالىن: «ماركسىزم ۋە تىلشۇناسلىق مەسىلىلىرى»

ماۋزېدۇڭ: «ئەمەلىيەت توغرىسىدا»

ئاساسىي ئەدەبىياتلار

ئەل فارابى: «پەلسەپىۋى رىسالىلەر»، ئالماتا، 1970 ـ يىلى رۇسچە نەشرى.

ئەل فارابى: «ئىجتىمائىي ـ ئەخلاقىي رىسالىلەر»، ئالما ئاتا، 1973 ـ يىلى رۇسچە نەشرى.

ئەل فارابى: «ماتېماتىكالىق رىسالىلەر»، ئالماتا، 1972 ـ يىلى رۇسچە نەشرى.

ئەل فارابى: «لوگىكىلىق رىسالىلەر»، ئالماتا، 1975 ـ يىلى رۇسچە نەشرى.

ئەل فارابى: «پەلسەپىدىن سوئاللار ۋە ئۇلارغا جاۋابلار»

ئەل فارابى: «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆز-قاراشلار» (تېماتىك مۇندەرىجە) (بۇ ئىككى ئەسەر «ئۆزبېكىس-تاندا ئىلغار ئىجتىمائىي ـ پەلسەپىۋى پىكىرلەرگە ئائىت ماتېرى-يالىلار» توپلىمىغا ئىلاۋە قىلىنغان)، 1959 ـ يىلى تاشكەنت، ئۆزبېكچە نەشرى.

ئەل فارابى: «پورفىرنىڭ «مۇقەددىمە» سىگە شەرھى كى-تاب» (س. ن. گىرىگورىيان «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپە تارىخى»، 133 — 148 ـ بەتلەر)

ئەل فارابى: «ئىھسائۇل ئۇلۇم» (شۇ كىتاب، 148 — 156 ـ بەتلەر)

ئەل فارابى: «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆز-قاراشلار» (شۇ كىتاب، 156 — 195 ـ بەتلەر)

ئەل فارابى: «سىياسەت توغرىسىدا» (يۇھەننا قەمەر ئىشلە-گەن «ئەل فارابى ئاملىق كىتابقا قارالسۇن، 7 — 26 ـ بەتلەر)

ئەل فارابى: «كىتابۇل سىياسەتۇل مەدەنىيەت» دىن ئۆزۈندە (يۇقىرىقى كىتاب، 75 — 76 ـ بەتلەر)

ئەل فارابى: «رىسالە فىئۇل سىياسە» (يۇقىرىقى كىتاب، 79 — 99 ـ بەتلەر)

ئەل فارابى: «كىتاب ئەرەئى ئەھلى مەدىنەتىل فەزىلە» (دوكتور نادىر ناسىر تەييارلىغان)

ئەل فارابى: «كىتابۇل سىياسەتۇل مەدەنىيە» (دوكتور فۇزى مىترى نىجاد تەييارلىغان)

ئەل فارابى: «رىسائىلەت»، 1931 ـ يىل، ھەيدەر ئاباد نەشرى.

ئەل فارابى: «ئەھلى-مەدىنەتۇ فەزىلە» (El—madinatūe fazila)، 1956 ـ يىل، ئىستانبۇل نەشرى (ھ. دانىشمەن تەييارلىغان)

ئەل فارابى: «لوگىكا ھەققىدىكى مۇقەددىمە ماقالىسى» (خەيرۇللايوف يازغان «ئوتتۇرا ئەسىر ئاتاقلىق مۇتەپەككۇرلە-رى» غا بېرىلگەن، 1973 ـ يىلى تاشكەنت نەشرى)

ئەل فارابى: «ئېۋكلىدنىڭ 1 ـ، 5 ـ كىتابىدىكى قىيىنچە-لىقلارغا مۇقەددىمە» («رۇسچە شەرقشۇناسلىق مەسىلىلىرى» ژۇرنىلى، 1959 ـ يىلى 4 ـ سانىغا بېسىلغان)

ئەل فارابى: «ئىھسائۇل ماسائىل» (ئۆزبېكچە «ئۆزبېكستاد-ا ئىجتىمائىي پەن» ژۇرنىلى 1973 ـ يىلى 6 ـ سانىغا بېسىل-غان)

مەخسۇس ئەسەرلەر

ئىبن سەئىد: «تەبە قاتۇل ئۇمەم» (دوكتور ھۇسۇيۇن ئەلى مەھفۇز: «ئەل فارابى ھەققىدە ئەرەب مەنبەلىرى»، 1975ـ يىلى باغداد نەشرىگە قارالسۇن)

زوھرىدىن بەيھەقى: «تارىخ ھۇكۇما ئىسلام» (يۇقىرىقى كىتابقا بېرىلگەن)

زوھرىدىن بەيھەقى: «تەتىممەتى شۇ ئۇنۇل ھىكمە» (يۇقە-

ھەيسى ئىبنى يەقزان

رنقى كىتاب)

ئىبن تۇفەيل: «ھەيسى يەقزان» (يۇقىرىقى كىتاب)

ياقۇت ھەمەۋى: «مەجمۇل بۇلدان» (يۇقىرىقى كىتاب)

ئەل مەجاھىدى: «تارىخ ئەل مەنسۇرى» (يۇقىرىقى كىتاب)

ئەل فىقتى: «ئەخبارۇل ئۇلۇما ۋەل ئەخبارۇل ھىكما» (يۇقىرىقى كىتاب)

ئىبن ئەبى ئۇسەيبە: «ئۇيۇنۇل ئەنبا» (يۇقىرىقى كىتاب)

ئىبن خەللىكان: «ۋەفىياتىل ئەئيان» (يۇقىرىقى كىتاب)

ئەل سەيفى: «ئەلۋافى بىل ۋە فىيات» (يۇقىرىقى كىتاب)

ئەل يەفئى: «مىرئاتىل جەنان» (يۇقىرىقى كىتاب)

مەۋلانا لۇتفى: «ھاشىيەتى مەتالىئول ئەنۋار» (يۇقىرىقى كىتاب)

تاشكۆبرى زادە: «مۇفتاھۇل ساۋادەت» (يۇقىرىقى كىتاب)

جۇرجى زەيدان: «تارىخى ئادابۇل لۇغەتۇل ئەرەبىيە» (يۇقىرىقى كىتاب)

ئې. د. خارېنكو: «ئەل فارابىنىڭ ئىجتىمائىي - ئەخلاقىي كۆزقاراشلىرى» (ئاكادېمىك غۇپۇروف تەھرىرلىكىدىكى «ئەل فارابى ئىلمىي تەتقىقاتى» توپلىمى، 1975 - يىلى موسكۋا نەشرىدىگە بېرىلگەن)

ۋ. پ. دېمىچىك: «ئەل فارابىنىڭ ئالەم نەزەريىسى ۋە ئۇنىڭ ئاساسىي مەنبەلىرى» (يۇقىرىقى كىتاب)

ب. ئا. روزېنفېلد ۋە ئا. كۇبېسوف: «ئەل فارابىنىڭ ماتېماتىكىلىق ئەسەرلىرى» (يۇقىرىقى كىتاب)

گ. ب. شايمۇخەمبېتۇا: «پلاتوننىڭ ئىدىيە توغرىسىدىكى تەلىماتى ۋە ئەل فارابىنىڭ ئەقىل نەزەريىسى» (يۇقىرىقى كىتاب)

ن. ن. كارايېف: «سوفىستىكا توغرىسىدا ئارىستوتېل ۋە ئەل فارابى» (يۇقىرىقى كىتاب)

م. س. بۇلاتوف: «ئەل فارابىنىڭ ئىلىملەرنى تۇرگە ئايرىشىدا ئارخىتېكتورا» (يۇقىرىقى كىتاب)

ب. يا. ئوشېروۋىچ: «ئەل فارابىنىڭ پەلسەپىۋى ئەسەرلىرىنىڭ ئىستىلى ۋە تىلى» (يۇقىرىقى كىتاب)

ئا. ئۇ. سادىكوۋ: «ئەل فارابىنىڭ سىياسىي پىكىرلەر» (يۇقىرىقى كىتاب)

يۇ. ن. زاۋادوۋسكى: «ئىككىنچى ئۇستاز ئەبۇ نەسىر ئەل فارابى ۋە ئەبۇ ئەلى ئىبن سىنانىڭ ئىككىنچى فارابى دەپ ئاتىلىشى» (يۇقىرىقى كىتاب)

س. ئا. شۇئىسكىي: «ئىبن خەللىكان ئەل فارابى توغرىسىدا» (يۇقىرىقى كىتاب)

ئا. ۋ. ساگادېيف: «ئىبن رۇشىدنىڭ پەلسەپە، تېئولوگىيە ۋە دىنىنىڭ ئالاقىسى توغرىسىدىكى تەلىماتى ۋە ئۇنىڭ ئەل فارابى ئەسەرلىرىدىكى مەنبەلىرى» (يۇقىرىقى كىتاب)

م. م. خەيروللايوف: «ئىلمىي ئاتېئىزم ئاساسلىرى»، 1962 - يىلى تاشكەنت نەشرى.

م. م. خەيروللايوف: «ئەل فارابىنىڭ پەلسەپىۋى پىكىرلەر تەرەققىياتىدىكى رولى» (شۇ كىتاب)

م. م. خەيروللايوف: «فارابىنىڭ دۇنيا قارىشى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپە تارىخىدىكى ئەھمىيىتى»، تاشكەنت، 1966 - يىلى، دوكتورلۇق دىسسېرتاتسىيە ماقالىسى.

م. م. خەيروللايوف: «ئويغىنىش دەۋرى ۋە شەرق مۇتەپەككۇرى»، 1971 - يىلى، تاشكەنت، (ئۆزبېكچە) نەشرى.

م. م. خەيروللايوف: «فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپىۋى رىسالىلىرى»، 1963 - يىلى، تاشكەنت، (ئۆزبېكچە) نەشرى.

م. م. خەيروللايوف: «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 1975 - يىلى، تاشكەنت.

ب. غ. غۇپۇروف ۋە ئا. خ. قاسىمجانوف: «مەدەنىيەت تارى-

خىدا ئەل فارابى» ، 1975 ـ يىلى، موسكۋا نەشرى.
ئې. ئو. جانىبېكوف: «ئەل فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى كۆزقاراشلىرى» ، 1971 ـ يىل، ئالماتا.
س. ن. گرىگورىيان: «فارابىنىڭ پەلسەپىۋى ۋە ئىجتىمائىي، سىياسىي كۆزقاراشلىرى» («ئوتتۇرا ئاسىيانىڭ ئۇلۇغ ئالىم مۇتەپەككۇرى» توپلىمى) موسكۋا، 1958 ـ يىلى نەشرى.
س. ن. گرىگورىيان: «ئوتتۇرا ئاسىيا ۋە ئىران پەلسەپە تارىخى» ، 1960ـ يىل، رۇسچە نەشرى.
ۋ. دېمىچىك ۋە ئا. سادىكوف: «ئەبۇ نەسىر فارابى دېموكراتىك دۆلەت توغرىسىدا» ، 1973 ـ يىلى، دۇشەنبە نەشرى.
ئا. ئىۋانوف ۋە ئا. قاسىمجانوف، ئې. خارېنكو: «ئەل فارابىنىڭ پېرىپاتېتىزمى ۋە بىلىش نەزەرىيىسى» ، 1971 ـ يىلى، ئالماتا نەشرى.
ئا، ئىرسوف: «خارەزمى ۋە فارابى» ، 1961 ـ يىلى تاشكەنت، ئۆزبېكچە نەشرى.
س. كەرىموف: «فارابىنىڭ ماددا ھەققىدىكى چۈشەنچىسى» ، 1973 ـ يىلى، تاشكەنت نەشرى.
ئى. م. مۇمىنوف: «ئوتتۇرا ئاسىيانىڭ ئاتاقلىق مۇتەپەككۇرلىرى» ، 1966 ـ يىلى، موسكۋا نەشرى.
ئى. م. مۇمىنوف: «مىرزا بىدىل ۋە ئۇنىڭ پەلسەپىۋى قاراشلىرى» ، ئۆزبېكچە، تاشكەنت نەشرى.
ئا. خ. قاسىمجانوف: «ئەل فارابىنىڭ لوگىكىسى ۋە بىلىش نەزەرىيىسى» («ئەل فارابى: «ئەل رىسالىلۇل مەنتىقە» توپلىمىغا يېزىلغان مۇقەددىمە ماقالىسى) ، 1975 ـ يىلى، ئالماتا نەشرى.
ئى. س. براگىنسكى: «تاجىك مەدەنىيىتى تەتقىقاتى» ، 1977 ـ يىلى، موسكۋا نەشرى.
ئا. م. بوگوئوتدىنوف: «تاجىك پەلسەپە تارىخىنىڭ ئوچېر-

كى» .
سەئىد زايىت: «ئەل فارابى» ، قاھىرە، 1971 ـ يىلى ئەرەبچە نەشرى.
ھېرمان لېئى (ئەنگلىيىلىك) : «ئوتتۇرا ئەسىر ماتېرىيالىزمى تارىخىنىڭ ئوچېركى» ، 1962 ـ يىل موسكۋا، رۇسچە نەشرى.
ت. ج. بوئېر (گوللاندىيىلىك) : «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى» ، ماجىيەن تەرجىمە قىلغان خەنزۇچە نەشرى، 1958 ـ يىلى بېرىنچى نۇسخىسى.
ئەھمەد ئاتەش: «فارابىنىڭ ئەسەرلىرىنىڭ ھېبىئىلوگرافىيىسى» ، 1951 ـ يىلى، «تۈرك تارىخ قۇرۇمى» تەرىپىدىن ئېلان قىلىنغان.
تاشكۆۋرى زادە ئەھمەد ئەپەندى: «مەۋزۇئۇل ئۇلۇم ـ مۇفتاخۇس سائادەت» ، 1895 ـ يىلى، ئىستانبۇل نەشرى.
ۋ. ۋ. بارتولد: «مۇسۇلمانچىلىق مەدەنىيىتى» ، 1918ـ يىلى، پېتېربورگ نەشرى (1966 ـ يىلى «بارتولد ئەسەرلىرى» 4 ـ تومىدا موسكۋادا قايتا نەشر قىلىنغان)
ئې. بېرتېلىس: «پارس ـ تاجىك ئەدەبىياتى تارىخى» 1960 ـ يىلى، موسكۋا نەشرى.
ئى. مەدكۇر: «ئەل فارابىنىڭ مۇسۇلمان پەلسەپە مەكتەپلىرىدە تۇتقان ئورنى» ، 1934 ـ يىلى پارىژ نەشرى.
م. فەخرى: «ئىسلام پەلسەپىسى تارىخى» ، 1970 ـ يىلى، نيۇيورك نەشرى.
فر. دىتېرتسىي: «پەلسەپىدىكى قەھرىمان ئەل فارابى» (Alfarabis philosophische Abhan dlungen) 1892 ـ يىلى، لېيدىن نەشرى.
ن. رېشېر: «ئەرەب لوگىكا ئىلمىنىڭ تەرەققىياتى» ، 1964 ـ يىلى، پېتېتسبۇرگ نەشرى.
ن. رېشېر: «ئەل فارابىنىڭ ئارىستوتېل بېرىنچى ئانالىتى-

كىسىغا قىلغان شەرھى ھەققىدە» ، 1963 ـ يىلى، پېتېتسبۇرگ نەشرى.
ئا. ۋ. ساگادىيىف: «شەرق ئەللىرىنىڭ مۇزىكا ئېستېتىكىسى» ، 1967 ـ يىلى، موسكۋا نەشرى.
م. م. خەيرۇللايوف: «نەۋائى دۇنيا قارىشىنىڭ مەنبەلىرىنى ئۆگىنىش توغرىسىدا» («نەۋائى ۋە ئەدەبىي مىراسلار» توپلىمىغا بېسىلغان) ، 1968 ـ يىلى، تاشكەنت، ئۆزبېكچە نەشرى.
سەيىلى: «ئەل فارابى ۋە ئىلىم» ، 1950 ـ يىلى، ئەنقەرە نەشرى.
ئا. ق. ۋورۇق: «فارابىنىڭ سىياسىي ۋە ھوقۇق پەلسەپىسى» ، 1951 ـ يىلى، ئىستانبۇل.
يۇھەننا قەمەر: «پەيلاسوپ ئەل فارابى» ، 1954 ـ يىلى، بېيروت نەشرى.
«سىخەي» (ئوكيانۇس) قامۇسى، «ئەل فارابى» ۋە «قارلۇق» قىسمى.
«سوۋېت چوڭ ئېنسىكلوپېدىيىسى» ، 44 ـ توم، «فارابى» ، 39 ـ توم «ئۇيغۇر» قىسمى.
كارادىۋا ئوكس: «ئىسلام ئېنسىكلوپېدىيىسى» ، «فارابى» قىسمى.
«ئەل فارابى پەلسەپىۋى لۇغىتى» («فارابى لوگىكىلىق رىسالىلەر» رۇسچە نەشرى، 622 — 665 ـ بەتلەر) ، 1975ـ يىلى ئالماتا نەشرى، ئەرەبچە ـ رۇسچە سېلىشتۇرما.
ھۇسۇيۇن ئەلى مەھفۇز ۋە جەففار ياسىن: «مۇئەللىفات ئەل فارابى» (فارابى ئەسەرلىرى تونۇشتۇرۇلمىسى) ، 1975 ـ يىلى باغداد نەشرى.
ن. رېشېر (ئامېرىكىلىق) «فارابى ئەسەرلىرىنى تونۇشتۇرۇش» «AlFarabi Annotated Bibliograpty» ، 1962ـ يىلى پېتېتسبۇرگ نەشرى.

قوشۇمچە ماتېرىياللار

ئارىستوتېل: «مېتافىزىكا» ، خەنزۇچە نۇسخىسى.
پلاتون: «غايىۋى مەملىكەت» ، خەنزۇچە نۇسخىسى.
«قەدىمكى گرېتسىيە ماتېرىياليزمى» ، م. ئا. دېنىنىڭ يازغان، 1955 ـ يىلى موسكۋا نەشرى.
«قەدىمكى گرېتسىيە ۋە رىم پەلسەپىسى» ، 1957 ـ يىلى، بېيجىڭ ئۇنىۋېرسىتېتى پەلسەپە فاكۇلتېتى تۈزگەن.
ئىبن سىنا: «ئەل شىفا» ، 6 ـ قىسمى. بېيجىڭ ئۇنىۋېرسىتېتى پەلسەپە فاكۇلتېتى خەنزۇچە تەرجىمە قىلىپ نەشر قىلغان.
ئىبن سىنا: «ئەل قانۇن فىت تىببى» ، ئۆزبېكچە، تاشكەنت نەشرى.
توماس مور: «ئوتوپىيە ئېلى» ، خەنزۇچە نەشر نۇسخىسى.
كامپانىلا: «قۇياش شەھىرى» ، خەنزۇچە نەشر نۇسخىسى.
بېكون: «يېڭى ئاتلانتىكا» ، خەنزۇچە نەشر نۇسخىسى.
سىپنوزا: «پەلسەپىۋى ماقالىلەر توپلىمى» ، خەنزۇچە نەشر نۇسخىسى.
«پلاتوننىڭ پەيلاسوپ كارولىنىڭ مۇستەبىت ھۆكۈمرانلىقى كۆزقارىشى» (خەنزۇچە «پەلسەپە تەتقىقاتى» ژۇرنىلى، 1979 ـ يىلى 3 ـ سان)
ۋ. ۋ. سوكولوف: «ۋېدىكىتا سىپنوزىنىڭ دۇنيا قارىشى» ، موسكۋا، 1957 ـ يىلى نەشرى، خەنزۇچە، 1959 ـ يىلى بېيجىڭ نەشرى.
گېگىل: «ئېستېتىكا» ، خەنزۇچە نەشرى.
گېگىل: «تارىخ پەلسەپىسى» ، خەنزۇچە نەشرى.
گېگىل: «كىچىك لوگىكا» ، خەنزۇچە نەشرى.
گېگىل: «پەلسەپە تارىخىدىن لېكسىيىلەر» ، خەنزۇچە نەشـ

رى.
فيييرباخ: «دينىنىڭ ماهىيىتى»، خەنزۇچە نەشرى.
فيييرباخ: «خرىستىئانلىقنىڭ ماهىيىتى»، خەنزۇچە نەشرى.
فيييرباخ: «كەلگۈسى پەلسەپىنىڭ پرىنسىپلىرى»، خەنزۇچە نەشرى.
فيييرباخ: «بەختنامە»، «فيييرباخ ئەسەرلىرىدىن تالانما»، خەنزۇچە نەشرى.
مېتسن، دونىك قاتارلىقلار: «پەلسەپە تارىخى»، بېيجىڭ 1962 - يىلى خەنزۇچە نەشرى.
روزىنتال قاتارلىقلار: «قىسقىچە پەلسەپە لۇغىتى»، رۇسچە، خەنزۇچە نۇسخىلىرى.
ئا. سىسدورۇن تەھرىرلىكىدىكى «دۇنيا ئومۇمىي تارىخى»، 3 - توم.
ۋاڭ جىلەي: «ئوتتۇرا ئاسىيا تارىخى»، 1- توم، خەنزۇچە نەشرى.
مىگۇىرىن (ئامېرىكىلىق): «ئوتتۇرا ئاسىيانىڭ قەدىمكى ئەللىرى تارىخى»، خەنزۇچە نەشرى.
«ئۆزبېكىستان س س ر تارىخى»، 1 - توم، ئۆزبېكچە نەشرى.
«شىنجاڭنىڭ قىسقىچە تارىخى»، خەنزۇچە ئۇرۇمچى نەشرى.
فىلىپ ھىتتى (ئامېرىكىلىق): «ئەرەب ئومۇمىي تارىخى»، 1979 - يىلى خەنزۇچە نەشرى.
بېرنارد لېۋىس (ئەنگلىيىلىك): «تارىختىكى ئەرەبلەر»، 1979 - يىلى خەنزۇچە نەشرى.
«ئەرەب ئەدەبىياتىنىڭ قىسقىچە تارىخى»، 1979 - يىلى خەنزۇچە نەشرى.

م. س. ئىۋانوف: «ئىران تارىخىنىڭ ئوچېركى»، 1952- يىلى موسكۋا نەشرى، خەنزۇچە نەشر قىلىنغان.
دىك رۇي لىن: «غەربىي قىدانلار ھۆدۈدلىرى توغرىسىدا يۇزەكى ئىزاھات» (خەنزۇچە «مىللەتلەر ئىتتىپاقى» ژۇرنىلى، 1980 - يىلى، 2 - سان)
سىن ئەن شياۋفۇ (ياپونىيىلىك): «ئۇيغۇرلارنىڭ غەربكە كۆچۈشى توغرىسىدا» («مىللەتلەر تەرجىمە مەجمۇئەسى»، 1980 - يىلى 1 - سان)
شىرباك: «ئوغۇزنامە ۋە مۇھەببەتنامە» گە يېزىلغان ماقالە، رۇسچە، موسكۋا نەشرى.
گەردىزى: «زەينۇل ئەخبار»، 1969 - يىلى تېھران نەشرى ئاساسىدىكى 1973 - يىلى موسكۋا نەشرى.
«ئۆزبېكستاندا مۇزىكا مەدەنىيىتىگە ئائىت مەسىلەلەر»، 1961 - يىلى نەشرى.
ب. غۇپۇروف: «ئوتتۇرا ئاسىيانىڭ قەدىمكى ۋە ئوتتۇرا ئەسىردىكى خەلقلىرى»، رۇسچە نەشرى.
م. ن. فېدروف: «قاراخانىيلارنىڭ X ئەسىر ئاخىرى XI ئەسىر بېشىدىكى سىياسىي تارىخى»، 1972 - يىلى، موسكۋا نەشرى.
س. ن. فېشىر (ئامېرىكىلىق): «ئوتتۇرا شەرق تارىخى»، 1979 - يىلى، خەنزۇچە نەشرى.
جياڭ شىڭلياڭ: «جۇڭگو بىلەن غەربنىڭ ئالاقە تارىخى»، خەنزۇچە نەشرى.
يوزېف نېدھام (ئەنگلىيىلىك): «جۇڭگو پەن - تېخنىكا تارىخى»، خەنزۇچە نۇسخىسى.
زۇكوشيۇ (ياپونىيىلىك): «سېرىق ئۇيغۇرلارنىڭ مەنبەلىرى تەتقىقاتى» («مىللەتلەر تەرجىمە مەجمۇئەسى»، 1979- يىلى 4 - سان).

لىن جيەنسەن (ياپونىيەلىك): «شەرقىي ئاسىيا چالغۇلىرى تەتقىقاتى»، خەنزۇچە، 1957 ـ يىلى نەشرى.
«جۇڭگو ئومۇمىي تارىخى» 6 ـ توم، جۇڭگو ئىجتىمائىي پەنلەر ئاكادېمىيىسى يېقىنقى زامان تارىخ تەتقىقات ئىنستىتۇتى تۈزگەن، 1979 ـ يىلى خەنزۇچە نەشرى.
«قەدىمكى مۇزىكا ئېستېتىكىسى»، توپلام، موسكۋا نەشرى.
باۋزۇن شىك: «تارىختىكى پەلسەپىۋى ئىدېئالىزمغا باھا بېرىش مەسىلىسى» («خەلق گېزىتى»، 1980ـ يىلى 6ـ ئىيۇن، 5 ـ بەت)
ھاجىنۇر ھاجى: «ئۇيغۇر ـ قازاق ئالىمى فارابى توغرىسىدا» («شىنجاڭ ئەدەبىياتى»، 1979 ـ يىللىق سانلىرىدا)
ھاجى ياقۇپ: «ئۇلۇغ ھېكىم، پەيلاسوپ فارابى»، «شىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتى ئىلمىي ژۇرنىلى»، 1980 ـ يىلى، 3 ـ سان)

قوشۇمچە (1)

ئەرەب پەيلاسوپى — فارابى

سەي دېگۇي

فارابى — مۇكەممەل پەلسەپە سىستېمىسىغا ئىگە بولغان ئەرەب پەيلاسوپى، كىشىلەر ئۇنى ھۆرمەتلەپ ئىككىنچى پەيلاسوپ دەپ ئاتاشقانىدى. ئارىستوتېلنىڭ بىرىنچى ئۇستاز، فارابىنىڭ ئىككىنچى ئۇستاز دەپ ئاتالغانلىقىدىنلا فارابىغا بېرىلگەن باھانىڭ خېلى يۇقىرىلىقىنى كۆرۈۋالغىلى بولىدۇ.

فارابىنىڭ دۆلەت ئايرىمىسى ۋە ھاياتى

ئەسلىدە، فارابىنى قايسى دۆلەتتىن دېگەن مەسىلىنى تالاش ـ تارتىش قىلىشنىڭ زۆرۈرىيىتى يوق ئىدى. كىشىلەر بىردەك فارابىنى دادىسى پارس، ئانىسى تۈرك بولغان، ئەرەب ئىمپېرىيىسى ئاببا سىيە سۇلالىسىنىڭ كىشىسى، دەپ قارايدۇ. بۇ غەرب پەلسەپە تارىخى ساھەسى ۋە ئەرەب ئىدېئولوگىيە ساھەسىدىكى بىردەك بولغان قاراش، مەملىكىتىمىزنىڭ ئالىملىرىمۇ مۇشۇنداق قاراشتا. بىراق، 1982 ـ يىلىدىن بۇيان، مەملىكىتىمىزنىڭ ئىلىم ـ پەن ساھەسىدىكى بەزى ئىلىم ئەھلىلىرى فارابىنى جۇڭگولۇق دەپ قاراۋاتىدۇ، زاڕىپ دولاتوفنىڭ «شىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتى ئىلمىي ژۇرنىلى»نىڭ 1982 ـ يىللىق 1 ـ سانىدا ئېلان قىلىنغان «شىنجاڭدىكى قېرىنداش مىللەتلەرنىڭ پەلسەپە ۋە ئىجتىمائىي ئىدېئولوگىيە تارىخىنى تەتقىق قى-

لمش توغرىسىدىكى دەسلەپكى تەسەۋۋۇرلىرىم» دېگەن ماقالىسىدە فارابى شىنجاڭ پەلسەپە ئىدىئولوگىيە تارىخىنىڭ تەتقىقات كاتېـ گورىيىسىگە كىرگۈزۈلگەن. شۇ يىلى شۇ ژۇرنالنىڭ 4 ـ سانىدا يەنە ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىننىڭ «ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ لوـ گىكا تەلىماتى توغرىسىدا» دېگەن ماقالىسى ئېلان قىلىنىپ، ئېنىقلا فارابى مەملىكىتىمىز توققۇز ئۇيغۇرلىرىنىڭ مەشھۇر ئىـ دىئولوگى دېگەن قاراش ئوتتۇرىغا قويۇلدى. بۇ ئىككى يولداش ئۆز ماقالىلىرىنى قۇرۇقتىن ـ قۇرۇق يازمىغان بولسا كېرەك. بىراق، كېيىنكى يولداشنىڭ ماقالىسىدىكى كۆزقاراش ئۆزىنىڭ شۇ يىلى شۇ ژۇرنالنىڭ 2 ـ سانىدا ئېلان قىلىنغان «ئەرەب مەدەنىيىتى ۋە ياۋروپا ئەدەبىي گۈللىنىش دەۋرى توغرىسىدا» دېگەن ماقالىسىدىكى كۆزقاراشى بىلەن ئۆزئارا زىت بولۇپ قالـ غان. ئالدىنقى ماقالىسىدە فارابىنى ئۇيغۇر ـ قارلۇق ئالىمى دېيىشكە تىرىشقان بولسىمۇ، لېكىن يەنە ئۇنى ئەرەب پەيلاسوپى قىلىپ تونۇشتۇرغان. ئەمدىلىكتە بولسا فارابىنىڭ ئەل تەۋەلىكـ نى ئايرىش زۆرۈردەك تۇرىدۇ.

مەن يەنىلا فارابىنى ئەرەب ئىمپېرىيىسىنىڭ مۇتەپەككۇرى دېگەن پىكرىمىدە چىڭ تۇرىمەن ھەم بۇ ھەقتىكى ئاساسىمنى تۆۋەندىكىچە شەرھلەيمەن:

1) مەملىكەت ئىچى ۋە سىرتىدىكى مۇتلەق كۆپ سانىدىكى ئالىملار فارابىنى ئەرەب مۇتەپەككۇرى دەپ ھېسابلايدۇ. غەرب پەلسەپە ساھەسىدىكى خېلىگىر، رۇسسو، ت. ج. بوئېردىن تارـ تىپ ئەرەب پەلسەپە ساھەسىدىكى مۇھەممەد لېتىف جامال، جېـ مىي سورىبالارمۇ بۇ ھەقتە باشقىچە پىكىرنى ئوتتۇرىغا قويغان ئەمەس. سوۋېت ئالىمى تراختېنبېر ۋە دونىك قاتارلىقلارمۇ بۇـ نىڭ سىرتىدا ئەمەس.

2) فارابىنىڭ پائالىيەت ئېلىپ بارغان جايلىرىمۇ ئەرەب ئىمپېرىيىسى ئىچىدە بولغان. فارابى ئەرەب ئىمپېرىيىسى ئابباـ

سىيە سۇلالىسىگە قاراشلىق فاراب ئايمىقىنىڭ ۋاسچ كەنتىدە تۇغۇلغان، كېيىن باغداد، دەمەشق، ھەمرانلاردا پائالىيەت ئېـ لىپ بارغان ھەم ئاخىر دەمەشقتە ۋاپات بولغان. بۇ رايونلارنىڭ ھەممىسى ئەرەب ئىمپېرىيىسىنىڭ چېگرا تەۋەلىكى ئىچىدە بو. لۇپ، فارابى جۇڭگودا پائالىيەت ئېلىپ باردى دەيدىغان تارىخي خاتىرىلەر چېلىقمايدۇ.

3) فارابىنىڭ بىۋاستە ئۆزىدىن تەلىم ئالغان شاگىرتى ئەبۇزەكەريە، ۋاستىلىق تەلىم ئالغان شاگىرتى ئىبن سىنا ھەر ئىككىلىسى ئەرەب مۇتەپەككۇرىدۇر. سەرسۇلى فارابىنى تىلغا ئالغان ۋاقتىدا، ئىبن سىنا فارابىنىڭ قالدۇرۇپ كەتكەن كىتاـ لىرىنى بېرىلىپ ئوقۇيدىغان ھەقىقي ئىخلاسمەن تالىپى ئىدى، دەيدۇ. ئىبن سىنا پەلسەپە ئەسەرلىرىدە ئاساسەن دېگۈدەك فارابـ نىڭ كۆز قاراشلىرىنى مەنبە قىلماي قالمىغان[1]، فارابى قايسى ئۇستازغا ۋارىسلىق قىلغان؟ ت. ج. بوئېر ئۇنىڭ بىر قىسىم بىلىملىرى خرىستىئان پوپى يۇھانناداىن كەلگەن، دەيدۇ[2]. ئەمـ ما، مۇھەممەد لېتىف جامال ئۇنى ئاساسەن ئۆزلۇكىدىن ئۆگـ نىپ كامالەتكە يەتكەن، دەيدۇ[3]. خىلمۇخىل يازمىلاردىن قارـ غاندا، فارابى كىچىكىدىنلا يۇرتىدىن باغدادقا كۆچۈپ بارغان. ئۇنىڭ ئۇستازى كىم ئىكەنلىكى ئېنىق بولمىسىمۇ، جەزملەشتۇـ رۇشكە بولىدۇكى، ئۇ باغدادتا ئىلىم تەھسىل قىلغان.

شۇنىڭدىن كۆرۈۋېلىشقا بولىدۇكى، فارابى جۇڭگو مۇتەپەكـ كۇرى بولماستىن، ئەرەب مۇتەپەككۇرى بولۇشقا مۇناسىپ.

فارابىنىڭ تولۇق ئىسمى ئەبۇ نەسىر مۇھەممەد ئىبن مۇھەمـ مەد ئىبن ئۇزلۇق فارابى بولۇپ، فارابىنىڭ ئاتىسى ئابباسىيە سۇلالىسىنىڭ گېنېرالى ئىدى. ئەسلىي يۇرتى پېرسىيە بولۇپ، تۇرك يەرلىرىدە ھەربىي مەجبۇرىيەت ئۆتەۋاتقان ۋاقتىدا بىر تۇرك ئايال بىلەن توي قىلغان. فارابى ھىجرىيە 257 ـ يىلى (مىلادىيە 870 ـ يىلى) فاراب قەلئەسى يېنىدىكى ۋاسچ كەنتىدە تۇغۇلغان.

بۇ تۈرك دەريالىرىنىڭ سىرتىغا جايلاشقان كەنت ئىدى. فارابى فاراب ئادىمى دېگەندىن دېرەك بېرىدۇ.

فارابى نامدار ئائىلىسىدىكىلەر ئۇنىڭغا ياخشى تۈرمۇش شارائىتىنى ھازىرلاپ بەرگەنىدى، ئەمما ئۇ بۇ-داق ئەۋزەل تۈرمۇش شارائىتىدىن ۋاز كېچىپ، دائىم يەككە - يېگانە بولۇپ يۈرەتتى. ئۇ تەنھالىق ۋە چوڭقۇر خىيال سۈرۈشنى ياخشى كۆرەتتى، شۇڭا بەزىلەر ئۇنى سوپىزم تەرەپدارى دېيىشەتتى.

فارابىنىڭ پەلسەپىگە قىزىقىپ قېلىشى بىر دوستى ئۇنىڭغا ئارىستوتېلنىڭ بىرمۇنچە ئەسەرلىرىنى ئامانەت قويۇپ قويغان بىر قېتىملىق كۈتۈلمىگەن پۇرسەتتىن باشلىنىدۇ. فارابى كىتابلارنى ۋاراقلاپ كۆرۈپ قىزىقىپ قالىدۇ - دە، پۈتۈن زېھنى بىلەن ئوقۇشقا باشلايدۇ. ئۇ ئۆگىنىشتە تولىمۇ ئىرادىلىك ئىدى. ئېيتىشلارغا قارىغاندا، فارابى ئارىستوتېلنىڭ «پسىخولوگىيە» دېگەن ئەسىرىگە ھاشىيە — ئىزاھ بېرىپ: «ئەسەرنى مەن يۈز قېتىم ئوقۇپ چىقتىم» دەپ يازغان بولسا، «فىزىكىلىق ئاڭلاپ كۆزىتىش» دېگەن ئەسىرنى قىرىق قېتىم ئوقۇپ چىقىپمۇ يەنە داۋاملىق ئوقۇيمەن، دېگەن. فارابىنىڭ ئۆگىنىشتىكى تىرىشچانلىق روھى ھەقىقەتەن ماختاشقا ئەرزىيتتى. ئېيتىلىشىچە، فارابى ئادەتتە ھامان سۇ بويلىرى ۋە ئوتلاقلاردا يېزىقچىلىق قىلىدىكەن، ئايدىڭ كېچىلىرى ئاي يورۇقىدا كىتاب كۆرىدىكەن، باغ-ۋەن قاراۋۇلخانىسىدىكى چىراغدىن پايدىلىنىپ كىتاب يازىدىكەن. ئەمما، بۇ گادايلىقتىن ئەمەس ئىدى، ئۇ ئىلگىرى ھەمدانى سۇلالىسىنىڭ پادىشاھى سەيپۇل دەۋلەتنىڭ ئوردىسىدا خىزمەت قىلغان بولۇپ، شاھ ئۇنىڭغا ئەۋزەل تۈرمۇش شارائىتلىرىنى ئىلتىپات قىلغانىدى. لېكىن، ئۇ پەقەت تۆت دەرھەمنى بىر كۈنلۈك تۈرمۇش خىراجىتى قىلغان.

فارابى يۇقىرى مەدەنىيەت تەربىيىسى ئالغان، بىلىمى كەڭ،

ئەتراپتىكى ھەممە شەيئىلەرگە قويۇق ئىشتىياق باغلايدىغان، چوڭقۇر ئىزدىنىدىغان كىشى بولغاچقا، ئاشۇ ئامىللارنىڭ تۈرتكىسىدە پەيلاسوپ، ماتېماتىك، تېببىي ئالىم، ئاستىرونوم، فىزىك، خىمىك، لوگىكا ئالىمى ۋە تىلشۇناس بولۇپ يېتىشتى. ئېيتىشلارغا قارىغاندا، فارابى 70 خىل تىلغا پىششىق ئىكەن. بۇ ئېھتىمال رىۋايەت تۇسىنى ئالغان سۆز بولۇشى مۇمكىن، ئەمما فارابى ئەسەرلىرىدە ئىشلەتكەن تىللار پارس تىلى، تۈرك تىلى، كورد تىلى، ئەرەب تىلى، يۇنان تىلى ۋە قەدىمكى سۇرىيە تىلى قاتارلىق ئالتە - يەتتە خىل تىلدىن ئاشىدۇ. فارابى مۇزىكىغا ماھىر بولۇپ، قالۇننى كەشپ* قىلغان. ئۇنىڭ مۇزىكىدىكى ناھايىتى يۇقىرى تالانتىنى شەرھلەيدىغان ھېكايىمۇ بار. بىر قېتىم ھەمدانى شاھى سەيپۇل دەۋلە فارابىنى ئوردىغا ئەكىلىپ نادىر مۇزىكانتلارنىڭ ئورۇنلىغان مۇزىكىلىرىنى ئاڭلاشقا تەكلىپ قىلىدۇ. مۇزىكانتلار بىر - بىرلەپ ئۆزلىرىنىڭ ماھىر سازلىرى بىلەن نومۇر كۆرسىتىشىپتۇ، فارابى ئۇلارنىڭ نۇقسانلىرىنى بىر - بىرلەپ كۆرسىتىپ بېرىپتۇ، ئۇنىڭدىن كېيىن فارابى بەلۋېغىنى يېشىپتۇ - دە، بىرمۇنچە بامبۇك پارچىلىرىنى چىقىرىپ، ئۇلارنى مەلۇم تەرتىپتە ئۇتكۈزگەندىن كېيىن چېلىشقا باشلاپتۇ، ئولتۇرغانلارنىڭ ھەممىسى قاقاقلاپ كۈلۈپ كېتىشىپتۇ، كېيىن يەنە چۈۋۈپ باشقا بىر خىل ئۇسۇلدا ئۆتكۈزگەندىن كېيىن، چېكىشكە باشلاپتىكەن، ئولتۇرغانلار يىغلىشىپ كېتىپتۇ. ئارقىدىنلا فارابى چۈۋۈپ يەنە باشقىچە ئۇسۇلدا ئۆتكۈزۈپ، ئۆزگىچە ئۇسۇل بىلەن چەككەندە، سورۇندىكىلەرنىڭ ھەممىسى، ھەتتا ئىشىك باقاردىكى تارتىپ ئۇيقۇغا غەرق بولۇپتۇ. فارابى بولسا مۇزىكا ئاڭلىغۇچىلارنى تاتلىق ئۇيقۇدا شېرىن چۈشلەرنى كۆرۈشكە قالدۇرۇپ، مەغرۇرانە كېتىپ قاپتۇ.

* ئابدۇشۈكۈر مۇھەممەتئىمىن بۇ سۆزنى كېيىنكى ماقالىسىدە «ئارفا (ۋىنا)» دەپ تەرجىمە قىلغان.

فارابىنىڭ بىلىمى ناھايىتى چوڭقۇر بولغاچقا، ھەمدانى شاھى سەيپۇل دەۋلە ئۇنى ناھايىتى قەدىرلىگەن، فارابى دەمەشق ئوردىسىدا ئۇزۇن بىر مەزگىل تۇرغاندىن كېيىن يەنە ھەمدانىغا قايتقان. فارابى مىلادىيە 950 - يىلى سەيپۇل دەۋلە بىلەن بىللە دەمەشققە قايتىش سەپىرىدە 80 يېشىدا ئالەمدىن ئۆتكەن. سەيپۇل دەۋلە فارابىغا داغدۇغىلىق دەپنە مۇراسىمى ئۆتكۈزۈپ، دەمەشق ئەتراپىغا دەپنە قىلغان.

فارابىنىڭ ئارىستوتېل پەلسەپىسىگە قوشقان تۆھپىسى

فارابىنىڭ ئارىستوتېل پەلسەپىسىگە قوشقان كۆرۈنەرلىك تۆھپىسى ئارىستوتېلنىڭ ئەسەرلىرىنى سىلىشتۇرۇپ چىقىش، تەرجىمە قىلىش ۋە ئىزاھ بېرىشتىن كۆرە، ئۇنى ساختا كىتابلاردىن تاللاپ چىقىشتا ئىپادىلىنىدۇ. يەنە بىر تۆھپىسى، ئۇنىڭ تالىپلىرى بىلەن بىرلىكتە ئارىستوتېلنىڭ ئەسەرلىرىنى ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلغانلىقىدۇر. ئېيتىلىشىچە، ئىلگىرى ۋە ھازىر ياۋروپا تىللىرىغا تەرجىمە قىلىنغان ئارىستوتېلنىڭ ئەسەرلىرى فارابىنىڭكىگە ئاساسەن تاللانغان ۋە رەتلەنگەن. فارابىنىڭ ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى رەتلىشى ۋە رەتكە تۇرغۇزۇشى تۆۋەندىكىدەك بولغان:

1) لوگىكا ئىلمى سەككىز بۆلۈم: «كاتېگورىيە»، «شەرھىنامە»، «بىرىنچى ئانالىتىكا»، «ئىككىنچى ئانالىتىكا»، «ساختىلىق توغرۇلۇق كىتاب»، «ئىستىلىستىكا»، «دىئالېكتىكا»، «پوئېتىكا».

2) فىزىكا ئىلمى سەككىز بۆلۈم: «فىزىكا ئاساسلىرى ھەققىدە كىتاب»، «ئاسمان ۋە زېمىن»، «ئىشلەپچىقىرىش ۋە ئىسراپچىلىق»، «ھاۋا رايى ئىلمى ھەققىدە»، «پسىخولوگىيە»،

«سەزگۈ ۋە سېزىم»، «بوتانىكا»، «زوئولوگىيە».

3) ئەخلاق ئۆلچىمى توغرىسىدا»، «سىياسىي ھەققىدە كىتاب».

بۇ ئەسەرلەرنىڭ رەتكە تىزىلىشى فارابىنىڭ ئۇزۇن مۇددەتلىك ئىزدىنىشى ئارقىلىق مۇقىملاشتۇرۇلغان، فارابى دەۋرىدىن تارتىپ تاكى ھازىرغا قەدەر پەيلاسوپلار مۇشۇ تەرتىپنى ھۆرمەتلەپ كەلدىكى، ئۇنىڭغا ئۆزگەرتىش كىرگۈزمىدى. شۇڭا، فارابىنىڭ بۇ تەرەپلەردىكى تۆھپىسىگە سەل قاراشقا بولمايدۇ، ئۇ ھەقىقەتەن كىشىلەر بەرگەن ئىككىنچى ئۇستاز دېگەن نامغا مۇناسىپ. بەزىلەر تېخى ئەرەب دۇنياسىنىڭ ئارىستوتېلى دەپ ئاتىشىدۇ. فارابىنىڭ ئورنى ۋە ئويىنغان رولى كىشىلەرنىڭ دىققىتىنى بارغانسېرى جەلپ قىلماقتا. ئۇنى تەنقىق قىلىشقا كىشىلەر بارغانسېرى كۆپەيمەكتە. يېقىنقى بىر نەچچە يىلدىن بۇيان غەربتە مەخسۇس فارابىنى تەنقىق قىلىشقا فارابىشۇناسلار بارلىققا كەلدى.

فارابىنىڭ پەلسەپە ئىدىيىسى ھەققىدە

فارابىنىڭ پەلسەپە ئىدىيىسى ناھايىتى مول، چېتىشىشقا يەرلەر ناھايىتى كەڭ، پەلسەپىۋىلىك قاراش، بىرلەمچى مەۋجۇدلۇق، لوگىكا ۋە بىلىش نەزەرىيىسى قاتارلىق مەسىلىلەرگە چېتىشىدۇ. مەزمۇنى بىرقەدەر مۇرەككەپ. ھازىرقى بىز كۆرۈپ تۇرۇۋاتقان تەنقىقات تەتقىقاتلىرىدىن قارىغاندا، فارابى تاشقى دۇنيانىڭ مەۋجۇدلۇقىنى، دۇنيانىڭ ماددىدىن تۇزۇلگەنلىكىنى، ھەرىكەت ماددىنىڭ خاسلىقى ئىكەنلىكىنى ئېتىراپ قىلغان («قانۇس» پەلسەپە قىسمى). بەزىلەر فارابى پەلسەپە سىستېمىسىنىڭ ئاساسىي نۇقتىسى دەل ئالەمنىڭ ماددىلىقى، مەڭگۈلۈكلۈكى ۋە بىردەكلىكىدە، ئىنسانلارنىڭ ئالەمنى بىلىشى ۋە ئۇنىڭ ماھىيەتلىرىنى

تىنى چۇشىنىشىنىڭ مۇمكىنچىلىكىدە ھەم ئىنسانلارنىڭ ھەقـ
قىي بىلىشى بولغان پەن ۋە مەدەنىيەت ئاساسىدا مەدەنىيەتلىك
بايلىقلار جەمئىيىتىنى قۇرۇشنىڭ مۇمكىنچىلىكىدە،
دەيدۇ (ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىن: «ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ لو-
گىكا تەلىماتى توغرىسىدا»، «شىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتى ئىلمىي
ژۇرنىلى» 1982 ـ يىلى 4 ـ سان). بەزىلەر فارابىنى پەلسەپىدە
ئاساسەن ئىدېئالىست، ئىلاھ ئىدىراكچىلىقىنى تەرغىب قىلىپ
ئومۇمىيۈزلۈك روھ ئۆلمەيدۇ دەپ قارىغان، دەيدۇ («دۇنيا «پەل-
سەپە تارىخى» بىرىنچى توم، بىرىنچى قىسىم، سەنلىيەن نەشرىيا-
تى 1961 ـ يىلى نەشرى، 258 ـ بەت). يېغىنچاقلىغاندا،
ئەرەبچە ئىپتىدائىي ماتېرىياللاردىكى فارابىغا قارىتا ئېلىپ بېرىل-
غان تەتقىقات نەتىجىلىرى بويىچە فارابىنىڭ پەلسەپە ئىدېئولوگـ
ىيىسى تۆۋەندىكىدەك مەزمۇنلارنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ:

1. پەلسەپىۋىلىك قاراش

فارابى پەلسەپىنى يەككە ـ يېگانە (بىردىنبىر) دەپ قارا-
يدۇ. فارابىنىڭ قارىشىچە، پەلسەپىدە گەرچە ئوخشاش بولمىغان
ئېقىملار بولسىمۇ، لېكىن ئۇ يەككە ـ يېگانە، چۈنكى پەلسەپە
بۇ دەۋردىن ئۇ دەۋرگە، بۇ مەكتەپتىن ئۇ مەكتەپكە، بۇ ئۇستاز-
دىن ئۇ ئۇستازغا، بۇ ئېقىمدىن ئۇ ئېقىمغا ئۆزگىرىپ تۇرسىمۇ،
ئۇنىڭ تۈپكى مەقسىتى ئۆزگەرمەيدۇ؛ پەلسەپە يەككە ـ يېگانە
ئىكەن، ئۇنداقتا پەيلاسوپلار ھەر خىل پىكىرلەرنى يىغىنچاقلاپ،
تەنھا چوققىغا يېتىشى لازىم، بۇ چوققا دەل ھەقىقەتتىن ئىبارەت.

بۇ نۇقتىنى ئاساس قىلغاندا، فارابى ھامان ئۆزئارا زىت
بولغان پەلسەپىۋى قاراشلارنى ماسلاشتۇرغان، ئۇ «پلاتون ۋە
ئارىستوتېلنىڭ پەلسەپىۋى قاراشلىرىغا مۇرەسسە» دېگەن كىتاب-
دا، پلاتون ۋە ئارىستوتېلنىڭ پىكرى بىردەك، چۈنكى ئۇلار ھەر
ئىككىسى پەلسەپە بازلىق شەيئىلەرگە ئورتاق بولغان ئىلىم، بۇ

توغرا قاراش بولۇپ پەلسەپىنىڭ ماھىيىتىنى ئېچىپ بەرگەن،
دەپ قارايدۇ، دېگەندى.

پەقەت پەلسەپە بىلەنلا بىز ئالىم ھەققىدە مەلۇم ئۇقۇمغا
ئېرىشەلەيمىز، چۈنكى پەلسەپىنىڭ نىشانى ھەقىقەتنى تېپىشتۇر.
فارابى، پەيلاسوپ «ھەقىقەتنى تەكىتلىشى، ھەتتا ئارىستوتېلنىڭ
قارىشى بىلەن زىت كېلىپ قالغان تەقدىردىمۇ ھەقىقەتنى تەكىت-
لىشى كېرەك» دېگەننى تەشەببۇس قىلىدۇ[4]، فارابىنىڭ بۇ خىل
روھى ماختاشقا ئەرزىيدۇ. پەلسەپە نۇقتىئىنەزىرىدە، فارابى پەل-
سەپە دىنىدىن ئۈستۈن تۇرىدۇ دەپ ھېسابلاپ، پەلسەپە تۇر-
لۇك ـ تۈمەنلىگەن شەيئىلەرنى تەنقىد قىلىدۇ، يېتىشكەن پەيلا-
سوپ گويا خۇداغا ئوخشايدۇ، دانىشمەن ۋە پەيلاسوپ دېگەن ئىك-
كىسى بىر گەپ، پەقەت ئىبارىلا ئوخشىمايدۇ، دەپ قارىغان.
ئۇ پەلسەپە ۋە دىنىنىڭ پەرقى پەقەت، بىرى ئادەم ئۆزىنىڭ تەسەۋ-
ۋۇرى ئارقىلىق بىۋاستە ئاللانىڭ ۋەھىيىگە ئېرىشكەنلىكىدە،
يەنە بىرى ئۆزىنىڭ ئەقلىي تەپەككۇرى ئارقىلىق ئاللانىڭ مەۋجۇ-
لۇقى ۋە ئالەمنىڭ قانۇنىيىتىنى سەزگەنلىكىدە، دەپ قارايدۇ.
بۇ يەردە فارابى ئۆزىنىڭ يەككە ـ يېگانىلىق پەلسەپىۋى كۆزقارا-
شى بىلەن پەلسەپە ۋە دىن ئوتتۇرىسىدىكى مۇناسىۋەتنى كېلىشتۇ-
رۇشكە ئىنتىلىدۇ، بۇ پەلسەپىۋى كۆزقاراشتىكى نامۇۋاپىق ئا-
مىللاردۇر.

2. بىرلەمچى مەۋجۇتلۇق

فارابى مەۋجۇتلۇقنى مەنتىقىلىق ھالدا ئىككىگە بۆلۈۋېتە-
دۇ، «بىر تۇرى، باشقا ئالاھىدىلىك مەۋجۇت بولمايدۇ، دەپ
قارىلىشى كېرەك دېگەنگە ئاساسەن بۆلۈش بولۇپ، نىسپىي مەۋ-
جۇتلۇق دېيىلىدۇ؛ يەنە بىر تۇرى، باشقا ئالاھىدىلىك مەۋجۇت
بولىدۇ، دەپ قارىلىشى كېرەك دېگەنگە ئاساسەن بۆلۈش بولۇپ،
مۇتلەق مەۋجۇتلۇق دېيىلىدۇ»[5]، بارلىق شەيئىلەر ياكى مۇتلەق

مەۋجۇت بولۇپ تۇرىدۇ، ياكى نىسپىي مەۋجۇت بولۇپ تۇرىدۇ. نىسپىي مەۋجۇتلۇقنىڭ مۇقەررەر سەۋەبى بولىدۇ، بۇنداق سەۋەبىياتلىق پۈتمەس ـ تۈگىمەس بولىدۇ، پەقەت مۇتلەق مەۋجۇتلۇققا ئايلانغاندا، ئاندىن سەۋەبسىز مەۋجۇتلۇققا ئايلىنىدۇ. مۇتلەق مەۋجۇتلۇقنىڭ ئالاھىدىلىكى تەلتۆكۈس ھازىرلانغان بولىدۇ، نىسپىي مەۋجۇتلۇقنىڭ ئالاھىدىلىكى مۇتلەق مەۋجۇتلۇقنىڭ ئالاھىدىلىكى بىلەن ئوخشاش بولمايدۇ، نىسپىي مەۋجۇتلۇق بولسا دۇنيادىكى تۇرلۇك ـ تۇمەنلىگەن شەيئىلەر، مۇتلەق مەۋجۇتلۇق بولسا تەڭرى ـ ئاللادىن ئىبارەتتۇر. ئاللا باشقا شەيئىلەرنى مەۋجۇت قىلىپ تۇرغانلىقى ئۈچۈنلا، باشقا شەيئىلەر ئاندىن ئالەمدە مۇئەييەن ئورۇن تۇتالىغاندۇر، شۇڭا بۇ مۇتلەق مەۋجۇتلۇق — بىرلەمچى مەۋجۇتلۇقتۇر، باشقا بارلىق مەۋجۇتلۇقنىڭ بىرلەمچى سەۋەبىياتى. فارابىنىڭ بۇ بىرلەمچى مەۋجۇتلۇق، بىرلەمچى سەۋەبىياتلىرى، ئارىستوتېلنىڭ بىرلەمچى تۇرتكۈچى دېگىنى بىلەن ئاساسەن ئوخشاش.

ئاللا مۇتلەق مەۋجۇتلۇق ئىكەن، ئۇنداقتا ئۇ تۇرلۇك ـ تۇمەنلىگەن شەيئىلەرنىڭ بىرلەمچى سەۋەبىياتى. بۇ بىرلەمچى سەۋەبىيات كەم ـ كۈتمىسز، پاك ـ غۇبارسىز، ئۇ يۈكسەك دەرىجىدىكى مۇكەممەللىك، ئۇنىڭ مەۋجۇتلۇقى ئەڭ ئالىي مەۋجۇتلۇق ھەم ئەڭ ئالدىنقى قاتاردىكى مەۋجۇتلۇق. ئۇ مەۋجۇت بولمايدىكەن، باشقا مەۋجۇتلۇقمۇ بولمايدۇ، شۇنىڭ ئۈچۈن ئۇ تۈپكى، مەڭگۈلۈك مەۋجۇتلۇق. مانا بۇ ئاللانىڭ ماھىيىتىدۇر.

ئاللانىڭ مەۋجۇتلۇقى ھەرقانداق ماددىي نەرسىلەرنى لازىم ئەتمەيدۇ، ئاللانىڭ ئۆزىمۇ ئوبرازغا ئىگە ئەمەس، چۈنكى ئوبراز پەقەت ماددىي نەرسىلەردىلا بولىدۇ. ئەگەر ئاللا ئوبرازغا ئىگە دېيىلسىدىكەن، ئۇنداقتا ئاللا ماددىي نەرسىلەردىن تۈزۈلگەن بولۇپ قالىدۇ ـ دە، باشقا مەۋجۇتلۇقلار سەۋەبىياتقا ئىگە بولۇپ قالىدۇ. ئاللانىڭ مەۋجۇتلۇقى قانداقچە سەۋەبىياتلىق بولسۇن؟

ئاللا بولسا بارلىق شەيئىلەرنىڭ بىرلەمچى سەۋەبىياتىدۇر.

ئاللانىڭ مەۋجۇتلۇقى ئەڭ مۇكەممەل مەۋجۇتلۇق بولغاچقا، ئۇنىڭغا بولغان بىلىشمۇ ئەڭ مۇكەممەل بىلىش بولۇشى كېرەك. ئاللا مۇتلەق مۇكەممەللىككە ئىگە ئىكەن، ئۇنداقتا بىزنىڭ چەكلىك ئىدراكىمىز ئۇنى تولۇق چۈشىنەلمەيدۇ ۋە بىلەلمەيدۇ. ئاللانىڭ ھاياتى پۈتمەس ـ تۈگىمەستۇر، ئەمما بىزنىڭ ئىدراكىمىز چەكلىك. بىز ماددىلار دېگىزىغا چۆككەن بولىمىز، ماددىلار ئاللانىڭ نۇرلىرىنى توسۇالغان بولغاچقا، بىزنىڭ كۆزىمىز ئاللانى ئېنىق كۆرەلمەيدۇ، بىز پەقەت ماددىلار رولىغا ئوخشاش نەرسىلەرنىڭ ئىچىدىن قۇتۇلۇپ چىقالايمىزكى، ئاللاغا بولغان بىلىشىمىزنى تېخىمۇ ئوچۇق، تېخىمۇ تولۇق قىلالمايمىز، شۇڭا ئاللاغا بولغان بىلىشتە، بىز پەقەت ئىستىئارە ئۇسۇلىنى قوللىنىمىز ھەم ئەقلىي خۇلاسىگە تايىنىمىز.

3. يارىتىش تەلىماتى

ئاللا بىرلەمچى مەۋجۇتلۇق، نىسپىي مەۋجۇتلۇقنىڭ سەۋەبىياتى، ئۇنداقتا بۇ مۇتلەق مەۋجۇتلۇق قانداق قىلىپ بارلىق مەۋجۇدىيەتنىڭ سەۋەبىياتى بولىدۇ؟ فارابى يېڭى پلاتونىزم ئاساسىدا ئۆزىنىڭ يارىتىش تەلىماتىنى تەكلەيدۇ.

فارابى يارىتىش تەلىماتىنىڭ مۇھىم نۇقتىسى شۇكى، ئاللا، ئۆزگە ئەسلىي زاتلارنى بىلىپ تۇرغۇچىدۇر. ئاللانىڭ ئۆزگە ئەسلىي زاتلارنى بىلىپ تۇرۇشىنىڭ سەۋەبى، ئۇنىڭ دۇنيانى ياراتقانلىقىدىنىدۇر. دۇنيا يارالغان چاغدا، ئەسلىي زاتتىن باشقا ھېچقانداق نەرسىلەرنى لازىم ئەتمەيدۇ، دۇنيا دەل ئاللانىڭ ئەسلىي زاتىدىن يارالغان، دېگەندىن ئىبارەت.

فارابى ئەڭ بالدۇر خۇدادىن يارالغان نەرسە ئىككىلەمچى مەۋجۇتلۇق (فارابى بىرلەمچى ئىدراك دەپ ئاتايدۇ)، ئاندىن ئاسمان جىسىملىرى توغرىسىدىكى روھلار، پائالىيەتچان ئىد-

راك، روھ، شەكىل، ماددا، ئۇنىڭدىن قالسا ئاسمان جىسىملەرى، ئىنسانلار، ھايۋانات، ئۆسۈملۈك، مىنېرالار، تۆت زاتلار پەيدا بولۇپ بىر پۈتۈن دۇنيانى تەشكىل قىلغان.

فارابى پۈتۈن مەۋجۇتلۇقنى ئۈچ بۆلۈمگە بۆلىدۇ:

بىرىنچىسى، مۇستەقىل ياكى ئايرىلما مەۋجۇتلۇق بولۇپ، بۇ ئۈچ دەرىجىگە ئىگە. بىرىنچى دەرىجىسى ئاللا، ئىككىنچى دەرىجىسى ئاسمان جىسىملىرى توغرىسىدىكى روھ، ئۈچىنچى دەرىجىسى پائالىيەتچان روھ.

ئىككىنچىسى، تۆپ زات بىلەن باغلىنىشلىق بولغان مەۋجۇتلۇق بولۇپ، بۇمۇ ئۈچ دەرىجىگە بۆلۈنىدۇ، يەنى روھ، شەكىل، ماددا.

ئۈچىنچىسى، تۆپ زات. ئۇ ئالتە تۈرلۈك بولىدۇ: ئاسمان جىسىملىرى، ئىنسانلار، ھايۋانات، ئۆسۈملۈك، مىنېرالار، تۆت زات.

دۇنيا ئاللا تەرىپىدىن ئەڭ شۇنداق دەرىجىمۇ دەرىجە يارىتىلغان.

4. بىلىش نەزەرىيىسى

فارابى مەۋجۇتلۇقنى مۇتلەق مەۋجۇتلۇق ۋە نىسپىي مەۋجۇتلۇق، يەنى بىرلەمچى مەۋجۇتلۇق ۋە ئىككىلەمچى مەۋجۇتلۇق دەپ ئىككى تۈرگە بۆلىدۇ. ئۇنىڭ بىلىش نەزەرىيىسى بۇ ئىككى تۈرلۈك مەۋجۇتلۇققا قارىتا ئوخشاش بولمىغان كۆزقاراشلارنى ياقلايدۇ.

تاشقى دۇنياغا نىسبەتەن فارابى ماددىلاردىن تۈزۈلگەن بۇ ماددىلار ماددىي ئېلېمېنتلاردىن تەركىب تاپقان دەپ قارايدۇ. ماددىنىڭ ئالاھىدىلىكى ھەرىكەت، ماددىي دۇنيانىڭ ئۆزىدىلا ھەرىكەت مۇمكىنچىلىكى بولىدۇ، كىشىلەر بۇنداق تاشقى دۇنيانىڭ مەۋجۇتلۇقىنى سەزگۈ ئارقىلىق بىلىدۇ دەپ قاراپ، كىشىلەر

بىلىمگە سەزگۈ ۋە ئەمەلىيەت ئارقىلىق ئىگە بولىدىغانلىقىنى ئېتىراپ قىلىدۇ. لېكىن، ئۇ يەنە ئالەمنى پائالىيەتچانلىق بىلەن بىلىشنىڭ رولى ناھايىتى چوڭ دەپ قارايدۇ. ئۇ بىلىمگە ھەقىقىي ئېرىشىشنى ئىدراك دەرىجىسىنىڭ كۆتۈرۈلۈشىگە يېغىنچاقلايدۇ ۋە بۇنىڭ ئۈچۈن پائالىيەتچان ئىدراكقا تايىنىش لازىم، دەيدۇ. دەل شەيئىلەر قۇياش نۇرى بىلەن يورۇتۇلمىسا، بىز ئۇلارنى كۆرەلمىگەنگە ئوخشاش، ئىنساننىڭ ئىدراكى ئەگەر ئالەمنىڭ پائالىيەتچان ئەقىل ئۈچقۇنلىرى ئارقىلىق يورۇتۇلمايدىكەن، ئۇ ھالدا ئادەمنىڭ قولىدىن ھېچ ئىش كەلمەيدۇ. شۇڭا، ئىنسان پائالىيەتچان ئىدراك بىلەن ئۆزئارا بىرلىشىشى كېرەك.

مۇتلەق مەۋجۇتلۇققا نىسبەتەن بىز سەزگۈمىز بىلەن بىلىشىمىزنى چوڭقۇرلاشتۇرالمايمىز، چۈنكى بىزنىڭ سەزگۈمىز پەقەت ماددىي نەرسىلەرنىلا بىلەلەيدۇ، ئاللا بولسا ماددا ئەمەس، ئاللاغا نىسبەتەن مەلۇم تونۇشقا ئېتىمىز دەيدىكەنمىز، پەقەتلا ئىستىئارە ۋە ئەقلىي خۇلاسىگە تايىنىمىز. فارابىنىڭ لوگىكا ئىدىئولوگىيىسى مۇشۇ ئاساستا شەكىللەنگەن بولۇپ، ئۇنىڭ لوگىكا ئىدىئولوگىيىسى باشقا بىلىش نەزەرىيىلىرىنىڭ داۋامىدۇر.

5. لوگىكا ئىلمى

فارابىنىڭ لوگىكا ئىدىئولوگىيىسى ئۇستىدە ئىزدىنىش پەلسەپە تارىخى مەزمۇنىنىڭ ئىشى بولماستىن، لوگىكا ئىلمى تارىخىنىڭ ۋەزىپىسى، لېكىن لوگىكا ئىلمى ۋە پەلسەپە ئوتتۇرىسىدا ئادەتتىكىچە بولمىغان مۇناسىۋەت مەۋجۇت. فارابىنىڭ لوگىكا ئىلمى بولسا ئۇنىڭ ئاللانى بىلىشتىكى بىر خىل قورالىدۇر. شۇڭا فارابىغا نىسبەتەن ئېيتقاندا، ئۇنىڭ لوگىكا ئىدىئولوگىيىسى، پەلسەپە تارىخىنى تەتقىق قىلىشقا توغرا كېلىدۇ. بۇنىڭ ئىچىدە مۇھىمراقى، پەلسەپە بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك بولغان

تەرەپلەر نەزەردە تۇتۇلىدۇ.

فارابى ئىنسانىنى تەبىئەتنىڭ بىر قىسمى دەپ بىلىدۇ، ئۇ ئىنسانىنى ئەقىللىق ھايۋان دەپ قارايدۇ. بىلىش قابىلىيىتى، پەرق ئېتىش قابىلىيىتى بولسا ئىنسانىنىڭ ئالاھىدە قابىلىيىتىدىن ئىبارەت. ئۇ ئالاھىدە تەبىئەت قانۇنىيىتى ۋە تەپەككۇر قانۇنىيىتىنىڭ بىرەكلىكىنى كۆرسىتىدۇ. ئىنسان تەن قۇرۇلۇشىدىلا تەبىئەتنىڭ تىزگىنلىشىگە ئۇچراپ قالماي، يەنە تەبىئەتنى بىلىش جەريانىدىمۇ ئوبيېكتىپ قانۇنىيەتكە بويسۇنۇشى، ئوبيېكتىپ قانۇنىيەتكە خىلاپلىق قىلماسلىقى كېرەك، تەپەككۇر قانۇنىيىتى ۋە ئوبيېكتىپ قانۇنىيەت بىرەك، دەپ ھېسابلايدۇ.

فارابى تەپەككۇر قانۇنىيىتىدىكى مەسىلىلەرنى ئەستايىدىل تەتقىق قىلدى، ئارىستوتېل لوگىكا ئىلمىنىڭ ئىلمىي قىممىتىنى قايتىدىن بەرپا قىلىش، لوگىكا ئىلمىنى ئارىستوتېلنىڭ مېتافىزىكىسىدىن (پەلسەپە) ئايرىپ چىقىپ، مەخسۇس بىر ئىلىم قىلىپ تىكلەش، تىل بىلەن تەپەككۇرنىڭ، گراماتىكا بىلەن لوگىكىنىڭ قويۇق مۇناسىۋەتلىك ئىدىيىلىرىنى ئوتتۇرىغا قويۇش، بۇلار فارابىنىڭ لوگىكا ئىلمى ساھەسىدىكى تۆھپىسى بولۇپ ھېسابلىنىدۇ. ئۇ ئوتتۇرىغا قويغان دەلىل ـ ئىسپاتلاردىن ئۇچ ھۆكۈملۈك ئۇسۇل ھەققەت ۋە سەپسەتىنى دەلىللەشنىڭ ئاساسى —— لوگىكىلىق شەكىل دېگەن پۇراق چىقىپ تۇرىدۇ. فارابى لوگىكىلىق ئەقلىي خۇلاسە بىزنىڭ ئاللانى بىلىشىمىزنىڭ بىردىنبىر ئۇسۇلى، دەپ قارىدى. شۇنىڭ بىلەن بىر ۋاقىتتا، ئۇ يەنە ماتېماتىكىلىق لوگىكا، ئېھتىماللىق نەزەرىيىسى ۋە كېڭەيتىلگەن سان نەزەرىيىلىرىگە چېتىشتى. شۇڭا، فارابى ئۆز دەۋرىگە مۇناسىپ بولغان ئەرەب دۇنياسىنىڭ ئارىستوتېلى ھەم ئىككىنچى ئۇستازى ئىدى.

6. ئەخلاق كۆزقارىشى

فارابى بىر كىشىنىڭ ئەخلاقى مەيلى ياخشى بولسۇن ياكى

يامان بولسۇن، ھەممىسى ئەمەلىيەتتىن كېلىدۇ، ئەخلاقى يېتەرسىز ئادەم بىر مەزگىل ئوخشاش بىر خىل ياخشى ھەرىكەتنى قايتا ـ قايتا تەكرارلاش بىلەن چېنىقىش ئارقىلىق ئادەت شەكىللەندۈرۈپ، گۈزەل ئەخلاق يېتىلدۈرەلەيدۇ، دەپ قارايدۇ، ئۇ ئىنسانىيەتنىڭ بارلىق ھەرىكەتلىرى پۈتۈنلەي خۇشاللىققا ئېرىشىش ئۈچۈن ئېلىپ بېرىلىدۇ، لېكىن خۇشاللىق ئىككى تۈرلۈك بولىدۇ، بىرى جىسمانىي جەھەتتىكى، يەنە بىرى روھىي جەھەتتىكى خۇشاللىقتۇر، جىسمانىي خۇشاللىققا سەزگۈ ئەزالار ئارقىلىق ئېرىشكىلى بولىدۇ، بۇ خىل خۇشاللىقنىڭ كېلىشىمۇ ئوڭاي، كېتىشىمۇ تېز بولىدۇ، روھىي خۇشاللىق بولسا ئەقلىيە قىلغۇچىنىڭ خۇشاللىقى، دانالارنىڭ خۇشاللىقىغا ئوخشاش ئېرىشىش تولىمۇ قىيىن، ئەمما بۇ خىل خۇشاللىق ئۇزاق مۇددەت ساقلىنىپ قالىدۇ، دەپ قارايدۇ. فارابى بىز كېيىنكىسىگە ئىنتىلىشىمىز لازىم، بىر كىشى پەقەت بىلىم، غايە، ئەخلاق ۋە ھۈنەردىن ئىبارەت تۆت تۈرلۈك شەرتنى ھازىرلىغاندا، ئاندىن شادىمان ۋە بەخت ئىگىسى بولالايدۇ، دەيدۇ. ئۇ ھەم مۇشۇ تەشەببۇسىغا بىنائەن ئىش كۆردى. سەپىۋل دەۋلەنىڭ ئوردىسىدا بایاشات ماددىي تۇرمۇش شارائىتلىرى بولسىمۇ، ئۇ ۋۇجۇدىن بەھرىمەن بولۇشنى خالىماي، پەقەت تۆت دەرھەمنى ئۆزىنىڭ بىركۈنلۈك تۇرمۇش خىراجىتى قىلدى، فارابىنىڭ ئىنتىلىدىغىنى ھارماي ـ تالماي ئۆگىنىش بولدى. رىۋايەتلەرگە قارىغاندا، فارابى دەمەشقتىكى بىر باغدا قاراۋۇل بولغان ۋاقتىدىمۇ قەتئىي ئىلىم تەھسىل قىلىشنى توختاتمىغان، كېچىلىرى قاراۋۇلخانىدىكى چىراغنىڭ يورۇقىدا پەلسەپە ئىشلىرى بىلەن شۇغۇللىنىشنى ئۈزۈپ قويمىغان. فارابى تېخى كەمتەر بولۇشتەك گۈزەل ئەخلاققا ئىگە بولۇپ، لوگىكا ئىلمىنى پىششىقلاپ، لوگىكا ئىلمى ساھەسىدە ئابرۇي قازانغاندىن كېيىن، جاھانغا تونۇلغان چاغدىمۇ، بىر كىشى:

— لوگىكا ئىلمىگە كىم ئەڭ قابىل ؟ سىزمۇ ياكى ئارىستوتېلمۇ؟ — دەپ سورىغاندا، فارابى:

— ئەگەر سىز ئارىستوتېلنى چۈشىنىدىكەنسىز، سىز ئۇنىڭ ئەڭ ياخشى ئوقۇغۇچىسى بولالايسىز، — دەپ جاۋاب بەرگەن[6].

فارابى ئىلىمگە ئېتىبار بېرەتتى. ئۇ: «ئىلىمگە ئېتىبار بېرىش، ئىلىملىكلەرنى ھۆرمەتلەش، ئىلىم ۋە ئىلىم ئەھلىدىن باشقا ھەممىگە ئېتىبار بەرمەسلىك» دېگەننى تەشەببۇس قىلاتتى[7]. ئۇنىڭ ئىزدىنىدىغان خۇشاللىق روھى ئىدىيىسى ۋە ھەركەتى، كېيىنكى مۇتەپەككۇر ۋە پېداگوگلارغا ناھايىتى زور تەسىر قىلغان. ئىلىمنى قەدىرلەيدىغان، تالانت ئىگىلىرىنى ھۆرمەتلەيدىغان بۇگۈنكى دەۋرىمۇ ئۇنىڭ ئىدىيىسى يەنىلا قىممەتكە ئىگە.

7. غايىۋى جەمئىيەت

فارابىنىڭ پەلسەپە ئىدىيىسى ۋە سىياسىي ئىدىيىسى زىچ بىرلىشىپ كەتكەن، ئۇ سىياسىينىڭ ئەڭ ئاخىرقى مەقسىتى ئىنسانىنىڭ ھەر خىل گۈزەل ئەخلاقنى يېتىشتۈرۈش بولۇپ، ھەقىقىي بەختكە ئېرىشىشتىن ئىبارەت، دەپ قارايدۇ. ئۇ ئىنسانىڭ ئىجتىمائىيلىقىنى تەكىتلەپ، بىر كىشى باشقىلار بىلەن ھەمكارلاشمايدىكەن، بەخت نىشانىغا يېتەلمەيدۇ، چۈنكى ئىنسان تۇغۇلۇشىدىنلا باشقىلار بىلەن ئۆزئارا مۇناسىۋەتتە بولىدۇ، ئۇ مۇقەررەر باشقىلارنىڭ ياردىمى بىلەنلا، ئاندىن ئۆزىنىڭ كۆزلىگەن مەقسىتىگە يېتەلەيدۇ، دېگەن قارىشىنى ئىلگىرى سۈرىدۇ. ئۇ ھەربىر ئىنسان مۇشۇنداق باشقىلارنىڭ ياردىمى ۋە ھەمكارلىشىشىغا، باشقىلار بىلەن سىڭىشىپ كېتىشكە، بىر تۈرالغۇدا ھايات كەچۈرۈشكە ھەم ياشاشقا موھتاج، بۇنداق ئورتاق موھتاجلىق كىشىلەرنى ئۆزئارا بىرلەشتۈرۈپ، ئىشلەپچىقىرىشنىڭ بىر دەكلىك گەۋدىسىنى — ئىنسانلار جەمئىيىتىنى بارلىققا كەلتۈردۇ، دەپ ھېسابلىغان.

فارابى «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» دېگەن رىسالىسىدە غايىۋى جەمئىيەتنى، يەنى مەدەنىيەتلىك شەھەر ياكى پەزىلەت دىيارىنى لايىھىلىگەنىدى. فارابى، پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى نېمىنىڭ ئەڭ زور بەخت ئىكەنلىكىنى،

ئۇنىڭغا قانداق ئېرىشىشنى بىلىدۇ. شەھەرنىڭ ھەربىر ئاھالىسى ئوتتۇرىسىدا شەھەر جەمئىيىتىنىڭ ئېھتىياجىغا قاراپ ئىش تەقسىم قىلىنىدۇ، ھەربىر كىشىنىڭ ئۆزىگە لايىق ئورنى بولىدۇ، ھەركىم ئۆز قابىلىيىتىگە يارىشا ئىشلەيدۇ، بۇنداق شەھەر ئىلىم، ئەمگەك ۋە ئالىيجاناب ئەخلاقنىڭ ئاساسىغا قۇرۇلغان بولىدۇ. شەھەر ھۆكۈمرانى ئاقىل رەھبەر بولۇشى، ئۇ ھەم تەبىئىي تالانتقا، ھەم كېيىنكى تەربىيىلەنگەن بولۇشى كېرەك. ئۇ 12 شەرتنى ھازىرلىشى، ئەگەر ھازىرلىمىغاندا، ئۇنىڭ ئورنىنى پەيلاسوپ ئېلىشى كېرەك، دەيدۇ. فارابىنىڭ بۇنداق پەزىلەتلىك شەھىرى بىلەن پلاتوننىڭ غايىۋى مەملىكىتى ھەم باغلىنىشلىق، ھەم پەرقلىق بولۇپ، ماھىيەتتە ھەر ئىككىسى ئەمەلىيەتتىن ئايرىلغان قۇرۇق خىيالدىنلا ئىبارەت.

فارابىنىڭ تارىخىي ئورنى

مۇشۇ ئەسىرنىڭ 70 - يىللىرىغا كەلگەندە، خەلقئارا ئىلىم - پەن ساھەسىدە فارابىشۇناسلىق شەكىللىنىپ، فارابى ئىدىيىسى بارغانسېرى كۆپلىگەن ئىلىم ئەھلىلىرىنىڭ دىققىتىنى قوزغىدى.

فارابىنىڭ بۇنداق كۆپلىگەن كىشىلەرنىڭ دىققىتىگە سازاۋەر بولۇشىنىڭ سەۋەبى، ئۇ پەقەت ئەرەب پەلسەپە تارىخىدىلا ئەمەس، بەلكى دۇنيا پەلسەپە تارىخىدىمۇ ئالاھىدە ئورۇن تۇتقان. ئۇ بىر پۈتۈن ئەرەب پەلسەپە سىستېمىسىنى تىكلىدى، ئۆگەندى، قەدىمكى يۇنان پەيلاسوپلىرىغا ۋارىسلىق قىلدى، بولۇپمۇ ئارىستوتېلنىڭ ھەر خىل ئىلمىي قاراشلىرى ئاساسىدا، پەلسەپە ساھەسىدىكى ھەرقايسى مەسىلىلەرگە ئاساسەن دېگۈدەك ئۆزىنىڭ كۆزقاراشلىرىنى ئوتتۇرىغا قويدى. فارابى پەلسەپىسىدە، ۋارىسلىق قىلىش بىلەن ئىختىرا قىلىشنىڭ بىرىكمىسى بولغان ئەرەب پەلسەپە ئالاھىدىلىكى كۆرۈنەرلىك ھالدا ئۆز ئىپادىسىنى تاپقان. ئۇ ئالدىنقىلارنىڭ قاراشلىرىنى ئۆلۈك ھالدا ئەمەس، بەلكى ئۆ-

زىنىڭ مۇلاھىزىسى ۋە تاللىشى ئارقىلىق ئۆز بىلىشى ئاساسىدا تەرەققىي قىلدۇردى. فارابىنىڭ پەلسەپە ئەسەرلىرى كەڭ كۆلەمدە ھەر خىل تىللارغا تەرجىمە قىلىنىپ، ياۋروپا ئەدەبىيات - سەنئەت گۈللىنىشى، مەدەنىيەت ئاقارتىش ئىشلىرىغا كۈچلۈك تەسىر قىلغانىدى، ئەرەب پەلسەپىسىگە بولغان تەسىرى بولسا تېخىمۇ زور بولغانىدى. ئىبن سىنا فارابىنىڭ تەلىماتلىرىغا ۋارىسلىق قىلىپ، پەلسەپە پادىشاھى دەپ ئاتالدى. ئىبن رۇشد ۋە ئىبن تۇفەيلى قاتارلىقلارمۇ ئۇنىڭدىن ئۆگەندى ۋە ئۇنىڭ تەلىماتلىرىغا ۋارىسلىق قىلدى. فارابى ئۇلۇغ ئەرەب پەيلاسوپىدۇر.

ئاساسلىق پايدىلانغان ماتېرىياللار

مۇھەممەد لېتىف جامال «ئىسلام پەلسەپە تارىخى»، مىسىر قاھىرە 1926 - يىلى ئەرەبچە نەشرى. جەمبى سوربيا «ئەرەب پەلسەپە تارىخى»، لىۋان بەيرۇت كىتابخانىسى 1973- يىلى ئەرەبچە نەشرى. لى جېنجۇڭنىڭ «ئەرەب دۇنياسى» 1983 - يىلى 3-سانىغا بېسىلغان «پەلسەپە ئىككىنچى ئۇستازى — فارابى» دېگەن ماقالىسى.

ئىزاھ:

① ت.ج. بويۇھر «ئىسلام پەلسەپە تارىخى»، جۇڭخۇا كىتابخانىسى 1958 - يىلى نەشرى، 96 - بەتتىكى تەرجىمانىنىڭ ئىزاھى.

② يۇقىرىقى بىلەن ئوخشاش، 67 — 98 - بەتلەر.

③ مۇھەممەد لېتىف جامال «ئىسلام پەيلاسوپلىرى ھەققىدە قىسسىلەر»، مىسىر، قاھىرە، 1926 - يىلى ئەرەبچە نەشرى، 13 - بەت.

④ «پەلسەپە باشلانغۇچ ساۋات ئوقۇشلۇقى»، ئەرەبچە نەشرى 11 — 12 - بەتلەر.

⑤ «پەلسەپىدىن سوئال - جاۋابلار»، ئەرەبچە نەشرى 50 - بەت.

⑥⑦ لى جېنجۇڭ: «پەلسەپە ئىككىنچى ئۇستازى — فارابى»، «ئەرەب دۇنياسى»، 1983 - يىلى 3 - سانىغا قارالسۇن.

بۇ ماقالە «شىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتى ژۇرنىلى» 1987 - يىللىق 4 - سان، ئىجتىمائىي پەن قىسمى، ئۇيغۇرچە نەشرىدىن ئېلىندى.

ھۈسەنجان ئەسقەر تەرجىمىسى

قوشۇمچە (2)

فارابى پەلسەپە ئىدىيىسى تەتقىقاتىدىكى مەنتىقىلىق زىددىيەت

(يولداش سەي دېگۈينىڭ «ئەرەب پەيلاسوپى فارابى» ناملىق ماقالىسىنى ئوقۇغاندىن كېيىن)

ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىن

«شىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتى ئىلمىي ژۇرنىلى» پەلسەپە - ئىجتىمائىي پەن قىسمى خەنزۇچە نۇسخىسىنىڭ 1987 - يىلى 3 - سانىغا يولداش سەي دېگۈينىڭ «ئەرەب پەيلاسوپى فارابى» ناملىق ماقالىسى بېسىلدى. ماقالىدە فارابى ئەرەب نەسەبىگە مەنسۇپ، دەپ مۇتلەق ھۆكۈم قىلىنغان. فارابىنىڭ پەلسەپە ئىدىيىسى ۋە لوگىكا تەلىماتى ھەققىدە ھەم ناتوغرا، ھەم بىر - بىرىگە زىت ئىبارىلەر تىزىپ قويۇلغان، فارابى تەتقىقاتى مەسىلىسىدە بىر قاتار ناتوغرا ئىستىل ئىپادىلەنگەن.

ئەبۇ نەسىر مۇھەممەد ئەتتۇركى ئەل فارابى ئوتتۇرا ئاسىيا تۈركىي تىل خەلقلىرىدىن كېلىپ چىققان① ئۇلۇغ تارىخىي شەخس؛ ئۇ ئەينى زامان «ئەرەب مەدەنىيىتى تېپى» دىن تونۇلغان

① فارابى ئوتتۇرا ئاسىيا تۈركىي تىل خەلقلىرىنىڭ قارلۇق قەبىلىسىگە مەنسۇپ بولۇپ، ئۇلار توققۇز ئوغۇزلار تەركىبىدە بولغان. قارلۇقلار ئەسلىدە تەڭرىتاغ ئەتراپىدا ياشايتتى ۋە كېيىنچە سىر دەرياسىنىڭ يۇقىرى ۋە ئوتتۇرا ئېقىمى، قەشقەر - يەركەن ئەتراپلىرىدا ياشىغان. ھازىر ساپ قارلۇق قەبىلىسى مەۋجۇت ئەمەس. ئۇلار قاراخانىلار دەۋرىدىكى ئۇيغۇرلار ۋە چاغاتاي دەۋرىدىن كېيىنكى ئۆزبېك - قازاق مىللەتلىرى تەركىبىگە كىرىپ كەتكەن.

ئەك ئىپادىلەشكە لاسوپ ۋە ئالىم؛ ئۇنىڭ پەن ۋە مەدەنىيەت جەھەتتىكى تۆھپىلىرى «ئەرەب مەدەنىيىتى» تېپى» دىن ھالقىپ، پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ بىلىش تارىخىدا ناتۇرال پانتېئىزملىق بىلىش شەكلىنىڭ ئۇلىنى قۇرۇپ، سىستېمىسىنى تىكلىگەن. بۇ ئۇچ قاتلاملىق ئۇقۇم بىر ـ بىرىدىن ئايرىۋېتىلمىدىكەن ۋە بىر ـ بىرىنىڭ ئورنىغا بىرى دەسسىتىلمىدىكەن، تارىخىي جەھەتتە خاتالىق، مەنتىقە جەھەتتە تېتىقسىزلىق كېلىپ چىقمىدۇ.

يولداش سەيي دېگۈينىڭ ماقالىسىدە فارابىنىڭ ئەرەبلىكى «غالىبانە» ھەل قىلىۋېتىلگەندىن كېيىن، ئۇنىڭ پەلسەپە، لوگىكا، ئەخلاق، سىياسىي قاراشلىرىنى يورۇتۇشقا تۇتۇش قىلىنىپ، تېخىمۇ يەڭگىلىتەكلىك قىلىنغان. بۇ جەھەتتە فارابىنىڭ ئۆز ئەسەرلىرى ۋە فارابىشۇناسلارنىڭ تەتقىقات ئەسەرلىرىنى ئوقۇپ ئۆتۈش يېتەرلىك. مەن تۆۋەندە ئاپتورنىڭ خاتا ھۆكۈملىرى ۋە بىر ـ بىرىگە زىت مۇھاكىمىلىرىنى كۆرسىتىپ قويۇش بىلەن چەكلىنىمەن.

يولداش سەيي دېگۈي ماقالىسىدىكى بىرىنچى خاتا ھۆكۈم: «پەلسەپە بىردىنبىر دۇر» دېگەندىن ئىبارەت. ئۇ: «فارابى پەلسەپىنى بىردىنبىر دۇر، دەپ قارايدۇ» دەيدۇ. بۇ نېمە دېگەن سۆز؟ پەلسەپە تارىخىدا قايسى بىر پەيلاسوپ مۇتلەق مەنىدە «پەلسەپە بىردىنبىر دۇر» دېگەن پىكىرنى ئوتتۇرىغا قويغان؟ قولىمىزدىكى فارابى ئەسەرلىرى ۋە فارابى تەتقىقاتىغا ئائىت نەچچە يۈز پارچە تەتقىقات ئەسەرلىرىدە ئەجەبا مۇنداق ئىبارە يوققۇ! ھەتتا يولداش سەيي دېگۈي دەستەك قىلىۋالغان گوللاندىيە گرونىنگىن ئۇنىۋېرسىتېتىنىڭ پروفېسسورى ت. ج. بوئېرنىڭ «ئىسلام پەلسەپە تارىخى» دېگەن كىتابىدىمۇ مۇنداق ئىبارە يوق. بۇ سەيي دېگۈي ماقالىسىنىڭ ئۆز مەنتىقىسىگە يارىشا بىر كەشپىياتىمۇ؟

فارابى «ۋەھدەت ۋۇجۇد» (ئالەمنىڭ بىردەكلىكى) ھەققىدە

توختالغان. خۇددى ف. ئېنگېلس «فېيېرباخ ۋە نېمىس كلاسسىك پەلسەپىسىنىڭ ئاخىرى» ناملىق ئەسىرىدە ئېيتقاندەك، فارابىمۇ «روھ بىلەن ماددىنىڭ قارىمۇ قارشىلىقىنى پانتېئىزملىق تەرزدە كېلىشتۇرۇشكە ئۇرۇنۇپ، ئۆزىنى بارغانسېرى ماتېرىيالىزملىق مەزمۇن بىلەن تولدۇرغان» ناتۇرال پانتېئىزمنىڭ كۆزگە كۆرۈنگەن ۋەكىلى ئىدى، خالاس.

يولداش سەيي دېگۈينىڭ ماقالىسىدىكى ئىككىنچى خاتا ھۆكۈم: فارابى «مۇكەممەل ئەرەب پەلسەپە سىستېمىسىنى بەرپا قىلغان» دېگەندىن ئىبارەت. «ئەرەب پەلسەپىسى» خۇددى «ئەرەب مەدەنىيىتى» دېگەن ئۇقۇمغا ئوخشاش ئەرەب ئىمپېرىيىسى تۇپەيلى مەيدانغا كەلگەن يەنە بىر قېتىملىق ئالەمشۇمۇل مەدەنىيەت سېنكىرتىزم (مەدەنىيەت ئارىلاشمىچىلىقى) ھادىسىسىنىڭ سەمەرىسىگە قارىتىلغان بولۇپ، نوقۇل ئەرەب مىللىتىگە قارىتىلغان ئەمەس. بۇ نۇقتىنى ھەتتا ت. ج. بوئېرمۇ ئۆز كىتابىدا ئېتىبارغا ئېلىپ: «ئەل كىندى ئەرەب قان سىستېمىسىدىكى ئەرەب پەيلاسوپى دېگەن نامغا ئىگە»[1]، «ئۇنى غەيرىي ئەرەب پەيلاسوپلىرىدىن پەرقلەندۈرۈش ئۈچۈن ئەرەب پەيلاسوپى دەيمىز، فارابى بولسا مۇسۇلمانلارنىڭ ھەقىقىي پەيلاسوپى»[2] دەپ يازغان. بوئېر ئۆز كىتابىدا ئىبن سىنا، ئاخمانىيار، ئىبن مايمۇندى قاتارلىق غەيرىي ئەرەب پەيلاسوپلىرى توغرۇلۇق ئىسلام پەيلاسوپلىرى قاتارىدا مەخسۇس توختالغان، بۇ پەقەت «ئىسلام»، «ئەرەب» مەدەنىيەت دەۋرى ۋە ئۇنىڭ تېپىگە قارىتىلغان خاس مەنىدە توغرا.

ئەمما، يولداش سەيي دېگۈينىڭ ماقالىسىدە «ئەرەب پەلسەپىسى» ئەرەب مىللىتىنىڭ پەلسەپىسى سۈپىتىدە تىلغا ئېلىنغاندىن تاشقىرى، فارابى «مۇكەممەل ئەرەب پەلسەپە سىستېمىسى»نى

① ت. ج. بوئېر: «ئىسلام پەلسەپە تارىخى» خەنزۇچە نەشرى، 119 ـ بەت.
② شۇ كىتاب، 119 ـ ۋە 151 ـ بەتلەر.

بەرپا قىلغان قىلىپ قويۇلغان. شۇ زاماندا ئەرەب مىللىتىدە ھەممىنى بىرلەشتۈرگەن، ھەممىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان مۇكەممەل پەلسەپە سىستېمىسى بولغانمۇ؟ ئۇ قايسى؟ «قۇرئان» ياكى كالامىزممۇ؟ مۇتەززىلىزممۇ؟ سوپىزممۇ؟ تەبىئەت پەلسەپىسى ئېقىممۇ؟ فارابىزممۇ؟ زادى نېمە؟ ئەگەر پەقەت بىرلا فارابى پەلسەپە سىستېمىسى دېيىلسە، قالغان پەلسەپىۋى ئېقىملارنى غەيرىي ئەرەب ھادىسىسى دېيىش كېرەكمۇ؟ ئۇنداقتا نېمە ئۈچۈن كالامىزم بىلەن مۇتەززىلىزم مۇنازىرە قىلىشتى؟ نېمە ئۈچۈن مەنسۇر ھەللاجى دارغا ئېسىلدى؟ نېمە ئۈچۈن مۇھەممەد غەززالى ئەينى زاماندا مەۋجۇت بولۇپ تۇرغان مۇتەككەللىملەر (كالامىزمچىلار)، ئارىستوتېلچى پەيلاسوپلار، سوپىزمچىلار، تەبىئەتشۇناس پەيلاسوپلارنى تەھلىل قىلىپ، ئارىستوتېلچى پەيلاسوپلاردىن فارابى ۋە ئىبن سىنانى ئىسلام دىنىنىڭ ئەشەددىي دۈشمەنلىرى (بوئېر كىتابىنىڭ 198 - بېتىگە قارالسۇن) دەپ، ئۇلارغا قارشى بىرلىشىپ كۈرەش قىلىشنى خىتاب قىلدى؟ ئۇنداقتا نېمە ئۈچۈن فارابى سەپەر ئۇستىدە ئۇلتۇرۇلدى؟ نېمە ئۈچۈن ئىبن رۇشىد مۇھەممەد غەززالىغا قارشى ئەسەرلەر يازدى؟

روشەنكى، بىر پۈتۈن «مۇكەممەل ئەرەب پەلسەپىسى سىستېمىسى» دېگەن نەرسە مەۋجۇت ئەمەس. ئىدېئولوگىيە ساھەسى، مەيلى دىنىي ئىدېئولوگىيە ياكى پەلسەپىۋى ئىدېئولوگىيە ساھەسى بولسۇن، ئەزەلدىن ئوخشاشمىغان مەزھەپ، ئىدىيىۋى سىستېمىلارنىڭ مۇنازىرە مەيدانى بولۇپ كەلگەن. شۇ مەيداندا بىر سەپنى تۈزەلمىسە، سىستېما بولالمايدۇ. فارابى ناتۇرال پانتېئىزملىق پەلسەپە سىستېمىسىنى يارىتتى، بۇ سىستېما گەرچە ئوتتۇرا ئەسىر ئەرەب مەدەنىيىتى دەۋرىدە مەيدانغا كەلگەن بولسىمۇ، ئۇ نوقۇل ئەرەب پەلسەپىسى ھادىسىسى ئەمەس، ئەلۋەتتە.

يولداش سەيي دېگۈي ماقالىسىدىكى ئۇچىنچى خاتا ھۆكۈم: «فارابىدا ئەنئەنە بىلەن يېقىنلىق كىرگۈزۈشنى بىرلەشتۈرۈشتىن

ئىبارەت ئەرەب پەلسەپىسىنىڭ خۇسۇسىيىتى ئالاھىدە روشەن ئىنكاس قىلىنغان» دېگەندىن ئىبارەت.

شۇنى تىلغا ئېلىش ھاجەتكى، بىرىنچىدىن، ئەنئەنە بىلەن يېقىنلىق كىرگۈزۈش پۈتكۈل ئىنسانىيەت مەدەنىيىتىنىڭ راۋاجلىنىشىدىكى بىر قانۇنىيەت. ئۇ نوقۇل ئەرەب پەلسەپىسىگە خاس خۇسۇسىيەت ئەمەس؛ بۈگۈن بىز مۇنداق بىرلەشتۈرۈشنى تەشەببۇس قىلمۇاتىمىز، بۇ «ئەرەب پەلسەپىسى»نىڭ خۇسۇسىيىتىنى تەشەببۇس قىلغانلىق ياكى ئەرەب بولۇشنى تەشەببۇس قىلغانلىقمۇ؟ ئەجەبا مەئمۇن خەلىپە گرېك ۋە شەرقتىن ئۆگىنىشنى تەشەببۇس قىلىپ ئىلغار يۇنىلىشكە ئىلھام بەرسە، مۇقتەدىر خەلىپە ئۇنىڭ ئەكسىچە كونا ئەنئەنىنى ساقلاپ، يېقىنلىقنى قارشى كۈچلۈك تەدبىرلەرنى قوللاندىغۇ؟

ئىككىنچىدىن، ئەنئەنە بىلەن يېقىنلىق كىرگۈزۈشنى بىرلەشتۈرۈش - بىرلەشتۈرمەسلىك بىر پەيلاسوپنىڭ ئەرەب ياكى ئەرەب ئەمەسلىكىنى ئىسپاتلايدىغان ئۆلچەم ئەمەس. يولداش سەيي دېگۈينىڭ ماقالىسى قانداقتۇر «ئالاھىدە روشەن ئىنكاس» ئارقىلىق فارابىنى تېپىك ئەرەب دېيىشكە ئۇرۇنۇپ ئاۋارە بولغان.

يولداش سەيي دېگۈينىڭ ماقالىسىدە يۇقىرىقى ئۈچ خاتا ھۆكۈمدىن باشقا، يەنە نەزەريە جەھەتتىكى خاتا بايانلارمۇ خېلى كۆپ. ئۇ تولاراق پەلسەپە ۋە دىن، بىلىش نەزەريىسى ۋە لوگىكا، ئارىستوتېل ۋە پلاتون، سوپىزم ۋە خۇشاللىق ئىزدەش قاتارلىق تۆت جەھەتتە نۇقتىلىق ئىپادىلەنگەن.

يولداش سەيي دېگۈي ماقالىسىدە «پەلسەپە ۋە دىن توغرىسىدا» توختىلىپ بىر - بىرىگە زىت مۇنداق پىكىرلەر تىزىپ قويۇلغان: «پەلسەپە بىردىنبىردۇر»، «ئۇ پەلسەپىنى دىندىن يۇقىرى دەپ قارىغان»، «ئۇنىڭچە، پەلسەپە بىلەن دىنىنىڭ پەرقى پەقەت شۇ يەردىكى، بىرى، شەخسىنىڭ خىيالى ئارقىلىق بىۋاستە ئاللانىڭ بېشارىتىگە ئېرىشىدۇ؛ يەنە بىرى، ئۆزىنىڭ ئەقلىي

يولداش سەي دېگۈي ماقالىسىدە بىلىش نەزەرىيىسى ۋە لو-گىكا توغرىسىدىمۇ تۆۋەندىكىدەك زىت ئىبارىلەر تىزىپ قويۇل-غان: «بىزنىڭ سەزگۈمىز پەقەت ماددىي نەرسىلەرنى بىلىدۇ، ئاللا بولسا ماددىي ئەمەس»، دىن «شەخسنىڭ خىيالى ئارقىلىق بىۋاستە ئاللانىڭ بېشارىتىگە ئېرىشىدۇ»، «بىلىش ئىقتىدارى، پەرق ئېتىش ئىقتىدارى پەقەت ئىنسانلاردلا بولىدىغان ئىقتى-دار»، «ئىنسان ئەقلى ئەگەر ئالەمنىڭ پائال ئەقلىي ئۇچقۇنلى-رى بىلەن يورۇتۇلمىسا، ھېچ نەرسىنى بىلەلمەيدۇ، شۇنىڭ ئۈچۈن ئىنسان پائال ئەقىل بىلەن بىرلىشىشى لازىم». بۇ بىرنى-چى تۈركۈم زىت ئىبارىلەر بولۇپ، بۇنىڭدا بىر تەرەپتىن، شەخس ھېس - خىيال ئارقىلىق بىۋاستە ئاللانى بىلىدۇ دېيىل-سە؛ يەنە بىر تەرەپتىن، ئىنسان سەزگۈسى پەقەت ماددىي نەرسە-لەرنى بىلىدۇ، ئاللانى بىلەلمەيدۇ دېيىلگەن.

ئۇنىڭ ئىككىنچى تۈركۈم زىت ئىبارىلىرى مۇنداق: «..... ئۇنىڭ لوگىكا جەھەتتىكى مۇھىم تۈھپىسى ئارىستوتېل لوگىكا-سىنىڭ ئىلمىي نوپۇزىنى قايتا تىكلىدى»، «ئۇ ئىسپات ھەققىدە-كى تەلىماتنى ئوتتۇرىغا قويدى، سىللوگىزمنى ھەقىقەت بىلەن ساختىلىقنى ئىسپاتلايدىغان ئاساسىي لوگىكىلىق شەكىل دېدى»، «ئۇ ماتېماتىكىلىق لوگىكا، ئېھتىماللىق نەزەرىيىسى ۋە كېڭەيتىلگەن سان جەھەتتە توختالغان» دېگەن ئىبارىلەر بىلەن بىللە، ئۇنىڭغا زىت بولغان «ئۇنىڭ لوگىكىسى ئۇنىڭ بىلىش نەزەرىيىسىنىڭ داۋامى»، «فارابىنىڭ لوگىكىسى ئۇنىڭ ئاللانى بىلىشىنىڭ بىر خىل ئۇسۇلى»، «ئۇنىڭچە، لوگىكىلىق مۇھا-كىمە ئاللانى بىلىشىمىزنىڭ بىرىنچى شەكلى» دېگەن ئىبارىلەر بولغان. يولداش سەي دېگۈينىڭ ماقالىسىدىكى يۇقىرىقى ئۇچ ئىبارە مېنىڭ «فارابىنىڭ لوگىكا تەلىماتى» دېگەن ماقالەمدىن كۆچۈرۈۋېلىنغان بولۇپ، ئۇنىڭغا زىت كېيىنكى ئۇچ ئىبارىنى پۈتۈنلەي ئاپتور ئۆزى ئوتتۇرىغا قويغان، نەتىجىدە ئارىستوتېل

تەپەككۇرى ئارقىلىق ئاللانىڭ مەۋجۇتلۇقى، ئالەمنىڭ قانۇنىيەت-لىرىنى چۈشىنىدۇ».

بۇ يەردە يولداش سەي دېگۈي بىر قانچە قاتلام زىددىيەتكە چۆكۈپ قالغان. بىرىنچىدىن، ھەممىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان، يەنى پەلسەپە بىلەن دىننى بىرلەشتۈرگەن، بىردىنبىر بولغان پەلسەپە قانداق قىلىپ دىن بىلەن ئۆزىنى سېلىشتۇرۇپ قالدى؟ ياكى بۇ «بىردىنبىر» نىڭ ئىككىگە بۆلۈنۈپ كېتىشىمۇ؟ يولداش سەي دېگۈي ت. ج. بوئېرنىڭ «فارابى مۇتلەق قىممەتتە دىننى ساپ ئەقلىي تەپەككۇردىن تۆۋەن دەپ قارىغان» (يۇقىرىدىكى ئەسەر، 149 - بەت) دېگەن سۆزىنى ئويلاشماي نەقىل كەلتۇ-رۇپ، ئۆزىنىڭ «پەلسەپە بىردىنبىردۇر» دېگەن كەشپىياتىغا قارشى چىقىپ قالغان.

ئىككىنچىدىن، دىن شەخسنىڭ خىيالى ئارقىلىق ئاللانى بىلىسە، پەلسەپە ئۆزىنىڭ تەپەككۇرى ئارقىلىق (شەخس كىم، ئۆزى كىم؟) ئاللانىڭ مەۋجۇتلۇقىنى بىلىدۇ، دەپ ھەر ئىككى-سىنى ئاللانى بىلىش قورالى قىلىپ، ئارقىدىنلا پەيلاسوپنى ئاللا-غا ئوخشىتىپ، ئاللانى بىلگۈچى بىلەن ئاللانى تەڭلەشتۈرۈپ، مۇنداق بىلىشنىڭ ھاجىتى ۋە قىممىتىنى يوققا چىقىرىدۇ. ئۇ يەنە ئاللانىڭ مەۋجۇتلۇقى ۋە ئالەمنىڭ قانۇنلىرىدىن ئىبارەت بىر - بىرىگە زىت ئىككى تەزىسنى ئوخشاش بىلىش ئوبيېكتى قىلىپ تىلغا ئالغان.

ماقالىمىز يولداش سەي دېگۈينىڭ ماقالىسىدىكى زىددىيەت-لەرنى خالىسانە كۆرسىتىپ ئۆتۈش بىلەن چەكلەنگەچكە، بۇ ھەق-تە تەپسىلىي مۇھاكىمە ئېلىپ بېرىشنى ھاجەتسىز دەپ قارايمىز، چۈنكى فارابى ئۆزىنىڭ «پەلسەپە ئاتالمىسىنىڭ مەنىسى ھەققىدە»، «پەلسەپىگىچە نېمىلەرنى ئۆگىنىش لازىملىقى ھەققە-دە»، «پەنلەرنىڭ تۇرگە ئايرىلىشى» قاتارلىق ئەسەرلىرىدە پەل-سەپىنىڭ ئوبيېكتى توغرىسىدا يېتەرلىك توختالغان.

لوگىكىسىمۇ ئىلاھىيەتچىلىككە ئايلىنىپ قالغان؛ لوگىكىلىق سىللوگىزم ۋە ئىسپات قاتارلىق مۇھاكىمە شەكىللىرى ئىلاھىيەتچىلىك قورالىغا ئايلىنىپ قالغان؛ ماتېماتىكىلىق لوگىكا، ئېھتىماللىق نەزەريىسى ۋە كېڭەيتىلگەن سان نەزەريىسىمۇ ئىلاھىيەتچىلىك بىلىش ۋاستىسى بولۇپ قالغان. نەتىجىدە فارابى بىلەن غەززالى ئالماشتۇرۇپ قويۇلغان. ئاپتور ئەتىۋار بىلەن تىلغا ئېلىپ بۇرمىلىغان بوئېر كىتابىنىڭ 198 ـ بېتىدە ئېيتىلغاندەك، غەززالى تۇنجى قېتىم ئارىستوتېل ئېقىمىدىكى پەيلاسوپلارغا ھۇجۇم قىلىش ئۈچۈن، ئارىستوتېل قوللانغان قورال — لوگىكىدىن پايدىلىنىش لازىملىقىنى تىلغا ئالغان. ئۇ تۇنجى قېتىم لوگىكا ئارقىلىق دىنىي ئەقىدىلەرنى ئىسپاتلاشقا ئۇرۇنغان. غەززالىدىن كېيىن توماس ئاكۋىنا قاتارلىق «روھانىيەتچىلەر ئارىستوتېل تەلىماتىدىكى جانلىق نەرسىلەرنى تۇنجۇقتۇرۇۋېتىپ، ئۇنىڭدىكى قاتمال نەرسىلەرنى مەڭگۈلەشتۈرۈۋېتىشتى» (لېنىن: «پەلسەپىدىن خاتىرە»، 1956 ـ يىلى، خەنزۇچە نەشرى، 333 ـ بەت). بىز ئاپتورنىڭ «فارابى تەپەككۇر قانۇنىيەتلىرىنى ئەستايىدىل مۇھاكىمە قىلدى» دېگەن سۆزىنى ئاپتورنىڭ ئۆزىگە قايتۇرۇپ كۆرەيلىچۇ، قېنى «بۇ قانۇنلارنىڭ ئۆلاسى بولغان زىددىيەت قانۇنى» (بوئېر كىتابى، 137 ـ بەت) نى ئاپتور قانداق چۈشىنىدۇ؟ «بۇ مۇھاكىمىلەر بىر ـ بىرىگە زىت بولماسلىقى لازىم» دېگەن مەنىنى بىلدۈرەمدۇ ياكى خۇددى ئاپتور ماقالىسىدىكىدەك «مۇھاكىمىلەر بىر ـ بىرىگە زىت بولۇشى لازىم» دېگەن مەنىنى بىلدۈرەمدۇ؟

يولداش سەيي دېگۈينىڭ ماقالىسىدە، ئارىستوتېل بىلەن پلاتون توغرىسىدىمۇ ناتوغرا ۋە زىت مۇھاكىمىلەر ئېلىپ بارغان، ئۇ بىر تەرەپتىن، فارابىنى ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى باشقا ساختا ئەسەرلەردىن ئايرىپ چىققان دېسە، يەنە بىر تەرەپتىن، فارابىنىڭ پىكرىچە، «پلاتون بىلەن ئارىستوتېل بىردەك قاراشتا بولغان»

دەپ يازىدۇ. ئاپتور بۇ يەردە بوئېر كىتابىنىڭ 135 ـ بېتىنى ئىنچىكە تەھلىل قىلمىغان، بۇ كىتابنىڭ 155 ـ بېتىدە كۆرسىتىلگەن ئىككى مۇتەپەككۇرنىڭ پەرقى ۋە ئىختىلاپلىرىغا نەزەر سالمىغان.

شۇنداقتىمۇ ت. ج. بوئېرنىڭ بۇ قاراشلىرى ئاللىقاچان رەت قىلىنغانىدى. تۈركىيە ئالىمى ئا. ئابنان «ئىسلام قامۇسى» ئۈچۈن فارابى ھەققىدە يازغان ماقالىسىدە: «فارابى ئۆز ئەسەرلىرىدە پلاتون بىلەن ئارىستوتېل كۆزقاراشلىرىنى ماسلاشتۇرۇش ئۈچۈن ئىنتىلگەن ئەمەس» دېسە، سوۋېت ئىتتىپاقى فارابىشۇناسى خەيرۇللايوف «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى» ناملىق ئەسىرىدە، فارابىدا «پلاتون بىلەن ئارىستوتېلنىڭ قارىمۇقارشى قاراشلىرىنى ئومۇملاشتۇرۇشقا ئىنتىلگەن ھېچقانداق ئالامەت سېزىلمەيدۇ» دەپ كۆرسەتكەن.

يولداش سەيي دېگۈي ماقالىسىدىكى ئەڭ ئاخىرقى زىت مۇھاكىمە «ئۇ سوپىزمچى» دېگەن ئىبارە بىلەن ئۇنىڭچە، «ئىنسانىيەتنىڭ بارلىق پائالىيىتى خۇشاللىققا ئىنتىلىش ئۈچۈندۇر» دېگەندىن ئىبارەت. قارىغاندا ماقالە ئاپتورى سوپىزم (تەسەۋۋۇپ) ۋە ئۇنىڭ تەركىدۇنياچىلىق ئەقىدىلىرىدىن خەۋەرسىز بولسا كېرەك.

بۇ سۆز بوئېر كىتابىنىڭ 134 ـ بېتىدە: «فارابى دەمەشق يولىدا قازا قىلغاندا سەيپۇل دەۋلە سوپىلارنىڭ پاسونىدا كىيىنىپ، بىر قىسىم ھەمراھلىرى بىلەن ئۇنى دەپنە قىلغان دېگەن رىۋايەت بار» دەپ يېزىلغان، باشقا كىتابلاردا «سەيپۇل دەۋلە رەسمىي ماتەم لىباسىنى كىيىپ ئالىمنىڭ جەسىتىنى تۆت نەپەر غەۋۋاس بىلەن گۆرگە ئېلىپ كىردى» دېيىلگەن. بۇ ھەقتە ئىبن خەللىكان ئەبۇ ئەبى ئۇسەيبەدىن يېتەرلىك مەلۇمات ئالالايمىز. يۇقىرىدىكى ئۇچ خاتا ھۆكۈم، تۆت زىت مۇھاكىمىدىن باشقا

ماقالىده فارابى «ئارفا (ۋىنا) مۇزىكىسىنى ئىختىرا قىلغان»[1] «ئارىستوتېلنىڭ فىزىكىدىن ئالغان ئاملىق كىتابىنى (بۇ «مېتافىزىكا» ناملىق كىتاب ئىدى) 40 قېتىم ئوقۇغان» دېگەن بايانلارمۇ ناتوغرا بولغان. ئۇلۇغ تاجىك ئالىمى ئىبن سىنا قاراپ تۇرۇپلا ئەرەب قىلىپ قويۇلغان. فارابىنىڭ ئارىستوتېل ھەققىدە-كى ئىككى جۈملە ھېكمەتلىك سۆزىمۇ توغرا ئىشلىتىلمىگەن.

ماقالىده كۆپچىلىككە ئاسان بايقىلىدىغان يۇقىرىقى مەسىلە-لەردىن باشقا، بىر قەدەر خۇپىيانە بولغان تۆۋەندىكى ئۇچ مەسىلە ئۇستىدە كىتابخانلارغا ئىككى كەلىمە سۆز ئېيتىشقا توغرا كېلىدۇ. چۈنكى، بۇ مەسىلە ئەمدىلەتىن قانات يېيىۋاتقان ئىلمىي تەتقىقات ئىشىمىزغا قانداق ئىستىلدا (كەسپىي ئەخلاقتا) مۇئامە-لە قىلىشتەك مۇھىم پرىنسىپال مەسىلىگە بېرىپ تاقىلىدۇ.

ئۇنىڭ بىرى، «تەتقىق قىلماي قارىسىغا سۆزلەش». قارا-ماققا يولداش سەيي دېگۈينىڭ قولىدا فارابىنىڭ شۇنچە نۇرغۇن ئەسەرلىرىدىن بىرەرسىمۇ يوق ئوخشايدۇ، ئۇ «ھازىر بىز كۆرە-لەيدىغان تەتقىقات نەتىجىلىرى» دېگەندە، بىر تەرەپتىن قولىدا فارابى ئەسەرلىرىنىڭ يوقلۇقىنى ئېتىراپ قىلسا، يەنە بىر تەرەپ-تىن ئۇنىڭ قولىدا فارابى تەتقىقاتى توغرىسىدىكى ھازىرقى زامان خاس ئەسىرىنىڭمۇ يوقلۇقىنى يوشۇرۇشقا ئۇرۇندۇ. يولداش سەيي دېگۈينىڭ ماقالىسىدىن مەلۇم بولۇشىچە، ئۇنىڭ قولىدا بار ئاساسلىق ماتېرىيال بوئېرنىڭ «ئىسلام پەلسەپە تارىخى» دېگەن كىتابىنىڭ «فارابىنىڭ تۇرمۇش ئەھۋالى توغرىسىدا تەپسىلىي بىلمەيمىز» (133 ـ بەت) دەپ باشلانغان 1920 ـ يىلىدىكى كىتابى، «سىخەي» (ئوكيانۇس) نىڭ بىرقانچە ئابزاسلىق كە-چىك تېكىستى ۋە دونىڭ قاتارلىق سوۋېت ئالىملىرى يازغان

[1] «ئارفا (ۋىنا)» مۇزىكىسى قەدىمكى مىسىر، گرېكلاردا بار بولغان مۇزىكا ئەسۋابى بولۇپ، ئەرەب مەنبەلىرىدە ۋە «تاۋارىخىي مۇسىقىيۇن»دا فارابى «قانۇن» چالغۇسىنى ئىختىرا قىلغان، دېيىلگەن.

«پەلسەپە تارىخى» نىڭ فارابىغا ئائىت ئابزاسلىرىلا بولسا كېرەك.

يەنە بىرى، «ماتېرىيالنى بۇرمىلاپ ئىشلىتىش». بۇنىڭغا، ئۇنىڭ «پەلسەپە تارىخى» (خەنزۇچە 1961 ـ يىلى نەشرى) نى بۇرمىلىغانلىقىنى مىسال قىلىش مۇمكىن. بۇ كىتابتا ئەل كىندى، ئىبن بەجە، ئىبن تۇفەيلى، ئىبن رۇشىد قاتارلىقلار ئەرەب پەيلاسوپلىرى قاتارىغا؛ سۇلايمان كابىلور، ئىبن مايمۇندى قاتار-لىقلار يەھۇدىي مۇتەپەككۇرلىرى قاتارىغا؛ خارەزمى، فارابى، ئىبن سىنا، بىرونو، ئۇلۇغبېك، نەۋائى، مەختۇم قۇلى قاتارلىق-لار ئوتتۇرا ئاسىيا پەيلاسوپلىرى قاتارىغا كىرگۈزۈلگەن. بۇ كىتابنىڭ 258 ـ بېتىدە «X ئەسىردە ئوتتۇرا ئاسىيا پەن ۋە پەلسەپە ئىدىيە تارىخىغا غايەت زور تەسىر كۆرسەتكەن ئەبۇ نەسىر فارابى (870—950) سىر دەريا ياقىسىدىكى فارابدا تۇغۇلغان» دەپ يېزىلغان. مۇنداق نوپۇزلۇق بىر كىتابنى بۇرمىلاپ «ئۇنىڭدا فارابى ئەرەب مۇتەپەككۇرى دېيىلگەن» دېيىشكە جۇرئەت قىلغان!

ئۇچىنچىسى، «كىشىدىن كۆچۈرۈۋېلىپ ئۇنىڭ ئۆزىگە قار-شى قويۇش». يولداش سەيي دېگۈينىڭ ماقالىسىدىكى بىر قاتار توغرا ئىبارىلەر مېنىڭ ماقالەمدىن تېرىۋېلىنغان. بۇنىڭغا «فارا-بىچە، ئىنسان — تەبىئەتنىڭ بىر قىسمى»، «بىلىش ئىقتىدا-رى، پەرق ئېتىش ئىقتىدارى — ئىنسانغا خاس ئىقتىدار»، «ئۇ تەبىئەت قانۇنىيەتلىرى بىلەن تەپەككۇر قانۇنىيەتلىرىنىڭ بىرەدەك-لىكىنى ئالاھىدە كۆرسەتتى»، «ئىنسانىيەت يالغۇز جىسمانىي تۇزۇلۇش جەھەتتىلا تەبىئەتنىڭ كونترول قىلىشىغا ئۇچراپ قال-ماستىن، تەبىئەتنى تونۇش جەريانىدىمۇ تەبىئەت قانۇنلىرىغا ئۇي-غۇنلىشىشى كېرەك»، «ئارىستوتېل لوگىكىسىنىڭ ئىلمىي نو-پۇزىنى قايتا تىكلىدى»، «لوگىكىنى ئارىستوتېل مېتافىزىكىسى-دىن ئايرىپ مۇستەقىل پەن قىلدى»، «تىل بىلەن تەپەككۇر-نىڭ، گراماتىكا بىلەن لوگىكىنىڭ زىچ مۇناسىۋىتنى توغرىسىدە-كى ئىدىيىنى ئوتتۇرىغا قويدى»، «ئۇ ئىسپاتلاش تەلىماتىنى

ئوتتۇرىغا قويدى» ، «سىللوگىزمنى ھەقىقەت بىلەن ساختىلىقنى ئىسپاتلاشتىكى ئاساسىي لوگىكىلىق شەكىل دەپ قارىدى» ، «ما-تېماتىكىلىق لوگىكا، ئېھتىماللىق نەزەريىسى ۋە كېڭەيتىلگەن سان جەھەتتىكى مەسىلىلەرنى تىلغا ئالدى» دېگەندەك ئىبارىلەرنى مىسال قىلىش كۆپايە[1]. ئۇنىڭدىن باشقا، يولداش سەي دېگۈينىڭ ماقالىسىدە بوئېرنىڭ كىتابىنىڭ 132-، 135- (ئىككى ئورۇن-دا) ، 136 - (ئۈچ ئورۇندا) ، 139-، 140-، 149-، 156- بەتلىرىدىن كۆچۈرۈۋېلىنغان ئىبارىلەر خېلى كۆپ.

«تەتقىق قىلماي قارىسىغا سۆزلەش» ، «ماتېرىيالنى بۇرمە-لاپ ئىشلىتىش» ، «كىشىدىن كۆچۈرۈۋېلىپ ئۇنىڭ ئۆزىگە قا-رشى قويۇش» ئىلمىي تەتقىقاتتا بولۇشقا تېگىشلىك ئىلمىي ئۇسۇل ئەمەس.

(بۇ ماقالە «شىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتى ئىلمىي ژۇرنىلى» — پەلسەپە - ئىجتىمائىي پەن قىسمى، 1988 - يىلى 1 - سانى، ئۇيغۇرچە نەشرىدىن ئېلىنىدى.)

(نەشرگە تەييارلىغۇچىنىڭ ئىزاھى: ئاپتور بۇ ماقالىنى يازغاندا يول-داش سەي دېگۈينىڭ «شىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتى ئىلمىي ژۇرنىلى» پەلسەپە - ئىجتىمائىي پەن قىسمى، خەنزۇچە 1987 - يىللىق 3 - سانىدا ئېلان قىلغان ئەسلىي نۇسخىسىنى ئاساس قىلغان. سەي دېگۈينىڭ بۇ ماقالىسى ئۇيغۇرچىغا ھۆسەنجان ئەسقەر تەرىپىدىن تەرجىمە قىلىنغان. شۇڭا ئىككى ماقالىدىكى نەقىللەردە قىسمەن ئاتالغۇلاردا سەل ئوخشىماس-لىق بار، لېكىن ئاساسىي مەزمۇنى ئوخشاش. تەتقىقاتچىلارنىڭ ئەسلىي خەنزۇچە نۇسخىدىن پايدىلىنىشىنى ئۈمىد قىلىمەن.)

① «شىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتى ئىلمىي ژۇرنىلى» ، ئىجتىمائىي پەن خەنزۇچە 1982 - يىلى 4 - سان 80-، 85- بەتلەر بىلەن سېلىشتۇرۇپ كۆرۈڭ.

قوشۇمچە (3)

ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ ئەدەبىيات - سەنئەت قاراشلىرى

1. فارابى سەنئەت توغرىسىدا

فارابى سەنئەتنى تەپەككۇر شەكىللىرىنىڭ بىرى، تەپەككۇر-نى ئىنسانىنىڭ باشقا جانلىق تەبىئەت سەمەرىلىرى، جۈملىدىن ھايۋاندىن پەرقلىنىدىغان بەلگىسى دەپ كۆرسىتىدۇ. ئۇ ئۆزىنىڭ «فارفىرنىڭ ئىساگوكى ناملىق كىتابىغا يېشىم» ناملىق ئەسىر-دە ئىنسانىنىڭ مېنېرالار، ئۆسۈملۈكلەر، ھايۋانلاردىن كېيىنكى تەبىئەت مەھسۇلى ئىكەنلىكىنى بايان قىلىپ: «ھايۋان ئۇچۇن سەزگۈ ئاتالغۇسى ئۇنىڭ ئېنىقلىمىسىنىڭ ئاخىرقى قىسمىنى تەشكىل قىلىدۇ. ھايۋان — ئوزۇقلىنىدىغان ۋە سېزىدىغان جە-سىمدۇر» ، «شۇنداق قىلىپ بىز جاۋاب تاپتۇقكى، ئىن-سان — ئوزۇقلىنىدىغان، سەزگۈرلۈككە ۋە ئەقىلگە ئىگە جە-سىمدۇر. بۇ جاۋاب ئىنسانغا مۇۋاپىق ھەم ئاڭا تەڭداش قىممەتكە ئىگە بولغان چۈشەنچىدىن ئىبارەت»[1] دەپ يازىدۇ. فارابى «ھېكە-مەت مەنىلىرى» ناملىق ئەسىرىدە: ئىنسان نۇتۇق ۋە تەپەككۇر شاراپىتىدىن ھايۋاندىن پەرقلىنىدۇ. «ئىنسان ئەقىل ۋە سەزگۈ ۋاسىتىسى بىلەن بىلىم ھاسىل قىلىدۇ. سەزگۈلەر ياردەمى بە-لەن ھېسسىي ئوبرازلار جىلۋىلىنىدۇ. ھېسسىي ئوبرازلار يارد-

① «ئەل فارابىنىڭ لوگىكىغا ئائىت ماقالىلىرى» ، 1975 - يىلى، ئالماتا، رۇسچە نەشرى، 137 -، 140 - بەت.

مى بىلەن تەپەككۇر ئوبرازلىرى ھاسىل بولىدۇ»[1] دەپ كۆرسەتىدۇ. فارابى ئىنسانىنىڭ بىلىش خاراكتېرىدىكى مەنىۋى ئىقتىدارىنى تۇغما، تەبىئىي ئىقتىدار دەپ ئىزاھلاش بىلەن بىللە بىلىش جەريانلىرىنىڭ چوڭقۇرلىشىشى ۋە بىلىشتىن ھاسىل بولغان بىلىمنى ئېرىشىلگەن نەتىجە دەپ چۈشەندۈرگەن.

فارابى بىلىش جەريانلىرىنى ھېسسىي بىلىشتىن ئەقلىي تەپەككۇرغىچە بولغان ئىككى ئاساسىي باسقۇچقا ئاجراتقان. ئۇ «ھېكمەت مەنىلىرى» ۋە «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» نامىلىق ئەسەرلىرىدە تاشقى سەزگۈ ئىقتىدارلىرى بىلەن ئىچكى روھىي ئىقتىدارلار توغرىسىدا كەڭ توختالغان. ئۇ «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» نامىلىق ئەسىرىنىڭ «ئىنسان روھىنىڭ بۆلەكلىرى ۋە ئىقتىدارلىرى» نامىلىق بابىدا: «ئىنساندا ئۇنىڭ دەسلەپكى ۋۇجۇدقا كېلىشى بىلەنلا ئوزۇقلاندۇرغۇچى قۇۋۋەت پەيدا بولىدۇ، ئۇنىڭ يارىدىمىدە ئىنسان ئوزۇقلىنىدۇ. ئۇنىڭدىن كېيىن سەزگۈ ئارقىلىق سېزىش ئىقتىدارلىرى پەيدا بولىدۇ»، «ئۇنىڭدىن كېيىن شۇنداق ئىقتىدار ۋۇجۇدقا كېلىدۇكى، ئۇ سېزىلىۋاتقان نەرسە ئىنسانىنى ياكى جەلپ قىلىدۇ، ياكى يىراقلاشتۇرىدۇ، ئىنساندا ياكى مايىللىق ياكى نەپرەت - يىرگىنىچ تۇغدۇرىدۇ. بۇنىڭدىن كېيىن شۇنداق ئىقتىدار بولىدۇكى، ئۇنىڭ يارىدىمىدە ئىنسان ئىلگىرى سېزىۋاتقان ۋە ھازىر ئۆز پائالىيىتىدىن تاشقىرىدا بولۇۋاتقان نەرسىلەرنىڭ ئوبرازلىرىنى ساقلاپ قالىدۇ، بۇ خاتىرە ئىقتىدارىدۇر. ئۇنىڭدىن كېيىن زاھىر بولۇپ تۇرغان سەزگۈلەر ئۆز ئىزىدىن غايىب بولىدۇ. مانا بۇ تەسەۋۋۇر ئىقتىدارىدۇر... ئەڭ ئاخىرىدا ئىنساندا تەپەككۇر ئىقتىدارى يۈز بېرىدۇ، ئۇنىڭ يارىدە-

① م. م. خەيرۇللايوف: «ئويغىنىش دەۋرى ۋە شەرق مۇتەپەككۇرى»، 1971 - يىلى، تاشكەنت، ئۆزبېكچە نەشرى، 224 - بەت ياكى «فارابى. دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 1975 - يىلى، رۇسچە نەشرى، 250 - بەت.

مىدە ئىنسان ئوبېيېكتلىرىغا قارىتا ئەقلىي چۈشەنچىگە ئېرىشىپ، گۈزەللىك بىلەن خۇنۇكلۇكنى پەرقلەندۈرىدۇ، سەنئەت ۋە پەن توغرىسىدىكى بىلىملەرگە ئىگە بولىدۇ»[1] دەپ بايان قىلىدۇ.

فارابىنىڭ ئېستېتىك قاراشلىرىدا ئۇنىڭ خاتىرە ۋە تەسەۋۋۇرنىڭ بىلىش جەريانىدىكى ئورنى ۋە رولى ھەققىدىكى نۇقتىنەزەرى ئالاھىدە ئەھمىيەتكە ئىگە. ئۇ خاتىرە بىلەن تەسەۋۋۇرنى ھېسسىي بىلىش باسقۇچىدىكى ئىقتىدار ۋە بىلىش ئامىلى سۈپىتىدە ئەقلىي بىلىشكە ئۆتۈشنىڭ شەرتى ۋە كۆۋرۈكى ھېسابلىغان. فارابى ئۆزىنىڭ «ھېكمەت مەنىلىرى» نامىلىق ئەسىرىدە بۇ خىل ئىچكى روھىي ئىقتىدارلار ھەققىدە توختىلىپ: «ئۇلار شەيئىلەردىن ئېلىنغان ئوبرازلارنى بېلىقچىنىڭ توردەك تۇتۇۋالىدۇ، شۇنىڭ ئۈچۈن بۇ ئىقتىدار ئوبراز ساقلاپ قالىدىغان ئىقتىدار دەپ ئاتىلىدۇ. بۇ قۇۋۋەت مېڭىنىڭ ئالدىنقى قىسمىغا جايلاشقان. ھېس قىلىنغان نەرسىلەرنىڭ ئوبرازلىرى ئۇنىڭدا سەزگۈ ئىقتىدارلىرىسىزمۇ ساقلانغان بولىدۇ[2]» دەپ يازغان.

فارابى ئۆزىنىڭ «كىتابۇل شېئىر» (شېئىرىيەت ھەققىدە) نامىلىق ئەسىرىدە تەسەۋۋۇرنى بۇ ۋاستە تەسەۋۋۇر ۋە ۋاستىلىك تەسەۋۋۇرغا ئاجرىتىدۇ، ئۇ مۇنداق دەيدۇ: «ھەربىر نەرسە بىرەر نەرسىگە بۇ ۋاستە ئوخشىغانلىقى ئۈچۈن ئۇ نەرسە تەسەۋۋۇر قىلىنىدۇ ياكى بولمىسا بىر، ياكى ئىككى ۋاستىسى بىلەن تەسەۋۋۇر قىلىنىدۇ. بۇ ئوخشىتىلغان نەرسىگە بىلدۇرۇلگەن مۇلاھىزىگە كۆرە شۇنداق بولىدۇ»[3]. فارابى نەرسىنىڭ ئەسلىگە يېراق بولغان نەرسە ئارقىلىق تەسەۋۋۇر ۋە ئوخشىتىش ئۇيۇشتۇرۇشنى ئالاھىدە ماھارەت ھېسابلىغان.

فارابى تەسەۋۋۇرنى تەقلىدىي خاراكتېرلىك تەسەۋۋۇر ۋە

① «فارابى پەلسەپىلىك رىسالىلىرى»، 1972-يىلى، ئالماتا، رۇسچە نەشرى، 264 - 265 - بەت.
② م. م. خەيرۇللايوف: «ئويغىنىش دەۋرى ۋە شەرق مۇتەپەككۇرى»، 222 - بەت.
③ ئابۇ نەسىر فارابى: «شېئىر سەنئىتى»، 1979 - يىلى، ئۆزبېكچە نەشرى، 21 - بەت.

ئىجادىي خاراكتېرلىك تەسەۋۋۇردىن ئىبارەت ئىككى تۈرگە بۆلىنىدۇ. بۇ ئۇنىڭ بىۋاستە تەسەۋۋۇر ۋە ۋاستىلىك تەسەۋۋۇر ھەققىدىكى نۇقتىئىنەزىرىنىڭ داۋامىنى تەشكىل قىلغان. ئۇ يۇقىرىقى ئەسىردە خاراكتېرلىك تەسەۋۋۇرنى «شەيئىلەرنى شۇ شەيئىنىڭ ئۆزىدە تەسەۋۋۇر قىلىش» دەپ كۆرسەتسە، ئىجادىي خاراكتېردىكى قوشما تەسەۋۋۇرنى «شەيئىلەرنى باشقا شەيئىدە تەسەۋۋۇر قىلىش»[1] دەپ كۆرسىتىدۇ.

فارابى كىشىدە تەسەۋۋۇر ئويغىتىدىغان ۋە ئۇنىڭ سۈپەت ـ خۇسۇسىيەتلىرىنى بەلگىلەيدىغان سەۋەبلەر جۈملىسىگە ئىلگىرىكى تەسىرات خاراكتېرلىرىنىڭ قوزغىلىشىنى، تەسەۋۋۇر قىلغۇچىنىڭ ئەندىشىسى ۋە بىلىم دەرىجىسىنى كىرگۈزگەن. ئۇ يۇقىرىقى ئەسىردە: «ئەگەر كىشى بىرەر نەرسىگە نەزەر سالسا، ئۇ نەرسە ئۇنىڭ خۇش كۆرمەيدىغان نەرسىسىگە ئوخشاپ كەتسە، ئۇ چاغدا ئۇنىڭ تەسەۋۋۇرىدا ياقتۇرماسلىق ھېسسىياتى پەيدا بولىدۇ... ۋەھالەنكى، بۇ نەرسە ئەسلىدە تەسەۋۋۇر قىلغاندەك يامان نەرسە بولماسلىقى مۇمكىن... بۇلار كۆپىنچە ھاللاردا ئىنسانىنىڭ خىياللىرىغا باغلىق بولىدۇ. بۇلار ئەلۋەتتە ئۇنىڭ بىلىم ياكى ئەندىشىسىگە باغلىق بولىدۇ»[2] دەيدۇ.

فارابى تەسەۋۋۇرنىڭ بىلىشتىكى ئورنى ۋە پەن، سەنئەت، رېتورىكا (ناتىقشۇناسلىق) ۋە سوفىستىكا (سەپسەتە) دىكى رولى ھەققىدىمۇ توختالغان. فارابىنىڭ قارىشىچە، ھېسسىي بىلىش ئىقتىدارى ھېسابلانغان تەسەۋۋۇر — ھەقىقەتنى بىلىش جەريانىدىكى مۇھىم بىر ئامىل. بىراق، تەسەۋۋۇرنىڭ نوقۇل ئۆزىلا ئەقلىي بىلىش سالاھىيىتىگە، ھەقىقەتلىك قىممەتكە ئىگە ئەمەس. ئۇنىڭسىز پەن، سەنئەت، رېتورىكا ئىلىملىرىنىڭ، جۈملىدىن ھەقىقەتنى سۈيىئىستېمال قىلىدىغان سەپسەتىۋازلىقنىڭ

① «ئەل فارابىنىڭ لوگىكىغا ئائىت ماقالىلىرى»، 155 ـ بەت.
② ئەبۇ نەسىر فارابى: «شېئىر سەنئىتى» 11 ـ، 19 ـ بەت.

ئىش ئىلىپ بېرىشى مۇمكىن ئەمەس. ئۇ ئۆزىنىڭ «شېئىرىيەت قانۇنلىرى ئوغرىسىدىكى رىسالە» ناملىق ئەسىرىدە سوفىست بەلەن سەنئەتچىنىڭ (تەقلىدچىنىڭ) پەرقى ئۈستىدە توختىلىپ مۇنداق دەيدۇ: «سوفىست ئاڭلىغۇچىلارنى غەپلەتكە ئۇندەپ، ھەقىقەتكە توغرا كەلمەيدىغان نۇقسانلىق تەسەۋۋۇر قىلدۇرىدۇ، ئۇ ھەتتا يوقنى بار، بارنى يوق دەپ تەسەۋۋۇر قىلدۇرىدۇ. ئەمما، تەقلىدچى شەيئىلەر تەسەۋۋۇرنىڭ ئەكسى ئەمەس، بەلكى ئۇنىڭغا ئوخشايدىغان تەسەۋۋۇرنى شەكىللەندۇرىدۇ»[1]. فارابى بۇ يەردە يېڭى پلاتونىزم، ئىسلام كالامىزمى بىلەن خرىستىئان ئىلاھىيەتچىلىرى تەرغىب قىلغان «ھېس ـ تۇيغۇ ۋە تەسەۋۋۇر ئادىشىش ۋە گۇناھنىڭ يىلتىزى» دېگەن ئەقىدىنى ئاغدۇرۇپ تاشلاپ، بەدىئىي تەسەۋۋۇر ۋە رېئالىزملىق سەنئەتنىڭ قانۇنىنى ئورنىغا ھامىيلىق قىلىدۇ. ئۇ «شېئىرىيەت ھەققىدە» ناملىق ئەسىرىدە: «ئىسپاتلاشتا ئىلىم، توپىكىدا (مۇنازىرە سەنئىتىدە) ئىككىلەندۇرۇش، رېتورىكىدا (ناتىقشۇناسلىقتا) ئىشەندۇرۇش قانچىلىك ئەھمىيەتلىك بولسا، شېئىر يەتتە تەسەۋۋۇر شۇنداق زۆرۈر بولىدۇ»[2] دەيدۇ. «شېئىرىيەت قانۇنلىرى توغرىسىدىكى رىسالە» ناملىق ئەسىرىدە: «ئوخشىتىش شېئىرىيەت سەنئىتىدە كەڭ قوللىنىلىدۇ. بۇنىڭدىن روشەنكى شېئىرىي مۇھاكىمە ئوخشىتىش دېمەكتۇر»[3] دەيدۇ.

2. فارابى بەدىئىي ئوبراز توغرىسىدا

فارابى تەسەۋۋۇر مەسىلىسىنى ئوبراز مەسىلىسى بىلەن بىرلەشتۇرۇپ مۇھاكىمە قىلغان. ئۇنىڭدا تەسەۋۋۇر ئىقتىدارى پەقەت ئوبرازلار ۋاستىسى بىلەنلا تەسەۋۋۇر خىياللىرىنى ھاسىل

① ئەبۇ نەسىر فارابى: «شېئىر سەنئىتى»، 28 ـ بەت.
② ئەبۇ نەسىر فارابى: «شېئىر سەنئىتى»، 18 ـ بەت.
③ «ئەل فارابىنىڭ لوگىكىغا ئائىت ماقالىلىرى»، 532 ـ بەت.

قىلالايدۇ، شۇنىڭ ئۈچۈن ئوبرازسىز تەسەۋۋۇرنى قىياس قىلىش مۇمكىن ئەمەس.

فارابى ئوبراز ۋە ئونىڭدىن تەركىب تاپقان تەسەۋۋۇرنى تاشقى ئالەمدىكى نەرسە ۋە ھادىسىلەرنىڭ كىشىنىڭ سەزگۈ ئەزالىرىغا تەسىر قىلىشى ئاساسىدا چۈشەندۈرىدۇ. ئۇ «ھېكمەت مەنىلىرى» ناملىق ئەسىرىدە: «كۆز — ئەينەكتۇر، ئونىڭدا شەيئىلەرنىڭ ئوبرازلىرى ئەكس ئېتىدۇ... قۇلاق ئۆزگىرىپ تۇرىدىغان ... ھاۋا دولقۇنلىرىدىكى تاۋۇشنى ئاڭلايدۇ، قۇلاق سېزىمى... تاشقى تەسىرلىنىش نەتىجىسىدە ھاسىل بولغان ئۆزگىرىشنى سېزىشتۇر»[1] دەيدۇ. ئۇ بىلىش جەريانىنىڭ داۋاملىق راۋاجلىنىش مەسىلىسىنىمۇ تاشقى ئالەمدىكى بىلىش ئوبيېكتلىرىنىڭ مەۋجۇتلۇقى ئاساسىدا ئىزاھلاپ، ئۆزىنىڭ «ئارىستوتېلنىڭ كاتېگورىيە ناملىق كىتابىغا يېشىم» ناملىق ئەسىرىدە: «سېزىلگۈچى نەرسە سەزگۈلەردىن بۇرۇن مەۋجۇت بولغىنىغا ئوخشاش، بىلىنگۈچى نەرسىلەرمۇ بىلىمدىن ئىلگىرى مەۋجۇتتۇر»[2] دەپ تەكىتلەيدۇ.

فارابى ئۆزىنىڭ «پەلسەپىلىك سوئاللار ۋە ئۇلارنىڭ جاۋابلىرى» ناملىق رىسالىسىدە ئوبرازلارنىڭ ھاسىل بولۇشى ھەققىدە مۇنداق قىممەتلىك مۇلاھىزىلەر ئېلىپ بارىدۇ: «شەيئىلەردىن ئوبرازلارنىڭ پەيدا بولۇش يوللىرى ئۈچ خىل بولىدۇ، ئۇلاردىن بىرىنچىسى شەيئىلەر ئوبرازلىرىنىڭ سەزگۈدە پەيدا بولۇشى، ئىككىنچىسى تەپەككۇردا پەيدا بولۇشى، ئۈچىنچىسى شەيئى (بۇيۇم) دا پەيدا بولۇشىدىن ئىبارەت. ئوبرازنىڭ شەيئىدە ئىپادىلىنىشىگە كەلگەندە شۇنى ئېيتىش كېرەككى، بۇ بىرەر شەيئى ياكى جىسىمنىڭ ئىككىنچىسىگە قىلىشىدىن كېلىپ چىقىدۇ. بۇ بىرەر جىسىمنىڭ ئىككىنچىسى بىر جىسىم ئالامەتلىرى ياكى ئوبرازنىنى

[1] م.م. خەيرۇللايوف: «ئويغىنىش دەۋرى ۋە شەرق مۇتەپەككۇرى»، 220 ـ، 211 ـ بەتلەر.
[2] م.م. خەيرۇللايوف: «ئويغىنىش دەۋرى ۋە شەرق مۇتەپەككۇرى»، 211 ـ، 220 ـ، 221 ـ بەتلەر.

قوبۇل قىلىۋېلىشىدىن ئىبارەت. مەسىلەن، تۆمۈر ئوتقا يېقىنلاشقاندا، ئۇ ئوت ئوبرازىنى قوبۇل قىلىپ قىزىرىدۇ. بۇنداق ئەھۋالدا قوبۇل قىلغۇچى تەسىر كۆرسەتكۈچىگە ئوخشاپ قالىدۇ. شەيئىلەر ئوبرازلىرىنىڭ سەزگۈدە ئىپادىلىنىشىگە كەلگەندە، شۇنى دېيىش كېرەككى، بۇ شەيئىلەرنىڭ سەزگۈ ئەزالىرىغا تەسىر قىلىشسىز پەيدا بولمايدۇ. ئوبرازلارنىڭ بۇنداق ئىپادىلىنىشىمۇ شەيئىلەر ھالىتىگە ئالاقىدار بولۇپ، ئۇنىڭ مادداسىغا تەسىر قىلىشى نەتىجىسىدە يۈز بېرىدۇ. شەيئىلەر ئوبرازلىرىنىڭ ئەقىلدە ۋۇجۇدقا كېلىشى توغرىسىدا شۇنى ئېيتىش كېرەككى، ئەقىلدىن تاشقىرىدا تۇرغان نەرسىنىڭ ئوبرازى شۇ نەرسىنىڭ ھالىتى ۋە مادداسىغا باغلىق بولمىغان ھالدا مۇستەقىل رەۋىشتە ۋۇجۇدقا چىقىدۇ. دېمەك، ئوبيېكت ئۆزىگە تېگىشلىك بولغان ھەممە نەرسىدىن مەھرۇملاشقان ھالدا (ئوبراز شەكىلىدە) ھاسىل بولىدۇ. ئومۇمەن سەزگۈدە پەيدا بولغان ئوبرازلار غۇۋا، ناچىنىق بولۇپ، مۇئەييەن جىسىملارنىڭ كۆلەڭگۈسىدىن ئىبارەت بولىدۇ»[1].

فارابىچە مەھرۇملاشقان ئوبراز شۇ شەيئىنىڭ بىر خىل بىلىش جەريانىدىكى شەكلى بولۇپ، «بۇنىڭدا ماھىيەت شۇ شەكىلدىن ئايرىمچە ئەمەس، بەلكى شۇ شەكىل ماھىيەتنىڭ ئۆزىدىن ئىبارەت»[2].

فارابى ئوبراز چۈشەنچىسىنى سەگەك ۋاقىتلاردىكى ۋە چۈش كۆرۈشتىكى ئوبرازلارغىچە مۇھاكىمە قىلغان. ئۇ «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆزقاراشلار» ناملىق شاھانە ئەسىرىنىڭ «چۈش كۆرۈشنىڭ سەۋەبلىرى» ناملىق بابىدا بۇ ھەقتە توختىلىپ، چۈشتىكى كۆرۈنۈشلەرنى خاتىرە ۋە تەسەۋۋۇر ئوبرازىنىڭ

[1] م.م. خەيرۇللايوف: «فارابى دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 251 ـ بەت.
[2] فارابى: «ئەقىلنىڭ مەنىسى توغرىسىدا» («فارابى پەن ۋە ئەقىل توغرىسىدا»)، رۇسچە نەشرى، 12 ـ بەت.

رازلىرىنىڭ تەپەككۇرسىز ئۈيقۇلۇق ھالەتتىكى تاسادىپىي غىل - پال كۆرۈنۈشى سۈپىتىدە ئىزاھلايدۇ.

فارابى ئوبرازلارنىڭ بىلىش ۋە تەسەۋۋۇر قوزغىتىش ئارقىلىق تەسىر قىلىش رولىغا كۆڭۈل بۆلگەن. ئۇ ئۆزىنىڭ «شېئىرىيەت ھەققىدە» ناملىق ئەسىرىدە ئوبرازنىڭ تەسەۋۋۇر قوزغىتىش ۋە پائالىيەتكە تەسىر قىلىشتىن ئىبارەت بىۋاستە قىممىتىنى: «خىيالغا كەلگەن سۆزلەردىن كۆتۈلمىگان مەقسەت ئاڭلىغۇچىنى ئۇنىڭ خىيالىغا كەلگەن نەرسىنى قىلىشقا ئۈندەشتىن ئىبارەت» دەپ[1] ئىخچاملىغان.

فارابىنىڭ «ئېۋكلىد كىتابىنىڭ مۇقەددىمىسىگە يېشىم» ناملىق ئەسىرىدە سەزگۈ بىلەن تەپەككۇردا پەيدا بولغان ئوبرازلارنىڭ ئوبيېكتىپ جىسىملىق سۈپەتلىرى تەكىتلەنگەن. ئۇ: «جىسىملار سېزىلمىغان ۋە ئەقلىدە تەسەۋۋۇر قىلىنمىغان جىسىملارغا بۆلۈنمەيدۇ، بىراق ئەقلىي تەسەۋۋۇر قىلىنمىغان جىسىملارنىڭ ئۆزىنى تەپەككۇر قىلىش مۇمكىن، سېزىلمىغان جىسىملار باشقا ئالامەتلىرى ئارقىلىق ھېس قىلىنمەيدۇ... ئەقلىدە تەسەۋۋۇر قىلىنمىغان نەرسىلەرنى ئۇلارنىڭ ئالامەتلىرى بىلەن بىلىمىز، شۇنىڭدەك بۇ ئالامەتسىز ئالاھىدە ھالدىمۇ تەپەككۇر قىلىش مۇمكىن. ماتېماتىكلارنىڭ ئەسەرلىرىدە، بۇيۇملارنىڭ ھەممىسى بۇ خىل ئالامەتلەرسىز، ئۇلاردىن مەۋھۇملەشتۈرۈلۈپ ۋە ئاجرىتىلىپ تەپەككۇر قىلىنمەيدۇ»[2] بۇ يەردە فارابى «سەزگۈدىكى جىسىم» ۋە «تەپەككۇردىكى جىسىم»، «سەزگۈدىكى ئوبراز» ۋە «تەپەككۇردىكى ئوبراز» مەسىلىسىنى تىلغا ئالغان. فارابى سەزگۈدىكى ھېسسىي ئوبرازلار تەپەككۇردىكى ئوبرازلارغا راۋاجلىنىدۇ، تەپەككۇر ئوبرازلىرى ھېسسىي ئوبرازلارغا تايىنمەيدۇ، بۇ بىلىشنىڭ ھادىسىدىن ماھىيەتكە، ئاكسىدىنانتسىيىدىن سۈبستاتسىيىگە ئۆتۈشىنى ئىلگىرى سۈرىدۇ، دەپ قارىغان.

① ئەبۇ نەسىر فارابى: «شېئىر سەنئىتى»، 19 ـ بەت.
② م.م. خەيرۇللايوف: «ئويغىنىش دەۋرى ۋە شەرق مۇتەپەككۇرى»، 227 ـ بەت.

فارابى تەپەككۇر شەكىللىرىنى «كاتېگورىيىلىك» ۋە «غەيرىي كاتېگورىيىلىك» تەپەككۇردىن ئىبارەت ئىككى تۈرگە، مۇلاھىزىلەرنى «ئىستىرا» (ئىندۇكسىيىلىك) ۋە «تەمسىل خاراكتېرلىك» مۇلاھىزىلەرگە ئاجرىتىپ مۇھاكىمە»، «ئوخشىتىشلىق مۇھاكىمە»، ھەتتا «كېيىنكى سىللوگىزم» ئاتالغۇلىرىنى ئىشلەتكەن[1]. بۇ مەنتىقىي تەپەككۇر ۋە ئوبرازلىق تەپەككۇر شەكىللىرىنى ئۆز ئالاھىدىلىكلىرى بويىچە پەرقلەندۈرۈش يولىدا بېسىلغان مۇھىم قەدەم ئىدى.

فارابى ئوبرازلىق مۇلاھىزىلەر ئۈستىدە توختالغاندا، ئۇنىڭ ئومۇملاشتۇرۇش خاراكتېرىگىمۇ نەزەر تاشلىغان. ئۇ «شېئىرىيەت ھەققىدە» ناملىق ئەسىرىدە: «بۇ خىل مۇلاھىزىلەر بەزىدە شۇ نەرسىگە ئوخشاپ كېتىدىغان نەرسىلەردىن تۈزۈلگەن بولۇشى مۇمكىن. بەزىدە ئۇ بۇ نەرسىلەرنىڭ ئۆزىدىن ياكى ئۇنىڭغا ئوخشايدىغان نەرسىلەردىن ياكى ئۇ نەرسىگە ئوخشىمايدىغان نەرسىلەردىن تۈزۈلگەن بولۇشى مۇمكىن»، «ئەسلىگە يېقىن بولغان نەرسىلەرگە تەقلىد قىلىشتىن كۆرە، ئەسلىدىن يىراق بولغان نەرسىلەرگە تەقلىد قىلىش ... تەقلىد بىلەن شۇغۇللانغۇچىلارنى ئەڭ لايىقەتلىك (قىلىدۇ)...، مۇنداق كىشى سەنئەت ئەھلىگە تولىمۇ مۇناسىپ بولىدۇ»[2] دەپ كۆرسىتىدۇ. بۇ يەردە تېپىكلەشتۈرۈش كاتېگورىيىسىنىڭ ساددا ئۈندۈرمىسى كۆزگە تاشلىنىپ تۇرىدۇ.

3. فارابى بەدىئىي تەقلىد توغرىسىدا

مەلۇمكى، تەقلىدىيەت نەزەرىيىسى قەدىمكى زامان ئېستېتىسىگە ئۆتۈشىنى ئىلگىرى سۈرىدۇ، دەپ قارىغان.

① بۇ ھەقتە فارابىنىڭ «كاتېگورىيە»، «شېئىرىيەت قانۇنلىرى توغرىسىدىكى رىسالە» ۋە لوگىكىغا ئائىت ئەسەرلىرىدىن پايدىلىنىشقا بولىدۇ. «ئەل فارابىنىڭ لوگىكىغا ئائىت ماقالىلىرى» توپلىمى. 530 ـ، 532 ـ بەتلەر، «كېيىنكى سىللوگىزم» — سىللوگىزملىق بولمىغان مۇھاكىمە شەكىللىرىنى كۆرسىتىدۇ.
② ئەبۇ نەسىر فارابى: «شېئىرىيەت سەنئىتى»، 20 ـ، 21 ـ بەتلەر.

تىك قاراشلىرىدا مەيدانغا كەلگەن بولۇپ، ئۇ سەنئەتنى رېئال ھادىسىلەرگە تەقلىد قىلىشى ئاساسىدا شەكىللەنگەن، دېگەن ساد-دا رېئالىستىك كۆزقاراشقا ۋەكىللىك قىلاتتى، دېموكرىت (مىلا-دىيىدىن ئىلگىرىكى 460 — 370 - يىللار) بولۇپمۇ ئارىستوتېل سەنئەتنىڭ ھەقىقىي مەنبەسى ۋە كۆچى تەقلىد قىلىش، دەپ ئىزاھلىدى. ئارىستوتېل پلاتون (ئەپلاتون) نىڭ سەنئەت «ئىدېئ-ئال چۈشەنچە» لەرنىڭ شولىسى ۋە ئىلاھىي روھقا قىلىنغان تەق-لىد دەيدىغان ئىدېئالىزملىق تەقلىدىيەت كۆزقارىشىغا قارشى ئۆزىنىڭ ماتېرىيالىزملىق ئېستېتىكىلىق كۆزقارىشىنى ئوتتۇرىغا قويغانىدى. فارابى ئارىستوتېلدىن كېيىن ئۇستۇنلۇككە ئىگە بول-غان يېڭى پلاتونىزملىق سەنئەت نىگىلىزمىغا قارشى كۈرەش قىلىش جەريانىدا ماتېرىيالىزملىق خاھىشتىكى تەقلىدىيەت نەزە-رىيىسىنى بايان قىلىدۇ.

فارابى ئۆزىنىڭ «شېئىرىيەت ھەققىدە» ناملىق رىسالىسىدە تەقلىدىيەتنىڭ ياكى شەكىلۋازلىقنىڭ دېگەن تېمىدا ئۆز مۇھاكىمە-سىنى باشلايدۇ. ئۇ: «بىز شېئىرىيەتتىن خەۋەردار بولغان كۆپ-چىلىك خەلقلەرگە قارىغاندا ئەرەبلەرنىڭ شېئىرىيەتتە بەيىت قا-پىيىلىرىگە كۆپرەك ئېتىبار بېرىدىغانلىقىنى كۆرىمىز ... بەيىتلاردىكى سۆزلەردىن چۈشىنىلىدىغان مەنىلەر شۇ سۆزدە ئە-پادىلىنىۋاتقان ئەرسە ۋە ھادىسىگە تەقلىد قىلىنغان بولۇشى لازىم»[1] دەيدۇ. ئۇ بۇ ھەقتە تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا «كۆپ-چىلىك شائىرلارنىڭ چۈشەنچىسىگە ئاساسلانغاندا، سۆزلەر مە-لۇم تەرتىپتىكى بۆلەكلەرگە، مۇئەييەن تەڭداش ۋەزىنلەرگە ئىگە بولۇشى لازىم» دەيدۇ. ئۇلار بۇ شېئىرلار بىرەر ئەرسىگە تەقلىد قىلىنىپ توقۇلغانمۇ، يوقمۇ دېگەن مەسىلىگە ئېتىبار قىلمىيدۇ»، «شېئىر بىرەر ئەرسىگە تەقلىد قىلىنغان سۆزلەردىن

① يۇقىرىقى كىتاب، 13 - ، 14 -بەتلەر.

تەشكىل قىلىنىشى كېرەك»[1] دەپ كۆرسىتىدۇ. فارابىنىڭ سەن-ئەت رېئاللىقتىكى ئىش - ھەرىكەتكە تەقلىد قىلىنىشى كېرەك، دېگەن بۇ كۆزقارىشىنىڭ ئەينى زامانىدىكى جەڭگىۋار ئەھمىيىتى ۋە ئېستېتىكىلىق قىممىتى ئۆز - ئۆزىدىن روشەن.

فارابى تەقلىد قىلىشنى ھەممە سەنئەت ژانىرلىرى ئۈچۈن ئورتاق خۇسۇسىيەت سۈپىتىدە ئىزاھلىغان. ئۇ «شېئىرىيەت قانۇنلىرى توغرىسىدىكى رىسالە» ناملىق ئەسىرىدە: «بىز يەنە شۇنداق ھېسابلايمىزكى، بۇ سەنئەت بىلەن نەققاشلىق، رەسسام-لىق سەنئىتى ئوتتۇرىسىدا بەلگىلىك باغلىنىش بولىدۇ. گەرچە بۇ ئىككىسىنىڭ سەنئەتتىكى ماتېرىياللىرى ھەر خىل بولسىمۇ، ئەمما شەكلى، ئىجادىيىتى ۋە مەقسەتلىرىدە ئوخشاشلىق بولىدۇ ... شېئىرىيەت سەنئىتىنى بېزەيدىغان ئەرسە سۆز - مۇلاھىزىلەر بولسا، رەسساملىق سەنئىتىنى بېزەيدىغان ئەرسە بويالغۇلار ھېساب-لىنىدۇ. بۇلارنىڭ ئوتتۇرىسىدا شۇنداق پەرقلەر بولسىمۇ، ئەمما ئۇنىڭ ھەر ئىككىسىلا ئىنسان تەسەۋۋۇرى ۋە سەزگۈلىرىدە تەق-لىد قىلىشتىن ئىبارەت بىر مەقسەتكە يۈزلەنگەن بولىدۇ»[2] دەپ يازىدۇ. فارابى بۇ ئىدىيىنى مۇنداق سۆز بىلەنمۇ ئىپادىلىگەن: «ئەمەلدە ئىمە مەۋجۇت بولسا، شائىر ئۇنى شۇنىڭغا تەقلىد قى-لىنغان سۆزلەر بىلەن ئىپادىلەيدۇ. بۇ خۇددى ھەيكەلتاراش ئۇنى ئۆز ھەيكەلتاراشلىقى بىلەن، ھايۋانات تەقلىدچىسى ئۇنى ئۆز ھەرىكىتى بىلەن ئىپادىلىگەنگە ئوخشاش، شاھمانچى جەڭ پائالى-يىتىنى قايتا ئىشلەپ چىققانغا ئوخشايدۇ.»[3]

فارابى «نەرسىلەرگە تەقلىد قىلىش ئىش - ھەرىكەت بىلەن قىلىنىدىغان تەقلىد ۋە سۆز بىلەن قىلىنىدىغان تەقلىد» گە بۆلۈ-نىدۇ. «ئىش - ھەرىكەت بىلەن قىلىنىدىغان تەقلىدنىڭ ئىككى

① يۇقىرىقى كىتاب، 39 - ، 17 - بەتلەر.
② يۇقىرىقى كىتاب 35 - ، 38 - بەتلەر.
③ يۇقىرىقى كىتاب، 17 - ، 39 - بەتلەر.

تۇرى بولىدۇ: ئۇلارنىڭ بىرى، ئىنسانىنىڭ ئۆز قولى بىلەن بىرەر نەرسىگە ئوخشايدىغان شەكىلنى ياساپ ياكى بىرسىنىڭ ئوبرازىنى ئىشلەپ، ئۇنى مۇئەييەن بىر كىشى ياكى نەرسىگە ئوخشاتماقچى بولۇشى؛ يەنە بىرى بولسا، ئىنسانىنىڭ باشقا بىرەر كىشىنىڭ ئىش ـ ھەرىكىتىگە ئوخشىغان ھەرىكەتتە بولۇشىدىن ئىبارەت»، «سۆز بىلەن قىلىنىدىغان تەقلىد ئۇنىڭ شۇ سۆزدە ئىپادىلىنىۋاتقان بىرەرسىگە ئوخشىتىلغان سۆزلەردىن تۇزۇلگەن ياكى دېيىلگەن بولۇشىدۇر»[1] دەيدۇ.

فارابى تەقلىدىيەت نەزەريىسىنى چىنلىق ۋە مۇمكىنلىك ئاساسىدا چۈشەندۈرگەن. ئۇ «شېئىرىيەت ھەققىدە» ناملىق ماقالىسىدە «پەقەت تەقلىد بولۇشىلا ئەمەس، بەلكى ئۇلار ئارقىلىق تەقلىد قىلىنىشى مۇمكىن بولغان نەرسىلەرنىمۇ»[2] سەنئەت تەقلىد دىدە گەۋدىلەندۈرۈشنى تەۋسىيە قىلىدۇ. فارابىچە، بۇ ھال «كامالەتلىك شائىر»، «تەپەككۇر قىلغۇچى شائىر» لار ئۈچۈن تولىمۇ مۇھىم تەقلىدىيەت تەلىپى ئىدى.

4. فارابى بەدىئىي ئىستېداتقا توغرىسىدا

فارابى تەقلىد قىلىش ماھارىتىنى سەنئەتچىنىڭ ئىجادىيەت ئىستېداتى بىلەن بىرلەشتۈرۈپ قارىغان. فارابى ئۆزىنىڭ «شېئىرىيەت قانۇنلىرى توغرىسىدىكى رىسالە» ناملىق ئەسىرىدە بەدىئىي تالانت ھەققىدە مۇنداق يازىدۇ: «ئەمدى بىز سىزگە ئېيتىساق، شائىرلار چىندىن تۇغما قابىلىيەتلىك ۋە شېئىر يېزىشقا تەييار تەبىئەتلىك بولىدۇ. ئۇلاردا ئوخشىتىش ۋە تەمسىللەش لاياقەتلىرى ياخشى ئىشلەيدۇ»[3].

فارابى بەدىئىي ئىجادىيەتتىكى تۇغما قابىلىيەتنىڭ ھەقىقەتەن

① م.م. خەيرۇللايوف: «فارابى دەۋرى ۋە تەلىماتى»، 244 ـ، 293 ـ بەتلەر.
② ئەبۇ نەسىر فارابى: «شېئىر سەنئىتى»، 16 ـ بەت.
③ ئەبۇ نەسىر فارابى: «شېئىر سەنئىتى»، 16 ـ بەت.

مەۋجۇتلۇقىنى ئۇنىڭ تەقلىد قىلىش ۋە ئوبراز يارىتىش ئارقىلىق ئىپادىلەشتە گەۋدىلىنىدىغانلىقىنى تىلغا ئېلىش بىلەن قانائەتلەنمەيدۇ. فارابىچە، تۇغما قابىلىيەت ئەقلىي پائالىيەت بىلەن، بولۇپمۇ ئۆگىنىش ۋە بىلىم بىلەن بىرلەشتۈرۈلۈشى لازىم. ئۇ مۇنداق يازغان: «لېكىن، بۇ خىلدىكى شائىرلار شېئىرىيەت سەنئىتىدىن پېتەرلىك خەۋەردار بولۇۋەرمەيدۇ، بەلكى ئۇلار تۇغما قابىلىيەتلەرنىڭ سازلىقى بىلەنلا قانائەتلىنىدۇ. ئۇلار پېتەرلىك ھازىرلىقلار ئاساسىدا ئىش ئېلىپ بارمايدۇ. مۇنداق شائىرلار ھەقىقىي پىكىر يۈرگۈزگۈچى شائىرلار قاتارىغا كىرمەيدۇ، چۈنكى ئۇلاردا شېئىر سەنئىتىنى ئىگىلەشكە لازىملىق بولغان كامالەت يېتىشمەيدۇ.»[1]

فارابىچە، «شائىرنىڭ ئەڭ ياخشىسى تۇغما قابىلىيەتلىك شائىر»[2] بولۇش ئاساسىدىكى «كامالەتلىك»، «پىكىر يۈرگۈزگۈچى»، «مۇلاھىزىكار» شائىردىن ئىبارەت بولۇشى كېرەك. ئۇنىڭچە، «بۇ خىل شائىرلار ھەقىقەتەن قابىلىيەتلىك شائىر دەپ ئاتىلىشقا لايىق»[3] بولىدۇ.

فارابى يۇقىرىقىدەك ئىككى خىل شائىرلاردىن باشقا ئۇلارنىڭ ئىجادىي پائالىيىتىگە تەقلىد قىلغۇچى ئۇچىنچى خىلدىكى شائىرلار ھەققىدە توختىلىپ، ئۇلارنى ئۇلۇك تەقلىد قىلغۇچى — يادلىغۇچى، «يولدىن ئاداشقۇچى ۋە تايغۇچى» شائىرلار دەپ كۆرسىتىدۇ. فارابى ئۆز مۇلاھىزىلىرىنى كېڭەيتىپ، مانا مۇنداق دەپ يازىدۇ: «بەزەن شۇنداق ئەھۋاللارمۇ بولىدۇكى، شېئىر سەنئىتىدە ئەڭ ئارقىدا قالغان شائىر يۇقىرى سۈپەتلىك ئاجايىپ شېئىر يارىتىشى، ھەتتا بۇ ساھەنىڭ داڭدارلىرىمۇ ئۇنىڭغا تەڭ كېلىدىغان شېئىر يازالماسلىقى مۇمكىن. بىراق، بەزىدە بۇنىڭغا ئامەت ۋە تاسادىپىنىڭ توغرا كېلىپ قېلىشى سەۋەب

① يۇقىرىقى كىتاب، 37 ـ بەت.
② ③ يۇقىرىقى كىتاب 36 ـ، 38 ـ بەتلەر.

بولىدۇ. شۇنداقتىمۇ، ئۇنداق ئادەم بۇ شېئىر بىلەن مۇلاھىزىكار شائىر دېگەن نامغا ئىگە بولالمايدۇ».[1]فارابى بەدىئىي ئىجادىيەتتىكى كامالەت، ئۇنىڭ شەرتى ھەم ئۆلچەملىرى مەسىلىسىدە قىممەتلىك مۇلاھىزىلەر يۈرگۈزگەن. ئۇ: «شائىرلارنىڭ شېئىرىي ئىجادىيەتتىكى ئەھۋالى كامالەتكە يېتىشكەن ۋە يېتىشمىگەنلىكى جەھەتتىن پەرقلىنىدۇ. بۇ ئۆز نۆۋىتىدە ياكى غايە، ياكى ماۋزۇ (تېما) جەھەتتىن شۇنداق بولىدۇ» دەيدۇ.[2]فارابى غايە جەھەتتىكى شەرتلەر ئۈستىدە توختالغاندا، ئەخلاقىي ۋە روھىي كەيپىيات جەھەتتىكى مەنىۋى ھالەتنىڭ سەنئەتچىگە كۆرسىتىدىغان ئىجابىي يۈكسەلدۈرۈش ياكى سەلبىي چۈشكۈنلەشتۈرۈش تەسىرىنى تىلغا ئالىدۇ. ئۇ: «ياكى شائىر مۇنداق سەلبىي روھىي ھالەتلەردىن ئۈستۈن كېلىدۇ، ياكى بەزىدە ئۆزى ئۇنىڭغا موھتاج بولغانلىقى تۈپەيلى چۈشكۈنلۈككە ئۇچراپ، پەسىيىپ كېتىدۇ»[3] دەپ كۆرسىتىدۇ. فارابى ماۋزۇ جەھەتتىكى شەرتلەر ئۈستىدە توختالغاندا، ماۋزۇ كاتېگورىيىسىنىڭ ئۆزىگە سۈپىتىدە ئوخشىتىشنى تىلغا ئالىدۇ. ئۇ: «شائىرنىڭ تولغان ياكى تولمىغانلىقى ھەققىدىكى مۇلاھىزە (ئۆلچەم — ئاپتور) مۇشۇ ئوخشىتىشنىڭ ھەقىقىتىكە يېقىن ياكى يىراقلىقىغا باغلىق»[4]دەپ كۆرسىتىدۇ. فارابىنىڭ بۇ يەردە «ھەقىقەت» ئىبارىسىنى قوللانغانلىقى دىققەتكە سازاۋەر.

فارابى: ئوخشىتىشنىڭ ھەقىقىتىكە «يېقىن ياكى مۇناسىپ بولمىقى ماۋزۇغىمۇ، شۇنىڭدەك شائىرنىڭ بۇ سەنئەتتىكى ماھارىتىگىمۇ باغلىق بولىدۇ»، ھەتتا «ماھىر شائىر بىر - بىرىدىن يىراق بولغان ئىككى نەرسىنى مۇلاھىزىلەرنى ئاشۇرۇش (ۋاسىتىسى) بىلەن بىر - بىرىگە مۇۋاپىق قىلىپ ئىپادىلىيەلەيدۇ...

① ②③④يۇقىرىقى كىتاب 35 -، 36 -، 37 -، 38 -، 39 - بەتلەر.

بۇ شېئىرىيەتتە داڭق چىقىرىشتىكى زور بايلىق»[1]دەپ كۆرسىتىدۇ. فارابى بۇ يەردە بەدىئىي ئىجادىيەتتىكى ئوبيېكتىپ ئامىللار بىلەن سۇبيېكتىپ ئامىللارغا نەزەر تاشلىغان. ئۇنىڭ «مۇلاھىزىلەرنى ئارتتۇرۇش» ۋاستىسى ھەققىدىكى نۇقتىئىنەزەرى كۆڭۈل بۆلۈشكە ئەرزىيدۇ.

فارابى بەدىئىي ئىجادىيەتكە «مۇقەررەرلىك» ۋە «ئەركىنلىك» ئاساسىدا مۇئامىلە قىلغان. ئۇ شېئىرىي ئىجادىيەتنى مىسال قىلىپ، ئۆزى تىلغا ئالغان ئۇچ خىل شائىرنىڭ ھەممىسىلا ئىجادىيەتتە «تەبىئىيلىك يېكى مەجبۇرىيلىقتىن خالىي بولالمايدۇ[2]دەيدۇ. ئۇ بۇنىڭغا مىسال قىلىپ مۇنداق يازىدۇ: « بىر شائىر كۆپىنچە مەدھىيىگە ياكى ياخشى سۆز ئىشلىتىشكە تەبىئىتىلىك بولسا، بەزىدە ۋەزىيەت ئۇنى ھەجۋىي ۋە باشقا خىلدىكى شېئىرلارنى يارىتىشقا مەجبۇر قىلىدۇ. ئېيتايلۇق، بىر شائىر شېئىرىيەت ژانىرلىرىنىڭ مەلۇم بىر تۈرىدە ئىجاد قىلىش سەنئىتىنى تاللىۋالغان ياكى ئۆزىمۇ شۇ خىل شېئىرلارنى يېزىشقا ئادەتلەنگەن بولسا، بەزى ھاللاردا، ئۆزى تاللىۋالمىغان تۈردىمۇ شېئىر ئىجاد قىلىشقا توغرا كېلىدۇ... بۇ ئۇنىڭ ئۇچۇن مەجبۇرىي يېزىلغان شېئىر بولىدۇ. مۇنداق مەجبۇرىيەت ئىچكى ياكى تاشقى سەۋەبلەر تۈپەيلىدىن يۈز بېرىدۇ[3]. روشەنكى، فارابى تەبىئىي، ئىختىيارىي ئىجادىيەت پرىنسىپىغا ھامىيلىق قىلغان.

5. فارابى شېئىرىيەتتىكى ۋەزىن، قافىيە ۋە تەل تۇغرىسىدا

فارابى ئوتتۇرا ئەسىردە ئۆتكەن شەرقنىڭ مەشھۇر پەيلاسوپى، شائىرى بولۇپلا قالماي، يەنە ئۇ كۆزگە كۆرۈنگەن ئەدەبىيات

① ② يۇقىرىقى كىتاب 36 -، 37 - بەتلەر
③ بۇ كىتابنىڭ قولىيازما نۇسخىسى سابىق چېخوسلوۋاكىيە ئۇنىۋېرسىتېتى كىتابخانىسىدا ساقلانماقتا.

نەزەرىيىچىسى ئىدى. ئۇ «كىتابۇل شېئىر»[1]، «رىسالەفى قا-نۇن سىنائەت ئەششېئىر»،[2] «كالام ـ لەھۇفى ئەششېئىر ۋەلقە-ۋافي» (شېئىر[3] ۋە قاپىيىلەر توغرىسىدا سۆز) قاتارلىق ئەدەبى-يات نەزەرىيىسىگە ئائىت خاس نەزەرىيىۋى ئەسەرلەرنى يېزىشتىن تاشقىرى، يەنە ئۆزىنىڭ «ئېھسالۇل ئۇلۇم» (پەنلەرنىڭ تۈرلە-رگە ئايرىلىشى) ۋە «پەزىلەتلىك شەھەر ئەھلى توغرىسىدىكى كۆز قاراشلار» ناملىق كۆپلىگەن ئەسەرلىرىدىمۇ ئەدەبىيات نەزەرىيە-سىگە ئائىت مەسىلىلەر ئۈستىدە توختىلىدۇ.

فارابى ئۆزىنىڭ پەنلەرنى تۈرگە ئايرىش سىستېمىسىدا شې-ئىرىيەت ئىلمىنى تىل ئىلمىلىرى تۈركۈمىنىڭ 7 ـ قىسمىغا كۈرسىتىلاشتۇرىدۇ. ئۇ مۇنداق دەپ يازىدۇ: «شۇنىڭدىن كېيىن تىل بىلىمىگە يېقىنلىق دەرىجىسى بويىچە شېئىرىيەت (پوئېتىكا) تۇرىدۇ. ئۇ ئۈچ قىسىمدىن تەشكىل تاپقان بولۇپ، بىرىنچى قىسىمدا ئاددىي ياكى مۇرەككەپ بولغان «شېئىرىي ۋەزىنلەر»، ئىككىنچى قىسىمدا «ھەرقانداق ۋەزىندىكى شېئىرلارنىڭ ئاخىرى-دىكى قاپىيىداشلىقى ۋە ئۇلارنىڭ ھەر خىل شەكىللىرى»، ئۇ-چىنچى قىسىمدا «شېئىرىيەتتە قانداق نەسرىي سۆزلەرنى ئىشلەت-كىلى بولىدىغانلىقى ۋە قانداق سۆزلەرنى ئىشلەتكىلى بولمايدىغان-لىقى مۇھاكىمە قىلىنىدۇ».[4] شېئىرىيەتتە رىئايە قىلىدىغان «قانۇن ـ قائىدىلەرنىڭ ئەڭ كىچىكى ۋەزىن مەسىلىسىدۇر»، «ۋەھالەنكى، بۇ قانۇن ـ قائىدىلەرگە رىئايە قىلىش شېئىرىيەتنى ئەڭ ئەۋزەل ئۇلۇغۋارلىققا ئېرىشتۈرۈشكە سەۋەب بولىدۇ»[5] دەپ كۆرسىتىدۇ.

فارابى ۋەزىن مەسىلىسىنى بېيىت شەكلىدىكى شېئىرىي

① بۇ كىتابنىڭ قولىيازما نۇسخىسى لوندوندىكى «ئىندىيان ئاۋىسى» كىتابخانىسىدا ساقلانماق-تا.
② بۇ كىتاب ھازىرغىچە مەلۇم ئەمەس.
③ «ئەل فارابىنىڭ پەلسەپىۋى رىسالىلىرى»، 1972 ـ يىلى، رۇسچە نەشرى، 116 ـ، 117 ـ بەتلەر (1973 ـ يىلى قازاقچە نەشرى)، 125 ـ، 127 ـ بەتلەر.
④ ⑤ئەبۇ نەسىر فارابى: «شېئىر سەنئىتى»، 16 ـ بەت.

جۈملە ۋە ئۇنىڭ رېتىم، تۇراق ۋە ئاھاڭدارلىقى جەھەتلەردىن مۇھاكىمە قىلغان. ئۇ شېئىرىي جۈملىنىڭ ئوبرازلىق، تەقلىدىي سۆزپەتكە ئىگە بولۇش بىلەن بىللە يەنە «ئۇنىڭدا ئىشلىتىدىغان ئىبارىلەرنىڭ رېتىمدار، مەلۇم بۆلەكلەرگە ئاجرىتىلغان بولۇ-شى»، «شېئىردىكى بېيىتلارنىڭ ھەربىر بۆلىكىدىكى ۋەزىن تەر-تىپى بىلەن باشقا قىسىمدىكى تەرتىپ ئاھاڭدار بولۇشى كېرەك» دەپ قارايدۇ. ئۇ «بېيىتتىكى سۆزلەر بىر تەرەپتىن، گەپ نېمە ئۈستىدە بولسا، ئۇنى ئوبرازلىق تەرزدە ئىپادىلىگەن بولۇشى؛ يەنە بىر تەرەپتىن، بېيىتلار ئۆزئارا ئاھاڭدار بولۇشى كېرەك» دەپ تەلەپ قىلىدۇ. ئەگەر «سۆز ـ جۈملىلەر بىرەر نەرسىگە قىلىنغان تەقلىددىن تەشكىل تاپقان بولسىمۇ، لېكىن ئۇلار بىر خىل ئاھاڭدار ۋەزىنگە چۈشۈرۈلمىگەن بولسا، مۇنداق سۆز تىز-مىلىرى شېئىر ھېسابلانمايدۇ. ئۇنى شېئىرىي سۆز، مۇلاھىزە دېيىش كېرەك، خالاس»[1] دەپ چۈشەندۈرىدۇ. ئۇ شېئىرىي تە-كىست بىلەن نەغمە (مۇزىكا) نىڭ مۇناسىۋىتىدە ۋەزىن ـ رېتىم بۇزۇلۇشىغا ئېھتىيات قىلىشنى تەۋسىيە قىلغان.

فارابى قاپىيە مەسىلىسىنى شېئىرىيەتتىكى مۇھىم گۈزەل-لىك كاتېگورىيىسى تەرزدە تىلغا ئالغان. ئۇ: «شېئىرىي سۆز ـ جۈملىلەردە يۇقىرىدىكى شەرتلەر ئېتىبارغا ئېلىنىش بىلەن بىللە شېئىرنىڭ ئاخىرىدا ئىشلىتىدىغان سۆز بۆلەكلىرى-نىڭ باراۋەر تۈگەللىنىشىنى تەلەپ قىلىدۇ، بۇ ياكى بىر خىل تاۋۇشلۇق سۆزدىن ياكى بىر ۋاقىتتا تەلەپپۇز قىلىنىدىغان ئىككى سۆزدىن تەشكىل قىلىنىشى كېرەك»[2] دەپ كۆرسىتىدۇ.

فارابى شېئىرىي تىل مەسىلىسى ئۈستىدە ئالاھىدە توختال-غان. فارابىچە، شېئىرىي تىل ناتىقشۇناسلىق تىلىدىن پەرقلىنە-شى لازىم. ئۇ ئەينى زامانىدىكى تەقلىدسىز، ئوبرازسىز، قۇ-

① يۇقىرىقى كىتاب، 13 ـ، 15 ـ بەتلەر.
② يۇقىرىقى كىتاب 16 ـ، 17 ـ بەتلەر.

رۇق، مەشھۇر ۋە يەڭگىل سۆزلەر بىلەن شېئىر يېزىشقىمۇ، شۇنىڭدەك شېئىرىي ۋەزىن ئۇلچەملىرىگە كۆڭۈل بۆلمەسلىك، ھەتتا ئۇلارنى شالغۇتلاشتۇرۇپ قوللىنىشقىمۇ ئېتىراز بىلدۈرگەن. بۇ ئەينى زامان بەدئىي ھاياتىدىكى ئەملىي مەسىلىلەر ئىدى. فارابىنىڭ كۆرسەتمىسىچە: «خىتاب ـ ناتىقشۇناسلىقتىمۇ تەقلىدىي ۋاستىلەر قوللىنىلىدۇ... ناتىقلارنىڭ كۆپىنچىسىدە ئەسلىي شېئىرىي مۇلاھىزە يۈرگۈزۈش ئىقتىدارى بولىدۇ»②، فارابى شائىرنىڭ ئۆز ئەسىرىدە خىتابىي، ئوچۇق ـ ئاشكارا ئىبارە ۋە مۇلاھىزىلەر يۈرگۈزۈشىنى «شائىرنىڭ شېئىرىي يولدىن چېكىنىپ، خىتابىي يولغا مايىل بولغانلىقى» دەپ خاراكتېرلەيدۇ.

فارابى ئۆزىنىڭ «شېئىرىيەت قانۇنلىرى توغرىسىدىكى رىسالە» نامىلىق ئەسىرىدە شېئىرىي ئەسەرلەرنى ئۇنىڭ ۋەزنىگە ياكى ۋەقەلىكىگە قاراپ تۇرگە ئايرىش ئۇسۇلىنى تىلغا ئالىدۇ. فارابى ۋەزىن بويىچە تۇرگە ئايرىش جەھەتتە مۇزىكىشۇناسلار بىلەن ئاروزچىلار ھەققىدە ئالاھىدە تەتقىقات يۈرگۈزىدۇ، بۇ ئۆز نۆۋىتىدە قايسى مىللەت ۋە قايسى تىلدا بولۇشىغا قارىلىدۇ؛ ۋەقەلىككە قاراپ تۇرگە ئايرىش بويىچە ھەرقايسى خەلقلەر ۋە مىللەتلەردىكى شېئىرىيەت تەتقىقاتچىلىرى، شېئىرىي ئىدىيىلەرنى نازارەت قىلغۇچىلار، شېئىرىي ئېقىملارنى تەتقىق قىلغۇچىلار ئىش ئېلىپ بارىدۇ، دەپ كۆرسىتىدۇ. فارابى پارس ۋە ئەرەب شېئىرىيىتىدىكى مەدھىيات، ھەجۋىيات، شېئىرىي تېپىشماق، كۇلكىلىك شېئىرلار، غەزەلىيات ۋە ۋەسفى (لىرىك) شېئىر شەكىللىرىنى تىلغا ئېلىش بىلەن بىللە قەدىمكى گرېك شېئىرىيىتىدىكى تراگېدىيە، ساتىرا، داستان، ئېپوس، كومېدىيە، دراما قاتارلىقلار ۋە ئۇلارنىڭ ئۆزىگە خاس مەزمۇن ۋە تۈزۈلمىلىك خۇسۇسىيەتلىرى ھەققىدىمۇ توختىلىدۇ.

6. فارابىنىڭ شېئىرىي مىراسلىرى

فارابى ئۆز زامانىسىنىڭ ئاتاقلىق مۇتەپەككۇرى، شائىرى. ئۇنىڭ ھازىرغىچە ساقلىنىپ قالغان شېئىرىي مىراسلىرى ئۇنىڭ پىكرىنى شېئىرىي شەكىلدە ئىپادىلەشتىكى يۈكسەك ماھارىتىنى كۆرسىتىدۇ. ئۇنىڭ شېئىرلىرى ئۇنىڭ ناتۇرال پانتېئىزملىق، گۈمانىزملىق ئىدىيىلىرى بىلەن ۋەتەنگە بولغان سېغىنىشى ۋە روھىي ھالىتىنى ئىپادىلىگەن. فرانسۇز ئەرەبشۇناسى كارادېۋو-نىڭ ئىسپاتلىشىچە، مەۋلانى دەرۋىشلىرى ئوقۇيدىغان خانىقا ناخشىلىرى ئارىسىدا فارابى نەزمىلىرى ساقلانغان، بىز تۆۋەندە ئۇنىڭ ھازىرغىچە ھەرقايسى ئەللەردە ساقلانغان بىر قىسىم شېئىرىي مىراسلىرى ئۈستىدە قىسقىچە توختىلىپ ئۆتىمىز.

فارابى شېئىرىي ئەسەرلىرىدە يالقۇنلۇق ئىنسانپەرۋەرلىك، ئۆز خەلقى ۋە يۇرتىغا بولغان سەمىمىي مۇھەببەت ھەم سېغىنىش، ئىلىم ـ پەنگە بولغان تەشنالىق، ئالەم توغرىسىدىكى ئۆزىگە خاس پانتېئىزملىق ئىدىيە گۈزەل ئىبارە ۋە رېتىملىق مىسرالار بىلەن ئىپادىلەنگەن:

ھەم چېكىنگەن، ھەمدە تەتۇر بۇ زامان ـ دەۋرانىغا،
سەن قىلىپ سۆھبەت يېتەلمەيسەن كۆڭۈل ئارمانىغا.

بارچە ئەل باشلىقلىرىنىڭ باشلىرى قاتقان تۇگەل،
ھەممە باشقا دەرد يېتىپ ئايلاندىمۇ سەۋدايىغا.

ھاجىتىم بىلسەم ئۆزۈمنىڭ خانىغا راھەت كېرەك،
نۇر چۈشۈپ تۇرماق ئۈچۈن مەندەك پېقىر ئالقانىغا.

بىر ئىدا كەلدى ماڭا ئىلكىمدىكى نۇر بەرقىدىن،
زوق ھۇزۇرى ئوخشىغان مىسلى ساما جەۋلانىغا.

يۈرتلىرى چۆللۈككە غەرق بولغان قەدىم ئەللەر ئارا،
مېڭە تەرگەندەك قەدەم قويىدۇم جەڭاھىر كانىغا.

بۇ شېئىرنىڭ ئالدىنقى ئىككى بېيىتى ئەينى زامان فېئودال-لىق پارچە هاكىمىيەتچىلىك مۇھىتىنىڭ قاراڭغۇ تەسىرىنى ئۇ-پادىلىسە، ئۇنىڭ ئۇچىنچى ۋە تۆتىنچى بېيىتلىرى فارابىنىڭ مۇشۇنداق قاراڭغۇ جاهالەتلىك مۇهىت ئىچىدە تېڭىرقىماي ئۇ-لىمدىن نۇر ئىزدىگەنلىكىنى، بۇ ئىلىم نۇرىنىڭ مەنبەر خەزىنە-سى بىلەن نىدالىشۇانقانلىقىنى، بۇ ئۇنىڭغا گويا ساما - ئۇس-سۇل بەزىلىرىدىنمۇ كۆپرەك هۆزۈر بېغىشلىغانلىقىنى ئىپادە-لىگەن.

شېئىرنىڭ ئاخىرقى بېيىتى فارابىنىڭ قەدىمكى بابىلۇن ۋە گرېك - رىم ئىلىم مەدەنىيىتىنى مۇهاكىمە قىلىۋاتقانلىقىدىن بېشارەت بەرگەن.

بۇ شېئىر فارابىنىڭ جاهالەتلىك ئوتتۇرا ئەسىر شارائىتىدا ئۆزلۈكىدىن ئىلىم تەهسىل قىلغان ئىزدىنىش يولى ۋە ئۆگىنىش روهىنى گەۋدىلەندۈرگەن.

ئىككى شىشە جام بىلەن بولدى مېنىڭ ئۆمرۈم ئادا،
هەممىلا مەشغۇللۇقۇمنى تولدۇرۇپ قۇيغان ئاڭا.

بىر قەدەھتە قاپقارا تۇرسا سىياهىم لىپمۇ لىق،
ئۆزگىدە پەيزەند بولۇپ تۇرغان شارابمدۇر يانا.

بىرسىگە تولدۇرغىنىم گەر بولسا هېكمەت گۆهىرى،
بىرسىدىن غەم - قايغۇنى يۇيدۇم پۈتۈن قەلبىم ئارا.

فارابى بۇ شېئىردا ئۆزىنىڭ ئەينى زامان مۇهىتىدىن نارازى-

لىقىنى، غەم - قايغۇلۇق ئىكەنلىكىنى ۋە شۇنداق ئەهۋال ئاستى-دا يەنىلا پەلسەپە ۋە ئىلىم - پەن تەتقىقاتىغا بېرىلگەنلىكىنى ئىپادىلەيدۇ. فارابى سىياهدان (دۇۋەت) بىلەن قەدەهنى مەجازى ۋاستە قىلىپ، ئىلىم - پەن ئەركىنلىكىنىڭ هەمجەهەتلىكىگە بېشارەت قىلغان.

هەي قېرىنداش خالىي تۇر، هەمراه ئەمەس ناهەق ساڭا،
هەق - ئادالەتنىڭ قېشىدىن سەن ماكان تۇت دائىما.

بۇ جاهان ساڭا تۇرار مەڭگۇ ماقام - جايمۇ ئەمەس،
زەربى قىسمەتتىن خالاس بولمايدۇ هېچكىممۇ يانا.

قالغۇسى مۇجىز بولۇپ ئىخچام تەۋەررۇك سۆزلىرىڭ،
بەخش ئېتىپ تۇرغاچ تېرەن مەزمۇن — پاراسەتلىك ئاڭا.

بىپايان ئالەم هامان مەشغۇلى هەربىرىدە ئۇستىدە،
تۇرمىز ئوخشاپ پەقەت تامچە ۋە ياكى نۇقتىغا.

فارابى ئالدىنقى بېيىتتا ئۆزى نەزەردە تۇتۇۋاتقان كىشىلەرگە ناهەقلىقتىن چەتنەپ، هەق - ئادالەت مەيدانىدا مەڭگۇ تۇرۇشنى تەۋسىيە قىلسا؛ ئىككىنچى بېيىتتا تېخىمۇ ئىلگىرىلەپ مەيلى هەرقانداق كاتتا ياكى ئاددىي كىشى بولسۇن، ئۆلۈم مۇقەررەرلە-كىدىن — هاياتىدىن ئايرىلىش ۋە زەربە قىسمەتتىن خارابلىشىش مۇمكىنلىكىدىن خالىي ئەمەس، دەپ ئۇقتۇرىدۇ؛ ئۇچىنچى بە-يىتتا پەقەت مەزمۇن تېرەن، ئۆزى ئىخچام، پاراسەتلىك سۆزلەر (ئەسەرلەر) ئەۋلادتىن ئەۋلادقا مەڭگۇ تەۋەررۇك بولۇپ قالىدۇ، دېگەن پىكىرنى ئىلگىرى سۈرىدۇ؛ تۆتىنچى بېيىتتا، ئو-چۇق - ئاشكارا هالدا هەرقانداق كاتتا زاتنىڭ هەتتا پۈتۈن زېمىن-

نىڭ پايانسىز كائىناتتا پەقەت بىر تامچە سۇ ياكى بىر نۇقتىچە-لىك كىچىكلىكىنى، شۇڭا كىشى ئۆزىنىڭ ئالەمدىكى ماكان ۋە زامان قەدر ـ قىممىتىنى تولۇق چۈشىنىشى لازىملىقىنى تىلغا ئالىدۇ.

بۇ شېئىر تەبىئەت پەلسەپىسى، ئىنسانپەرۋەرلىك، كىشى-لىك قارىشى ۋە كەلگۈسى ئەۋلادنى نەزەردە تۇتۇشنى گەۋدىلەندۈر-گەن بولۇپ، كۆپ قىرلىق كىرىستالدەك مول مەنە بىلەن تولغان.

فارابىنىڭ تەبىئەت پەلسەپىسى جەھەتتىكى ناتۇرال پانتې-ئىزملىق قاراشلىرى ئۇنىڭ بىر قاتار شېئىرلىرىدا گەۋدىلىك ئىپادىلەنگەن:

يەتتە يۇلتۇز كائىناتتا نۇر، رەببىنا،
مىسلى كۆكتە يەتتە دەريا تىزمىسەڭ دائىما.

ھەربىرى سەييارىنىڭ سىيماسى بىر ئامىل ئۇنىڭ،
ماددا ـ جەۋھەر خىسلىتى بىر ئەسلىي ھەم جەمدۇر ئاڭا.

ھەي زۇھەل، ھەم ئاتارۇد، مۇشتەرى شەيئىلىرى،
مەن قىلۇرمەن ياخشىلىق ئىزدەپ ھامان سۆھبەت ساڭا.

فارابى شېئىردا تەڭرى ـ رەببى نامىنى تىلغا ئېلىش بىلەن بىللە، ئەينى زامانداكى يەتتە پلانېتا ھېسابلانغان يەتتە يۇلتۇز-نىڭ[1] ھەربىرى بىر زاتقا (ئۇنسۇرغا) سىيما ئىكەنلىكىنى، بۇ زاتلارنىڭ ھەممىسىمۇ يەنىلا تۆت زات — ئوت، ھاۋا، سۇ، تۇپراق جەۋھەرلىرىدىن تەشكىل تاپقانلىقىنى تەكىتلەيدۇ. فارابى ئۇلۇغۋار گۈمانىست سۈپىتىدە بۇ يۇلتۇزلاردىن ئىنسانىيەتكە ياخ-

① يەتتە يۇلتۇز — قۇياش، ئاي، زۇھەل، ئاتارۇد، مۇشتەرى، مەررىخ، زۆھرە.

شىلىق كېلىشىنى ئۈمىد قىلىدىغانلىقىنى تىلغا ئالىدۇ. مەلۇم-كى، ئەينى زاماندا يەتتە يۇلتۇز ھەپتىنىڭ يەتتە كۈنى ھېسابلا-غان (بۇ ئادەت ھازىر ياپونىيىدە ئەينەن قوللىنىلماقتا)، ھەپتە-نىڭ ھەربىر كۈنى ئوت، سۇ، ئالتۇن، ياغاچ، تۇپراق قاتارلىق نەرسىلەرگە سىيما قىلىنغان. ئەينى چاغدا بۇ يۇلتۇزلارنىڭ بەزى-لىرى ئىنسانىيەتكە ئاپەتلىك ۋە بەزىلىرى مەنپەئەتلىك دەپ قارال-غاندى. يۇسۇپ خاس ھاجىپ «قۇتادغۇبىلىگ» داستانىدا بۇ قاراشنى ئىزچىللاشتۇرغان. ئەلىشىر نەۋائى «سەبئى سەييارە» (يەتتە يۇلتۇز) داستانىدا بۇ قاراشنى تېخىمۇ بەدىئىي يوسۇندا گەۋدىلەندۈرگەن.

فارابى تەبىئەت پەلسەپىسى قاراشلىرىنى ئىپادىلەپ يەنە مۇز-داق شېئىرىي مىسرالارنى قالدۇرغان:

شەيئىلەر مەۋجۇتلۇقىدىن ھەم سەۋەبلىك كائىنات،
ھەم سەۋەبلىكىنىڭ تۈپەيلى ياخشىلىق ئۇندىن نىجات.

يەر بىلەن بەھرى ـ دېڭىزلار تۇرىدۇ ھەمراھ بولۇپ،
رەببىنا، ئاسمان ـ دېڭىز مەركەزلىرىمۇ قاتمۇ قات.

قايدا سەن، بولدى ماڭا نۇقسان ـ گۇناھ ئۇلپەت بۇگۈن،
پەيز ـ رەھمەت بەخش ئېتىپ قىلغىن گۇناھىمدىن ئازاد.

رەببى، شەيئىم پاكلىغىن بولسا مەگەر مۇمكىن مېنى،
ئانا سىر ـ ئۇنسۇرلىرىدىن قالمىسۇن جىسمىمدا دات.

فارابى بۇ شېئىرىنىڭ ئالدىنقى ئىككى بېيىتىدا شەيئىلەر-نىڭ مەۋجۇتلۇقى، سەۋەبىيات قانۇنىيىتى ۋە ئۇنىڭدا ئىنسانىيەتكە مەنپەئەتلىك مۇمكىنلىكلەرنىڭ بارلىقى، قارىمۇقارشى تەرەپلەر-

نىڭ ھەمجەھەتلىكى ۋە ئالەمنىڭ كۆپ سىستېما — كۆپ مەركەز-
لىك ئىكەنلىكىنى تىلغا ئالغان. ئۇنىڭ ئالەمنىڭ كۆپ مەركەز-
لىك ئىكەنلىكى قارىشى پەقەت پلانېتىلار سىستېمىسى ۋە يەر
مەركەز قاراشلىرى ھۆكۈمرانلىق قىلىپ تۇرغان شارائىتتا غايەت
ئالدىن كۆرەرلىك ۋە ئىلمىي قىياس ئىدى.

فارابى بۇ شېئىرىنىڭ كېيىنكى ئىككى بېيىتىدا ئۆزىنىڭ
ماددىي دۇنيا ھەققىدە سۆزلەپ گۇناھكار بولغانلىقىنى تىلغا ئې-
لىپ، تەڭرىدىن پۈتۈن ۋۇجۇدىدىن تۆت زات ۋە ئۇنىڭ داتلىرىنى
تازىلاش مۇمكىن بولسا، شۇنداق تازىلاپ بۇ گۇناھكارلىقتىن
خالاس قىلىشىنى كىنايە ۋاستىسى بىلەن تەلەپ قىلغان. روشەن-
كى، ئىنسان ماددىي تۈزۈلمىدىن خالاس بولۇشى مۇمكىن ئە-
مەس.

فارابى ئۆز يۈرتىنى ئۆمۈر بويى قەلبىدە تۇتقان، ئۇ تۇركچە
كىيىنىش ۋە ئۆز مۇزىكىسىنى چېلىپ، كۆڭۈل ئېچىش ئادىتىنى
تاشلىمىغانىدى. ئۇ تۆۋەندىكى شېئىردا ئۆزىنىڭ قاينىق ۋەتەنپەر-
ۋەرلىك قاراشلىرىنى گەۋدىلەندۈرگەن:

چەكسىمۇ زەخمەت ـ مۇلاقەت سىز تەرەپتىن تەندە جان،
سىنە ـ قەلبىم سىز تەرەپكە تەلپۈنۈپ شەيدا ھامان.

ئولتۇرماسمەن ئىزىمدا يوق، ئۇمىد ئىككى سەۋەب،
قوزغىتىپ تارتىپ مېنى تۇرغاچقا ھەردەم سىز تامان.

قوزغىلىپ چىقسام ئىزىمدىن سىزدىن ئۆزگە يوق ۋەتەن،
يا ئىزىمغا قويغىلى يوق بىر بەدەل مەن ئوخشىغان.

سىزدىن ئەۋزەلرەك دىيار ـ ئەل گەر تەڭرىنىڭ قىلسىمۇ،
ئىكىگە قەلبىمنى ئالماق ئىشقا ئاشماس ھېچقاچان.

فارابى ھاياتىنىڭ ئاخىرقى ۋاقىتلىرىدىكى ئەينى زامان فە-
ئوداللىق جاھالىتىدىن تولىمۇ بىزار بولغانلىقىنى ئىپادىلەپ،
مۇنداق يازغان:

قەسەم بىللا ھاياتلىقتىن بىزارمەن، كۆڭۈلسىز ئەمدى،
بەدەينى ئوق كەبى تەندىن چىقار جان ۋاقتى تېز ئەمدى.

بەخت باشلانسا يەتكەنلەر زاۋاللىققا بەختسىزلىك،
تەبىئەت جىنسىمىز ئۆز جىنسىمىزغا قايتقۇمىز ئەمدى.

شېئىرنىڭ كېيىنكى بېيىتىدە ئۆلۈم روھنىڭ ئاسمان دەر-
گاھىغا قايتىپ كېتىشى ئەمەس، بەلكى تەبىئەت جىنسلىرىنىڭ
تەبىئەتكە قايتىشى دېگەن ئىلغار ئىدىيە گەۋدىلەندۈرۈلگەن.

فارابى ئۆمۈر بويى ئالەم قانۇنىيەتلىرى ھەققىدە ئىزدەندى.
ئۇ تولىمۇ كەمتەرلىك بىلەن بۇ سىرنى ئالدىنقىلارنىڭ يېشەلمەي
كەلگەنلىكىنى، ئۆزىمۇ بۇ سىرنى ھەقىقەتەن تولۇق يېشەلمىگەن-
لىكىنى مۇنداق مىسرالار بىلەن ئىپادىلىگەن:

پىشمايىن سىرى ۋۇجۇد خام قالدى ئالەم ئۆز پېتى،
يا تېشىلمەي گۆھەرى ھەم قالدى ئالەم ئۆز پېتى.

گەر ئەقىل يورۇق چېچىپ مەنە ئېيتسىمۇ ھەركىم ئاڭا،
ئەسلىي چىن تەسۈرىدىن كەم قالدى ئالەم ئۆز پېتى.

فارابى شېئىرلىرى تىرەن مەنە، گۈزەل شەكىلنىڭ ئاجايىپ
ياخشى ئۇلگىسى بولدى. ئۇنىڭ يەنە كۆپلىگەن شېئىرلار يازغان-
لىقى مەلۇم. فارابى يارانقان پەلسەپىۋى شېئىرىيەتنىڭ بۇ نادىر
ئۇلگىلىرى ئەبۇ ئەلى ئىبن سىنا، يۈسۈپ خاس ھاجىپ، ئەھمەد

يۇكنەكى، ئۆمەر ھەييامىلارنىڭ شېئىرىي ئىجادىيىتىگە ئىلھام بولغان.

خاتىمە

ئەبۇ نەسىر فارابى پۇتكۇل پەلسەپىۋى بىلىش تارىخىدا ئالەمشۇمۇل شەخس. ئۇ ئېستېتىكا تارىخىغا ئۆچمەس تەسىر كۆرسەتكەن ئۇلۇغۋار مۇتەپەككۇر.

فارابى ئارىستوتېلدىن دانىتى ئالگېرىغىچە ئۆتكەن ئەڭ زور ئېستېتىكلارنىڭ بىرى. ئۇ پلاتونىزم ۋە يېڭى پلاتونىزم،[1] خرىستىئان ۋە ئىسلام ئىلاھىيەتچىلىكى شارائىتىدا، ئىلىم - پەن ۋە سەنئەت گۈزەللىكى ئۆز بېشىدىن ئەڭ ئېغىر دەھشەتلىك كۈنلەرنى كەچۈرۈۋاتقان ئوتتۇرا ئەسىر جاھالەت مۇھىتىدا ئارىستوتېل پەلسەپىسى ۋە ئېستېتىك كۆزقاراشلىرىنىڭ نوپۇزىنى تىكلەپ، گۈزەللىك ۋە سەنئەتكە ھامىيلىق قىلدى.

فارابىنىڭ سەزگۈ بىلەن تەسەۋۋۇرنى بىرلەشتۈرگەن، تەقلىد بىلەن غايىنى بىرلەشتۈرگەن، تۇغما قابىلىيەت بىلەن ئۆگىنىش - مەشىق قىلىشنى بىرلەشتۈرگەن، سۈزۈت بىلەن ماھارەتنى بىرلەشتۈرگەن، تىل بىلەن ئىدىيىۋى ھېسسىياتنى بىرلەشتۈرگەن، شېئىرىيەت بىلەن مۇزىكىنى بىرلەشتۈرگەن، سەنئەت بىلەن ئىجتىمائىي بەخت - سائادەتنى بىرلەشتۈرگەن ئېستېتىكىلىق كۆزقاراشلىرى ساددا ماتېرىيالىزملىق مايىلدارلىقنى روشەن ئىپادىلەش بىلەن بىللە، تەرەققىيپەرۋەر گۇمانىزملىق كۆزقاراشنى گەۋدىلەندۈرگەن. بىز ئۇنىڭ ئەينى زامان شارائىتىدا يەتكىلى بولمايدىغان يۇكسەك پىكىرلەرنىڭ تارىخىي نامايەندىسى بولالىغانلىقىدىن ئىپتىخارلىق ۋە ھۆرمەت تۇيغۇسىغا چۆممىز.

فارابىنىڭ مۇزىكىشۇناسلىقتا تىكلاش تۇيغۇسى ئاساسىدىكى

① فارابى: «تەبئەت، سۆبستانسىيە ۋە جىسىملارنىڭ مەنىلىرى توغرىسىدا»، م. م. خەيرۇللايوف: «ئۇيغىنىش دەۋرى ۋە شەرق مۇتەپەككۇرى»، 306 - بەت.

يېڭى مېلودىيىلىك نەزەرىيە ياراتقانلىقى بىلەن شېئىرىيەتتە پىكىرنى بەدىئىي ۋاستىلەر بىلەن ئىپادىلەش ھەققىدىكى تەشەببۇس ۋە ئەمەلىيىتى ئالاھىدە كۆزگە تاشلىنىدۇ. ئۇ مۇزىكىشۇناسلارغا، ماھىيەتتە پۈتۈن ئەدەبىيات - سەنئەتچىلەرگە ئىجادىيەت قىلىشتىن تاشقىرى ئۆز ساھەسىدە بىلىش، شەرھلەش ۋە تەنقىدي مۇھاكىمە ئېلىپ بېرىشتىن ئىبارەت ئوچ تەلەپنى قويغاندى، ئۇ ئۇلاردىن: «ناتوغرا نەزەرىيىگە ئىگە يازغۇچىلارنىڭ ناتوغرا نەزەرىيىلىرىنى تەنقىد قىلىشنى بىلىش، توغرا بىلەن خاتا نەزەرىيىلەر ئوتتۇرىسىدىكى پەرقنى كۆرسىتىشنى بىلىش، ئۇلارنىڭ خاتالىرىنى ئايدىڭلاشتۇرالىشىنى[1] تەلەپ قىلغانىدى. بۇ بىلىش، پەرقلەندۈرۈش، ئايدىڭلاشتۇرۇش ئاساسىدا ئەدەبىيات - سەنئەت تەنقىدىنى يولغا قويۇشتا زور ئىلھام.

فارابى ئېلىمىزنىڭ جەنۇبىي سۇلالىلەر دەۋرىدىكى مەشھۇر سەنئەت نەزەرىيىچىسى «ۋېن شىن دياۋلۇڭ» (ئەدەبىياتنىڭ جەۋھىرىگە خال قويۇش) ئەسىرىنىڭ مۇئەللىپى لىيۇسىدىن كېيىن، ئىتالىيە سەنئەت نەزەرىيىچىسى، مەشھۇر شائىر دانتىدىن ئىلگىرى ياشاپ ئالەمدىن ئۆتتى. ئۇنىڭ مەزمۇنلۇق ئەدەبىيات - سەنئەتشۇناسلىق قاراشلىرى ئەدەبىيات - سەنئەت تارىخى ۋە ئېستېتىكا، تارىخ ئوقۇتۇشى ۋە تەنقىدات ئىشلىرىدا ئالاھىدە ئورۇن ئالغۇسى.

(ئەسلىي قولىيازما ئاساسىدا نەشرگە تەييارلاندى. مەزمۇن تەكرارلىنىدىن ساقلىنىش ئۈچۈن مەزكۇر ئەسەرنىڭ بىرىنچى ماۋزۇسى — «فارابىنىڭ ھايات پائالىيىتى» قىسقارتىلدى.)

① يۇقىرىقى كىتاب، 56 - بەت.

قوشۇمچە (4)

قىسمەن ئاتالغۇلارغا ئىزاھات:

1. پانتېئىزم: بىر خىل پەلسەپىۋى بىلىش شەكلى بولۇپ، بۇ تەلىمات دۇنيانىڭ ماددىلىقىنى مۇئەييەنلەشتۈرۈپ، تەڭرىنىڭ ئىنسانەدەك سۈپەتكە ئىگە ئىكەنلىكىنى ۋە تەبىئەتنىن ئۈستۈن مەنبەلىكىنى ئىنكار قىلىپ، ئۇنى تەبىئەت بىلەن بىرلەشتۈرۈپ ئىزاھلايدۇ.

2. نومىنالىزم: ئوتتۇرا ئەسىر ماتېرىيالىزمىنىڭ مۇھىم بىر ئېپادىسى بولۇپ، ئۇ يەككە شەيئىلەرلا ھەقىقىي مەۋجۇدىيەت ھېسابلىنىدۇ؛ ئومۇمىيەتلىك ئۇقۇملار بولسا، كونكرېت ـ يەككە شەيئىلەرنىڭ نامىدىن ئىبارەت دېگەن كۆزقاراشنى ئىلگىرى سۈرىدۇ.

3. مۇتەككەللىم: ئىسلام دىنى ئىدىيىلىرىنى ئاقلىغۇچى كالامىزم تەرەپدارلىرى.

4. راتسىئونالىزم: كەڭ مەنىدە بارلىق ئىلاھىيەتچىلىك ئەقىدىلىرىگە قارشى ھالدا ئىنسانىنىڭ ئەقىل ـ پاراسىتى ۋە ئىلىم ـ پەننى ئالدىنقى ئورۇنغا قويغا ئىلغار پىكىر ئېقىمىنى كۆرسىتىسە؛ تار مەنىدە بىلىش جەريانىدا، ئەقلىي بىلىش بىلەن ھېسسىي بىلىشنىڭ مۇناسىۋىتىدە ئەقلىي بىلىشنىڭ بىلىش جەريانىدىكى رولىنى مۇتلەقلەشتۈرۈۋېتىدىغان كۆزقاراشنى كۆرسىتىدۇ. فارابىنىڭ راتسىئونالىزمى دېگەندە، كەڭ مەنىدىكى راتسىئونالىزم نەزەردە تۇتۇلىدۇ.

5. ئانىمىزم: تەبىئەت ھادىسىلىرىنىڭ قانۇنىيەتلىكلىكىنى چۈشەنمەيدىغان يۇز بەرگەن ئىپتىدائىي تەبىئەت كۆزقارىشى. ئۇ بارلىق ھادىسىلەرنى مۇئەييەن تەڭرىلەر ياكى مۇئەككەللەرنىڭ

باشقۇرۇش بىلەن يۈز بېرىدۇ، دەپ چۈشەندۈرۈشكە ئاساسلانغان.

6. دېئىزم: قەدىمكى تەبىئەت ئىلاھىچىلىقى كۆزقارىشى. ئۇنىڭ ئىپتىدائىي شەكلى ئانىمىزم بولۇپ، بۇ خىل كۆزقاراش شەرقتە ۋە غەربتە ئوخشىمىغان دەۋرلەردە ئوخشىمىغان شەكىلدە ئىپادىلەنگەن. ئۇ تەبىئەتنىڭ ئۆزى تەڭرى دېگەن ئاساسىي نۇقتىنى ئەزەرگە ئاساسلانغان.

7. ئانتروپولوگىزم: ئىنسانىنى تەبىئەت نۇقتىئىنەزىرىدىن چۈشەندۈرۈشكە ئاساسلانغان غەيرىي تارىخىي كۆزقاراشتىكى بىر خىل ماتېرىيالىزملىق تەلىمات. ئۇنىڭ مۇھىم بەلگىسى ئادەمدەكى بارلىق ماددىي فىزىئولوگىيىلىك ۋە مەنىۋى پسىخولوگىيىلىك جەريانلارنى نوقۇل ئادەمنىڭ تەبىئىي تۈزۈلمىسى ۋە ئىقتىدارىنىڭ نەتىجىسى دەپ ئىزاھلاشتىن ئىبارەت. بۇ خىل تەلىماتنىڭ ئەڭ كېيىنكى نامايەندىسى فېيېرباخ.

8. مازداق: مازداق تەلىماتىنىڭ نامايەندىسى بولۇپ، خورا سانىنىڭ نەھاپۇر شەھىرىدە تۇغۇلغان. كەڭ تەسىر قوزغىغان مازداق تەلىماتىنىڭ بۇ پېشۋاسى ئىران ساسانى سۇلالىسىنىڭ شاھى نۇشىرۋان خىسراۋ تەرىپىدىن 529 ـ يىلى ئۆلتۈرۈلگەن.

9. پلاتونىزم: پلاتون (ئەپلاتون) تەرىپىدىن ئوتتۇرىغا قويۇلغان ئوبيېكتىپ ئىدىئالىزملىق تەلىماتلار سىستېمىسى. پلاتون تەلىماتلىرىنىڭ نېگىزى دۇنيا «ئىدىيال چۈشەنچە»لەر تەرىپىدىن ھاسىل بولغان، ماددا ۋە تەبىئەت ئۇنىڭ ئەڭ تۆۋەن، ئەڭ پاسسىپ ۋە ئەڭ سەلبىي ئېپادىسى دېگەن كۆزقاراشتىن ئىبارە.

10. پىفاگور: مىلادىيىدىن 4 ئەسىر ئىلگىرى (580 — 500 ـ يىللار) ياشىغان گرېك مۇتەپەككۇرى ۋە ماتېماتىكى. ئۇ سان چۈشەنچىسىنى ماددىدىن ئايرىپ مۇتلەقلەشتۈرۈپ، ئۇنى شەيئىلەرنىڭ ماھىيىتى، دەپ چۈشەندۈرگەن. پىفاگور ۋە ئۇنىڭ ۋارىسلىرىنىڭ يېڭى پىفاگورىزملىق تەلىماتى قەدىمكى ئىدىئا-

لىزملىق كۆزقاراشلارنىڭ تەسىرلىك بىر ئېقىمىنى ھاسىل قىلغان.

11. سۈبستانسىيە: كونا پەلسەپىدىكى مۇھىم كاتېگورىيىلىك ئىبارە بولۇپ، ئالەمنىڭ ئەسلىي زاتىنى ئىپادىلەيدىغان ئاتالغۇ سۈپىتىدە كەڭ قوللىنىلغاندى.

12. سىللوگىز: لوگىكىدىكى ئۈچ ھۆكۈملۈك مۇھاكىمە ئۇسۇلى.

13. براخما: مۇتلەق مەۋجۇدىيەت.

مەسئۇل مۇھەررلىرى: ئەخمەت ئىمىن
مۇنىرە مۇساجان
نەشرگە تەييارلىغۇچى: يالقۇن روزى
مەسئۇل كوررېكتورى: زۇلەيخا ئەزىز
مۇقاۋا لايىھىلىگۈچى: ئەكبەر سالىھ

فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپە سىستېمىسى

(تولۇق نۇسخا)

ئاپتورى: ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىن

*

شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى نەشر قىلدى
(ئۈرۈمچى شەھىرى جەنۇبىي ئازادلىق يولى 348 №)
شىنجاڭ شىنخۇا كىتابخانىسىدىن تارقىتىلدى
ئۈرۈمچى شەھەرلىك چېگرا شەھەر باسما زاۋۇتىدا بېسىلدى
فورماتى: 1168×850 مىللىمېتىر 1/32،
باسما تاۋىقى: 20.125 قىستۇرما ۋاراقى: 2
2004 - يىلى 3 - ئاي 1 - نەشرى
2004 - يىلى 3 - ئاي 1 - بېسىلىشى
تىراژى: 1—3,000
ISBN7—228—08646—5
باھاسى: 26.00 يۈەن

ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىن



فارابى ۋە ئۇنىڭ پەلسەپە ستېمىسى

(ئەبۇ نەسىر فارابى تۇغۇلغانلىقىنىڭ 1100 يىللىقى مۇناسىۋىتى بىلەن)

شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى

بۇ كىتاب رىسالە سۈپىتىدە ئەبۇ نەسىر فارابىنىڭ تۇغۇلغانلىقىنىڭ 1100 يىللىقى مۇناسىۋىتى بىلەن 1970 - يىلى باھاردا يېزىلغانىدى. ئۇ چاغلاردا «تۆت كىشىلىك گۇرۇھ» چېكىدىن ئاشقان سولچىللىق سىياسىتىنى يولغا قويغاچقا، مەزكۇر ئەسەرنى ئېلان قىلىش توغرۇلۇق سۆز ئاچقىلى بولمايتتى. «تۆت كىشىلىك گۇرۇھ» تارمار قىلىنىپ ماركسىزملىق ھەقىقەت ئەسلىي ئىناۋىتىگە ئىگە بولدى، تارىخىي مەدەنىي مىراسلار تەتقىقاتى يېڭى ئىستىقبالغا ئېرىشتى. بۇ قېتىم ئۇستازلار ۋە يولداشلارنىڭ تەكلىپى ۋە سەمىمىي ياردىمى ئاساسىدا فارابى توغرىسىدا قايتا تەتقىقات ئېلىپ بېرىپ بۇ كىتابنى يېزىپ چىقتىم. مۇبادا بۇ خىزمىتىم ئوتتۇرا ئاسىيا مەدەنىيەت تارىخى تەتقىقات خىزمىتىمىز ئۈچۈن ئاز - تولا مەنپەئەت يەتكۈزەلىگەن بولسا، ئۆزۈمنى بەختلىك ھېسابلىغان بولاتتىم.

ئابدۇشۇكۇر مۇھەممەتئىمىن

1980 - يىلى مارت، بېيجىڭ