新疆社科论坛

2004 - يىللىق ئالاھىدە توپلام

مەجىد پەخرو

ئىسلام پەلسەپە تارىخى

مۇنبىر

2004 - يىللىق ئالاھىدە توپلام

ISSN 1673-1476

02>

9 771673 147057

TURAN KİTAPLIĞI

مۇنبەر

TURAN KİTAPLIĞI

شىنجاڭ ئىجتىمائىي پەنلەر مۇنبىرى

新疆社科论坛

ئىسلام پەلسەپە تارىخى

TURAN KİTAPLIĞI

تەرجىمە قىلغۇچى: بۇۋى مەريەم ئابدۇكېرىم

مەسئۇل مۇھەررىرى: ئىسلامجان شېرىپ بەشكېرەمى

مەسئۇل كوررېكتورى: ھەزرىتى ئەلى بارات

2004 ـ يىللىق ئالاھىدە توپلام

Abdulkeli TURAN
Yenidoğan Mh. 41. Sk. No: 7
Daire: 4 Zeytinburnu - İST.

ئەسەرنىڭ نەشر قىلىنىشى ھەققىدە

مەن بۇ ئەسەرگە بۇنىڭدىن ئۇچ يىل بۇرۇن بىر كۆرۈپلا ئاشىق بولغانىدىم. چۈنكى، بىزدە ئىسلامىيەت ھەققىدە ھەر كۈنى سۆزلەيدىغانلار بولسىمۇ، ئۇنىڭ پەلسەپىسىنى ئۆزلۈك سىستېمىسى بىلەن ئىلمىي شەرھلەپ بېرەلەيدىغانلار كەم بولغاچقا، بۇ جەھەتتە مەندە بىر خىل ئاچلىق تۇيغۇسى بار ئىدى. بىر كۈنى مەن زاپاس ساقلاپ قويۇش ئۈچۈن بۇ ئەسەرنىڭ خەنزۇچە نۇسخىسىدىن يەنە بىرنى سېتىۋېلىپ كىتابخانىدىن چىقىۋاتسام، شىنجاڭ ياشلار ـ ئۆسمۈرلەر نەشرىياتىنىڭ مۇھەررى ئەركىن ئىبراھىم بۇ ئەسەرنى تەرجىمە قىلىپ بېرىشنى ئىلتىجا قىلدى. مەن ۋاقىتنىڭ زىچلىقىدىن ئارقىغا سۆرىدىم. ئۇ يەنە ئىككى مەرتىۋە تەلەپ قىلدى ـ دە، مەن ئۇنىڭ ئىلمىي ئىنتىلىشىدىن تەسىرلىنىپ ماقۇل بولدۇم. ئەمما، بۇ ۋەزىپىنى ئورۇنداي دەپ يۈرگەن شۇ كۈنلەردە خوتەنلىك بىر يوچۇن ئوقۇتقۇچى خاس دىنغا ئائىت بىر ماقالىنىڭ تەرجىمىسىنى كۆتۈرۈپ ئىشخانامغا كىرىپ كەلدى. ماقالىسىنى ئوقۇسام، ئۇنىڭ تەرجىمىگە كۈچى يېتىدىغاندەك بىلىندى. شۇنىڭ بىلەن بۇ ۋەزىپىنى ئورۇنداش ھەققىدە ئۇنىڭدىن پىكىر ئالدىم. ئۇنىڭ كۆزى قورقتى، لېكىن مەن بىلىشىمچە يول كۆرسەتتىم. باشتىن ئازراق تەرجىمە قىلىپ، قانداق تەرجىمە قىلىش ئۇسۇلىنى ھەققىدە سۆزلەشتىم، دىنىي لۇغەتلەرنى بەردىم. ئاردىدىن تەخمىنەن ئىككى ـ ئۈچ ئاي ئۆتكەندىن كېيىن ئۇ قەتئىي نىيەتكە كەلدى. ئۇ مانا بۇگۈنكى بۇ ئەسەرنىڭ تەرجىمانى. بۇۋى مەريەم ئابدۇكېرىم ئىدى. بۇ قىز شۇنىڭدىن باشلاپ ئىجتىھات بىلەن بۇ ئىشقا كىرىشىپ كەتتى، ھەزرىتى ئەلى بارات بىلەن مەن ئۇنىڭ غەيرىتىگە غەيرەت قوشۇپ ئەسەرنىڭ تەھرىرلىك ھەم كورېكتورلۇقىغا ئىشلىدۇق. بۇ جەريانىدا مەن ياشلىرىمىز ئاردىسىدىن چىققان بۇ ئىككى ئىلىم ھەۋەسكارىغا قايىللىقىم بىلەن ھۆرمەت قىلدىم، شۇنىڭ بىلەن بۇ ئەسەر ھەر بىرلىرىنىڭ ھوزۇرىغا يېتىپ كەلدى.

بىز بۇ ئەسەرنى تەرجىمە قىلىپ نەشر قىلىشقا شۇنىڭ ئۈچۈن قىزىقىپ كەتتۇقكى، بىز يېرىم ئەسىردىن بۇيان ئىسلام پەلسەپىسى توغرىسىدا ئۇيغۇر تىلىدا مۇنداق سىستېمىلىق، ئەتراپلىق يورۇتۇش ئىلىپ بارغان باشقا بىر ئەسەرنى ئۇچراتمىغاندۇق. ھەر كۈنى ئىسلامىيەت ھەققىدە سۆز ئالىدىغان بۇ يۇرتتا ئىسلام پەلسەپىسى ھەققىدىكى بىلىملەرنىڭ بۇنداق كەملىكى بىزدە كىرىس تۇيغۇسى پەيدا قىلغانىدى. ئەتراپىمىزدىكى نۇرغۇن كىشىلەرنىڭمۇ خۇددى بىزدەك ئىسلام پەلسەپىسى ھەققىدە بۇ ئەسەردىكىدەك بىلىم قانائاللىرىغا ئىنتىزار ئىكەنلىكى بىزگە دائىم بىلىنىپ تۇراتتى. راستىنى ئېيتقاندا، ئارىمىزدىكى نۇرغۇن كىشىلەر، ھەتتا ئوقۇتقۇچى، زىيالىيلارمۇ بۇ جەھەتتە كۆپ بىلمەيتتى. ھەر كۈنى دىنىي مەسىلىلەرگە تاقىلىپ تۇرىدىغان زاتلارمۇ مۇنداق ئىلمىي كىتابلارنى ئوقۇماي قىياس بىلەن سۆزلەپ يۈرەتتى. بۇنداق تەخمىنەنچىلىك ھازىرقى زامان جەمئىيىتىنىڭ ھەرقانداق بۇرجىكىدە قوبۇل قىلىپ بولمايدىغان پەلسەپە نامراتلىقى بولۇپ، بىز بۇ ئە-

سەرنى بۇنداق نامراتلىقنى تۈگىتىپ بىرقەدەر ئىلمىي بولغان ئىسلام پەلسەپىسى قارىشىنى تۇرغۇزۇشتا مۇھىم دەرسلىك ھېسابلىنىدۇ دەپ قارىدۇق، ھەمدە بۇنداق يىرىك ئەسەرلەرنى يېزىپ تەقدىم قىلىشقا قۇربىمىز يەتمىگەندىن كېيىن، ئوقۇرمەنلەرگە مۇشۇ تەرجىمە ئارقىلىق بولسىمۇ كۆڭلىمىزنى ئىزھار قىلىشنى مۇۋاپىق كۆردۇق.

بۇ ئەسەر جۇڭگو پەنلەر ئاكادېمىيىسى تەرىپىدىن تاللاپ نەشر قىلىنغان بولۇپ، ھەقىقەتەن نادىر ئەسەردۇر. بىزچە، كۆڭۈل قويۇپ ئوقۇغان ئادەمگە نىسبەتەن ئېيتقاندا، بۇ ئارقىلىق ئىسلامىيەتنىڭ مېغىزلىق تەرەپلىرىنى بىلىپ ئېلىشقا، رەسۇلۇللا يول باشلىغان چاغدىن ھازىرغىچە بولغان پەلسەپىۋى پىكىرلەرنىڭ باش ـ ئاخىرىنى ئۇلاپ چۈشىنىشكە، بۇ جەھەتتىكى قىزىققان ئالدىراڭغۇ پىكىرلەردىن ئازاد بولۇپ، سوغۇققان تەمكىن پىكىرلەرگە ئۆتۈشكە، ئادەم، ئالەم، ئەقىل، بىلىم، بەخت، روھ، ئېتىقاد... قاتارلىق كىشىلىك ھاياتنىڭ قەدىر ـ قىممىتىنى يارىتىدىغان تۈگۈنلۈك مەسىلىلەرگە جاۋاب تېپىشقا، قىسقىسى، ئىسلامىيەت تارىخىدىكى كامىل ئىنسانلارنىڭ زىلزىلە پەيدا قىلغان پەرىكىر تارىخى بىلەن تونۇشۇپ، زامانىنىڭ مەدەنىيىلىك رىقابەتلىرىدىكى پەلسەپىۋى ۋە ئىجتىمائىي پىكىرلەر توقۇنۇشلىرىغا تەمكىن مۇئامىلە قىلىشقا يول تاپقىلى بولىدۇ. بىراق، شۇنىمۇ كۆرمەيبولمايدۇكى، بىرىنچىدىن، بۇ ئەسەر ئامېرىكىدا تۇرۇۋاتقان بىر ئەرەب مۇسۇلمان تەرىپىدىن ناھايىتى تولۇقى بىلەن نەزەرىيىۋى تىل ئارقىلىق يېزىلغان. شۇڭا، چوڭقۇرراق ئەقىل سەرپ قىلماي ھېكايە ئوقۇغاندەك ئوقۇغاندا مۇھىم مەزمۇنلارنى دەماللىققا چۈشىنىپ كەتكىلى بولمايدۇ. ئىككىنچىدىن، بۇ ئەسەر خەنزۇ تىلىدىن ئۇيغۇر تىلىغا تەرجىمە قىلىندى. بىز خەنزۇچە نۇسخىسىدا تەرجىمانلىقنىڭ ئىسلامىيەت بىلەن بەزى تەرەپلەردە تونۇشلۇقى يوقلۇقىنى، شۇڭا تىلدا مۇرەككەپلىكنى كەلتۈرۈپ چىقارغانلىقىنى بايقىدۇق. شۇ تۈپەيلى بىزدىمۇ بەزى تېڭىرقاشلار بولدى. يەنە كېلىپ بىز ئىسلامىيەت ھەققىدە مەخسۇس ئوقۇش ۋە مۇئالىيلەرگە قاتنىشىش پۇرسەتلىرى يوق تەرجىمان تەھرىرلەر بولغانلىقىمىز ئۈچۈن بەزى نازۇك تەرەپلەرنى توغرا ئىپادىلەپ بېرەلمىگەن بولۇشىمىز مۇمكىن. ئوقۇرمەنلىرىمىزنىڭ بۇ جەھەتتە ئەقلىمىز يەتمەي قالغان تەرەپلەر بولسا، تۈزىتىش بېرىشنى ئۈمىد قىلىمىز.

ئىسلامجان شېرىپ بەشكېرەمى

Abdulcelil TURAN
Yenidoğan Mh. 41. Sk. No: 7
Daire: 4 Zeytinburnu - İST.

مۇندەرىجە

مۇقەددىمە 1

بىرىنچى باب يۇنان، ئىسكەندىرىيە ۋە شەرقنىڭ مىراسلىرى 1

1. VII ئەسىردىكى يېقىن شەرق سەھنىسى 1
2. ئەسلى نۇسخىدىكى پەلسەپە ئەسەرلىرىنىڭ تەرجىمىسى 3
3. يېڭى پلاتونىزمنىڭ ئاساسى: تەقلىدىي ئەسەرـــ«ئارىستوتېلنىڭ ئىلاھىيەت تەلىماـ
تى» ۋە «سەۋەبنامە» 14

پارس ۋە ھىندىلارنىڭ تەسىرى 24

ئىككىنچى باب دەسلەپكى دەۋرىدىكى سىياسىي ۋە دىنىي جىددىي مۇناسىۋەتلەر 33

1. دىنىي ـ سىياسىي ئىختىلاپلار 33
2. ئىسلامىيەت مەدرىس پەلسەپىسى (كالام) نىڭ بارلىققا كېلىشى 36

ئۈچىنچى باب IX ئەسىرىدىكى پەلسەپىۋى يېزىقچىلىقنىڭ سىستېمىلىق باشلىنىشى 58

1. ئىسلامىيەتتىكى تۇنجى ئىجادىي پەلسەپىۋى ئەسەر قەلەمكەشى ئەل كىندى 58

پەلسەپە ۋە ھەقىقەت 61

مېتافىزىكا 63

پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش 67

روھ ۋە ئەقىل 71

2. ناتۇرالىزمنىڭ پەيدا بولۇشى ۋە ئىسلام ئەقىدىسىگە جەڭ ئېلان قىلىش: ئىبن ئەل
راۋاندى ۋە رازى 78

تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە رازى 79

روھ ۋە ئەقىل 82

ئالەمنىڭ يارىتىلىشى ۋە بەش ئەزەلىي ئامىل 83

تۆتىنچى باب ئىسلامىي يېڭى پلاتونىزمنىڭ تېخىمۇ تەرەققىي قىلىشى 91

1. فارابى 91

پەن تەرتىپى 94

سىرغىپ چىقىش نەزەرىيىسى (نۇرلىنىش) 99

روھىي قۇۋۋەت ۋە ئەقىل 100

ئەخلاق ۋە سىياسەت 103

2. ئىبن سىنا 106
مەنتىقە 110
تەبىئەت 112
روھ ۋە ئەقىل 114
ئالدىن بىشارەت ۋە مۆجىزە 117
مېتافىزىكا 120
تەسەۋۋۇپ ئەسەرلىرى 128

بەشىنچى باب يېڭى پىفاگورىزىم ۋە پەلسەپىۋى ئىلىملەرنىڭ ئومۇملىشىشى 137

1. سىياسەتنىڭ ئەمرىدىكى پەلسەپە 137
2. سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىنىڭ ماتېماتىك ۋە پەلسەپىۋى قاراشلىرى 139
3. سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىنىڭ كوسمولوگىيىسى ۋە مېتافىزىكىسى 142
4. سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىنىڭ پسىخولوگىيىسى ۋە بىلىش نەزەرىيىسى 145
5. خاتىمە 148

ئالتىنچى باب X ئەسىرىدىكى پەلسەپىۋى مەدەنىيەتنىڭ تارقىلىشى 152

1. ئەبۇ ھەييان ئەل تەۋھىدى 152
2. مىسكاۋەيخ 155
3. يەھيا بىن ھادى 160

يەتتىنچى باب پەلسەپە بىلەن دىننىڭ ئۆز ئارا تەسىرلىشىشى 170

1. ئىلاھىيەت ئەقىلچىلىكىنىڭ خىرەلىشىشى 170
2. ئەشئەرىيلەر ۋە ئاتوم بىلەن تاسادىپىي سەۋەبتىن بىرىككەن ئوككاسئونالىزملى مېتافىزىكىنىڭ سىستېمىلىق بايانى 175
3. يېڭى پلاتونىزمغا سىستېمىلىق رەددىيە: غەززالى 181
ئالەمنىڭ ئەزەلىيلىكى 185
ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتى ۋە سۈپەتلىرى 187
سەۋەبىيەرەسلىككە رەددىيە 189
روھىي ۋە جىسمانىي ھىرس 192

سەككىزىنچى باب ئىسلامىيەتتە سۇبىزم (تەسەۋۋۇپ)نىڭ مەيدانغا كېلىشى ۋە تەرەققىياتى 196

1. تەركىدۇنياچىلىقنىڭ كېلىپ چىقىشى 196
2. ۋەھدەتۇل ۋۇجۇد يۈزلىنىشى ـــ بەستامى، ھەللاج قاتارلىقلار 201
3. بىرلەشتۈرۈش ۋە سىستېمىلاشتۇرۇش: غەززالى ۋە ئىبن ئەرەبى 205

توققۇزىنچى باب مۇسۇلمان ئىسپانىيىسى ھادىسىسى ۋە مەششائىيلەرنىڭ گۈللىنىشى ... 216

1. مۇسۇلمان ئىسپانىيىسىدىكى پەلسەپىۋى تەپەككۇرنىڭ باشلىنىشى: ئىبن مەسارراھ، ئەل مەجرىتى ۋە ئىبن باجە 216
2. ئىبن تۇفايىل ۋە ئىدىيىنىڭ ھەقىقەتكە يۈزلىنىپ تەبىئىي ئىلگىرىلىشى 221

3. ئىبن رۇشىد ۋە ئارىستوتېلىزمنى قوغداش 226
دىن ـــ پەلسەپە مۇناسىۋىتى 230
تەئۋىل (ئىزاھلاش) ۋە شەرتلەر 232
تەئۋىل يادروسى 234
غەززالىيغا تەنقىد 236
ئىبن سىناغا تەنقىد 238
ئونىنچى باب ئىبن سىنادىن كېيىنكى تەرەققىياتلار: ئىشراقىيە ۋە مەششائىيلەرگە قايتۇرما زەربە ... 246
1. سۆھرەۋەردى 246
2. ئىشراقىيلىقنىڭ كېيىنكى تەرەققىياتى: سادىردىن شىرازى (موللا سادرا) ۋە ئۇنىڭ ئىزباسارلىرى 255
ئون بىرىنچى باب ئىلاھىيەتتىكى ئىنكاس ۋە قايتا گۈللىنىش 263
1. زاھىرىيلىك ۋە يېڭى ھەنبەلىيلىك: ئىبن ھازىم، ئىبن تەيمىييە ۋە مۇھەممەد بىن ئابدۇل ۋاھاب ... 263
2. تىزگىنلەش ۋە چېكىنىش: پەخرىددىن رازى، نەجمىددىن نەسەفى، جۇرجانى ۋە باجۇرىي 268
3. ئىنكاس ۋە يېڭىدىن گۈللىنىش: ئىبن خالدۇن 271
ئون ئىككىنچى باب يېقىنقى ۋە ھازىرقى زامانىدىكى يۈزلىنىش 280
1. مودېرنىزم روھىنىڭ شەكىللىنىشى: جامالىدىن ئافغانى ۋە مۇھەممەد ئابدۇھ 280
2. ھىندىستاندا مودېرنىزم: سەييىد ئەخمەدخان، ئەمىر ئالى ۋە مۇھەممەد ئىقبال 291
3. ھازىرقى زامان پەلسەپە سەھنىسى: ئەسلىيەتچىلىك، مودېرنىزم ۋە مەۋجۇدىيەتچىلىك ... 297
4. باشقا يېڭى تەرەققىياتلار: دەلىلىزم ۋە سوتسىيالىزم 330

مۇقەددىمە

ئىسلام پەلسەپىسى مۇرەككەپ بىر ئەقلىي جەريانىنىڭ مەھسۇلى. بۇ جەريانىدا سۇرىيەلىكلەر، ئەرەبلەر، پارسلار، تۈركلەر، بەربەرلەرنىڭ ھەممىسى دېگۈدەك ئاكتىپ رول ئويناغان. لېكىن، بۇلار ئىچىدە ئەرەبلەرنىڭ نەتىجىسى ئۈستۈن ئورۇندا تۇرغانلىقتىن، بۇ پەلسەپە بەزى ئاپتورلار قەلىمىدە قىسقارتىلىپ ئەرەب پەلسەپىسى دەپمۇ ئاتىلىدۇ. شەرقتە خۇراساندىن غەربتە ئاندالۇسىيە (ھازىرقى ئىسپانىيە) گىچە بولغان كەڭ زېمىندىكى يازغۇچىلار VIII ئەسىردىن XVII ئەسىرگىچە ئۆز ئىدىيەسىنى ئىپادىلەشتە ئەرەب تىلىنى تاللىۋالغان. بۇنداق دۇنياۋى تىرىشچانلىقا ئۇيۇشتۇرۇش كۈچى بەخش ئەتكەن ۋە ئۇ كۈچىنىڭ شەكلى ۋە يۆنىلىشىنى بەلگىلىگەن مىللەت ھېچ بولمىغاندا دەسلەپكى چاغلاردىكى ئەرەبلەر ئىدى؛ ئەرەبلەردە قەدىمكى ئىلىم ـ پەنگە بولغان مەدەنىيەت ئىشتىياقى بولمىغان بولسا، ئەقلىي جەھەتتىكى ھەر قانداق ئىلگىرىلەشنى ئەمەلگە ئاشۇرۇش ۋە ياكى ئۇنى داۋاملاشتۇرۇش مۇمكىن ئەمەس ئىدى. يەنە بىر تەرەپتىن، ئەنە شۇ ئەرەبلەر ئىستېلا قىلىنغان خەلقلەرنىڭ ئۆرپ ـ ئادەت ۋە مەدەنىيەت بىلىملىرىنى قوبۇل قىلىش بىلەن بىر چاغدا، مۇسۇلمانلار مەدەنىيىتىنىڭ پۈتكۈل تەركىبىگە ھەل قىلغۇچ بىر ئامىلنى تۆھپە قىلدى. ئۇ بولسىمۇ ئىسلام دىنى ئىدى.

بىز مەسىلەرنى بايان قىلىش جەريانىدا ھەر قايسى مىللەتلەرنىڭ ئىسلام پەلسەپىسىنىڭ تەرەققىياتىدا ئويناغان رولىنى كۆرسىتىپ ئۆتىمىز. بۇ يەردە بىز شۇنىڭغا دىققەت قىلىشىمىزكى، رەككى، يېقىن شەرق پەلسەپىسى بىلەن ئىلىم ـ پەن تەرەققىياتىنىڭ كۆپ قىسمى ئەرەبلەرگە مەنسۇپ، ئۇلارنىڭ مەدەنىيەت تارىخىي ئەھمىيىتە ئىسلام دىنىنىڭ باش كۆتۈرۈشى بىلەن باشلانغان. ئىسلام دىنى دۇنياغا كېلىشتىن بۇرۇن ئەرەبلەرنىڭ ئاساسلىق مەدەنىيەت نەتىجىسى نەزمە شېئىر بىلەن ئەدەبىيات تۈسىنى ئالغان رىۋايەتلەر ئىدى. بۇ ئەسەرلەر ئېغىزدىن ـ ئېغىزغا كۆچۈش يولى بىلەن تارقىلىپ كەلگەن بولۇپ، بۇ ئەسەرلەر ئەرەبلەر تۇرمۇشىدىكى سىياسىي، ئىجتىمائىي، دىنىي ۋە ئەخلاقىي مەزمۇنلارنى ئەكس ئەتتۈرىدىغان تارىخىي ماتېرىياللار ئىدى. لېكىن، بۇ ماتېرىياللار ئىپتىدائىي، پارچە ـ پۈرات، بىر تەرەپلىمە ئىدى. ئىسلام دىنى ئەرەبلەرگە قاتىلاملىرى ئېنىق، سىستېمىسى روشەن بىر دۇنيا قاراشنى ئاتا قىلىپ، ئۇلارنىڭ قەبىلىلەر ياشاۋاتقان تار زېمىندىن ھالقىپ چىقىشىنى تەلەپ قىلىپلا قالماستىن، يەنە ئۇلارنى زورلاپ دېگۈدەك قەدىمكى دۇنيانىڭ ئەينى چاغدىكى مەدەنىيەت باسقۇچىغا ئېلىپ كىرىپ، كۆزنى چاقنىتىدىغان ئىلىم ـ پەن ۋە مەدەنىيەت جاۋاھىراتلىرىنى ئۇلارنىڭ كۆزى ئالدىدا نامايان قىلدى.

مۇسۇلمانلارنىڭ پۈتكۈل تۇرمۇشىنى ئايلاندۇرۇپ تۇرغان ئوق تەبىئىيكى «قۇرئان كەرىم» ئىدى. مۇسۇلمانلارنىڭ ئېتىقادى بويىچە، «قۇرئان كەرىم» مىلادى 610 ـ يىلىدىن 632 ـ يىلىغىچە بولغان ئارىلىقتا ئاللاتائالانىڭ مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامغا نازىل قىلغان ۋەھىيسى بولۇپ، ئۇ ئەينەن يېزىپ خاتىرىلەنگەن ئىدى. «قۇرئان كەرىم» مۇسۇلمانلار ئۈز تۇرمۇشىدا ئاساسلىنىدىغان بىر قاتار مۇكەممەل پرىنسىپ ۋە ئەھكاملارنى ئۆز ئىچىگە ئالغان. ھالبۇكى، مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامنىڭ نۇرغۇن سۆزلىرى «قۇرئان كەرىم»نىڭ تولۇقلىمىسى ھېسابلىنىدۇ. بۇ سۆزلەر پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالامنىڭ پائالىيىتى ۋە ھۆكۈملىرىنى تولۇق ئۆز ئىچىگە ئالغان بولۇپ، مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامنىڭ

ئاغزى ئارقىلىق تارقالغان دىنىي ئەقىدىلەرنىڭ ئاساسىي گەۋدىسىنى شەكىللەندۈرگەن. تەلەپچانلىق بىلەن ئېيتقاندا، مۇسۇلمانلارنىڭ ئادىتى بويىچە ئېيتقاندا، بۇ، پەيغەمبەرنىڭ سۈننىتى (al-Sunnah) دەپ ئاتىلىدۇ.

ئۇلۇغ ئاللانىڭ مۇقەددەس سۆزى (Kalam) گە بولغان تەقۋادارلىقى ۋە پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالامنىڭ مۇقەددەس يولىغا بولغان ئىخلاسمەنلىكىنى بىلدۈرۈپ، تۇنجى ئەۋلاد مۇسۇلمان ئالىملار ئىسلام دىنىنىڭ ئەھكاملىرىنى قېتىرقىنىپ شەرھلەپ، ئۇنىڭ ئىچىدىكى قانۇن ۋە ئەخلاققا دائىر بايانلارنى ئوتتۇرىغا قويۇپ، مۇقەددەس دىنىي ئەھكاملارنى تۇراقلاشتۇرۇشقا ئۆزىنى بېغىشلىدى. بۇ تىرىشچانلىق نەتىجىسىدە قىرائەتشۇناسلىق (ilm al-qiraat)، تەپسىرشۇناسلىق (tafsir) ۋە دەسلەپكى دەۋردىكى مۇسۇلمانلار جەمئىيىتى «قۇرئان كەرىم» دىكى دىنىي ئەھكاملارنى ئاساسەن دىن ئىشلىرىنى بىر تەرەپ قىلىشقا نەزەريىۋى ئاساس بولغان بىردىنبىر پەن فىقھە مەيدانغا كەلدى. مەيلى قانداق بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، بۇ پەنگە يانداشقان ھالدا يەنە ناھايىتى تېزلا بىر تۈركۈم قوشۇمچە پەنلەر بارلىققا كەلدى. بۇ پەنلەر ئەقىلچىلىك ۋە پەلسەپە پەنلىرىگە زادىلا ئوخشىمىغاچقا، ئۇمۇمىي جەھەتتىن تىل ياكى ئەنئەنىۋى پەنلەر دەپ ئاتالدى.[1]

ئىسلامىيەت ئىراسىنىڭ دەسلەپكى ئىككى ئەسىردە، گرامماتىكا، ئىستىلىستىكا ۋە باشقا ئالاقىدار پەنلەر تەرەققىي قىلغان بولۇپ، ئۇلار ئاساسلىقى بىر خىل ۋاستە بولۇش سۈپىتى بىلەن «قۇرئان كەرىم» ۋە ھەدىستىكى تىل ئادىتىنى مۇكەممەل شەرھلەپ، بۇنداق تىل ئادىتىنىڭ توغرىلىقىنى ئىسپاتلىدى. ھەتتا ئەدەبىيات، بولۇپمۇ ئىسلام دىنى تارقىلىشتىن بۇرۇنقى شېئىرلار تەتقىق قىلىنىپ، «قۇرئان كەرىم» ۋە ھەدىستىكى ناتونۇش سۆزلەر كىشىنى قايىل قىلارلىق دەرىجىدە شەرھلەندى.

«قۇرئان كەرىم»نىڭ ئۆلچەملىك نۇسخىسى III خەلىپە ئوسماننىڭ زامانىدا بېكىتىلگەن ئىدى. ئوسماننى خاتىرىلەش ئۈچۈن «قۇرئان كەرىم» نىڭ ھەممە ئېتىراپ قىلغان بۇ نۇسخىسى ئۇ بارلىققا كەلگەن كۈندىن باشلاپلا «ئوسمانىيە نۇسخىسى» دەپ ئاتالدى. [2] X ئەسىرگە كەلگەندە، ئۇمۇمىي مەزمۇنغا قىلچە دەخلى يەتكۈزمىگەن ئاساستا بىر قانچە يېرى نوقۇل گرامماتىكا ۋە ئىملا جەھەتتىنلا سىلىقلاشتۇرۇلدى. يەنە بىر تەرەپتىن، ھەدىس ئىككى ئەسىرگە يېقىن ۋاقىت ئېغىزدىن ـ ئېغىزغا كۆچۈپ تارقالغانلىقتىن، ئەسلىدىكى ھەقىقىي، راست سۆزلەرگە بەزى ئاساسسىز مەزمۇنلار ئارىلىشىپ قالدى. بىراق، IX ئەسىرنىڭ ئوتتۇرىلىرىغا كەلگەندە، بۇ مەزمۇنلارنى قاتتىق تەكشۈرۈش ئۈچۈن كۆكۈل قويۇپ بېكىتىلگەن ئۆلچەم پەيدىنپەي ئوتتۇرىغا قويۇلۇپ، توغرا، ھەقىقىي بولغان ھەدىس توپلىمى تۈزۈلۈپ چىقىلدى. ئۇنىڭ ئىچىدە ئەڭ مەشھۇر، ئەڭ نوپۇزلۇق بولغىنى بۇخارى (870 ـ يىلى ۋاپات بولغان) تۈزگەن «سەھىھۇلبۇخارى» دۇر. [3]

شۇنى تەسەۋۋۇر قىلىش ئاسانكى، دەسلەپكى دەۋردىكى ئەڭ ئۇلۇغ ئالىملار ئاساسلىقى تىلشۇناسلار ياكى تەپسىرشۇناسلار بولۇپ، ئۇلار بىر تەرەپتىن «قۇرئان كەرىم» ۋە ھەدىستىكى جۈملىلەرنى تەھلىل ۋە تەتقىق قىلسا، يەنە بىر تەرەپتىن «قۇرئان كەرىم» ئايەتلىرىدىكى قانۇنىي مەزمۇنلارنى ۋە ئۇنىڭ تەتبىقلىنىشىنى كونكرېت ئەھكام قىلىپ بايان قىلىشقا كىرىشكەنىدى. ئالدىنقى ۋەزىپىنى تەپسىرشۇناسلار ۋە ھەدىسشۇناسلار ئىجرا قىلسا، كېيىنكىسىنى فەقىھ (قانۇنشۇناس)لەر ئورۇنلايتتى. تەشكىللىك ئىسلام مائارىپشۇناسلىرى كەمچىل بولغان ئەھۋاللاردا، دىنىي ئەقىدىگە تەبىر بېرىش ئىشىمۇ مۇشۇ فەقىھلەرنىڭ زىممىسىگە چۈشتى.

دەسلەپكى دەۋردىكى فەقىھلەر شەرئىەت ھەتتا ئەقىدە مەسىلىلىرىنى بىر تەرەپ قىلىشتا كۆپىنچە نوقۇل تىلشۇناسلىقنى ياكى يادلۇالغان ئايەتلەرنى مىزان قىلغانىدى. لېكىن، تېزلا كىشى-

لەرنى سەل گۈمانلاندۇرۇپ قويىدىغان بىر مەسىلە كېلىپ چىقتى. بولۇپمۇ، بىرەر مەسىلە ئۈستىدە ھۆكۈم چىقىرىشقا «قۇرئان كەرىم» دىن ئاساس تاپالمىغاندا، «قىياس» ياكى «ئىجمائى» ئۇسۇلىنى قوللىنىشنى تەشەببۇس قىلىدىغان ئالىملار تەبىقىسى مەيدانغا كەلدى. مۇسۇلمان فەقىھلىرى ئاخىرىدا تۆت مەزھەپ بولۇپ شەكىللەندى. بۇلار ئىچىدە ئەبۇھەنىيفە (767 ـ يىلى ۋاپات بولغان) مەزھىپى بىلەن شافئىي (820 ـ يىلى ۋاپات بولغان) مەزھىپى مالىك ئىبنى ئەنەس (795 ـ يىلى ۋاپات بولغان) مەزھىپى ئەھمەد ئىبنى ھەنبە (855 ـ يىلى ۋاپات بولغان) مەزھىپىگە قارىغاندا بىر قەدەر ئەركىن پىكىرلىك ئىدى.

بۇ خىل زىت پىكىرلەرنىڭ كېيىنكى چاغلاردىكى مەدرىس ئىلاھىيەت تەلىماتىغا كۆرسەتكەن تەسىرىنى كۆرۈش تەس ئەمەس. مالىكىي مەزھىپى ۋە ھەنبەلىي مەزھىپى ئادەتتە مۇتەئەسسىپ «ھەدىس تەرەپدارلىرى» دەپ قارالغان. ئۇلار ھەر قانداق «ئىجتىھاد» ئۇسۇلىنى قوبۇل قىلىشنى رەت قىلغان. ئۇلارنىڭ ئاساسلىق تەشەببۇسى «قۇرئان كەرىم» دە تىلغا ئېلىنغان «ئاللاھنىڭ ئەرشتىن ئورۇن ئېلىشى» (7 ـ سۈرە 54 ـ ئايەت ۋە 20 ـ سۈرە 5 ـ ئايەت) دېگەن سۆزگە مالىكنىڭ بەرگەن شەرھىسىدە گەۋدىلىك ئىپادىلىنىدۇ. ئۇنىڭ قارىشىچە، «ئورۇن ئېلىش» دېگەن بۇ سۆز «ھەممىگە تونۇشلۇق، بىراق ئورۇن ئېلىشنىڭ قانداق تەرىقىدە بولغانلىقىنى ھېچكىم بىلمەيدۇ. بۇنىڭغا ئىشىنىش ۋاجىب. بۇ توغرىدا سوئال قويۇش بىدئەت دېيىش كېرەك ئىدى. [4]

«قۇرئان كەرىم» ئايەتلىرىنى تەتقىق قىلىش جەھەتتە ئوتتۇرىغا چىققان مەسىلىلەر ئۈستىدە زورمۇ ـ زور مۇھاكىمە ئېلىپ بېرىش ئۇسۇلى ۋاقتىنىڭ سىنىقىغا بەرداشلىق بېرەلمىدى. بىرىنچىدىن، مەيلى دەمەشق ياكى باغدادتا بولسۇن، ئىسلام دىنى بىلەن خرىستىئان دىنى ۋە باشقا دىنلار ئوتتۇرىسىدا قارشىلىشىش پەيدا بولۇپ، مۇناسىۋەت جىددىيلىشىپ كەتتى. ئىككىنچىدىن، «قۇرئان كەرىم»دە تەسۋىرلەنگەندەك، ئاللانىڭ دۇنيادىكى ھەممىدىن ئۈستۈن، ئەڭ ئالىي ھوقۇقىدىن ئەيمىنىش ۋە ئۇنىڭ تەسىرىدە پەيدا بولغان ئەخلاق ۋە قانۇن جەھەتلەردىكى مەسىلىلەر مەۋجۇت بولۇپ تۇردى. ئۈچىنچىدىن، ھەر بىر ئادەمنىڭ مۇسۇلمانلىق تۇرمۇش ئادەتلىرىنىڭ بىردەكلىكىنى ساقلاش زۆرۈر ئىدى. «قۇرئان كەرىم» ۋە «ھەدىس» ئىچىدىكى بىر ـ بىرىگە زىت مەسىلىلەرنى ئىچكى ماسلىققا يېتەكلەپ شەرھلەش جەھەتتە سىستېمىلىق ئىزدىنىش بولمىسا، يۇقىرىقى نەرسىلەرگە ئېرىشىش مۇمكىن ئەمەس ئىدى.

بۇ مۇرەككەپ مەسىلىلەرنى ھەل قىلىش يولىدىكى تىرىشچانلىق ئىسلام مەدرىس پەلسەپىسىنىڭ بارلىققا كېلىشى ۋە تەرەققىياتىنىڭ ئاساس قىلاتتى. دەسلەپكى دەۋرىدىكى بىر تۈركۈم ئىلاھشۇناسلارنىڭ خرىستىئانلار، يەھۇدىيلار ۋە باشقا دىنداكىلەرنىڭ ئىسلام دىنىنى ئەيىبلىگەن سەپسەتىلىرىگە رەددىيە بېرىش جەريانىدا زور نەتىجىلەرنى قولغا كەلتۈرگەن. دەققەت قىلىشقا ئەرزىيدىغىنى شۇكى، دەسلەپكى چاغلاردىكى مۇئتەزىلىلەر (ئايرىلىپ چىققۇچىلار)نىڭ ئۆلىمالىرى ئىسلام دىنىنى قوغدىغانلىقى، ماتېرىيالىستلار ۋە مانى دىنى مۇخلىسلىرىغا زەربە بەرگەنلىكى بىلەن مەدھىيىلەندى. [5] ئەمەلىيەتتە، غەيرىي دىنداكىلەرنىڭ خاتىرىلىگۈچىلىرى شۇنى ئېنىق ھالدا كۆرسەتتىكى، مەدرىس ئىلاھىيەتشۇناسلىقى لوگىكىغا ئۇيغۇن مۇنازىرە ۋە ئۆزىنى ھۇجۇمدىن قوغداش ئارقىلىق مۇسۇلمانلار ئېتىقادىنى كۈچەيتىشنىڭ بىر خىل ۋاستىسى سۈپىتىتىدە مەيدانغا كەلگەن. [6]

VII ئەسىردە، ئىسلامىيەتنىڭ ئۆز دائىرىسى ئىچىدىكى مۇھاكىمە ئاللانىڭ ئادىللىقى ۋە ئىنسانىڭ مەسئۇلىيىتىدىن ئىبارەت بۇ مەسىلىگە مەركەزلىشىشكە باشلىدى. ئىشەنچلىك كىتابلاردىكى خاتىرىلەرگە ئاساسلانغاندا، دەسلەپكى چاغلاردىكى بىر تۈركۈم ئىلاھشۇناسلار ئىرادە ئەركىنلىكى ۋە

ئالالا بېكىتكەن تەقدىر دېگەن مەسىلە توغرىسىدىكى مۇھىم مۇھاكىمىگە قاتناشتى، مۇئتەزىلىلەر مۇشۇنداق پىكىر قىلىش ئۇسۇلىنى داۋاملاشتۇرۇپ، بىر تەرەپتىن، شەخس ئۆز ئەركىنلىكىگە ئىگە دېگەن قاراشتا چىڭ تۇرسا، يەنە بىر تەرەپتىن، ئاللا ئادىل دېگەن قاراشتا چىڭ تۇردى. ئۇلار «قۇرئان كەرىم» ئايەتلىرىنى دەلىل كەلتۈرۈپ، ئۆزىنىڭ قاراشلىرىنى ئىسپاتلىدى. لېكىن ئۇلارنىڭ ئاساسلىق مەقسىتى ئېتىكىلىق ۋە ئەقلىيلىك خاراكتېرغا ئىگە بىر خىل قاتتىق مۇنازىرە ئارقىلىق ئۆزلىرىنىڭ تەشەببۇسىنى قوغداش ئىدى.

ئۇنىڭدىن سىرت، «قۇرئان كەرىم»دىكى ماڭدامدا بىر ئۇچراپ تۇرىدىغان ئادەملەشتۈرۈلگەن سۆز ـ ئىبارىلەردە ئاللانىڭ ھېچقانداق بىر مەخلۇققا ئوخشىمايدىغانلىقىنى ۋە ھەممىدىن ئۈستۈن ئىكەنلىكىنى قوغداش ئۈچۈن، ئوخشىتىش ئۇسۇلىنى قوللىنىش زۆرۈر بولغان. بۇ جەھەتتە مۇئتەزىلىلەر يەنە شۈبھىسىز ئاۋانگارتلىق رولىنى ئوينىدى. «قۇرئان كەرىم»دە تىلغا ئېلىنغان «ئەرشتىن ئورۇن ئېلىش» ۋە ئاخىرەتتە ئاللانى ئۆز كۆزى بىلەن كۆرۈشنىڭ مۇمكىن («قۇرئان كەرىم» 75 ـ سۈرە 22 ـ ئايەت) دېگەن ئىبارىدە ئوخشىتىش ئۇسۇلى قوللىنىلغان دەپ قارىلىپ، بىر تەرەپتىن، ئاللانىڭ سەلتەنىتى ۋە ھەممىدىن ئۈستۈن سۈپىتى بايان قىلىنسا، يەنە بىر تەرەپتىن، سوپىزمدا ئېيتىلغاندەك ئاللانى كۆرۈشنىڭ مۇمكىنلىكى چۈشەندۈرۈلگەن. [7]

بۇنداق مۇھاكىمىنى ئەدەبلىك ئېلىپ بېرىش تەبىئىي ھالدا يۇقىرى دەرىجىدىكى نەيرەڭۋازلىقنى تەلەپ قىلاتتى. يۇنان پەلسەپىسى بىلەن مەنتىقە ئىلمى تارقىلىپ كىرىشتىن ئىلگىرى، بۇنداق نەيرەڭۋازلىق چۈشەنگىلى بولمايدىغان دەرىجىدە بولمىسىمۇ، بەك چۈشىنىشلىكمۇ ئەمەس ئىدى. بۇ ۋەجىدىن مەدرىس ئىلاھىيەت تەلىماتى مۇسۇلمانلارنى يۇنان پەلسەپىسىنى تەتقىق قىلىشقا بىرقانچە ئەسىر ئىلگىرىكى مىسىرلىق ۋە سۈرىيىلىك خرىستىئانلارنى قىزىقتۇرغاندەك قىزىقتۇردى.

ئۇمەۋىيە سۇلالىسى دەۋرىدە (661 ـــ 750 ـ يىللىرى) بۇ جەھەتتە ئانچە زور ئىلگىرىلەش بولمىدى. ئۇمەۋىيە سۇلالىسىنىڭ خەلىپىلىرى، بولۇپمۇ ئۇلار ھۆكۈمرانلىق قىلغان دەسلەپكى بىر نەچچە 10 يىلدا، ئاساسەن قانداق قىلىپ سىياسىي ھوقۇقنى مۇستەھكەملەشكە، زېمىنى بىپايان ئىمپېرىيىگە ھۆكۈمرانلىق قىلىش سەۋەبىدىن كېلىپ چىققان ئىقتىسادىي ۋە مەمۇرىي مەسىلىلەرنى ھەل قىلىشقا كۆڭۈل بۆلۈش بىلەن بولۇپ كەتتى. لېكىن، بۇ دەۋردە بىلىمگە تەشنا كۆڭۈللەر پۈتۈنلەي يوق ئەمەس ئىدى. مەسىلەن، خەلىپە خالىد ئىبنى يەزىد (704 ـ يىلى ۋاپات بولغان) خەلىپىلىك ۋەزىپىسىدىن ئۈمىدسىزلەنگەندىن كېيىن كېمياگەرلىك ۋە ئاسترولوگىيە ئىلمىدىن تەسەللى تاپقانىدى. بىزدىكى ئەڭ قەدىمىي ئىپتىدائىي ماتېرىياللارغا ئاساسلانغاندا، خالىد ئىبنى يەزىد ئىلىم ـ پەن ئەسەرلىرى (مېدىتسىنا، ئاسترولوگىيە، كېمياگەرلىك ئەسەرلىرى) نىڭ ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلىنىشى ئۈچۈن ھەممىدىن بۇرۇن تەييارلىق قىلغان ئىدى. بىراق، ئىسلام پەلسەپىسى ۋە ئىلاھىيەت تەلىماتىنىڭ تەرەققىياتىVIII ئەسىرنىڭ ئوتتۇرىسىدىكى ئاببا سىيلار خەلىپىلىكىنىڭ تىكلىنىشى بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك. ئاببا سىيلار سۇلالىسى دەۋرىدە، ئىلىم ـ پەن ۋە پەلسەپىگە بولغان قىزىقىش كۈندىن ـ كۈنگە كۈچەيدى. ھەتتا ئىلىم ـ پەن ۋە پەلسەپە ساھەسىدىكى نەتىجىلەر ئەمدى شەخسى تىرىشچانلىق ياكى ئاكتىپلىقنىڭ مەھسۇلى بولۇشتىن قالدى. ئۇزاق ئۆتمەي، دۆلەت بۇ ئىشنى ئاكتىپلىق بىلەن ئىلگىرى سۈردى، بۇنىڭ بىلەن دۆلەت خادىملىرىنىڭ نەزەر دائىرىسىمۇ زور دەرىجىدە كېڭەيدى. ئىلاھىيەت تەلىماتىنىڭ چەك ـ چېكىدىن يىمىرىلىشى پەلسەپە ساھەسىدىكى بەس ـ مۇنازىرە ۋە ئىزدىنىش نەتىجىسىدە مەيدانغا كەلدى. بۇ ھال پۈتكۈل مۇسۇلمانلار جەمئىيىتىنى بىئارام قىلىۋاتاتتى. كېيىنچە خەلىپە بىر خىل ئىلاھىيەت نۇقتىئىينەزىرىنى قوللاپ، باشقا پىكىرلەرگە قارشى تۇرۇپ، سىياسىي جەھەتتە مۇشۇ خىل قاراشتا چىڭ تۇرۇشنى تەلەپ قىلدى.

شۇنىڭ بىلەن ئىلاھىيەت تەلىماتى تېزدىنلا سىياسىيونلارنىڭ ھەمراھىغا (قول چومىقىغا) ئايلىنىپ قالدى، ئاخىردا ئىدىيە ۋە ۋىجدان ئەركىنلىكى قاتتىق زىيانغا ئۇچرىدى.

ئەلۋەتتە بۇ خىل تەرەققىياتنىڭ تۈپكى سەۋەبى ئىسلام دىنىدىكى پرىنسىپ بىلەن قانۇن، دىندىن خالىي ئالەم بىلەن ئۇ ئالەمنىڭ سىرتىدىكى ساھەلەر ئوتتۇرىسىدىكى ئۆز ئارا مۇناسىۋەتلەردە ئىدى. لېكىن، بۇنداق تەرەققىيات چەت ئەل ئىدىيىسىنىڭ رىقابىتىگە ھەم دىنىي ئەقىدىنىڭ بۇ-يۇنتۇرۇقىدىن قۇتۇلۇشقا موھتاج ئىدى. مانا بۇ دەل ئەقىل دۇردانىلىرى ئىچىدىكى يۇنان ئىدىيىسى ۋە يۇنان روھىنى تونۇشتۇرۇشنىڭ ئوينىغان رولى ئىدى. بۇ خىل ئىدىيە ۋە روھ ئىسلام دىنىنى چۈشىنىشكە نىسبەتەن ئىنتايىن مۇھىم بولغان بىر ـ بىرىگە قارشى ئىككى خىل ئىنكاسنى پەيدا قىلدى. يۇنان ئىدىيىسىنى تونۇشتۇرۇش كەلتۈرۈپ چىقارغان ئەڭ تۈپكى بۆلۈنۈش ئىلغارلار بىلەن مۇتەئەسسىپلەر ئوتتۇرىسىدا يۈز بەردى. ئالدىنقىسى پەلسەپىۋى ئىدىيىلەر ئارقىلىق ۋەھىدىكى ما-تېرىياللارنى ئەستايىدىل تەتقىق قىلىشقا تۇتۇش قىلغان بولسا، كېيىنكىسى پەلسەپەنى يا ئاللانىڭ ئالدىدىكى چوڭ گۇناھ، ياكى بولمىسا ئەجنەبىيلەرنىڭ گۇمانلىق نەرسىسى دەپ قاراپ، ۋەھىنىڭ پەلسەپە بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىنى پۈتۈنلەي ئۈزۈپ تاشلىدى. بۇ خىل بۆلۈنۈش پۈتكۈل ئىسلا-مىيەت تارىخىدا تەكرار يۈز بەرگەن بولۇپ، ئۇ پۈتۈن ئىسلام دىنىنىڭ بۆلۈنىپ كەتكەنلىكىنىڭ كۆرۈنۈشىدۇر. بۇنىڭ نەتىجىسىدە، پۈتكۈل مۇسۇلمانلار تارىخىدىكى ئىسلاھات ھەرىكەتلىرىدە يا چوڭ جەھەتتىن نوپۇز ۋە ئەقىدىدىن ئايرىلماسلىق، يا ئىجتىمائىي تەشكىلاتلاردىكى، ئىلاھىيەتكە دائىر مۇھاكىمىلەر ياكى قانۇن ئېڭى ساھەسىدىكى ئالدىنقى شەرتنى يېڭىباشتىن ئىزاھلاش ۋە تەكشۈرۈشنى تەلەپ قىلىش بەلگە قىلىندى. بۇنىڭ ئەكسىچە، X ئەسىردىكى ئەشئەرى (935 ـ يىلى ۋاپات بولغان)نىڭ ئىسلاھاتى، XIV ئەسىردىكى ئىبنى تەيمىييە (1327 ـ يىلى ۋاپات بولغان)نىڭ يېڭىلىقچا كۆچۈشى، XIX ئەسىردىكى مۇھەممەد ئابدۇ (1905 ـ يىلى)نىڭ ئىسلاھاتى قاتارلىقلارنىڭ ھەممىسى كۆچىنىڭ بارچە كونىلىقنى قوغداش، ئەنئەنىچىلىك ئىدىيىسى ۋە ئىسلامىيەت ئەقـ-ىدىسىنىڭ ئەڭ دەسلەپكى دەۋرىدىكى بولغان مۇسۇلمانلار جەمئىيىتىدىكى ياخشى كىشىلەر (سە-لەف سالىھىنلار)نىڭ تەسەۋۋۇرىنى بەلگە قىلدى.

قانداق بولسا بولسۇن، يۇنان پەلسەپىسى ۋە يۇنانچە ئىزدىنىش روھىنى تونۇشتۇرۇشنىڭ ئا-خىرقى ئاقىۋىتى مالىك ئىبنى ئەنەس قاتارلىق دەسلەپكى دەۋردىكى ئىلاھشۇناسلار ۋە فەقىھلەرنىڭ «ئەنئەنىچىلىكى» ئۆزىنىڭ ساپ ياكى ئەڭ دەسلەپكى شەكىلدە پۈت تىرەپ تۇرالمايدىغان بولدى. بۇيۇك ئەشئەرى «ئىسلاھاتچىلىرى» ئەنئەنىۋى قاراشنى قوغداش، غەيرىي دىندىكىلەر ۋە ئەركىن مۇتەپەككۇرلارغا قارشى تۇرۇش جەھەتتە ئەخمىقانە ئىش قىلىپ قويدى. ئۇلار ئۆزلىرىنىڭ زەقىبى بولغان ئەقىلچىلەرنىڭ يۇنانلىقلار ئارىيەت ئېلىپ كەلگەن قورالىلىرىغا تايانمىسا مەقسىتىگە يېتەل-مەيتتى. ئۇلار گويا ئۆزلىرىنىڭ ئالدى بىلەن كىشىلەرنى ئىزاھلاشقا مەجبۇرلايدىغان تىلتۇمارىغا مۇراجىئەت قىلمىسا، يۇنان دىنالېكتىكىسىدىن ئىبارەت بۇ ئەرۋاھنى قوغلىۋېتەلمەيدىغاندەك قىلاتـ-تى.

ئۇنىڭدىن قالسا، يۇنان پەلسەپىسى ۋە مەنتىقىسىگە ئوخشىمىغان دەرىجىدە سادىق بولۇش ئى-لاھىيەتچىلىكنىڭ خىلمۇ ـ خىل ئىدىيىۋى ئېقىملىرىنى شەكىللەندۈرۈپلا قالماستىن، يەلكى تې-خىمۇ ئېنىق ھالدا يۇنانچە ئىدىيىۋى ئېقىمنى بارلىققا كەلتۈردى. بۇ ئېقىمنى بىز ئىسلام پەلسە-پىسى ئېقىمى دەپ ئاتايمىز.

بۇ ئېقىمنىڭ پەيدا بولۇشى ۋە تەرەققىي قىلىشى تارىختىكى مۇھىم ئىش. مەدرىس ئىلاھى-يەتشۇناسلىقى ئۇنىڭغا شۇمۇرۇلۇپ، ئىنكاس پەيدا قىلىپ ياكى ئىسلام پەلسەپىسىدىن ئىبارەت بۇ

جەھەتلەردىن ئايلىنىپ ئۆتۈپ مۇھاكىمە قىلىنىدىغان بولدى. ئىلاھشۇناسلىققا يەنە پەلسەپە بىلەن بولغان مۇناسىۋەتنى تولۇق مۇئەييەنلەشتۈرۈش ياكى تولۇق ئىنكار قىلىشتىن ئىبارەت ئىككى قۇتۇپ ئوتتۇرىسىدا ئارىسالدىلىق قىلىدىغان باشقا بىر ھەرىكەت ــ سوفىزم قوشۇلدى. سوفىزم ئاخىردا دىنىي تەسىراتنىڭ ئىپتىدائىي ئۇلىدا يېلتىز تارتتى. بۇ خىل تەسىرات ئىنسانىنىڭ ئىللاتائالا ئالدىدا نېمە قىلىشىنى بىلمەيدىغان ئېكىنى، ئىللادىن بۆلەك ھېچقانداق مەڭگۈلۈك مەۋجۇدىيەت يوق دەيدىغان ئىدىيىسىنى، بۇ خىل تەسىراتقا مەنسۇپ بولۇشقا تەقەززا بولغان ئەقىل ۋە كەيپىياتنى يېتىشتۈرۈش داۋامىدا ئۆسۈپ ــ يېتىلگەن. بۇ خىل سوفىزملىق تەسىرات خاراكتېر جەھەتتىن كۆپىنچە ئەقلىي لىققا ياكى پەلسەپىۋىلىققا زادىلا ئوخشاشمايدۇ دېيىلىدۇ، بەزىدە بۇنىڭ دەل ئەكسىچە دېيىلىدۇ. لېكىن، بۇنداق ئوخشاشماسلىقنىڭ مەۋجۇت بولۇش ــ بولماسلىقىدىن قەتئىينەزەر، ئۇ تەسىرات يەتمەكچى بولغان ھەقىقىي ئوبيېكتقا يەنى چىنلىقنىڭ ھەممىسىگە ۋە يۈكسەك چۈشەنچىگە ئېلىپ بارىدۇ دېيىلگەنىكەن، ئۇ ھالدا ئۇنىڭ ئىنسانىنىڭ ئەقلىي ياكى پەلسەپىۋى تەشنالىقى بىلەن قىلچە مۇناسىۋەتسىز بولۇشى گويا مۇمكىن ئەمەس. ئەمەلىيەتتە، ئىسلام دىنىدىكى سوفىزمنىڭ تارىخى پەلسەپە بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك بولۇپ، ئۇنىڭ زىچلىق دەرىجىسى ئىلگىرى ــ كېيىن مەۋجۇت بولۇپ كەلگەن باشقا شەكىلدىكى سوفىزمدىن ئېشىپ كەتتى. ئىبنى ئەرەبى (1240 ــ يىلى ۋاپات بولغان) گە ئوخشاش بەزى سوفىزمچىلارنىڭ تەلىماتلىرى ئېنىق پەلسەپىۋى ئەھمىيەتكە ئىگە ئالىم نەزەرىيىسى ۋە مىتافىزىكىنىڭ ھەيۋەتلىك دۇنياۋى پروگراممىسىدا يۈكسەكلىككە يەتتى. ئەكسىچە، ئىبنى باججە (1138 ــ يىلى ۋاپات بولغان)، ئىبنى تۇفەيىل (1185 ــ يىلى ۋاپات بولغان) قاتارلىق مۇتەپەككۇرلارنىڭ پەلسەپىۋى بىر تەرەپلىمە قارىشى تەپەككۇر جەريانىنىڭ ئاخىرى سۈپىتىدە مەنتىقىگە ئۈيغۇن ۋە ساقلانغىلى بولمايدىغان ھالەتتە سوفىزملىق تەسىرات ئىدىيىسىگە باشلاپ قويۇلدى.

ئىسلام پەلسەپىسى ئېقىملىرىنىڭ بارلىققا كېلىشى يۇنان مۇتەپەككۇرلىرىنىڭ ئەسەرلىرىنىڭ قەدىمكى سۇرىيە تىلى ياكى گرېك تىلىدىن ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلىشقا باشلانغان ۋاقتى بىلەن ئوخشاش. بىز ئەنئەنىۋى قاراشلارنى قوبۇل قىلىپ، ئىسلام ــ پەن ۋە تېببىي پەن ئەسەرلىرىنىڭ ھەممىدىن بۇرۇن ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلىنغانلىقى ئىشەنچلىك دەپ قارايمىز. ئىسلامىيەتنىڭ ئىسلام ــ پەن ۋە پەلسەپىۋى ئاقارتىش ھەرىكەتلىرىگە پۈتۈن كۈچىنى بېغىشلىغان ئەرەبلەر ۋە پارىسلار ئىنتايىن ئەھمىيەتچىل ئادەملەر ئىدى. ئۇلارنىڭ يۇنان ئىدىيىسىدىكى بىر قەدەر ئابستراكت تەرەپلىرىگە بولغان قىزىقىشى بەلكىم كېيىنرەك باشلانغان بولۇشى مۇمكىن. Ⅷ ئەسىردە ئەرەبلەر ئىسپانىيەنى ئازراق ۋاقىت ئىلگىرىلا يۇنان مىراسلىرىنى يېقىن شەرقتە تونۇشتۇرۇش ئۈچۈن يول ھازىرلاۋاتقان خرىستىئان سۇرىيىلىكلەر ئاساسلىقى ئۆزلىرىنىڭ ئارىستوتېلىنىڭ لوگىكىسى ۋە يۇنان پەلسەپىسىگە بولغان قىزىقىشىنى ئىلاھىيەت ئەسەرلىرىنى تەتقىق قىلىشنىڭ مۇقەددىمىسى قىلدى. بۇ ئەسەرلەر دەسلەپتە يۇنان تىلىدا يېزىلىپلا قالماستىن، بەلكى ئۇنىڭدا سىمىتلار [1] دىن ئىلگىرىكى ناتونۇش لوگىكا ۋە پەلسەپىۋى ئاتالغۇلارمۇ مول ئىدى.

ئىسلام ــ پەن ۋە مېدىتسىنا ئەسەرلىرىدىن تاشقىرى، سوقرات (مىلادىدىن بۇرۇنقى 399 ــ 469)، سۇلۇن (مىلادىدىن ئىلگىرىكى 559 ــ 638)، ھېرموس (Ⅰ ــ Ⅱ ــ ئەسىر ئارىلىقىدا)، پىفاگوراس (تەخمىنەن مىلادىدىن ئىلگىرىكى 500 ــ 580)، لوقمان ھېكىم، شۇنداقلا تارىختا ھەقىقىي ئۆتكەن ۋە ئۆتكەنلىكى نامەلۇم بولغان مەشھۇر كىشىلەرنىڭ ئەخلاق ھەققىدە ئېيتقان ئەقلىيە سۆزلىرىمۇ ئەڭ دەسلەپ ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلىنغان ئەدەبىي ئەسەرلەر دائىرىسىگە كىرىدىغاندەك قىلىدۇ. ئەرەبلەر يۇنان پەلسەپە ئەسەرلىرى ئىچىدىكى ئىشەنچسىز، ئىسپاتسىز دەپ قارىغان بەزى ئەسەرلەرنىڭ كېلىش مەنبەسىنى ئىزدەپ تېپىش ھەقىقەتەن قىيىن. شۇنى تەسەۋۋۇر قىلىشقا بولىدۇكى، بۇ ئە-

سەرلەرنىڭ ساپ ئەدەبىيات بىلەن ۋە ئۆزلىرىنىڭ دەسلەپكى چاغلاردىكى مەشھۇر كىشىلەر ئارىسىدا تارقىلىشىغا كاپالەتلىك قىلغان ئەدەبىي ئالاھىدىلىك بىلەن چەمبەرچاس مۇناسىۋىتى بار. تەرجىمانلار تەبىئىي ھالدا ئابرويلۇق ئاقسۆڭەكلەر ياكى كاتتا زەردار بايلارنىڭ مەردلىك بىلەن قىلغان ساخاۋىتىگە تايىنىشقا مەجبۇر بولغان. بۇ ساخاۋەتچىلەر يا ئاستىرولوگىيە، يا مېدىتسىناغا زادىلا ئوخشىمايدىغان ساپ ئەمەلىي پەنلەرگە كۆڭۈل بۆلۈۋاتقاندەك قىياپەتكە كىرىۋالغان چاغدا، ئۇ تەرجىمانلار يەنىلا ئېتىكا ۋە دىنشۇناسلىق ئەسەرلىرىگە قانائەت قىلىپ يۈرىۋەرگەن. بۇ ئەسەرلەرنىڭ بەزىلىرى جەمئىيەتتىكى قىممەتلىك مەزمۇن سۆپىتىدە، بەزىلىرى ئەخلاقىي پەندى ـ نەسىھەت ماتېرىيالى سۆپىتىدە قەدىرلىنىپ تارقالغان.

لېكىن، تېخىمۇ ئابستراكت ھالەتتىكى قەدىمىي زامانغا، بولۇپمۇ يۇنان بىلىملىرىگە بولغان قىزىقىش مۇقەررەر ھالدا مۇڭاپىق بىر يۆنىلىش بويىچە ئىلگىرىلىشى كېرەك ئىدى. ئالدى بىلەن، تەرجىمانلار ئىستېمال قىممىتى بار ئەسەرلەرنى ئەرەب تىلىغا ئاغدۇرۇشتا كېتەرلىك بولغان ماھارەتلەرنى ئىگىلىشى، ئاندىن ساپ نەزەرىيە جەھەتتىكى تېخىمۇ مۇھىم ئەسەرلەرنى بىر تەرەپ قىلىشقا كىرىشىشى، ئاخىرىدا ئۆزلىرىنىڭ تەرجىمانلىق ئىشلىرى ئۈچۈن شارائىت يارىتىپ بېرىشكە ئۇندىشى لازىم ئىدى. ئىككىنچىدىن، ئىلاھىيەت تەلىماتى توغرىسىدىكى بەس ـ مۇنازىرە VIII ئەسىرنىڭ ئاخىرىدا سوغۇزم باسقۇچىغا قەدەم قويدى، ئۇ چاغدا كونا قورۇلار دۆلەت ھوقۇقىنى يېتەكلەيدىغان ئەنئەنىۋى قاراشنى قوغدىيالمايدىغان بولۇپ قالغانىدى. ئابستراكت پەلسەپە ئۇمەۋىيە شاھزادىسى خالىد ئىبنى يەزىد، ئابباسىيلار سۇلالىسىنىڭ خەلىپىسى مەئمۇن (833 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ۋە پارس مىللىتىدىن كېلىپ چىققان باش ۋەزىر جەفەر ئەل بەرمەكى (805 ـ يىلى ۋاپات بولغان) قاتارلىق پارس، ھىندى، بابىلون فورمىسىدىكى، بولۇپمۇ يۇنان فورمىسىدىكى قەدىمىي بىلىملەرگە ئىرىشكەن غەيرەت ـ شىجائەتلىك قىزغىن كىشىلەرنىڭ شەخسىي خاراكتېرى ئارقىلىق تارقىلىپ، تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا ئالقىشقا ئېرىشتى.

بىر قەدەر مەشھۇر تەرجىمانلار (ئۇلارنىڭ زور كۆپچىلىكى سۇرىيە تىلىدا سۆزلىشىدىغان نېستورى مەزھىپىدىكىلەر، بىر ماھىيەتچىلەر ۋە ئەنئەنىدىن ياتلاشقان خرىستىئانلار) تەرجىمانلا بولۇپ قالماستىن، بەلكى يۇنان ۋە باشقا چەت ئەللىك يازغۇچىلارنى دورىغۇچى ۋايىغا يەتكەن تەقلىدچىلەر ئىدى. بۇلارنىڭ ئىچىدە بەزىلەرنىڭ، مەسىلەن ھۇنەين ئىبنى ئىسھاق (873 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ۋە يەھيا ئىبنى ھادى (974 ـ يىلى ۋاپات بولغان)لارنىڭ ئىلىم ـ پەن ۋە پەلسەپىگە دائىر بىر قاتار مۇھىم ئەسەرلىرى بار دەپ قارىلىدۇ. ھۇنەين ئاساسلىقى مېدىتسىنا ۋە پەنگە قىزىققان، يەھيا بولسا ئىلاھىيەت تەلىماتى ۋە پەلسەپىگە بەكرەك كۆڭۈل بۆلگەن. ئېيتىشلارغا قارىغاندا، «پەيلاسوپ بىلەن خرىستىئانلارنىڭ پىكرىنىڭ بىردەكلىكى» ناملىق بىر پارچە ماقالىنى يەھيانىڭ داڭلىق شاگىرتى ئىبنى ئەل ھاممار (940 ـ يىلى ۋاپات بولغان) يازغان ئىكەن. بۇ ماقالە ئۆز ئەسەرلىرىدە ئەقلىيلىق ۋە ۋەھىيگە ئالاقىدار مەسىلىلەرنى سىستېمىلىق بىر تەرەپ قىلغان مۇسۇلمان ئالىملىرىنىڭ، مەسىلەن، ئىبنى رۇشد (1198 ـ يىلى ۋاپات بولغان) نىڭ مۇشۇنىڭغا ئوخشاش ماقالىلىرى بىلەن بىر قېلىپتا قۇيغاندەك چىققان.

دەسلەپكى چاغلاردىكى بۇ تەرجىمانلارنىڭ ئەسەرلىرىنىڭ ھەممىسى دېگۈدەك ئىجادىي پىكىر كەمچىل بولغان تولۇق توپلامدۇر. بۇ ئەسەرلەر ئۇلار تەرجىمە قىلغان ماقالىلەرنىڭ ئىچىدىكى خالىغانچە ئىزدەپ يىغقىلى بولىدىغان ئىدىيىلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالغان. تۇنجى بولۇپ ئەرەب تىلىدا ئەسەر يازغۇچى ھەقىقىي پەيلاسوپ ئەل كىندى (تەخمىنەن 886 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ئۇلۇغ ھۇنەين بىلەن زامانداش ئىدى. باشقا ئەرەب پەيلاسوپلىرى ۋە تەپسىرشۇناسلىرىغا ئوخشاش، ئۇ خرىستىئان

دىنىغا ئىشىنىدىغان تەرجىمانلاردىن مۇھىم ئىككى جەھەتتە پەقلىنەتتى: ئۇلار ئۆزلىرىنىڭ دىنى ۋە ئەرەب تىلىدىن ئۆزگە، ئەينى چاغدىكى مۇھىم ئىككى يېزىق بولغان سۇرىيە تىلى ۋە يۇنان تىلىدىن ئېلىپچىنىڭ سۇنۇقچىسىمۇ بىلمەيتتى. كىشىنى ھەيران قالدۇرىدىغىنى، ئىبنى رۇشدقا ئوخشاش يۇنان پەلسەپىسىنىڭ ئەڭ ئۇلۇغ مەدھىيىچىلىرىمۇ يۇنان تىلىدىكى ئەڭ ئاددىي بىلىملەردىن خەۋەرسىز ئىدى. ئۇنىڭ ئاساسلىق سەۋەبى ئەرەبلەرنىڭ بارلىق چەت ئەل تىللىرىنى كەمسىتكەنلىكىدىن بولسا كېرەك، بۇ تىللار گويا بىر خىل يۇقۇملۇق كېسەلدەك تارقىلىپ، ئەڭ جاھىل خاراكتېردىكى غەيرىي ئەرەبلەرنىڭ يېنىغىچە كەلدى. ئەمەلىيەتتە بەزى پەيلاسوپلار ئەرەب تىلىدا يېزىقچىلىق قىلغاندىن سىرت، يەنە ئۆزىنىڭ ئانا تىلىدا يېزىقچىلىق قىلىشنى خالايتتى. مەسىلەن، ئىبن سىنا ۋە غەززالىنىڭ پارىس تىلىدا يېزىلغان ئەسەرلىرىدەك. بۇ ئېھتىمال، كۆپ تىللىق بولۇشنى ھەقىقىي ئۈمىد قىلىدىغان بىلىمدانلىق ۋە نام چىقىرىشنىڭ ئىپادىسى بولماستىن، مىللەتچىلىك ساداقىتىنىڭ بىر خىل كۆرۈنۈشى بولۇشى مۇمكىن.

ئۇلارنىڭ يۇنان تىلىنى زادىلا بىلمەسلىكى نەتىجىسىدە، بۇ پەيلاسوپلار يۇنانچە ئىبارىلەرنى شەرھلەشتە مەلۇم تەپسىلاتنى چۈشىنەلمىگەنىدە، ئۇلاردا تېمىستۇوس ۋە ئىسكەندەرگە ئوخشاش يۇنانلىق ئىلگىرىكى شەرھلىگۈچىلەردىكىدەك قارىغۇلارچە ئەگىشىش خاھىشى ئازراق بولدى. مۇسۇلمانلىق ئېتىقاد تۈپەيلى، ئۇلارنىڭ غەيرىي دىندىكى پەيلاسوپلارغا بولغان قىزىقىشلىرىنى ئىسپاتلاشقا ئالدىرىشى تەبىئىي ئىدى. ئەمەلىيەتتە بۇ باشلىنىشتىنلا ئەنئەنىۋى قاراشنىڭ «يۇنان پەيلاسوپلىرىنىڭ كىتابلىرىنى ئوقۇغان» بارلىق كىشىلەرنى قىينىپ تاسقايدىغان ئۆلچىمى ئىدى. [8] ئۇلار مۇشۇنداق قىلغان تەقدىردىمۇ بۇ پەيلاسوپلارنى چۈشەنمەسلىكى مۇمكىن ئىدى. ئىلاھىيەت تەلىماتىدىكى بۇنداق بىر تەرەپلىمە قاراش ئىسلام پەلسەپىسى تەرەققىياتىدىكى باشقىلاردىن پەرقلىق بولغان بىر خىل ئالاھىدىلىك ئىدى. تۇنجى ھەقىقىي پەيلاسوپ ئەل كىندى ئىلاھىيەت تەلىماتىغا ئىشتىياق باغلىغانىدى. ئۇ يالغۇز بىر پەيلاسوپلا ئەمەس ئىدى. ئۇ گەرچە پەلسەپىگە قىزىقسىمۇ، لېكىن مەلۇم جەھەتتىن ئېيتقاندا يەنىلا بىر ئىلاھشۇناس ئىدى. بىز شۇنداق دېيەلەيمىزكى، ئەل كىندى ئەرەلدىن پەلسەپە بىلەن ئىلاھىيەت تەلىماتى ئوتتۇرىسىدىكى چېگرا سىزىقىدا تۇرغان. كېيىنكى پەيلاسوپلار تېخىمۇ يۇرەكلىك ھالدا بۇ چېگرا سىزىقىدىن ھالقىپ كېتىشكە تىرىشتى. ئۇلارنىڭ مۇشۇنداق قىلىپ قانچىلىك نەتىجىگە ئېرىشكەنلىكى، ئۇلارنىڭ ئىسلام ئېتىقادى بىلەن يۇنانچە خىيالىيەرەسلىك ئىدىيىسى ئوتتۇرىسىدىكى ئارىلىقنى ئايرىش جەھەتتە قانچىلىك ئىمكانىيىتى بارلىقى ھەققىدە تۆۋەندىكى بابلاردا تەپسىلىي توختىلىمىز. ئەمما كۆز ئالدىمىزدا دېيەلەيدىغىنىمىز شۇكى، ئەل كىندىنىڭ ئىلاھىيەت تەلىماتىغا بولغان قىزىقىشى ئۇنى ھەم ئابستراكت پەلسەپىۋى ئىدىيىلەر ئېقىمىدا پۈتۈنلەي دىنىي ئېتىقاد ئېچىگە چۆكۈپ كېتىشكە قارشى تۇرىدىغان، ھەم تەبىئەتتىن ھالقىغان ئېتىقاد نۇرىنىڭ پۈتۈنلەي ئەقلىيلىق نۇرىغا تەۋە بولۇشغا ئىسلام پەلسەپىسى ئاخىرىغىچە قارشىلىق كۆرسىتەلمەيدىغان، ھەممىنى بېسىپ چۈشىدىغان ئېزىتقۇغا قارشى تۇرىدىغان بىر جەڭچىگە ئايلاندۇرۇپ قويغانىدى. ئىسلام پەلسەپىسى تارىخىدا كېيىن پەيدا بولغان «پارلاش» (ئىشراق) تەلىماتىنىڭ خاھىشى مۇستەقىل ھالدا بىلىمنىڭ يۆكسەك پەللىسىگە يېتىپ، چىنلىقنىڭ ئەڭ چوڭقۇر قاتلاملىرى ئېچىگە يوشۇرۇنغان سىرلىق ھادىسىلەرنىڭ پەردىسىنى ئېچىش ئۈچۈن ئەقلىيلىق نۇرىنىڭ توغرىلىقىنى ئىسپاتلاشتىن ئىبارەت ئىدى. ئىبن رۇشد، ئىبن فايىل ئىبنى باججە، ئىبنى رۇشدى، ئىبنى تۇفەيىل قاتارلىقلارنىڭ سۆزى بويىچە، ئەقلىيلىقنىڭ ئاخىرىقى نىشانى كائىناتتىكى روھ ياكى ئاكتىپ ئەقىل بىلەن «ئۇچرىشىش» ياكى «باغلىنىش» تىن ئىبارەت ئىدى. مۇشۇ جەھەتتىن ئېلىپ ئېيتقاندا، ئىسلام پەيلاسوپلىرى ئىنسانغا ۋە ئىنسانىيەتنىڭ

ئۆزىنىڭ چەكسىز ئەقلىي ئىقتىدارىغا ئىگە ئىكەنلىكىگە ۋە تەبىئەتتىن ھالقىغان ھېچقانداق نۇرنىڭ ئىقتىدارىغا ھاجەت بولمايدىغانلىقىغا بولغان ئىشەنچىنى مەدھىيىلەش جەھەتتە يۇنان ئىدىيىسىگە نىسبەتەن ساداقىتىنى ساقلاپ قالغان. بۇ نۇقتا ناھايىتى ئېنىق.

مانا بۇ ئىسلام پەلسەپىسىنىڭ ئۆزىگە خاس ئالاھىدىلىككە ئىگە يولنى بويلاپ ئالغا ئىلگىرىلىيەلىگەنلىكىنىڭ ھەقىقىتى. بۇ خىل تەرەققىيات ئۇنىڭغا تارىختىكى ئۇلۇغ ئەقىل ھەرىكىتىنىڭ بىر خىل شەكىلدىكى ۋەكىلى بولۇش سالاھىيىتىنى ئاتا قىلدى. بىراق، بىز ئۇنىڭ تەرەققىيات جەريانى پۈتۈنلەي تۈپتۈز بولغان دېگەندەك خاتا كۆز قاراشقا كېلىپ قېلىشتىن ساقلىنىشىمىز لازىم. كىشىلەرنى ئېزىقتۇرىدىغان بەزىبىر مۇسۇلمان مۇتەپەككۇرلار مەسىلەن، نىزام (845 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، رازىي زەكەرىيا (925 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ۋە مەئىررىي (1057 ـ يىلى ۋاپات بولغان) قاتارلىقلار ئىسلام ئىدىيىسى ئاساسىي ئېقىمىنىڭ سىرتىدا قالدۇرۇلدى. ئۇلارنىڭ غەيرىي پىكىرلىرى باشقا بىر خىل ئاھاڭدىكى سىمفونىيىگە چۈشمەيدىغان خاتا نوتا بەلگىسى قويىدى. ئومۇمىي جەھەتتىن ئۇلارنىڭ ئىدىيىسىنى شەرھلەشنىڭ قىيىنلىقى بۇ خىل ئىدىيىلەر جاھانىنىڭ رەپتارىدىن ئىنتايىن زور دەرىجىدە يىراقلاپ كەتكەنلىكى بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك. ئىسلامىيەتتە بۇ خىل غەيرىي پىكىر ۋە تەنھا روھلار كۆرۈلگەن بولسىمۇ، لېكىن ئۇ ئاخىرىدا قوبۇل قىلىنمىدى. قانداق بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، ئىسلام ئىدىئولوگىيىسىنى تەتقىق قىلماقچى بولغان تارىخچىلار پۈتكۈل ئوبراز شەكىللىنىڭ ئۆرگەرمەسلىكى ئۈچۈن ئۇلارغا سەل قارىماسلىقى لازىم.

ئىزاھاتلار :

[1] ئىسلىملەرنىڭ ئومۇمىي تۈركە ئايرىلىشى توغرىسىدا ئىبن خالدون يازغان «مۇقەددىمە» 435 ـــ 436 ـ بەتلەرگە؛ فارابى: «پەنلەر ستاتىستىكىسى» 58 ـــ 59 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.

[2] ئارسۇر جەففەرىي: «قۇرئان كەرىم» نۇسخىلىرىنىڭ تارىخىغا دائىر ماتېرىياللار» 1 ـ 10 ـ بەتلەر.

[3] گۇئىللائوم: «ئىسلام دىنىدىكى ھەدىسلەر»، 9 ـ 10 ـ بەتلەر.

[4] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدىلەر» 17 ـ بەت.

[5] ئەل ھەييات: «زەپەرنامە» 21 ـ بەت.

[6] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدىلەر» 17 ـ 18 ـ بەتلەر؛ فارابى: «پەنلەر ستاتىستىكىسى» 107 ـ 108 ـ بەتلەر.

[7] ۋەنسىنىك: «ئىسلام ئەقىدىسى» 63 ـــ 64 ـ بەتلەر.

[8] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدىلەر» 18 ـ بەت؛ ئەشئەرىي: «ماقالات ئەل ئىسلامىيە» 485 ـ بەت.

بىرىنچى باب

يۇنان، ئىسكەندىرىيە ۋە شەرقنىڭ مىراسلىرى

1. VII ئەسىردىكى يېقىن شەرق سەھنىسى

ئەرەبلەرنىڭ يېقىن شەرقنى ئىستىلا قىلىشى ئەمەلىيەتتە 641 ـ يىلى تاماملانغان. ئىسكەندىرىيە شۇ يىلى ئەرەب قوماندانى ئەمرۇ ئىبنى ئاس تەرىپىدىن ئىشغال قىلىندى. يۇنان مەدەنىيىتى ئىسكەندىرىيىنىڭ مۇنقەرز بولۇشى ئۇلارنى ئەرەبلەرنىڭ ھۆكۈمرانلىقىغا ئۆتكۈزۈپ، پېرسىيە ۋە ۋىزانتىيىنىڭ ئۇ رايوندىكى ئۇزاق ھۆكۈمرانلىقىغا خاتىمە بەردى.

بۇ ئىستىلانىڭ چاقماق تېزلىكىدە ئەمەلگە ئېشىشى ۋە بۇ خىل ئەھۋالنى كەلتۈرۈپ چىقارغان ئامىللار كۆپ تەرەپلىك ئىدى. رىم پادىشاھى ھېراكلىيس 610 ـ يىلى تەختكە ۋارىسلىق قىلىپ، پارىسلار بىلەن ۋىزانتىيىلىكلەر ئوتتۇرىسىدىكى قانلىق ئۇرۇش ۋاقتىنىڭ يېتىپ كەلگەنلىكىدىن بېشارەت بەردى. ئۇلار يېقىن شەرقنىڭ ھەربىي زومىگەرلىك ھوقۇقىنى تالىشىش ئۈچۈن ئۇزاققا سوزۇلغان ئۇرۇشقا ئاللىقاچان كىرىشىپ كەتكەن ئىدى. بۇ ئۇرۇش ئۇرۇش قىلغان ئىككى تەرەپنىڭ كۈچىنى ئاجىزلاشتۇرۇپ شۇنداق ھالغا چۈشۈرۈپ قويدىكى، ئەرەبلەر كەڭ كۆلەملىك ئۇرۇش قىلىش تەجرىبىسىگە ئىگە بولمىغان تۇرۇقلۇق، ھەربىي كۈچ جەھەتتە ئۇستۈن ئورۇندا تۇرغان بۇ ئىككى زور قوشۇن ئۇستىدىن بىر قاتار ھەل قىلغۇچ غەلبىلەرنى قولغا كەلتۈردى.

ئۇنىڭدىن سىرت، نېستورى مەزھىپى، بىر ماھىيەتچىلەر ۋە ئەنئەنىچىلەر ئوتتۇرىسىدىكى جېدەل ـ ماجىرالار مىسىر، سۇرىيە ۋە ئىران پۇقرالىرىنىڭ ئومۇمىيۈزلۈك نارازىلىقىنى ۋە قارشىلىقىنى قوزغىغانىدى. مۇشۇنداق ئەھۋالدا ئەرەبلەرنىڭ بۇ بەردىكى زور كۆپچىلىك كىشىلەر تەرىپىدىن ئازادلىق ئېلىپ كەلگۈچىلەر سۈپىتىدە قارشى ئېلىنغانلىقى ئەجەبلىنەرلىك ئەمەس. بۇ يەردىكى خەلقلەر ئەرەبلەرنىڭ ئۇلارنى كونستانتىنوپولنىڭ دىنىدىن، بولۇپمۇ جۇستىنىي I (527 ـ يىلىدىن 565 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن)نىڭ ھۆكۈمرانلىقى ۋاقتىدىن باشلاپ سېلىنغان كىشەنلەردىن قۇتۇلدۇرۇشنى بەكمۇ ئارزۇ قىلاتتى.

ئىسكەندىرىيە گەرچە VII ئەسىردە يۇنان پەلسەپىسى ۋە ئىلاھىيەت ئىلمىنى ئۆگىنىدىغان مۇھىم مەركەز بولسىمۇ، لېكىن ھەرگىزمۇ بىردىنبىر مەركەز ئەمەس ئىدى. سۈرىيە ۋە ئىراقتا IV ئەسىردىلا سۈرىيىنىڭ شىمالىدىكى ئانتاكىيە، ھەرران، ئېدىسسا، چىگناسلىن، ئىراقنىڭ شىمالىدىكى نىسىبىس ۋە راسۇل ئايىندا كىشىلەر گرېك تىلى تەتقىقاتى بىلەن شۇغۇللانغان. ئۇنىڭ ئىچىدىكى بەزى مەركەزلەر ئەرەب قوشۇنلىرى سۈرىيە ۋە ئىراققا ئىسلام ئېچىپ كىرىپ كەلگەن چاغلاردىمۇ يەنىلا ئىنتايىن ئاۋات ئىدى. گرېك تىلى ئۇستىدە ئىزدىنىش ئالدى بىلەن ئۇزۇن تارىخقا ئىگە ئاپارىتلاردىكى سۈرىيە تىلىدا سۆزلىشىدىغان ئالىملارنى، ئاساسلىقى ئىسكەندىرىيىدىن تارقالغان يۇنان ئەپسانىلىرىغا يېقىنلاشتۇرۇشنى ۋاستە قىلىش ئارقىلىق ئېتىبارغا ئېلىنغان. شۇنىڭ بىلەن بىر

ۋاقىتتا، نۇرغۇنلىغان ئىلاھىيەتشۇناسلىققا ئائىت ئەسەرلەر سۇرىيە تىلىغا تەرجىمە قىلىنغان. بۇ ئەسەرلەرنىڭ داڭلىقلىرىدىن ئوسىببوس يازغان «خرىستىئان دىنى ئۇيۇشمىسى تارىخى»، ئىسكەندىرىيەدىكى سان كېلەمىنىت يازدى دەپ قارالغان «بىلىش نەزەريىسى»، ئوسىببوس يازغان «ئىلاھنىڭ نامايان بولۇشى»، پوستىرادىكى تېدوسىنىڭ مانى دىنى مۇخلىسلىرىغا قارشى تۇرۇش ئۇچۇن يازغان «نۇتۇقلار توپلىمى»، شۇنداقلا موفسەيۇۋستىتىكى سەئۇد بىلەن تاسوستىكى دىئودراسىنىڭ ئەسەرلىرى بار. [1]

ئىلاھىيەت ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلىش بىلەن بىللە يەنە مەنتىقە ئەسەرلىرىمۇ داۋاملىق تەرجىمە قىلىنغان. بۇ، ئىلاھىيەت ئۇقۇمىنىڭ مەنىسى ئۇستىدە چوڭقۇرلاپ ئىزدىنىش، شۇنداقلا ئەينى چاغدىكى خرىستىئان دىنى تەلىماتى بەس ـ مۇنازىرىسىدىكى دىئالېكتىكىلىق جەريانىنىڭ ئېھتىياجى ئۇچۇن تەرجىمە قىلىنغان. ئەمما ئەھمىيەتلىك بولغىنى شۇكى، بۇ تەرجىمانلار پۇرفېرىنىڭ «نەسىھەتنامە» ۋە «كاتېگورىيە»، «مۇلاھىزە» ۋە «ئالدىنقى ئانالىز» [2] دىن باشقا ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلمىغان. خۇددى فارابىنىڭ ئىسمى بىلەن باغلىنىشلىق بولغان ئەرەبچە مەنبەلەردىكى ئېغىزچە تەبلىغلەردە ئىسپاتلانغاندەك، مەنتىقە تەتقىقاتى «ئالدىنقى ئانالىز» دىن ھالقىمىغان. چۇنكى ئىسپاتلاش بىلەن سوفىستىكا ئوتتۇرىسىدىكى بەس ـ مۇنازىرىدە ئەزەلدىنلا خېيىمخەتەرلەر مەۋجۇت ئىدى [3].

ئەرەبلەرنىڭ ئىستېلالىرى ئېدىسسا، نىسىبىس ۋە يېقىن شەرقتىكى باشقا ئىلىم ـ پەن مەركەزلىرىدىكى ئالىملارنىڭ ئىلمىي تەتقىقاتىغا توسقۇنلۇق قىلمىدى. ئۇنىڭ ئالامەتلىرىنىڭ بىرى شۇكى، ئېدىسسا Ⅶ ئەسىرنىڭ ئەڭ ئاخىرقى بىر قانچە يىلىغا قەدەر ئۇزلۇكسىز گۈللىنىپ ئاۋات پېتى تۇرۇۋۇەردى. ئەينى ۋاقىتتا مۇھىم ئالىملارنىڭ بىرى ھېسابلانغان ئېدىسسادىكى ياقۇپ (708 ـ يىلى ۋاپات بولغان)نىڭ ئىلاھىيەت ۋە پەلسەپىگە ئائىت كۆپ ساندىكى ئەسەرلىرىنىڭ مەيدانغا كېلىشى ياقۇپ ۋە ئۇنىڭ ئىشداشلىرى بەھرىمەن بولغان ئىدىيە ئەركىنلىكىنىڭ بىر ئالامىتى ئىدى.[4]

Ⅶ ئەسىردە، ئىلاھىيەت تەتقىقاتى سۇرىيىنىڭ شىمالىدىكى چېكىناسلىندا بىر ماھىيەتچىلەر مۇناستىرىدا ھېچقانداق توسالغۇغا ئۇچرىماي ئۇزلۇكسىز ئىلىپ بېرىلىۋاتاتتى. جون بار ئافتونىي (538 ـ يىلى ۋاپات بولغان) Ⅵ ئەسىردە بىنا قىلغان بۇ مۇناستىردا كۆپلەپ ئالىملارنى تەربىيىلەپ چىققان. ئۇنىڭ ئىچىدە ئەڭ داڭلىقى سەۋر ئۇس سەبوختا (667 ـ يىلى ۋاپات بولغان). ئۇ ئارىستوتېلنىڭ «ئىزاھنامە» ۋە «ئىستېلىستىكا» دېگەن ئەسىرىگە شەرھ يېزىپ، «ئالدىنقى ئانالىزدىكى ئۇچ باسقۇچلۇق مۇنازىرە ئۇسۇلى» دېگەن ماقالىنى يازغان. [5] سەۋر ئۇسىنىڭ ئەڭ داڭلىق شاگىرتى ئېدىسسادىكى ياقۇپ بولۇپ، بۇ كىشىنىڭ بىلىمى ئىنتايىن مول ئىلاھىيەت، پەلسەپە، جۇغراپىيە ۋە گراماماتىكا قاتارلىق ئىلىم ساھەلىرىگە بېرىپ چېتىلىدۇ. ياقۇپنىڭ پەلسەپە ئەسەرلىرىدىن ھازىر بىزنىڭ قولىمىزدا «مۇلاھىزە» ناملىق ماقالە، «قىسقىچە چۈشەندۈرۈش» ۋە سۇرىيە تىلىدا يېزىلغان «كاتېگورىيە»بار. [6]

چېكىناسلىن مۇناستىرىدا يەنە ئىككى نەپەر مۇنەۋۋەر ئالىم بار بولۇپ، ئۇلارنىڭ بىرى باراداتىكى ئاچناۋۇس، يەنە بىرى ئۇنىڭ شاگىرتى ئەرەب روھانىي گېئورگى (724 ـ يىلى ۋاپات بولغان). ئۇلار ئىككىسى بىرلىكتە ئارىستوتېلنىڭ «كاتېگورىيە»، «شەرھنامە» ۋە «ئالدىنقى ئانالىز» دېگەن ئەسىرىنى تەرجىمە قىلغان ھەم ئۇنىڭغا شەرھ يازغان، شۇنداقلا پۇرفېرىنىڭ «نەسىھەتنامە» دېگەن ئەسىرىنى تەرجىمە قىلىپ شەرھ يازغان. [7] لېنان گېئورگىنىڭ ئەسەرلىرىگە يۇكسەك باھا بېرىپ مۇنداق دەيدۇ: «سۇرىيىلىك شەرھشۇناسلارنىڭ ئىچىدە ئەسەرلىرىنىڭ مۇھىملىقى ۋە ئىزاھلاش ئۇسۇلىنىڭ توغرىلىقى جەھەتتە، ھېچكىم گېئورگى بىلەن بەسلىشەلمەيدۇ.»[8]

ھەرىان بىلەن جۇندىشاپور Ⅶ ئەسىردە يۇنان ئىلمىنىڭ مۇھىم ئورنى بولغان سۇرىيىنىڭ

شىمالىغا جايلاشقان بولۇپ، ئەينى چاغدا يۇلتۇزلارغا چوقۇنغۇچى مۇشرىكلارنىڭ ماكانى ئىدى. ئابباسىيلار خەلىپىلىكى دەۋرىدە ئۇلار خاتا ھالدا «قۇرئان كەرىم»دە ئىسمى تىلغا ئېلىنغان سەببە قەۋمى بىلەن ئوخشاش كۆرۈلگەن. ئۇلارنىڭ دىنى ۋە ئۇلار قوبۇل قىلغان يۇنان مەدەنىيىتى، پىسخوگىنوستىكىسى ھەم كېمياگەرلىكىنىڭ تەسىرىدە ھەرران ئېقىمى شەكىللىنىپ، يۇنان ئىلمىنى ئەرەبلەرگە تارقىتىشتا ھالقىلىق رول ئوينىدى ھەم IX ئەسىرنىڭ باشلىرىدىن تارتىپ ئابباسىيلار ئوردىسىنى بىر تۈركۈم ئىنئامغا ئېرىشكەن مۇنەججىملەر (ئوردىدىكى ئاسترولوگلار) بىلەن تەمىنلىدى. بىز ھەررانلىق داڭلىق ئالىملاردىن مۇھىملىرىنى، مەسىلەن، ھەممىگە تونۇشلۇق بولغان سابىت بىننى قۇررە (901 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، ئۇنىڭ ئوغلى سىنان ۋە ئىككى نەۋرىسى سابىت بىلەن ئىبراھىمنىڭ ماتېماتىكا ۋە ئاسترونومىيە تەتقىقاتىغا قوشقان تۆھپىسىنى ھەمدە يۇنان ئىلمىنى ئەرەبلەر ئارىسىغا تارقىتىش جەھەتتە ئوينىغان رولىنى كېيىن يەنە سۆزلەيمىز.

پادىشاھ خىسراۋ نوشىرۋان 555 ـ يىللىرى ئەتراپىدا بارلىققا كەلتۈرگەن جۇندىشاپۇر مەدرىسى يۇنان ئىلمىنىڭ ئاساسلىق تەشكىلاتى سۈپىتىدە غەربىي ئاسىيادا پۇت تېرەپ تۇردى، ئۇنىڭ تەسىرى ئابباسىيلار سۇلالىسى دەۋرىدە پۈتكۈل ئىسلام دۇنياسىغىچە كېڭەيدى. بۇ مەدرىس ئوقۇمۇشلۇق گېئورگى رويئىننىڭ ئىجازىتى بىلەن پەن تەتقىقاتى بىلەن شۇغۇللانغان نىستۇرىي مەزھىپى ئۇستازلىرىنىڭ سۈرىيە ـ يۇنان تەلىماتى ئەنئەنىسىنى جارى قىلدۇردى. 529 ـ يىلى ئافېنا ئىنستىتۇتى پادىشاھ جۇستىنىينىڭ بۇيرۇقى بىلەن تاقىلىپ، ئۇ يەردىكى يات دىندىكى ئوقۇتقۇچىلار زىيانكەشلىكتىن ئۆزىنى قاچۇرۇشقا مەجبۇر بولغاندا، گرېك ئوقۇتقۇچىلار پېرسىيە ئوردىسىنىڭ قارشى ئېلىشىغا ئېرىشتى. جۇندىشاپۇر مەدرىسى تېببىي ئاكادېمىيە، پەنلەر ئاكادېمىيىسى ۋە رەسەتخانا بىلەن داڭلىق ئىدى. ئابباسىيلار خەلىپىسى مەنسۇر 762 ـ يىلى باغداد شەھىرىنى بىنا قىلغاندا ئۇ يەر ئىنتايىن ئاۋات ئىدى. جۇندىشاپۇر باغدادقا يېقىن بولغاچقا، پارسلار بىلەن ئابباسىيلار خەلىپىلىكى سىياسىي جەھەتتە يېقىن بېرىش ـ كېلىش قىلىشاتتى. نەتىجىدە، ئىلىم ـ پەن ۋە باشقا ئەقلىي تەرەققىيات ئەسەرلىرى مۇشۇ مەدرىستىن پۈتكۈل مۇسۇلمانلار ئىمپېرىيىسىگە تارقالغان. جۇندىشاپۇر دەسلەپتە باغداد خەلىپىسى ئۈچۈن تېۋىپ ئەۋەتكەن. مەسىلەن، بەختىشۇئتكى داڭلىق نىستورىيان مەزھىپى جەمەتىدىن كېلىپ چىققانلار نەچچە ئەۋلاد خەلىپىلەر ئۈچۈن ئىككى ئەسىردىن كۆپرەك ۋاقىت سادىقلىق بىلەن خىزمەت قىلغان ھەم باغدادتىكى تۇنجى شىپاخانا ۋە رەسەتخانا قۇرۇلۇشى ئۈچۈن تۆھپە قوشقان. ھارۇن رەشىد (786 ـ يىلىدىن 809 ـ يىلىغىچە تەختتە ئولتۇرغان) ۋە ئۇنىڭ ۋارىسى مەئمۇن (813 ـ يىلىدىن 833 ـ يىلىغىچە تەختتە ئولتۇرغان) نىڭ دەۋرىدە، جۇندىشاپۇرلۇقلار ئەتىۋارلانغان. [9] يۇنان پەلسەپىسى ۋە نەزەرىيىۋى پەنلەرگە بولغان قىزىقىش چوڭ جەھەتتىن ئېلىپ ئېيتقاندا، روندىشا پۇرلۇقلارغا مەنسۇپ ئىدى. چۈنكى ھارۇننىڭ ۋەزىرى ۋە ئائىلە ئوقۇتقۇچىسى يەھيا ئەل بەرمەكى (805 ـ يىلى ۋاپات بولغان) بىر پارىس ئىدى. ئۇنىڭ يۇنان ئىلمىگە بولغان ئوتتەك قىزغىنلىقىنىڭ تۈرتكىسىدە، يۇنان ئەسەرلىرى گرىكچىدىن ئەرەبچىگە خېلى كۆپ تەرجىمە قىلىنغان. مەشھۇر ھۈنەيىننىڭ ئۇستازى بولسا جىبرىئىل ئىبنى بەختشۇئنىڭ شاگىرتى يۇھان ئىبنى ماشاۋىخ (857 ـ يىلى ۋاپات بولغان) بولۇپ، ئۇ يۇنان ئەسەرلىرىنى ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلغۇچى تۇنجى ئەڭ داڭلىق تەرجىمان، شۇنداقلا مەئمۇن 830 ـ يىلى باغدادتا ئاچقان مەكتەپ «ھېكمەتخانا» (بەيتۇل ھېكمەت)نىڭ تۇنجى ئەمىرى ئىدى.

2. ئەسلى نۇسخىدىكى پەلسەپە ئەسەرلىرىنىڭ تەرجىمىسى

يېقىن شەرق ئىستېلا قىلىنغان 100 نەچچە يىل ئىچىدە، ئەرەب ھۆكۈمرانلىرى بىپايان زېمىندىكى چوڭ ئىمپېرىيىنى قانداق ئىدارە قىلىش، ئۆزلىرىنىڭ ھەربىي ۋە سىياسىي غەلىبىلىرىنى

مۇستەھكەملەش قاتارلىق يېڭى مەسىلىلەرنى بىر تەرەپ قىلىش بىلەن ئالدىراش بولۇپ كەتتى. بولۇپمۇ ئۇمەۋىيلەر سۇلالىسىنىڭ خەلىپىلىرى (661 ـ يىلىدىن 749 ـ يىلىغىچە) مۇشۇ خىل ۋەزىيەت ئىچىگە غەرق بولۇپ كەتكەنىدى. دۆلەتنىڭ ھېساب ۋە خاتىرلىرىنى قانداق باشقۇرۇشتىن ئىبارەت بۇ ئەمەلىي مەسىلە خىلمۇ خىل ئەڭ جىددىي مەسىلىلەرنىڭ بىرى ئىدى. چۈنكى ئەرەب-لەرنىڭ قوملۇق ۋەتىنىدە بۇ جەھەتتە تەجرىبىسى يوق ئىدى. دەسلەپتە، ئۇمەۋىيلەر بۇ ئىشلارنى ئەسلى پېتى ئۆزگەرتمەي ساقلاپ، ھېسابات دەپتەرلىرى ۋە ئارخىپلار بىلەن كارى بولمىغاندىن تاشقىرى، يەنە كاتىپ ـ مىرزىلارغىمۇ نەزەر سالمىدى. نۇرغۇن مىرزىلار مەسىلەن، ئۇمەۋىيلەرنىڭ مالىيە ۋەزىرى سىرجۇن ئىبنى مەنسۇر، دەمەشقتىكى سان جوننىڭ بوۋىسى ئىلگىرى ۋىزانتىيىلىكلەرنىڭ ھۆزۈرىدا ئىشلىگەنلەر ئىدى. لېكىن ئۇمەۋىيە خەلىپىسى ئابدۇل مەلىك (685 ـ يىلىدىن 705 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن)نىڭ دەۋرىدە، بۇ خىل ھالەتنى تېزدىن ئۆزگەرتىش ئارزۇسى پەيدا بولدى، ئۇنىڭ ئىز باسارلىرىدىمۇ مۇشۇنى جىددىي تەلەپ قىلاتتى. پارس تىلى بىلەن گرېك تىلىنىڭ ئورنىغا ئەرەب تىلىنى دەسستىپ، ئۇ ئارقىلىق ئاممىۋى ئارخىپ ۋە ھېساباتلارنى خاتىرىلەش دەل مۇشۇنداق ئۆزگىرىشلەرنىڭ بىرى بولۇپ ھېسابلىنىدۇ. [10]

ئەرەب تىلى VII ئەسىرنىڭ ئاخىرىدا پارس تىلى ۋە گرېك تىلىنىڭ ئورنىنى ئېلىپ، دۆلەتنىڭ ھۆكۈمەت تىلىغا ئايلاندى. بۇ ئەرەب ھۆكۈمرانلارنىڭ ئۆزلىرىنىڭ پۇقرالىرىغا قارىتىلغان ھەربىي ۋە سىياسىي ھۆكۈمرانلىقىنى قەتئىي قوغدىغانلىقىغا ئوخشاش، ئۆزلىرىنىڭ تىلىنىڭ يۇكسەك ئورنىنى تۇنجى قېتىم مەزمۇت قوغدىغانلىقىدىن دېرەك بەردى. ماتېرىياللىرىمىزدا كۆرسىتىلگەندەك، تىلىنىڭ بۇ خىل ئۆزگەرتىلىشى ئەرەبلەرنىڭ ئەمەلىيەتنى چىقىش قىلغان ھالدا ئويلىنىپ قارار قىلغىنى بولۇپ، مۇسۇلمانلار باشقا دىندىكىلەر (ئاساسلىقى خىرىستىئان دىنى مۇرتلىرى بىلەن يەھۇدىي دىنى مۇرتلىرى)نىڭ خەلىپىلىكتىكى ئەمەلدارلارنىڭ مونوپول ھۆكۈمرانلىقىغا بولغان ھەسەت قىلىش پەسخىكىسى بىلەن ھەمكارلىشىپ ئولتۇرمىدى.

ئەمەلىيەتنى چىقىش قىلغان ھالدا ئويلىنىش ئەڭ دەسلەپكى ئىلىم ـ پەن ۋە تېببىي ئەسەرلەرنىڭ ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلىنىشىغا تۈرتكە بولدى. بۇ ئەسەرلەر دەسلەپتە ئىشلىتىلگەن ياكى يېرىم ئىشلىتىلىش بىلەنلا چەكلەنگەن تېبابەت، كىمىياگەرلىك، پالچىلىق قاتارلىقلارغا ئائىت ئىدى. بۇرۇنقى دەۋردىكى ئەڭ ئىشەنچلىك ۋە ئوقۇمۇشلۇق زات ئىبىن نەدىم (995 ـ يىلى ۋاپات بولغان) نىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، كىمىياگەرلىك، پالچىلىق ۋە تېبابەت ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلىش ئىشلىرىنى باشلاشتىن ئىبارەت بۇ تۆھپىنىڭ شان ـ شەرىپى خالىدئىبنى يەزىد (704 ـ يىلى ۋاپات بولغان) گە مەنسۇپ بولۇشى كېرەك. [11] ئۇمەۋىيىنىڭ بۇ شاھزادىسىنىڭ خەلىپىلىك ئورنىغا ئولتۇرۇشى ئوڭۇشسىزلىققا ئۇچرىغاندىن كېيىن، كىمىياگەرلىك ئىشلىرىغا ئىشتىياق باغلاپ، ئۇنىڭدىن تەسەللىگە ئېرىشمەكچى بولغان. ئېيتىشلارغا قارىغاندا، ئۇ يازغان ھەر خىل شېئىر ۋە ماقالىلەر ھازىرغىچە تارقىلىپ يۈرگەن. لېكىن بۇ ئەسەرلەرنىڭ ھەقىقىي ياكى ساختا ئىكەنلىكىگە ۋە ياكى ئەسەر ئاپتورىنىڭ گرېكچە ۋە چەتئەل مەنبەلىرىگە ئېرىشكەنلىكىگە ئېنىق ھۆكۈم قىلىش مۇمكىن ئەمەس. [12]

يەنە بىر ئەڭ ئىشەنچلىك كۆز قاراش شۇكى، ئۇمەۋىيە خەلىپىسى مەرۋان I (683 ـ يىلىدىن 685 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن)نىڭ دەۋرىدە، ئىسكەندىرىيىدىكى بىر ماھىيەتچىلەر مەزھىپىدىن بولغان ئىچكى كېسەللەر دوختۇرى ھەيلۇننىڭ «تېبابەت ئاساسلىرى» ناملىق كىتابىنى ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلغۇچى يەھۇدىي دوختۇر ماشاجاۋېخ بولۇپ، بۇ كىتاب سۈرىيىلىكلەر ئارىسىدا زور شۆھرەت قازانغان. [13] بۇ شۇبھىسىزكى، ئەڭ دەسلەپ ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلىنغان تېبابەت ئەسەرلىرىنىڭ بىرى ئىدى.

تەرجىمە تارىخىدا بىر قەدەر مۇھىم بولغىنى ئابدۇللا ئىبنى مۇقەففەئنىڭ كېيىنكى 50 يىلدا

قوشقان تۆھپىسىدۇر. بۇ كىشى ئەسلى ئاتەشپەرەسلىك دىنىغا ئېتىقاد قىلىدىغان پارس بولۇپ، كېيىن ئىسلام دىنىغا كىرگەن. 757 ـ يىلى خەتەرگە ئۇچراپ قازا قىلغان. بىز ئۇنىڭ ھىندىستانلىق پەيلاسوپ بېدېربەينىڭ مەسەللەر توپلىمى «كەلىلە ۋە دېمىنە»نى پەھلىۋى (ھىندى) تىلىدىن ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلغانلىقىغا رەھمەت ئېيتىشىمىز لازىم. بۇ داڭلىق ئەدەبىي ئەسەر ھازىرمۇ ئەرەب نەسىرچىلىكىنىڭ ئۈلگىسى دەپ قارىلىدۇ. [14] ئۇنىڭدىن باشقا، ئۇ پارسچىدىن «پارس شاھلىرىنىڭ خاتىرىلىرى»، پادىشاھ خىسراۋ نۇشىرۋاننىڭ تەرجىمىھالى بولغان «مەزدەك توغرىسىدا» ۋەكۆپلىگەن ئىجابىي پىكىرلەر مول بولغان ئەسەرلەر ھەم ئېتىكا توغرىسىدىكى ماقالىلەرنى تەرجىمە قىلغان.

لېكىن، بىزنىڭ تېمىمىزغا نىسبەتەن مۇھىم بولغىنى شۇكى، ئېيتىلىشىچە، ئابدۇللا (ياكى ئۇنىڭ ئوغلى مۇھەممەد) ئاببا سىيلار خەلىپىسى مەنسۇر (754 ـ يىلىدىن 775 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن) ئۈچۈن ئارىستوتېلنىڭ «كاتېگورىيە»، «شەرھنامە»، «كېيىنكى ئانالىز»، شۇنداقلا پۇر-فېرىنىڭ «نەسىھەتنامە» قاتارلىق ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلىپ بەرگەن. [15]

ئىبنى مۇقەففەئى كېيىنكىلەرنىڭ مەنتىقە ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلدى دەپ قاراش ياكى قا-رىماسلىقتىن قەتئىينەزەر، شەك ـ شۈبھىسىزكى، ئىلمىي ۋە پەلسەپىۋى ئەسەرلەرنىڭ تەرجىمە قى-لىنىشى ئاببا سىيلار سۇلالىسىدىن ئىلگىرى، بولۇپمۇ مەنسۇر ھۆكۈمرانلىقىدىن ئىلگىرى تېخى رەسمىي باشلانمىغانىدى. ئاڭلاشلارغا قارىغاندا، مەنسۇر «فىھقى ئىلمىدە كامالەتكە يەتكەن بولۇپ، پەلسەپە ۋە ئاسترونومىيىنى ناھايىتى ياخشى كۆرەتتى». [16] بۇ خەلىپە ئەڭ داڭلىق تېۋىپ، ئالىم ۋە مۇنەججىملەرنى ئۆز ئەتراپىغا توپلاپ، ئۆزى ئۈچۈن خىزمەت قىلدۇرغان ئادىل ھۆكۈمدار دەپ تەس-ۋىرلەنگەن. تېۋىپلار ئىچىدە ئەڭ كۆزگە كۆرۈنگىنى داڭلىق بەختشۇئى جەمەتىدىن ئىبارەت بۇ مەشھۇر دوختۇرلار ئائىلىسىدىكى تۇنجى تۈركۈمدىكى ۋەكىل ـ پېرسىيە جۇندشاپۇر تىببىي ئاكادېـ-مىيىسىنىڭ باشلىقى جورجىس بىننى جىبرائىل ھەم ئۇنىڭ شاگىرتى ئەيسا بىننى شوخلاش ئىدى. مۇنەججىملەر ئىچىدە ئەڭ داڭلىقى مەشھۇر ئالىم ۋە مۇنەججىم ئائىلىسىدىن كېلىپ چىققان پارس نەۋ بەختى ئىدى. [17] مەنسۇرنىڭ ئۆزى ئۈچۈن تېببىي رىسالىلەر ۋە باشقا ئىلمىي ئەسەرلەرنى تەرجىمە قىلدۇرۇش ئۈچۈن تەيىنلىگەن ئالىملارنىڭ ئىچىدە ئەڭ مەشھۇرى پاترىك بولۇپ، ئاڭلاش-لارغا قارىغاندا، ئۇ تېبابەت ۋە پالچىلىققا ئائىت نۇرغۇن ئەسەرلەرنى تەرجىمە قىلغان. [18]

بەزى نوپۇزلۇق كىشىلەرنىڭ قارىشىچە، خەلىپە مەنسۇر ھۆكۈمرانلىقىدىكى دەۋردە، ئارىستو-تېلنىڭ بىر قانچە ئەسىرى، پىتولمىنىڭ «ئاسترونومىيە توپلىمى»، ئېۋكلىدنىڭ «گېئومېتىرىيە نەزەرىيىسى» ۋە باشقا بىر نەچچە پارچە گرېكچە ئەسەر تەرجىمە قىلىنغان. [19] ئەپسۇس، بۇ كۆز قاراشنىڭ راستلىقىنى ئېنىقلاشقا ئامال يوق. ھەر خىل كلاسسىك ماتېرىياللاردىن تېپىپ چىقىلغان ئومۇمىي تەسىرات شۇكى، مەنسۇر ئىلمىي ۋە پەلسەپىۋى ئەسەرلەرگە كۈچلۈك ئىشتىياق باغلىغان بولۇپ، تەرجىمانلارنىڭ پائالىيىتىنى قوللىغان ۋە ئىقتىسادىي جەھەتتىن ياردەم بەرگەن. ئەمما، تەر-جىمە خىزمىتىنىڭ ھۆددىسىدىن چىقالايدىغان ئالىملار يېتىشمەسلىك، گرېكچە ئىلمىي ۋە پەلسە-پىۋى ماتېرىياللارنىڭ كەمچىل بولۇشى تۈپەيلى، تەرجىمە ئىشلىرى IX ئەسىرنىڭ باشلىرىدىن ئىلگىرى ھېچقانچە چوڭ ئىگىرىلەشلەرگە ئېرىشەلمىگەن. كېيىن مەنسۇرنىڭ چەۋرىسى مەئمۇن گرېكچە ئىلمىي ۋە پەلسەپىۋى ئۆلمەس ئەسەرلەرنى تەرجىمە قىلىش ۋە قولغا كەلتۈرۈش ئۈچۈن سىستېمىلىق ھالدا قەتئىي تىرىشچانلىق كۆرسەتتى.

مەنسۇردىن كېيىنكى ئىككى خەلىپە مەنسۇر باغدادتا باشلامچىلىق قىلغان ئەدەبىي ۋە ئىلمىي پائالىيەتلەرگە ئانچە كۆڭۈل بۆلمىدى. لېكىن ھارۇن رەشىد بۇ ئىلىم تەھسىل قىلىش ئىشلىرىغا قاتتىق قىزىققاندەك قىلاتتى. ئۇنىڭ تېۋىپى يەھيا ئىبنى ماشاۋىخ ئەينى چاغدا يىتۈك ئالىم ھەم ئەدەبىيات ساھەسىدىكى تونۇلغان شەخس ئىدى. ئىبنى ئوبۇلنىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، ھارۇن ئۇنى خەلىپىنىڭ تېۋىپى ئورنىدا ئىشلەتكەندىن سىرت، ئۇنىڭغا «قەدىمىي تېببىي رىسالىلەرنى تەرجىمە

قىلىش» ۋەزىپىسىنى تاپشۇرغان. [20] كېيىن، مەئمۇن 830 ـ يىلى باغدادتا پەنلەر ئاكادېمىيىسى قۇرۇپ، ئۇنى بىرىنچى قول مۇدىرلىققا تەيىنلىگەن، بۇ توغرىدا ئىسپات بار. [21] ئىبنى ماشاۋېخنىڭ ئۆزى شەخسەن قايسى كىتابنى تەرجىمە قىلغانلىقىغا هازىر بىر نېمە دېمەك تەس. لېكىن ئۇ تېبابەتكە ئائىت نۇرغۇن كىتابلارنى يازغان. بۇ ئەھۋاللارنى بىز بۇ يەردە مۇنداقلا تىلغا ئېلىپ قويدۇق، خالاس. [22]

هارۇن ھۆكۈمرانلىق قىلغان دەۋردە (بەلكىم مەنسۇرنىڭ ھۆكۈمرانلىقىدىكى دەۋر بولۇشىمۇ مۇمكىن) ھىندىستاننىڭ بىر مەشھۇر ئاستىرونومىيە ئەسىرى ـــ «سىندىھىند»نى مۇھەممەد ئىبنى ئىبراهىم فايسال (806 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلغان. ئېيتىشلارغا قارىغاندا، ئۇنىڭ دادىسى (777 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ئىسلامىيەتتىكى تۇنجى زەسەتخانىنى ياساپ چىققان. ئاتا ـ بالا ئىككىيلەن ئىسلامىيەتنىڭ ئەڭ دەسلەپكى ئاستىرونوملىرى دەپ قارالغان. [23]

يەنە بەزى ئاستىرونوملار هارۇننىڭ دەۋرىدە زور تۆھپىلەرنى قوشقان. ئاكلاشلارغا قارىغاندا، ئۆمەر ئىبنى فەرۇخان مەنسۇرنىڭ ھۆكۈمرانلىقى دەۋرىدە ئەل ـ باتىرنىڭ تەرجىمە قىلغان پىتولمىنىڭ «تۆت قىسىملىق توپلام» غا تەفسىر يازغان. [24] مەنسۇر، هارۇن ۋە مەئمۇننىڭ ھۆكۈمرانلىقى دەۋرىدە، پېرسىيىلىك يەهۇدىي ئاستىرونوم ماشاللاه (820 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ئىبىن نەدىم تەرىپىدىن ئاشۇ دەۋردىكى «تەڭداشسىز ئاستىرونوم» دەپ تەرىپلەنگەن. ئىبىن نەدىمنىڭ دېيىشىچە، ئۇ (ماشاللاه) ئاستىرونومىيە، ئاستىرولوگىيە (پالچىلىق)، مېتېئورولوگىيە، هەتتا غەيرىي ھۆسنىخەت يېزىش جەھەتلەردە كۆپ خىل ئەسەرلەرنى يېزىپ قالدۇرغان يازغۇچى ئىكەن. [25] يەنە بىر نەپەر پارس ئاستىرونوم ئەبۇ سۆھەيىل فەدرى نەۋبەختى بولۇپ، ئۇ نەۋبەختىكى داڭلىق شىئە مەزھىپى جەمەتىدىن كېلىپ چىققان، بۇ جەمەتنىڭ ئەجدادلىرى ئاتەشپەرەسلىك دىنىدىن ئىسلام دىنىغا كىرگەندىن كېيىن خەلىپە مەنسۇرنىڭ هۇزۇرىدا خىزمەت كۆرسەتكەن كىشىلەر بولۇپ، ئوردا مۇنەججىملىكىگە تەيىنلەنگەن. ئاتىسىنىڭ ئەسلىگە ۋارىسلىق قىلغان ئەبۇ سۆھەيىل ئاكلاشلارغا قارىغاندا، هارۇننىڭ كۈتۈپخانىسىنىڭ باشقۇرغۇچىسى ۋە مۇنەججىم بولۇپ، ئاستىرونومىيىگە ئائىت بەزى ئەسەرلەرنى پارس تىلىدىن ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلغانىكەن. [26]

بۇ ئاستىرونومىيە ۋە ئاستىرولوگىيە (پالچىلىق) ئەسەرلىرىنىڭ ئەۋزەللىكى ئەمەلىيەتتە ئابباسىيلار سۇلالىسىنىڭ ئەڭ دەسلەپكى دەۋرىدىكى زور كۆپچىلىك ھۆكۈمرانلارنىڭ كىشىنىڭ دىققىتىنى جەلپ قىلىدىغان ئالاهىدىلىكى بىلەن مۇناسىۋەتلىك. ئۇمەۋىيە سۇلالىسىنىڭ گۈمران بولۇشى، ئابباسىيلارنىڭ هاكىمىيەتنى تارتىۋېلىشى بىلەن پەيدا بولغان سىياسىي قالايمىقانچىلىق ئابباسىيلارنىڭ كىشىلەرنىڭ تەقدىرى، خانلىقنىڭ گۈللىنىشى ۋە خاراب بولۇشى، ئۇنىڭ سىر ـ ئەسرارلىرى بىرەر ئاسمان جىسمى (يولتۇز) بىلەن مۇناسىۋەتلىكىگە دېگەندەك خىيالىي تۇيغۇغا ئەكېلىپ قويىدى. بۇ ئۇنى چۇشەندۇرىدىغان بىردىنبىر ئۇسۇل. شۇنىڭ بىلەن ئۇلار ئۆزلىرى ئېرىشكەن قەدىمكى زامانىنىڭ پالچىلىقىغا ئائىت ئەسەرلىرىگە ۋە بۇ جەھەتتىكى تەرجىمە ئەسەرلەرگە قىزىقىپ قالدى. هەتتا مۇشۇ دەۋردىكى ئەڭ ئوقۇمۇشلۇق خەلىپە مەئمۇنمۇ بۇ ئەھۋالدىن خالىي قالمىغان. ئۇ ئوردىدا بىر مۇنەججىمنى ئىشلەتكەن هەم قۇرئە سالماي (مۇنەججىمنىڭ مەسلىھەتىنى ئالماي) تۇرۇپ، چوڭ هەربىي يۈرۈش ياكى سىياسىي هەرىكەتلەرنى قىلمايتتى.

هازىرغىچە تىلغا ئېلىنغان تەرجىمە ئەسەرلىرىنىڭ زور كۆپچىلىكى تېببابەت ۋە ئاستىرولوگىيىگە ئائىت ئەمەلىي قوللىنىلىدىغان پەنلەر توغرىسىدىكى ئەسەرلەر بولۇپ، بۇنى كېيىنكى بابلاردا يەنە تونۇشتۇرىمىز. ئەمەلىيەتتىن ئايرىلغان بۇنداق ئەھۋاللار بەزى كىتابلاردا ئۇچرايدۇ. مەسىلەن، ماشاللاهنىڭ «دۆلەت ۋە ئەقىدە» (كىتاب ئەل دۇئال ۋەل نىهال) ناملىق كىتاب توغرىسىدىكى باشقىچە كۆز قارىشى ۋە ماقالىسىدە، بۇ، كېيىنكى ئالىملارنىڭ قىزىقىدىغان تېمىسى بولۇپ قالغان. هالبۇكى، پەلسەپە ئەسەرلىرىنىڭ ئەڭ دەسلەپكى بەزى تەرجىمىلىرى خەلىپە هارۇن ۋە مەئمۇننىڭ دەۋرىدە يا-

شۇغان يەھيا بىننى باتۇرنىڭ ئەمگىكىدەك قىلىدۇ. كۆپلىگەن ئەينى ماتېرىياللاردا كۆرسىتىلىشىچە، ئۇ گەرچە تېبابەتكە قىزىقىپ بۇ ساھەدىكى بەزى ئەسەرلەرنى تەرجىمە قىلغان بولسىمۇ، لېكىن ئۇ ئاساسلىقى پەلسەپەدە كامالەتكە يەتكەن ئىدى. [27]

يەھيا تەرجىمە قىلغان ئەسەرلەر ئىچىدىكى ئەڭ مۇھىم دەپ قارالغان پەلسەپە ئەسىرى شۇبھىسىزكى ئەپلاتوننىڭ «تېمىيو» (تەبىئەت توغرىسىدا) دېگەن ئەسىرىدۇر. «كىتابلار تىزىملىكى»دە خاتىرىلىنىشىچە، بۇ ئەسەر ئۇچ پارچە ماقالاتتىن تەركىب تاپقان. [28] گەرچە «كىتابلار تىزىملىكى»دىكى تولۇقسىز، چەكلىك خاتىرىلەردىن بۇنى ئېنىقلىغىلى بولمىسىمۇ ۋە ئوخشىشىپ كېتىدىغان قەدىمىي ماتېرىياللاردا «تېمىيو» دېگەن پۈتۈن كىتاب ياكى گېرىننىڭ مۇشۇ كىتاب ئوغرىسىدا يازغان قىسقارتىلمىسى تىلغا ئېلىنمىغان بولسىمۇ، لېكىن گېرىننىڭ كىشىنى ئىنتايىن قايمۇقتۇرىدىغان رېئالوكلاردىن قىسقارتىپ ئۆزگەرتىپ يازغان نۇسخىسىلا مۇشۇ يەردە مۇھاكىمە قىلىنىۋاتقان كىتاب بولۇشى مۇمكىن. [29]

ئوخشاش مۇھىمى، ئىبنى باتۇرنىڭ تەرجىمە قىلغان ئارىستوتېلنىڭ «روھ ھەققىدە» دېگەن كىتابىنىڭ شەرھىنىڭ تەيمىستۇۋۇس ئۆزگەرتىپ يازغان نۇسخا بولۇشى ئېھتىمالغا ناھايىتى يېقىن. ئۇ ئافرودىسادىكى ئىسكەندەرنىڭ ئەسەرلىرى بىلەن بىرلىكتە، ئارىستوتېلنىڭ پسىخولوگىيە ئىلمى، بولۇپمۇ ئۇنىڭ ئەقلىيلىك تەلىماتىنىڭ ئەرەب ئىدېئولوگىيىسىدىكى تەرەققىياتىدا مۇھىم رول ئوينىغان.

ئېيتىشلارغا قارىغاندا، بۇ ئالىم تەرجىمە قىلغان باشقا پەلسەپە ئەسەرلىرىنىڭ ھەممىسى ئارىستوتېلنىڭ بولۇپ، بۇلار «زوئولوگىيە» پۈتۈن توپلام (19 جىلد) [30]، «ئالدىنقى ئانالىز» ۋە تەقلىدىي ئەسەر ــ «سىرنىڭ ئىچىدىكى سىر» قاتارلىقلار ئىكەن [31]. كېيىنكى بىر كىتاب ئوتتۇرا ئەسىردىكى لاتىن تىلى يازغۇچىلىرى ئارىسىدا كەڭ تارقالغان. ئۇ ئېھتىمال ئىبنى باتۇرنىڭ خەلىپىنىڭ ئەمرى بويىچە ئارىستوتېلنىڭ «سىياسەتنامە» دېگەن كىتابىنى ئىزدىگەندە بايقالغان بولۇشى مۇمكىن. [32]

ئىبنى باتۇرنىڭ پەلسەپە ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلىش جەھەتتە ئۇلۇگە ياراتتى. كېيىن ئۇنىڭدىنمۇ ئىقتىدارلىق كىشىلەر ئۇنىڭدىن ئېشىپ كېتىپ، ئۇنىڭ كۆپلىگەن تەرجىمە ئەسەرلىرىنى كۆرۈپ بېكىتتى. يېڭى تەرجىمە نۇسخىسى ئەسەرنىڭ توغرىلىقىغا بولغان ئېھتىياج تېخىمۇ كۈچەيگەندە مەيدانغا كەلدى. IX ئەسىرنىڭ باشلىرىدا، پەلسەپە ۋە ئىلىم ــ پەن ماتېرىياللىرىنى تالىشىش ھادىسىسى كۆرۈلدى. باي ساخاۋەتچىلەر بۇ جەھەتتە ھەتتا خەلىپە بىلەنمۇ بەسلەشتى. تەرجىمە جەريانى ھەر قانداق ۋاقىتتا شەخسنىڭ ئاكتېپلىقى ياكى نوقۇل ھالدا ئۆزىنى ئىلىمگە بېغىشلىشى بىلەنلا ۋۇجۇدقا چىقمايدۇ. ئەرەبلەردە يىلتىز تارتقان كۆپ سانداكى ئەدەبىي ئەسەرلەر، مەسىلەن، نەسرىي شېئىرلار ۋە بايان خاراكتېرلىك ئەدەبىي ئەسەرلەر، پەلسەپە ۋە ئىلىم ــ پەن ئەسەرلىرى يانچۇقى توم زەردارلارنىڭ قىزىقىشى، شۇنداقلا مەردلىك بىلەن ياردەم قىلىشقا تايىنىپ رويابقا چىقان. بىز ئۇمەۋىيە خالىد ئىبنى يەزىدنىڭ ئەھۋالىنى تىلغا ئالدۇق، ئۇ VII ئەسىردىلا پالچىلىق ۋە كىمياگەرلىككە دائىر ئەسەرلەرنىڭ تەرجىمە قىلىنىشى ئۈچۈن ئىقتىسادىي جەھەتتىن ياردەم قىلغان. لېكىن يېرىم ئەسىردىن كۆپرەك ۋاقىتتىن كېيىن ئابباسىيلارنىڭ 2 ــ خەلىپىسى مەنسۇر ھۆكۈمرانلىقىنداكى مەزگىلدە، تەرجىمە ھەرىكىتى ئاندىن شەكىللەنگەن. بۇ جەريانداكى بىر مۇھىم ئامىل بەرمەكى جەمەتىدىكىلەر، بولۇپمۇ يەھيانىڭ يۇنان ئىلمىگە بولغان قىزغىنلىقى ئىدى. بۇ ئىلىم پېرسىيىدە پادىشاھ خىسراۋ نوشىرۋاننىڭ دەۋرىدىن باشلاپ قەدىرلەنگەن ۋە جۇندىشاپۇر بىلەن مەرۋەدە ناھايىتى تەرەققىي قىلغانىدى. [33]

ئىلىم ــ پەن ۋە پەلسەپىگە مەبلەغ سالغۇچىلار ئىچىدە پۇلدار ۋە ھوقۇقدار بانۇ مۇساجەمەتىدىكىلەرمۇ بار بولۇپ، ئۇلار ئىلمىي ۋە پەلسەپىۋى ئەسەرلەرنى يىغىپ ــ توپلاش ھەم تەرجىمە قىلىش

ئىشلىرىغا ئىقتىسادىي جەھەتتىن سېخىيلىك بىلەن ياردەم قىلغان. ئىببنى نەدىم بۇ مەرىپەتپەرۋەر جەمەتنىڭ ئۇچ تىپلىق ئالاھىدىلىكى بار دەيدۇ. ئۇلار زور بايلىققا ئىگە بولۇپلا قالماستىن، يەنە ئۆزىدە ئەقىل ـ دۇردانىلىرىنى ساقلىغان. ئۇلار خەلىپە بىلەن بەس ـ بەستە مەخپىي ئەلچى ئەۋەتىپ، ۋىزانتىيەدىن گىرىكچە ئەسەرلەرنى سېتىۋېلىپ ئەكەلگەن، شۇنداقلا مەملىكەت بويىچە ئەڭ تەجرىبىلىك تەرجىمانلارنى تەكلىپ قىلىپ ئىشلەتكەن. ئەينى چاغدىكى يۇزلىنىش بىلەن بىرەدەكلىكنى ساقلاپ، ماتېماتىكا ۋە ئاستىرونومىيىگە بولغان قىزىقىشى بويىچە ئىچ پۇشۇقىنى چىقارغان. لېكىن ئاڭلاشقا قارىغاندا، بۇ جەمەتتىن كېلىپ چىققان مۇھەممەد يازغان «ئاتوم ھەققىدە» دېگەن ئەسەر ھەم «دۇنيانىڭ مەڭگۈلۈكلۈكى» دېگەن ئەسەر ئۇلارنىڭ قىزىقىش دائىرىسىنىڭ ھەقىقەتەن كەڭرىلىكىنى ئىسپاتلايدۇ.[34]

ھازىرغىچە تىلغا ئېلىنغان يۇنان ئىلمىنى مەدھىيىلىگۈچىلەر ئىچىدە قىزغىنلىق، مەردلىك ۋە ئەقلىي ئىقتىدار جەھەتتە ھېچكىم ئابباسىيلار خەلىپىسى مەئمۇن بىلەن تەڭ تۇرالمايدۇ. ئۇنىڭ ھاكىمىيىتى ئىسلام پەلسەپىسى ۋە ئىلاھىيەت ئىدىئولوگىيىسىنىڭ تەرەققىيات جەريانىدىكى بىر بۇرۇلۇش نۇقتىسىنىڭ بەلگىسى ئىدى. ئۇنىڭ خەلىپىلىك شۆھرىتىنىڭ ئەھمىيىتى ئىنتايىن چوڭقۇر بولغان، ئاز ئۇچرايدىغان ئەقىل ـ ئىدراكنى تۆھپە قىلىش ئالاھىدىلىكى بويىچە كۆزنى قاماشتۇرىدۇ. ئۇنىڭ رىياسەتچىلىكىدە توپ ـ توپ ئالىملار بىرلىكتە ئەڭ تۆپكى شەكىلدىكى ئىلاھىيەت ۋە پەلسەپە ئىلمىي مۇنازىرىلىرىگە ئۇيۇشتۇرۇلاتتى. بۇ خىل بەس ـ مۇنازىرە ئېچىلىپ ـ يېپىلىپ بەھۇزۇر سۆزلەشتىن ئىبارەت تۈپ پرىنسىپ يېتەكچىلىكىدە ئېلىپ بېرىلاتتى. شۇنداق بولۇپلا قالماي، ئۇ يەنە خېلى كۆپ ماقالىلارنى، يەنى ئاساسلىقى مۇئتەزىلىلەر روھى بويىچە ئىلاھىيەت مەسىلىلىرىنى بىر تەرەپ قىلىدىغان ئەسەرلەرنى يازغان. [35] مەسىلەن، «ئىسلامىيەت ۋە بىر خۇدالىق دىن (تەۋھىد) نىڭ چۈشەندۈرۈلۈشى»، «بىشارەت نۇرى» قاتارلىقلار. [36] يەنە بىر تۈركۈم ھېكمەتنامىلىرى قەدىمكى ۋەسىقىلەر ئىچىدە ساقلانغان بولۇپ، ئۇنىڭ زور ئەقىل ـ پاراسىتىنى دەلىللەپ بېرەتتى. [37]

گۈللىنىش ـ خارابلىشىش تۇراقسىز بولغان ئىسلامىيەت تارىخىدا مەئمۇن پەلسەپە بىلەن ئىسلام ـ پەننىڭ ئەڭ چوڭ ھامىيسى ئىدى. ئۇنىڭ ھوزۇرىدا ئىلاھىيەت ۋە پەلسەپىگە دائىر مەسىلىلەر ئادەتتىن تاشقىرى ھالدا يۇرەكلىك ئوتتۇرىغا قويۇلۇپ مۇزاكىرە قىلىناتتى. بۇ ئىش ئىدىيىدىكى بىر تەرەپلىمىلىكنى ئوچۇق نامايان قىلدى ھەم ئەينى ۋاقىتتا ئەۋج ئالغان ئىدىئولوگىيىنىڭ ئادەتتىكى يۆنىلىشىنى كۆرسىتىپ بەردى. [38] ئەگەر بۇ خىل قاراش ئىشەنچلىك بولسا، ئۇنداقتا مەئمۇننىڭ ئەركىن ئىدىيىسى ئەڭ يۇقىرى باسقۇچقا يەتكەن بولۇپ، ئۇ تەمكىن ۋە سالماق ھالدا ئۆز ھاكىمىيىتىنىڭ دۈشمەنلىرىنىڭمۇ باھالىرىنى جىمجىت تۇرۇپ ئاڭلىيالايتتى. بىر ھېكايىدە دېيىلىشىچە، سوفىزىم مەزھىپىدىكى مەلۇم بىر كىشى خەلىپىنىڭ ھوزۇرىغا كېلىپ ئۇنىڭدىن تۆۋەندىكى ئىنتايىن سەزگۈر بىر مەسىلىنى سورىغان:

ـــسىز پۇتۇن مۇسۇلمانلارنىڭ ئەڭ ئالىي ئورنىنى ئىگىلىۋالدىڭىز. بۇنىڭدا بارلىق مۇسۇلمانلارنىڭ بىردەك قوشۇلۇشى بارمۇ ياكى سىز ئۇلارنى بېسىم بىلەن باش ئەگدۈرۈپ، قورقۇتۇپ ھاكىمىيەت سوراۋاتامسىز؟... [39] خەلىپە بۇ قاپىيۇرەك سوئال سورىغۇچىغا جاۋاب بەرگەندە، سىياسىي ھوقۇقنىڭ ھاكىمىيەتنىڭ ھۆكۈمەتسىزلىك ھالىتىنى تۇزەشتە كەم بولسا بولمايدىغان چارە ئىكەنلىكىنى ئەپچىللىك بىلەن چۈشەندۈرۈپ قويغان. ئۇنىڭدىن كېيىن، ئەگەر بۇ نارازى بولغۇچى كىشى پۇتكۈل مۇسۇلمانلار دۇنياسى قوبۇل قىلالايدىغان مۇۋاپىق خەلىپە نامزاتىنى كۆرسىتىپ بېرەلىسە، ئۆزىنىڭ ھوقۇقىنى ئۆتكۈزۈپ بېرىشكە رازى ئىكەنلىكىنى ئېيتقان.

گەرچە مەئمۇن ئىنتايىن كەڭ قورساق، خالىس ۋە مەرد بولسىمۇ، ئۇنىڭ ھۆكۈمرانلىقى ئۇنىڭ كەڭ قورساقلىقى تۈپەيلى مەدھىيىلەنمىگەن. ئەمەلىيەتتە، بۇ ئۇنىڭ ئىلاھىيەت بەس ـ مۇ-

نازىرىسىگە بەك كۆڭۈل بۆلگەنلىكىدىن بولۇشى مۇمكىن. بۇ خىل مۇنازىرە تەدرىجىي ھالدا ئىلاھىيەتكە بولغان ئومۇمىي قىزىقىشنى قوزغاپ قالماستىن، يەنە بىر ئىلاھىيەت مەزھىپى بولغان مۇئتەزىلىلەرنىڭ ئىشلىرىنى قوللاپ ـ قۇۋۋەتلىدى. مۇئتەزىلىلەر جەننىڭ بارچە ئىسلام دىنىي ئەقىدىلىرىدە يۇنان ئىدىيىسىنى قوللىنىشنى، شۇنداقلا بۇنى مۇشۇ دۆلەتنىڭ قارار چىقىرىش ۋاستىسى سۈپىتىدە قوللىنىپ، ئۆز ئورنىنى قوغداش ۋە مۇستەھكەملەشنى تەلەپ قىلدى. بۇ خىل سىياسەتنى يۈرگۈزگەن ۋاقىتتا، مەئمۇن دۆلەتنىڭ مەمۇرىي ۋە ئەدلىيە ھوقۇقىنى ئىشلىتىپ، 827 ـ يىلىدىن 833 ـ يىلىغىچە بولغان ئارىلىقتا ئىتائەت قىلىشقا ئۇنىمىغان مۇسۇلمان ئىلاھشۇناسلار ۋە خەلقە مۇئتەزىلىلەرنىڭ ئىلاھىيەت تەلىماتى ـ سىياسىي ئەقىدىسىنى مەجبۇرىي سىڭدۈرۈشكە بەل باغلىغان. [40]

مەئمۇننىڭ ئەقلىيلىزمگە بولغان قىزىقىشى ۋە ئىلاھىيەتكە بولغان بىر تەرەپلىمە قارىشى شەك ـ شۇبھىسىز ھالدا ئۇنىڭ يۇنان ئىلمى ۋە پەلسەپىسىگە بولغان قىزىقىشىنى كۈچەيتتى. ھالبۇكى، ئىبنى نەدىم ئەرەب تارىخشۇناسلىرىنىڭ ئەنئەنىسىنى تىلغا ئالغان ۋاقىتتا تۆۋەندىكى بىر ئىشنى نەقىل كەلتۈرۈپ، بۇنى مەئمۇننىڭ پۈتۈن زېھنىنى يۇنان پەلسەپە ئەسەرلىرىنى يېغىش ۋە تەرجىمە قىلىشقا قارىتىشتىكى مۇھىم بىر ئامىل دەپ قارىغان. بىر قېتىم مەئمۇننىڭ چۈشىدە ئارىستوتېل ئاپئاق ساقاللىق خىزىرسىياقىدا نامايان بولۇپ، ئىككىسى ئىلاھنىڭ خاراكتېرى ئۈستىدە سۆزلەشكەن. ئېيتىشلارغا قارىغاندا، ئارىستوتېل دەسلەپتە مەسلىنى «ئەقلىي بىلىش جەھەتتىكى ئىلاھ قانداق بولىدۇ؟» دەپ سوراشقا مەجبۇر بولغان. ئىككىنچى قېتىم: «دىنىي جەھەتتىكى ئىلاھ قانداق بولىدۇ؟» دېگەن. ئۈچىنچى قېتىمدا، يەنى ئەڭ ئاخىرقى قېتىمدا: «ئەنئەنىۋى ئۆرپ ـ ئادەتتىكى ئىلاھ قانداق بولىدۇ؟» دەپ ئاخىرلاشتۇرغان. بۇ قىسقىغىنە كۆرۈشۈش چوڭقۇر ئەھمىيەتكە ئىگە ھالدا يۇنان مۇتەپەككۇرلىرىنىڭ مۇسۇلمان ھۆكۈمدارلارنى «ئاللانىڭ بىرلىكىگە شەك كەلتۈرمەسلىك» ئەقىدىسىنى ئېتىراپ قىلدۇرۇش بىلەن يەكۈنلەنگەنمىش. [41]

بۇ ياش خەلىپە 830 ـ يىلى ئۆزىنىڭ ئالدىدىكى ئىككى خەلىپە ـ مەنسۇر بىلەن ئوسمان ئالماقچان باشلىغان داۋالىق بولغان «بەيتۇل ھېكمەت» (ھېكمەتخانا) نى ئىبارەت تەرجىمە ۋە تەتقىقات ئىشى بىلەن شۇغۇللىنىدىغان ھۆكۈمەت ئاپپاراتى ۋە كۈتۈپخانىلارنى بىنا قىلغان. بۇ كۈتۈپخانىدا ئەڭ مۇھىم ئىلمىي ۋە پەلسەپىۋى ئەسەرلەرنىڭ ساقلىنىشى ئۈچۈن، مەئمۇن ۋىزانتىيىگە ئەلچى ئەۋەتىپ، ئۆزىگە «قەدىمكى زامانىدىكى ئىلىملەر» نامىلىق كىتابنى ئەكەلدۈرگەن. ئۇنىڭدىن كېيىن، مەخسۇس بىر گۇرۇپپا ئالىملارنى تەشكىللەپ تەرجىمە قىلىشقا بۇيرۇغان. بۇ تەرجىمانلارنىڭ ئىچىدە داۋالىق شەخسلەر بار. مەسلەن، ئىلگىرى ـ ئاخىر بولۇپ مەنسۇر ۋە ھارۇنىنىڭ ھۆزۈرىدا خىزمەت كۆرسەتكەن ھەم ھازىر بۇ يېڭى گۇرۇپپىنىڭ مەسئۇلۇقىغا تەيىنلەنگەن يەھيا ئىبنى ماساۋەيھ، ھەججاج ئىبنى ماتتار، يەھيا ئىبنى باترىك ۋە سالمان ئىسمىلىك بىرسى بار ئىدى. بۇ كىشى «كىتابلار تىزىملىكى» دە «بەيتۇل ھېكمەت»نىڭ باشقۇرغۇچىسى دەپىلگەن. [42]

ھالبۇكى، يۇنان پەلسەپىسى ۋە ئىلىم ـ پەن تەرجىمە تارىخىدىكى ئەڭ مۇھىم شەخس ئىبنى ماساۋەيھنىڭ شاگىرتى ۋە ئىشدىشى ھۇنەين ئىبنى ئىسھاق (809 ـ 873) ئەرەب تىلى تەرجىمە سەنئىتىنى بېيىتىپ، ئۇنىڭغا ئىلمىي ئاساس سالغان. ۋەسقىلەردە كۆرسىتىلىشىچە، ئۇ گەرچە «بەيتۇل ھېكمەت» كە قىسقا مۇددەت رىياسەتچىلىك قىلىپ خەلىپىگە خىزمەت كۆرسەتكەن بولسىمۇ، لېكىن ئۇنىڭ كۆپ سانىدىكى ئەسەرلىرى بىز پەلسەپە ۋە ئىلمىنى ئاساسلىق قوللىغان كىشىلەرنىڭ ئىچىدە تىلغا ئالغان داۋالىق بانۇ مۇسا جەمەتىنىڭ ئىقتىسادىي ياردىمى بىلەن ۋۇجۇدقا چىققان. ئۇنىڭ خەلىپە بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىنىڭ قانداق بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، ھۇنەيىن شۇ خەلىپە ھۆكۈمرانلىق قىلغان دەۋرىدىكى ئەڭ مۇھىم شەخسلەرنىڭ بىرى بولۇپ ھېسابلىنىدۇ.

ھۇنەيىنىڭ پائالىيىتى تەرجىمە تارىخىدىكى بىر ھەل قىلغۇچ باسقۇچنىڭ بەلگىسى. تېخىمۇ

ئېنىق، توغرىلىقىنى تەلەپ قىلغۇچى بىر تەرەپلىمە قاراشتىكىلەر ئەينى ۋاقىتتا ئېقىپ يۈرگەن پەل-سەپىۋى ۋە ئىلمىي ئەسەرلەرنى يېڭىۋاشتىن قايتا تەرجىمە قىلىش، ياكى بولمىسا ئەسلى بار بولغان تەرجىمە نۇسخىلىرىنى قايتىدىن تەكشۈرۈپ ـ تەھقىقلەش زۆرۈر دەپ قارىغان. ئېيتىشلارغا قارىغاندا، ھۇنەين بۇ خىل تىرىشچانلىقتا باشلامچىلىق رول ئويناپ، شۇنداقلا ئۇ بىر تۈركۈم قابىلىيەتلىك تەرجىمانلار (ئۇنىڭ ئىچىدە، ئوغلى ئىسھاق 911 ـ يىلى ۋاپات بولغان، جىمەن ئوغلى ھۆبەش ۋە شاگىرتى ئەيسا ئىبنى يەھيا بار ئىدى) نىڭ ياردىمىگە تايانغان.

ھۇنەين 856 ـ يىلى يازغان بىر پارچە خېتىدە نەقىل كەلتۈرگەن بەزى ئەسەرلەرنىڭ زور كۆپ-چىلىكىنى ئۇ خىلمۇ خىل تەرجىمە قىلىپ بېقىپ، بۇ ئارقىلىق ئۇنىڭ توغرىلىق دەرىجىسىنى ئۆلچىگەن. [43] مەسىلەن، ئۇ 20 ياش ۋاقتىدا، گرېك تىلىدا ناچار يېزىلغان قول يازمىلارنىڭ ئىچىدە گېرىنىنىڭ «ئۆزىنىڭ ئەسەرلىرىنىڭ تەرتىپىنى تەتقىق قىلىش ھەققىدە» دېگەن ماقالىنى سۈرىيە تىلىغا تەرجىمە قىلغان. ھالبۇكى، 20 يىلدىن كېيىن ئۇ: «مۇشۇ ئەسەرگە ئائىت بىر قانچە خىل گـ-رېكچە قولىيازمىلارنى تاپتىم. مەن ئۇلارنى تەپسىلىي سېلىشتۇرۇپ، ئەڭ ئىشەنچلىكىنى تاپقاندىن كېيىن، ئۇنىڭ بىلەن سۈرىيە تىلىدىكى تەرجىمە نۇسخىسىنى تۈزىتىپ ئۆزگەرتتىم. شۇنداق قىلىپ مەن ئىككىنچى قېتىم قايتا تەرجىمە قىلغان بولدۇم» دېگەن. [44] ئۇ يەنە تولۇقلاپ: «مەن ئەبۇ جەفەر مۇھەممەد ئىبنى مۇسا (ئۇنىڭ باشتا تىلغا ئېلىنغان ھامىيسى) ئۈچۈن ھەر قانداق بىر نەرسىنى ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلسام، ھەممىسىدە مۇشۇنداق ئادىتىم بار» دېگەن. [45] ھۇنەين بۇ ھامىيسى ئۈچۈن ئۇ ئەسەرنى ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلغان. [46]

گېرىنىنىڭ كەسكىن مەنىدىكى پەلسەپە ئەسەرلىرىگە نىسبەتەن ھۇنەين ئۇنىڭ «ئىسپاتلاش»، «شەرتلىك دېدوكسىيىلىك خۇلاسە»، «ئېتىكا» قاتارلىق ئەسەرلىرىنى، ئەپلاتونىنىڭ «دانىشمەن»، «نۇقتىنئىينەزەر»، «ھەقىقەت»، «مۇنازىرىچى»، «تېمىيو ھەققىدە»، «سىياسەتنامە»، «جۇمھۇرىيەت»، «قانۇن» [47] قاتارلىق ئەسەرلەرگە يازغان شەرھىنى نەقىل قىلغان. ئۇ يەنە بىزگە ئۆزى ياكى شاگىرتى ئەيسا ئىبنى يەھيانىڭ ئۇنىڭ ھامىيسى مۇھەممەد ئىبنى مۇسا ئۈچۈن بۇ ئەسەرلەرنى تەرجىمە قىلغانلىقىنى ئېيتتى. [48] يەنە بىر كۆز قاراشتىكىلەر ئۇنى ھۇنەيىن ئۆزى تەرجىمە قىلغان دەپ قارايدۇ. بەزى خاتىرىلەردە «تېمىيو ھەققىدە» نىڭ شەرھىنى يەھيا ئىبن باترىك بىكىتكەن. ئۇ يەنە «قانۇن»نى تەرجىمە قىلغان دېيىلىدۇ. [49] ھۇنەين گېرىنىنىڭ ماشىنائىيلەر مەزھىپى(مەنتىقە) ئەـ-سەرلىرىدىن «جىمجىتلىقتىكى ئېنېرگىيە»نى ئەرەب ۋە سۈرىيە تىلىغا تەرجىمە قىلغان. «مەنتىقە ھەققىدە بايان» نى پەقەتلا سۈرىيە تىلىغا تەرجىمە قىلغان. كېيىن ئۇنىڭ ئوغلى ئىسھاق بۇنى ئەرەب تىلىغا ئاغدۇرغان.

ئۇنىڭدىن سىرت، ئارىستوتېلنىڭ كۆپلىگەن پەلسەپىۋى ئەسەرلىرىنىڭ ھېچقايسىسى بىۋاـ-ستىلا ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلىنمىغان بولسىمۇ، لېكىن يەنىلا شۇبھىسىزكى، ھۇنەيىننىڭ قول ئاستىدا ئىشلەيدىغان يارەمچىلەر ئۇنى تەرجىمە قىلغان. [50] مەسىلەن، ئۇنىڭ ئوغلى ئىسھاق، جىمەنى ھۆبەش ۋە ئۇنىڭ ئوقۇغۇچىسى ئەيسا ئىبن يەھيا ئارىستوتېلنىڭ ئەسەرلەر توپلىمىنى تەرجىمە قىلىشقا مەسئۇل بولغان ۋە ئەپلاتون بىلەن ماشىنائىخلارنىڭ بىر تۈركۈم ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلغان. ئېيتىشلارغا قارىغاندا، ئىسھاق «كاتېگورىيە»، «مۇلاھىزە»، «پەيدا بولۇش ۋە يوـ-قىلىش» (ئىپتىدا ۋە ئىنتىھا) [51]، «فىزىكا»، پۈرفىر ئىزاھلىغان «ئېتىكا»، «مېتافىزىكا»نىڭ بىر قىسمى، ئەپلاتوننىڭ «دانىشمەن»، «تېمىيو»نىڭ بىر قىسمى [52]، ئاخىرىدا تەقلىدىي ئەسەر «بوتاـ-نىكا» نى ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلغان. بۇ تەرجىمە ئەسەرلىرىنىڭ نۇرغۇنىنى ھازىرمۇ تاپقىلى بولىدۇ.

ھۆبەش تاغىسىغا ئوخشاشلا تېببابەت ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلىشقا ماھىر ئىدى. نۇرغۇن كـ-لاسسىك كىتابلاردا ئىسپاتلانغاندەك، ھۆبەش تاماملىغان كۆپلىگەن تەرجىمە ئەسەرلىرى خاتا ھالدا ھۇنەيىن تەرجىمە قىلغان دەپ قارالغان بولۇشى مۇمكىن. بۇنداق بولۇشى ئۇنىڭ سالاھىيىتىنىڭ

تۆۋەنلىكىدىن ئەمەس، بەلكى ئۇنىڭ ئىسمى بىلەن ھۆنەيىننىڭ ئىسمىنىڭ ئەرەبچە قوليازمىلاردا ئىنتايىن ئوخشىشىپ كېتىدىغانلىقى، قوليازما كۆچۈرۈشنى ئۆزىگە كەسىپ قىلغان كىشىلەرنىڭمۇ بۇ ئىككى ئىسمنى سەللا بىخەستەلىك قىلسا ئاسانلىقچە پەرقلەندۈرەلمەيدىغانلىقىدەك ئالاھىدە مۇھىت تۇپەيلىدىن بولغان. «كىتابلار تىزىملىكى»دە مۇنداق بىر ئىش بايان قىلىنغان: «ھۆبەش ئىبنى ھەسەن، ئەيسا ئىبنى يەھيا قاتارلىقلار ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلغان ئەسەرلەر ئىزچىل ھۆنەيىن تەرجىمە قىلغان دەپ قارىلىپ كەلگەن. بۇ ھۆنەيىننىڭ ئامەتلىك ئىكەنلىكىنىڭ بىر بەلگىسى.»[53] گەرچە پەقەت ئاز ساندىكى غەيرىي تېبابەت تەرجىمە ئەسەرلىرىنى ئۇ تەرجىمە قىلغان دەپ قارالسىمۇ، لېكىن ئۇ يىراق ـ يېقىنىدا داڭقى بار تاغىسىنىڭ ئالدىدا چېنىپ قالغان. بۇنداق بولۇشى تامامەن مۇمكىن. [54]

ھۆنەيىن ئاساسلىقى تېبابەتكە بەكرەك قىزىقاتتى. بىز گېرىن ۋە ھىپوكراتنىڭ تېبابەتكە دائىر بارلىق ئەسەرلەر توپلىمىنى ئۇ تەرجىمە قىلغان دەپ قارايمىز. ئۇنىڭ ئىچىدىكى ئەرەبچە زور كۆپ-چىلىك ئەسەرلەر ھازىرمۇ ساقلىنىۋاتىدۇ. ئەمما ھەر تەرەپلىمە يېتىشكەن بۇ ئالىم پەلسەپىۋى ئە-سەرلەرنىڭ تەرجىمىسى ئۇچۇنمۇ قىممەتلىك تۆھپە قوشقان. گەرچە ئۇ تەرجىمە قىلغان پەلسەپىۋى ئەسەرلەرنىڭ سانى ئاز بولسىمۇ، بۇنىڭلىق بىلەن ئۇنىڭ خىزمىتىنىڭ ئەھمىيىتىنى تۆۋەن مۆل-چەرلەشكە بولمايدۇ. گىرىكچە ئەسەرلەرنى تەرجىمە قىلىدىغان نۇرغۇن كىشىلەر، مەسىلەن، ئۇنىڭ ئوغلى ئىسھاق ۋە ئىبىن باترىك قاتارلىق كىشىلەر ئېيتىشلارغا قارىغاندا ئۆزلىرىنىڭ تەرجىمە ئە-سەرلىرىنى ئۇنىڭ تەكشۈرۈپ تۈزىتىشىگە سۇنىدىكەن. ئۇنىڭدىن سىرت، ئۇ كۆپلىگەن ئىجادىي پىكىرلەر مول بولغان ئىلمىي ۋە پەلسەپىۋى ئەسەرلەرنى يازغان. شۇنىڭ ئۈچۈن بىز بۇ يېتۈك ئالىمنى پەقەت يۇنان ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلغۇچى نوقۇل بىر تەرجىمان دەپ قارىمايمىز. ئۇنىڭ بىر قىسىم ئەسەرلىرىنىڭ ئىسمىلا بىزنىڭ قايىل بولۇشىمىز ئۈچۈن يېتەرلىك: «گرېك تىلى گراماتىكىسى»، «دېئىز سۆيىنىڭ كۆتۈرۈلۈش ـ پەسىيىشى» (تاشقىن)، «دېئىز سۆيىدىكى تۈز مىقدارى»، «رەئىلەر ھەققىدە»، «ھەسەن ـ ھۈسەن ھەققىدە»، «دىنىي ئەقىدىدىكى ھەقىقەت»، «پەيلاسوپلارنىڭ ئەسەر-لىرىدىن تاللانما» [55]، «ئالەم تارىخى» ھەتتا «كىمياگەرلىك» جەھەتلەردىمۇ ئەسەرلىرى بار. يەنە تېبابەتچىلىككە دائىر ئىلمىي ماقالىلىرى ۋە پەلسەپە ئىزاھلىرى توپلامىرى بار. مەسىلەن، ئارىس-توتېلنىڭ «ئاسترونومىيە» دېگەن ئەسىرىگە، شۇنداقلا ئۇنىڭ تەقلىدىي ئەسىرى «پالنامە»گە يازغان ئىزاھلىرى قاتارلىقلار. [56]

ئۇنىڭدىن باشقا داڭلىق تەرجىمانلاردىن يەنە ئىبنى نايمان شىموش (835 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، ئەبۇ بەشىر ماتتا (940 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، يەھيا ئىبنى ھادى (974 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، گوستا ئىبنى لوجا (900 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، ئەبۇ ئوسمان دەمەشقى (900 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، ئەبۇ ئالى ئىبن زۇرھا (1008 ـ يىلى ۋاپات بولغان) بىلەن ھەسەن ئىبن سۇۋار (تەخمىنەن 1017 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، يەنە ئىبنى ھەمەر دەپ ئاتالغان يەھيا ئىبنى ھادىنىڭ ئەڭ داڭلىق شاگىرتى قاتارلىقلار بار. ئەڭ ئاخىرىدا يەنە بىر نەپەر بىلىمگە لايىق داڭقى بولمىغان، ھەرزانلىق ساختا ساببىي دىنىدىكى مۇ-نەججىم، پەيلاسوپ سابىت ئىبنى قۇررەمۇ بار ئىدى.

بىلىمىنىڭ موللۇقى ۋە نەزەر دائىرىسىنىڭ كەڭلىكى جەھەتتە شەك ـ شۇبھىسىز ھۆنەيىن بىلەن تەڭ تۇرىدىغان ئالىم گوستائىبنى لوجا بولۇپ، ئۇ لۇئاندىكى بائانبېك (لۇنبان) تە تۇغۇلغان. ئېھتىمال گرېكلار بىلەن قانداش بولۇشى مۇمكىن. ئىبنى نەدىم گوستانىڭ ئەدەبىيات ۋە ئىلمىي ئەسەرلىرىنى ستاتىستىكا قىلغاندا ئەپسۇسلىنىدىغانلىقىنى ئېيتقان. چۈنكى، گەرچە گوستا ھۆنەيىن بىلەن تەڭ رىقابەتچى بولالىسىمۇ، لېكىن ئۇ يەنىلا گوستانىڭ ئالدىدا ھۆنەيىننى بايان قىلغان. تېبابەتتىن باشقا، ئۇ پەلسەپە، گېئومېتىرىيە ۋە ئاسترونومىيىگە پىششىقتەك قىلاتتى ھەم ئۇ ئۆزى پىششىق بولغان گرېك تىلىدىكى شۇ چاغدىكى نۇرغۇنلىغان ئەسەرلەرنىڭ كوررېكتورلۇقىنى قىلىش

بىلەن شۆھرەت قازانغان. [57] ئۇنىڭ پەلسەپە ئەسەرلىرى تىزىملىكىدە «پەيلاسوپلارنىڭ بايانلىرى»، «ئەرۋاھ بىلەن روھ ئوتتۇرىسىدىكى پەرق»،[58] «ئاتوم»، «مەنتىقىگە كىرىش سۆزى»، «سىياسىي ئىلمىي ماقالىلەر»، «يۇنانلىقلارنىڭ تەلىماتلىرىغا باھا» ۋە «جەننەت» نامىلىق بىرپارچە تارىخىي ئىلمىي ماقالىسى بار. [59]

گوستانىڭ قولىدىن چىققان دەپ قارالغان ئاساسلىق تەرجىمە ئەسەرلەر: ئارىستوتېلنىڭ «فىزىكا» نامىلىق كىتابىنىڭ ئالدىنقى تۆت جىلدى (ئىھتىمال 5 ـ ، 6 ـ جىلدىمۇ بىللە بولۇشى مۇمكىن)، «پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش» (1 ـ جىلد)، [60] پلۇتاركنىڭ تەقلىدىي ئەسىرى «فىزىكا نۇقتىئىنەزىرى» ۋە «پاراشتا پەلسەپىسى» قاتارلىقلار. [61]

X ئەسىردىكى ئىككى نەپەر تەرجىمان ــ ئەبۇ بەشىر ماتتا بىلەن ئۇنىڭ شاگىرتى يەھيا ئىبن ھادى ئارىستوتېلنىڭ، بولۇپمۇ ئارىستوتېلنىڭ مەنتىقە ئەسەرلىرىنىڭ تەرجىمىسى ۋە ئىزاھاتى جەھەتتە قوشقان تۆھپىسى بىلەن ئالاھىدە بايان قىلىشقا تېگىشلىك. ئارىستوتېلنىڭ «مېتافىزىكا» (L جىلد)، «ئاستروئومىيە»، «پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش» نىڭ ئىزاھلىنىشىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان ئۇزۇن قوراللۇق كىتاب ئىسمىلىرىدىن باشقا، ماتتا ئارىستوتېلنىڭ تۆت پارچە مەنتىقە ئىلمىگە ئائىت ئەسىرى «كاتېگورىيە»، «مۇلاھىزە»، «ئالدىنقى ئانالىز» ۋە «كېيىنكى ئانالىز»غا ئىزاھ يازغان دەپ قارىلىدۇ. [62] ئۇ يەنە «پۇرفېرىنىڭ «نەسىھەتنامە» سىگە باھا»، «ئانالىزغا كىرىش سۆزى»، «شەرتلىك دېدوكسىيىلىك خۇلاسە ھەققىدە» قاتارلىقلارنى يازغان. بۇنىڭ بىلەن ئۇ زور شۆھرەت قازانغان، شۇنداقلا ئەينى چاغدىكى مەنتىقە ئىلمى تەتقىقاتىغا ئاساس سېلىپ، ئاشۇ ئەسەرلەرنىڭ ئاپتورلىرىنى ئەينى دەۋردىكى ئاساسلىق مەنتىقشۇناسلارنىڭ باغچىسىغا باشلاپ ئەكەلدى. [63]

ئۇنىڭ ئوقۇغۇچىسى ــ ياقۇپ مەزھىپىدىكى يەھيا ئىبنى ھادى مەنتىقە ئىلمى جەھەتتە يۈكسەك ئابروي قازىنىپ، مەنتىقچى (ئەل مەنتىقە) نامى بىلەن يىراق ـ يېقىنغا تونۇلدى. ئارىستوتېلنىڭ «شېئىرىيەت»، «دانىشمەن»، «ئېنۇئوپىك»، شۇنداقلا يەنە مېتافىزىكىدىن باشقا ئۇ ئەپلاتوننىڭ «قانۇنچە» سىنى تەرجىمە قىلىپ، «ئىنۇئوپىك» ۋە بىر قىسىم «فىزىكا»، «مېتافىزىكا» ھەم پۈتۈن قىسىم «پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش» دېگەن ئەسەرگە شەرھ يازغان دەپ قارىلىدۇ. [64] ئۇ يەنە ئىجادىي پىكىرلەرگە تويۇنغان بىر تۈركۈم پەلسەپىۋى ئىلمىي ماقالىلەرنى يازغان بولۇپ، بۇنىڭ ئىچىدە بەزىلىرى ھازىرغىچە تارقىلىپ يۈرمەكتە. ئويلىغاندەكلا، بۇ ئەسەرلەرنىڭ نۇرغۇنى مەنتىقىگە ئائىت. [65] مەسىلەن، «مەنتىقىنىڭ ماھىيىتى» ۋە ئارىستوتېل تەلىماتىنى بايان قىلىدىغان بىر قانچە كاتېگورىيە بىلەن ئارىستوتېلنىڭ ئالتە چوڭ «تۈر» بىلەن ئايرىلغان نۇرغۇن ئەسەرلىرى قاتارلىقلار. ھالبۇكى، باشقا ماقالىلەردە نوقۇل ھالدا فىزىكا ۋە مېتافىزىكا ھەققىدىكى خىلمۇ خىل مەسىلەر بايان قىلىنغان. مەسىلەن، «ئاتوم نەزەريىسىگە رەددىيە»، «چەكسىز مەۋجۇتلۇقنىڭ مۇمكىنسىزلىكى»، «سان ۋە سۈپەت ئۆزگىرىشى»، «پۈتۈنلۈك بىلەن ئايرىملىق»، «مۇمكىنچىلىكنىڭ خاراكتېرى» قاتارلىق ماقالىلەر. تېخىمۇ نۇرغۇن ئەسەرلەر ئىلاھىيەت مەسىلىلىرىگە چېتىشلىق بولۇپ، بۇ مەسىلىلەر يەھيانىڭ مەدرىسىدە ئىلگىرى مۇزاكىرە قىلىنغان ياكى مۇسۇلمانلار بىلەن ئىلاھىيەت توغرىسىدا بەس ـ مۇنازىرە قىلغاندا ئوتتۇرىغا قويۇلغاندەك قىلاتتى. بۇ ئەسەرلەر: ئەشئەرى مەزھىپىدىكىلەرنىڭ ئادەمنىڭ ھەرىكىتى توغرىسىدىكى كۆز قارىشى بولغان «رەددىيە»، «ئاللانىڭ بىرلىكى» دېگەن ماقالىسى ۋە ئەشئەرىي تەرەپدارلىرىنىڭ جىسىم ئاتوم ۋە ئوككاسىئونالىزم (تاسادىپىي سەۋەب)دىن تۇزۇلگەن دېگەن كۆز قارىشىغا قارىتىلغان ئېنىق ھالدىكى رەددىيىسىنى ئۆز ئىچىگە ئالاتتى. [66]

بۇ يەردە تىلغا ئېلىنغان تەرجىمانلارنىڭ ھەممىسى غەيرىي ئەقىدىدىكى نىستورىئان مەزھىپى بىلەن خرىستىئان دىنىنىڭ ياكۇپ مەزھىپىدىكىلەر ئىدى. بۇ ئۇموميۇزلۇك ئەھۋالدىن مۇستەسنا

بولغىنى، شۇبھىسىزكى غەيرىي خرىستىئان مۇنەججىم ۋە پەيلاسوپ سابىت ئىبن قۇررە بولۇپ، ئۇ سۇرىيىنىڭ شىمالىدىكى ھەررانىدىن كېلىپ، باغدادتا ماكانلاشقان ۋە داڭلىق بانۇ مۇسا جەمەتى ئۈچۈن ئىشلىگەن. كېيىن خەلىپە مۇئتەدى (892 ـ يىلىدىن 902 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن)نىڭ ھۇزۇرىدا مۇنەججىم ۋە كۇتكۇچى نەۋكەر بولغان. ئۇ بىر قاتار داڭلىق ئالىملارنىڭ ئاتا ئۇستازى ئىدى. بۇ ئالىملار ئەجدادلىرىغا ئوخشاش ئاسترولوگىيە (پالچىلىق) ۋە ماتېماتىكا تەتقىقاتى ئۈچۈن ئۆز-لىرىنى بېغىشلىغانىدى. ئۇنىڭ ئادەتتىن تاشقىرى ماتېماتىكا ۋە پەلسەپىگە ئائىت ئەسەرلىرى ھەر-گىزمۇ گرېكچە ياكى سۇرىيە تىلىدىن تەرجىمە قىلغان ئەسەرلەر بىلەنلا چەكلىنىپ قالمىغان. بۇ ئەسەرلەر ئارىستوتېلنىڭ «فىزىكا» ناملىق ئەسىرىگە يېزىلغان ئىزاھ، «يۇلتۇزلارنىڭ خاراكتېرى ھەم تەسىرى»، «ئېتىكادىكى پرىنسىپلار» (ئېتىكا نەزەرىيىلىرى)، «مۇزىكا» قاتارلىق ماقالىلەر، «ئالدىنقى ئانالىز» بىلەن «كېيىنكى ئانالىز» غا بېرىلگەن ئىزاھ، يەنە نۇرغۇنلىغان ماتېماتىكا، ئاسترولوگىيە ئەسەرلىرىنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. بىز بۇ يەردە بۇلارنى تەپسىلىي سۆزلەپ ئولتۇرمايمىز. [67] ئۇنىڭ تەرجىمە ئەسەرلىرى ئىچىدە مېدىتسىناغا ئائىت بىر كىتاب، پېتولىمىيىنىڭ «ئاسترونومىيە توپلىمى» بىلەن ئېۋكلىدنىڭ «گېئومېتىرىيە پرىنسىپلىرى»نىڭ ئەرەبچە تەرجىمە نۇسخىسى بار ئىدى. بۇ ئىككى پارچە تەرجىمە نۇسخا ئەسلىدە بار بولغان تەرجىمە نۇسخىسىغا ئاساسەن قىلىنغان بىر قەدەر مۇكەممەل تەرجىمە بولۇپ ھېسابلىنىدۇ.

ئەبۇ ئوسمان دەمەشقى IX ئەسىردىكى ئارىستوتېلنى ياقلىغۇچى ئېنىئېنىۋى ئىلىم تەرەپدارلىرى ئىچىدىكى يەنە بىر مۇھىم شەخس. ئۇ «ئېنىۋېيىك»، «نېگېماك ئېتىكىسى»، «فىزىكا» (4 ـ جىلد)، «پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش»، ئېۋكلىدنىڭ «گېئومېتىرىيە پرىنسىپلىرى»، [68] پۇر-فېرىنىڭ «نەسىھەتنامە» ۋە ئىسكەندەرنىڭ «رەڭلەر»، «شەكىلسىز جىسىم»، «ئۆسۈپ ـ يېتىلىش» (ئۇچ پارچە ماقالە) قاتارلىق ئەسەرلەرنى تەرجىمە قىلغان ھەم تېبابەتكە ئائىت بىر قانچە پارچە كىتاب يازغان. [69]

سەل كېچىكىپرەك دىققىتىمىزگە چىلىقىدىغان ئىككى تەرجىمان ئەيسا ئىبن زورھا بىلەن ئىبن ھەممەر. ئۇلار ياكوپ مەزھىپىدىكى يەھيا ئىبن ھادى تەرەپدارلىرى بولۇپ، بىز يەھيانىڭ ئا-رىستوتېلنىڭ مەنتىقىسىگە ئىنتايىن قىزىقىدىغانلىقىنى يۇقىرىدا سۆزلەپ بولدۇق. ئېيتىشلارغا قارىغاندا، ئارىستوتېلنىڭ «ھايۋانلارنىڭ كېلىپ چىقىشى»، «مېتافىزىكا» (L جىلد)، «دانىش-مەن» ۋە نېگورانىڭ «ئارىستوتېل پەلسەپىسى توغرىسىدىكى بەش كىتاب»نى ئەيسا ئىبن زورھا سۇرىيە تىلىدىن تەرجىمە قىلغان ئىكەن. [70] يەنە كۆپلىگەن پەلسەپىۋى ئەسەرلەرنى ئۇ يازغان دەپ قارىلىدۇ. لېكىن بۇ ئەسەرلەرنىڭ ئېچىدە تۇتامغا چىققۇدەك مۇھىم دەپ قارىلىدىغان بىرەرسىمۇ يوق. [71]

ئىبن ھەممەرنىڭ ئەسەرلىرى كىشىدە چوڭقۇر تەسىراتلارنى قالدۇرىدۇ. ئۇنىڭ تەرجىمە ئە-سەرلىرىنىڭ كۆپىنچىسى سۇرىيە تىلىدىن ئەرەب تىلىغا ئاغدۇرۇلغان ئەسەرلەر بولۇپ، ئارىستوتېل-نىڭ «مېتېئورولوگىيە» (ھاۋارايى ئىلمى)، مەنتىقىگە ئائىت تۆت كىتابى («نەسىھەتنامە»، «كاتې-گورىيە»، «ئالدىنقى ئانالىز»، «كېيىنكى ئانالىز») غا شەرھ يازغۇچى ئاربىناسنىڭ ئۆزگەرتىپ يازغان نۇسخىسى، «تېئوفراستوس مەسلىلىرى توپلىمى» بىلەن بىر پارچە «ئېتىكا»غا ئائىت ئىلمى ماقالە قاتارلىقلارنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. ئاڭلاشلارغا قارىغاندا، ئۇ «نەسىھەتنامە» دىكى ئۇزۇن ـ قىسقا جۈملىلەرگە ئىزاھ، «جىسىم»، «دوستلۇق»، «پەلسەپىۋى ھايات» قاتارلىق ئىلمىي ماقالىلەر بىلەن بىر تۇركۇم تېبابەت ئەسەرلىرىنى يازغان. لېكىن ئۇنىڭ ئەسەرلىرىنىڭ ئىچىدە ئەڭ قىزىقارلىقى «پەيلا-سوپلار بىلەن خرىستىئانلارنىڭ خىلمۇ خىل كۆز قاراشلىرىنىڭ بىرەكىلىكى» ناملىق بىز باشتا سۆزلىگەن كىتاب بولۇشى مۇمكىن. ئۇ كىتابتا بۇ ئالىم بىلەن ئۇنىڭ تەرەپدارلىرىنىڭ ئىلاھىيەتكە بولغان قىزىقىشى، شۇنداقلا ئۇلارنىڭ مۇسۇلمان پەيلاسوپلارمۇ ئىنتايىن كۆڭۈل بۆلىدىغان پەلسەپە

بىلەن تەۋسىيە ئوتتۇرىسىدىكى بىردەكلىك مەسىلىسىگە تۇتقان بىر تەرەپلىمە كۆز قارىشى تەكتىلەنگەن. ئۇنىڭ «قەدىمكىلەر (پەيلاسوپلار) بايان قىلغان ھەممىگە قادىر ئىلاھ، مۇقەددەس قانۇن ۋە پەيغەمبەرلەر ھەققىدىكى بىر قانچە كەلىمىسگە باھا» بىلەن «ئىنسانىنىڭ يارىتىلىشى ۋە ئاناتومىيىلىك تۈزۈلۈشى» قاتارلىق ئىلاھىيەتكە بولغان قىزىقىش ئىپادىلەنگەن ئەسەرلىرى بار. [72]

بىز بۇ يەردە يەنە ئىككى ئىسىمغا دىققەت قىلىمىز. ئىسلامىيەت يېڭى ئەپلاتونىزم پەلسەپە تارىخىدا چوڭقۇر تەسىر كۆرسەتكەن «فىزىكا» (4 ـ جىلدتىن 8 ـ جىلدقىچە) بىلەن تەقىلدىي ئەسەر «ئارىستوتېلنىڭ ئىلاھىيەت تەلىماتى»نى تەرجىمە قىلغۇچى ئىبنى نايمان شىموش ۋە يەنە بىر ئاستات (ئۇۋىستاشۇۋس) ئىسىملىك ئادەم بولۇپ، قەدىمكى ماتېرىياللار ئىچىدىن ئۇنىڭ ئەھۋالىغا ئائىت تېپىلغان يازمىلار ئىنتايىن ئاز. لېكىن ئەڭ ئىشەنچىلىك قاراشلارغا ئاساسلانغاندا، ئۇ ئارىستوتېلنىڭ «مېتافىزىكا»نىڭ مۇكەممەل، تولۇق تەرجىمىسىنى قىلمىشقا مەسئۇل بولغان. كېيىنكى بارلىق بايانلارنىڭ ئاساسى بولغان «كىتابلار تىزىملىكى» دە ئارىستوتېلنىڭ ئاساسلىق نوقۇل نەزەرىيىۋى ئەسەرلىرى توغرۇلۇق تۆۋەندىكىلەر ئوتتۇرىغا قويۇلغان.

«ئىلاھىيەت (مېتافىزىكا) كە ئائىت داڭلىق كىتاب «ھەرپنامە»». بۇ كىتاب گرېك ئېلىپبەسى ھەرپ تەرتىپى بويىچە تىزىلغان (بىرىنچى جىلد كىچىك ھەرپ a بولۇپ، بۇنى ئىسھاق تەرجىمە قىلغان). مۇشۇ جىلدتىن باشلاپ بىز ئەبۇ زەكەرىيا يەنى يەھيا ئىبن ھادى تەرجىمە قىلغان «Mu جىلد»نى تاپالايمىز. «Nu» ھەرپىنى گرېكچە ئەسەرلەردىكى ئارىستوتېلنىڭ ئىزاھلىرىدىن تاپالايمىز. بۇ جىلدلارنىڭ ھەممىسىنى ئاستات ئەل كىندى ئۇچۇن تەرجىمە قىلىپ بەرگەن. [73] بۇ توغرىدا بىر ھېكايە تارقالغان. ئىسكەندەرنىڭ ئىزاھاتىدا، ئەبۇ بەشىر ماتتا جىلد L نى ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلغان. بۇ ئون بىرىنچى ھەرپ ئىدى. يەنە بىر تەرەپتىن، ھۇنەيىن ئىبن ئىسھاق بۇ جىلدنى سۇرىيە تىلىغا تەرجىمە قىلغان. [74] تەيمىس تېۋۇسمۇ جىلد L نى ئىزاھلىغان. ئەبۇ بەشىر ماتتا تەيمۇس تېۋوس ئىزاھلىغان بۇ كىتابنى تەرجىمە قىلغان. شامىلىمۇ بۇ كىتابنى تەرجىمە قىلغان. ئىسھاق ئىبن ھۇنەيىن يەنە باشقا جىلدلارنى تەرجىمە قىلغان. سۇلئاناس ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلىنىپ بولغان B جىلدنى ئىزاھلىغان. مەن يەھيا ئىبن ھادىنىڭ قولىدا يىغىپ ساقلىغانلىرىنىڭ ئىچىدە ئۇنى كۆرگەنىدىم. [75]

يۇقىرىقى بايانلاردىن قارىغاندا، ئەرەبلەر IX ئەسىرنىڭ ئوتتۇرىلىرىدا «مېتافىزىكا»نىڭ 14 جىلدىنىڭ 12 سىنى قولغا چۈشۈرگەن. [76] ئۇنىڭدىن سىرت، كۆپلىگەن گرېكلار بۇ كىتابنىڭ ئىزاھلار توپلىمىغا نىسبەتەن ئەرەبچە نۇسخىلىرىغىمۇ ئېرىشەلەيىتتى. يالغۇز ئوستاشۇۋسلا ئەمەس، بەلكى يەھيا ئىبن ھادىمۇ بۇ 12 جىلد كىتابنىڭ مۇكەممەل تەرجىمىسىنى قىلىپ تۈگەتتى. [77] بۇ جىلدنى ئەيسا جەمئىيىتىنىڭ پوپى مورك بورگىس (ۋاپات بولغان كەتكەن) تەھرىرلەپ بېكىتكەن ۋە 1938 ـ يىلىدىن 1952 ـ يىلىغىچە بولغان ئارىلىقتا نەشر قىلىنغان ئىبنى رۇشدنىڭ «مېتافىزىكىغا ئىزاھات» دېگەن كىتابىدا تەتقىق قىلغان.

3. يېڭى پلاتونىزمنىڭ ئاساسى: تەقلىدىي ئەسەر ـــ «ئارىستوتېلنىڭ ئىلاھىيەت تەلىماتى» ۋە «سەۋەبناما»

ئەرەب پەلسەپە ئىدىيىسىگە ئەڭ زور تەسىر كۆرسەتكەن گرېكچە ئەسەر كىشىلەرنىڭ پەرەز قىلغىنىدەك، IX ئەسىرنىڭ ئوتتۇرىسىدىلا ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلىنغان. بۇ ئەسەر ئارىستوتېلنىڭ «مېتافىزىكا» نامىلق ئەسىرى بولماستىن، بەلكى «ئارىستوتېلنىڭ ئىلاھىيەت تەلىماتى» نامىلق ئەسىرى بولۇپ، بۇنىڭ يۇنانلىق قايسى ئاپتور تەرىپىدىن يېزىلغانلىقىنى بىلگىلى بولمايدۇ. لېكىن بۇنى كىشىلەر ئارىستوتېلنىڭ ئەسىرى دەپ قارايدۇ. ئۇنى تۇنجى ھەقىقىي ئەرەب پەيلاسوپى ئەل

كىندى ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلغان بولۇپ، بۇ ۋاقىت سۇرىيىلىك خرىستىئان مۇرىتى ئىمىنىسالىق ئابدۇماشىخ ئىبن نايمانىنىڭ «مېتافىزىكا»نى ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلغان ۋاقتى بىلەن ئوخشاش. [78] بۇ ئەسەرنىڭ تارىخىي قىممىتى ئىنتايىن زور. قەدىمكى يۇنان مەدەنىيىتى دەۋرىنى ئەزەردە تۇتقاندا، بارلىق تەركىبلەر ئۆز ئارا ئارىلىشىپ، بىر قەدەر ئىجادىي پىكىرلەر مەيدانغا كەلگەن دەۋر- دىكى بىر پۈتۈن گەۋدە ئىچىدە، ئۇ يۇنان پەلسەپىسىنىڭ كىچىكلىتىلگەن كۆرۈنۈشى دەپ قارالغان. [79] يۇقىرىدا سۆزلەپ ئۆتكىنىمىزدەك، ئەرەبلەر يالغۇز يۇنان پەلسەپىسى بىلەن ئىسلام ئەقىدىلىرىنى ماسلاشتۇرۇپلا قالماستىن، يەنە يۇنان پەلسەپىسىدە ئەسلىدىنلا مەۋجۇت بولغان خىلمۇ خىل زىددى- يەتلىك پىكىرلەرنى بىرلىككە كەلتۈرۈشنى ئۈمىد قىلغان. ئۇلار چوقۇم «ئىلاھىيەت تەلىماتى» نامـ لىق بۇ تەقلىدىي ئەسەرنى ھەقىقىي پايدىلىق كىتاب دەپ ئويلاپ قالغان. ئىبن نايمان تەرجىمە قىلغان ئەرەبچە نۇسخا گەرچە پۈرۈپىرنىڭ ئارىستوتېلنىڭ ئەسىرىمىكىن دەپ پەرەز قىلىنغان ئە- سەرگە يازغان شەرھىسىنىڭ تەرجىمىسى بولسىمۇ، لېكىن بىزدە سۇرىيىلىك بۇ يېڭى ئەپلاتونىزم- چىنىڭ مۇشۇنداق بىر ئىزاھنامە يازغانلىقىنى ئىسپاتلايدىغان ھېچقانداق ماتېرىيال يوق. ھالبۇكى، بەزى كىشىلەر «ئىلاھىيەت تەلىماتى»نى يېڭى پلاتونىزمنىڭ داڭلىق تەرغىباتچىسى، يۇنان ئىدې- ئولوگىيىسىگە ۋەكىللىك قىلغۇچى ئەڭ ئاخىرقى غەيرىي دىن مۇخلىسى دىئودوسخۇس فروكلوس (410 ـ 485) يازغان دەپ قارايدۇ. [80] بۇ ھەقىقەتەن بىر سەپسەتە. بۇ ئەسەر فروكلوسنىڭ «ئىلاھىيەت ھەققىدە» ناملىق ئەسىرى بىلەن ئوخشاش دەپ قارىلىپ قالغان بولۇشى مۇمكىن. بۇ كىتاب ئارىس- توتېلنىڭ تەقلىدىي ئەسەرلىرى توپلىمىنىڭ ئەرەبچە نۇسخىسىغا كىرگۈزۈلگەن. XIII ئەسىردىكى مەدرىس پەلسەپىسىنى شەرھلىگۈچى سان توماس (1274 ـ 1225) بىلەن سان داربوت (1280 ـ 1193) «ـ سەۋەبنامە» نىڭ تېمىسى ئاستىدا بۇ كىتابنى تەتقىق قىلىپ شەرھلىگەن. [81]

«ئىلاھىيەت تەلىماتى» بىلەن «سەۋەبنامە» قاتارلىق كىتابلارنىڭ ھەقىقىي ئارىستوتېل تەلىماتى بىلەن ھېچقانداق ئالاقىسى يوق. ئالدىنقى ئەسەر پلوتىنۇسنىڭ «توققۇز بابلىق توپلام»نىڭ 4 ـ ، 5 ـ ، 6 ـ جىلدىنىڭ شەرھىسىدە كۆرسىتىلگەن بولۇپ، بۇ ئەسەر پۈرۈپىرنىڭ بىر قىسىم ئەسەرلىرى ئار- قىلىق ئەرەب تىلىدا ئېغىزچە تارقىلىپ شەرھلەنگەن. لېكىن «توققۇز بابلىق توپلام» نىڭ ھەقىقىي ئاپتورى بۇ توپلام بىلەن بىللە تىلغا ئېلىنمىغان. بۇ ئاساسلىقى تۆۋەندىكى كىشىنى ھەيران قال- دۇرىدىغان پاكىت بىلەن مۇناسىۋەتلىك. بۇ داڭلىق يۇنانلىق مۇتەپەككۇرنى ئەرەبلەر پەقەتلا بىل- مەيتتى. پلوتىنو دېگەن بۇ ئىسىم ئەرەب تىلىدا پلوتىنۇس دەپ ئاتالغان بولۇپ، بىزدىكى ماتېرد- يالىلاردا تاسادىپىي ھالدا بىر ـ ئىككى قېتىم ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى شەرھلىگۈچىلەرنىڭ تىزىم- لىكىدە ئۇچرىغان. [82] مەيلى قانداق بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، بۇ كىشى بەزىدە «گرېك ئاقساقىلى» ياكى «يۇنان پەيلاسوپى» دەپ ئاتالغان.

«ئىلاھىيەت تەلىماتى» بىلەن «سەۋەبنامە» دېگەن ئىككى كىتابتا، ئەرەب پەلسەپە ئىدىئولو- گىيىسىگە ئاساس سالغۇچى مۇئتەزىلىيلەر (ئايرىلىپ چىققۇچىلار) تەلىماتى ئىنتايىن ئېنىق ھالدا شەرھلىنىپ، زىر ـ زىۋە‌رلىرىگىچە يېشىلگەن. بۇ يەردە پلوتىنۇسنىڭ ۋەھدەتنىڭ پەيدا بولۇشى ھەم مەۋجۇتلۇقنىڭ رەت ـ تەرتىپكە تىزىلىش ھالىتى توغرىسىدىكى تەلىماتى تەپسىلىي ئوتتۇرىغا قويۇلغان. ئېيتىشلارغا قارىغاندا، پلوتىنۇس ئۆز تېمىسىنىڭ يۇكسەكلىكى ھەم نۇقتىئىنەزەرلىرىنىڭ يۇرەكلىك ھالدا دادىل ئوتتۇرىغا قويۇلغانلىقى سەۋەبلىك كىندىيىنىڭ «ئىلاھىيەت تەلىماتى» توغ- رىسىدا شەرھ يېزىشىغا تۈرتكە بولغانىكەن. [83] ناھايىتى ئەپسۇس، بۇ شەرھ ھازىرغىچە يېتىپ كېلەلمىگەن بولسىمۇ، لېكىن مۇقەررەر ھالدا مېتافىزىكا ھەققىدىكى كېيىنكى مۇلاھىزىلەرگە ئاساس سالغان. خۇددى بىر قەدەر تەپسىلىي بولغان «ئىلاھىيەت تەلىماتى»دېگەن كىتابنىڭ ئاپتورى ئوت- تۇرىغا قويغان نۇقتىئىنەزىرىگە ئوخشاشلا، ۋەھدەت تەرىپىدىن كەلگەن يارىتىلغۇچىنىڭ كېلىپ چىقىشى تولۇق بايان قىلىنغان.

«ئىلاھىيەت تەلىماتى» دېگەن كىتابنىڭ ئاپتورى كىتابنىڭ مۇقەددىمىسىدە ئۆزىنىڭ مەقسىتىنى «مەلۇم بىر ۋاستە ئارقىلىق ئىلاھنىڭ ھەممىنى تىزگىنلەپ تۇرىدىغانلىقى (بىرىنچى ھەرىكەتلەندۈرگۈچ كۈچ ئىكەنلىكى)، زامان ۋە ئەبەدىيلىكنىڭ ئىلاھنىڭ كونتروللۇقىدا ئىكەنلىكى، ئۇنىڭ پۈتكۈل مەۋجۇداتلارنىڭ پاراتقۇچىسى ئىكەنلىكىنى دەللىلەش؛ ئۇنىڭ تەڭداشسىز كۈچ ـ قۇدرىتىنى ئىسپاتلاپ، ئەقىل ئارقىلىق ئىلاھنى تونۇش؛ كائىناتتىكى ۋە روھتىن ئۈستۈن تۇرىدىغان ئەقىلنى ۋاستە قىلىش، شۇنداقلا تەبىئەتتىكى روھنى ۋاستە قىلىش ئارقىلىق، ئەقىلنى چىقىش نۇقتا قىلىش، پەيدا بولۇش بىلەن يوقىلىش (ئىپتىدا ۋە ئىنتىھا) نىڭ تەبىئىيلىكى بىلەن روھنى تونۇش، ۋەھدەتنىڭ بۇ خىل رولىنىڭ ھەرىكەتسىز ھالدا (قانداق ھەرىكەتلىكىنى بىز بىلەلمەيمىز) مەۋجۇتلۇقى، بارلىق جىسىملار ھەرىكىتىنىڭ ۋەھدەتتىن كېلىدىغانلىقى ۋە ۋەھدەتنىڭ باشقۇرۇشىدا ئىكەنلىكى، ھەر خىل شەيئىلەرنىڭ مەلۇم بىر ئارزۇ ياكى قىزىقىش بىلەن ئۇنىڭ جەلپ قىلىشىغا ئۇچرايدىغانلىقى، ئىلاھنىڭ خاراكتېرىنى مۇلاھىزە قىلىش ۋە كۆرسىتىش» دېگەن.[84]

ئۆز ئارزۇسىنىڭ تۈرتكىسى بىلەن، ئاپتور سەزگۈ ئارقىلىق بىلگىلى بولىدىغان ھېسسىي دۇنيا بىلەن پەقەت ئەقىل ئارقىلىقلا بىلگىلى بولىدىغان ئىدراكىي دۇنيا ئوتتۇرىسىدىكى باغلىغۇچ بولغان روھنىڭ خاراكتېرىگە ئائىت يىپ ئۇچلىرىنى ئىزدەپلا قالماستىن، بەلكى يەنە ھەر قانداق بىر شەيئىنىڭ ۋەھدەت تەرىپىدىن پەيدا بولىدىغانلىقىنى شەرھلىگەن. [85] مۇشۇنداق بولغاندا، روھ پەقەت ئارزۇنى سۈيئىستېمال قىلغان ئىدراك بولۇپ، ئۇ ئىككى ئىقتىدارنى جارى قىلدۇرۇۋاتقان بولىدۇ. ئۇ ئادەتتىكى ئۇقۇم ياكى شەخسىي ئارزۇنىڭ ھەيدەكچىلىكىدە، ھەر خىل فورماتسىيىدىكى دۇنيانى ئورۇنلاشتۇرغۇچى ياكى ئىدارە قىلغۇچى ۋە ياكى مەلۇم بىر دۇنيانى ئورۇنلاشتۇرغۇچى ۋە ئىدارە قىلغۇچى بولىدۇ. [86] ئۇ ئۆز ئىرادىسى بىلەن ئاكتىپ خاراكتېرىنى ئىپادىلىگەندە ۋە شۇ ئارقىلىق يەككىلىككە تەلپۈنگەندە، ئىدراكنىڭ ئىدارە قىلىش ۋە يېتەكلىشى بىلەن ھەرىكەت قىلىپ، ھايۋانات، ئۆسۈملۈك ۋە ياكى ئادەملەرنىڭ ئىچىگە جايلىشىپ، ئىنتايىن كىچىك مولېكۇلىلارغا ئايلىنىپ، كۆرگىلى بولمايدىغان شەكىلسىز جىسىم ھالىتىدە مەۋجۇت بولىدۇ. جىسىمغا بېقىنغان بۇ خىل شەكىلسىز جىسىم تەدرىجىي ھالدا پاكىزلانغاندىن كېيىن، يېڭىۋاشتىن ئايرىم سۇبستانسىيە تۈرلىرىگە يىغىلىدۇ. [87] ئاپتور ھېراكلىت، ئېمپېدوكلىس، پىفاگور ۋە ئەپلاتونىنىڭ كلاسسىك ئەسەرلىرىدىن نەقىل كەلتۈرۈش ئارقىلىق، ئۆزىنىڭ بۇ كۆز قارىشىدا چىڭ تۇرغان. ئېيتىشلارغا قارىغاندا، بۇ پېشۋالارنىڭ ھەممىسى دېگۈدەك روھ پەقەت ئەقىل بىلەن بىلگىلى بولىدىغان دۇنيا ئارقىلىقلا ئادەم بەدىنىگە كېلىپ ئورۇنلىشىدۇ ھەمدە بەدەن قەپىسىدىن ئازاد بولغاندىن كېيىن يەنە يېڭىۋاشتىن يىغىلىدۇ، دەپ قارىغان. بۇ بەدەننى ئەپلاتون روھ ۋاقىتلىق تۇرىدىغان قەلئە دەپ تەسۋىرلىگەن بولسا، ئېمپېدوكلىس ئۇنى جانغا يانداشقان بەلگە دېگەن. [88]

«ئىلاھىيەت تەلىماتى»نىڭ ئاپتورى ئەپلاتون سەزگۈ ئارقىلىق بىلگىلى بولىدىغان سۇبستانسىيە بىلەن پەقەت ئەقىل ئارقىلىقلا بىلگىلى بولىدىغان سۇبستانسىيە ئوتتۇرىسىدىكى پەرقنى تونۇشتۇردى دەپ قارap، مەڭگۈلۈك ۋە ئۆزگەرمەسلىك ئالاھىدىلىكىنى كېيىنكىسىگە (ئەقىل ئارقىلىق بىلگىلى بولىدىغانغا) مەنسۇپ قىلغان. ھالبۇكى، بۇ خىل پەرق بولغان بىلەن، ئەپلاتون «شەكىللىك سۇبستانسىيە بىلەن شەكىلسىز سۇبستانسىيىنىڭ ھاسىل بولۇش سەۋەبى ئوخشاش. يەنى تۈنجى ھەقىقىي سۇبستانسىيە، ياخشىلىق ياكى تەڭرى دېگەن تەشەببۇستا چىڭ تۇرغان. [89]

ئەپلاتوننىڭ زىيادە ئۆلۈك ھالدىكى بۇ خىل چۈشەندۈرۈشى كىشىلەرنى ئىشەندۈرۈشى مۇمكىن. ياخشىلىقتىن ئىدراك، روھ، ئەڭ ئاخىرىدا تەبىئەت يارىتىلغان. ھالبۇكى، ئەپلاتون كائىناتتىكى بارلىق شەيئىنىڭ سەۋەبىنى بايان قىلغاندا، قەدىمكى پەيلاسوپلاردىن ئۈلگە ئېلىپ، زامان ئۇقۇمىنى قوللىنىپ، ئۈستۈن ئورۇندىكى مۇھىم سەۋەب بىلەن تۆۋەن ئورۇندىكى قوشۇمچە سەۋەب ئوتتۇرىسىدىكى پەرقنى ئاددىي ھالدا تەكىتلىگەن. سەۋەب ئۇنىڭ نەتىجىسىنىڭ ئالدىدا تەسەۋۋۇر قىلىنغان

ئىكەن، ئۇنداقتا ھېچكىم زامان ئۇقۇمىنى تىلغا ئالماي تۇرۇپ سەۋەب توغرىسىدا سۆز ئاچالمايدۇ. قانداق بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، بۇ خىل ئىمتىياز بىلەن مۇشۇ دۇنيادىكى ئالدىن ئويلايدىغان ئىشلارنى تىلغا ئېلىش ھاجەتسىز. زامانغا بېقىنىدىغان ھەم بېقىنمايدىغان بۇ ئىككى خىل دەرىجىدىكى سەۋبىلەرنىڭ ئىچىدە، پەقەت ئالدىنقىسىلا زامان ئىچىدە ھەرىكەت قىلىدۇ دەپ قارىلىدۇ، شۇنداق قىلىپ ئۇ نەتىجىدىن ئىلگىرى دەپ تەسۋىرلىنىدۇ. ئەمەلىيەتتە، بۇ خىل تۇرتكە ياكى سەۋەب نەتىجىنىڭ ھەقىقىي ماھىيىتىنى ئېچىپ بېرىدۇ. زامانغا تەۋە بولۇش ـ بولماسلىقى ئۇنىڭ نەتىجىسىنىڭ خاراكتېرىگە بېقىنغانلىق ئەمەس. ئەكسىچە، سەۋەبنىڭ خاراكتېرىگە ئاساسلانغانلىقتۇر. [90]

ئىككىنچى ۋە ئۈچىنچى بابلاردا ئاپتور روھنىڭ ئۇ ئارقىلىق سەزگۈ ئەزالىرى بىلەن سەزگىلى بولىدىغان دۇنيانى تونۇش ئۈسۇلىغا ئايلىنىشىنى كۆزىتىپ، تۆۋەندىكى ئۈچ سوئالنى ئوتتۇرىغا قويغان: (1) ئەقىل ئالەمنى يېڭىباشتىن تونۇغاندا روھ ئۇنۇتقانىنى ئەسلەۋاتامدۇ ـ يوق؟ (2) روھنى پارچىلىغىلى بولامدۇ؟ (3) روھ ماددىمۇ ئەمەسمۇ؟ بىرىنچى سوئالغا نىسبەتەن، ئۇ مۇنداق جاۋاب بېرىدۇ: پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان ساھەدە، روھ بۇ ساھەنىڭ خاراكتېرىدىكى مەڭگۈلۈك، ئۆزگەرمەسلىك، مۇكەممەللىك ھالىتى، بارلىق شەيئىلەرگە دائىر بىلىملەرنى ئۆزىگە مۇجەسسەم قىلغانلىقى بىلەن ئۇ ئۆزى سەزگۈسىگە تايىنىپ بىلگىلى بولىدىغان دۇنيادىكى سەپىرى داۋامىدا ئۆگەنگەن تۇراقسىز، تونۇغلى بولىدىغان شەيئىلەرنى يىغىشقا موھتاج ئەمەس. ئىككىنچى سوئالغا نىسبەتەن ئۇنىڭ جاۋابى: روھ ماھىيەتتە مەڭگۈلۈك، پارچىلىغىلى بولمايدىغان ۋەھدەت بولغانىكەن، ئۇنداقتا ئايرىغىلى بولۇش ئالاھىدىلىكى روھنىڭ تاسادىپىي ئۇچرىغان ئىشلاردىكى خاراكتېرى بولۇپ، ئۇ مۇتلەق خاراكتېر ئەمەس دەپ ھۆكۈم قىلىنىدۇ. ھالبۇكى، ئۇ روھ بەدەن بىلەن بىرلىشىپ، ئۆزى سولانغان بەدەنگە ئاساسەن ھايۋانىي، نەپسىي سەپرا (ئاچچىقى ياماق) ۋە ئاقىلانە دەپ ئايرىلىدۇ. [91]

ئاپتور روھنىڭ خۇسۇسىيىتىنى بايان قىلغاندا، روھ (جان) بولسا بەدەننىڭ ھەر قايسى ئەزالىرى بىلەن بولغان بىر خىل ماسلىشىش دېگەن كۆز قاراشنى تەنقىد قىلغان.[92] ئۇ بۇ خىل كۆز قاراشنى ياقلىغۇچىلارنى مەنسىتمەي دەھرىلەر ياكى فورمىچىلار دەپ ئاتىغان. ئۇ مۇنازىرە قىلىپ ئېيتىدۇكى، روھ (جان) مۇشۇ خىل ماسلىشىشنىڭ ئەسلى ياكى سەۋەبى بولغان ئىكەن، ئۇنداقتا ئۇ بەدەنگە تەۋە بولغان ماسلىشىش بىلەن ئەلۋەتتە باراۋەر بولمايدۇ. لېكىن ماسلىشىش روھ (جان) نىڭ رولى بولۇپ، بەدەنده ئەگىشىپ يۈز بەرگەن تاسادىپىي ئىش. روھ (جان) نىڭ ئۆزى بەدەندىن پەرقلىق بولۇپ، ئۇ بەدەندىن مۇستەقىل بىر خىل سۇبىستانسىيە (ئەمەلىي گەۋدە) ھەمدە بەدەننى ساقلاش ۋە مۇھاپىزەت قىلىش ھەم كونترول قىلغۇچى سۈپىتىدە بەدەننى ئىدارە قىلىدۇ. [93]

روھ (جان) نى بەدەننىڭ بىر خىل رېئاللىقى (ياكى پىششىق بىلىش) دەپ قارايدىغان «پەيلاسوپلارنىڭ ئىچىدىكى مۆتىۋەر زاتلار» ئوتتۇرىغا قويغان كۆز قاراشنىمۇ ئىنچىكىلىك بىلەن تەكشۈرۈش كېرەك. [94] «پىششىق بىلىش» دېگەن بۇ ئاتالغۇنىڭ مەنىسى ئېھتىمال رېئاللىق ياكى تەبىئىي مەۋجۇدىيەتنىڭ شەكلى ۋە ياكى «پىششىق بىلىش»نىڭ ئۆزى پۈتۈنلەي مەجبۇرىي ھالدا ئۇنىڭغا بويسۇنۇشى، شۇنداقلا ئۇنىڭ بىلەن تەۋرەنمەس مۇناسىۋەتتە بولىدىغان گەۋدە بولۇشى مۇمكىن. لېكىن روھ (جان) بىلەن بەدەننىڭ مۇناسىۋىتى بولسا بىر خىل ئاكتىپ ھالدىكى «پىششىق بىلىش» مۇناسىۋىتى بولۇپ، بۇ بەدەننىڭ ئۆزىگە خاس بولغان رېئاللىقىنىڭ ئەسلى ياكى سەۋەبى. [95]

تۆتىنچى ۋە ئالتىنچى بابلاردا ئاپتور پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنيانىڭ گۈزەللىكى ۋە يۈكسەكلىكىنى، بۇ دۇنيانىڭ سەزگۈ ئارقىلىق بىلگىلى بولىدىغان دۇنيادىن ئۈستۈن ئىكەنلىكىنى (ھالقىغانلىقىنى)، شۇنداقلا ئۇنىڭغا بارچە كامىللىق، مۇكەممەللىك ۋە ياخشىلىقنىڭ بىرلىگەنلىكىنى كۆچلۈك دەللىلەپ، تەپسىلىي بايان قىلغان. ئاپتورنىڭ سۆزىگە ئاساسلانغاندا، ئەقىل بىلەن بىلگىلى بولىدىغان دۇنيا خىلمۇ خىل شەكىللەرنىڭ ماكانى بولۇپ، بۇ خىل شەكىللەر

كەڭ تەبىئەت دۇنياسىدىكى خىلمۇ خىل ئوبيېكتلارنىڭ ئەسلى شەكلى، يەنى گۈزەل ھەم كامىل-لىقنىڭ شەكلىسىز تىپىك ۋەكىلى. [96] ئۇنىڭدىن باشقا، بۇ دۇنيا بولسا روھىي مەۋجۇدىيەت—ئۇ-لارنىڭ ئەقلىنىڭ ئوبيېكتىنىڭ ئۇنىڭ ئىچىدىكى مەڭگۈ ئۆزگەرمەيدىغان ئاشۇ خىل تۆۋەن ئەقىل بىلەن ئوخشاشمايدىغان ئابستراكت ئەقىل ياكى ئايرىم ئەقلىنىڭ ماكانى. [97]

ئارىستوتېلنىڭ مۇشۇ روھىي جىسىملارنىڭ مەۋجۇت بولۇش شەكلى ھەققىدە يازغانلىرىغا قا-رىتا، ئاپتور شەرھلەپ مۇنداق دەيدۇ: ھەر بىر خىل مەۋجۇدىيەت «ئۆزى تەۋە بولغان ئاشۇ ئالەم دا-ئىرىسىدىكى ئومۇملۇق ئىچىدە تۇرىدۇ». ئۇ باشقا شەكىللەرنىڭ جۈزئى بىلەن ئوخشاشمايدۇ. [98] جىسىمنىڭ سۇبستانسىيىسى ئاشۇ خىل ئۆز ئارا پەرقلىق بولغان شەكىلدە ئەمەس، بەلكى پۈتۈنلەي ئوخشىمايدىغان شەكىلدە بولىدۇ. بۇ «نۇر چاچقۇچى» مەۋجۇدىيەت ئۆز ئارا چېچىلماستىن بەلكى ئۆز ئارا تولۇقلايدۇ ھەم بىقىنىدۇ. بۇ خىل ئۇسۇل ئارقىلىق ھەر بىر مەۋجۇدىيەت باشقا ھەر قانداق بىر ئىشنى، مەيلى ئۇ ئەقلىگە دائىر ۋە ھەش ـ پەش دېگۈچە يۇز بەرگەن، ئەقىل بىلەن بىلگىلى بولـ-مىدىغان ياكى سەزگۈ بىلەن بىلگىلى بولىدىغان بولسۇن، ئۇ ئۇنى بىلىدۇ (ئۆزلەشتۈرەلەيدۇ). ئۇنىڭ-دىن سىرت، ئۇ يەنە باشقا مەۋجۇدىيەتلەر ئىچىدىن ئۆزىنى بايقىيالايدۇ.

بىز ئەرەب پەلسەپە ئىدىئولوگىيىسىنىڭ يادرولۇق ئورنىدا بايقىغان مېتافىزىكىدىكى ئېقىندى تەلىماتىدىكى ئەڭ مۇشكۈل مەسىلە بەلكىم كۆپ مەنبەلىك مەسىلە ياكى بولمىسا ۋەھدەتتىن ئېقىپ چىققان نۇرغۇن مەسىلە بولۇشى مۇمكىن. ئەپلاتون ۋە ئېلئا تەرەپدارلىرى قەدىمكى پەيلاسوپلارغا قالدۇرۇپ كەتكەن يىپ ئۇچى ئارقىلىق بۇنى ھەل قىلىش ئۈچۈن، ئاپتور ئىزدەنگۈچىلەرگە نەسىھەت قىلىپ دەيدۇكى: «كۆزنى پەقەت ھەقىقىي ۋەھدەتكە تىكىش، باشقا بارلىق نەرسىلەرنى ئارقىغا چۆ-رۈۋېتىپ ئۆزلۈكسىز قايتىش ھەم ئاياغلىشىش، چۈنكى پەقەت ئەقىل كۆزى ئارقىلىقلا ئېنىق ئۆرلىگەن ۋە باشقا ھەر قانداق نەرسە، مەيلى ئۇ سەزگۈ ئارقىلىق بىلگىلى بولىدىغان شەيئى بولسۇن ياكى ئەقىل ئارقىلىق بىلگىلى بولىدىغىنى بولسۇن، ھەممىنىڭ يۇقىرىسى ۋە ئۇستىدىكى، جەمئىيەت ھالەتتىكى ۋەھدەت، ئۇ ئۆزىنىڭ يېنىدىن ئېقىپ چىققان ھەم ئۇنىڭغا يۈزلەنگەننى تەسەۋۋۇر قىلـ-غاندا، ئۇ بارلىق شەيئىلەرنى بىلىپ تۇرىدۇ». [99] بۇ ئۇلارنىڭ ئۇنىڭغا بولغان تەشنالىقىنىڭ ئۇ-لارنىڭ سەۋەبى ياكى ئۆزلۈكسىز قوزغىتىشى بولغانلىقىدىندۇر.

ھالبۇكى، «بىر قەدەر مۇقەددەس ماھىيەت ياكى شەكىل»نىڭ ۋەھدەتتىن ئېقىپ چىققانلىقىنى چۈشىنىش ئۈچۈن، بارلىق ۋاقىتلىق شەكىللەرنىڭ ئىچىدىن ئابستراكت ئۇقۇمنى (ئاشۇلارنىڭ ئومۇمىي ئالاھىدىلىكلىرىنى) يەكۈنلەپ چىقىش زۆرۈر. ئۇلارنىڭ ئۆز ئارا ئوخشاشمايدىغان خىلمۇ خىل ئالامەتلىرىگە نىسبەتەن، بۇ شەكىللەر زامانىنىڭ سىرتىدا، شۇنداقلا «ئۇلار بىلەن ئۇلارنى يا-راتقۇچى ئوتتۇرىسىدا باشقا نەرسە (قىستۇرۇلغۇچى) يوق» دىن ئىبارەت ۋەھدەتتىن ھاسىل بولغان. [100] زامان ۋە ۋاقىتلىق سۇبستانسىيىلەر ئاشۇ شەكىللەردىن ھاسىل بولغان ئىكەن، ئۇنداقتا زامان ئىچىدە پەيدا بولۇشنى ھەقىقەتەن ئارزۇ قىلىشقا تېگىشلىك. «زامانىنىڭ سەۋەبى زامانىنىڭ باشقۇرۇ-شىدا ئەمەس. بۇ بىر خىل ئالىي دەرىجىلىك ھەم مۇقەددەس شەكىل—كۆلەڭگىگە ئوخشايدىغان ھەم بۇ خىل كۆلەڭگىنى بارلىققا كەلتۈرگۈچى جىسىم ئوتتۇرىسىدىكى مۇناسىۋەتكە ئوخشايدىغانغا تەۋە. ۋەھدەت گەرچە بارلىق شەيئىنىڭ سەۋەبى ھەم ئەسلى بولسىمۇ، ئۇ ئۇلار بىلەن مۇتلەق باراۋەر ئەمەس. جىسمىكى شەيئىنىڭ ۋەھدەت ئىچىگە ئورۇنلاشقىنىنى نەزەردە تۇتقاندا، ئۇ ھەر قانداق بىر شەيئىنىڭ ئىچىدە ئەمەس. چۈنكى جىسىم شەيئى ۋەھدەتتىن چىقىدۇ، ۋەھدەت ئىچىدە تۇرىدۇ ھەم ئاخىردا ۋەھدەتكە قايتىدۇ. بۇ دەل ۋەھدەتنىڭ ئۆزىدىن ئېقىپ چىققان شەيئىلەرنىڭ ئىچىدىكى ھەر قانداق بىرى ئەمەسلىكىدىن بولغان. جىمى شەيئىنىڭ ئالدى بىلەن ۋەھدەتتىن ئېقىپ چىققىنى ئەقىل بولۇپ، ئۇ تۈنجى ماھىيەت ۋە تۈنجى مۇكەممەل ئوبيېكت، بارلىق شەيئىلەرنىڭ ماھىيىتى، مەيلى ئۇ بىر قەدەر يۇقىرى دۇنيادا ياكى بىر قەدەر تۆۋەن دۇنيادا بولسۇن، ھەممىسى ئەقىلدىن

ئېقىپ چىققان. [101]

پۈتكۈل مەۋجۇدات ۋە ئەڭ ئالىي مۇكەممەللىكنى ھاسىل قىلغۇچى ۋەھدەتنىڭ ھەممە نەرسىسى تەلتۆكۈس تولۇق بولغاچقا، ئۇ ئىزچىل مەۋجۇتلۇق ھەم ئەڭ ئالىي مۇكەممەللىكنىڭ ئۇستىدە تۇرىدۇ. بۇ ئۆز ئارا ئىنتايىن زىددىيەتلىك. ئەمەلىيەتتە، تۇنجى مۇكەممەل مەۋجۇدىيەت (يەنى ئەقىل) ئاللاھ قاچان ۋەھدەتتىن ئالغا قاراپ ئېقىپ چىققان. ۋەھدەت ئۇنىڭ ئەڭ يۇقىرى چەكتىكى ئەڭ ئالىي مۇكەممەللىك دەرىجىسىدە تۇرىدۇ. [102]

يەنىلا تۇنجى مەۋجۇدىيەت ياكى ماھىيەتنىڭ مۇكەممەللىكى (ئەقىل تەمىم) ئۆز نەزىرىنى جىمى گۈزەللىك ھەم غايەت زور نۇرىنى ئۆزىگە مۇجەسسەم قىلغان ياراتقۇچىغا تۇغرىلاش ئارقىلىق ئىدراكقا ئايلاندى. نەتىجىدە، ئۇنىڭ پائالىيىتى ھەقىقىي ۋەھدەتنىڭ پائالىيىتى بىلەن ئوخشىشىپ كېتىدىغان دەرىجىگە يېتىپ، ۋەھدەتنى مەنبە قىلدى، ۋەھدەت تەرىپىدىن ئۇنىڭغا «نۇرغۇنلىغان ئۇلۇغ ئىقتىدارلار» ھەدىيە قىلىندى. چۈنكى ئۇ ۋەھدەتتە دەسلەپتە ئەقىل پەيدا بولغان يوسۇنغا ئوخشىشىپ كېتىدىغان جىمجىت ھالەتتىن ئۆتكەنلىكى ئۈچۈن روھ پەيدا بولدى. بىراق، روھ «مەلۇم نەتىجىنىڭ نەتىجىسى» بولۇش سۈپىتى بىلەن ئۇنىڭدا ھەرىكەتلەندۈرگۈچ كۈچ بولمىسا، ھەرىكەت قىلالمايتتى. [103]

روھ ئەقىل ئارقىلىق بىلگىلى بولمىدىغان دۇنيا بىلەن سەزگۈ ئارقىلىق بىلىدىغان دۇنيا ئوتتۇرىسىدىكى ۋاستىچى بولۇش سۈپىتى بىلەن كۆزىنى يۇقىرىغا، ئۆزىنى ياراتقۇچىغا تىكىپ، ئۇ ئارقىلىق «كۈچ ھەم نۇر» غا ئېرىشەلەيدۇ ياكى كۆزىنى تۆۋەنگە تىكسە، ئۇنىڭدا كەڭ تەبىئەت دۇنياسى نامايان بولىدۇ. روھنىڭ پەس تەقدىرى «ئىلاھىيەت تەلىماتى» نىڭ ئاپتورىنىڭ سۆزىگە ئاساسلانغاندا، بۇ ئۇنىڭ سەزگۈ ئەزاسىنىڭ «ئىپلاس» ئوبيېكتلارغا دىققەت قىلىشىنىڭ ئەقلىي «يۇكسەك» ئوبيېكتلارغا دىققەت قىلىشقا قارىغاندا كۆپرەك بولۇشى بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك ئىكەن.[104]

روھنىڭ ئۆزگىرىش جەريانى كەينى ـ كەينىدىن ئۇلىشىپ كەلگەن ئۇچ باسقۇچتىن ئۆتىدۇ. يەنى مەۋجۇت بولغان ئۆسۈملۈك، ھايۋانات ۋە ئادەمنىڭ شەكلى. شەكىل قانچە تۆۋەن دەرىجىلىك بولسا، روھنىڭ ئۇنىڭغا چۆكۈش ھالىتىمۇ شۇنچە تۆۋەن دەرىجىدە بولىدۇ. روھ ئادەم بىلەن بىرلەشكەندە، ئۇنىڭ ھەرىكەت فۇنكسىيىسى (ئىقتىدارى)دىن باشقا يەنە سەزگۈ ۋە ئىدراكىي فۇنكسىيىلىرى ئەسلىگە كېلىدۇ. شۇنداق قىلىپ ئۇ ئەقلىي ھەرىكەت ھالىتىگە قايتىدۇ. گەرچە ئۇ ئۆسۈملۈك ياكى ھايۋانلار بىلەن خىلمۇ خىل باغلىنىشلىق ئىچىدە تۇرسىمۇ، بۇنىڭلىق بىلەن ئەقلى ئارقىلىق چۈشىنىش ئالاھىدىلىكىنى ھەرگىز يوقاتمايدۇ. ئۇنىڭ كەڭ تەبىئەت دۇنياسىدىكى ۋاقىتلىق تۇرۇش سالاھىيىتى ئېلىپ تاشلانغاندا، ئۇ يېڭىباشتىن پەقەت ئەقلى ئارقىلىق بىلگىلى بولىدىغان دۇنياغا ـــ ئۆزىنىڭ ھەقىقىي قارارگاھىغا قايتىدۇ. روھ (جان) بىر دائىرە ئىچىگىلا سولىنىپ قالماستىن، بەلكى ھەممە يەردە، پۈتۈن دۇنيادا (ھەم ئەرشتە) لەيلەپ يۈرىدۇ، بىر پۈتۈن گەۋدىدىن ئايرىلىپ كەتمەيدۇ. [105]

ئەگەر ھازىر «پەقەت ئەقىل ئارقىلىقلا بىلگىلى بولۇشنىڭ ماھىيىتى ياكى شەكلىنىڭ ئورنى نېمە؟» باش قۇر سورالسا، ئاپتورنىڭ جاۋابى: «ئۇ ئېنىق ھالدا ھەر خىل شەكىلدىكى ئورۇندىكى تۇنجى ئەقىل دەپ تەسۋىرلىنىدۇ» دېگەندىن ئىبارەت. «جىمى شەيئى» دەيدۇ يازغۇچى: «ھەممىسى تۇنجى ئەقىلدە تېپىلىدۇ. تۇنجى سەۋەب ۋەھدەت ئاللىقاچان بۇ تۇنجى مەھسۇلات (ئەقىل)نى ئىشلەپچىقىرىپ، نۇرغۇن فورمىلارنى ئۆز ئىچىگە ئالدى. ئۇ يەنە ھەر بىر شەكىلنى، بۇ شەكىل بىلەن ماسلاشقان بارلىق ئالاھىدە ئوبيېكتلارنىمۇ ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ.» [106]

ھالبۇكى، بۇ شەكىللەر پەقەت بارلىق شەيئىلەرنىڭ ئومۇمىي شەكلى بولۇپ ئىپادىلىنىپلا قالماستىن، بەلكى ئۇلارنىڭ ئىجادىي كۈچكە ئىگە ئەسلى ماھىيىتى بولۇپمۇ ئىپادىلىنىدۇ. ئاپتور بۇ

لارنى «ئاكتىپ ئىدىيە» دەپ ئاتىدى. [108]

مەۋجۇدىيەت دەرىجىلىرى ئىچىدىكى بىر قەدەر يۇقىرى دەرىجىدە بىز تۇنجى ئىدراك تەرىپىدىن ئېقىپ چىققان نۇر ــ بىر خىل ئاڭلىق ئىدراكنى ئۇچرىتىمىز. ئۇ ئىدراكىي ھايۋانلار ياكى «تەبىئىي ئادەم»گە سىڭىپ كىرگەن. تەبىئىي ئادەم بولسا «پەقەت ئەقىل ئارقىلىقلا بىلگىلى بولىدىغان ئادەم»نىڭ بىر خىل كۆرۈنۈشى ياكى كۆپەيتمە نۇسخىسى. لېكىن سەزگۈ ئارقىلىق بىلگىلى بولىدىغان دۇنيادا ئۇ دىققىتىنى شۇنچىلىك مەركەزلەشتۈرگەنكى، ھەتتا پىكىرنىڭ سەۋىيىسى ياكى چېچىلاڭغۇ ئىدىيىلەر ئۈستىدىن ھالقىپ كېتەلمەيدۇ. بىراق، «ئىلاھشۇناس ئەپلاتون»غا ئوخشاش، ئەگەر ئۇ سەزگۈ ئارقىلىق بىلىدىغان دۇنيادىن ھالقىپ كېتەلسە، ئۇنداقتا ئۇ مۇكەممەل گۈزەللىك ھەم نۇرغا تولغان ھالەتتە پەقەت ئەقىل ئارقىلىقلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنياغا تىكىلەلەيدۇ. [109] مەنىۋى تەبلىغ ياكى تىرىشچانلىقتىن بىھاجەت ھالدا كائىنات ھەقىقىتىنى بىلەلەيدۇ. مۇشۇ سەۋەبىگە يەتكەندە، ئۇ ئۆز ھەرىكىتىنىڭ «پەقەت ئەقىل ئارقىلىقلا بىلگىلى بولىدىغان ئادەم» يەنى ئۆزىنىڭ ئەسلى قىياپىتى، شۇنداقلا ئۆزىنىڭ ھەقىقىي قارارگاھى بولغان ئاشۇ پەقەت ئەقىل ئارقىلىقلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنيانىڭ پۈقراسى ئىكەنلىكىنى ئىسپاتلايدۇ.

«سەۋەبنامە» 31 ياكى 32 تېمىدىن تەركىب تاپقان. «ئىلاھىيەت تەلىماتى» دىكىگە ئوخشاش، بۇ تېمىلار ئېقىپ چىقىش تەلىماتىنىڭ ئاساسلىق پرىنسىپلىرىغى قىسقىچە بايان قىلغان. بۇ ئەسەرنىڭ قانچىلىك بالدۇر ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلىنغانلىقىغا بىر نېمە دېمەك تەس. 987 ــ يىلى «كىتابلار تىزىملىكى» ناملىق چوڭ قامۇسنى يازغان ئىبنى نادىمنىڭ قارىشىچە، فىروكلوس «ئىلاھىيەت ھەققىدە» دىن باشقا يەنە «تۇنجى ئەخلاق توغرىسىدا» ناملىق ئىلمىي ماقالە يازغان. [110] بۇ ئىلمىي ماقالە قارىمىققا «سەۋەبنامە» دىن ئازراق ئىلگىرىكى قەدىمىي ئەسەر ــ سىجىستانى(X ئەسىر)نىڭ «پەلسەپە جەۋھەرلىرى» دىن، يەنى «ساپ ئەخلاق» ناملىق كىتابتىن ئېلىنغان فىروكلوسنىڭ ئەسىرىدىكى ئابزاسنى نەقىل كەلتۈرگەندەك قىلىدۇ. [111] بۇ بەلكىم بۇ كىتاب X ئەسىردە تارقالغان دېگەن قىياسنى تەكىتلىگەنلىك بولار. ئاڭلاشلارغا قارىغاندا، بۇ داڭلىق تەبىئەتشۇناس رازىي زەكەرىيا (864 ــ 925) يازغان «فىروكلوسنىڭ ئىسپاتىغا رەددىيە» ناملىق ماقالىدە دەللىلەنگەن. [112] ئۇنىڭ دۇنيانىڭ مەڭگۈلۈكلۈكى ھەققىدىكى مۇنازىرىسى، يەنە جون فىلىبونۇسنىڭ رەددىيىسى ئەينى دەۋردىكى مۇسۇلمان ئىلاھشۇناسلار ۋە پەيلاسوپلار ئارىسىدا خېلى كەڭ تارقالغان. [113]

«سەۋەبنامە» ۋە «ئارىستوتېلنىڭ ئىلاھىيەت تەلىماتى» مۇسۇلمان پەيلاسوپلار قىلچە مۇستەسناسىز ھالدا چىڭ تۇرغان سىرغىپ چىقىش تەلىماتى دۇنيا قارىشىنىڭ ئاساسلىق يۇنان بۇلىقى بولغان بۇ كىتاب V ئەسىردىكى ئەڭ مەشھۇر يېڭى ئەپلاتونىزمچى سۇلئىناسنىڭ ئوقۇغۇچىسى فىروكلوس ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى ئەرەب تىلىدا «شەرھلىگۈچىلەر» تىزىملىكى ئىچىدىكى بىر تونۇش ئىسىم تەرىپىدىن قىسمەن ئۆزگەرتىلگەن بولۇپ، ئۇ يېڭى پىلاتونىزمچىلىق ئىدىيىسىنىڭ ماھىيىتىنى گەۋدىلەندۈرگەن. [114]

مۇقەددىمىدە فىروكلوس ۋەھدەت، ياشاش، ئىدراك ۋە روھ (جان)دىن ئىبارەت تۆتىنىڭ بىرىكمىسىنى بايان قىلغان بولۇپ، «ياشاش» ئالاھىدە ئورۇندا قويۇپ سۆزلەنمىگەن. ئۇچىنىڭ بىرىكمىسى تەلىمات تەرەققىياتىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان. «سەۋەبنامە» ياشاشنى ئەقىل بىلەن ۋەھدەت ئارىسىغا قىستۇرۇپ، «تۇنجى مەۋجۇدىيەت ياشاش، سەزگۈ ئەزا، روھ (جان) ۋە ئەقىلنىڭ ئالدىدا تۇرىدۇ (4 ــ تېما)»نى ئېنىق بايان قىلغان. [115] بۇ خىل كۆز قاراشقا ئاساسلانغاندا، ئۇ ئۆزى بىۋاسىتە ئېقىپ چىققان ۋەھدەتكە يېقىنلاشقانلىقى ئۈچۈن، ئەڭ ئۇنىۋېرسال يارىتىلغان مەۋجۇدىيەت، يەنى ئەڭ ئالىي ۋە ئەڭ بىرلىككە كەلگەن مەۋجۇدىيەت. لېكىن ئۇنىڭ چەكلىكلىك ۋە چەكسىزلىكتىن ئىبارەت بىر ــ بىرىگە قارشى ئامىلدىن تۇزۇلگەنلىكىنى نەزەردە تۇتقاندا، ئۇ شۇ خىل ئەقىل سەۋەبىدىن كۆپلۈك ئىچىدىن ئۇزۇل ــ كېسىل ئەركىنلىككە چىقالمايدۇ. ئۇنىڭ دەسلەپكى سەۋەب ــ ــ ــ

يېقىنلىقى مۇناسىۋىتىدىن سۆزلىگەندە، ئۇنداقتا ئۇ «مۇكەممەل، كامالەتكە يەتكەن ھەم ھوقۇقتا ئەڭ يۇقىرى چەككە يەتكەن ئەقىل» بولىدۇ. ئۇنىڭ ئۆزىدىكى ئەڭ ئالىي دەرىجىدىكى ئومۇملۇق بارلىق ئەقلىي ئەخلاق بىلەن شەكىلنى ئۆز ئىچىگە ئالغان. لېكىن ئۇنىڭ دەسلەپكى سەۋەب بىلەن يېقىن ئەمەسلىكىنى نەزەردە تۇتقاندا، ئۇ بىر تۆۋەن دەرىجىدىكى ئەقىل بولۇپ، ئۇ ئۆزىدە بىر قەدەر كىچىك دەرىجىدىكى ئومۇملۇق بىلەن ئەقلىنىڭ شەكلىنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. يۇقىرىدا بايان قىلىنغان ئىككى تەرەپلىمىلىك ئۇنىڭ ئىچكى قىسمىدا كۆپ تەرەپلىمىلىكنى پەيدا قىلىپ، شۇنىڭ بىلەن زور مىقدارداكى ئەقىل شەكىللىرى ھاسىل بولىدۇ. ئوخشاش بىر شەكىلگە نىسبەتەن ئۇ بۇ دۇنيادا كۆپ خىللاشقان ۋاقىتتا سان ـ ساناقسىز ھالدىكى بۇ شەكىل بىلەن مۇناسىۋەتلىك ئوبيېكتلارنى بارلىققا كەلتۈرىدۇ. لېكىن ئۇنىڭ تەسىرى ھەرگىزمۇ سەزگۈ ئەزالاردىكى ئايرىم ئوبيېكتلارغا ئوخشاش ئۇلار بىلەن مۇناسىۋەتلىك شەكىللەردىن كەلمەيدۇ. بەلكى ئۇلار بىلەن تۆپتىن ئوخشاشمايدۇ. ئۇنداقتا بۇ خىل مۇرەككەپلىك ياشاشنىڭ ئىچكى بىرلىكىگە زىيان يەتكۈزمەيدۇ. شۇڭلاشقا، «ياشاش» كۆپلۈكنىڭ ئىچىدىكى بىرلىككە كېلىش، بىرلىك ئىچىدىكى كۆپلۈك، ئۇ يوقالماس ۋەھدەت، مۇستەقىللىقى يوق خىلمۇ خىللىق. [116]

بۇ كۆلەم ئىچىدىكى ئۇچىنچى سۇبىستانسىيە بولسا پروتىنونىڭ ئەقىلچىلىكى ھەم ياشاش بولۇپ، بۇ ھەر ئىككىلىسى سەۋەبتىن مەيدانغا كەلگەن. ئۇلار ئەقىلىيلىكنىڭ سۇبىستانسىيىسىگە نىسبەتەن، بۇ خىل ئەقىل تەكشى ھالدا تەبىئەتكە تارقالغان. بىراق، ياشاش بىلەن ئەقىلنىڭ زامان ئۇستىگە يۈكلەنگەنلىكىنى نەزەردە تۇتقاندا، ياشاش پەقەت ئەقىل بىلەن بىلگىلى بولىدىغان دۇنيادىكى چۈشەنگىلى بولىدىغان شۇ خىل مەڭگۈ ياشاشنىڭ داۋاملىشىشى جەريانىدىكى ئەبەدىيلىك ئىچىدە بولىدۇ. ئۇلارنىڭ ھەر ئىككىسى ۋەھدەتكە ئوخشىمايدۇ. چۈنكى تەۋھىد زامان ھەم ئەبەدىيلىكنىڭ ئۇستىدە بولىدۇ. روھ (جان) تەۋھىدتىن كەلگەن تۆتىنچى ئاقما جىسىم، ئۇ زامانغا ئەگىشىپ كەلگەن جىسىمنىڭ ھەربىر تىنىڭ سەۋەبى بولۇپ، بەدىئىيلىكنىڭ ئاستىدا، زامانىنىڭ ئۇستىدە بولىدۇ (2 ـ تېما).

ئەقىل باشقا جەھەتلەردىن روھ (جان) بىلەن ئوخشاشمايدۇ. ئۇ «ئايرىغىلى بولمايدىغان» سۇبىستانسىيە بولۇپ، مىقدارغا، ھەجىمگە ۋە ھەربىر تەۋە بولمىغان كاتېگورىيە (6 ـ تېما). ئۇنىڭ تونۇش شەكلى ئىككى تەرەپلىمىلىك بولىدۇ. ئۇ يەنە ئۆزىنىڭ ئاستىدا نېمە بارلىقىنى بىلىدۇ. بۇ ئۇنىڭ سەۋەبىگە نىسبەتەن ئېيتىلغان. ئۇ يەنە ئۆزىنىڭ ئۇستىدە نېمە بارلىقىنى بىلىدۇ. بۇ ئۇنىڭ ئىنكاسىغا قارىتىلغان. بىراق، گەرچە ئۇ ئەقىل ئارقىلىق ياكى ئىشلىتىپ كۆنگەن ئۇسۇللار ئارقىلىق ئەقىل ئىچىدە مەۋجۇت بولغان يەككە بولسىمۇ، ئۇزۇندىن بارلىققا كەلگەن يەككىگە بولغان تونۇشى ئالاھىدە ئەمەس، بەلكى ئادەتتىكى ئۇقۇم (7 ـ تېما). ئوخشاشلا، ئەقىل تەۋھىد ئارقىلىق ئۇنىڭ كۆچىگە ئېرىشىپ، بارلىق شەيئىنى تونۇيدۇ ھەم مۇشۇ خىل تونۇش ئۇلار ئارىسىدا ساقلىنىدۇ، ئۇلارغا بۇيرۇق چۈشۈرىدۇ. بىراق، ئۇنىڭ تۆۋەن دەرىجىدىكى ئوبيېكتلارنىڭ كېلىپ چىقىشىغا بولغان تونۇشى روھنىڭ تەبىئەتنى تونۇش ۋە تەبىئەتنىڭ شۇ مەنبەدىن كېلىپ چىققان تونۇشىدىن تارقالغان. شۇڭلاشقا ئەقىل «ئۇ تەۋە بولغان ئىلاھنىڭ كۈچ ـ قۇدرىتى ئارقىلىق ئۇنىڭ تۆۋەندىكى بارلىق شەيئىلەرنى ئىدارە قىلغۇچى ۋە ساقلىغۇچى سالاھىيىتىنى ھازىرلىغان. شۇنداقلا بۇ خىل كۈچ ئارقىلىق بارلىق شەيئىلەرنىڭ سەۋەبىگە ئايلانغان.»

ئەقىل ئارقىلىق بىلىنگەن ھەم تونۇلغىنى بارلىق شەيئىلەرنىڭ شەكلى. «سەۋەبنامە» ناملىق كىتابنىڭ ئاپتورىنىڭ سۆزىگە ئاساسلانغاندا، دەل ئەپلاتوننىڭ بايان قىلغىنىدەك، بۇ شەكىللەر ئۆزلىرىنىڭ ئومۇمىيلىق دەرىجىسى جەھەتتىن چوقۇم بىر ـ بىرى بىلەن ئوخشاشمايدۇ. مەۋجۇدىيەت دەرىجىلىرى تەرتىپىدە ئەقىلنىڭ ئورنى قانچە يۇقىرى بولسا، ئەقىلنى ئۆز ئىچىگە ئالغان شەكىللەرنىڭ ئومۇمىيلىقىمۇ شۇنچە چوڭ بولىدۇ (9 ـ تېما). قانداق بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، بۇ شەكىللەر

ئەقلىي بىلىشنىڭ ئوبيېكتى بولغانلىقى ئۈچۈن، ئەقىلنىڭ ماھىيىتى بىلەن تۇپتىن ئوخشىمايدۇ. غانلىقىنى چوقۇم تەسەۋۋۇر قىلىش ئەمەلىي. چۈنكى فىتۇر بۇ يەردە مۇراجىئەت قىلغان ئارىستو- تېلىنىڭ مەشھۇر سۆزى «ھەربىرىكەت ئىچىدىكى ھەر بىر ئەقىل ھەم ئوبيېكتىپ ھەم سۇبيېكتىپ (ئويلىغۇچى ھەم ئوي).» ئۇ ئۆزى توغرىسىدا مۇلاھىزە يۈرگۈزگەندە ئۆمۈملۇق ئىچىدە ئۆزىدىن تۆۋەن تۇرىدىغان بارلىق شەيئىلەرنى ئويلايدۇ (12 ـ تېما). بىلىم بىلەن مەۋجۇدىيەتكە نىسبەتەن ئېيتقاندا، ئەقىل بىر بۈتۈن مەنبە ياكى ئەسلى بولۇش سۈپىتى بىلەن ئۆزىنىڭ مەۋجۇدىيىتىنى ئىدارە قىلغۇچىدىن باشقىنى ـ ئاخىر ھەر ۋاقىت تۆۋەن تۇرىدۇ. ئەقىل ئۆز كۈچىنىڭ يېتىشىچە ئۆزى دوراۋاتقان ۋەھەتكە ئوخشاش، تەۋھىد ئارقىلىق ئۆزىدىكى ئەخلاقنى بارلىق شەيئىلەرگە يەتكۈزۈپ بېرىدىغان تەرىقىدە ئۆزىنىڭ ماھىيىتىنى تۆۋىنىدىكى بارلىق شەيئىلەرگە تارقىتىدۇ (22 ـ تېما).

تەۋھىد بىلەن ئەقىل ھەر ئىككىسىنىڭ زامان ۋە ھەرىكەت ئۇستىدە ئىكەنلىكىنى نەزەردە تۇتقاندا، ئەقىلنىڭ رولى ئارقىلىق تەۋھىدتىن بارلىققا كەلگەن روھ ماھىيەتتە ھەرىكەت ھەم زامانىنىڭ ئەسلى بولىدۇ. چۈنكى ئۇ بىرلا ۋاقىتتا ئاسمان جىسىملىرى ھەرىكىتى ۋە تەبىئىي پائالىيەتچانلىق- نىڭ سەۋەبى بولۇپ، ئۇ تۈنجى ئاسمان جىسمىنى، شۇنداقلا بارلىق تەبىئىي ئاسمان جىسىملىرىنى ئالغا سىلجىتىدۇ (3 ـ تېما). پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان دۈنيانىڭ تاشقى دائىرىسىگە ئاساسەن، ئۇ «تۇراقلىق، مۇقىم، پەقەت ئەقىل ئارقىلىقلا چۈشەنگىلى بولىدىغان خىلمۇ خىل سۇ- بىستانسىيىلەر» دۈنياسى بىلەن ھەرىكەتچان سەزگۈ ئەزالىرى ئارقىلىق بىلىنىدىغان خىلمۇ خىل سۇبىستانسىيىلەر دۈنياسى ئوتتۇرىسىدىكى چوڭقۇر ھاڭدىن ھالقىپ ئۆتتى. ئۇلار بارلىق شەيئە- لەرنىڭ ئادەتتىكى ئەسلى ھالىتى ياكى شەكلى سۈپىتىدە روھ ئىچىدە مەۋجۇت بولىدۇ. بۇ روھنى مەزگىلى بولىدىغان سۇبىستانسىيىنىڭ «فورمال سەۋەبى» دېيىشكە بولىدۇ. ئۇلارغا يەتكۈزۈپ بە- رىلگەن ھەرىكەتنىڭ ئەسلى بولۇش سالاھىيىتى بىلەن روھ (جان) نى ئۇلارنىڭ «ھەرىكەت سەۋەبى» دېيىشكە بولىدۇ. ئەمەلىيەتتە، ئاپتور دەيدۇكى: «روھ ئارقىلىق مېنىڭ كۆرۈستىدىغىنىم، سەزگۈ بە- لەن بىلگىلى بولىدىغان كائىناتنى مەۋجۇتلۇققا ئۇندىگەن شۇ خىل كۈچ» (13 ـ تېما). لېكىن، روھتىن ئىبارەت بۇ خىل ئاكتىپ ۋە ئىجادچانلىققا ئىگە كۈچنى ماددىي ياكى فىزىكىلىق كۈچلەر بىلەن سېلىشتۇرغىلى بولمايدۇ. چۈنكى ئۇ روھقا تەۋە. مەلۇم بۆلەكتە، ماددا ئەمەس شەكىلدە «سەزگىلى بولىدىغان، فىزىكىلىق ھەرىكەتچانلىققا ئىگە خىلمۇ خىل سۇبىستانسىيىلەر»نى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. «ئەقىلچى، يالغۇز بۆلەك، ھەرىكەتسىز خىلمۇ خىل سۇبىستانسىيىلەر» بولسا، مەلۇم بىر خىل ھەرىكەتچان ۋە مۇرەككەپ يوسۇن ئىچىگە تاسادىپىي ھالدا مەجبۇرىي كىرىپ كېتىدۇ (13 ـ تېما).

ۋەھەدە مەڭگۈ ئۆزىدىن چىققان مەۋجۇدىيەت دەرىجىسىنىڭ چوققىسىدا تۇرىدۇ. ئاپتور بەزىدە ئۇنى تۈنجى سۇبىستانىيەت دەپ ئاتىسا، بەزىدە تۈنجى سەۋەب، بىر ھەقىقىي مەۋجۇدىيەت، مۇتلەق ئىلاھ ياكى ساپ نۇر دەپ ئاتىغان. مۇشۇنداق كۆپ خىل ئاتاشلار بولغانلىقتىن، كىشىلەر بۇ ئاپتور- نىڭ كۆپلىگەن سوفىزمچى يازغۇچىلارنىڭ ئۇسۇلىنى قوللىنىپ، مەقسەتسىز ھالدا ۋەھەدىنىڭ ئالا- ھىدىلىكسىزلىكى، ئىسمى يوقلۇقىنى تەكىتلىمەكچى بولغان ـ بولمىغانلىقىنى بىلىشكە قىزىقتى. كائىناتنىڭ ئەسلى بولۇش سۈپىتى بىلەن ۋەھەدىتىن ئۈستۈن تۇرىدىغان ھېچقانداق سۇبىستانسىيە يوق. ۋەھەدىنى مەڭگۈ تولۇق ئىگىلىگىلى (بىلگىلى) بولمايدۇ. چۈنكى پەقەت سەزگۈ ۋە ئەقىل ئارقىلىقلا بىلگىلى بولىدىغان ئىككى خىل دەرىجىدىكى شەيئى ئىچىدە، ئالدىنقىسى كۆز قاراش ھەم تەسەۋۋۇرنىڭ ئوبيېكتى بولسا، كېيىنكىسى ئەقلىي خۇلاسىلىق تەپەككۇرنىڭ ئوبيېكتى. تۈنجى سەۋەب ھەر ئىككىسىنىڭ دەرىجىسىدىن ئۈستۈن تۇرىدۇ. ئۇنى سەزگۈ ئارقىلىقمۇ، ئەقىل ئارقىلىقمۇ ئىگىلىگىلى بولمايدۇ. پەقەت ئۇنىڭ مەۋجۇتلۇقىدىنلا تەييار مەۋجۇدىيەتلەرنى كۆزىتىپ ۋە تەپەككۇر قىلىپ، ئەقىلنىڭ بىرىنچىسىدىن ھۆكۈم قىلىپ چىقىشقا بولىدۇ. [117]

ۋەھدەتنىڭ مەۋجۇدىيەتتىن ھالقىغانلىقىنى (تاشقىرىلىقىنى) تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا ئىسپاتلاش ئۈچۈن، «سەۋەبنامە» نىڭ ئاپتورى تۆنجى تەگ (ئەسلى) نىڭ چەكسىزلىك ۋە مۇكەممەللىكىنىڭ يۇقىرىسىدا تۇرىدىغانلىقىغا دىققەت قىلغان. ئۇنىڭ قارىشىچە، بۇنىڭ ھەر ئىككىلىسى ئەقىل بىلەن باراۋەر (15 ـ تېما)، بۇ خىل ئۆز ـ ئۆزىنى تاكامۇللاشتۇرۇش ئۈچۈن ئۇ ھەر قانداق شەيئىنى ۋۇجۇدقا چىقىرالمايدۇ (21 ـ تېما). چەكسىزلىك پەقەت ئۇنىڭ تۆۋەندىكى شەيئىلەرنىڭ ئايىغى چىقماس (توختىماس) تۇركۈمىنىڭ ئەسلى.

ئەپلاتون بىلەن پلوتىنۇسنىڭ بايان قىلغىنىدەك، بارلىق شەيئىنىڭ ۋەھدەتتىن سىرغىپ چىققانلىقىدىن ئىبارەت يىپ ئۇچى ئۇنىڭ ئىلاھىنىڭ ئالاھىدىلىكى بارلىقىدىن تېپىلغان. بۇ ئىلاھ باشتىن ـ ئاخىر بىر خىل ئۇسلۇبتا ئۇنىڭ ئەخلاق ياكى ماھىيىتىنى بارچە شەيئىگە تارقاتقان. كۆپ خىللىق شەيئىلەرنىڭ ئوخشىمىغان خاراكتېر ھەم خىلمۇ خىل خۇسۇسىيەتلىرى ئارقىلىق پەيدا بولغان. بۇ شەيئىلەرنى ئوخشىمىغان ئۇسلۇب، ئوخشىمىغان دەرىجىدە تۆنجى ئەسلى (تەگ)نىڭ ئەخلاقىنىڭ باشتىن ـ ئاخىر بىرەك ئېقىپ چىققىنىنى قوبۇل قىلىشقا ئۇندەيدۇ. مانا بۇ نېمە ئۈچۈن كۆپ خىللىقنىڭ باشقا بىر بىرلىككە كەلتۈرۈلگەن گەۋدىدىكى ئەڭ ئالىي ئەسلى (تەگ) نىڭ ئىدارە قىلىشىدىكى دۇنيادىن ھاسىل بولغانلىقىنىڭ سەۋەبى. [118]

شەيئىلەرنىڭ بارلىققا كېلىشىلا ئەمەس، بەلكى ئۇلارنىڭ مەۋجۇدىيىتىنىڭ ساقلىنىپ داۋاملىشىشىنىڭ ھەممىسى ۋەھدەتكە مەنسۇپ. ئۇ ئۇلارنىڭ مەۋجۇدلۇقتىكى ئوخشاش بىر ھەرىكىتىنى ئورۇنلاشتۇرۇش ئارقىلىق ئالەمنىڭ تەرتىپى ۋە مەڭگۈلۈكلۈكىنى قوغدايدۇ. ۋەھدەتنىڭ ئۆزىنىڭ قۇرۇلمىسى يوق. ئۇ ھەر قانداق ئەيب ـ نۇقساندىن خالىي، مۇتلەق مۇكەممەللىك ھالىتىدە كائىناتنى ئىدارە قىلىدۇ (19 ـ تېما).

ئاپتور ۋەھدەتنىڭ باشقا سۈپەتلىرىنى تەپسىلىي تەتقىق قىلغان. مەن بۇ يەردە ئۇنى قىسقارتىپ مىسال كەلتۈرمەكچى: ھەر قانداق نەرسىدىن بىھاجەتتۇر (20 ـ تېما)؛ نامسىزدۇر (ئىسمى يوق) (21 ـ تېما)؛ ھەممىنى بىلگۈچى ھەم ساقلىغۇچىدۇر (22 ـ تېما)؛ ئالەمنىڭ ھەر قانداقلا يېرىدە بار بولغاندۇر (23 ـ تېما)؛مۇتلەق قۇرۇلمىسىزدۇر (24 ـ تېما)؛ يوقالماستۇر (25 ـ 26 ـ تېمىلار)؛ ئاددىي ۋە بۆلگىلى بولمايدىغاندۇر (27 ـ تېما)؛ دۇنيانىڭ پۈتكۈل بىرلىكى ۋە مەۋجۇدىيەتنىڭ ئەڭ يۇقىرى ئەسلى (تېگى) دۇر (31 ـ تېما).

يېڭى پلاتونىزمچىلىق ئىدىيىسىدىكى بۇ ئىككى پارچە توپلام ئەمەلىيەتتە ئىسلامىيەت يېڭى پلاتونىزمغا كىرىپ كەلگەن دەسلەپكى دەۋردىكى بارلىق تەركىبلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ، يەنى بىرىنچى ئەسلى (تەگ) ياكى تەڭرىنىڭ ھەممىدىن ئۈستۈن ھالدىكى مۇتلەق مەۋجۇدىيىتى، بارلىق شەيئىنىڭ ئۇ تەرىپىدىن بارلىققا كېلىشى ياكى سىرغىپ چىقىشى؛ ئەقىلنىڭ تەڭرىنىڭ شەيئىلەرنى ۋۇجۇدقا كەلتۈرۈشى جەريانىدا ۋاستە بولۇپ ئويىنىغان رولى، شۇنداقلا شەيئىلەرنىڭ خىلمۇ خىل شەكىللەردە ئورۇنلاشقان جايى، ئىنسانىنىڭ زېھنىنى ئاچىدىغان بۇلاق؛ روھنىڭ پەقەت ئەقىل ئارقىلىقلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنيانىڭ تاشقىرىسىدىكى ئورنى، شۇنداقلا پەقەت ئەقىل ئارقىلىقلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنيا بىلەن سەزگۈ ئارقىلىق بىلىدىغان دۇنيا ئوتتۇرىسىدىكى باغلىغۇچى ھالقا ياكى«ئۇپۇق سىزىقى»، ئەڭ ئاخىرىدا ماددىنىڭ ۋەھدەت تەرىپىدىن يارىتىلغان ياكى ئۇنىڭدىن ئېقىپ چىققان كائىناتتىكى ئەڭ تۆۋەن دەرىجىلىك جىسىم ئىكەنلىكى قاتارلىقلار.

ئانچە مۇھىم بولمىغان باشقا ھۆججەتلەردىمۇ يېڭى پلاتونىزمنىڭ سىرغىپ چىقىش تەلىماتى ۋە تۆنجى ئەسلى (تەگ) نىڭ مۇتلەق ھالدىكى دەرىجىدىن تاشقىرى مەۋجۇدلۇقتىكى ئىبارەت ئوخشاش تېما بايان قىلىنغان ھەمدە ئىلگىرى سۈرۈلگەن. بۇ ئەسەرلەردە قەدىمكى يۇنان مەدەنىيىتىنىڭ ئاخىرقى مەزگىللىرىدىكى مۇرەسسەچىلىك روھى ئەكس ئەتتۈرۈلگەن. بۇنى پۇرفىر (304 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، جەمبولىكوس (تەخمىنەن 330 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، داما شىئاس (553 ـ يىلى ۋاپات

بولغان)، سۇلئاناس (تەخمىنەن 450 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ۋە شىمپولىچوس (533 ـ يىلى ۋاپات بولغان) قاتارلىقلار بايان قىلغان. مەسىلەن، ئىپىتىشلارغا قارىغاندا، فارابى يازغان دەپ قارالغان «فىلل ـ ئىلىم ئەل ـ ئىلاھى» ناملىق مېتافىزىكىغا ئائىت بىر ماقالە، ئابدۇ رادىق باغدادى يازغان يەنە بىر پارچە ماقالە، شۇنداقلا يۇنانلىق پېشۋا (پروتىنو)نىڭ بىر تۇركۈم تاماملانمىغان قول يازمىلىرىدا مۇشۇ خىل ئالاھىدىلىك بار. [119]

4. پارس ۋە ھىندىلار تەسىرى

ئەرەبلەر گەرچە مەدەنىيەت جەھەتتە گرېكلەرگە خېلى قەرزدار بولسىمۇ، لېكىن ئۇلار پارىسلار بىلەن ھىندىستانلىقلارنىڭ تەسىرىدىن، بولۇپمۇ دەللىلەنگەن بىر قانچە پەنلەر، تېبابەت ۋە سىياسىي تۈزۈم قاتارلىق تەرەپلەردە ئۆزىنى قاچۇرۇپ بولالمىدى. كېيىنكى ئىككى خىل مەدەنىيەتنىڭ ئۇچرىشىشى Ⅷ ئەسىردىلا باشلاندى.

بىز يۇقىرىدا ئالاھىدە تىلغا ئالغان براخما گۇپتا (598 ـ 665) نىڭ «سىددخانتا» (سىندھىند ـ يىلنامە) ناملىق ئەسىرى ئەڭ دەسلەپتە ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلىنغان ھىندىستاننىڭ ئاسترونومىيە ئەسەرلىرىنىڭ بىرىدۇر. [120] فەززالى تەرجىمە قىلغان بۇ ئەرەبچە نۇسخا ئىسلامىيەت ئاسترونومىيە ئىشلىرىنىڭ تەرەققىياتىدا مۇھىم رول ئويناغان. ئۇنىڭدىن سىرت، مەنسۇر بىلەن ھارۇن سەلتەنەت سۇرگەن مەزگىلدە، پارىسلاردىن كېلىپ چىققان ۋەزىر يەھيا بەرمەكنىڭ تەكلىپى بىلەن ھىندىستاننىڭ تېبابەتكە ئائىت نۇرغۇن ئەسەرلىرى تەرجىمە قىلىنغان. ئەرەبچە ماتېرىياللاردا خاتىرىلىنىشچە، يەھيا بەرمەكى ئەرەبلەرنىڭ ئىلىم ـ پەن ۋە مەدەنىيەت ئىشلىرىنىڭ تەرەققىياتىغا ئۆچمەس تۆھپىلەرنى قوشقانىكەن. [121]

بىراق، مۇسۇلمانلارنىڭ ھىندىستان پەلسەپە ئەسەرلىرىگە قىزىقىشى ئۇلارنىڭ ھىندىستاننىڭ ئاسترونومىيە ۋە تېبابىتىگە قىزىقىشىدەك ئۇنداق زور بولمىغان. لېكىن، ئۇلارنىڭ بۇ ئەسەرلەرنى چۈشىنىش دەرىجىسىنى «ھىندىلارنىڭ دىنىي ئېتىقادى»غا دائىر تېمىسىز ئەسەرنىڭ Ⅷ ئەسىرنىڭ ئاخىرىدا ئەرەبلەر ئارىسىدا تارقالغانلىقىدەك بىر پاكىتقا ئاساسەن مۆلچەرلەش مۇمكىن. بۇ ئەھۋالنى بىزگە يەتكۈزگەن ئىبنى نادىم ئۆزىنىڭ كىتابلار قامۇسىدا بايان قىلىپ، كىندى يازغان بۇ ئەسەرنىڭ قولىيازمىسىنى ئۆز كۆزى بىلەن كۆرگەنلىكىنى ئېيتقان. [122] بۇ ئۇلۇغ پەيلاسوپ ئۆزىنىڭ پەلسەپە ۋە ئىلاھىيەت تەلىماتى ئەسەرلىرىگە بولغان قىزىقىشىنى ئىزچىل تەكرار تىلغا ئالغان. ئەخلاق ۋە دىنىي خاراكتېرىدىكى باشقا ئەسەرلەر ئوخشاش بىر يازغۇچىنىڭ ھىندىستاندىكى دىنىي ئېتىقاد ھەققىدىكى ستاتىستىكىسىدا ۋە ئەرەبلەرگە تونۇشلۇق بولغان ھىندىستان، پېرسىيە ۋە يۇنانىنىڭ ئېتىكىغا ئائىت ئەسەرلەر مۇندەرىجىسىدە نەقىل قىلىنغان ۋە مىسالغا ئېلىنغان. [123]

مۇبادا بىز ھازىر ئەرەبلەرگە تەسىر كۆرسەتىش ئېھتىماللىقى بولغان ھىندىستان ئىدىئولوگىيىسى ئىچىدىكى بىر قەدەر كۆپ پەلسەپىۋى تەركىبلەر تەرىپىگە بۇرۇلساق، مادامكى بۇنى يۇنان ئىدىئولوگىيىسىدىن كەلگەن مول ئېقىن بىلەن سېلىشتۇرغاندا، بىز ئۇلارنىڭ ئىنتايىن ئاز، ئۇشـ شاق ـ چۈششەك ئىكەنلىكىنى بايقايمىز. ھىندىستاندا مۇھاجىر بولۇپ ئولتۇراقلىشىپ قالغان مۇسۇلمان يازغۇچى بىرونى (1048 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ئۆزىنىڭ 1030 ـ يىلى يازغان «ھىندىلار ئېتىقاد دىنىنىڭ ئەمەلىي ئەھۋالى ھەققىدە» ناملىق ئەسىرىدە بىر قانچە بابنى مەخسۇس پەلسەپە ۋە دىنىي ئېتىقاد توغرىسىدىكى مەزمۇنلار ئۈچۈن ئاجراتقان. [124] بىراق، بىرونىنىڭ دوكلاتى بەكلا كىچىكىپ كەتكەنلىكتىن، ئەرەب پەلسەپىسىنىڭ شەكىللىنىش باسقۇچىدا ھېچقانداق ھەل قىلغۇچ تەسىر كۆرسىتەلمىدى. ئەمما ئۇلۇغ مۇسۇلمان ئاسترونوم ئىران شەيخ (Ⅸ ئەسىرنىڭ كېيىنكى يېرىمى) كىشىلەر ئانچە بىلمەيدىغان قىزىقارلىق رولنى ئويناپ چىقتى. يەنى ئۇ ھىندىلارنىڭ دىنىي

ئېتىقادىنى بايان قىلغان ۋاقىتتا، نىشانىنى ئوبيېكتىپ رېئاللىققا قاراتقان بىردىنبىر يازغۇچى بولـ
غانلىقى بىلەن ئالاھىدە ئالقىشقا ئېرىشتى. [125] ئەپسۇسكى، ئىسمائىلىيلار مەزھىپىدىكى پارىس
يازغۇچى ناسىر خۇسراۋ (1061 ـ يىلى ۋاپات بولغان) يازغان يەنە بىر داڭلىق كىتابتىكى بايانلارغا ئا ـ
ساسلانغاندا، ئىران شەيخ يازغان ئەسەرلەر بىزگىچە يېتىپ كېلەلمىگەن. [126] بىراق، ئۇنىڭ ئىسلام
پەلسەپىسى ۋە ئىلىم ـ پەن تارىخىدىكى ئەڭ ئۇلۇغ شەخسلەرنىڭ بىرى ـــ رازى بىلەن بولغان ئالا ـ
قىسى ئۇنىڭ ئىسلامىيەت پەلسەپىۋى يېڭى ئەقىدە ھەرىكىتى تارىخىدىكى مۇھىملىقىنى گەۋدىلەن ـ
دۈرۈپ، ئۇنىڭ ئىسمىنى IX ئەسىرنىڭ روھىنى ئىزدىگۈچى زاھىدلار ئارىسىدا ئالاھىدە يارقىن ئو ـ
رۇنغا ئىگە قىلغان. ئەگەر پاكىت ناسىر خۇسراۋنىڭ دېگىنىدەك بولسا، رازىي ئىران شەيخىنىڭ يې ـ
نىدىن ئۇنىڭ ماددا، بوشلۇق ۋە زامان توغرىسىدىكى كۆز قاراشلىرىنى قوبۇل قىلغان. كېيىنكـ
لەرنىڭ پەلسەپىۋى تەلىماتلىرى ئىچىدىن بىز ھىندىستانىنىڭ ئىسلامىيەت مۇتەپەككۇرلىرىغا تەسىر
كۆرسىتىش ئېھتىماللىقىنىڭ بارلىقىنى بايقىيالايمىز. بىراق بۇ مەسىلە رازىينىڭ ئۆز ئىدىيىسىنىڭ
ھەددىدىن ئېشىپ كەتكەنلىكى، ئامالسىز زور بەدەل تۆلەشكە مەجبۇر بولغانلىقىدەك پاكىت تۈپەيلى
مۇرەككەپلىشىپ، نۇرغۇنلىغان كىتابلىرى ئىز ـ دېرەكسىز غايىب بولغان. لېكىن، مەيلى قانداق
بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، رازىينىڭ ئامان قالغان پەلسەپىۋى ئەسەرلىرىنىڭ ئۆزىلا بىزنىڭ ئۇنىڭ دۇنيا
قاراش ھەم كىشىلىك تۇرمۇش قارىشىنى بىر قەدەر تولۇق تەسەۋۋۇر قىلىپ چىقىشىمىز ئۈچۈن يې ـ
تەرلىك. ئۇ خىل كىشىلىك تۇرمۇش قاراش ۋە دۇنيا قاراشنىڭ ئەڭ زور ئالاھىدىلىككە ئىگە تەرىپى
شۇكى، ئۇ دۇنيا بەش ئەبەدىي ئامىل (ياراتقۇچى، مۇتلەق ماكان، مۇتلەق زامان، جان ۋە ماددا)دىن
تەشكىل تاپقان دەپ ئىشەنگەن. ئۇ: «ماددا ئاتومدىن تەركىب تاپىدۇ» دېگەن. ئېھتىمال مۇسۇلمانلارغا
نىسبەتەن رازىينىڭ ھەددىدىن ئاشۇرۇۋۈۋەتكەن كۆز قارىشى روھنىڭ پالىنگىز (روھنىڭ ئايلىنىپ
تۇرۇشى)غا ئىشەنگەنلىكى بولۇشى مۇمكىن. گەرچە ئەپلاتون بىلەن پىفاگورنىڭ ئۇنىڭغا قىلغان
تەسىرىگە گەپ كەتمىسىمۇ، لېكىن ئۇنىڭ روھ ۋە قايتا تۇغۇلۇش، زامان ۋە ماددىنىڭ تۇزۇلۇشى قا ـ
تارلىق نەزەريىلىرىدىكى بەزى تەرەپلەرنى يۇنان پەلسەپىسىدىكى ئاتالغۇلارنى ئىشلەتمەي تولۇق
شەرھلىگىلى بولىدۇ. شۇڭلاشقا ئۇ كىشىنى تەبئىي ھالدا ھىندىستانىنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىغان بو ـ
لۇشى مۇمكىن دېگەن ئويغا كەلتۈرۈپ قويىدۇ. [127]

رازىيدىن باشلاپلا ئاتوم نەزەريىسى مۇسۇلمان ئىلاھىيەتشۇناسلار ئارىسىدا كەڭ تارقالغان. بۇ
ئىلاھشۇناسلار ئاساسلىقى ئارىستوتېل ئىدىيىسىگە نىسبەتەن بىر خىل ئەكسىچە رول سۈپىتىدە،
ماھىيەت ۋە تاسادىپىيلىق ئۇستىگە قۇرۇلغان ئاساسىي ئىككى مەنبەچىلىكتىن ئىبارەت مۇستەقىل
دۇنياۋى نەزەريىنى تەرەققىي قىلدۇردى. بۇ خىل نەزەريە ئۇزۇن ئۆتمەيلا ئەنئەنىچىلەر قارىشى
بىلەن بىرلىشىپ كەتتى. ئاللانىڭ يەككە ـ يېگانىلىقىدىن باشقا، مۇسۇلمان ئىلاھشۇناسلار ماددا،
ماكان ۋە زاماندىكى ئاتوم نەزەريىسى نۇقتىئىينەزىرىنى قوبۇل قىلىپ، ئۇنىڭ ئۇستىگە ئالەملەرنىڭ
ئىگىسى ئۇلۇغ ئاللانىڭ ھۆكۈمرانلىقى ئاستىدىكى كۆڭۈل قويۇپ لايىھىلەنگەن ئىلاھىيەت بىنا ـ
سىنى بەرپا قىلدى. [128] بىز تۆۋەندە ئاتوم نەزەريىسىنى ئىنچىكىلىك بىلەن تەتقىق قىلىمىز.
لېكىن دەققەت قىلىشقا ئەرزىيدىغىنى شۇكى، ئۇنىڭ يۇنانلىق پېشۋالار بىلەن بولغان بەزى چوڭ
جەھەتتىكى ئىختىلاپىي مەسىلەن، زامان، ماكاندىكى ئاتومنىڭ خاراكتېرى، شۇنداقلا تاسادىپىيلىق،
ئاتوم بىلەن تاسادىپىيلىقنىڭ قىسقىلىقى قاتارلىق ئۇقۇملار ھىندىستانىنىڭ تەسىرىنى ئەكس ئەتـ
تۈرۈپ بېرىدۇ. ۋائىسخاسىخكا بىلەن سەئۇتراتنىك مەزھىپىدىن ئىبارەت بۇددا دىنىنىڭ ئىككى
مەزھىپى ھىنايا مەزھىپى بىلەن ۋائىسخاسىخكادىن ئىبارەت براھمان دىنىنىڭ ئىككى مەزھىپى ۋە
يەنە جەينا دىنى قاتارلىقلار V ئەسىردىلا ئاتوم نەزەريىسىنى يەكۈنلەپ چىقتى. بۇ نەزەريىنىڭ
گرېكلار بىلەن ھېچقانداق ئالاقىسى يوق ئىدى. بۇ نەزەريىدە ماددا، زامان ۋە ماكاندىكى ئاتومنىڭ
ئالاھىدىلىكى ئوتتۇرىغا قويۇلۇپ، ئۇلارنىڭ قۇرۇلمىسىدىن شەكىللەنگەن ئالەمنىڭ قىسقىلىق

خاراكتېرى تەكىتلەنگەن. [129] مۇسۇلمان ئىلاھشۇناسلارنىڭ ئادىتىدە تاسادىپىيلىق ئۆزگىچە بىر خىل سۇبىستانسىيە دەپ ئېتىراپ قىلىپ، ئاتومغا يېرىم ئەگىشىپ پەيدا بولىدىغان نەرسە دەپ ئاددىيلا تەبىر بېرىلىدۇ. ئەشئەرىي تەرەپدارلىرىنىڭ نەزىرىدىكى تاسادىپىيلىققا ئوخشاش، بۇ تاسادىپىيلىقلار ئۆزلىرىدىكى سالاھىيەتكە تايىنىپ ئۇزاق ساقلىنىپ تۇرالمايدۇ. [130]

ئىسلامىيەت بىلەن ھىندىستاننىڭ ئاتوم نەزەريىسى، شۇنداقلا ئۇلارنىڭ مەزمۇنى جەھەتتە يەنە نۇرغۇنلىغان ئوخشاشلىقلار بار. بۇ ئىككى خىل نەزەريە ئۇچۇن ئورتاق بولغان ئەڭ چوڭ ئالاھىدىلىك ئېھتىمال مەۋجۇدىيەتنىڭ قىسقا مۇددەتلىكلىكى (ۋاقىتلىقلىقى) ھەم ئۇنىڭ ئىنتايىن مۇھىم بولغان سىرلىقلىقىنىڭ تاسادىپىيلىقىنى ئىسپاتلاش بولسا كېرەك. بۇ ئىسلامىيەت ۋە ھىندىستان ئىدىئولوگىيىسىدە چوڭقۇر يىلتىز تارتقان.

ئەرەبلەرنىڭ ھىندىستان ئىدىيىسىنى چۈشىنىشى توغرىسىدا يەنە باشقا مىساللار بار. مۇسۇلمان يازغۇچىلاردىكى پەيغەمبەرلىك سالاھىيەت ۋە ئاللانىڭ پەيغەمبەر ئەۋەتىشىنى پۈتۈنلەي ھاجەتسىز دېگەن قاراش ئادەتتە فراشما (يەنى براھمان) دەپ ئاتالغان بىر ھىندى دىنى مەزھىپىگە مەنسۇپ. شۇڭلاشقا ئىلاھىيەت تەلىماتى ئەسەرلىرى ئادەتتە نۇرغۇن سەھىپىلەرنى ئاجرىتىپ، پەيغەمبەرلەرنىڭ سالاھىيىتىنى ئىسپاتلاپ، براھمان دىنىغا مۇستەقىللىق داۋاسى قىلىپ، «بىز ھەر قانداق ۋەھىگە موھتاج ئەمەس» دېگۈچى ئەقلىيچىلەرگە قارشى تۇرغان.

ئەرەبچە كلاسسىك ئەسەرلەردە يەنە بىر سىرلىق ھىندى دىنى مەزھىپى (بۇ قارىماققا مۇسۇلمانلار ئارىسىدا بىر ئاز قوللىغۇچىلىرى بولغان سۇمانىيە مەزھىپىدەك قىلىدۇ) تىلغا ئېلىنغان. بۇ مەزھەپ توغرىسىدا بىزنىڭ بىلىدىغانلىرىمىز بەك ئاز. لېكىن چوڭقۇر ئەھمىيەتكە ئىگە بولغىنى شۇكى، يۇنانىدىكى گۇمانىزمچىلار بىلەن بەك ئوخشىشىپ كەتمەيدىغان ئەرەب ئىلاھشۇناسلار سۇمانىيە مەزھىپىنى بىلگىلى بولماسلىق نەزەريىسى تەرەپدارلىرى ياكى ھەر قانداق سەزگۈدىن ھالقىغان بىلىمنى (بىلىشنى) مۇمكىن ئەمەس دەپ قارايدىغان گۇمانىزمچە بىلىش نەزەريىسى تەشەببۇسچىلىرى دەپ ھېسابلىغان. [131]

پېرسىيىنىڭ ئىسلامىيەت پەلسەپە ئىدىيىسىگە كۆرسەتكەن تەسىرىمۇ ئوخشاشلا چەكلىك بولۇپ، ئۇ ئاساسلىقى ئېتىكا ئەخلاق ياكى ئەقلىيە سۆز ئۇسلۇبىدىكى بەزىبىر ئاغزاكى رىۋايەتلەردىن ئىبارەت. بىز مەسەللەر توپلىمى «كەلىلە ۋە دىمنە» نى پەھلەۋىي تىلىدىن ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلغۇچى، ئەڭ دەسلەپكى ئەرەب تىلى تەرجىمانلىرىنىڭ بىرى بولغان پارس ئىبن مۇكاففەئنى پىششىق بىلىمىز. بۇ كىتابنىڭ ئەسلى نۇسخىسى سانسكرىت تىلىدا يېزىلغان بولۇپ، ئۇ ھىندىستانلىق مۇتەپەككۇر بىدىربەينىڭ ئەسىرىدۇر. بۇ تەرجىمە ئەسەر ئەرەب ئەسىرچىلىك تارىخىدا، ئوخشاشلا ئەخلاقىي پەندى ـ نەسىھەت بابىدا ئىزچىل يۇقىرى ئورۇندا تۇرۇپ كەلگەن. كۆپ ساندىكى ئەقلىيە سۆز تۇسىنى ئالغان ئەدەبىياتنىڭ خېلى زور بىر قىسمىنى كىشىلەر ئانۇشىرىۋان، بۇزۇرجۇمۇر جۇمۇ خەيىر (ۋۇزوھۇر غەسەخەيىر) ياكى جىستا (كىسلويىس) قاتارلىق مۇتەپەككۇرلار يازدى دەپ قارىغان. بۇلار مەلۇم بىر ئۇسۇل بىلەن مەلۇم ۋاقىتتا پىرسىيە بۇلاقلىرىدىن ئوخچۇپ چىققان قەتىرە ھېسابلىنىدۇ. ئېھتىمال X ئەسىردىكى پارس يازغۇچىلىرى پارس مىللەتچىلىكىنى تېخىمۇ كونكرېتلاشتۇرۇش ئۈچۇن، ئەخلاق ۋە دىنغا ئائىت ئەقلىيە سۆزلەر توپلىمىنى تۇزۇش زۆرۈرىيىتى بار دەپ قارىغان بولسا كېرەك. ئۇلار، قەدىمكى پارسلار ئەقىل ـ پاراسەت جەھەتتە گرېكلار ۋە ئەرەبلەردىن قېلىشمايدۇ، دەپ ھېسابلايتتى. ھازىرغىچە ساقلانغان بىر مۇھىم ئەقلىيە سۆزلەر توپلىمى پارس پەيلاسوپى مىسكاۋىخ (1030 ـ يىلى ۋاپات بولغان) يازغان دەپ قارىلىدۇ. پەھلەۋىي تىلىدىن تەرجىمە قىلىنغان بۇ ئەسەرنىڭ ئىسمى «نەسىھەتلەردىن تەرمىلەر» بولۇپ، بۇ تارىختا ئىلگىرى ئۆتكەن ئىران پادىشاھى ئۇساخان (ھۇسەن) نىڭ ئوغلىغا قىلغان پەندى ـ نەسىھەتلىرىنىڭ توپلىمىدۇر. ئانۇشىرىۋان، لوقمان ھەكىم، ھېرماس، دېئوگېن قاتارلىق داڭلىق پارس، ئەرەب ۋە گرېك

مۇتەپەككۇرلىرىنىڭ ئەخلاققا ئائىت نەسىھەتلىرىنى مىسكاۋىخ مۇشۇ ئەقلىيە سۆزلەر توپلىمىغا كىرگۈزگەن.

ئۇنىڭدىن باشقا، بەزى ئېتىكا ۋە ئەخلاققا ئائىت ئەسەرلەرنى پارسلاردىن كېلىپ چىققان يازغۇچىلار يازغان بولۇپ، ئۇنىڭ ئىچىدە مۇھىمراقى ئىبنى مۇكاففەئى يازغان «ئەخلاق» ناملىق ئەسەر بولۇپ، ئۇ كىشىلەرنىڭ ھەقەمسايە ۋە غۇجىسىغا قانداق مۇئامىلىدە بولۇشى قاتارلىق مەزمۇنلارغا چېتىلىدۇ. ئۇ يارقىن، گۈزەل ئۇسلۇبتا يېزىلغان. بۇ خىل ئۇسلۇب ئارقىلىق پارس شائىرى مۇكاففەئى ئەرەب ئۇسلۇبى بىلەن رىقابەتلىشىشنى كۆزلىگەن.

بۇ نوقۇل نەزەرىيە ساھەسىدە پارسلارنىڭ تەسىرى باشقىلارغا قىلچە يول بەرمىگەن ھالدا، مەجۇسىي دىنىنىڭ ئىككى مەنبەچىلىك دىنىي ۋە پەلسەپىۋى روھىدا مەركەزلىك ئىپادىلىنىدۇ. بۇ خىل ئىككى مەنبەچىلىك نەزەرىيىسى قارىماققا ئەرەب يازغۇچىلار ئارىسىدا خېلى تارالغان. بىدئەتچىلىككە قارشى تۇرغۇچىلارنىڭ كۆچلۈك نەزەرىيە ئۇرۇشى مەجۇسىي دىنىنىڭ ئىسلام دىنى ئىچىدە ئازراق تارقالغانلىقىنى بىلدۈرىدۇ. ئۇ پەلسەپە ۋە ئىلاھىيەت تەلىماتى ئەسەرلىرى ياكى بەس ـ مۇنازىرىلىرىدە بولۇپلا قالماستىن، بەلكى يەنە ساپ ئەدەبىي ئەسەرلەر ئىچىدە ئەكس سادا قوزغىغان. بىزنىڭ ئىسلام دىنى ئەقلىي تۇرمۇشىدىكى بارلىق كېسىشىش نۇقتىسىدا ئۇچرىتقان بۇ خىل ئىدىيە ئېقىمى توغرىسىدا تارىخىي تەكشۈرۈش ئۇچۇن ئىزدىنىشىمىز بەلكىم مەنىسىز، پۇچەك ئىش بولۇشى مۇمكىن. كەسپىي پەيلاسوپلار ئۇنىڭ تەسىرىدىن قېچىپ قۇتۇلالمايدۇ. ئاللاھنىڭ يېگانىلىك سۈپىتى توغرىسىدىكى كۆپلىگەن بەس ـ مۇنازىرىلەرنىڭ ھەممىسى مەجۇسىي دىنىنىڭ بىدئەتلىكىنى ئارقا كۆرۈنۈش قىلىپ يېزىپ چىقىلغان.

گەرچە ئىسلامىيەت ئىدىئولوگىيىسىدە پارس مىستىتكىسىنىڭ تەركىبلىرى قىلچە جىڭغا توختىمىسىمۇ، لېكىن پارسلارنىڭ ئىسلامىيەت پەلسەپە ئىدىيىسى ئاساسىي ئېقىمغا قوشقان تۆھپىسىنىڭ يېڭى بىر ئەۋلاد پارس مۇتەپەككۇرلار ۋە پەيلاسوپلاردىن كەلگەنلىكىنى ئەستە چىڭ تۇتۇش لازىم. ئۇلار يۇنان ئىدىيىسى ۋە ئۆزلىرى بايقىيالىغان قەدىمىي پېرسىيە مەدەنىيىتىنىڭ قالدۇقلىرىنى قوبۇل قىلىپ، ئىسلامىيەت ئىدىئولوگىيە تارىخىدا ئۆچمەس ئىزنالارنى قالدۇردى. ئەمەلىيەتتە ئۇلارنىڭ بۇ ئۇلۇغلۇقى مىلادى 750 ـ يىلدىن كېيىن ئىسلامىيەتتىكى مۇھىم شەخسلەرنىڭ ھەممىسى دېگۈدەك پارسلاردىن كېلىپ چىققانلىقىدىندۇر. ئەڭ ئۇلۇغ گرامماتىكشۇناس ھىبروۋىخ (تەخمىنەن 793 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، ئەڭ ئۇلۇغ پەيلاسوپ ئىبن سىنا (1037 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، ئۇلۇغ تېۋىپ رازىي، شۇنداقلا ئەڭ ئۇلۇغ ئىلاھشۇناس غەززالى (1111 ـ يىلى ۋاپات بولغان). ئابباسىيلار 750 ـ يىلى ھاكىمىيەتنى قولغا ئالغاندىن كېيىن، پارسلار بىلەن ئەرەبلەر ئىنتايىن كەسكىن بەيگىگە چۈشكەن. ئۇلارنىڭ تىل مەدەنىيىتى بىلەن دىنىي ئېتىقادى ئەرەبلەرگە مەنسۇپ بولۇپ كەتكەن. لېكىن مىللەت (ئىرق) كە بولغان سادىقلىق ئەرەب ۋە پارسلاردا ئورتاق بار ئىدى. ئۇلارنىڭ ئىچىدىكى كۆپ ساندىكى كىشىلەرنىڭ ئەقلىي قىزىقىشى ۋە كەسپىنى ھەممىدىن يۇقىرى ئورۇندا تۇرىدىغان دىنىي تەقۋادارلىق بىلەن سېلىشتۇرغاندا ھېچنېمىگە ئەرزىمەيدۇ. بۇ ئەينى ۋاقىتتىكى مەدەنىي كەيپىياتنى ئۆلچەيدىغان بىر خىل ئۆلچەم ئىدى.

ئىزاھاتلار :

[1] دۇۋال: «ئىبنىسىنا تارىخى» 162 ـ بەت. ۋرايت: «سۇرىيە ئەدەبىيات تارىخى» 61 ـ 62 ـ بەتلەر.

[2] جور: «ئارستوتېلىنىڭ ‹كاتىگورىيە› ناملىق ئەسىرىنىڭ قەدىمكى سۇرىيە ـ ئەرەبچە نەشرىلىرى» 14 ـ بەتكە قارالسۇن. بائۇمستارك: «سۇرىيە ئەدەبىيات تارىخى» 101 ـ بەت. ۋرايت: «سۇرىيە ئەدەبىيات تارىخى» 64 ـ 65 ـ بەتلەر.

[3] ئىبن ئەبى ئۇسەيبىئەھ: «ئۇيۇن»2 ـ جىلد 134 ـ 135 ـ بەتلەر.

[4] ياقۇبنىڭ يېزىقچىلىق پائالىيەتلىرى توغرىسىدا دۇۋال يازغان «ئىبنىسىنا تارىخى» 244 ـ 251 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.

[5] جور: «ئارستوتىلنىڭ ركاتنگورىيە» ناملىق ئەسىرىنىڭ قەدىمكى سۇرىيە ـ ئەرەبچە نەشرلىرى» 25 ـ 26 ـ بەتلەر. دۇۋال: «قەدىمىي سۇرىيە تىلى بىلىملىرى» 257 ـ بەت. ۋرايت: «سۇرىيە ئەدەبىيات تارىخى» 138 ـ بەت.

[6] يۇقىرىقى كىتاب 27 ـ بەت ۋە بائۇمىستارك: «سۇرىيە ئەدەبىيات تارىخى» 248 ـ 256 ـ بەتلەر. كېيىنكى ئەسەرلەرنى ياقۇپنىڭ يازغان ياكى يازمىغانلىقى توغرىسىدا ۋرايت باشقىچە كۆز قاراشتا بولغان («سۇرىيە ئەدەبىيات تارىخى» 91 ـ بەتتىكى ئىزاھاتقا قارالا).

[7] ۋرايت: «سۇرىيە ئەدەبىيات تارىخى» 155 ـ 156 ـ بەتلەر. دۇۋال: «قەدىمىي سۇرىيە تىلى بىلىملىرى» 258 ـ 259 ـ بەتلەر.

[8] رېنان: «مەشغۇلىيلەر مەزھىپى پەلسەپىسى سۇرىيىدە» 33 ـ بەت.

[9] ئىبن ئەل ئىبرى: «مۇختاسار تارىخ ئەل ئىمام» 130 ـ 131 ـ بەتلەر. ھېتتى: «ئەرەبلەر تارىخى» 309 ـ ، 365 ـ ، 373 ـ بەتلەر.

[10] ئىبن نادىم: «كىتابلار تىزىملىكى» 352 ـ 353 ـ بەتلەر.

[11] يۇقىرىقى كىتاب 511 ـ بەت. سەئىد: «تاباقەت ئەل ئىمام» 48 ـ ، 60 ـ بەتلەر.

[12] بۇ مەسىلىدىكى تەنقىدنى رۇسكا يازغان «ئەرەب گېمىياگەر» 8 ـ 9 ـ بەتلەردىن كۆرۈلگ.

[13] ئىبن جۇلجۇل: «تىۋىپلار دەرىجىسى» 61 ـ بەت. ئىبن ئەل ئىبرى: «مۇختاسار تارىخ ئەل ئىمام» 112 ـ بەت. ئىبن نادىم: «كىتابلار تىزىملىكى» 427 ـ بەت. قىبتى: «تارىخ ئەل ھۆكۈما» 334 ـ بەت.

[14] ئىبن نادىم: «كىتابلار تىزىملىكى» 178 ـ بەت. ئىرانلىق باشقا تەرجىمانلاردىن يەنە نەۋبەختى، مۇنەججىم ھەسەن بىن سەھىل، ئىسھاق ئىبنى يەزىد، زادا ۋېيخ، بەھرام بار (يۇقىرىقى كىتاب 335 ـ 356 ـ بەتلەر).

[15] قىبتى: «تارىخ» 220 ـ بەت. سەئىد: «تاباقەت ئەل ئىمام» 49 ـ بەت. بېيروت سانتاجون ئۇنىۋېرسىتېتىدا ساقلانغان قولىيازما (نومۇرى: 338) غا قارالا. «شەرق تەتقىقاتىدىن تەرجىمەلەر» (1934 ـ يىلى) دىكى كىرا- ئۇسىنىڭ ماقالىسىغا قارالسۇن. 1 ـ 20 ـ بەتلەر.

[16] ئىبن ئەل ئىبرى: «مۇختاسار تارىخ ئەل ئىمام» 1 ـ 20 ـ بەتلەر.

[17] يۇقىرىقى كىتاب 124 ـ 125 ـ بەتلەر.

[18] ئىبن نادىم: «كىتابلار تىزىملىكى» 354 ـ بەت. دۇنلوپ: «بىتىرىك بىلەن يەھيا (يۇھەننا) نىڭ تەرجىمە ئەسەرلىرى»، «ئاسىيا خانلىق ژۇرنىلى» 1959 ـ يىل 140 ـ 141 ـ بەتلەر.

[19] مەسئۇدى: «مۇرۇج ئەل زەھەب» 8 ـ جىلد 191 ـ 192 ـ بەتلەر.

[20] ئىبن ئەل ئىبرى: «مۇختاسار تارىخ ئەل ئىمام» 131 ـ بەت. ئىبن ئەبى ئۇسەيبىئەھ: «ئۇيۇن» 1 ـ جىلد 175 ـ بەت. ئىبن جۇلجۇل: «تىۋىپلار دەرىجىسى» 65 ـ بەت. قىبتى: «تارىخ» 380 ـ بەت.

[21] تۆۋەندىكى بايانىدىن پايدىلىنىلسۇن.

[22] ھېتتى: «ئەرەبلەر تارىخى» 364 ـ بەت. ئىبن نادىم: «كىتابلار تىزىملىكى» 425 ـ 426 ـ بەتلەر. ئىبن جۇلجۇل: «تىۋىپلار دەرىجىسى» 65 ـ 66 ـ بەتلەر.

[23] سەئىد: «تاباقەت» 49 ـ 50 ـ بەتلەر. قىبتى: «تارىخ» 270 ـ بەت. مەسئۇدى: «مۇرۇج» 7 ـ جىلد، 290 ـ 291 ـ بەتلەر. «كىتابلار تىزىملىكى» 395 ـ بەت.

[24] ئىبن نادىم: «كىتابلار تىزىملىكى» 395 ـ بەت.

[25] يۇقىرىقى كىتاب: 396 ـ بەت. قىبتى: «تارىخ» 337 ـ بەت.

[26] يۇقىرىقى كىتاب: 396 ـ 397 ـ بەتلەر.

[27] ئىبن ئەل ئىبرى: «مۇختاسار تارىخ ئەل ئىمام» 138 ـ بەت. ئىبن جۇلجۇل: «تىۋىپلار دەرىجىسى» 67 ـ بەت.

[28] «كىتابلار تىزىملىكى» 358 ـ بەت. مەسئۇدى: «تەنبىھ ۋە ئىشارەت» 163 ـ بەت. قىبتى: «تارىخ» 131 ـ ، 18 ـ بەتلەر.

[29] ستەيىن سنېيدېر: «ئەرەبلەرنىڭ گېرىكچە ئەسەرلەرنى تەرجىمە قىلىشى» 58 ـ 59 ـ بەتلەر.

[30] «كىتابلار تىزىملىكى» 366 ـ بەت.

[31] دۇنلوپ: «تەرجىمە ئەسەرلىرى» 145 ـ بەتكە قارالسۇن.

[32] يۇقىرىقى كىتاب: 147 ـ بەت. ئىبن جۇلجۇل: «تىۋىپلار دەرىجىسى» 67 ـ 68 ـ بەتلەر.

[33] تەپسىلاتى 15 ـ بەتتە.

[34] «كىتابلار تىزىملىكى» 392 ـ 393 ـ بەتلەر. 353 ـ بەت. قىبتى: «تارىخ» 315 ـ 441 ـ بەتلەر.

[35] مەسئۇدى: «مۇرۇج ئەل زەھەب»VII ـ جىلد 38 ـ 43 ـ بەتلەر.
[36] «كىتابلار تىزىملىكى» 174 ـ بەت.
[37] «ھۇدۇدۇل ئالەم»VII ـ جىلد 7 ـ ، 10 ـ بەت، 39 ـ ، 40 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
[38] «مۇرۇج ئەل زەھەب»VII ـ جىلد 39 ـ ، 40 ـ بەتلەر. سۈيۈتى: «خەلىپىلەر تارىخى» 310 ـ بەت.
[39] «مۇرۇج ئەل زەھەب»: 40 ـ ، 41 ـ بەتلەر.
[40] ھېتتى: «ئەرەبلەر تارىخى» 492 ـ بەت. پاتتون: «ئەخمەد بىن ھەنبۇل ۋە مېھنەت» 50 ـ ، 51 ـ بەتلەر.
[41] «كىتابلار تىزىملىكى» 353 ـ بەت. ئىبن ئەبى ئۈسەيىبئەھ: «ئۈيۈن» 1 ـ جىلد 186 ـ ، 187 ـ بەتلەر.
[42] يۇقىرىقى كىتاب: 353 ـ بەت. قىبتى: «تارىخ» 98 ـ بەت. ئىبن ئەبى ئۈسەيىبئەھ: «ئۈيۈن» 1 ـ جىلد 187 ـ بەت.
[43] ئاياسوفىيە قوليازمىسى (نومۇرى: 3631). بۇ رىسالە بېرگىستراسېر تەرىپىدىن «گېرىن ئەسەرلىرىنىڭ سۈرىيە تىلى ۋە ئەرەب تىلىدىكى تەرجىمىسى» نامىدا رەتلىنىپ، «شەرق ئىلىملىرى» نىڭ 17 ـ توپلىمىغا يىغىلغان، 2 ـ بەتكە قارالسۇن. 19 ـ توپلام 2 ـ بەت.
[44] ئاياسوفىيە قوليازمىسى بېرگىستراسېر نەشرىدە گېرىننىڭ «ئىلىم دەرىجىسى ھەققىدە» مۇ بار. 22 ـ بەت.
[45] ئاياسوفىيە قوليازمىسىغا قاراڭ.
[46] بېرگىستراسېر: «گېرىن ئەسەرلىرىنىڭ سۈرىيە تىلى ۋە ئەرەب تىلىدىكى تەرجىمىسى»، «شەرق ئىلىملىرى» 17 ـ توپلام 5 ـ بەت.
[47] يۇقىرىقى كىتاب 5 ـ ، 6 ـ بەتلەر. بۇ قوليازما قارىماققا تولۇق ئەمەستەك كۆرۈنىدۇ. ۋالزېر بىلەن كرائۇسنىڭ «گېرىننىڭ پلاتوننىڭ تېمىسىغا يازغان شەرھى» گە قاراڭ. 18 ـ ، 19 ـ بەتلەر.
[48] يۇقىرىقى كىتاب. ئىبن ئەبى ئۈسەيىبئەھ: «ئۈيۈن» 1 ـ جىلد 101 ـ بەت.
[49] ئىبن نادىم: «كىتابلار تىزىملىكى» 395 ـ ، 396 ـ بەتلەر.
[50] يۇقىرىقى كىتاب: 395 ـ ، 396 ـ بەتلەر.
[51] يۇقىرىقى كىتاب: 366 ـ بەت. قىبتى: «تارىخ» 35 ـ بەت.
[52] «كىتابلار تىزىملىكى»: 361 ـ ، 366 ـ ، 358 ـ بەت.
[53] يۇقىرىقى كىتاب: 417 ـ بەت.
[54] ئۇنىڭغا تەۋە ئەسەرلەر «گېرىن ئېتىكىسى» (مورىبۇس) ۋە «گېرىن لوگىكىسى ھەققىدە چۈشەندۈرۈش» («كىتابلار تىزىملىكى» 419 ـ بېتىگە قاراڭ).
[55] ك. مېركلېسنىڭ نېمىسچە تەرجىمىسىگە قاراڭ. لىيپزىگ، 1921 ـ يىل.
[56] «كىتابلار تىزىملىكى» 423 ـ بەت. ئىبن ئەبى ئۈسەيىبئەھ: «ئۈيۈن» 1 ـ جىلد 200 ـ بەت.
[57] «ئۈيۈن» 2 ـ جىلد 244 ـ بەت. «كىتابلار تىزىملىكى» 424 ـ بەت.
[58] شايكخو: «پەلسەپىۋى ماقالىلەر» 11 ـ نومۇرلۇق ئىزاھات.
[59] «كىتابلار تىزىملىكى» 425 ـ بەت. ئىبن ئەبى ئۈسەيىبئەھ: «ئۈيۈن» 1 ـ جىلد 245 ـ بەت. قىبتى: «تارىخ» 263 ـ بەت.
[60] قىبتى: «تارىخ» 38 ـ ، 39 ـ ، 40 ـ بەتلەر.
[61] «كىتابلار تىزىملىكى» 363 ـ بەت.
[62] «بىرىنچى ئانالىتىكلەر» نىڭ ئەرەبچە نەشرى ئېھتىمال دەمەشىقتىكى سانتا جوننىڭ شاگىرتى ھەررانىدىكى ئىپسكوپ سېئۇدورۇس ئەبۇ قۇررە (ئۆلۈمى: 820)نىڭ ئەسىرى بولۇشى مۇمكىن. قىبتى: «تارىخ» 36 ـ بەت. «كىتابلار تىزىملىكى» 362 ـ بەت ۋە ۋالزېر بىلەن كرائۇس يازغان «كلانى» 99 ـ بەتكە قاراڭ.
[63] قىبتى: «تارىخ» 278 ـ ، 323 ـ بەت. «كىتابلار تىزىملىكى» 382 ـ بەت.
[64] ئاۋېررو ئېس: «مېتافىزىكا شەرھى قامۇسى»5 ـ جىلد 122 ـ بەت.
[65] قىبتى: «تارىخ» 362 ـ بەت. «كىتابلار تىزىملىكى» 248 ـ بەت. پېرىئېر: «يەھيا بىن ھادى» 71 ـ بەت. بۈيۈك بېرىتانىيە مۇزېيى قوليازمىسى، شەرق: 8069. تۆۋەندىكى 192 ـ بەتكە قاراڭ.
[66] قىبتى: «تارىخ» 362 ـ بەت.
[67] يۇقىرىقى كىتاب: 116 ـ 209 ـ بەت، سابىت ئەسەرلىرىنىڭ مۇندەرىجىسى.
[68] ئېفۋانىي نەشرى، قاھىرە، 1952 ـ يىل.
[69] قىبتى: «تارىخ» 36 ـ ، 37 ـ بەتلەر. 64 ـ بەت ۋە 257 ـ بەت. ئىبن ئەبى ئۈسەيىبئەھ: «ئۈيۈن» 1 ـ جىلد 234 ـ بەت.

[70] «كىتابلار تىزىملىكى» 383 ـ بەتلەر. قىبتى: «تارىخ» 246 ـ بەت.

[71] يۇقىرىقى كىتاب 384 ـ بەت. قىبتى: «تارىخ» 246 ـ بەت. ئىبىن ئەبى ئۇسەيىبىئە: «ئۇيۇن» 1 ـ جىلد 235 ـ بەت.

[72] ئىبن ئەبى ئۇسەيىبىئە: «ئۇيۇن» 1 ـ جىلد 323 ـ بەت. قىبتى: «تارىخ» 164 ـ بەت. «كىتابلار تىزىملىكى» 384 ـ بەت.

[73] ئىسلامىيەتتىكى تۇنجى ئىجادىي پەلسەپىۋى ئەسەر قەلەمكەشى كىندى تەخمىنەن 866 ـ يىلى ۋاپات بولغان. ئۇ ئىلگىرى بىز مۇنداقلا تىلغا ئېلىپ قويغان ئاستات بىلەن بىر زاماندا ياشىغان.

[74] بىراق، ئەڭ ئالدىدىكى ئىككى كىتابنىڭ ئەنئەنىۋى نامىنىڭ A ، ھەم كىچىك يېزىلغان a ئىكەنلىكىدىن ئويلىساق، بۇ كىتاب چوقۇمكى «ھېتافىزىكا» نىڭ12 ـجىلدى.

[75] ئىبن‌نادىم:«كىتابلارتىزىملىكى»366ـبەت.قىبتى:«تارىخ»41ـ 42 ـبەت.

[76] ئەرەبلەرقارىماققا «K» نى بىلدۈرگەندەك قىلمايتتى. ئىبن نادىمنىڭ ئالدىدىكى بايانىدىن«I» نىڭ «ئون بىرىنچى ھەرپ» لىكىنى ئىبن رۇشىدنىڭ ھازىرغىچە ساقلانغان شەرھلىرىدىن ھۆكۈم قىلىپ بىلىشكە بولىدۇ.

[77] يۇقىرىقى بايان 28 ـبەتكە قارالسۇن.

[78] بەدەۋى (تۈزگەن): «ئەرەبلەر قەلبىدىكى پلوتىنو» 1 ـ ، 164 ـ بەتلەر. كرائۇس: «پلوتىنو ۋە ئەرەبلەر»، «ـ مىسىر ئۇنىۋېرسىتېتى ئىلمى ژۇرنىلى» (1941 ـ يىل) 24 ـ سان، 267 ـ بەت.

خەنرىي بىلەن سىچۈەنزېر (تۆۋەندە يالغۇز خەنرىيلا تىلغا ئېلىنغان) تۈزگەن ئىنگلىزچە نەشرى: «پلوتىنو ئەسەرلىرى» 2 ـ جىلد.

[79] دۇخىم: «ئالەم سىستېمىسى» 4 ـ جىلد 325 ـ بەت.

[80] «كىتابلار تىزىملىكى» 367 ـ بەت.

[81] ئاناۋاتى: «ئەرەبلەرگە تەۋە «سەۋەبنامە» نىڭ مۇقەددىمىسى»، «لۇئى ماسسىگنون ئەسەرلىرى توپلىمى» 75 ـ ، 77 ـبەتلەر. دۇخىم: «ئالەم سىستېمىسى» 4 ـ جىلد 332 ـ بەت.

[82] «كىتابلار تىزىملىكى» 371 ـ بەت. قىبتى: «تارىخ» 258 ـ بەت.

[83] «كىتابلار تىزىملىكى» 366 ـ بەت. قىبتى: «تارىخ» 43 ـ بەت.

[84] بەدەۋى: «ئەرەبلەر قەلبىدىكى پلوتىنو» كىتابىدىكى «ئارىستوتېل ئىلاھىيىتى» 6 ـ بەتكە قارالسۇن. خەنرىي: «پلوتىنو ئەسەرلىرى» (ئىنگلىزچە نەشرى) 2 ـ جىلد. ئىنگلىزچە نۇسخىسىدا يەنە گېرىكچە ئابزاسلارمۇ قوشۇمچە بېرىلگەن.

[85] بەدەۋى: «ئەرەبلەر قەلبىدىكى پلوتىنو» 19 ـ بەت (خەنرىي: 219 ـ بەت)

[86] يۇقىرىقى كىتاب: 18 ـ ، 19 ـبەتلەر (خەنرىي: 219 ـ ، 220 ـ بەتلەر)

[87] يۇقىرىقى كىتاب: 20 ـ بەت (خەنرىي: 221 ـ بەت)

[88] يۇقىرىقى كىتاب: 23 ـ ، 24 ـبەتلەر (خەنرىي: 225 ـ ، 226 ـبەتلەر)

[89] يۇقىرىقى كىتاب: 26 ـ بەت (خەنرىي: 231 ـ بەت)

[90] يۇقىرىقى كىتاب: 27 ـ ، 28 ـبەتلەر (خەنرىي: 231 ـ بەت)

[91] يۇقىرىقى كىتاب: 38 ـ ، 39 ـبەتلەر (خەنرىي: 63 ـ ، 64 ـبەتلەر)

[92] ئېمپېدوكلېس ۋە پىفاگورچىلارنىڭ نۇقتىئىنەزىرىدىن پايدىلىنىڭ. ئارىستوتېل: «روھ ھەققىدە» 1 ـ جىلد، 408 غا قارالسۇن.

[93] بەدەۋى: «ئەرەبلەر قەلبىدىكى پلوتىنو» 53 ـ بەت. (خەنرىي: 207 ـ ، 199 ـبەتلەر)

[94] ئارىستوتېل: «روھ ھەققىدە» نىڭ 2 ـ جىلدى.

[95] بەدەۋى: «ئەرەبلەر قەلبىدىكى پلوتىنو» 55 ـ بەت. (خەنرىي: 209 ـ 210 ـبەتلەر)

[96] يۇقىرىقى كىتاب: «63 ـ بەت. (خەنرىي: 385 ـ بەت)

[97] يۇقىرىقى كىتاب: 63 ـ بەت. (خەنرىي: 383 ـ بەت)

[98] يۇقىرىقى كىتاب: 113 ـ بەت.

[99] يۇقىرىقى كىتاب: 114 ـ بەت (خەنرىي: 273 ـ ، 274 ـبەتلەر)

[100] يۇقىرىقى كىتاب.

[101] يۇقىرىقى كىتاب.

[102] يۇقىرىكى كىتاب: 138 ـ ، 139 ـبەتلەر (خەنرىي: 291 ـ ، 292 ـ بەتلەر) مۇئەللىپ بەزىدە ۋەھدەتنى ئەڭ مۇكەممەل گۈزەللىك دەپ تەسۋىرلىگەن. ئومۇمەن ئېيتقاندا، ئۇ ۋەھدەتنى تۇنجى مۇكەممەل مەۋجۇدىيەتتىن ئۇستۇن

مەۋجۇدىيەت، يەنى ئەقىل دەپ ئاتىغان.

[103] «ئەرەبلەر قەلبىدىكى پلوتنو» 136 ـ بەت (خەنزىچە: 293 ـ بەت)

[104] يۇقىرىقى كىتاب: 136 ـ ، 137 ـبەتلەر (خەنزىچە: 293 ـ ، 294 ـ بەتلەر)

[105] يۇقىرىقى كىتاب: 137 ـ ، 138 ـبەتلەر. (خەنزىچە: 295 ـ بەت)

[106] يۇقىرىقى كىتاب: 139 ـبەت. (خەنزىچە: 441 ـ ، 442 ـبەتلەر)

[107] يۇقىرىقى كىتاب: 113 ـ بەت، 141 ـ ، 143 ـ ، 144 ـبەتلەر (خەنزىچە: 273 ـ ، 447 ـ ، 449 ـبەتلەر)

[108] يۇقىرىقى كىتاب: 151 ـ بەت (خەنزىچە: 459 ـ بەت)

[109] يۇقىرىقى كىتاب: 142 ـ143 ـبەتلەر. 157 ـ ، 158 ـبەتلەر. (خەنزىچە: 389 ـ ، 449 ـبەتلەر)

[110] ئىبن نادىم: «كىتابلار تىزىملىكى» 367 ـ بەت. ئىبن ئەبى ئۇسەيبىئەھ: «ئۇيۇن» 1 ـ جىلد 69 ـ بەت. ئاناۋاتى: «ئەرەبلەرگە تەۋە «سەۋەبنامە» نىڭ مۇقەددىمىسى»، «لۇئى ماسسىگنون ئەسەرلىرى توپلىمى» 77 ـ ، 78 ـ بەتلەر.

[111] بەيھاقى: «پەلسەپىۋى جاۋاھىراتلار» بودلېئان قوليازمىسى، مارشى 539 ـ ۋە كوپرولو قوليازمىسى: 902.

[112] «كىتابلار تىزىملىكى»: 432 ـ بەت. قىبتى: «تارىخ» 275 ـ بەت. ئىبن ئەبى ئۇسەيبىئەھ: «ئۇيۇن» 1 ـ جىلد 319 ـ بەت.

[113] بىرونى (ئۆلۈمى: 1048) نىڭ ئەسىرى «ھىندىستان تارىخى» دا بۇ كىتابتىن ئىككى ئابزاس ئارىيەت ئېلىنغان. بۇ كىتابنىڭ 17 ـ بەت 32 ـ بەتكە قارالسۇن.

[114] بۇ كىتابتا بايان قىلىنغان ئوتتۇز ئىككى تېمىنىڭ مۇھىم مەزمۇنى. ئۇۋرېئو: «مەدرىس پەلسەپىسى» نىڭ 1 ـ جىلدى، 384 ـ ، 390 ـبەتلەر. سان توماس ئاكىنو: «سەۋەبنامە»، «ئىلاھىيەت قامۇسى»نىڭ 10 ـ جىلدى.

[115] بەدەۋى: «ئەرەبلەر قەلبىدىكى يېڭى پلاتونىزم» 6 ـ بەت. لاتىنچە نەشرىدە «ماھىيەت» يەنى «مەۋجۇدىيەت» دەپ ئېپادىلەنگەن. دۇخىم: «ئالەم سىستېمىسى» 14 ـ جىلد 334 ـ بەتكە قارالسۇن.

[116] «ئەرەبلەر قەلبىدىكى يېڭى پلاتونىزم» 7 ـ بەت.

[117] ئەسلى ئەسەردە «ئىككىنچى» دېيىلگەن. بىراق بۇ ئېھتىمال ئۇنىڭ ماھىيەتتىن تۆۋەن ئورۇندا تۇرغانلىقى تۈپەيلى بولغان بولسا كېرەك. ئىككىنچى بەزىدە ماھىيەتكە تەڭداش كۆرۈلگەن، يەنە بەزىدە ئۇنىڭ بىلەن پەرقلىق بولغان. تۇنجى ھەقىقەت، يەنى ئەقىل مەيدانغا كەلگەن.

[118] بەدەۋى: «ئەرەبلەر قەلبىدىكى يېڭى پلاتونىزم» 19 ـ ، 21 ـ ، 23 ـبەتلەر.

[119] بەدەۋى: «ئەرەبلەر قەلبىدىكى پلوتنو» 165 ـ ، 240 ـبەتلەر. لوسەنسال: «گرېك پېشۋالار ۋە پلوتنونىڭ ئەرەبچە ئەسلى ماتېرىياللىرى»، «شەرقشۇناسلىق» 19 ـ جىلد (1955 ـ يىل) 42 ـ ، 66 ـبەتلەر. خەنزىچە. «پلوتنو ئەسەرلىرى» نىڭ 2 ـ جىلدى.

[120] ئالدىنقى بايان، 19 ـ بەت.

[121] «كىتابلار تىزىملىكى»: 435 ـ ، 498 ـبەتلەر.

[122] يۇقىرىقى كىتاب: 498 ـ بەت. كىندىي تەخمىنەن 866 ـ يىل ۋاپات بولغان.بىراق ئىبن نادىم ئۆزىنىڭ 863 ـ يىلى يېزىلغان دەپ مۇقىملاشتۇرۇلغان يەنە بىر نامسىز قوليازما نۇسخىسىنى كۆرگەنلىكىنى ئېيتقان. بۇ ھىندىستانلىق ئالىم يەھيا بەرمەكى تەرىپىدىن يېزىلغانلىقىنى ئىشارەتلەيدۇ.

[123] «كىتابلار تىزىملىكى»: 452 ـ ، 501 ـ ، 502 ـبەتلەر.

[124] ساچائۇ تۈزگەن.

[125] يۇقىرىقى كىتاب: 4 ـ بەت.

[126] «مۇساپىرنىڭ ئۇزۇقى»: 98 ـ ، 343 ـبەتلەر. پىنەس: «ئىسلامىيەت ئاتوم نەزەرىيىسى ئىلمىي ماقالىلار توپلىمى» 34 ـ ، 35 ـبەتلەر.

[127] رازىينىڭ ئاتوم نەزەرىيىسى ۋە باش ئەزەلىي پرىنسىپ نەزەرىيىسى نىياياۋايىشىكا مەزھىپى تەلىماتلىرى بىلەن كىشىگە ھەيران قالدۇرارلىق بىر ئوخشاشلىقىنى كۆرسەتتى.

رادخاكرىشنەن: «شەرق ـ غەرب پەلسەپە تارىخى» 1 ـ جىلد 228 ـ ، 229 ـبەتلەر. تۆۋەندىكى تېكىستكە قارالسۇن.

[128] پەخرىي: «ئىسلام ئوككاسىئونالىزمى» 37 ـ ، 38 ـبەتلەر، 71 ـ ، 72 ـبەتلەر.

[129] خاستىكىس: «دىن ۋە ئېتىكا قامۇسى» (ھىندىستان) ئاتوم نەزەرىيىسى تۈرلىرى. 2 ـ جىلد 200 ـ بەت. پىنەس: «ئىسلامىيەت ئاتوم نەزەرىيىسى ئىلمىي ماقالىلەر توپلىمى» 102 ـ ، 103 ـبەتلەر. رادخاكرىشنەن: «شەرق ـ غەرب پەلسەپە تارىخى» 1 ـ جىلد 143 ـ ، 144 ـبەتلەر. 224 ـ ، 229 ـ بەتلەر. پەخرىي: «ئىسلام ئوككاسىئونا-

لىزمى» 26 ـ ، 27 ـ بەتلەر. 34 ـ ، 35 ـ بەتلەر.

[130] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 56 ـ ، 57 ـ بەتلەر. باقىللانى: «ئەل تەمهىد» 18 ـ ، 19 ـ بەتلەر. تەپسىلاتنى تۆۋەندىكى بايانلاردىن كۆرۈڭ.

[131] برونى: «ھىندىستان تارىخى» 10 ـ ، 11 ـ بەتلەر. «كىتابلار تىزىملىكى»: 498 ـ بەت. پىنەس: «ئىسلامىيەت ئاتوم نەزەرىيىسى ماقالىلەر توپلىمى» 107 ـ ، 110 ـ بەتلەر.

[132] بەدەۋى تۇزگەن «جاۋدان ھىرات» قا قارالڭ. خەنىنىڭ: «ئەرەبچە نەشىردىكى پارىس دانىشمەنلىرىنىڭ تۆھپىسى»، «گېرمانىيە شەرقشۇناسلىق ئۇيۇشمىسى ژاقنت تەرتىپى بويىچە رەتلەپ چىققان ئەسەرلەر توپلىمى» 106 ـ جىلد 1 ـ جىلد (1956 ـ يىل) 73 ـ ، 77 ـ بەتلەر. «ئىسلام مەدەنىيىتى»: 35 ـ جىلد (1961 ـ يىل) 239 ـ ، 243 ـ بەتلەر.

[133] ئىستانبۇل مۇزىيىدا ساقلانغان قولىيازما: نورۇ ئوسمانىيە، 2392.

[134] «كىتابلار تىزىملىكى» دىكى مانى ۋە ئۇنىڭ ئۇقتۇرۇشنەزىرى توغرىسىدىكى بايانغا قارالڭ. مۇشۇ كىتاب 470 ـ ، 478 ـ بەتلەر.

[135] ئىبن مۇكاففەئ، شائىر بەشىر، بەرمەكى جەمەتى قاتارلىق داڭلىق شەخسلەر ھەتتا ئۇمەۋىيە خەلىپىسى مەرۋان II (744 ـ يىلىدىن 750 ـ يىلىغىچە تەختتە ئولتۇرغان) قاتارلىقلار زىندىكلارنىڭ ئۇزۇن تىزىملىكى ئىچىدە بار («كىتابلار تىزىملىكى» 486 ـ ، 487 ـ بەتكە قارالڭ).

ئىككىنچى باب

دەسلەپكى دەۋردىكى سىياسىي ۋە دىنىي جەددىي مۇناسىۋەتلەر

1. دىنىي ـ سىياسىي ئىختىلاپلار

IX ـ ئەسىردە يۇنان پەلسەپە ئەسەرلىرىنىڭ تەرجىمە قىلىنىپ تونۇشتۇرۇلۇشىغا ئەگىشىپ، يۇنان پەلسەپىسى ئىسلام ئىدىئولوگىيىسىگە نىسبەتەن زور تەسىر كۆرسەتتى. ئۇنىڭدىن ئىلگىرى مۇسۇلمانلار ئاساسلىقى ئۆزلىرى دۇچ كەلگەن خىلمۇ خىل جەددىي سىياسىي ۋە ھەربىي مەسىلىلەرنى بىر تەرەپ قىلىش بىلەن بەنت بولۇپ كەتكەنىدى. ھەمىشە سىياسىي مەقسەتلەر ئۈچۈن خىزمەت قىلىدىغان شېئىرلاردىن باشقا، ئۇلارنىڭ مەدەنىي قىزىقىشلىرىمۇ نىسبەتەن چەكلىك ئىدى. لېكىن، ئىسلامىيەتتىكى سىياسىي بىلەن دىننىڭ زىچ مۇناسىۋىتى، شەرىئەت بىلەن ئېتىقادنىڭ نورمال ئەھۋالىدىن تۇنجى سىياسىي بۆلۈنۈش ـــ دەسلەپكى دەۋردىكى دىنىي بىرلىكنى بۇزغان ۋاقىتتىن باشلاپلا مۇرەككەپ بولغان دىنىي ـ سىياسىي ئىختىلاپ پەيدا بولدى.

گەرچە ئىسلامىي ئېتىقاد پەلسەپىنىڭ تەرەققىياتىغا نىسبەتەن ۋاسىتىلىك مۇناسىۋەتتە بولغان بولسىمۇ، بىز يەنىلا ئۇنىڭ ئىچىدىكى بەزىبىر ئاساسلىق ئۇقۇملارغا بىرىلگەن دەسلەپكى تەبىرلەرگە نىسبەتەن ئازراق بولسىمۇ نەزىرىمىزنى ئاغدۇرۇپ قويۇشىمىز كېرەك. دىنىي ئۇقۇملار دائىم ئۆز ئارا تىركىشىۋاتقان سىياسىي مەسىلىلەرنى قوللاپ ـ قۇۋۋەتلەيدىغان جەريانغا ئايلىنىپ قېلىپ، ئىسلامىيەت ئىلاھىيەت تەلىماتىنىڭ كېيىنكى تەرەققىياتىغا نىسبەتەن ھەل قىلغۇچ ئەھمىيىتىگە ئىگە بولغان.

بىرىنچى قېتىملىق ئىچكى سىياسىي بۆلۈنۈش مۇسۇلمانلارنىڭ رەھبەرلىك ئورنىنى تالىشىش ئۇرۇشى تۈپەيلى كېلىپ چىققان بولۇپ، خەلىپىلىك ھوقۇقىنى تالاشقۇچى ئىككى كۈچلۈك رەقىب پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالامنىڭ كۈيئوغلى ـــ تۆتىنچى خەلىپە ئەلى بىلەن دەمەشقىنىڭ ھۆكۈمرانى ئۇمەييە سۇلالىسىنىڭ قۇرغۇچىسى مۇئاۋىيە ئىدى. ئاخىلاشلارغا قارىغاندا، ئەلى 657 ـ يىلىدىكى سىففىن ئۇرۇشىدا ھەل قىلغۇچ غەلىبىنى قولغا كەلتۈرەي دەپ تۇرغاندا، مۇئاۋىيە ئۇنى ئالداپ قۇۋلۇق ئىشلىتىپ، ئۇرۇش توختىتىپ سۇلھى قىلىشقا ماقۇل كەلتۈرگەن. بۇ سۇلھى ئەڭ ئاخىرىدا ئەلىنىڭ مەغلۇپ بولۇشىغا سەۋەبچى بولغان. [1] نەتىجىدە ئۇنىڭ بەزى قوشۇنلىرى ئاسىيلىق قىلغان. ئاڭلاشلارغا قارىغاندا، ئۇ سۇلھى قىلىشقا قوشۇلغانلىقتىن، كىشىلەردە ئۇنىڭ خەلىپىلىك ئورنىغا ئولتۇرۇشتىن ئىبارەت قانۇنلۇق تەلىپىگە نىسبەتەن گۇمان پەيدا بولغان. يەنە باشقا ئامىللارمۇ بارمۇ ـ يوق؟ بىز بۇ يەردە ئۇنى تىلغا ئېلىپ ئولتۇرمايمىز. مۇھىم نۇقتا شۇكى، كېيىن خاۋارىجلار ياكى ئايرىلغۇچىلار دەپ ئاتالغان ئاسىيلار ئىسلام تارىخىدا تۇنجى بولۇپ سىياسىي ھوقۇقنىڭ ئاساسى ھەم دائىرىسى مەسىلىسىنى ئوتتۇرىغا قويغان. ئۇلار ھەتتا خەلىپىنىڭ زۇرۇلۇكىنى تولۇق ئىنكار قىلىش دەرىجىسىگىمۇ بېرىپ يېتىپ، زالىم شاھنى ئۆلتۈرۈشنى تەرغىب قىلىپ، ھۆكۈمەتسىزلىك ۋە سە-

ياسىي يوشۇرۇن ئۆلتۇرۇشكە قۇتراتقۇلۇق قىلغان. [2] بۇ ئۇلارنىڭ باشقا جايلاردىكى ئىنقىلابىي تەشكىلاتلار بىلەن ئۆز ئارا پەرقلىق بولغان ئەھلى سۇننەت ئىدىيىسى (ياكى تەقۋادارلىق) نىڭ خاراكتېرى ۋە دائىرىسىدىكى قاتتىق قوللۇقلۇق بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك. خاۋارىجلارنىڭ گېپىگە ئاساسلانغاندا، بىر مۇسۇلمان سىياسىي ياكى باشقا جەھەتلەردىن گۇناھى ـ كەبىرە قىلىپ سالغان بولسا، شۇنىڭدىن كېيىن ئۇ ھەرگىزمۇ مۇسۇلمان ھېسابلانمايدۇ. ئەگەر ئۇ خەلىپە بولسا، ئۇنى كاپىر قاتاردا كۆرۈپ، قانۇنلۇق ھالدا ۋەزىپىسىدىن ئېلىپ تاشلاشقا ياكى ئۆلتۈرۈشكە بولىدۇ. [3] بۇنىڭدىن قارىغاندا، ئورتودوكسال كۆز قاراش (ئەھلى سۇننەتچىلەر) سىياسىي جەھەتتىن ھوقۇقلۇق بولۇپلا قالماستىن، بەلكى يەنە مۇسۇلمانلار جەمئىيىتى ئەزالىرى سالاھىيىتىنىڭ تەبىئىي ئاساسى.

بۇنداق رادىكال مەيدانىدىكىلەر باشقا مەزھەپتىكىلەرنىڭ ھۇجۇمىغا ئۇچرىمای قالمىدى. يەنى شىئەلەر ئەلىنى مۇتلەق ھىمايە قىلىدىغانلىقىغا كاپالەتلىك قىلدى. مۇرجىئىتلار خاۋارىجلارنىڭ ئىمان ھەققىدىكى قاتتىق قوللۇقىغا نىسبەتەن جەڭ ئېلان قىلدى. خاۋارىجلارنىڭ ئىمانىي سىرتقى كۆرۈنۈشتىكى مۇقەددەس قانۇنىغا بويسۇنۇش بىلەن باراۋەر قارىغانلىقىغا نىسبەتەن، مۇرجىئىتلار ئىماننى «ئاللانى تونۇش، ئاللاغا بويسۇنۇش، ئاللانى ياخشى كۆرۈش» دەپ قاراپ، تەقۋادارلىق (ياخشى ئەمەل)نى ھەقىقىي ئىماننىڭ بەلگىسى ئەمەس دەپ تەرغىب قىلدى. [4] تەقۋادار مۇسۇلمانلار ئاللانى تونۇش ھەم بويسۇنۇش بىلەن ئەمەس، بەلكى ئۆزلىرىنىڭ سەممىيلىكى ۋە چىن مۇھەببەت ئىخلاسى بىلەن جەننەتكە كىرىدۇ. ئەمما قەلبىدە «ئاللاغا بولغان مۇھەببەت ۋە ئەيمىنىش» چوڭقۇر يىلتىز تارتقان كىشى ھەرگىز گۇناھ قىلمايدۇ. ئىمانى سۇسلىشىپ، جەننەتتىكى ئورنىدىن مەھرۇم قالىدىغان ئىشنى قىلمايدۇ. [5] ئەڭ ئاخىرقى ھۆكۈمنى پەقەت ئاللا چىقىرىدۇ. سىياسىي ھوقۇق ئىلاھىيەت ساھەسى ئىچىدە سوراقلا تارتىلمايدۇ. چۈنكى ئۇ پەقەت ئاللاغىلا مەنسۇپ. باشقا مۇسۇلمانلارغا قىلىنغان مۇئامىلىگە ئوخشاش، ھۆكۈمرانلارنىڭ ئىماننىڭ راست ـ يالغانلىقىنى پەقەت ئاللالا بېكىتىدۇ. [6]

خەلىپىنىڭ لاياقىتىدىن ئىبارەت بۇ كەسكىن مەسىلىگە نىسبەتەن، مۇرجىئىتلار بىلەن خاۋارىجلارنىڭ مۇھىم بىر نۇقتىدىكى كۆز قارىشى ئوخشاش ئىدى. يەنى، پۈتۈن جەمئىيەت ئېتىراپ قىلغان، خەلىپىلىك ھوقۇقىنى قولغا ئېلىشقا شەرتى توشىدىغان تەقۋادار مۇسۇلمان مەيلى ئۇ پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالامنىڭ قەبىلىسى قۇرەيشتىن بولسۇن ياكى مۇتەئەسسىپلەر بېكىتكەن ئەرەب قان تېپىدىكى كىشى بولسۇن، خەلىپە بولسا بولىۋېرىدۇ. [7]

مۇرجىئىتلارنىڭ باشقا بىر قىسىم چەكتىن ئاشقان ئەركىنلىك كۆز قاراشلىرى كىشى ئېغىزىدا ئەڭ كۈپىرانە ئېتىقاد (مەسىلەن، ئۇچ ئىلاھ قارىشى)نى ئېتىراپ قىلىشى بىلەن مۇقەررەر ھالدا مۇرتەد بولۇپ ھېسابلانمايدۇ. چوڭ گۇناھ سادىر قىلىش ئۆلگەندە ئاللانىڭ بىرلىكىگە گۇۋاھلىق بەرىدىغان مۇسۇلمانىنىڭ ئېتىقادىنى سۇسلاشتۇرمايدۇ ياكى روھنىڭ پاكلىنىشىغا زىيان يەتكۈزمەيدۇ دېگەنلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. ئۇلارنىڭ كۆز قارىشىغا ئاساسلانغاندا، ئاللانىڭ بىرلىكىگە ئېتىقاد قىلىشنىڭ ئۆزى روھنى پاكلايدىغان بىردىنبىر ئالدىنقى شەرت. ئاڭلاشلارغا قارىغاندا، بۇ تەشەببۇسنى مۇشۇ مەزھەپنىڭ ئىچىدىكى بەزىبىر ئەڭ مۇھىم ئىلاھىيەتشۇناسلار ئوتتۇرىغا قويغانىكەن. [8]

مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامنىڭ ۋاپاتىدىن كېيىن ئۈزۈن ئۆتمەي ئىسلامىيەتنىڭ بىرلىكى بۇزۇلغان مۇشۇ داۋالغۇش مەزگىلىدە پەيدا بولغان مۇھىم دىنىي ـ سىياسىي مەزھەپ ـــ شىئە مەزھىپىدۇر. ئۇ ئىسلامىيەتنىڭ ئاساسىي گەۋدىسىدىن ئايرىلىپ چىققان ئەڭ مۇھىم مەزھەپ. يۇقىرىدا بايان قىلىنغان ئىككى مەزھەپكە ئوخشاشلا، شىئە مەزھىپى ئەينى چاغدىكى سىياسىي كۆرەشلەر ئىچىدە ھەم خاۋارىجلارنىڭ شۇنچىلىك كومپىلىك كۆرۈنۈشتە سىياسىي ھوقۇق مەسىلىسىنى ئوتتۇرىغا قويغانلىقىدەك سوئالغا مۇۋاپىق جاۋاب تېپىش ئۈچۈن ئېلىپ بارغان ئىزدىنىشلىرىدە كامالىتىنى كۆرسەتتى. ئېيتىشلارغا قارىغاندا، خاۋارىجلار ئۆز ۋاقتىدا (ئەينى چاغدا) سايلاپ چىقىلغان خەلىپىنىڭ ھەممە ئېتىراپ قىلغان قانۇنلۇق ھوقۇقىغا ھەسەت قىلغانلىقتىن، تۆتىنچى خەلىپىگە قارشى

قوزغىلىپ چىققان مۇرجىئىتلار بۇ ئەسەبىي قىزغىنلىققا مۇلايىم پوزىتسىيىدە قارشى تۇرۇپ، بارلىق جاۋابنى ئاللانىڭ بېرىشىگە قويغان. هالبۇكى، شىئەلەر بولسا ئەلدىن ئىبارەت خەلىپىلىك ئورنىغا ئولتۇرۇشنى تەلەپ قىلغۇچى بىردىنبىر قانۇنلۇق نامزاتنى مۇتلەق هالدا قوللاشقا قەسەمىيات قىلغان. [9] شىئەلەر ئۆزلىرىنىڭ ئەلىنىڭ قانۇنلۇق هوقۇق تەلىپىنى ئەملىگە ئاشۇرۇشتىن ئىبارەت تەشەببۇسىغا ئەملىي مەزمۇن قوشۇش ئۈچۈن، دائىم ئەملىيەتتىكى ئاساسلارغا ئەمەس، فىقهى ئىلمىدىكى ياساسلارغا مۇراجىئەت قىلغان، شۇنداقلا ئۆزلىرىنىڭ كۆپىنچە تەلىپىنى خەلىپە (ئۆلار ئىمام دەپ ئاتايدۇ) گە دائىر ئىلگىرىكى ياكى غايىۋىلەشتۇرۇلگەن ئۇقۇم هەم ئۇنىڭ مەسئۇلىيىتى ئۈستىگە يۈكلىگەن. ئۆلار مۇنازىرە قىلىپ ئېيتىدۇكى، مۇهەممەد ئەلەيهىسسالامنىڭ ۋارىسى پەقەت ئۇنىڭ ئەۋلادى (پەيغەمبەر نەسەبى) ئىچىدىن سايلاپ چىقىلىشى كېرەك. بۇ ئىمام پەيغەمبەر ئەلايهىسسالامنىڭ بىردىنبىر قانۇنلۇق ۋارىسى بولۇپلا قالماستىن، بەلكى مۇقەددەس دىنىنىڭ بىردىنبىر هوقۇقلۇق چۈشەندۈرگۈچىسىدۇر.

شىئەلەر سىياسىي هۆكۈمەتسىزلىك دائىرىسىدىن چېكىنىپ چىققان خاۋارىجلارغا ئوخشىمىغان هالدا ئەڭ قاتتىق بولغان ئىلاهىي هاكىمىيەت دېكتاتۇرلىقىدىكى پادىشاهلىق تۈزۈلمىسىنى تەشەببۇس قىلدى. خەلىپە ياكى ئىمام ئالدىنقى ئۈچ نەپەر خەلىپىنىڭ كۆرسەتىشىدىن ئۆتۈپ، قانۇنلۇق هالدا ياكى ئامبۇى سايلام ئارقىلىق ۋۇجۇدقا كەلمەستىن، بەلكى ئۇنىڭ ئەكسىچە ئاللا تەرىپىدىن بېكىتىلىدۇ. پەيغەمبەر ئاللا تەرىپىدىن ئەۋەتىلىپ، ئاللانىڭ ۋەهىيىسىنى سۆزلەيدۇ. [10] ئىمامنىڭ ئاساسلىق ئالاهىدىلىكى ئەيىب ـ نۇقسانسىزلىق بولغان ئىكەن، ئۇنداقتا مۇقەددەس شەرىئەت قانۇنى ياكى ئاللانىڭ ئەمرىگە خىلاپلىق قىلىش ئۈلاردىن سادىر بولمايدۇ. سادىر بولغان بۇ قىلمىش هەرگىزمۇ خاۋارىجلارنىڭ قىلغىنىدەك، ئۇنى ۋەزىپىسىدىن قالدۇرۇش دەستىكى (سەۋەبى) گە ئوخشىمايدۇ. بۇنداق قىلىش پۈتكۈل جەمئىيەت ئىتتىپاقىنىڭ سىياسىي بىرلىكىگە زىيان سالىدۇ هەم مۇقەددەس قانۇننىڭ پاكلىقىنى بۇزىدۇ. [11] ئۇنىڭدىن قالسا، ئۇ ئاللانىڭ پانىي ئالەمگە (بۇ دۇنياغا) ئەۋەتكەن ۋەكىلى ۋە مۇسۇلمانلار جەمئىيىتىنىڭ ئازماس ئۈستازى ياكى ئەڭ ئالىي دىنىي باشلىقلىق سالاهىيىتى بىلەن بۇ باشلىقلىق ۋەزىپىسىنى ئەملەدىن قالدۇرۇشقا هەم بۇ ۋەزىپىگە ۋارىسلىق قىلغۇچىنىڭ تەرتىپى بىلەن ئۇنى بۇزۇشقا بولمايدۇ. «كۆرگىلى بولمىدىغان» ئىمام يوق ۋاقىتدا، ئۇنى پەقەت ۋاقىتلىق «غايىب» بولدى دەپ تەسەۋۋۇر قىلىشقىلا بولىدۇ. مۇسۇلمانلار جەمئىيىتى مۇشۇ پەيتلەردە ئۇ قىيامەت كۈنى قايتىپ كەلگۈچە بولغان ئارىلىقتا، ئىمامنىڭ ئىشلىرىنى چوقۇم ئىمكانىيەتنىڭ يېتىشىچە ياخشى ئورۇنلاشتۇرۇشى كېرەك. [12]

ئەلىنىڭ دەسلەپكى دەۋردىكى قوللىغۇچىلىرى گەرچە ئۆزلىرىنىڭ ئەنئەنىۋى پادىشاهلىق هاكىمىيىتىنى قانۇنلاشتۇرۇش ئۈچۈن «قۇرئان» ۋە هەدىسىتىكى ئەهكاملار ئىچىدىن كىتابىي دەلىل ئىزدەپ تاپقان بولسىمۇ، لېكىن ئۇلار ئاساسلىقى ئىلگىرىكى مۇلاهىزىلەر ئىچىدىن ئۆزلىرىنىڭ ئىلاهىيەت تەلىماتىنى تارتىپ چىقتى. بۇ ناهايىتى ئېنىق. ئۇلار ئەيىب ـ نۇقسانسىز ئىمامغا شۇ قەدەر مەستانە بولۇپ كەتكەنكى، ئۇلار ئىككىلەنمەستىن، ئۇنىڭ ئىلاهىي ياكى يېرىم ئىلاهىي ئالاهىدىلىكلىرىنى قوبۇل قىلىشقا باشلىدى. يەهۇدىي دىنىدىن كېيىن ئىسلامغا بەيئەت قىلغان ئابدۇللا ئىبنى سابا بولسا ئەڭ دەسلەپكى شىئەلەرنىڭ بىرى ئىدى. ئېيتىشلارغا قارىغاندا، ئۇ ئەلىنى مەڭگۈ هايات، قىيامەت كۈنى قايتىپ كېلىپ يەر يۈزىگە ۋارىس بولىدۇ، دەپ قارايدىكەن. [13] شىئە مەزهەبىنىڭ باشقا تەشەببۇسچىلىرى پرىنسىپ جەهەتتىن مەڭگۈ هايات ئىمامدىن ئىبارەت بۇ ئۇقۇمنى قوبۇل قىلىش بىلەن بىر ۋاقىتتا ئۆزلىرىنىڭ كۆپ ئىمامى بارلىقىدەك شەرىپىنىمۇ ساقلاپ قالغان. ئىسمائىيىلىيلار هەتتا جەففەرنىڭ 760 ـ يىلى ۋاپات بولغان چوڭ ئوغلى ئىسمائىل بولسا ئەڭ ئاخىرقى ئىمام، ئۇ هازىر ۋاقىتلىق غەيىب هالىتىدە تۇرۇۋاتىدۇ، دەپ ئىشەنگەن. ئون ئىككى ئىمامچىلار (ئىنا ئەشەرىيە) ئون ئىككىنچى ئىمام مۇهەممەد ئىبنى هەسەن (878 ـ يىلى ۋاپات بولغان)نى مەهدى يەنى يول باشلىغۇچى، ئاخىر زاماندا مەيدانغا چىقىپ، «هەق ـ ناهەق ئاستىن ـ ئۈستىن بولغان يەر يۈزىدە

ئادالەت ئورنىتىدۇ» دەپ قارىغان. [14]

خاۋارىجلار ئوتتۇرىغا قويغان ھەم كېيىنكى ئىلاھىيەتشۇناسلارغا قالدۇرۇپ قويغان باشقا بىر مۇھىم تالاش ـ تارتىش بولسا ئېتىقاد ياكى ئىماننىڭ ماھىيىتى مەسىلىسىدۇر. بۇ تالاش ـ تارتىشلار توغرىسىدا، شىئەلەرنىڭ مەيدانى ئىسلامىيەت ئىدىئولوگىيىسى تارىخچىلىرىغا نىسبەتەن ئېيتقاندا ئىنتايىن مۇھىم بولغان بىر خىل ئىنقىلابىي خاراكتېر بولۇپ ئىپادىلەندى. مەسىلەن، ئوچۇق ـ ئاشكارا جاكارلانغان «ئاللانىڭ كىتابى»غا نىسبەتەن خاۋارىجلار ئۇنى خىلمۇ خىل دىنىي، سىياسىي تالاش ـ تارتىشلارنى ھەل قىلىدىغان ئاخىرقى سوت دەپ قارىسا، شىئەلەر، ئىمام بولسا ئىسلام دىنىدىكى ئاقائىد ئىشلىرى ھەم شەرىئەتتىكى ئەڭ ئالىي ھوقۇقدار، ئۇ دىنىي تەلىمنىڭ بۇلىقى، دەپ ئېتىراپ قىلغان. شۇنداق قىلىپ، «دىنغا دەۋەت قىلغۇچى» دېگەن بۇ ئىسىم بەزىدە رادىكال شىئەلەرنى، بولۇپمۇ ئىسمائىلىيلار مەزھىپىنى كۆرسەتكەن.

ئۇنىڭدىن باشقا، پۈتكۈل ئىسلامىيەت تارىخىدا شىئەلەر سىياسىي جەھەتتە تەكرار ـ تەكرار باستۇرۇلۇپ، غەمكىن ھالەتتە ئاز سانلىق پېتى قالدى. شۇنىڭ بىلەن ئۇلار ئەقلىي، زېھنىي جەھەتتىن دىنىي ـ سىياسىي ئەمەلىي رېئاللىققا قارشى چىقىپ، ئابستراكت ساھە ئىچىدىن ئۆزلىرىنى پالاكەتتىن قوتۇلدۇرۇپ چىقىدىغان مەنىۋى جەننەتنى ئىزدەشكە باشلىدى. بۇ ئىنتايىن تەبىئىي ئىدى. بۇ خىل يۈزلىنىش بەلكىم پەقەتلا پۈتكۈل ئىسلامىيەت تارىخىدىكى كۆپلىگەن شىئە مەزھىپى رەھبەرلىرىنىڭ قىزغىنلىقى ھەم شىئە مەزھىپى ئىدىيىسى ۋە پوزىتسىيىسى ۋەكىللىكىدىكى سوفىزمنىڭ ئىنقىلابىي روھىنىڭ سەۋەبىلا ئەمەس، بەلكى ئۇلارنىڭ ئىسلامىيەتتىكى راتسىئونالىزم (ئەقلىيلىك) تەرەپدارلىرى ئىلاھشۇناسلىرىنىڭ ئەڭ مۇھىم ئېقىمى بولغان مۇئىتەزىلىلەر بىلەن ئۆز ئارا ئالاقە قىلغانلىقىنىڭ نەتىجىسى. [15] ئۇلار تا بۈگۈنگىچە يەنىلا سالاھىيەتلىك فەقىھلەرنىڭ شەرىئەت ئىشلىرىدىكى مۇستەقىل پەتىۋا ـ ھۆكۈمىنى ئېتىراپ قىلغان ھەم ئىككىلەنمەستىن يۇنان پەلسەپىسىنى ئاسىمىلياتسىيە قىلىپ ئەكىرگەن. ىراق، ئانترومورفىزم (ئادەملەشتۇرۇش تەلىماتى) نىڭ بەزى شەكىلىنى شىئە مەزھىپىنىڭ ئۆلىمالىرى ئېھتىمال ئىلاھ بىلەن ئىنسان ئوتتۇرىسىدىكى ھاكىدىن ھالقىپ ئۆتۈش ۋاستىسى سۈپىتىدە قوبۇل قىلغان بولۇشى مۇمكىن. [16] ھالبۇكى بۇ خىل ھاكى ئۇلارنىڭ ئىمام توغرىسىدىكى تەلىماتىدا تەلەپ قىلىنغان. شىئە مەزھىپىدىكى ئىكتىرىمىستلار (چەكتىن ئاشقۇچىلار) ئېتىقادتىكى دىنىي پائالىيەتلەر جەھەتتە، مەسىلەن، گەپ ـ سۆز، يۈرۈش ـ تۇرۇش قاتارلىق جەھەتلەردە پاك بولۇشنى تەكىتلەيدۇ. بۇ بەلكىم ئۇلارنىڭ ئىسلامىيەتتىكى ئەھلى سۈننەت بىلەن ئۆز ئارا پەرقلىق بولغان بىر تېمىسى بولۇشى مۇمكىن. گەرچە زاھىرىي پائالىيەتلەردە (سىرتقى دۇنيانى كۆزىتىشتە) مۇھىتنىڭ مۇمكىنچىلىكى نەزەرگە ئىلىنسىمۇ، لېكىن بىز ئىسلام دىنى شىئە مەزھىپى بىلەن سۈننى مەزھىپى ئوتتۇرىسىدىكى تۈپكى پەرقنى ئېھتىمال شىئەلەرنىڭ ئۆزلىرىنىڭ ئايرىلماس بىرلىكىگە بولغان ئاكىلىقىدىكى ئېھتىياتچان تەشەببۇسلىرى ئىچىدىن ئىزدەش كېرەكتۇر دەپ قارايمىز. بۇ خىل تەشەببۇستىن كېلىپ چىققان ئىنكارچىلىق (گۇمانىزم) ئومۇمىيۈزلۈك ھالدا قوبۇل قىلىنىپ، شىئە مەزھىپى ئەھكامى بولۇپ ئىپادىلىنىپ، «جەمئىيەت (ئەھلىيەت) بىلەن ئەكسىچە يول تۇتقانلىكى ئىشنىڭ ھەممىسى توغرا» دېيىلگەن ۋاقىتتا، ھەمىشە ئۆز ئارا سىغىشالمايدىغان دەرىجىگە بېرىپ يېتىدۇ.

2. ئىسلامىيەت مەدرىس پەلسەپىسى (كالام)نىڭ بارلىققا كېلىشى

بىزنىڭ تېمىمىزغا نىسبەتەن ئېيتقاندا، يۇقىرىدا سۆزلەپ ئۆتۈلگەن دىنىي ـ سىياسىي ئىختىلاپلارغا قارىغاندا تېخىمۇ مۇھىم ئورۇندا تۇرىدىغىنى ـــ كەسكىن مەنىدىكى ئىلاھىيەت تەلىماتى جەھەتتە ھەر كىم ئۆز سەنىمىگە دەسسەپ ئايرىلمىچىلىق قىلمىشىدۇر. ئۇ ئىسلام قوشۇنلىرىنى دەسلەپكى دەۋردىن تارتىپلا پارچىلاشقا باشلاپ، VIII ـ IX ئەسىرلەرگە كەلگەندە، يۇنان

پەلسەپىسىنىڭ كىرىشىگە ئەگىشىپ تېخىمۇ ئەۋجىگە چىقتى. دەسلەپكى دەۋردىكى فەقىھ ھەم ھەدىسشۇناسلار گەرچە زىر ـ زەۋەرلىرىدىكى مەنىسىگىلا ئېسىلۋېلىش خاھىشىنى ئوچۇق ئېتىراپ قىلسىمۇ، ئومۇمەن قىلىپ ئېيتقاندا، مۇقەددەس ئايەتلەر بىلەن ئۇنىڭ شەرھىسى ئوتتۇرىسىدا بەزىبىر مەنتىقىلىق زىت تەرەپلەرنىڭ بارلىقىنىمۇ ھېس قىلغىلى بولاتتى. بىراق، زىر ـ زەۋەرلەر گىچە جۈملىمۇ جۈملە ئىزاھلاش ياكى تىلىنى ھەددىدىن زىيادە ئىنچىكە تەھلىل قىلىش نەتىجىسىدە خەۋپلىك ھالەت شەكىللىنىپ، ئىلاھىيەت تەلىماتى مەزھەپلەرى بارلىققا كېلىشكە باشلىدى. ئۆز ئارا توقۇنۇشىدىغان خىلمۇ خىل ئىلاھىيەت تەلىماتى تەشەببۇسچىلىرى ئەقىدە توغرىسىدىكى بەس ـ مۇنازىرىگە كىرىشىپ كەتتى. سىياسىي ئامىللار، يەھۇدىي دىنى ۋە خرىستىئان دىنىنىڭ تەسىرى، شۇنداقلا يۇنانىنىڭ پەلسەپە ئىدىئولوگىيىسى بۇ جەريانىدا تۇرتكىلىك رول ئويناپىدىغان ئاساسلىق كۈچ بولۇپ قالغانىدى.

كۆپلىگەن كلاسسىك كىتابلاردا ئېيتىلىشىچە، ئەڭ دەسلەپكى ئىلاھىيەت تەلىماتى مۇنازىرە ئۇرۇشىغا ئاساس بولغان تۇنجى ئابستراكت مەسىلە ـ ئىرادە ئەركىنلىكى بىلەن تەقدىر (قەدەرىيە) مەسىلىسىدۇر. بۇ مەسىلىنى مۇزاكىرە قىلغان ئەڭ دەسلەپكى دەۋردىكى ئىلاھشۇناسلاردىن مەئبەد ئەل جۇھانى (ئۆلۈمى: 699)، غەيلان ئەل دىمەشقى (ئۆلۈمى: 743)، ۋاسىل ئىبنى ئاتا (ئۆلۈمى: 748)، يۇنۇس ئەسۋارى ۋە ئەمىر ئىبنى ئۇبەيد (ئۆلۈمى: 762) قاتارلىقلار بار. [17] باشقا ئىلاھشۇناسلاردىن مەسىلەن، كېيىن كۆپلىگەن ئىلاھىيەت تەلىماتلىرىنىڭ مەركىزىدە تۇرغان ھەسەن بەشىرى (ئۆلۈمى: 728) مۇتلەق خاراكتېردىكى تەقدىرچىلىك كۆز قارىشى بولغان ئىسكارتولوگىيىنى ئوتتۇرىغا قويۇش ئۈچۈن، تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا ھەدىستىكى ئىرادە ئەركىنلىكىنى ئىنكار قىلىدىغان تەرەپلەرنى ئىسپاتلاشقا مايىل بولغان. لېكىن بەزىبىر قەدىمىي كىتابلاردا ئۇنى ئىرادە ئەركىنلىكىگە ئىشىنەتتى دېيىلگەن. [18]

ئىرادە ئەركىنلىكىنى تەۋسىيە قىلغۇچىلارنىڭ ئىلاھىيەت تەلىماتى تەشەببۇسىدا، ئەگەر كىشىلەر ئويلىغاندەك سىياسىي جەھەتتىكى يوشۇرۇن مەنە بولمىغان بولسا، ئۇ بۇنداق زور كۆكۈل بۆلۈشلەرگە ئېرىشەلمىگەن بولاتتى. مەئبەد بىلەن غەيلان ئۆزلىرىنىڭ ئىرادە ئەركىنلىكى كۆز قارىشى تۆپەيلى كېلىپ چىققان خەلپە ھاكىمىيىتىگە قارشى جەڭ ئېلان قىلىش ھەم سىياسىي تەرتىپىنىڭ مۇقىملىقىغا تەھدىت سېلىش سەۋەبى بىلەن ئۇمەييە سۇلالىسى خەلپىسى ئابدۇل مالىك (685 ـ يىلىدىن 705 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن) ۋە ھىشام (724 ـ يىلىدىن 743 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن) تەرىپىدىن ئايرىم ـ ئايرىم ھالدا ئۆلۈم جازاسىغا ھۆكۈم قىلىنغان. ئەلۋەتتە، ئىرادە ئەركىنلىكىگە ئىشىنىشنىڭ مەنىسى خەلپىلەرنىڭ ئاللانىڭ قارشى تۇرغىلى بولمايدىغان ئىلاھىي بۇيرۇقىنى دەستەك قىلىپ تۇرۇپ قىلغان ئادالەتسىز قىلمىشلىرىنىڭ مەسئۇلىيىتىدىن قېچىپ قۇتۇلالمايدىغانلىقىدىن دېرەك بېرىدۇ. [19] ئاڭلاشلارغا قارىغاندا، گەرچە ئۇمەييەلەرنىڭ ئىككى خەلپىسى مۇئاۋىيە II بىلەن يەزىد II نىڭ ئىرادە ئەركىنلىكى (ياكى تەقدىرچىلىككە قارشى) كۆز قارىشىغا مايىللىقى بار دەپ قارالسىمۇ، لېكىن تەقدىرچىلىككە قارشى تۇرۇش ھەرىكىتى ئۇمەييە سۇلالىسى دەۋرىدە تېخى بەك ئەۋج ئالمىغان. [20]

ئەھلى سۈننەتچىلەرنىڭ ئىرادە ئەركىنلىكى تەشەببۇسچىلىرىغا قىلغان تاپا ـ تەنىسى گرېكلەر ياكى خرىستىئانلارنىڭ ئىدىيىسىدىن ئىبارەت بۇ ئۇقۇمنىڭ ئۇلارنىڭ ئارقا تەرىكى بولغانلىقى تۆپەيلى تېخىمۇ كۈچەيتىشكە باشلىدى. شەھەرىستانىنىڭ سۆزىگە ئاساسلانغاندا، VII ئەسىرنىڭ كەيىنكى بىر مەزگىلىدە «ئېتىقاد ئاساسلىرى» غا دائىر دەسلەپكى دەۋردىكى ئىلاھىيەتشۇناسلارنىڭ مۇنازىرىسى «(گرېك) پەيلاسوپلىرىنىڭ كىتابلىرى» [21] دىكى دىئالېكتىكىلىق تەركىبلەرنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىغان. ئەھلى سۈننەتچىلەر ئۆزلىرى بىدئەتچى دەپ قارىغانلىكى كىشىنى يۇنان تەسىرىگە ئۇچرىغان دەپ ئەيىبلەيدىغان بولغان.

ئۇنىڭدىن سىرت، خرىستىئان دىنىنىڭ تەسىرى دە مەشقىتە دەسلەپكى چاغلاردىلا بولغاندەك

قىلىدۇ. ئۇ يەردىكى مۇسۇلمان ۋە خرىستىئان ئىلاھشۇناسلار ئوتتۇرىسىدىكى بەرىش ـ كېلىش مۇناسىۋىتى ھازىرغىچە ساقلانغان. ئاساسىي مەزمۇندا بىر خرىستىئان مۇرىتى بىلەن بىر ساراسىنلىق كىشى ئوتتۇرىسىدىكى ئىرادە ئەركىنلىكىگە دائىر بەس ـ مۇنازىرە ئەكس ئەتتۈرۈلگەن. بىر كىتابتا بايان قىلىنغاندەك، بۇ ئادەتتىكىچە ئىش ھېسابلانغان. بۇ كىتابنىڭ شەرق چېركاۋىدىكى ئەڭ ئاخىرقى ئىلاھشۇناس دەمەشقىلىق سان جون (ئۆلۈمى: 748) نىڭ شاگىرتى، ھەررانلىق باش روھانىي، تېئودورا مەزھىپىدىكى ئەبۇغۇررا (ئۆلۈمى: 826) يازغان دەپ قارىلىدۇ. [22] مۇشۇنىڭغا ئوخشاش خاتىرە يەنە ئىرادە ئەركىنلىكى توغرىسىدىكى مۇنازىرە ئېقىمىنى قوزغىغان مەئباد بىلەن ئىراقتىن كەلگەن نىسا ئوسان ئىسىملىك خرىستىئان مۇرىتى ئوتتۇرىسىدىكى پاراڭنى بايان قىلغان خاتىرىنى كېيىنكى يازغۇچىلار يازغان. [23]

پىكرەن ئىلاھىيەت تەلىماتى ساھەسىگە كىرگەن دەسلەپكى دەۋردىكى بۇ تەۋەككۈلچىلىك ھەرىكەتلىرى تەبىئىي ھالدا مۇسۇلمانلاردىن VIII ئەسىر ئاخىرلىشىشتىن بۇرۇن گرېكلەردىن ئاريىەت ئېلىپ كەلگەن دېئالېكتىكىدىن ئىبارەت بۇ ئۆتكۈر قورالنى تەلەپ قىلدى. شۇڭا دەسلەپكى دەۋردىكى ئىرادە ئەركىنلىكىگە دائىر مۇنازىرە ھەققىدە كىشىلەرنىڭ بىلىدىغىنى ئىنتايىن ئاز ئىدى. ئۇنىڭ ئەينى دەۋردىكى ئاقائىد ئىشلىرى (ئىلاھىيەت تەلىماتى) ئەھۋالىنى تولۇق، ئەينەن ئەكس ئەتتۈرۈپ بېرەلىشى مۇمكىن ئەمەس. بولۇپمۇ بىزدىكى تەقدىرچىلىككە قارشى ھەرىكەتلەر توغرىسىدىكى ماتېرىياللارنىڭ كۆپىنچىسى دۈشمەنلىك پوزىتسىيىسىدىكى كېيىنكى يازغۇچىلارنىڭ يېنىدىن كەلگەن. ھالبۇكى، بۇ ھەرىكەت تۇنجى ئاساسلىق ئىلاھىيەت تەلىماتى ئېقىمى مۇئتەزىلىلەر كونكرېت شەكىللىنىشتىن ئىلگىرى ئۇنى يۇقىرى مەنبۇلىك دەرىجىسىگە كۆتۈرۈلدى دەپ قاراشقا بولمايتتى. مۇئتەزىلىلەرنىڭ ئاساسلىق ئۆلىمالىرى IX ئەسىردە تازا كامالەتكە يەتكەن بولۇپ، ئۇلارنىڭ ئىشلىرى بۈيۈك ئىبباسىيلار سۇلالىسىنىڭ خەلىپىسى مەئمۇننىڭ قىزغىنلىق بىلەن قوللاپ ـ قۇۋۋەتلىشىگە مۇيەسسەر بولغان.

ئاغزاكى رىۋايەتلەرگە ئاساسلانغاندا، مۇئتەزىلىلەرنىڭ ئاساسچىسى ھەسەن بەشرىنىڭ ئىلگىرىكى تالىپى ۋاسىل ئىبنى ئەتا (ئۆلۈمى: 748) ئىسلامىيەت فىقھى ئىلمى، زاھىدلىق ۋە ئىلاھىيەت تەلىماتى ئەقىدە تارىخىدىكى بىر مەركىزىي شەخس ئىدى. ئېيتىشلارغا قارىغاندا، ئۇنىڭ ئۇستازى بىلەن بولغان ئىختىلاپى خاۋارىجلار ئېنىق ئوتتۇرىغا قويغان تۆگمەس بەس ـ مۇنازىرىنى كەلتۈرۈپ چىقارغان. يەنى ئۇلار گۇناھى ـ كەبىرە قىلغان مۇسۇلمان كىشى مۇسۇلمان ھېسابلىنامدۇ ـ يوق؟ دېگەننى مەركەزلىك ھالدا چۆرىدىگەن. بۇ مەسىلىگە نىسبەتەن خاۋارىجلار قەتئىي ئىنكار قىلىپ جاۋاب بەرگەن. مۇئتەزىلىلەر كەڭ قورساق پوزىتسىيە تۇتقان بولۇپ، نۇقتىئىينەزىرى ئانچە ئېنىق بولمىغان. ھازىر ۋاسىل بۇنىڭغا نىسبەتەن يېڭىچە ئۇسۇلدا ئەستايىدىل جاۋاب بېرىپ ئېيتىدۇكى، گۇناھى ـ كەبىرە (ئېغىر گۇناھ) قىلغۇچى كۇفرى بىلەن ئىمان ئوتتۇرىسىدىكى ئارىلىقتا تۇرىدۇ. ۋاسىل قائىدە بويىچە مۇنازىرىلىشىپ، بۇ گۇناھكار ھەقىقەتەن سىمانتېكادا ئېتىراپ قىلىنغاندەك چوڭمۇ ئەمەس، كىچىكمۇ ئەمەس، ئىشقىلىپ ناھايىتى پاسىق بەندە دەيدۇ. [24]

بۇ خىل چۈشەندۈرۈشنىڭ مۇھىملىقى شۇكى، ئۇ كاپىر (ئاللاغا ئىشەنمىگۈچى)، گۇناھى ـ كەبىرە قىلغۇچى ۋە مۆمىن (ئاللاغا ئىشەنگۈچى) دىن ئىبارەت بۇ ئوخشاشمىغان ئۇقۇم ئوتتۇرىسىدىكى ماھىيەتلىك پەرقنى ئېنىق تونۇپ يەتكەن. بۇ پەرقلەر ئىلاھىيەت تەلىماتى بەس ـ مۇنازىرىسى كەسكىنلەشكەن چاغلاردا ئارىلاشتۇرۇۋېتىلدى. گەرچە ناھايىتى ئىجادىي ياكى كىشىنى ھەيران قالدۇرارلىق بولمىسىمۇ، ۋاسىلنىڭ كۆز قارىشى ئىلاھىيەت تەلىماتىغا نىسبەتەن بىر تەرەپلىمە پوزىتسىيە تۇتقان كىشى ئەقىل ئارغامچىسىغا دەسسىگەندە (ئەقىل ئارغامچىسىدا دارۋازلىق قىلغاندا) تەڭپۇڭلۇقنى ساقلىشى جەريانىدا ئۇچرايدىغان قىيىنچىلىقلارنى تەكتلەپ بەردى. ۋاسىل ھەم ئۇنىڭ ئەگەشكۈچىلىرىنىڭ بۇ نۇقتىدىكى تەمكىنلىكى ئۇلار ھەتتا ئۇلار ئارىسىدىكى ئاشكارا شىئە مەزھىپىگە ئېتىقاد قىلغۇچىلارنىڭ ئادالەتسىز، زالىم خەلىپىنىڭ سىياسىي مەسىلىلەردىكى ھەل

قىلغۇچ تەدبىرى ۋە مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامنىڭ قانۇنلۇق ۋارىسى مەسىلىسى توغرىسىدىكى مەيدانغا نىسبەتەن ئەڭ ياخشى ئىزاھلاش بولدى. ئاڭلاشلارغا قارىغاندا، ۋاسىل ئىسپات تولۇق ئەمەس دېگەننى باھانە قىلىپ ھۆكۈم چىقارمىغان. [25]

ۋاسىلنىڭ ئاخىرىدا مۇئتەزىلىلەر تەلىماتىنى شەكىللەندۈرگۈچى ئاساسلىق مەسىلىلەر توغرىسىدىكى باشقا كۆز قاراشلىرىنى كۆپ كىشىلەر بىلمەيدۇ. بىراق مۇئتەزىلىلەر مەزھىپى ھەم ۋاسىل بىلەن بىر دەۋرىدىكى رىقابەتچى جەھام مەزھىپىنىڭ ئاساسچىسى جەھام ئىبنى سەفۋان (745 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ئارىسىدىكى دەسلەپكى دەۋرىدىكى چوڭقۇر ئەھمىيەتلىك بەرىش ـ كېلىشلەرنى كۆرسىتىپ ئۆتۈش زۆرۈر. جەھام تەرەپدارلىرى ئاللانىڭ چەكسىز كۈچ ـ قۇدرەتكە ئىگە ئىكەنلىكى، شۇڭلاشقا بارلىق كىشىلەرنىڭ پۈتۈنلەي ئاللانىڭ ئىختىيارىدا بولىدىغانلىقىدىن ئىبارەت مۇتلەق ئەقىدىنى تەرغىب قىلىدۇ. [26] باشقا ئىلاھشۇناسلار چوقۇم بۇ خىل كۆز قاراشقا قوشۇلغان بولۇشى مۇمكىن. ئۇنىڭغا ئازراق تۈزىتىش كىرگۈزۈلسىلا ئۇ ئەھلى سۈننەت (ئورتودوكسالار)نىڭ ئېتىقادىغا ئايلىنىدۇ. ئۇنىڭ تەشەببۇسچىسى ئىسمىغا ئاساسەن پەرقلەندۈرۈلمەستىن، ئادەتتە جەبرىيە (تەقدىرچىلەر) مەزھىپىگە مەنسۇپ قىلىۋېتىلگەن. كېيىنكى ئابرويلۇق يازغۇچىلار جەھام بىلەن ۋاسىلنىڭ ئەلچىسى ئوتتۇرىسىدىكى بىر مەيدان نەزەرىيە ئۇرۇشىنى بايان قىلغان. [27] بۇ ئىككى مەزھەپ ئوتتۇرىسىدىكى بەس ـ مۇنازىرىنىڭ قەدىمكى زاماندىكى جاراڭلىق ساداسى جانلىق ھالدا ئەسەرلەردە خاتىرىلەنگەن. بىراق، كىشىنىڭ دىققىتىنى ئۆزىگە تارتىدىغان بىر نۇقتا شۇكى، «قۇرئان كەرىم»نىڭ يارىتىلغۇچى (مەخلۇق) ئىكەنلىكىدەك بىر قاتار ئاساسلىق تېمىلاردا، جەھام بىلەن مۇئتەزىلىلەرنىڭ كۆز قارىشى پۈتۈنلەي بىردەك بولۇپ، مۇئتەزىلىلەرنىڭ بەزى رەھبىلىرى ۋە باشقا كىشىلەر شەكلەن جەھەتتىن ئۇنى ئۇلارنىڭ بىر مولىكۇلىسى دەپ قارايتتى. جەھاممۇ ئاللانىڭ سۈپىتىنىڭ ۋەھدە تۈل ۋۇجۇدلۇقىدىن ئىبارەت نۇقتىئىينەزەرنى تەشەببۇس قىلاتتى. بۇ نۇقتىئىينەزەر مۇئتەزىلىلەر تەلىماتىدىكى بىر تۈۋرۈك بولۇپ، ئۇ ئۇلارنىڭ سۆزى بويىچە ئاللانىڭ بىر ۋەھدەتۈل ۋۇجۇدلۇقىنى چۈشەندۈرىدىغان بىردىنبىر ھەقىقىي ئىسپاتلىغۇچىنىڭ سۆزى ئىدى (بۇ سۆزنى جەھام ھەم ئۇنىڭ ئەگەشكۈچىلىرىمۇ ئىشلەتكەن). [28]

بىراق، جەھام ئىرادە ئەركىنلىكىنى ئىنكار قىلغانلىقىدىن سىرت، جەننەت بىلەن دوزاخنىڭ ئۇنىڭ ئىچىدىكى كىشىلەر بىلەن قوشۇلۇپ ئەڭ ئاخىرىدا يوقىلىدىغانلىقىدەك ئېتىقادىتا چىڭ تۇرغان. [28] بۇ ئېتىقاد مۇئتەزىلىلەرنىڭ مەڭگۈلۈك مۇكاپات ـــ جازا ۋە ئۇنىڭغا ئەگىشىپ كەلگەن جەننەت بىلەن دوزاخنىڭ مەڭگۈ يوقالماسلىقى توغرىسىدىكى ئۇقۇم بىلەن پۈتۈنلەي ئوخشاشمايتتى. مۇئتەزىلىلەرنىڭ كۆز قاراشلىرى مۇۋاپىق سورۇنلاردا مۇنازىرە قىلىناتتى. بۇ ئاجايىپ كۆز قاراشنى تەرەققىي قىلدۇرغان چاغدا، جەھام مۇنداق بىر ئارزۇدىن ئىلھاملاندىكى، ئۇ ساپ يازما قۇرۇلمىسىنى ئاللا توغرىسىدىكى «تۇنجى ھەم ئەڭ ئاخىرقى» («قۇرئان كەرىم» 57 ـ سۈرە 3 ـ ئايەت) شەيئىلەرنىڭ قىيامەت كۈنى توزۇپ كېتىدىغانلىقى تەسۋىرلەنگەن «ئاللانىڭ زاتىدىن باشقا» (55 ـ سۈرە 27 ـ ئايەت) دېگەندىن سىرت، «قۇرئان كەرىم» دىكى قاپىيىلەر بىلەن باغلاپ چۈشەندى. بىراق ئەھمىيەتلىك بولغىنى شۇكى، سىستېمىلىق ئىلاھىيەت تەلىماتىدىكى ئەڭ دەسلەپكى ئىككى ئېقىمنى بارلىققا كەلتۈرگۈچى ۋاسىل بىلەن جەھام ئىككىيلەن ئوتتۇرىسىدا ئىختىلاپ مەۋجۇت بولۇپ تۇرۇۋاتقان، ئاشۇ چاغدىكى VIII ئەسىرنىڭ باشلىرىدىكى مۇسۇلمانلار جەمئىيىتىنى پارچىلىۋاتكەنگە ئوخشاپ كېتىدىغان بىر خىل ئىلاھىيەت مەسىلىسىگە قوپاللىق بىلەن ئارىلاشتى.

گەرچە دەسلەپكى دەۋردىكى ئۆلىمالارنىڭ كۆپلىگەن ئەسەرلىرىنىڭ ئاللىقاچان يوقىلىپ كەتكەنلىكى سەۋەبلىك، ۋاسىلنىڭ دەۋرىدىن باشلانغان مۇئتەزىلىلەر ھەرىكىتىنىڭ تەرەققىياتىغا پۈتۈنلەي ئەگىشىش مۇمكىن بولمىسىمۇ، بىراق بىز مۇئتەزىلىلەر تازا رونىق تاپقان دەۋر ـــ IX ئەسىرنىڭ ئالدىنقى يېرىمىدىكى تەلىماتلارنى يېڭىباشتىن تەسۋىرلەپ چىقالايمىز. مانا مۇشۇنىڭ ئۈزىلا يېتەرلىك ئامەت.

بارلىق كلاسسىك كىتابلاردا ئاساسەن دېگۈدەك شۇنداق قارىلىدۇكى، مۇئىتەزىلىيلەرنىڭ تەپەككۇرى ئاساسەن ئاللانىڭ ھەق ۋە ۋەھدەتلىگىدىن ئىبارەت ھەل قىلغۇچ ئىككى ئۇقۇمنى مەركەزلىك ھالدا چۆرىدىگەن. ئۇلار بۇ ئۇقۇملارنىڭ بىردىنبىر ھەققانىي تەرغىباتچىسى دېيىلگەن. گەرچە ئۇلار ئىلگىرى باشقا بەزى تېمىلارنى مۇھاكىمە قىلغان بولسىمۇ، لېكىن دىققەت قىلىشقا ئەرزىيدىغىنى، كۆپلىگەن (تېمىلار) لوگىكا جەھەتتە ئاددىيلاشتۇرۇلۇپ، ھەققانىيلىك ۋە بىرەدەكلىكتىن ئىبارەت ئىككى ئاساسىي ئىدىيىگە ئايرىلغان. شۇڭلاشقا، IX ئەسىرنىڭ ئاخىرىدىكى مۇئىتەزىلىيلەرنىڭ ئاساسلىق ئالىملىرىنىڭ سۆزلىرىگە ئاساسلانغاندا، بەش تۈرلۈك ئاساسىي پرىنسىپ مۇئىتەزىلىيلەرنىڭ قاتتىق، كەسكىن ئىجرا قىلىدىغان مىزانىغا ئايلانغان. [30] بۇلار: ئادالەت ۋە ۋەھدەت، ئاللانىڭ ھەيۋىتى ۋە ۋەدىسىنىڭ مۇقەررەرلىكى، ئوتتۇرىدىكى ئورنى (ئەل ـ مەنزىل بەيـنەل ـ مەنزىلەتەيىن)، ياخشىلىققا بۇيرۇش ۋە يامانلىقتىن توسۇش قاتارلىقلار. بۇ بەش تۈرلۈك پرىنسىپ ئىچىدىكى ئاخىرقى ئۈچى مەنتىقە جەھەتتىن مۇئىتەزىلىيلەرنىڭ ئاللانىڭ ھەممىگە قادىر، چەكسىز ئادالەتلىكى توغرىسىدىكى تەلىماتىدىن كەلگەن. شەك ـ شۇبھىسىزكى، ئۇلارنىڭ ئادالەتنى قوغداش ئىستىكى مۇئىتەزىلىيلەر ئۆلىمالىرىنىڭ ئەقلىي جەھەتتىن «قۇرئان كەرىم»دىكى ئاللانىڭ مۇتلەق ھاكىمىيىتىگە ئائىت ئەقىدىلەر توغرىسىدا كېلىپ چىققان خىلمۇ خىل مەسىلىلەرنى ھەل قىلىشقا تۇرتكە بولۇش نەتىجىسىدە، ئىرادە ئەركىنلىكى تەشەببۇسىغا دائىر ئىتىكا ـ ئىلاھىيەت تەلىماتى ھەققىدىكى خىلمۇ خىل بەس ـ مۇنازىرە قاينىمىغا كىرىپ كەتتى.

گەرچە «قۇرئان كەرىم»دە ئاللانىڭ ئادالىتى كەسكىن تۇرده مۇئەييەنلەشتۈرۈلگەن، شۇنداقلا ئۇنىڭ ئادالەتسىزلىكى ھەم يامان سۈپىتى قەتئىي ھالدا ئىنكار قىلىنغان بولسىمۇ، بىراق ئاللانىڭ توغرا يولغا يېتەكلىشى ياكى ئىنسانىنىڭ ئېزىقتۇرۇشى كېتىشى توغرىسىدىكى («قۇرئان كەرىم» 7 ـ سۈرە 178 ـ ئايەت، 32 ـ سۈرە 13 ـ ئايەت، 3 ـ سۈرە 154 ـ ئايەت، 18 ـ سۈرە 16 ـ ئايەت، 24 ـ سۈرە 21 ـ ئايەت قاتارلىقلار)، «دىلىنىڭ پېچەتلىنىشى» توغرىسىدىكى (2 ـ سۈرە 5 ـ ، 6 ـ ئايەتلەر، 6 ـ سۈرە 125 ـ ئايەت، 16 ـ سۈرە 95 ـ ئايەت، 61 ـ سۈرە 5 ـ ئايەت قاتارلىقلار)، بەلگىلەنگەن مۇددەتە توغرىسىدىكى (6 ـ سۈرە 2 ـ ئايەت، 7 ـ سۈرە 32 ـ ئايەت قاتارلىقلار)، ئىنسانىنىڭ رىسقى لەۋھۇلمەھپۇز توغرىسىدىكى (69 ـ سۈرە 17 ـ ۋە 27 ـ ئايەت)، بولۇپمۇ دوزاخنىڭ ئادەمنىڭ تېنىنى شۇركەندۈرىدىغان كۆرۈنۈشى قاتارلىق ئۇقۇملار توغرىسىدىكى كۆپلىگەن «قۇرئان كەرىم» ئايەتلىرىدە ئاللانىڭ چەكسىز، تەڭداشسىز قۇدرىتىنىڭ ئىنسانىنىڭ تەسەۋۋۇرىدىن ھالقىغان مەنزىرىسى تەسۋىرلىنىپ كۆرسىتىلگەن بولۇپ، كائىناتتىكى ئاللادىن تاشقىرى ھەر قانداق كۈچكە نىسبەتەن قىلچىلىك بوشلۇق قالدۇرۇلمىغان.

ئۇنىڭدىن سىرت، ئاللانىڭ قارشى تۇرغىلى بولمايدىغان ئەمرى ھەققىدىكى بۇ ئۇقۇم «قۇرئان كەرىم» ۋە پەيغەمبەر ئەلايھىسسالامنىڭ ھەدىسلىرىدە (ھەدىستە ئىلاھىيەت تەلىماتىدىكى تەقدىر چىلىك ئىدىيىسىگە بىر قەۋەت قاراڭغۇ تۇمان بېرىلگەن) سۆزلەنگەندەك، ئاللانىڭ ئادالىتى ياكى ئىنسانىنىڭ مەسئۇلىيىتىنى كىچىككىنە بىر ئاكتىپ مەنبەدىن مەھرۇم قىلدى. [31] جەھەننەمنىڭ سەقۋان ۋە ئۇنىڭ ئەگەشكۈچىلىرىنىڭ ئۇزۇل ـ كېسىل تەقدىرچىلىك تەلىماتىدىكى يۇقىرى چەككە يەتكەن دەسلەپكى دەۋردىكى ھەدىسشۇناسلارنىڭ كۆز قارىشى ھەدىس ئۆز ئىچىگە ئالغان مەزمۇنلارنىڭ بىر قەدەر ئىلگىرىلىگەن ھالدا ئېنىقلاشتۇردى. يەنى ئىنسان ئۆزىنىڭ ھەرىكىتىنى قارار قىلىش، ھەر قانداق ھەقىقىي كۆز قاراشنى شەكىللەندۈرۈش جەھەتتە ئۆزىگە ئۆزى ئىگە بولالمايدۇ. جەھەننەمنىڭ قىلىپ ئېيتىدۇكى، بىر ئادەمنىڭ تۇرمۇشى پۈتۈنلەي ئالدىن بېكىتىۋېتىلگەن. بىز پەقەت ئۇنىڭ ھەرىكىتىنى سىمۇوللاشتۇرۇپلا ئۇنىڭغا مەنسۇپ قىلىمىز. بۇ بىزنىڭ «مېۋە دەرەختىن چۈشىدۇ، سۇ ئېرىقتا ئاقىدۇ، رېتىم ئاۋازدىن چىقىدۇ، قۇياشنىڭ چىقىشى ياكى ئولتۇرۇشى كۈندىن بولىدۇ، ئۆسۈملۈك تۇپراقتا ئۆسۈپ چېچەكلەيدۇ» دېگەن ئۇسۇلىمىز بىلەن ئوپمۇ ئوخشاش. ئاللا جانلىق مەۋجۇدىيەت ھەم جانسىز مەۋجۇدىيەتنىڭ ھەرىكەت ـ پائالىيىتىنى يارىتتى. ئىنسان باشقا

يارتىلغۇچىغا ئوخشاشلا كۈچ، ئىرادە ۋە تاللاش مۇمكىنچىلىكىدىن مەھرۇم. [32]

مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئىنكاسى شۇنداق كۈچلۈك بولدىكى، بۇ ئىنكاس ئۇلارنى ئاللانىڭ ئەدلى ـ ئادالىتىنى ئىسپاتلاشقا ئۇندىدى. بۇ ئېنىقكى، ئۆزلىرى بىلەن ئاكتىپ ئارىلىشىدىغان جەھەم مەز-ھىپىنىڭ تەقدىرچىلىك نەزەريىسىگە قارشى تۇرغانلىق ئىدى. دەسلەپكى دەۋردىكى مۇسۇلمان ئە-لاھىيەتشۇناسلار ئاللانىڭ ئادالەتسىز تەرىپى بولۇشى مۇمكىن دېگەن قاراشنى قەتئىي ئىنكار قىلىش جەھەتتە، ھەممىسىنىڭ كۆز قارىشىدا تەبىئىي ھالدا ھېچقانداق ئىختىلاپ يوق ئىدى. [33] لېكىن ئاللانىڭ ئادالىتى ۋە دۇنيادىكى كۆزنىمىزگە چېلىقىدىغان رېئال رەزىللىك ئوتتۇرىسىدا باغلاشتۇرۇپ تولۇقراق بىر نەرسە دېيىش مەسىلىسى قارىماققا ئۇلارنى ئانچە بىزار قىلمايتتى. ئېنىق قىلىپ ئېيتقاندا، بۇ ۋاسىلىنىڭ دەۋرىدىن باشلاپ مۇئتەزىلىيلەر ۋە ئۇلارنىڭ رەقىبلىرىنىڭ كۆچە-نىڭ يېتىشىچە ھەل قىلىدىغان قاتتىق تالاش ـ تارتىشتا قالغان ئاشۇ مەسىلە ئىدى.

مۇئتەزىلىيلەرنىڭ باشلىنىشتىلا قىلىپ قويغان ئىشى بولسا ئۇلارنىڭ ئاللانىڭ تەدبىرىنىڭ مۇۋاپىقلىقىنىڭ ئېھتىماللىقىغا نىسبەتەن ئىنقلابىي ئىسپاتلاش ئېلىپ بارغانلىقى. بۇ ئىشنى ئۇلار ئەقلىي جەھەتتىن كونكرېتلاشتۇردىكى، ھەرگىزمۇ مۇقەررەر ھالدا «قۇرئان كەرىم» نىڭ ئابرويىنى ئىنكار قىلمىدى. بۇ نۇقتىدا ئۇلارنىڭ ئالاھىدە ئەھمىيەتكە ئىگە بولغان ئىسپاتى شۇكى، ياخشىلىق بىلەن يامانلىق ھەدىسشۇناسلار ۋە كېيىنكى ئەشئەرىيلەرنىڭ ئېيتقىنىدەك، ئۇنىڭ قانۇنلۇقلۇقى ئاللانىڭ ئەمرىدىن كەلگەن بولماستىن، بەلكى مۇستەقىل ئەقىل ئارقىلىق بەرپا قىلىنغان ئەقلىي دائىرىدۇر. [34] ئاساسلىق ئالدىنقى شەرت بولغان بۇ نۇقتىنى چىقىش قىلغان ھالدا، مۇئتەزىلىيلەر ئارقىدىنلا مۇنازىرە قىلىپ ئېيتىدۇكى، ئاللا ئۆزىنىڭ ئادالىتى ياكى ھېكمىتىگە زەرەر يېتىش ئېھ-تىمالى بار جەھەتلەردە، ئەقىلگە زىت ياكى ئۆزىنىڭ مەخلۇقاتلىرىنىڭ بەخت ـ سائادىتىگە سەل قا-رايدىغان قىلمىشلارغا ھەرگىز ئەمىر قىلمايدۇ. [35] ھەدىسشۇناسلار بىلەن ئوخشاشمىغان ھالدا ئېتىكا ئىلمى ئەقلىيچىلىرى ئۆزلىرىچە «ئۇ ئاللا ھەممىگە قادىر بولغانلىقى ئۈچۈن بارلىق ھەققانىيەت ۋە ئادالەتنى بۇرمىلاپ، گۇناھسىزلارنى ئازابلاپ، بەندىلەردىن رېئاللىقتا ئەمەلگە ئاشمايدىغان ئىشلارنى قىلىشنى تەلەپ قىلىدۇ» دېگەن ئۇقۇمنى ئويلاشقا ئەسلا پېتىنالمىدى. [36]

بۇنىڭغا مۇناسىۋەتلىك بىر تېما بولسا ئىنساننىڭ دۇنيادا ئەركىن ھەرىكەت قىلىش ئىقتىدا-رىنىڭ بارلىقىغا ئىشىنىشتۇر. بۇ تېمىنى ئىسپاتلاش ئۈچۈن ئەبۇ ھۇزەيلى (841 ـ يىلى ۋاپات بولـ غان) باشچىلىقىدىكى مۇئتەزىلىيلەرنىڭ بەزى ئۆلىمالىرى تەۋەللۇت (بارلىققا كېلىش) دېگەن ئۇ-قۇمنى ياكى پائالىيەتتىكى كىشىنىڭ ھەرىكىتى ئەمەلىي ئۇنۇم ئوتتۇرىسىدىكى سەۋەب ـ نەتىجە مۇناسىۋىتىنى ئوتتۇرىغا قويىدى. ئەشئەرىينىڭ سۆزىگە ئاساسلانغاندا، ئەبۇ ھۇزەيلى ۋە ئۇنىڭ ئە-گەشكۈچىلىرى ئىنساندىن «تەۋەللۇت» قىلىنغان ھەرىكەت ـــ ئۇ (ئىنسان) بىلىدىغان ئۇسۇلدىكى ھەرىكەت ۋە ئۇ بىلمەيدىغان ئۇسۇلدىكى ھەرىكەت دەپ ئايرىلىدۇ. [37] ئالدىنقىسى ئۇقيانىنىڭ ئۇ-چۇشىغا ياكى ئىككى قاتتىق جىسىمنىڭ سوقۇلۇشىدىن پەيدا بولغان ئاۋازغا ئوخشايدۇ. كېيىنكىسى خۇشاللىق، ئاچلىق، تونۇش (بىلىش)، پۇراق قاتارلىقلاردىن ئىبارەت بولىدۇ. ئۇ مۇنازىرە قىلىپ ئېيتىدۇكى، ئىنسانىنى ئۆزى بىلىدىغان ئۇسۇلدىكى ھەرىكەتنىڭ ياراتقۇچىسى دېيىشكە بولىدۇ. بىراق ئۇ ئۆزى ھېس قىلالمايدىغان، كۆزىتەلمەيدىغان ئۇسۇلدىكى ئىنچىكە ھەرىكەت بولسا ئاللاغا مەنسۇپ. بۇ نۇقتىدا ئۇ بەئەينى بەشىر ئىبنى مۇئتەمىر (825 ـ يىلى ۋاپات بولغان)نىڭ تەلىماتىنى چىقىش نۇقتىسى قىلغان. بەشىر بولسا ئۇنىڭ بىلەن ئۇزەكگە سوقۇشتۇرىدىغان باغداد ئېقىمىنىڭ رەھبىرى بولۇپ، ئۇ «تەۋەللۇت» [38] تىن ئىبارەت ھەل قىلغۇچ تەلىماتنى بارلىققا كەلتۈرۈپ ئېيتـ تىكى: «بىزنىڭ ئۇنى ئىنچىكە كۆزىتىش ـ كۆزەتمەسلىكىمىزدىن قەتئىينەزەر، بىزنىڭ پائالىيـ تىمىزدىن بارلىققا كەلگەن ھەر قانداق قىلمىش بىردەك بىزنىڭ قىلمىشىمىزدۇر.» [39] ئەبۇ ھۇ-زەيلىنىڭ بۇ خىل ئىنچىكە پەرقنى تېپىپ چىقىش مەقسىتى گەرچە ئېنىق بولمىسىمۇ، لېكىن ئۇنىڭ بۇ ئارقىلىق مۇئتەزىلىيلەرگە قارشى تۇرغۇچى مۇنازىرىچىلەرنىڭ ئۇنىڭ ئادەملىرىگە قارشى

«ھەربكەتنى ياراتقۇچى» دېگەن ئۇقۇم توغرىلىق قوزغىغان ھۇجۇملىرىدىن ئۆزىنى قاچۇرۇشقا ئۇرۇنغانلىقى ئېھتىمالغا ناھايىتى يېقىن. شەھرىستان تەرىپىدىن «ئەھلى سۇننەت» دەپ ئاتالغان مۇئتەزىلىلەرگە قارشى تۇرغۇچىلارنىڭ سۆزىگە ئاساسلانغاندا، يارىتىش دېگەن ئۇقۇم «ھەر بىر تەرەپ»نى يارىتىشنىڭ ياراتقۇچىغا نىسبەتەن بولغان رولىنىمۇ ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. شۇڭا، ئۇ ئۆزىنىڭ ھەرىكىتىنىڭ ئۇنۇمىنى پەقەت «ئادەتتىكىچە» بىلدۈرگەن ئادەملەرنىڭ تېپىدىن ئەمەس. [40] بەشىر بىلەن ئەبۇ ھۇزەيلى بۇ كىچىككىنە پىكىر ئىختىلاپىدىن باشقا، مەنىۋى ئەركىنلىك جەھەتتە ھەر قانداق قەتئىي ئېتىقادقا ئىگە بولۇشنىڭ ئىنتايىن مۇھىملىقىدەك ئىككى نۇقتىدا پۈتۈنلەي بىردەك. ئالدى بىلەن، ئۇ ئىرادە ۋە تاللاش ئىقتىدارىغا ئىگە ئادەم ئاكتىپچانلىقىنى جارى قىلدۇرىدىغان مۇەييەن ئەركىن بولغان ئىنچىكە ساھە ئىچىدە بولىدۇ. [41] ئىككىنچىدىن، ئۇ ئادەم تەبىئەت سىرتىدىكى دائىرە ئىچىدە، ئۆز ھەرىكىتىنىڭ ئىرادىسى (مەقسىتى) بىلەن قىلىش (ياكى ئىشلەپچىقىرىش) ئارقىلىق مەلۇم بىر ئەھمىيەتكە ئىگە بولغاندا، سەۋەبىنىڭ ئىرادىسى بىلەن نەتىجىنىڭ ئىشى ئوتتۇرىسىدىكى سەۋەب ـ نەتىجىلىك مۇناسىۋەت ئۇقۇمىنى سۆزسىزلا ئالدىن پەرەز قىلغىلى بولىدۇ. ئۇ ئېرىشىلگەن ئالدى ـ كەينى ماسلاشقان مەلۇم ۋاستىدىن ئىبارەت.

مۇئتەزىلىلەرنىڭ دائىم بۇ ئىككى ئاساسىي تەشەببۇسنى مەدھىيىلىشىنى تەسەۋۋۇر قىلىش بەلكىم كۆچلۈك خىيالىي سېزىمنى پەيدا قىلىشى مۇمكىن. ئوخشاشلا ئۇلارنىڭ مەنىۋى جەھەتتىكى ئەركىنلىكىگە نىسبەتەن ھەر قانداق ئۇنۇملۇك ئېتىقادنىڭ تۆۋەنلىتىش مۇمكىن بولمايدىغان ئەڭ تۆۋەن چەكتىكى دەرىجىنى ھاسىل قىلغانلىقىنى تەسەۋۋۇر قىلىشى مۇمكىن. دۇرۇس، مۇئتەزىلىلەر ئومۇمەن ئېيتقاندا ئىرادە ئەركىنلىكىدىن ئىبارەت بۇ ئەھمىيەتنى تونۇشقا قوشۇلىدۇ. خۇددى بىزنىڭ كۆرگىنىمىزدەك، ئۇ ئىرادە كۆچىنىڭ ئىچكى دۇنياسىدىكى پائالىيەتچانلىق. بىراق ئۇ ئىككىنچى تېمىغا كۆچكەندە، ئۇلارنىڭ تەلىماتى مۇئەييەن ئەھۋالدا ئۇلارنىڭ پۈتكۈل ئېتىكا قۇرۇلمىسىغا خەۋپ يەتكۈزۈپ، ئەركىن ئىرادىنىڭ ھەقىقىي ئېتىقادچىلىرىنىڭ تەشەببۇسىغا توسقۇنلۇق قىلىدىغان ئوخشاشمايدىغان كەڭ دائىرىنى ئېچىپ كۆرسەتتى.

ئىنسانىنىڭ ئىقتىدارى بىلەن ئاللانىڭ قۇدرىتىنىڭ ئۆز ئارا نىسبىتى (قارىمۇ قارشىلىقى) ئۆز ئىچىگە ئالغان خىلمۇ خىل قىيىن مەسىلىلەرنى ھەل قىلىش ئۈچۈن، نىزام (835 ـ يىلى ياكى 845 ـ يىلى ۋاپات بولغان) قاتارلىق ئىجادىي خاراكتېرگە ئىگە بىر تۈركۈم مۇتەپەككۇرلار بىر خىل پەلسەپىۋى ۋاستىگە مۇراجىئەت قىلدى. ئىچكى تەبىئىي خاسلىق ئۇقۇمى ۋە شەيئىلەرگە ئەگىشىپ سىرتقى قىسمدا ئىپادىلەنگەن خىلمۇ خىل يوشۇرۇن ئالاھىدىلىكلىرىنى ئەڭ دەسلەپتە ئاللانىڭ ياراتقانلىق ئۇقۇمىدا، ئۇ (نىزام) مۇشۇ دۇنيادىكى ھەر بىر ھەرىكەتنى ۋاستىلىك ھالدا ئاللاغا بىۋاسىتە ھالدا شەيئى بويسۇنغان تەبىئەت كۆچىگە مەنسۇپ قىلىپ تەسۋىرلەشكە كۆچىدى. [42]

يوشۇرۇنلۇق (كۇمۇن) نەزەرىيىسىنىڭ تەشەببۇسچىلىرى ئاللانىڭ دۇنيادىكى ۋاستىلىك ھۆكۈمرانلىقىغا نىسبەتەن قىلچىلىك زەرەر يەتكۈزمىگەن ئەھۋال ئاستىدا، تەبىئىي ھادىسىلەر جەريانىدا ئۆزلۈكسىز يۈز بېرىپ تۇرۇۋاتقان ئاللانىڭ ئارىلىشىشىدىن ئىبارەت ئېنىق يۆكتىن قۇتۇلماقچى بولغاندەك قىلىپ بۇ نەزەرىيىنى ئوتتۇرىغا قويۇشقانىدى. بىراق، شەكلى ئۆزگەرگەن ئاتالمىش (تەقدىرچىلىك) قاراش ئىبن كارام (869 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ۋە مۇشۇ مەزھەپ قاتارىدىكى ئاللانىڭ چەكسىز كۈچ ـ قۇدرىتى، ھەممىگە قادىرلىقىغا ئېتىقاد قىلىدىغان كىشىلەرنى، شۇنداقلا بەشىر ۋە ئەبۇ ھۇزەيلىدەك تەبىئەت دۇنياسىدا ئىنسانىنىڭ ئەركىن ھەرىكەت قىلىش ھوقۇقى بولىدۇ دېگەننى تەشەببۇس قىلغۇچىلارنى قىلچىلىك قانائەتلەندۈرەلمىدى. شۇنىڭ ئۈچۈن، مۇئتەزىلىلەر ھەم مۇئتەزىلىلەرگە قارشى تۇرغۇچىلارنىڭ بىرلىكتە نىزامغا قارىتا ئېچىنىشلىق زەربە بېرىشى ھەرگىزمۇ ئەجەبلىنەرلىك ئىش ئەمەس. [43]

تەبىئىي خاسلىقىنىڭ شەيئىنىڭ ئىچكى قىسمىدىكى پائالىيەتچانلىققا نىسبەتەن ھەل قىلغۇچ ئەسلى (ماھىيەت) بولۇشىدىن ئىبارەت ئۇقۇم توغرىسىدا، نىزام قارىماققا بەشىر ئىبنى

مۇئتەمىرنىڭ ئۇستازى مۇئەممەر ئىبنى ئابادتىن ئۆرنەك ئالغاندەك قىلاتتى. [44] تەبىئىي خاسلىق ئۇقۇمىنى لوگىكىلىق چەككە سۆرەپ ئەكىرگەن مۇئەممەر مۇنازىرە قىلىپ ئېيتىدۇكى، جىسىمنىڭ مەۋجۇدىيىتى ئاللاغا مەنسۇپ. ھالبۇكى، تاسادىپىي ئىشلارنىڭ مەۋجۇتلۇقى چوقۇم جىسىمنىڭ ئۆزىدىكى «ھەرىكەت» كە مەنسۇپ بولۇشى كېرەك. بۇ خىل ھەرىكەت ھەر ئىككىسىگە نىسبەتەن ئېيتقاندا تەبىئىي مۇقەررەرلىكتىن كەلگەن. مەسىلەن، ئوتقا ئوخشاش جانسىز شەيئى ھالىتىدە ياكى سۇبيېكتىپ ئىرادە بىلەن كونترول قىلىش ئۇسۇلىنى ئىشلەتكەن چاغدىكى ئادەمگە ئوخشاش جانلىق مەۋجۇدىيەتنىڭ ئەھۋالىغا ئوخشاش. [45] بۇ نۇقتىنى ئىسپاتلاش ئۈچۈن ئۇ قول ئاستىدىكىلەرگە تۆۋەندىكى مىسالنى كەلتۈرگەن. بىر جىسىم ئېھتىمال تاسادىپىي سەۋەب (مەسىلەن رەڭ) نىڭ تەسىرىگە ئۇچرىشى ياكى ئۇچرىماسلىقى مۇمكىن. بىرىنچى خىل ئەھۋال ئاستىدا رەڭ تەبىئىي خاسلىقى ئارقىلىق ئۇنىڭغا (جىسىمغا) بېقىنىپ، ئۇنىڭ «ھەرىكىتى»نىڭ بىرى بولىدۇ. چۈنكى بىر جىسىمغا نىسبەتەن تەبىئىي بىلىنگەن نەرسىنى يەنە بىر ھەرىكەت سەۋەبىنىڭ پائالىيىتى دەپ ئا-تاشقا بولمايدۇ. ئىككىنچى خىل ئەھۋال ئاستىدا، ئاللا بۇ جىسىمنىڭ رەڭگىنى ئۆزگەرتىشنى ئىرادە قىلىشى ھەم بۇ جىسىمنىڭ ئۆزى تەسىرگە ئۇچرىمىغان رەڭنى قوبۇل قىلىشىنىڭ مۇمكىنسىزلىكى ئېھتىمالغا يېقىن. [46] شۇڭا ئاللانى ۋاستىلىك ياراتقۇچىلىقتىن مۇستەسنا ھالدا تاسادىپىي سەۋەبنى مەيدانغا كەلتۈرگۈچى دېيىشكە بولمايدۇ. ئۇ ئۆزىدىكى تاسادىپىي سەۋەبنى تەبىئىي ھالدا بارلىققا كەلتۈرگەن بۇ جىسىمنىڭ كۈچى ئارقىلىق بولغان بولىدۇ. [47]

مۇئەممەرنىڭ بۇ خىل تەبىئىي خاسلىق ئۇقۇمىنى لوگىكىلىق نەتىجە تەرەپكە كۆتۈرۈشىنىڭ مەقسىتى ئېنىقكى، ئاللانى دۇنيادىكى رەزىل قىلمىشلارنىڭ ھەر قانداق مەسئۇلىيىتىدىن پۈتۈنلەي خالىي قىلىشنى ئۈمىد قىلغان. [48] لېكىن، ئۇنىڭ رەقىبلىرى تەكەللۇپسىز ھالدا بۇ خىل مەسئۇ-لىيەتتىن پۈتۈنلەي خالىي دېگەن سۆزنى ئاجىز، قابىلىيەتسىز دېگەن سۆزگە مەنداش قىلىپ چۈ-شەندى ھەم «قۇرئان كەرىم» دىكى ئاللانىڭ ھاياتلىق ھەم ماماتلىقنى ياراتقۇچى ئىكەنلىكىگە ئائىت ئايەتلەرنى مازاق قىلدى. [49]

ئادەمنىڭ ھەرىكىتى مەسىلىسى توغرىسىدا مۇئەممەرنىڭ تەلىماتى بىلەن نازىمنىڭ تەلىماتى بەكلا ئوخشىشىدۇ. مۇئەممەرنىڭ دېيىشىگە ئاساسلانغاندا، «ئادەم» بولسا «گۆش بىلەن ئوخشىماي-دىغان ماھىيەت ياكى زات (ئەملىي گەۋدە) بولۇپ، ئۇنىڭ كۈچى، تەشەببۇسكارلىقى، بىلىمى بار. ئۇ ھەرىكەت، جىمجىتلىق، تەرەققىيات ياكى ماكانىنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىمايدۇ، ئۇنى كۆرگىلى، تۇتقىلى، سەزگىلى بولمايدۇ. ئۇ ماكان، زامانىنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىمايدۇ، پەقەت بەدەننى ئىدارە قىلىش ۋەزىپە-سىنىلا ئۆتەيدۇ.» [50] ئەشئەرىي بۇ بايانغا نىسبەتەن بىر قەدەم ئىلگىرىلەپ چۈشەنچە بەردى. مۇ-ئەممەرنىڭ سۆزىگە ئاساسلانغاندا، ئادەم بىر «ئايرىغىلى بولمايدىغان زەررىچە» ياكى بەدەنگە قوماد-دانلىق قىلغۇچى ئاتوم. بەدەننىڭ ئۇنىڭ بىلەن ئارىلىشىشى ھاجەتسىز بولۇپ، ئۇ ئىرادىنى ئىجرا قىلىدىغان سايمان. [51] ئادەمنىڭ ئوبيېكتىپ دۇنيادىكى تاماملىغان ئىشلىرى توغرىسىدا، مۇئەممەر مۇشۇ كۆز قاراشتىكى پەقەت بىر نۇقتىدا، يەنى (ئادەمنىڭ) تەبىئىي خاسلىق ئۇقۇمىدا نىزام بىلەن ئوخشاشمىغان ھالدا ئېيتىدۇكى، ئۇنىڭ قارىشىچە، ئادەم ئىرادىنىڭ ئىچكى دۇنياسى ئىچىدە پائالى-يەت قىلىدۇ. [52] شۇڭا ئۇنىڭ بىلىمى، ئىرادىسى، نەپرىتى ۋە ئىپادىلەش ئىقتىدارى بار. لېكىن، ئۇ تاشقى دۇنيادا ھېچقانداق ئىشنى ئورۇندىيالمايدۇ. شۇڭا تەبىئەت دۇنياسىدا نېمە ئىش يۈز بېرىش، بەدەندە تۇغۇلۇشتىلا نېمە مەۋجۇت بولۇش، يەنى ھەرىكەت ۋە جىمجىتلىق، تېرىنىڭ رەڭگى، تەم، ئىسسىق ـ سوغۇق سېزىمى قاتارلىقلارنىڭ مەۋجۇت بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، ئۇلار ھەممىسى (ئىن-سان) تۇغۇلغاندىن تارتىپلا ئۆزى ئىچىگە ئورۇنلاشقان بەدەندە تەبىئىي خاسلىقنىڭ ئېھتىياجىدىن تۇغۇلغان خىزمەتتۇر. [53]

مۇئەممەردىن ئۆرنەك ئېلىپ، باغدادى ئېقىمىدىكى يەنە بىر ئاساسلىق ۋەكىللىك شەخس سۇمامە ئىبنى ئاشراس (828 ـ يىلى ۋاپات بولغان) تەقلىد قىلدى. [54] سۇمامە ئادەم بىلەن دۇنيا

توغرىسىدىكى ئوخشاش نۇقتىنى چىقىش قىلىپ، ئادەم پىسخىك پائالىيىتىنىڭ ئىككى قىسىن ئەقلىي يەكۈنىدىكى ئويلاپ يەتكىلى بولمايدىغان ئالاھىدىلىكىدىن قاتتىق ھەيران قالىپ، ھەتتا بۇنى قەتئىي ھەل قىلغىلى بولمايدىغان مەسىلە سۈپىتىدە پۈتۈنلەي تاشلىۋېتىپ، ئۇزۇل ـ كېسىل بىلگىلى بولماسلىق نەزەرىيىسى مەيدانغا قاراپ چىكىندى. [55] باشقا مۇئەللىملەرگە ئوخشاش، ئۇ كۇچىنىڭ بېتىشىچە ئاللانىڭ ئادالىتى، شۇنداقلا ئۇنىڭغا ئەگىشىپ كەلگەن مەسئۇلىيەتنى ئادەمگە ئىتتىرىشنىڭ زۆرۈرلۇكىنى ئىسپاتلىدى. ئۇ مۇنازىرە قىلىپ ئېيتىدۇكى، ئادەم پەقەت ئىرادە ساھەسى ئىچىدە «پائالىيەت» قىلىدۇ. [56] بىراق، ئۇ بۇ ساھەنىڭ سىرتىدا ھېچ ئىش قىلالمايدۇ. ئۇنداقتا ئادەمنىڭ ئىرادە پائالىيىتىنىڭ نەتىجىسى كىمنىڭ مەسئۇلىيىتى ئۈستىدە؟ بىزنىڭ كۆزگىنىمىزگە ئوخشاش بەشىر بەلگىلىك شارائىتنىڭ چەكلىمىسى بىلەن ئەبۇھۇزەيلىگە ئوخشاش، ئۇنىڭ سىرتقى دۇنيادا قارار قىلىنغان نەتىجىسىنى ئادەمگە مەنسۇپ قىلغان. يەنە بىر جەھەتتىن، مۇئەممەر بىلەن نىزام بۇ نەتىجىلەرنى تەبىئىي خاسلىققا تەۋە قىلغان. ھەر ھالدا نىزام تەبىئىي خاسلىقنىڭ ئىچىدىن ئاللانىڭ كۆرۈنمەس سايىسىنى بايقىغان. سۈمامەنىڭ چۈشەندۈرۈشى جاۋاب ھېسابلىنىدىغان بولسا، ئۇنداقتا ئۇ بارلىق جاۋابلار بىلەن تۇپتىن ئوخشاشمايدۇ. «تۇغما ھەرىكەت» نىڭ ئادەمگە مەنسۇپلۇقى توغرىسىدا ئۇ ئەقلىي يەكۈن چىقىرىپ ئېيتىدۇكى: بۇ بەلكىم بىزنى بەشىر ھەم ئۇنىڭ ئەگەشكۈچىلىرىنىڭ سەپسەتىسىگە باشلايدۇ، يەنى باشقا بىر ئادەمنىڭ يارلىنىشىنى كەلتۈرۈپ چىقارغان كىشىنىڭ مەلۇم بىر ھەرىكىتى مەجبۇرىي ئۇنىڭغا مەنسۇپ بولىدۇ. نەتىجىدە، بىز ئامالسىز پائالىيەتچانلىقىنى ئۆلگۈچىگە دۆڭگەيمىز. [57] يەنە بىر جەھەتتىن، ئەگەر بۇ ئاقىۋەت ئاللاغا مەنسۇپ بولسا، ئۇنداقتا ئاللا ئادەمنىڭ رەزىل قىلمىشى ئۈچۈن مەسئۇل بولۇشى كېرەك. ئۇ مۇنازىرە قىلىپ ئېيتىدۇكى، بىردىنبىر تاللاش شۇكى، تۇغما، ئەزەلىي ھەرىكەتنى ياراتقۇچى يوق. [58] سۈمامە ئاللا بىلەن ئادەمنى مەنىۋى جەھەتتىكى مەسئۇلىيەتتىن بىراقلا خالاس قىلىپ، ئېتىكادىكى ئىككى قىسىن ئەقلىي يەكۈنىنىڭ مۇۋاپىق ھەل قىلىنىشىدا قىلچىلىك ئىلگىرىلەش ياسىيالمىدى.

يامان يېرى، بىزنىڭ سۈمامەنىڭ تەلىماتىغا نىسبەتەن بىلىدىغىنىمىز ناھايىتى ئاز بولغاچقا، ئۇنىڭغا قانچىلىك ئەستايىدىل مۇئامىلە قىلىشقىمۇ بىر نېمە دېگىلى بولمايدۇ. ئىبنى مۇرتازا بىلەن باغدادى ئىككىيلەنىنىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، [59] تارىختا يېزىپ قالدۇرۇلمىغان نۇرغۇن ئىشلارغا شەھەرىستانى دەققەت قىلغان بولۇپ، سۈمامە «دىنىنىڭ ئۆزگىرىشچانلىقى بىلەن ئىنسان خاراكتېرىنىڭ نومۇسسىزلىقىنى بىرلەشتۇرۇۋەتكەن.» [60]

مۇئتەزىلىلەر ئادەمنى ئۆزىنىڭ ئەمەلىي ھەرىكىتىنىڭ ياراتقۇچىسى دەپ تەسەۋۋۇر قىلغاندىن تاشقىرى، يەنە ئاتوم ۋە تاسادىپىي سەۋەبتىن تۇزۇلگەن شەرتلىك تەسەۋۋۇپ سىستېمىسىنى ئوتتۇرىغا قويغان بولۇپ، بۇ ئادەتتە «تاسادىپىي سەۋەب نەزەرىيىسى» دەپ ئاتالغان. [61] بۇ تەسەۋۋۇپچىلىقنىڭ ئاساسىي پرىنسىپى بولسا، كائىناتتىكى ھەممە شەيئى (ئاللادىن باشقا بارلىق نەرسىنى كۆرسىتىدۇ)، ئاتوم (پاكى بۆلگىلى بولمايدىغان زەررىچە) ۋە تاسادىپىي سەۋەبتىن ئىبارەت بىر ـ بىرىگە تۇپتىن ئوخشىمايدىغان ئېلېمېنتتىن تۇزۇلگەن. مۇسۇلمانلارنىڭ ئابرويلۇق كىتابلىرىدا قەيت قىلىنىشىچە، بۇ خىل «ئاتوم نەزەرىيىسى مېتافىزىكىسى»نى نىزامدىن باشقا بارلىق مۇسۇلمانلار قوبۇل قىلغان. نىزام قارىماققا ئارىستوتېلنىڭ ماددىنىڭ بۆلۈنۈش نۇقتىنەزىرىدە چىڭ تۇرىدىغاندەك قىلاتتى. [62] نىزام گەرچە ئاتوم نەزەرىيىسى مېتافىزىكىسىغا قارىتا باشقىچە پىكىردە بولغۇچى ئاساسلىق كىشى دەپ قارالسىمۇ، لېكىن بۇ بىردىنبىر قارشى تۇرغۇچى ئەمەس. ۋاسىل بىلەن بىر دەۋردە ياشىغان دىرار ئىبنى ئامىر (748 ـ يىلى ۋاپات بولغان) پۈتكۈل ئاتوم (ياكى ماددا) ئۇقۇمىنى رەت قىلىپ، «جىسمىنى بىر خىل تاسادىپىي سەۋەبنىڭ يىغىندىسى، ئۇ بىرىككەن ھامان باشقا تاسادىپىي سەۋەبلەرنىڭ قوبۇل قىلغۇچىسى (ياكى ئاساسى) غا ئايلىنىدۇ» غا ئۆزگەرتىپ شەرھلىگەن. [63] ھىشام ئىبنى ھەكەم (VIIIئەسىرنىڭ ئاخىرى ياكى IX ئەسىرنىڭ بېشىدا ۋاپات بولغان) بىلەن بىر زاماندا ياشىغان ئاسام ئىككىيلەن ئورتودوكسال مادىدا ۋە تاسادىپىي سەۋەب دۇئالىزم (ئىككىلەمچىلىك) غا

قارىتا گۈمانىنى، بارلىق شەيئىلەرنىڭ جىسىملاشتۇرۇش ئۇقۇمىنى ئوتتۇرىغا قويغان. [64] لېكىن ئاساسىنىڭ ساناقلىقلا ئەگەشكۈچىلىرىدىن باشقا، تاسادىپىي سەۋەب مەسىلىسىگە نىسبەتەن قوشۇلۇ- مايدىغانلار ناھايىتى ئاز ئىدى. [65] نىزام شەخسەن ماددىنىڭ مەۋجۇدىيىتىنى ئىنكار قىلىش بىلەن بىر ۋاقىتتا، بارلىق تاسادىپىي سەۋەبلەرنى ھەرىكەتتىن ئىبارەت بۇ تاسادىپىي سەۋەبكە يىغىنچاقلىدى. [66] بىراق ئەشئەرىيلەرنىڭ ئىچكى قىسمىدا بۇ مەسىلىنى پۈتۈنلەي قوللاش شۇ قەدەر مۇتلەق دە- رىجىگە يەتتىكى، ھەتتا باغدادىمۇ تاسادىپىي سەۋەب بىلەن ئەھلى سۈننەت (ئورتودوكسال) كۆز قا- رىشىنى باراۋەر كۆردى. [67] شۇڭلاشقا، ئەشئەرىيلەر نەسەھەت قىلىپ ئېيتىدۇكى، بەدەننى ئاكتىپ ياكى پاسسىپ تاسادىپىي سەۋەبلەر، يەنى تېرە رەڭگى، پۇراش سېزىمى، ھايات، بىلىم ياكى ئۇلارنىڭ قارىمۇ قارشىسىدىكى تەرەپلەردىن مەھرۇم قىلىش مۇمكىن ئەمەس. [68] بۇ خىل كۆز قاراشنى مۇئـ- تەزىلىيلەرنىڭ كۆپلىگەن ئۆلىمالىرى قوبۇل قىلدى. لېكىن سالىھ قۇببە بىلەن سالىھى ئۆزلىرىنىڭ ئاللانىڭ مۇتلەق كۈچ ـ قۇدرىتى توغرىسىدىكى تونۇشىغا ئاساسەن، ئۇنىڭغا رەددىيە بېرىپ: «ئاللا ھەر قانداق تاسادىپىي سەۋەبتىن خالىي ئاتومنى يارىتالايدۇ» دەپ قارىدى. [69] جۇبائىنىڭ ئوغلى ئەبۇ ھاشىم (933 ـ يىلى ۋاپات بولغان) بىلەن كائىبىي ئىككىيلەن بۇ خىل كۆز قاراشنى قوللاپ، جىسىم رەڭ بىلەن مەجۇتلۇق (كائۇن) دىن ئىبارەت ئىككى تاسادىپىي سەۋەبتىن باشقا بارلىق تاسادىپىي سەۋەبلەردىن خالىي بولالايدۇ دەپ قارىدى. [70]

بىزنىڭ مەيدانىمىز بوينچە ئېيتقاندا، بۇ تاسادىپىي سەۋەبلەرنىڭ ئىچىدىكى ئەڭ مۇھىم ئالا- ھىدىلىك بولسا ئۇلارنىڭ چىدامسىزلىقىدۇر: بارلىق مۇتەكالىملارنىڭ قارىشىچە، تاسادىپىي سەۋەب قىسقا ۋاقىت داۋام قىلمايدۇ. ئىسلامىيەت ئاتوم نەزەريىسىنى يېڭىلىدى دەپ قارالغان باقىللانى (1013 ـ يىلى ۋاپات بولغان) تاسادىپىي سەۋەبكە تەبىر بېرىپ ئېيتىدۇكى، [71] «داۋاملىشالمايدىغان... ھاسىل بولغاندىن كېيىن ئەگىشىپ كەلگەن قىسقا ۋاقىتتا غايىب بولىدىغان». ئۇ «قۇرئان كەرىم» دىن بۇ تەبىر ئۇچۇن ئاساس ئىزدەپ، بۇ جەھەتتە ئۆزىنىڭ ئۇستازى ئەشئەرىيگە تەقلىد قىلغان. [72]

كىشىلەرنىڭ پەرەز قىلغىنىدەك، «ئەزەلىيلىك»كە ئىشەنگۈچى مۇئتەزىلىيلەر بۇ خىل تەلە- ماتنىڭ ئۇلارنىڭ ئەركىنلىك ھەققىدىكى تەلىماتىغا توسقۇنلۇق قىلىدىغانلىقىنى بايقىدى. نەتـ- جىدە، ئۇلارنىڭ ئىچىدىكى نۇرغۇن كىشىلەر بۇ خىل كۆز قاراشقا نىسبەتەن گۈمانىنى ئوتتۇرىغا قويۇشۇپ، مەلۇم خىل داۋاملىشىدىغان بەزى تاسادىپىي سەۋەبلەرگە مەنسۇپ قىلىشتى. مەسىلەن، خۇددى بەشىرئىبنى مۇئتەمىر، جۇبائى (915 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، ئۇنىڭ ئوغلى ئەبۇ ھاشىم، ناججار، دىرار قاتارلىقلارغا ئوخشاش، ئەبۇھۇزەيلى ئىرادە ۋە ھەرىكەتكە تەۋە نەرسىلەرنى ئۇزۇن داۋاملاشماي- دىغان تاسادىپىي سەۋەب كاتېگورىيىسىگە تەۋە قىلدى. بەزى نەرسىلەرنى مەسىلەن، رەڭ، ھاياتلىق، بىلىم قاتارلىقلارنى داۋاملىشىدىغان تاسادىپىي سەۋەب دائىرىسىگە كىرگۈزدى. بىزنىڭ كۆرگىنى- مىزدەك، نىزام بارلىق تاسادىپىي سەۋەبلەرنى ھەرىكەتتىن ئىبارەت تاسادىپىي سەۋەبكە ئۆزگەرتىپ، ھەرىكەتكە نىسبەتەن ئېيتقاندا، ئۇنىڭ ئۇزۇن داۋاملىشىشى مۇمكىن ئەمەس دەپ قارىدى. [73]

شۇنداق قىلىپ، مۇتەكالىملەر (بولۇپمۇ ئەشئەرىيلەر)نىڭ ئاتوم ۋە تاسادىپىي سەۋەبتىن ئىبا- رەت سەۋەبىيەت ئارقىلىق ئۆزگەرگەن ئاتومنىڭ مېتافىزىكىسى (مەيمۇند دەل جايىدا باھا بەرگەنگە ئوخشاش) [74] غا نىسبەتەن دەققەت قىلىشى ئۇلارنىڭ ئاللانىڭ مۇتلەق كۈچ ـ قۇدرىتىنى ئىسپات- لاشقا بولغان تەشنالىقى بولۇپ، ئۇلار شەيئىلەرنىڭ ھازىرقى مەۋجۇدىيىتىنىڭلا ئەمەس، بەلكى ئۇلا- رنىڭ بىر قىسقا ۋاقىتلىق مەۋجۇتلۇقتىن يەنە بىر قىسقا ۋاقىتلىق مەۋجۇتلۇققا كۆچۈشىدىكى ھا- لەتلىرىنىڭ ھەممىسىنى ئاللانىڭ بىۋاستە ئارىلىشىشىغا باغلىق قىلىپ چۈشەندى. نەتىجىدە، ئۇلار ئىسپاتلاپ ئېيتقىنىدەك، ئاللا ئەگەر شەيئىلەردىكى ئۇلارنى مەۋجۇتلۇق ھالىتىدە قىلىدىغان تاسادىپىي سەۋەبلەرنى يارىتىشتىن توختىتاسا، ئۇنداقتا شەيئىلەر قايتا مەۋجۇت بولمايدۇ. بۇ تاسادىپىي سەۋەبلەر ئاۋۋال مەۋجۇدىيەت (كائۇن) نىڭ ئۆزىدىكى تاسادىپىي سەۋەبنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. [75] بۇنىڭ ئۆزى ئەشئەرىيلەر ئۆلىمالىرىنىڭ بۇ خىل ئالاھىدە دۇنيا قاراشىنىڭ باشقا ھەر قانداق كۆز قاراشتىن ئۈستۈن

تۇرىدىغانلىقىدا ئىمە ئۇچۇن بىردەك چىك تۇرىدىغانلىقىنى چۈشەندۈرۈش ئۇچۇن يېتەرلىك. بىراق مۇئتەزىلىيلەر ئۆز ـ ئۆزىگە زىت پىكىرلەردىن مۇستەسنا ھالدا بۇ خىل دۇنيا قاراشنى پۈتۈنلەي قوللاپ ـ قۇۋۋەتلەپ كېتەلمىدى.

يەنە بىر خىل ئەخلاقىي، دىنىي يەكۈن مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئاللانىڭ ئادالىتىنى ئىسپاتلىشىدىن كەلگەن. ئۇنىڭ ئىچىدىكى ئەڭ مۇھىمى شاپائەتنى ئىنكار قىلىش، قىيامەت كۈنىدىكى سوراقتىن ئۆزىنى دالدىغا ئېلىشنىڭ مۇمكىنسىزلىكى ۋە دوزاختىكى جازانىڭ مەڭگۈلۈكلۈكىدىن ئىبارەت. ئاللانىڭ قىيامەت كۈنى ھۆكۈم چىقىرىشىغا نىسبەتەن، مۇئتەزىلىيلەر مۇنازىرە قىلىپ ئېيتىدۇكى، ئاللانىڭ ئەدلى ـ ئادالىتى مۇقەررەر ھالدا ئۇنىڭ كەسكىن بولۇشىنى، بولۇپمۇ ئۇ ئىسلامغا ئېتىقاد قىلغۇچىلارغا مۇكاپات قىلىپ بېرىشكە «ۋەدە قىلغان» يوقالماس جەننەتنى چوقۇم بېرىشنى، شۇنداقلا جاھىللارغا «تەھدىت سېلىپ» ئېيتىلغان مەڭگۈلۈك دوزاخنى تەلەپ قىلىدۇ. [76] پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالام ۋە ساھابىلەرنىڭ شاپائىتى بولسۇن ياكى ئاللانىڭ خەيرخاھلىق قىلىشى بولسۇن، ھەممىسى ئاللانىڭ ئادالەتلىك ئەمىر ـ پەرمانلىرىنى ئۆزگەرتەلمەيدۇ. چۈنكى بۇ ئاللانىڭ ئەدلى ـ ئادالىتىگە نۇقسان يەتكۈزۈپ، شەيئىلەرنى ئەڭ ئاخىرقى تەقدىرىگە نىسبەتەن پۈتۈنلەي نادان ھالەتتە قويىدۇ.

قارىغاندا، بۇ مەسىلىنىڭ مۇھىملىقىنى تەكىتلىگىنى جەھەم ۋە ئۇنىڭ ئەگەشكۈچىلىرى كېسىپ ئېيتقان: ئاللانىڭ «قۇرئان كەرىم» 57 ـ سۈرە 3 ـ ئايەتتىكى «ئەڭ دەسلەپكى ۋە ئەڭ ئاخىرقى» دېگەن سۆز، يەنى ئاللانىڭ ئەڭ ئاخىردا جەننەت بىلەن دوزاخنى يوقىتىدىغانلىقى، پەقەت ئۆزىنىڭلا مەڭگۈ داۋام قىلىدىغانلىقىدۇر. [77] جەننەت بىلەن دوزاخ ئوتتۇرىسىدىكى پەرقنىڭ بىكار قىلىنىشقا يۈزلىنىشى بىلەن بىللە، ئاللانىڭ خەير خاھلىقىغا نىسبەتەن چوڭ تەمە كۈتكەن ھەدىسشۇناسلارنىڭ كۆز قارىشى شۇكى، سائادەتمەن كىشىلەر (بارلىق مۆمىن مۇسۇلمانلار) نىڭ قارار گاھى جەننەتنىڭ مەڭگۈلۈكلۈكى ۋە ئەھلى سۈننەتنىڭ دىنىغا ئىشەنمىگۈچىلەرنىڭ بارار گاھى دوزاخنىڭ مەڭگۈلۈكلۈكى چۈشەنچىسىدە تۇرۇشتىن ئىبارەت. [78] دەسلەپكى دەۋردىكى بەسىن ـ مۇنازىرىلەردە روھنى قۇتقۇزۇش ئالدىنقى شەرتى ئالغا ئىلگىرىلەشكە يۈزلەنگەن ھالەتتە تەدرىجىي ئازىيىپ بارغان ھەم ئەڭ ئاخىردا «ۋەھدەت روھنى قۇتقۇزىدۇ ياكى ئاز دېگەندىمۇ دوزاختا يەنە ئازاب چەكمەسلىكىنىڭ بىر دىنىر شەرتى بولالايدۇ» دېيىلگەن. [79]

مۇئتەزىلىيلەرنىڭ تېخىمۇ ئابستراكتلاشقان ئىلاھىيەت تەلىماتى تەسەۋۋۇرى ئۇلارنىڭ ئىككىنچى چوڭ تېمىسى ئاللانىڭ ۋەھدەتى ۋۇجۇدلۇقىدۇر. بۇ ئاساسلىقى مانى دىنى مۇرىتلىرىغا قارىتىلغان بولۇپ، يەنە بىر جەھەتتىن تەشبىھىيە (ئادەملەشتۈرۈش تەلىماتى تەرەپدارلىرى) بىلەن باشقا سۈپەتلىگۈچىلەرنى چۆرىدىگەن. كېيىنكى ئىككى بىدئەتچى گۇرۇھ «قۇرئان كەرىم» دىكى يېزىقچە بايانلار بىردەك بولغان ئەھۋال ئاستىدا، ئاللانىڭ بىر قاتار سۈپەتلىرى ئەقىل، ھاياتلىق، ئىرادە قاتارلىق ئابستراكت خاراكتېرىدىن باشلىنىپ، شەكىل، يۈز، پۇت ـ قول قاتارلىق بەدەن ئالاھىدىلىكلىرىنىڭ بارلىقىغىچە مۇئەييەنلەشتۈرۈلگەن. ئەلۋەتتە، مۆتىدىل سۈپەتلىگۈچىلەر ياكى رادىكال تەشبىھىيلەر بولسۇن، ھەممىسى «قۇرئان كەرىم» دىكى بۇنىڭغا دائىر ئېنىق بايانلاردىن تاشقىرى داۋاملىق ئىچكىرىلەشنى تەسەۋۋۇر قىلالمايدۇ. مەسىلەن، «قۇرئان كەرىم» دىكى ئاللانى كۆرۈش (75 ـ سۈرە 22 ـ ئايەت) ياكى ئۇنىڭ جامالى (55 ـ سۈرە 27 ـ ئايەت) نى كۆرۈشنىڭ مۇمكىنچىلىكى، شۇنداقلا ئۇنىڭ «ئەرشتىن ئۈرۈن ئېلىنشى» (7 ـ سۈرە 54 ـ ئايەت ۋە 20 ـ سۈرە 5 ـ ئايەت) تىلغا ئېلىنغان ئايەتلەر بويىچە، كۆپ كۈچ سەرپ قىلمايلا ئۇلارنىڭ كۆرۈنۈشتىكى مەنىسىنى بىلىۋېلىپ چىقارغان مەنتىقىلىق ئەقلىي خۇلاسە بولسا ئاللانىڭ ئىنسان بىلەن ئورتاقلىقى بولغان شەكىلگە ئىگە ئىكەنلىكى ھەم باشقا ئالاھىدىلىكلىرىدۇر. كېيىنكى رادىكال كۆز قاراش بولسا تېخىمۇ ئابستراكت ئالاھىدىلىككە ئىگە ئەقىدە جەھەتتىكى مۇلاھىزە ئارقىلىق تېخىمۇ كۈچەيدى. بۇ خىل كۆز قاراشنى ئەڭ دەسلەپتە تەشەببۇس قىلغۇچىلارنىڭ ئادەتتە كۆپىنچە شىئەلەر ئىكەنلىكىگە ئاساسەن، بىز ئىشەنچلىك ھالدا شۇنداق پەرەز قىلالايمىزكى، ئۇلارنىڭ تەشبىھىيە تەلىماتى (ئادەملەشتۈرۈش

تەلىماتى) ئىلاھىي ياكى يېرىم ئىلاھىي ھالەتنى ئۇلارنىڭ ئىمامىغا مەنسۇپ قىلىشتەك كۆچلۈك ئارزۇنىڭ ھۆكۈمرانلىقىدا بولغان. رادىكال شىئەلەرنىڭ كۆز قارىشىغا ئاساسەن، ئاللا مەزگىللىك ھالدا بۇ ئىمامىلارنىڭ سۈرىتىدە ئايان بولىدۇ دېگەندىن ئىبارەت. بۇ خىل دەھرىي كۆز قاراشنى ئەكىرگۈچى ئىسلامغا ئىشەنگۈچى يەھۇدىي ئابدۇللا ئىبنى سابا بولۇپ، ئاكلاشلارغا قارىغاندا، ئۇ بىر ئۆمۈر ئەلىنى خۇدا سۈپىتىدە كۆرگەنلىكى ئۈچۈن ئەلىنىڭ غەزىپىگە ئۇچرىغان. [80] بۇ ئىسلامىيەتتىكى ئادەمەلەشتۈرۈش تەلىماتى پۈتۈن ئۇقۇمنى بارلىققا كەلتۈردى. بۇنىڭدىن شەكىللەنگەن بابائىيە، ھىشامىيە، مۇغىررىيە، مۇساۋىيە، قاتتابىيە ۋە كارراميە قاتارلىق شىئە مەزھىپى تارماق ئېقىملىرى ئەمەلىيەتتە ھەممىسى ئادەمىلەشتۈرۈش تەلىماتى (ئانتروموفرىزم)نى قوللايتتى. [81]

ئانچە رادىكال بولمىغان، كىتابنىڭ زىر ـ زەۋەرلىرى بويىچە ئىش قىلغۇچىلار ۋە ھەدىسشۇناسلار ئاللاھنىڭ ئۆز ماھىيىتى بىلەن تۇيۇتىن ئوخشاشمايدىغان بىر قاتار سۈپەتلىرىنىڭ بارلىقىغا ھۆكۈم قىلىش بىلەن قانائەتلەندى. بۇ سۈپەتلەر ئەڭ ئاخىرىدا يىغىنچاقلىنىپ ئاللادا مەڭگۈ مەۋجۇت بولىدىغان كۈچ ـ قۇدرەت، ئىلىم، ھاياتلىق، ئىرادە، ئاكلاش، كۆرۈش، سۆزلەش قاتارلىق يەتتە خىل «نىگىزلىك» سۈپەت دېيىلدى. يەنە ياراتقۇچى، ئەدلى ـ ئادالەتلىك، مەردلىك قاتارلىق باشقا «ئاكـتىپ» سۈپەتلەر مۇشۇ ئاساسىي سۈپەتلەرگە ياندىشىپ كېلىدۇ. [82]

مۇئتەزىلىيلەر ئۇلارنىڭ رەقىبلىرىنىڭ ئۇلارنى ئاللانىڭ بارلىق ھەقىقىي ئىسپاتلانغان ئالاھىدىلىكلىرىنى يوققا چىقارماقچى دېگەنلىكىگە پىسەنت قىلماي، كۆچىنىڭ يېتىشىچە ئاللانىڭ بىرلىكى، ھەق ۋە راستلىقىنى قوغداۋاتقاندەك قىلاتتى. ئۇلارنىڭ گېپىگە ئاساسلانغاندا، ئاللانىڭ ماھىيىتى بىلەن تۇيۇتىن ئوخشاشمايدىغان، ئاللادا مەڭگۈ، مۇقىم بار بولغان بىر قاتار ھەقىقىي سۈپەتلەردىن ئىبارەت بۇ تېما ئاللادىن باشقا كۆپلىگەن ئەزەلىي ئەمەلىي گەۋدىلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالغانلىقى بىلەن، بۇ ماھىيەت نىسبەتەن زىيانلىق تەرەپكە قاراپ يۈزلەنگەن. [83] مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئاساسلىق دۈشمىنى ھېسابلانغان ئەشئەرىيلەر مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئاللانىڭ بىرلىكى توغرىسىدىكى كۆز قارىشىنى بايان قىلغاندا، ئۇلارنىڭ پۈتۈن ۋۇجۇدى بىلەن ئاللانىڭ ۋەھدەتلىكى ۋە ئۇنىڭ بارلىق شەيئىلەردىن ئۈستۈن ھالدا مەۋجۇت بولىدىغانلىقىنى جانلىق ھالدا سۈرەتلەپ ئىپادىلىگەن:

«مۇئتەزىلىيلەرنىڭ بىردەك قارىشى: ئاللا باشقا ھەر قانداق شەيئىگە ئوخشىمايدۇ. ئۇ ئاكلىيالايدۇ ۋە كۆرەلەيدۇ. لېكىن كۆزى، روھى، بەدىنى، شەكلى، گۆش، قان، جىسمى بىلەن ئەمەس، تاسادىپىي سەۋەب بىلەنمۇ ئەمەس، ئۇنىڭ رەڭگى، تەمى، پۇرىقى، تېگىش سېزىمى، ئىسسىق ـ سوغۇق، نەم ـ قۇرغاق، ئېگىز، كەڭرىلىكى ياكى چوڭقۇرلۇقى يوق... ئۇنىڭ كۆرگىلى بولمايدۇ... ئۇ زېمىننىڭ چەكلىمىسىگە، زامانىنىڭ ئىدارە قىلىشىغا ئۇچرىمايدۇ... تاسادىپىيلىقنى ئۆز ئىچىگە ئالغان (يارىتىلغۇچى) مەخلۇقنىڭ ھەر قانداق بىر سۈپىتى ئۇنىڭغا ماس كەلمەيدۇ (ئۇ سۈپەتلەر بىلەن ئۇنى تەسۋىرلىگىلى بولمايدۇ)... ئۇنى سەزگۈ ئەزالار بىلەن سەزگىلى بولمايدۇ. ئىنسان بىلەن تۇيۇتىن سېلىشتۇرغىلىمۇ بولمايدۇ... ئۇ ھامان تۇنجى، بارلىق تاسادىپىي ئىشلارنىڭ ئالدىدا تۇرىدۇ... ئۇ دائىم ھەممىنى بىلىپ تۇرىدۇ. مەڭگۈ قۇدرەتلىك، تىرىك... كۆز ئۇنى كۆرەلمەيدۇ... تەسەۋۋۇر قىلغىلى بولمايدۇ... ئۇ بىردىنبىر مەڭگۈلۈك مەۋجۇدىيەت. ئۇنىڭ يېنىدا ئۇنىڭدىن باشقا مەڭگۈلۈك مەۋجۇدىيەت يوق. ئۇنىڭ ھۆكۈمرانلىقىدا ھېچقانداق شېرىكى يوق.» [84]

ئۇلارنىڭ ئاللانىڭ ۋەھدەتلىكى ھەققىدىكى كۆز قارىشىنى مۇۋاپىق بايان قىلىش ئۈچۈن، مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئۆلىمالىرى ئارىستوتېلنىڭ تەڭرى پاك ئىدىيىنىڭ رېئاللىقى، ئۇنىڭ ماھىيىتى ۋە سۈپىتى، ئىدىيىسى ۋە ئىدىيىنىڭ ئوبيېكتىن ئىبارەت دېگەن ئۇقۇمىنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىغان، شۇنداقلا ئىدىيە ۋە مەۋجۇدىيەتتىن پۈتۈنلەي ھالقىغان تەڭرىنى پەقەت پاسسىپ ھالدا تونۇغىلى بولىدۇ دەيدىغان پىلاتوننىڭ كۆز قارىشىنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىغان. [85] بىراق چۈشىنىش ناھايىتى قىيىن بولغىنى شۇكى، بۇ خىل كۆز قاراشنىڭ ئەرەبچە ماتېرىيالاردا ئارىستوتېل ۋە پلاتوندىن ئىلگىرىكى گرېك يازغۇچىسى ئېمپېدوكلىستقا مەنسۇپ قىلىنغانلىقى بولۇپ، مۇسۇلمان

يازغۇچىلار ئادەتتە ئاللانىڭ ماھىيىتى ۋە سۈپىتىنىڭ ئۆز ئارا بىرلىكى تەلىماتىنى ئۇنىڭغا مەنسۇپ قىلغان. [86]

مۇئتەزىلىيلەر ئاللانىڭ بىر قاتار مەكگۈلۈك سۈپەتلىرىنىڭ تۇراقلىقلىقى كۆز قارىشىغا رەددىيە بەرگەندە، ئاللانىڭ مۇتلەق ۋەھدەتلىكىنى ئىسپاتلاشنى ئۈمىد قىلدى. بىراق «قۇرئان كەرىم» دىكى ھەيۋەتلىك تۈستە ئېيتىلغان كونكرېتلىققا ئىگە ئىلاھ توغرىسىدىكى بايانلار ھەققىدە، ماھىيەتتە ئاللانىڭ خىلمۇ خىل ئەمەلىي سۈپەتلىرىنى، بولۇپمۇ قۇدرەتلىك سۈپىتىنى بىر چەتكە قايرىپ قويۇش مۇمكىن ئەمەس. مۇئتەزىلىيلەرنىڭ كۆپلىگەن ئۆلىمالىرى بۇ خىل قىيىنچىلىقنى تونۇپ يېتىپ، ئاللانىڭ ۋەھدەتلىكىنى قوغداشنى مەقسەت قىلىش بىلەن بىر ۋاقىتتا، يەنە ئۇنىڭ مۇكەممەل ئىلاھىي خۇسۇسىيىتىگە نۇقسان يەتكۈزمىگەن ئاساستا ئاللانىڭ خىلمۇ خىل سۈپەتلىرىنى مۇۋاپىق شەرھلىدى. ئەشئەرىي مۇئتەزىلىيلەرنىڭ تەلىماتىنى بايان قىلغاندا، ئۇلارنىڭ كۆچىنىڭ يېتەرسىزلىكىگە تاقابىل تۇرغاندىكى تۆت خىل ئوخشىمىغان ئىزدىنىشىنى پەرقلەندۈرۈپ چىققان. [87]

1. ئۇ بايان قىلىپ ئېيتىدۇكى، بەزى كىشىلەرنىڭ قارىشىچە، ئاللانىڭ ئىلمى، قۇدرىتى ياكى تىرىكلىكى قاتارلىق جەھەتلەردە، بىز ئاددىيلا ئاللا بىلگۈچى، قۇدرەتلىك، تىرىك (ھايات) ... دەيمىز. چۈنكى ئاللا نادان، كۈچسىز ياكى جانسىز ئەمەس، ھەم بۇنداق بولۇشىمۇ مۇمكىن ئەمەس. مانا بۇ نىزام بىلەن باغدادى ۋە بەشىر ئىككى مەزھەپتىكى كۆپ سانلىق مۇئتەزىلىيلەرنىڭ كۆز قارىشى ھېسابلىنىدۇ. [88]

2. يەنە بەزى كىشىلەرنىڭ ئاللانىڭ ئىلمى ھەم قۇدرىتى بار دېگەن كۆز قارىشى چۈشەندۈرۈلۈپ شۇنداق دېيىلىدۇكى، ئاللانىڭ ئىلمى ۋە قۇدرىتى دېگەن بۇ ئىككى سۈپەت ئاللاغا ماس ئەمەس، بەلكى ئۇنىڭ ئۆزىگىكتىغا قارىتىلىدۇ.

3. داڭلىق ئەبۇ ھۇزەيلى ۋە ئۇنىڭ ئەگەشكۈچىلىرىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان بەزى كىشىلەر بىر قەدەم چېكىنگەن ھالدا ئاللانىڭ ئىلمى، قۇدرىتى، تىرىكلىكى قاتارلىق پاكىتلارنى ئېتىراپ قىلدى. لېكىن، پەقەت ئاللانىڭ ئىلمى، قۇدرىتى قاتارلىق ئاللاغىلا خاس بولغان (ئىنسانىنىڭكىگە ئوخشىمايدىغان) دېگەن كۆز قارىشىنى ئېتىراپ قىلدى. [89]

4. ئاخىرىدا، بەزى كىشىلەر مەسىلىنى بۇ خىل بايان قىلىشنىڭ پۈتۈنلەي قانۇنلۇقلۇقىغا قارشى چىقىپ، ئاللانىڭ قۇدرىتى، ئىلمى ۋە تىرىكلىكى قاتارلىقلار بارمۇ ـ يوق دېگەندەك سۆزلەرنى قىلىشنىڭ ئۆزى پۈتۈنلەي خاتالاشقانلىق دەپ قارىدى. [90]

بۇ قارىماققا يەنە بىر ئاساسلىق ئۆلىما ئاببادئىبنى سۇلايمان ۋە ئۇنىڭ ئەگەشكۈچىلىرىنىڭ كۆز قارىشى ئىدى. ئاللانىڭ ئەمەلىي سۈپەتلىرىنى ئىسپاتلاش ـــ بۇ خىل قىيىنچىلىقنى يېڭىشتەك تەخىرسىز ئارزۇدىن ئىلھاملانغان بەزى ئىلاھشۇناسلار باشقا دىنىلىكتىكىلىق ئۇسۇللارغا مۇراجىئەت قىلدى. شۇ ۋەجىدىن ئەشئەرىي بىلەن بىر زامانداش ياشىغان ئىبنى ئايادى مۇنداق دەيدۇ: خىلمۇ خىل سۈپەتلەر پەقەت سىمۇۋول قىلىنغان ياكى ئىستىئارە قىلىنغان ھالدا ئاللاغا تەۋە. [91] نامى ياماں بولسىمۇ، ئۆزى ئۆتكۈر پىكىرلىك يەنە بىر دىنىلىكتىكىچى ئەبۇ ھۇسەيىن سالىھى (IX ئەسىر) تەكىتلەپ ئېيتىدۇكى، ئاللانىڭ ھەممىنى بىلگۈچى، قۇدرەتلىك، تىرىكلىكى قاتارلىقلار ئاللانىڭ پەقەت باشقا مەۋجۇدىيەت بىلەن تۇپتىن ئوخشاشمايدىغانلىقىنى ئېتىراپ قىلىشتۇر. «قۇرئان كەرىم» ئايەتلىرىنىڭ مەقسىتى مۇشۇنداق تەسۇرلەنگەن ياكى ئىسپاتلانغان. يەنى «ئۇنىڭ ئوخشىشى يوق تۇر» («قۇرئان كەرىم» 42 ـ سۈرە 11 ـ ئايەت). [92] مانا بۇ ئاللانىڭ سۈپىتىنى مىسلىسىز يىغىنچاق سۆز بىلەن ئىپادە قىلغان ئىسپاتتۇر. كېيىنكى ئۆلىمالار، يەنى ئەشئەرىيىنىڭ داڭلىق ئۇستازى جۇبائى (915 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ئاللانىڭ سۈپەتلىرىگە ھۆكۈم قىلغاندا، ئۇلارنى ئەقلىي يەكۈنگە ياكى بىزدىكى ماتېرىياللارنىڭ سۆزى بويىچە ئېيتقاندا، ئاللانىڭ ماھىيىتىنىڭ تەسىرىگە ئۆزگەرتەلەيدىغان ئۇنىڭ ئىچىدىكى بەزى سۈپەتلەر (ئاڭلاش ۋە كۆرۈش)نىڭ ئۆزلىرىنىڭ ئوبېكتىپ ياكى

سۇبيېكتىپ شەيئى (يەنى ئاڭلانغان ياكى كۆرۈلگەن نەرسە) بىلەن ئاكتىپ مۇناسىۋەتتە بولغانلىقىدىن مۇستەسنا هالدا ئاللاغا مەنسۇپ ئىكەنلىكىنى ئىنكار قىلدى. [93] بۇ خىل مۇستەقىل قاراش ئاللانىڭ سۇپەتلىرى ئۇنىڭ ماهىيىتىنىڭ پاكلىقى مەيدانغا كەلتۈرگەن تاسادىپىي سەۋەبلەرگە ئۆز-گەرتىدۇ. بۇ خىل تاسادىپىي سەۋەبلەر ئۇلاردىن مەيدانغا كېلىش ئېھتىمالى بولغان ئوبيېكتىپنىڭ ئۇستىدە تۇرغاندا بېقىنغۇچى بولىدۇ. بىراق، جۇبائى كۆپلىگەن مۇئتەزىلىيلەرگە ئوخشاش، شەكىللىنىۋاتقان شەيئىلەردىن ئىلگىرى تۇرىدىغىنى يەنىلا ھەقىقىي ئەمەلىي گەۋدە (زات) بولۇپ، ئۇ ئېھتىمال ئاللانىڭ ئاكتىپچانلىقى ياكى ئىرادىسى بىلەن دەلىللىنىشى مۇمكىن دېدى. [94]

مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئىچىدىكى ئاساسلىق ئۆلىما جۇبائىنىڭ ئوغلى ئەبۇھاشىم (933 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ئاللانىڭ سۇپەتلىرى بولسا ئۇنىڭ ماهىيىتىنىڭ هالىتى ياكى شەرتى ئىكەنلىكىگە ھۆكۈم قىلىش ئارقىلىق دادىسىنىڭ كۆز قارىشىنى ئىلگىرى سۈردى. بۇ خىل هالەت ياكى شەرت مەۋجۇت ھەم مەۋجۇت ئەمەس، ئۇنى پەقەت ئۆزى تەۋە بولغان ئەمەلىي گەۋدە (زات) ئارقىلىقلا بىلگىلى بولىدۇ. [95] هالبۇكى، ئۇلار بۇ خىل ئەمەلىي گەۋدىنى ئۆز ئارا ئايرىۋەتتى. بىراق ئەبۇ هاشىم بۇ خىل قاراشنى تەشەببۇس قىلغۇچى باشقا كىشىلەرگە ئوخشاشمىغان هالدا بۇ خىل ئالاهىدە ئىمتىيازنى باشقا سۇپەتلەرنىڭ يۇقىرىسىدىكى بەزىبىر سۇپەتلەرگە مەنسۇپ قىلدى. مەسىلەن، هاياتلىق، بىلىم، قۇدرەت ياكى ئىرادىگە ئوخشاش، بۇ سۇپەتلەر هاياتلىققا (تىرىكلىككە) ئەگىشىپ كەلگەن شەرت ياكى نەتىجە دەپ قارىلىدۇ. [96] ئەبۇھاشىم ۋە ئەشئەرىي، باقىللانى قاتارلىق باشقا كىشىلەر ئالدى بىلەن ئاللانىڭ ماهىيىتىنىڭ سۇپىتىدىن ئۇستۇن ئورۇندا تۇرىدىغانلىقىنى تونۇش، ئاندىن بەزى ئاساسلىق سۇپەتلەرنىڭ باشقا سۇپەتلەردىن ئۇستۇن ئورۇندا تۇرىدىغانلىقىغا ئەھمىيەت بەرگەندىن باشقا، بۇ خىل ئاجايىپ مۇلاهىزىدىن نېمىگە ئېرىشكىلى بولىدۇ؟ بۇ ئانچە ئېنىق ئەمەس. لېكىن ئېنىق بولغىنى شۇكى، بۇ خىل ئەھۋال بىلەن (ئاللانىڭ) سۇپىتى ئوتتۇرىسىدىكى ئىنچىكە پەرقلەر بارغانسېرى بۇ خىل تىل ۋاستىسىنىڭ ياردىمىگە تايىنىپ پىشقەدەم مۇئتەزىلىيلەر ۋە كېيىنكى دەۋردىكى مۇئتەزىلىيلەر ئۆلىمالىرى هەقىقىي توغرا يېشىم چىقىرالمىغان بەزى هەل قىلغۇچ ئىلاهىيەت مەسىلىلىرىگە يولۇققاندا ئەپلەپ ـ سەپلەپ چۈشەندۈرۈپ ئۆتۈپ كېتىش ئۇسۇلىدىكى بىر مىسال بولدى.

ئاللانىڭ سۇپىتىنىڭ ئەزەلىيلىكى توغرىسىدىكى باشقا ئاساسلىق مەسىلىلەرگە قارىتا، مۇئتەزىلىيلەرنىڭ مەيدانى ئوخشاش دەرىجىدە مۇرەككەپ، چۈشىنىكسىز بولدى. ئەزەلىيلىك ئۇقۇمى ئاللاغىلا خاس بولسىمۇ، مۇئتەزىلىيلەرنىڭ بەزى ئۆلىمالىرى بۇنىڭغا نىسبەتەن گۇمانلانغان هالدا مۇلاهىزە يۈرگۈزدى. بۇنىڭدىن ئۆلىمالارنىڭ كۆپ ئىلاهىلىق نەزەرىيىسىنى تۇپتىن يوقىتىش ئارزۇ-سى مانا مەن دەپ ئاشكارىلىنىپ تۇراتتى. مەسىلەن، ئەبۇ هۇزەيلى بۇ ئۇقۇمنى ساقلاپ قالدى ھەم ئۇنى باشقا سۇپەتلەر بىلەن ئوخشاش كاتېگورىيىگە كىرگۈزدى. خۇددى بىزنىڭ كۆرگىنىمىزدەك، ئۇ سۇپەتلەرنى ئاللانىڭ ماهىيىتى بىلەن باراۋەر كۆردى. مۇئەممەر ئۇنى ئاللا بارلىققا كەلگۈچى ئەمەلىي گەۋدە (خۇدۇت) نىڭ باشلىنىشىنى شەرت قىلىدۇ دېگەنگە تەدبىقلاپ، باشقىلارنىڭ بۇ مەسىلىنى تەتقىق قىلغاندىكى ئۇسۇلىنىڭ توغرىلىقىغا نىسبەتەن باشقىچە پىكىردە بولدى. ھەتتا ئاللانى ھەر قانداق ئۇسۇل بىلەن ئەزەلىي دەپ ئاتاشنى كەسكىن تۇردە ئىنكار قىلدى. [97]

بىراق، ئاللانىڭ باشقا سۇپەتلىرىگە نىسبەتەن، مۇئتەزىلىيلەر ئاساسىي ۋە ئاكتىپ سۇپەتلەرنى پەرقلەندۈرۈپ ئايرىدى. ئەزەلىي سۇپەت ئۇقۇمىنى رەت قىلىش بىلەن بىللە ئۇلارنىڭ ئىچىدىكى كۆپلىگەن كىشىلەر سېمانتىكا جەھەتتىن يول قويۇپ، بۇ سۇپەتلەرنى ئېتىراپ قىلغان بولدى. هالبۇكى، بۇ سۇپەتلەر ئاللا بىلەن تۇپتىن ئوخشاشمايدىغان ئەمەس ئىدى. ئۇلار مۇنازىرە قىلىپ ئېيتتىكى، هاياتلىق، كۈچ ـ قۇۋۋەت، ئىلىمدىن ئىبارەت بۇ ئاساسىي سۇپەتلەرنىڭ قارىمۇقارشىسىنى ئاللاغا تەۋە دەپ ئىسپاتلىغىلى بولمايدۇ. شۇڭا هاياتىي كۈچى ئۇرغۇپ تۇرغان، كۈچ ـ قۇدرەتلىك، ئىلىملىك، ئاللانى جانسىز، كۈچسىز، هېچنېمىنى بىلمەيدىغان دېسە، بۇ مەنتىقىگە ئۇيغۇن

بولمايدۇ؛ يەنە بىر تەرەپتىن، ئاكتىپ سۈپەتلەر مەسىلەن، مۇھەببەت ۋە ئىرادە، مەردلىك، سۆزلەش، ھېسداشلىق، ئادالەت ۋە يارىتىش قاتارلىقلارنى ئاللاغا تەۋە دەپ ئىسپاتلاشقا ياكى ئىنكار قىلىشقا بولىدۇ. [98] بۇ كېيىنكى بىر تۈردىكى ئوبيېكتىپ بىلەن بەزىبىر مۇناسىۋىتى بولغان سۈپەتلەرنى ئېتىراپ قىلغانغا باراۋەر. بىزگە نىسبەتەن ئاللاغا دائىر ئۇقۇملار ئاساس ئەمەس. ئۇلارمۇ ئالدىنقى تۈردىكى سۈپەتلەرگە ئوخشاش ئۇنىڭغا مەڭگۈ تەۋە بولماستىن، بەلكى پەقەت تاسادىپىي ياكى ئېھتىمال پەيدا بولىدۇ.

ئىلاھىيەت ۋە پەلسەپە چەمبىرىكىدە راۋاجلانغان ئەڭ كەسكىن نەزەرىيە ئۇرۇشى چېتىشلىق بولغان ئىككى سۈپەت ئىرادە بىلەن كالام (سۆز) دۇر. ئاللانىڭ ئىرادىسى ۋە ئۇنىڭدىن مەيدانغا كېلىش ئېھتىمالى بولغان ياكى يارىتىلغان ئوبيېكتىپ ئوتتۇرىسىدىكى مۇنتىقىلىق مۇناسىۋەتكە قارىتا مۇئتەزىلىيلەرنىڭ بەزى ئۇقۇمۇشلۇقلىرى، بولۇپمۇ ئۇنىڭ ئىچىدىكى ئەبۇ ھۇزەيلى باشچىلىقىدىكى بەسرەھ ئېقىمىدىكىلەر ئاللانىڭ ئىرادىسى بىر خىل ئېھتىمال مەيدانغا كېلىدىغان تاسادىپىي سەۋەب، ماھىيەت جەھەتتىن تەۋە بولىدىغان ئاساسى يوق. چۈنكى ئۇنى مۇنتىقە جەھەتتىن ئۆز ـ ئۆزىگە زىت ئەمەس ھالدا ئاللانىڭ ئۆزىدە تۇراقلىق بار بولغان دېيىشكە بولمايدۇ. [99] بىراق باغدادى ئېقىمىنىڭ ئاقساقلىق (باشچىسى) بەشىر ئىبنى مۇئتەمىر ھەم ئۇنىڭ ئەگەشكۈچىلىرى ئاللانىڭ ئاساسىي ھەم ئاكتىپ ئىرادىسىنى پەرقلەندۈرۈپ، بۇ ئارقىلىق چۈشىنىش قىيىن بولغان ئۇقۇمنىڭ بىر تەرىپى ئاللا بىلەن، يەنە بىر تەرىپى يارىتىلغۇچى بىلەن بولغان قوش بىسلىق مۇناسىۋەت ئىچىدىكى ئىككى خىل تۈپتىن ئوخشاشمايدىغان خاراكتېرنى تەكىتلىدى. [100]

باشقىلار، مەسىلەن، نىزام بىلەن كائىبى بىر قەدەم ئىلگىرىلەپ، بۇ خىل سۈپەتنىڭ ئاللاغا تەۋىقلىنىشىنى كەسكىن تۈردە ئىنكار قىلدى. نىزام ئېھتىمال ئاللانىڭ خالىشى بىلەن ھەرىكىتى ئوتتۇرىسىدىكى ھەر قانداق پەرقنىڭ بولۇش مۇمكىنسىزلىكىنى تونۇپ يەتكەن چېغى، ئاكلاشلارغا قارىغاندا، ئۇ: «ئاللا بىر ئوبيېكتىپنى يارىتىشنى خالىسا، بۇ ئوبيېكتىپنى يارىتقانلىق ھەرىكىتى بولىدۇ (ئىرادە قىلسا، دەرھال ۋۇجۇدقا كېلىدۇ). ئۇنىڭ ئىنسانىنىڭ ئەمەلگە بولغان خالىشى پەقەت ئىنسانىنىڭ ھەرىكىتىگە قوماندانلىق قىلغانلىقى خالاس. ئاخىرىدا، ئۇنىڭ كەلگۈسى ئىشلارغا نىسبەتەن ئىختىيار قىلىشىنىڭ ئۆزى ئۇ ئىشلارنىڭ پات يېقىندا يۈز بېرىدىغانلىقىنى ئېتىراپ قىلىش ياكى جاكارلاش ھەرىكىتى» دەپ قارىغان. [101]

ئۇ ئىرادە بىلەن ئوخشىشىپ كەتكەنلىكى ئۈچۈن، ئاللانىڭ سۆزلىرى كۆپلىگەن ئوخشىشىپ كېتىدىغان قىيىنچىلىقلارغا سەۋەب بولغان. مانا بۇنى مۇئتەزىلىيلەر كۆچىنىڭ باربچە يېڭىشكە ئۇرۇنغان. [102] بىز كالامغا دائىر ماقالىلەر ئىچىدە ئۇچراتقان ماشىيەھ تەلىماتى نەزەرىيە ئۇرۇشى ئېنىقكى، «ئاللانىڭ سۆزى» دىن ئىبارەت بۇ مەسىلىگە قارىتا كۆچلۈك ئىپادىلەش كۆچى بىلەن سىستېمىلىق ھالدا بايان قىلىشقا پايدىسى بار.[103]

مۇسۇلمان ئىلاھشۇناسلار غەيرىيلىك ھېس قىلىمغان ھالدا ئۇنى «قۇرئان كەرىم» بىلەن ئوخشاش كۆردى. چوڭقۇر ئەھمىيەتكە ئىگە بولغىنى شۇكى، مۇئتەزىلىيلەرنىڭ رەقىبلىرى دائىم ئۇلارنى سۆكۈپ تۇردى. [104]

ئۇلارنىڭ ئادەتتە ئەزەلىي سۈپەتلەرنى قوبۇل قىلىشنى رەت قىلغىنىدەك، مۇئتەزىلىيلەرمۇ ئاللانىڭ سۆزى ياكى كالامىنىڭ مەڭگۈلۈكلۈكىنى ئىنكار قىلىپ، ئۇنى بىر خىل يارىتىلغۇچى تاسادىپىي سەۋەب دېدى. [105]

بۇ خىل قاراشنى تېخىمۇ ئىنچىكە شەرھلىگۈچى ئەبۇ ھۇزەيلىنىڭ قارىشىچە، ئاللانىڭ سۆزلىرىدىكى ئىككى تەرەپنى چوقۇم پەرقلەندۈرۈش زۆرۈر. ئاساسلىق بولغان دۇنيانى يارىتىش ئەمرى «قۇرئان كەرىم»دە بايان قىلىنغاندەك، ئاللا «ۋۇجۇدقا كەل!» دېگەن بىر ئەمر بىلەن دۇنيانى يارىتتى. ئۇنىڭدىن كېيىنكى ئەمرى بىلەن ئاللا مۇقىم ئەھلىي گەۋدە (زات) لەرنى يارىتىشنى ئەمەلگە ئاشۇردى. [106]

باشقا ئالىملار، مەسىلەن، نىزام قاتارلىقلار ئۆزلىرى تاسادىپىي سەۋەب دەپ قارىغان ئادەمنىڭ سۆزى بىلەن ئاللا كەلتۈرۈپ چىقارغان ئاڭلىغىلى بولمىغان ئاۋازدىكى ئاللانىڭ سۆزىنى پەرقلەندۈردى. [107] بىراق، ئۇلار يارىتىلغۇچىنىڭ سۆزىدىن ئىبارەت بۇ زور تېمىغا نىسبەتەن قانچىلىك ئۆزگەرتىش كىرگۈزگەن بولسىمۇ، مۇئتەزىلىيلەر ئادەتتە «قۇرئان كەرىم» ئاللانىڭ كالامى بولۇش سۈپىتى بىلەن مەخلۇق دېگەن تەشەببۇسنى قۇۋۋەتلەيتتى. لېكىن بەزى كىشىلەر تەسەۋۋۇر قىلىشى مۇمكىنكى، تىلغا ئېلىنغان (يارىتىلغۇچى) مەخلۇق 610 ـ يىلىدىن 632 ـ يىلىغىچە بولغان ئارىلىقتا مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامغا نازىل قىلىنغان ھەقىقىي ۋەھىي بولۇپ، بىز بۇ يارىتىلغۇچىنىڭ بىر خىل ساپ ئىلمىي ياكى ئابستراكت تېما بىلەن مۇناسىۋەتلىك ئىكەنلىكىنى «قۇرئان كەرىم»نىڭ تارىخىي خاراكتېرلىك ۋەھىي ياكى يەتكۈزۈلگەن كونكرېت مەسىلە ئىكەنلىكى بىلەن بىللە تىلغا ئېلىنمىغانلىقىنى كۆرسىتەلەيمىز. مۇئتەزىلىيلەر ئادەتتە ھەدىسشۇناسلار ياكى ئەھلى سۈننەت (ئورتودوكسالار) كە ئوخشاش «لەۋھۇلمەھپۇز»نىڭ جەننەتتە ساقلىنىقلىق ئىكەنلىكىگە، «قۇرئان كەرىم»نىڭ ئاللانىڭ سادىق ئەلچىسى پەرىشتە جىبرىئىل ئارقىلىق ئاللا تەرىپىدىن مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامغا نازىل قىلىنغان ۋەھىنىڭ ئەسلى پېتى كۆچۈرۈپ يېزىلغانلىقىغا ئىشىنەتتى. [108] شۇنداق دېيىشكە بولىدۇكى، «قۇرئان كەرىم» ئىلاھىي ھالەتتىن كېيىن، كۆچۈرۈلۈپ يېزىلىش ۋە قىرائەت قىلىنىشىتىن ئىبارەت ئادەمزات دۇنياسىدىكى ھالەتنى باشتىن كەچۈردى. شۇڭا مۇئتەزىلىيلەر ھەر قانداق ھالەتتە بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، «قۇرئان كەرىم» مەخلۇق (يارىتىلغۇچى) دەپ ئىشەندى. [109]

شۇنداق دېيىشكە بولىدۇكى، دەسلەپكى دەۋردىكى ئىلاھىيەت ئېقىملىرى ئىچىدە مۇئتەزىلىيلەرلا ئەمەس بەلكى خاۋارىجلار، كۆپلىگەن مۇرجىئىتلار، شىئەلەر ۋە جەھام مەزھىپى قاتارلىقلار قاتارلىقى «قۇرئان كەرىم»نىڭ مەخلۇق ئىكەنلىكىدىن ئىبارەت بۇ نۇقتىنى قوللايتتى. [110] «قۇرئان كەرىم» مەخلۇقمۇ ـــ ئەمەسمۇ دېگەن بۇ تالاش ـ تارتىشتا نوقۇل ئىلمىي ۋە تارىخىي مەسىلىلەر ساقلانغان بولۇپ، شەك ـ شۇبھىسىز ھالدا مۇشۇنداق قاينىق ھېسسىيات IX ئەسىرنىڭ دەسلەپكى مەزگىللىدىكى دىنىي ئەسەبىيلىكنى كەلتۈرۈپ چىقارغان بولۇشى مۇمكىن. بۇ خىل كۆز قاراشنىڭ تەشەببۇسچىلىرى ھەم «قۇرئان» مەخلۇق ئەمەس دېگەن كۆز قاراشتا چىڭ تۇرغۇچى جاھىللار، يۇقىرىدىكى كۆز قاراشنى تەنقىد قىلغۇچىلار ئارىسىدىكى نەزەرىيە ئۇرۇشىغا قوشۇلغان بىر ئالاھىدىلىك ـــ خەلىپە مەئمۇننىڭ ئوچۇق ـ ئاشكارا ھالدا مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئىشلىرىنى قوللىغانلىقىدەك كومېدىيىلىك ئۇسۇلى كەڭ ئەھلى سۈننەتنىڭ نەزىرىدە ھامان شۇبھىلىك كۆرۈندى. 827 ـ يىلىدىن 833 ـ يىلىغىچە بولغان ئارىلىقتا، مەئمۇن «قۇرئان»نىڭ مەخلۇق ئىكەنلىكىدەك بۇ كۆز قاراشنى پۈتكۈل ئىمپېرىيىنىڭ رەسمىي دۆلەت دىنى ئەقىدىسى دەپ جاكارلىدى. بۇ ئاتالمىش جاپا ـ مۇشەققەت ياكى دىنىي ھۆكۈم ئىسلام دىنىدىكى ھەر خىل ئىلاھىيەت ئېقىملىرىنى كومېدىيىلەشتۈرۈپ، مۇتەئەسسىپلەر بىلەن ئەھلى سۈننەتنىڭ بايراقدارى بولغان بىلىملىك ھەم تەقۋادار ئەخمەت ئىبنى ھەنبۇل (855 ـ يىلى ۋاپات بولغان)نىڭ ئەتراپىغا تەدرىجىي توپلىنىشقا سەۋەبچى بولدى. ئىبنى ھەنبۇل ئۆزىنىڭ قەتئىي مۇستەھكەم ئىدىيىسى ۋە باتۇرلۇقىغا تايىنىپ، ئۇچ خەلىپىنىڭ پىلانىنى بىتچەت قىلىپ، تەدرىجىي ھالدا دۆلەتنىڭ دىنىي ھۆكۈمدىكى قاتتىق بېسىمىنى يېنىكلەتىپ، مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئىشلىرىغا زور تالاپەت ئېلىپ كەلدى. [111]

مالىك ئىبنى ئەنەس (795 ـ يىلى ۋاپات بولغان) تىن باشلاپ كېيىنكى ھەدىسشۇناسلار ھەر قانداق بىدئەتچىلىككە ياتىدىغان قىلمىشلارنى دىنىي ئەقىدىگە سۆرەپ كىرگۈچىلەرنىڭ يامان غەرىزىنى يوققا چىقىرىش ئۈچۈن تىرىشتى. ئىبنى ھەنبۇلنىڭ بۇ مەسىلىدىكى مەيدانى ئۇنىڭ مۇشۇ دەۋردىكى ئاساسلىق ئىلاھشۇناس ھۈسەيىن كالابىس (859 ـ يىلى ۋاپات بولغان) بىلەن «قۇرئان»نىڭ مەخلۇق مەسىلىسىنى چۈشەندۈرگەنلىكىدىكى ئىنكاسىدا ئىپادىلىنىدۇ. بىز ھۈسەيىن كالابىسنىڭ ھەممە ئېتىراپ قىلغان بىلىملىك كىشى بولسىمۇ، يەنىلا مەدرىس ئىلاھىيەتشۇناسلىققا تەلپۈنىدىغانلىقىنى چۈشىنىۋالالايمىز. ئۇ بىر سورۇندا مۇنداق دېگەن: «قۇرئان كەرىم» ئاللانىڭ سۆزى بولۇش

سۈپىتى بىلەن ئۇ مەخلۇق ئەمەس، ئۇنىڭدىكى سۆز ـ جۈملىلەرنى قىرائەت قىلغۇچى ئۇنلۈك ئو-قۇيدۇ. بۇنىڭلىق بىلەن ئۇ قوبۇل قىلىنغۇچى. ئۇ ئۆزىنىڭ كۆز قارىشىنى ئىبنى ھەنبۇلنىڭ ھۇ-زۇرىغا سۈندى. ئىبنى ھەنبۇل بۇنى بىدئەت دەپ جاكارلىدى. [112]

كالابىس ئۆزىنىڭ مەيدانىنى ئۆزگەرتىشنى خالاپ، شۇ چاغنىڭ ئۆزىدىلا «قۇرئان كەرىم» ھەم ئۇنىڭ يېزىقىنى مەخلۇق ئەمەس دېدى. ئىبنى ھەنبۇل بۇنىڭغا يول قويماي، كېيىنكى كۆز قاراشنى بىدئەتچىلىككە چىقىرىپ، بۇ ئارقىلىق «قۇرئان كەرىم»نىڭ خاراكتېرى توغرىسىدا تولۇق ئىزدە-نىشنىڭ پايدىسىزلىقى ۋە زىيانلىق ئىكەنلىكىنى، قەدىمكى كىشىلەرنىڭ شۇنچە تەقۋا-دارلىق بىلەن ئۇنىڭدىن ساقلانغانلىقىنى تەكىتلىدى.

833 ـ يىلى مەئمۇن ۋاپات بولغاندىن كېيىن، مۇئتەزىلىيلەر سىياسىي جەھەتتە كۈچىيىشكە باشلىدى. مەئمۇننىڭ ئىككى ۋارىسى مۇئتەسىم بىلەن ۋاسىق ئۇنىڭ ئەمرلىرىنى ئىجرا قىلىشتا سۈسلۇق قىلدى، ئۇلارنىڭ ھاكىمىيىتى ئۇلار ھوقۇق يۈرگۈزگەن مەزگىلدە سىياسىي ھەم دىنىي جەھەتتە كېڭىيىشكە باشلىدى. بىراق، مۇتەۋەككۇل 847 ـ يىلى تەختكە ۋارىسلىق قىلغاندىن كېيىن، بۇ خىل ۋەزىيەتنى تۈپتىن ئۆزگەرتىپ، ئۇچ خەلىپىنىڭ قولىدا قەھرىمانلىق كۆرسىتىپ زىيانكەش-لىككە ئۇچرىغان ئىبنى ھەنبۇل ئاقلاندى. «قۇرئان كەرىم» مەخلۇق دېگەن ئۇچ خەلىپىنىڭ دەۋرىدىكى كۆمۈلۈپ قالغان بۇ كۆز قاراش يورۇقلۇققا چىقتى. [113]

بىراق، ئىلگىرى ئىسلامىيەت ئەقلىيەت دۇنياسىدا زور زىلزىلە قوزغىغان «مۇئتەزىلىيلەر ئە-تىۋارلىنىشتىن قالغاندىن كېيىن يوقالدى» دەپ پەرەز قىلىش ئېھتىمال خاتالىق بولۇشى مۇمكىن. مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئىلاھىيەت تەلىماتى ساھەسىدىكى تەسىرى كېيىنكى دەۋردىكى ئۇلىمالارنىڭ تە-لىماتى ئارقىلىقلا ئەمەس، بەلكى ئەھلى سۈننەتكە ئەگىشىپ كەلگەن تارىختىن قېپقالغان زەربە، شۇنداقلا ئۇنىڭ رادىكال كۆز قاراشلارنى مۇۋاپىقلاشتۇرۇش بىلەن خېلى ئۇزۇن يىل مەزگىل داۋاملا-شتى. ئەشئەرىيىلەر كېيىن بىزنىڭ كۆرگىنىمىزدەك، X ئەسىردە مۇئتەزىلىيلەردىن كېلىپ چىق-قان. ئۇلار گەرچە دەسلەپكى دەۋردىكى ئىلاھشۇناسلارنىڭ تەلىماتىدا گەۋدىلەنگەن ئەنئەنىنى ھۆرمەت قىلسىمۇ، لېكىن ئاساسەن قىلچە ئۆزگەرتمىگەن ھالدا ئۇلارنىڭ ئىسلامىيەت تارىخىدىكى تۇنجى ئوتتۇرىغا قويغان مەسىلىلىرى ۋە ئۇقۇمىنى پۈتۈن مىراس سۈپىتىدە قوبۇل قىلدى.

بىز بۇ يەردە بۇ خىل ئىنقىلابىي ھەرىكەتكە ئەگىشىپ كەلگەن تارىخقا نىسبەتەن تولۇق، تەپ-سىلىي بايان قىلماقچى ئەمەسمىز. پەقەت بۇ يەردە بۇ ئېقىمنىڭ ۋارىسلىرى بولمىش ئەشئەرىي تە-رەپدارلىرىنىڭ باش كۆتۈرگەن دەۋرىگىچە بولغان ئارىلىقتىكى ئاساسلىق ئۆلىمالارنىڭ ئىسمىنى ئاتاپ ئۆتمەكچىمىز. ئۇلار ئەنئەنىۋى ھالدا ئىككى تارماققا بۆلۈنىدۇ. يەنى بەسرە ئېقىمى ۋە باغدادى ئېقىمى. تۆۋەندىكى تىزىملىك X ئەسىرنىڭ ئوتتۇرىلىرىغىچە بولغان ئاساسلىق شەخسلەرنىڭ ئىسمىدۇر. ئۇنىڭدىن كېيىن ئىلاھىيەت تەلىماتى سەھنىسىگە ھۆكۈمرانلىق قىلغۇچى ئەشئەرىيە-لەردۇر. بىراق قادى ئابدۇ جاپپار (1025 ـ يىلى ۋاپات بولغان) بۇنىڭدىن مۇستەسنا.

بەسرە ئېقىمىدىكىلەر:

ۋاسىل ئىبنى ئەتا (748 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
ئەمر ئىبنى ئۇبەيد (762 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
ئەبۇ ھۇزەيل ئەلەف (841 ـ يىلى 849 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
ئەبۇ بەكرى ئاسام (IX ئەسىرنىڭ بېشىدا ۋاپات بولغان)
ئىبراھىم نىزام (835 ـ يىلى ياكى 845 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
ئەلى ئەسۋەرى (نىزام بىلەن زامانداش)

مۇئەممەر ئىبنى ئەبباد (نىزام بىلەن زامانداش)
ھىشام فۇۋات (813 ـ يىلىدىن 833 ـ يىلىغىچە مەئمۇن ھوقۇق تۇتقان مەزگىلدە ياشىغان)
ئەبۇ يەئقۇپ شەھھام (847 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
ئەبباد ئىبنى سۇلايمان (864 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
ئەمر ئىبنى بەھر جاھىز (868 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
ئەبۇئەلى جۇبائى (915 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
ئەبۇھاشىم ىبننى جۇبائى (جۇبائىنىڭ ئوغلى، 933 ـ يىلى ۋاپات بولغان)

باغداد ئېقىمىدىكىلەر:

بەشىر ئىبنى مۇئتەمىر (825 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
ئەبۇمۇسا مۇدار (841 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
جەئفەر ئىبنى مۇبەششىر (849 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
سۇمامە ئىبنى ئاشراس (828 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
ئىسكافى (855 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
ئەخمەدئىبنى ئەبۇ دۇئاد (855 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
ئەبۇل ھۇسەيىن قايياد (902 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
ئەبۇقاسىم بەلھى كائىبى (931 ـ يىلى ۋاپات بولغان)
ئابدۇمۇلىتئان (1025 ـ يىلى ۋاپات بولغان)

ئىزاھاتلار :

[1] مەسئۇدى: «مۇرۇج» 6 ـ جىلد 391 ـــ 392 ـ بەتلەر. تابەرى: «تارىخ» 1 ـ جىلد 340 ـــ 360 ـ بەتلەر. ھېتتى: «ئەرەبلەر تارىخى» 181 ـــ 182 ـ بەتلەر.

[2] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 92 ـ ، 93 ـ ، 105 ـ بەتلەر.

[3] يۇقىرىقى كىتاب: 91 ـ بەت. باغدادى: «مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 62 ـ بەت.

[4] يۇقىرىقى كىتاب: 14 ـ بەت. باغدادى: «مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 191 ـ 192 ـ بەتلەر.

[5] يۇقىرىقى كىتاب: 104 ـ بەت.

[6] گولدزىخەر: «ئىسلام ئەقىدىسى ۋە شەرىئەت» 68 ـ بەت.

[7] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 86 ـ ، 106 ـ بەتكە قارالسۇن. باغدادى: «مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 19 ـ بەت.

[8] يۇقىرىقى كىتاب: 1 ـ ، 7 ـ ، 104 ـ بەتلەر. باغدادى: «مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 195 ـ بەت. گولدزىخەر: «ئىسلام ئەقىدىسى ۋە شەرىئەت» 108 ـ 109 ـ بەتلەر. «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 108 ـ 109 ـ بەتلەر.

[9] گولدزىخەر: «ئىسلام ئەقىدىسى ۋە شەرىئەت» 165 ـ 166 ـ بەتلەر. «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 108 ـ 109 ـ بەتلەر.

[10] «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 108 ـ 109 ـ بەتلەر.

[11] نەۋبەختى: «شىئە مەزھەپلىرى» 16 ـ ، 91 ـ بەت.

[12] يۇقىرىقى كىتاب: 91 ـ بەت. «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 122 ـ ، 131 ـ بەت. «ئىسلام ئەقىدىسى ۋە شەرىئەت» 165 ـ بەت. ھىللى: «شىئە مەزھىپى ئىلاھىيەت پرىنسىپى ھەققىدە» 62 ـ 63 ـ بەتلەر.

[13] ئەشئەرىي: «ماقالات» 15 ـ بەت. نەۋبەختى: «شىئە مەزھەپلىرى» 18 ـ 20 ـ بەتلەر.

[14] نەۋبەختى: «شىئە مەزھەپلىرى» 18 ـ 20 ـ بەتلەر. ھىللى: «شىئە مەزھىپى ئىلاھىيەت پرىنسىپى ھەققىدە» 440 ـ 441 ـ بەتلەر.

[15] «ئىسلام ئەقىدىسى ۋە شەرىئەت» 188 ـ 189 ـ بەتلەر.

[16] ئەشئەرىي: «ماقالات» 15 ـ 16 ـ بەت. شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 14 ـ ، 143 ـ ، 144 ـ بەتلەر.

[17] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 17 ـ بەت. ۋات: «دەسلەپكى دەۋرىدىكى ئىسلامىيەتتىكى ئەركىن ئىزدىنىش ۋە تەقدىرچىلىك» 40 ـ 41 ـ بەتلەر.

[18] يۇقىرىقى كىتاب: 32 ـ بەت. ئىبن قۇتەيب: «كىتاب ئەل مائارىپ» 285 ـ بەت. ۋات: «دەسلەپكى دەۋردىكى ئىسلامىيەتتىكى ئەركىن ئىرادىچىلىك ۋە تەقدىرچىلىك» 54 ـ 55 ـ بەتلەر.

[19] ئىبن قۇتەيب: «كىتاب ئەل مائارىپ» 301 ـ بەت. تابەرى: «تارىخ» 2 ـ جىلد 1733 ـبەت. ۋات: «دەسلەپكى دەۋردىكى ئىسلامىيەتتىكى ئەركىن ئىرادىچىلىك ۋە تەقدىرچىلىك» 40 ـ 41 ـ بەتلەر. بروۋن: «پېرسىيە ئەدەبىيات تارىخى» 1 ـ جىلد 282 ـ 283 ـ بەتلەر. شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 105 ـ بەت.

[20] بروۋن: «پېرسىيە ئەدەبىيات تارىخى» 283 ـ بەت. ھىللى: «شىئە مەزھىپى ئىلاھىيەت پرىنسىپى ھەققىدە» 245 ـ بەت.

[21] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 17 ـ بەت.

[22] مىكنې: «گرىك مۇتەپەككۇرلىرى ئەسەرلىرى توپلىمى» 94 ـ جىلد 1589 ـ ، 1590 ـ بەتلەر. ئاناۋاتى بىلەن گاردەت بىللە يازغان «ئىسلام ئىلاھىيەت مۇقەددىمىسى» 201 ـ ، 202 ـ بەتلەر، 236 ـــ 237 ـ بەتلەر.

[23] ئىبنى ھاجەر ئاسكالانى: «تەھزىپ ئەل تەھزىپ» 10 ـ جىلد 225 ـــ 226 ـ بەتلەر. ۋەنسىنىك: «ئىسلام ئەقىدىسى» 53 ـ بەت. بروۋن: «پېرسىيە ئەدەبىيات تارىخى» 280 ـــ 281 ـ بەتلەر.

[24] ھاييات: «زەپەرنامە» 118 ـ 119 ـ بەتلەر. شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 17 ـــ 18 ـ بەتلەر.

[25] «زەپەرنامە» 73 ـ 74 ـ بەتلەر.

[26] ئىبنى مۇرتازا: «تەقدىرچىلىك» 19 ـ بەت. پىنەس: «ئىسلامىيەت ئاتوم نەزەرىيىسى ئىلمىي ئەسەرلەر توپلىمى» قوشۇمچىسى.

[27] ھاييات: «زەپەرنامە» 92 ـ بەت.

[28] يۇقىرىقى كىتاب: 92 ـ بەت. ئەشئەرىي: «ماقالات» 45 ـ بەت. پىنەس: «ئىسلامىيەت ئاتوم نەزەرىيىسى ئىلمىي ئەسەرلەر توپلىمى» قوشۇمچىسى. ۋات: «دەسلەپكى دەۋردىكى ئىسلامىيەتتىكى ئەركىن ئىرادىچىلىك ۋە تەقدىرچىلىك» 103 ـ بەت.

[29] يۇقىرىقى كىتاب: 18 ـ بەت. ئەشئەرىي: «ماقالات» 542 ـ بەت.

[30] ھاييات: «زەپەرنامە» 98 ـ بەت.

[31] ۋەنسىنىك: «ئىسلام ئەقىدىسى» 56 ـــ 57 ـ بەتلەر.

[32] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 59 ـــ 60 ـ بەتلەر.

باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 134 ـ بەت. ۋات: «دەسلەپكى دەۋردىكى ئىسلامىيەتتىكى ئەركىن ئىرادىچىلىك ۋە تەقدىرچىلىك» 96 ـــ 97 ـ بەتلەر.

[33] ھەقىقەتەن ئۆز ـ ئۆزىگە زىت بولغىنى شۇكى، مۇئتەزىلىيلەر ئىچىدىكى بىر قىسىم كىشىلەر ئاقلاشلارغا قارىغاندا بۇ خىل قاراشقا قوشۇلمىغانمىش. ھاييات: «زەپەرنامە» 22 ـ بەتكە قارالسۇن. قارىماققا مۇشۇ قاراشنىڭ ئاساسلىق تەرغىباتچىسى بولمىش سالىھى (ھاييانىڭ زامانداشى) بەزىدە مۇرجىئىتلار قاتاردا، بەزىدە مۇئتەزىلىيلەر تەرىپىدە تۇرغانىدەك قىلاتتى. ئەشئەرىي: «ماقالات» 309 ـــ 310 ـ بەتكە قارالسۇن. ئىبنى مۇرتازا: «تەقدىرچىلىك» 40 ـ بەت.

[34] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 26 ـــ 27 ـ بەتلەر. شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 31 ـ بەت. ئەشئەرىي: «ماقالات» 356 ـ بەت.

[35] «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 31 ـــ 32 ـ بەتلەر. «ئۇسۇلى دىن» 150 ـــ 151 ـ بەتلەر.

[36] فەخرىي: «ئىسلام ئوككاسىئونالىزمى» 68 ـــ 69 ـ بەتلەر. باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 150 ـــ 151 ـ بەتلەر.

[37] ئەشئەرىي: «ماقالات» 402 ـــ 403 ـ بەتلەر. فەخرىي: «مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئەركىن ئىرادىچىلىكىدىكى بەزىبىر ئۆز ـ ئۆزىگە زىت مەزمۇنلار»، «مۇسۇلمانلار دۇنياسى» 63 ـ جىلد (1953 ـ يىل)، 98 ـــ 108 ـ بەتلەر. ئاپتور يۇقىرىقى ئابزاسنى يازغاندا بۇ ماقالىگە تايانغان.

[38] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە»نىڭ 44 ـ بەتتىكى بايانداً، بەشرىنىڭ «تەبىئەت» پەيلاسوپلىرى يەنىدىن ئۆز تەلىماتلىرىغا ئېرىشكەنلىكىگە دەل باھا بەرگەن. ھاييات: «زەپەرنامە» 6 ـ ۋە 171 ـ بەت.

[39] ئەشئەرىي: «ماقالات» 501 ـ ، 403 ـ بەتلەر. باغدادى: «مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 143 ـ بەت.

[40] شەھرىستانى: «باتۇرلۇقنىڭ چېكى» 68 ـــ 69 ـ بەتلەر. غەززالىي: «ئىقتىساد» 42 ـ بەت. بۇ يۇكسەك دەرىجىدە دىققەت ـ ئېتىبارغا ئېرىشكەن نوقۇل نەزەرىيىۋى مەسىلە قارىماققا ساپلا شەرئىي مۇلاھىزە، يەنى بىر كىشى ئۆز ھەرىكىتىنىڭ ئۆزى ئۆلۈپ بولغاندىن كېيىن ھاسىل بولغان نەتىجىسىگە مەسئۇل بولامدۇ ـ يوق دېگەن مەسىلە ئىدى. كلاسسىك مىسال شۇكى، ئادەم ئۆلتۈرگەن بىر ئوقياچى ئۆزى زىيانكەشلىككە ئۇچراتقۇچى ئۆلۈشتىن ئىلگىرى ئۆلۈپ قالغان بولسا، ئۇ قانداق مەسئۇلىيەتنى ئۈستىگە ئېلىشى كېرەك؟ ئەشئەرىي: «ماقالات» 403 ـ بەتكە قارالسۇن. باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 137 ـ بەت.

[41] ئەشئەرىي: «ماقالات» 403 ـ بەت. ئەبۇھۇزەيلى «ئىنسانىنىڭ ئۆزىگە ئۆزى قىلغان ئىشىنىڭ نەتىجىسى» بىلەن «ئۇنىڭ باشقا ئىشلاردا ھاسىل قىلغان نەتىجىسى» بۇ ئىككىسىنى پەرقلەندۈرگەن. كۆپلىگەن مۇئتەزىلىلەر (جۇبائى بۇنىڭدىن مۇستەسنا) ئىرادىنىڭ ھەرىكەتتىكى «ئاساسىي ئامىل» ئىكەنلىكىنى ئېتىراپ قىلىش بىلەن بىر ۋاقىتتا، «ئىرادىنىڭ بىر ئىرادىسى بارلىقىنى» (149 ـ بەت) ياكى «ئۇنىڭ يارىتىلمىش» (414 ـ بەت) ئىكەنلىكىنى ئىنكار قىلدى. شۇنداق قىلىپ «چەكسىز رىگرس» نىڭ ئالدى ئېلىندى. دىققەت قىلىشقا ئەرزىيدىغىنى شۇكى، ئەشئەرىيلەر ئىرادىدىكى ئۆز ـ ئۆزىنى بەلگىلەش ھەقىقىتىدىن گۇمانلاندى ۋە بۇنى ئاللاغا مەنسۇپ قىلىشتى. ئۇ-لارنىڭ تەلىماتىنى مىسال كەلتۈرگەن غەززالىينىڭ قارىشىچە، بۇ خىل ئىختىيارلىق چۈشەنچىسى ياخشىلىق بولۇپ، ئۇ بۇنى ئاللانىڭ قۇدرىتىگە تەۋە دەپ قارىغان. «دىنىي ئىلىملەرنىڭ گۈللىنىشى» 9 ـ جىلد 219 ـــ 220 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.

[42] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 39 ـ بەت. باغدادى: «مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 129 ـ بەت. ھاييات: «زەيلەرنامە» 44 ـ بەت.

[43] ئەبۇ ھۇزەيلى، جەئفەر بىن ھارب، ئىسكافى ۋە جۇبائى ئاكىلاشلارغا قارىغاندا ئۇنىڭغا رەددىيە يازغان. «مەزھەپلەر ئىختىلاپى»غا قارالسۇن. 115 ـ بەت. ئەشئەرىيلەر توغرىسىدا باغدادى ئەشئەرىي، باقىللانى ۋە كالانىسىنى تىلغا ئالغان.

[44] ناززام ئەبۇ ھۇزەيلى بىلەن خەلىپە ھارۇن (786 ـ يىلىدىن 809 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن) نىڭ زامانـ-داشى ئىدى. ئىبن مۇرتازا: «تەقدىرچىلىك» 31 ـــ 32 ـ بەتلەر.

[45] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 46 ـ بەت. «زەيلەرنامە» 45 ـ بەت. «مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 137 ـ بەت. «ماقالات» 548 ـ بەت.

[46] «ماقالات» 406 ـ بەت. «زەيلەرنامە» 45 ـ بەت.

[47] بۇ ئەمەلىيەتتە ھاييانىڭ ئىبنى راۋاندىغا قارشى تۇرۇپ، مۇئەممەرنى ئاقلىغان دەلىلى ئىدى. «زەيلەرنامە» 45 ـ بەت.

[48] شەھرىستانى مۇئەممەرنىڭ «ياخشى ياكى يامان بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، ئەقدىر ئاللا تەرىپىدىن بېكىـ-تىلگەن»نى ئىنكار قىلغانلىقى سەۋەبلىك، ئۇنى «ئۇ پاسىق كاپىر» دەپ ئاتىغان («مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 4 ـ بەت).

[49] باغدادى: «مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 137 ـ بەت. «ماقالات» 548 ـ بەت. «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 46 ـ بەت.

[50] «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 47 ـ بەت. «مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 140 ـ بەت.

[51] ئەشئەرىي: «ماقالات» 331 ـــ 332 ـ بەتلەر.

[52] يەنى ئۇنىڭ بەدەن بىلەن ئارىلاشقانلىق ئۇقۇمى. ناززام ئىنسانغا «بەدەنگە ئورۇنلاشقان ۋە پۈتۈنلەي ئۇ-نىڭ بىلەن ئارىلىشىپ كەتكەن بىر روھ» دەپ تەبىر بەرگەن («ماقالات» 331 ـ بەت).

[53] ئەشئەرىي: «ماقالات» 405 ـ بەت. 332 ـ بەت. «مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 140 ـ بەت.

[54] شەھرىستانى مۇئەممەرنىڭ «بۇ قاراشنى (روھ دېمەك ماكانىدىمۇ ئەمەس، زامانىدىمۇ ئۆز ـ ئۆزىدىن مەۋجۇتلۇقتىكى ماھىيەتتۇر) دەپ قارايدىغان پەيلاسوپلار يېنىدىن ئەكەلگەنلىكىنى» قەيت قىلغان («مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 47 ـ بەت). باغدادى تېخىمۇ دەل ھالدا باھا بېرىپ،ئۇنىڭ ئىلاھىيلىققا تەۋە ئالاھىدىلىكلەرنى ئىنسانغا تەۋە قىلغانلىقىنى ئېيتقان («مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 140 ـ بەت).

[55] ناززامنىڭ نۇقتىئىنەزىرى ئۆز ـ ئۆزىگە زىتلىقتىن پۈتۈنلەي مۇستەسنامۇ ئەمەس ئىدى. چۈنكى ئۇ «قۇدرەت، ئىستېدات، ھايات ۋە ئىرادە»نى پەقەت روھقا تەۋە دەپ قارىغان («مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 38 ـ بەت).

[56] ئەشئەرىي: «ماقالات» 407 ـ بەت.

[57] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 49 ـ بەت.

[58] يۇقىرىقى كىتاب: 49 ـ بەت. ئەشئەرىي: «ماقالات» 407 ـ بەتكە قارالسۇن. باغدادى: «مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 158 ـ بەت.

[59] ئىبن مۇرتازا: «تەقدىرچىلىك» 36 ـــ 37 ـ بەتلەر. «مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 158 ـ بەت.

[60] «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 49 ـ بەت.

[61] فەخرىي: «ئىسلام ئوككاسىئونالىزمى» 33 ـــ 34 ـ بەتلەر.

[62] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 36 ـ بەت. شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 38 ـ بەت. ئىبن ھازىم: «فىسال» 5 ـ جىلد 92 ـ بەت. ئەشئەرىي: «ماقالات» 308 ـــ 309 ـ بەتلەر. نىشاپۇر: «مەسىلە» 2 ـ 3 ـ بەتلەر.

[63] ئەشئەرىي: «ماقالات» 305 ـــ 345 ـ بەت. ئىبن ھازىم: «فىسال» 5 ـ جىلد 66 ـ بەت.

[64] «ماقالات» 343 ـ بەت. «فىسال» 5 ـ جىلد 66 ـ بەت. شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 38 ـ بەت. «مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 114 ـ بەت. «ماقالات» 345 ـ بەتتىكى بىر قاراشقا ئاساسلانغاندا، ھىشام بەدەندىن باشقا يەنە «مەئانى» نىڭ مەۋجۇتلۇقىنى ئىنكار قىلغان.

[65] تاسادىپىيلىقنى ئىنكار قىلغۇچىلارنىڭ داۋالىق ۋەكىللىك شەخسلىرى ئىچىدىن جاھىز (ئۆلۈمى: 868)نى تىلغا ئېلىشقا تېگىشلىك. «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 53 ـ بەتكە قارالسۇن.

[66] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 46 ـ 47 ـ بەتلەر. «مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 114 ـ ، 131 ـ بەتلەر.

[67] «ئۇسۇلى دىن» 36 ـ بەت. «مەزھەپلەر ئىختىلاپى» 316 ـ بەت.

[68] «ئۇسۇلى دىن» 56 ـ بەت.

[69] ئەشئەرىي: «ماقالات» 570 ـ بەت ۋە 307 ـ ، 310 ـ بەت. «ئۇسۇلى دىن» 56 ـ 57 ـ بەتلەر. جۇۋەينى: «ئىرشاد» 14 ـ بەت.

[70] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 56 ـ بەت. بىرىنچىسى كائىباتنىڭ، ئىككىنچىسى ئەبۇ ھاشىمنىڭ كۆز قارىشىدۇر. باغدادىنىڭ بايانىغا قارىغاندا، ھەر ئىككىسىنىڭ ئەگەشكۈچىسى بار ئىدى.

[71] باقىللانى: «تەمھىد» 18 ـ بەت. ئىبنى خالدۇن: «مۇقەددىمە» 326 ـ بەت. ئاناۋاتى بىلەن گاردەت: «ئىسلام ئىلاھىيىتى كىرىش سۆزى» 62 ـ 63 ـ بەتلەر.

[72] ئەشئەرىي: «ماقالات» 370 ـ بەت. «قۇرئان» دىكى 8 ـ سۈرە 67 ـ ئايەت ۋە 46 ـ سۈرە 24 ـ ئايەت نەقىل كەلتۈرۈلۈپ، مۇشۇ دۇنيادىكى «ئۆزگىرىشچان شەيئىلەر» بايان قىلىنغان.

[73] «ماقالات» 358 ـ 359 ـ بەتلەر. باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 50 ـ 51 ـ بەتلەر.

[74] مەيمۇنىدىس: «ئازغۇنلارنىڭ يولباشچىسى» بىرىنچى قىسىم 73 ـ باب 6 ـ تېما، تۆۋەندىكى بايان (213 ـ بەت) كە قارالسۇن.

[75] بۇ رەسمىي ئەشئەرىيەنىڭ قارىشىدۇركى، بۇ «ئالەمدىكى ھەر شەيئى ئاللانىڭ ئەمرى بىلەن بارلىققا كەلگەن ۋە ئۇنىڭ ئەمرى بىلەن بارلىقتىن كەچكەن» دېگەنگە ئاساسلانغان (باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 50 ـ بەت). بىراق، جىسىمنىڭ باقاسى ئاللانىڭ ئۇنىڭدا باقا تاسادىپىي سەۋەبىنى ياراتقانلىقىنىڭ نەتىجىسىدۇر. ئەگەر ئاللا جىسىمغا بۇنى بەرمىسە، ئۇ دەرھال مەۋجۇتلۇقتىن توختايدۇ. ئەمما مۇئتەزىلىيلەر (مەسىلەن، جۇبائى ۋە ئۇنىڭ ئوغلى ھاشىم) بۇ خىل دەللىدىن گۇمانلانغان. ۋە ئەگەر ئاللا كائىناتنى يوق قىلىشنى خالىسا، ئاساس بولمىغان ئەھۋالدا فانا تاسادىپىي سەۋەبنى يارىتىدىغانلىقىنى دەللىگەن (يۇقىرىقى كىتاب: 45 ـ ، 67 ـ 68 ـ بەتلەر).

[76] ھايىيات: «زەپەرنامە» 13 ـ 14 ـ بەتلەر. باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 238 ـ 239 ـ بەتلەر. باقىللانى: «تەمھىد» 365 ـ بەت.

[77] «زەپەرنامە» 18 ـ بەت. «ئۇسۇلى دىن» 238 ـ بەت.

[78] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 238 ـ ، 242 ـ بەتلەر.

[79] بۇخارى: «سەھىھ» 19 ـ بەت. مۇسلىم: «سەھىھ» 1 ـ كىتاب 217 ـ بەت. «ئۇسۇلى دىن» 242 ـ 243 ـ بەتكە قارالسۇن.

[80] ئەشئەرىي: «ماقالات» 15 ـ بەت. نەۋبەختى: «شىئە مەزھەپلىرى» 19 ـ 20 ـ بەتلەر. باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 332 ـ بەت. جۇرجانى: «كىتاب ئەل تارىغات» (تەبسىرنامە) 79 ـ بەت.

[81] يۇقىرىقى كىتاب: 15 ـ 16 ـ بەتلەر. «ئۇسۇلى دىن» 331 ـ 332 ـ بەتلەر. «شىئە مەزھەپلىرى» 28 ـ ، 39 ـ ، 67 ـ بەتلەر. «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 134 ـ 135 ـ بەتلەر. مالاتى: «كىتاب ئەل تەنبىھ» 15 ـ بەت.

[82] «ئۇسۇلى دىن» 90 ـ بەت. باقىللانى: «تەمھىد» 272 ـ بەت.

[83] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 30 ـ بەت.

[84] ئەشئەرىي: «ماقالات» 156 ـ 157 ـ بەتلەر.

[85] يۇقىرىقى كىتاب: 483 ـ بەت.

[86] سەئىد: «تاباقەت» 6 ـ بەت. شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 317 ـ بەت.

[87] ئەشئەرىي: «ماقالات» 177 ـ 178 ـ بەتلەر. ۋە 483 ـ 484 ـ بەتلەر. ۋەنسىنىك: «ئىسلام ئەقىدىسى» 75 ـ 76 ـ بەتلەر.

[88] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 91 ـ بەت. «ماقالات» 486 ـ بەت.

[89] «ئۇسۇلى دىن» 91 ـ بەت. «ئەقىدە ۋە مەزھەپ» 34 ـ بەت. «زەپەرنامە» 59 ـ بەت.

[90] «ماقالات» 497 ـ بەتكە قارالسۇن.

[91] يۇقىرىقى كىتاب: 184 ـ بەت.

[92] يۇقىرىقى كىتاب: 501 ـ بەت.

[93] يۇقىرىقى كىتاب: 175 ـ ، 176 ـ ، 492 ـ ، 522 ـ بەتلەر. باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» غا قارالسۇن. 92 ـ بەت.

[94] شەھرىستانى: «باتۇرلۇقنىڭ چېكى» 150 ـــ 151 ـ بەتلەر. «ئۇسۇلى دىن» 70 ـــ 71 ـ بەتلەر.
[95] يۇقىرىقى كىتاب: 102 ـــ 103 ـ بەتلەر.
[96] يۇقىرىقى كىتاب.
[97] ئەشئەرىي: «ماقالات» 180 ـ بەت.
[98] يۇقىرىقى كىتاب: 187 ـ ، 508 ـ ، 509 ـ بەتلەر.
[99] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 90 ـ ، 91 ـ ، 103 ـ بەت. ئەشئەرىي: «ماقالات» 189 ـ ، 190 ـ ، 510 ـ بەت. «ماقالات»دا (190 ـ ۋە 511 ـ بەتلەردە) ئەبۇھۇزەيلىنىڭ كۆز قارىشىدىكى تۈتۈقسىزلىقلار كۆرسىتىلگەن.
[100] ئەشئەرىي: «ماقالات» 190 ـ بەت.
[101] يۇقىرىقى كىتاب: 190 ـــ 191 ـ بەتلەر. باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 90 ـ ، 103 ـ بەتلەر.
[102] مەسىلەن، باقىللانىنىڭ «تەمھىد» 75 ـــ 76 ـ بەتلەر، 89 ـ ، 95 ـ بەتكە قارالسۇن. ئاناۋاتى بىلەن گارەت يازغان «ئىسلام ئىلاھىيىتى كىرىش سۆزى»گە قارالسۇن. 38 ـ ، 39 ـ بەتلەر.
[103] باقىللانى: «تەمھىد» 253 ـ بەت. ئەشئەرىي: «ئىسلام مەزھەپلىرى ماقالىلەر توپلىمى» 21 ـ بەت.
[104] ئەشئەرىي: «ماقالات» 192 ـــ 193 ـ بەتلەر.
[105] مەئمۇننىڭ باغدات قازىسىغا يازغان مەكتۇبىغا قارالسۇن. تابەرى: «تارىخ» 7 ـ جىلد. 198 ـ بەت. ئىبن نادىم: «كىتابلار تىزىملىكى» 269 ـــ 270 ـ بەتلەر.
[106] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن» 106 ـ بەت. ئەشئەرىي: «ماقالات» 598 ـ بەت. شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە» 34 ـ بەت.
[107] «ماقالات» 191 ـ ، 588 ـ بەتلەر.
[108] «قۇرئان» 85 ـ سۈرە 21 ـ ئايەت.
[109] ئەشئەرىي: «ماقالات» 598 ـــ 599 ـ بەتلەر.
[110] يۇقىرىقى كىتاب: 582 ـ ، 589 ـ بەتلەر. ھاييات: «زەپەرنامە» 92 ـــ 93 ـ بەتلەر.
[111] پاتتون: «ئەخمەد بىن ھەنبۇل ۋە مېھنەت» 50 ـــ 51 ـ بەتلەر.
[112] يۇقىرىقى كىتاب: 33 ـــ 34 ـ بەتلەر. «ماقالات» 602 ـ بەتكە قارالسۇن.
[113] يۇقىرىقى كىتاب: 139 ـــ 140 ـ بەتلەر.

ئۈچىنچى باب

IX ئەسىردىكى پەلسەپىۋى يېزىقچىلىقنىڭ سىستېمىلىق باشلىنىشى

1. ئىسلامىيەتتىكى تۇنجى ئىجادىي پەلسەپىۋى ئەسەر قەلەمكېشى ئەل كىندى

كەسكىن ئىرقىي نۇقتىئىنەزەر ۋە ئانچە كەسكىن بولمىغان مەدەنىيەت نۇقتىئىنەزەرلىرى جەھەتتە بىردەك زور ھۆرمەتكە سازاۋەر بولغان، ئەرەبلەرنىڭ كىنداھ قەبىلىسىدىن كېلىپ چىقىپ، تۇنجى پەيلاسوپ دەپ تەرىپلەنگەن قەلەمكەش—ئەبۇ يۈسۈپ يەئقۇپ ئىبنى ئىسھاق ئەل كىندىدۇر. بۇ قەبىلە ئەرەب ئەدەبىياتىغا يەنە بىر ئۇلۇغ شەخسنى تۆھپە قىلغان بولۇپ، ئۇ بولسىمۇ شائىر شاھزادە ئىمرۇل فەيىس (مۇشەققەت ئوغلى)تۇر. ئاتىسى يوشۇرۇن ئۆلتۈرۈلگەندىن كېيىن، ئۇ كىنداھنىڭ خانلىق ھوقۇقىنى قولغا ئېلىش ئۈچۈن مەغلۇبىيەت بىلەن ئاخىرلاشقان كۈرەشلەرنى ئېلىپ بارغان. بۇ تۈپەيلى ئۇ سەرسان شاھزادە (تەخمىنەن 540 ـ يىلى ۋاپات بولغان) دەپمۇ ئاتالغان.

بىز ئەل كىندىنىڭ گرېك ۋە ھىندى ئەسەرلىرىنى مۇسۇلمانلار دۇنياسىغا تونۇشتۇرۇپ ئەكىرگەن تەرجىمە ھەرىكىتىنىڭ باشلامچىسى ۋە ھامىيىسى ئىكەنلىكى بىلەن تونۇشۇپ ئۆتتۇق. [1] شەك ـ شۈبھىسىزكى، ئۇ بىرقانچە پارچە پەلسەپىۋى ئەسەرلەرنى تۈزەتكەنلىكى ۋە شەرھ يازغانلىقى ئۈچۈن بەزىبىر مۆتىۋەر تەزكىرىلەردە خاتا ھالدا «زور مىقداردىكى پەلسەپىۋى ئەسەرلەر» نى تەرجىمە قىلغان دېيىلگەن. [2] ھالبۇكى، ئەل كىندى IX ئەسىردە ئىسلامىيەتتە يېڭى باشلانغان پەلسەپە ھەرىكىتىگە قوشقان تۆھپىسى، دىنداشلىرىنىڭ چەتنىڭ ئۇقۇمى ۋە تەدبىرلىرىنى قوبۇل قىلىش، ئۆزلەشتۈرۈشكە بولغان تەبىئىي قارشىلىقىنى پەسەيتىشكە بولغان تىرىشچانلىقى بىلەن ئىسلامىيەت پەلسەپە تارىخىدا ئەڭ ئالاھىدە ئورۇندا تۇرۇشقا مۇناسىپ.

ئەل كىندىنىڭ دەسلەپكى چاغلىرىدىكى كۇفەدىكى تۇرمۇشىغا ئائىت بىزنىڭ بىلىدىغانلىرىمىز ناھايىتى ئاز. ئۇ ئېھتىمال VIII ئەسىرنىڭ ئاخىرىدا ئاتىسى ئىراقنىڭ ئەمىرى بولۇپ تۇرغان چاغدا تۇغۇلغان. [3] ئۇ ئېنىقكى، كۇفەدىن گراماتىكا ۋە ئىلاھىيەت تەتقىقاتىنىڭ مۇھىم مەركىزى بولغان بەسىرەگە كەلگەن، ئاخىرىدا ئۇ بىر ياش تالىپ بولۇش سۈپىتى بىلەن ئىمپېرىيىنىڭ پايتەختى—IX ئەسىردىكى ئەقلىي ھاياتنىڭ مەركىزى باغداتتا ئولتۇراقلىشىپ قالغان. [4] بۇ يەردە ئۇ ئاباباسىيلار خەلىپىسى مەئمۇن (813 ـ يىلىدىن 833 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن)، مۇئتەسىم (833 ـ يىلىدىن 842 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن) ۋە ۋاسىق (847 ـ يىلىدىن 861 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن) نىڭ ھۇزۇرىدا ئىنتايىن ئەتىۋارلانغان. بۇ ئۈچ خەلىپىنىڭ پەلسەپىۋى تەتقىقاتىنى كېڭەيتىشكە بولغان قىزىقىشى، بولۇپمۇ مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئىشلىرىنى قوللاپ ـ قۇۋۋەتلىگەنلىكىنى يۇقىرىدا سۆزلەپ ئۆتتۇق. مۇتەۋەككىل (847 ـ يىلىدىن 861 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن) ئالدىنقى ئۈچ خەلىپىنىڭ پەلسەپە ۋە ئىلاھىيەت تەلىماتىغا بولغان ھېسداشلىقىغا كۈچلۈك قارشى چىققان. ئۇ ھۆكۈمرانلىق

قىلغان دەۋرده ئەل كىندىنىڭ شەخسىي ئىستىقبالىدا ئاسمان ـ زېمىن ئۆزگىرىش بولغان. [5] شۇنداقتىمۇ ئۇ يەنىلا مۇتەۋەككىلدىن بەش يىل ئارتۇق ئۆمۈر كۆرگەن. ئېھتىمالىقى ئەڭ زور قىياسقا ئاساسلانغاندا، ئۇ 866 ـ يىلى ياكى ئۇنىڭدىن سەل كېيىن ئالەمدىن ئۆتكەن بولۇشى مۇمكىن.[6]

ئەل كىندىنىڭ تەربىيىلىنىشى، تارىخىي ئارقا كۆرۈنۈشى، مىجەز ـ خاراكتېرى، شۇنداقلا ھايات ـ ماماتى توغرىسىدىكى ماتېرىياللار قولىمىزدا ھەقىقەتەن بەك ئاز. مەيلى قانداقلا بولسۇن، ئۇنىڭ تەزكىرىسىنى يازغۇچىلار ئۇنى ئومۇمىيۈزلۈك ھالدا بېخىل، پىخسىق دەپ قارىغان بولۇپ، ئۇنىڭ ئاچكۆزلۈكىگە ئائىت بايانلار مۇئتەزىلىيلەردىن كېلىپ چىققان نامدار يازغۇچى جاھىز (868 ـ يىلى ۋاپات بولغان) نىڭ «بېخىل جانلار» دېگەن كىتابىدا ئەل كىندىنىڭ ئۆلۈمىدىن سەل بۇرۇنلا قەيت قىلىنغان. [7] ئېنىق ئەبى ئۇسەيىئەھ قاتارلىق كېيىنكى يازغۇچىلار بولسا ئاددىي ـ ساددا، ئىقتىسادچانلىقنى مەدھىيىلەيدىغان بەزى ئەقلىيە سۆزلەرنى ئەل كىندى ئېيتقان، دەپ گۇۋاھلىق بېرىدۇ.

بەختكە يارىشا، بىزده ئەل كىندىنىڭ زور مىقدارىدىكى پەلسەپىۋى، ئىلمىي ئەمگەك نەتىجىلىرىگە ئائىت مول ماتېرىياللار بار. بۇ نەتىجىلەر بىلەن ئۇ مۇقەررەر ھالدا ئىسلامىيەتتىكى قامۇسى يازغۇچىلارنىڭ ئالدىغا تىزىلىشقا مۇناسىپ. بەختكە قارشى، بۇ ئەمگەكلەرنىڭ كۆپ قىسمى يوقىلىپ كەتكەن. بىراق، مۇشۇ يېقىندا مىسىردا نەشر قىلىنىپ ساقلىنىپ قالغان ئەسەرگە ئاساسەن ھۆكۈم قىلىشقا بولىدۇكى، ئىبن نادىم ئەل كىندىگە تەئەللۇق 242 خىل ئەسەرنى [8] ۋەسىقىلەرنىڭ تۈرگە ئايرىغىنى بويىچە مەنتىقە، مېتافىزىكا، ئارىفمېتىكا، سېپىراتىرىگونومېتىرىيىسى، مۇزىكا، ئاستىرونومىيە، گېئومېتىرىيە، تېببابەت، ئاستىرولوگىيە، ئىلاھىيەت، پسىخولوگىيە، سىياسەت، مېتېئورولوگىيە، توپوگرافىيە، پالچىلىق، كىمىياگەرلىككە دائىر ماقالىلەر ياكى مەكتۇپلار دەپ قارىغان. [9]

ئۇنىڭ پەننىي بىلىم ۋە پىزىتقچىلىق جەھەتتىكى چېتىشلىق دائىرىسىنىڭ كىشىنى ھەيران قالدۇرىدىغان دەرىجىده كەڭلىكى تۇپەيلى، سىجىستانى قاتارلىق تارىخشۇناسلار ئۇنى ئالىم ياكى ماتېماتىك دەپلا قارىغان. [10] باشقىلار بولسا تېخىمۇ ئالدىيىلىق بىلەن ئۇنى ئىلىم، ماتېماتىكا ھەم ئەرەب پەلسەپىشۇناسلىقى بىلەن ئىلاھىيەتشۇناسلىقنىڭ ئۇلۇغ ۋەكىلى دەپ ئېتىراپ قىلغان. [11] ئېھتىمال مانا بۇ ئۇنىڭغا «ئەرەبلەرنىڭ پەيلاسوپى» دېگەن تاجنى ھەدىيە قىلغان ھەم كۆپلىگەن نوپۇزلۇقلار تەرىپلىگەن تالانتىنىڭ ئومۇمىي ئالاھىدىلىكى بولۇشى مۇمكىن. مەنتىقە ئىلمى ساھەسىدىكى بەزىبىر ئاساسلىق يازغۇچىلارنىڭ ئۇنىڭغا ئىقتىدارى ئادەتتىكىچە دەپ ھۆجۇم قىلغانلىقى راست. ئۇلار ئۇنى شۇ خىل ئىلىمنىڭ ئاساسلىق پرىنسىپلىرىنى ئانالىز قىلىپ ئىگىلىمىگەن دېگەن. [12] بىراق، ئۇنىڭ مەنتىقىگە دائىر ئەسەرلىرىدىن ھازىرغىچە ساقلىنىپ قالغانلىرى بولمىغاچقا، بۇ خىل ھۆجۇمنىڭ ھەق ياكى ناھەقلىكىگە باھا بېرەلمەيمىز.

قانداق بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، ئەل كىندىغا قارشى چىققۇچىلار بىلەن ئۇنى مەدھىيىلىگۈچىلەر ئوتتۇرىسىدا كىشىنى ھەيران قالدۇرغۇدەك بىرده‌كلىك بولۇپ، ئۇ ئۇنىڭ پەلسەپە بىلەن ئەقىدە ئوتتۇرىسىدىكى چوڭقۇر ھاكىدىن ھالقىپ ئۆتۈپ كېتىشكە بولغان تىرىشچانلىقىدىكى رولىدا ئىپادىلىنىدۇ. [13] ئۇنىڭ مۇشۇ يېقىندا نەشردىن چىققان ئەسىرىده ئىسپاتلىنىشىچە، ئىسلامىيەتتىكى تۇنجى سىستېمىلىق پەلسەپىۋى ئەسەر يازغۇچى، قەلەمكەش، ئەقلىي جەريانىنى ۋەھىي قىلىنغان ئايەتلەرگە تەتبىقلاشنى تەرغىپ قىلغۇچىدۇر. دۇروس، ئەل كىندىنىڭ ئەسەرلىرى مۇئتەزىلىلەر بىلەن باغلىنىشلىق بولغان ئىلاھىيەت تەلىماتى چوڭ ئېقىمنىڭ ئىچىگە قويۇلۇپ، ئۇ ئىسلامىيەت مەدرىسى كالامىيىتىنىڭ ھەقىقىي ئىجادچىسى دەپ قارىلىشى كېرەك. ئۇ بىرقانچە ئەسىرىنى، مەسىلەن،

«تۇنجى پەلسەپە»، «ئەڭ يىراقتىكى ئاسمان جىسىملىرىنىڭ سەجدە قىلىشى ۋە ئاللاغا بويسۇنۇشى»، «پەيدا بولۇش ھەم يوقىلىشنىڭ بىۋاستە سەۋەبى» قاتارلىق ئەسەرلەرنى مۇئتەزىلىيلەرنى قوللاش بىلەن داڭقى چىقارغان مۇئتەسىم ھەم ئۇنىڭ ئوغلى ــ ئۆزىنىڭ تالپى بولمىش ئەخمەدكە تەقدىم قىلغان. [14] بۇ ئەل كىندىنىڭ مۇئتەزىلىيلەر بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىنىڭ قانچىلىك قويۇقلۇقىنى بىلدۇرىدىغان يەنە بىر پاكىت.

بۇ جەھەتتە تېخىمۇ ئەھمىيەتلىك بولغىنى، بەلكىم ئۇنىڭ ئىلاھىيەتكە دائىر ئەسەرلىرىنىڭ مەقسىتى (مېغىزى) بولسا كېرەك. ئۇنىڭ ئىچىدىكى بەزى تېمىلاردا مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئۆزىگە خاس خاھىشى يورۇتۇپ بېرىلگەن. «ئاللانىڭ ئادالەتلىكلىكى»، «ئاللانىڭ بىرلىكى» (ۋەھدانىيەت)، «مانى دىنى مۇرتىلىرىغا رەددىيە»، «ئىستىتاھ ۋە باشلانما زامان» قاتارلىقلار. [15] بۇ، مۇئتەزىلىيلەر ئۆلۈم مالىرى ئىزدىنىشنى ئەڭ ياقتۇرىدىغان تېمىلار دائىرىسىدە ئىدى. ساقلىنىپ قالغان بەزى ئەسەرلەر ئەل كىندى كۆزقارىشىنىڭ بەزى كلاسسىك تەنقىدچىلەرنىڭكى بىلەن زىت ئىكەنلىكىنى ھەقىقەتەن ئىسپاتلىدى. [16] ئۇ كۆپلىگەن مۇھىم مەسىلىلەردە ئارىستوتېل تەلىماتىنى چىقىش نۇقتا قىلغان بولسىمۇ، بىراق ئىسلامىي ئەقىدىدە ئىنتايىن كۈچلۈك ئىدى. مەسىلەن، مۇھەممەد ئەلەيھىسالامغا نازىل قىلىنغان ھەقىقەت توغرىسىدا نادانلارلا ئوتتۇرىغا قويىدىغان بەس ــ مۇنازىرە (ئىشەنمەسلىك جېدىلى) لەرگىمۇ ئىشتىراك قىلدى، بۇ تېمىغا نىسبەتەن سىللوگىزملىق ئەقلىي خۇلاسە بىلەن ئىسپاتلاش ئېلىپ باردى ياكى ۋەھىي قىلىنغان ھەقىقەتنىڭ ئىنسانىنىڭ ئەقلىدىن ئۈستۈن تۇرىدىغانلىقىغا نىسبەتەن، ئۇ ئاللانىڭ ئەلچىسى بولمىش پەيغەمبەرلەرنىڭ ئادەتتىكى ئىنسانلار بىلەن ئوخشاشمايدىغان ئۈستۈن قابىلىيەت، «ئىلاھىي بىلىم» گە ئىگە ئالاھىدە سالاھىيىتىنى ئىسپاتلاشقا كۈچىدى. ئۇنىڭدىن سىرت، ماتېرىيالىستلار (دەھرىيلەر)، مانى دىنى مۇرتىلىرى ياكى بىلگىلى بولماسلىق نەزەرىيىسى تەرەپدارلىرىنىڭ ھۇجۇمى ۋە باشقا پەيلاسوپلارنىڭ ئېتىراپ قىلماسلىقىغا قارىتا، ئۇ ئىسلامىيەتتىكى كۆپلىگەن ئاساسىي ئەقىدىلەر (پەرھىزلەر) نى قەتئىي ھىمايە قىلىدىغان ئىلاھشۇناسلار قوشۇنىنى بىرلەشتۈردى. مەسىلەن، ئۇ ئالەمنىڭ بوشلۇقتىن يارىتىلغانلىقى، تەننىڭ تىرىلدۈرۈلىدىغانلىقى، مۆجىزىنىڭ مۇمكىنلىكى، پەيغەمبەرگە ۋەھىي نازىل قىلىنىشنىڭ ئەقلگە مۇۋاپىقلىقى، ئاللانىڭ كائىناتنى ياراتقانلىقى ھەم گۈمران قىلىدىغانلىقى قاتارلىق ئۇقۇملارنى جان تىكىپ قوغدىدى. [17]

مۇۋاپىق پەيتته بىز شۇنى كۆرىستىپ ئۆتىمىزكى، XI ئەسىرنىڭ باشلىرىغا كەلگەندە، ئالەمنىڭ ئەزەلىيلىكى ۋە تۇماندىن يارىتىلغانلىقىدەك ئىككى مەسىلە فارابى بىلەن ئىبن سىنانىڭ سىرغىپ چىقىش تەلىماتى دۇنيانىڭ يارىتىلىش كۆزقارىشىغا قارشى قويۇلۇپ، ئەھلى سۇننەتچىلەرنىڭ پەلسەپىۋى ئۆلچەمدىكى سىنتېزىغا ئايلانغان. ئەھلى سۇننەت كۆزقارىشى بولسا ئەمەلىيەتته ۋە دىنىي ئۆلچەمدە، چوڭ جەھەتتىن مۆجىزىنىڭ ئەمەلىيەتته يۈز بېرىدىغانلىقى ۋە پەيغەمبەر ئەلەيھىسالامغا نازىل قىلىنغان ۋەھىينىڭ مۆجىزىنىڭ بىر مىسالى ئىكەنلىكىنى ئېتىراپ قىلىش قارىتارلىقلارنى ئۆز ئالاھىدىلىكى قىلغان. بۇ ئاساسىي مەسىلىلەردە، ئەل كىندى مەيدانى ئېنىق ھالدا يېڭى پلاتونىزمچىلار مەشھۇرلىرى (ئايرىلىپ چىققۇچىلار)گە قارشى تۇرۇپ، ئىلاھشۇناسلارنى ھىمايە قىلغان.[18]

ئىلاھشۇناسلار ۋەھىينى ئارتۇقچە، ھاجەتسىز دەپ قارايدىغان ھىندى ۋە گرېكلارغا قاتتىق زەربە بەرگەن. چۈنكى بۇ خىل قاراش پەيغەمبەرلەر ئاللانىڭ ۋەھىيىسىنى ئىنسانلارغا يەتكۈزىدىغان ئالاھىدە ھوقۇققا ئىگە دېگەن قاراشتىكىلەر بىلەن يوشۇرۇن توقۇنۇشتا ئىدى. [19] دەل مۇشۇ پەيتته ئەل كىندى «قۇرئان كەرىم» نىڭ نوپۇزىغا مۇراجىئەت قىلىپ، ئۇنىڭدىكى مۇتەشابىھ بايانلارنى ئوبرازلىق شەرھلىدى. بۇنداق قىلىشنىڭ جائىز ياكى ئەمەسلىكى بىلەن كارى بولمىدى. ئۇ ھەتتا ماقالە يېزىپ پەيغەمبەرنىڭ دەۋىتىنىڭ توغرىلىقىنى ئىسپاتلىدى. ئۇنىڭ ئىبن نازىم تىلغا ئالغان «كاپىرلارنىڭ دەلىلىگە رەددىيە» ناملىق ماقالىسى شەك ــ شۇبھىسىز ھالدا ۋەھىينىڭ ھەقىقەتلىكىنى ئىنكار قىلغۇچىلارغا قارىتىلغان.[20]

پەلسەپە ۋە ھەقىقەت

بىز ئەل كىندىنىڭ ئىلاھىيەت ئىدىيىسىنى تەھلىل قىلىشتىن ئىلگىرى ئۇنىڭ پەلسەپىنىڭ خاراكتېرى ۋە دائىرىسى، شۇنداقلا ئۇنىڭ باشقا پەنلەر بىلەن ئوخشىمايدىغان تەرەپلىرى توغرىسىدىكى مۇلاھىزىسىنى كۆرۈپ ئۆتەيلى. «تۇنجى پەلسەپە» دىكى بىر ئاساسلىق ماقالە خەلىپە مۇئتەسىمگە بېغىشلانغان بولۇپ، ئۇنىڭدا ئۇ پەلسەپىگە «ئىنساننىڭ شەيئىلەر ماھىيىتىنى ئۆز ئىقتىدارىنىڭ يېتىشىچە تونۇشى» دەپ تەبىر بەرگەن. تۇنجى پەلسەپە ياكى مېتافىزىكىغا بولسا «ھەر بىر ھەقىقىي سەۋەبكە نىسبەتەن دەسلەپكى ھەقىقىي تونۇش» دەپ ئېنىقلىما بەرگەن. [21]

ئۇ چۈشەندۈرۈپ ئېيتىدۇكى، ئارىستوتېلنىڭ ئېنىق، چۈشىنىشلىك ئۇسۇلى بويىچە مېتافىزىكىدىكى بىلىملەر جىمى شەيئىنىڭ سەۋەبىنى تونۇيدىغان ئىلىمدۇر. بىز چۈشەنگەن مەلۇم ئوبيېكتنىڭ سەۋەبى مۇشۇ دائىرىنى ئېلىپ ئېيتقاندا، بىزنىڭ ئىلىمىمىز بىرقەدەر يۈكسەك، بىرقەدەر مۇكەممەل. بۇ خىل سەۋەب تۆت تۈرلۈك، يەنى ماددا، فورما (شەكىل)، ئۈنۈم (ياكى ھەرىكەتلەندۈرگۈچى كۈچ) ۋە مەقسەت. پەلسەپە يەنە تۆت چوڭ مەسىلىگە كۆڭۈل بۆلىدۇ، يەنى «بىز دائىم نۇرغۇن سورۇنلاردا سۆزلىگەندە» [22] قەلەمكەش ئەل كىندى دائىم: «شۇنداقمۇ ـ ئەمەسمۇ؟ نېمە؟ قايسى؟ قانداق؟» دەپ سورايدۇ. بۇ شەيئىنىڭ مەۋجۇدىيىتى، تۈرى، غەيرىيلىكى (ئالاھىدىلىكى) ۋە ئەڭ ئاخىرقى سەۋەبىدۇر. شۇنداق بولغاندا، كىمكى ماددىنى بىلسە، ئۇ تۈرىنى بىلەلەيدۇ. كىمكى شەكىلنى بىلسە، ئۇ شەيئىنىڭ تۈرى ھەم ئۇ ئۆز ئىچىگە ئالغان ئالاھىدىلىكلىرىنى بىلەلەيدۇ. پەقەت ماددىنى، شەكىلنى، ئاخىرقى سەۋەبنى بىلسە، ئۇنداقتا ئۇنىڭ ئېنىقلىمىسى، شۇنداقلا تەبىر بېرىلگەن شەيئىنىڭ ماھىيىتىنى بىلەلەيدۇ. [23]

دىققەت قىلىشقا ئەرزىيدىغىنى، قەدىمكىلەرنى مەدھىيىلەش جەھەتتە كىندى پەلسەپىنىڭ كۆپلىگەن ئالاھىدىلىكلىرىنى تەكىتلەپ، پەيلاسوپلارنىڭ ئىلگىرىكىلەرنىڭ پايدىسىنى كۆرگەنلىكى، مەيلى قايسى بۇلاقتىن ئوخچۇپ چىققان ھەقىقەت بولسۇن (چەت ئەلنىڭ بولۇشىمۇ مۇمكىن)، ئۆزىنىڭ تەشەككۈر ئېيتىش مەسئۇلىيىتىنىڭ بارلىقىنى سۆزلەپ ئېيتىدۇكى: «بىزگە قىلچىلىك بولسىمۇ ھەقىقەتنى بىلدۈرەلىگەن كىشىلەرگە چوڭقۇر تەشەككۈرىمىزنى بىلدۈرىمىز. بىزگە كۆپلىگەن ئىلىملەرنى ئۆگەتكەن كىشىلەرنى تىلغا ئالماي تۇرالمايمىز. چۈنكى ئۇلار ئۆزلىرىنىڭ كۆزقاراشلىرى ھەم مۇرەككەپ مەسىلىلەرنىڭ ئاددىيلاشتۇرۇلۇپ ھەل قىلىنغان نەتىجە ـ مېۋىلىرىنىڭ بىر قىسمىنى بىزگە ھەدىيە قىلدى. ئەگەر ئۇلار بىزنى ھەقىقەت يولىغا سېلىنغان پاياندار بىلەن تەمىنلىمىگەن بولسا، بىز بىر ئۆمۈر تىرىشقىنىمىز بىلەنمۇ، ئىلگىرىكىلەر ئەۋلادمۇ ئەۋلاد يېقىنلاشقان، تۆت ئەتراپقا نۇر چاچقان، ئىشەنچلىك ئاساسىي نەزەرىيىلەرنى بىلەلمەي تەمتىرەپ يۈرگەن بولار ئىدۇق.» [24]

ئەل كىندى ئارىستوتېلنىڭ سۆزىنى نەقىل قىلىپ ئېيتىدۇكى: «ئىلگىرىكىلەر بىزنىڭ ھەقىقەتنىڭ سەۋەبىنى بىلىشىمىزگە زور ياردەم بەردى. بىز بىزگە ھەقىقەت تارازىسى بەرگەن ئەجدادىمىزغا ھەشقاللا ئېيتىشىمىز كېرەك. كەلگۈسى ئەۋلادلارمۇ بىزگە چوقۇم شۇنداق قىلىدۇ.» [25]

بىزنىڭ مەقسىتىمىز ـــ قانداق مەنبەدىن كەلگەن بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، ھەقىقەتنى قارشى ئېلىش. چۈنكى «ھەقىقەتەن ئىزدىگۈچىگە نىسبەتەن ئېيتقاندا، ھەقىقەتتەك سۆيۈملۈك ھېچقانداق نەرسە يوق.» بىز ھەقىقەت ئۈستىدە ئىزدىنىشكە باشلىغىنىمىزدا دەسلەپتە «ئۆز تىلىمىز ھەم دەۋرنىڭ ئۆلچىمىگە ئاساسلىنىشىمىز»، ئىلگىرىكىلەرنىڭ كۆزقاراشلىرىنى ئامال بار ئاسان يوللار بىلەن ئاددىي، چۈشىنىشلىك شەرھلىشىمىز، زۆرۈر تېپىلغان جايلىرىنى تولۇقلىشىمىز لازىم. بىز بايانلىرىمىزدا ئۇزۇن، قۇرۇق گەپلەرنى قىلىشتىن ساقلىنىشىمىز لازىم. چۈنكى ئۇ ھەقىقەت ئىزدىگۈچى قىياپىتىگە كىرىۋالغان ساختىپەزلەرنىڭ دىننى پەش قىلىپ تۇرۇپ، ئۆزى قىلچىلىك بىلمەيدىغان

تورۇقلۇق ئۇنى بۇرمىلاپ، ئىنكار قىلىشى، پەلسەپە تەتقىقاتىدىن پەقەت ئۆزىنىڭ شەخسىي مەقسىتى ھەم ھاۋايى ـ ھەۋەسلىرى ئۈچۈن پايدىلىنىشقا باھانە ـ سەۋەب بولىدۇ. كىمكى ھەقىقەت ئىزدەشنى كۆپۈرلۈق دەپ قاراپ ئىنكار قىلىدىكەن، ئۇ ئۆزى چوقۇم كاپىر، چۈنكى ھەقىقەتنى تونۇش دېمەك-لىك ـــ ئىلاھنى، ئاللانىڭ بىرلىكىنى، نېمىنىڭ ئەخلاق ياكى پايدىلىق ئىكەنلىكىنى، شۇنداقلا ھالال ئارقىلىق ھارامدىن بىھاجەت بولۇشنى بىلىش دېمەكلىكتۇر. «مانا بۇ ئاللاھنىڭ بارلىق پەيغەمبەر-لىرىگە ئۆگەتكىنى» دەيدۇ كىندى. [26]

ئۇنىڭدىن سىرت، ھېچكىم بۇ خىل ئىزدىنىشنىڭ زۆرۈرلۈكىنى ئەقىلگە ئۇيغۇن ھالدا رەت قىلالمىدى. ئۇ بۇنى زۆرۈر دەپ سۈكۈت قىلىپ تونۇغان ئىكەن، ئۇنداقتا ئۇ زۆرۈر. ئەگەر ئۇ رەت قىلسا، چوقۇم ئۆزىنىڭ سەۋەبلىرىنى ئوتتۇرىغا قويۇشى كېرەك. [27] بۇ سەۋەبلەرنى بىلمەي تۇرۇپ، ھېچكىمنىڭ ئەقلىي يەكۈن چىقىرالمايدۇ. (ئارىستوتېل بايان قىلغاندەك) ياكى پەلسەپە بىلەن ئەمەلىي شۇغۇللانمىغان كىشى پەلسەپىۋى ئىزدىنىشنى رەت قىلسا، ئۇنداقتا بۇ ئۇنىڭ (ئىزدىنىشنىڭ) زۆ-رۈرلۈكىنى ئېتىراپ قىلغانلىقتۇر. [28] پەلسەپە ئىلمىنىڭ ئوخشاشمىغان تۈرلەرگە ئايرىلىشى توغ-رىسىدا ئەل كىندى ئۇلارنى ئىنسانىيەت ئىلمىلىرىنىڭ ئوخشاشمىغان سىستېمىلىرى ئاساسىدا بۆلگەن. دەسلەپتىكىسى سەزگۈ ئەزالىرى ئارقىلىق بىلىنگەن تەجرىبىلەر سىستېمىسى بولۇپ، ئۇ بىۋاستە ھالدا ئاسان چۈشەنگەن تاشقى دۇنيادىكى ئوبيېكت بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك. بۇ خىل بىلىش ئۆزى ھېس قىلغان ئوبيېكتقا ئوخشاش داۋاملىق ئۆزگىرىش ھالىتىدە تۇرۇپ، ئۇزۇلۇكسىز كۆپىيىپ ھەم ئازىيىپ تۇرىدۇ. [29]

ئۇنىڭدىن كېيىنكىسى ئەقلىي بىلىش سىستېمىسى بولۇپ، ئۇ ـــ «شەيئىلەرنىڭ تەبىئىي ما-ھىيىتى بىلەن تېخىمۇ يېقىن بولغان» بىلىش. لېكىن بىزنىڭ تەبىئىي ماھىيىتىمىز بىلەن سەزگۈ ئارقىلىق بىلىشتەك يېقىن ئەمەس. بۇ خىل تونۇشنىڭ ئوبيېكتى ئادەتتىكى ئۇقۇم بولۇپ، ئۇ ماددا ئەمەس. ئۇنى تەسۋىرلەش ياكى سەزگۈ ئەزالىرى بىلەن سېزىش مۇمكىن ئەمەس. چۈنكى سېزىش بىلەن تەسۋىرلەش مەۋجۇت بولغان ماددىنىڭ بەزى ئالاھىدىلىكلىرى بىلەن مۇناسىۋەتلىك. بىراق، بىزنىڭ ئۇنى چۈشىنىش ئۇسۇلىمىز ۋاستىلىك ياكى ئەقلىي يەكۈن ئۇسۇلى بىلەن بولىدۇ. بىز ئۇنىڭدىكى ھەقىقەتنىڭ مەنتىقە جەھەتتىن مۇقەرەر ھالدا بىزگە سەزگۈ ئارقىلىق بىلىنگەن «تو-نۇشنىڭ تۈنجى ماھىيىتى (تېگى)» دىن كېلىدۇ. ئۇنداقتا، بىزنىڭ «ئالەمنىڭ سىرتى ۋاكۇئۇم ياكى ماددىغا توشقان بولۇشى مۇمكىن ئەمەس» دېگەن تېمىدىكى ھەقىقەتنى يېڭىۋاشتىن تونۇشىمىز بىر قاتار ئالدىنقى شەرتلەر ئارقىلىق مەيدانغا كەلگەن ئەقلىي يەكۈن بىلەن ئەمەلگە ئاشىدۇ. بۇ يەكۈن مەنتىقە جەھەتتىن مۇشۇ ئالدىنقى شەرتلەردىن كەلگەن. [30]

كۆپلىگەن ماددا ئەمەس مەۋجۇدىيەتلەر ھەرگىزمۇ تەسۋىرنىڭ ئوبيېكتى بولالمايدۇ. ھالبۇكى بەزىلىرى تاسادىپىي ھالدا ماددا بىلەن باغلىنىپ تەسەۋۋۇر قىلىنىشى مۇمكىن. بۇنداقتا ئۇلارنى تەسۋىرلىگىلى بولىدۇ دېگەن خاتا سېزىم شەكىللىنىدۇ. مەسىلەن، شەكىل ئەنە شۇنداق. ئۇنىڭ مەۋجۇتلۇقى ماددا بىلەن بىللە. لېكىن ئۇ نوقۇل ئەقلىي ئۇقۇم بولۇپ، ئابستراكت ھەم ئەزەلدىن شەكىلگە ئىگە سەزگىلى بولمىدىغان ئوبيېكتقا بېقىنمىغان ھالدا ئىرىشىلگەن. [31]

ماددىنىڭ ئەمەلىي گەۋدىسى (زاتى) ھەم غەيرىي ماددىنىڭ ئەمەلىي گەۋدىسى ئوتتۇرىسىدىكى پەرق ئەل كىندىگە نىسبەتەن ئېيتقاندا، كەڭ مەنىدىكى پەلسەپىنىڭ بىرىنىڭ ئىككىگە بۆلۈنۈش قانۇنىيىتىگە ئاساسەن فىزىكا (تەبىئىي ئىلىم) ۋە مېتافىزىكا (ياكى ئاپتور تىلغا ئالغان سۇپىرناتۇ-رالىزم) غا بۆلۈنۈش ئەھۋالىغا ماس كېلىدۇ. ئارىستوتېلنىڭ: «كەڭ تەبىئەت ھەرىكەتنىڭ ئاساسىي مەنبە (سۇبىستانسىيە) سى» دېگەن سۆزى بىلەن فىزىكا (تەبىئەت ئىلمى) ۋە مېتافىزىكا ئوتتۇرىسىدىكى پەرق تېخىمۇ ئايدىڭلىشىپ، ھەرىكەت قىلالايدىغان ھەم ھەرىكەت قىلالمايدىغان ئىلىم دەپ ئايرىلغان. [32] ئۇ بۇ يەردە ئىككى تۈرنى ئېتىراپ قىلىش ئارقىلىق ئارىستوتېلنىڭ ئۈچ تۈر نەزە-رىيىسىگە قارشى تۇرۇپ، ئارىستوتېلنىڭ فورمۇلىسىنى ئاددىيلاشتۇرغاندەك قىلاتتى. [33] باشقا جە-ھەتتىن، ماددا بىلەن غەيرىي ماددىنىڭ زاتى ئوتتۇرىسىدىكى بىرىنىڭ ئىككىگە بۆلۈنۈش پەرقى

كېڭىيىپ، «خالىي» (ياراتقۇچى) بىلەن «مەخلۇق» (يارىتىلغۇچى) ئوتتۇرىسىدىكى پەرقكە ماسلاشتۇرۇلۇپ، پەلسەپىنىڭ ئىككى تارمىقى ئىلاھ توغرىسىدىكى ئىلىم ۋە يارىتىلغۇچى ئوبيېكت توغرىسىدىكى ئىلىم دەپ ئاتالغان. [34] بۇ ئىككىسى ئوتتۇرىسىدىكى يېرىم يولدا قالغىنى ئىش بىلەن مۇناسىۋەتلىك بولغان غەيرىي ماددا ـ ئىدىيىدىن ئىبارەت ئەمەلىي گەۋدىنى نەزەردىن ساقىت قىلىشقا بولمايدۇ. ھالبۇكى، ئۇ ئوتتۇرىغا قويغان بۇنىڭغا دائىر بىردىنبىر مىسال روھقا مۇناسىۋەتلىك ئىدى. [35] ماتېماتىكىلىق سۇبىستانسىيە بىلەن پەلسەپىنىڭ ئىككى چوڭ تارمىقى ئوتتۇرىسىدىكى مۇناسىۋەت ئىنىقلاشتۇرۇلمىدى. چۈنكى، گەرچە ئارىستوتېلنىڭ تۇرگە ئايرىش ئۇسۇلىغا زىت [36] كەلسىمۇ، پسىخولوگىيە ئوتتۇرىسىدىكى سىستېمىغا تەۋە دەپ ئايرىلىشقا مۇۋاپىق. بىراق، كىنداىنىڭ قارىشىدا ئۇ پەلسەپىنىڭ ئۆزىنى تەتقىق قىلىدىغان ئاساسلىق پەنىنىڭ ئورنىغا دەسسىتىپ قويۇلغان [37] بولۇپ، ماتېماتىكىنىڭ كاتېگورىيە جەھەتتىن مېتافىزىكا بىلەن قانداق ئوخشاشمايدىغانلىقىنى كۆرۈشى تەس. ئەمەلىيەتتە، كىنداى ئېنىق قىلىپ ئېيتقانكى، ماتېماتىكىلىق قائىدە ـ قانۇنىيەتلەر پەقەت غەيرىي ماددا سۇبىستانسىيىلەر ساھەسىدە، يەنى مېتافىزىكا ئىچىدە ئىشلەيدۇ. [38]

ئەل كىنداىنىڭ قارىشىچە، ھەر بىر پەننىڭ ئۆزىگە خاس ئالاھىدە ئىسپاتلاش ئۇسۇللىرى بولۇپ، بۇنىڭدىن ئوخشاش يەكۈن چىقىرىشقا بولىدۇ. مېتافىزىكا ۋە ماتېماتىكىدا بىز ئىسپاتلاشقا تىرىشىمىز. بەقىنما پەنلەر، مەسىلەن، فىزىكا، ئىستېلىستىكا ۋە تارىخ ئىلىمىدە بىز تەھقىق، تەسۋىر، ئوخشاش پىكىر ۋە سېزىمنى ئىزدەيمىز. خاتا ئۇسۇل خاتا سۇبىيېكتىپ شەيئىگە تەتبىقلانسا، قالايمىقانچىلىق پەيدا قىلىدۇ. [39] بىراق، بىز شەيئىلەرنى ئىسپاتلىغان ۋاقتىمىزدا، بارلىق تېمىلارغا مۇۋاپىق كېلىدىغان بىر خىل ئىسپاتلاش ئۇسۇلى بار دېگەن خىيالىي تۈيغۇغا كېلىپ قېلىشتىن ساقلىنىشىمىز لازىم. چۈنكى ئۇ چەكسىز ئەكسىگە قايتىشنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ ۋە ئاخىردا بارلىق ئىسپاتلاشلارنىڭ مۇمكىنسىزلىكىگە سەۋەبچى بولىدۇ. ئىسپاتلاش ئېنىقلىقىغا گەپ كەتمەيدىغان ئاساسىي پرىنسىپلارنى ئەڭ ئاخىردا تەھلىل قىلىشقا تايىنىشى، بۇ پرىنسىپلارنى ئۇنىڭ ئۇستىدىكى تېمىدىن ئىلگىرى تونۇشى لازىم. [40]

مېتافىزىكا

مېتافىزىكا ياكى تۇنجى پەلسەپە بولسا پەلسەپە پەنلىرىنىڭ ئوخشىمىغان خۇسۇسىيەتلىرىنىڭ بەلگىسى، شۇنداقلا ھەرقايسىسى ئۆزلىرىنىڭ ئۇسۇلىغا ماس كېلىدۇ دېگەن مۇلاھىزىدىن كېيىن، ئەل كىنداى «ئىلاھىي ئىلىم» گە ئالاقىدار بەزى ئاساسلىق تېمىلار ئۇستىدە ئىزدىنىشنى داۋاملاشتۇردى. ئۇ دەسلەپتە بەزىدە ئەزەلىي، بەزىدە ھەقتائالا (ئەل ـ ھەق، ئەل ۋاھىد) دەپ ئاتالغان تۇنجى ئاساسىي سۇبىستانسىيىنى مۇتالىئە قىلىشقا باشلىدى. بۇ ئانچە تەبىئىي بولمىدى. ھەقتائالاغا تەبىر بېرىپ تىرىكلىكىنى تەسۋىرلىگىلى بولمايدىغان ھەم ئۇنىڭدىن باشقا ئۇنى تىرىك تۇرغۇزىدىغان مەلۇم بىر سەۋەب بار دەپ تەسەۋۋۇر قىلىش مۇمكىن بولمايدىغان ئىش دەپ تەبىر بەردى. [41] قىسقا قىلىپ ئېيتقاندا، بۇ خىل زۆرۈر ھەم سەۋەبسىز مەۋجۇدىيەتنىڭ ئۆزى ئۇچۇن، بۇ خىل مەۋجۇتلۇقنىڭ جىنسى ۋە تۈرى بولمايدۇ. چۈنكى تۈر دېگەنلىك ئوخشاش تۈر ھەم غەيرىي ئالاھىدىلىكلەردىن تۈزۈلگەن بولۇپ، ئۇ سۇبىيېكتىپنىڭ تۈزۈلۈشى (يەنى جىنسى) ۋە سۇپىتى (يەنى ئۆزىگە خاس شەكلى) نى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ.

ئۇنىڭدىن باشقا، بۇ ئەزەلىي ئىلاھنىڭ مەۋجۇتلۇقىنى ئۆزگەرتىش، ۋەيران قىلىش مۇمكىن ئەمەس. چۈنكى، ئۇمۇمەن ئېيتقاندا، ئۆزگەرتىش، بولۇپمۇ ۋەيران قىلىش دېگەنلىك، «ئورتاق قارىشى تەرەپ» تىن ئىبارەت بۇ سۇبىيېكتتا بىخەۋەر يوۇز بەرگەن ئىشنىڭ نەتىجىسى. مەسىلەن، ئىسسىق بىلەن سوغۇق، نەملىك بىلەن قۇرغاقلىق، تاتلىق بىلەن ئاچچىق قاتارلىقلار بىر جىنسقا تەۋە. بىراق، يۇقىرىدا سۆزلەپ ئۆتكىنىمىزدەك، ھەقىقىي ئىلاھ ھېچقانداق بىر جىنسقا تەۋە بولمىغانىكەن، ئۇنداقتا ئۇ ئۆزگەرمەس ھەم ۋەيران بولماس نەرسىدۇر. ئۇنىڭ ئۆزىنىڭ مەۋجۇتلۇقىغا نىسبەتەن

ئېيتقاندا، ئۇنىڭ مەۋجۇتلۇقىنىڭ توختىشى مۇمكىن ئەمەس. بىر تەرەپتىن، ئۇنى تېخىمۇ مۇكەممەل مەۋجۇتلۇققا ئالماشتۇرۇشقا، يەنە بىر تەرەپتىن، بىرقەدەر مۇكەممەل مەۋجۇتلۇققا ئۆزگەرتىشكە بولىمايدۇ. ئۇ مۇقەررەر ھالدا مۇكەممەل بولغانىكەن، ھەر ۋاقىت ھەممىدىن ئۈستۈن، ھالقىش مۇمكىن بولمايدىغان ئەزەلىي يۇكسەكلىك ھالىتىدە تۇرىدۇ. [42]

بۇ خىل مەۋجۇتلۇق تەبىئىيكى جىسىم ئەمەس. چۈنكى ھەقىقىي ئىلاھنىڭ بۇ خىل تەسۋىرى بىلەن ئۆزئارا ماس كېلىدىغان جىسىم ــ سۈپەت ھەم سانغا ئىگە بولۇشى، ئەمەلىيەتتە چەكسىز بولۇشى شەرت. ئەمەلىيەتتىكى چەكسىزلىك دېگەنلىك مەنتىقە جەھەتتە بىمەنە ھېسابلىنىدۇ. ئەگەر بىز بۇ خىل تەسەۋۋۇردىكى چەكسىز جىسىمنىڭ چەكلىك قىسمىنى يۆتكىۋەتسەك، ئېشىپ قالغان قىسمى ئېھتىمال چەكلىك ياكى چەكسىز بولىدۇ. ئەگەر چەكلىك بولسا، بىز ئۇنىڭ يېنىدىن يۆتكەپ كەلگەن چەكلىك قىسمىنى قايتا ئەسلىگە قايتۇرۇپ بەرسەك، ئۇنىڭدىن ئەسلىدىكى ھەجمى ھاسىل بولىدۇ. گەرچە بۇ بىر پۈتۈن گەۋدە ئەسلى چەكسىز دەپ پەرەز قىلىنغان بولسىمۇ، ئېنىقكى ئۇ ھەجىم جەزمەن چەكسىز بولىدۇ. بىراق، ئەگەر قالدۇق قىسمى چەكسىز دەپ قارالسا، ئۇنداقتا ئۇنىڭدىن يۆتكەپ كېلىنگەن قىسىم ئەسلىگە قايتقاندا، ئۇنىڭ نەتىجىسى بولمىش جىسىم ئۇنىڭ ئەسلىدىكىسىدىن چوڭ بولمىسا، ئۇنىڭغا باراۋەر بولىدۇ. ئەگەر ئەسلىدىكىسىدىن چوڭ بولسا، ئۇنداقتا بىر چەكسىز جىسىم ئېھتىمال يەنە بىر چەكسىز جىسمىدىن چوڭ دەپ قارىلىدۇ ــ دە، بۇ بىمەنىلىك بولىدۇ. ئەگەر باراۋەر بولسا، ئاشقان جىسىم ئۇنىڭغا يەنە ماسسا قوشۇلغان ھالەتتىمۇ يەنىلا ئۆزگەرمەيدۇ. بۇ تېخىمۇ بىمەنىلىك. چۈنكى ئۇ پۈتۈن گەۋدە قىسمەن باراۋەر بولىدۇ دېگەن مەنىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان. [43]

بۇ خىل بىمەنىلىكنى ئىسپاتلاش ئارقىلىق قايتۇرۇپ كېلىش جەريانى بىلەن بىر جىسمنى ئەزەلىي چەكسىز دەپ ئىسپاتلاش پۈت تىرەپ تۇرالمايدۇ. مەسىلەن، زامان، ماكان، ھەرىكەت قاتارلىق كاتېگورىيىلەردە جىسمنىڭ ھەرقانداق سۈپىتى چەكسىز بولىدۇ دېگەن گەپمۇ ئاقمايدۇ. كائىنات بىلەن ھەرىكەت ئۆزئارا ھەمراھ ياكى بىللە مەۋجۇت بولۇپ تۇرىدۇ. چۈنكى كائىنات (ياكى كىندى ئېيتقان ئۇنىڭ جىسمى) دەسلەپتە جىمجىت ھالدا ئىدى، كېيىن ھەرىكەت ھالىتىگە كىرگەن پەرەزمۇ بىمەنىلىكتۇر. بىز ئالەمنى تۇماندىن يارىتىلغان ياكى ئۇ باش ــ ئاخىرى يوق مەۋجۇت بولۇپ تۇرىدۇ دەپ پەرەز قىلايلى، ھەممىدە ئوخشاش يەكۈن شۇكى، ھەرىكەت بىلەن كائىنات بىر ــ بىرىدىن ئايرىلالمايدۇ. بىرىنچى خىل ئەھۋالدا، ئالەمنى يوقلۇقتىن بارلىققا كەلتۈرگەن قىلمىشنىڭ ئۆزى ئۆزگەرتىش ياكى ھەرىكەتنىڭ بىر خىل شەكلىدۇر. ئىككىنچى خىل ئەھۋالدا، باش ــ ئاخىرى يوق مەۋجۇت بولىدۇ دەپ پەرەز قىلىنغان ئالەم چوقۇم ئىزچىل جىمجىت ياكى ھەرىكەت ھالىتىدە تۇرىدۇ. بۇ خىل باش ــ ئاخىرى يوقلۇق ئۆزگەرتىش بىلەن ھەرىكەتنىڭ تەسىرى (يۇقىرىدا سۆزلەپ ئۆتۈلگەندەك) گە ئۇچرىمىغانىكەن، ئۇنداقتا ھەممىگە ئايانكى، بۇ ئالەم ئەمەلىيەتتە ھەرىكەت ھالىتىدە بولىدۇ. شۇڭلاشقا، باش ــ ئاخىرى يوق مەۋجۇت بولىدۇ دېگەن بۇ پەرەزگە ئاساسەن، ئۇ مۇقەررەر، مەڭگۇ ھەرىكەت ھالىتىدە بولىدۇ. [44]

جىسىم بىلەن مۇناسىۋەتلىك ھالدىكى زامانمۇ ئوخشاش ئەھۋالدىدۇر. زامان ھەرىكەتنى ھېسابلاش بىرلىكى بولۇش سۈپىتى بىلەن ئۇنىڭ ئىچىدىكى بىرى يەنە بىرىدىن ئىلگىرى بولۇشى مۇمكىن ئەمەس. شۇڭا، ئىككىسىنىڭ ئىچىدىكى خالىغان بىرسىنىڭ «ئالەمدىكى جىسىم» دىن ئىلگىرى بولۇشىمۇ مۇمكىن ئەمەس. مۇشۇ نۇقتىنى چىقىش قىلغاندا، نەتىجە شۇكى، «ئالەمدىكى جىسىم چەكلىك» دەپ بايان قىلىنغان ئىكەن، ئۇنداقتا ھەرىكەت بىلەن زامانمۇ ئۇنىڭ زۆرۈر ھەمراھى بولۇش سۈپىتى بىلەن چەكلىك بولىدۇ. [45]

يەنە بەزى دەللىلەر زاماننىڭ ئەمەلىيەتتە چەكسىز بولۇشنىڭ مۇمكىنسىزلىكىنى ئىسپاتلىشى مۇمكىن. زامان داۋاملاشقان مەزگىلدە چەكسىز دەپ پەرەز قىلىنسا، ئۇنداقتا ھەربىر باسقۇچ زاماننىڭ ئالدىغا يەنە بىر باسقۇچ زاماننى قوشۇشقا بولىدۇ. مۇشۇنداق بولغاندا چەكسىز بولىدۇ ــ دە، بىز ئەڭ دەسلەپكى باسقۇچتىكى زامانغا مەڭگۇ يېتەلمەيمىز. ئەگەر بىز ئەڭ دەسلەپ باشلانغان دەپ

ھېسابلانغان ئاشۇ زامانغا مەنگۈ يېتەلمەسەك، ئۇنداقتا بۇگۈندىن ئىبارەت بۇ زامان باسقۇچىمۇ مەۋجۇت بولمايدۇ. بۇ باسقۇچ زامانىدا غەيرىي ئەزەلىي ھالقا ئەزەلىي ھالقىلاردىن ھالقىپ ئۆتەلمىگەنلىكى ئۈچۈن ئاخىرلىشىدۇ. [46] زامان چەكسىز دېگەن پەرەزگە ئاساسلانغاندا، غەيرىي ئەزەلىي ھالقىلار كەلگۈسىگىچە سوزۇلغانلىقى ئۈچۈن، ئۇنىڭدىن ھالقىپ ئۆتۈپ، ئۇ ئارقىلىق زاماننىڭ ئەڭ ئاخىرىغا ئۇلىشىشمۇ مۇمكىن ئەمەس. بىراق، ئاللىقاچان بىلىنگەن ھەرقانداق زامان ھازىر دېيىلگەن ئىكەن، بۇ ئەمەلىيەتتە بىزنىڭ بۇ ھالقىلاردىن ھالقىپ ئۆتكىنىمىزدۇر. مۇشۇ سەۋەبتىن ئۇ چەكسىز بولالمايدۇ. ئەگەر بىز ئۇلىشىپ كەلگەن ھازىرقى زامان (ۋاقىت) غا چەكلىك بولغان بىر باسقۇچ زاماننى قوشساق، ئۇنىڭ نەتىجىسى چەكسىز زامان ئىچىدە ئەمەس، بەلكى ئاللىقاچان بىلىنگەن چەكلىك، داۋاملىشىۋاتقان زامان ئىچىدە بولىدۇ. شۇڭلاشقا، زاماننىڭ باشلىنىشى ھەم ئاخىرلىشىشى، غەيرىي ئەزەلىي ھالقا ئەمەلىيەتتە چەكلىمگە ئۇچرايدۇ. شۇ سەۋەبتىن زامان چەكلىك ياكى چەكلىمە ئىچىدە بولىدۇ. [47]

ئەل كىندىنىڭ زامان، ھەرىكەت ۋە ھەجمگە قارىتا ئىشلەتكەن ئۈچ پارچە ئەسىرى [48] دە تىلغا ئالغان چەكسىزلىك ئۇقۇمىغا بولغان قارىشى سەل بىر تەرەپلىمە كۆرۈنىدۇ. بىراق ئۇنىڭ قىزغىشى ئاساسسىز ئەقلىي خۇلاسە، مۇلاھىزە ئارقىلىق بارلىققا كەلگەن بولماستىن، بەلكى ئىلاھىيەت تەلىماتىدىكى ئاللانىڭ مەۋجۇتلۇقىنى ئىسپاتلاش، ئالەمنىڭ يوقلۇقتىن بەرپا قىلىنىشىنىڭ مۇمكىنچىلىكى، ئالەمنىڭ ئاللانىڭ ئەمرى بىلەن ئەڭ ئاخىردا يوقىلىدىغانلىقى قاتارلىق ئاچقۇچلۇق مەسىلىلەرگە كۆڭۈل بۆلۈشتىن كەلگەن. ئۇنىڭ كۆزقارىشىدا مۇشۇ مەسىلىلەرنىڭ ھەممىسىنىڭ ھەقىقىي چەكسىز سەرىيىگە ئاساسلىنىدىغانلىقى مۇمكىنسىزدۇر. ئۇ بۇ كۆزقاراشنى گەرچە ئارىستوتېلنىڭ يېنىدىن ئارىيەت ئېلىپ كەلگەن بولسىمۇ، بىراق ئۇ ئۇنى پۈتۈنلەي ئۇخشاشمايدىغان مېتافىزىكىلىق مەقسەت ئۈچۈن ئىشلەتكەن.

ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتىنى ئىسپاتلىغاندا، ئەل كىندى بەزىدە مەقسەت نەزەرىيىسى (تېلېئولوگىكال) دىكى ئىسپاتلاشلارنى ئىشلەتكەن. بۇ خىل ئىسپاتلاشلار دىنىي ياكى ئېستېتىكا (گۈزەللىك) لىق تۈيغۇلار ئىنتايىن كۈچلۈك بولغان ساھەدە ناھايىتى ئەتىۋارلانغان. مەيلى قانداق بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، بۇ ئۇ (كىندى) كەڭرى ئىشلەتكەن ئالەمنىڭ پەيدا بولۇشى توغرىسىدىكى يېڭى نەزەرىيە ئىدى. دۇرۇس، زامان بىلەن ھەرىكەتنىڭ چەكلىكلىكىنى كىندى ئالەمنىڭ زامان ئىچىدە باشلانغانلىق (ئەرەبچە: خۇرۇث) يېپ ئۇچىغا ئاساسەن ئوتتۇرىغا قويغان. بۇ يېپ ئۇچى ئۆز نۆۋىتىدە يەنە ئالەمنى يارىتىقۇچىنىڭ مەۋجۇدىيىتىنىڭمۇ يېپ ئۇچىدۇر. مۇشۇنداق قىلىپ ئاپتور ئالەمنىڭ چەكسىزلىكىنىڭ ياكى ئۇنىڭ ئۆزلۈكىدىن باش ـ ئاخىرى يوقلۇقىنىڭ مۇمكىنسىزلىكىنى ئىسپاتلىغاندىن كېيىن، بىرقەدەر ئىلگىرىلىگەن ھالدا مۇقەررەر ھاسىل بولىدىغان تەسىرنى مۇئەييەنلەشتۈرگەن. يەنى، «شۇڭلاشقا، ئۇ چوقۇم مۇقەررەرلىكتىن پەيدا بولغان، يارىتىقۇچى بىلەن يارىتىلغۇچى ئۆزئارا مۇناسىۋەتلىك بولغان ئىككى تىپ، يارىتىلغۇچى يارىتىقۇچى تەرىپىدىن پەيدا بولغان. پۈتكۈل كائىنات جەزمەن تۇماندىن (يوقلۇقتىن) بار بولغان.» [50]

ئەل كىندىنىڭ ئىسپاتىدىكى بىر قىسىم ياغلىما سۆزلەر نوقۇل ئەدەبىي تۈستىكى سۆزلەر بولۇپ، ئالەمگە قارىتا ئىشلىتىلگەن. ئەرەبچە «muhdath» دېگەن ئېنىق تەسىرگە ئىگە سۆزنىڭ دەۋرىيلىكىنى ئەمەلدىن قالدۇرۇش، يەنى ئالەمنىڭ يوقلۇقتىن ھەم زامان ئىچىدە يارىتىلغانلىقىدىن ئىبارەت قوش مەنىسىنى سۈسلاشتۇرۇش ئۈچۈن، مەن بۇ سۆزنى قەستەن «يارىتىلغۇچى» دەپ ئەمەس، «مەيدانغا كەلگۈچى» دەپ تەرجىمە قىلدىم. ئېنىقكى، بىرىنچى مەنىسىنىڭ ھاسىلاتى پەقەت ئۇخشاش مەنىسىنىڭ تەكرارلىنىشىدۇر. چۈنكى ئەگەر ئالەم يارىتىلغان دەپ پەرەز قىلىنسا، ئۇنىڭ يەكۈنى سۆزدە مۇقەررەرلىشىدۇ. ئۇنىڭ چوقۇم بىر يارىتقۇچىسى بار. لېكىن مەسىلىنىڭ تۈگۈنى دەل ئۇنىڭ يارىتىلغان ـ يارىتىلمىغانلىقىدا. بۇ دەلىل گويا مۇشۇ مەسىلىنى تىلگەندەك قىلاتتى. ئەمما ئىككىنچى مەنىسىدە، بۇ دەلىل بەلكىم زور چۈشەندۈرۈش كۈچىگە ئىگە بولۇشى مۇمكىن. ئۇنىڭ ھەقىقىيلىكى پەقەت مۇشۇ ئاساسلىق ئالدىنقى شەرتنىڭ مۇۋەپپەقىيەتلىك ھالدا ئىسپاتلانغان ياكى

ئىسپاتلىنالمىغانلىقىغا باغلىق. بىراق، مەن بۇ يەردە بۇ مەسىلىنىڭ ماھىيىتىگە ئېچىكىرلەپ كىر-
مەكچى ئەمەسمەن. پەقەت ئىسلامىيەت مەدرىسى ئىلاھىيەتشۇناسلىرى ئېچىدىكى كۆپلىگەن كىشى-
لەرگە ئوخشاش ئورتاق تارىخىي مەنبەگە تايىنىپ، بۇ نۇقتىنى ئوتتۇرىغا قويغانلىقىغا دىققەت قىلدىم.
ئەڭ ياخشى ئىسپاتقا ئاساسلانغاندا، بۇ مەنبە ئىسكەندىرىيەلىك شەرھشۇناس ۋە ئىلاھشۇناس جون
فىلوپونۇس بولۇپ، ئۇ ئىسلامىيەتتىن بۇرۇنقى دەۋردە سىستېمىلارنىڭ يوقلۇقتىن بارلىققا كېلىش
نەزەرىيىسىنى قوغدىغان ئاخىرقى مەشھۇر جەڭچى. ئۇ مۇشۇ نەزەرىيە بىلەن ئارىستوتېل ۋە پروكلوس
ئوتتۇرىغا قويغان ئالەمنىڭ چەكسىزلىكى توغرىسىدىكى قەدىمكى يۇنان نۇقتىئىنەزىرىگە قارشى
تۇرغان. [51] فىلوپونۇسنىڭ پروكلوس بىلەن ئارىستوتېلغا قىلغان رەددىيىسىنى ئەرەبلەر ئاللىقاچان
بىلىپ بولغان بولسا كېرەك. [52] ئۇنىڭ ئىلاھىيەت ۋە پەلسەپىۋى كۆزقاراشلىرىنى كېيىنكى مونو-
فىزىتچىلار (بىر ماھىيەتچىلەر) ۋە ياقۇپ تەرىپىدىدىكى يازغۇچىلار ئاكتىپلىق بىلەن تارقاتقان. بۇ
يازغۇچىلار بىزنىڭ كۆرگىنىمىزدەك، گرېكچە پەلسەپىۋى ۋە ئىلاھىيەت ئەسەرلىرىنى سۇرىيە تىلى ۋە
ئەرەب تىلىغا تەرجىمە قىلىش جەريانىدا رول ئوينىغان. ياقۇپ مەزھىپىدىكى داڭلىق ئىلاھىيەتشۇ-
ناس ۋە لوگىكشۇناس يەھيا ئىبنى ھادىنىڭ شاگىرتى ئىبىن ھەمەر (1017 ـ يىلى ۋاپات بولغان) يازغان
قىسقا ماقالىلەردىكى بايانلارغا ئاساسلانغاندا، فىلوپونۇس ئالەمدىكى جىسىملار چەكلىك بولغانلىقتىن،
ئۇنىڭ باش ـ ئاخىرسىز بولۇشى مۇمكىن ئەمەس، دېگەن دەلىلگە ئاساسلانغان. بۇ يازغۇچىنىڭ
سۆزىگە ئاساسلانغاندا، فىلوپونۇسنىڭ دەلىلى مۇسۇلمان ئىلاھىيەتشۇناسلارنىڭ مۇشۇ قاتاردىكى دە-
لىللىرىدىن ئەۋزەل ئىمىش. ئۇلارنىڭ دەلىلى: ئالەم مەيدانغا كەلگۈچى، چۈنكى ئۇنىڭدىن يارىتىل-
غۇچى ـــ تاسادىپىي سەۋەبنى مەھرۇم قىلىش مۇمكىن ئەمەس، دېگەننى ئالدىنقى شەرت قىلىدۇ. ئۇ-
نىڭ سۆزىگە قارىغاندا، بۇ نوقۇل دىئالېكتىك ئالدىنقى شەرتى ئىمىش. [53]

ئەل كىندى ئىسپاتلاپ ئېيتىدۇكى، كائىناتنى ياراتقۇچى ئاللانىڭ ئاساسلىق سۈپىتى ئۇنىڭ
يەككە ـ يېگانىلىقىدۇر. بۇ ئۇنىڭ ئەزەلىيلىكىگە ئوخشاش، مۇئتەزىلىيەلەرنىڭ ئۆلىمالىرى تەرىپە-
دىن ئاللانىڭ ئاساسلىق سۈپىتى دەپ تونۇلغان. تاق شەيئىلەر ئاللانىڭ بىرلىك ماھىيىتىدىن كەل-
گەن. شۇڭا ئۇلارنىڭ تاقلىقى بېقىنما ھالەتتە. شۇنداق دېيىشكە بولىدۇكى، ئۇلارنىڭ تاقلىقى كېيىن
پەيدا بولغان ياكى سىمۇوللۇق خاراكتېردىكى تاقلىقتۇر. [54]

قارىماققا، فارابىدىن كېيىنكى بارلىق يازغۇچىلار قوبۇل قىلغان بىر دەلىل توغرىسىدا ئەل
كىندى كۆچەپ شۇنداق تەشەببۇس قىلىدۇكى، ئەگەر ئالەمنى ياراتقۇچى پەقەت بىر بولمىسا، ئۇنداقتا
ئۇنىڭ شېرىكلىرى بىر ئورتاق ئالاھىدىلىكنى بىر ـ بىرى بىلەن تالاشقان بولاتتى، بەزى ئۆزگە
خاس سۈپەت ياكى ئالاھىدىلىكلەر بىلەن ئۇ بەلكىم باشقا شېرىكلىرىدىن پەرقلىق بولغان بولاتتى.
شۇڭلاشقا بۇ ياراتقۇچى بەلكىم مۇرەككەپ بولىدۇ. بىراق مۇرەككەپ بولۇش سۈپىتى بىلەن «تە-
كىبىي ياپانا» غا موھتاج بولىدۇ. بۇ ئالەمنى ياراتقۇچى بەلكىم مۇشۇ ئۇلۇغ سەۋەبچىدۇر. ئۇنداق
بولمايدىكەن، بۇ جەريان چەكسىز داۋاملىشىپ كېتىۋېرىدۇ. [55]

ئۇنىڭدىن باشقا، بۇنداق مەۋجۇتلۇقنىڭ جەزمەن سەۋەبى يوق. چۈنكى بارلىق شەيئىنىڭ سە-
ۋەبى بولۇش سۈپىتى بىلەن ئۇ چوقۇم ئۆزلۈكىدىن يارالغان. بۇنداق بولۇشى مۇمكىن ئەمەس. ئۇنىڭ
مەۋجۇتلۇقىنىڭ ئالدىدا (ئىلگىرىسىدە) ھېچنەرسە بار بولمىغان ئىكەن، ئۇ ئۆزى مەۋجۇتلۇقنى ئۆ-
زىگە ياكى باشقا ھەرقانداق نەرسىگە يەتكۈزۈپ بېرەلمەيدۇ. بۇ تەشەببۇس گەرچە ئۆزىگە ئىسپات
تەلەپ قىلمىسىمۇ، بىراق ئۇ مەلۇم مىقداردىكى مەنتىقىگە ئۇيغۇن قەدىرلەپ تەكشۈرۈشلەردىن ئۆتە-
مەي تۇرۇپ پۈت تېرەپ تۇرالمايدۇ. [56]

ھەر بىر شەيئىنىڭ سەۋەبى بولۇش سۈپىتى بىلەن بۇ تۇنجى مەۋجۇدىيەت چوقۇم باشقا ھەر-
قانداق شەيئىدىن ئۈستۈن تۇرىدۇ ھەم ھەرقانداق يارىتىلغۇچى (مەخلۇق) بىلەن ئوخشاشمايدۇ. خا-
راكتېر جەھەتتىن، ئۇ يەككە ـ يېگانىلىق ئالاھىدىلىكىگە ئىگە. ئۇنىڭ كۆپلۈكى، بىرىكمىسى ياكى
باشقا ھەرقانداق شەيئى بىلەن ئۆزئارا مۇناسىۋىتى يوق. [57] ئۇ جەزمەن ئاددىي (ساپ)، ماددىسى
(جىسمى) ياكى شەكلى يوق. ئارىستوتېل ئېيتقان ھەرىكەتكە ئالاقىدار تۆت خىل شەكىلنىڭ

ھېچقايسىسى ئەمەس. [58] جېنى بار مەلۇم ھەرىكەت ياكى قابىلىيىتى تەڭلىشىپ قالغان، بارلىق دەرىجىلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالغان ئادەتتىكى ئۇقۇمنىڭ كۆپلۈك مەنىسىنى تونۇشنى تۇنجى مەۋجۇ- دىيەت بىلەن بىر تاياقتا ھەيدىگىلى بولمايدۇ. شۇڭا ئۇنىڭ باشقا بىر خىل روھ ياكى ئەقىل بولۇشى مۇمكىن ئەمەس. [59]

«ھەقىقەت ــ مۇكەممەلسىز، سىمۇوللۇق ۋەھدەت بىلەن مۇكەممەل دەسلەپكى سەۋەبنىڭ سې- لىشتۇرمىسى» ناملىق ئەسەر ۋە باشقا ماقالىلەردە ئەل كىندىنىڭ ئالەمنىڭ يوقلۇقتىن بارلىققا كەل- گەنلىكى توغرىسىدىكى بايانلىرى ئۇنىڭ IX ئەسىردىكى مۇسۇلمان ئىلاھىيەتشۇناسلار بىلەن ئەقلىي جەھەتتە قويۇق مۇناسىۋەتتە بولغانلىقىنى جانلىق ئىپادىلەپ، ئۇنى كېيىنكى ئەرەب يېڭى پلاتو- نىزمچىلار ۋە مەششائىيلەردىن پەرقلەندۈرىدۇ. بۇ ئىككى ئېقىمدىكى ئۆلىمالار بۇ مەسىلىدىن ئۆز- زىنى چەتكە ئالغان ۋە كارى بولمىغانىدى.

غەززالىينىڭ XI ئەسىردە يېڭى پلاتونىزمچىلارنىڭ ئېقىپ چىقىش تەلىماتىغا رەددىيە بەر- گەندەك قىلغىنىغا ئوخشاش، ئەل كىندى، بۇ ئاساسلىق كۆزقاراشتىكى ئەمەل (قىلمىش) بولسا جىسى شەيئىنى يوقلۇقتىن بارلىققا كەلتۈرۈش جەريانى، بۇ بىردىنبىر ئاللاغا خاس ئالاھىدىلىك، دەپ قا- رىدى. ئۇنىڭغا تەۋە كۆزقاراشلاردا ئەمەل پەقەت مۇشۇ خىل ئەمەلنىڭ ئوبيېكتقا بولغان تەسىرىنى ئىپادىلىدى. ئەمەلىيەتتە ئەمەل ئەمەس قىزغىنلىق ئىدى. مەلۇم سىمۇوللۇق كۆزقاراشلاردا يارالغۇچى نېمە ئۈچۈن بەزىدە ھەرىكەت سەۋەبى دەپ قارىلىدۇ؟ چۈنكى ئۇلار ئەمەلىيەتتە پەقەت بۇيۇك ئاللانىڭ ئىرادىسىنىڭ تەسىرىنى قوبۇل قىلغۇچى، كېيىن ئۇ بۇ تەسىرنى ئۇزلۇكسىز داۋاملاشتۇرۇپ كې- تىۋېرىدۇ.[60]

بۇ سەۋەبتىن، ئاللا بىردىنبىر ھەقىقىي ئورۇنلاشتۇرغۇچى، ئالەمنىڭ سەۋەبى (مەنبەسى). بىراق، مۇسۇلمان ئىلاھىيەتشۇناسلار بىلەن مۇشۇنداق ئوخشاش كۆزقاراشقا ئىگە بولغان ئەل كىندى يەنىلا گرېك روھىغا باي بولۇپ، ئارىستوتېل ئىدىيىسىدە يېڭى پلاتونىزمغا قارىغاندا كۆپ بولغان، مەۋجۇ- دىيەتنى سەۋەب ــ نەتىجە مۇناسىۋىتى بىلەن ئىسپاتلايدىغان داڭلىق كۆزقاراشنىڭ زۆرۈرلۈكىنى ئېتىراپ قىلدى. بۇ قاراش كېيىن كەڭ تارقالغان. ئۇمۇمەن ئېيتقاندا، پۈتكۈل مۇسۇلمان ئىلاھىيەت- شۇناسلار، بولۇپمۇ ئەشئەرىيلەر «بېقىنما» سەۋەب ــ نەتىجە مۇناسىۋىتە ئۇقۇمى ھەم ئۇنىڭ ئىچە- كىدىكى «ئوتتۇرىدىكى ئورۇن» دېگەن ساقلانغىلى بولمايدىغان ئۇقۇمغا كەسكىن قارشى تۇردى. ئۇلار، بۇ ئاللا بىلەن يارىتىلغۇچى (خالىق بىلەن مەخلۇق) ئوتتۇرىسىدىكى مۇناسىۋەتكە تاقىشىپ، ئاللانىڭ ئالەمدىكى مۇتلەق، چەكسىز ھوقۇقى ھەم ھۆكۈمرانلىقىغا نۇقسان يەتكۈزىدۇ، دەپ قارىدى. [61] بى- راق، كىندى ئاللا ھۆكۈمرانلىقىنىڭ ياراتقۇچى ئاخىرقى تەلتۆكۈس سەۋەب ئىكەنلىكىنى تەكتلەپ ئىسپاتلىغان بولسىمۇ، لېكىن ئۇ بېقىنما سەۋەبنىڭ تەبىئىي جەريانىدىكى رولىنى ئىنكار قىلمىدى. «پەيدا بولۇش ھەم يوقلىشتىكى بىۋاستە ئۇنۇملۇك يېقىن سەۋەب» ناملىق ئەسىردە ئۇ ئوتتۇرا- دىكى ياكى بېقىنما ھەرىكەت سەۋەبنىڭ ئىقتىدارى «ئاللانىڭ ئۆز ھېكمىتى ۋە ئىرادىسى بىلەن جىسمىكى شەيئىنى ئورۇنلاشتۇرۇش» ۋاستىسى ئۇستىدە ئىزدەندى. ئۇ ئوتتۇرىغا قويغاندا ئېھتىمال ئېنىق ھاسىل بولدى. [62]

پەيدا بولۇش ۋە يوقلىش

كىندىنىڭ قارىشىچە، ئىسسىق ھەم سوغۇق، نەم ھەم قۇرغاقلىقتىن ئىبارەت تۆت ئاساسىي ئا- لاھىدىلىككە ئىگە شەيئىلەرنىڭ ھەممىسى بارلىققا كېلىدۇ ھەم يوقلىدۇ. ئاي شارىغا يېقىن ئورۇن بىلەن «ئاسمان جىسىملىرى» نىڭ ئاخىرى ئارىسىدىكى رايونلار، يەنى ئاسماننىڭ چوققىسى (ساماۋى ئالەم) بۇ تۆت ئالاھىدىلىكنىڭ ھېچقايسى بىرىنى قوبۇل قىلالمايدۇ ــ دە، ئۇنىڭدا پەيدا بولۇش ھەم يوقلىش بولمايدۇ. پەيدا بولۇش ھەم يوقلىش پەقەت تۆت ئاملدىن تەركىب تاپقان بۇ دۇنيادىكى ھەرقانداق نەرسىگە خاستۇر. كىندىنىڭ كۆزىتىشچە، بۇ تۆت ئامىل پەيدا بولىدۇ ــ يۇ، يوقالمايدۇ،

پەقەت ئۇلارنىڭ تارىلاشقان تەركىبلىرى ئاللا ئەمر قىلغان ۋاقىتقا قەدەر پەيدا بولۇپ ھەم يوقىلىپ تۇرىدۇ. بۇ تارىلاشما تەركىبلەر ئانئورگانىك ماددىلار، ئۆسۈملۈك ۋە ھايۋانلارنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ ھەم ئايرىم بىر ئەمەلىي گەۋدە (زات) بولۇش سۈپىتى بىلەن پەيدا بولىدۇ ھەم يوقىلىدۇ. بىراق ئۇلارنىڭ «شەكلى» ئۇلارنىڭ شەكىللەندۈرگەن ئامىلغا ئوخشاش داۋاملىشىدۇ. [63] پەيدا بولۇش ھەم يوقىلىشلار ئەمەس، بەلكى زامان، ماكان، ھەربىر قاتارلىقلارمۇ تۆت ئامىلنىڭ سۈپىتى، ئۇلاردىن تەركىب تاپقان ئەمەلىي گەۋدىدۇر. ھەر بىر ئامىل تەبىئىي ئۇرنىدا ھەربىر قىلىدۇ. تۈپراق بىلەن سۇنىڭ ئورنى دۇنيانىڭ مەركىزىدە، ھاۋا بىلەن ئوتنىڭ ئورنى بولسا ئالەمنىڭ مەركىزى ھەم بۇ ئامىل ئوراپ تۇرغان شار شەكىلىك بەلۋاغنىڭ ھاۋا بوشلۇقى دائىرىسىدىكى تۆۋەندىن يۇقىرىغىچە ئورالغان بار-لىق رايوندىدۇر.

زېمىندىكى پەيدا بولۇش ھەم يوقىلىشنىڭ بىۋاستە سەۋەبى بىر ئەمەس، بەلكى نۇرغۇنلىغان مۇشۇ دۇنيانى ھاسىل قىلغۇچى تەركىبلەردۇر، بۇ بىر تەرەپ. يەنە بىر تەرەپتىن، بەلكىم مۇشۇ ئامىللار بىلەن مۇناسىۋەتسىز بەزى نەرسىلەر بولۇشى مۇمكىن. بىرىنچى خىل ئەھۋالدا قالدۇق ئامىل بولۇش سۈپىتى بىلەن پەيدا بولۇش ھەم يوقىلىشنىڭ سەۋەبىنىڭ مەلۇم ئامىلى پۈتۈنلەي ھەرگىز يوقالمايدۇ. بۇنى، مۇشۇ دۇنيادا ھاسىل بولغان ئامىللارنىڭ ھەر بىر قىسمى پەيدا بولىدۇ ھەم يوقىلىدۇ، دېگەن پاكىت بىلەن ئىسپاتلاش پۈت تىرەپ تۇرالمايدۇ. قوشۇمچە تاللاشقا بولىدىغان چارە شۇكى، بۇ ئا-مىللارنىڭ ئىچىدىكى ھەربىرى ئۆزىدىن باشقا ئامىلنىڭ پەيدا بولۇشى ھەم يوقىلىشنىڭ سەۋەبىدۇر. ئۇنداقتا ھەر بىر ئامىل ھەم سەۋەب ھەم باشقا ئامىلنىڭ پەيدا بولۇشى ھەم يوقىلىشنىڭ نەتىجىسى دېگەنلىك كېلىپ چىقىدۇ. بۇنداق ئۇسۇلدا، گەرچە ئۇلار ئوتتۇرىسىدا ئايرىۋېتىلگەن ئارىلىق مەۋ-جۇت بولسىمۇ، ئۇلار بىر-بىرى بىلەن باشتىن-ئاخىر ئۆزئارا مۇناسىۋەتلىكتۇر.

بىراق، ئۇلارنىڭ تەبىئىي ماھىيىتى ئوخشىشىدۇ. مۇشۇ مەنىدە بىز ئۇلارنى ئاددىيلاشتۇرۇپ، ھەممىگە تونۇشلۇق بولغان تۆت ئامىلنىڭ ئورنىغا دەسسەتكەندىن باشقا ئەھۋالدا شۇنداق دېيىش بىمەنىلىكتۇر. [64] شۇڭا، تاشقى سەۋەب چوقۇم مۇشۇ دۇنيانىڭ پەيدا بولۇشى ھەم يوقىلىشنىڭ سەۋەبى دەپ پەرەز قىلىنىشى كېرەك. تەكشۈرۈپ-تەتقىق قىلىشقا ئاساسلانغاندا، بۇ خىل ھەربىر سەۋەبى يا بۇ ئاسمان جىسمىدا، يا ئۇ ئاسمان جىسمىدا بايقىلىدۇ. ئۇلارنىڭ يەر شارىغا يېقىنلاشقان ياكى يىراقلاشقان ھەربىر تەلىرى ئىسىق ھەم سوغۇقتىن ئىبارەت جانلىق ياكى جانسىز سۇبستا-سىيە (زات) نىڭ پەيدا بولۇشى ھەم يوقىلىشىدىكى ئاكتىپ، ئاساسلىق ئالاھىدىلىكلەرنى ئۆز ئى-چىگە ئالىدىغان ئىككىيلەننى بارلىققا كەلتۈرىدۇ. [65] بىز پەقەت قۇياش ھەم باشقا پلانېتىلارنىڭ ھەربىرىنى كۆزىتىپ، ئۇ ئارقىلىق ئۇلارنىڭ يەر شارىدىكى ھادىسىلەرگە بولغان تەسىرىنى بىلىپ-كالا بولدى. بولۇپمۇ قۇياش يەر شارى بىلەن ئەڭ ئاكتىپ مۇناسىۋەتتە (قۇياشنىڭ ماسسىسى بىلەن مۇ-ناسىۋەتلىك) بولغاچقا، ئۇنىڭ يەر شارىدىكى ھادىسىلەرگە بولغان تەسىرى ئەڭ يۇقىرى دەرىجىگە يەتكەن ھەم باغۇ-بوستان، كۆكلەم، شۇنداقلا مۇنبەت تۈپراق، مول ھوسۇللارنىڭ جايلىشىش ئەھ-ۋالىنى بەلگىلىگەن. شۇنداق قىلىپ، بىر تەرەپ-يەنى شىمالىي قۇتۇپ، جەنۇبىي قۇتۇپ ھەم ئۇ-نىڭغا قوشنا جايلاردىكى بەزى رايونلار. يەنى بىر تەرەپ تروپىك بەلۋاغ رايونى. بۇ يەرلەرنىڭ ناھايىتى ئىسىق ياكى سوغۇقلۇقى تۈپەيلى ئاھالىسى ئاز، تۈپرىقى ئۇنۇمسىزلىكى بايقالدى. تارىلىقتىكى رايونلارنىڭ قۇياش بىلەن بولغان تارىلىقى ئەڭ مۇۋاپىق بولغاچقا، بۇ يەرلەردە ئادەم جىق، ئاۋات ھەم تۈپرىقى مۇنبەت. [66]

بۇنىڭدىن باشقا، قۇياش بىلەن بۇ رايونلار تارىلىقىنىڭ ئۆزگىرىشى تۈپەيلى كېچە-كۈندۈز پەرقى، پەسىللەرنىڭ ئالمىشىشىدىن دەرىجىلىك ئۆزگىرىشلەر پەيدا بولدى. ئۇ بولسىمۇ پەيدا بولۇش ھەم يوقىلىشنىڭ رولىدۇر. مانا مۇشۇلار توغرىسىدا ئەل كىندى ئېيتىدۇكى: «شۇنى ئېنىق كۆرۈۋا-تىمىزكى، پەيدا بولىدىغان ھەم يوقىلىدىغان دۇنيادىكى شەيئىلەرنىڭ ئەمەلىي گەۋدىسى مۇۋاپىق شەكىلدە داۋاملىشىدۇ. تاكى ئالەملەرنىڭ پەرۋەردىگارى (جىمى ھەمدۇسانا ئۇنىڭغا خاستۇر) ئەمر قىلغان ۋاقىتقىچە ئۇلار تەرتىپلىك ھالدا ئورۇنلاشتۇرۇلغان بولىدۇ. ئەمەلىيەتتە بۇ قۇياشنىڭ يەر

شارى بىلەن بولغان مۇۋاپىق ئارىلىقى، قۇياشنىڭ ئېكلىپتىكادىكى ئالاھىدە ھەرىكىتى، شۇنداقلا «ئەڭ يۇقىرى ئاسمان» دىكى ھەرىكىتىدە ئورتاق رول ئوينىغان ئامىللار ئۇنىڭ شەرقتىن چىقىپ، غەربكە پېتىشىغا تۇرتكە بولىدۇ. ئۇلار ئوخشاشلا ئۇ ئاسمان جىسمى بىلەن يەر شارى مەركىزى مۇناسىۋەتلىك بولغان مەركەزدىن قاچما كۈچنىڭ تەسىرىگە بويسۇنىدۇ، يەنى دەۋرىيلىك ھالدا ئايلىنىدۇ ۋە يەر شارى مەركىزىدىن يىراقلىشىدۇ. [67]

ئاكلاشلارغا قارىغاندا، ئاينىڭمۇ شۇنىڭغا ئوخشاش رولى بار ئىكەن. ئاي يەر شارىغا يېقىن بولغاچقا، ئۇ ھاۋا رايى ھادىسىلىرىنىڭ تەرتىپلىك ئالمىشىشىنى بەلگىلەيدۇ. مۇشۇنداق بولغاندا، ئاي يەر شارىغا قانچە يېقىن بولسا، يا ھاۋا بۇلۇتلۇق بولىدۇ، يا يامغۇر ياغىدۇ. ئەل كىندى ئاي ئاتموسفېراغا يەتكۈزۈپ بەرگەن زور مىقدارىدىكى نۇر ھەم ئىسسىقلىق يىغىلىپ قالغان بۇلۇتلارنى تارقىتىدۇ، ئاي تولغاندا يامغۇر ياغمايدۇ، دەپ ئىشىنەتتى.

شۇنىڭغا ئوخشاش، ئاينىڭ مېردىئان سىزىقى بىلەن ئۇچرىشىش جەريانى سەۋەبلىك ئاي ئېكلىپتىكادا ئايلىنىش ئارقىلىق پەيدا بولغان قۇتلۇق ھاۋا رايى ھادىسىسى بىكار بولۇپ كېتىدۇ، ئۇنىڭ ئاتموسفېرانىڭ تېمپېراتۇرىسىنى تەڭشەش، نەملىكنىڭ ئالدىنى ئېلىش قاتارلىق جەھەتلەر- دىكى رولى توسالغۇغا ئۇچرايدۇ. [68] بۇ بولۇپمۇ ئۆسۈملۈكلەر ئۆسۈش ئۇچۇن ئىسسىقلىق كېرەك بولىدىغان ياز كېچىلىرى ۋە ئىسسىقلىق لازىم بولمايدىغان قىش كېچىلىرى يۈز بېرىدۇ.

ئەل كىندىنىڭ بايانىغا ئاساسلانغاندا، پتولېمىنىڭ كوسمولوگىيە (ئالەم نەزەرىيىسى) دىكى باشقا پلانېتلار ئوخشاش تەرىقىدە ئۆزلىرى ئېكلىپتىكادا ياكى ئۆزىگە خاس ئوربېتدا ئايلىنىش ئارقىلىق يەر شارىدىكى ھادىسىلەرگە تەسىر كۆرسىتىدۇ. دەۋرىنىڭ ئۆزگىرىشى ۋە ئەڭ ئاخىرىدا ئادەمنىڭ خا- راكتېرى، خۇلقى ۋە ئۆرپ ـ ئادەتلىرىنىڭ ئۆزگىرىشىگە سەۋەب بولىدۇ. ھەممىگە قادىر ھېكمەت بىلەن ئىش قىلغۇچى ئالەملەرنىڭ پاراتقۇچىسىنىڭ ئەمرى بىلەن بۇ يېڭى سىياسىي تۈزۈلمىنىڭ ئورنىتىلىشىنى كەلتۈرۈپ چىقىرىدۇ. [69]

ئاسمان جىسىملىرىنىڭ تەبىئىتى توغرىسىدا ئەل كىندى «يۇلتۇز ۋە دەل ـ دەرەجىلەرنىڭ ئاللاغا سەجدە قىلىشى» [70] تىلغا ئېلىنغان «قۇرئان كەرىم» ئايەتلىرىنى ئىزاھلىغان رىسالىسىدە ئېيتـ- دۇكى: بۇ «بىرقەدەر يۇقىرى زاتلار (سۇبىستانسىيەلەر) چوقۇم ھايات ۋە ئەقىلگە ئىگە. چۇنكى دۇنـ- يادىكى جانلىق سۇبىستانسىيەلەرنىڭ پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىشىنىڭ خىلمۇخىل يېقىن سەۋەبلىرى بولۇشى سۇپىتى بىلەن، بۇ ساماۋى جىسىم ئاللا يوقلۇقتىن يارىتقان بۇ سۇبىستانسىيەلەرگە ئۆزىگە خاس جانلىق جىسىمنىڭ شەكلىنى يەتكۈزىدۇ.» [71] ئۇنىڭدىن كېيىن، ئەل كىندى «ئۇنۇملۇك سەۋەبنىڭ ئۆزى نەتىجىدىن ئەۋزەلدۇر» دېگەن ئاساسلىق ئالدىنقى شەرتنى چىقىش قىلىپ تۇرۇپ دەللەپ ئېيتتىكى، ھايات‌لىقنى مۇشۇ دۇنيادىكى جانلىق سۇبىستانسىيەلەرگە بۇ‌ئاستە ياكى ۋا- ستىلىك يەتكۈزگەن ئەڭ ئۇستۇن قەۋەتتىكى ساماۋى جىسىم ئۆزى جەزمەن تىرىك. ئۇ پەيدا بولـ- مىغان ۋە يوقىلىدىغان ئوبيېكتتىن ئۇستۇن تۇرغانلىقى ئۈچۈن، ئۇ پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىشتىن مۇستەسنا. ئۇ ماھىيەتتە مەڭگۇ تىرىك ھالەتتە تۇرىدۇ. ھايات‌لىق دېگەن تاسادىپىي ياكى قىسقا ۋا- قىتلىق ھالدا تۆۋەن ئالەمدىكى يارالمىشلارغا مەنسۇپ بولىدۇ. [72]

ساماۋى جىسىم يەر شارىدىكى سۇبىستانسىيە بىلەن سېلىشتۇرۇلغاندا، ئۇنىڭ يۇكسەكلىكى قوش قاتلاملىقتا ئىگە. يەنى ئۇلار جانلىق ھەم مەڭگۇ تىرىك. بۇ خىل بەختلىك ئەھۋال ئۇلارنىڭ ھېچقانداق رەقىبىنىڭ يوقلۇقى، تۆت ئامىلدىن تۈزۈلمىگەنلىكىدەك پاكىت ئارقىلىق ئۇلارغا مەن- سۇپ. [73] ئۇلارنىڭ ھايات‌لىقلىقىغا كەلسەك، ئۇلار جەزمەن بارلىق تىرىك سۇبىستانسىيەلەرنىڭ ئۇسۇلى بىلەن سەزگۈ ئەزالىرى ۋە ھەرىكەتكە ئىگە. بىراق، بىز ئۆسۈپ يوغىناش ئۇچۇن مەۋجۇت بولغان سەزگۈ ئەزالار ئىقتىدارى بىلەن تېخىمۇ يۇكسەك ھەم ئۇلۇغۋار بىر نەرسىنى ئىزدەش ئۇچۇن مەۋجۇت بولغان ئاشۇ خىل ئىقتىدارلارنى ئۆزئارا پەرقلەندۈرۈشىمىز لازىم. مۇشۇنداق بولغاندا، تەم، پۇراق ۋە تېگىش سەزگۈسى يېمەكلىككە ئېرىشىش جەريانىدا بۇ‌ئاستە، ھايۋاناتنىڭ ئۆسۈپ يېتىلىشىدە ۋاستىلىك رول ئوينايدۇ. ساماۋى جىسىم ئۆسۈپ ـ يېتىلمەيدۇ. شۇڭا بۇ ئۇچ خىل

ئىقتىداردىن بىھاجەت. بىراق ئاڭلاش ۋە كۆرۈشتىن ئىبارەت ئىككى ئالىي ئىقتىدار كەم بولسابولمايدۇ. بۇ ئىككى خىل ئىقتىدار بىلىمگە ئېرىشىش ۋە گۈزەل ئەخلاق ئۈچۈندۇر. شۇنىڭ ئۈچۈن ساماۋى جىسىمنىڭ ئۇنىڭغا ئىگە بولۇشى زۆرۈردۇر. [74]

پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىشنىڭ سەۋەبى چوقۇم نەتىجىسىدىن ئۈستۈن تۇرۇشى كېرەك دېگەن ئالدىدا سۆزلەپ ئۆتۈلگەن ئالدىنقى شەرت بىلەن بىردەك قىلىپ، ئەل كىندى ساماۋى جىسىم ئەقىلگە ئىگە بولۇشى زۆرۈر دەپ ھۆكۈم قىلدى. چۈنكى ئاڭلاش ۋە كۆرۈشتىن ئىبارەت ئىقتىدار ئىلىم ۋە گۈزەل ئەخلاققا ئېرىشىشتە زۆرۈر دەپ قارالغان ئىكەن، ئۇنداقتا ئاسمان جىسىملىرى ئەقىلگە ئىگە ئەمەس دېگەن كۆزقاراش ھازىر سۆزلەۋاتقان «ئىككى ئىقتىدار كېرەككە كەلمەيدۇ» (ئارتۇقچە) دېگەنگە باراۋەر بولىدۇ. بىراق، بۇ ھېچقانداق ئىش بىكارغا كەتمەيدىغان تەبىئەت دۇنياسىنىڭ ئەھۋالى بىلەنمۇ قارىمۇقارشى بولىدۇ. ئىككىنچى، ئەقىللىق ئەقىلسىزدىن ئۈستۈن ئورۇندا تۇرغانىكەن، ئۇنداقتا پەقەت ساماۋى جىسىمدا ئەقىل بولمىسىلا، ئۇ بىزگە ھەرگىز يەتمەيدۇ. ئۈچىنچى، ئۇلار بىزنىڭ مەۋجۇتلۇقىمىزنىڭ بىۋاسىتە سەۋەبى ئاللانىڭ ئەمرىگە ئاساسلانغان ئىكەن، ئۇنداقتا ئەقلىي مەۋجۇتلۇق بىزنىڭ ئالاھىدە «شەكلىمىز» بولغان چاغدا، ساماۋى جىسىم چوقۇم بىزنىڭ ئەقلىي مەۋجۇتلۇقىمىزنىڭ سەۋەبى بولۇشى كېرەك. ئەگەر ئۇلارنىڭ ئۆزىدە ئەقىل كەمچىل بولسا، مەيلى بىز ئۇلارنىڭ ھەرىكىتىنى تەبىئىي ياكى ئىختىيارىي دەپ پەرەز قىلايلى. ئۇلار ھەرگىزمۇ بىزنىڭ ئەقلىي مەۋجۇتلۇقىمىزنىڭ سەۋەبى بولالمايدۇ. تۆتىنچى، روھنىڭ ئۈچ ئىقتىدارى ــ ئەقىل، شەھۋەت ۋە ئىشتىھادۇر. كېيىنكى ئىككىسى جانلىقلارنىڭ ھاياتىنى داۋاملاشتۇرۇشى ياكى ئەۋلاد قالدۇرۇپ ئۆسۈپ ــ يېتىلىشى ئۈچۈن زۆرۈر. بىرىنچىسى بولسا ئۇنىڭ تاكاممۇللىشىشىغا ياردەم بېرىدۇ. [75] شۇڭا ساماۋى جىسىملار يۇقىرىدا سۆزلەپ ئۆتۈلگەندەك ئۇلاردا تۇغۇلۇش ھەم ئۆلۈش، شۇنداقلا جىنسىي تەلەپ يوق. شۇڭا ئۇلاردا پەقەت ئەقلىي ئىقتىدارلار بار. بەشىنچى، ئەگەر بىز يەر شارىنىڭ ئايلانمىسى بىلەن ئالەمنىڭ ئايلانمىسىنى سېلىشتۇرساق، ئاندىن كېيىن ئىنسانلارنىڭ ھەجىمى بىلەن يەر شارى ۋە ئۇنىڭ ئۈستىدە ياشاۋاتقان جانلىقلارنىڭ ھەجىمىنى ئۆزئارا سېلىشتۇرساق، ئىنسانلارنىڭ ئالەمدە قانچىلىك كىچىك، تىلغا ئالغۇسىز ئىكەنلىكىنى بايقايمىز. بۇنداقتا، ئەگەر ئىنسان پۈتكۈل ئالەمدىكى بىردىنبىر ئەقىل بېرىلگەن جانلىق دېيىلسە، ئۇنداقتا ئەقىللىق مەخلۇق بىلەن ئەقىلسىز مەخلۇقنىڭ نىسبىتى تولىمۇ كىچىكلەپ كېتىدۇ. بۇ ئاللانىڭ قۇدرىتى ۋە ھېكمىتىنى شۇندۇرغانلىق بولىدۇ. چۈنكى ئەقىللىق مەخلۇق شەك ــ شۈبھىسىزكى ئەقىلسىز مەخلۇقتىن ئۈستۈن تۇرىدۇ. شۇڭا، ئاللا ئۆز قۇدرىتىنىڭ چەكسىز ئالىمىدە «بەلگىلەنگەن مەلۇم مۇددەتكىچە مەۋجۇت بولۇپ تۇرىدىغان، يوقالمايدىغان مەخلۇقلارنى يوقىلىدىغان مەخلۇقلاردىن نەچچە ھەسسە ئۈستۈن تۇرۇشقا ئەمر قىلغان.» [76] مەخلۇقلار سان ــ ساناقسىز، خىلمۇخىل بولغانلىقتىن، ئاللا مەۋجۇدىيەتنى ئاددىي ھەم مۇرەككەپ ماددىلار، جانلىق ھەم جانسىز سۇبىستانسىيىلەر، ئەقىللىق ھەم ئەقىلسىز، ئاڭلىق ھەم ئاڭسىزلار بىلەن تەمىنلىدى. پۈتۈن مەخلۇقاتلىرىغا يەر شارىدىكى سۇبىستانسىيىلەرنىڭ ئەھۋالىغا ئوخشاش تۈز سىزىقلىق ھەرىكەت ياكى ساماۋى جىسىملارنىڭ ئەھۋالىغا ئوخشاش ئايلانما سىزىقلىق ھەرىكەت كۈچى ئاتا قىلدى. [77]

بىز ئاللانىڭ شۇ قەدەر ھېكمەتلىك ئۇسلۇبتا كائىناتتىكى مۇۋاپىق ئورۇنلاشتۇرۇشى، چەكسىز كۈچ ــ قۇدرىتى ۋە ئەقىل ــ پاراسىتىنى ئەسلىگەن ۋاقتىمىزدا قەلبىمىز چەكسىز ئېھتىرام ۋە قورقۇنچقا تولىدۇ. بۇنى ئالەمدىكى كۆزىمىز كۆرگەن، بىزنى ئىختىيارسىز ھەيران قالدۇرىدىغان غايەت زور ئادەتتىن تاشقىرى مەخلۇقلاردىن ئەمەس، بەلكى بىرقەدەر يۇقىرى سۇبىستانسىيە (زات) لارنىڭ يۈكسەكلىكى ۋە ئاللانىڭ پۈتكۈل مەخلۇقاتىنى ياراتقاندىكى كىچىكلىتىلگەن كۆرۈنۈشىدە ئىشلەتكەن ئۇسۇلىدىن دېگەن تۈزۈك. مانا بۇ قەدىمكى زاماندىكى پەيلاسوپلارنىڭ نېمە ئۈچۈن ئادەمنى 18 مىڭ ئالەم ياكى ماكرو ئالەم بىلەن پەرقلىق بولغان مىكرو ئالەم دەپ تەسۋىرلىگەنلىكىدۇر. بىزنىڭ پەيلاسوپلىرىمىز ئېھتىيات بىلەن تىلغا ئالىدىغان بۇ تەلىمات ھەزرىتى مۇھەممەد ئەلەيھىسالامنىڭ تەلىمى بىلەن ئوخشاش.[78]

ساماۋى جىسىملارنىڭ (ئاسمان جىسىملىرىنىڭ) يەر يۈزىدىكى ھادىسىلەردە ئويىنىغان بەلگىلىك رولىنى نەزەردە تۇتقاندا، تەبىئىي ھالدا ئەل كىندىنىڭ ئېقىۋاتقان مۇنەججىملىك (ئاستروللوگىيە) بىلەن قويۇق مۇناسىۋەتتە ئىكەنلىكىدەك مەسىلە كۆزىمىزگە چېلىقىدۇ. بىر تەرەپتىن، ئۇ ئابباسىيلار خەلىپىلىكىدە تارىختىكى داڭلىق مۇنەججىم بولۇش سۈپىتى بىلەن قوبۇل قىلىنغان ھەم مۇنەججىم سالاھىيىتى بىلەن ئۇچ ئەۋلاد خەلىپە ئۈچۈن خىزمەت قىلىپ، مۇنەججىملىك ھەم ئاستىرونومىيىگە ئائىت بىرقاتار ئەسەرلەرنى يازغان. [79] يەنە بىر تەرەپتىن، ئۇ ھەممە نەرسىنىڭ ئاللانىڭ ئەمرى بويىچە بولىدىغانلىقىدا چىڭ تۇرۇپ، مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئاللا كائىناتنى ياراتقۇچى ھەم ئىدارە قىلغۇچى دېگەن كۆزقاراشقا يان باسقان. بۇ قارىماققا مودا بولغان مۇنەججىملىكتىكى فاتالىزم بىلەن قارىمۇقارشىدەك قىلاتتى. بىراق، پەقەت كاپىرلار دۇنياسىغا ۋە ئىسلام دۇنياسىدىكى ئاستىرولوگلار يەتكەن ئاشقۇنلۇقتا بېرىپ قالمىسلا، ئەل كىندى ئېھتىياتچانلىق بىلەن ئىلمىي نۇجۇمدىكى تاسادىپىي بېشارەتلەرنى تەكىتلەپ، قىلچىلىك گۇمان قوزغىمىغان ھالدا ئىلمىي نۇجۇمدىكى ئاساسلىق تەسەۋۋۇرلارنى قوللىدى. ئەگەر ئۇنىڭ ئىلمىي نۇجۇمغا ئائىت ئەسەرلىرىنىڭ تېمىسىدا بىرەر بېشارەت بار دېيىلسە، بىز ئىشەنچىلىك ھالدا شۇنداق دېيەلەيمىزكى، ئۇ ئىلمىي نۇجۇمنى ھەقىقىي بىر پەن دەپ ئىشەنگەن. ئۇ قارىماققا ھەقىقىي ۋە ساختا مۇنەججىملەر ئارىسىغا ئېنىق بىر چېگرا بېكىتىپ، ئاسمان ۋە ھاۋا رايىدىكى ھادىسىلەردىن پايدىلىنىشنى، يەنى كۇن ۋە ئايىنىڭ تۇلۇشى، يۇلتۇزلارنىڭ بىر يەرگە كېلىپ قېلىشى قاتارلىقلارنى ئالاھىدە بېشارەت قاتارىدا كۆرۈپ، ئادەتتىكى يىپ ئۈچلىرىنى چۈشىنىشنى تەشەببۇس قىلغان. [80] ئۇنىڭدىن سىرت، ئۇ ۋە ئۇنىڭ تەرەپدارلىرى يۇلتۇزلارغا چوقۇنغۇچى ھەرران مەزھىپىنىڭ ئىسلام دىنى ئارىسىدىكى قەدىمىي يۇنان مەدەنىيىتى تەتقىقاتچىلىرىنىڭ ئەڭ ئاخىرقى يالغۇز ئارىلىغا [81] بولغان ئېتىقادىغا كۆكۈل بۆلۈشى ھەرراىلىقلارنىڭ پالچىلىق ۋە پەلسەپىگە قارشى ئېپتىدائىي ماتېرىياللارغا ئېنىق يۆلىنىش ۋە مۇشۇ كۆزقاراشنى ياقلىغۇچىلارغا ھېسداشلىق قىلىشنى ئىپادىلىدى.

روھ ۋە ئەقىل

ئەل كىندى روھ ۋە ئادەتتىكى بىلىشنى بايان قىلغاندا، گەرچە ئېنىق مۇرەسسەچىلىكنى ئىپادىلىگەن بولسىمۇ، لېكىن يەنىلا ئۆتكۈر تەنقىدىي كۆزقاراشنى ئوتتۇرىغا قويىدى. ئۇنىڭ سۆزى بويىچە، روھ بىر خىل شەكىلسىز ماھىيەت بولۇش سۈپىتى بىلەن يوقالماس كاتېگورىيىگە تەۋەدۇر. ئۇنىڭ روھنىڭ شەكىلسىزلىكى توغرىسىدىكى كۆزقارىشى پىفاگور ـ ئەپلاتوننىڭ روھ بىلەن تەننىڭ تاسادىپىي ھەم ۋاقىتلىق بىرلىشىشى ھەققىدىكى نۇقتىنەزىرىنى ئاساس قىلغان. روھ بولسا ھاياتلىقنىڭ تۈپ مەنبەسى. ئۇ بەلگىلىك مۇددەتتە ئورگانىك تەنگە ئەگىشىدۇ. تەندىن ئاجرىغاندىن كېيىن، ئۇنىڭ شەكلىنىڭ مەۋجۇتلۇقىغا تەسىر يەتمەيدۇ. ئۇنىڭدىن باشقا، روھقا ھاياتلىقنىڭ ماھىيىتى ئۆزىنىڭ ھەقىقىي جەۋھىرى ۋە مەنىسى بويىچە ھەدىيە قىلىنغانىكەن، ئۇنداقتا ئۇ چوقۇم «ئەقىلنىڭ شەكلى» ياكى تۇرى سالاھىيىتى بىلەن داۋاملىشىدۇ. بىراق، ماھىيەتنىڭ تۇرى ئېنىق ھالدا ئوخشاش دەرىجىدىكى ماھىيەتكە تەۋە بولىدۇ. مۇشۇ قاراشقا ئاساسلانغاندا، بارلىق ئادەتتىكى ئۇقۇملارغا ئوخشاشلا بۇ تۇر شەكلسىز بولغانىكەن، ئۇنداقتا روھنىڭ ئۆزى شەكلسىز بولىدۇ. ئەكسىچە بولسا، ئۇنىڭ ئۆزى تەۋە بولغان دەرىجىدىكى ھەر بىر مۇقىم ئەزالاردا پۈتۈنلەي تۇراقلىق مەۋجۇت بولۇشى مۇمكىن ئەمەس. بۇنداقتا نەتىجە شۇكى، روھ مەلۇم تىرىك ماھىيەتنىڭ شەكلسىز شەكلى (سۇرىتى) ياكى تۇرى، شۇنداقلا بىر خىل شەكلسىز ماھىيەتتۇر. [82]

ئەل كىندى ئۆزىنىڭ ئارىستوتېلىنىڭ «روھ ھەققىدە» دېگەن ئەسىرىنىڭ ئاساسىي مەزمۇنىنى بايان قىلغان، ئەپلاتون ۋە باشقا پەيلاسوپلارنىڭ كۆزقاراشلىرىنى تولۇقلىغان ئىككى پارچە ئىنتايىن قىسقا پىسخولوگىيە ماقالىسىدە باشقىلارغا ئوخشىمايدىغان يېڭى پلاتونىزمچە ئۇسۇل بىلەن «روھ بىر خىل ئاددىي ماھىيەت... ئۇنىڭ ماھىيىتى ياراتقۇچىنىڭ ماھىيىتىگە ئوخشايدۇ. خۇددى قۇياشتىن

كەلگەن نۇر قۇياشقا ئوخشىغاندەك» دەپ بايان قىلغان. [83] بۇنداقتا ئۇنىڭ ئەسلى «ئىلاھىي ۋە مەنىۋى جەھەتتە» بولغاچقا، روھ تەن بىلەن تۇپتىن ئوخشاشمايدۇ، تەن بىلەن قارشى ھالەتتە تۇرىدۇ. نەپس (شەھۋەت بىلەن ئىشتىھا) ئېھتىمال كىشىلەرنى گۇناھ ئىشلارنى قىلىشقا ئۇندىشى مۇمكىن، بىراق ئۇلار روھنىڭ كونترولىلۇقىدا بولىدۇ. بۇ شۇنى ئىسپاتلايدۇكى، نەپسنى كونترول قىلىدىغان ئەقلىي روھ بىلەن نەپس ئىككىسى ئىككى گەپ. روھ ئۆزى ۋاقىتلىق سولانغان بەدەن قەپىزىدىن قۇتۇلغان چاغدا پەرۋەردىگارنىڭ نۇرى بىلەن قاپلانغان «ھەقىقىي دۇنيا» غا قايتىدۇ. خۇددى ئەپلاتوننىڭ دېگىنىگە ئوخشاش. [84] ئۇ بارلىق بىلىملەردىن خەۋەردار بولىدۇ، ئۇنىڭدىن مەخپىي ھېچقانداق سىر ـ ئەسرار قالمايدۇ.

بىراق، [85] تەننىڭ ھۇزۇر ـ ھالاۋىتىگە بېرىلىپ كەتكەن كىشىلەر بۇ خىل ئالىيجاناب تەقدىرگە مەڭگۈ ئېرىشەلمەيدۇ. ئەل كىندى يېيىشتىن باشقىنى ئويلىمايدىغان بۇ خىل كىشىلەرنى ئىشتىھا ئۇلاردا ھۆكۈمران بولغىنى ئۈچۈن چوشقىغا ئوخشاتقان، جىنسىي شەھۋەتكە چۆمۈپ كەتكەنلەرنى ئىتقا ئوخشاتقان، ئەقلىنى ئۆزىگە ئىگە قىلغانلارنى بولسا پادىشاھقا ئوخشاتقان. ھالبۇكى، پىفاگور بەدەننىڭ ھەۋىسلىرىدىن تازىلانغان روھنى بىر پارچە ئەينەككە ئوخشاتقان. چۈنكى بۇ خىل روھ شەيئىلەر شەكلىنى ئەكس ئەتتۈرەلىگەنلىكى ھەم شەيئىلەرنى چۈشەنگەنلىكى ئۈچۈن تاشقى دۇنيادىكى تەسىرلەر (سايىلەر) ئۇنىڭدا ئېنىق ئايان بولغان. ئەمما بەدەندىن تاجىرغانلىكى روھنىڭ ھەممىسى ساماۋى جىسىملارنىڭ سىرتىدىكى پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنياغا قايتىۋرمەيدۇ. بەزى روھلار تەدرىجىي پاكلانغاندىن كېيىن، ئاۋۋال ۋاقىتسىنچە ئايدا تۇرىدۇ. ئاندىن كېيىن مېڭكورىيىدىكى ئاسمان جىسىملىرى ئىچىدە ۋە مېڭكورىيىنىڭ سىرتىدىكى ئاسمان جىسىملىرىدا تۇرىدۇ. ئۇ پۈتۈنلەي پاكلانغاندىن كېيىن، ئاندىن پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنياغا كىرىشكە لايىقلىشىدۇ. كىندىنىڭ سۆزى بويىچە مانا بۇ پەيلاسوپلارنىڭ خىلىمۇخىل تەلىماتلىرىنىڭ مۇھىم نۇقتىسى. روھ تەن قەپىزىدىن چىققاندىن كېيىن، پەقەت پاكلىنىش ئارقىلىقلا ئەقىل بىلەن بىلگىلى بولىدىغان دۇنياغا ياكى ئىلاھىي دۇنياغا بارالايدۇ. تۆۋەنكى دۇنيا پەقەت بىزنىڭ روھىمىزنى بىز ئۆلگەندىن كېيىن يوقىرىدىكى دۇنياغا يەتكۈزىدىغان كۆۋرۈك خالاس. روھ پەرۋەردىگارنىڭ يېنىدا ئەقىلنىڭ كارامەتلىرىدىن بەھرىمان ئالالايدۇ. [86]

ئەل كىندى روھنىڭ خىلمۇخىل فۇنكسىيىلىرىنى بايان قىلغاندا، ئۇلارنىڭ ئۆسۈملۈكچە، سېزىم يەتكۈزىدىغان، ئەقلىي ۋە ھەرىكەتچان فۇنكسىيە دەپ ئايرىغان، شۇنداقلا دائىم ئەپلاتوننىڭ روھ توغرىسىدىكى ئۈچ ياقلىق نۇقتىنەزىرىنى پەرقلەندۈرمەيلا ئۇلارغا ئارىلاشتۇرۇۋەتكەن. [87] مۇشۇنىڭدىن قارىغاندا، ئۇنىڭ ئارىستوتېلنىڭ ئەنئەنىسىگە ماس كەلمەيدىغان ھېچقانداق تەرىپى يوق. ئۇ سەزگۈنى سەزگۈ ئەزالىرىغا تايىنىپ، سەزگۈ ئوبيېكتىنىڭ سەزگىلى بولىدىغان شەكلىنى ئابستراكتلاشتۇرۇش قىلمىشى دەپ ئاتىدى. بۇ خىل قىلمىش (ھەرىكەت) تا سېزىلگەن نەرسە بىتەن سەزگۈ ئەزالىرى بىردەك بولىدۇ. [88] ھېس قىلىدىغان ئوبيېكت يوق چاغدا مەيلى ئويغاق ياكى ئۇخلىغان ۋاقىت بولمىسۇن، تەسەۋۋۇر كۈچى ياكى تەسۋىر فۇنكسىيىسى خىيالغا تايىنىپ، ئاجايىپ ـ غارايىپ سېزىملەرنى ھېس قىلىدۇ. سەزگىلى بولىدىغان مەلۇم نەرسىلەرنىڭ مېڭىسىنىڭ دىققىتىنى بۆلۈشى قانچە ئاز بولسا، دىققەت قاتتىق مەركەزلەشكەن ياكى ئۈيقۇ ھالىتىدە تەسەۋۋۇر كۈچىنىڭ رولىمۇ شۇنچە كۈچلۈك، ئۆتكۈر بولىدۇ. [89] تەسۋىرلەپ يېزىش فۇنكسىيىسى سىرتقى دۇنيادىكى ئوبيېكتىپ رولى بولمىغان ئەھۋالدا رېئال ساھەدە ئوخشىشى بولمىغان ئادەم ۋە نەرسىلەر مەسىلەن، مۇڭگۈزلۈك ئادەملەر ياكى سۆزلىيەلەيدىغان ھايۋان قاتارلىقلارنى ئەكس ئەتتۈرۈپ تەسەۋۋۇرلەيدۇ. [90] بۇ بولۇپمۇ ئۇخلىغاندا يۈز بېرىدۇ. بۇ ھالەتتە روھ ئىنتايىن سەزگۈرلىشىپ كېتىدۇ. ھەتتا ھەرخىل تەسۋىرلەر ئارقىلىق ھۆكۈم قىلىپ، كەلگۈسىدىن بېشارەت بېرىدۇ. بىراق، ئەگەر روھنىڭ ھۆكۈم قىلىش فۇنكسىيىسى ناچار بولسا، ئۇنىڭ بېشارىتى كەلگۈسىدە يۈز بەرگەن ئىشلار تەرىپىدىن ئىسپاتلىنالمايدۇ. شۇنىڭ بىلەن بىز ئۇنى خاتا ھۆكۈم قىلدى دەيمىز. [91] ئەل كىندى ئۇنتۇرۇغا قويمىغان مەنتىقىلىق ھۆكۈم ـــ ئىنسانىيەت ئىدىئولوگىيىسىدە زور رول ئوينىغان بېشا-

رەت ـــ ئاللانىڭ پەيغەمبىرىنىڭ تەشۋىرلەش فۇنكسىيىسى ئىقتىدارىنى فارابى قاتارلىق كېيىنكىلەر قىلچە ئىككىلەنمەستىن ئوتتۇرىغا قويىدى. ئەقىل چۈشەنگىلى بولمىغان ئوبيېكتنىڭ شەكلىنى ئابستراكتلاشتۇرۇش، يەنى تۇر ۋە جىنس ھەققىدە مۇلاھىزە يۈرگۈزگەندە، ئۇنىڭ ئوبيېكتى ئوخشاش بولسا، سەزگۈدىمۇ مەلۇم ئوخشاشلىقلار بولىدۇ. روھ ئۆزىدىكى ئەقىل ۋە سېزىمنىڭ قوش رولىغا تايىنىپ، ئەپلاتونىنىڭ دېگىنىدەك «شەكلىنىڭ ئورنى» دەپ ئاتىلىدۇ. [92]

ئەل كىندى ئۆزىنىڭ ياۋروپا ۋە ئوتتۇرا شەرقتە ئەقىل ۋە تەبىئىي ماھىيەت توغرىسىدىكى ئوتتۇرا ئەسىر مۇنازىرىسىدە زور رول ئويناغان ئەقلىيلىككە ئائىت ماقالىسىدە ئارىستوتېلنىڭ ئەقلىيلىك نۇقتىئىنەزىرىنى بايان قىلدى. ئۇ بۇ نۇقتىئىنەزىرنىڭ ماھىيەتتە ئەپلاتونىنىڭكى بىلەن ئوخشاش ئىكەنلىكىگە تازا ئىشىنەتتى. ئۇ ستاگىراتنىڭ ئورنىدا «ئەقىل» دېگەن ئاتالغۇدىكى تۆت خىل كۆزقاراشنى پەرقلەندۇرۇپ چىقتى. بىرىنچىسى، مەڭگۈ ھەرىكەت ھالىتىدە تۇرىدىغان ئەقىل؛ ئىككىنچىسى، يوشۇرۇن ھالەتتىكى ۋە روھ ئىچىدىكى ئەقىل؛ ئۈچىنچىسى، روھ ئىچىدىكى يوشۇرۇن ھالەتتىن ئۆتۈپ، رېئاللىنىقتا نامايان بولغان ئەقىل؛ تۆتىنچىسى، بىز ئاتاۋاتقان ئوچۇق ـ ئاشكارا ئەقىل. [93] ئاسان بولسۇن ئۈچۈن، ئەقىلنىڭ بۇ تۆت تەرىپىنى ئايرىم ـ ئايرىم ھالدا ئاكتىپ، يوشۇرۇن، ئادەتلەنگەن ۋە ئاشكارا دەپ ئاتايمىز. [94] روھ مادىدا بىلەن مۇناسىۋەتسىزلىكىنى، تەسەۋۋۇردا تەسۋىرلەنگەن پەقەت ئەقىل بىلەنلا چۈشەنگىلى بولىدىغان شەكىلنىڭ يوقلۇقىنى سەزگەن چاغدا، ئۇ ئۇلار بىلەن بىردەك بولۇپ ئۆزگىرىدۇ. چۈنكى ئۇنىڭ بىلىشى ۋە ئەقىلنىڭ سۇبيېكتى ئۇ چاغدا يوشۇرۇن ھالەتتىن رېئال ھالەتكە ئۆتۈپ بولغان بولىدۇ. يوشۇرۇن ئىقتىدارنىڭ پائالىيەتكە ئۆزگىرىش جەريانىدا، ئەگەر بۇ خىل ئۆزگىرىش مۇمكىنسىز بولىدىكەن، ئۇنداقتا ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولمىدىغان خىلمۇخىل شەكىللەر ئۇنۇملۇك سەۋەب رولىنى ئۆتەيدۇ. بىراق، رېئاللىنىقتىكى ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولمىدىغان ئىشلار بولسا ئاكتىپ ئەقىل بىلەن پۈتۈنلەي بىرەكتۇر. چۈنكى بىلىش پائالىيىتىدە ئەقىل بىلەن ئۇنىڭ ئوبيېكتى ئوتتۇرىسىدىكى پەرق پۈتۈنلەي يوقالغان بولىدۇ. روھنى چۈشىنىشنى ئىستەك قىلغان ھالدا ئېيتساق، بۇ شەكىللەرنى روھنىڭ ئاكتىپ ئەقىل تەرىپىدىن ئۇلارغا ئېرىشكىنى ۋە قوبۇل قىلغىنىغا نىسبەتەن «كېيىنكى ئەقىل» دەپ ئاتاشقا بولىدۇ. بىراق، روھ بۇ شەكىللەرنى چۈشىنىپ بولغان چاغدا، ئۇ ئىختىيارىي تەسەۋۋۇر قىلىش ئىقتىدارىغا ئىگە دېيىلگەندە، ئۇنىڭ بىلىشى ئادەتكە ئايلانغان بولىدۇ. ئۇنداق بولمايدىكەن، ئۇ ئەمەلىيەتتە ئۇلارنى مۇلاھىزە قىلىۋاتىدۇ ياكى باشقا شەيئىلەرگە يەتكۈزۈۋاتىدۇ دېيىلگەندە، مەۋجۇت نۇقتىئىنەزەرنى ئېنىق چۈشىنىشى بولسۇن ياكى باشقىلارغا مەۋجۇت نۇقتىئىنەزەر تەرىپىدىن ئېنىق كۆرسىتىلىش جەھەتتىن بولسۇن، ئۇنىڭ بىلىشى ئېنىق، روشەن بولىدۇ. [95]

ئوتتۇرا ئەسىردىن ھازىرغا قەدەر ئارىستوتېلنىڭ ئەقىل توغرىسىدىكى مۇرەككەپ كۆزقاراشلىرى، بولۇپمۇ ئۇنىڭ ئاكتىپ ئىقتىدارىنى جارى قىلىشقا ئۇرۇنغان كۆپلىگەن ئەسەرلەر يېزىلدى. گەرچە كىندى ئېھتىياتچانلىق بىلەن ئۆزىنىڭ ئەقىل ھەققىدىكى بايانىنى: «قەدىمكى پەيلاسوپلار ئىچىدىكى ئەڭ مۇھىم» ئارىستوتېلنىڭ كۆزقارىشى، ئەپلاتونىنىڭ ئۆز ئۇستازى بىلەن مۇشۇ نۇقتىدىكى بىردەك كۆزقارىشى، دەپ تەكىتلىگەن بولسىمۇ، بىراق بۇ يەردە ئەل كىندىنىڭ بايانى بىلەن ستاگىراتنىڭ «روھ ھەققىدە» دىكى بايانىنىڭ قانچىلىك دەرىجىدە بىردەك ئىكەنلىكىدەك بىر مەسىلە تۇغۇلدى. بۇ مەسىلىگە ئاددىيلا جاۋاب بەرگىلى بولىدۇ. گەرچە يېقىنقى زامانىدىكى ئالىملار ئۇزۇن ۋاقىت نەزەرىيە ئۇرۇشى [96] ئېلىپ بارغان بولسىمۇ، ئەل كىندى بۇ يەردە ئارىستوتېلنىڭ بىلىش نەزەرىيىسىدىكى ئەقلىيلىك نەزەرىيىسىنى يېغىنچاق ھالدا تەكىتلەش بىلەن كۇپايىلىنىپ، ئۇنى ئىشلەتمىگەن. ئەكسىچە، كېيىنكى دەۋردىكى ئەرەب يېڭى پلاتونىزمچىلىرى ئالەم نەزەرىيىسى (كوسمولوگىيە) دە ئۇنى ئىشلەتكەن. ئەل كىندىنىڭ ئارىستوتېل بىلەن ئوخشىمايدىغان يېرى، ئۇنىڭ ئەقىل توغرىسىدىكى تۆتىنچى چۈشەندۈرۈشىدە، بۇ بەلكىم ئۇنىڭ ئۆزىنىڭ ياكى ئىسكەندەر (ئالكساندىر ئافرودىسئاس) نىڭ ئىجادىي كۆزقارىشىغا قىلىنغان تولۇقلىما [97] بولۇشى مۇمكىن. بىراق ئەستايىدىل تەتقىق قىلىش ئاساسىدا «روھ ھەققىدە» (ئۇچىنچى جىلد 5 429b) دىكى

ئادەتلەنگەن ئەقىل، يەنى تەپەككۇر قابىلىيىتىگە ئېرىشىشى تىلغا ئېلىنغان ياكى بۇ ئىقتىدار ئىشلىتىلگەندە، ئۇنىڭ ئارىستوتېلىنىڭ سىستېمىسىدا تۇنجى رېئاللىق ياكى ئېنتېلەكىيا (entlechia) بىلەن ئۆزئارا ماس كېلىدۇ. شۇنداقلا ئارىستوتېل ئىككىنچى ئېنتەلەكىيا دەپ ئاتىغان رېئاللىقنىڭ ئىككىنچى ياكى بىرقەدەر يۇقىرى باسقۇچى بىلەن ماسلىشىش ئەھمىيىتىدە پەرق بار. [98] ئارىستوتېلنىڭ يوشۇرۇن، ئادەتلەنگەن ۋە رېئال ئەقىلدىن ئىبارەت تۆت تەرەپ ۋە ئۇنىڭ يوشۇرۇنلۇقتىن رېئاللىققا ئۆتۈشىدىكى بىلىشنىڭ مۇرەككەپ جەريانىدىكى نۇرغۇنلىغان باسقۇچ تىلغا ئېلىنغاندا، ئارىستوتېل ئېيتقان «ئىككىنچى رېئاللىق» قا ماس كېلىدىغان ئەڭ ئاخىرقى باسقۇچ بەلكىم ئۆزى قىسقا ئەممۇ مەنىسى چوڭقۇر سۆزلەرنىڭ يوشۇرۇن مەنىسى ئۇستىدە ئىزدىنىشنى خالايدىغان دانىشمەن ئۇقۇرمەنلەرنىڭ كۆڭلىدە تەبىئىي ھالدا پۇتۇنلەي ئايان بولۇشى مۇمكىن.

ئەل كىندىنىڭ ساقلىنىپ قالغان باشقا ئەسەرلىرى ھەممىسى (كەڭ مەنىدىن) ئارىستوتېلنىڭ كۆزقارىشىنى چىقىش نۇقتا قىلىپ سۆبىيېكتىپنىڭ تۈرلىرىنى بايان قىلغان. مەسىلەن، «بەش چوڭ سۆبستانسىيە ياكى ماھىيەت» يەنى ماددا، ماكان، فورما، ھەرىكەت ۋە زامان توغرىسىدىكى ماقالىسى بار. ئۇ بۇ ماقالىسىدە ئارىستوتېلنىڭ فىزىكىدىكى بەش ئاساس توغرىسىدىكى ئۇقۇمىنى قىسقا بايان قىلغان. يەنە بىر پارچە «ساماۋى جىسىملارنىڭ تەبىئىتى تۆت چوڭ ئامىلنىڭ تەبىئىتىدىن پەرقلىق» ناملىق ماقالىسىدە، ئۇ ساماۋى جىسىملارنىڭ بىرىكمە ماددا ئەمەسلىكىنى، تۆت چوڭ ئامىلدىن تەركىب تاپمىغانلىقىنى ئىسپاتلىغان. ئۇنىڭ سۆزىگە ئاساسلانغاندا، ساماۋى جىسىملار «بەشىنچى خىل تەبىئەتلىك» [99] بولۇپ، ئۇ گەرچە ئۇنىڭغا ئېنىق ئىسىم قويمىغان بولسىمۇ، لېكىن ئۇنىڭ ئارىستوتېل ئېيتقان ئېتىنىر (etner) بولۇشى ئېھتىمالغا يېقىن. بۇ تۆت چوڭ ئامىلنىڭ شەكلى ھەم يىراقتىكى ئاسمان جىسىملىرىنىڭ شەكلى يەنە بىر پارچە ماقالىدە ئاسمان جىسىملىرىنىڭ بىر يۈلتۇزنى مەركەز قىلىپ ياكى ئالەمنىڭ مەركىزىي يەر شارىنى چۆرىدەپ ئايلىنىۋاتقان ھالىتىدە بايان قىلىنغان. [100] باشقا ماقالىلەردە قەدىمكىلەرنىڭ بۇ ئامىللار توغرىسىدىكى بەش خىل گېئومېترىيىلىك شەكلى ــ كۇب، پىرامىدا، ئوكتاگىدرون (سەككىز ياقلىق)، دوديكاگىدرون (10 ياقلىق) ۋە ئىكوساگىدرون (20 ياقلىق) لاردۇر. [101] بۇلارنىڭ رەتگى بار، شۇنداقلا باشقا شەيئىلەرنىڭ رەتگىنىڭ سەۋەبىنى بىلدۈرىدىغان ئامىل. يەنى تۇپراق؛ بەزى رايونلاردا يامغۇر ئاز بولۇشنىڭ سەۋەبى، بۇلۇت، قار، چاقماق، يامغۇر ئارىلاش قار، گۈلدۈرماما شەكىللىنىشنىڭ سەۋەبى، ئاتموسفېرانىڭ يۇقىرى قاتلىمىدىكى سوغۇق ھەم تۆۋەن قاتلىمىدىكى ئىسسىقنىڭ سەۋەبى، ئاسمان گۈمبىزنىڭ كۆك رەڭلىك بولۇشنىڭ سەۋەبى، دېگىز سۈيىنىڭ كۆتۈرۈلۈش ــ پەسىيىشنىڭ سەۋەبى قاتارلىقلارغا مۇناسىۋەتلىك رىسالىلەر بار. بۇ ئەسەرلەر يۇقىرىدا تىلغا ئېلىنغان ھاۋارايى ھەم ئالەم ھادىسىلىرىگە نىسبەتەن چوڭقۇر كۆزقارىشىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان.

ئىسلامىيەت پەلسەپىسى ئىدىئولوگىيە تارىخى ۋە ئەرەبلەر ئارىسىدىكى پەلسەپە ئاتالغۇلىرىنىڭ تەرەققىياتىدا مۇھىم ئەھمىيەتكە ئىگە بولغىنى، ئەل كىندىنىڭ «شەيئىلەرنىڭ تەبىرى ۋە تەسۋىرى» ناملىق ئارىستوتېلنىڭ «مېتافىزىكا» غا تەقلىد قىلىنغان ئەسەر بولۇپ، بۇ «مېتافىزىكا» ئەسىرىنىڭ 4 ــ جىلدىتا ئاتالغۇلار جەدۋىلى ۋە ئۇنىڭ ئىزاھاتى قاتارلىقلار بار. پەيلاسوپلار دەل كېلىدىغان ئاتالغۇلارنى ئىزدىگەندە، ئۆزىنىڭ كۆزقاراشلىرىنى ئىپادىلىگەندە، پەلسەپە سۆزلۈكىنىڭ كېيىنكى تەرەققىياتىدىكى مۇكەممەللىشىشلەردە ياكى ئىجادىي ئاتالغۇلارنى تەقدىم قىلغاندا، بۇ شەك ــ شۇبھىسىزكى بەھرلىنىشكە تېگىشلىك. ئەل كىندى ئىشلەتكەن كۆپلىگەن ئاتالغۇلار گرېك تىلى ۋە قەدىمكى سۇرىيە تىلى تەرجىمە ئىزنالىرىغا تايانغان بولۇپ، ۋاقىتنىڭ ئۆتۈشى بىلەن بۇ ئاتالغۇلار چوڭقۇپ قېلىپ، ئورنىنى باشقا سۆزلۈك ئىگىلىگەن. تۈرلەرنىڭ خاراكتېرىنى ئىگىلەش ئۇچۇن بۇنىڭ ئەجەللەنگۈچىلىكى يوق. مەسىلەن، جىسىم، ماددا، تەسەۋۋۇر، ئىياغلىشىش، ئاسان غەزەپلىنىدىغان، ئادەت [102]، دېداكتىۋ ھۆكۈم قاتارلىق سۆزلەرنىڭ ئورنىغا X ۋە XI ئەسىردىكى يازغۇچىلار تەدرىجىي تۆۋەندىكى ئاتالغۇلارنى دەيسەتكەن. «جىسىم»، «ماددا»، «تەسەۋۋۇر»، «ئاداققى»، «ئادەت» ۋە «دېدوكسىيىلىك خۇلاسە». بەزى ئەھۋاللاردا كىندى ناتونۇش، قەدىمىي ئاتالغۇلارنى ئىشلەتكەن.

مەسىلەن، «lais» ۋە «ais» ئارقىلىق مەۋجۇت ھەم مەۋجۇت ئەمەس دېگەن ئىككى قارشى ئۇقۇمنى ئىپادىلىگەن. ھەتتا بۇ ئاتالغۇلاردىن پېئىل، يارەمچى سۆز ۋە ئىسىم ياسىغان، ئۇ بىرقەدەر پەرقلىق ئاتالغۇلارنى ئىجاد قىلىپ، يوقلۇقتىن بارلىققا كېلىش ئۇقۇمىنى بايان قىلىشقا تىرىشقان. مەسىلەن، ئۇچ ھەرپلىك بىرلىك ئالماش (hua) دىن «hawwa» ۋە «tahawwi» كېلىپ چىقىپ، مەۋجۇدىيەتنىڭ پەيدا بولۇشى ۋە مەۋجۇت ھالدا تۇرۇشى دېگەن مەنىنى بىلدۈرگەن.[103]

بىراق، ئىجادىيەت قابىلىيىتىنى ھېسابقا ئالمىغاندا، ئەل كىندىنىڭ ئىشلەتكەن سۆزلىرىنى گۇزەل دەپ كەتكىلى بولمايدۇ. ئادەتتە، ئۇنىڭ سۆزلىرى سۇنئىي، ئەگىتمە، ئەقلىي يەكۈنلىرى ئۇزۇن، سۆرەلمە بولۇپ، قىستۇرما سۆزلەر ۋە تېمىغا مۇناسىۋەتسىز گەپلەر دائىم ئۇنى ئۇزۇپ قويغان. ئۇ بەزىدە ئۇلۇغ ئەرەب ئەدىبلىرىنىڭ ئۇسلۇبىدىن ئۆرنەك ئالغان قىياپەتتە قارىماققا قەستەن ناتونۇش سۆزلەر ۋە ئادەت سۆزلىرىنى ئىشلەتكەن. بۇ خىل ئەھۋالدا، ئۇنىڭ ئەدەبىي ناقىسلىق تۇپەيلى قىيىنالغانلىقىنى ھەر كىم ھېس قىلالايدۇ. يېڭى ئىلىم ئۇلىمالىرى ئەدەبىي نوپۇزلۇقلارنىڭ تەنبىھىگە ئۇچرىغاندا بۇ خىل ئۇزۇنى تۆۋەن كۆرۈش تۇيغۇسى شەكىللىنىدۇ ــ دە، ئۇلار «ئەدەبىياتچى» ئاتىلىش ئارقىلىق ئۇلارغا قايتۇرما زەربە بېرىشكە ئىنتىلىدۇ. [105]

ئۇنىڭ ئۇزى ئەڭ ياخشى كۆرىدىغان ئىككى خىل ئىسپاتلاش ئۇسۇلى تەكرار بايان بىلەن سەپسەتىگە رەددىيە بېرىش ئۇسۇلى ياكى ئەپلاتوننىڭ ئىككى بۆلۈش ئۇسۇلى، مەسىلەن، ئۇ مۇشۇ ئۇچ خىل ئىسپاتلاش ئۇسۇلىنى ئۇنىۋېرسال قوللىنىپ، ئەزەلىي مەۋجۇدىيەت، يەنى ئاللانىڭ يوقالماسلىقىدەك تېمىنى ئىسپاتلىغان. بۇ ئۇنىڭ كۆپىنچە ئەسەرلىرىدە كۆپ قوللانغان بىر ئۇسۇلدۇر. [106]

ئەل كىندىنىڭ پەلسەپە ئاتالغۇشۇناسلىقىنىڭ تەرەققىياتىغا قوشقان تۆھپىسى ئۇنىڭ IX ئەسىردىكى پەلسەپە ئىدىئولوگىيىسىگە قوشقان بىردىنبىر، ئاساسلىق تۆھپىسى ئەمەس. ئوخشاش مۇھىمى شۇكى، ئۇ يۇنان پەلسەپە ئىدىيىسىنى تونۇشتۇرۇش ۋە تارقىتىش جەھەتتە ئاكتىپ رول ئويناندى (بۇنىڭغا دائىر بىز يۇقىرىدا كۆپ مىسال كەلتۈرىدۇق). ئۇ باشقا ئەدىبلەرنىڭ تەرجىمە ئىشلىرىغا يارەم بېرىپلا قالماستىن، بەلكى تەرجىمە ئەسەرلىرىنى تۈزىتىپ، تەھرىرلەپ، شەرھلىدى. بىراق، بۇلارنى ئەل كىندى بىلەن قويۇق مۇناسىۋەتتە بولغان ئۇچ خەلىپىنىڭ پەلسەپە ۋە ئىلىم ــ پەنگە قىلغان يارەمى بىلەن بىرلەشتۈرۈپ چۈشەنسەك، بۇ يەنىلا پەلسەپىنىڭ ئىسلامىيەت دۇنياسىدا مەزمۇت يىلتىز تارتقانلىقىنى ئىسپاتلاشقا يېتەرسىز. بۇ ئۇنىڭ گۈمانلىق بولغان بۇ يېڭى پەندىكى پېڭىلىق يارىتىش قىزغىنلىقى سەۋەبىدىن ئەمەس. ئۇ مۇئتەزىلىيلەر مەزھىپىدىكى ئىلاھىيەتشۇناسلارغا ئوخشاش ئىسلام دىنى ئەقىدىسىدىكى ئاساسلىق پەرھىزلەرگە ئۆزىنى ئاتىغانلىقى ئۈچۈن، IX ۋە X ئەسىردىكى ئىسلام بىلەن پەلسەپە ئوتتۇرىسىدىكى مۇمكىن بولمايدىغان نىكاھنى ئەمەلگە ئاشۇرۇشقا ئۇرۇنغان يېڭى پلاتونىزمچىلارغا قارىغاندا جامائەتچىلىكنىڭ ئەيىبلىشىگە ئازراق ئۇچرىدى. يېڭى پلاتونىزمچىلار پەلسەپىگە چېڭ ئېسىلۇۋالدى ياكى ئىسلام ئەقىدىسىنىڭ تەبىئىي ياكى مۇقەددەس مەنبەسى، ئۇنىڭدىكى ئالاھىدە ئۇقۇم ۋە ئالاھىدىلىكلەرگە نىسبەتەن ئىپادىلىگەن كۆزقارىشى ئۇلارنىڭ قىينىچىلىققا ئۇچرىشىنىڭ مەنبەسى بولدى. بىراق ئەل كىندىگە نىسبەتەن ئېيتقاندا، پەلسەپىنىڭ ھەقىقىي مەقسىتى ۋەھىيدىكى ھەقىقەتنى تالىشىش ئەمەس، ياكى ئەدەپسىزلەرچە ۋەھىي بىلەن باراۋەر تۇرۇن، يوكسەكلىك تەلەپ قىلىش ئەمەس. ئۇ پەلسەپە ھەقىقەتكە تۇتىشىدىغان ئەڭ ئالىي يولنى تەلەپ قىلماي، ئۇزى رازىمەنلىك بىلەن يارەمچى سۈپىتىدە ۋەھىيگە بويسۇنۇشى لازىم دەپ قارىغان.

پەلسەپە ئۆگىنىش مەقسىتىدە، بولۇپمۇ ئارىستوتېلچە پەلسەپىنىڭ دەسلەپكى مۇھىم ئەسىرىدە ۋە دەسلەپكى دەۋردىكى ئىزدەنگۈچىلەرنى پەلسەپىنىڭ تىك خەتلىرىگە چوققىلىرىغا يامىشىشقا ئىلھاملاندۇرىدىغان، ئۇنىڭ يوقىلىپ كەتكەن كىتابى «نەسىھەتنامە» دە [107] ئەل كىندى ئارىستوتېلنىڭ پەلسەپىگە ئائىت بارلىق ئەسەرلىرىنى كېيىنكى گرېكلەر، ئافىنالىقلارنىڭ ئەسەرلىرى قاتارىغا تىزدى. [108] ئومۇمەن قىلىپ ئېيتقاندا، كېيىنكى ئەرەب پەيلاسوپلار بۇ خىل تۇرگە ئايرىشنى قوبۇل قىلدى. دەسلەپتە مەنتىقە ئەسەرلىرى سەككىز كىتاب بولدى. ئەرەبچە يازمىلارغا قارىغاندا، ئۇ

«ستاتىستىكا»، «شېئىرىيەت» [109] قاتارلىقلارنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. ئىككىنچى گۇرۇپپا فىزىكا ئەسەرلىرى يەتتە كىتاب. «پسىخولوگىيە» ئۇنىڭ سىرتىدا. ئۇچىنچى گۇرۇپپا ــ پسىخولوگىيە ئەسەرلىرى. بۇ «روھ ھەققىدە»، «تەبىئەت توغرىسىدا قىسقىچە بايان» قاتارلىق تۆت كىتاب. كىشىنىڭ سۆزىگە ئاساسلانغاندا، ئۇ «ئۇلارنىڭ مەۋجۇتلۇقى ياكى داۋاملىشىشى ئۈچۈن زۆرۈر بولغان ماددىي جىسىم ئەمەس. بىراق، ئۇ بەلكىم شەكىل بىلەن بىرلەشكەن ئاشۇ ئەمەلىي گەۋدە (زات) دە مەۋجۇت بولۇشى مۇمكىن» گە ئالاقىدار ئىكەن. [110]

تۆتىنچىسى، «ھېتافىزىكا» بىر كىتاب. ماددىدىن بىھاجەت ھەم ماددا بىلەن مۇناسىۋەتلىك بىرىكمىلەر ئىچىدە مەۋجۇت بولمايدىغان ئەمەلىي گەۋدىگە چېتىشلىقتۇر. بەشىنچىسى، ئۇنىڭ ئوغلىغا ئاتاپ يازغان ئەخلاققا ئائىت رىسالىسى بولۇپ، ئۇ 11 كىتابنىڭ ئىچىدىكى «نىكوماكوسچە ئەخلاق»، «ئۇنىڭ ئۆزىنىڭ بىر دوستىغا تەقدىم قىلغان»، ئالدىنقى ئەخلاق كىتابى بىلەن ئوخشىشىپ كېتىدىغان «ئېتىكا»، ئاخىرقىسى «ئومۇمىي ئەخلاق» قاتارلىقلارنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. بۇ كىتابتا ئىنسانىنىڭ دۇنيا ھاياتىدىكى ئۇلۇغ غايىسى ۋە ئاخىرەتتىكى بەخت ــ سائادەتكە ئۇلاشتۇرۇدىغان ئەقىل ــ پەزىلەتلەرنى يېتىلدۈرۈشكە ئالاقىدار مەزمۇنلاردىن مۇستەسنا ھالدا پسىخولوگىيىگە ئوخشاش مەزمۇنلار بار. [111]

ماتېماتىكا بۇ تۈرگە ئايرىشقا قاتناشتۇرۇلمىغان. چۈنكى ئەل كىشىنىڭ سۆزى بويىچە ئېيتقاندا، ماتېماتىكا يالغۇز ماتېماتىكىنىلا تەتقىق قىلىپ قالماستىن، بەلكى پەلسەپە تەتقىقاتىنىڭ كىرىش سۆزى (باشلانمىسى)دۇر. كىشىنىڭ يوقلىپ كەتكەن بىر پارچە ئەسىرىدە [112] سۆزلەنگەندەك، پەلسەپىگە نىسبەتەن ماتېماتىكا شۇنچىلىك زۆرۈركى، ئاۋۋال ماتېماتىكىنى ئىگىلىمىگەن كىشىنىڭ پەلسەپىنى پىششىق ئۆگىنەلىشى مۇمكىن ئەمەس. [113] ماتېماتىكا ــ رەقەم، گارمونىكا، گېئومېتىرىيە، ئاستىرونومىيە قاتارلىقلارنى كۆرسىتىدۇ. ئاۋۋالقىسى ياكى ئاساسىي رەقەم ئىلمى، يەنى ئارىفمېتىكا. چۈنكى سان بولمىسا، ھېچنېمە بولمايدۇ.

ئەل كىندىنىڭ قارىشىچە، سان بىلەن سۈپەت، توغرىسىدىكى ئىلىم شۇ قەدەر مۇھىم ئىكەنكى، بىزدە ئەگەر ھېسسىي بىلىش ئارقىلىق ئېرىشكەن بىلىملەر بولمىسا، ئاساسىي ئەمەلىي گەۋدە (سۇبستانسىيە) توغرىسىدىكى بىلىمنىڭ بولۇشى مۇمكىن ئەمەس. گەرچە بىز كېيىنكىسىنىڭ قوشۇمچە سۇبستانسىيە (تۇر ۋە جىنس) توغرىسىدىكى ئىلمىگە يېتىشىگە تايانساقمۇ، ئاساسلىقىنى بىلمىسەك، قوشۇمچىسىگە يېتىش مۇمكىنسىز بولىدۇ. شۇنداق قىلىپ، سان بىلەن سۈپەت ئىلمى بولمايدىكەن، ئىنسانىيەت سەۋىيىسىدىكى ئىلىمنىڭ بولۇشمۇ مۇمكىن ئەمەس. چۈنكى ئىنسانىيەتتىن ھالقىغان ياكى ئىلاھنىڭ سەۋىيىسىدىكى ئىلمىنى، يەنى بەزىدە ئېھتىماللىقى بار ئەھۋاللارنى ئۆز ئىچىگە ئالمايدۇ. ئەمەلىيەتتە، ئاللانىڭ ئۆزى تاللىغان پەيغەمبىرىگە بىلدۈرگەن ئىلمى، ئالدىن بېشارەتلەر شۇ خىل ئەھۋالغا كىرىدۇ. بۇ پەيغەمبەرلەر ئادەتتىكى كىشىلەرگە ئوخشاش ئىزدەنمىسىمۇ بولىدۇ. چۈنكى ئاللا ئۇلارغا ھەقىقىي ئىلىم نۇرىنى كۆرسەتكەن. بۇنداق ئىلىمدە كىشىنى ھەيران قالدۇرۇش، سۆزلىرى ئاممىباب، مەنىسى چوڭقۇر بولۇشتەك ئالاھىدىلىكلەر بار. ئۇنىڭدا ئىپادىلەنگەن مول مەزمۇننى ئىنسان يازغان نەرسىلەر بىلەن سېلىشتۇرۇش مۇمكىن ئەمەس. [114]

ئەل كىندى ئاللانىڭ ئىلمىنىڭ ھەممىدىن ئۈستۈنلىكىنى مىسال قىلىپ «قۇرئان كەرىم» ئايەتلىرىدىن نەقىل كەلتۈرىدۇ. دېيىلىشىچە، بىر كاپىر پەيغەمبەردىن: «سۆزىڭ چىرىپ توپىغا ئايلىنىپ كەتكەندىن كېيىن كىم ئۇلارنى تىرىلدۈرەلەيدۇ؟» دەپ سوراپتۇ. بۇنىڭغا جاۋاب: «ئېيتقىنكى، ئۇنى ئەڭ دەسلەپتە ياراتقان زات.» ئۇ ئۆز ئەمرى بىلەن «ئۇنى تىرىلدۈرىدۇ، ئۇ ھەممىنى بىلگۈچىدۇر.» [115] چۈنكى ئۇ بىرەر نەرسىنى يارىتىشنى خالىسا، پەقەت «ۋۇجۇدقا كەل» دېسىلا، ئۇ

نەرسە شۇ زامان بار بولىدۇ. بىز بۇنىڭدىن ئەقلى ھەرقانچە ئۆتكۈر ئادەم چىقارغان ھەرقانداق لوگىكىلىق ئىسپاتنىمۇ بىتچەت قىلىۋېتەلەيدىغان دەل رەددىيىگە ئىگە بولىدۇق.

«قۇرئان كەرىم» دە ئاللانىڭ خالىغىنىنى يارىتىدىغانلىقىنى ئىسپاتلايدىغان ئايەتلەر نۇرغۇن. ئوخشاش بىر ئايەتتە ئاللانىڭ يېشىل دەرەختىن ئوتنى ياراتقانلىقى بايان قىلىنغان. بۇ ئارقىلىق قارىمۇقارشى تەرەپ (يېشىل دەرەخ) تىن يەنە بىر قارشى تەرەپ (ئوت) نى قانداق يارىتىلغانلىقىنى چۈشەندۈرگەن. ئوتنىڭ قانداق قىلىپ ئوتسىز يەردىن پەيدا قىلىنغانلىقى ياكى ئۆزى مەۋجۇت بولماستىن يەردىن ياسالغانلىقى دەل ئۇنىڭ يوقلۇقتىن يارىتىلغانلىقىدۇر. [116]

يەرنىڭ ئادەمنىڭ ھەرىكىتى بىلەن سېلىشتۇرۇپ، شەيئىلەرنى يارىتىشقا ئۆزۈن ۋاقىت كېتىدۇ دەپ، شۇ زامان يارىتىشنىڭ مۇمكىنچىلىكىنى ئىنكار قىلدى. «قۇرئان كەرىم» دە بۇ كىشىلەرگە رەددىيە بېرىلىپ، ئاللانىڭ ھەرىكىتىنى ئىنسانىنىڭ ھەرىكىتى بىلەن بىر يەرگە قويۇپ سېلىشتۇرۇشقا بولمايدىغانلىقىنى، «قاچانكى ئاللا بىرەر نەرسىنى ئىختىيار قىلسا، شۇ زامان ئەمر قىلىشى بىلەن ئۇ نەرسىنىڭ بارلىققا كېلىدىغانلىقى»، ئاللانىڭ مۇتلەق كۈچ ـ قۇدرىتىنىڭ مادداۋى ئامانداردىن ئىبارەت ئىككى شەرتتىن پۈتۈنلەي بىھاجەت ئىكەنلىكىنى دەللىلىدى. [117]

بىز بۇ يەردە ئەل كىندىنىڭ «قۇرئان كەرىم» نى شەرھلىگەن باشقا تەرەپلىرىگە كۆڭۈل بۆلمىسەكمۇ بولىدۇ. پەقەت ئۇنىڭ كۆپلىگەن ئىسلامىيەت ئىلاھىيەتشۇناسلىرىغا ئوخشاش، «قۇرئان كەرىم» نىڭ سۆز ـ جۈملىلىرىنىڭ گۈزەللىكىگە مەپتۇن بولغانلىقى، ئۇنىڭ دەللىلىرىنىڭ ياشقا پەيلاسوپلارنىڭكىدەك قايىل قىلىش كۈچىگە ئىگە دىئالېكتىك دەللىلىرى بىلەن ئوخشاشمىسىمۇ، بىراق ھەمىشە زور تەسىر كۈچى بازلىقى ۋە تېخىمۇ بۇاستە ئىكەنلىكىنى كۆرسىتىپ ئۆتىمىز خالاس. ئاللانىڭ ياكى ۋەھىيدىكى ئىلىملەر ئىلاھىي نوپۇز جەھەتتىن ئېلىپ ئېيتقاندا، ئىنسانىنىڭ ئىلمىدىن ھالقىپ كەتكەن. ئىلاھىي نوپۇز ئۇنىڭ مەنبەسى. ئۇ ئىنسانىنىڭ ھېسسىي بىلىش جەريانىدىن ھالقىپ كەتكەندۇر. بۇ جەھەتتە، ئەمەلىيەتتە باشقا نۇرغۇنلىغان مۇھىم تەرەپلەرگە ئوخشاش، ئېھتىمال ئەل كىندىنىڭ ئىسلامىيەت ئىلاھىيەت تەلىماتى ئەنئەنىسىنىڭ مەركىزىدە مەزمۇت تۇرغانلىقىدىن گۇمانلاندۇرىدىغان ھېچنەرسە يوقتۇر. ئۇنىڭ پەلسەپىگە بولغان قىزىقىشى ئۇنىڭ شەرتسىز ھالدا ئىسلام ئەقىدىسىدە چىڭ تۇرۇشىغا زەرەر يەتكۈزمىگەن. ئۇنىڭدىن كېيىنكى مۇسۇلمان پەيلاسوپلار فارابىدىن باشلاپ ھەممىسى ئۆزلىرىنىڭ پەلسەپىگە بولغان قىزغىنلىقىدىن مەستخۇش بولۇشۇپ كەتتى. ئەھمىيەتلىك ئىش شۇكى، ئەگەر ۋەھىيدىكى ھەقىقەتنىڭ تەبىئەتتىن ھالقىغان ھالدا پەيدا بولۇشىدەك ئەمەلىيەتنى قوغداشقا توغرا كەلسە، ئۇنداقتا ئۇ پەلسەپە ھەقىقىتىدىن تۆۋەن ياكى ئۇنىڭغا باراۋەر ئەمەس، بەلكى پەلسەپە ھەقىقىتىدىن يۇكسەك، ئۇستۈن ئورۇندا تۇرۇشى كېرەك.

ئەل كىندىنىڭ بىردىنبىر ساقلىنىپ قالغان ئەسىرى «ھەسرەتتىن قۇتۇلۇش سەنئىتى» [118] ناملىق ئەخلاق رىسالىسى ھەققىدە ئاخىرقى سۆزلەرنى قىلماي تۇرۇپ سۆزىمىزنى خۇلاسىلىيەلمەيمىز. ئەرەبچە مەنبەلەردە بۇنىڭغا ئوخشاش ئەسەرلەر نۇرغۇن. [119] بۇ ئەسەردە راھەت ـ پاراغەتكە بېرىلمەسلىك، ئەخلاقىي يەزىلەتلىك، سەۋر ـ تاقەتلىك بولۇش، نەپسىنىڭ كەينىگە كىرمەسلىكتەك ستوئىك ئىدىيىلىرى يۇكسەك پەلسەپىۋى تېمىلار سۇپىتىدە تىلغا ئېلىنغان. كىندىنىڭ گۈزەل ئەخلاق ھەققىدىكى ئۆلچىمى ئەمەلىيەتتە رازىيىدىن باشلاپ ئىسفاۋان ئەل سەفا ۋە خۇللان ئەل ۋەفا (ۋاپادار قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى) دىكى باشقا كۆپلىگەن پەيلاسوپلارنىڭ ئۆلچەملىرىگە ئوخشاش، ئەرەبچە ۋەسىقىلەردە بەزىدە يەنە بىر داڭلىق ئۆلىما دىئوگېنىس بىلەن ئالمىشىپ قالىدىغان سوقراتنىڭ ئىدى. ئەرەب تىلىدىكى بۇ خىل ئەڭ دەسلەپكى ئەسەر بولۇش سۇپىتى بىلەن چوڭقۇر ئەھمىيەتلىك، دائىم كىشىنى تەسىرلەندۈرىدىغان قەھرىمانلىق ئەخلاقى توغرىسىدىكى ئوچېركلار مۇتەپەككۇر، تارىخشۇناسلارنىڭ دىققەت قىلىشىنى ئالاھىدە تەلەپ قىلىدۇ. بىز بۇ قىسقا تەتقىقاتتا

پەقەت ئۇنىڭ ئىسلامدىكى ئەخلاقىي پىكىرلەر تارىخىدىكى بۇيۇك ئۇنۇمىدىن بېشارەت بېرىپ ئۆتىمىز.

2. ناتۇرالىزمنىڭ پەيدا بولۇشى ۋە ئىسلام ئەقىدىسىگە جەڭ ئېلان قىلىش: ئىبن ئەل راۋاندى ۋە رازى

گرېك پەلسەپىسىنىڭ تونۇشتۇرۇلۇشىغا ئەگىشىپ كەلگەن ھەمدە ھازىرغىچە نامەلۇم بولغان ئەركىن ئىزدىنىش روھىنىڭ جانلىنىشى بىلەن پەيدا بولغان پەلسەپىۋى ئويغىنىش ئاخىرىدا ئىسلامىيەتتىكى بەزى مۇھىم ئەقىدىلەرنىڭ خەتەر ئىچىدە تۇرغانلىقىنى ئۇنتۇپ قالمىدى. ئەركىن ئىزدىنىش ئېقىمىنى قوزغىغان مۇئتەزىلىيلەر ئىلاھىيەتشۇناسلىرى ئومۇمەن يۇ ئېقىمنى بارلىققا كەلتۈرگەن گرېك ئەقلىلىزمىنىڭ تەسىرىنى قوبۇل قىلدى. بىراق ئۇلار ئوتتۇرىسىدىكى، مەسىلەن، بۇيۇك نىزام (845 ـ يىلى ۋاپات بولغان) نىڭ بەزىبىر دادىل قاراشلىرى ئابستراكت تەپەككۇرنىڭ مۇتلەق كۈچى تۇرتكىسىدە ئەقلىيلىك دائىرىسىدە ئاكتىپ ئىلگىرىلەشلەرنى قولغا كەلتۈردى. لېكىن بۇنىڭلىق بىلەن ئايەتلەرنىڭ ئۇلۇغلۇقى، تەبىئەتتىن ئۈستۈن تۇرىدىغانلىقى ۋە مۇتەشابىھ ئۇقۇملار جەھەتتە ئاساسلىق ئىسلامىي ئېتىقادىدىن ۋاز كەچمىدى. [120]

بۇ نۇقتىدا ئالاھىدە ئەھمىيەتكە ئىگە بولغىنى بىز بايا مۇلاھىزە قىلغان ئەل كىندىنىڭ ئەھۋالىدۇر. ئەل كىندى گرېك مەدەنىيىتىنى ئەڭ دەسلەپتە سىستېمىلىق تەرغىپ قىلغۇچى بولۇش سۈپىتى بىلەن، ئەگەر ئاشكارا گۇمانخورلۇق ئىدىيىسىگە ئىگە بولمىغان، ئېھتىياتچان پوزىتسىيە تۇتقان بولسا، بىز ئۇنى ئىسلامنى تەتقىق قىلىۋاتقۇچى دەپ قارايتتۇق. بىراق، بۇلار ھەممىدە يېتىشكەن بۇ داڭلىق ئالىمنىڭ ئەھۋالى ئەمەس. ئۇنىڭ ئىلاھىيەتكە بولغان قىزىقىشى پەلسەپىگە بولغان قىزىقىشىدىن كەم ئەمەس ئىدى. ئۇ گرېك ئىدىئولوگىيىسىنى تەتقىق قىلىش ئالەمنىڭ قىسقا مۇددەتتە يارىتىلىشى، قايتا تىرىلىش، ئاللانىڭ ھەممىنىڭ تەقدىرىنى بەلگىلىگۈچى ئىكەنلىكى ۋە پەيغەمبەرگە نازىل بولغان ۋەھىينىڭ ھەقلىقى قاتارلىق ئىسلام ئەقىدىسىنىڭ ئاساسىي تەرەپلىرىدە ئۆزىنىڭ ئىمانىنى پۈتۈن ساقلىغان. تېخىمۇ مۇھىمى شۇكى، ئۇ ئۆزىنىڭ پەلسەپىۋى بايقاشلىرىنى قىلچە ئىككىلەنمەستىن ئىسلام ئېتىقادى ئۈچۈن خىزمەت قىلدۇرغان. شۇنداق قىلىپ ئۇ گرېك پەلسەپىسىنى ياقلىغۇچى كىيىنكىلەرگە ئوخشاشمىغان ھالدا دىنىي گۇمانخورلۇق تەسىرى ۋە ئاۋارىچىلىقتىن يىراقتا تۇردى.

بۇ خىل تەرەققىيات يېڭى ئەقلىلىزمنىڭ ئۆزىدە ئەسلىدىلا بارمىدى؟ بۇنىڭغا بىر نېمە دېمەك تەس. نىسبىي ھۆكۈم قىلىپ ئېيتساق، كىندى تارىختىكى تەڭداشسىز شەخس. ئۇ نۇرغۇن ئەھۋاللاردا بىر قەھرىمان، ھەتتا ئۇنىڭ تەرەپدارلىرىنىڭ ئىچىدە گۇمان ئېقىمى توسۇۋالغۇسىز يامراپ كەتكەن. خۇددى ئۇنىڭ داڭلىق ئەگەشكۈچىسى ئەخمەد ئىبنى تەييىپ سۇراقسىنىڭ ئەھۋالىدا بايان قىلىنغاندەك، سۇراقس تاكى 899 ـ يىلى ئەتىۋارلىنىشتىن قېلىپ ئۆلتۈرۈلگەنگە قەدەر ئابباسىيلار خەلىپىسى مۇئتەزىلىينىڭ مۇئەللىمى ۋە ساقىيسى بولغان. بۇ نامدار ۋە باي پەيلاسوپنىڭ ھاياتى ۋە ئىدىيىسى توغرىسىدا [121] ئۆزىنىڭ داڭلىق ئۇستازىغا ئەگىشىپ، ئۇنىڭغا ئوخشاش مەنتىقە، ئىلاھىيەت ۋە مۇنەججىملىككە ئىشتىياق باغلىغىنىدىن باشقا، بىز ھېچنېمە بىلمەيمىز. سۇراقس ئورىدىدا مۇيەسسەر بولغان شان ـ شەرەپ ۋە ئەتىۋارلىنىشنىڭ ئاقىۋىتىدە، ئۇنىڭ خەلىپە بىلەن بولغان يېقىنچىلىقى شۇ دەرىجىگە يەتكەنكى، ئۇ خەلىپە بىلەن قىلىشقان سۆھبەتلىرىدە تەپ تارتماي كۇپرانە سۆزلەرنىمۇ قىلغان. [122] بۇ ئۇنىڭ ئورىدىكى يوكسەك ئابرۇيى بىلەن مۇناسىۋەتلىك بولۇپ، ئەڭ ئاخىرىدا خەلىپىنىڭ ئۇنى ئۆلۈمگە ھۆكۈم قىلىشىغا سەۋەب بولغاندەك قىلىدۇ. ئەگەر بىرونىنىڭ باشقا جەھەتلەردىكى نوپوزلۇق كىتابلىرى ئىشەنچلىك دەپ قارالسا، ئۇنداقتا سۇراقس ئۆزىنىڭ خىلمۇخىل دىنىي گۇمانخورلۇق ئىدىيىلىرىنى خەلىپە بىلەن قىلىشقان سۆھبەتلىرىدىلا چەكلەپ قويمىغان. بەلكى پەيغەمبەرگە يالغانچى دەپ ھۇجۇم قىلغان نۇرغۇن ماقالىلىرىدە بۇ

خىل گۇمان كونكرېتلاشقان.

سۇراقسىنىڭ مۇئتەزىلىيلەرگە بولغان مايىللىقى ئۇنىڭ ئۇستازى ئەل كىندىگە ئوخشاش ئاساسى باردەك قىلاتتى. [124] ئەقلىلىزملىق بىر تەرەپلىمە قاراش شۇ مايىللىقتىن تۇغۇلغان. ئۇنىڭ پەلسەپە توغرىسىدىكى ئىچكىرىلەپ ئىزدىنىشى ئېنىق ھالدا ئۇنىڭ دىندىن گۇمانلىنىشنىڭ، بولۇپمۇ پەيغەمبەرگە ھۇجۇم قىلىشنىڭ ئاساسى بولغان. مۇئتەزىلىيلەردىن باشلانغان بۇ خىل ئەقلىيىچىلىك ئېقىمى ئەڭ ئاخىرىدا بۇ ئۇقۇمنى (گۇمانلىنىش) نى تازىلاپ يوقاتتى. بىراق، پۈتكۈل ئىلاھىيەت بىناسىغا ھۇجۇم قىلغۇچى ئەڭ ئاشقۇن ئىدىيىدىكى (رادىكال) كىشى بولسا سېسىق نامى پۇر كەتكەن ئەركىن پىكىرچى ئىبن راۋاندىدۇر (تەخمىنەن 910 ـ يىلى ئۆلگەن). ئۇ كۆرۈنۈشتە پەلسەپىگە كۈچلۈك قىزىققان سىياقتا قالتىس قاپيۇرەكلىك بىلەن دىندىن گۇمانلىنىشتەك خەتەرلىك يولغا تەۋەككۈل قىلغان. ئىبن راۋاندىنىڭ كۇپرانە قاراشلىرى توغرىسىدىكى تولۇقسىز مەلۇماتلار ئىسلامغا نىسبەتەن دۈشمەنلىك بىلەن قارايدىغان ئەربابلارنىڭ سۈزۈپ ـ تاسقاشلىرىدىن ئۆتكەندىن كېيىن بىزگە ئاڭلانغان. ئەگەر بىزنىڭ بۇ ماتېرىياللارغا ئىشىنىشىمىز كېرەك بولسا، ئۇنداقتا بۇ ئەركىن پىكىرچى ۋەھىي بىلەن مۆجىزىنى ئىنكار قىلغاندەك قىلىدۇ. يەنە بىر نوپۇزلۇق قەدىمىي كىتابتا ئېيتىلىشچە، ئۇ ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتى ۋە ئاللانىڭ يولىنىڭ توغرىلىقىدىن ئىبارەت كىشىنى قانائەتلەندۈرىدىغان جاۋابنىڭ مۇئەييەنلىكىنى ئىنكار قىلغانمىش [125] (ئىسلام دىنىدىكى باشقا گۇمانلىق ۋەسىقىلەرگە ئوخشاش بۇ ئىدىيىنى بايان قىلغۇچى كىتابلارنىڭ بىرىمۇ ئامان قالمىغان). دۈشمەنلىك قارىشى ئانچە كۈچلۈك بولمىغان ماتېرىياللارغا ئاساسلانغاندا، ئىبن راۋاندىنىڭ ۋەھىينىڭ قۇرۇلمىسىنى سۆكۈشى ھاجەتسىز. ئاڭلاشلارغا قارىغاندا، ئۇ ئىلگىرى ئادەمنىڭ ئەقلى ئاللانىڭ ئىلمىنى پەرەز قىلىشقا (بىلىشكە)، ياخشى ـ يامانىنى ئايرىشقا يېتىدۇ. بۇ كۆزقاراش مۇئتەزىلىيلەرنىڭكى بىلەن ئوخشاش. ۋەھىينىڭ زۆرۈرىيىتى يوق. بېشارەتنى مۆجىزىگە ئاساسلانغان دېيىش بىمەنىلىك دېگەن. ئىسلام دىنى نۇقتىئىنەزىرى بويىچە، ئەڭ چوڭ مۆجىزە «قۇرئان كەرىم» تىلىنىڭ تەڭداشسىز مۇكەممەللىكىدۇر. ئەمما ئۇنىڭ دېگىنى بويىچە بولغاندا، بۇ پۈتۈنلەي پۇت دەسسەپ تۇرالمايدۇ. چۈنكى بىر ئەرەب (مۇھەممەد ئەلەيھىسالام) يېزىق جەھەتتىن باشقا ئەرەبلەرنى بېسىپ چۈشكەن ئىكەن، ئۇنىڭ ئەسىرىمۇ شۈبھىسىز ئەڭ ياخشى بولىدۇ. بۇ نۇقتا ئەقىلنىڭ سىرتىدا ئەمەس. ئەمما بۇ خىل ئۈستۈنلۈكنىڭ مۇقەررەر ھالدا ئۇنىڭ ئەسەرلىرىدە ھەرقانداق ئاددىيلىقتىن ھالقىغان ياكى مۆجىزىۋى ئالاھىدىلىكلەرنى ئۆز ئىچىگە ئېلىشى ناتايىن. يەنە شۇنىمۇ ئىنكار قىلىشقا بولمايدۇكى، ئەرەب تىلىنى چەت ئەل تىلى قىلغان چەت ئەللىكلەرگە نىسبەتەن ئاتالمىش تىل جەھەتتىكى مۆجىزىنى ئىسپاتلاش قىلىدىغان بۇنداق بېشارەت مۇۋاپىق ئەمەس. [126]

ئىبن راۋاندىنىڭ باشقا كۆزقاراشلىرى، مەسىلەن، ئالەمنىڭ ئەزەلىيلىكى، ئىككى مەنبەچىلىك (ياخشىلىق ـ يامانلىقنىڭ قارىمۇقارشىلىقى تەلىماتى)، تەۋھىدنىڭ ئۈستۈنلۈكى ۋە ئىلاھىي ھېكمەتنىڭ بىھۇدىلىكى [127] قاتارلىقلاردىن شۇنى بىلدۇقكى، ئىلگىرىكى ئۇستا ۋە زور ھۆرمەتكە سازاۋەر بولغان مۇئتەزىلىيلەرنىڭ بۇ مۇتەپەككۇرى كېيىن كۈچلۈك ئىزدىنىش تەسىرىدە ئېغىر گۇمانخورلۇق كېسىلىگە مۇپتىلا بولغان، ئىلاھىيەتشۇناسلارنىڭ كونا جاۋابلىرى ۋە ئىنچىكە ئۇسۇللىرى ئۇنى قانائەتلەندۈرەلمىگەن.

تەبىئەت پەلسەپىسى ۋە رازى

«قۇرئان كەرىم» گە تەقلىد قىلىشقا جۈرئەت قىلىش، مۇھەممەد ئەلەيھىسالامنى مازاق قىلىشتەك كىشىنىڭ ئىشەنگۈسى كەلمەيدىغان دەرىجىدىكى قاپيۇرەكلىكتە سېسىق نامى پۇر كەتكەندىن باشقا، ئىبن راۋاندى ئىسلامىيەت ئەركىن پىكىرچىلەر تارىخىدىكى زاماندىشى، داڭلىق پارس ئەبۇ بەكرى مۇھەممەد ئىبنى زەكەرىيا رازى (لاتىنچە ماتېرىياللاردا رازىس دېيىلگەن) يېنىدا كۆزىمىزگە تولىمۇ خىرە كۆرۈنىدۇ. رازى پۈتكۈل ئىسلامىيەت تارىخىدىكى قائىدىگە بويسۇنمايدىغان ئەڭ مەشھۇر

كىشى، شۇنداقلا X ئەسىردىكى شۇبھىسىز زور ئالقىشقا سازاۋەر بولغان تېۋىپ. رازى خۇراسانىنىڭ رەي شەھىرىدە تۇغۇلغان. بەزى قەدىمىي كىتابلاردا قەيت قىلىنىشىچە، ئۇ ياش ۋاقتىدا پىپا (ئۇد) چالغانمىش. يەنە بەزى كىتابلاردا دېيىلىشىچە، ئۇ پەلسەپە ۋە تېببابەتكە بېرىلىشتىن ئىلگىرى پۇل تېگىشكۈچى سودىگەر ئىكەنمىش. ئۇ تېببابەت ساھەسىدە شۇنچىلىك كۆزگە كۆرۈنگەنكى، 32 ياشقا كىرىشتىن ئىلگىرىلا ئۆزىنىڭ يۇرتىدىكى شىپاخانىنىڭ باشلىقى بولغان. كېيىن باغداتتىكى شىپاخانىغا مەسئۇل بولغان. بىر نوپۇزلۇق سۆزدە دېيىلىشىچە، ئۇ «ئىسلامىيەتتىكى تەڭداشسىز ئىچكى كېسەل تېۋىپى» دەپ ئېتىراپ قىلىنغان. [129] ئۇنىڭ كىمياگەرلىككە بېرىلگەن، مېھرىبان، مەرد، ئىشچان كىشى ئىكەنلىكىدىن باشقا، ئۇنىڭ ھاياتى، مىجەز ـ خاراكتېرى توغرىسىدىكى تەپسىلىي ئەھۋاللاردىن خەۋەرسىزمىز. ئېھتىمال ئۇنىڭ ئاز ئۇچرايدىغان ئەستايىدىللىقىنىڭ ئاقىۋىتى بولسا كېرەك، ئۇ ۋاپات بولۇشتىن ئىلگىرىلا ئۇنىڭ كۆز گۆھىرىگە ئاق چۈشكەن، ئەمما ئۇ داۋالاشنى رەت قىلغان. سەۋەبى، ئۇ دانالىق بىلەن كۆزىتىپ، كائىناتتىكى نۇرغۇن نەرسىلەرنى كۆرۈپ كەتكەنلىكىتىن، يەنە تېخىمۇ چىق نەرسىلەرنى كۆرۈشنى خالىمىغانمىش. [130] ئۇ ئېھتىمال 925 ـ يىلى 932 ـ يىلى ۋاپات بولغان. [131]

رازىنىڭ ئىلمىي ۋە پەلسەپىۋى ئەسەرلىرى ناھايىتى نۇرغۇن بولۇپ، ئۇ ئۆز تەرجىمھالىدا تەبىئەت ئىلمى ۋە مېتافىزىكىغا ئائىت 200 پارچىدىن ئارتۇق ئەسەر يازغانلىقىنى قەيت قىلغان. ماتېماتىكا توغرىلىق يازمىغان. ئۇ كىشىلەر بىلمەيدىغان نامەلۇم سەۋەب تۆپەيلى ماتېماتىكىدىن ئېنىق ھالدا يىراقلاشقانىكەن. [132] ئۇنىڭ تېببابەتكە ئائىت مەشھۇر ئەسىرى «ئەل ھاۋى»، «ئەل جامى» يەنى «تېببابەت قامۇسى» 1279 ـ يىلى «Continens» دېگەن نام بىلەن لاتىنچىگە تەرجىمە قىلىنغان ۋە XIV ئەسىرگىچە تېببىي ساھەدە كەڭ تارقالغان. ئۇنىڭ ئەسەرلىرى تېببابەتنىڭ ھەرقايسى ساھەلىرىگە چېتىشلىق بولغاندىن تاشقىرى، يەنە پەلسەپە، كىمياگەرلىك، ئاستىرونومىيە، گراممماتىكا، ئىلاھىيەت، مەنتىقە ۋە باشقا ئىلىم ساھەلىرىگە چېتىلىدۇ. ئەڭ مۇھىم ئەسەرلىرىنىڭ تىزىملىكى تۆۋەندىكىچە، بىراق بەختكە قارشى، بۇ ئاشۇ ئەسەرلەرنىڭ ئاز بىر قىسمىلا بولۇپ، مەلۇم ئەھۋاللاردا پەقەت بۈگۈنگىچە ساقلىنىپ قالالىغان بىر تۈركۈم يىرتىق ۋاراقلىرىدۇر.

1. «كاتېگورىيىلەر»، «بۇرھان»، «باشلانما» ۋە ئىسلام كالامىلىرىدا ئىپادىلەنگەن مەنتىقە ئىلمىگە ئائىت بىر گۇرۇپپا رىسالىلەر[133]
2. ئادەتتىكى مېتافىزىكىغا ئائىت بىر گۇرۇپپا رىسالىلەر
3. «مۇتلەق ۋە جۇزئىي ماددا»
4. «تولۇقلۇق ۋە بوشلۇق، زامان ۋە ماكان»
5. «فىزىكا»
6. «ئالەمنىڭ بىر دانا ياراتقۇچىسى باردۇر»
7. «تەننىڭ ئەزەلىيلىكى ۋە ئەزەلىي ئەمەسلىكى ھەققىدە»
8. «پروكلوسقا رەددىيە»
9. «پلوتارخنىڭ تەبىئەت قارىشى (پراستا پەلسەپىسى)»
10. «تىمائىئۇس ھەققىدە شەرھ»
11. «پلوتارخنىڭ تىمائىئۇسقا يازغان شەرھىگە ئىزاھ»
12. «جىسىملارنىڭ ئۆزى ئارقىلىق ھەرىكەتلىنىشى، ھەرىكەتنىڭ ماھىيەتتە جىسىمغا تەۋە ئىكەنلىكى توغرىسىدا»
13. «روھىي فىزىكا»
14. «پەلسەپە يولى»
15. «روھ ھەققىدە»
16. «ھەق ئىملاملارنىڭ سۆزلىرى ھەققىدە»
17. «مۇھتەزىلىلەرگە رەددىيە»

18. «ئەپلاتوننىڭ تەلىماتىغا ئاساسلانغان مېتافىزىكا».
19. «سوقراتنىڭ تەلىماتىغا ئاساسلانغان مېتافىزىكا» [134]

كۈتكىنىمىزدەك، رازىنىڭ ئىدىيىسىدىكى بۇ تېمىغا مۇناسىۋەتلىك مەزمۇنلار ۋاراقلىرى يىرتىلىپ كەتكەن، تولۇقسىز ماتېرىياللار ئارىسىدىن يىغىلغان بولۇپ، بۇلار رازىنىڭ بىر قىسىم ياكى پۈتۈن تېكىستلىرى بىلەن ساقلىنىپ قالغان بەزى ئەسەرلىرىدۇر. لېكىن، بۇ ماتېرىياللاردىكى ئېنىقسىز خەرىتە، رەسىملەر ۋە كېيىنكى يازغۇچىلارنىڭ ئۇنىڭغا قارىتا قاتتىق دۈشمەنلىك نەزىرىدە قارىغانلىقىنى نەزەرگە ئالمىغاندا، رازى ئىسلامىيەت ئىدىئولوگىيە تارىخىدىكى تىك قەد كۆتۈرۈپ تۇرغان بىر شەخس ئىدى. ئەل كىندى ۋە فارابىدەك پەيلاسوپلار ئارىستوتېلنىڭ نوپۇزىنى پەيدىنپەي تىكلىگەن. مەئمۇندىن كېيىنكى ئابباسىيلارنىڭ كۆپلىگەن خەلىپىلىرىنىڭ باستۇرۇش سىياسىتى نەتىجىسىدە دىنىي بىدئەت ۋە شەرىئەتكە خىلاپ قىلمىشلار كومېدىيىلىك تۈستە كۆنسېرى باش كۆتۈرۈلۈۋاتقان بىر پەيتتە، رازى قاپيۇرەكلىك بىلەن ئىسلام دىنىنىڭ بەزى ئاساسىي ئەقىدىلىرىگە ئۆكتە قويۇقان. مەلۇم مەنىدىن ئېيتقاندا، يېڭىچە بىر پەلسەپىۋى يولدا مېڭىپ، كېيىنكى يازغۇچىلارنىڭ ئەيىبلىشىگە ئۇچرىدى. بۇ تەنقىدچىلەر ئۇنى بىر تەرەپتىن ئارىستوتېلنى يولىدىن ئاداشتى دەپ ئەيىبلىسە، يەنە بىر تەرەپتىن «قەدىمكى تەبىئەتچىلەرنىڭ نۇقتىئىنەزىرى» نى قوللاندى ياكى ئارىستوتېلنىڭ پەلسەپىسىدىكى بىرقەدەر ياخشى پىكىرلەرنى قىلچە ئىگىلىمىگەن دەپ تەنقىد قىلدى. [135]

گەرچە بەزىلەر رازى ئۆزىنىڭ مېتافىزىكىلىق قارىشىدىكى بەش ئەبەدىي ئامىل ئۇقۇمىنى ھەررانلىقلار ۋە سابىيلارنىڭ قەدىمىي ماتېرىياللىرى ئىچىدىن تاپقان [136] دەپ قارىسىمۇ، ئۇ ئەمەلىيەتتە مېتافىزىكىلىق قاراش جەھەتتە ئەپلاتوندىن ئىلھام ئالغان. ئۇنىڭ ئەخلاق رىسالىلىرىدىن سوقراتنىڭ ئىدىيىلىرى تېمىپ تۇرىدۇ. بۇنىڭ گۇمانلانغۇچىلىكى يوق. رازىنىڭ پۈتۈن دىققەت ـ نەزىرىنى ئەپلاتون ۋە سوقراتتىن كېيىنكى ۋەسىلەرگە قاراتقانلىقىنى بىز ئۇنىڭ ئەسەرلىرىنىڭ تېمىسىدىنلا كۆرەلەيمىز. مەسىلەن، پلوتارخنىڭ تەلىدىي ئەسىرى «تەبىئەت ھەققىدە» (ئەرەبلەر ئۇنى «پراستا پەلسەپىسى» دەپ ئاتىغان) دىكى بىر ماقالە، «پروكلۇسقا رەددىيە»، «پلوتارخنىڭ تېمائېئۇسقا يازغان شەرھىگە ئىزاھ» ۋە «تېمائېئۇس ھەققىدە شەرھىي»، شۇنداقلا «ئەپلاتوننىڭ تەلىماتىغا ئاساسلانغان مېتافىزىكا» دا بايان قىلىنغان ئەسەرلەر. ئۇنىڭدىن سىرت، ئىچكى دەلىلىنى تەھقىقلەش ۋە ئۇنىڭ ساقلىنىپ قالغان ئەسەرلىرىدە ئىپادە ئېتىلگەن رازى تەلىماتىنىڭ ماھىيىتى بۇ تەسەۋۋۇرنى تامامەن ئىسپاتلىدى.

رازىنىڭ ئېتىكىغا دائىر داڭلىق رىسالىسى «روھىي فىزىكا» دا ئەپلاتوننىڭ «جۇمھۇرىيەت ھەققىدە» دە تەرغىپ قىلىنغان ئۈچ ياقلىمىلىق روھ تەلىماتىغا يۇقىرى باھا بېرىلگەن. بىر تەرەپتىن مۇزىكا (ئۇ ئۇنى «روھىي فىزىكا» دەپ ئاتىغان)، يەنە بىر تەرەپتىن گىمناستىكا (ئۇ ئۇنى «بەدەنىي فىزىكا» دەپ ئاتىغان) نىڭ ئەپلاتون ئۆگەتكەن ئاشۇنداق تەڭشەش ۋە مۇۋاپىقلاشتۇرۇشقا كاپالەتلىك قىلىش جەھەتتىكى رولى—روھنىڭ ئەخلاقىي ۋە مەنىۋى جەھەتتىكى توغرىلىقىنىڭ بەلگىسىدۇر. [137]

بىراق، رازىنىڭ پلاتون ئىدىيىسىنى ئېنىق ئەكس ئەتتۈرگەن بەش ئەبەدىي ئامىل ئۇقۇمىنى تەپسىلىي بايان قىلىشتىن ئىلگىرى، بىز ئۇنىڭ ئارىستوتېلغا بولغان ئىنكاسىغا قاراپ باقايلى. مۇھىمى، كونتېكىستنىڭ باش ـ ئاخىرىغا دىققەت قىلىشى كېرەككى، ئۇنىڭ ئىدىيىسىدە ئەپلاتونغا قايىل بولغانلىقى ۋە ئارىستوتېلنىڭ ئىرادىسى بويىچە ئىش قىلغانلىقى مەنتىقە جەھەتتىن بىر ـ بىرىنى تولۇقلايدۇ. ئۇنداق بولغان ئىكەن، بۇ ئىككىسى ئوتتۇرىسىدىكى پەرقنى ئايرىش ئاسان گەپ. دەسلەپتە، رازى ئارىستوتېلنىڭ بوشلۇقنىڭ مۇمكىنسىزلىكى توغرىسىدا ئۇقۇمىنى ئىختىيارسىز ھالدا رەت قىلدى. ئەمەلىيەتتە، بۇ ئۇنىڭ جىسىم «ئۆز ئىچىگە ئېلىنغۇچى جىسىم بىلەن باغلىنىشلىق بولۇۋاتقان ئۆز ئىچىگە ئالغۇچى جىسىمنىڭ چېگرىسىدا تۇرىدۇ» («فىزىكا» 4 ـ جىلد، 5 212^{a}) دېگەن ئۇقۇمى بىلەن مۇناسىۋەتلىك. ئۇ ئۆزى ئەپلاتوننىڭكى دەپ ئويلىغان تەلىماتقا رىئايە قىلىپ، بوشلۇقنىڭ مۇمكىنچىلىكى ئۇقۇمىدا چىڭ تۇردى. [138]

بۇ خىل بوشلۇق نۇقتىسىنەزىرى بىلەن بىردەك ھالدا رازى ئۆزىنىڭ بىر رىسالىسىنىڭ تېمىسى (يۇقىرىدىكى 12 ـ تېما) دا ئوتتۇرىغا قويغاندەك، ھەرىكەت بولسا جىسىمنىڭ ماھىيەتلىك بىر سۈپىتى، بۇ خىل سۈپەت ماھىيەتتە جىسىمغا تەۋە بولىدۇ. ئارىستوتېل ئېيتقاندەك ئۆزگىرىدۇ، دەپ تەسەۋۋۇر قىلىنغان تۆپ مەنبە (ئاساسىي سۇبىستانسىيە) نىڭ تەبىئىي سۈپىتى ئەمەس. [139] بۇ نۇقتىنى چىقىش قىلغاندا نەتىجە شۇكى، بارلىق جىسىملارنىڭ ئىچكى ھەرىكىتى ئۇلارنىڭ تاشقى ھەرىكەتكە ئىتتىرىپ، ئالەمنىڭ مەركىزىگە يۇزلەندۈرىدۇ. ئارىستوتېل ئېيتقاندەك، بۇ جىسىملار ئۆزىنىڭ تەبىئىي ئورنى ياكى ئۆزلىرى تۇرۇۋاتقان تەركىبلەرگە ئاساسەن ياكى يۇقىرىغا ياكى تۆۋەنگە يۇزلەنمەيدۇ. [140]

ھەرىكەت ۋە ھەرىكەتنى ئۇستىگە ئالغۇچى بوشلۇق ھەققىدىكى بۇ نەزەريە بىلەن دېموكراتنىڭ تەلىماتىدىكى ئوخشاشلىقلار ئويلىمىغان يەردىن ناھايىتى ئېنىق گەۋدىلىنىپ قالدى. ئارىستوتېلنى تەنقىد قىلغۇچىلار دېموكراتنىڭ فىزىكا تەلىماتىدىكى نۇرغۇن تەرەپلەرگە كەسكىن قارشى تۇردى. بىراق، ئۇلار دېموكراتنىڭ ئۇنى ئارىستوتېل تەرىپىدىن سۆكۈلگەن تەرەپلەرگە تەبىئىي باشلاپ بارغان ئىزدىنىش روھىغا ئاپىرىن ئوقۇدى. شۇنداق قىلىپ، ھەرىكەت بىلەن بوشلۇقنىلا ئەمەس، بەلكى جىسىمنىڭ ئاتوملۇق تۈزۈلۈشى قاتارلىقلارنى رازى دېموكرات ئىشلەتكەن ئاتالغۇ ـ سۆزلەر بىلەن چۈشەندۈردى. ئۇ تىلغا ئالغان بەش ئەبەدىي ئامىلنىڭ ئاساسلىرىدىن بىرى بولمىش ماددا قىسقارتىپ دېيىلگىنىدەك، بۆلگىلى بولمايدىغان تەركىب ئاتومدىن تۈزۈلگەن. بۇ ئاتوملار بوشلۇق ئارقىلىق ئايرىلىپ تۇرىدۇ. بۇ ئاتوملارنىڭ زىچلىق دەرىجىسى ياكى ئاتومنى ئايرىپ تۇرغۇچى بوشلۇقنىڭ سىخىمىنى، ئوبيېكتنىڭ ئاساسىي ماسسىسى، مەسىلەن، ئېغىر ـ يېنىكلىكى، قاتتىق ـ يۇمشاقلىقى دېگەندەكلەرنى بەلگىلەيدۇ. [141]

روھ ۋە ئەقىل

ئارىستوتېلنىڭ مەيدانى ۋە ئىسلامىي تەلىمات نۇقتىسىدا تۇرۇپ كۆزەتكەندە، كىشىنى ئەڭ ھەيران قالدۇرىدىغىنى شۇكى، رازى پىفاگور ـ ئەپلاتوننىڭ روھنىڭ ئايلىنىش (بەدەندىن بەدەنگە كۆچۈشى) تەلىماتىنى ئېتىراپ قىلغان. ئونىڭ سۆزى بويىچە، ئەڭ دەسلەپكى تىرىك روھ قىزىققان ھەم ئەقىلسىز ئىدى. ماددىغا يۇزلىنىپ، ماددا بىلەن بىر گەۋدە بولۇپ، شەكىلگە ئىگە بولغاندىن كېيىن، بەدەننىڭ لەززەتلىرىدىن بەھر ئالالايدىغان بولغان. بىراق، ماددىنىڭ جاھىللىقى ۋە ئونىڭ روھقا تاقابىل تۇرغاندىكى غەيرىي پائالىيەتلىرىگە ئاساسەن، ئاللا ئونىڭغا ياردەم بەرمەسە بولمايدىغان بولۇپ، مۇشۇ ئالەمنى ماددىي شەكىللەر بىلەن بىرلىكتە يارىتىپ، روھنىڭ بىر مۇددەتلىك ماددىي لەززەت، ھاۋايى ـ ھەۋەس ۋە رەزىل نەپسىنى قاندۇرغان. شۇنىڭغا ئوخشاش، ئاللا ئىنسانىنى ياراتقى ھەم «ئۆزىنىڭ ئىلاھىي ماھىيىتى» دىن ئىنسانغا ئەقىل ئاتا قىلدى، تاكى ئەقىل روھنى ئۆزى مەنسۇپ بولغان بەدەندىكى ئىنسانىنى بۇ دۇنيادىكى غەپلەت ئۇيقۇسىدىن ئويغانسۇن، ئۆزىنىڭ ئۇ يۇكسەك دۇنيا (پەقەل ئەقىل ئارقىلىقلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنيا) دىكى پۇقرالىقىنىڭ ھەقىقىي تەقدىرى ۋە پەلسەپىنى تەتقىق قىلىش ئارقىلىق ئۇ دۇنيانى بىلىشكە تىرىشىش مەسئۇلىيىتىنى ھېس قىلسۇن دەپ ئەقىل بەردى. روھ تەپەككۇر قىلىشقا باشلىغاندا، ئۇ قۇتقۇزۇلۇپ قايتىدىن پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنياغا قايتىدۇ. خۇددى پىفاگورچىلار ئېيتقاندەك، ئۇ (روھ) ئۇ دۇنيادىكى «تۇغۇلۇش چاقپىلىكى» گە تايىنىپ ئازادلىققا ئېرىشىدۇ. بىراق، بۇ خىل ئۆزگىچە روھ پەلسەپىۋى ئىزدىنىش ئارقىلىق پاكلانمىغانلىقتىن، تاكى پەلسەپىۋى داۋالاشنىڭ ئۇنۇمىنى كۆرۈپ، پەقەت ئەقىل ئارقىلىق بىلگىلى بولىدىغان دۇنياغا بۇرۇلغىچە بولغان ئارىلىقتا يەنە داۋاملىق مۇشۇ دۇنيادا ئايرىلىدى بولۇپ تۇرىدۇ. ئەڭ ئاخىرقى مەنزىلگە يەتكەن، ئەقىلنىڭ ئىدارە قىلىشىغا ئۆتكەن روھ ھەقىقىي قارارگاھىغا قايتىپ بولغان چاغدا، بۇ دۇنيا ـــ «پانىي ئالەم» نەپەستىن توختايدۇ. مەجبۇرىي ھالدا فورما (شەكىل) غا باغلانغان ماددا ئۆزىنىڭ مۇتلەق شەكىلسىز ۋە پاك بولغان ئىپتىدائىي

ئەسلىگە قايتىدۇ. [143]

روھ ۋە ئۇنىڭ ساماۋى تەقدىرى توغرىسىدا پەلسەپىنىڭ يۇكسەك رولىنى، سوقراتنىڭ ئۇسلۇبىدىكى كومېدىيىلىك تۇس ئالغان ئايلىنىش تەلىماتىدىكى سۆزلەرگە باراۋەر كەلگۈدەك بايان قىلدى. رازى بۇ يەردە قاپيۇرەكلىك بىلەن ئازراق ئىجادىي تۇس ئالغان روھ نەزەرىيىسىنى ئالغا سىلجىتىپلا قالماستىن، بەلكى دۇنيانى ياراتقۇچىنىڭ زامان ئىچىدە ياراتقانلىق بايانىنى ئىزاھلىدى. پىفاگور ـ ئورفىكنىڭ روھىنىڭ ئايلىنىشى توغرىسىدىكى ئۇقۇمى ۋە ئەڭ ئاخىرىدا «توغۇلۇش چاقپىلىكى» ئارقىلىق ئازادلىققا ئېرىشىشنى ئېنىق بايان قىلىپ، پەلسەپىنىڭ سىرلىق داۋالاش ئىقتىدارىنى گەۋدىلەندۈردى.

ئۇنىڭ ئايلىنىش نۇقتىئىنەزىرى توغرىسىدا بىز رازىنىڭ ھايۋانلارنى بوغۇزلاشنىڭ ئەخلاقىي جەھەتتە دۇرۇس ئىكەنلىكىنى ئىسپاتلىغان سەۋبلىرى، پەلسەپىۋى بايانلىرىنى مۇلاھىزە قىلىپ باقايلى. خۇددى ئەما شائىر ئەبۇ ئەلا مەئەررا (1057 ـ يىلى ۋاپات بولغان) دەك، ئىسلامىيەت تارىخىدىكى باشقا سەزگۈر روھلارغا ئوخشاش، رازى ھايۋانلارنىڭ قىينىلىشى، بولۇپمۇ ئادەملەرنىڭ قىينىشىدىن ئىبارەت بۇ مەسىلە تۈپەيلى بىئارام بولغان. ئۇنىڭ كۆزىتىشچە، ياۋايى ھايۋانلارنى ئۆلتۈرۈش ئېھتىمال ئىنسانلارنىڭ ئۆز ھاياتىنى قوغداش مەقسىتىدە توغرا قىلىنىش دەپ ئىسپاتلىنىشى مۇمكىن. بىراق، بۇ ئائىلە ھايۋانلىرىغا قارىتىلمىغان. ئەمما، مەيلى ياۋايى ھايۋان ياكى ئۆيدە بېقىلغان ھايان بولسۇن، ئەڭ ئاخىرىدا توغرا دەپ ئىسپاتلانغىنى شۇكى، ئۇلارنى ئۆلتۈرۈش، ئۇلارنىڭ روھىنى تەن قەپىسىدىن قۇتۇلدۇرۇش، بۇ ئارقىلىق ئۇلارنى تېخىمۇ يۇكسەك بولغان باشقا بىر بەدەنده ماكانلىشىش ئىمكانىيىتىگە ئىگە قىلىش (مەسىلەن، ئادەم بەدىنى دېگەندەك) ئۇلارنى ئەڭ ئاخىرقى تەقدىرگە يېقىنلاشتۇرىدىغان بىر خىل ۋاستىدىن ئىبارەت. [144]

ئالەمنىڭ يارىتىلىشى ۋە بەش ئەزەلىي ئامىل

رازىنىڭ ئىدىيىسىدىكى ئەپلاتونىزم تەركىبلىرى بىزنىڭ يۇقىرىدا كۆرسىتىپ ئۆتكىنىمىزدەك، مېتافىزىكىدىكى مۇھىم ئۇقۇم بەش ئەبەدىي ئامىل توغرىسىدا ئېنىق گەۋدىلەنگەن. گەرچە بۇ ئۇقۇم سىرلىق ساباھىيە دىنى ياكى ھەرران مەزھىپىگە مەنسۇپ دەپ قارالسىمۇ، بىز ئۇنىڭدىكى ئەپلاتونىنىڭ بىۋاستە تەسىرىنى ئېنىق بايقىيالايمىز. بۇ تەسىرلەر ئاخىرىدا ئەپلاتونىنىڭ كوسمولوگىيىگە دائىر مەشھۇر دىئالوگ ئەسىرى «تىيما ئېئائۇس» تىن كەلگەن. رازى ئۆز ۋاقتىدا بۇ ئەسەرنى ئىشتىياق بىلەن تەتقىق قىلغان ئىكەن. رازىنىڭ مېتافىزىكا تەلىماتىنىڭ تۈپ نېگىزى بولمىش بەش ئەبەدىي ئامىل ـــ ماددا، ماكان، زامان، روھ ۋە ياراتقۇچىدىن ئىبارەت. ماددىنىڭ ئەزەلىيلىكى ئىككى خىل ئۇسۇل بىلەن ئىسپاتلانغان. «تەركىبسىز» ماددىنى يارىتىش ھەرىكىتى ئۇنىڭدىن بۇرۇن مەۋجۇت بولغان ياراتقۇچىنى تەلەپ قىلىپلا قالماستىن، بەلكى ئۇنىڭدىكى مۇشۇ ھەرىكەتنىڭ ماتېرىياسىي ياكى ئۇل ماددىنى شەرت قىلىدۇ. ئۇنىڭدىن باشقا، بوشلۇققا يارىشىملىق دېگەن بۇ ئۇقۇم مەنتىقە جەھەتتىن پۈت تىرەپ تۇرالمايدۇ. چۈنكى ئەگەر ئاللا ھەرقانداق نەرسىنى يوقلۇقتىن يارىتىشقا قادىر بولسا، ئۇنداقتا ئۇ ئەقىلگە ئۇيغۇن ھالدا ھەربىر نەرسىنى مۇقەررەر يوقلۇقتىن بار قىلغان. چۈنكى بۇ ئەڭ ئاددىي ھەم كۆڭۈلگە خۇشياقمىدىغان ئىشلەپچىقىرىش ئۇسۇلى. بىراق، پاكىت پۈتۈنلەي مۇشۇنداق بولمىغان ئىكەن، ئۇنداقتا بۇ ئالەم شەكىلسىز ماددا (فورمىسىز ماددا) دىن يارىتىلغان دېيىلىشى كېرەك. بۇ خىل ماددا ئەزەلدىن ئالەم مەۋجۇت بولۇشتىن ئىلگىرى بار ئىدى. [145]ماددا ئۆزىنىڭ ئورنىنى تەلەپ قىلىدۇ. بۇ ئورۇن ئىككىنچى ئەبەدىي ئامىل بولمىش ماكاندۇر. ماكاننى رازى بىر ئابستراكت ئۇقۇم سۈپىتىدە ئىپادىلىگەن بولۇپ، ئۇ ئارىستوتېل ئېيتقان «ئورۇن (جاي)» بىلەن ئوخشاشمايدۇ. ئۇ مەنتىقە جەھەتتىن جىسىم بىلەن ئايرىلماس ئەمەس. ئۇنىڭ نەتىجىسى قىلىپ، رازى كۆللى (ئومۇمىي) ماكان بىلەن جۇزئى (ئالاھىدە) ماكان ئارىسىدىكى پەرقنى سىزىپ چىقتى. كۆللى ماكان جىسىم بىلەن تامامەن ئوخشاشمايدۇ. شۇڭا ماكاننى ئىگىلەپ تۇرغان

جىسىم ئۇقۇمىنى ئۇنىڭ تەبىرى (ئېنىقلىمىسى) ئىچىگە كىرگۈزۈش ھاجەتسىز. چۈنكى ئۇ ئارىستوتېلنىڭ ئورۇن (جاي) ئۇقۇمىدا ئىچىگە ئېلىنغان ياكى «ئۇنىڭ ئىچىدىكى جىسىمنىڭ ئەڭ ئىچكى قاتلىمىدا بار»[146]. شۇنداق قىلىپ، بوشلۇقنىڭ مۇمكىنلىكى مەنتىقە جەھەتتىن قوغدالدى. ماكان جىسىمغا، سانغا بېقىنمايدۇ. ئۇ ھەم چەكسىز ھەم ئەزەلىي [147]. ھالبۇكى، ئارىستوتېلنىڭ قارىشىچە، ئۇنىڭ ئورۇن كولۇنىيىسى بولمىش ئالەمدىكى سىغىمدا ئۇ پۈتكۈل ئالەمدىكى جىسىملار بىلەن ئايرىلماستۇر. بۇنىڭغا ئاساسەن ئۇ چەكلىكتۇر. [148]

يەنە بىر تەرەپتىن، ئالاھىدە (جۈزئى) ماكاننى ئۇنىڭ ماھىيىتىنى تەشكىل قىلغان ماددىدىن ئۆزئارا ئايرىۋېتىپ ئىپادىلەش مۇمكىن ئەمەس. بۇ ئۇسۇل بىلەن ئۇنىڭ ئارىستوتېل ئېيتقان ئۇ ئۆز ئىچىگە ئالغان ئالاھىدە بولغان ياكى ماددىنىڭ ئوبيېكتىنىڭ «ئورنى» ياكى «يۈرۈش قورالى» نىڭ ئورنى پەقەت ئوخشاشمايدىغانلىقى، ئەپلاتوننىڭ ماكان كۆزقارىشى بىلەن بەزى ئوخشاش جايلىرىنىڭ بارلىقى بايقالدى. ئارىستوتېلنىڭ «فىزىكا» 4 ـ جىلد 209b 11 دا تەنقىدىي نەزەر بىلەن دىققەت قىلىنغانغا ئوخشاش، ئەپلاتوننىڭ ماكان ئۇقۇمى «تېمائېئۇس» تا ساقلىغۇچى ئورۇن ياكى شەكىلسىز ماددا دەپ تەسۋىرلەنگەن. ياراتقۇچى ئۇنىڭدىن سەزگۈ ئەزالىرى بولغان ئالاھىدە ئوبيېكت [149] نى ياراتتى. شۇڭا ئېيتىمىزكى، ئۇنى يۈدۈش ئىقتىدارى جەھەتتە ئۇنى ئىگىلەپ تۇرغان ماددىنىڭ ماترېسساسى بىلەن پەرقلەندۈرمەك قىيىن. رازىنىڭ زامان كۆزقارىشى زاماننى ھەرىكەتنىڭ بىر خىل تۈرى ياكى ئۇنىڭ سانى دەپ قارايدىغان ئارىستوتېلنىڭ كۆزقارىشى بىلەن پەرقلىق. بۇ خىل ئۇقۇمدا ھەرىكەتكە، بولۇپمۇ ئاسماننىڭ ھەرىكىتىگە تايىنىپ ئاندىن زاماننىڭ ھەقىقەتلىكى ھاسىل بولغان. بىراق رازىنىڭ كۆزقارىشىچە، ھەرىكەت ھاسىل بولمايدۇ، بەلكى ئىلھام قىلىنىدۇ ياكى زاماننى ئىپادىلەيدۇ. بۇ كۆزقاراشقا ئاساسلانغاندا، زامان ماھىيەت جەھەتتە يەنىلا ھەرىكەت بىلەن پەرقلىقتۇر.

ئۇنىڭدىن قالسا، رازى ماكان بىلەن سېلىشتۇرۇش ئارقىلىق ئالاھىدە ياكى بېكىتىلگەن زامان بىلەن مۇتلەق ياكى ئومۇمىي زاماننى پەرقلەندۈرگەن. ئالدىنقىسى ئۆلچىگىلى بولىدىغان ۋە چەكلىك دەپ تەسەۋۋۇر قىلىنغان بولسا، كېيىنكىسى ئۆلچىگىلى بولمايدىغان ۋە چەكسىز دېيىلگەن. بۇ خىل زامان يېڭى پلاتونىزمچىلارنىڭ «ئەزەلىيلىكى مۇتەھاررىك شەكلى» (ئەل دەھر) بىلەن ئوخشىشىدۇ. [150] ئەزەلىيلىك بولسا پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنيادىكى داۋاملاشقان ۋاقىتنىڭ ئۆلچىگۈچىسى [151] بولۇپ، ئۇ ئەپلاتون «مەڭگۈلۈك پائالىيەتنىڭ ئىنكاسى» [152] دەپ ئاتىغان سەزگىلى بولىدىغان دۇنيادىكى بىر مۇددەتلىك زاماننىڭ ئۆلچىگۈچىسى بىلەن ئوخشىمايدۇ.

يارىتىلمىش ئالەم ۋە ئۇنىڭ ھەرىكىتىگە مەڭگۈ بېقىنمايدىغان مۇتلەق زامان تەسەۋۋۇرى توغرىسىدا رازى بىزگە نەسىھەت قىلىپ ئېيتىدۇكى، ئاسماننىڭ ھەرىكىتى، قۇياش ۋە يۇلتۇزلارنىڭ كۆتۈرۈلۈشى ھەم پېتىشىنى پۈتۈنلەي چۆرۈۋېتىپ، پۈتۈن دىققەتنى «ئەزەلىي ھەرىكەت» دېگەن ساپ ئۇقۇمغا مەركەزلەشتۈرۈش كېرەك. بۇ ئۇقۇم رازىغا نىسبەتەن مۇتلەق زامان بىلەن مەنىداش. بۇ خىل ئۇقۇمنى چەكسىز بوشلۇق ئۇقۇمىدەك ئىگىلەش تەس ئەمەس. چەكسىز بوشلۇق مۇتلەق زامانغا ئوخشاش ئالەمنىڭ ھەجىمى ياكى مەلۇم زاماندىكى سانىدىن ئايرىم ھالدا بىلىنىدۇ. بۇنىڭدىن قارىغاندا، مۇتلەق زامان ئەزەلىي دەۋر قىلىش (ئايلىنىش) قا باراۋەر بولۇپ، ئۇ بەلگىلىك مۇددەتنىڭ باشلىنىشى ۋە كائىناتنىڭ يارىتىلىشى بىلەن تەڭ پەيدا بولغان ئاسمان جىسىملىرىنىڭ ھەرىكىتىدىنمۇ ئىلگىرىدۇر.

ئۇنىڭدىن كېيىنكىسى ياراتقۇچى ۋە روھ. بۇ ئىككى ئەبەدىي ئامىلنىڭ ئەزەلىيلىكى مەسىلىسى رازىنىڭ سىستېمىسىدا ئالەمنىڭ يارىتىلىشىنىڭ مۇۋاپىقلىقىنى قاپيۈرەكلىك بىلەن ئىسپاتلاشقا ئۇرۇنۇش مەسىلىسى بىلەن زىچ باغلىنىشلىق. بۇ مەسىلە ئەپلاتون زامانىدىن باشلاپلا كۆپلىگەن پەيلاسوپلارنىڭ بېشىنى قاتۇرغان. [154] ئۇ بۇ مەسىلىنى ئۆزى ئۈچۈن سورىغان. ئالەمنىڭ زادى يارىتىلغان ياكى يارىتىلمىغانلىقى ئۈچۈن ئەمەس (چۈنكى، ئۇ ئەپلاتونغا ئوخشاش ئالەمنىڭ ئەبەدىي زامان ئىچىدە يارىتىلغانلىقىغا ئىشىنەتتى)، بەلكى بىرنەچچە ئەسىردىن بۇيان ئىسلام دۇنياسى ۋە خرىستىئان دۇنياسىدا قاتتىق بەس ـ مۇنازىرە ئىچىدە قالغان ئىلاھىيەت ۋە پەلسەپە ئەسەر-

لىرىدىكى ئادەمنى تەتۇر قىينايدىغان قىيىن مەسىلە — كېيىنكى لاتىن مۇتەپەككۇرلىرى ئوتتۇرىغا قويغانىدەك ئاللاھ ئالەمنى «تەبئىي مۇقەررەرلىك» ئارقىلىق ياراتتىمۇ ياكى ئۆز ئىختىيارىي بويىچە ياراتتىمۇ؟ دېگەنگە نىسبەتەن رازى ئېيتتىكى، ئەگەر «تەبئىي مۇقەررەرلىك» دېيىلسە، ئۇنداقتا لوگىكىلىق خۇلاسە شۇكى، زامان ئىچىدە بۇ ئالەمنى ياراتقان ئاللاھ ئۆزىمۇ زامان ئىچىدە بولىدۇ. چۈنكى تەبئىي ئىشلەپچىقىرىشنىڭ نەتىجىسى مۇقەررەر ھالدا زامان ئىچىدىكى تەبئىي ھەرىكەت سەۋەبىگە بېقىنىدۇ. يەنە بىر تەرەپتىن، ئەگەر جاۋابىمىز ئىرادە ئەركىنلىكى (ئاللاھنىڭ ئىختىيارلىقى) بىلەن بولغان دېيىلسە، بۇ يەردىن ئاللاھ نېمە ئۈچۈن ئۆزى ئىختىيارىي بىر چاغدا ئەمەس، بەلكى بەلگىلىك بىر زاماننى تاللاپ بۇ ئالەمنى ياراتتى؟ دېگەن مەسىلە تۇغۇلىدۇ. [155]

رازىنىڭ جاۋابى ئۇنىڭ ئىدىيىسىدىكى ئەپلاتونچە ۋە يېڭى پلاتونىزمچە تەركىبلەرنى، ئۇنىڭ بەش ئەبەدىي ئامىل ئۇقۇمىنى تەرتىپلىك ھالدا مېتافىزىكا سىستېمىسىغا ئەكىرگەن ئىجادىيىتىنى يورۇتۇپ بېرىدى. خۇددى بىزنىڭ كۆرۈۋاتقىنىمىزدەك، روھ بىلەن ئاللاھ، مادىدا بىلەن زامان مەڭگۈ بىللە مەۋجۇت بولۇپ تۇرىدۇ. روھنىڭ مادىدىغا شەيدا، مەپتۇن بولغىنى سەۋەبلىك، ئاللاھ روھنى يالغۇز ئەمەس بەلكى مادىدا بىلەن بىرلەشكەن شەكىلدە ياراتتى. ئالەمنىڭ يارىتىلىشى بۇ خىل بىرلىشىش بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك. بۇ خىل بىرلىشىشتە روھ مەڭگۈ يات ھالەتتە بولىدۇ. ئەقىلنىڭ ئىلھامى بىلەن ماددىي فورمىغا ئىچىكىپ كەتكەن. سەزگۈ ئەزالىرى لەززەتلىدىكى روھ ئاخىرىدا ئويغىنىپ، ئۆزىنىڭ ھەقىقىي تەقدىرىنى ھېس قىلىپ، ئۆزىنىڭ پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنيادىكى قايتىشىنى (پىشانىسىگە پۈتۈلگەننى) ئىزدەيدۇ. پەقەت ئەقىل بىلەن بىلگىلى بولىدىغان دۇنيا ئۇنىڭ ھەقىقىي قارارگاھىدۇر. [156]

رازى ياراتقۇچى بىلەن روھنىڭ ئەزەلىيلىكى توغرىسىدا ئىسپات بىلەن تەمىنلىمىگەن. بۇ ئاسان كۆزگە چېلىقىدۇ. ئۇ ئالەمنىڭ زامان ئىچىدە يارىتىلغانلىقىغا، ئۇنىڭ قىسقا مۇددەتلىك ئەكىلىكىگە ئىشەنگەن. بۇ ئەپلاتوننىڭكى بىلەن ئوخشاشمايدۇ. ئەپلاتوننىڭ قارىشىچە، ئالەم يارىتىلغان. بىراق ئۇ چەكسىز داۋاملىشىدۇ. شۇڭا روھ بىلەن ئاللاھنىڭ ئەبەدىيلىكىنى رازى ئەپلاتونغا تەقلىد قىلىپ، بىر ئاكسىئوما سۈپىتىدە ئوتتۇرىغا قويغان. ئەپلاتون پىفاگورچىلارنىڭ تەسىرىنى ئەكس ئەتتۈردى. بۇ ئىسلام دىنىدىكى ۋەھىي ۋە پەيغەمبەرنىڭ بېشارەتلىرى توغرىسىدىكى ئۇقۇملار بىلەن قارىمۇقارشى ئىدى. ئەمەلىيەتتە، رازى ۋە ئۇنىڭ ئەقلىيچىلىكى (راتسىئونالىزم) نىڭ ئالدىنقى شەرتى پۈتۈنلەي ئوخشاش بولۇپ، ئۇ ۋەھىينى ۋە پەيغەمبەرنىڭ ئىلاھ بىلەن ئىنسان ئوتتۇرىسىدىكى رولىنى پۈتۈنلەي رەت قىلغان ئىدى. ئۇ پەرەز قىلىپ ئېيتىدۇكى، ئاللاھ ئاتا قىلغان ئەقىل نۇرى بىلەن ھەقىقەتنى كۆرگىلى بولغان ئىكەن، ئۇنداقتا ۋەھىي ئارتۇقلۇق قىلىدۇ ياكى ئادەمنىڭ ئەچىنى پۇشۇرىدۇ. چۈنكى ئۇ ئاللاھنىڭ ۋەھىيسىگە ئېرىشىپ ئەتىۋارلانغىنىغا ئىشەنگەن. مىللەت (ئەرەبلەر) بىلەن باشقا ئازراق تەلەيسىز مىللەتلەر ئوتتۇرىسىدىكى نۇرغۇن قان تۆكۈشلەر ۋە ئۇرۇشلارغا سەۋەب بولدى. [157]

رازىنىڭ بۆلگۈنچى ۋە كاپىر ئاتىلىپ بارلىق كىشىلەرنىڭ نەزەرىدىن چۈشۈپ، كەمسىتىلىشىگە ئۇچرىشىغا سەۋەب بولغىنى، ئۇنىڭ تەلىماتىدىكى پەيغەمبەر يەتكۈزگەن ۋەھىينى رەت قىلغانلىقىدۇر (ئىسلامىي قەدىمىي كىتابلاردا بۇ براخمانىزم بىلەن مۇناسىۋەتلىكمىش). ھەتتا ئىسمائىلىيە مەزھىپىدىكى بەدئەتچى گۇرۇھ ئىچىدىمۇ XI ئەسىردىكى ئىسمائىلىيەلەرنىڭ داڭلىق تەبلىغچىسى ناسىرى قوسرۇ ۋە ئۇنىڭ يۇرتداشى، ئىسمى ئوخشاش ئەبۇ ھاتەم رازى (933 ـ يىلى ۋاپات بولغان) نىڭ ئۇنىڭغا زەھەرخەندىلىك بىلەن قىلغان ھۇجۇمىدا ئىپادىلەنگەندەك ئۇ يېتىم قالغان. ئەبۇ ھاتەمنىڭ ئەسەرلىرى ئەبۇ بەكرى رازىنىڭ ئىدىيىسىنى ئەينەن كۆرسىتىدىغان مۇھىم مەنبە بولۇپ قالغان. بىراق، ئەمەلىيەتتە ئۇ تەنقىدچىلەر رازىغا ئوخشاش ئېتىراپ قىلىشنى خالىمىسىمۇ، ھەممىسى پىغاگورنىڭ تەسىرىنى قوبۇل قىلغان. كېيىنكى بابلاردا تەپسىلىي توختالغىنىمىزدەك، بۇ ئۇلارنى ئەھلى سۈننەتچىلەر توپىدىن يىراقلاشتۇردى.

ئىزاھاتلار :

[1] مۇشۇ كىتابنىڭ 31 ـ ، 32 ـ بەتلىرىگە قارالسۇن.

[2] ئىبن جۇلجۇل: «تاباقات ئەل ئىمام» (تېۋىپلار دەرىجىسى) 73 ـ بەت؛ قىبتى: «تارىخ» 98 ـ بەت؛ ئىبن ئەبى ئۇسەيبەھ: «ئۇيۇن» (ئۇچۇر بۇلبقى) 1 ـ جىلد 207 ـ بەت.

[3] سەئىد: «ئىماملار دەرىجىسى» 51 ـ بەت؛ قىبتى: «ئۇيۇن» 1 ـ جىلد 206 ـ بەت.

[4] «ئىماملار دەرىجىسى» 51 ـ بەت؛ «ئۇيۇن» 1 ـ جىلد 206 ـ 207 ـ بەتلەر؛ ئىبن نادىم: «كىتابلار مەجمۇئەسى» 371 ـ بەت.

[5] ئىبنى ئەبۇ ئۇسەيبەھنىڭ «ئۇيۇن» 1 ـ جىلد 207 ـ بەتتىكى خەلىپەنىڭ كىندىنى قامچىلاشقا بۇيرۇق بەرگەنلىكىگە ئائىت رىۋايەتكە قارالسۇن.

[6] ئابدۇل رازىقنىڭ «ئەرەب پەيلاسوپى ۋە ئىككىنچى ئۇستاز» 1 ـ كىتاب 51 ـ بەتتە ئوتتۇرىغا قويغان كۆز-قارىشى. ھىجرىيە 252 ـ يىلى باشقا كۆزقاراشلار «تەسەۋۋۇپ تارىخىغا دائىر نەشر قىلىنىپ باقمىغان ئەسەرلەر توپلىمى» 175 ـ بەتتىن كۆرۈلسۇن؛ نالليىنو: «ئەرەب ئاسترونومىيە تارىخى»

[7] «بېخىل جانلار» 18 ـ بەت؛ 83 ـ ، 84 ـ بەتلەر.

[8] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى».

[9] ئىبنى نەدىم: «كىتابلار مەجمۇئەسى» 371 ـ 379 ـ بەتلەر؛ مىككارسىي: «ئەرەب پەيلاسوپلىرىنىڭ ئەسەرلىرى».

[10] «تارىخ ئەل ھۇكەما ئەل ئىسلام» 47 ـ بەت.

[11] ئىبن جۇلجۇل: «تاباقات ئەل ئىمام» 73 ـ 74 ـ بەتلەر.

[12] سەئىد: «ئىماملار دەرىجىسى» 52 ـ بەت. باشقا يازغۇچىلار بۇنى تەكرارلىغان.

[13] ئىبن جۇلجۇل: «تاباقات ئەل ئىمام» 73 ـ 74 ـ بەتلەر: بەيھاقى: «ئىسلام پەلسەپە تارىخى» 47 ـ بەت.

[14] ئەبۇ رىدا: «كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 97 ـ 162 ـ بەتلەر، 214 ـ 237 ـ بەتلەر؛ 244 ـ 261 ـ بەتلەر. ۋالزېر: «كىندى توغرىسىدىكى يېڭى تەتقىقات»؛ «گرىك ئىدىيىسىنىڭ ئەرەبلەرگە كىرىشى» 175 ـ 205 ـ بەتلەر.

[15] ئىبنى نەدىم: «كىتابلار مەجمۇئەسى» 372 ـ بەت. مىككارسىي: «ئەرەب پەيلاسوپلىرى ئەسەرلىرى» 29 ـ بەت.

[16] ئىبنى جۇلجۇل: «تاباقات ئەل ئىمام» 73 ـ بەت؛ ئىبنى ئەبى ئۇسەيبەھ: «ئۇيۇن» 1 ـ جىلد 207 ـ بەت.

[17] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 244 ـ 245 ـ بەتلەر.

[18] يۇقىرىقى كىتاب 372 ـ بەت.

[19] يۇقىرىقى بايان 48 ـ بەت.

[20] ئىبنى نەدىم: «كىتابلار مەجمۇئەسى» 376 ـ بەت.

[21] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 97 ـ 98 ـ بەتلەر.

[23] يۇقىرىقى كىتاب 101 ـ بەت.

[24] يۇقىرىقى كىتاب 101 ـ بەت.

[25] يۇقىرىقى كىتاب 102 ـ بەت.

[26] يۇقىرىقى كىتاب 103 ـ بەت؛ «ھېتافىزىكا» 2 ـ جىلد 16 b 993 .

[27] يۇقىرىقى كىتاب 104 ـ بەت.

[28] يۇقىرىقى كىتاب 105 ـ بەت.

[29] رۇس: «فراگمېنتلاردىن تاللانمىلار» Fr جىلد 51 ـ بەت.

[03] ئەبۇرىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 106 ـ بەت. يۇقىرىقى كىتاب 107 ـ 109 ـ بەتلەر.

[13] يۇقىرىقى كىتاب 108 ـ بەت.

[23] يۇقىرىقى كىتاب 111 ـ بەت، 165 ـ بەت.

[33] «ھېتافىزىكا» 4 ـ جىلد، 11 – 10 a 1026 .

[34] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 2 ـ جىلد 8 ـ 10 ـ بەتلەر.

[35] يۇقىرىقى كىتاب 2 ـ جىلد 10 ـ بەت، 1 ـ جىلد 265 ـ 266 ـ بەتلەر.

[36] ئارىستوتېل: «روھ ھەققىدە» 1 ـ جىلد 403a27 ، ۋالزېر: «كىنىدى توغرىسىدىكى يېڭى تەتقىقات».
[37] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 369 ـ بەت.
[38] يۇقىرىقى كىتاب 111 ـ بەت.
[39] يۇقىرىقى كىتاب، 110 ـ 112 ـ بەت؛ «مېتافىزىكا» 3 ـ باب 2 ـ بەت.
[40] يۇقىرىقى كىتاب 112 ـ بەت. ئارىستوتېل: «كېيىنكى ئانالىز» 1 ـ جىلد، 3 ـ باب؛ «مېتافىزىكا» 4 ـ جىلد 1026a1 ـ 12 ـ بەت.
[41] يۇقىرىقى كىتاب 113 ـ 139 ـ بەتلەر.
[42] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى»1 ـ جىلد 114 ـ بەت.
[43] يۇقىرىقى كىتاب 115 ـ بەت، 191 ـ 192 ـ ، 194 ـ 195، 202 ـ 203 ـ بەتلەردە بۇ دەلىل تەكرار تەكرار ئوتتۇرىغا قويۇلغان.
[44] ئەبۇ رىدا: «كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 118 ـ بەت.
[45] يۇقىرىقى كىتاب 119 ـ 120 ـ بەتلەر.
[46] يۇقىرىقى كىتاب 121 ـ بەت.
[47] يۇقىرىقى كىتاب.
[48] «كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد، 186 ـ 192 ـ ، 194 ـ 198، 201 ـ 207 ـ بەتلەر.
[49] يۇقىرىقى كىتاب 214 ـ بەت.
[50] يۇقىرىقى كىتاب 207 ـ بەت.
[51] ۋالزېر: «ئەل كىندى توغرىسىدىكى يېڭى تەتقىقات»، «گرېك ئىدىيىسىنىڭ ئەرەبلەرگە كىرىشى» 218 ـ 219 ـ بەتلەر. ئەل كىندى ئوتتۇرىغا قويغان بۇ دەلىلدە ئەپلاتوننىڭ تەسىرىنى ئېنىق بىلگىلى بولىدۇ. بۇ دەلىل بىلەن كىندى ھايات ۋاقتىدا ئەرەبچىگە تەرجىمە قىلىنغان «تىمائېئۇس» نىڭ گېرىن يازغان ئىزاھاتىنىڭ دەلىللەر ئوخشىشىدۇ. ۋالزېر بىلەن كىرائۇس: «Galeni Compendium Timaei Platonis» 4 ـ 5 ـ بەتلەر. تىمائېئۇستا «kain- hadith] تىن پەيدا بولغانلىكى ھەرقانداق نەرسە جەزمەن مەلۇم سەۋەب تۈپەيلى بارلىققا كەلگەن» دەپ ئىسپاتلانغان.
[52] ئىبنى نەدىم: «كىتابلار مەجمۇئەسى» 370 ـ بەت.
[53] بەدەۋى: «ئەرەبلەر قەلبىدىكى يېڭى پىلاتونىزم» 243 ـ 247 ـ بەتلەر.
[54] ئەبۇ رىدا: «كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 160 ـ 161 ـ بەتلەر.
[55] يۇقىرىقى كىتاب 160 ـ بەت.
[56] يۇقىرىقى كىتاب 123 ـ بەت.
[57] يۇقىرىقى كىتاب 143 ـ بەت. «خرىستىئانلارغا رەددىيە» ناملىق رىسالىدە يەھيا ئىبنى ھادىنىڭ قارشى دەلىللىرى بىلەن ساقلىنىپ قالغان «شەرق ئەدەبىياتىدىن تەرجىمىلەر» 22 ـ سان (1920 ـ يىل، 4 ـ 6 ـ بەتلەرگە قارالسۇن). كىندىنىڭ ئۈچلۈك بىر تەلىماتىغا قارشى تۇرۇشنىڭ ئاساسىي شۇكى [1] بىر ماھىيەتكە تەۋە ئۈچ ئىلاھ جەزمەن پەرقلىق ماھىيەت ۋە ئالاھىدىلىككە ئىگە بولۇشى [2] بىرلىكنى سان بىلەن ئىپادىلىگىلى بولمايدۇ. ئۇ ئالاھىدە ھەم ئادەتتىكىچە ئەمەس. بۇ ئۈچ كۆزقاراشنىڭ ئىچىدىكى ھەرقانداق بىرى ئۈچلۈك بىر تەلىماتىدىكى ئىلاھنى كۆپلۈك سان ئۇقۇمى بىلەن ئىپادىلەيدۇ. ئىنگلىزچە نۇسخىسى 221 ـ بەتكە قارالسۇن.
[58] يۇقىرىقى كىتاب 153 ـ بەت.
[59] يۇقىرىقى كىتاب 154 ـ بەت.
[60] يۇقىرىقى كىتاب 182 ـ بەت.
[61] فەخرىي: «Islamic Ccasinonalism» 56 ـ بەت.
[62] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 219 ـ بەت.
[63] يۇقىرىقى كىتاب 220 ـ بەت.
[64] يۇقىرىقى كىتاب 221 ـ بەت.
[65] يۇقىرىقى كىتاب 224 ـ بەت، 2 ـ جىلد 41 ـ بەت.
[66] يۇقىرىقى كىتاب 228 ـ بەت.
[67] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 231 ـ بەت. ئارىستوتېل: «ئاسترونومىيە» 1 ـ جىلد a289 .
[68] يۇقىرىقى كىتاب 231 ـ بەت.
[69] يۇقىرىقى كىتاب 236 ـ بەت.
[70] «قۇرئان كەرىم» 55 ـ سۈرە 6 ـ ئايەت.

[71] ئەبۇرىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 248 ـ بەت.
[72] يۇقىرىقى كىتاب 251 ـ بەت.
[73] يۇقىرىقى كىتاب 253 ـ بەت، 2 ـ جىلد 40 ـ بەت. ئارىستوتېل: «ئاسترونومىيە» 1 ـ جىلد 270^{b}.
[74] «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 254 ـ بەت. بۇ ئارىستوتېلنىڭ دەسلەپكى كۆزقارىشى ۋە پروكلوسنىڭ قاراشلىرىدۇر. ۋالزېر: «كىندى توغرىسىدىكى يېڭى تەتقىقاتلار»، «گرېك ئىدىيىسىنىڭ ئەرەبلەرگە كىرىش» 231 ـ بەت، روسنىڭ «فراگمېنتلاردىن تاللانما» 94 ـ بەتكە قارالسۇن.
[75] «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 255 ـ بەت.
ئارىستوتېل: «روھ ھەققىدە» 3 ـ جىلد $434^{b}24$ ۋە $435^{b}20$. بۇنىڭدا روھنىڭ بارلىق ئىقتىدارلىرىنىڭ تەڭشى سەزگۈسىدىن ئىبارەت تۈرىدىغانلىقى، بۇنىڭ راۋۇرۇس ياشاش ئۈچۈن شۇنداق زۆرۈرلۈكى سۆزلەنگەن.
[76] يۇقىرىقى كىتاب 256 ـ بەت.
[77] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 2 ـ جىلد 45 ـ بەت.
[78] يۇقىرىقى كىتاب 1 ـ جىلد 260 ـ بەت.
[79] ئىبن نەدىم: «كىتابلار مەجمۇئەسى» 75 ـ 373 ـ بەتلەر.
[80] H. رېتتىر: «ئىستامبۇل كۈتۈپخانىسىدىكى ياقۇپ ئىبنى ئىسھاق ئەل كىندى ئەسەرلىرى ئاچقۇچى (ـ ئىندېكىس)»، «شەرقشۇناسلىق ئارخىپى» 4 ـ جىلد (1932 ـ يىلى) 369 ـ بەت. مىككارسىي: «ئەرەب پەيلاسوپلىرىنىڭ ئەسەرلىرى» 28 ـ 50 ـ بەتلەر.
[81] ئىبن نەدىم: «كىتابلار مەجمۇئەسى» 60 ـ 456 ـ بەتلەر.
[82] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 265 ـ بەت.
[83] يۇقىرىقى كىتاب 273 ـ بەت.
[84] يۇقىرىقى كىتاب 274 ـ بەت.
[85] يۇقىرىقى كىتاب 278 ـ بەت. نوك بىلەن فىستۇگىيېر تۈزگەن «ئالتۇن تاۋلاشنىڭ سىرلىق تەلىملىرى مەجمۇئەسى» دىكى پوئىماندرەسنىڭ قاراشلىرى 1 ـ جىلد 25 ـ بەت.
[86] يۇقىرىقى كىتاب 277 ـ بەت.
[87] يۇقىرىقى كىتاب 258 ـ 267 ـ 273 ـ بەتلەر.
[88] يۇقىرىقى كىتاب 301 ـ 354 ـ بەتلەر. ئارىستوتېل: «ئاسترونومىيە» 3 ـ جىلد $429^{a}15$.
[89] يۇقىرىقى كىتاب 296 ـ بەت.
[90] يۇقىرىقى كىتاب 299 ـ بەت.
[91] يۇقىرىقى كىتاب 303 ـ بەت.
[92] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 302 ـ بەت. ئارىستوتېل: «روھ ھەققىدە» 3 ـ جىلد $429^{a}28$.
[93] يۇقىرىقى كىتاب 353 ـ بەت.
[94] مەن «ئەل ـ بائىن زاھىرە» (ئوچۇق) نى ئوقۇدۇم. بۇ سۆز لاتىنچە باسمىلاردىمۇ تەرجىمە قىلىنغانلىقى دەللىلەنگەن. مىككارسىي يېقىندا «ئەل ناتى» (لەيلەپ چىقىش) دەپ ئوقۇش توغرىسىدا يېڭى تەكلىپ بەردى. «ئىسلام دىنى تەتقىقاتى» 3 ـ سان (1964 ـ يىل) دىكى «ئەل كىندىنىڭ ئىلىملەر توغرىسىدا ئىيتقانلىرى» 119 ـ بەتكە قارالسۇن.
[95] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 257 ـ بەت.
[96] گىلسون: «ئىبن سىنانىڭ ئاۋگۈست تەلىماتىدىكى قەدىمىي گرېكچە ـ ئەرەبچە بۇرۇنقى ۋەسقىلەر»، «ئوتتۇرا ئەسىر تەلىماتلىرى ۋە ئەدەبىيات تارىخى ئارخىپى» 4 ـ سان (1929 ـ يىل) 5 ـ 27 ـ بەتلەر، مىككارسىي: «ئىسلام دىنى تەتقىقاتى» 3 ـ سان (1964 ـ يىل) 119 ـ بەت.
[97] گىلسون: «ئوتتۇرا ئەسىر تەلىماتلىرى ۋە ئەدەبىيات تارىخى ئارخىپى» 5 ـ 27 ـ بەتلەر.
[98] «روھ توغرىسىدا» 3 ـ جىلد $412^{a}6$ بىلەن 3.15 جىلد $429^{b}7$.
[99] بۇ رىسالىلەرنىڭ تېمىسى ئىبن نەدىمنىڭ «كىتابلار مەجمۇئەسى» ناملىق كىتابنىڭ 259 ـ 258 ـ بېتى ۋە ئەبۇ رىدانىڭ «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» ناملىق كىتابنىڭ 2 ـ جىلدىنىڭ 55 ـ بېتىدە بار.
[100] «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 2 ـ جىلد 55 ـ بەت.
[101] ۋالزېر بىلەن كرائۇس: «Galeni compendium Timaei Platonis» 15 ـ بەت. (ئىنگلىزچىسى: 59 ـ بەت) تەيلۇر «تېمائېئۇس ھەققىدە شەرھ» 369 ـ بەت.
[102] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 165 ـ بەت.
[103] يۇقىرىقى كىتاب 380 ـ بەت.

[104] يۇقىرىقى كىتاب 133 ـ 162 ـ 182 ـ بەتلەر.
[105] ھىجرىيە 320 ـ يىلى (مىلادىيە 932 ـ يىلى) دىكى ماتتا ئىبنى يۇنۇس بىلەن ئەبۇ سەئىد سىرافى ئوتتۇرىسىدىكى بەس ـ مۇنازىرە. تەپسىلى يازغان «مۇكابەسات» 68 ـ بەت ۋە ئىنگلىزچە 207 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
[106] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 133 ـ بەت.
[107] ئىبن نەدىم: «كىتابلار مەجمۇئەسى» 372 ـ بەتتىكى «ئەل ـ ھاسىس ئالاتە ئەللۇم ئەل ـ پەلسەپە» گە قارالسۇن.
[108] ۋالزېر: «ئەل كىندى توغرىسىدىكى يېڭى تەتقىقات»، «گرېك ئىدىيىسىنىڭ ئەرەبلەرگە كىرىشى» 201 ـ بەت.
[109] رېسچېر: «ئەل كىندىنىڭ ئارىستوتېلىنىڭ قورال نەزەرىيىسى، گە قىلغان خۇلاسىسى»، «يېڭى مەدرىس پەلسەپىسى» 1963 ـ يىل 1 ـ ئاي. 44 ـ 46 ـ بەتلەر.
[110] «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 368 ـ بەت.
[111] يۇقىرىقى كىتاب 1 ـ جىلد 369 ـ بەت.
[112] ئىبن نەدىم: «كىتابلار مەجمۇئەسى» 371 ـ بەت.
[113] يۇقىرىقى كىتاب 376 ـ بەت.
[114] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 373 ـ بەت، 2 ـ جىلد 93 ـ بەت.
[115] «قۇرئان كەرىم» 38 ـ سۈرە 78 ـ 79 ـ ئايەتلەر.
[116] ئەبۇ رىدا: «ئەل كىندى پەلسەپە ئەسەرلىرى توپلىمى» 1 ـ جىلد 374 ـ 375 ـ بەتلەر.
[117] يۇقىرىقى كىتاب 375 ـ بەت.
[118] ئۇ يىغقان «سوقرات سۆزلىرى» دىن باشقا، بۇ مەجمۇئە ئىستامبۇل كۆپرۈلۈ كۈتۈپخانىسىدا ساقلانغان. قولىيازما نومۇرى: 1608. بۇنىڭدا ئاساسلىقى ئافىنالىق مۇتەپەككۇرنىڭ ئەخلاققا دائىر ھېكايەت، ئەقلىيە سۆزلىرى بار. فەخرى يازغان «ئەل كىندى بىلەن سوقرات» 12 ـ سان (1963 ـ يىلى) 28 ـ 30 ـ بەتلەر.
[119] رېتتېر بىلەن ۋالزېر تۈزگەن «ئەل كىندىنىڭ نەشر قىلىنىپ باقمىغان ئەخلاققا ئائىت قولىيازمىلىرى»؛ سىمونئۇانرېت: «ئەل كىندىنىڭ ھەسرەتنى يېڭىش سەنئىتىدىكى خۇشاللىق ۋە ئامەت ھەققىدە ئېپىتقانلىرى» غا دائىر «پەلسەپىۋى ئوبزورلاردىن ئارىيە» 61 ـ سان (1963 ـ يىلى)، 13 ـ 23 ـ بەتلەر.
[120] يۇقىرىقى بايانلار 64 ـ 65 ـ بەتلەر.
[121] مەسئۇدى (مۇرۇج، 179 ـ 180 ـ بەت) نىڭ بايان قىلىشچە، خەلىپە ئۇنىڭ مال ـ مۈلكىنى مۇسادىرە قىلىشقا پەرمان قىلغاندا، ئۇنىڭ مېلىنىڭ قىممىتى 000 ، 150 دىنار بولغانىكەن. ئەرەب تارىخچىلىرى بەلكىم مۇبالىغە قىلىپ كۆرسەتتى دەپ پەرەز قىلغان تەقدىردىمۇ، بۇ شۇبھىسىزكى يەنىلا زور بايلىق ئىدى.
[122] ئىبن نەدىم: «كىتابلار مەجمۇئەسى» 380 ـ بەت.
[123] سىنتىمال: «ئەھمەد ئىبنى تەييب ساراشى» 132 ـ بەت.
[124] يۇقىرىقى كىتاب 35 ـ بەت.
[125] ھەييات: «غەلبە كىتابى» 11 ـ 12 ـ بەتلەر.
[126] زۇمرۇد: «ئىبن راۋاندى»، «شەرق تەتقىقاتى» 14 ـ سان (1934 ـ يىلى). 93 ـ 129 ـ بەتلەر. كلوس تەرجىمىلىگەن ۋە تەرجىمە قىلغان. ئىبن نادىم: «كىتابلار مەجمۇئەسى» 255 ـ بەت. ئەسام يازغان «ئىبن راۋاندى تارىخى» 128 ـ بەت.
[127] ئارنولد: «مۇئتەزىلىلەر» 53 ـ بەت. ئابباس يازغان «ماتاھىرۇ ئەل ـ تەنسىس» 1 ـ جىلد 155 ـ 157 ـ بەتلەر. برونىسكىۋىگ بىلەن ۋون گرونېبائۇم يازغان «ئىسلامىيەت تارىخىدىكى كىلاسسىزم ۋە مەدەنىيەتنىڭ چېكىنىشى» 131 ـ 133 ـ بەتلەر.
[128] «ماتاھىرۇ ئەل ـ تەنسىس» 1 ـ جىلد 155 ـ 157 ـ بەتلەر. ئىبن نادىم: «كىتابلار مەجمۇئەسى» 380 ـ بەت.
[129] سەئىد: «ئىمامىلار دەرىجىسى» 52 ـ 53 ـ بەتلەر. قىبتى: «تارىخ ئەل ھۆكۈما» 271 ـ 272 ـ بەتلەر، ئىبن ئەبى ئۇسەيبەھ: «ئۇيۇن» 1 ـ جىلد 313 ـ 314 ـ بەتلەر.
[130] «تارىخ ئەل ھۆكۈما» 271 ـ 272 ـ بەتلەر؛ «كىتابلار مەجمۇئەسى» 430 ـ بەت.
[131] كرائوس تۈزگەن «پەلسەپە ئەسلى ئەسەرلىرى توپلىمى» 109 ـ بەت، «برونى ھەققىدە قىسسە» 5 ـ بەت.
[132] يۇقىرىقى ئىككى كىتاب 109 ـ بەت ۋە 6 ـ بەت.
[133] كرائوس: «برونى ھەققىدە قىسسە» 14 ـ بەت.
[134] ئىبن نەدىم: «كىتابلار مەجمۇئەسى» 430 ـ 431 ـ بەتلەر. قىبتى: «تارىخ ئەل ھۆكۈما» 274 ـ 273 ـ بەتلەر؛ پىنەس: «ئىسلام ئاتوم نەزەرىيىسى ماقالىلىرى» 89 ـ 87 ـ بەت. كرائوس: «برونى ھەققىدە قىسسە» 11 ـ 13 ـ بەتلەر.
[135] سەئىد: «ئىمامىلار دەرىجىسى» 33 ـ بەت؛ مەسئۇد «تەنبىھ» 122 ـ 162 ـ بەتلەر.

[136] باشقا ۋەسىقىلەرگە دائىر رازى يازغان «مۇھاسسال» 85 ـ 86 ـ بەتلەرگە قارالسۇن. كرائوس تۇزگەن «پەلسەپە ئەسلى ئەسەرلىرى توپلىمى» 178 ـ 180 ـ بەتلەر.

[137] كرائوس: «پەلسەپە ئەسلى ئەسەرلىرى توپلىمى» 27 ـ 28 ـ بەتلەر. فەخرى: «ئەپلاتون كوسمولوگىيەسىنىڭ 10 ـ ئەسىردىكى ئەرەبچە شەرھى»، «پەلسەپە تارىخى» ژۇرنىلى 1968 ـ يىلى 4 ـ سان. 15 ـ 22 ـ بەتلەر.

[138] پىنەس: «ئىسلام ئاتوم نەزەريىسى ماقالىلىرى» (ئاتوم توغرىسىدا)، 45 ـ 47 ـ بەتلەر.

ئەپلاتوننىڭ بوشلۇق تەلىماتى توغرىسىدا تەيلۇر يازغان «تىمائىئۇس ھەققىدە شەرھ» 384 ـ 385 ـ بەت. 399 ـ 559 ـ 581 ـ بەتلەرگە قارالسۇن. ئارىستوتېل: «پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش» (ئىپتىدا ۋە ئىنتىھا) 1 ـ جىلد.

[139] ئارىستوتېل: «فىزىكا» 2 ـ جىلد192b.

[140] ئارىستوتېل: «ئاسترونومىيە» 4 ـ جىلد308a.

[141] ئارىستوتېل: «پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش» 1 ـ جىلد 315a32ۋە324a35.

[142] پىنەس: «ئىسلام ئاتوم نەزەريىسى ماقالىلىرى» 40 ـ 42 ـ بەتلەر. بولۇپمۇ 76 ـ 77 ـ بەتلەردە دېموكرىت بىلەن رازىنىڭ مۇناسىۋىتىگە ئائىت بايانلار بار.

[143] كرائوس: «پەلسەپە ئەسلى ئەسەرلىرى توپلىمى» 281 ـ 282 ـ بەتلەر. پىنەس: «ئىسلام ئاتوم نەزەريىسى ماقالىلىرى» 59 ـ 60 ـ بەتلەر.

[144] كرائوس: «پەلسەپە ئەسلى ئەسەرلىرى توپلىمى» 105 ـ 174 ـ بەتلەر؛ پلاتنۇ: «توققۇز بابلىق توپلام» 3 ـ جىلد 2 ـ ، 15 ـ بەتلەر.

[145] «پەلسەپە ئەسلى ئەسەرلىرى توپلىمى» 224 ـ 225 ـ بەتلەر؛ پىنەس: «ئىسلام ئاتوم نەزەريىسى ماقالىلىرى» 40 ـ 41 ـ بەتلەر. خۇسرەۋ: «زاد ئەل مۇسافىرىن» 74 ـ 75 ـ بەتلەر.

[146] ئارىستوتېل: «فىزىكا» 4 ـ جىلد212a20.

[147] «پەلسەپە ئەسلى ئەسەرلەر توپلىمى» 258 ـ 259 ـ بەتلەر.

[148] ئارىستوتېل: «فىزىكا» 4 ـ جىلد209a32،212b13.

[149] ئەپلاتون: «تىمائىئۇس» 53 ـ 52 ـ بەتلەر.

[150] برونى: «ھىندى تارىخى» 163 ـ بەت.

[151] پلوتنۇ: «توققۇز بابلىق توپلام» 3 ـ جىلد 7 ـ 11 ـ بەتلەر.

[152] ئەپلاتون: «تىمائىئۇس»c37.

[153] پىنەس: «ئىسلام ئاتوم نەزەريىسى ماقالىلىرى» 53 ـ 54 ـ بەتلەر.

[154] «تىمائىئۇس» 28 ـ 29 ـ بەتلەرگە دىققەت بىلەن قارالسۇن.

[155] خۇسرەۋ: «زاد ئەل ـ مۇسافىرىن» 114 ـ 115 ـ بەتلەر. كرائوس: «پەلسەپە ئەسلى ئەسەرلىرى توپلىمى» 290 ـ 291 ـ بەتلەر. پىنەس: «ئىسلام ئاتوم نەزەريىسى ماقالىلىرى» (ئاتوم توغرىسىدا) 58 ـ 59 ـ بەتلەر.

[156] يۇقىرىقى بايانلار 26 ـ بەت.

[157] كرائوس: «پەلسەپە ئەسلى ئەسەرلىرى توپلىمى» 295 ـ بەت. برونىنىڭ قارىشىچە، «ۋەھىينى ئىنكار قىلىش» ۋە «ساختا پەيغەمبەرنىڭ مەككارلىقى» ناملىق دىنغا قارشى ئىككى پارچە كىچىك كىتابنى رازى يازغانىكەن. كرائوس: «برونى ھەققىدە قىسسە» 20 ـ بەتكە قارالسۇن.

تۆتىنچى باب

ئىسلامىي يېڭى پلاتونىزمنىڭ يەنمۇ تەرەققىي قىلىشى

1. فارابى

ئەل كىندى ۋە رازى پەلسەپىسىدىكى يېڭى پلاتونىزمغا بولغان مايىللىق ئەڭ دەسلەپتە ئىنتايىن مۇرەككەپ، تەپسىلىي بولغان مېتافىزىكا سىستېمىسىنى ئىجاد قىلغۇچى ئىككى نەپەر مۇسۇلمان پەيلاسوپ—فارابى بىلەن ئىبن سىنانىڭ ئەسەرلىرىدە پۈتۈنلەي گەۋدىلىك نامايان بولدى. ئەل كىندىنىڭ بىرقەدەر مۇرەسسەچى ئىدىيىسىدە ئارىستوتېلچە تەركىبلەر يېتەكچى ئورۇندا تۇرغان بولسا، رازىنىڭ كەڭ دائىرىلىك ئەسەرلىرىدىكى كۆچلۈك بولغان ئەپلاتونچە تەركىبلەر ھەرقانداق كىشىنىڭ دىققىتىنى تارتىدۇ. يېڭى پلاتونىزمنى ئەرەب تىلىدا تۇنجى بولۇپ سىستېمىلىق بايان قىلغۇچى شۇبھىسىزكى ئىسلامىيەتتىكى تۇنجى مەشھۇر مەنتىقشۇناس ۋە مېتافىزىك مۇھەممەد ئىبنى تارخان فارابىنىڭ ئەسەرلىرىدۇر. ئۇ كلاسسىك ئەسەرلەردە ۋە ئوتتۇرا ئەسىردىكى لاتىنچىدە ئەبۇناسىر ئىسمى بىلەن مەشھۇر.

بىزدىكى نۇرغۇن ۋەسىقىلەر فارابىدىن ئىبارەت ئەينى دەۋردىكى داڭلىق مەنتىقشۇناس، ئەپلاتون ۋە ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى شەرھلىگۈچىنى ماختاش، مەدھىيىلەش جەھەتتە پۈتۈنلەي ئوخشاش پىكىردە، دەسلەپكى دەۋردىكى بىر كىتابتا قەيت قىلىنىشىچە، ئۇ باغدادتىكى بىر خرىستىئان ئالىم يۇھاننا ئىبىن ھەيلاندىن مەنتىقە ئۆگەنگەن. قىسقا ۋاقىتتىن كېيىن زامانداش مۇسۇلمانلاردىن ئېشىپ كەتكەن. ئۇ مەنتىقىنى چوڭقۇرلاپ تەتقىق قىلىپ ھەم كېڭەيتىپ، ئەل كىندى قالدۇرۇپ قويغان بوشلۇقلارنى تولدۇردى. [1]

فارابىنىڭ ھاياتى توغرىسىدا، بىز ئۇنىڭ تۈركىستانىنىڭ فاراپ رايونىدا تۇغۇلغانلىقىنى، ئاتىسىنىڭ پارىسلارنىڭ ئاقساقىلى بولغان، ئىلگىرىكى تۈركلەردىن ئىكەنلىكىنى بىلىمىز. ئاڭلاشلارغا قارىغاندا، ئۇ دەمەشقىتە چوڭ بولغان. ئۇ يەردە ئۇ بىر مەزگىل باغقا قارىغۇچى بولغان ۋە كەچلىكى گۈلخان يېقىپ ئولتۇرۇپ، باغقا قارىغاچ پەلسەپە ئەسەرلىرىنى قېتىرقىنىپ ئۆگەنگەن. [2] كېيىن ئۇ باغداتقا كېلىپ، ئەينى دەۋردىكى ئەڭ بىلىملىك ئۇستاز ماتتا ۋە يۇھاننا بىلەن ئۇچراشقان. ئۇلار ئۇنىڭغا مەنتىقىنى تونۇشتۇرغان. مىسرنى ئايلىنىش سەپىرىدىن كېيىن ئۇ سۈرىيەنىڭ شىمالىدىكى ئالېپپوغا كەلگەن. ئۇزۇن ئۆتمەي 950 ـ يىلى 80 يېشىدا ۋاپات بولغان. [3] ئۇنىڭ شەخسىي خاراكتېرى ۋە پەزىلەتلىرى ئۇنىڭ ھەمەدان ئەمىرى سەيفۇل دەۋلە (967—918) بىلەن بولغان دوستلۇقىدىكى شەخسىي سۆھبەتلىرىدە يوشۇرۇن شەكىلدە ئىپادىلەنگەن. پايتەخت ئالېپپودا سەيفۇل دەۋلە بولسا ئەدەبىيات ـ سەنئەتنىڭ بۈيۈك ھامىيسى ئىدى. ئاڭلاشلارغا قارىغاندا، ئۇ فارابىنى ئىنتايىن ھۆرمەتلەيدىكەن، لېكىن بەزىدە ئۇ فارابىنىڭ غەلىتە كىيىنىشلىرىدىن، سەھرالىقلارچە قىلىقلىرىدىن، گەرچە زاھىد ۋە ئاددىي ـ ساددا بولسىمۇ دائىم ئەمىرگە خۇشامەت قىلىشىدىن ئەزەپلەنگەن.

بىراق، بۇ خىل دوستلۇق ئۇزاققا بارمىغان. ئەمىر بىلەن باردى ـ كەلدى قىلىشتىن ئۆزىنى چەتكە ئالغان فارابى پادىشاھنىڭ ياخشى ئىلتىپاتى، پايدىلىق شارائىتلاردىن پايدىلانمىغان.

ئۇنىڭ پەلسەپە تارىخىدىكى ئورنى X III ئەسىردە ياشىغان پەلسەپە تارىخچىسى ئىبىن ئەلى ئۇسايىبئەھ تەرىپىدىن ساقلانغان [4] «ئىلىم تەرەققىياتى توغرىسىدىكى قىزىقارلىق تەقرىز» دە ئۆز ئىپادىسىنى تاپقان. بۇ تارىخشۇناسنىڭ خاتىرىلىشىچە، فارابى يوقىلىپ كەتكەن ئەسىرى «پەلسەپىنىڭ گۈللىنىشى» دە مۇنداق دەپ يازغان: «پەلسەپە تەتقىقاتى گرېك ھاكىمىيىتى سەلتەنىتى ۋاقتىدا ئىنتايىن ئومۇملاشقان. پەقەت ئارىستوتېل ئالەمدىن ئۆتكەندىن كېيىن، ئۇ ئىسكەندىرىيىدە يىلتىز تارتىپ تاكى كلېئوپەترا (مىسىرنىڭ ئاياال پادىشاھى، مىلادىدىن ئىلگىرىكى 51 ـ يىلىدىن 30 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن) ھاكىمىيىتىنىڭ ئاخىرىغىچە داۋاملاشقان. ئارىستوتېلنىڭ ئۆلۈمىدىن كېيىن، بۇ ئىلىم 13 پادىشاھنىڭ ھۆكۈمرانلىقى مەزگىلىدە ئۆزگەرتىلمىگەن. ئۇلارنىڭ ھۆكۈمرانلىقى (قەدىمكى مىسىردىكى پتولېمىدەك) دەۋرىدە، 12 نەپەر پەلسەپە ئۇستازلىرى بىرىنىڭ كەينىدىن بىرى ۋارىسلىق قىلغان. ئەڭ ئاخىرىدىكىسى ئاندرونىكۇس. روم ئىمپېراتورى ئاۋگوستىن كلېئوپەترانى ئۆلتۈرۈپ، ئۆز ھاكىمىيىتىنى مۇستەھكەملىگەن ۋاقىتلاردا، كۇتۇپخانىسىنى تەكشۈرۈپ تەتقىق قىلىپ، ساقلانغان كىتابلار مۇندەرىجىسىنى يازدۇردى. ساقلانغان كىتابلار ئارىسىدا ئۇ ئارىستوتېل زامانىسىدا يېزىلغان ۋە كۆچۈرۈلگەن كىتابلار ياكى زېئوفراستوسنىڭ ئەسەرلىرىنى بايقاپ، بۇ ئۇستاز ۋە پەيلاسوپلارنىڭ ئارىستوتېلغا مۇناسىۋەتلىك مەسىلىلەرنى بايان قىلغان ئىجادىي ئەسەرلىرىگە دىققەت قىلدى. ئۇ ئارىستوتېل ھايات ۋاقتىدا كۆچۈرۈلۈپ تارقالغان كىتابلار ۋە ئۇنىڭ تالىپلىرىنىڭ ئەسەرلىرىنى كۆچۈرۈپ كۆپەيتىش ۋە مائارىپ ئىشلىرىدا ئىشلىتىش ئۈچۈن ئېلىپ قالغان. قالغانلىرى تاشلىۋېتىلگەن. ئاندرونىكۇس بۇ ئىشقا مەسئۇل قىلىنىپ، بۇيرۇق بويىچە كۆپەيتىلگەن نۇسخىلارنى رىمغا ئېلىپ ماڭغان. باشقىلىرى ئىسكەندىرىيىدىكى كۇتۇپخانىدا قالغان. ئاندرونىكۇس بىر ئۇستازنى ئىسكەندىرىيىدىكى ۋەزىپىگە تەينىلەپ قويغان. ئۇنداقتا ئۇ پادىشاھقا ھەمراھ بولۇپ رىمغا بارالايتتى. بۇ ئىككى ئىلىم مەركىزى مۇرىنى ـ مۇرىگە تىرەپ تاكى خرىستىئان دىنى بارلىققا كەلگۈچە بىللە مەۋجۇت بولۇپ تۇرغان» [5]

باغدات كېيىن مەنتىقە ئوقۇتۇشنىڭ مەركىزىگە ئايلانغان. ئىبىن ئەبى ئۇسەيبئەھنىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، فارابى يۇھەننا ئىبنى ھەيلاندىن مەنتىقە تەلىمى ئالغان. ئۇ «كىتاب ئەل بۇرھان» (ئىككىنچى ئانالىتىكلەر)نى تەتقىق قىلىپ، ئىسكەندىرىيىدە ئادەت بولۇپ قالغان «بىرىنچى ئانالىتىكلەر»دىن ئۆزگە كىتابلارنى ئىچكىرىلەپ تەتقىق قىلماسلىقتەك ئادەتكە خاتىمە بەرگەن. [6]

گەرچە بىر ـ بىرىگە ۋارىسلىق قىلىپ كەلگەن بۇ خىل پەلسەپە بىلىم يۇرتلىرىنى بايان قىلىش كۆپ ئۆزگىرىشچان بولسىمۇ، بىراق ئۇ فارابى ياشىغان زامانىدىكى مائارىپ ئەھۋالىنى ۋە ماتتا، قۇۋەيرى ھەم يۇھاننا قاتارلىق نىستورىيان ۋە ياكوپ مەزھىپىدىكى ئالىملارنىڭ فارابى دۇنياغا كېلىشتىن بۇرۇن بۇ ساھەدە قانچىلىك ئىناۋەت، ئۇستۇنلۇك قازانغانلىقىنى ئېنىق نامايان قىلدى. بۇ جەھەتتە فارابىنىڭ ئابرۇيىنى ئۆستۈرگەن پاكىت شۇكى، بۇ ساھەدە ئۇنىڭ مۇسۇلمان ئەجدادلىرى ئىچىدىن ھېچكىم، ھەتتا مەشھۇر ئەل كىندى (ئۇ يەڭگىلتەكلىك بىلەن مەنتىقە ئىلمىگە يۇرۇش قىلغانلىقى تۈپەيلى تەنقىدكە ئۇچرىغان) [7] مۇ ھېچقانداق ئىناۋەتكە ئېرىشەلمىگەن. قىبتى بىلەن ئىبنى ئەبى ئۇسەيبەھ فارابىنىڭ گەرچە ياش بولسىمۇ، ئۆزىنىڭ ئاساسلىق رەقىبى «باغدات ۋە پوتكۇل مۇسۇلمانلار دۇنياسىدىكى» مەنتىقە پېشۋاسى ماتتادىن ئېشىپ كەتكەنلىكىنى زوق ـ شوق بىلەن سۆزلىگەن. بۇ چوڭقۇر ئەھمىيەتكە ئىگە. [8]فارابى مەنتىقە ئىلمىگە پىششىق ئىدى. بۇنى ئۇنىڭ ئارىستوتېل مەنتىقىنىگە يازغان تەقرىز، شەرھلىرىنىڭ سانى ۋە مۇكەممەللىكىدىن مۆلچەرلەش مۇمكىن. ئۇنىڭ زور مىقدارىدىكى تەقرىزلىرىگە قاراپ، بىز ئۇنىڭ زامانداشلىرىنىڭ يۇكسەك ئېتىبار بېرىشىگە ئېرىشكەنلىكىنىڭ ئەقىلگە مۇۋاپىق ئىكەنلىكىگە ئىسپات تاپالايمىز. تۆۋەندىكىلەر ئۇنىڭ ئاساسلىق مەنتىقە ئەسەرلىرىدۇر: [9] «ئىككىنچى ئانالىتىكا ھەققىدە شەرھى»، «بىرىنچى ئانالىتىكا ھەققىدە شەرھى»، «ئىسساگوگ ھەققىدە شەرھى»[10]، «توپىكا ھەققىدە شەرھى» (2 ـ ۋە 7 ـ جىلد)، «سو-

فىستىكا ھەققىدە شەرھى»، «ئىزاھات ھەققىدە شەرھى» [11]، «كاتېگورىيىلەر ھەققىدە شەرھى»، «مۇقەررەرلىك ۋە مەۋجۇتلۇققا ھۆكۈم قىلىشنىڭ ئالدىنقى شەرتى» توغرىسىدىكى رىسالە ۋە «بارلىق پەنلەردە قوللىنىلغان پروپوزىتسىيە ۋە قىياسلار» غا دائىر بىر رىسالە.

قارابىنىڭ فىزىكا، مېتافىزىكا، سىياسەت ۋە مەنتىقە ئىلمى جەھەتتىكى تۆھپىسى ئۇنى ئىسلامىيەتتىكى پەيلاسوپلار ئىچىدە سەل قارىغىلى بولمايدىغان ئورۇندا تۇرغۇزۇش سالاھىيىتىگە ئىگە قىلغان. ئۇ ئەپلاتون بىلەن ئارىستوتېلنىڭ پەلسەپىسىگە يۇقىرى ماھارەت بىلەن تەقرىز يازغانلىقى ئۈچۈن، دەسلەپكى دەۋردىكى بىر تارىخىي يازغۇچىنىڭ مەدھىيىلىشىگە سازاۋەر بولغان. [12] بۇ ئىككى پارچە ئەسەر ۋە ئۇنىڭ «پەن تەرتىپى» دېگەن ئەسىرى ئارىستوتېل پەلسەپىسى ۋە پلاتونىزمىنى ئەرەب تىلىدا ئەڭ ئۇنۇمۇرسال ۋە تولۇق تونۇشتۇرغان بولۇپ، ئۇلار سۈپەت ۋە مۇكەممەللىك جەھەتتە شۇ زاماندىكى ھەرقانداق ئوخشىشىپ كېتىدىغان ئەسەرنى بىسىپ چۈشىدۇ. بۇ ئۇچ ئەسەر ئىچىدىكى «ئەپلاتون پەلسەپىسى ئۇنىڭ ھەرقايسى بۆلەكلىرى ھەم بۇ بۆلەكلەرنىڭ تەرتىپى» [13] ناملىق بىرىنچى ئەسىرىدە، فارابى ئۆزىنىڭ ئەپلاتونىڭ بارلىق ئەسەرلىرىگە دائىر كەڭ بىلىمىنى ئىپادىلەپ، X ئەسىردىكى مۇسۇلمانلارنىڭ بۇ پۈتۈن توپلامنى چۈشىنىش دەرىجىسىنى بايان قىلىدى. بۇ كىتابتا ئۇ بارلىق دىئالوگلارنىڭ ئىسمىنى ئاتاپلا قالماستىن، بەلكى يەنە ئەپلاتوننىڭ خەت-چەكلەر توپلىمىنىڭمۇ ئىسمىنى ئاتاپ، ئۇلارنىڭ ئاساسىي مەزمۇنىنى قىسقىچە بايان قىلغان. ئۇ بۇ سۆزلىتلار تەدبىرىنىڭ ئەپلاتوننىڭ ھازىرغىچە ساقلىنىپ قالغان مۇھىم ئەسىرى «قانۇن» نىڭ قىسقارتىلمىسىدا ئەڭ ياخشى گەۋدىلىنىدىغانلىقىنى چۈشىنەتتى. بۇ ئەسەر ئۇنىڭ «ئەڭ ئۇلۇغ» مۇتەپەككۇر، ئالاھىدە شەخىس ئەپلاتوننىڭ ئەخلاقىي ۋە سىياسىي پەلسەپىدىكى ئۇستۇن ماھارىتىگە بولغان تونۇشى ۋە ئالاھىدە مۇھەببىتىنى كۆچلۈك ئىسپاتلىدى.

ئىككىنچى ئەسەر «ئارىستوتېل پەلسەپىسى» [15]. بۇ كىتاب ئىنسان بەختىنىڭ خاراكتېرى ۋە «پەنىي ئىلىم» نىڭ ھەربىر ئىنسان جەزمەن قوغلىشىدىغان ياخشى ھايات ئۈچۈن زۆرۈر تەركىب ئىكەنلىكىنى مۇزاكىرە قىلىش بىلەن باشلانغان ۋە ئارىستوتېل پەلسەپىسىنىڭ مەنتىقە ئىلمىدىن تارتىپ مېتافىزىكىغىچە بولغان بارلىق تۈرلىرى يېغىنچاق باھالىنىپ سۆزلەنگەن. فارابىنىڭ ئارىستوتېل پەلسەپىسىنى ئىزاھلىغان چاغدىكى دىققەت قىلىشقا ئەرزىيدىغان ئالاھىدىلىكى شۇكى، ئۇ ئەخلاق ۋە بەخت نەزەرىيىسى (بۇ توغرىدا ئۇ «بەختكە ئېرىشىش» ناملىق بىر رىسالە يازغان) نى بىر تەرەپ، (بۇ كىتابتا بايان قىلىنغان) ئىلىم نەزەرىيىسى ۋە «نەسىھەتنامە»، «كاتېگورىيىلەر» ۋە «ئىزاھنامە» نىڭ ھازىرغىچە ساقلىنىپ قالغان شەرھىسىنى يەنە بىر تەرەپ دەپ ھېسابلاپ، بۇ ئىككى تەرەپ ئوتتۇرىسىدىكى ئۆزئارا قويۇق مۇناسىۋەتنى تەتقىق قىلغان. ئىنسان ھاياتىدىكى بەخت ئۈچۈن زۆرۈر بولغان نەزەرىيىۋى ۋە ئەمەلىيەتتىكى پەلسەپىۋى بىرلىك كېيىنكى كۈنلەردە ئىسلامىيەت ئىدىئولوگىيىسىدىكى بىر ئۆزگىچە ئالاھىدىلىككە ئايلانغان. شۇنداقلا ئىنسان ئۆلگەندىن كېيىنكى ھايات ئۇنىڭ ھاياتىنىڭ داۋامى ھېسابلانغانلىقى ئۈچۈن دىنىي ۋە ئاخىرەتكە دائىر مەسىلىلەر ئىنتايىن مۇھىم ئەھمىيەتكە ئىگە.

فارابى بايان قىلغان يەنە بىر ئالاھىدىلىك—ئارىستوتېلنىڭ پەنلەر سىستېمىسى بىلەن بولغان ئورگانىك بىرلىكى ئىدى. مەنتىقىدىن تەبىئەت پەلسەپىسىگە ئۆتۈش مەنتىقىدىن ئەخلاققا ئۆتۈش جەريانىغا ئوخشاش تەبىئىي دەپ قارالغان. فارابىنىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، تۇرلەر يېغىندىسى «كاتېگورىيىلەر» دە مەنتىقە جەھەتتىن، «فىزىكا» دا سان ھەم سۈپەت جەھەتتىن تەھلىل قىلىنغان[16]. كېيىنكى ئەسەردىن بىز ئارىستوتېلنىڭ دەسلەپتە جىسىم ھەم شەكىلنىڭ ئىككى ياقلىقى، ھەرىكەت سەۋەبى ۋە ئاخىرقى سەۋەبنىڭ زۆرۈرلۈكى قاتارلىق فىزىكا ئىلمىنىڭ ئومۇمىي نەزەرىيىسىنى تۈزگەنلىكىنى بىلىۋالالايمىز. كېيىن ئۇ تەبىئەتنىڭ مەنىسى ۋە «فىزىكىلىق ئىزدىنىش» ئۇسۇلىنىڭ باشقا ئىزدىنىش ئۇسۇللىرى بىلەن ئوخشاشمايدىغانلىقى، شۇنداقلا ھەجمىنىڭ خاراكتېرى، چەكسىزلىكى، ماكان، زاماننىڭ ماھىيىتىنى مۇزاكىرە قىلغان. ئاخىرىدا ئۇ ھەرىكەت ۋە بىر قاتار ئالاھىدە ئەسلى ھەرىكەتلەندۈرگۈچ كۈچنىڭ ئەڭ ئاخىرىدا جەزمەن ھەرىكەتنىڭ تۇنجى ئەسلىي مەنبەسىگە

تەۋە بولىدىغانلىقى، بۇ ئەسلى مەنبەنىڭ ئەزەلدىن غەيرىي تەبىئىي ۋە غەيرىي مادىدا ئىكەنلىكى، شۇڭا ئۇنى تەتقىق قىلىش مېتافىزىكىدىن ئىبارەت يەنە بىرخىل ئىزدىنىشنىڭ بىر قىسمى ئىكەنلىكىنى بايان قىلغان.[17]

فارابى تىلغا ئالغان فىزىكا ۋە كوسمولوگىيىگە ئائىت ئەسەرلەر «ئاسترونومىيە»، «مېتېئورولوگىيە»، «ئائىئورگانىك مادىدىلار ھەققىدە» (كىتاب ئەل بەدەن)[18]، «بوتانىكا»[19]، «روھ ھەققىدە»، «ساغلاملىق ۋە كېسەللىك»، «ياشلىق ۋە قېرىلىق»، «ئۇمۇرنىڭ قىسقىرىشى ھەققىدە»، «ھايات ۋە مامات»، «سېزىم توغرىسىدا» ۋە «ھايۋانلارنىڭ ھەرىكىتى توغرىسىدا» قاتارلىقلاردۇر. بۇ ئەسەرلەردە ئارىستوتېل بايان قىلغان ئىلىمىيلىك رولى ۋە ئائىئورگانىك مادىدىلار، ھايۋانات ۋە ئۆسۈملۈكلەرنىڭ تۈزۈلۈشىدىكى خىمىيىلىك بىرىكىش، ئۇنىڭ داۋامىدا سۆزلەنگەن ئىنسانلار بىلەن ھايۋانلار پادىشاھلىقىنىڭ بېرىش ـ كېلىش مۇناسىۋىتىدىكى ياشاش ۋە ئۆسۈپ ـ يېتىلىش جەريانىغا دىققەت قىلغان. يەنە ئاسمان جىسىملىرى ۋە ھاۋارايى ھادىسىلىرىنى قىسقىچە بايان قىلغان. بۇ كىتاب ئەڭ ئاخىردا پسىخولوگىيىنى كەڭ سەھىپە ئاجرىتىپ مۇزاكىرە قىلىش بىلەن ئاخىرلاشقان. فارابىنىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، ئارىستوتېل ئىنسان بىلەن باشقا ھايۋانلارغا ئورتاق بولغان ساپ تەبىئىي (فىزىكىلىق) جەريان ياكى ئىقتىدارنىڭ ئىنسانىنىڭ تەبىئىتى ئەمەسلىكى، ھېچ (ئەقلىي ئىقتىدار) نىڭ ھايۋان بىلەن ئىنسانىنى ئايرىيدىغان پەرقلەندۈرگۈچ خۇسۇسىيەت ئىكەنلىكى، روھنىڭ باشقا فۇنكسىيىلىرىنىڭ روھنىڭ تەبىئەتكە نىسبەتەن بولغان ئوخشاش قۇۋۋىتى (قۇدرىتى) ئىنچىدە تۇرغانلىقىنى، ئۇنىڭ ئەڭ ئاخىرقى سۇبستانسىيە ھېسابلىنىدىغانلىقىغا دىققەت قىلغان. [20] بىراق، ئىنسانىنىڭ مۇكەممەللىكىنىڭ بەلگىسى بولغان ئەقىل (ھېچە) پەقەتلا روھنىڭ بىرخىل ئىقتىدارى ياكى فۇنكسىيىسى. ئۇ ئەقلىي پائالىيەتكە تەۋە. چۈنكى ئۇ بارلىق شەيئىلەردىكى پەقەت ئەقىل بىلەنلا چۈشەنگىلى بولىدىغان فورمىنى كونترول قىلىدۇ. كېيىنكى سەۋىيىدە ئەقىل ئاللىقاچان رېئال، بارلىق داۋاملىشىۋاتقان جەريان (جانلىقلاردىكى تەبىئىي جان ۋە ئۇنىڭ باشقا مەنىۋى ئىقتىدارى) ئۇنىڭغا تەۋە بولغان ئەڭ ئاخىرقى باسقۇچقا ئۆلۈشىدۇ. [21] ئارىستوتېل ئۇنىڭ تەبىئىتە ۋە روھ بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىنى مۇتالىئە قىلىپ كۆرۈپ، ئۇنىڭ ئاكتىپ ئەقىل بولۇش سۈپىتى بىلەن ئۆز ئىقتىدارىدىكى رولى ۋە بۇ دۇنيادىكى جانلىق ھەم جانسىز شەيئىلەرنىڭ ئىشلەپچىقىرىشى ھەم تەرەققىياتىدىكى رولى ئۈستىدە ئىزدەنگەن. بۇ خىل ئىزدىنىش مەنتىقىلىق ھالدا ئۇنى فىزىكىنىڭ سىرتىغا، مېتافىزىكىنىڭ ئىچىگە باشلاپ بارغان. بىرخىل ئېنىقسىز سەۋەب تۈپەيلى، فارابىنىڭ يانى بۇ نۇقتىدا كېيىنكىگەن.

بىراق، «پەن تەرتىپى» (مەلۇم جەھەتتىن ئالدىنقى رىسالىنىڭ كۆپەيتىلمە نۇسخىسى) نامىلىق ئۇچىنچى ئەسەر فارابى پەلسەپىنىڭ باشقا پەنلەر، ئېنىقىنى ئېيتقاندا، پۈتكۈل ئىسلامىيەت پەلسەپىسى، شۇنداقلا گرېكلار بىلەن ئىسلامىي ئىلىملەرنىڭ ئۆزئارا مۇناسىۋىتىنى چۈشىنىشتىكى ئەڭ ئاچقۇچلۇق ئەسەر بولۇشى مۇمكىن. تۆت ئەسىردىن كېيىن، ئۇ يۇنانغا قارشى تۇرغۇچى ئېنىسكىلوپىدىست تارىخچى تۇنىسلىق ئىبنى خالدون (1406 ـ يىلى ۋاپات بولغان) نىڭ ئەسىرىدە يەنىلا جارىلىق ساداسى بىلەن ياڭرىدى.

پەن تەرتىپى

بۇ رىسالىدە، فارابى شۇ زامانداۋى ئاللىقاچان مەلۇم بولغان پۈتۈن ئىلىم ساھەلىرىنى يىغىنچاقلاپ بايان قىلغان. ئۇ ئۇلارنى سەككىز تۈرگە ئايرىغان: تىلشۇناسلىق، مەنتىقە، ماتېماتىكا، فىزىكا، مېتافىزىكا، سىياسەت، قانۇن (فىقھى) ۋە كالام (ئىلاھىيەت). [22] تىلشۇناسلىقنى ئىككى كاتېگورىيىگە ئايرىغان، يەنى ھەرقانداق مىللەتنىڭ تىلى بىلەن مۇناسىۋەتلىك ۋە ھەربىر مىللەتنىڭ ئۆزىگە خاس تىل ئىشلىتىش قائىدىسىگە مۇناسىۋەتلىك. بىراق، بۇ خىل ئايرىشنى يەككە ئاتالغۇ، باش تېما، ھۆسنىخەت، (پاساھەت)، رېتىمىكا ۋە ئۇلارنىڭ تارماق قائىدىلىرىگىچە كېڭەيتىپ، تەتقىق قىلىش

مۇمكىن. [23]

مەنتىقە بىلەن تىلشۇناسلىق، بولۇپمۇ گراماتىكا ئوخشاشمايدۇ. ئۇ ئۇلارغا يېتەكچىلىك قىلىدىغان خىلمۇخىل ئۇقۇم ۋە قائىدىلەر بىلەن مۇناسىۋەتلىك ھەم خاتالىقتىن ساقلىنىدىغان ۋاستە. بۇ قائىدىلەرنى ئىگىلەش ھەم ئۇلارغا بويسۇنۇش زۆرۈر. بەزى كىشىلەرنىڭ تەشەببۇس قىلغىنىدەك، تاسادىپىي ھالدا توغرا ئىشەنچىدە بولۇش كۇپايە قىلمايدۇ. چوقۇم مەنتىقە ئىلمى بىكىتىلگەن «ئىسپاتلاش ئۆلچىمى» ئارقىلىق ئۇلارنى ئىسپاتلاش ۋە قوغداش لازىم. ئەگەر ئەمەلىيەت بىزنى بۇ قائىدىلەرگە مۇناسىۋەتلىك ئىلىملەردىن بىھاجەت قىلىدۇ دەپ قارالسا، ئۇنداقتا ھەرقىم ئىسپاتلاپ ئېيتالايدۇكى، ئوخشاش سەۋەب تۈپەيلى، گراماتىكا قائىدىسىگە ئۇيغۇن گەپ ـ سۆزلەر ياكى مۇستەقىل پېئىللارنىڭ يېزىلىشىنىڭ ئۇزاق ئەمەلىيىتىنىڭ نەتىجىسى گراماتىكا ۋە رېتىمنىكا قائىدىلىرىدىن بىھاجەت. لېكىن ئەھۋال بۇنداق ئەمەس.

ئۇنىڭدىن باشقا، گراماتىكا بىلەن ئوخشاشمايدىغان لوگىكا ئىلمىي قائىدىلىرىنىڭ ئىنسانىيەتنىڭ بارلىق تىلىغا ئومۇميۈزلۈك ماس كېكەنلىكى تۈپەيلى، «ئىچكى» ۋە «تاشقى» تىلنىڭ خىلمۇخىل قائىدىلىرىگە چېتىشلىق. [24] بۇ قاراشقا ئاساسلانغاندا، ئۇ گراماتىكىدەك ئادەتتىكىچە ئەمەس. ئارىستوتېلنىڭ قەدىمىي ئەسىرى «ئىلىم قورالى» دىكى بەزى مەزمۇنلار بىلەن ئۆزئارا قارىمۇقارشى بولغان مەنتىقىدىكى سەككىز تارماق تۆۋەندىكىچە:

1. «كاتېگورىيىلەر»: ئۇقۇملارنى بەلگىلەيدىغان قائىدىلەر ۋە بۇ ئۇقۇملارغا ماس كېلىدىغان يەككە تېرمىنلارنىڭ ئىشلىتىلىشىگە مۇناسىۋەتلىك.

2. «ئىزاھنامە»: ئىككى ياكى ئىككىدىن تۆزۈلگەن ئاددىي بايان ياكى مەسىلىگە مۇناسىۋەتلىك.

3. «بىرىنچى ئانالىتىكلەر»: بەش دەلىل، يەنى ئىسپات، دىئالېكتىك، سوفىستىك، رېتورىك ۋە شېئىرىي دەلىل تېپلىرىدىكى قىياس قائىدىلىرىگە مۇناسىۋەتلىك. [25]

4. «ئىككىنچى ئانالىتىكلەر»: ئىسپاتنى دەلىللەش قائىدىلىرى ۋە پەننىي بىلىمنىڭ ماھىيىتىگە دائىر.

5. «توپىكا»: دىئالېكتىكىدىكى سوئال ۋە جاۋابلارغا دائىر.

6. «سوفىستىكا» ياكى «ساختا ھېكمەت»: سوفىستىك دەلىللەر ۋە ئۇلارغا قارشى تۇرۇش چارىلىرىنى ئۆگىتەر.

7. رېتورىكا (خىتابەت): قايىل قىلىش ئۇسۇللىرى ۋە قىزغىن مۇنازىرىنىڭ ئاۋامغا بولغان تەسىرىگە دائىر.

8. «شېئىرىيەت»: نەزمە قائىدىلىرى، شېئىرىي بايانىنىڭ خىلمۇخىل شەكىلدىكى تۈرلىرى ۋە ئۇنىڭ بىرقەدەر زور ئارتۇقچىلىقلىرى توغرىسىدا. [26]

ماتېماتىكا ئىلمى ئارىفمېتىكا، گېئومېتىرىيە، ئورتودىئاگراما، ئاستىرونومىيە، مۇزىكا، دىنامىكا ۋە مېخانىكىنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. يۇقىرىدا بايان قىلىنغان ھەربىر پەندە بىز ھازىر سۆزلىگەن پەن ئابستراكت ئۇقۇمنى ياكى پەندىكى نەزەرىيىنى بايان قىلىشۇن ۋە ياكى سانائەتتە، كەسىپتە تەتقىق قىلىنىشۇن، ھەممىسىنىڭ نەزەرىيىۋى ئاساسى ۋە ئەمەلىيلىكى بار.

مەسىلەن، نەزەرىيىۋى ئاستىرونومىيە دۇنيادىكى ۋە ئاسماندىكى جىسىملارنى ئۇچ جەھەتتە بىر تەرەپ قىلىدۇ: 1) ئۇلارنىڭ شەكلى، ماسسىسى ۋە نىسپىي ئارىلىقى؛ 2) ئۇلارنىڭ ئومۇملۇقى بىلەن خاسلىقى، ھەرىكىتىنىڭ بىرلىشىشى؛ 3) ئۇلارنىڭ يەر شارىغا نىسبەتەن ئورنى ۋە ئاساسلىق بەلۋاغلار.

يەنە بىر جەھەتتىن، ئەمەلىي ئاستىرونومىيە (ياكى ئىلمىي نۇجۇم) يۇلتۇزلار ھەرىكىتىنى پال ئېچىش بەلگىسى ۋە دۇنيادا ئۆتكەن ھەم ھازىر يۈز بېرىۋاتقان ھادىسىلەرنى چۈشىنىشنىڭ يېپ ئۇچى قىلىشنى بايان قىلىدۇ.[27]

مۇنەججىم ئەبۇ ئىسھاق ئىبراھىم ئىبنى ئابدۇللا باغدادى قارىماققا ئادەمنىڭ كاللىسىدىن ئۆ-

تىدىغان خىلمۇخىل گۇمانلارنىڭ ھۇجۇمىغا ئۇچرىغاندەك قىلاتتى. ئۇنىڭ تەلىپى بىلەن يېزىلغان بىر قىزىقارلىق رىسالە [28] دە، فارابى ئىلمىي نۇجۇمنىڭ بىر پايدىلىق يەن بولۇپ ھېسابلىنىش تەلىپىنى سوغۇققانلىق بىلەن ئويلانغان. بۇ دۇنيادىكى ھادىسىلەرنىڭ بەزىبىر ئالاھىدە، تەكشۈرۈپ ئېنىقلىغىلى بولمىدىغان سەۋەبلەر تۈپەيلى بەلگىلەنمەيدىغانلىقى، ئۇلار تاسادىپىي يۈز بەرگەنلىكى ئۈچۈن تەكشۈرۈپ بىلگىلى بولمىدىغان سەۋەبنىڭ يوقلۇقىغا نەزەر سالغان. ئاسمان جىسىملىرى دۇنيادا يۈز بەرگەن ھادىسىلەرگە نىسبەتەن مەلۇم سەۋەب ـ نەتىجە مۇناسىۋىتىدىكى تەسىرىنى جارى قىلدۇرىدۇ. بىراق، بۇ ئەھۋاللار ئىككى كاتېگورىيىگە ئايرىلىدۇ. يەنى (1) ئاستىرونومىيىلىك ھېسابلاش ئارقىلىق بېكىتكىلى بولمىدىغان، ئەمما تەسىرەك بىلگىلى بولمىدىغىنى. مەسىلەن، بەزى رايونلار قۇياش بىلەن بولغان ئارىلىقى بىر قەدەر يېقىن بولغانلىقى سەۋەبلىك دىمىق ئىسسىق. (2) ئاستىرونومىيىلىك ھېسابلاش ئارقىلىق بىلگىلى بولمايدىغىنى. بۇ ئەھۋالدا مۇنەججىم بۇ خىل ھېسابلاشتىن مۇستەسنا ھالدا كىشىنىڭ ئىشەنگۈسى كەلمەيدىغان پالچىلىق ھۇنىرىنى ئىشلىتىپ، ئاجايىپ بېشارەتلەرنى بېرىدۇ. ئالەمدىكى شەيئىلەرنىڭ مۇرەككەپلىكى ھەم ئۇلارنىڭ تور ۋە جىنس پەرقىنى نەزەردە تۇتقاندا، بۇ پالچىلىق بەزىدە تاسادىپىي توغرا چىقىپ قېلىشى مۇمكىن. بۇ ئەلۋەتتە تامامەن مۇمكىن. مۇقەررەر ئەقلىي خۇلاسە بۇ يەردە بەلكىم مۇۋاپىق بولماس. ناۋادا ئاي بىزنىڭ كۆرۈش سىزىقىمىز بىلەن قۇياش ئارىسىغا كىرىۋالغانلىقى تۈپەيلى كۈن تۇتۇلۇشتەك ئاستىرونومىيە ھادىسىسى يۈز بەرگەن، بۇ ئاۋات، مولچىلىق ياكى بەختسىزلىكنى پەيدا قىلغۇچى سەۋەب دەپ پەرەز قىلىنسا، [29] بۇ ئىنتايىن ئەخمىقانىلىك بولىدۇ. چۈنكى ئوخشاش سەۋەب تۈپەيلى ھەرقانداق ئوبيېكتنىڭ قۇياش بىلەن بىزنىڭ كۆرۈش سىزىقىمىز ئارىسىدا بولغانلىقى بەلكىم بايىاشاتچىلىق ۋە ۋەيرانچىلىقنىڭ سەۋەبى بولۇشى مۇمكىن. فارابى تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا شۇنىڭغا دىققەت قىلغانكى، مۇنەججىملەر ئارىسىدىكى ئەڭ ئوستىسى ئۆزىنىڭ ئىلمىي نۇجۇم تەتقىقات نەتىجىسىگە ئازدۇر ـ كۆپتۇر تايىنىپ، ئۆزىنىڭ ئىشىنى بىر تەرەپ قىلغىنىدۇر. شۇڭا بىز ئۇلارنىڭ ئالدىن بېشارىتىنىڭ پايدا ـ مەنپەئەت تېپىش ۋەسۋەسىسىدە ئېيتىلغانلىقىنى ياكى پەقەت چوڭقۇر يىلتىز تارتقان ئادەتنىڭ نەتىجىسى ئىكەنلىكىنى تەسەۋۋۇر قىلىشىمىز زۆرۈر. [30]

فىزىكا بىلەن مېتافىزىكا فارابىنىڭ پەنلەر مۇزاكىرىسىدە مەركىزىي ئورۇندا تۇرغان. فىزىكىغا «تەبىئىي جىسىملار ۋە بۇ جىسىملاردىكى ئەزەلىي سەۋەبلەر» نى تەكشۈرۈپ تەتقىق قىلىش دەپ ئېنىقلىما بېرىلگەن. فىزىكا شەيئىلەرنىڭ ماددا، فورما، ھەرىكەت كۈچى ۋە مەقسەت سەۋەبىگە ئالاقىدار بولۇپ، سەككىز ئاساسلىق بۆلۈمدىن تەركىب تاپقان. بارلىق تەبىئىي سۇبستانسىيەلەر (ئاستىرونومىيە «فىزىكا» سىدەك)، ئورتاق بار بولغان تاسادىپىي سەۋەب ھەم ماتېرىسا، ئاددىي ئەمەلىي گەۋدە («ئاستىرونومىيە» دىكىدەك)، شەكىللىنىدىغان ھەم ھازىر ئايلىنىۋاتقان («ئىپتىدا ۋە ئىنتىھا» دىكىدەك) ھەرقايسى مۇھىم ئاسىللارنىڭ سۇپەتلىرى «مېتېئورولوگىيە» (ئالدىنقى ئۈچ كىتابتا سۆزلەنگەنىدەك)، كۆپ خىل ئېلېمېنتتىن تۇزۇلگەن بىرىكمە جىسىم («مېتېئورولوگىيە» تۆتىنچى كىتابتىكىدەك)، مېنېرالار («مەدەنلەر كىتابى» دىكىدەك)، ئۆسۈملۈكلەر («بوتانىكا» دىكىدەك)، ئەڭ ئاخىرىدا ئادەم ۋە ھايۋانلار («زوئولوگرافىيە» ۋە «روھ ھەققىدە» دىكىدەك) نى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ.

فارابىنىڭ سۆزىگە ئاساسلانغاندا، مېتافىزىكىنى ئۈچ ئاساسىي بۆلەككە بۆلۈش مۇمكىن:

1. خىلمۇخىل مەۋجۇدىيەتلەرنىڭ مەۋجۇتلۇقىنى بايان قىلىدىغىنى، يەنى ئونتولوگىيە.

2. غەيرىي ماددىلارنىڭ ئەمەلىي گەۋدىسى، ئۇلارنىڭ خاراكتېرى، سانى، شۇنداقلا ئەڭ ئاخىرىدا تەتقىق قىلىنىۋاتقان بارلىق شەيئىلەرنىڭ ماتېرىسىاسى (ئۇلى)، ئۇنىڭدىن باشقا ھەرقانداق شەيئىنىڭ ئۆزىنىڭ مەۋجۇدىيىتىنى بارلىققا كەلتۈرگۈچى «ئۇنىڭدىن ئۇلۇغ ۋە مۇكەممەل مەۋجۇدىيەتنىڭ بارلىقىنى تەسەۋۋۇر قىلغىلى بولمايدىغان» دا يۈكسەك پەللىگە يەتكەن دەرىجىسىنى بايان قىلىدىغىنى، يەنى ئىلاھىيەت.

3. بۇ مەخسۇس پەننىڭ ئۇلىنى تۆزگۈچى دەلىللەرنىڭ ئاساسىي پرىنسىپ قىسمىنى بايان قىلىدىغىنى.

ئۇ ئېيتىدۇكى، بۇ پەندىكى مۇشۇ تېمىغا مۇناسىۋەتلىك مەزمۇنلار ئارىستوتېلىنىڭ «مېتافىزىكا» ناملىق كىتابىدا تولۇق بار. بىراق، بۇ مەزمۇنلارنى مۇلاھىزە قىلغاندا، فارابى «ئەپلاتون بىلەن ئارىستوتېلىنىڭ بىرەكلىكى» دېگى ئوخشىشىپ كېتىدىغان مەزمۇنلار ئۈستىدە توختىلىپ، ئۇنى ئارىستوتېلىنىڭ تەقلىدىي ئەسىرى «ئىلاھىيەت» كە مەنسۇپ قىلغان. [33]

مېتافىزىكىنىڭ تەتقىق قىلىنىشىغا ئەگىشىپ، يۇنانىدىكى سىياسەتتىن باشقا ھەرقايسى پەنلەرنىڭ ئاساسىي مەزمۇنى مۇكەممەللەشتى. فارابى ھەم ئىلگىرىكى ئايرىلىپ چىققۇچىلارنىڭ ئەنئەنىسىگە نىسبەتەن ئېيتقاندا، سىياسەت ئەخلاق (ئېتىكا) ۋە سىياسەت ئىلمىدىن تەركىب تاپقان بولۇپ، بىر تەرەپتىن، گۈزەل ئەخلاق بىلەن بەختنىڭ مۇناسىۋىتىگە چېتىلسا، يەنە بىر تەرەپتىن، مۇشۇ گۈزەل ئەخلاقنى قوغداشقا ئەڭ مۇۋاپىق كېلىدىغان سىياسىي ھاكىمىيەتنى بايان قىلغان. بىراق، ئاخىردا فىھقى ئىلمى ۋە مەدرىس ئىلاھىيىتى بىلەن بۇ خىل مۇزاكىرىنى تاماملىغان. فىھقى ئىلمى ئاددىي ھالدا توغرا دىنىي ئېتىقاد ۋە ئەمەلىيەتنى بەلگىلەيدىغان پەن بولۇپ، ئاللا ئوچۇق بېكىتمىگەن ئىشلاردا «قۇرئان» دېكى ئايەتلەر بويىچە سېلىشتۇرۇپ قىياس قىلىندۇ. يەنە بىر تەرەپتىن، ئىلاھىيەت (كالامىيەت) بولسا مۇشۇ ئېتىقاد ھەم ئەمەلىيەتنى قوغداپ، ئۆزىنىڭ ھەقىقەتلىكىگە نىسبەتەن گۇمانلانغان قاراشلار، دەلىللەرگە رەددىيە بېرىدۇ. فىھقى ئىلمى كەسىپ ئەھلى بىلەن ئىلاھىيەت كەسىپ ئەھلى ئوتتۇرىسىدىكى پەرق شۇكى، فەقىھلار «قۇرئان» دېكى ئاساسلاردىن مۇقەررەر نەتىجىگە ھۆكۈم قىلىدۇ. ئىلاھشۇناسلار بولسا ئايەتلەرگە تايانمايلا، ئۆزلىرىنىڭ ھاياتتىكى تەجرىبىسى، ئەنئەنىۋى پاكى ئەقلىي جەھەتتىكى ئادەتتىكى نەزەرىيىلەرگە تايىنىپ، «قۇرئان» دېكى ئاساسلارنى قوغدايدۇ. ئەگەر بۇ نەزەرىيىلەر «قۇرئان» دېكى ئېنىق ئايەتلەر بىلەن زىت كېلىپ قالسا، كېيىنكىلەر ئۇنى مېتافورا (تەمسىل كەلتۈرۈش) ئۇسۇلى بىلەن چۈشەندۈرىدۇ. بۇنداق ئىسپاتلاش مۇمكىن بولمىغان ئەھۋالدا، ئەنئەنىۋى پاكى ئەقلىي نەزەرىيە دەپ ھېسابلانغانلار خاتالىق دەپ قارىلىپ، نەزەردىن ساقىت قىلىنىپ، «قۇرئان» نىڭ نوپۇزى شەك ـ شۈبھىسىز قوغدىلىدۇ. بۇ نۇقتىدا، دىنىي ئەقىدىنى قوغداش ئۈلاردىن مەيلى ساختىلىق، سوفىستىكا، نەيرەڭ ئىشلىتىپ بولسىمۇ، ھېچنېمىنى ئايىماستىن ئۆزلىرىنىڭ رەقىبىنى مەغلۇپ قىلىشنى تەلەپ قىلىدۇ. [35]

بىراق ئالاھىدە تىلغا ئېلىشقا تېگىشلىكى شۇكى، بۇخىل رادىكال قاراشلار، ھەتتا ۋەھى ئادەمنىڭ ئەقلى ۋە كۈچ ـ قۇدرىتىدىن ئۈستۈن بولغانلىقىنى ئۇچۇن، بۇ توغرىلىق دەرگۇماندا بولۇشقا قەتئىي بولمايدۇ، دېگەندەك قاراشلارنى فارابى خىلمۇخىل كۆزقاراشتىكىلەرنىڭ كۆزقاراشلىرىنى تونۇشتۇرغان قىلىپ ئوتتۇرىغا قويغان. شۇڭا ئۇنىڭ بۇ ھەل قىلغۇچ مەسىلىدىكى مەيدانىنى مەلۇم جەھەتتە ئېنىق مۇئەييەنلەشتۈرگىلى بولمايدۇ. بىراق ئۇنىڭ شەيئىلەرنىڭ ئەزەلىيلىك سەپىماتىزمىدىكى ئادەتتىكى ئۇقۇملاردىكى ئەقلىيلىكىنىڭ رولىنى نەزەردە تۇتقاندا، ئۇنىڭ ئەقلىي يەكۈنى مۇقەررەر، يەنى بەس ـ مۇنازىرىدىكى ئادىل ھۆكۈم چىقىرىش ھوقۇقىنى ئەقلىيچىلىككە ئەمەس، بەلكى ۋەھىگە تاپشۇرغان.

«ئىككى پەيلاسوپنىڭ قاراشلىرىغا مۇرەسسە» ناملىق مۇھىم ئەسەردە فارابىنىڭ ئەپلاتون بىلەن ئارىستوتېلىنىڭ مۇناسىۋىتى توغرىسىدىكى بايانى نۇمەنئۇس، پلوتىنۇس، سىمپلىشوس، سىرىئانۇس، پورفىرى قاتارلىق ئىسىملىرى ئۆزئارا مۇناسىۋەتلىك بېگى پلاتونىزمچىلارنىڭ ئەنئەنىسىنى ئېنىق ئەكس ئەتتۈردى. بۇ كىشىلەرنى خىلمۇخىل قارشى پىكىرلىرى ئۆزئارا ئارىلىشىپ كەتتى. [36] يۇنانلىق بۇ ئىككى نەپەر پەيلاسوپنىڭ ئىسمىنى ۋاڭ ـ چۇڭ كۆتۈرۈپ قىلغان ئىسلامىيەتكى بەس ـ مۇنازىرىنىڭ ئارقا كۆرۈنۈشى ۋە ئۇنىڭدىن مۇقەررەر ھالدا پەيدا بولغان، ئۇلار ئۆزلىرى بىرەك ئەمەس دېگەن ئەيىبلەشلەرنى چۆرىدىگەن ھالدا، فارابى بۇ ئىككى پەيلاسوپ ئوتتۇرىسىدىكى ئازار-لىقلار (پەرقلەر) نى ياراشتۇرۇشتەك قىيىن ۋەزىپىنى ئوتتۇرىغا قويدى. [37]

فارابىنىڭ مۇستەقىل مەۋجۇتلۇق ئىدىيىسى بىز يۇقىرىدا سۆزلەپ ئۆتكەن مېتودولوگىيە ۋە تارىخىي تەركىبلەر بىلەن تۇيۇتسىز ئوخشاشمىغان ھالدا مېتافىزىكا ۋە سىياسەتتىن ئىبارەت ئىككى ئاساسىي بۆلەككە بۆلۈنگەن. فارابىنىڭ بېگى پلاتونىزم ۋە ستوئېك تەرەپدارلىرىغا بولغان چوڭقۇر

ھېداشلىقى شۇنچىلىك دەرىجىگە يەتكەنكى، بىز ئۇنى بىرخىل پەننىڭ ئىككى تەرىپى دەپ قارىساق، بۇ پەننى خالىس ھالدا ھېچقايسى تەرەپكە يان باسماستىن، ئۇ بەختكە سەۋەب بولغانلىقى ئۈچۈن ھەقىقەت ئىزدەيدۇ ياكى ھەقنەتكە تايانغانلىقى ئۈچۈن بەخت ئىزدەيدۇ دېيىشكە بولىدۇ. «جۇمھۇرىيەت» دېگەن كىتابتا دېيىلىشىچە، ئەپلاتون دۆلەت بىلەن شەخس ئوتتۇرىسىدا مول گرافىكلىق سىزلىشتۇرۇش ئېلىپ بېرىپ، ئۇ ئارقىلىق ئادەمنىڭ شەخس بولۇش سۈپىتى بىلەن، ئۇنىڭ يەنە بىر تەرەپتىن ئىجتىمائىي ھايۋان ئىكەنلىكىنى ياخشى تەسۋىرلىگەن. فارابىمۇ مۇشۇنىڭغا ئوخشاش ئادەم بىلەن پۈتكۈل ئالەم ئوتتۇرىسىدا تېخىمۇ كۆپ گرافىكلىق سىزلىشتۇرۇش ئېلىپ بارغان دەپ قارىلىدۇ. ستوئېك تەرەپدارلىرى نەزىرىدە ئالەم ئۆزئىنىڭ بىر قىسمى بولغان ئادەمنى ئۆز ئىچىگە ئېلىپلا قالماستىن، بەلكى ماكرو كۆلەمدە ئادەمنىڭ خاراكتېرىنى ئەكس ئەتتۇرىدۇ ھەم نامايان قىلىدۇ.

فارابى ئىدىيىسىنىڭ مېتافىزىكا ۋە سىياسەت ئوتتۇرىسىدىكى زىچ مۇناسىۋەت ئىسلام ئېتىقاد سىستېمىسىدىكى كىشىلەرنىڭ ئاللا، كائىنات ۋە ئۆز قەۋمى بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىنىڭ ئورگانىك كۆزقارىشىنى يەنمۇ ئىلگىرىلەپ شەرھلىدى. بۇ كۆزقاراشقا ئاساسەن، سىياسەت ۋە ئېتىكا بولسا مېتافىزىكا ياكى ئۇنىڭ ئەڭ ئالىي ئىپادىلىنىش شەكلى بولغان ئىلاھىيەت، يەنى ئاللانىڭ ئىلمىنىڭ داۋامى ۋە تەرەققىياتى دەپ تەسەۋۋۇر قىلىندى. شۇنداق قىلىپ، فارابىنىڭ ئاساسلىق مېتافىزىكا ئەسىرى «ئېھسىلبالىق (پەزىلەتلىك شەھەر ئاھالىسى) توغرىسىدىكى قاراشلار» دېگەن ئەسەر بۇ ئەسەرنىڭ ئەسلى نۇسخىسى [38] بولغان ئەپلاتوننىڭ «جۇمھۇرىيەت» دېگەن ئەسىرىگە ئوخشاش دەسلەپتە ئادالەت ۋە ئادەم بىلەن دۆلەتنىڭ مۇناسىۋىتىنى مۇھاكىمە قىلغان. شۇنداقلا تۇنجى مەۋجۇدىيەت ياكى پروتىنو ئېيتقان ۋەھدەت، ئۇنىڭ سۈپىتى ۋە ئۇ ئېقىپ چىقىش جەريانى ئارقىلىق پەيدا بولغان ئالەمدىكى مەخلۇقلارنىڭ پۈتكۈل توپىنىڭ ھاسىل بولۇش ئۇسۇلىنى مۇھاكىمە قىلغان. فارابىنىڭ تەسەۋۋۇرىدىكى بارلىق شەيئىلەرنىڭ تۇنجى سەۋەبى بولمىش ۋەھدەت ياكى «تۇنجى» بولسا مۇكەممەل، زۆرۈر، مۇستەقىل، ئەزەلىي، يارىتىلمىغان، غەيرى ماددا، شېرىكى ياكى رەقىبى بولمىغان ۋە ھېچقانداق چەكلىمىگە ئۇچرىمايدىغانلىقىدۇر. [39] بۇ سۈپەتلەردىن باشقا، بۇ «تۇنجى» يەككە ـ يېگانە، ھېكمەت بىلەن ئېش قىلغۇچى ۋە تىرىك بولۇپ، بۇ سۈپەتلەر ئۇنىڭدىكى خىلمۇخىل ئۆزگىچە سۈپەتلەرگە قوشۇمچە ئەمەس، بەلكى ئۇنىڭ زاتىنىڭ بىر قىسمىدۇر. ئۇنى باشقا ئەمەلىي گەۋدە (زات) لەردىن ئايرىپ تۇرىدىغان نەرسىـــمەنتىقە جەھەتتىن ئۇ ئۆزى بېقىنىش ئارقىلىق مەۋجۇت بولغان ئاساسىي گەۋدىسىنىڭ يەككە ـ يېگانىلىقىدۇر. بۇ ماددا ئەمەس ھەم ماددا بىلەن مۇناسىۋەتلىكمۇ ئەمەس. ئۇنىڭغا ئاساسەن ئۇ ماھىيەتتە چوقۇم بىرخىل ئەقىل، ماددا بولسا شەكىلىنىڭ ھەرىكەتكە ئايلىنىشىغا توسقۇنلۇق قىلىدىغان بىرخىل ئەقىلدىكى نەرسە. شۇڭا ماددىدىن پۈتۈنلەي تارتىۋېلىنغىنى ماھىيەتتە بىرخىل ھەرىكەتتىكى ئەقىلدۇر.

شۇنىڭغا ئوخشاش، «تۇنجى» بولسا بىرخىل ئەقىلنىڭ ئوبيېكتى. چۈنكى ئۇ ۋاستىدىن بەھاجەت ھالدا ئۆز ماھىيىتىنى ئىپادىلىيەلىگەنلىكتىن، ئۇ ماھىيەتكە نىسبەتەن مەڭگۈ چوڭقۇر خىيالغا پاتقان بولىدۇ. شۇڭلاشقا ئۇ بىرخىل تەپەككۇرنىڭ ئىچىدىكى ئىدىيە، خۇددى ئارىستوتېل ۋە ئوتتۇرا ئەسىردىكى ئۇنىڭ لاتىنچە شەرھچىلىرى ئېيتقاندەك: «كۆزقاراشتىكى ئىدراكىي ئەقىل» دۇر. [40]

بۇنىڭدىن باشقا، ھاياتلىنىڭ مەنىسى «ئىلىمنىڭ ئەڭ ياخشى ئىقتىدارى بىلەن ئىلمىنىڭ ئەڭ ياخشى ئوبيېكتىنى تەپەككۇر قىلىش پائالىيىتى» [41] دېيىلگەندىن ئېتىبارەن، بۇ تىرىك زات ئۆزىگە خاس بولغان ئەڭ يۇكسەك كامالى ئۇتۇقلىرى ياكى ھاسىلىي تەبىئىتى ئارقىلىق ئۇنىڭغا تەۋە بولغان شەيئىلەرنى مەيدانغا كەلتۈرۈش ئىقتىدارىغا ئىگە بولغان ئىكەن، ئۇنداقتا نەتىجىدە «تۇنجى» ھاياتتۇر.

بىراق، ئۇنىڭ مۇكەممەل، نۇقسانسىزلىقىدىن باشقا، «تۇنجى» نى ئىنسان ئەقلى بىلەن مەڭگۈ بىلىپ يېتەلمەيدۇ. ئەمەلىيەتتە، ئىنسانىنىڭ ئەقلى چەكلىك ھەم ماددا بىلەن ئۆزئارا باغلىنىشلىق بولغانلىقتىن، ئۇ ئاشۇ مۇكەممەل مەۋجۇدىيەتنىڭ گۈزەللىكى ۋە سەلتەنىتىدىن كۆزلىرى ئىمىر ـ ـ

چىمىر بولۇپ كېتىدۇ. بۇ خىل مۇكەممەل مەۋجۇدىيەت ئەڭ ئېنىق بولسىمۇ، بىز ئۇنى غۇۋا سېزەلەيمىز. [42]

ئۇنىڭدىن سىرت، ماھىيەتتە ئۇنىڭغا تەۋە بولغىنى پەقەت تاسادىپىي ھالدا يارالمىش ئۇ خىل مۇكەممەل گۈزەللىككە تەۋە بولۇپ، بۇ گۈزەللىك مۇتلەق (مۇكەممەل) تۇر. ئۇنداقتا، ئۇنىڭ ئۆزىگە خىيالىي ئەگەشكەن ئەڭ چوڭ زوق ئېھتىمال ھەممىدىن يۇكسەك گۈزەللىكنىڭ مەۋجۇتلۇق خۇشاللىقى، ئۇ ئۆزى خىيالىي ئوبيېكت بولۇپلا قالماستىن، بەلكى مۇھەببەت ئوبيېكتىدۇر.

سىرغىپ چىقىش نەزەرىيىسى (نۇرلىنىش)

فارابى بارلىق شەيئىلەرنىڭ تۇنجى مەۋجۇدىيەتتىن ئىنتايىن سىستېمىلىق ھالدا سىرغىپ چىققانلىقىنى داۋاملاشتۇرۇپلا بايان قىلدى. ئىسلامىي نۇقتىئىنەزەر بويىچە ئېيتقاندا، بۇ ئىنتايىن كۈپرانە كۆزقاراش ئىدى. كىشىگە پروكلوسنىڭ دەللىنى ئەسلىتىدىغان ئاچقۇچ شۇكى [44]، «تۇنجى» ئۆزىنىڭ مەۋجۇدىيىتى ھەم مۇكەممەللىكىنىڭ ھەددىدىن ئېشىپ كەتكەنلىكى سەۋەبلىك، ئۇ «تەبىئىي ماھىيەتنىڭ ئېھتىياجى» ئارقىلىق ئالەمدىكى مەۋجۇدادلارنىڭ پۈتكۈل تەرتىپىنى مەيدانغا كەلتۈردى. بۇ «تەبىئىي ماھىيەتنىڭ ئېھتىياجى» ئۇنىڭ تاللىشى ۋە ئىختىيارىغا پۈتۈنلەي بويسۇنمايدۇ، بۇ ئالەم ھەمىدىن ئۈستۈن مەۋجۇدىيەتنىڭ يۇكسەك گۈزەللىكىگە ھېچقانداق مەزمۇن ئاۋۇتۇپ بېرەلمەيدۇ. ھەممىدىن ئۈستۈن مەۋجۇدىيەتنى بەلگىلەيدىغان ھەرقانداق ئەڭ ئاخىرقى ياكى تېلېئولوگىيىلىك چارە ـ ئامالمۇ يوق. ئەكسىچە، ئۇ ئۆزى ھەممىدىن ئۈستۈن مەۋجۇدىيەتنىڭ ئىپادىلىگەن غەيرىي ماددىلىق مەزمۇنلىرىنىڭ بىرخىل ئىستىخىيىلىك ھەرىكىتىنىڭ نەتىجىسى. [45] ئۇنىڭدىن سىرت، بۇ خىل تېشىپ چىقىش جەريانىدا، «تۇنجى» ئوتتۇرىدىكى ۋاستىچى تاسادىپىي سەۋەب ياكى بۇيۇك مەقسەتلىرىنىڭ ئەمەلگە ئېشىشىنى كاپالەتلەندۈرىدىغان چارە ـ ئامالالارغا موھتاج ئەمەستۇر. يەنە بىر جەھەتتىن، بۇ جەريانىنىڭ داۋاملىشىشىنى توسىيالايدىغان ھېچقانداق ئىچكى ياكى تاشقى توسالغۇلار يوقتۇر.

بىرىنچى مەۋجۇدىيەتتىن ئاۋۋال چىققىنى تۇنجى مەرىپەت، ئۇ ئۆزىنىڭ ياراتقۇچىسى ھەم ئۆزى ئۈستىدە مۇلاھىزە يۈرگۈزەلەيدۇ. ئىلگىرىكى ھەرىكەت ئىدىراكىي سەۋەبىدىن ئىككىنچى مەرىپەت مەيدانغا كېلىدۇ، كېيىنكىسى ئارقىلىق ئەڭ سىرتقى قەۋەت ئاسمان ھاسىل بولىدۇ. ئارقىدىنلا بۇ ئىككىنچى مەرىپەت ئۆزىنىڭ ياراتقۇچىسىنى مۇلاھىزە قىلىپ چىقىپ، ئۈچىنچى مەرىپەت مەيدانغا كېلىدۇ. ئۇ ئۆزى ئۈستىدە تەپەككۇر يۈرگۈزىدۇ، بۇنىڭدىن مۇقىم تۇراقلىق يۇلتۇزلار توپى بولغان ئاسمان پەيدا بولىدۇ. بۇ جەريانىدا بىر باسقۇچ بىر باسقۇچقا ئۇلىنىپ داۋاملىشىپ، تۆتىنچى، بەشىنچى، ئالتىنچى، يەتتىنچى، سەككىزىنچى، توققۇزىنچى ۋە ئونىنچى مەرىپەت مەيدانغا كېلىدۇ. يەنە ساتورن، يوپىتېر، مارس، قۇياش، ۋېنېرا، مېركورىي ۋە ئاي شارى بىلەن ماس ھالدا ئايرىم ـ ئايرىم دائىرىلەر ھاسىل بولىدۇ. [46] ئونىنچى مەرىپەتكە كەلگەندە ئالەمدىكى بۇ بىر يۈرۈش مەرىپەتلەر تاماملىنىپ، ئايدىن باشلاپ يەنە بىرقانچە ئاسمان سەييارلىرى مۇقىملىشىدۇ. ئۇلارنىڭ (ئۆز ئوربىتىسىدىكى) ئايلانما ھەرىكىتى ئالەمدىكى بارلىق زاماندىن ئۆتۈشىدىغان ئەقىل تەرىپىدىن بەلگىلەنگەن.

ئاسماننىڭ تۆۋەنىدىكىسى زېمىن بولۇپ، بۇ دائىرىسىكى تەرەققىيات جەريانى تەتۈرسىچە بولىدۇ. شۇڭا ئۆزگەرمەيدىغان، مۇقىم بولغان كوسمولوگىيە ئەندىزىسىگە ئاساسلىنىپ، مۇكەممەلسىزلىكتىن مۇكەممەل ھالەتكە، ئاددىيلىقتىن مۇرەككەپلىككە ئۆتىدۇ. ئەڭ تۆۋەن سەۋىيىدىكى ئەڭ ئاساسلىق ماددا، ئۇنىڭدىن كېيىنكىسى تۆت چوڭ ئامىل ـــ مىنېرال، ئۆسۈملۈك، ھايۋانات، ئەڭ ئاخىرقىسى ئادەم. ئادەم يەر شارىدىكى مەخلۇقاتنىڭ ئەڭ ئالىيسى ھېسابلىنىدۇ (يۇكسەك ئورۇندا تۇرىدۇ).

ئاۋۋال بۇ ئاسىللار بىرىكىپ، ئانچە مۇرەككەپ بولمىغان بىر ـ بىرىگە قارىمۇقارشى، خىلمۇخىل

جىسىملار بارلىققا كېلىدۇ. بۇ جىسىملار يەنە ئۆزئارا بىرىكىپ ، خىلمۇخىل ئاكتىپ ھەم پاسسىپ ئىقتىدارغا ئىگە بىرقەدەر مۇرەككەپ بولغان بىر تۈردىكى جىسىملار مەيدانغا كېلىدۇ. ساماۋى جىسىملىق ھەرىكەتنىڭ ئىدارە قىلىش ئاستىدىكى بىرىكىش جەريانى تاكى ئەڭ ئاخىرقى بىرىكىشنىڭ نەتىجىسى بولمىش ئادەم بارلىققا كەلگۈچە بولغان ئارىلىقتا ئۆزلۈكسىز ھالدا بۇ دۇنيادىكى بىرقەدەر ئالىي ھەم بىرقەدەر مۇرەككەپ بولغان سۇبستانسىيىلەرنى ئىشلەپچىقىرىپ تۇرىدۇ. [47]

ئۇلارنىڭ ماددا ۋە شەكىلدىن تەركىب تاپقانلىقىغا ئاساسەن ئېيتىساق، يەر شارىدىكى بۇ سۇبستانسىيىلەرنىڭ ھەربىر خىلى ئۆزاق داۋاملىشىشچانلىققا ئىگە. ھازىر مۇھاكىمە قىلىۋاتقان مادىدىكى مەلۇم شەكىلنىڭ ھەمراھ بولۇشى بىلەن بىرلىكتە مەيدانغا كېلىدۇ. ئۇنىڭ قارىمۇقارشىسى بىلەن سېلىشتۇرغاندا زۆرۈر ئەمەس. شۇڭا بۇ ماددىلارنىڭ قارىمۇقارشى بولغان خىلمۇخىل شەكىللىرىنىڭ توختاۋسىز داۋاملىشىشى تەبىئەت دۇنياسىدىكى پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىشنىڭ ئۆزئارا ئالماشىشىغا سەۋەب بولغان.

روھىي قۇۋۋەت ۋە ئەقىل

ئالەمنىڭ كىچىكلىتىلگەن كۆرۈنۈشى بولغان ئادەمنىڭ بارلىققا كېلىشىگە ئەگىشىپ، تەرەققىيات دەرىجىسى جەريانى ئاخىرقى نۇقتىغا يېتىپ تاماملاندى. بۇ جەريانداا پەيدا بولغان ئادەمنىڭ بىرىنچى فۇنكسىيىسى ئۆسۈملۈكچە، ئۇنىڭ كەينىدىكىلىرى سەزگۈ ئەزالىرى، ئىشتىھا، تەسۈرىي [48] ۋە ئەقلىي فۇنكسىيىلەردۇر. بۇ فۇنكسىيىلەرنىڭ ئىچىدىكى ھەربىرىنى بىز ئىدارە قىلغۇچى ياكى باشقۇرغۇچى قىسىم ۋە بېقىنغۇچى ياكى بويسۇنغۇچى قىسىم دەپ پەرقلەندۈرەلەيمىز. بۇ فۇنكسىيىلەرنىڭ ئىچىدىكى بىر ـ بىرىدىن تۆۋەنرەك تۈردىغانلىرىنىمۇ مۇشۇنداق ئايرىشقا بولىدۇ. بىرلەشتۈرۈپ مۇلاھىزە قىلغاندا، روھنىڭ بارلىق فۇنكسىيىلىرى ئەقىلگە بېقىنىدۇ. ئەقىل بارلىق فۇنكسىيىلەرنى ئىدارە قىلىدۇ. بىراق، پسىخولوگىيىلىك سەۋىيىدە ھەربىر خىل ئەھۋالنىڭ باشقۇرغۇچى بۆلۈكىنىڭ سۇبىيېكتىپ ئاڭدا (كۆڭۈلدە) ئۆز ئورنى بولىدۇ. سۇبىيېكتىپ ئاڭنىڭ ئېنىقلىمىسى ھايۋانات ئىسىملىقىنىڭ دەسلەپكى مەنبەسىدۇر. [49] يۇكسەك تەرتىپ ۋە ئەزەلىي تەرتىپ ئىچىدە دەسلەپكى يۇرەكتىن (ھېس ـ تۇيغۇدىن) چىققان ۋە روھقا يەتكۈزۈپ بېرىلگەن بارلىق فۇنكسىيىلەر ئىچىدىكى ھايۋانات ئىسىملىقىدىن ئىبارەت ئىنتايىن مۇھىم ئىقتىدارنى تەڭشەپ، ئۇ ئارقىلىق ھەربىر فۇنكسىيىنىڭ مۇۋاپىق بولغان يۇكسەكلىك ئۇچۇن زۆرۈر روللارنى ئوينىشىغا كاپالەتلىك قىلىش ۋەزىپىسىنى ئۆتەيدۇ. [50] مېڭىدىن كېيىنكىسى جىگەر، ئۇنىڭدىن كېيىنكىسى تال، ئەڭ ئاخىرقىسى كۆپەيىش ئەزالىرى، كۆپەيىش بولسا، مەنىنىڭ بالىياتقۇ ئىچىدە ئايلىنىۋاتقان قان سۇيۇقلۇقىدا ئوينىغان رولىدىن ھاسىل بولغان نەتىجە. بۇ خۇددى كالا سۈتىنى قېتىق قىلىپ (ياكى پىشلاق قىلىپ) ئۇيۇتماقچى بولغاندا، ئۇنىڭغا سېلىنغان زىننەن (قېتىق ئۇيۇتۇش ئېنزىمى) نىڭ سۈتتە ئوينىغان رولىغا ئوخشايدۇ.

ئادەمنىڭ ئەقلىي فۇنكسىيىسى بولسا پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان شەكىلنىڭ ساقلىنىش ئورنى بولۇپ، بۇ ئىككى تۈرگە بۆلۈنىدۇ؛ بىرى، ئاساسىي گەۋدىسى ھەم ھەرىكەتتىكى چۈشەنگىلى بولىدىغان شەيئىنىڭ سۇبىيېكتى ھەم ئۇنىڭ ئوبىيېكتىدىكى غەيرى ماددا سۇبستانسىيىلەردۇر. يەنە بىرى، ماددا بىلەن مۇناسىۋەتلىك بولغان يوشۇرۇن ھالەتتىكى پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان سۇبستانسىيىلەردۇر. يوشۇرۇن ھالەتتىكى، پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان فۇنكسىيىلەر ۋە شۇنىڭغا ئوخشاش ئەقلىي فۇنكسىيىلەرنى ئۇلارنىڭ يوشۇرۇنلۇق ئېھتىماللىقىنى چۈشىنىش ئۈچۈن رېئاللىققا ئايلانمايى ياكى ئۇنى ئېنىق ئاشكارىلايدىغان بىرەر كۈچنى ئىشقا سالماي تۇرۇپ، ئۇلارنى يوشۇرۇنلۇق ھالىتىدىن ئەملىي رېئاللىق ھالىتىگە ئىلگىرىلىتىپ ئەكس ئەتتۈرگىلى بولمايدۇ. بۇ خىل كۈچنى فارابى «ئاساسىي گەۋدىسى ئەملىي ئاڭدىكى ماددىدىن

ئايرىلغان بىرخىل سۇبىستانسىيە» دەپ ئاتىغان. [51] يەنى قۇياش نۇرى بىلەن كۆرگىلى بولىدىغان ئەقلىي ۋە ئېھتىمال ئوبيېكتلاردا چىڭ تۇرۇشتىن ئىبارەت بىرخىل ئەمەلىي ئەقىل. قۇياش يوشۇرۇن كۆرۈش سېزىمىغا ھەم يوشۇرۇن ھالەتتىكى كۆرگىلى بولىدىغان نەرسە (رەڭلەر) گە يورۇقلۇق ئاتا قىلىپ، ئايرىم ـ ئايرىم ھالدا ئۇ شەيئىلەرنىڭ ئەمەلىيەتتە كۆرۈلۈۋاتقانلىقىنى ياكى كۆرگىلى بولىدىغانلىقىنى بېشارەتلەيدۇ. شۇنىڭ بىلەن بىللە، يوشۇرۇن ئەقىل ئاكتىپ ئەقىلدىن قوبۇل قىلغان يورۇقلۇق بىلەن ئەقىلگە (1) بۇ خىل يورۇقلۇقنىڭ سەۋەبى بولمىش ئاكتىپ مەرىپەت، (2) بۇ خىل يورۇقلۇقنىڭ ئۆزى ۋە نىھايەت (ئەڭ ئاخىرى)، (3) يوشۇرۇن ئېھتىماللىقتىن ھەرىكەت ھالىتىگە ئۆتكۈچە بولغان ئارىلىقتىكى پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان شەيئىنى تونۇتىدۇ. [52]

ئاكتىپ (پائال) ئەقىلدىن يەتكەن بىر گۇرۇپپا پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان شەيئىدىن ھاسىل بولغان بۇ خىل يورۇقلۇق بولمىش ئاساسىي پرىنسىپلار ئەڭ دەسلەپتە سەزگۈ ئەزالىرىنىڭ فۇنكسىيىسىدىن پەيدا بولۇپ، تەسۋىرىي فۇنكسىيىدە ساقلىنىپ، كېيىن ئەگىشىپ پائالىيەتتىكى بىلگىلى بولىدىغان شەيئىنىڭ بەلگىسىنى قوبۇل قىلغان. ھەقىقەت سۈپىتىدە ئومۇميۈزلۈك قوبۇل قىلىنغان بۇ پرىنسىپلار ئۈچ كاتېگورىيىگە بۆلۈنىدۇ: (1) گېئومېتىرىيە بىلىملىرىگە ئائىت ئاساسىي پرىنسىپلار؛ (2) ئەخلاق بىلىملىرىگە دائىر ئاساسىي پرىنسىپلار؛ (3) مېتافىزىكا بىلىملىرىگە دائىر ئاساسىي پرىنسىپلار. يۇقىرىقىلاردىن بارلىق شەيئىلەرنىڭ ئاساسىي سەۋەبىنىڭ مەنبەسى، تەرتىپى ۋە رولى مەلۇم بولغان. [53]

بۇ يەردە بىز مۇسۇلمانلار ئارىسىدا تۇنجى بولۇپ كىندى ئوتتۇرىغا قويغان، فارابى ئۇ توغرىلىق «ئەقىلنىڭ بۇيرۇقى» ناملىق مەخسۇس رىسالە يازغان ئەقىلدىن ئىبارەت ئاچقۇچلۇق مەسىلىدە توختىلىپ، تەپسىلىي مۇلاھىزە قىلىپ باقايلى. فارابى يازغان بۇ ئەسەر ئارىستوتېلنىڭ «روھ ھەققىدە» دېگەن تېما ئاستىدىكى بىر قاتار ئۇزۇن ماقالىلىرىنىڭ بىرىگە تەۋە بولۇپ، شەكىل جەھەتتە ئىسكەندەرنىڭ «مەنىۋىيەت» ناملىق رىسالىسىدىن نەقىل ئالغان.

ئەرەب تىلىدىكى ئوخشاش تۈردىكى ئەسەرلەر ئىچىدە ئەڭ ئۇزۇن ھەم ئەڭ ئۇنىۋېرسال ھېسابلانغان بۇ مەخسۇس رىسالىدە فارابى ئالتە خىل تۈردىكى ئەقىلنى پەرقلەندۈرگەن:

1. ئادەتتە نورمال قاراشقا ئاساسەن ئەقىللىق ۋە ئەخلاقلىق دەپ قارالغان، ئارىستوتېل «چوڭقۇر تەپەككۇر قىلىش» دەپ ئاتىغان ئەقىلنى كۆرسىتىدۇ.

2. ئىلاھىيەتشۇناسلار (ئەمىر قىلىنغان ياكى چەكلەنگەن دەپ) ھۆكۈم قىلغان ئادەتتىكى بىرەر قىلمىش، ئورتاق كۆزقاراش بىلەن مەلۇم دەرىجىدە ئوخشاشلىقى بار بولغان ئەقىل.

3. ئارىستوتېل «ئىككىنچى ئانالىتىكلەر» دە ئۇنى «تەبىئىي سېزىم ۋە بىۋاستە سېزىم بىلەن سېزىپ دەلىللىگەن ئاساسىي پرىنسىپنىڭ فۇنكسىيىسىدىكى ئاشۇ ئەقىل» دېگەن.

4. «ئېتىكا» نىڭ 4 ـ جىلدىدا ئادەتلەنگەن، ئەمەلىيەتتىن كەلگەن ئەقىل دېيىلگەن. بۇ خىل ئەقىل بىزنى نامەلۇم بىۋاستە سەزگۈرلۈك بىلەن توغرا ـ خاتاغا نىسبەتەن توغرا، ئىشەنچلىك ھۆكۈم قىلدۇرىدىغان خىلمۇخىل پرىنسىپلاردۇر.

5. «روھ ھەققىدە» نىڭ 3 ـ جىلدىدا تىلغا ئېلىنغان ئەقىل. ئارىستوتېل ئۇنىڭ تۆت خىل مەنىسى بارلىقىنى قەيت قىلغان: (1) يوشۇرۇن ھالەتتىكى ئەقىل «روھ، بىر بۆلۈك روھ ياكى روھنىڭ بىرخىل فۇنكسىيىسى»، ئۇ مەۋجۇت سۇبىستانسىيىلەر ئىچىدىن شەكىل (فورما) نى ئابستراكتلاشتۇرۇپ، ئەڭ ئاخىرىدا بۇ شەكىللەر بىلەن تەڭداش قىلىنىپ (2) ھەرىكەتتىكى ئەقىلگە ئايلىنىدۇ. بۇ خىل ئەقىلدە، ھەرىكەت (ياكى شەكىل) تىكى پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان شەيئى يېڭىۋاشتىن مەۋجۇتلۇق شەكلىگە ئېرىشكەن بولىدۇ. 10 چوڭ كاتېگورىيە پەقەت قىسمەن سېلىشتۇرۇپ خۇلاسە قىلىنغان ھالدا بۇ خىل ئەقىلگە نىسبەتەن ئىشلىتىلگەن. بۇ سەۋىيىدە، ھەرىكەتتىكى ئەقىل بىلەن بىرخىل بولغان، پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان ھەرىكەتتىكى شەيئىنى ئاكتىپ ئىدىيىنىڭ ئوبيېكتىلا ئەمەس، بەلكى سۇبيېكتىغىمۇ ئايلىنىپ بولدى دېيىشكە بولىدۇ. ئەگەر بىز ئاكتىپ ئەقىلنىڭ قانداق قىلىپ ھەرىكەتتىكى پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان شەكىلنىڭ

ئىلمىنگە ئىگە بولغانلىقىنى ھەم ئۇنىڭ بىلەن ئۆزئارا تەڭداش بولغانلىقىنى ئويلاپ باقساق، بىز بۇ خىل ئەھۋال ئاستىدا ئۇنىڭ چۈشىنىش ئوبيېكتىنىڭ قانداقسىگە ئەقىلنىڭ ئۆزى ئىكەنلىكىنى پەرقلەندۈرەلەيمىز. [55] ئۇ، بۇ باسقۇچتا كېيىن شەكىللەنگەن ئەقىل دېيىلىدۇ. (3) بۇ كېيىن شەكىللەنگەن ئەقىل (مۇستەفاد ئەقىل) ئالدىنقى باسقۇچنى، يەنى ماددىنىڭ شەكلەن ئەھۋالىدىكى ھەرىكەتكە نىسبەتەن ئېيتىلغان ئەقىل بىلەن ئاللىقاچان ئەمەلىيلەشكەن نەرسىنىڭ رېئاللىققا ئايلانغان سەۋەبىنى ئۆزىدە چىڭ ساقلىغان، ئۇنىڭدىن باشقا، ئۇ سەزگۈدىكى بېقىندى ماددا پەقەت ھەرىكەتتىكى ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان شەيئىنىڭ ئەھۋالىغا ئوخشىمايدۇ. بۇ كاتېگورىيىگە تەۋە بولىدىغانلار: ئالدىنقى ئەقىل ئارقىلىق ماددىدىن ئابسراكتلاشتۇرۇپ چىقىلغان، پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان شەيئى ۋە كېيىن شەكىللەنگەن ئەقىل غەيرىي ماددىنى بىلىش ئۇسۇلى بىلەن بۇ ئاستە بىلگەن غەيرىي ماددىنىڭ شەكلى. [56] ئەڭ يۇكسەك غەيرىي ماددىلىقنى ئۆزىدە ئاللىقاچان تاماملاپ بولغان كېيىن شەكىللەنگەن بۇ ئەقىل (مۇستەفاد ئەقىل) ئېھتىمال پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولۇش جەريانىنىڭ ئەڭ يۇقىرى پەللىسى بولۇشى مۇمكىن. بىراق، خۇددى بىزنىڭ كۆرگىنىمىزدەك، بۇ جەريانداپ كوسمىزم بىلەن ئۆزئارا ماس بولغان بىر جىسىم بار. ئۇنىڭدا پائالىيەتتىكى پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان شەيئى (يۇقىرىدا بايان قىلىنغان كېيىن شەكىللەنگەن ئەقىل بىلەن ئوخشاش) ئەڭ يۇكسەك پەللىنىڭ بەلگىسى ھېسابلىنىدۇ. ئەقلىي ۋە كوسمىزمدىن ئىبارەت بۇ ئىككى جەريان ئۆزئارا بۇ ئاستە تەسىرلىشىشى ھالىتىدە تۇرىدۇ. شۇڭا ھېچقايسىسىنى پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان سەۋىيىدە، ماددىي سىزىمدىن غەيرىي ماددىي كۆزقاراشقا ئىلگىرىلەش سەۋەبى، كوسمىزم سەۋىيىسىدە غەيرىي ماددىدىن ماددىغا چېكىنىش سەۋەبى دېيىشكە بولمايدۇ. ئۇ ھالدا كائىناتتا ھەرىكەتتىكى ئەقىل ئارقىلىق كېيىن شەكىللەنگەن ئەقىلنى روھقا تەۋە ھەرخىل فۇنكسىيىلەر، تەبىئەت، تۆت چوڭ ئاملىنىڭ شەكلى، ئەڭ ئاخىرىدا بۇ دۇنيادىكى مەۋجۇدىيەت شوتىسىنىڭ ئەڭ تۆۋەن بالدىقىنىڭ ئەڭ ئاساسىي ماددىسىغا باشلاپ ئەكىرگەن تۆۋەنگە يۆزلەنگەن ھەرىكەت بار. بۇ جەھەتتە، پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان شەكىنىڭ ئومۇمىي سانى بىلەن تەڭداش بولغان كېيىن شەكىللەنگەن ئەقىلنى يەر شارىدىكى تەرتىپنىڭ چوققا تېشى دېگىلى بولىدۇ. يەنە بىر جەھەتتىن، كېيىن شەكىللەنگەن ئەقىلدىن يۇقىرى ئۆرلەپ، يەر شارىنىڭ دائىرىسىدىن سىرتقا ھالقىغان، يۇكسەك پائىي دۇنيا دائىرىسىگە ياكى ھەرقايسىسىنىڭ مۇستەقىل سۇبىستانسىيىسىگە كىرگىنى ئۇنىڭ ئەڭ تۆۋەندىكىسى—ئاكتىپ ئەقىلدۇر. (4) بۇ خىل ئاكتىپ ئەقىل «جىسمىنىڭ ئىچىدە ئەمەس ياكى ئېھتىمال ئىچىدە بولغان غەيرىي ماددىي شەكىل» دۇر. [57] ئۇ بەزى جەھەتلەردە كېيىن شەكىللەنگەن ئەقىلگە ئوخشىشىدۇ. مەلۇم مەنىدىن ئېيتقاندا، ئۇ ھەرىكەتتىكى ئەقىلدۇر. بىراق، ئۇ ئەقىلنى يوشۇرۇنلۇقتىن ھەرىكەتكە ئايلاندۇرغان ھەم يوشۇرۇن شەكىلنى رېئاللىققا ئۆزگەرتكەن سەۋەبتۇر. يەنى خۇددى قۇياش قارىغۇچىلارغا كۆرگۈزگەنگە، رەڭنى كۆرسەتكەنگە ئوخشاش. [58]

6. بۇ خىل ئاكتىپ ئەقىلنىڭ پائالىيىتى ھەم ئۇزلۇكسىز داۋاملاشمايدۇ ھەم مەڭگۈلۈك ئەمەس. بۇ ئۇنىڭ بىلەن ماسلاشقان ھەرقانداق پاسسىپلىق سەۋەبىدىن ئەمەس، ئەكسىچە ئەقىلنىڭ ئۇنىڭغا نىسبەتەن رول ئوينىشى زۆرۈر بولغان ئاشۇ ماددىنىڭ مەلۇم توسقۇنلۇق قىلىشى ياكى باشقا سەۋەبلەرنىڭ كەمىمۇ ئەمەس، تولۇقمۇ ئەمەس ھالدا ئۇنىڭدىن مەيدانغا كەلگەن شەكىللەرنى قوبۇل قىلىشقا يۆزلىنىشىدەك بىر پاكىت تۈپەيلىدىن بولغان. شۇڭا، ئىككى نەرسە بۇ مەقسەت ئۈچۈن كېرەكلىك: (1) ماددىي توشۇغۇچى، (2) بۇ خىل توشۇغۇچىغا تەسىر كۆرسىتىدىغان ھەرقانداق توسقۇنلۇقنىڭ بولماسلىقى. بۇ خىل توسقۇنلۇقنىڭ ھېچ ھېچبىرى ئاكتىپ ئەقلىي قۇۋۋەت ئىچىدە ئەمەستۇر. ئاپتور دەللەپ شۇنداق ئېيتىدۇ: شۇنىڭدىن كۆرۈۋېلىشقا بولىدۇكى، ئۇ (پائال ئەقىل) بىر تەرەپتىن، ئۆزىنىڭ مەۋجۇدلۇقى ئۈچۈن بىرىنچى مەنبە يەنى ئاللاغا يۆلەنسە، يەنە بىر تەرەپتىن، ئۇ ساماۋى جىسىملاردا ئۇنىڭغا نىسبەتەن رول ئوينايدىغان توشۇغۇچىلار تۈپەيلى ئۇ بارلىق شەيئىلەرنىڭ بىرىنچى مەنبەسىدىن يىراقتا مەۋجۇت بولۇپ تۇرىدۇ. [59]

ساماۋى جىسىملارنى ھەرىكەتلەندۈرگۈچى ئۆزى ئاخىرلاشتۇرىدۇ. ھەرىكەتلەندۈرگۈچى بىرىنچى ئاسماندىكى ساماۋى جىسىملارنى مەيدانغا كەلتۈرىدۇ ۋە مۇقىم بولغان يۇلتۇزلار تۈركۈمىنىڭ يۇلتۇزلار سىستېمىسىدىكى ئوربىتىلىق ئايلىنىشىنىڭ ئىككىنچى ھەرىكەتلەندۈرگۈچىسىنى قوزغايدۇ. بۇ ئىككى خىل سۇبىستانسىيىنىڭ مەۋجۇتلۇقى شەيئىلەرنىڭ بىرىنچى مەنبەسى. «ئۇنىڭدىن ئۆزگە ئۇلۇغ نەرسىنىڭ بولۇشى مۇمكىن بولمىغان» تۇنجى مەۋجۇدىيەتكە تەۋە بولىدۇ. [60] بۇ بىرىنچى مەنبە ئارىستوتېل تەرىپىدىن «مېتافىزىكا» نىڭ «لامبادا» كىتابىدا تىلغا ئېلىنغان. بۇ ئەسەرنىڭ باشلىنىشىدىلا بايان قىلىنغان بىر قاتار ئەقىللەرنىڭ ئىچىدىكى ئالتىنچىسى.

بۇ يەردە، فارابىنى ئەقىل ئىنسان بىلىشنىڭ بىرخىل فۇنكسىيىسى دېگەن ئۇقۇمدىن پەيدىنپەي يەر شارىدىكى رايونلارنى ئىدارە قىلغۇچى بىرخىل سەۋەبتىكى ئەقىل دېگەن تونۇشقا كۆتۈرگەن ۋە ئاخىرىدا بارلىق مەۋجۇدىيەتنىڭ ئەڭ ئالىي پرىنسىپى ئەقىل دېگەن چۈشەنچىگە ئەكەلگەن ئىلىم نەزەرىيىسىگە نەزىرىمىزنى تاشلايمىز. بۇ خىل ئەقىل ئارىستوتېل تەرىپىدىن ئۆزىدىكى پىكىرنىڭ ئەمەلىيلىكىنى تەپەككۇر قىلماق دەپ تەسۋىرلەنگەن. [61]

ئۇ ھالدا، فارابى تەرىپىدىن ئەقىل بىر ـ بىرىگە زىچ مۇناسىۋەتلىك بىلىش نەزەرىيىسى، كوسمىزم ۋە مېتافىزىكىلىق ئۈچ ئۆزگىچە نۇقتىئىنەزەردە تۇرۇپ تەسەۋۋۇر قىلىنغان. بىراق، بۇ ھەرگىزمۇ پۈتۈن كۆرۈنۈش ئەمەس، چۈنكى ئۇنى دەل مۇۋاپىق ھالدا ئەخلاقىي ۋە سىياسىي نۇقتىئىنەزەردە تۇرۇپ تەسەۋۋۇر قىلغىلى بولىدۇ.

ئەخلاق ۋە سىياسەت

بۇ نۇقتىدىن قارىغاندا، فارابى ئەقىلنى بەختكە يېتەكلەيدىغان ئەڭ ئاخىرقى يول. بۇ خىل بەخت ئۇنىڭ غەيرىي ماددىلىقتىن بەھرىمەن بولۇش ئۈچۈن ئاكتىپ ئەقىل سەۋىيىسىگە يەتكەن تەشنالىق ئىچىدە يولىدۇ، دەپ تەسۋىرلىگەن. [62] بۇ خىل سەۋىيىگە يېتىش ئۈچۈن ئىختىيارىي، ئەقلىي ۋە جىسمانىي جەھەتتىكى ئۈچ خىل ھەرىكەت كېرەك. بۇلارنىڭ ھەرقايسىسى ئەخلاقىي، ئەقلىي ۋە سەنئەت خاراكتېرىدىكى ئۈچ خىل گۈزەل ئەخلاق بىلەن ئۆزئارا ماسلىشىدۇ. [63] ئەقلىي گۈزەل ئەخلاق بولسا بىلىش فۇنكسىيىسىنىڭ ئارتۇقچىلىقى بولۇپ، ئۇ بارلىق مەۋجۇدىيەتلەرنىڭ تۇنجى مەنبەسى، يەنى ئاللانىڭ ئىلمى. ئۇنىڭ ئەڭ يۇقىرى پەللىسى بولمىش ھەرخىل تۈردىكى مەۋجۇدىيەتلەرنىڭ ئىلمىغا كۆڭۈل بۆلىدۇ. [64] ئۇنىڭ بىر تارماق تەرىپى بولسا ھۆكۈم قىلىش فۇنكسىيىسى بولۇپ، ئۇ ھەرقانداق تۈردىكى ئالاھىدە ئەھۋاللاردا پايدىلىق بىلەن ياخشىسىنى قارار قىلىشقا (بېكىتىشكە) مۇناسىۋەتلىك. شۇ ئالدىنقىسىغا ئوخشاشمىغان ھالدا بۇ فۇنكسىيىنىڭ ئوبيېكتى تۇراقسىز، ئۆزگىرىشچان ۋە تاسادىپىي. ئۇنىڭ ئارتۇقچىلىقى دۆلەت مەنپەئىتىنى ئەمەلگە ئاشۇرىدىغان تەدبىر (مەسىلەن، سىياسىيدىكى قانۇن تۇرغۇزۇشتا)، ئۇنىڭ رولى (مەسىلەن، ئائىلىدىكى ئىقتىسادتا) ياكى شەخسنىڭ رولى (مەسىلەن، ھۈنەر ـ سەنئەتتە) نى بەلگىلەشكە ماھىر. [65]

نېمىنىڭ ياخشى ياكى پايدىلىق ئىكەنلىكىنى قارار قىلىشتىن سىرت، ئەمەلىيەتتىكى ئەخلاق يەنە ئۇلارنى ئەمەلىيلەشتۈرۈش بىلەنمۇ مۇناسىۋەتلىك. بۇ يەردە ئىرادە ھۆكۈم قىلىش يۆنىلىشىنى ئىجرا قىلىدۇ. دەسلەپتە بۇنداق قىلىش بەلكىم مەجبۇرىي تۇيۇلۇشى مۇمكىن. بىراق، بۇنداق قىلىشقىمۇ كۆنۈپ كېتىدۇ. پەرەزنىڭ تەبىئىي خاراكتېرى ياكى يۈزلىنىشى ئوخشاشمىغانلىقى سەۋەبلىك، بەزى ئادەملەر مەلۇم پائالىيەت ھەم ئۆزلىرىگە ماس ئارتۇقچىلىق جەھەتتە يېنىدىكىلەردىن ئۈستۈن تۇرۇشى، ھالبۇكى، باشقا بىرى باشقا جەھەتلەردە ئۈزۈپ كېتىشى مۇمكىن. كىشىلەر خۇلقى ۋە ئادىتى تۈپەيلى يا ھۆكۈمران بولىدۇ، يا بويسۇنغۇچى بولىدۇ. [66] بۇ خىل پەرقلەر ئارقىلىق خىلمۇخىل سىنىپ، تەبىقىلەر دۆلەت ئىچىدە بارلىققا كېلىدۇ. بۇ بىر كىشىنىڭ ئاساسلىق ياشاش ئېھتىياجىنى قاندۇرۇش، ئۆزئارا ئالاقىلىشىشنىڭ زۆرۈر شەكلى ئۈچۈندۇر. ئەگەر كىشى يېنىدىكىلەرنىڭ ياردىمىگە تايانمىسا ئۇنىڭ بۇ خىل ئېھتىياجى قانمايدۇ. [67] ئادەم بەدىنىگە ئوخشاشلا، دۆلەت

ھۆكۈمرانغا، بىر قاتار بويسۇنغۇچىلارغا موھتاج. بۇ ھەرقايسىسى بەدەندىكى يۈرەك ۋە بويسۇنغۇچى ئەزالار بىلەن ماس كېلىدۇ. بۇ ھۆكۈمران چوقۇم ئەقلىي ۋە ئەمەلىيەتتىكى ئەخلاقىي ـ پەزىلەت، يۈرۈش ـ تۇرۇشتا باشقا بارلىق كىشىلەردىن ئۈستۈن تۇرۇشى كېرەك. ئاللا ئۇنىڭغا ئاتا قىلغان كامالەت كۆچىدىن باشقا، ئۇ ئەپلاتون ئېيتقاندەك «پەيلاسوپ پادىشاھقا ئوخشاش ئەقىللىق، جاسارىتىسى ياخشى، ھېڭىسى ئۆتكۈر، ئىلىمسۆيەر، لايىقىدا غىزالىنىدىغان، جىسمىي ھەۋەسنى تېزگىنلىگەن، سەمىمىي، ئالىيجاناب، ئىقتىسادچىل، ئادالەتپەرۋەر، كەسكىن ياكى جاسارەتلىك بولۇشى، [68] ھەم ئەپلاتون تىلغا ئېلىپ ئۇلگۇرمىگەن تېنى ساغلام بولۇش ۋە پاساھەتلىك سۆزلەيدىغان سۆزمەن بولۇش قاتارلىق سۈپەتلەرگە ئىگە بولۇشى كېرەك.»

فارابىنىڭ يۇنان سىياسىي ئىدىئولوگىيىسىنىڭ ئاساسىي ئالاھىدىلىكى بولمىش ئادالەتنى ئالىي قىلىشى ئارىستوتېلنىڭ «ئېتىكا» نىڭ تەسىرىنى مەلۇم دەرىجىدە ئەكس ئەتتۈردى. گەرچە بۇ يەردە باشقا تەرىپى ئوخشىمىسىمۇ، كۇچلۇك ئورۇننى ئىگىلىگەن سىياسىي تېما ئېنىقكى ئەپلاتوننىڭ «جۇمھۇرىيەت» تىكى سىراسىياكوس بىلەن پولېماركوس ئوتتۇرىسىدىكى بەس ـ مۇنازىرە ئىسمىسىز ھالدا قوشۇمچە قىلىنىپ، «غايىۋى دۆلەت» تە تىلغا ئېلىندى. [69]ھالبۇكى، «فۇسۇل» دا فارابى ئۆزىنىڭ كۆز قاراشلىرىنى ئوتتۇرىغا قويىدى. بۇ يەردا ئادالەت ھەم ئورتاق قەدىرلىك بۇيۇملارنى تەقسىملەش ھەم ئۇنىڭ ساقلىنىشىغا مۇناسىۋەتلىك قىلىپ سۆزلەندى. بۇ بۇيۇملار بىخەتەرلىك، بايلىق، ئىززەت ـ ھۆرمەت ھەم ئادەتتىكى ماددىي مىللار ئورنىدا ئالاھىدە بايان قىلىندى. [70] بۇلارنىڭ مۇقەررەر نەتىجىسى سۈپىتىدە، ئادالەت تارتىۋېلىنغان مىللار ھەم ئۇلارنىڭ تەڭداش باھادا ئىگىسىگە قايتۇرۇلۇشى كىشىگە زىيان سالىدىغان قىلمىش ياكى تارتىۋېلىش جەريانىدا كېلىپ چىقان زىيانغا مۇناسىپ جازا قاتارلىقلارنى ئۆز ئىچىگە ئالغان ھالدا بايان قىلىندى.

ئادالەت توغرىسىدىكى بىرقەدەر ئادەتتىكىچە چۈشەنچە «قانداق ئەخلاق بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، شەخسنىڭ ئۆپچۆرىسىدىكى كىشىلەرگە مۇناسىۋەتلىك ئەخلاقنىڭ يولغا قويۇلۇشى» غا چېتىشلىق. بۇ چۈشەنچە كىشىلەر ئەپلاتون ئېيتقان ئادالەت بولسا روھنىڭ ھەرقايسى فۇنكسىيىلىرىنىڭ ماسلىشىشى ۋە دۆلەت ھەرقايسى سىنىپلارنىڭ ئىتتىپاق ئۆتۈشى دېگەن ئېنىقلىمىنى ئەسلىتىلىدۇ. [71] بۇ خىل ئەخلاقنىڭ ئەمەلىيلىشىشى دۆلەت ئىچىدىكى ئەمگەك تەقسىماتىنى ئالدىنقى شەرت قىلىپ، ئۇنىڭدىكى شەخس ياكى سىنىپنىڭ تەبىئىي خۇسۇسىيىتىدىكى پەرقلەرنى تولۇقلاش ئارقىلىق زۆرۈر بولىدۇ.

بۇ خىل ئادالەت قارىشى بويسۇندۇرۇش ۋە تىزگىنلەشنى دۆلەتنىڭ ئەڭ ئالىي نىشانى قىلغان كىشىلەر ئېيتقان «تەبىئىي ئادالەت» بىلەن تەبىئىي ھالدا چېقىشالمايدۇ. [72] فارابى نامىنى ئاتىمىغان ھالدا بۇ خىل كۆزقاراشنى بايان قىلىپ، ئۇرۇشنىڭ مەقسىتى تاجاۋۇزدىن مۇداپىئەلىنىش ياكى دۆلەتنىڭ بەزىبىر ياخشى نىشانلىرى ئۈچۈن خىزمەت قىلىش بولسا، بۇ ئۇرۇش ھەققانىي بولىدۇ. ئەگەر باشقىلارنى بويسۇندۇرۇش ياكى نەپكە ئېرىشىش غەرىزىدە ئۇرۇش قوزغىغان بولسا، ئۇ ئادالەتسىز بولىدۇ دەپ دەلىللىدى. [73]

فارابى بىر قەدەر ئابستراكت بولغان تېئولوگىيە (مەقسەت نەزەرىيىسى) پرىنسىپىغا ئاساسلىنىپ، دۆلەتنى تورگە ئايرىدى. يۇقىرىدا كۆپ تىلغا ئېلىنغان غايىۋى دۆلەت ماھىيەتتە خىلمۇخىل گۈزەل ئەخلاقلارنى ئۆزىگە مۇجەسسەم قىلغان جاي بولۇپ، ئۇ ياخشى ۋە بەختلىك ھاياتنى ئىزدەش ئىدى. بىراق، يەنە شۇنداق بىر دۆلەتنىڭ بولۇشىمۇ مۇمكىنكى، ئۇنىڭداتۇرمۇش لازىمەتلىكلىرىگە ئېرىشكەندىن باشقا، ھەرقانداق غايىنى تەسەۋۋۇر قىلغىلى بولمايدۇ. [74] بەزى دۆلەتلەردە پادىشاھ ۋە ئۇنىڭ قول ئاستىدىكىلەر مەيلى ئەخلاق ۋە پەزىلەت مەسىلەن، (ئاقسۆڭەكلەر ھۆكۈمرانلىقى ۋە شان ـ شەرەپنى ھەممىدىن ئۈستۈن قويىدىغان ھاكىمىيەت تۈزۈلمىسىدە)، بايلىق مەسىلەن، (بايلار ھۆكۈمرانلىقىدا)، ياخشى سۈپەتلىك كۆپىيىش مەسىلەن، (مىراس قالغان خانلىقتا)، بويسۇنۇش مەسىلەن، (زالىم سىياسىيسىدا) بىلەن بولمىسۇن، ئۆزلىرى ئۈچۈن شان ـ شەرەپ ۋە ئىناۋەت ئىزدەشنى خالايدۇ. ئەڭ ئاخىرىدا بەزى دۆلەتلەر (يەنى دېموكراتىك سىياسىي) دە، ئېھتىمال جىسمانىي

لەززەتلەر دۆلەتنىڭ ئەڭ ئالىي نىشانى بولۇشى مۇمكىن. يەنە باشقا ئارىلاشما سىياسىي تۈزۈلمە فور-مىسىدىكى دۆلەتلەردە بايلىق، راھەت ـ پاراغەت ۋە نام ـ ئابروي قازىنىش ئىستىكى ئارىلىشىپ كې-لىشى مۇمكىن. [75]

بۇ تەسۋىرىي بايانلار دۆلەتلەر پەقەت ئۆزلىرى نىيەت قىلغان خىلمۇخىل نىشانلار ئاساسىدا غا-يىۋى دۆلەت بىلەن پەرقلىنىپ تۇرىدۇ. بىراق، دۆلەتنىڭ تەبىئىي ھالدا چۈشكۈنلىشىپ ھەرخىل چىرىكلىك ھادىسىلىرىنىڭ پەيدا بولۇش يۈزلىنىشىگە نىسبەتەن ئۆلچەملىك، كۆكۈلدىكىدەك دۆ-لەتنى ئويلىنىپ كۆرۈشكە بولىدۇ. بۇ جەھەتتە، فارابى چىرىكلىك شەكلىنى «قارشى» شەكىل دەپ بايان قىلغان. بۇ شەكىلدە غايىۋى دۆلەتنىڭ بەلگىسى بولمىش ئەسلىدىكى مۇۋاپىق تەرتىپلەر قا-لايمىقانلاشتۇرۇلۇپ، ئۇنىڭ يېتەكچى پرىنسىپى ــ «سائادەت غايىسى» زىيانغا ئۇچرايدۇ ياكى ئۇنىڭغا سەل قارىلىدۇ.

تۆت خىل چىرىك دۆلەتنىڭ تەرتىپى تۆۋەندىكىچە: جاھالەت دۆلىتى، پەسكى ـ ساپات دۆلىتى، مۇرتەدلەر دۆلىتى، ئازغۇنلار دۆلىتى. [76] جاھالەت دۆلىتىگە: «ئۇنىڭ پۇقرالىرى ھەقىقىي بەختنى بىلمەيدۇ ھەم ئىزدىمەيدۇ، پەقەت تۇرمۇشتىكى ساختا مەنىشەتلەرگە ئالدىنىپ گول بولۇپ ياشايدۇ» دەپ تەبىر بېرىلگەن. بۇ ساختا مەنىشەتلەر ئاتالمىش شەخسىنىڭ بەختەرلىكى ياكى ئۆز مەۋجۇدىيىتى مەسىلەن، (كرىزىس ئىچىدىكى دۆلەتلەردە)، بايلىق مەسىلەن، (بايلار ھۆكۈمرانلىقىدىكى ياكى مۇ-ئەللىپنىڭ سۆزى بويىچە ئېيتقاندا ناچار دۆلەتلەردە)، ھوزۇر مەسىلەن، (نومۇسسىز دۆلەتلەردە)، شان ـ شەرەپ مەسىلەن، (شان ـ شەرەپنى ئەڭ ئۈستۈن مىزان قىلغان سىياسىي ھاكىمىيەتتە)، ئىستېلا قىلماق مەسىلەن، (بۇلاڭچى تەبىئىتلىك دۆلەت ياكى زالىم سىياسىيسىدا)، ئەڭ ئاخىرىدا ئەركىنلىك ياكى ئۇچىغا چىققان قانۇنسىزلىق مەسىلەن، (دېموكراتىك ھاكىمىيەت تۈزۈلمىسى ياكى ھۆكۈمەتسىزلىك ھالىتىدە) قاتارلىقلاردۇر. [77]

پەسكى ـ پاسات دۆلىتى مۇھىم بىر ئالاھىدىلىكىدە غايىۋى دۆلەت بىلەن تۈپتىن پەرقلىنىدۇ. گەرچە ئۇنىڭ پۇراقلىرى ئاللا، ئاخىرەت ۋە ھەقىقىي بەخت ـ سائادەتنىڭ خاراكتېرى قاتارلىق ھەقە-قەتلەرنى بىلسىمۇ، بىراق ئۇلار بۇ ھەقىقەتلەرنى ئەمەلىيلەشتۈرەلمەيدۇ. يەنە بىر تەرەپتىن، مۇدىتەدلەر دۆلىتى ئەسلىدە شەرىئەتكە ئۇيغۇن بولغان، لېكىن كېيىن بىر مەزگىل ئۆتۈپ، ئۆلچەم (شەرىئەت) دىن يۇز ئۆرىگەن دۆلەتلەرنى كۆرسىتىدۇ. تۇيۇق يولدىكى ئازغۇن دۆلەتلەر بولسا ئاللا ياكى ھەقىقىي بەخت توغرىسىدىكى خاتا بىلىملەردىن باشقا، ھېچقانداق ئىلمىگە ئېرىشىپ باقمىغان دۆلەتلەردۇر. ئۇ ئۆز مەقسىتىگە يېتىش ئۈچۈن ۋاستە تاللىماستىن يالغانچىلىق ۋە ھىيلە ـ مىكىر ئىشلىتىشتىن باش تارتمايدىغان ساختىلىق، ئالدىن بىشارەت بېرىش ۋە ئالدامچىلىقنى كۆرسىتىدۇ.

ئاخىرەت ھاياتىدىكى روھ ئۈچۈن ساقلانغان بەخت ـ سائادەت ياكى ئازاب توغرىسىدا ئاخىرقى سۆزلەرنى قىلىش كېرەكتەك تۇرىدۇ. بىزنىڭ نەزەر ـ كۆزىمىزنى تاشلىغىنىمىزغا ئوخشاش، بىر كىشىنىڭ مەقسىي بەختى ئۇنىڭ ئاكتىپ ئەقىلنىڭ غەيرىي ماددىلىق تەبىئىي ماھىيىتىدىن قا-چىلىك بەھرىمەن بولغانلىقىدا. بۇ خىل ھاياتتا ئۇ كىشىنىڭ ئەخلاقىي ـ پەزىلىتى قانچىلىك يۇ-قىرى بولسا، ئۇنىڭ روھىنىڭ ئەڭ چوڭ بەخت بەلگىسى ھېسابلانمىش غەيرىي ماددىلىق ئورنىغا يېتىش ئۈمىدىمۇ شۇنچە چوڭ بولىدۇ. بىراق، دىندىكى ئېسكاتولوگىيە (ئاخىرەت توغرىسىدىكى ئىلىم) دە ئۆز ـ ئۆزىدىن مەلۇم بولغىنىدەك، روھ كەلگۈسىدىكى ھاياتتا بەھرىمەن بولىدىغان بەختمۇ باشتىن ـ ئاخىر ئوخشاش ياكى بەلگىلىك بولمايدۇ. چۈنكى ھەربىر روھنىڭ تەبىئىي خاسلىقى ئۇ ئۆزى ۋاقىتلىق تۇرغان تەنگە بېقىنىدۇ. تەن مىجەز ـ خۇلق ۋە قۇرۇلۇش جەھەتتىن تۇرلۇك ـ تۇمەن خىل بولىدۇ. بۇ ناھايىتى ئېنىق. شۇڭا روھنىڭ تەقدىرى تەنىنىڭ ئەھۋالىغا باغلىق. ئۇ ئۆزى مۇشۇ دۇنيادىكى مۇساپىدە بۇ خىل ئەھۋال بىلەن زىچ باغلانغان بولۇپ، بەخت ياكى ئازابنىڭ بىر قىسمىنى ئىختىيار قىلغان. گەرچە پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنيادىكى ئوخشاش مەنبەلىك روھ كەينى ـ كەينىدىكى پەيدا بولۇپ قايتىلىنىپ تۇرسىمۇ، بۇ بىر قىسىم كۆپىيىدۇ. [78]

بىراق، بۇ خىل تەقدىر قىسمەن ھالدا ئەخلاقلىق روھقا، كوللېكتىپ ھالدا غايىۋى دۆلەتنىڭ

پۇقرالىرىدا ساقلىنىدۇ. ئەخلاقسىز دۆلەتنىڭ پۇقرالىرى ئۆزلىرى مەۋجۇت بولۇپ تۇرۇۋاتقان ماددىي دۇنياسىدىكى لەززەتلىرىنىڭ مەستخۇشلۇقىغا تولغان ھاياتىدىكى بەختسىگە نىسبەتەن ئېيتقاندا، ئۇلار تەن ئىسكەنجىسىدىن مەڭگۈ قۇتۇلالمايدۇ. ۋەھالەنكى، ئۇلارنىڭ روھىمۇ كەينى ـ كەينىدىن ئۇلىنىپ كەلگەن ماددىي ھالەتتە بولىدۇ، توختاۋسىز ئايلىنىپ ئىنسان شەكلىگە كىرىدۇ. ئۇلار پەيدىنپەي چېكىنىپ ئەقىلسىز ھالىتىگە يېنىپ، (ھايۋان شەكلىدە) ئاددىيلا ئۆلىدۇ. [79]

يەنە بىر جەھەتتىن، ھاياتتىكى مۇشكۈلاتلار روھنى توختاۋسىز كۈشكۈرتىۋاتقان ماددىي لەززەتلەرگە ئەگىشىپ كەلگەن ئازابتىن پەيدا بولغان جىددىيلىك ۋە بىئاراملىق ئىچىدە بولىدۇ. شۇڭا گەرچە ئۇلار نەزەرىيە جەھەتتىن ئەخلاققا ئىگە بولسىمۇ، ئەمما بۇ روھلار ئەقىلنىڭ بۇيرۇقىنى ئو-رۇنداشقا توسقۇنلۇق قىلىدىغان ماددىي ئېزىتقۇلار تەرىپىدىن تۆۋەنگە تارتىلىپ تۇرىدۇ. ھازىر ئۇلار تەندىن ئايرىم تۇرغانلىقى سەۋەبلىك، تەن بىلەن بىرلەشكەن چاغدىكى سەزگۈ ئەزالىرى ھوزۇرلانغان خىلمۇخىل ھەۋەسلىرىنىڭ قانىدۇرۇلغانلىقى تۈپەيلى چەكسىز ئىزتىراپ چېكىدۇ ۋە بۇ ئىزتىراپ ئۇلار پاسىق روھلار بىلەن بىللە دۇنيادىن ئايرىلار چاغدا تېخىمۇ ئاشىدۇ.

فارابى بېكىتكەن ئادەتتىكى ئۆلۈچەم شۇكى، ھەقىقىي بەخت ـ سائادەتكە دائىر بىلىملەر مەڭ-گۈلۈك جەننەتكە كىرىشنىڭ بىردىنبىر ئالدىنقى شەرتى بولۇپلا قالماستىن، بەلكى ئۆلگەندىن كې-يىنكى قالدۇقنىڭ ئاساسى. شۇڭا باشقا دۆلەتلەر، يەنى مۇرتەد دۆلەتلەر ۋە تۈيۇق يولدىكى دۆلەتلەرنىڭ تەقدىرى ئۇلارنىڭ ھەقىقىي بەختىنى چۈشىنىش ئۈسۈلىغا باغلىق. كىمدە ـ كىم ئۇلارنىڭ ھالاكىتى ۋە چېكىنىشىگە سەۋەبچى بولسا، ئۇ قاتتىق ئازابقا قالىدۇ. بىراق ئۇلارنىڭ پۇقرالىرى جاھالەت ئىچىدە راھەت ياشىغانلىقى ئۈچۈن، ئىلگىرى تەلتۆكۈس ھالاك قىلىنغان جاھىللار ۋە ئەخلاقسىز دۆلەتلەر يولۇققان تەقدىرگە دۇچار بولىدۇ. [80]

بۇ نۇقتىدىن ئېيتقاندا، فارابىنىڭ ئۆلمەسلىك مەسىلىسىنى قانداق ھەل قىلغانلىقى ئىنتايىن ئېنىق بولدى، ئارىستوتېلغا ئوخشاش، ئۇ ئۆلمەسلىكنى پەقەت روھنىڭ ئەقلىي قىسمىغا تەۋە قىلغان ياكى ئۇنى تېخىمۇ توغرا ئىپادىلەش ئۈچۈن، ئۇنى روھنىڭ ئەقلىي بىلىش دەرىجىسىگە قاراپ بېكىتكەن. لېكىن ئارىستوتېل بىلەن ئوخشاشمىغان ھالدا، فارابى قىسمەن روھلارنىڭ قالدۇق شەكلىنىڭ خىلمۇخىل ئۆزگىرىشلىرىنى ئېتىراپ قىلغان. ئۇ ئېيتقان پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ ئورتاق ئەقلىنىڭ ئومۇمىي پرىنسىپلىرىغا دائىر ئاكتىپ ئەقلىنىڭ بىردىنبىر قالدۇق چۈشەنچىسى بىلەن ماس ھالدا ئارىستوتېل بۇ خىل ئۆزگىرىشنى پۈتۈنلەي چەتكە قاقتى. بۇ نۇقتىدا ئۇ روھنىڭ ئاينىپ كېلىشى ياكى قايتا تۇغۇلۇش ئارقىلىق توختاۋسىز ئايلىنىش قارىشىنى قىسمەن ئېتىراپ قىلدى. فارابىنىڭ روھنىڭ ئۆلمەسلىكى ۋە ئەڭ ئاخىرقى تەقدىرى توغرىسىدىكى قاراشلىرى گەرچە نېگىزىدىن ئېيتقاندا «مەيلى ئۇ جاھالەتتىكى نادان بولسۇن ياكى ئىلملىك بولسۇن، ھەممىسى پەرقسىز ھالدا يوقالمايدۇ» دېگەن ئىسلام دىنىدىكى تىرىلدۈرۈلۈشى ۋە بارلىق روھلار توغ-رىسىدىكى ئەقىدە بىلەن بىردەك بولمىسىمۇ، بىراق ئۇ ئېنىقكى ئەپلاتوننىڭ كۆز قارىشىغا تېخىمۇ يېقىن ئىدى.

2. ئىبن سىنا

يۇقىرىدا كۆرۈپ ئۆتكىنىمىزدەك، فارابى ئەرەب يېڭى پلاتونىزمغا ئاساس سالغۇچى، پروكلوس-تىن كېيىنكى پەلسەپە ھەرىكىتى تارىخىدىكى تۇنجى مۇھىم شەخس. پروكلوس بولسا پەلسەپە ھە-رىكىتى تارىخىنىڭ غەربتىكى ئەڭ ئاخىرقى ئۇلۇغ ۋەكىلى. شەرقتىكى پەلسەپىنىڭ ئەڭ ئۇلۇغ ۋە-كىلى، مەيلى ياۋروپادا ياكى شەرقتە بولسۇن، كېيىنكى يازغۇچىلار پۈتكۈل پەلسەپە ئىشلىرىنى ئۇنىڭ ئىسمى بىلەن بىللە تىلغا ئالىدىغان پەيلاسوپ ئەبۇ ئەلى ھۇسەيىن ئىبن سىنادۇر. XIII ئەسىردىكى لاتىن يازغۇچىلىرى ئۇنى ئاۋىسىننا دەپ ئاتىغان.

ئىبن سىنانىڭ ئەرەب پلاتونىزم تارىخىدىكى يۇكسەك ئىناۋىتى ئۇنىڭ ئىجادىيىلىقىغا

بېقىنمايدۇ. بىر تەرجىمھال خاراكتېرىدىكى رىۋايەتتە سۆزلىنىشىچە، ئۇ فارابىدىن نەپ ئالغان. فارابىنىڭ «ئارىستوتېلنىڭ «مېتافىزىكا» سىغا ئىنتىلىش» دېگەن ئەسىرى ئۇنىڭغا ئۆزى 40 قېتىم ئوقۇپمۇ مەنىسىنى چۈشىنەلمىگەن ئەسەرنىڭ سىرلىرىنى بايان قىلىپ بەرگەن. [81] ئۇنىڭ كوسمولوگىيە، پسىخولوگىيە، ئەقىل نەزەرىيىسى، پەيغەمبەرلىك توغرىسىدىكى قارىشى گەرچە فارابىنىڭ ئوخشىشىدىغان تەلىماتلىرىدا ئالغا سۈرۈلگەن بولسىمۇ، ماھىيەتتە ھەممىسى ئوخشاش تېمىنىڭ شەكىل ئۆزگىرىش ئىدى. بىراق، ئىبن سىنا ئېنىقلىق ۋە سىستېمىلىقلىقتا ئەجدادلىرىدىن ئېشىپ چۈشكۈدەك يازغۇچى بولغاچقا، ئۇنىڭ ئۇسلۇبىنىڭ راۋانلىقى ئۆز ئەسەرلىرىنىڭ پەلسەپە تەتقىقاتچىلىرى، مۇتەپەككۇر تارىخچىلار ئارىسىدا كەڭ تارقىلىشىغا يارىدەم قىلغان. چوڭقۇر ئەھمىيەتكە ئىگە بولغىنى شۇكى، گەرچە فارابىنىڭ لوگىكىشۇناس ۋە پەيلاسوپ نامى بىلەن مەشھۇر بولسىمۇ، بىراق ئۇنىڭ ھېچقانچە ئەگەشكۈچىلىرى ۋە شەرھلىگۈچىلىرى بولمىغان. ۋەھالەنكى XII ۋە XIII ئەسىردە كۆپلىگەن داڭلىق يازغۇچىلار مەسىلەن، مەزھەپلەر تارىخچىسى شەھرىستانى (1153 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، ئىلاھشۇناس پەخرىدىن رازى (1209 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، ئېنسىكلوپېدىست ناسىر تۇس (1271 ـ يىلى ۋاپات بولغان) قاتارلىقلار ئىبن سىنانىڭ ئەسەرلىرىنى بايان قىلىپ شەرھلىگەن. ھەتتا ياۋروپادا بىر شوتلاندىيەلىك مىكائىل، گېرمانىيەلىك ھېرمان، ھىسپانۇس ۋە گوندىسالىنۇس قاتارلىق تەرجىمانلارغا رەھمەت ئېيتىمىز. ئۇ چاغدا ئارىستوتېل پەلسەپىسىگە قىزىقىش ئۇلغايغان ئىدى. ئالدى بىلەن ئاۋسېننا، ئاندىن ئاۋېررۇئېس لاتىنچىگە تەرجىمە قىلىنغان ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنىڭ ئاساسلىق ئەرەب شەرھلىگۈچىسى ئىدى. [82] غەززالىينىڭ «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى» دېگەن كىتابىدىكى ئەرەب يېڭى پىلاتونىزمچىلىرىغا قىلىنغان كۈچلۈك ھۇجۇم ئاساسلىقى ئىبن سىناغا قارىتىلغان ھەم ئۇنىڭ ئىسمى ئۆز ـ ئۆزىدىن مەلۇم ھالدا شۇ خىل پەلسەپە بىلەن تەڭداش قىلىپ قويۇلغان. [83]

ئىبن سىنانىڭ ھاياتى ۋە ئەسەرلىرى ھەققىدە بىز يۇقىرىدا تىلغا ئېلىنغان ھەرقانداق پەيلاسوپنىڭكىدىن جىقراق بىر نەرسە بىلمىمىز. بۇ ئاساسلىقى ئۇنىڭ باشقىلارغا ئوخشىمايدىغان (مۇسۇلمان مۇئەللىپلەرنى ئازدۇر ـ كۆپتۇر سۆكۈشكە تېگىشلىك) ئىجادىيىتىدىكى ئىنتايىن تەپسىلىي يېزىلغان تەرجىمھالنىڭ تۆھپىسى. بۇ تەرجىمھالنى ئۇ ئۆزىنىڭ تالىپى ئەبۇ ئۇبەيدا جۇزجانىغا دەپ بەرگەن. [84]

كېيىن ئۇنىڭ ئۆزىنىڭ بايان قىلىشىغا قارىغاندا، ئىبن سىنا تۈركىستاندىكى بۇخارا يېنىدىكى ئافشاناخ يېزىسىدا تۇغۇلغان. ئۇنىڭ تەربىيە كۆرگەن ئاتىسى ئائىلىسى بىلەن شۇ يەردە ئولتۇراقلاشقان. كېيىن ئۇنىڭ ئائىلىسى بۇخارا شەھرىگە كۆچۈپ بارغان. ياش ھۇسەيىن ئۇ يەردە قىرائەت، ھۆسنىخەت، ھېساب، فىقھى ۋە مەنتىقە ئىلمى ئۆگەنگەن. ئۇنىڭ ئۇستازلىرىدىن پەقەت ئەبۇ ئابدۇللا ناتىلى ۋە زاھىد ئىسمائىلنىڭ ئىسمى تىلغا ئېلىنغان. بىراق، ئۇ ۋاستىلىق ھالدا ھىندى ئارىفمېتىكىسىغا ئۇستا بىر باققال ھەم ئۆزىنىڭ ئاتىسىنى زىيارەت قىلىپ، ئۇنى ئىسمائىلىيلار مەزھىپىگە قايىل قىلىپ ئەكىرگەن بىر تەبلىغچىنى تىلغا ئالغان. ئىبن سىنانىڭ پەلسەپىگە بولغان قىزىقىشىنى ئۇنىڭ سۆھبەتلىرىدىن بىلگىلى بولىدۇ. بىراق ئۇنىڭ مەنتىقە، پەلسەپە ۋە تەبابەتنى سىستېمىلىق ھالدا ئۆگىنىشى كېيىنرەك باشلانغان.

دىققەت قىلىشىغا ئەرزىيدىغىنى شۇكى، ئىبن سىنا ئارتۇقچە كەمتەرلىك قىلمىغان ھالدا ئۆزىنىڭ مۇستەقىل ئەقلىي نەتىجىلىرىنى تىلغا ئېلىپ ئېيتىدۇكى: «10 ياشتا مەن «قۇرئان» ۋە ئاساسلىق ئەرەب ئەدەبىياتىنى يادلاپ بولدۇم. نۇرغۇن كىشىلەر مېنىڭ نەتىجىلىرىمدىن ھەيرەتتە قالدى.»[85] بىر مەزگىلدىن كېيىن ئۇنىڭ ئۇستازى ناتىلى مەنتىقە ئىلمى جەھەتتە ئۇنىڭ بىلەن تەڭ تۇرالماس بولۇپ قالغاندىن كېيىن، ئۇ ئۆزىنىڭ ئەقلىگە تايىنىشقا مەجبۇر بولغان. ئۇ مەنتىقىدىن باشلاپ فىزىكا، مېتافىزىكا ۋە تەبابەت ئىلمىنى ئۆزلۈكىدىن ئۆگەنگەن، ئۇ تەبابەتتە شۇنچىلىك داڭق چىقارغانكى، ھەتتا 16 ياش چېغىدىلا كۆپلىگەن پېشقەدەم ھۆكۈم تېۋىپلارنىڭ ياخشى ئۇستازى ۋە ئۇلپىتى بولغان.

18 ياشقا كىرگەندە مەنتىقە، فىزىكا ۋە ماتېماتىكا پەنلىرىنى ئۆگىنىپ بولغان. شۇنداق قىلىپ، مېتافىزىكىدىن باشقا ئۇنىڭغا ئۆگىنىدىغان نەرسە قالمىغان. گەرچە ئۇ ئارىستوتېلنىڭ «مېتافىزىكا» ناملىق ئەسىرىنى 40 قېتىم ئوقۇغان بولسىمۇ، ئاپتورنىڭ ئىدىيىسىنى چۈشىنەلمىگەن. تاكى ئۇ تا- سادىپىي هالدا فارابىنىڭ «ئارىستوتېلنىڭ مېتافىزىكا» سىغا ئىنتىلىش» ناملىق قول يازمىسىنى ئوقۇغاندىن كېيىن، ئۇنىڭدىن ئىلهام ئېلىپ، ئارىستوتېلنىڭ نېمە دېمەكچى بولغانلىقىنى چۈ- شەنگەن.

بۇخارادىكى ساقايماس كېسەلگە دۇچار بولغان سامانىيلار سۇلتانى نوھبىن مەنسۇرغا تونۇشتۇ- رۇلغاندىن كېيىن، بۇنىڭ هاياتىدا كۈتۈلمىگەن بۇرۇلۇش مەيدانغا كەلدى. ئۇنىڭ بىلەن ئۇ شاهزادە ياكى باش ۋەزىرلەر بىلەن ـ كەلدى قىلىش پۇرسىتىگە ئېرىشتى ۋە ساراي هېكمى ياكى مەهرەملىككە تەيىنلەندى. بىراق ئۇنىڭ بۇ ئاقسۆڭەكلەر بىلەن بولغان ئالاقىسى ئۇزۇنغا بارمىدى. سامانىيلار سۇلتانىنىڭ ئوردىسىدىن بۇۋەيھەلەنىڭ ئوردىسىغا، بۇخارادىن راييانداغا، ئۇنىڭدىن كېيىن هەمەدانغا كەتتى. مۇقىم بىر يەرگە يەرلىشىشنى خالىمىدى. بۇ ئېهتىمال ئۇنىڭ خاتىرجەم بولالمىغانلىقى ياكى ئۆزىنىڭ ئىسمائىلىيلەر تەرەپدارى بولغانلىقى تۈپەيلى زىيانكەشلىككە ئۇچراپ كېتىشىدىن ئەنسىرىگەنلىكىدىن بولسا كېرەك. [86]

بۇۋەيھى ئەمىرلىرى مەجىد دەۋلە، شەمسۇل دەۋلە ۋە ئەل دەۋلە بىلەن بارىدى ـ كەلدى قىلىش جەريانىدا ئىبن سىنا ئازاب ۋە كۈلپەتلىك تەقدىردىن قۇتۇلالمىدى. ئۇنىڭ تەقدىرى دائىم غوجىسـ- نىڭ كەيپىي خۇش بولۇشى ياكى كېسەلگە گىرىپتار بولۇشى بىلەن ئۆزگىرىپ تۇردى. هەتتا ئۇنىڭغا قارايدىغان نەۋكەرلەرنىڭمۇ خۇلقى ناچار ئىدى. ئىبن سىنانىڭ سالامەتلىكى ئاخىردا ئىچىملىك ۋە ئەيش ـ ئىشرەتكە هەددىدىن زىيادە بېرىلىپ كېتىش بىلەن ناچارلاشتى. ئۇ گەرچە دىندا چەكلەنگەن ۋاستىلەرنى قوللانسىپ، ئۆزىنىڭ قورساق ئاغرىقىنى قايتا ـ قايتا داۋالاشقا ئۇرۇنغان بولسىمۇ، ئەينى زاماندىكى بۇ ئەڭ بۈيۈك هەكىم ئاخىردا مەغلۇپ بولۇپ، 1037 ـ يىلى 58 يېشىدا قازا قىلدى.

ئىبن سىنا هەقىقەتەن نۇرغۇنلىغان ئەسەرلەرنى يازغان بولۇپ، ئۇنىڭ ئەسەرلىرى كىندى، رازى قاتارلىق دەسلەپكى دەۋردىكى پەيلاسوپلارنىڭ ئەسەرلىرىگە قارىغاندا چۈشىنىشلىك ئىدى. ئۇنىڭدىن سىرت، ئۇ ئۇسلۇبىنىڭ راۋانلىقى ۋە ئىلگىرىكىلەر يېرىم ـ يارتا بايان قىلىپلا بولدى قىلغان مە- سىلىلەرنى شەرھلەش جەھەتتىكى كەسكىنلىكى جەھەتتە ئىلگىرىكىلەردىن، هەتتا داڭلىق فارابـ- دىنمۇ ئېشىپ چۈشتى. بۇ ئۇنىڭ قىسقا مۇددەتتە ئۇستازى فارابىنىڭ ئورنىغا ۋارىسلىق قىلغىنى يۇقىرىدا زىكرى قىلىنغاندەك، ئەمەلىيەتتە فارابى ئۆل سالغان ئىسلامىي يېڭى پلاتونىزمنىڭ پاسا- هىتى ۋە كەسكىنلىكى سەۋەبىدىندۇر. ئۇ يەنە ئەرەبچە پارسچە پەلسەپە سۆزلۈكلىرىنىڭ تەرەققىيا- تىغىمۇ زور تۆھپىلەرنى قوشۇپ، ئۆزىنىڭ زور كۆپ ساندىكى ئەسەرلىرىنى ئەرەب تىلىدا يازغان. «دانىشنامە» نى پارس تىلىدا يازغان. بۇ ئىسلام دىنى بارلىققا كەلگەندىن كېيىن تۇنجى پارسچە يېزىلغان پەلسەپە كىتابى ئىدى. [87] XI ۋە X II ئەسىردە شەرق پەلسەپىسى خىرەلەشكەندىن كېيىن، هەتتا كىندى ۋە فارابىنىڭ ئىسمى ئۇنتۇلاي دەپ قالغان زاماندىمۇ ئىبن سىنادىن ئۆگىنىش ئەنئە- نىسى هەرگىز توختاپ قالمىدى. قول يازمىلار بۇ ئەنئەنىنى ئىسپاتلىغان. كىندىنىڭ ساقلىنىپ قالغان ئەسەرلىرى پەقەت هازىرغىچە ئىستامبۇلدا قولىيازما پېتى تۇرۇقلۇق. [88] فارابىنىڭ ئەسەرلىرى ئىچىدە يەنە بىرمۇنچە تولۇق ئەمەس قولىيازمىلار بار. پەقەت ئىبن سىنانىڭلا كۆپ مىقداردىكى ئە- سەرلىرى مۇكەممەل تۇپلام هالىتىدە ساقلانماقتا. دومىنكالىق ئالىم، پوپ • C • G ئاناۋاتى ئىبن سىنانىڭ مەتبەئىدە بېسىلغان هەم قولىيازما هالىتىدىكى ئەسەرلىرىدىن 276 خىلىنىڭ ئىسمىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان بىر مۇندەرىجىنى ئوتتۇرىغا قويغان. [89]

ئىبن سىنانىڭ ئاساسلىقى پەلسەپىۋى ئەسىرى «كىتابۇل شىپا» بولۇپ، لاتىنچىدە كىتاب ئىسمى خاتا هالدا «توقلۇق نەزەريىسى» (سوففىسېنتىيا) دەپ تەرجىمە قىلىنغان. بۇ XI ئەسىر- دىكى ئىسلامىيەت ـ گۈنبد ئىلىملىرىنىڭ بىر چوڭ قامۇسى بولۇپ، لوگىكىدىن باشلاپ، ماتېماتى- كىغىچە هەممە ئىلىم تېپىلىدۇ. ئەينى زاماندىكى پەلسەپە ئوقۇرمەنلىرىنىڭ مۇهىم مەزمۇنىنى هەتتا

ئاساسىي مەزمۇنىنىڭ تېخىمۇ ئاساسىنى ئوقۇش، ئۇزۇن شەرھلەرنى ئوقۇشقا چولىسى تەگمەسلىكنى نەزەردە تۇتۇپ، فارابىنىڭ بۇ قامۇسنىڭ قىسقارتما نۇسخىسىنى يېزىپ چىققانلىقى ئېھتىمالغا نا-هايىتى يېقىن. ئۇ، بۇ قىسقارتما نۇسخىسىغا «نىجاد» (كىتابۇل ئەل ـ نىجات) دەپ ئىسىم قويغان. بۇ كىتابنىڭ ئوقۇرمەنلىرى «كىتابۇل شىپا» دىن كۆپ بولغان. ئۇنىڭ يەنە بىر ئاساسلىق ئەسىرى «ئىشارەت ۋە تەنبىھەت» (كىتابۇل ئەل ـ ئىشارەت ۋەل تەنبىھەت) نى ئۆزىنىڭ ئاخىرىدا يازغان بو-لۇپ، بۇ ئۇنىڭ ئەقلىي تەرەققىياتىدىكى تېخىمۇ مۇستەقىل تەرەپنىڭ مەھسۇلى. ئۇنىڭدىن كېيىن تىلغا ئېلىنغىنى «ئېنىقلىما توغرىسىدا» ناملىق ئەسەر بولۇپ، ئۇ كىندىنىڭ شۇ خىلدىكى ئە-سەرلىرى بىلەن ئوخشىشىدۇ ھەم ئارىستوتېلنىڭ «مېتافىزىكا» ناملىق ئەسىرىنىڭ تۆتىنچى جىلدىغا تەقىلد قىلىنغان. ئۇنىڭدىن كېيىنكىسى «نەزەرىيىۋى پەلسەپىنىڭ تۇرگە ئايرىلىشى» ناملىق ئەسەر. بۇ فارابىنىڭ «پەن تەرتىپى» دېگەن ئەسىرى بىلەن (گەرچە ئۇنىڭدىن قوپالراق يېزىلغان بولسىمۇ) يەنىلا ئوخشىشىدۇ. كېيىنكىسى پسىخولوگىيە، دىن ۋە ئېسكاتولوگىيە (ئاخىرەت) گە ئائىت بىر تۇركۈم رىسالىلەر. بۇ ئەسەرلەر «شىفا» ۋە «ئىشارەت» تىكى پىكىرلەرنىڭ مەلۇم تەرتىپىنى تەرەققىي قىلدۇردى. بىراق ئۇنىڭغا ھېچقانداق يېڭى مەزمۇن قوشمىدى. ئەڭ ئاخىرىدا بىز تەسەۋۋۇپقا دائىر بەزى ئەسەرلەرنى تىلغا ئالىمىز. [90] بۇ ئەسەرلەر يۇقىرىدا بايان قىلىنغان «ئىشارەت» كە ئوخشاش ئىبن سىنا «شەرق پەلسەپىسى» ياكى «ئىشراقىيە تەلىماتى» دەپ ئاتىغان ئىلىم جەھەتتىكى ئۆزگىچە ئىلگىرىلەشلەرنى نامايان قىلدى. ئۇنىڭ تەرجىمىھالىنى يازغۇچى مۇئەللىپ ئېيتىدۇكى، ئىبن سىنا بۇ توغرىسىدا بىر كىتاب يازغان [91] بولۇپ، ئۇنىڭ «شەرق پەلسەپىسى» دېگەن ئەسەر بولۇشى ئېھتىمالغا ناھايىتى يېقىن. بۇ كىتاب كىتابلار تىزىملىكىنىڭ ئەڭ ئاخىرقىسى. [92] بۇ يەردە ئۇنىڭ زور مىقداردىكى تېببابەت، تىلشۇناسلىق ۋە ئاسترونومىيىگە ئائىت ئەسەرلىرى ئۇستىدە توختالمايمىز.

ئىبن سىنا ئىدىيىسىنىڭ شەكىللىنىشىگە چوڭ تەسىر كۆرسەتكىنى ئارىستوتېل ھەم ئۇنىڭ گرىكچە شەرھىشۇناسلارنىڭ ئەسەرلىرىدىن باشقا، «سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى مەكتۇبلىرى» بىلەن فارابىنىڭ ئەسەرلىرىدۇر. گەرچە ئۇ ئۆز تەرجىمىھالىدا ئۇستازىنىڭ تەرىپىسىدىن كۆرە ئۆ-زىنىڭ نەتىجىلىرىنى تەكىتلەپ، ئىسمائىلىيلەر بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىنى ئۇزۇپ، بۇ پاكىتنى سۆزلەيدۇ. ئۇنىڭ پەلسەپە ئوگىنىشكە كىرىشىشى ئاتىسى ۋە ئاتىسىنىڭ يوقلاپ كەلگەن ئىسمائىلىيلەر بىلەن بولغان مۇنازىرىدىن باشلانغان. بۇنى يۇقىرىدا سۆزلەپ ئۆتتۇق. چوڭقۇر ئەھمىيەتلىك بول-غىنى شۇكى، X II ئەسىردىكى تارىخشۇناس بەيھاقى مۇنداق بىر پاكىتنى كۆرسەتكەن: ئىبن سە-ئانىڭ ئاتىسىغا ئوخشاش «سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىنىڭ مەكتۇبلىرى» نى ئوقۇش ئادىتى بار ئىدى. [93] بىز ئۇنىڭ فارابىدىن نەپ ئالغانلىقى، فارابىنىڭ ئەسىرى ئارقىلىق ئارىستوتېلنىڭ «-مېتافىزىكا» ناملىق ئەسىرىنى چۈشەنگەنلىكىنى ئوچۇق ـ يورۇقلۇق بىلەن ئېتىراپ قىلغانلىقىغا دىققەت قىلدۇق. كېيىنكى بىئوگرافېر ھاجى خەلىپە (1657 ـ يىلى ۋاپات بولغان) نىڭ قارىشىچە، ئىبن سىنانىڭ ئاساسلىق ئەسىرى «شىفا» فارابىنىڭ يىتۈپ كەتكەن «ئىككىنچى تەلىم» گە ئوخ-شىشىپ كېتىدىغان ئەسىرى ئاساسىدا يېزىلغان. [94] بىراق، ئىبن سىنانىڭ فارابىنىڭ پايدىسىنى كۆرگەنلىكىنى بۇ ئالامەتلەر بىلەنلا ئىسپاتلاش يېتەرلىك ئەمەس. ئۇنىڭدا بار بولغان مېتافىزىكا ۋە كوسمولوگىيە جەھەتتىكى ئاساسلىق پىكىرلەر ھەممىسى فارابىدا بار ئىدى. ئۇنىڭ خۇسۇسىيىتى تۆھپىسى دائىم ۋەقەلەرنى تەپسىلىي بايان قىلغانلىقىدا. مەسىلەن، ئۇ پەنلەر تۇرىنى بايان قىلغاندا، فارابىنىڭ «پەن تەرتىپى» ناملىق ئەسىرىدىكى مۇناسىۋەتلىك مەزمۇنلارغا ئازراق قوشۇمچە قىلغان خالاس.

گرىك ـ ئىسلام ئىلمىنىڭ پۈتۈن چاتمىلىرىنىڭ يېغىنچاقلانىشى بولمىش «شىفا» نىڭ كىرىش سۆز قىسمىدا ئىبن سىنا مېتېئولوگىيىدىكى ئەڭ مۇھىم قىيىن مەسىلىلەرنى ھەل قىلدى. ئۇ ئېيتىدۇكى، ئۆزىنىڭ بۇ كىتابنى يېزىشتىكى مەقسىتى ـ قەدىمكىلەرگە تەۋە پەلسەپە ئىلمىنىڭ مۇھىم نۇقتىلىرىنى بايان قىلىش ئارقىلىق ھەرقانداق قىممەتلىك نەرسىنى قەتئىي چۈشۈپ قويماسلىق. ھالبۇكى، ئۇنىڭ مەقسىتى نوقۇل ھالدا بايان قىلىشلا بولغانلىكەن. ئىبن سىنا

ئېھتىياتچانلىق بىلەن ئېيتىدۇكى، كىشىلەر بۇ كىتابتىن ئۇنىڭغا تەۋە ئىدىيىلەرنى ئىزدەپ ئاۋارە بولمىسۇن. بۇ ئۇنىڭ «شەرق پەلسەپىسى» ناملىق كىتابىدا بار. «شەرق پەلسەپىسى» نامى بىلەن ساقلىنىپ قالغان بىر قولىيازما ئۇنىڭ ئىدىيىسىدىكى ئىككى خىل زىت قاراشنى ئىسپاتلىيالمايدۇ. [95] بىراق «شەرق پەلسەپىسى» نىڭ لوگىكا قىسمىدىكى ئەسەرلەردە، ئىبن سىنا ئۆز ئىدىيىسىدىكى ئىككى خىل پىكىردە چىڭ تۇرغان. شۇ زاماندىكى ئىلىم ئەھلىنىڭ مەششائىيلەر ئېقىمىغا ئىشتىياق باغلىغانلىقىغا دىققەت قىلغان ئىبن سىنا ئۆزىنىڭ ئامىمباب ئەسەرلىرىدىكى مەششائىيلەر رىۋايەتلىرىنى چىقىرىۋېتىشكە باھانە يوقلۇقىنى ھېس قىلغان. ئادەتتىكى كىشىلەرنىڭ كاللىسىدا «ئارىستوتېل پەلسەپىسى بولسا ئەۋزەل پەلسەپە، ھەرقانداق كىشىنىڭ ياقتۇرۇشىغا ئېرىشىش كېرەك» دېگەن قاراش مەۋجۇت ئىدى. بىراق بۇ خىل ھېسسىياتتا «شىفا» ۋە ئۇنىڭ شەرھىسى «تولۇقلىما» يېزىلىپ، مەششائىيلەر ئېقىمىنىڭ يېتەرسىزلىكلىرى تولۇقلانغان بولسىمۇ، ئىبن سىنا تېخىمۇ ئىچكىرىلەپ كىرىپ «بۇ خىل ھەقىقىي ئىلىمنىڭ ئاساسىي پرىنسىپلىرىنى گەۋدىلەندۈرىدىغان» بىر كىتاب يازمىسا بولمايدىغانلىقىنى ھېس قىلغان. بۇ كىتاب «بىز ئۆزىمىز» ۋە ئۇلاردىن ھەقەتەنى سۆيۈشى ۋە چۈشىنىشىگە ئاساسەن «بىز بىلەن يېقىن مەسلەكداش بولغان كىشىلەر» دىن باشقا، سىرتقا ئاشكارىلانمىغان. [96]

مۇنازىرە قوزغىغان بۇ مەسىلە كۆپلىگەن زاھىرى، باتىنى دەلىللەرنى تەپسىلىي بايان قىلماسلىق، قارىغاندا ئىبن سىنا ئىدىيىسىدىكى ئىككى ياقلىمىلىق كۆزقاراش بىلەن ئۆزئارا يېيىشىنىپ كېتىدۇ. ئالدى بىلەن مەيلى «شەرقلىقلەر مەنتىقىسى» ياكى «شەرق پەلسەپىسى» دە ۋە ياكى ئۇنىڭ ئەڭ ئاخىرقى ۋە ئەڭ پىشقان ئەسىرىنىڭ بىرى بولمىش «ئىشارەت ۋە تەنبىھەت» دە بولمىسۇن، ئارىستوتېل ئىدىيىسى بىلەن بولغان قارىمۇقارشىلىق نوقۇل ھالدا يېزىق ئۇسلۇبى جەھەتتە ئىدى. ئىككىنچىدىن، ئۇنىڭ ئەگەشكۈچىسى ۋە ۋارىسلىرى مەسىلەن، ئىبن مەرزۇبان، شەھرىستانى ۋە تۇسى قاتارلىقلار ئىبن سىنا پەلسەپىسىنىڭ يېڭى پلاتونىزمىنى ئىسلامىي شەكىلدە ئېتىراپ قىلىپ، باشتىن ـ ئاخىر جانلىق تەسۋىرلىگەنلىكىنى قەيت قىلىشىدۇ. ھەتتا ئۇنى ئۆتكۈر تەنقىد قىلغۇچى، ئۇنىڭ كۆز قاراشلىرىنى بايان قىلىش جەھەتتىكى ئاددىيىلىقىغا گۇمان قىلىش ھاجەتسىز بولغان غەززالىي بىلەن ئىبن رۇشىدمۇ ئىبن سىنانىڭ ئىككى ياقلىمىلىقىغا دائىر ھېچنېمە بىلمەيدۇ.

مەنتىقە

ئىبن سىنا ئىدىيىسىدىكى ئىزچىللىق بىلەن خۇسۇسىيەتداشلىقنى ئۇنىڭ ئەنئەنىۋى يېڭى پلاتونىزمىدىكى ئۆزىگە تەۋە مەزمۇنلارنى قايتا ئىشلەپ چىقىشى بولمىش ئىشراقىيىگە بولغان ماىلىلىقىدىن كۆرۈش مۇمكىن. فارابىغا ئوخشاش، ئىبن سىنا ئارىستوتېل ـ تولىمېي كوسمولوگىيىسى ئاساسىدا يېڭى پلاتونىزم بىناسىنى بەرپا قىلدى. بۇ بىنادا مەۋجۇدىيەتتىكى ئېقىم چىقىش نەزەرىيىسىنىڭ كۆلىمى ئۆزۈل ـ كېسىل كونكرېتلاشتۇرۇلدى. گەرچە ئۇ ماھىيەت جەھەتتىن فارابىنىڭكىگە ئوخشىسىمۇ، بۇ خىل مەۋجۇدىيەتچىلىكنىڭ كۆلىمى بىرقەدەر مۇكەممەل، ئەسەرلەر بىر قەدەر ئۇنىۋېرسال ئىدى. ئەگەر بىز ئۇنىڭ «شىفا» نىڭ قىسقارتىلما نۇسخىسىنى مىسال ئالساق، ئىبن سىنانىڭ ئارىستوتېلىزم، يېڭى پلاتونىزم ۋە ستوئىك مەزھىپى تەركىبلىرى ئارىلاشقان ھالدىكى لوگىكىلىق قىسقا بايانىدىن باشلىغانلىقىنى بايقايمىز. لوگىكىدىكى تېما بىلەن مۇناسىۋەتلىك بولغان بارلىق مەزمۇنلارنى قايسى ئۇقۇمنىڭ ئوبيېكتى، قايسى ھۆكۈمنىڭ ئوبيېكتى دەپ ئايرىغان قىسقا مۇقەددىمىدىن كېيىن، ئىبن سىنا پورفىرنىڭ «ئىساگوگ» (مۇقەددىمە) تىكى بەش تۈرنى مۇزاكىرە قىلغان. ئاندىن ئەنئەنىۋى ئۇسۇل بىلەن ھۆكۈمنى تۈرگە ئايرىغان. ئارقىدىن قائىدىلەرنى تەپسىلىي بايان قىلىش بىلەن بىللە، سىمىستىيوس ھەم ئىسكەندەرنىڭ قاراشلىرىنى ئوتتۇرىغا قويغان ھەم باھالىغان.

ئارقا كۆرۈنۈش ھېسابلانغان بۇ خىل دەسلەپكى مۇزاكىرە ئارقىلىق، ئىبن سىنا ئادەتتىكى دە-

لىللەش ۋە دېدوكسىيىلىك خۇلاسىگە كىرىشكەن. ئۇنىڭغا نىسبەتەن ئېيتقاندا، بارلىق دەلىللەرنىڭ مۇمكىنچىلىكى مەلۇم خىل ئىسپاتلاش مۇمكىن بولمايدىغان پرىنسىپ، يەنى بۇ خىل پرىنسىپلارنى بۇزۇستە ھېس قىلغىلى بولمىدۇ. مەسىلەن، سەزگۈ ئەزالىرىنىڭ ئوبيېكتى، تەجرىبىچىلىكتىكى ئەقلىيە سۆزلەر، نوپۇزلۇقلار ئېتىراپ قىلغان ئەقىدە، ھەممەيلەن ئىشىنىدىغان مۇمكىن چۈشەنچىلەر، ئەڭ ئاخىردا يەنە بارلىق دەلىللەر ئورتاق ھالدا ئۇنىڭغا باغلىق بولغان بۇزۇستە سېزىمدىكى ئېنىق بولغان ئاشۇ ئىلىملەرنىڭ ئەڭ ئاساسلىق پرىنسىپلىرىغا تايىنىدۇ. [97]

ئىسپات (ئەل ـ بۇرھان) نىڭ ئېنىقلىمىسى شەكسىز ھۆكۈمنى كەلتۈرۈپ چىقارغان خىلمۇ-خىل شەكسىز شەرتلەردىن تۈزۈلگەن بىرخىل دەلىلدۇر. ئىسپاتنىڭ مۇتلەق شەكلى ۋەقە (پاكىت) دىن ۋە ۋەقەنىڭ سەۋەبىدىن كەلگەن دەلىلدۇر. [98] بىرىنچىسىدە ۋەقە، ئىككىنچىسىدە سەۋەب ئىسپات ئىچىدە ئوتتۇرىدىكى پرىنسىپ بولىدۇ. [99] بارلىق ئىسپات ئۇچ ئاساسلىق ئامىلنى تەلەپ قىلىدۇ. پەرەز، شەرت ۋە مەسىلە، پەرەز بولسا ھەرقانداق ئىلىمدىكى ئالدىن خىيال قىلىنغان ئىش بولۇپ، ئۇنىڭ ماھىيەتلىك ئالاھىدىلىكى شۇ ئىلىمنىڭ مۇناسىۋەتلىك مەزمۇنلىرىنى تەشكىل قىلىدۇ. مەسىلەن، ئارىفمېتىكا مۇناسىۋەتلىك سان، فىزىكىدىكى ماسسا، مېتافىزىكىدىكى مەۋجۇدىيەت قاتارلىقلار. شەرت بولسا دەلىللەشتە ئاساسلىنىدىغان بايانلاردۇر. مەسىلە دېمەكلىك، ئالاھىدە سوئال ياكى گۇمان، ئىسپات دېمەكلىك، مەسىلىنىڭ ھەل قىلىنىشىنى تاپقانلىقتۇر.

بىز يۇقىرىدا بايان قىلغان بۇ ئامىللاردىن باشقا، ئىسپات بەزى ئاساسىي پرىنسىپلارنى ئالدىنقى شەرت قىلىدۇ. ئۇنىڭغا دائىر ئىلىملەر جەزمەن مۇۋاپىق ئىسپاتنىڭ ئالدىدا بولۇشى كېرەك. بۇ پرىنسىپلار چەكلىمە، شەرت ۋە ئاكسىئومىدىن تۈزۈلگەن. شەرت بولسا گەرچە ئۆز ـ ئۆزىدىن مەلۇم بولمىسىمۇ، ئۇلاردىكى ھەقىقەت بىلەن ئاللىقاچان ئىسپاتلانغان، باشقا پرىنسىپلار تەرىپىدىن ئېتىراپ قىلىنغان ياكى ئۆز ـ ئۆزىنى ئىسپاتلاش جەريانىدا ئېنىق ـ ئاشكارا بولغان خىلمۇخىل كۆز قاراشلاردۇر. [100] يەنە بىر تەرەپتىن، ئاكسىئوما بولسا تەبىئىيكى ئۆز ـ ئۆزىدىن مەلۇم كۆز قاراش بولۇپ، ئۇ بىر بولسا ئادەتتىكى مەنە، مەسىلەن، ھەربىر بايان يا مۇئەييەنلەشتۈرۈلگەن ياكى ئىنكار قىلىنغان دېگەندەك. بىر بولسا چەكلىمە مەنىسىنى سېلىشتۇرۇش، مەسىلەن، ئوخشاش بىر سانغا تەڭ بولغان ئىككى سان ئۆزئارا باراۋەر دېگەن قاراشلاردەك.

ئىبن سىنا يەنە دەلىللەپ ئېيتىدۇكى، چەكلىمە بولسا ئىسپاتتا بولمىسا بولمايدىغان، بىراق ئىسپات ئارقىلىق ياكى بىرىنىڭ ئىككىگە بۆلۈنۈشى (ئىككىگە بۆلۈش ئۇسۇلى) بىلەن يەتكىلى بولمايدىغان قاراشتۇر. چۈنكى بارلىق ئىسپاتلارنىڭ ھەممىسى بىر بولسا چەكلىمە ئارقىلىق، بىر بولسا تەسۋىلەش ئارقىلىق بارلىققا كېلىدۇ. [101] بىر بولسا پەقەتلا بىر ئالاھىدىلىك (ئېھتىمال يىغىنچاقلاش ئۇسۇلى ئارقىلىق) نىڭ ئوتتۇرىسىدىكى تۈرنى ئالدىنقى شەرت قىلىدۇ. ئەگەر چەكلىمە ئارقىلىق مەيدانغا كەلسە، ئۇنداقتا يا باشقا ئوتتۇرىدىكى تۈرنى ئۆز ئىچىگە ئالغان دەلىلنى تەلەپ قىلىشى بىلەن باشقا ئوتتۇرىدىكى تۈرلەر يەنە باشقا ئوتتۇرىدىكى تۈرنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. شۇنداق قىلىپ ئۇ چەكسىز داۋاملىشىدۇ. يا بولمىسا ئۇ بۇزۇستە ھالدا ھېس قىلىنىدۇ. ئەگەر تەسۋىرلەش ياكى يىغىنچاقلاش ئۇسۇلى ئارقىلىق بولغان بولسا، ئۇنداقتا ئەقلىي ھۆكۈمنىڭ خۇلاسىسى شۇكى، تەسۋىرىي ياكى يىغىنچاقلاش بىلەن مۇناسىۋەتلىك بولغان تاسادىپىي ئالاھىدىلىك ئېھتىمال چەكلىمە بىلەن مۇناسىۋەتلىك بولغان ماھىيەتلىك ئالاھىدىلىككە قارىغاندا دەلىللەشكە تېخىمۇ مۇۋاپىق كېلىشى مۇمكىن. بۇ بىمەنىلىكتۇر.

چەكلىمىگە ئىككىگە بۆلۈش ئۇسۇلى ئارقىلىقمۇ يەتكىلى بولمايدۇ. چۈنكى بىرىنىڭ ئىككىگە بۆلۈنۈشى ياكى باغلاشمىغان ئەقلىي خۇلاسىنىڭ قارىمۇقارشى تەرەپلىرى ياكى ئالدىن پەرەز قىلىنغان ياكى ئالاھىدە ئېنىق بولۇپ، ئالدىنقى ئەھۋالدا ئۇلار تەبىئىيكى بىرىنىڭ ئىككىگە بۆلۈنۈشىدىن نەتىجە چىقىرالمايدۇ. كېيىنكى ئەھۋالدا، ئۇلار ئېنىقلىما بېرىلگەن سۆزنىڭ چىقىشىغا ياردەم بېرىلمەيدۇ. شۇڭا ئۇ يەنە چەكلىمە ئېنىقلىما بېرىلگەن سۆزنى ئۆزىنىڭ مۇۋاپىق نەسلىگە كىرگۈزۈش ئارقىلىق، ئۇنىڭ ئۆزگىچە سۈپىتى (ياكى پەرقى) نىڭ قانداق شەكىللىنىشىنى بەلگىلەيدۇ. ئەگەر بۇ

ئىككىسى بىرلىشىپ پىكىرگە ئايلانسا، بۇ چەكلىمىنىڭ نەتىجىسى بولىدۇ. [102]

لوگىكا قىسمى بۇ تۈردىكى ئىسلامىي مۇزاكىرىلەردە ئادەت بولۇپ قالغانغا ئوخشاش، خىلمۇخىل خاتالىقلارنى يېغىنچاق هالدا باهالاپ ئىزاهلاش بىلەن تاماملانغان. ئىبن سىنانىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، بۇ خاتالىقلار ياكى شەكلەن مەسىلە ياكى ماهىيەتلىك مەسىلە ۋە ياكى ئاڭلىق ياكى ئاڭسىزدۇر. شەكلەن بىمەنىلىكلەر ئىچىدىكى ناتوغرا پىكىر ئېهتىمال بىرخىل ئۇيۇ پىكىرنى ئىپادىلىگۈچى سۆزلەردە ئاسان يۈز بېرىدىغان مۇجمەللىك ياكى سىنتاكسىلىق، گراماماتىكىلىق ۋە ياكى باشقا خاتالىقلارغا تەۋە بولۇشى مۇمكىن. ماددىي سەپسەتە ئىچىدە ناتوغرا پىكىر ئېهتىمال هالقىسمانلىق، كۆنگەن باهانە، سەۋەب ـ نەتىجە مۇناسىۋىتىدىكى بۇرمىلىنىش ياكى يەكۈن قالايمىقانچىلىقى قاتارلىقلاردىن كېلىپ چىقىشى مۇمكىن. [103]

تەبىئەت

ئىبن سىنانىڭ تەبىئەت ئىلمى (فىزىكا) توغرىسىدىكى مۇزاكىرىسى «ئاسان ئۆزگىرىدىغانلىقىغا ئاساسەن جىسىملار» دەپ [104] ئاتالغان تەبىئىي پەندىكى مۇناسىۋەتلىك ماددىنى تەتقىق قىلىشتىن باشلاندى. گەرچە ئۇنىڭغا مۇناسىۋەتلىك ماددىنىڭ مەۋجۇدىيىتى فىزىكا تەرىپىدىن تەلەپ قىلىنسىمۇ، ئۇ ئاساسلىنىدىغان پرىنسىپنىڭ ئىسپاتى بىر قەدەر يۇكسەك بىر ئىلمىنى، يەنى مېتافىزىكا ۋە كوسمولوگىيىنى كېرەك قىلىدۇ. مېتافىزىكىدىكى بۇ پرىنسىپلار ئاكسىئوما سۈپىتىدە قوبۇل قىلىنىدۇ. چۈنكى هەرقانداق بىر ئالاهىدە پەننىڭ ئۆزى ئاساسلىنىدىغان ئاساسىي پرىنسىپ ياكى ئالدىنقى شەرتلەرنى ئىسپاتلىشى هاجەتسىز.

بۇ ئاساسىي پرىنسىپ ياكى ئالدىنقى شەرت توغرىسىدا ئىبن سىنا تۆۋەندىكى ئۆلچەمنى ئوتتۇرىغا قويغان: تەبىئىي جىسىملار ماددا ۋە شەكلىنىڭ بىرىكىشىدىن تۇزۇلىدۇ. ئۇلار ئۆزلىرى ماددىلىق سەۋەبى تۈپەيلى ئۆزى تۇرۇۋاتقان ماكاننىڭ چەكلىمىسىگە ئۇچرايدۇ. ئۆزلىرىنىڭ شەكلەن سەۋەبى تۈپەيلى بەلگىلىك ماددىي ياكى تاسادىپىي سۈپەتلىرى بولىدۇ. فىزىكىدىكى بۇ ئىككى پرىنسىپقا غەيرىي فىزىكىلىق پرىنسىپ ئاكتىپ ئەقىل قوشۇلۇپ، ئۇلاردىكى ماددىيلىق ۋە شەكلى ئۇنىڭغا بېقىنىدۇ. ئۇنىڭغا ئوخشاش ئەقىلنى تەكشۈرۈپ تەتقىق قىلىش فىزىكىدىن ئىبارەت بۇ پەنگە ماس ئوبيېكتىپ ئەمەس. ئۇنىڭدىن سىرت، ئۇلار ئۆزىدىكى هەم قايرىلىپ كېلىپ شۇ خىل سۈبستانسىيىنىڭ ئىككىنچى كۈچىنى هاسىل قىلىدىغان ئاساسلىق فىزىكا كۈچى ۋاستىسى بولمىش بۇخىل پرىنسىپ فىزىكىلىق جىسىملارنىڭ بىرىنچى هەم ئىككىنچى كامالىتىنى قوغداشقا پايدىلىق.

جىسىملارنىڭ هەرىكىتى شۇ خىل كۈچتىن سىرغىپ چىققان ئىككىنچى كامالەت ئىچىدە بولۇپ، ئۇ ئۈچ تۈرلۈكتۇر: (1) جانسىز كۈچلەر. بۇ خىل كۈچ جىسىملار هەم ئۇلارنىڭ تۈغۇلۇشىنى ئۇلارنىڭ تەبىئىي هالدىكى هەرىكەت ۋە جىمجىتلىق هالەتلىرىدە زۆرۈر بىر شەكىلدە داۋام قىلدۇرىدۇ. (2) جانلىق كۈچ. بۇ خىل كۈچ هاياتى كۈچى ئۇرغۇپ تۇرغان ئەزالار ئارقىلىق بەزىدە ئىختىيارىي، بەزىدە مەجبۇرىي يوسۇندا جىسىملارنى قامدايدۇ. مەسىلەن، ئۆسۈملۈكچە، هايۋانىي ۋە ئەقلىي ئىقتىدارىدىكى روھ كەبى. (3) ئىلاهىي كۈچ (ياكى روھ). بۇ خىل كۈچ ئۆزگەرتىش مۇمكىن بولمايدىغان شەكىلدە پلانېتلارنىڭ ئىختىيارىي هەرىكەتلىرىنى ئىدارە قىلىدۇ.

تەبىئىي جىسىملارنىڭ شەكلى ماددىدىن ئەسلا ئايرىلماس ۋە ماددىدىن ئايرىلار دەپ ئىككى قىسىمغا بۆلۈنىدۇ. كېيىنكىسى ئۇلارنىڭ ئەگىشىپ هاسىل بولۇشىغا نۆۋەتلىشىپ بېقىنىپ، تەبىئىي جىسىملارنىڭ پەيدا بولۇشى ۋە يوقىلىشىنى بارلىققا كەلتۈرىدۇ. بىراق، بۇ خىل نۆۋەتلىشىش بىرى بىرىنىڭ ئورنىنى ئېلىش شەكلى ۋە ئۇنىڭ ئىچىدە مەۋجۇت بولغان ماددىدىن باشقا يەنە، گەرچە پەقەت تاسادىپىي سەۋەب ئارقىلىق بولسىمۇ، ئۇ ئۆزى پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىشنىڭ زۆرۈر شەرتى بولمىش ئالدىنقى شەرت ـ ئۇچىنچى ئامىل كەملىك قىلىدۇ. شۇنداق قىلىپ، بۇ يەردە

ئوتتۇرىغا قويۇلغان ئەھۋال (A) نىڭ مەيدانغا كېلىشى پەقەت ئۇنىڭغا ماس (غەيرىيA) نىڭ كەملىك قىلىشى بىلەن مۇمكىن بولىدۇ. مۇئەللىپنىڭ سۆزىگە ئاساسلانغاندا، بۇ كەملىكنىڭ مەنىسى ھەرقانداق بىر ھادىسە بىرخىل مەنتىقىلىق تەرتىپنىڭ نەتىجىسى ھەم «ھېكمەتلىك» ئورۇنلاشتۇرۇشقا ئاساسلانغان، ئاللانىڭ تەدبىرىدە تاسادىپىيلىق ھەم پۇرسەتكە ئورۇن يوق دېمەكچىكەن. [106]

ماددا (ئاتوم) نىڭ بۆلۈنۈشىدەك، بۇ ئەنئەنىۋى مەسىلە توغرىسىدا ئىبن سىنا كەسكىن ھالدا ئانتى ئاتوم مەيدانىنى ئىپادىلىدى. مەيلى بىز دېموكراتنىڭ ئاتوم نەزەرىيىسى كۆز قارىشى ياكى ئاناكساگوراس ئېيتقان ئوخشاش تۇرىدىكى زەررىچىلەر ھەققىدىكى يېرىم ئاتومچىلىق نەزەرىيىسىنى قوبۇل قىلايلى ياكى قىلمايلى، بۇخىل نەزەرىيە مەنتىقە جەھەتتىن پۈت تىرەپ تۇرالمايدۇ. ئەگەر بىرىنچى خىل ئەھۋالدىكىدەك، جىسىملار بۆلۈنمەيدىغان ئاتوملاردىن مەيدانغا كەلگەن دەپ پەرەز قىلىنسا، ئۇنداقتا بۇ ئاتوملارنىڭ يا ئۆزى بىلەن قوشنا ئاتوملار بىلەن ئۆزئارا مۇناسىۋەتتە بولىدۇ. بۇ خىل ئەھۋالدا ئۇلار بۆلۈنمەيدۇ، يا بولمىسا ئۇلار بىلەن ئۆزئارا سىڭىشىش ياكى نۆۋەتلىشىش ھالىتىدە بولىدۇكى، بۇ ھالدا ئۇلاردىن بۇيۇك بىر جىسىم مەيدانغا كەلمەيدۇ. [107] بۇ ئىككىنچى خىل كۆز قاراش پۈتۈن ھەرىكەتنىڭ مۇمكىنچىلىكىگە توسقۇنلۇق قىلىدۇ.

II بابتا جىسىملارنىڭ بىرلىكتە تۇرۇش ئەھۋالى، ھەرىكەت ۋە جىمجىتلىق، زامان ـ ماكان ۋە بوشلۇق، چەكلىك ۋە چەكسىزلىك، ئالاقە، بىرلىشىش، داۋاملىشىش قاتارلىق فىزىكىلىق ئەھۋاللارنىڭ تەتقىق قىلىنىشى بايان قىلىندى. ئومۇمەن ئېيتقاندا، بۇ مۇزاكىرە ئارىستوتېلنىڭ يولى بويىچە، بۇ ئۇقۇملارغا بېرىلگەن چۈشەندۈرۈش بولۇپ، ئۇنىڭدا ئازراق ئىجادىيلىقمۇ بار.

ھەرىكەتكە: «ئۆزىنىڭ يوشۇرۇنلۇقىغا نىسبەتەن ئېيتقاندا، يوشۇرۇن ھالەتتىكى شەيئىنىڭ تۇنجى ئەمەلىيىتى ياكى كامالىتى» دەپ تەبىر بېرىلگەن. [108] ئۇنداقتا، ھەرىكەت يوشۇرۇنلۇقتىن تەدرىجىي ئەمەلىيەتكە ئايلىنىدۇ ۋە ماددىدىن باشقا بارلىق كاتېگورىيىلەرنىڭ سۈپەتلىرىدىكى ئاشۇ ئاساسىنى زۆرۈر شەرت قىلىدۇ. چۈنكى «ماددىدىكى پات ئارىدا شەكىللەنگىنى ۋە ھازىر ئاخىرلاشقىنى ھەرىكەتنىڭ شەكلى ئەمەس، چۈنكى ئۇلار دەرھال يۇز بېرىدىغان جەريانىدۇر.» [109] ھالبۇكى، ھەرىكەت جىسمىنىڭ ئۇنىۋېرسال سۈپىتى ئەمەس، شۇنداقلا ئۇ پائالىيەتتىكى جىسىم بىلەن تۈپتىن ئوخشىمايدىغان سەۋەبىنى ئالدىنقى شەرت قىلغان، ئۇ جىسىم ئىچىدە تۇراقلىق بار بولغان چاغدا، ئۆزلۈكىدىن ھەرىكەتلىنىدۇ دېيىلىدۇ، ئۇنداق بولمايدىكەن، ھەرىكەتنىڭ تاشقى سەۋەبى تەرىپىدىن ئىتتىرىلگەن بولىدۇ. ئۇ ئۆزلۈكىدىن ھەرىكەتلەنگەن چاغدا، بۇ ھەرىكەت يا دەۋرىيلىك بولۇپ ئىخىتىيارىي ئاتىلار، يا ئۇزلۇكسىز (دەۋرسىز) بولۇپ تەبىئىي ئاتىلار. تەبىئىي ھەرىكەت ئىختىيارى ھەرىكەت ۋە ئىختىيارسىز ھەرىكەت دەپ پەقەت ئىككى تۈرگىلا ئايرىلىدۇ. ئىختىيارسىز ھەرىكەتنىڭ تۈپكى سەۋەبى تەبىئەت، ئىختىيارىي ھەرىكەتنىڭ سەۋەبى بولسا ئالەمدىكى روھتۇر. [110]

بىراق، تەبىئەتتىكى ۋە ئالەمدىكى روھ بۇ ئىككىسىدىن مۇستەسنا. ئالەمدىكى بارلىق ھەرىكەتنىڭ بىر ئاساسىي پرىنسىپى مەۋجۇتكى، ئۇ ئەڭ يۇقىرىقى ئاسماندىكى يەككە ـ يىگانە، مەڭگۈلۈك، ئەزەلىي ئايلىنىپ تۇرىدىغان ھەرىكەتتۇر. بۇ خىل ھەرىكەتنىڭ چېكى بولمىغىنى ئۈچۈن، ئۇ سان جەھەتتە چوقۇم بىر ياكى دەۋرىي سان. بۇ خىل ھەرىكەتنىڭ خۇسۇسىيىتى ئەسلىگە قايتىش ياكى توختىماستىن چەكسىز ئىلگىرىلەش بولغىنى ئۈچۈن ئۇ تۈز سىزىقلىق ھەرىكەتكە نىسبەتەن ئىمكانسىزدۇر. بۇ ئاساسىي ھەرىكەتنى ئىبن سىنا پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش ئىچىدىكى ئالەمدىكى غەيرىي ئىجادىي ھەرىكەتنىڭ باشقا شەكىللىرى بىلەن تۈپتىن ئوخشىمايدىغان ئىجادىي دەپ تەسۋىرلىگەن. بۇ ئىجادىي ھەرىكەتنى بارلىققا كەلتۈرگۈچ كۈچ چوقۇمكى چەكسىز. ئۇنداق بولمىسا، ئۇنىڭ ھەرىكىتى ئۈزۈن داۋاملىشالمايدۇ. ئۇ چوقۇم غەيرىي ماددا. ئۇنداق بولمىسا، ئۇ چەكسىز بولالمايدۇ. بىراق، غەيرىي ماددا بولغانىكەن، ئۇ جەزمەن تەبىئىي ئىنتىلىش بىلەن بۇ خىل ماددىي ھەرىكەتتىكى ماددىي كۈچ ياكى روھنى قوبۇل قىلىپ ھەرىكەت قىلىدۇ.

ئالەمىي روھىي كۈچنىڭ ئاسمان جىسىملىرى ۋە پەيدا بولۇش، يوقىلىش ئىچىدىكى كائىناتقا تەسىر كۆرسەتكەن غەيرىي ماددىنىڭ ھەرىكەت سەۋەبىنىڭ خاراكتېرىنى مۇتائىلە قىلىشتىن ئىبا-

گىرى، ئىبن سىنا بۇ تېما بىلەن ئازدۇر ـ كۆپتۇر مۇناسىۋەتتى بولغان فىزىكىدىكى ئالەمنىڭ تۈزۈلۈشى توغرىسىدىكى مەزمۇنلارغا بۇرالغان.

«ئەزەلىي جىسىملار» تۆت چوڭ ئامىلنىڭ ئىككى ياكى ئۈنىڭدىن ئارتۇقتىن بىرىكىشىدىن ھاسىل بولىدۇ. بۇ ئامىللار تۆت قارىمۇ قارشى خۇسۇسىيەت، يەنى ئىسسىقلىقى بىلەن سوغۇقلۇقى، ھۆللۈكى ۋە قۇرۇقلۇقىغا ئاساسەن پەرقلەندۈرۈلىدۇ. بۇ خۇسۇسىيەتلەر ئىچىدە ئىككىسى ئاكتىپ، ئىككىسى پاسسىپتۇر. جىسىملار بىر تەرەپتىن ئىچكى يىغىلىشچانلىققا، يەنە بىر تەرەپتىن پارچىلىنىشچانلىققا ئىگە بولغانلىقتىن، ئۇ جەزمەن ئاز دېگەندىمۇ بىر ئاكتىپ ھەم بىر پاسسىپ خۇسۇسىيەتتىن تەركىب تېپىشى كېرەك. بۇ خۇسۇسىيەتلەرنىڭ تەبىئىي ماھىيىتىنى بېكىتىشنى مەقسەت قىلغان تۈرلۈك ـ تۈمەن كۆز قاراشلار توغرىسىدا ئىبن سىنا ئۆزى ئىزىكا ئوبيېكتىنىڭ «خىلمۇ خىل ماددىلارنىڭ شەكلى» دىكى پەرق دېگەندىن كۆرە، ئۇلارغا ئەگىشىپ كەلگەن سۈپەتلەر دېگەن تۈزۈك دەپ قارىغان. چۈنكى جىسىملار ئىسسىق ياكى سوغۇق، ھۆل ياكى قۇرۇق، ھەرىكەت ياكى جىمجىتلىق ھالىتىدە بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، بۇ خۇسۇسىيەتلەر ھەم ئۇلارنىڭ رولى باشتىن ـ ئاخىر ئاشۇ جىسىملار ئارقىلىق تەبىئىي ھالدا ئىسپاتلىنىدۇ. بۇ ئومۇمىي قانۇنىيەتتىن بىردىنبىر مۇستەسنا بولغىنى ئاسمان جىسىملىرىدۇر. ئۇلار غەيرىي بىرىكمە بولغاچقا، ھاسىل بولمايدۇ، يوقالمايدۇ ھەم بۇ ئامىللاردىكى ھەر قانداق «تەبىئىي» ھەرىكەتنى قوبۇل قىلمايدۇ. [111] ئۇلارنىڭ بىردىنبىر ھەرىكىتى يۇقىرىدا بايان قىلىنىپ ئۆتكەن «ئىجادىي» ئايلىنىش ھەرىكىتىدۇر.

ئاسمان جىسىملىرى (ساماۋى جىسىملار) ئاينىڭ كۆرسىدىن باشلىنىدۇ. ئاددىيلىق ۋە چەمبەرسىمان ھەرىكەتتىن باشقا ئۇلارنىڭ خاراكتېرى شۇكى، ئۇلار ئېغىرمۇ ئەمەس، يېنىكمۇ ئەمەس ھەم ئۆزئارا زىت بولغان ھەر قانداق خۇسۇسىيەتنى قوبۇل قىلمايدۇ. ئۇنىڭدىن باشقا ئۇلارنىڭ روھى بار (يەنى ئۇلاردا جان بار). [112]

روھ ۋە ئەقىل

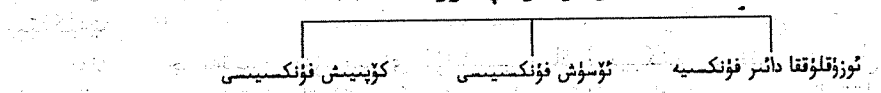
بۇ ئاسمان جىسىملىرىدىكى ئىجادىي ھەرىكەت خىلمۇ خىل جەھەتلەردىن ئىپادىلىنىدۇ. ئالدى بىلەن، گەرچە تۆت خىل قارىمۇ قارشى خۇسۇسىيەتنىڭ ھېچبىرىنى قوبۇل قىلالمىسىمۇ، ئەمما ئۇلار ماددىنىڭ ئوبيېكتىدا بۇ خىل خۇسۇسىيەتنى پەيدا قىلالايدۇ. يەنى، بۇنى ئەپيۇننىڭ سوغۇقلۇقى ۋە بەزى ئۆسۈملۈكلەرنىڭ كۆيدۈرۈش رولى قاتارلىقلاردىن كۆرۈۋالغىلى بولىدۇ. [113] ئۇنىڭدىن سىرت، ئۇلار مۇشۇ دۇنيادىكى بۇ خۇسۇسىيەتلەرگە تەسىر كۆرسىتىش ئارقىلىق خىلمۇ خىل ھاۋا رايى ھادىسىلىرىنى بارلىققا كەلتۈرەلەيدۇ ياكى بۇ خۇسۇسىيەتلەر مەلۇم نىسبەتتە بىرىككەن چاغدا، ئۇلار ئوتتۇرىسىدىكى تۈرمۇشتىكى ھادىسىلەرنى جاسىز ماددىلاردىن باشقا، ئۆسۈملۈكنى ھاياتىي كۈچكە ئېرىشتۈرگۈچى ئەڭ تۆۋەن ئىپادىلىنىش شەكلى بولغان قۇۋۋەت، ئۆسۈپ ـ يېتىلىش، كۆپىيىش كۈچى پەيدا قىلالايدۇ. ئۇلارنىڭ نىسبىتى ئاۋۇغان چاغدا، تېخىمۇ ئالىي ھاياتلىق شەكلىنى قوبۇل قىلغان بىرىكمە جىسىمنىڭ تەركىبىمۇ مۇرەككەپلىشىدۇ، شۇنداق قىلىپ، بۇ ئاسمان جىسىملىرىنىڭ پائالىيىتىدىن ھايۋانات ۋە ئىنسانلارنىڭ ھاياتى بارلىققا كېلىدۇ. بىراق، ھاياتلىقنىڭ مەنبەسى بولمىش روھ بولسا ئەڭ تۆۋەنكى «ئۆزئارا ئايرىلغان ئەقىل» ياكى ئاكتىپ ئەقىل، يەنى مۇشۇ دۇنيا-دىكى پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىشنىڭ ھەقىقىي ھەرىكەت سەۋەبى ھەم مۇشۇ دۇنيادىكى «شەكىل ئاتا قىلغۇچى» (ۋاھىب ئەل ـ سۇۋەر) تەرىپىدىن سىرغىپ چىققانىدۇر. [14]

روھنىڭ ئومۇمىي ئېنىقلىمىسى مەيلى ئۈنىڭ يارىتىلغانلىقى، ئۆسۈشى ھەم پەرۋىش قىلىنىشى (ئۆسۈملۈكچە روھنىڭ ئەھۋالىدىكىدەك) ياكى ئۈنىڭ باشقا شەيئىلەرنى بىلىشى ۋە ئىرادە بويىچە ھەرىكەتلىنىشى (ھايۋانىي روھلاردەك) ۋە ياكى ئۈنىڭ ئادەتتىكى ئۇقۇملارنى چۈشىنىشى ۋە ئويلىنىپ ھەرىكەت قىلىشى (ئادەمنىڭ روھى كەبى) دا بولسۇن، «ئورگانىك جىسىمدىكى تۇنجى كامىللىق» تۇر. 140 ـ بەت (ئېنگلىزچە نۇسخا) تىكى دىئاگراممىدا كۆرسىتىلگەندەك، روھ گەرچە بىر

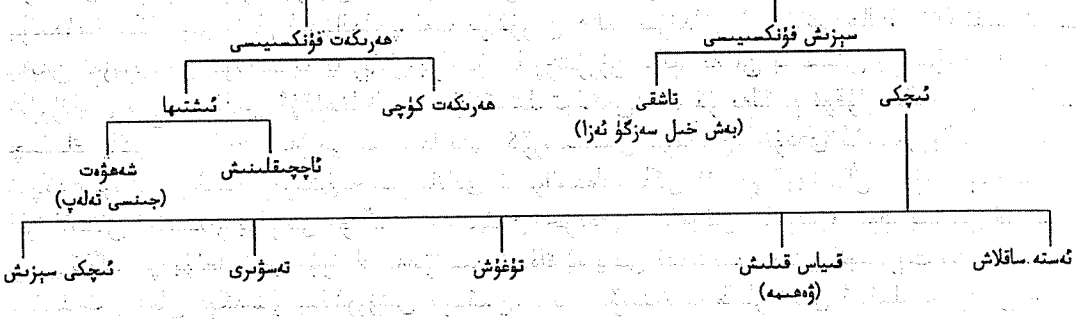
خىل بولسىمۇ، ئۇنىڭدىكى ئۇچ مەرتىۋىنىڭ ھەر بىر مەرتىۋىسىدە بىر قاتار فۇنكسىيىلەر بار.

ئىبن سىنانىڭ روھ ۋە ئۇنىڭ خىلىمۇخىل فۇنكسىيىلىرى نەزەريىسىگە بولغان قىزىقىشى خۇددى دىئاگرامما كۆرسىتىلگەندەك، يالغۇزلا پسىخولوگىيە جەھەتتىن ئەمەس ئىدى. بۇ نەزەرىيىنىڭ دىققەت قىلىشقا تېگىشلىك بىر تەرىپى بىلىش نەزەريىسى مەسىلىلىرى بىلەن بىۋاستە مۇناسىۋەتلىك ۋە نىھايەتتە بىلىش نەزەريىسىگە سەۋەب بولغاندىن تاشقىرى، كوسمولوگىيە ۋە مېتافىزىكىغا تۇتاشقان. خۇددى بىز فارابىنىڭ ئەھۋالىدىن كۆرگىنىمىزدەك، بۇ، ئەرەب يېڭى پلاتونىزمدىكى روھقا، بولۇپمۇ ئەقىلگە تەۋە مۇرەككەپ رولىدىكى بىر بۆلەكتۇر.

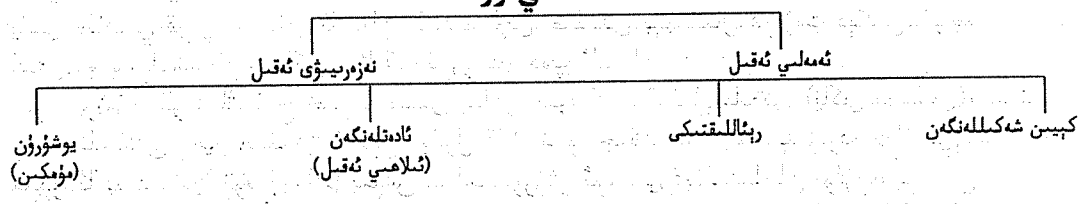
1. ئۆسۈملۈكچە روھ



2. ھايۋانىي روھ



3. ئەقلىي روھ



ئەگەر بۇ نەزەريىنىڭ بىلىش تەرەپلىرىنى تەتقىق قىلساق، ئەقىلنىڭ قانداق قىلىپ پىسخىك جەريانىنىڭ ئاخىرقى بەلگىسى بولغانلىقىنى كۆرەلەيمىز. بۇ جەريان ئۆسۈملۈكچە ئىقتىدارلىرىدىن باشلانغان بولۇپ، دەرىجىمۇ دەرىجە ئۆرلەپ، سەزگۈ ئەزالاردىكى ئىقتىدارلىرىدىن مول تەسەۋۋۇر كۈچىگە ئىگە ئەستە تۇتۇش ئىقتىدارىغا، ئاخىرىدا ئەقلىي فۇنكسىيىگە يۈكسەلگەن. ئارىستوتېلنىڭ سەزگۈ ئەزالار توغرىسىدىكى نەزەريىسىگە نىسبەتەن بولغان يېڭىلاش شۇكى، ئىسىق بىلەن سوغۇق، نەم بىلەن قۇرۇق، قاتتىق بىلەن يۇمشاق، قوپال ۋە سىلىقنى سېزىش سەزگۈسى بىلەن ماس بولغان، ئارىستوتېل ئىلگىرى ئىشارەت قىلغان، بىراق تەپسىلىي تەسۋىرلىمىگەن تېگىش سېزىمى فۇنكسىيىسىنى بىلەن تۆت بېقىندى (يارەمچى) فۇنكسىيىسىنىڭ پەرقىدۇر. [116]

يەنە بىر يېڭىلاش بولسا ئىچكى سەزگۈ بىلەن فانتازىيە ئوتتۇرىسىدىكى ئۆزئارا زىچ مۇناسىۋەت، ئىبن سىنا پەرەز دەپ ئاتىغان تاق ئىچكى فۇنكسىيىسىنىڭ تونۇشتۇرۇلۇشى. ھايۋانلار تەبىئىي ھالدا بۇ فۇنكسىيە (ئىقتىدار) گە تايىنىپ كۆڭلىگە ياققان نەرسە بىلەن ئۆزىنى سەسكەندۈرىدىغان نەرسىنى پەرقلەندۈرىدۇ. [117] بۇ خىل سەزگۈ ئەستە ساقلاش فۇنكسىيىسىدە ساقلىنىدۇ. ئۇ بۇ جەھەتتە مول تەسەۋۋۇر كۈچى بىلەن ئوخشىشىدۇ. ئادەتتە سەزگىلى بولمىغان سەزگۈلەر مۇشۇ فۇنكسىيىدە ساقلىنىدۇ.

ئەقلىي فۇنكسىيىگە كىرگەن ۋاقتىمىزدا ئۇنىڭ ئىككى ماھىيەتلىك تۈرىنى ئەمەلىي ۋە

نەزەريىسۇى ئەقىلنى بايقايمىز. ئەمەلىي ئەقىل بولسا ھەرىكەت ۋە مۇلاھىزىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان ئاشۇ ئەمەلنىڭ (ھەرىكەتنىڭ) ئەمەلىيلىشىشىنىڭ مەنبەسى بولۇپ، ئۇ ئىشتىھاغا مۇناسىۋەتلىك فۇنكسىيە، تەسەۋۋۇرغا باي، پەرەز (ۋەھىمە) فۇنكسىيىسى ۋە ئۇنىڭ ئۆزى بىلەن مۇناسىۋەتلىكتۇر. ئالدىنقى ئىككى خىل ئەھۋالدا، ئۇ بۇ فۇنكسىيىلەر بىلەن بىرلىشىپ بۇ خىل ھەرىكەتنى قوزغاپ ياكى ئىلگىرى سۈرۈپ، ئۇنىڭغا يېتەكچىلىك قىلىدۇ ياكى تەكشەيدۇ، خۇددى ئىنسانلارنىڭ ھۈنەر ۋە گۈزەل سەنئەت ئىشلىرىدىكىدەك. كېيىنكى ئەھۋالدا، ئۇ نەزەريىسۇى ئەقىل بىلەن ئۆزئارا بىرلىشىپ، ئېتىكا ئىلمىدىكى ئادەتتىكى قائىدىلەرنى بارلىققا كەلتۈرىدۇ ۋە بەدەن فۇنكسىيىلىرىگە نىسبەتەن چەكلەش، تورمۇزلاش ئېلىپ بېرىش ئارقىلىق ئۇلارنى گۈزەل ئەخلاق ئۆلچەملىرىگە ئۇيغۇنلىشىشقا يېتەكلەيدۇ. [118]

يەنە بىر جەھەتتىن، نەزەريىسۇى فۇنكسىيىنىڭ ئوبيېكتى ئومۇمىي شەكىل بولۇپ، ئۇ غەيرىي ماددا ھالىتىدە ياكى ئەقىلنىڭ ئۆزىدىكى ئابستراكت كۈچىنىڭ غەيرىي ماددىلىققا ئۆزگىرىش ئەھۋالى ئارقىلىق مەۋجۇت بولۇپ بولغان بىرىنچى خىل ئەھۋالدا، ئۇلارنى پەقەت ئەقىل ئارقىلىقلا بىلگىلى بولىدۇ. ئىككىنچى خىل ئەھۋالدا، پەقەت يوشۇرۇن ھالدا شۇنداق. ئوخشاش ھالدا، شەكىلگە نىسبەتەن نەزەريىسۇى فۇنكسىيە يا رېئال بولىدۇ، يا يوشۇرۇن ھالدا ئاسان بىلگىلى بولىدۇ. بىراق، يوشۇرۇنلۇق ئۇچ پەرقلىق ئۇقۇمغا نىسبەتەن ئىشلىتىلگەن: (1) ئۇ بەلكىم نوقۇل ھالدىكى مۇمكىنچىلىك ياكى ھەرىكەت سەۋەبى ئىقتىدارىنى كۆرسىتىشى مۇمكىن. خۇددى ئۆسمۇر بالىنىڭ مەكتەپكە بېرىشتىن ئىلگىرىكى خەت ساۋادى ئەھۋالىدەك. ياكى (2) ئۇ ئېھتىمال مەلۇم دەرىجىدىكى قارارلاشقان ئىقتىدار بولۇشى مۇمكىن. مەسىلەن، خۇددى دەسلەپكى ساۋات ۋە خەت يېزىش قۇراللىرىنى ئىگىلەپ بولغان ئۆسمۇرنىڭ ئەھۋالىدىكىدەك ۋە ياكى (3) قابىلىيەتنى كونكرېت ساھەدە تولۇق ئىگىلەپ بولغان دېگەنىنى بىلدۈرۈشى مۇمكىن. يەنى ھۆسنىخەت ماھارىتىنى ئىگىلەپ بولغان خەتتاتنىڭ خالىغان نۇسخىدا خەت يازالىشىدەك بولىدۇ. ئىبن سىنا بىرىنچى خىل ئەھۋالنى مۇتلەق ياكى «ماددىي قۇۋۋەت» دەپ ئاتىغان. ئىككىنچى خىلىنى ئېھتىمال قۇۋۋەت دېگەن. ئۇچىنچى خىلىنى بولسا ئادەتلەنگەن ياكى «كامالى قۇۋۋەت» دەپ ئاتىغان.

يوشۇرۇنلۇقنىڭ ئۇچ خىل مەنىسى بىلەن بىرلىكتە، ئەقىل ماددىي (ياكى ئەمەلىي)، ئېھتىمال ۋە ئادەتلەنگەن دەپ ئاتىلىدۇ. ئەقىل نوقۇل قاراشتا ۋە چەكلىك نۇقتىنىزەردە «ماددىي» دەپ ئاتىلىدۇ. ئالدىنقىسىدا نوقۇل ماددا بىلەن سېلىشتۇرۇش ئۇسۇلى قوللىنىلغان بولۇپ، بۇ خىل ماددىنىڭ پۈتۈنلەي شەكلى يوق. بىراق ئۇ بارلىق ئېھتىمال شەكىللەرنىڭ ماتېرىياسىغا ئىگە. كېيىنكىسى بولسا ئۇنىڭ «چۈشەنچىسىدىكى ئاساسىي ماددا» ئىكەنلىكىنى، يەنى بۇ ئاستە سەزگىلى بولىدىغان، «چۈشەنچىدىكى بېقىندى ماددا» نىڭ ئۇستىدىكى دەلىلنىڭ ئاساسىي پرىنسىپلىرىنى ئۆزىگە يۈكلىگۈچى بولغانلىقىغا قارىتا ئېيتىلغان. [119]

يەنە بىر جەھەتتىن، ئادەتلەنگەن ئەقىل ۋە ئېھتىمال قىسمەن ئەمەلىي ۋە قىسمەن يوشۇرۇن دەپ مۇئائىلە قىلىنار. ئۇ ئەمەلىيەتتىكى بىر قەدەر يۇكسەك باسقۇچقا نىسبەتەن ئەمەلىيدۇر. ئۇ ئالدىنقى ئۇقۇملارنى چۈشەنگەن ھەم ياخشى بىلگەن چاغدا بۇ باسقۇچقا يېتەلەيدۇ. ئۇ بۇنىڭغا ئاساسەن ئەمەلىي ئەقىل ياكى ھەرىكەتتىكى ئەقىل دېيىلىدۇ ياكى ئۇ رېئاللىقتىكى شەرتسىز باسقۇچقا نىسبەتەن ئەمەلىيدۇر. ئۇ باسقۇچتا، ئۇنىڭ ئادەتتىكى ئۇقۇملارنى چۈشىنىشى تەبىئىي جەريانغا تايانماستىن، بەلكى مۇشۇ دۇنيادىكى بارلىق پەيدا بولۇش ھەم يوقىلىشنى كونترول قىلغۇچى بىلىش جەريانىدىكى تەبىئەتتىن تاشقىرى ياكى ھەممىدىن ئۈستۈن ھەرىكەت سەۋەبىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان جەريان، يەنى ئاكتىپ ئەقىلگە تايىنىدۇ. ئۇ باسقۇچتا، ئۇ كېيىن شەكىللەنگەن ئەقىل دەپ ئاتىلىدۇ.

شۇنداق دېيىشكە بولىدۇكى، بىر كىشى كېيىن شەكىللەنگەن ئەقىلگە تايىنىپ پىشانىسىگە پۈتۈلگەن كاملىققا يېتەلەيدۇ ھەم بۇ دۇنيادىن تاشقىرى بىر قەدەر يۇكسەك مەۋجۇدىيەتكە يېقىنلىشالايدۇ. [120] ئاكتىپ ئەقىل بىلەن بولغان بۇ «تۇتىشىش» ئىبن سىناغا نىسبەتەن ئېيتقاندا، ئىنساننىڭ تەقدىر سىرىنى ئاچىدىغان يېپ ئۇچى بولۇپلا قالماستىن، بەلكى پۈتكۈل بىلىش جەريا-

نىنى چۈشىنىشىنىڭ ئاچقۇچىدۇر. چۈنكى بارلىق ئەقىل بىلەن بىلگىلى بولىدىغان ياكى ئادەتتىكى ئۇقۇمنىڭ ساقلىنىش ئورنى بولۇش سۈپىتى بىلەن ئاكتىپ ئەقىل بىز كېيىن شەكىللەنگەن ئەقىل دەپ ئاتىغان تەييارلىق پۈتكەن ئاشۇ باسقۇچقا ئۆلاشقاندا، ئۇ ئىلمىنىڭ ماتېرىيالىنى تەشكىل قىلىخۇچى كېيىن شەكىللەنگەن فورمىنى ئىنسانىنىڭ ئەقلىگە يەتكۈزۈپ بېرىدۇ. لېكىن بۇ خىل «ئېرىشىش» ھەممە ئادەمدە ئوخشاش بولمۇەرمەيدۇ. بەزى ئادەملەردە بۇ خىل ئېرىشىش ئىقتىدارى شۇ قەدەر زور بولىدۇكى، ئۇلار تۇغما ئىقتىدارىغا تايىنىپلا ئادەتتىكى ئۇقۇملارنى دەرھال بىلەلەيدۇ ۋە ھەر قانداق يېتەكلەشكە موھتاج بولمايدۇ. بۇ خىل تۇغما كۈچنى مۇئەللىپ «ئىلاھى ئەقىل» دەپ ئاتىغان بولۇپ، ئۇ ئاللانىڭ نېمىتى بولۇش سۈپىتى بىلەن ئاز بىر قىسىم كىشىلەردە ساقلانغان. [121] ئۇنىڭ ئاساسلىق ئالاھىدىلىكى ئوتتۇرىدىكى تۇرنىڭ ئىقتىدارىنى بۇاستە بىلىش ئارقىلىق ئۆگىنىش ۋە مۇلاھىزىدىن بىھاجەت بولماقتۇر. [122]

روھنىڭ ئەقلىي قۇۋۋىتى تەرتىپىنى ئىبن سىنا بېقىنىش مۇناسىۋىتى ياكى بېقىندىلىق دېگەن ئاتالغۇ بىلەن تەسۋىرلىگەن. بۇ كاتېگورىيىدىكى ئەڭ ئۇستۇن ئورۇنغا جايلاشقىنى ئىلاھىي ئەقىل، ئۇنىڭ ئاستىدىكىسى ھەرىكەتتىكى ئەقىل، ئۇنىڭدىن كېيىنكى تەرتىپلەر ئادەتلەنگەن ئەقىل. ماددىي ئەقىل، ئەمەلىي ئەقىل، ۋەھىمە فۇنكسىيىسى، ئەستە ساقلاش ئىقتىدارى، تەسەۋۋۇر كۈچىدۇر. مۇشۇ بويىچە قىياس قىلىپ ماڭساق، ئەڭ تۆۋەنكى فۇنكسىيە—ئوزۇقلۇقتا دائىر فۇنكسىيىگىچە بارىمىز. [123]

ئىبن سىنانىڭ ئىلاھىي ئەقىل ئۇقۇمىغا نىسبەتەن ئوتتۇرىغا قويغان گىپىنىڭ ئىچىدىكى مۇھىم مەنىنى تۆۋەندە سۆزلەيمىز. ئۇ بولسىمۇ پەيغەمبەرلىك «ئالدىن بىشارەت» نەزەريىسىگە مۇناسىۋەتلىكتۇر. بۇ كىشىگە فارابى تەسۋىرلىگەن ئالدىن بىشارەت بېرىش دېمەك، مول تەسەۋۋۇر كۈچى فۇنكسىيىسىنىڭ ئىستىسنا ھالدا مۇكەممەللىشىپ كامالەتكە يېتىشى دېگەننى ئەسلىتىدۇ. بىراق، ئىبن سىنا ئېھتىمال بۇ نەزەريە ئۆز ئىچىگە ئالغان پەيغەمبەرلىك مەسئۇلىيىتىنى كەمستىمە نىسىدە چۈشىنىپ قالدى بولغاي، ئۇ پەيغەمبەرلىك (ئالدىن بىشارەت) نى ئىنسان ئەقلى يەتكەن ئەڭ يۇكسەك باسقۇچتىكى ئىلاھىي ئەقىلنىڭ سەۋەبىگە مەنسۇپ قىلغان. گەرچە بۇ خىل قاراش ئىشىنىڭ ماھىيىتىگە نىسبەتەن ئېنىقاندا، ئىسلام دىنى پەيغەمبەرلىرى مەسئۇلىيىتىنىڭ ئىززەت ـ ھۆرمىتىگە ئۇيغۇن بولسىمۇ، بىراق ئۇ ئاز دېگەندىمۇ ئىبن سىنا بەل قويۇۋەتمىگەن بىر مەسىلىنى ئوتتۇرىغا قويدى. ئۇ بولسىمۇ پەيغەمبەرنىڭ ئىللەر (ئومۇمىي ئۇقۇملار) دىن كۆپرەك جۇزئىلەرگە مۇناسىۋەتلىك بولىدىغانلىقى مەسىلىسىدۇر.

ئالدىن بىشارەت ۋە مۆجىزە

ئىبن سىنا ئېيتىدۇكى، دۇنيادىكى پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىشنىڭ ئاخىرقى سەۋەبى ئاسمان جىسىملىرىدۇر. ئاسمان جىسىملىرىنىڭ ھەرىكىتى ئالاھىدە بەلگىلەنگەندۇركى، بۇ جەزمەن ئۇنىڭدا رول ئوينىغۇچى ئۆزئارا باغلاشمىغان ھەر قايسى ھەرىكەت سەۋەبلىرىدىكى ئالاھىدە بەلگىلەنگەن كۆز قاراش تۇپەيلى كېلىپ چىققان. بۇ دېگەنلىك فىزىكىلىق كۈچكە تايىنىپ ھەرىكەت قىلىدىغان ئاللاھدىكى روھلار جەزمەن باشقا روھلار بىلەن ئوخشاشتۇر دېگەنلىك. ھازىر بۇ ھەرىكەتلەر ئاللىقاچان بەلگىلىنىپ بولغان سەۋەب زەنجىرىگە تايانغان ئىكەن، ئالەمدىكى روھلار كەلگۈسىدە مۇمكىن بولىدىغان پۈتۈن بىر قاتار تاسادىپىي ئىشلار بىلەن جەزمەن پىششىق تونۇش. گەرچە بۇ ئىشلار ئۇلارنىڭ ئاسمان جىسىملىرىنىڭ ھەرىكەتلەندۈرگۈچ كۈچىنىڭ ترانسېندېنتتىكى ئىلگىرىكى بىلىمىنىڭ ئوبىيېكتىغا مۇناسىۋەتلىك بولسىمۇ، بىراق بىزنىڭ كۈچىمىزنىڭ يېتەرسىزلىكى تۇپەيلى، بىر قانۇنىيەت بولۇپ ھېسابلانغان ئۇلارنى بىز بىلمەيمىز. ھەتتا ئۇ سەۋەب تۇپەيلى، ئۇلارنىڭ ئۆزىنىمۇ بىلگىلى بولمايدۇ. [124] شۇڭا بىر تەرەپتىن، ئالاھىدە ھەرىكەت ياكى تەسەۋۋۇر كۈچىنىڭ يارىدىمىگە باغلانغان ئەمەلىي ئەقىل، يەنە بىر تەرەپتىن، ئۇلارنىڭ پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان

ئومۇمىي شەكلىگە مۇناسىۋەتلىك نەزەريىۋى ئەقىلنى ئۇلار بىلەن «مۇناسىۋەتلەشتۈرۈش» «ئىتتىسال» مۇمكىنسىزدۇر. يۇقىرىدا كۆرسىتىپ ئۆتكىنىمىزدەك، بۇ خىل ئېھتىماللىق خىلىمۇخىل كىشىلەرگە نىسبەت قىلىپ بېرىلگەن ئەقلىي ئىقتىدارنىڭ كۆپ خىللىقى، بولۇپمۇ ئالەمدىكى روھلار بىلەن ئۇچرىشىش ئارقىلىق ئايرىم شەيئى (ئىشلار) نى چۈشىنىش بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك. بەزى ئادەملەرنىڭ تەسەۋۋۇر فۇنكسىيىسى جارى قىلدۇرۇلمىغانلىقتىن، ئۇلارنىڭ بۇ خىل ئىقتىدارى بىر قەدەر تۆۋەن بولىدۇ. ھالبۇكى، يەنە بەزى كىشىلەر سەزگۈرلۈكتە شۇ دەرىجىگە يەتكەنكى، نورمال ئەھۋال ئاستىدىكى ئاشۇ فۇنكسىيىلەرنىڭ ياردىمىگە تايانماي تۇرۇپ، ئەقىل فۇنكسىيىسىنىڭ غەيرىي مادىدىلارغا ئاتا قىلىنغان قىسمەن ئىلىملەرنى ئالدىن بىلىشى ۋە «ئالاقىلىشىشى» غا ياردەم قىلالايدۇ. ھەتتا كۆرۈنۈشتىكى تەسەۋۋۇر بىلەن سېلىشتۇرۇلۇپ ۋەھىي قىلىنغان ئۇقۇملارغا نىسبەتەن ئوبرازلىق تەسۋىرلەپ بېرەلەيدۇ. [125]

نەزەريىۋى فۇنكسىيەدە، بۇ ئاستە سېزىم فۇنكسىيىسىنىڭ ئەڭ زىللىكىنىڭ ئۆزىگە مۇۋاپىق بىر قانچە دەرىجىسى بولىدۇ. بۇ خىل فۇنكسىيە بارلىق ئىلىملەر ئەڭ ئاخىرىدا تايىنىدىغان بىلىشنىڭ ئاساسلىق پرىنسىپىنى ئىدراك قىلىدۇ (سېزىندۇ). بۇ خىل سېزىشنىڭ ھەر قايسى دەرىجىلىرى تۆپتىن ئوخشاشمىغانلىقتىن، بەزى كىشىلەرنىڭ بۇ ئاستە سېزىش ئىقتىدارى شۇنچىلىك ئاجىزكى، يوق دېيەرلىك دەرىجىدە بولۇشى مۇمكىن. يەنە بەزى كىشىلەردە بۇ خىل ئىقتىدار مۆلچەرلىگۈسىز دەرىجىگە يېتىشى مۇمكىن. «بىر ئادەمنىڭ روھى بىر قەدەر يۇكسەك ئەقىل ۋاستىسى بىلەن ئۇچراشقانلىقتىن، شۇنچىلىك ئېنىق ھەم سەزگۈرلۈككە يېتەلەيدۇ. شۇنداقلا بۇ ئاستە سېزىم ھالىتىدە پارتلايدۇ. مېنىڭ كۆرسىتىدىغىنىم بارلىق شەيئىلەردىكى ئاكتىپ ئەقىل مەرپىتىنى قوبۇل قىلىش ئىقتىدارىدۇر.» [126] ئۇ بۇ سەۋىيىگە يەتكەندە، ئاكتىپ ئەقىل ئىچىدە ساقلانغان پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان شەكىللەر دەرھال ئۇنىڭ ئالدىدا ئاشكارا بولىدۇ. بۇنىڭ بىلەن، ئۇ باشقىلار ئۈستۈقۇچىنىڭ ياردىمى بىلەن پەقەت ئەقلىي يەكۈن چىقىرىش ئۇسۇلى ئارقىلىق چۈشىنەلەيدىغان شەيئىلەرنى تەرتىپلاشقا بىلەن ئەقلىي خۇلاسىگە مۇھتاج بولماستىن بىلەلەيدۇ. بۇ پەرەزنى ئىسپاتلاش ئۈچۈن،

پۇقرالىق ھوقۇقىدىن ۋە تەبىئەت دۇنياسىنىڭ پۇقرالىق ھوقۇقىدىن بەھرىمەن بولۇپ، تەبىئەت دۇنياسىنى كونترول قىلالايدۇ. بېقىندى سىياسىي نوپۇز ئىككىنچى خىل كىشىلەرگە مەنسۇپ. ئۇ-چىنچى خىل كىشىلەر بۇ خىل سىياسىي نوپۇزغا بويسۇنىدۇ. كۆپلىگەن ئاقسۆڭەكلەر بۇنىڭغا تەۋە. بىراق ھېچقانداق ئالاھىدە ئىقتىدارى بولمىغان، ئەمما ئەمەلىيەتتىكى گۈزەل ئەخلاقنى ئاكتىپ ھالدا قوغلاشقان كىشىلەر ئادەتتىكى كىشىلەردىن پەرقلىق. لېكىن، يۇقىرىدا بايان قىلىنغان ئۈچ تۈر بىر قەدەر ئالىي دەرىجىنىڭ ھېچقايسى خىلىغا تەۋە ئەمەس. [128] ئۆلگەندىن كېيىنكى قالدۇققا دائىر بۇ ئاچقۇچلۇق مەسىلىدە، ئىبن سىنانىڭ مەيدانى لىڭگىلتاقتاق گەپلەردىن پۈتۈنلەي خالىي بولالمىدى. تەننىڭ تىرىلدۈرۈلۈشى ۋە ئاخىرەت ھاياتىدىكى بەخت ـ سائادەت بىلەن ئازاب «قۇرئان» ئايەتلىرىدە ئاللىقاچان ئېنىق ئېيتىلغان بولغاچقا، ھەر قانداق پەيلاسوپنىڭ بۇ توغرىدا باش قاتۇرۇشى ھاجەتسىز. يەنە بىر تەرەپتىن، «مەنۇيەتنىڭ تىرىلدۈرۈلۈشى» ۋە روھنىڭ ئاخىرەتتىكى تەقدىرى پەلسەپە دا-ئىرىنسىدە. بۇ گەرچە «قۇرئان» دا زىكرى قىلىنغان بولسىمۇ، ئەمما مەلۇم دەرىجىدە ئەقلىي خۇلا-سىلىك مەسىلە.

«مېتافىزىكىچى پەيلاسوپلار» غا نىسبەتەن ئالاھىدە زوق ـ ھەۋەس قوزغىغىنى تىرىلدۈرۈش مەسىلىسىنىڭ كېيىنكى تەرىپى. بۇ پەيلاسوپلار ئاخىرەتتىكى مەنىۋى ھۇزۇر ـ ھالاۋەتكە ئىنتىلىدۇ. ئەگەر زۆرۈرىيەت بولسا، ئۇلار پەقەت مەجبۇرىي ھالدا تەن زەۋقلىرىنگە ئىشتىراك قىلىدۇ. چۈنكى ئۇلار ئىزدىگەن بەخت «ھەقىقەتكە يېقىنلىشىش» ئىچىدە بولۇپ، بۇ ئۇلارنىڭ روھى، بولۇپمۇ ئەق-لىي قىسمىنىڭ تەڭگە بۆلۈنۈش ۋە جىسمانىي راھەتلەردىن قۇتۇلۇپ چىقالىشى بىلەن زىچ مۇناسى-ۋەتلىك. روھتا مەۋجۇت بولغان بۇ خىل يۈكسەك نامدا ئەقىل فۇنكسىيىسىنىڭ مۇكەممەللىكىدىكى بۇ بەخت خاراكتېر جەھەتتىن نامدىكى تەننىڭ تۆۋەن فۇنكسىيىسىدىكى بەت ياكى مۇكەممەل ئەۋزەل ئەھۋالنىغا مەنسۇپ.

«روھنىڭ ئۆزگىچە مۇكەممەللىكى مۇقەررەر ھالدا پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنيا بىلەن ئۆزئارا بىردەك بولىدۇ. بۇ دۇنيا بىرلىككە كەلگەن گەۋدە. ئۇنىڭدىكى ئەقىل تەرتىپى، شۇنداقلا ئۇنىڭدىن چىققان ياخشىلىقنىڭ ھەممىسى تىزىملاقلىق». [129] بۇ دۇنياغا بارلىق شەيئىلەرنىڭ تۇنجى مەنبەسى رىياسەتچىلىك قىلىدۇ. تۇنجى مەنبەدىن كېيىنكىسى شەكىلسىز ماددا، شەيئى بىلەن مۇئەييەن مۇناسىۋەتتى بولغىنى مەنىۋى ماددا، ئاخىرقىسى بولسا ئاسمان جىسىملىرىدۇر. روھ قاچانكى مۇكەممەللىككە يەتسە، ئۇ ئەمەلىيەتتە پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنيادىكى تەقلىدىي بويۇمغا ئايلىنىپ ئەڭ زور سائادەتنىڭ ئورنى بولغان مۇتلەق ھەق ۋە مۇتلەق گۈزەللىك بىلەن بىرلىشىدۇ. بىراق، ئۇ پەقەت مۇشۇ تەن قەپىسى ئىچىگە بەنت بولۇپ قالغانلىقتىن، بۇ خىل بىرلىشىشنى ئەمەلگە ئاشۇرالمايدۇ. ئۇ پەقەت تاسادىپىي ھالدا، ھەتتا يوشۇرۇن ھالدا ئۇ خىل ئەڭ يۈكسەك بەختتىن بەھرىمەن بولىدۇ. بۇ خۇددى بەزىدە ھاۋايى ـ ھەۋەس شۇ شەھۋەتنىڭ ئېزىقتۇ-رۇشىغا ئالدانماي مەنىۋى لەززەتكە تەشنا بولغاندا تۇيۇقسىز يولۇققانغا ئوخشاش ئىش. بىراق، بۇ خىل بەختكە پەقەت ئۆلگەندىن كېيىن، بەدەن قەپىسىدىن تولۇق قۇتۇلغاندىن كېيىن ئاندىن ئېرىشكىلى بولىدۇ. [130] ئۆزى ئىنتىلگەن، پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنيانىڭ مۇكەممەللىك باسقۇچى (ئىبن سىنا ئادەمنىڭ تەشەببۇسكارلىقى ياكى تىرىشچانلىقىغا مۇناسىۋەتلىك مەسىلىنى ئوتتۇرىغا قويغان) غا يېتەلمىگەن روھلار تەندىن ئايرىلالمىغانلىقى تۈپەيلى كېلىشىمسىزلىككە ئۇچ-رايدۇ. بۇ خىل ھالەت يۈكسەكلىكىنى ئىزدەش جەھەتتىكى ھۇرۇنلۇق ياكى ساختا ئېتىقادقا بېرىلىپ، ئۇنىڭدا جاھىللىق بىلەن چىڭ تۇرۇش تۈپەيلى كېلىپ چىققان. [131]

ئىبن سىنانىڭ ئېيتىشىغا ئاساسلانغاندا، روھ بەختسىز كىشىلەرنىڭ دۇنياۋى ھاياتتىكى شارا-ئىتى بىلەن بەختلىك كىشىلەرنىڭ ئالەمىي ھاياتتىكى شارائىتى ئارىسىدىكى چېگرىدىن ھالقىپ ئۆتكەنلىكىدىكى نۇقتىنى پەقەت پەرەز قىلغىلى بولىدۇ. قىسقا قىلىپ ئېيتقاندا، بۇ نۇقتا گۈزەل، ئىنتىزامچان ۋە ھەممىدىن ئۈستۈن ھۆكۈمرانغا بېقىنىدىغان، پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولى-دىغان دۇنيانى پۈتۈنلەي چۈشىنىش بىلەن بىردەك. بۇ دۇنيادىكى چۈشىنىش قانچە كۆپ بولسا،

روھنىڭ يېقىندا باردىغان ئاخىرەتتىكى غايەت زور بەختكە ئېرىشىش ئۈچۈن قىلغان تەييارلىقىمۇ شۇنچە تولۇق بولىدۇ. بۇ بىر ئادەمنىڭ پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنياغا بولغان تەلپۈنۈشى ئىشق دەرىجىسىگە كۆتۈرۈلمىگۈچە، ئۇنىڭ ماددىي دۇنياغا بولغان ھېرىسمەنلىكتىن ئۆزىنى تارتالمايدىغانلىقىغا ئوخشايدۇ. [132] ھەتتا ئۆلگەندە بەدەندىن ئايرىلىپ چىقىپ، بىئارامچىلىقلاردىن خالاس بولۇشنى روھقا نىسبەتەن ئىسپاتلىتىش گەرچە ئىمكانسىز بولمىسىمۇ، لېكىن ئىنتايىن قىيىن. بەدەننىڭ خىلمۇخىل لەززەتلەرگە ئىنتىلىش بېسىمى تۆپەيلى، روھ ئادەم ئۆلگەندىن كېيىنمۇ ئۇنىڭ تىرىك چېغىدىكى ھالىتىگە ئوخشايدىغان شەكىلدە مەۋجۇت بولىدۇ ھەمدە ماددىي لەززەتلەرگە ئىنتىلىشىنىڭ زىيىنى تۆپەيلى كۆپ ئازابلارغا دۇچار بولىدۇ. بىراق بۇ خىل ئازاب ۋە ئۇنىڭغا ئەگىشىپ كەلگەن قىيىنچىلىقلار ئۇزۇنغا بارمايدۇ. چۈنكى ئۇ روھنىڭ تەن بىلەن بولغان تاسادىپىي ھەمراھلىق مۇناسىۋىتى تەرىپىدىن بەلگىلەنگەن. بۇ خىل ھەمراھلىق مۇناسىۋىتى ئاياغلاشقاندا، روھ ماددىدىن پۈتۈنلەي ئادا ـ جۇدا بولۇپ، ماھىيەتتە ئۇنىڭغا تەۋە بولغان زور سائادەت ئىچىگە كىرىدۇ.

ئۆزىنىڭ پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان تەقدىرگە ئىنتىلىش روھنىڭ ئەڭ ئاخىرقى قۇتۇلۇش شەرتى بولغان ئىكەن، ئۇنداقتا ھاياتتا ئىلگىرى جاھالەت پاتقىقىدا تۇرۇپ باققان روھلار مەلۇم ئەسكى قىلىقتا ئادەتلىنىپ قالمىغان بولسىلا، دوزىخنىڭ چىگرىسىغا ئوخشىشىپ كېتىدىغان پاسسىپلىق ھالىتىدە تۇرىدۇ. ئەكسىچە تەقدىردە، ئۇلار ئۆزلىرىنىڭ ماددىي ئىشتىياقلىرىنىڭ ئاقىۋىتى بولمىش ئازابلارغا ئۇچرايدۇ. ئۇلار ھازىر ماددىغا بولغان بۇ خىل ئىشتىياقلىرىنى تەرك ئەتكەن. [133]

مېتافىزىكا

روھ ھەم ئۇنىڭ ئاخىرەتتىكى تەقدىرىگە ئائىت مۇزاكىرىلەر ئارقىلىق، مېتافىزىكىدىن ئىبارەت بىر قەدەر يۇقىرى ساھەگە ئۆتۈش باسقۇچى بەرپا بولدى. مېتافىزىكا (ئىلاھىيەت) ئىلمى «رېئاللىقتىكى ۋە ئېنىقلىمىدىكى ماددا بىلەن ئۆزئارا ئايرىۋېتىلگەن بارلىق مەۋجۇدىيەت» كە مۇناسىۋەتلىك. ياكى يەنە باشقا بىر خىل قاراش بويىچە ئېيتقاندا، ئۇ «فىزىكا ۋە ماتېماتىكىدىن ئىبارەت بۇ ئىككى خىل ئەمەلىيەتنىڭ ئاساسى سەۋەبى، شۇنداقلا بارلىق سەۋەبلەرنىڭ سەۋەبى ياكى بارلىق مەنبەلەرنىڭ مەنبەسى، يەنى ئاللا» غا مۇناسىۋەتلىكتۇر. [134]

ئىبن سىنا ئىلاھىي ئىلىم، بىرىنچى پەلسەپە ياكى مۇتلەق ھېكمەت دەپ ئاتىغان ھەمىدىن يۇقىرى مەۋجۇدىيەتنىڭ مېتافىزىكىنىڭ مۇۋاپىق ئوبيېكتى بولۇش ياكى بولماسلىقىدىن ئىبارەت مۇھىم مېتودولوگىيىلىك مەسىلىنى ئوتتۇرىغا قويىدى. ئىبن سىنانىڭ قارىشىغا ئاساسلانغاندا، بىر ئىلىمنىڭ مۇۋاپىق ئوبيېكتى خۇددى بىزنىڭ فىزىكا ئەھۋالىدا كۆرگىنىمىزدەك. ئۇنىڭدىكى مەۋجۇدىيەت ئاللىقاچان ئېتىراپ قىلىنغان بولسۇن ياكى ئېنىق بولسۇن ۋە ياكى بىۋاستە بېكىتىلگەن بولسۇن بولىۋېرىدۇ. بىراق ئاللا ۋە باشقا مۇھىم سەۋەبلەرنىڭ مەۋجۇتلۇقىنى باشقا پەنلەر ئەمەس، بەلكى دەل مۇشۇ پەن دەلىللەيدۇ. [135] بۇنداقتا، تەكرىنى مېتافىزىكىنىڭ مۇۋاپىق ئوبيېكتى دېگەندىن كۆرە، مېتافىزىكىدىكى ئوبيېكتىپ ئىزدىنىش مەزمۇنىنىڭ بىرى دېگەن تۈزۈك. بۇ ئوبيېكت ئەمەلىيەتتە مەۋجۇتلۇق سالاھىيىتىدىكى مەۋجۇدىيەت دەپ ئېنىق ھالدا بايان قىلىنغان. چۈنكى پەقەت مۇشۇنداق مەۋجۇدىيەتلا بارلىق ئالاھىدە پەنلەر كۆكۈل بۆلىدىغان كاتېگورىيىدە ئورتاق بار. «بۇ پەننىڭ مۇھىم ئوبيېكتى مەۋجۇتلۇق سالاھىيىتىدىكى مەۋجۇدىيەت. ئۇ كۆرسەتكەن مەسىلىلەرنىڭ شەرتسىز پاكىت ئىكەنلىكىگە ئاساسەن، ئۇنىڭ سۈپىتىنىڭ ھەقىقىيلىكىگە ھۆكۈم قىلىنغان.» [136] بۇ ئوبيېكتلار ئىچىدە بەزىلىرى تۇر جەھەتتىكى ئىقتىدارى، يەنى ماددا، ماسسا، مىقدار جەھەتتە ئۇنى مۇستەھكەم قوغدايدۇ. يەنە بەزىلىرى ئالاھىدە سۈپەتلەر، يەنى بىرلىك ۋە كۆپلۈك، ئېھتىماللىق ۋە رېئاللىق، ئالاھىدىلىك ۋە ئومۇمىيلىق، يوشۇرۇنلۇق ۋە مۇقەررەرلىك قا-

تارلىق جەھەتلەردە ئۆزگىچىلىككە ئىگە.

دەسلەپكى قەدەمدىكى بۇ پەرقلەر ئاساسىدا، بۇ «ئومۇمىي پەن» نى يەنە ئۇچ ئايرىم قىسىمغا بۆلۈش مۇمكىن. ① مەۋجۇدىيەتنىڭ ئاخىرقى سەۋىبى، بولۇپمۇ تۇنجى سەۋەب ئاللاغا مۇناسىۋەتلىك بۆلەك. بىز بۇ بۆلەكنى ئېتىئولوگىيە (سەۋەب نەزەريىسى) دەپ ئاتايمىز. ② مەۋجۇدىيەتنىڭ ئاساسلىق سۈپىتى ياكى چەكلىك قىسمىغا مۇناسىۋەتلىك. بىز ئۇنى ئونتولوگىيە دەپ ئاتايمىز. ③ مەخسۇس پەنلەر ئاساسلىنىدىغان ئاساسىي پرىنسىپقا دائىر پەنگە مۇناسىۋەتلىك. بىز ئۇنى ئىلمىي مېتافىزىكىنىڭ ئاساسى دەپ ئاتايمىز. [137]

«مەۋجۇدىيەت» دېگەن بۇ ئۇقۇمنى ۋەھدەت، شەيئى ۋە مۇقەررەرلىك قاتارلىق «ئەزەلىي» ئۇقۇملارغا ئوخشاش بىۋاستە چۈشەنگىلى بولىدۇ. چۈنكى ئۇ ئەڭ ئاساسلىق ئۇقۇم بولغاچقا، باشقا مەلۇم ئۇقۇم ياكى ئاتالغۇلار بىلەن شەرھلىگىلى بولمايدۇ. دەرھەقىقەت، بۇ ئۇقۇم شۇنچىلىك ئومۇملاشقانكى، ئۇنىڭ قارشى تەرىپى ــ يوقلۇقنىمۇ پەقەت ۋاستىلىك تىلغا ئېلىش ئۇسۇلى ئارقىلىق چۈشەنگىلى بولىدۇ. [138] مەۋجۇتلۇقنى «بىر تەرەپتىن ئاساسىي مەۋجۇدىيەت ياكى مەۋجۇتلۇقنىڭ ئۆزى. يەنە بىر تەرەپتىن، بېقىنغۇچى ياكى تۇغۇندى مەۋجۇدىيەت» دەپ ئىككى تۈرگە ئايرىش مۇمكىن. بۇ ئىككى خىل مەۋجۇدىيەت ئىچىدە، ئالدىنقىسى ئاساسلىق مەنبە بولۇپ، ئۇ ئۆزگىرىپ تەسەۋۋۇردىكى بارلىق ھۆكۈمنىڭ سۈبيېكتى بولالايدۇ ھەم بارلىق تەسادىپىي سەۋەب ئىگىسىنىڭ زاتى ماھىيىتىنى ئىپادىلەيدۇ. زات (ھەقىقىي گەۋدە) ماھىيەت جەھەتتىن ماددا ۋە غەيرىي ماددا دەپ ئىككىگە بۆلۈنىدۇ. كېيىنكى خىل ئەھۋالدا، ھەقىقىي گەۋدە بىر خىل سۈپەت ياكى ئۇنىڭ ھەرىكەتلەندۇرگۈچ كۈچى بولۇش سۈپىتى بىلەن جىسىم بىلەن مۇناسىۋەتلىك ھالەتتە بولىدۇ ياكى ھەر قانداق جىسىم مۇناسىۋەتسىز ھالەتتە بولىدۇ ھەم ھەر قايسى دەرىجىدىكى روھ ۋە ئەقىلگە مەنسۇپ بولىدۇ.

ماددىنىڭ سۈبىستانسىيىسى (ھەقىقىي گەۋدىسى) ياكى جىسىم ماھىيەتتە بىرخىللىق ۋە داۋاملىشىشچانلىق ئالاھىدىلىكىگە ئىگە. ماددا ئاتالغۇسى كەڭلىك، ئۇزۇنلۇق، ئېگىزلىككە ئىگە سۈبىستانسىيە دەپ شەرھلەنگەن. بۇنى مەلۇم ئىلاھىشۇناسلار ئوتتۇرىغا قويغان بولۇپ، [139] ئۇلار خاتا ھالدا بۇنى ماھىيەتنىڭ بىرلىكىگە بېرىلگەن ئېنىقلىما (ماكانىنىڭ) يەنى بېقىنغۇچىنىڭ چەكلىمىسى دەپ ئاتىغان. شۇڭا بۇ كەسكىن ھالدا ئېنىقلىما (ئىزاھات) ئەمەس.

جىسىم ماددا بىلەن شەكىلدىن تۇزۇلگەن. جىسىم بولسا يۈشۈرۈن ھالەتتىكى، شەكىل بولسا رېئال ھالەتتىكى ئاساسىي سۈبىستانسىيىدۇر. يەر شارى ۋە ئاسماندىكى ماددىلاردا جىسىمنىڭ ئەڭ ئالىي ياكى ئاساسلىق قارىمۇ قارشى خۇسۇسىيەتلىرىنىڭ بىر خىلى بولغان ئىسسىق ۋە سوغۇق، نەم ۋە قۇرۇقنى سېزىش سەزگۈسى ئورتاق بار.

ماددىنىڭ شەكىلگە نىسبەتەن مۇناسىۋىتى «شىفا» دا مەلۇم دەرىجىدە مۇزاكىرە قىلىنغان. ماددىدىن شەكىلنى ئايرىۋېتىشكە قەتئىي بولمايدۇ. چۈنكى ئەگەر ئۇنىڭدىن شەكىل ئايرىۋېتىلسە، ئۇ ھەم بۆلۈنمەس ھەم بۆلۈنەر، شۇنداقلا ئورنى بولمايدۇ. بىراق، ماددىدىكى جىسىم پارچىلىنىشچانلىقى ھەم بوشلۇقتىكى ئورنىدىن ئىبارەت ئىككى ئالاھىدىلىككە ئاساسەن ماتېماتىكىلىق سۈبىستانسىيە ۋە غەيرىي ماددىلىق سۈبىستانسىيە بىلەن ئوخشاشمايدۇ.

ھالبۇكى، بەدەندىكى ماددىنىڭ رېئاللىقتىكى مەۋجۇدىيىتى شەكىلگە مەنسۇپ. بۇنى ئۇلارنىڭ ئۆزئارا مۇناسىۋىتىنىڭ مەنىسى دېگەندىن كۆرە بېقىنىش ئىرادىسىدىن دېگەن تۇزۇك. چۈنكى ماددىنىڭ مەۋجۇدىيىتى، ئاقىۋىتى سەۋەبكە بېقىنغان ئۇسۇلدا شەكىلگە بېقىنىدۇ. شۇڭا، ئەگەر كېيىنكىسى قالدۇرۇۋېتىلسە، ئالدىنقىسىمۇ مەۋجۇت بولمايدۇ. مۇشۇ نۇقتىدىن ئېيتقاندا، ئۇنىڭدىن شەكىل ماددا بىلەن بولغان مۇناسىۋەت جەھەتتە ئونتولوگىيىلىك ئۇستۇنلۇك ھوقۇقىغا ئىگە دېگەن يەكۈن كېلىپ چىقىدۇ. ماددىنىڭ ئۆزىنىڭ كونكرېت مەۋجۇت بولۇشى ئۇچۇن شەكىلگە تايانغىنىدەك، ئۇ شەكىلدىن ئايرىلىپ مەۋجۇت بولۇپ تۇرالمايدۇ. شەكىلمۇ شۇنداق، خۇددى ئۆزىنىڭ غەيرىي ماددىلىق سۈبىستانسىيە بىلەن بىللە تۇرغان ئەھۋالدىكىدەك. [140]

ئاكتۇئاللىقنىڭ يوشۇرۇنلۇققا نىسبەتەن ئىلگىرىلىكى ياكى شەكىلنىڭ ماددىغا نىسبەتەن ئىلگىرىلىكى ھەم مەنتىقە جەھەتتىن، ھەم ئونتولوگىيىلىك جەھەتتىندۇر. پەقەت ئايرىم شەيئىلەرگە ۋاربسلىق قىلىش جەھەتتە يوشۇرۇنلۇق ئاكتۇئاللىقنىڭ ئالدىدا بولىدۇ. يەنى فونولوگىيىدە شۇنداق. ئادەتتىكى ئۇقۇملاردا ئەزەلدىن ئاكتۇئال ھالەتتە تۇرغانلىقتىن، يوشۇرۇنلۇق ئاكتۇئاللىقا ئايلىنىش ئۈچۈن باشتىن ـ ئاخىر ئالدىدىكى ئاكتۇئال سۇبستانسىيىگە بېقىندۇ ھەم شۇ سەۋەبتىن سىقىرىۋېتىلىدۇ. شۇنداق قىلىپ مۇتلەق ھەم شەرتسىز مەندە ئېيتقاندا، ئاكتۇئاللىق مەۋجۇتلۇق ۋە رەت ـ تەرتىپ جەھەتتىمۇ يوشۇرۇنلۇقنىڭ ئالدىدا تۇرىدۇ. ئۇنداقتا ئادەتتىكىچە ئېيتقاندا، بىر ئادەمنى يوشۇرۇنلۇق ۋە ئاكتۇئاللىقى ئۆز ئىچىگە ئالغان ھەر قانداق بىر جەريان دېيىش مۇمكىن. ئالدىنقىسى كەمچىلىككە ماس، كېيىنكىسى مۇكەممەللىككە مۇۋاپىق. قەيەردە كەمچىللىك، نۇقسان بولسا، شۇ يەردە يوشۇرۇنلۇق بولىدۇ. بۇ مۇكەممەلسىزلىك بەزىدە رەزىللىك (ئەسكىلىك) بىلەن باراۋەر. بىراق بىر شەيئى مەۋجۇتلۇق ھالىتىگە يەتكەندە، ئۇ ياخشىلىققا ئايلىنىدۇ. چۈنكى رەزىللىكتە بىر خىل ئاكتۇئال ھالەت ياكى پەقەت ئاكتۇئال ئالاھىدىلىك كەمدۇر. [141]

تۆۋەندە مۇزاكىرە قىلىنىدىغىنى سەۋەبـــئەك ئاخىرقى تۈنجى سەۋەبنىڭ مېتافىزىكىدىكى بۇ تېمىغا دائىر مۇھىم مەزمۇن مەۋجۇتلۇق بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىدۇر. ئارىستوتېلنىڭ تۆت سەۋەب نەزەريىسىدە، ھەربىرى كۆچى سەۋەبى مەۋجۇدىيەتكە نىسبەتەن ھەل قىلغۇچ مۇناسىۋىتىدە بولۇپ، ئۇ تېخى مەۋجۇت بولمىغان سۇبستانسىيىلەرگە مەۋجۇتلۇق ئاتا قىلىدۇ. بۇ ئۇنىڭ مەۋجۇتلۇق بىلەن پەرقلىق ھالەتتە تۇرغان مەزگىلىدە، ئۆزىنىڭ تېخى مەۋجۇتلۇققا ئىگە ئەمەسلىكىگە نىسبەتەن ئېيتىلغان. بىراق، بۇ جەريانىدىكى ئالدىنقى تەرەپ ۋاستە تۈپەيلى ئەمەس، بەلكى يوشۇرۇنلۇق تۈپەيلى رول ئويناىدۇ. چۈنكى ئۇ پەقەت ئالدىن ئېيتىلمىغان مەۋجۇتلۇق دائىرىسىدە بولۇپ، يوشۇرۇنلۇق ئەمدى مەۋجۇت بولالايدۇ. بۇ نۇقتىدىن شۇنداق يەكۈنگە كېلىش مۇمكىنكى، ۋاقىتنىڭ چەكلىملىكى ئېنېرگىيىنىڭ ھەرىكىتىگە بېقىنماستىن، ئۆزى مەۋجۇت بولۇپ يوشۇرۇلۇققا تەۋە بولىدۇ. ئەكسىچە بولغاندا، ۋاستىنىڭ يوشۇرۇنلۇقنى مەيدانغا كەلتۈرۈش جەھەتتىكى رولى چەكلىنىپ، يوشۇرۇنلۇق تېخى مەۋجۇت بولمىغان چاغدىن كېيىن مەۋجۇت بولىدۇ. مۇبادا شۇنداق بولسا، ئۇ ۋاستىگە ئەمدى بېقىنمايدۇ. [142]

بۇ نۇقتىسىنەزەرنى تەرغىپ قىلغۇچىلار تۆۋەندىكى پاكىت ئارقىلىق ئۇنى بايان قىلغان. يەكۈن مەسىلەن، ئىمارەت ياكى ئەۋلاد، بىنا سالغۇچى ياكى دادىنىڭ پائالىيىتى ئاخىرلاشقاندىن كېيىنمۇ داۋاملىق مەۋجۇت بولۇپ تۇرىدۇ. بۇنىڭدىن ۋاستىنىڭ پەقەت ئاقىۋەتنى مەۋجۇتلۇققا ئۆزگەرتكەن ئاكتىپ ھەرىكەتكە نىسبەتەن مەسئۇل بولىدىغانلىقىنى پەرەز قىلغان. بىراق، ئۇلار بۇ جەريانىدا مەسىلىدىكى ۋاستىنىڭ ھەقىقىي سەۋەب ئەمەس، بەلكى پەقەت مەسىلىدىكى سۇبستانسىيىگە ئەگىشىپ ھاسىل بولغان مەلۇم نەتىجىنىڭ سەۋەبى ئىكەنلىكىنى ئۇنتۇپ قالغان. مۇبادا ئۇنىڭغا بېقىنغان ھەرىكەت توختاپ قالسا، ئايرىم نەتىجىلەرمۇ (ئاقىۋەتلەرمۇ) توختايدۇ. [143] بۇ ھەقىقىي سەۋەب نەتىجىدىن ئىلگىرى تۇرۇقلۇق، ئۇ ھامان ئۇنىڭ بىلەن بىللە ھاسىل بولىدۇ ھەم بىرگە داۋاملىشىدۇ. شۇڭا نەتىجىنىڭ ھەرىكىتى قانچە ئۇزۇن داۋاملاشسا، ۋاستىمۇ شۇنچە مۇكەممەللىشىدۇ. بۇنىڭدىن بىلىشكە بولىدۇكى، مەڭگۈلۈك ۋاستە ۋاقىتلىق ۋاستىگە نىسبەتەن ئەۋزەل ھەم ئىلگىرى بولىدۇ. چۈنكى «ئۇ مەۋجۇتسىزلىقنى مۇتلەق ھالدا چەتكە قېقىپ، مەسىلىدىكى سۇبستانسىيىگە تولۇق مەۋجۇتلۇق ئاتا قىلىدۇ.» [144] مانا بۇ پەيلاسوپلار چۈشەنگەن يوقلۇقتىن ئاپىرىدە بولۇشتۇر.

بۇ مەۋجۇت بولۇش ۋە پەيدا بولۇش ئوتتۇرىسىدىكى ئىنچىكە پەرق. پۈتكۈل ئالەمگە نىسبەتەن ئېيتىلغاندا، ئۇنىڭ ئىلاھىيەت ئىلمىدىكى ئىما قىلىنغان مەنىسىنى چۈشىنىش تەس ئەمەس.

يۇقىرىدا كۆرۈپ ئۆتكىنىمىزدەك، مۇسۇلمان ئىلاھىيەتشۇناسلار جون فىلوپونۇسنى ئۇلۇغ قىلىپ «ئۆزلىرىنىڭ ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتى كائىناتتا بۇ دۇنيا چەكلىمىسىدىن ئۈستۈن ھالدا تۇرىدۇ» دېگەن دەلىلگە «بۇ ئالەم ياراتقۇچىدىن ئىلگىرى مەۋجۇت ئەمەس» دېگەن پاكىتنى ئاساس قىلغان.

ئىبن سىنا بۇ كۆز قاراشنى تەكىتلەپ ئېيتىدۇكى، بۇ ئادەمنىي ھەيران قالدۇرىدىغان ئەھۋال ئەمەس. چۈنكى، ئەزەلدىن يوق نەرسە مەۋجۇتلۇق ھالىتىگە كىرەلمەيدۇ. شۇنداق بولۇپلا قالماستىن، بەلكى بۇ خىل تەسەۋۋۇرغا ئاساسەن، ۋاستە (ئاللا) نىڭ ئالەمگە بولغان رولى ئالەم مەۋجۇتلۇق ھالىغا كەلگەن ھامان توختايدۇ. ئوخشاشلا، «ئۇنىڭ مەۋجۇتلۇقى مەۋجۇتسىزلىقىدىن باشلانغان» دېگەن پاكىت پەقەت بىر خىل تاسادىپىيلىق ھەمدە يارىتىلغان ئوبيېكتىنىڭ تەبىئىيلىكىگە ئەگىشىپ كەلگەن بولۇپ، ئۇ ياراتقۇچىنىڭ پائالىيىتىدىن پەيدا بولغان نەتىجە ئەمەس. ئېنىقكى، ياراتقۇچى «مەۋجۇدىيەتكە تەسىر كۆرسىتىدۇ، مەۋجۇدىيەتتىن يوشۇرۇنلۇق تۇغۇلدۇ. بەلكى مەۋجۇتسىزلىق ئۇنىڭدىن ئىلگىرى ئەمەس.» [145] دەرھەقىقەت، ئەزەلىي بولۇش ـ بولماسلىقىدىن قەتئىينەزەر، ۋاستە ئالدىنقىسىغا نىسبەتەن ھېچقانداق تەسىر كۆرسىتەلمەيدۇ، يەنى ئۇنىڭ زامان ئىچىدە باشلانغان ـ باشلانمىغانلىقىدىن قەتئىينەزەر، كائىنات ئۆزىنىڭ مەۋجۇتلۇقى ئۈچۈن داۋاملىق ئۆزىنىڭ ياراتقۇچىسىغا يۆنىلىدۇ. ئەگەر ئەزەلىي بولمىسا، ئۇنداقتا ئۆزىنىڭ باشلىنىشى ھەم داۋاملىشىشى ئۈچۈن مەلۇم ياراتقۇچىغا تايىنىدۇ.

ئىبن سىنانىڭ قارىشىچە، ھەرىكەتلەندۇرگۈچ كۈچ (ئېنېرگىيە) سەۋەبى ۋە ئۇنىڭ نەتىجىسى ئوتتۇرىسىدا جەزمەن بىردەكلىك ياكى تەڭپۇڭلۇق بار. بۇنداقتا ۋاستىنىڭ ھەرىكىتىنى بارلىققا كەلتۈرۈش ئۈچۈن جەزمەن بۇ خىل ھەرىكەتنى قوبۇل قىلىدىغان يوشۇرۇنلۇقتىكى ماس خاراكتېر ياكى سېزىشچانلىق، ھەرىكەت ۋە سېزىشچانلىق بىلەن بىرلىكتە ھازىر سۆزلەۋاتقان ھەرىكەت جەريانى ۋە شەكلىنى بەلگىلەيدۇ. بىراق، نەتىجە بىلەن سەۋەب ئوتتۇرىسىدىكى بىر ئاساسلىق ئوخشاشلىق ئوتتۇرىغا قويۇلىدۇ. بۇ ئاسان تەسىرگە ئۇچرايدىغان جىسىمنىڭ مەۋجۇتلۇقى ئۈچۈندۇر. نەتىجە ئۆزىنىڭ سەۋەبىگە بېقىنىدۇ. بۇ خىل مەۋجۇدىيەت نەتىجىنىڭ ئۆزىگىلا تەۋە ئەمەس. ئۇنداق بولمايدىكەن، ئۇ سەۋەب ۋاستىسىنىڭ ئېھتىياجى ئىچىدە بولمايدۇ ھەم نەتىجە ياكى ھاسىل بولغان سۇبستانسىيە بولالمايدۇ. يەنە بىر جەھەتتىن، بۇ سەۋەب بەلكىم ئېھتىماللىق ياكى زۆرۈرىيەت بولۇشى مۇمكىن. بۇ ئىككى خىل ئەھۋالدا ئۇ ئۆزىنىڭ سەۋەبىگە بېقىنمايدۇ. بۇ نۇقتىدىن ئېيتساق، نەتىجىدە ئونتولوگىيىدە سەۋەب نەتىجىدىن ئىلگىرىدۇر ھەم يۇقىرىقىدەك ئەمەلىي دەرىجىلەر ئىچىدە بىر قەدەر يۇكسەكتۇر. شۇڭا، ئەگەر مۇتلەق مەۋجۇدىيەت بىر ئەمەلىي گەۋدە (زات) دەپ كەسكىن ئېيتىلسا، ئۇنداقتا بۇ خىل زات ئەڭ ئەمەلىي مەۋجۇدىيەتكە باراۋەر. ئۇنىڭ باشقا شەيئىلەرگە رېئاللىق ئاتا قىلغانلىقىنى نەزەردە تۇتقاندا، بۇ خىل زات ھەقىقەتنىڭ ئۆزى. ئۇنىڭ ماھىيىتىنى تەتقىق قىلىشقا مۇناسىۋەتلىك ئىلىملەر مۇتلەق ھەقىقەت ئىلىم ياكى مۇتلەق راست ئىلىمدۇر. [146]

تۆۋەندىكى قالغان ئۈچ سەۋەب ئۇستىدىكى مۇلاھىزە بۇ «مۇتلەق ئىلىم» نىڭ بىر قىسمىنى تەشكىل قىلىدۇ. ماددا سەۋەبى ئادەتتە شەكىلگە مۇناسىۋەتلىك بولغان ئاساسىي ماددىدىن باشلاپ سان بىلەن مۇناسىۋەتلىك بولغان بىرلىكلەر ياكى كۆچەتزارلىق بىلەن ئالاقىدار دەل ـ دەرەخلەر قاتارلىق رەڭگارەڭ مەزمۇنلارغا مۇناسىۋەتلىك بولۇپ، ئۇ يوشۇرۇنلۇق ياكى قوبۇل قىلىشچانلىق مەنبەسىدۇر. ۋاستە سەۋەب ياكى ئاخىرقى سەۋەبكە يېقىنچانلانغان. يەنە بىر جەھەتتىن، شەكىل رېئاللىق ھەم ئەمەلگە ئېشىش پرىنسىپى بىلەن بىردەك. ماددىنىڭ شەكلى ماددا ئىچىدە مۇقىم بولۇپ، ئۇنىڭغا ئەمەلىي مەۋجۇتلۇق ئاتا قىلىدۇ. غەيرىي ماددىنىڭ شەكلى ماددىدىن پۈتۈنلەي ئايرىلغان تاسادىپىي سەۋەب ھەرىكەت، تۇر، جىنىس، ئۆزگىچىلىك ۋە سەنئەت ئەسەرلىرىنىڭ تاشقى كۆرۈنۈشى ھەممىسى شەكىل دەپ ئاتىلىدۇ. [147] ھەتتا سەنئەت، ئۇ سەنئەتكارنىڭ زېھنىدە بولغانلىقى سەۋەبلىك، ئۇنى ئۆز ئوبيېكتىنىڭ شەكلىگە مۇناسىۋەتلىك دەپ يېقىنچاقلاش مۇمكىن.

مەقسەت سەۋەبى ھەرىكەتنىڭ ئورۇنلىنىشىنى «مەقسەت» قىلىدۇ دەپ چۈشەندۈرۈلگەن. مەسىلەن، ئۇ ۋاستە، يوشۇرۇنلۇق ياكى بۇ ئىككىسى بىلەن ئوخشاشمايدىغان مەلۇم نەرسە دەپ ھۆكۈم قىلىنىشى مۇمكىن.

ئىبن سىنا بەزى كىشىلەرنىڭ بۇ سەۋەبلەرنىڭ جەزمەن يەنە باشقا خىل سەۋەبى بار ياكى ئالەمدە يۈز بەرگەن ھادىسىلەر نوقۇل ھالدا تاسادىپىي يۈز بەرگەن دېگەننى باھانە قىلىپ، مەقسەت

سەۋەبىنىڭ ھەقلىقىنى ئىنكار قىلىدىغانلىقىنى كۆزىتكەن. بىراق، تاسادىپىي ئىشلار مەلۇم مەقسەتنىڭ ئىختىيارلىقىدا بولۇپ، ئۇ ھەرگىزمۇ خاراكتېرىنى ئېنىق بىلگىلى ۋە چۈشەندۈرگىلى بولمايدىغان ئىشلار ئەمەس. بۇ خىل مەقسەت ۋاستىنىڭ ئىرادىسى بىلەن تەسەۋۋۇر قىلىنىدىغان ياكى راتسىئونال ھەق (ياخشىلىق) قە يۈزلەنگەنگە ياكى بۇ ۋاستىنىڭ سىرتىدىكى مەلۇم ئوبيېكتىپ نەرسىگە باراۋەر.

يەنە بىر جەھەتتىن، مەقسەت سەۋەبنىڭ چاتمىلقىنىڭ چەكسىزلىكى ئۇلارنىڭ ھەقىقىيلىكىگە زىيان يەتكۈزمەيدۇ. چۈنكى مەقسەتنىڭ سەۋەب ـ نەتىجە مۇناسىۋىتىدە، بىز قىسمەن مەۋجۇدىيەت بىلەن ئۇنىڭ شەرتى بولمىش چەكسىز سىرىيىنىڭ ئېھتىماللىقتىكى داۋاملىشىشىنى پەرقلەندۈرىمىز. تەبىئەتتىكى ئومۇمىي تىلئولوگىيىدە قىسمەن مەۋجۇدىيەت نوقۇل ھالدا تاسادىپىي ياكى ئويلىمىغان يەردىن يۈز بەرگەن. بىراق بۇ تەبىئەتتىكى بارلىق ئورۇنلاشتۇرۇشنىڭ تاماملىنىشى ئەمەس. بۇ ئورۇنلاشتۇرۇشلار پەقەت تاسادىپىي ھالدا چەكسىز سىرىيىنى شەرت قىلىشقا تايىنىدۇ. تەبىئەتنىڭ ھەقىقىي مەقسىتى جانلىقلارنىڭ ياشىشى بولغان ئىكەن، ئۇنداقتا قىسمەنلىكنىڭ داۋاملىشىشى مەقسەتنى قوشۇمچە قىلغان ئىشلار بىلەن بىر ۋاقىتتا ئېھتىمال مەڭگۈگە داۋاملىشىشى مۇمكىن. [148]

مەقسەت سەۋەبى گەرچە باشقا ئۇچ سەۋەب بىلەن ئوخشاشمىسىمۇ، لېكىن ئۇنىڭ مۇئەييەن ئەۋزەللىكى بار. ۋاستە چۈشەنچىسىدە بۇ باشقا بارلىق سەۋەبلەردىن مۇھىم. چۈنكى باشقىلار ئۇنىڭ كەينىدە دەپ تەسەۋۋۇر قىلىندۇ. بۇ نۇقتىدىن تەبىر بېرىش جەھەتتىنمۇ ئۇ ئىنتايىن مۇھىم. چۈنكى ئۇ باشقا سەۋەبلەرنىڭ تەبىرى ئېچىدە بار. [149]

بىرلىك (ۋەھدەت) ۋە كۆپلۈك (كەسرەت) مەسىلىسى پىفاگور—پلاتونىزم ئەسەرلىرىدە ۋە ئارىستوتېلنىڭ مەۋجۇدىيەت ۋە ۋەھدەتنىڭ ئۆزگىرىشچانلىقى ئۇقۇمىدا تۆۋەندە بىر قەدەر تەپسىلىي بايان قىلىنىدۇ. بىراق، ئىبن سىنا ئەپلاتون ئېيتقان «ئىدىيە بارلىق شەيئىلەردىكى ئىشلەپچىقىرىشنىڭ بىرلىشىشى بولۇش سۈپىتى بىلەن ئۇ مەڭگۈ ئۆزگىلا تايىنىپ مەۋجۇت بولىدۇ ھەم ئۇ قىسمەن شەيئىلەرنىڭ ئەسلى شەكلىدۇر» دېگەن تەلىماتنى تەنقىد قىلغان. ئۇنىڭ ئېيتىشچە، بۇ تەلىماتتىكى ئاساسلىق بىمەنىلىك شۇ يەردىكى، (ئادەتتىكى ئۇقۇم) دەپ تەسەۋۋۇر قىلغىلى بولىدىغان، ئۆزىنىڭ ھەمراھى (يەنى ئۆزىنىڭ قىسمەن كونكرېتلاشتۇرۇلۇشى) دىن ئايرىم شەيئىلەر ئۇلارسىز مەۋجۇت بولالايدۇ. پەقەت بۇ ھەمراھلار (قىسمەن كونكرېتلاشتۇرۇلۇشى) نى ئابستراكتلاشتۇرۇش ئارقىلىق بىز ئۇلارنىڭ ئەسلى شەكلى ئۇقۇمىغا ئېرىشەلەيمىز. [150] ئۇنىڭدىن سىرت، بىز كائىناتنى بىر دەپ ھۆكۈم قىلساق، بۇ بىرلىك ئەمەلىيەتتە بارلىق بىرلىك سۈپىتى بار قىسمەن شەيئىلەرگە ئورۇنلاشقان بولىدۇ، دېگەنلىك ئەمەس. ئەكسىچە، كۆپلۈك سۈپىتىگە ئىگە ماتېرىياللىقتىكى يوشۇرۇنلۇقتىكى شەيئىلەر ئۇنى قوبۇل قىلىشقا ئىنتىلىدۇ. شۇڭا ئۇ سان جەھەتتە بىر بولغاندا، يوشۇرۇن ھالەتتە كۆپ بولىدۇ. [151]

بىرلىك ۋە كۆپلۈك مەسىلىسىنىڭ مۇزاكىرە قىلىنىش مەنتىقە جەھەتتە مەۋجۇدىيەتنىڭ تۈنجى مەنبەسى ھەممىدىن ئۇستۇن بولغان ۋەھدەت توغرىسىدىكى مۇزاكىرىگە سەۋەب بولدى. ئارىستوتېل «ئاسمان ۋە تەبىئەت دۇنياسىدىكى ھەممە تايىنىدىغان پرىنسىپ» [152] نى متافىزىكا پىكرىدىكى ئەڭ يۇكسەك ئوبيېكت قىلدى. پىلوتىنۇ ئۇنى تېخىمۇ كۆتۈرۈپ، ئىدىيىدىكى پلانىتلارنىڭمۇ ئۇستىگە، يەنى ئۇنىڭ سىستېمىسىدا بارلىق نۇرلار مۇشۇ يەردىن ئالدىغا چۈشىدۇ، بارلىق مەۋجۇدىيەت باشلانغان قۇياش مەركىزىدىن ئىبارەت مەۋجۇدىيەت، دەپ تەسۋىرلىگەنىكىمۇ يۇقىرىسىغا قويىدى. «قۇرئان» دا ئاللانىڭ ئۆزىنىڭ مۇتلەق ئەمرى بىلەن خىلمۇخىل شەيئىلەرنى ياراتقانلىقى سۆزلەنگەن.

ئىبن سىناغا نىسبەتەن ئېيتقاندا، مۇمكىن سۇبىستانسىيەلەر ئالەمنىڭ ئۇستىدىكى بۇ مەۋجۇدىيەتنىڭ ماھىيەتلىك ئالاھىدىلىكى مۇقەررەرلىكتۇر. ئۇنىڭ مەۋجۇتلۇقنىڭ دەلىلى مەنتىقە جەھەتتىن بۇ ئالاھىدىلىك بىلەن زىچ باغلانغان. چۈنكى بۇ دۇنيادىكى ئېھتىمال مەۋجۇت بولغان سۇبىستانسىيەلەر سىرىيىسى قانچىلىك ئۆزۈن بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، ئەڭ ئاخىرىدا ئۇ جەزمەن

سېرىيە بېقىنىدىغان زۆرۈر مەنبەگە تاقىشىپ ئاخىرلىشىدۇ. ئەكسىچە بولغاندا، ئۇ ئېھتىمال مەۋجۇت بولىدىغان سېرىيە بولالمايدۇ. [153]

ئىبن سىنا دىققەت قىلغان بۇ دەللىدە بىز بىرىنچىسى، يەنى مۇشۇ سېرىيىنىڭ ھەرىكەتلەندۈرگۈچ كۈچ سەۋەبى، ماھىيەتتە ھەم تولۇق ئاتالمىشىدا ئىزچىل شۇنداق بولغان تاسادىپىي ياكى قىسمەن بولمىغان سەۋەبكە كۆڭۈل بۆلمىز. ئۇنداق بولمايدىكەن، بۇ سېرىيە مەيلى ئۆتمۈشتە ياكى كەلگۈسىدە بولسۇن، ئۇنىڭ چەكسىزلىككە داۋاملىشىش ئېھتىمالى بار. ئۇنداقتا، قىسمەت ئاتالاردىن بولغان قىسمەن ئوغۇللار ياكى قىسمەن ھەرىكەتلەر ئۆزئارا بىر ـ بىرىنىڭ ئورنىغا دەسسەيدىغان سېرىيىلەر چەكسىزلىككە داۋام قىلالايدۇ. قەيەردە بۇ مۇناسىۋەت ماھىيەتلىك بېقىنىش بولۇپ قالسا، ئۇ داۋام قىلالمايدۇ. [154]

ھالبۇكى، ئىبن سىنانىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، بۇ خىل سېرىيىنىڭ شەكىل سەۋەبى (فورما سەۋەبى) ۋە مەقسەت سەۋەبىگە نىسبەتەن ئوخشاش ئەقلىي خۇلاسە چىقىرىش مۇمكىن. مەقسەت سەۋەبى تىلئولوگىيىلىك ھالدا ئۇ سېرىيكىنى بەلگىلەيدۇ ھەم ئۇنىڭغا مۇكەممەل سۇبستانسىيە بېرىدۇ. ئايىغى چىقماس رېگىرېسسىيە ئېھتىمال مەقسەت سەۋەبىدىن ئىبارەت بۇ ئۇقۇمنىڭ مەنىسىنى پاخالغا ئايلاندۇرۇپ قويۇشى مۇمكىن. شەكىل (فورمال) سەۋەب مەلۇم سۇبستانسىيىنىڭ تەرەققىي قىلىش ياكى ئۆسۈپ ـ يېتىلىشىنىڭ شەكلى بولۇش سۈپىتى بىلەن، ئۇنىڭ بىرلىكلىكى ۋە تەرتىپى تۈپتىن زىيانغا ئۇچرايدۇ. [155]

گەرچە مۇقەررەرلىك ئەڭ يۇكسەك مەۋجۇدىيەتنىڭ ئاساسلىق بەلگىسى بولسىمۇ، ئەمما ئىبن سىنانىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، ئۇ ئۇنىڭ بىردىنبىر گەۋدىلىك بەلگىسى ئەمەس. ئۇنىڭ ئىككىنچى ئاساسلىق ئالاھىدىلىكى مۇتلەق بىرلىكىدۇر. بۇنداق بىرلىك ماھىيەت ۋە مەۋجۇدىيەتنىڭ بىرىكمىسى كەبى ھەر بىر خىل بىرىكمىنى چەتكە قاقىدۇ. چۈنكى ئۇلارنىڭ ئۆزلىرىنىڭ ماھىيىتىگە ئەمەس، بەلكى ئۆزىنىڭ سەۋەبىگە بېقىنغانلىقى تۈپەيلى، ئۆزلىرىنىڭ مەۋجۇدىيىتىگە تەۋە بولغانلىقىغا نىسبەتەن ئېيتقاندا، پەقەت تاسادىپىي سۇبستانسىيىلەر بۇ خىل بىرىكىشنى قوبۇل قىلالايدۇ. شۇڭلاشقا بۇ خىل سۇبستانسىيە ھەم ئىشلەپچىرىلغۇچى، بىرىكتۈرۈلگۈچى ھەم تاسادىپىيدۇر. شۇڭلاشقا ئۇنىڭ مەۋجۇدىيىتىنىڭ سۈپىتى ماھىيەتلىك (ياكى شەخسىي) ئەمەس، بەلكى تاسادىپىي ھالدا ئۇلارغا تەۋە بولغان. يەنە بىر جەھەتتىن، بۇ خىل مۇقەررەرلىكنىڭ مەۋجۇدىيىتى ھەر قانداق باشقا ۋاستە ياكى مەۋجۇدىيەتكە بېقىنمايدۇ. ئۇنىڭ مەۋجۇدىيىتى ئۇلارنىڭ ماھىيىتى ياكى ئېنىقلىمىسىنىڭ بىر قىسمى. [156]

ئۆزگىچە ماھىيەت بولمىغانلىقى تۈپەيلى، مۇقەررەرلىك مەۋجۇدىيىتىنىڭمۇ تۈرى ياكى ئالاھىدىلىكى بولمايدۇ. بۇ ھالدا، بۇ خىل سۇبستانسىيىگە ئېنىقلىما بېرىش ياكى ئۇنى بايان قىلىش تەس. [157] مەيلى ئۇنىڭ مەۋجۇدىيىتى ياكى ھەرىكىتى بولسۇن، ھەممىسى ئەقلىي خۇلاسىنىڭ ئىدىيىۋى ئوبيېكتى بولالايدۇ. چۈنكى ئۇنىڭ سەۋەبى، ماسسىسى، يۆنىلىشى ياكى زامانى يوق. ئۇنىڭدىن سىرت، ئۇنىڭ رەقىبى يوق. چۈنكى ئۇ پەقەت باشقا سۇبستانسىيىلەرگە تەۋە بەزىبىر ئالاھىدىلىك ياكى مۇكەممەللىكتىن بەھرىمەن دەپ پەرەز قىلىنغاندا، ئۇ ئاندىن باشقا مەۋجۇدىيەتلەر بىلەن مۇئەييەن ئوخشىشىدۇ دەپ قارىلىدۇ. بىراق، بۇ ئۇنىڭ ئاددىيلىقى، يەنى ئۇنىڭ ئىچىدىكى ھەر قانداق بىرىكىشنىڭ مۇمكىنسىزلىكى، سۇبيېكت ۋە ھۆكۈملىگۈچىگە دائىر نەرسىلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالغانلىقى تۈپەيلى ساقىت قىلىنىدۇ. قىسقا قىلىپ ئېيتقاندا، ئىبن سىنا مەۋجۇدىيەتتىن چىقىش قىلىپ، مۇقەررەر مەۋجۇدىيەتنىڭ باشقا مەۋجۇدىيەتلەردىكى بارلىق ئوخشاش تەرەپلەرنى چەتكە قېقىش ئارقىلىق، پاسسىپ ھالدا ھەم باشقا مەۋجۇدىيەتلەر بىلەن مۇناسىۋەتلىك بولغان بارلىق مۇناسىۋەتكە ئىگە ئىكەنلىكىنى كېسىپ ئېيتقان ۋە شۇ ئارقىلىق ئاكتىپ ھالدا ئالاھىدىلىككە ئىگە دەپ تەسۋىرلىگەن. «بارلىق شەيئى ئۇنىڭدىن كېلىپ چىققان، بىراق ھېچقانداق ئىشتا ئۇنىڭ بىلەن بىللە بەھرىمەن بولمايدۇ. ئۇ بارلىق شەيئىنىڭ مەنبەسى، بەلكى ئۇنىڭ كەينىدىكى شەيئىلەرنىڭ ئىچىدىكى خالىغان بىرسى ئەمەس.» [158]

كېيىنكى بايان پلوتىنونىڭ ئەڭ يۇكسەك مەۋجۇدىيەت چۈشەنچىسىنىڭ ئالاھىدىلىكىنى ئېنىق ئىپادىلەپ بەردى. بارلىق مۇكەممەللىك ئەڭ يۇكسەك مەۋجۇدىيەتكە مەنسۇپ. ھالبۇكى، ئۇ (دېمۈئۇر-گۇس) تىكى دۇنيانى ياراتقۇچى ۋە «توققۇز بابلىق توپلام» دىكى ۋەھدەتكە ئوخشاش كائىناتتىكى بارلىق مەۋجۇدات ھەم ھەقنىڭ مەنبەسى، ھەتتا ئۇ ئۆزى بارلىق مەۋجۇدات ھەم ھەق. چۈنكى مەۋجۇدىيەت ياكى مەۋجۇدىيەتنىڭ مۇكەممەللىكى ئومۇمىيۈزلۈك ھالدا ئارزۇ قىلىنغان نەرسە بولغانىكەن، ئۇنداقتا مەۋجۇدىيەت ماھىيەتتە تەۋە بولغىنى كەملىك ھەم مەۋجۇتسىزلىقنىڭ تەسىرىگە قەتئىي ئۇچرىمايدىغان مۇقەررەر مەۋجۇتلۇق بولۇپ، ئۇ ھەقلا ئەمەس، بەلكى مۇتلەق ھەقتۇر. [159]

يەنە بىر نۇقتىدىن ئېيتقاندا، بۇ مۇقەررەر مەۋجۇدىيەت ساپ ئەقىل دەپ بايان قىلىنغان. مۇ-كەممەلسىزلىك، بولۇپمۇ يوشۇرۇنلۇق ياكى ماددىنىڭ مۇكەممەلسىزلىكىنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىمايدىغانلىقى شەيئىنىڭ ھەممىسى جەزمەنكى بىر نوقۇل شەكىل. چۈنكى ماددا «شەكىلنىڭ» ياكى «-پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان» مەۋجۇتلۇقنىڭ توسالغۇسى. يەنى، ناۋادا ئۇ ھەر قانداق شەيئىنىڭ مەۋجۇدىيىتى دەپ ھۆكۈم قىلىنسا، بۇ خىل مەۋجۇدىيەت بىر خىل ئەقلگە ئايلىنىدۇ. [160] بۇ مەيلى يۇشۇرۇنلۇقتىكى ياكى رېئاللىقتىكى كۆز قاراشتا شۇنداق. كېيىنكى خىل ئەھۋالدا بۇ خىل مەۋجۇدىيەت بىرلا ۋاقىتتا ئۆز بىلىشىنىڭ ھەم سۇبيېكتى ھەم ئوبيېكتى. چۈنكى ئۇنىڭغا نىسبەتەن ئاڭنىڭ ئوبيېكتى بولۇشتا ھېچقانداق ماددىي توسالغۇ يوق. شۇڭا، مۇقەررەر مەۋجۇدىيەت بىرەدەكتۇر. شۇنىڭ بىلەن بىر ۋاقىتتا ئۇ ھەم ئاڭنىڭ ھەم سۇبىستانسىيىنىڭ ھەرىكىتى، سۇبيېكتىپ ۋە ئوبيېكتىپ، شۇنداقلا ئەقىلنىڭ ھەرىكىتى ۋە ئوبيېكتىدۇر.

ئىبن سىنا ئۆز ـ ئۆزىنى ئىدراك قىلىشتىن ئىبارەت بۇ ھەرىكەت مۇتلەق بىر مەۋجۇدىيەتنىڭ تەبىئىتىگە نىسبەتەن ھەر قانداق قوش قاتلاملىقلىقنى كىرگۈزۈشتىن بىھاجەت ئىكەنلىكىگە دىقـ-قەت قىلغان. ئاڭدا ساپ ياكى غەيرىي ماددا بولغانلىكى نەرسىنىڭ ھەممىسى ھەم ۋاسىتە ھەم يو-شۇرۇن ئىقتىدار ھېسابلىنىدۇ. چۈنكى ئۇ ھەر قانداق ماددىنىڭ كاشىلىسى تۈپەيلى توسۇلۇپ قال-مايدۇ. ئۇ ھەم سىرتتىكى بىرەر ۋاستىنىڭ كېلىپ ئەقلىيلىك ھەم ئىدراكىيلىقنىڭ ئالامىتى بول-مىش غەيرىي ماددىلىق ياكى ئابستراكتلىق ھالەتنى شەكىللەندۈرۈشنى تەلەپ قىلمايدۇ. [161]

ھالبۇكى، ئىلاھنى تونۇش شەكلى ھەم ئوبيېكتى X ۋە XI ئەسىردىكى پەلسەپە ۋە ئىلاھىيەت نەزەرىيە ئۇرۇشىدا يېڭى قىيىنچىلىقلارنى پەيدا قىلدى. ئىبن سىناغا ئوخشاش، ئارىستوتېل ئىلاھىي ئاڭ ۋە ئوبيېكتىنى ئىلاھىي ماھىيەت بىلەن ئوخشاش كۆرۈپ، ئىلاھىي ئاڭدىكى ئەڭ يۇكسەك ھەرـ-كەتنى ئۆز ـ ئۆزى ئۇستىدە چوڭقۇر ئويلىنىش دەپ تۇڭۇنلەتكەن. ئۇ ئىلاھنىڭ مۇكەممەللىكى، نۇقسانسىزلىقى ئىسپاتلانغان دەلىل كۈچىنىڭ تۈرتكىسىدە، ئەڭ ئالىي مەۋجۇدىيەتنىڭ مەيلى پەيدا بولۇپ ۋە يوقىلىپ تۇرىدىغان مۇكەممەلسىز دۇنيا ياكى ئاسماندىكى بۇ دۇنيادىن تاشقىرى دۇنيا بىلەن ھەر قانداق ئەقلىي ئالماشتۇرۇش ئېلىپ بېرىشنىڭ مۇمكىنچىلىكىنى مەجبۇرىي ھالدا يوققا چىـ-قارغان. «چۈنكى بەزى ياخشىراق نەرسىلەرمۇ بارىكى، ئۇلارنى كۆرگەندىن كۆرمىگەن تۈزۈك.» [162] ئۇ ئۆزىنىڭ بۇ مەۋجۇدىيەتكە بولغان ئارتۇقچە تەلپۈنۈشىدە قايغۇلۇق ھېسسىياتتا خۇلاسە چىقىرىپ، دۇنيادىكى قىممەتلىك نەرسىلەرگە نىسبەتەن ھۆرمەتسىزلىك قىلغان.

مۇسۇلمان پەيلاسوپلارغا نىسبەتەن ئېيتقاندا، بۇ خىل چۈشەنچە «قۇرئان» دا ئېيتىلغان ئاللا-نىڭ ھەممىنى بىلىپ تۇرىدىغانلىقى، ھەممىدىن خەۋەردار ئىكەنلىكى توغرىسىدىكى ئايەتلەر بىلەن كەسكىن ھالدا چېقىشالمايتتى. ھەم قىلچىلىك قوبۇل قىلنمايتتى. بىراق، ئىبن سىنانىڭ مۇقەررەر مەۋجۇدىيەت ئۇقۇمى بۇ خىل مەنمەنچىلىك ۋە ئۆز ـ ئۆزىدىن قانائەتلىنىش كىشىلىرىدىن قىسمەن ھالدا ئايرىم تۇرالىدى. گەرچە ئۇ ـ ئۆزىدىن سىرت ياكى ئۇنىڭغا ئوخشىمايدىغان ھەر قانداق شەيـ-ئىلەردىن پۈتۈنلەي مۇستەسنا ھالەتتە تۇرسىمۇ، ئۇ ئۆز ـ ئۆزىنى بىلىش جەھەتتىكى ھەقىقىي ھەـ-رىكەتتە ئۆزىدىن سىرغىپ چىققان ھەر قانداق شەيئىنى، يەنى ئاسمان دائىرىسىدىكى «بىر قەدەر يۇكسەك سۇبستانسىيە» ۋە بۇ دۇنيادىكى بىر قەدەر تۆۋەن سۇبستانسىيىلەرنىڭ زاتىنى بىلەلەيدۇ. بۇ خىل بىلىش شەكلى ئېنىق ھالدا ئۇنىۋېرسال دەپ جاكارلانغان. چۈنكى ئۇ ئۇنىڭ مۇكەممەللـ-

كىگە نۇقسان يەتكۈزمەي، مۇقەررەر مەۋجۇدىيەتنى چەكلىك بىلگۈچىنىك بىلىشىگە تەۋە ئالاھىدە شەكىلدىن (ئۇسلۇبتىن) تەك بەھرىمەن بولۇشقا ماسلاشتۇرالمايدۇ.

بىلىشنىك بۇ خىل ھەممىباب شەكلى نەرسىلەرنى خۇددى ئىبن رۇشىدتىن كېيىن دەللىلەن-گەن قىسمەن شەيئىلەرنىك ئاساسلىق سەۋەبىنى بىلىش قاتارلىقلارنى تېخىمۇ ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. چۈنكى قىسمەن شەيئىلەر ئۆزلىرىنىك سەۋەبىنىك مۇقەررەر نەتىجىسى بولغان ئىكەن، ئۇنداقتا «بۇ سەۋەبلەرنى بىلسە، ئۇنىك نەتىجىسىدىكى تۇنجى مەۋجۇدىيەتنى بىلىدۇ ھەم ئۇلاردىن نېمە كېلىپ چىقىدىغانلىقىنىمۇ مۇقەررەر ھالدا بىلگىلى بولىدۇ ...شۇنداق بولغاندا، ئۇ قىسمەن شەيئىنىك ئا-دەتتىكى چۈشەنچىسى بىلەن قىسمەن شەيئىلەرنى بىلەلەيدۇ.» [163]

ئالەمنىك كېلىپ چىقىشى مەڭگۈلۈك جەريان ياكى ۋەھدەتتىن سىرغىپ چىققان دەپ تەس-ۋىرلەنگەن. ھەر قانداق ئۆزگىرىش مەيلى ئۇ ئىرادە، مەقسەتلىك بىر ئىش ياكى قابىلىيەتلىك گەۋ-دىلىنىشى بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، ئۇنىك تۇراقلىقلىقى ۋە مۇكەممەللىكىگە نۇقسان يەتكۈزمىگەن ھالدا ئەگىشىپ يۈز بېرىش مۇمكىن ئەمەس. ھەتتا ئىلگىرى مەۋجۇت بولمىغان مەلۇم سۇبىستانسىيە بىلەن بولغان يېڭى مۇناسىۋەت مەسىلەن، ئالەمنىك بەلگىلەنگەن ۋاقىتتا يارىتىلىشىمۇ ئۆز ماھە-يىتىدە ئۆزگىرىشنى ئۆز ئىچىگە ئالغان. [164]

بۇ سىرغىپ چىقىش جەريانى ئالدىدا بايان قىلىنغان ئۆز ـ ئۆزىنى بىلىش ھەرىكىتى بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك. ئۇنىك ئۆزىنى بىلىشىگە نىسبەتەن ئېيتقاندا، مەيلى ئاڭدىكى نوقۇل ھەرىكەت ياكى ئالەمدىكى بارلىق تاسادىپىي سۇبىستانسىيەلەرنىك بارلىققا كېلىشى بولسۇن، ئەك يۇكسەك مەۋجۇدىيەت ئۆزى ياراتقان ئاسمان ـ زېمىن ئارىسىدىكى بارلىق شەيئىلەرنى تەرتىپ، ئىنتىزام ئى-چىدە ياراتقان، بارلىققا كېلىش جەريانى ئۆز ئىچىگە ئالغىنى ئىرادە، مەقسەت، شەھۋەت ياكى ئىش-قى ـ مۇھەببەتنىك شەكلى ئەمەس، بەلكى پەقەت بارلىق شەيئىلەرنىك سەۋەبى ياكى كېلىپ چىقىش بولمىش ئۆزىنى بىلىش ھەرىكىتىدۇر. [165] ئاك بىلەن ھەرىكەت ئوتتۇرىسىدىكى بۇ خىل مۇقەررەر ئۆزئارا مۇناسىۋەت بولسا بۇ خىل مەۋجۇدىيەتنىك تەڭداشسىز ئالاھىدىلىكى. ئۇنىڭدا ئۇنىك بارلىق شەرتلەردىن خالاس قىلىنىشى بار. بۇ زامان شارائىتىنىمۇ ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. بۇ خىل زامان شەرتى بولمىسا، مەيلى ئىختىيارى ياكى تەبىئىي ۋاستە بولسۇن، ھېچقايسىسى ئۆزلىرىنىك نەتىجىسىگە ئېرىشەلمەيدۇ.

بۇ خىل ھاسىلىي ھەرىكەتتىن تۇغۇلغىنى تۇنجى سۇبىستانسىيە، يەنى تۇنجى ئەقىل. ئۇ ئەك يىراقتىكى ئاسمان جىسىملىرىنى ھەرىكەتلەندۈرىدۇ. ئۇ ئۆزىنىك ياراتقۇچىسىغا ئوخشاش سان جە-ھەتتىن بىرىدۇر. بىراق بۇ ياراتقۇچى بىلەن ئوخشىمايدىغىنى شۇكى، ئۇنىك قوش قاتلاملىق ئۆز ـ ئۆزىنى بىلىش ھەرىكىتىگە نىسبەتەن ئېيتقاندا، ئۇ بىرىكمىدۇر. چۈنكى ئۇ ئۆز ئېتىبارى ۋە مۇھە-كىنچىلىك، شۇنداقلا ياراتقۇچى ئېتىبارى بىلەن زۆرۈردۇر.

بىراق، بۇ خىل ئۆز ـ ئۆزىنى بىلىش ھەرىكىتىدىن سىرت، بىرىنچى ئەقىلمۇ ئۆزىنىك ئەك ئالىي ياراتقۇچىسى ياكى ماتېرىياسى ھەققىدە پىكىر يۈرگۈزىدۇ. ئۆزىنىك ياراتقۇچىسى ئارقىلىق ئۇ ئۆزىنىك زۆرۈرلۇكىنى تونۇپ، ئەك بىراق ئاسمانىدىكى روھلارنى يارىتىدۇ. ئۆزىنىك تاسادىپىيلىق ئىچىدە ئىكەنلىكىنى تونۇپ، بۇ ئاسمانىنىك شەكلىنى يارىتىدۇ. ئۆزىنىك ياراتقۇچىسىنى تونۇپ، بۇ سېرىيىدىكى ئىككىنچى ئەقىلنىك ماھىيىتىنى بارلىققا كەلتۈرىدۇ. بۇ جەريان تەكرارلىنىپ، تاكى ئەك تۆۋەنكى پلانېتا يەنى بىز ياشاۋاتقان مۇشۇ دۇنيادىكى نەرسىلەرنى كونترول قىلىدۇ.

تۆۋەنكى دۇنيا تەركىب تاپقان، پەيدا بولالايدىغان ۋە ئاسان يوقىلىدىغان سۇبىستانسىيەلەردىكى تۆت چوك ئامىل ئاسمان جىسىملىرىنىك ھەرىكىتى ئارقىلىق پارچىلانغان مەلۇم خىل ئامىۋى ماددا ئارقىلىق ھاسىل بولغان. بىراق، كائىناتتا ھەرىكەت قىلىش ياكى ئۆسۈپ ـ يېتىلىشتىكى تەبىئىي جەريان ئارقىلىق ياكى ئاسمان جىسىملىرى كونتروللۇقىدىكى تەبىئەتتىن ھالقىغان جەريان ئارقىلىق بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، قاچانكى ئۇلاردىكى مادىدا ئۇلارنى قوبۇل قىلىشقا مايىل بولغاندا، بۇ سۇ-بىستانسىيەلەرنىك ماددىي شەكلى ئەك كېيىنكى ئەقىلنىك ماھىيىتى ياكى ئاكتىپ ئەقىل تەرىپە-

دىن ئېرىشىلىدۇ. [166]

تەسەۋۋۇپ ئەسەرلىرى

ئىبن سىنانىڭ دەسلەپكى دەۋرىدە يېزىلغان ساپ نەزەرىيەۋى ئەسەرلىرىدە يوشۇرۇن ئىدىيە ئىپادىلەنگەن تەسەۋۋۇپ (سوفىزم) قا بولغان مايىللىق «ئىشارەت»، «ھېيىە بىنىي يەقزان»، «قۇش»، «ئاشىق»، «ناماز» ۋە «تەقدىر» قاتارلىق يۇكسەك دەرىجىدە ئوبرازلاشتۇرۇلغان بىر گۇرۇپپا رىسالىلەر ىدە گەۋدىلەنگەن. [167] بۇ ئەسەرلەر ئۇنىڭ پەلسەپەۋى مۇھىم تەرىپىنى ئىنبىق ئىپادىلەپ بەرگەن. ئۇنىڭ ئاتالمىش شەرق پەلسەپىسى قانداق قىيىنچىلىقلارنى كەلتۈرۈشىدىن قەتئىينەزەر، بىز بۇ ئە- سەرلەر ۋە داڭلىق «روھ قەسىدىسى» دىن بۇ تالانتلىق ئىنسىكلوپىدىست شەخسنىڭ ئىدىيىسىنى شەكىللەندۈرگەن گرېك، ئىسلام، پارس كۆز قاراشلىرىنىڭ مۇرەككەپ ئەقلىي زاكاۋىتى بولغان كە- شىنىڭ دىققىتىنى تارتىدىغان مىساللارغا ئېرىشەلەيمىز.

ئىبن سىنانىڭ تەسەۋۋۇپ ئىدىيىسىنىڭ ئەڭ گەۋدىلىك ئالاھىدىلىكى شۇكى، ئۇنىڭ ئادەت- تىكى نەزەرىيىلەر بىلەن مۇناسىۋەتنىڭ نېمە بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، ھەمىسى ئۇنىڭ باشقا پە- رىپاتەتىك ئەسەرلىرىدىن يىراقلىشىپ، ئىدىئوم ۋە ئىنتوناتسىيە جەھەتتىن تۈيۇقسىز بۇرۇلۇش يا- سىغان، ھەتتا «شەرق پەلسەپىسى» دىكى ھازىرغىچە ساقلانغان لوگىكا قىسمىدا بۇ نۇقتا مەلۇم دە- رىجىدە دەللىلەنگەن. بۇ ئەسەرلەر ئىچىدىكى بەزىبىر ئەسەرلەر ھەم «روھ قەسىدىسى» دە ئىشلە- تىلگەن تەمسىل خاراكتېرىدىكى ئىدىئوملار ئەپلاتوننىڭ پەلسەپىۋى خىيالىنىڭ ئەڭ يۇكسەك يە- لەردە پەرۋاز قىلغان چاغدا ئىشلەتكەن پەلسەپىۋى ئىبارىلىرىگە بولغان ھەۋەسنى كۆرسىتىپ بەردى. ئەپلاتون ۋە ئىبن سىنانىڭ ئەسەرلىرىدە ئۇلارنىڭ ھەۋىسى پەقەت ماقال ـ تەمسىل ياكى رىۋايەتنى مىسال كەلتۈرىدىغان مەخسۇس مەسىلىلەر بىلەنلا چەكلىنىپ قالمىغان. بۇ پەلسەپىۋى تەقرىزدىكى ئەقلىي خۇلاسە ئۇسۇلىغا قارىتىلغان نازارىلىق كەيپىياتى يېڭىدىن ئىدىئوملارنى بارلىققا كەلتۈرۈپ، بۇ شەكىللەردىن ئۆزىنى قاچۇرۇش ئارزۇسىنىڭ كۈچلۈك ئىپادىلىنىشى بولغان ئىبارە سۈپىتىدە گەۋدىلەندى. بۇ خىل يېڭى ئىدىئوملارنىڭ مەنىسىنى چۈشىنىش تەس ھەم قاراتمىلىق دەرىجىسى كىچىك بولغانلىقى تۈپەيلى، روھىي خىيال، تەسەۋۋۇر ھەم ئارزۇ ـ ئىستەكلەر بىلەن بىردەك.

«قۇش» ناملىق مەسىلە، ئىبن سىنا روھىنىڭ ھەقىقەتەن ئىزدەش جەريانىدا كۆز قاراش قە- پىزى (قەپەزگە سىموۋول قىلىنغان) گە سولىنىپ قالغانلىق تەقدىرىنى ئوبرازلىق تەسۋىرلىگەن. [168] بەزى جەھەتلەردە، مەسىلدىكى سىموۋوللۇق مەنە مەيلى تاغ ئۆڭكۈرى ياكى يەتتە قاتلىق ئاسمان شوتىسى تەسۋىرلەنگەن مەسىلىلەر بولسۇن، كىشىگە ئەپلاتونىنىڭ مەسەللىرىنى ئەسلىتىدۇ. بىراق، بۇ خىل تەقلىد قىلىشنىڭ قەستەن ياكى ئەمەسلىكىگە بىر نېمە دېيىش قىيىن. «روھ قەسىدىسى» دە بىز ئىبن سىنادىكى روھنىڭ بەدەل «چۆلى» گە كىرىشى، ئىلىم ئۆگىنىش ئارقىلىق ئاخىرىدا ئۇنىڭ ئاسارىتىدىن قۇتۇلۇپ چىقىشىدەك كۆز قارىشىدىن فائىدىلىنىش تەسىرىنى ئېنىق كۆرەلەي- مىز.

بىر توپ ئۇۋچى تەرىپىدىن توزاقتا دەسستىلىپ، قەپەزگە سولانغان قۇش كەبى ئادەمزاتنىڭ روھىمۇ قەپەزدىكى تىرىك تۇتۇۋىلىنغان، تەقدىرگە تەن بەرمەي ئازادلىققا ئېرىشىش ئۈچۈن تىرىك- شىۋاتقان قۇشقا ئوخشايدۇ. بىراق ئۇلارنىڭ ئىچىدە ئىنتايىن ئاز سانداكىلىرىلا تاسادىپىي پەيشانىسى ئوڭ كېلىپ، قوللىرىدا كىشەن پېتى قۇتۇلۇپ قالىدۇ. قالغانلىرى كەينىدە قالىدۇ. بۇ ئەڭ ئاخىرىدا ھەمراھلىرى تەرىپىدىن قۇتقۇزۇۋىلىنىدۇ. ئۇلار بىرلىكتە پەرۋەردىگارنىڭ تاغ چوققىسىدىكى سەككىز قەۋەتلىك ئارامگاھىنى ئىزدەپ ماڭىدۇ. ئۇلار يەتتىنچى قەۋەتكە كەلگەندە خاتىرجەم بولۇپ، ياپيېشىل ئوتلاق ھەم سۇپسۇزۇك سۇلار ئېقىپ تۇرغان ئېرىق بويىدا ئارام ئالىدۇ. ئۇلاردا دەرھال بىر خىل يېڭىچە ئىنتىلىش تۇيغۇسى پەيدا بولۇپ، سەككىزىنچى قەۋەتكە چىقىپ قالىدۇ. بۇ يەردە ئۇلار ئىلگىرى پەقەت كۆزۈپ باقمىغان گۈزەل، ئوماق ھەم نازاكەتلىك قۇشلار توپىنى ئۇچرىتىپ، ئۇلارغا

ئەگىشىپ ماڭىدۇ. ئۇزۇن ئۆتمەي، ئۇلار ئارىسىدىكى دوستلۇق رىشتىسى شۇنچىلىك مەھكەم چىڭىلىدۇكى، ئۇلارنىڭ خوجايىنى خۇشاللىق بىلەن بۇ مېھمانلارنى بۈيۈك پادىشاھىنىڭ شەھىرىگە باشلاپ بارىدۇ. بۇلار پادىشاھنىڭ ھوزۇرىدا يۈكلىرىنى يەرگە قويىدۇ. بىراق ئۇلار پادىشاھنىڭ نۇرلۇق رۇخسارىغا قارىشى بىلەنلا بىھۇش بولۇپ يىقىلىدۇ. ئۇلار ئۆزلىرىنىڭ تارتقان جاپالىرىنى سۆزلىگەندە بۇ ئۇلۇغ پادىشاھ ھېسداشلىق قىلغان ھالدا ئاڭلاپ ئۇلارغا پۈتۈنلەي ئازاد بولۇشقا ئىجازەت قىلىپ، ئۇلارنى تېنچ ـ ئامان ئۆزىتىپ قويىدۇ. ئۇلار گۈزەللىكىنى تاماشا قىلغاندىكى خۇشال ـ خورام‌لىقىلىرى، ئەڭ تاتلىق ھېس ـ ئەسرالىرى ئەڭ گۈزەل خىياللىرى بىلەن بەخت تۈيغۇسى ئىچىدە يولغا چىقىدۇ ھەم ئۆزلىرىنىڭ ئىلگىرىكى «ئازاب ـ ئوقۇبەتلەر» ئىچىدىن كەلگەنلىرىنى ئويلىغىنىدا، ئۆز ئۆيىدە پەقەت خاتىرجەم تۇرالمايدۇ.

ئىشقىتىن ئىبارەت سوفىزمدىكى مۇھىم تېما توغرىسىدا مەخسۇس توختالغان يەتتە باب (ئەپلاتونچە سىمۇزلىزمدىن مەنە ئالغان) تىن تۇزۇلگەن ئەسەردىن ئوخشاشلا تەسەۋۋۇپنىڭ ئىزنالىرىنى بايقاش مۇمكىن. ئالدىنقى ئۈچ بابتا مۇئەللىپ ھەققە ئۇلاشماق ۋە ئۇنىڭغا يېپىشماق، ھەقتە چىڭ تۇرۇش، ساختىلىق ۋە ماددىنىڭ شەررىدىن يىراق قېچىش قاتارلىقلارنى ئىشىق ئالاھىدىلىكى قىلىپ تەسۋىرلەنگەن. [170] ماددىن مەۋجۇتلۇقتىكى ئەڭ ئاساسىي سەۋىبىدىمۇ، بىز «ئىشىق» تىن قەتئىي ئايرىلمايدىغان بىر خىل تەبىئىي تۇيغۇ كۈچى» نى ئۇچرىتىمىز. «چۈنكى ئۇ مەۋجۇدىيەتنىڭ سەۋەبى ئىچىگە كىرگەن.» [171] ساپ ماددىدا بۇ خىل كۈچلۈك ھەۋەس ئىزدەش شەكلى ۋە بۇ خىل ئۇسۇلنى ئىگىلەشنى تەلەپ قىلىشتا ئىپادىلىنىدۇ. مانا بۇ بىزنىڭ نېمە ئۈچۈن ماددا بىر خىل شەكىلدىن ئايرىۋېتىلسە، ئۆزىدىكى يوقلۇقتىن داۋاملىق ئەنسىرەش قورقۇنچىسى بىلەن دەرھال يەنە بىر خىل شەكىلگە ئېرىشىشكە باشلىشىغا دىققەت قىلغىنىمىزدۇر.

بىز شۇنى كۆزەتتۇقكى، ئۆسۈملۈك ۋە ھايۋانلار تۇرمۇشىدىكى بىر قانچە يۇقىرى سەۋىيىدە جانلىق سۇبىستانسىيەلەرنىڭ بارلىق فۇنكسىيىلىرى ئوخشاش بىر خىل «تەبىئىي تۇيغۇدىكى ئىشىق كۈچى» تەرىپىدىن بەلگىلەنگەن پائالىيەتچانلىق ياكى فۇنكسىيىگە ئاغدۇ. چۈنكى بارلىق مۇشۇنداق فۇنكسىيىلەر ئۆسۈملۈك ياكى ھايۋانلارنىڭ ساقلىنىشى ئۈچۈن كۈچ چىقىرىدۇ. ياۋايى ھايۋانلاردا بۇ خىل ئىشىق كۈچى قارىغۇلارچە ياكى پۈتۈنلەي مەجبۇرىي ھالەتتە بولىدۇ. ئادەملەردە پەرق ئېتىش ئىقتىدارى ئامىلى بولۇپ، ئۇ ھېسسىياتنى ئەخلاق، شان ـ شەرەپ ياكى مۇۋەپپەقىيەت قاتارلىق تېخىمۇ يۈكسەكلىكنى قوغلىشىشقا كۈچ چىقارغۇزىدۇ. بىراق، ئىنسانلار ئارىسىدىكى مۇھەببەتنىڭ ھەقىقىي ئەقلىي ئىپادىسىنى ساپ شەكلىي ئىشقىتىن تاپقىلى بولىدۇ. بۇ خىل ئىشىق «مۇقەددەس روھ» يەنى ئايرىم پەرىشتىلەرنىڭ ئالاھىدىلىكىدۇر. بۇ خىل ئىشقىنىڭ ئەڭ يۈكسەك ئوبيېكتى ئاللاھتىن ئىبارەت ھەق ياكى ئېيتىپ ئۆتكىنىمىزدەك، ئۇلۇغ پادىشاھ. ئۇ ئۆزىنىڭ كەڭرى مېھرى ـ شەپقىتى بىلەن ھەر ۋاقىت بۇ خىل ئىشقىقا جاۋاپ قايتۇرۇپ تۇرىدۇ. [172]

بىر گۈرۇپپا تەسەۋۋۇپ ئەسەرلىرىنىڭ ئىچىدىكى ئۇچىنچىسى «ھەييى بىننى يەقزان»، ئۇ پەلسەپە ۋە تەسەۋۋۇپ ئەنئەنىلىرىدە «زاھىد» نىڭ ئەسلى شەكلى بولغان. بۇ ئەسەردە روھنىڭ ماددىي دۇنيا سىرتىدىكى غايىسى تەمسىل شەكلىدە ئىپادىلەنگەن. ئۇنىڭدا جاھانكەزدى دەرۋىش ھەييەنىڭ ئاتىسىدىن مەخپىي ئىلىم ئۆگەنگەنلىكى سۆزلەنگەن. بۇ خىل ئىلىم (ھېكمەت) نىڭ ماھىيىتى بولسا دۇنياغا باغلانغان روھنى بەدەننىڭ ماددىي لەززەتلىرىدىن سەسكەندۈرۈپ، ئۇنىڭ نەزىرىنى گۈزەل ھەم پارلاق بولغان ئەدەبىي مۇتلەق مەنبەگە يۆتكەش، ھۆسنى مۇتلەقنىڭ جامالى كۆزنى قامىشىتۇرۇپ كۆرۈش مۇمكىن بولمىسىمۇ، ئۇنىڭ «گۈزەللىكى چۈمپەردە ئىچىگە يوشۇرۇنۇپ تۇرغان، پەقەت چۈمپەردە ئۆرۈلگەندە، ئۇ گويا قۇياشتەك تولۇق كۆرۈنىدۇ.» [173] ئۇ شۇنداق پارلاق نۇر چاچقاندا غۇۋا ئىدراك ئېتىلىپ چىقىدۇ.

بىراق، گەرچە ئۇ ھەممىدىن ئۈستۈن مەۋجۇت بولسىمۇ، بۇ پادىشاھ ئۆزىنىڭ گۈزەللىكى ۋە نۇرىنى قول ئاستىدىكىلەرگە يەتكۈزۈپ، ئۇلارغا ئۆزى بىلەن سىردىشىش ھوقۇقى بەرگەن. ئۇ شۇنچىلىك ئادىل ۋە ھەققانىي، ئەگەر قارىغۇچى ئۇنىڭ گۈزەللىكىدىن ئازراق كۆرۈپ قالغان بولسا، ئۇ

ئۇنىڭدىن ھەرگىز ئايرىلالمايدۇ.

بۇ تەمسىلدىن يېڭى پلاتونىزم بىلەن سوفىزم ئىنتايىن ياخشى كۆرىدىغان نازۇك كۆرۈنۈش ئېقىپ چىقىش نەزەريىسى ئىزاھلاشقا ئىشلىتىلگەن. ھەق ئەمەلنىڭ دائىرىسى ئىبن سىنانىڭ مېتافىزىكا توغرىسىدىكى ئەسەرلىرىدە شۇنچىلىك مۇھىم تەكتىلەنگەن ئەڭ يۇكسەك مەۋجۇدىيەتنىڭ بىر خىل سۈپىتى بولۇش سالاھىيىتى بىلەن مۇئەييەن دەرىجىدە گۈزەللىك دائىرىسى تۆۋەنلىگەن. ئۇ روھ تەلىپۇنگەن ئىپادىلىگىلى بولمايدىغان ھەق ئۈچۈن بولغان سوفىزم ــ خىيالكەشلىكتە ئىنتايىن مۇھىم رول ئوينىغانلىقىنى سەۋەللۈق ئىزدەش (ھەققە قوشۇلۇشى) كە ئۇندىگەن ھېسسىيات ئىدىسانىي ئىشققا سېلىشتۇرۇلغان.

ئېھتىمال كىمياگەرلىك ياكى پىسخوگنوستىك مەنبەدىن [174] كەلگەن بۇ خىل نازۇك كۆرۈنۈشكە يورۇقلۇق ئالىمى شەرق ۋە جاھالەت ئالىمى غەربتىن ئىبارەت مول سەۋەۋلىزمنى قوشۇش كېرەك. ھەييەنىڭ شەخسىي ئوقۇتقۇچىسى رەڭگارەڭ بويياقلار بىلەن شەرقنىڭ نۇرلۇق سەلتەنىتىنى تەسۋىرلەپ، بۇ يەردە روھتىن ئىبارەت پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش «چۆلى» دىكى «ناتونۇش مۇساپىر» نىڭ ئازادلىقا ياكى نىجادلىققا ئېرىشكەنلىكىنى سۆزلەپ، ھەييەنى بۇ دۇنيادىن بەزدۇرۇپ، «مۇمكىن بولسا ئۆزىگە ئەگىشىش» كە ئۇندىگەن.

ئىبن سىنانىڭ شەرق پەلسەپىسى تەسەۋۋۇپچە تەمسىللەردىن باشلىنىپ، «ئىشارەت» ۋە ئۇ تەقرىز يازغان ئارىستوتېلنىڭ «ئىلاھىيەت» دېگەن ئەسىرى ئىچىدىكى يوقىلىپ كەتكەن رىسالە «ئىنساپ» (ئەل ئىنساپ) نىڭ قالدۇق پارچىلىرىدا كونكرېتلاشتى. ئالدىنقى كىتابتا ئىبن سىنانىڭ تېخىمۇ پىشىپ ــ يېتىلگەن شەخسىي ئىدىيىسى باشقا ھەر قانداق ئەسەردىكىگە قارىغاندا تېخىمۇ ياخشى ئىپادىلەندى. ھەتتا ئۇنىڭ ئىدىيىسىنى ئىپادىلەيدىغان ئىدىئوملار «شىفا» ۋە باشقا فراگمېنتلار ئەسەرلىرىدىكى ھەممىباب سۆزلەر بىلەن مۇئەييەت دەرىجىدە پەرقلىق ئىدى. مەزمۇنغا قوشۇمچە قىلىنغاندىن سىرت، تېمىغا مۇناسىۋەتلىك مەزمۇنلار بىلەن كېيىنكى دەۋردىكى ئەسەرلەر ئارىسىدا ماھىيەتلىك پەرق يوق. شۇنداق قىلىپ، مەنتىقە، فىزىكا ۋە مېتافىزىكىدىكى ھەر قايسى كاتېگورىيىلەر ئۇنىڭغا قوشۇلۇپ روھنىڭ «تەندىن ئايرىلىش» ئەھۋالى ۋە ئۆلۈمدىن كېيىنكى تەقدىر، سوپىلارنىڭ دەرىجىسى ھەم بېشارەت، مۆجىزە، سېھر قاتارلىق تەبىئەتتىن تاشقىرى ياكى ئاجايىپ ھادىسىلەرنىڭ مۇمكىنچىلىكىدەك تولۇقلىما مەزمۇنلارغا ئايرىلغان. [175]

ئىبن سىنانىڭ «ئىشارەت» تىكى پىسخولوگىيە قىسمىدا تەسۋىرلەنگەن روھنىڭ ئۆز ــ ئۆزىنى تونۇشنىڭ داۋاملىشىشچانلىقى خىيالدىن مەستلىككە ۋە بىھۇش ھالەتكىچە بولغان پىسخىك شائىتىنىڭ پۈتۈن ئۆزگىرىش جەريانىنىڭ ئالاھىدىلىكلىرى ئىنتايىن مۇھىم. بۇ داۋاملىشىشچانلىق شۇنداقكى، ھەتتا روھ ھاۋا بوشلۇقىدا ئېسىلىپ تۇرۇۋاتىدۇ، ئۆزىنىڭ يارالمىش ئىكەنلىكىگە تاينىدۇ، بەدەن ۋە سىرتقى دۇنيا بىلەن ھېچقانداق ئالاقىسى يوق دەپ تەسەۋۋۇر قىلىنسىمۇ، ئۇ يەنىلا «ئۆزىنىڭ مەۋجۇتلۇقىدىن ئىبارەت بۇ پاكىتتىن باشقا ھەر قانداق شەيئىگە نىسبەتەن تامامەن ھېچنىمىنى سەزمەستۇر.» [176] بۇ خىل ئۆز ــ ئۆزىنى بىلىش ھەرىكىتىدە ئوتتۇرىدا ۋاستىچى بولمىسىمۇ، روھ ئۆزىنىڭ مەۋجۇتلۇقى ۋە ئالاھىدىلىكىنى بىلەلەيدۇ. چۈنكى بۇ، سەزگۈ ياكى سەزگۈ بىلەن مۇناسىۋەتلىك ھەر قانداق ئىش ئارقىلىق بولغان ئەمەس. مەسىلەن، بەدەننىڭ ھەرىكىتى ياكى ھەر قانداق بىرەر ئىشنىڭ تەسىرى روھقا ئۆز ــ ئۆزىنى ھېس قىلدۇرىدۇ. بۇنىڭ ئەكسىچە، روھ ئۆزى ھەرىكەت، بىلىش ياكى بىز بىلەن مۇناسىۋەتلىك جانلىق فۇنكسىيىلەرنىڭ ئاساسى. بۇنىڭغا ئوخشاش ئاساس مەنتىقە جەھەتتىن مۇشۇ خىلدىكى ھەر قانداق ئىقتىدارنىڭ ئالدىدا تۇرىدۇ. شۇڭا «يەنىلا پۈتۈنلەي ئوخشاش زات ھەقىقەتەن شۇنداق.» ئۇ ئۆزىنىڭ مەۋجۇتلۇقىنى ئىسپاتلىغۇچى بەدەننىڭ خىلمۇ ــ خىل ئىقتىدارى ئارقىلىق كۆپ خىللىشىدۇ. [177]

دىكارت (1650 ــ 1596) يازغان «مۇلاھىزىلەر» بىلەن ئوخشاشقان ھالدا روھنىڭ ئوخشاشلىقى ۋە بىرلىكى توغرىسىدىكى چۈشەنچىگە كۆپلىگەن ئالىملار دىققەت قىلغان. ھەتتا بەزىلەر شۇنچىلىك ئىلگىرىلەپ، دىكارت (1650 ــ 1596) بىلەن ئىبن سىنا ئوتتۇرىسىدا تارىخىي مۇناسىۋەت بار دەپ ھۆكۈم

قىلىشقان. [178] قانداق بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، بۇ خىل چۈشەنچىنىڭ ئارىستوتېلچە ۋە يېڭى پ-لاتونىزمچە ئاساسىنى ئىنكار قىلغىلى بولمايدۇ. ئارىستوتېل بىلەن پلوتىنۇس روھنىڭ ئوخشاشلىقى ياكى بىرلىكى، روھنىڭ ئىچكى ۋە تاشقى فۇنكسىيىسى ھەرىكەت ۋە بىلىش فۇنكسىيىسىدە ئۇنىڭ نوقۇل تاسادىپىي ھالدا كۆپ خىللىشىدىغانلىقىدەك پاكىتتا چىڭ تۇرغان. بۇ مەنتىقە ئارىستوتېلنىڭ دەپ ئاتالغان «ئىلاھىيەت» تىكى پلوتىنۇسنىڭ «توققۇز بابلىق توپلام» دىكى بىر قىسىم بابلارنىڭ ئەرەب تىلىدىكى نۇسخىلىرىدا خېلى ئېنىق ئىپادىلىنىدۇ. بۇ كىتابتا كۆپ خىللىشىش روھنىڭ تەن بىلەن بىرلىشىشى دەپ تەسۋىرلەنگەن. [179] كۆپلۈك ماھىيەتتە تەنگە تەۋە، بىرلىك روھقا تەۋە. بۇ دۇنيادىكى ھاياتتا روھ تەنگە مۇھتاج، تەن ئۇنىڭ ۋاستىسى، ئۇ تەننىڭ ئىقتىدارى ياكى فۇنكسىيىسىدىكى پەرقلەر توپەيلى كۆپ خىللىشىدۇ، بۇ ئىقتىدار ياكى فۇنكسىيىلەر ئۇنىڭ ئەملگە ئېشىشى ياكى ئۆزۈ ـ ئۆزىنى مۇكەممەللەشتۈرۈشىدە كەم بولسا بولمايدۇ. [180] بىراق، بۇ خىل كۆز قاراشقا ئاساسلانغىلا ئۇ ئۆزىگە تەۋە بولغان بىرلىكلىكتىن ئىبارەت ماھىيەتلىك ئالاھىدىلىكىنى يوقاتمايدۇ.

«ئىشارەت» تە ئۆزۈ ـ ئۆزىنى بىلىش ھەرىكىتى مىسال قىلىنغان بۇئاستە سېزىش ئىلمىدىن ئىبارەت مەسىلە مۇئەييەن دەرىجىدە تەكتىلەنگەن. ئەقلىي خۇلاسىدىكى ئوي ـ پىكىر ۋاستىلىك ھالدا (ئوتتۇرىدىكى ۋاستىچى ياكى مۇۋاپىق ۋاستە ئارقىلىق) بىز ئىلگىرى پەقەت بىلىمەيدىغان خىلمۇخىل ھادىسىلەر توغرىسىدىكى ئىلمگە ئېرىشىش جەريانى دەپ تەسۋىرلەنگەن. يەنە بىر جەھەتتىن، بۇئاستە سېزىمدىكى ئوي ـ پىكىر ئۆزۈن ۋاقىتلىق ئىزدىنىشنىڭ نەتىجىسى بولۇش ـ بولماسلىقىدىن قەتئىينەزەر، دېداكتىك ئەقلىي خۇلاسىدىكى كىنچىك ئاساس ۋە چوڭ ئاساس بىلەن بولغان مۇناسىۋىتى بىلەن بىرلىكتە بۇ ئوتتۇرىدىكى ۋاستىنچى دەرھال بىلىش ھەرىكىتى دەپ تەسۋىرلەنگەن. [181] ئوي ـ پىكىرنى بۇئاستە سېزىش قابىلىيىتى ئەكس ئەتتۈرۈش قابىلىيىتىگە ئوخشاشلا بىر ئادەم بىلەن يەنە بىر ئادەمدە ئوخشاش بولمايدۇ. بۇ خىل ئىقتىدارنىڭ ئۆتكۈرلۈكى ئەڭ ئاخىرىدا بىلىشنى بىلىمنىڭ مۇۋاپىق ئوبيېكتى قىلغان، پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان شەكىللەرنىڭ ئىقتىدارى بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك.

سېزىمدىكى بۇ قىسمەن ئوبيېكتلاردا ئەزەلدىن بار بولغان، ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان شەكىللەر سېزىمدىن ھەم دۇنيادىن تاشقىرى ئورۇندىكى ئابستراكت جەريانىدىن ئۆتكەن ئاكتىپ ئەقلىنىڭ ئالدىدا تۇرىدۇ. بۇ خىل ئەقىل تەندىن پۈتۈنلەي ئايرىلغانلىقىغا ئاساسەن ئۇنىڭ سېزىمى ئۆزگىرىپ ياكى ئاجىزلىشىپ قالمايدۇ. ئەسته ساقلاش، تەسەۋۋۇر ۋە ھۆكۈم قىلىش قاتارلىق بېقىندى فۇنكسىيىلەر دائىم ئۆزگىرىپ ياكى ئاجىزلىشىپ قالىدۇ. بۇ فۇنكسىيىلەر ئۆزلىرىدىكى قىسمەن سۇبىستانسىيىلەردىن «ماددىي شەكىل» نى ئاددىي ھالدا ئابستراكتلاشتۇرۇپ، تاكى ئۇلار ئەسته ساقلاش، تەسەۋۋۇر ياكى ئەكس ئەتتۈرۈش قاتارلىق بۇ خىل ياكى ئۇ خىل بىلىش فۇنكسىيىسى سېھرلىك ھالدا چاقىرتىلغان شۇ مىنۇتقا قەدەر ئۇلارنى زاپاس ساقلايدۇ. ئاكتىپ ئەقىل بۇ خىل شەكىلنىڭ زاپاس بويۇمى بولۇش سۈپىتى بىلەن، روھ ئۇلارنىڭ يوقىرىدا بايان قىلىنغان جەريانلار ئارقىلىق قوبۇل قىلىنىشىغا تەييار بولغاندا، ئۇ مۇۋاپىق شەكىلگە كېلىدۇ.

بۇ ئاكتىپ ئەقلىنىڭ بايقاش ياكى ئويغىنىش جەريانى ئاكتىپ ئەقىل بىلەن مۇناسىۋەتلىك ئېقىپ چىقىش دەپ تەسۋىرلەنگەن. ئۇ ئۆزىنىڭ قىسمەن روھىغا ئېرىشىشنى ئىزدەش بىلەن باغلىق بولغاندا «تۇتىشىش» (ئىتتىسال) [182]دەپ چۈشىنىلىشى مۇمكىن. ئادەمدە باشلانغان بۇ جەريانىدىكى «ئەڭ ئاخىرقى ۋاستە» نى ئىبن سىنا ماددىي ئەقىل دەپ ئاتىغان بولۇپ، ئۇ ئاكتىپ ئەقىلگە نىسبەتەن ئاساسلىق ماددىنىڭ نوقۇل شەكىلگە بولغان نىسبىتى ياكى نوقۇل يوشۇرۇنلۇقىنىڭ نوقۇل ھەرىكەتكە بولغان نىسبىتىدۇر. يەنە بىر جەھەتتىن، «ئەڭ يېقىن ۋاستە» ئادەتتىلەنگەن ئەقىل بولۇپ، ئۇ تۆۋەندىكى جەھەتتە ئالدىنقىسى بىلەن ئوخشاشمايدۇ. ئۇ «نۇر بۇلىقى» (ئىشراق) [183] ياكى ئاكتىپ ئەقىل تەرەپكە بۇرۇلغاندا، ئۇ روھنىڭ بۇيرۇقى بويىچە قىسمەن رېئاللىشىش باسقۇچىغا بېرىپ بولغان بولىدۇ. بۇ باسقۇچقا يېتىپ بولغاندا، روھ پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىشتىن تاشقىرى دۇنياغا

كېلىپ، ئۆزىنىڭ ئەڭ ئاخىرقى بەختى بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك بولغان بۇ دۇنيادىن هالقىغان هاياتنى باشلايدۇ. بۇ خىل هاياتلىق ئۆزى ئۈستىدە پىكىر يۈرگۈزۈش، مەڭگۈلۈك جەننەتتىكى جىمى شەيئىلەرنىڭ تۇنجى مەنبەسىگە سېغىنىش ۋە پىكىر يۈرگۈزۈشتە مەۋجۇت. [184] بۇ ئاكتىپ ئەقىل تۇنجى مەنبەدىن سىرغىپ چىققان قەترە بولۇش سۈپىتى بىلەن بۇ جەريانداً ئاددىي هالدا مەۋجۇدىيەت زەنجىرىدىكى بىر بېقىندى هالقا بولۇپ، ئىنسان بىلەن ئۇنى ياراتقۇچىنىڭ غايىسىنى ئۆزئارا تۇتۇراشتۇرىدۇ.

ئىزاهاتلار :

[1] سەئىد: «ئىساملار دەرىجىسى» 53 ـ بەت؛ ئىبن ئەبى ئۇسابىئەھ: «ئۇيۇن» 2 ـ جىلد 136 ـ بەت.

[2] «ئۇيۇن» 2 ـ جىلد 134 ـ بەت.[3] ئىبنى خەللىكان: «داڭلىق شەخسلەر قىسسىسى» 4 ـ جىلد، 242 ـ بەت. ئۇنىڭ ئاسكالونغا بېرىش يولىدا بەختسىزلىككە ئۇچراپ قازا قىلغانلىقى توغرىسىدىكى ۋەقەنى بايهەقى يازغان «تارىخ هۆكىما ئەل ئىسلام» ناملىق ئەسەرنىڭ 34 ـ بېتىدىن كۆرۈڭ.

[4] ئىبن ئەبى ئۇسابىئەھ «ئۇيۇن» 2 ـ جىلد 134 ـ ، 135 ـ بەتلەر، مەيەرخوف: «ئىسلام ـ پەننىڭ ئەرەبلەرگە تارقىلىشى»، «ئىسلام مەدەنىيىتى» 11 ـ جىلد (1937 ـ يىل) 20 ـ بەت.

[5] ئىبن ئەبى ئۇسابىئەھ: «ئۇيۇن» 2 ـ جىلد 134 ـ بەت.

[6] يۇقىرىقى كىتاب 135 ـ بەت. قىفتى: «تارىخ ئەل هۆكۇما» 277 ـ بەت.

[7] يۇقىرىقى بايان 84 ـ بەت.

[8] قىفتى: «تارىخ ئەل هۆكۇما» 278 ـ بەت. ئىبن ئەبى ئۇسابىئەھ: «ئۇيۇن» 2 ـ جىلد 135 ـ بەت.

[9] «ئۇيۇن» 2 ـ جىلد 138 ـ بەت. «تارىخ ئەل هۆكۇما» 279 ـ بەتلەر.

[10] ئاياسوفىيە قول يازمىسى 4839 ـ نومۇر. «ئىسلام پەسسلىك ژۇرنىلى» 1956 ـ يىللىق 3 ـ سانىغا قارالسۇن. 117 ـ ، 127 ـ بەتلەر.

[11] ۋ. كۇتسىزىچ تۇزگەن كىتاب، بېيروت، 1960 ـ يىل،

[12] سەئىد: «ئىساملار دەرىجىسى» 53 ـ بەت.

[13] «فارابىنىڭ ئەپلاتونچە پەلسەپىسى روسەنسال بىلەن ۋالزېر تەرجىمە قىلىپ تەھرىرلىگەن. مەھدى: «فارابىنىڭ ئەپلاتون ۋە ئارىستوتېلچە پەلسەپىسى» نامىدا ئىنگلىزچە تەرجىمىسىنى ئىشلىگەن.

[14] «فارابىنىڭ ئەپلاتوننىڭ قانۇن، غا يازغان شەرهى» (جەبرىئىلى تەرجىمە قىلغان) 43 ـ بەت.

[15] مۇهدى تۇزگەن «فارابىنىڭ ئارىستوتېلچە پەلسەپىسى».

[16] فارابى: «ئارىستوتېل پەلسەپىسى» 85 ـ ، 87 ـ بەتلەر.

[17] يۇقىرىقى كىتاب 97 ـ بەت.

[18] دىئوگىنىس لائېرتسىئوسنىڭ «كىتابلار تىزىملىكى» ياكى قىفتى يازغان «تارىخ ئەل هۆكۇما» 42 ـ بەتتىكى ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنىڭ ئەرەب تىلىدىكى تىزىملىكىدە بۇ كىتابنىڭ ئىسمى تىلغا ئېلىنمىغان.

[19] ئارىستوتېلنىڭ ئىككى جىلدلىق ئەسىرى «بوتانىكا». ئۇنىڭ هازىرقى گرېك تىلىدىكى نۇسخىسى ئوتتۇرا ئەسىردىكى لاتىنچە نۇسخىسىغا ئاساسەن تەرجىمە قىلىنغان. لاتىنچىسى بولسا ئىسهاق ئىبنى هۇنەيىنىڭ ئەرەبچە نۇسخىسىدىن تەرجىمە قىلىنغان. بەدەۋى تۇزگەن «ئارىستوتېل ئەرەبلەردە» 1954 ـ يىل. قاهىرە نەشرىگە قارالسۇن.

[20] فارابى: «ئارىستوتېل پەلسەپىسى» 122 ـ بەت.

[21] يۇقىرىقى كىتاب 126 ـ بەت.

[22] فارابى: «پەنلەر ستاتىستىكىسى» 43 ـ ، 44 ـ بەتلەر.

[23] يۇقىرىقى كىتاب 58 ـ ، 59 ـ بەتلەر.

[24]ئەرەبچە «نۇتۇق» دېگەن سۆز گرېكچىدىكى «لوگوس» بىلەن باراۋەر. ئىككى خىل مەنىگە ئىگە.

[25] «پەنلەر ستاتىستىكىسى» 64 ـ بەت.

[26] يۇقىرىقى كىتاب 63 ـ ، 64 ـ بەتلەر.

[27] يۇقىرىقى كىتاب 84 ـ ، 85 ـ بەتلەر.

[28] «ئىلمىي نۇجۇمدىكى پايدىلىق هەم پايدىسىز تەسىرلەر»: فارابى: «رىسالىلەر مەجمۇئەسى» 76 ـ ، 89 ـ بەتلەر.

[29] يۇقىرىقى كىتاب 86 ـ بەت.

[30] يۇقىرىقى كىتاب 88 ـ ، 89 ـ بەتلەر.
[31] يۇقىرىقى بايان 111 ـ بەتتىكى 3 ـ ئىزاھ.
[32] فارابى: «پەنلەر ستاتىستىكىسى» 100 ـ بەت.
[33] فارابى «ئىككى ھۆكۈمانىڭ كۆز قاراشلىرى» 101 ـ ، 105 ـ بەتلەر.
[34] «پەنلەر ستاتىستىكىسى» 107 ـ بەت.
[35] يۇقىرىقى كىتاب 111 ـ ، 112 ـ بەتلەر.
[36] يۇقىرىقى بايان 44 ـ بەت.
[37] فەخرىي: «ئەپلاتون بىلەن ئارىستوتېلنىڭ بىرلىكى»، «ئىدىئولوگىيە تارىخى» ژۇرنىلى 26 ـ جىلد (1956 ـ يىللىق 9 ـ ، 10 ـ سانلار)، 469 ـ ، 478 ـ بەتلەر.
[38] يۇقىرىقى بايان 25 ـ بەت.
[39] فارابى: «ئىپسىلبالىق» 23 ـ ، 24 ـ بەتلەر.
[40] يۇقىرىقى كىتاب 31 ـ ، 32 ـ بەتلەر.
[41] يۇقىرىقى كىتاب 32 ـ بەت.
[42] يۇقىرىقى كىتاب 34 ـ بەت.
[43] يۇقىرىقى كىتاب 37 ـ بەت.
[44] يۇقىرىقى كىتاب 43 ـ بەت.
[45] «ئىپسىلبالىق» 38 ـ بەت.
[46] يۇقىرىقى كىتاب 44 ـ ، 45 ـ بەتلەر.
[47] يۇقىرىقى كىتاب 49 ـ ، 60 ـ بەتلەر.
[48] يەنى «تەسەۋۋۇر».
[49] «ئىپسىلبالىق» 75 ـ ، 76 ـ بەت.
[50] يۇقىرىقى كىتاب 78 ـ بەت.
[51] يۇقىرىقى كىتاب 83 ـ بەت.
[52] يۇقىرىقى كىتاب 83 ـ ، 84 ـ بەتلەر.
[53] يۇقىرىقى كىتاب 84 ـ بەت.
[54] فارابى: «ئەقىل توغرىسىدا» 5 ـ ، 6 ـ بەتلەر.
[55] يۇقىرىقى كىتاب 19 ـ بەت.
[56] يۇقىرىقى كىتاب 20 ـ بەت.
[57] يۇقىرىقى كىتاب 23 ـ ، 24 ـ بەتلەر.
[58] يۇقىرىقى كىتاب 25 ـ ، 26 ـ بەتلەر.
[59] يۇقىرىقى كىتاب 33 ـ ، 34 ـ بەتلەر.
[60] يۇقىرىقى كىتاب 35 ـ بەت.
[61] «مېتافىزىكا» لامبادا جىلدى 35 ^{b} 1074.
[62] فارابى: «ئەقىل توغرىسىدا» 25 ـ بەت. «مەدەنىي سىياسىي» 3 ـ ، 7 ـ بەتلەر. «فى ئىسپات ئەل ـ مۇفاراكات» 8 ـ بەت.
[63] «ئىپسىلبالىق» 85 ـ بەت. «تەھسىل ئەل سائادەت» 2 ـ ، 3 ـ بەتلەر.
[64] «تەھسىل ئەل سائادەت» 8 ـ ، 9 ـ بەتلەر.
[65] يۇقىرىقى كىتاب 22 ـ ، 23 ـ بەتلەر.
[66] يۇقىرىقى كىتاب 29 ـ بەت.
[67] «ئىپسىلبالىق» 96 ـ ، 97 ـ بەتلەر.
[68] يۇقىرىقى كىتاب 105 ـ ، 106 ـ بەتلەر، «تەھسىل ئەل سائادەت» 44 ـ ، 45 ـ بەتلەر.
[69] فارابى: «ئىپسىلبالىق» 132 ـ ، 133 ـ بەتلەر.
[70] «فۇسۇل ئەل مەدەنە» 142 ـ بەت.
[71] ئەپلاتون: «جۇمھۇرىيەت» 4 ـ جىلد 432 ـ بەت.
[72] «ئىپسىلبالىق» 132 ـ بەت.
[73] «فۇسۇل ئەل مەدەنە» 146 ـ بەت.
[74] «غايىۋى دۆلەت» 132 ـ بەت.
[75] يۇقىرىقى كىتاب 122 ـ ، 123 ـ بەت.

[76] يۇقىرىقى كىتاب 109 ـ ، 110 ـ بەتلەر. «مەدەنىي سىياسىي» 57 ـ بەت.
[77] يۇقىرىقى كىتاب 109 ـ ، 110 ـ بەتلەر. «جۇمھۇرىيەت» 8 ـ جىلد 543 ـ ، 544 ـ بەتلەر.
[78] «ئېپسىلبالىق» 114 ـ ، 115 ـ بەتلەر.
[79] يۇقىرىقى كىتاب 118 ـ بەت.
[80] يۇقىرىقى مەزمۇن.
[81] قېھتى: «تارىخ ئەل ھۆكۈما» 416 ـ بەت.
[82] باكۇن: «بۇيۇك ئەسەر» 1 ـ جىلد 55 ـ بەت. ئافنان: «ئاۋسېننانىڭ ھاياتى ۋە ئەسەرلىرى» 258 ـ ، 259 ـ بەتلەر.
[83] «ئاۋسېننا» 250 ـ ، 251 ـ بەتلەر.
[84] قېھتى: «تارىخ ئەل ھۆكۈما» 413 ـ ، 18 ـ بەتلەر. ئافنان: «ئاۋسېننانىڭ ھاياتى ۋە ئەسەرلىرى»57 ـ ، 75 ـ بەتلەر.
[85] يۇقىرىقى كىتاب 413 ـ بەت.
[86] ئافنان: «ئاۋسېننانىڭ ھاياتى ۋە ئەسەرلىرى» 77 ـ ، 78 ـ بەتلەر.
[87] يۇقىرىقى كىتاب، 81 ـ بەت.
[88] ئاياسوفىيە، قولىيازما نومۇرى: 4832.
[89] ئاناۋاتى: «ئاۋسېننانىڭ ببىلىئوگرافىيىسىگە باھا».
[09] مەھزەن: «ئاۋسېننانىڭ تەسەۋۋۇپ ئەسەرلىرى». بۇ كىتابنىڭ كەينىدە پايدىلانغان كىتابلار تىزىملىكى بار.
[91] قېھتى: «تارىخ ئەل ھۆكۈما» 418 ـ بەت.
[92] ئىبن سىنانىڭ «شەرق پەلسەپىسى» نامىلق ئەسىرى ئالىملار ئوتتۇرىسىدىكى مۇھىم نەزەرىيە ئۇرۇشىغا سەۋەب بولغان. «شەرق پەلسەپىسى» نامىلق بىر كىتاب قولىيازما سۈپىتىدە ساقلانماقتا (مەسىلەن، ئاياسوفىيە: قولىيازما نومۇرى: 2403. ئوكسفورد كۇتۇپخانىسىدىكى ساقلىنىش نومۇرى:181). بىراق ئۇنىڭ باشقا قەدىمىي ئەسەرلىرى مەزمۇن ۋە تىزىملىكتىكى نومۇرى جەھەتتىن ئوخشاشمايدۇ.
[93] بەيھاقى: «پەلسەپىۋى جەۋھەرلەردىن تاللانما» 40 ـ بەت. ئافنان: «ئاۋسېننانىڭ ھاياتى ۋە ئەسەرلىرى» 58 ـ بەت. قېھتى: «تارىخ ئەل ھۆكۈما» 413 ـ بەت.
[94] ھاجى خەلىفە: «كەشىف ئەل ـ زۇنۇن» 3 ـ جىلد 98 ـ بەت. ئەرەبچە ماتېرىياللاردا فارابى بىرىنچى ئۇستاز ئارىستوتېلدىن پەرقلەندۈرۈلۈش ئۈچۈن «ئىككىنچى ئۇستاز» دەپ ئاتالغان.
[95] يۇقىرىقى بايانىنىڭ 131 ـ بېتىدىكى «شەرق پەلسەپىسى» توغرىسىدىكى ئىزاھقا قارالا.
[96] ئىبن سىنا: «شەرقلىقلەر مەنتىقىسى» 2 ـ ، 3 ـ بەتلەر.
[97] ئىبن سىنا: «نىجات» 60 ـ ، 62 ـ بەتلەر.
[98] «ئىككىنچى ئانالىز» 1 ـ جىلد 13 ـ بەت.
[99] ئىبن سىنا: «نىجات» 6 ـ بەت.
[100] يۇقىرىقى كىتاب 72 ـ بەت.
[101] «تەسۈىرلەش» چەكلىمە بىلەن ئوخشاشمايدۇ. تەسۈىرلەشتە ئېنىقلىما بېرىدىغان تۈرنىڭ مۇھىم ئەمەس سۈپىتىگە ئاساسلىنىدۇ. مۇڭاپىق چەكلىمىمۇ ئوخشمايدۇ. ئۇ يۇقىرىدا بايان قىلىنغان تۈرنىڭ ماھىيەتلىك سۈپىتىگە ئاساسلانغان.
[102] ئىبن سىنا: «نىجات» 78 ـ بەت.
[103] يۇقىرىقى كىتاب 89 ـ ، 90 ـ بەتلەر.
[104] يۇقىرىقى كىتاب 98 ـ بەت.
[105] ئىبن سىنا: «نىجات» 100 ـ بەت. ئاسماندىكى روھلار پىكىر يۈرگۈزۈش ھەرىكىتى ئارقىلىق سەييارىلەر-نىڭ ھەلگىلىك ھەرىكىتى ھاسىل بولىدۇ. شۇڭا ئۇلار ئىختىيارىي ھەرىكەت دەپ تەسۋىرلىنىدۇ. ئۇ تەبىئىي ياكى غەيرىي ئىختىيارىي ھەرىكەت بىلەن تۇپتىن ئوخشاشمايدۇ.
[106] يۇقىرىقى كىتاب 102 ـ بەت.
[107] ئىبن سىنا: «نىجات» 102 ـ ، 103 ـ بەتلەر.
[108] يۇقىرىقى كىتاب 105 ـ بەت. ئارىستوتېل: «فىزىكا» 3 ـ جىلد 10 ^{a} 201 .
[109] يۇقىرىقى كىتاب 105 ـ بەت.
[110] يۇقىرىقى كىتاب 109 ـ بەت.
[111] يۇقىرىغا ھەم تۆۋەنگە يۆزلەنگەن ھەرىكەت.

[112] ئىبن سىنا: «نىجات» 144 ـ ، 145 ـ بەتلەر.
[113] يۇقىرىقى كىتاب 150 ـ ، 151 ـ بەتلەر.
[114] ئىبن سىنا: «نىجات» 184 ـ ، 278 ـ ، 279 ـ بەتلەر.
[115] يۇقىرىقى كىتاب 158 ـ بەت. راخمان: «ئاۋسبىننانىك پسىخولوگىيىسى» 34 ـ بەت.
[116] ئارىستوتېل: «روھ ھەققىدە» 2 ـ جىلد 25 b 422.
[117] ئىبن سىنا: «نىجات» 163 ـ بەت.
[118] ئىبن سىنا: «نىجات» 164 ـ بەت.
[119] يۇقىرىقى كىتاب 166 ـ بەت.
[120] يۇقىرىقى كىتاب 160 ـ بەت.
[121] يۇقىرىقى كىتاب 167 ـ بەت.
[122] ئىبن سىنا: «ئىشارەت ۋە تەنبىھەت» 2 ـ قىسىم 270 ـ بەت.
[123] ئىبن سىنا: «نىجات» 168 ـ بەت.
[124] ئىبن سىنا: «روھنىك ئەھۋالى» 144 ـ ، 116 ـ بەتلەر.
[125] يۇقىرىقى كىتاب 118 ـ ، 119 ـ بەتلەر.
[126] يۇقىرىقى كىتاب 123 ـ بەت.
[127] يۇقىرىقى كىتاب 125 ـ بەت.
[128] يۇقىرىقى كىتاب 125 ـ بەت.
[129] يۇقىرىقى كىتاب 130 ـ بەت. «نىجات» 293 ـ بەت.
[130] يۇقىرىقى كىتاب 133 ـ بەت.
[131] ئىبن سىنا: «روھنىك ئەھۋالى» 134 ـ بەت.
[132] ئىبن سىنا: «روھنىك ئەھۋالى» 135 ـ بەت.
[133] يۇقىرىقى كىتاب 138 ـ بەت.
[134] ئىبن سىنا: «شىفا» (ئىلاھىيەت) 1 ـ قىسىم 4 ـ بەت.
[135] يۇقىرىقى كىتاب 7 ـ ، 8 ـ بەتلەر.
[136] يۇقىرىقى كىتاب 13 ـ بەت.
[137] يۇقىرىقى كىتاب 14 ـ بەت. يۇقىرىقى بايان 115 ـ بەتتىكى فارابىنىك كۆز قارىشىغا قارالسۇن.
[138] ئىبن سىنا: «شىفا» 32 ـ ، 36 ـ بەتلەر.
[139] بۇ كۆز قاراش ئەشئەرىي تەرىپىدىن IX ئەسىردىكى تەبىئەتچى پەيلاسوپ نىزامغا نىسبەتەن بېرىلگەن. ئەشئەرىي: «ماقالات» 3 ـ ، 4 ـ بەتلەر.
[140] ئىبن سىنا: «شىفا» 83 ـ ، 84 ـ بەتلەر.
[141] يۇقىرىقى كىتاب 181 ـ ، 182 ـ بەتلەر.
[142] يۇقىرىقى كىتاب 261 ـ بەت.
[143] يۇقىرىقى كىتاب 264 ـ بەت.
[144] يۇقىرىقى كىتاب 266 ـ بەت.
[145] ئىبن سىنا: «نىجات» 213 ـ بەت.
[146] يۇقىرىقى كىتاب 278 ـ بەت.
[147] يۇقىرىقى كىتاب 282 ـ بەت.
[148] يۇقىرىقى كىتاب 290 ـ بەت.
[149] يۇقىرىقى كىتاب 290 ـ بەت.
[150] يۇقىرىقى كىتاب 315 ـ بەت.
[151] يۇقىرىقى كىتاب.
[152] «مېتافىزىكا» 12 ـ جىلد 14 b 1072.
[153] ئىبن سىنا: «شىفا» 327 ـ ، 328 ـ بەتلەر.
[154] يۇقىرىقى كىتاب 331 ـ بەت.
[155] يۇقىرىقى كىتاب 341 ـ بەت.
[156] يۇقىرىقى كىتاب 346 ـ بەت.
[157] يۇقىرىقى كىتاب 348 ـ بەت. كېيىن بۇ مۇئەللىپ ئېيتىدۇكى، «ئۇ شەك ـ شۇبھىسىز ئىسپاتتۇر. چۈنكى ئۇ بارلىق شەيئىنىڭ ئىسپاتى. ئۇ نۇرغۇنلىغان ئۇسۇللار ئارقىلىق ئىسپاتلانغان» («شىفا» 354 ـ بەت). بۇ خىل

قاراش بايا قىسقىچە بايان قىلىنغان. ئۇنىڭ مۇقەررەر مەۋجۇتلۇقتىكى مەۋجۇدىيەت، يەنى مېتافىزىكا (باشقا پەن ئەمەس) بىلەن مەۋجۇتلۇق مۇناسىۋىتى ئورناتقانلىقىغا ئاساسەن، ئۇ مېتافىزىكىنىڭ ئوبيېكتى ئەمەس، بەلكى ئۇ-نىڭ مۇھىم مەسىلىلىرىنىڭ بىرى. بۇ دەسلەپكى دەۋرىدىكى كۆز قاراش بىلەن بىردەك ئەمەس («شىفا» 6 ـ بەت، 291 ـ بەتتىكى ئىبن رۇشىدنىڭ تەنقىدىگە قارالسۇن).

[158] يۇقىرىقى كىتاب 354 ـ بەت.
[159] يۇقىرىقى كىتاب 355 ـ بەت.
[160] يۇقىرىقى كىتاب 356 ـ بەت.
[161] يۇقىرىقى كىتاب 358 ـ بەت.
[162] «مېتافىزىكا» 12 ـ جىلد $32^{b}1074$.
[163] ئىبن سىنا: «شىفا»-360 ـ بەت.
[164] يۇقىرىقى كىتاب 380 ـ بەت.
[165] يۇقىرىقى كىتاب 403 ـ بەت.
[166] يۇقىرىقى كىتاب 410 ـ ، 411 ـ بەت.
[167] مەھرىن: «ئاۋىسېننانىڭ تەسەۋۋۇپ ئەسەرلىرى» 42 ـ ، 48 ـ بەتلەر.
[168] يۇقىرىقى كىتاب 42 ـ ، 48 ـ بەتلەر.
[169] يۇقىرىقى كىتاب 1 ـ ، 27 ـ بەتلەر.
[170] يۇقىرىقى كىتاب 2 ـ بەت.
[171] يۇقىرىقى كىتاب 6 ـ بەت.
[172] يۇقىرىقى كىتاب 26 ـ بەت.
[173] يۇقىرىقى كىتاب 21 ـ بەت.
[174] كوربىن: «ئاۋىسېننا بىلەن خىيالپەرەسلەرنىڭ بايانى» 1 ـ جىلد 19 ـ ، 20 ـ بەتلەر، 144 ـ ، 145 ـ بەتلەر.
[175] ئىبن سىنا: «ئىشارەت» 4 ـ قىسىم 882 ـ ، 883 ـ بەتلەر.
[176] يۇقىرىقى كىتاب 2 ـ قىسىم 320 ـ بەت.
[177] يۇقىرىقى كىتاب 2 ـ قىسىم 332 ـ بەت. «شىفا» (فىزىكا) 1 ـ قىسىم 281 ـ بەت.
[178] فۇرلانى: «ئاۋىسېننا ۋە دېكارتنىڭ «مەن ئويۇمدا مەۋجۇت» نامىلىق ئەسىرى»، «ئىسلامىيەت ئەسەرلىرى توپلىمى» 3 ـ جىلد (1927 ـ يىل) 53 ـ ، 55 ـ بەتلەر.
[179] ھېنرىي: «ئەپلاتون ئەسەرلىرى» 2 ـ جىلد 63 ـ ، 64 ـ بەتلەر. ئارىستوتېل: «روھ ھەققىدە» 1 ـ جىلد $24\ 411^{a}$.
[180] بەدەۋى «ئارىستوتېل ئەرەبلەردە» 1 ـ جىلد 54 ـ بەت.
[181] ئىبن سىنا: «ئىشارەت» 2 ـ قىسىم 368 ـ ، 369 ـ بەتلەر.
[182] يۇقىرىقى كىتاب 375 ـ بەت.
[183] يۇقىرىقى كىتاب 377 ـ بەت. 3 ـ قىسىم 674 ـ بەت.
[184] يۇقىرىقى كىتاب 4 ـ قىسىم 782 ـ ، 783 ـ بەتلەر؛ 810 ـ ، 811 ـ بەتلەر.

بەشىنچى باب

يېڭى پىفاگورىزم ۋە پەلسەپىۋى ئىلىملەرنىڭ ئومۇملىشىشى

1. سىياسەتنىڭ ئەمرىدىكى پەلسەپە

ئەرەبلەرنىڭ پىفاگور پەلسەپىسىگە قىزىقىشى يۇقىرىدا تىلغا ئېلىپ ئۆتكەن ئىسكەندىرىيە ۋە يۇنان مەدەنىيىتى تەسىرىنىڭ بىۋاستە مەھسۇلاتى ئىدى.[1] بىراق، مۇسۇلمان مۇتەپەككۇلارنىڭ تەۋھىد (بىرلىك) مەسىلىسىگە تۇتقان بىر تەرەپلىمە كۆز قارىشى ئۇلارنىڭ پەيدىنپەي پىفاگورىنىڭ سانغا مۇناسىۋەتلىك مېتافىزىكىسىنى قوللىنىشىغا تۈرتكە بولدى. سان ئۇقۇمى يېڭى پىلاتونىزمدىكىگە ئوخشاشلا ئەمەلىيەتنىڭ چوققىسىدىكى يۈكسەك ھەيكەل ئىدى. بىر تەرەپتىن، ماتېماتىكا ۋە ئاستونومىيە—ئىلمى نۇجۇم توغرىسىدىكى مۇلاھىزە، يەنە بىر تەرەپتىن، مەنىۋى جەھەتتىكى دىنىي بىر تەرەپلىمە قاراش ئوخشاشلا پىفاگور پەلسەپىسىنىڭ پەلسەپە ساھەسىدە تارقىتىلىشىغا يازدەمدە بولدى. ھەتتا پىفاگور پەلسەپىسىدىكى ئەڭ قاپىيۇرەك ئالاھىدىلىك ھېسابلانغان روھنىڭ قايتا تىرىلىش ئۇقۇمى رازى قاتارلىق داڭلىق پەيلاسوپلارنىڭ ئېتىراپ قىلىشىغا ئېرىشكەن.

ئومۇمەن ئېيتقاندا، پىفاگورىزمدىن ئىبارەت بۇ ئۆزگىچە مىستىتىزم ۋە پەننىڭ ئارىلاشتۇرۇغۇچىسى يۇنان ئىدىئولوگىيىسى تەسىرى ئاستىدىكى ئىسلامىيەتنىڭ بەزىبىر كۆز قاراشلىرىغا نىسبەتەن ھەل قىلغۇچ تەسىر كۆرسەتتى. بۇ كىرىشمە ئىسلام ئىدىئولوگىيىسىدىكى يۇنان تەرەپ ۋە شەرق تەرەپ بولۇپ بۆلۈنۈپ كەتكەن ئىككى يۆنىلىش ئۇچۇن ماس كېلىپ، بۇ خىل ئىككى يۆنىلىشتىن كېلىپ چىققان ئەقلىي ۋە مەنىۋى جەھەتتىكى ئىختىلاپلارنى تۇگىتىش يولىنى كۆرسىتىپ بېرىۋاتقاندەك قىلاتتى.

ئۇنىڭدىن سىرت، پىفاگورىزمنىڭ سىرلىق ئالاھىدىلىكى بولسا شەرقتە خاس دۇنيا، يەنى قاتمۇقات سىياسىي ۋە ئىجتىمائىي مالىمانچىلىقلار بولۇۋاتقان دەۋردە روھنىڭ مەدەنىيەت قورغىنى ئىچىدە تىنچ ـ خاتىرجەملىكنى ئىزدەش ئارزۇسىغا ئۇيغۇن كېلىدۇ. X ئەسىردە، ئۇ ئەسكە ئېلىنسا، ئىسلام تارىخىدىكى ئەڭ پارلاق ئەقلىي ۋە ئىلمىي زەپەرلەرلا ئەمەس، بەلكى ئىسلام ئىمپېرىيىسىنىڭ سىياسىي بىرلىكىنىڭ پارچىلىنىشىنى بېشىدىن كەچۈرگەن باغداتتىكى ئەڭ دەسلەپكى بىر نەچچە خەلىپە ھۆكۈمرانلىقى سەلتەنىتىنىڭ خىرە كۆلىرىنى كۆرگىلى بولىدۇ. ئەينى چاغدا، ھىندى دەرياسىدىن تارتىپ ئاتلانتىك ئوكيانغىچە بولغان بىپايان تېررىتورىيىدە توسالغۇسىز مۇتلەق ھاكىمىيەت تىكلىگەن، ئەڭ ئالىي ھوقۇققا ئىگە بولغان خەلىپىلىك زېمىنىنى ئەمدىلىكتە خىلمۇخىل ھۆكۈمرانلار كونتروللۇقىدىكى كىچىك خانلىقلار زىننەتلەپ تۇراتتى. ئىراندا ساففارىلەر (867 ـ 908)، تۇركىستان ۋە ئىراندا سامانىلار (874 ـ 979)، ئافغانىستان ۋە پەنجاپتا غەزنەۋىلەر (962 ـ 1186)، ئىسلامىيەتتە تۇنجى بولۇپ شىئەلەر ھاكىمىيىتىنى تىكلىگەن بۇۋەيھىلەر (946 ـ 1055) ۋە كېيىن ئۇلارنىڭ ئورنىغا دەسسىگەن، ئۆزلىرىنىڭ دىنىي تەلۇملىك سىياسىتى 1096 ـ يىلى ئەھلى سەلىپىنىڭ شەرقتە

يۇرۇش قىلىشىغا سەۋەبچى بولغان تۈرك سالجۇقلىرى خانلىقى (1031 ـ 1194) بار ئىدى.[2] X ئەسىرنىڭ باشلىرىدا، مىسىردىكى فاتىملەر (909 ـ 1171) ۋە ئىسپانىيەدىكى ئۇمەۋىيەلەر (922 ـ 1031) دىن ئىبارەت بۇ ئىككى رەقىب خانلىق بەرپا قىلغۇچە بولغان ئارىلىقتا، باغدات خەلىپىلىكى داۋاملىق تەھدىتكە ئۇچراپ تۇردى.

بۇۋەيھىلەر سەلتەنەت سۈرگەن دەۋردە، بەسرەدە ئۆزلىرىنى «سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى» (ئىخۋان ئەل سەفا) دەپ ئاتىغان پەلسەپىۋى دىنىي مەخپىي تەشكىلات مەيدانغا كەلدى. ئىسمائىلىيەلەر، يەنى ئۇلارنىڭ ئىمامى ئىسمائىل 760 ـ يىلى ۋاپات بولغاندىن تارتىپ، ئىزچىل مەخپىي سىياسىي تەشۋىقات بىلەن شۇغۇللانغان غەيرىي يولدىكى شىئە مەزھىپى ــ سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى دەسلەپكى دەۋردىكى ئىسمائىلىيەلەر، بولۇپمۇ قەرمەتى مەزھىپى تەبلىغچىلىرى[3] نىڭ مەخپىي تەشۋىقات پائالىيىتىگە داۋاملىق ۋارىسلىق قىلدى. بىراق ئۇلار بۇنىڭغا يېڭىچە ئىلمىي ۋە پەلسەپىۋى روھنى كىرگۈزدى.

سىجىستاننىڭ «ھېكمەن قاچىسى» (III X ئەسىر) دىكى ۋە كېيىنكى مۇئەللىپلەر خاتىرىلىگەن ئەڭ قەدىمكى ئەرەبچە رىۋايەتلەرگە ئاساسلانغاندا [4]، 52 پارچە پەلسەپىۋى ئەسەر ۋە بىر پارچە تىزىسقا مەسئۇل قېرىنداشلار ئىتتىپاقى پائالىيەت يادروسى، ئەبۇ سۇلايمان بۇستى (مۇقەددەس دەپ ئاتالغان)، ئەبۇل ھەسەن زانجانى، ئەبۇ ئەخمەت ناخرا جۇرى (يەنە بىر ئىسمى مېھراجانى)، ئەل ـ ئاغى ۋە زەئىلى بىننى رېھائادىن تەشكىل تاپقان. سىجىستاننىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، بۇ كىشىلەر «ئالىملار گۇرۇھىنى شەكىللەندۈرگەن بولۇپ، ئۇلار بىرلىكتە سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىنىڭ «ئەسەرلەر توپلىمى» نى يېزىپ چىققان. ئۇنىڭدىكى ئاساسلىق سۆزلەر مۇقەددەسنىڭكى.»[5]

X ئەسىردە مۇسۇلمانلار ئارىسىدا جارى بولۇۋاتقان پەلسەپىۋى ئىلىملەرنىڭ بىر قامۇسىنى تەشكىل قىلغان بۇ رىسالىلەردە ماتېماتىكا بىلەن ئىلمىي نۇجۇم مۇھىم ئورۇننى ئىگىلەيدۇ. ئۇزۇن ئۆتمەي، ئۇلار دېگەندەكلا پۈتكۈل مۇسۇلمانلار دۇنياسىدا تارقالدى. ئالگلاشلارغا قارىغاندا، ئىسپانىيەلىك ئاستروئوم ئەل مەجرىتى (تەخمىنەن 1008 ـ يىلى قازا قىلغان) ياكى ئۇنىڭ تالىپى ئەل كىرمانى (1066 ـ يىلى ۋاپات بولغان) بۇ ئەسەرلەر بىلەن باشقا ئەرەبچە ھەم گرېكچە قوليازمىلارنى شەرقتىن ئىسپانىيەگە كىرگۈزۈشكە مەسئۇل بولغان.

بۇ سىياسىي ۋە دىنىي تەشكىلاتنىڭ تۇزۇلۇشى ۋە غايىسىنى «سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى ئەقىدىسى» ناملىق رىسالىدىكى 44 بابايدىن بىلگىلى بولىدۇ. ئۇنىڭدا سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىنىڭ ھەقىقەتنى ئىزدەيدىغان قېرىنداشلار ئىتتىپاقى ئىكەنلىكى، ئىلاھىيەت ياكى «ئىلاھىي ئىلىم» نىڭ ئۆزلىرى ئەڭ كۆڭۈل بۆلىدىغان ساھە ئىكەنلىكى، دۇنيادىكى ئېزىتقۇ نەرسىلەر توغرىسىدىكى چۈشەنچە ھەم ھەر قانداق مەنبەدىن كەلگەن بولۇشىدىن قەتئىينەزەر ھەقىقەتلا بولىدىكەن، ئۇنىڭغا ئۆزىنى بېغىشلاش ئىستىكى بىلەن ئۆزلىرىنىڭ جەم بولغانلىقى ئېيتىلغان.

ئۇلارنىڭ تەشكىلاتى كومموۇنا ياكى بۇرادەرلەر جەمئىيىتى دەپ تەسۋىرلەنگەن. بۇ جەمئىيەتكە يېڭىدىن كىرگەن ئەزالاردىن ھەر قانداق ئەھۋال ئاستىدا ئۆزئارا زىچ ئۇيۇشۇش، دۇنياۋى ۋە دىنىي ئىشلاردا ئۆزئارا ياردەم بېرىش ۋە بىر ـ بىرىنى قوللاش، ھەر ۋاقىت دىنسىز، پەس كىشىلەر بىلەن بېرىش ـ كېلىش قىلىپ سېلىشتۇرۇن ساقلىنىش قاتتىق تەلەپ قىلىنغان. بۇ جەمئىيەتنىڭ ئەزالىرى ئاساسلىقى ياشلار ئىچىدىكى سەرخىللار بولۇپ، ياشلار تەجرىبىسىز، قىزىققان، ئىلاھاتقا قارشى تۇرغۇچى پىشقەدەملەرگە قارىغاندا ئۇنىيىسىدە يېڭىلىققا مايىل، ئىجادىي كېلىدۇ.[7] ھالبۇكى، تۆت قاتلام ياكى تەبىقىلەرنى كىشىلەر قېرىنداشلار ئىتتىپاقىنى بويلاپ ماڭىدىغان يولدا ئالغا ئىلگىرىلەگۈچىلەر دەپ ئېتىراپ قىلغان.

1) نامراتلىق ۋە شاگىرتلىق مەرتىۋىسى. ئۇلار 15 ياشتىن 30 ياشقىچە بولغان ياشلار بولۇپ، ئۇلارنىڭ روھىي ماھىيىتى ساپ، قوبۇل قىلىشى كۆچلۈك، ئىدىيىسى سەزگۈر كېلىدۇ. بۇ ياشلار ساپ ۋە سەبىي قېرىنداشلار دەيىلىدۇ.

2) سىياسىي تالانتلىق باشلامچىلار مەرتىۋىسى. ئۇلار 30 ياشتىن 40 ياشقىچە بولغان قۇرامىغا

يەتكەن، پەلسەپە ھەقىقەتلىرىگە، ئەقىلگە پىششىقلىقى بىلەن نام چىقارغاندۇر. بۇلار ئاقكۆڭۈل ۋە مۇنەۋۋەر قېرىنداشلار دېيىلىدۇ.

3) ھاكىملىق ياكى مەلىكىلىك مەرتىۋىسى. بۇلار 40 ياشتىن 50 ياشقىچە بولغان پىشقەدەملەر بولۇپ، ئۇلار قانۇنىي قوغداش مەسئۇلىيىتى بىلەن مەشھۇر. ئۇلار ئېسىل مۇنەۋۋەر قېرىنداشلار دېيىلىدۇ.

4) ئەڭ ئالىي مەرتىۋە. ئۇلار 50 ياشقا توشقانلار بولۇپ، ئۇلار ھەقىقەتنى پەرىشتىلەردەك دەڭسەيدۇ. باقىي ئالەمدىكى ئەھۋاللارنى پەرىشتىلەردەك بىلىدۇ.

مەخپىيەتلىكنى ساقلاشقا كاپالەتلىك قىلىش ئۈچۈن، قېرىنداشلار جەمئىيىتى ئەزالىرى «بەلگىلەنگەن ۋاقىت» تا «شەخسىي قورو» دا كۆرۈشۈش ياكى باشقا يەردە بەلگىلەنگەندەك، 12 كۇندە بىر قېتىم نەدە مۇمكىن بولسا شۇ يەردە ئۇچرىشىپ،[9] ئۆزلىرى قىزغىن سۆيىدىغان ئىش، يەنى پسىخولوگىيە، ماتېماتىكا، فىزىكا، ئاسترونومىيە، بولۇپمۇ ئىلاھىيەت ۋە مۇشۇنىڭغا ئوخشاش مەسىلىلەرنى مۇزاكىرە قىلىش ئۈچۈن يىغىلىش تەلەپ قىلىنغان. مۇشۇ تىرىشچانلىق ئىچىدە ئۇلارنىڭ شۇئارى شۇكى: «ئىلىمدىن قاچماسلىق، ھېچقانداق كىتابنى كەمسىتمەسلىك ياكى بىرەر ئاددىي ئەقىلگە تەلۇلەرچە مەپتۇن بولۇپ كەتمەسلىك. چۈنكى (ئۇلار) ئۆزلىرىنىڭ ئەقىدىسى، باشقىلارنىڭ ئەقىدىسى ھەم بارلىق ئىلىملەرنى كەڭرى بىلىشنى ئۆز ئىچىگە ئالغان. بۇ ئېتىقاد سەزگىلى بولمىدىغان ھەم پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان، يوشۇرۇن ياكى ئاشكارا، ئېنىق ياكى تۇتۇق بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، باشلىنىدىغان ۋە ئاياغلىشىدىغان مەۋجۇدىيەتنىڭ بىر تاق مەنبە، بىر تاق سەۋەب، بىر تاق ئالەم ۋە بىر تاق روھتىن كەلگەن بارلىق شەيئىلەر ئىكەنلىكىنى تەتقىق قىلىدۇ.»[10]

2. سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىنىڭ ماتېماتىك ۋە پەلسەپىۋى قاراشلىرى

سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى (ئىخۋان) نىڭ 52 رىسالىسى ئۆزگىچە تۈستىكى يېڭى پىلانگورىزم، يېڭى پلاتونىزمنىڭ فىزىكا ـ ماتېماتىكا ئىدىيىسىدىكى ئارىلاشمىلىقىنى ئىپادىلىدى. بۇ پىكىرلەرنىڭ شەكىللىنىشى ئەڭ مۇرەككەپ تۈردىكى مۇرەسسەچى ھېتافىزىكىلىق ئاساسقا ئىگە. ئۇلار كەسپىي پەيلاسوپلارنىڭكىدىن ئارتۇقراق ئامىباب تىل ئۇسلۇبىدا بۇ خىل ھېتافىزىكىنى بايان قىلغان.

بۇ رىسالىلەر تۆت گۇرۇپپىغا ئايرىلىدۇ: ماتېماتىكىلىق (ياكى دىداكتىك)[11]، فىزىكىلىق، پسىخولوگىيىلىك ـ خاس ئەقىلچىلىك ۋە ئىلاھىيەت ـ فىقھى ئىلىمگە ئائىت. 14 پارچە ماتېماتىكىغا دائىر نەرسىلەر ئىچىدىكى بىرىنچىسىنى مۇئەللىپ سان، ئۇنىڭ ماھىيىتى، مىقدارى ۋە ماسسىسىغا دائىر، [12] بۇ پەلسەپىۋى تەرىپىدىكى بىر خىل ۋاستە بولۇش سۈپىتى بىلەن، ئۇ پەنىنىڭ تېخنىكا چوڭقۇرراق تەرەپلىرىنى تەتقىق قىلىشتىكى باشلىنىش ئىكەنلىكىنى بايان قىلغان. چۈنكى مۇئەللىپ ئېيتىدۇكى، «سانغا دائىر ئىلىم باشقا ئىلىملەرنىڭ يىلتىزى، ھېكمەت بۇلىقى، بارلىق ئىلىملەرنىڭ باشلىنىش نۇقتىسى، شۇنداقلا ئۇقۇمنىڭ كېلىش مەنبەسىدۇر.»[13]

ئىككىنچى رىسالىگە گېئومېتىرىيىگە، ئۈچىنچى رىسالىگە ئاسرونومىيىگە، تۆتىنچىسى مۇزىكىغا، بەشىنچىسى جۇغراپىيە (ماتېماتىكىنىڭ بىر تارمىقى ھېسابلانغان) گە، ئالتىنچىسى ماتېماتىكا، گېئومېتىرىيە ۋە ئاكۇستىكىنىڭ سىلىشتۇرمىسىغا، يەتتىنچى ۋە سەككىزىنچىسى نەزەرىيىۋى ۋە ئەمەلىي سەنئەتكە، توققۇزىنچىسى ئېتىكا ـ ئەخلاقنىڭ كۆپ خىللىقى ۋە سەۋەبىنى بايان قىلغانلىقىغا، ئونىنچىسىدىن ئون تۆتىنچىسىگىچە بولغان رىسالىلەر ئەرەبلەر ئارىسىدا تارقالغان بەش پارچە مەنتىقە ئەسىرى بىلەن ماس ھالدىكى ئارىستوتېلنىڭ بەش پارچە مەنتىقە ئەسىرىگە ئالاقىدار دۇر. بۇ بەش ئەسەر: «ئىساگوگ»، «كاتېگورىيىلەر»، «ئىزاھنامە»، «بىرىنچى ئانالىز» ۋە «ئىككىنچى ئانالىز» دىن ئىبارەت. بۇ رىسالىلەر ئارىستوتېل ئەسەرلىرىدىكى بۇ تېمىغا مۇناسىۋەتلىك مەزمۇنلارنى يۇزەكى بايان قىلغان. ئۇلار پۇرفىزنىڭ بەش تۈر ئۇقۇمىغا كېڭىدىن ئارىيەت ئېلىپ

ئەكسىلگەن «شەخس» تېرمىنىنى [14]قوشقاندىن باشقا، مەنتىقە ئۇقۇملىرىنى ئانالىز قىلىش جەھەتتە ئىجادىي تۆھپىلەرنى يارىتالمىدى.

يالغۇز سان ئىلىملا ئەمەس، يەلكى ماتېماتىكىغا ۋە ماتېماتىكىغا دائىر بارلىق ېسالىلەر (ئېتىكا ـ ئەخلاق، سەنئەت ۋە مەنتىقە قاتارلىق ئىلىملەرنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ) پەلسەپىۋى مېتافىزىكىدىكى ئەڭ يۇكسەك ئەمەلىي ۋە نەزەرىيىۋى غايە ئۇچۇن خىزمەت قىلىدۇ دەپ تەسۋىرلەنگەن.

ئىنككىنچى گۇرۇپپا، يەنى فىزىكا تۇرى (17 پارچە ئەسەردىن تەركىب تاپقان) دىكى مۇناسىۋەتلىك مەزمۇنلار ئارستوتېلنىڭ فىزىكا ېسالىلىرى: «فىزىكا» ياكى «شاۇقۇن»، «ساما ۋە ئالەم»[16]، «ئېپتىدا ۋە ئىنتىها» (پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش)، «مىتېئورولوگىيە»، «ھايۋانلارنى تۇرگە ئايرىش ئىلمى» ۋە «سەزگۈ» دىكى مەزمۇنلارغا يۇزەكى ماس كېلىپ، تەبىئەتنىڭ ماھىيىتى (6 ـ ېسالە)، مېتىرالوگىيە (5 ـ ېسالە)، بوتانىكا (7 ـ ېسالە)، ھايات ۋە ماماتنىڭ خۇسۇسىيىتى (15 ـ ېسالە)، خۇشاللىق ۋە ئازابنىڭ ماھىيىتى (16 ـ ېسالە) ھەققىدە روھنىڭ ئايلىنىپ تۇرۇشى ۋە تىرىلدۇرۇلۇشى (13 ـ ېسالە)، ئىنسانىنىڭ بىلىش ئېقتىدارىنىڭ چەكلىكلىكى (14 ـ ېسالە)، دۇنيادىكى تىللارنىڭ كۆپ خىللىقىنىڭ سەۋەبى (17 ـ ېسالە) قاتارلىق تېمىلارنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ.

پىزىخولوگىيىلىك ـ خاس ئەقىلچىلىك گۇرۇپپىسىدىكى ېسالىلەر پىلاگورچىلار (1 ـ ېسالە) ۋە قېرىنداشلار جەمئىيىتى (2 ـ ېسالە) نىڭ «ئىدىيىۋى پرىنسىپلىرى» غا ئاساسلىنىش بىلەن باشلانغان. ئۇنىڭغا ئۇلاپلا، ئەقىل مەسىلىسى (4 ـ ېسالە)، ئاشقىلىق، بولۇپمۇ سوفىزم (تەسەۋۋۇپ) دىكى ئىشقىنىڭ ماھىيىتى (6 ـ ېسالە)، قايتا تىرىلىشنىڭ ماھىيىتى (7 ـ ېسالە)، ھەرىكەتتىكى سان ۋە ئۆزگىرىش (8 ـ ېسالە)، سەۋەب ۋە نەتىجە توغرىسىدا (9 ـ ېسالە)، تەبىر ۋە تەسۋىر توغرىسىدا (10 ـ ېسالە) قاتارلىقلارنى ئوتتۇرىغا قويغان.

ئىلاھىيەت ـ فىقھى گۇرۇپپىسى 11 پارچە سانىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان بولۇپ، ئۇ ئەقىدە بىلەن ئېتىقاد (1 ـ ېسالە)، ئەخلاق ۋە مەنىۋى جەھەتتىن پاكلىق ئارقىلىق ئاللاھقا يېقىنلىشىش ۋاستىسى (2 ـ ېسالە)، قېرىنداشلار ئىتتىپاقىنىڭ ئېتىقادى ۋە ئۇلارنىڭ ئورتاق جەمئىيىتى (بىرلىكى) (8 ـ ېسالە)، سىياسى تۈزۈلمىنىڭ سانى (9 ـ ېسالە)، ئىلاھىي تەقدىر ياكى ئالەمنىڭ تەرتىپى (10 ـ ېسالە)، سېھىر ـ تىلىسىملار، ئەڭ ئاخىرقى مالائىكىلەر، جىنلار ۋە شەيتانلارنىڭ ماھىيىتى (11 ـ ېسالە) قاتارلىق مەسىلىلەرنى بايان قىلغان.

X ئەسىردىكى مۇسۇلمانلارغا تونۇشلۇق بولغىنىدەك، پەلسەپىۋى ئىلىملەرنىڭ بۇ خىل يىغىنچاقلىنىشتىكى مۇئەللىپ چەكسىز گۈزەل، كۆركەم گۈللۈك باغقا ئوخشاتقان [17]، ئۇنىڭ «دانىشمەن، سېخىي ئىگىسى» ھەر بىر كىشىنى باغقا كىرىپ مېۋىلەر ۋە «يېشىللىق» تىن خالىغانچە بەھرىمەن بولۇشقا تەكلىپ قىلغان. بىراق، ئەمەلىيەتتە دۆتلۈكى ۋە گۇمانخورلۇقى تۈپەيلى كۆپ كىشىلەر بۇ پۇرسەتتىن پايدىلانمىغان. باغنىڭ ئىگىسى ئۇلارنىڭ گۇمانىنى تۈگىتىش ئۈچۈن، باغدىكى مېۋىلەر ۋە كۆكتاتلارنىڭ ئەۋرىتىشكىسىنى تىزىپ قويۇپ، يولدىن ئۆتكۈچىلەرنىڭ دىققىتىنى باغقا كىرىپ ھوزۇرلىنىشقا تارتماچى بولغان.

بۇ ھالدا، «ئەسەرلەر توپلىمى» سىرلىق، بەلكىم مول ھېكمەت ئەۋرىشكىسى قىلىپ بايان قىلىندۇ. بۇ خىل ھېكمەت پەقەت قىسمەن ھالدا قىممەتلى بار يېڭى كىرىشكەن كىشىلەرگە ئاشكارىلىنىدۇ. بۇ كىشىلەرنىڭ خۇشى قالمىغان چاغدا، ئۇلار باغنىڭ ئىشىكىدىن ئۆتكەن كىشىلەر ئۈچۈن ساقلانغان تېخىمۇ چوڭقۇر ۋە ئەڭ مەخپىي تەلىملەرنى قوبۇل قىلىشقا چاقىرىلىدۇ. قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى «ئەسەرلەر توپلىمى» دا ئىپادىلەنگەن بۇ خىل مەخپىي ھېكمەتنىڭ قىسمەن ئاشكارىلىنىشىنى سىرلىق ئىلىمنى ئۆز ئالدىغا ئېلان قىلىش ئەمەس، بەلكى تېخى ئاشكارىلانمىغان پارلاقلىققا ھۆكۈم قىلىش ئۈچۈن قىلىنغان بىر خىل تەكلىپ دەپ چۈشىنىشكە بولىدۇ، خالاس.

قېرىنداشلار ئىتتىپاقىنىڭ پىلاگورىزم ياكى يېڭى پىلاگورىزم نۇقتىسىنەزىرىنى چۈشەندۈرۈش سۈپىتىدە، بىز بۇ يەردە ئۇلارنىڭ ماتېماتىكىلىق پەلسەپىنىڭ ئالدىنقى شەرتى، بولۇپمۇ ئۇلارنىڭ سانىنىڭ ئونتولوگىيىسىگە دائىر چۈشەنچىسىنى ئىنچىكىلىك بىلەن ئويلىنىپ باقمىز. بۇ خىل

چۈشەنچىدە ئۇلار ئۆزلىرىنىڭ نىكوماكوس [18]ۋە پىفاگوردىن ئىبارەت «ھەررائدا تۇغۇلغان، بىر خۇ-دالىق دىنغان ئىشىنىدىغان پەيلاسوپلار» غا ئەگەشكەنلىكىنى ئېيتقان.[19]

نەرسە بىلەن مەنداش بولغان «ھەقىقىي بىر» ئەڭ ئومۇمىي ۋە ئۇنىۋېرسال تەرمىن بولۇش سۈپىتى بىلەن، «ئەسەرلەر توپلىمى» نىڭ مۇئەللىپى تەرىپىدىن ئۇنىڭغا «ئەسلا پارچىلانمايدىغان، بۆلۈنمەيدىغان، بۆلۈنمەسلىككە ئاساسەن بىر ھېسابلانغان» دەپ تەبىر بېرىلگەن.[20] يەنە بىر جە-ھەتتىن، بۇ «تەمسىل قىلىنغان بىر» بىرلىك سالاھىيىتىدە تىلغا ئېلىنغان ھەر قايسى شەيئىلەرنىڭ ھەر قانداق يىغىندىسى ياكى كوللېكتىپقا مۇناسىۋەتلىك. مەسىلەن، بىر يۈز، بىر دۆۋە دېگەندەك.

بىرنىڭ پەيدىنپەي كۆپىيىشىدىن ھاسىل بولغان سانلار ياكى كۆپلۈك توغرىسىدىكى بايانلارغا قارىغاندا، بىر «سانىنىڭ تۈنجى مەنبەسى» دېيىلگەن. ئىپتىدائىي پۈتۈن سانلاردىن تۆت ماتېماتىكا ياكى ئارفمېتىكىلا ئەمەس، بەلكى پۈتكۈل كائىناتنىڭ تۈزۈلىشىدە ئۆزىگە پۈتۈنلەي تەۋە ئورۇندا تۇرىدۇ. چۈنكى ئاللا ئەڭ تەبىئىي شەيئىلەرنى «تۆتتە ياراتقان». مەسىلەن، تۆت چوڭ ئامىل (ئوت، ھاۋا، سۇ ۋە تۇپراق)، تۆت ئاساسىي سۈيەت، تۆت كەيپىيات، تۆت پەسىل، زېمىنىنىڭ تۆت تەرىپى قاتارلىقلار. بۈنىڭ ھېكمىتى ئاللانىڭ تەبىئىي سۈبستانسىيىلەرنىڭ تۆت سۈبستانسىيىنىڭ بىر گۈرۇپپىسى بولمىش ئالەمدىكى ئەقىل، ئادەمدىكى روھ، ئاساسىي ماددىنىڭ تەبىئەتتىن ھالقىغان ئەمەلىي گەۋدىسىنى ئەكس ئەتتۇرۇشنى ياكى ئۇنىڭغا تەقلىد قىلىشنى خالىغانلىقىدۇر.[21] بۈنىڭ-دىن باشقا، ئاللانىڭ قىسمەن شەيئىلەرنىڭ كۆپلۈكى بىلەن بولغان مۇناسىۋىتى ئادەتتە بىرنىڭ سانغا بولغان نىسبىتى، ئەقلىنىڭ ئىككىگە بولغان نىسبىتى، روھنىڭ ئۈچكە بولغان نىسبىتى، ماددىنىڭ تۆتكە بولغان نىسبىتىگە ماس كېلىدۇ.

بۇ نۇقتىغا توغرا باھا بېرىش ئۈچۈن، ئاللانىڭ «ۋەھدانىيىتىنىڭ نۇرى» دىن قانداق قىلىپ ئادىدىي ئەقىل بولمىش ئالەمدىكى سۈبستانسىيىنى يارىتىپ، بىردىن ئىككىنى، ئاندىن يەنە «ئەقىل نۇرى» دىن «كائىناتتىكى ۋە ئاسماندىكى روھلار» نى، «روھلارنىڭ ھەرىكىتى» دىن ماددىنى ياراتـ-قانلىقى، ئەڭ ئاخىردا بىرنى تەكرارلاش ئارقىلىق تۆتنى يارىتىش ئۇسۇلى بىلەن، ئەقىل ۋە روھ ۋاستىسى ئارقىلىق ئالەمدىكى شەيئىلەرنىڭ مۇرەككەپلىكىنى ياراتقانلىقىنى چۈشىنىش زۆرۈر.[22] بۇ جەھەتتىن، بىرنى سانىنىڭ تۆتىنچى مەنبەسى دەپ ئاتاش ئۇسۇلىغا دەل ئوخشاش ھالدا، ئاللانى بارلىق شەيئىلەرنىڭ تۈنجى مەنبەسى دېيىشكە بولىدۇ.

بۈنىڭغا ئۇلاپلا «ماقالىلەر توپلىمى» نىڭ مۇئەللىپى سانلارنىڭ خىلمۇ ـ خىل كونكرېت ئالا-ھىدىلىكلىرىنى بايان قىلغان. بىرنىڭ ئالاھىدىلىكى بولسا بايا ئېيتىلغاندەك، ئۇ سانلارنىڭ مەنبە-سىدۇر. كەسكىن قىلىپ ئېيتقاندا، ئىككى بولسا بىرىنچى سان، يەنى بارلىق جۈپ سان. ئۆلچەمدىكى ئۇچىنىڭ ئالاھىدىلىكى ئۇنىڭ تۈنجى تاق سان بولغانلىقى ۋە تاق سان بىلەن جۈپ ساندىكى بارلىق سانلارنىڭ ئۇچتىن بىرىنىڭ مەخرىجى بولغانلىقىدۇر. تۆت بولسا بىر كۋادرات سان. بەش بولسا تۈنجى ئايلانغۇچى ياكى يۈملاق (دائىرىلىگۈچى)، ئالتە تاماملانغۇچى، يەتتە بولسا مۇكەممەل، سەككىز بولسا كۆپ، توققۇز بولسا يەككىدىكى ئەڭ ئاخىرقى تاق سان ھەم پۈتۈن سان. ئون بولسا تۈنجى ئونلۇق سان قاتارلىقلار.[23]

بۇ يەردە بىز سانلارنىڭ باشقا ئالاھىدىلىكلىرىگە كۆڭۈل بۆلۈپ يۈرمىسەكمۇ بولىدۇ. پەقەت مۇئەللىپنىڭ پىفاگور ۋە پىفاگورغا تەقلىد قىلىنغان تاق ياكى بىرلەشكەن ھالدا ئېرىشكەن سانىنىڭ ئالاھىدىلىكلىرىگە دائىر چۈشەنچىسىنىڭ مۇئەييەن دەرىجىدە بۇ ئالاھىدىلىكلەرنىڭ قانداقسىگە بارلىق شەيئىلەرنىڭ مەنبەسى ياكى بېقىنغۇچى ئالاھىدىلىك دەپ قارالغانلىقىغا نەزەرىمىزنى ئاغ-دۇرۇپ قويساقلا كۇپايە. بۇ ئالاھىدىلىكلەر بىزنىڭ سانغا نىسبەتەن چۈشەنچىمىز ياكى سانلارنى قاتار قىلىپ تىزغاندىكى جەريانىدىن ھاسىل بولماستىن، بەلكى سانىنىڭ بارلىق شەيئىلەرنىڭ ھەقىقىي ماھىيىتىدىكى ئىشلىتىلىشىدىن ئېرىشىلگەن. بۇ خىل ئالاھىدىلىك ئۆز ئىچىگە ئالغان بىر تەرەپ-لىمە مىسال بولۇش سۈپىتىدە بىر مۇكەممەل سان دەپ ئاتالغان يەتتىنى بايقىدۇق. چۈنكى ئۇ تاق سان بىلەن جۈپ سانىنىڭ يىغىندىسى. بۇ تۈنجى تاق سان (3) بىلەن بىر جۈپ سان (4) نىڭ

يىغىندىسى. يەنە تۆنجى جۇپ سان (2) بىلەن تاق سان (5) نىڭ يىغىندىسى. شۇنداقلا بارلىق سانلارنىڭ مەنبەسى بولمىش (1) بىلەن «تولۇق» سان (6) نىڭ يىغىندىسى. يەنە بىر جەھەتتىن، سەككىز كۆپ دەپ ئاتالغان. چۈنكى ئۇنىڭ كۈچلىرى يىلتىزى ئىككى. ئىككىگە ئۇنىڭ كۈچلىرى تۆتنى كۆپەيتسەك سەككىز بولىدۇ. ئۇمۇ تۆنجى ستىرېئو سان دەپ ئاتالغان. چۈنكى گېئومېترىك جىسىم بولسا تەكشىلىكتىكى سانىنىڭ نەتىجىسى، تەكشى پۈز بولسا لىنىيە (سىزىق) سانىنىڭ نەتىجىسى. چۈنكى ئەڭ ئاددىي سىزىق ئىككى قىسىمدىن تەركىب تاپقان. ئەڭ كىچىك جىسىم ئىككى تەكشى يۈزدىن تۈزۈلگەن. شۇڭلاشقا كىچىك جىسىم (ياكى گېئومېترىك جىسىم) سەككىز قىسىمدىن تۈزۈلگەن بولۇپ، ئۇنىڭ بىرى سىزىق، ئۇ ئىككى قىسىمدىن تۈزۈلگەن. ئەگەر بىز سىزىقنى ئۆزلۈكسىز مۇرەككەپلەشتۈرسەك، ئۇنىڭدىن تۆت قىسىمدىن تۈزۈلگەن تەكشى يۈز ھاسىل بولىدۇ. يەنە بىر جەھەتتىن، بىز تەكشى يۈزنىڭ ئىككى تەرىپىنىڭ ئىچىدىكى بىر تەرەپنى مۇرەككەپلەشتۈرسەك، ئۇنىڭ چوڭقۇرلۇقى ھاسىل بولىدۇ. شۇڭا بۇ توپلام سەككىز بولىدۇ.[24]

گەرچە مۇئەللىپ سان ھەم سانىنىڭ ئالاھىدىلىكلىرىگە زېھنىنى خېلى بەرگەن بولسىمۇ، ئۇ يەنىلا قانداقسىگە بارلىق شەيئىلەر ئالاھىدىلىكىنىڭ ئەسلى شەكلىنى نامايان قىلغانلىقىغا ئېھتىياتچانلىق بىلەن نەزەر سالغان. چۈنكى، «كىمكى سان، سانىنىڭ قانۇنىيىتى، خاراكتېرى، تۈرى، داىرىسى ۋە ئالاھىدىلىكىنى چۈشەنسە، ئۇ كىشى تۈرلۈك شەيئىلەر مىقدارىنىڭ ئۆزىگە خاس مىقدار دائىرىسى ۋە ئەقىل، شۇنداقلا ئۇلارنىڭ نېمە ئۈچۈن ئازمۇ ئەمەس، كۆپمۇ ئەمەس، ئىنتايىن مۇۋاپىق مىقداردا ئىكەنلىكىنىڭ سەۋەبىنى بىلەلەيدۇ.»[25] چۈنكى بارلىق شەيئىلەرنى ئاپېرىدە قىلغۇچى پەرۋەردىگار ئەمەلىيەتتە ھەممە جەھەتتە پەقەت بىردۇر. مەيلى پۈتۈنلەي تاق ياكى پۈتۈنلەي كۆپلۈك شەيئى بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، مۇشۇلارنى يارىتىشقا مۇۋاپىق دەپ قارالماسىتىن، بەلكى شەيئىلەرنى مادداً جەھەتتىن تاق، شەكىل جەھەتتىن كۆپلۈك بولۇشىغا ئەمىر قىلغان. شۇنداقلا ئۇ (تەڭرى) نىڭ نەزىرىدە بارلىق شەيئىلەر ئىككى ئول، ئۇچ ياكى ئون ئولدا مەۋجۇت بولىدۇ دەپ قاراش مۇۋاپىق ئەمەس، بەلكى ئۇلار سان جەھەتتىن ئۆزئارا بىردەك. شۇنداقلا ئۇنىڭ ئالاھىدىلىكىنى ئۆزىنىڭ قىلغىنى ئۇلار بىلەن ھەقسىز بىردەك بولغان سانلارنىڭ پۈتۈن دائىرىسىدۇر.[26]

سان توغرىسىدىكى بۇ خىل مۇزاكىرىنىڭ باشقا بىر ئاساسلىق سەۋەبى بولسا روھ توغرىسىدىكى بىلىملەرنىڭ مۇقەددىمىسى بىلەن تەمىنلەشتۇر. چۈنكى سان تەتقىقاتى ساقلانغىلى بولمايدىغان دەرىجىدە ھەر خىل سانلارنىڭ روھتا بار بولغان ناھايىتى كۆپ تاسادىپىي سەۋەبلىرىنى سۈبستانسىيىلەردىكى ئومۇمىي تاسادىپىي سەۋەبلەرگە قوللىنىلغان ئوخشاش ئۇسۇلدا ئاشكارىلايدۇ. روھ توغرىسىدىكى ئىلىملەر پەلسەپىنىڭ ئەڭ يۇكسەك ئىلىم شەرىپىگە كۆتۈرۈلۈشى، يەنى ئاللا توغرىسىدىكى، ئۇنىڭ كىملىپ چىقىشى ھەم ئۇنىڭ ئاخىرەتتىكى تەقدىرى ھەققىدىكى ئىلىمدۇر. ئەقىل بۇ ئىلىملەرنى تەڭرى ھەققىدىكى ئىلىملەرگە يۇكسەلدۇرىدۇ. خۇددى ئىبىتىلغانىدەك: «ئۆزىنى (ئۆز روھىنى) بىلگەن كىشى ئۆز ئىگىسىنى تونۇيدۇ»[27] ياكى «ئۆزىنى ئەڭ ياخشى بىلگەن كىشى ئۆزىنى ياراتقۇچىسىنىمۇ ئەڭ ياخشى بىلىدۇ»[28] دېمەكتۇر.

3. سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىنىڭ كوسمولوگىيىسى ۋە مېتافىزىكىسى

سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىدىكىلەرنىڭ ھېسابى، گېئومېتىرىيە، ئاسترونومىيە، جۇغراپىيە، مۇزىكا، مەنتىقە ھەتتا ھۈنەر ـ سەنئەت قاتارلىقلارنى ئۆز ئىچىگە ئالغان ماتېماتىكا ئىلىمگە بولغان قىزىقىشى قارىماققا نوقۇل ئەمەلىيەتچىلىكتەك كۆرۈنەتتى. ھەر بىر باسقۇچنى مۇزاكىرە قىلغاندا، «ئەسەرلەر توپلىمى» نىڭ مۇئەللىپى ماتېماتىكىنى تەھسىل قىلىشنىڭ ئەخلاقىي تەلىمەر ۋە ئەقلىي ئويغىنىشقا ياردىمى بارلىقى، ئۇ ئاساسلىقى ئۆز ـ ئۆزىنى بىلىشنىڭ يىپ ئۇچى بولۇش سۈپىتى بىلەن، بۇ خىل بىلىش ئەڭ يۇقىرى بىلىش ـ يەنى ئاللانى بىلىش بولغا تۇتاشقانلىقىنى قايتا ـ قايتا تەكىتلىگەن.

ئاسترونومىيەگە ئائىت ئەسەرلەردە مۇئەللىپ ئاسترونومىيىنىڭ 1029 «چوڭ جىسىم» دىن تەركىب تاپقان ئاسمان جىسىملىرى (ساماۋى جىسىملار) نى تەتقىق قىلىدىغانلىقىنى تەسۋىرلىگەن. ئۇلارنىڭ (سەييارىلەرنىڭ) يەتتىسى ئۆزلۈكسىز ھەرىكەت ھالىتىدە بولۇپ، ئۆزلىرىنىڭ ئوربىتىسىدا ئايلىنىدۇ. ئۇلار «يۇمىلاق، پىتىنقى يۇزلۇك ھەم يېرىم سۇزۇك (نۇر ئۆتكۈزۈشچان) جىسىم»[29] يەر شارىنى مەركەز قىلىدۇ، پىياز پوستىدەك قات ـ قات بولۇپ، ئۆزئارا چۆرىدەپ تىزىلغان دەپ تەسۋىرلەنگەن. بۇ سەييارىلەر ئىچىدە ئەڭ تۆۋەندىكىسى ۋە يەر شارىغا ئەڭ يېقىن بولغىنى ئاي شارى، ئەڭ يىراقتىكىسى مېركۇرى. ئۇنىڭ سىرتىدىمۇ يەنە ئىككى دائىرە ـــ تۇرغۇن يۇلتۇزلار سىستېمىسى (ياكى يۇلتۇزلار ئاسمىنى) ۋە ئەڭ يۇقىرى ئاسمان (پەلەك) دائىرىسى بار.

ئەڭ يۇقىرى ئاسماننىڭ شەرقتىن غەربكە، يەنە غەربتىن شەرققە ھەر كۈنى تەكرار ھەرىكەت قىلىپ تۇرۇشى كېچە بىلەن كۈندۈزنىڭ ئالمىشىپ تۇرۇشىنىڭ سەۋەبىدۇر. بۇ ئاسمان 12 بۆلەككە ئايرىلىدۇ (بۇلار 12 بۇرچتۇر). ھەر بىر بۇرچ 30 دەرىجىگە بۆلۈنىدۇ. تۆت پەسىلنىڭ ئالمىشىشى قۇياشنىڭ بۇ بۇرچلارنىڭ ئورنىغا نىسبەتەن بولغان زىچ مۇناسىۋىتىگە باغلىنىدۇ.

قۇياش ئەڭ ئۈستۈنكى ئاسماننىڭ ئەڭ سىرتقى قەۋىتىدىكى دائىرە بىلەن ئالەم مەركىزىدىكى يەر شارىنىڭ ئوتتۇرىسىدىكى يېرىم بولغا جايلاشقان. چۈنكى «قۇياش بىر پادىشاھقا ئوخشايدۇ. يولتۇزلار ئەسكەرلەرگە، پادىشاھقا بويسۇنغۇچى پۇقرالار ۋە ئەگەشكۈچىلەرگە، ئاسمان بولسا تېررىتورىيىگە، يۇلتۇزلار تۇركۈمى دۆلەتكە، دەرىجە ۋە ئايرىمىلار كەنتلەرگە ئوخشايدۇ. شۇنداق ئېيتقاندا، ئاللا ئۆزھېكمىتى بىلەن قۇياشنى ئالەمنىڭ مەركىزى قىلغان.»[30] ئۇ يەردە جەمئىي 11 قەۋەت ئاسمان بولۇپ، ئۇلارنىڭ رەت ـ تەرتىپى تۆۋەندىكىچە: ئەڭ ئۈستۈنكى ئاسمان، يۇلتۇزلار ئاسمىنى، يۇپىتېر، ساتورن، مارس، قۇياش، ۋېنېرا، مېركۇرىي، ئاي، ئاتموسفېرا ۋە يەر شارى.[31]

يەر شارىنىڭ دىئامېتىرى تەخمىنەن 2167 پەرسەخ (ھەر بىر پەرسەخ تەخمىنەن 5.217 كىلومېتىرغا باراۋەر)، يەنى 7024.75 ئىنگلىز مىلى. ئاي كۈرسىنىڭ دىئامېتىرى 37922.5 پەرسەخ. قۇياشنىڭ دىئامېتىرى يەر شارى دىئامېتىرىنىڭ 200 ھەسىسىگە تەڭ. يۇپىتېرنىڭ دىئامېتىرى يەر شارىنىڭ 11054 ھەسىسىگە، يۇلتۇزلار ئاسمىنىنىڭ دىئامېتىرى 24000 ھەسىسىگە توغرا كېلىدۇ.[32] بۇ بىر مەركەزدىكى ئاسمانلارنىڭ ھەرىكەتلىرى ئەڭ ئۈستۈنكى ئاسماندىكى ھەمىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان ھەرىكەتنىڭ قوزغىتىشىدىن ھاسىل بولغان. ئەڭ ئۈستۈنكى ئاسمان ئالەمنى روھتىن ئۆزىنىڭ ھەرىكىتىگە ئېرىشكەن، بۇنىڭغا ئاساسەن ئالەمنى روھ ئەسلى ھەرىكەتلەندۈرگۈچ كۈچ دېيىلىدۇ. بىراق ئاسمان بوشلۇقىدىكى بۇ خىل ھەرىكەت تەكشى سۈرئەتتە بولمايدۇ، چۈنكى ئۇلارنىڭ ھەرىكەت قىلىدىغان ئورىبىتىسى تۆز ئەمەس. ئەڭ تېز ھەرىكەت ئەڭ تاشقى قەۋىتىدىكى ئاسماننىڭ ھەرىكىتى، ئۇ 24 سائەت ئىچىدە تاماملىنىدۇ. ئەڭ ئاستا ھەرىكەت ئاينىڭ ھەرىكىتى، ئۇ $24\frac{6}{7}$ سائەتتە تاماملىنىدۇ.[33]

«ئەسەرلەر توپلىمى» دا ئاسمان جىسىملىرىنىڭ ماددىسى بەشىنچى خىل ئاساسىي ماددا، ئۇلار پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش ئالمىدە. باشقا سۈبستانسىيىلەردىن ئايرىم تۇرغانلىقى ئۈچۈن «بەشىنچى خۇسۇسىيەت» (ياكى تەبىئەت) دەپ تەسۋىرلەنگەن. جىسىملار بىلەن مۇناسىۋەتلىك بەزى ئالاھىدىلىكلەر ھەر ئىككىسى ئۈچۈن ئورتاق. مەسىلەن، ئۆزۈنلۇق، كەڭلىك، چوڭقۇرلۇق، ئېچكى يىغىلىشچانلىق، ھەرىكەت، شەكىل (فورما)، سۇزۇكلۈك قاتارلىقلار. باشقا ئالاھىدىلىكلەر مەسىلەن، ئېغىرلىق، نەملىك، ئۆزگىرىشچانلىق، تۆز سىزىقلىق ھەرىكەت قاتارلىقلار پەقەت بۇ دۇنيادىكى تەبىئىي نەرسىلەرگە خاستۇر. ئاسمان جىسىملىرىنىڭ ئېغىرلىقتىن مەھرۇملۇقى، باشلىنىشتىنلا ئاللا ئۇلارنى ئۆزىگە خاس جايدا قارارلاشتۇرۇپ ياراتقان. ھالبۇكى، ئېغىرلىق بولسا ئۆزىنىڭ تەبىئىي ئورنىدىن مەجبۇرىي ئايرىۋېتىلگەن ھەم ئەسلى ئورنىغا قايتىشقا ئىنتىلىپ تۇرغان جىسىملارنىڭ بىر خىل خۇسۇسىيىتىدۇر.[34] قىسقىچە قىلىپ ئېيتقاندا، «ماقالىلەر توپلىمى» دىكى بايانلاردا، ئاسمان جىسىملىرى «پەيلاسوپ ـ ھۆكۈمالار» ئېيتقان «بەشىنچى خۇسۇسىيەت» تىن تەركىب تاپقان. پەقەت

مۇشۇ مەنىدىن ئېيتقاندا، ئۇلارنىڭ ھەرىكىتى چەمبەرسىمان. ئۇلار تەبىئىي جىسىملارغا ئوخشىمايدۇ. پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىشنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىمايدۇ، ئاۋۇمايدۇ ياكى ئازايمايدۇ.

تەبىئىي جىسىملار تۆت ئامىلدىن تەركىب تاپقان. ئۇلار تۆت خىل ئاساسىي ماسسا ۋاستىسى ئارقىلىق بۇ دۇنيادىكى ھەر خىل بىرىكمە جىسىملار، مەسىلەن، ئۆسۈملۈك ۋە ھايۋانلار مەيدانغا كە- لىدۇ. بىراق، بۇ دۇنيادىكى ھەر بىر خىل نەرسە ئەڭ ئاخىرىدا ئىككى خىل ئەسلى ماددىغا، يەنى گاز بىلەن توپىغا ئايلىنىدۇ. قۇياش ۋە يۇلتۇزلار سۇنى پارغا ئايلاندۇرۇپ، ھور ياكى تۇمانغا ئايلاندۇرىدۇ. بۇ ئىككىسى بۇلۇتقا، بۇلۇت يامغۇرغا ئايلىنىدۇ. يامغۇر تۇپراق بىلەن ئارىلىشىپ، يۇمشاق لاي ياكى پاتقاقلا ئايلىنىدۇ. ئۇ ئەڭ ئاخىرىدا مىنېرال، ئۆسۈملۈك ۋە ھايۋانلارنىڭ ئاساسىي ماددىسىنى تەشكىل قىلىدۇ.

مەخلۇقاتلارنىڭ ئەڭ تۆۋەن دەرىجىسىدە بىز مىنېراللار ئالمىنى ئۇچراتتۇق. مىنېراللار ئالە- مىنىڭ ئەڭ يۇقىرى تەبىقىسى ئۆسۈملۈكلەر ئالمى بىلەن تۇتاش. ئۆسۈملۈكلەر ئالمى ئۆز نۆۋىتىدە يەنە ئەڭ يۇكسەك چوققىسى ئادەم بولغان ھايۋانلار ئالمى بىلەن ئۆزئارا مۇناسىۋەتتە، ئادەم پەرىشتە بىلەن ھايۋاندىن ئىبارەت ئىككى تەبىقە ئوتتۇرىسىدىكى چېگرا سىزىقىدا تۇرىدۇ. ئادەم ئاللانىڭ زېمىنىدىكى ۋەكىلى (خەلىپىسى) دۇر.

مىنېراللار تۆت خىل ئېلېمېنتنىڭ بىرىكىشىدىن ھاسىل بولىدۇ. يەنە بىر جەھەتتىن، ئۆ- سۈملۈكلەر ئاسسىمىلياتسىيە قىلىنىپ، ھايۋانلارغا ئوخشاش ئۆسۈپ ـ يوغىناش ئىقتىدارىغا ئىگە. ھايۋانلار تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا سېزىم ۋە ھەرىكەت ئىقتىدارىغا ئىگە. ئادەم بولسا سۆزلەش ۋە پەرق ئېتىش ئىقتىدارىغا ئىگە.[35]

شۇنداق قىلىپ، بۇ ئۇچ ئالەم شۇنداق بىر سۈرلۈك ئۇسۇلدا رەتكە تىزىلىدۇ، بىر قەدەر ئالىي جىنسلار ھامان ئۆزىنىڭ تۆۋەندىكى جىنسلارنى ئالدىنقى شەرت قىلىپ ئۇنىڭ ئۈستىدە بارلىققا كېلىدۇ. بىراق، قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىدىنكىلەرنىڭ ئېيتىشىغا ئاساسلانغاندا، يەنە مۇشۇ جىنسلار بويىسۇنىدىغان ۋاقتىنڭ ئىلگىرى ـ كېيىنلىك تەرتىپى بولۇپ، بۇ دارۋىننىڭ تەدرىجى تەرەققىيات نەزەرىيىسىگە ئازراق ئوخشىشىدىغان پەرەز. دۇنيادا مەيدانغا كەلگەن تەرتىپلەر ئىچىدە ئۆسۈملۈكلەر ھايۋانلاردىن ئىلگىرى پەيدا بولغان. چۈنكى ئۇلار ھايۋانلارغا نىسبەتەن ماددىنىڭ شەكىلگە نىس- بىيلىكتۇر. ئوخشاشلا، تۆۋەن دەرىجىدىكى جانلىقلارنى «خېلى ئۇزۇن ۋاقىت سەرپ ئېتىلگەن بىر قەدەر مۇكەممەل جانلىقلار بىلەن سېلىشتۇرغاندا، ئۇلارنىڭ تەرەققىياتىغا بىر قەدەر ئاز ۋاقىت سەرپ قىلىنغان. بۇنىڭغا ئاساسەن ئېيتىمىزكى، ئۇلار يارالمىشنىڭ باشلىنىشى بولۇپ، بىر قەدەر مۇكەممەل جانلىقلاردىن ئىلگىرىدۇر... ئۇنىڭ ئۈستىگە، دېگىز ھايۋانلىرى قۇرۇقلۇق ھايۋانلىرىدىن خېلىلا ئىلگىرى. چۈنكى مەخلۇقاتلار ئاپىرىدە قىلىنغاندا، سۇ تۇپراقتىن، دېگىز قۇرغاق زېمىنىدىن بۇرۇن باشلانغان ئىدى.»[36] شۇڭا ئادەتتە ئېيتىلىدۇكى، ھايۋانلارنىڭ يەر شارىدا پەيدا بولۇشى جەزمەن ئۆسۈملۈكلەردىن كېيىن بولۇپ، ھايۋانلار ئالمى ۋە ئۇنىڭدىن تۆۋەندىكى ھەممە نەرسىلەر يارىتە- لىپ، ئىنسانلارنىڭ مەيدانغا كېلىشى ئۈچۈن زېمىن ھازىرلانغان.

خىلمۇخىل جىنسلارلا ئەمەس، بەلكى تېخىمۇ تەرەققىي قىلغان ھايۋانلارنىڭ ئەزالىرىنىڭمۇ دەرىجە تەرتىپى بار. ھەر بىر خىل تۆۋەن دەرىجىلىك ئەزا ئۆزىنىڭ يۇقىرىسىدىكى ئەزاغا بويسۇنىدۇ ھەم ئۇنىڭ داۋاملىشىش ۋە ياخشىلىنىشىغا تۈرتكە بولىدۇ. شۇنداق قىلىپ، مېڭە ئادەمنىڭ ئەڭ ئالىي ئەزاسى بولۇش سۈپىتى بىلەن، ئىدىيە، كۆزقاراش ۋە ئەستە ساقلاش ئورنىدۇر. ئۇنىڭ تۆۋەندىكى ھايۋانلارنىڭ ھاياتىغا كېرەكلىك ئىسسىقلىقنىڭ مەنبەسى، سىرتقا تارقالغان قان تومۇرلارنىڭ مە- كىزى بولمىش يۈرەك مېڭىگە بويسۇنغۇچى بولۇپ، ئۇ ئۆزىنىڭ تۆۋەندىكى ئۇچ ئەزا—جىگەر، قان تومۇر ۋە ئۆپكىنىڭ ياردىمىگە ئېرىشكەن.[37]

كىشىلەرنىڭ قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىدىن كۆتكىنىدەك، بۇ خىل ئەزالارنىڭ كۆپ خىللىقى ۋە پەرقى ئەمەلىيەتتىكى ھەر بىر ئالاھىدىلىككە ئوخشاش، دۇنيادىكى شەيئىلەرنى كونترول قىلىپ تۇرغۇچى ساندىكى ئوخشاش ئومۇمىي قانۇنىيەت تەرىپىدىن بەلگىلەنگەن. مەسىلەن، بىرىنچى سان

(2) ۆە پۈتكۈل دۇنيادىكى جۇپ سۇبستانسىيەلەر بىلەن ماس قىلىپ، ئاللا بىر قەدەر تەرەققىي قىلغان ھايۋانلارنىڭ ئىسكىلىتىنى ئوڭ تەرەپ، سول تەرەپكە ئايرىغان، شۇنىڭغا ئوخشاش ھالدا تۇنجى تاق سان (3) ۆە ئوخشاشلا ئۈچ قىسىمدىن تەركىب تاپقان نەرسىلەرگە ماس بولسۇن ئۈچۈن، بۇ خىل ھايۋانلار ئىككى تەرەپنى ھەم ئوتتۇرا قىسمى بار ھالدا يارىتىلغان. ئىنسانىنىڭ خاراكتېر ۆە مىجەزىنى بەلگىلەيدىغان تۆت خىلىت تۇنجى كۆادرات سان، شۇنداقلا تۆت ئاساسىي ئېلېمېنت ۆە تۆت ئاساسىي ئامىل بىلەن بىرەك. بەش سەزگۈ ئەزاسى تۇنجى دەۋرىي سان (5) ۆە تۆت چوڭ ئامىلغا ئاسان جىسىملىرىنىڭ بەشىنچى خىل ئاساسىي ماددىسىنى قوشقانغا ئۈزئارا ماس كېلىدۇ. بەدەنـ ىدىكى 12 تۆشۈك بىلەن 12 بۇرچ ئۈزئارا ماس، ۋاھاكازالار.[38]

بۇ خىل پاراللېللىقنى تېخىمۇ ئىلگىرى سۈرۈش ئۈچۈن، قېرىنداشلار ئۈيۇشمىسى ئىنسانىنى بىر مىكرو ئالەم قىلىپ تەسۋىرلەش جەھەتتە ستوتسىك تەرەپدارلىرىغا ئەگەشتى. ئادەم بەدىنى ئۇلارغا پۈتكۈل ئالەمنى يىغىنچاق ئىپادىلەپ بەردى. ئالەمدىكى توققۇز قەۋەت ئاسمان بىلەن ماس ھالدىكى ئادەم بەدىنىنى شەكىللەندۈرگۈچى توققۇز ماددا ــ سۆڭەك، يىلىك، گۆش، قان تومۇر، قان، نېرىپ (نېرۋا)، تېرە، تۈك ۆە تىرناق. ئۇلار خۇددى بىر مەركەزدىكى توققۇز قەۋەت ئاسمان كەبى تىزىلغان. بىزنىڭ كۆرۈۋاتقىنىمىزدەك، 12 بۇرچقا ماس ھالدا بەدەندە 12 تۆشۈك بار. ئۇلار: ئىككى كۆز، ئىككى قۇلاق، ئىككى ئەمچەك توپچىسى، ئېغىز، كىندىك ۆە ئىككى تەرەت قانىلى. يەتتە سەييارىدىكى تەبىئىي ۆە روھىي كۈچ بىلەن ماس ھالدا يەنە يەتتە تەبىئىي كۈچ: تارتىش كۈچى، تۈتۈش كۈچى، ھەزىم قىلىش، سوقۇلۇش، قۇۋۇەتلىنىش، ئۆسۈش ۆە ئىپادىلىنىش كۈچى. يەتتە مەنىۋى كۈچ: كۆرۈش، ئاڭلاش كۈچى، تېتىش كۈچى، سىيلاش كۈچى، پۇراش كۈچى، سۆزلەش كۈچى، چۈشىنىش كۈچىدۇر. ھەر خىل كۈچ بىر سەييارە بىلەن ئۈزئارا ماس كېلىدۇ. تۆت چوڭ ئامىل ئوت، ھاۋا، سۇ ۆە تۇپراق بىلەن ماس بولغىنى باش، كۆكرەك، ئاشقازان ۆە قورساق. بۇ بەدەندىكى بۇ بۆلەكلەرنىڭ ئىچىدىكى ھەر بىر ئەزانىڭ مۇشۇ ئامىللار بىلەن ئۈزئارا مۇناسىۋەتلىك بولغانلىقى سەۋەبىدىندۇر. يەر شارىنىڭ تۈزۈلۈشى ۆە ھاۋارايى ھادىسىلىرىمۇ ئادەم بەدىنى بىلەن مۇئەييەن دەرىجىدە ئوخشىشىدۇ. سۆڭەك تاغقا، يىلىك مېتال كانلىرىغا، قورساق دېڭىزغا، ئۈچەي دەريا‌غا، قان تومۇر ئېرىقلا، گۆش تۇپراققا، چاچ ئۆسۈملۈككە، نەپەس شامالغا، سۆزلەش گۈلدۈرماما‌غا، كۈلكە كۈندۈزگە، كۆز يېشى يامغۇرغا، ئۇيقۇ ئۆلۈمگە، ئويغاقلىق تىرىلمەكلىككە ئوخشايدۇ.[39]

قېرىنداشلار ئۈيۇشمىسى فىزىكىسى ئاساسلانغان باشقا ئاساسىي ئۇقۇملار ئاساسلىقى ئارىستوتېلىنىڭدۇر. مادا، شەكىل، ماكان، ھەرىكەت توغرىسىدىكى مۇزاكىرىلەر ۆە تاسادىپىي ئۆزگەرىش ياكى كېچىك جەھەتلەزدە ئارىستوتېلىنىڭ تونۇش رامكىسىغا ئەگەشكەن. بوشلۇقنىڭ مەۋجۇتلۇقى مەسىلىسى ئارىستوتېلىنىڭ قاراشلىرى ئاساسىدا چىقىرىپ تاشلانغان. بۇ قاراشتا بوشلۇق ھېچنەرسە يوق يەر دەپ تەسۋىرلىنىپ، مەنتىقە جەھەتتە ئۆز ـ ئۆزىگە زىت كۆزقاراشنى ئېچىگە ئالغان. پۈتكۈل ئالەمنىڭ سىرتىدا ھېچنەرسە ــ بوشلۇقمۇ، تولۇقلۇقمۇ يوق دېيىش بىزنى ئاسمانىنىڭ ئەڭ سىرتقى قەۋىتى رايونىنىڭ تېشىدىكى باشقا بىر جىسمنى پەرەز قىلدۇرۇپ، خيالىي تەسەۋۋۇر قىلىشقا ئالىدىغان تەسۋىر بىلەن ئۈزئارا قارىمۇ قارشىدۇر. كىمكى پەلسەپە ۆە نازىل قىلىنغان ۆەھىدە ئىسپاتلانغان بۇ ھەقىقەتكە قارشى چىقىپ، ھەر بىر يارالمىش جىسمنىڭ چەكلىملىكى، بىرەر تەبىئىي جىسمنىڭ ئالەم سىرتىدا مەۋجۇت بولالمايدىغانلىقىنى ئىنكار قىلىدىكەن، ئۇ جەزمەن ئىسپاتلاشتىن ئىبارەت ئېغىر مەسئۇلىيەتنى ئۈستىگە ئېلىشى كېرەك.[40]

4. سادىق قېرىنداشلار ئۈيۇشمىسىنىڭ پسىخولوگىيىسى ۆە بىلىش نەزەرىيىسى

تۆرەلمىنىڭ تۆرىلىشى ۆە يېتىلىشى، شۇنداقلا ئاسمان جىسىملىرىنىڭ قوشۇلۇشىنىڭ بۇ جەريانغا كۆرسىتىدىغان تەسىرى مەسىلىسىگە قېرىنداشلار ئۈيۇشمىسى ئالاھىدە كۆڭۈل بۆلگەن. بۇ يەردە X ئەسىردىكى ئىسلامىيەت ئىلمىي نۇجۇم ئىرپانىدىن ئېرىشىلگەن زور مەلۇمات زىكرى

قىلىنغان.[41]

بالاغەتكە يەتمىگەنلەرنىڭ ئۆسۈپ ـ يېتىلىشى ئەقلىي ياشقا بەرىشنى ئاخىرقى نۇقتا قىلىدۇ. ئەگەر ئۇ ئامەتلىك يۇلتۇزلار تۇركۈمىدە تۇغۇلسا، ئۇنىڭ روھى ئەڭ ئاخىرىدا ئۆزىنىڭ ھەقىقىي تەبىئەتىنىڭ بىر خىل غەيرىي ماددىلىق سۈبستانسىيە (زات) ئىكەنلىكىنى بايقاپ، «سوقرات كەبى ھېكمەت، مەسىھ كەبى زاھىدلىق ۋە ئىسلامىيەت تەقۋادارلىقىنى قوغلىشىپ ئىبادەت قىلىش»[42] ئارقىلىق ئۆزىنىڭ ئاسماندىكى تۇرالغۇسىغا قايتىشنى ئىزدەيدۇ. بۇ خىل ئۇسۇلدا، روھ ئۆزى تەنگە بەنت بولۇپ قالغان چاغدا يۇقتۇرۇۋالغان ماددىي يىغىندىلاردىن پاكلىنىپ، پەقەت پاكلانغان روھلارلا چۈشىنەلەيدىغان «روھىي شەكىل ۋە نۇرانە زاتلار» نى ئىدراك قىلىشقا يېتەلەيدۇ. ئۇ تەنىنىڭ بېسىمىغا ئۇچراپ شەھۋانىي ھەۋەس ۋە ماددىي لەززەتلەرگە مەستخۇش بولۇپ يۇرگەنلىرىدە «ئالەمگە ئۆرلەپ بۇ يەردىكى نەرسىلەرنى تەپەككۇر» قىلالمايدۇ ياكى ھېرماس بەھرلەنگەن، ئارستوتىل[43]، پىلاگور، ئەيسا ئەلەيھىسسالام ۋە مۇھەممەد ئەلەيھىسسالام گۈۋاھلىق بەرگەن زور بەختتىن بەھرلىنەلمەيدۇ.[44] ئوخشاشلا ئۇ بەدەندىن ئايرىلغاندا، ئۇنىڭ ئىسكەنجىسىدىن قۇتۇلالمايدۇ ياكى «پەرىشتىلەر ئوردىسى» غا كىرەلمەيدۇ. بۇنىڭ ئەكسىچە، قىيامەت كۈنىگىچە ئاسمان بوشلۇقىدا چۆرگىلەپ يۈرۈپ، ئەڭ ئاخىرىدا «شەيتانلار» تەرىپىدىن تۆۋەنگە تارتىلىپ، پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش (مۇئەللىپ بۇنى دوزاخ بىلەن باراۋەر كۆرگەن) قا، شۇنداقلا «بەدەن قەپىسى» دۇنياسىغا قايتىدۇ. [45] بۇ يەردە «ئەسەرلەر توپلىمى» نىڭ مۇئەللىپى پىلاگورنىڭ روھنىڭ تىرىلىش تەلىماتىدىكى بەزى مەزمۇنلارنى قوبۇل قىلغان. بۇ خىل تەلىمات تەسەۋۋۇپتىكى تەقۋادارلارچە ئىبارىلەردە يوشۇرۇنغان ۋە «قۇرئان» دىكى نەقىللەر ئارقىلىق ئەركىن بايان قىلىنغاچقا، سۈنئىي دىنداشلارنىڭ گۇمانىنى قوزغىمىغان.

ئادەمنىڭ دۇنيانى بىلىشتىكى ئاساسلىق يېپ ئۇچى جەزمەن ئۆزىنى بىلىش، بۇ خىل بىلىش قىل سىغمايدىغان دەرىجىدە ھەر قانداق ئىلمىنىڭ ئالدىغا قويۇلغانكى، ئىچكى دۇنيانىڭ ئىلمىلىرىنى ئېگىلەشتىن بۇرۇن تاشقى دۇنياغا ئىنتىلىشى خۇددى يۇز قاداق ئېغىرلىقنى كۆتۈرەلمىگەن بىر كىشىنىڭ مىڭ قاداق ئېغىرلىقنى كۆتۈرۈشكە تەرەددۇتلىنىشى ياكى ماڭالمىغان بىرسىنىڭ يۇگۇرۈشكە ئىنتىلىشىگە ئوخشاش قارامىلىقتۇر.[46] شۇنداق قىلىپ، قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىنىڭ نەزىرىدە پىسخولوگىيە، مېتافىزىكا ۋە كوسمولوگىيىدىكى كىرىش سۆز ھەقىقەتەن بارلىق ئىلمىلەرنىڭ مۇقەددىمىسى بولدى. چۈنكى ئىنسانىنىڭ ئۆزىنىڭ دۇنيادىكى ھالىتىنى مۇلاھىزە قىلىشى خۇددى پاسكال ئېيتقاندەك، ئۇنىڭغا ئۆزىنىڭ چەكسىز كىچىك ھەم چەكسىز چوڭلۇق ئوتتۇرىسىدىكى جايدا تۇرغانلىقىنى ئىشارەتلەيدۇ. ئۇنىڭ تېنى بەك چوڭمۇ ئەمەس، بەك كىچىكمۇ ئەمەس؛ ئۇنىڭ ئۆمرى بەك ئۇزۇنمۇ ئەمەس، بەك قىسقىمۇ ئەمەس. ئۇ زېمىنغا بەك بۇرۇن ياكى بەك كېيىن پەيدا بولمىغان. ئۇ يارالمىشلار دەرىجىسىدە بەك تۆۋەنمۇ ئەمەس، بەك يۇكسەكمۇ ئەمەس. ئۇ پەرىشتە بىلەن ياۋايى ھايۋان ئوتتۇرىسىدىكى يېرىم يولدا تۇرىدۇ.[47] ئۇنىڭ ئىلمى ھايۋانلارنىڭ ھەممىنى بىلىمەيدىغانلىقى بىلەن مالائىكىلەرنىڭ ھەممىنى بىلىدىغانلىقى ئوتتۇرىسىدىكى ئارلىق جىسمىدۇر. بۇ تېمىغا مۇناسىۋەتلىك ئىشلاردىن سۆزلىگەندە، ئۇنىڭ ئۆچى چەكسىز زورمۇ ئەمەس، ھەم چەكسىز ئازمۇ ئەمەس. چۈنكى ئۇ سانى غايەت زورنى تۇتالمايدۇ، ھەجمى چەكسىز كىچىكنى قولىغا ئالالمايدۇ.[48]بىر تەرەپتىن، چەكسىز كۆزنى قاماشتۇرىدىغان رەڭنى كۆرەلمەيدۇ، قاتتىق ياكرىاق ئاۋازنى ئاڭلىيالمايدۇ. يەنە بىر تەرەپتىن قاتتىق خىرە رەڭنى كۆرەلمەيدۇ ياكى ئىنتايىن بوش ئاۋازنى ئاڭلىيالمايدۇ.

تەخمىن ئېتىلگەن كەبى، مۇئەللىپ ئىنسان بىلىشىنىڭ ئالاھىدىلىكلىرىگە دىققەت قىلىش بىلەنلا قانائەتلىنىپ قالماستىن، بەلكى مۇشۇ تەرەپتىن پاسكال ئوتتۇرىغا قويغان بىلگىلى بولماسلىق نەزەرىيىسىنىڭ ساقلانغىلى بولمايدىغان تەسىرىنى قوبۇل قىلغان. ئىنسان ئەقلى ئاللانىڭ جالالىتى ياكى زاتى، بىر پۈتۈن ئالەمنىڭ سۈرىتى، ماددىدىن ئايرىۋېتىلگەن ساپ فورما قاتارلىق زور چۈشەنچىلەرنى بىلىشكە ئاجىزلىق قىلىدۇ (بىلمەيدۇ)، چۈنكى بۇ چۈشەنچىلەر كۆزنى قاماشتۇرىدىغان پارلاق ۋە ساپتۇر.

ئۇنىڭدىن سىرت، ئانچە زور ئەمەس ھەقىقەتلەرنىمۇ ئىنسان ئەقلى بىلەن بىلەلەيدۇ. بۇ يۇزدىن ئىنسان تەرەققىي قىلىۋاتقان شەيئىلەر ئەمەس، بەلكى تۇرغۇن ھالەتتە تۇرۇۋاتقان شەيئىلەرنىڭ ئا-لاھىدىلىكىنى بىلەلەيدۇ. مەسىلەن، ئىنسان ئالەمنىڭ كېلىش مەنبەسى ياكى ئۇنىڭ شەكىللىنىش سەۋەبىنى بىلەلمەيدۇ. ئاسماندىكى ۋە ئادەمزات دۇنياسىدىكى سان ـ ساناقسىز جىسىملارنى ئۇلار ئەمەلىيەتتە ئىنسانلىنىڭ كۆز ئالدىدا زاھىر بولۇپ سەزگۈسىگە تەسىر قىلغىنىدەك بىلىنمۇ، لېكىن ئۇلارنىڭ ئۆزىگە خاس سان ۋە سۈپىتىنى بايان قىلىپ بېرەلمەيدۇ. ئىنسانلىنىڭ ئەقلى ۋە سەزگۈ ئە-زالىرى بۇ خىل سەلتەنەتلىك ئەھۋاللارنى بىلىشكە قادىر ئەمەس. بۇ جەھەتتە ئۇنىڭ بىردىنبىر كۈچى يېتىدىغىنى ئاللانىڭ پەيغەمبىرىگە ئىتائەت قىلىش، خۇددى پەيغەمبەر ئاللا تەرىپىدىن قىلىنغان ۋەھىنى يەتكۈزگۈچى پەرىشتىلەر تەلىمىگە پۈتۈنلەي تەسلىم بولغاندەك، ئىنسانلار پەيغەمبەرنىڭ تەلىمىگە شەرتسىز قوشۇلۇشى كېرەك.[49]

ھالبۇكى، مۇئەللىپنىڭ سۆزىگە ئاساسلانغاندا، ئۇ بەزى نەزەر دائىرىسى تار ياكى ئەكسىيەتچى ئىلاھىيەتشۇناسلار ئېيتقاندەك، بۇنىڭدىن شەرىئەتتىكى پەيغەمبەرنىڭ تەلىمى مۇقەررەر ھالدا ئىلىم ۋە پەلسەپىدە گەۋدىلەنگەن راتسىئونال ئەقىلگە مۇناسىۋەتلىك ئىلىملەر بىلەن سىغىشالمايدۇ، دەپ ھۆكۈم قىلىشقا بولىدۇ دېگەنلىك ئەمەس. پەلسەپە بىلەن شەرىئەتنىڭ مەقسىتى ئوخشاشلا ئىلمىي ھەم ئەخلاقىي ئەمەلىيەتنى قوغلىشىش ئارقىلىق «ئىنسان كۆچى يەتكەن دائىرىدە ئاللانى بىلىش»، بۇ ئارقىلىق روھنى كامالەتكە يەتكۈزۈش ھەم ئەبەدىي مۇتلەق بەختكە ئېرىشىشتۇر.[50]

دىن بىلەن پەلسەپە ئوتتۇرىسىدىكى كېلىپ چىقىش ئېھتىمالى بولغان ھەر قانداق پەرق ھەر بىر روھتىكى مۇژاپىق تەبىئەت ياكى مىجەزنىڭ كۆپ خىللىقى بىلەن ماس ھالدا ئۇسۇل ياكى پو-زىتسىيە جەھەتتىكى ئوخشاشماسلىقتۇر.[51] روھ قانچىكى پاكلانسا، بەدەنىي زەۋقلەردىن قانچىكى يىراقلاشسا، ئۇ «قۇرئان» دىكى يوشۇرۇن مەنىنى ھەم ئۇنىڭ پەلسەپىدىكى راتسىئونال ئىلىم ماتې-رىياللىرى بىلەن بىردەك ئىكەنلىكىنى شۇنچە بىلەلەيدۇ. ئەكسىچە، تەنىنىڭ لەززەتلىرى، ھاۋايى ـ ھەۋەسلەرگە زىيادە چۆكۈپ كەتكەن روھ «قۇرئان» دىكى لەفزى ياكى «ھازىرى» مەنىلەردىن باشقىنى بىلەلمەيدۇ. ئاقىۋەتتە، ئۇ «قۇرئان» دا تەسۋىرلەنگەن جەننەت راھىتى بىلەن دوزاخ ئازابىدا، ئۇ بۇ دۇنيادىكى جىسمانىي لەززەت ۋە ئەلەملەردىن باشقا ھېچنىمىنى كۆرمەيدۇ. لېكىن، ئەمەلىيەتتە بۇ «قۇرئان» دىكى زاھىرى ياكى لەفزى مەنىلەرنى بىلىش بىلەنلا كۇپايىلەنگەن ۋە ئۇنىڭ «يوشۇرۇن» مەنىلىرى ياكى «ئىشارەت» ئېتىلگەن مەنىدىكى «كۇفرى، سەپسەتە، نادانلىق ۋە ساۋاتسىزلىقىنىڭ ماھىيىتى» ئۈستىدە ئىزدەنمىگەن كىشىلەرنى قىيناشتۇر.[52]

«ئەسەرلەر توپلىمى» نىڭ مۇئەللىپى جەھەننەمنى «ئاي ئاسمىنىنىڭ تۆۋىنىدىكى پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش دۇنياسى»، جەننەت بولسا «روھلارنىڭ ۋەتىنى ھەم ئاسمانلارنىڭ ئەڭ كەڭرى بوشلۇ-قى»[53] دەپ چۈشەنگەن. روھ ساماۋى پەلەككە ئۇلاشقان زامان، ئۇ ئەبەدىي مۇتلەق بەخت ـ سائادەتكە ئېرىشىپ، تەنىدىكى جىسمانىي مۇشەققەت ھەم ئازاب ئوقۇبەتلەردىن مەڭگۈلۈك قۇتۇلىدۇ.

ئەمەلىيەتتە، روھ تەنىدىن ئايرىلىپ چىقىشتىن ئىلگىرىلا قەبرە سىرتىدىكى جەننەت بەختىدىن بېرىلگەن بىشارەت بولمىش مەنىۋى ئەقلىي جەھەتتىكى خوشاللىقلاردىن بەھرىمەن بولىدۇ. شۇنداقلا تەنىنىڭ ئەقلىسىز جىسمانىي ھەۋەسلىرىنىڭ قۇربانىغا ئايلىنىپ بولغان ياكى ئاللا ۋە قىيامەت كۈنى توغرىسىدا ساختا ئېتىقادقا بولغان روھلار ئۇچۇن ساقلانغان مۇشەققەتلەردىن ئۆز ئۈلۈشىنى ئالىدۇ. جەھەننەمگە كىرىشكە سەۋەبچى بولمىش ساختا ئېتىقادنىڭ بىر مىسالى سۈپىتىدە، مۇئەللىپ خـ-رىستىئانلارنىڭ يەھۇدىلار تەڭرىنى ئۆلتۈرگەن دېگەن ئېتىقادى، (يەھۇدىلار) نىڭ ئۇ تەڭرىگە ھەسەت قىلغان ۋە غەزەپلەنگەن دېگەن ئېتىقادى، (مۇسۇلمانلار) نىڭ ئاللا قىيامەت كۈنى پەرىشتىلەرنى دە-نىي ۋە ئەخلاقىي جەھەتتىكى گۇناھكارلار ۋە كۇففارلارنى مەڭگۈ لاۋۇلداپ كۆيدىغان «ئوت» قا تاشلاشقا ئەمىر قىلىدىغانلىقى، شۇنداقلا تەقۋادار مۆمىنلەرنىڭ ھۆرلەر بىلەن بىرگە كۆڭۈل ئاچـ-دىغانلىقى، شاراب ئىچىدىغانلىقى، گۈشلەردىن يەيدىغانلىقى قاتارلىق دۇنياۋى جىسمانىي لەززەت-لەردىن ھۇزۇرلىنىش دېگەن ئېتىقادنى نەقىل كەلتۈرگەن.[54]

مۇئەللىپنىڭ دېيىشىچە، «قۇرئان» دىكى ئىبارىلەردە تەسۋىرلەنگەن جەننەت ۋە دوزاختىن ئىبارەت بۇ ئىككىسىنى ئىنسان ھېسسىي بىلەلەيدىغان شەكىلدە ئىسپاتلىغان ئەرسە شۇنداق بىر پاكىتكى، كىشىلەرگە نازىل قىلىنغان ئەرسە ئۇلارنىڭ چۈشەنچىسىگە، تىلىغا يېقىنلاشتۇرۇلۇپ، ئۇلار چۈشىنەلەيدىغان ئۇسلۇبتا بايان قىلىنغان، شۇنىڭ بىلەن كىشىلەر ئۇنىڭدىن يۈز ئۆرۈپ، باشقا سىنىڭ كەينىدىن كەتمىگەن. «قۇرئان» (ئاۋام بىلىمسىزلەر)، ئوتتۇرا ۋە يۇقىرى قاتلام كىشىلىرىنىڭ ھەممىسىنىڭ ئەقىل ۋە چۈشىنىشىگە مۇۋاپىق كېلىۋەرگەن. شۇڭا ئەلەيھىسسالام پەيغەمبەر ۋە پەيلاسوپلارنىڭ كىتابلىرىنى ئوقۇش ئارقىلىق ئېسىل ۋە ئىلىملىك بولغان ئوقۇمۇشلۇق كىشىلەرگە تەلىم قىلغان بولسا، مۇھەممەد ئەلەيھىسسالام ئىلگىرى ھېچقانداق مەدەنىيەت كۆرمىگەن، ۋەھىنىڭ گۈزەللىكىنى ئاڭلاپ باقمىغان ئەرەبلەرگە قۇرئان سۈرىلىرى بىلەن تەلىم قىلغان.[55]

5. خاتىمە

كىتابخانلارغا مەلۇمكى، X ئەسىردىكى دىققەت قىلىشقا ئەرزىيدىغان بۇ پەلسەپىۋى، دىنىي تەشكىلات شىئە مەزھىپى پىكىر ئېقىمىغا مايىل بولۇپ، ئۇ مەۋجۇت سىياسىي ھاكىمىيەتكە نىسبەتەن نارازى ئىدى. [56]شىئە مەزھىپىدىكى كۆپلىگەن ئىلاھىيەت ئېقىملىرىغا ئوخشاش، ئۇ مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئەركىن ئىرادىچىلىك كۆز قارىشىنى قوللاپ، كىشىنىڭ ئاكتىپلىقىغا نىسبەتەن قىلچىلىك ئورۇن قالدۇرمايدىغان قاتتىق قول تەقدىرچىلىك ئىدىيىسى بىر قەدەر ئورتودوكسال ئىلاھىيەتشۇناسلارنىڭ تەشەببۇسىنى يۇمشىتىشنى ئىستىگەن. بىراق بۇنداق قىلىش كوسمولوگىيىدىكى ئالدىنقى شەرتكە قەستەن سەل قارىغانلىق ئەمەس. بۇلار ھەممىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان ئۇقۇمنى چۆرىدىگەن بۇ خىل ئۇقۇمدا، دۇنيادىكى خىلمۇخىل ھادىسىلەرنىڭ ھەممىسى يۇلتۇزلاردىن سىرغىغان قۇدرەتلىك كۈچنىڭ كونتروللۇقىدا تۇراتتى.[57]

ئىدىئولوگىيە تارىخشۇناسلىرىنىڭ ئەڭ قىزىقىدىغىنى قېرىنداشلار ئۈيۇشمىسىنىڭ باشقا خىلمۇخىل دىنىي مەزھەپلەرگە تۇتقان پوزىتسىيىسىدۇر. ئەقىدىدىكى بىر تەرەپلىمە جاھىللىق شۇنچىلىك ئەۋج ئېلىپ، ھەتتا ھەر بىر دىنىي روھ ئۆزلىرىنىڭ ھەقىقەتنى شەك ـ شۈبھىسىز ھالدا پۈتۈنلەي مونوپول قىلغانلىقىغا چوقۇر ئىشىنىپ يۈرگەن چاغلىرىدا، بۇ قامۇس كەبى كىتابنى يازغۇچى دەللەپ ئېيتىدۇكى، دىنىي پەرقلەر، مىللەت، زېمىن ۋە زاماندىكى تاسادىپىي سەۋەبلەردىن كېلىپ چىققان. بەزى ئەھۋاللاردا، ھەتتا شەخسىنىڭ مىجەز ۋە خاراكتېرىدىن كەلگەن.[58] لېكىن ھەقىقەتنىڭ بىردەكلىكى ۋە ئومۇمىيلىققا مۇقەررەر تەسىر كۆرسەتمەيدۇ. ھەقىقەت ھامىنى بۇ خىل ئالاھىدىلىك ھەم پەرق تۈپەيلى بۇلغانمايدۇ.

بۇ خىل دىنىي ئەركىنلىك توغرىسىدىكى بايانىنى ئۇلارنىڭ خرىستىئانلارغا يېقىنلاشقان، شۇنداقلا «ئىنجىل» غا بەرگەن ھۆرمەتلىك باھالىرىدىن تاپقىلى بولىدۇ. ھەممىگە مەلۇمكى، بۇ خىل ھۆرمەتلەش ئادەتتە مۇسۇلمان يازغۇچىلار تەرىپىدىن «قۇرئان» نى ئاللانىڭ سۆزى، ئۇ باشقا بىر ۋەھىنى كېرەك قىلمايدىغان، مۇكەممەل ئىپادە دېيىلگەندىن باشقا ئەرسە ئەمەس. گەرچە قېرىنداشلار ئۈيۇشمىسىنىڭ ئەزالىرى كۆپ ساندىكى مۇسۇلمان يازغۇچىلارغا ئەگىشىپ، ھەرزىتى ئەيسانى تەقۋادار ۋە پاكلىقنىڭ نەمۇنىسى دەپ تەسۋىرلىگەن بولسىمۇ، بىراق ئۇلار «ئىنجىل» نىڭ ھەقىقىي نۇسخىسىنى سۆكۈتتە تۇرۇپ تەپسىلىي نەقىل كەلتۈرۈش ئالدىغا بىر قەدەم ئىلگىرىلىدى. شۇنداق قىلىپ، «قۇرئان» دا بىر خىل خىيال ئېنىق ھۆكۈم قىلىنغان ئەيسا ئەلەيھىسسالامنىڭ كرىستقا مىلاپ ئۆلتۈرۈلگەنلىكى ۋە تىرىلدۈرۈلۈشى ئېنىق مۇئەييەنلەشتۈرۈلگەن ئىبارىلەر ئارقىلىق يوشۇرۇن دارتىمىلاندى. ئەيسا ئەلەيھىسسالامنىڭ سەپەر قىلىشى ۋە مۆجىزىسى «قۇرئان» دا ئەمەس، ھەقىقىي «ئىنجىل» دا تىلغا ئېلىنغاندەك، تەپسىلىي تەسۋىرلەنگەن ھەم لايىقىدا مەنىۋى مەنپەئەت

سۈمۈرۈلگەن.[59]

قەرىنداشلار ئۇيغۇشمىسىنىڭ پەلسەپىۋى دۇنيا قارىشى ئاساسىي جەھەتتىن روشەن ھالدا يېڭى پىغاگورىزم، ئەرەبچە يېڭى پلاتونىزملارنىڭ بەلگىسى بولمىش سىرغىپ چىقىش نەزەريىسى ۋە مۇرەسسەچىلىكىنىڭ ئوخشاش ئالاھىدىلىكلىرىنى ئۆزىگە مۇجەسسەم قىلغان باشقا تەلىماتلارنى ئوتتۇرىغا قويدى. پىلوتىنو ئوتتۇرىغا قويغان تەكرى، ئەقىل، روھ ۋە ماددا توغرىسىدىكى تۆتلۈك تەلىماتى ئۇلارنىڭ بۇنىڭ ئۈستىگە بىنا قىلغان بۇ دۇنيادىكى مېتافىزىكا ئىلمىنىڭ ئاساسىنى تەشكىل قىلدى. بۇ بارلىق سان ۋە ئۇنىڭ ئالاھىدىلىكلىرىدىن بىلىنگەن سان بىلەن ئىپادىلىنىدىغان تۆتلۈك تەلىماتىغا ئويغۇن.[60] بىراق، باشقا ئەرەب يېڭى پلاتونىزم سىستېمىسى بىلەن سېلىشتۇرغاندا، ئالەمدىكى روھلار قەرىنداشلار ئۇيغۇشمىسىنىڭ مېتافىزىكىسىدا زور ھەل قىلغۇچ رول ئويناپ، ئەقىلگە ئاللانىڭ يارىتىش پىلانىنى ئەمەلگە ئاشۇرىدىغان ۋاستە ياكى قورالدىكى بىرلەمچى رولنى بەلگىلەپ بەرگەن. گەرچە قەرىنداشلار ئۇيغۇشمىسىدىكىلەر پىغاگوردىن ئىبارەت ئۆزلىرى ئەسەرلىرىنى ئوقۇپ زېرىكمەيدىغان «مۇتەپەككۇر» نى ھۆرمەت قىلسىمۇ، ئۇلار مۇمكىن بولىدىغانلىكى يەردە ئۆزلىرىنىڭ تەلىماتلىرىنى توپلىغان. چۈنكى ئۇلارنىڭ دەستۇرى ھەر قانداق تەتقىق قىلىنمىغان ئىلىم بۇلىقىنى، ئۇلارنىڭ تەلىماتلىرىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان بارلىق ئەقىدىلەرنىڭ ئىسپاتلانغان تەرەپلىرىنى قوبۇل بەرمەسلىك ئىدى.[61] شۇڭا يالغۇز گرېك پەلسەپىسىلا ئەمەس، بەلكى پارىس ۋە ھىندىلارنىڭ پەن ۋە ئەدەبىيات جەھەتتىكى ئىلىملىرى، يەھۇدىي ۋە خرىستىئان دىنىنىڭ ئىشەنچسىز كىتابلىرى، پىتولېمىي ياكى پىتولېمىيدىن كېيىنكى ئاسترونومىيە، شۇنداقلا ئىلمىي نۇجۇم ۋە سېھىرگەرلىككە ئائىت قىسقا ـ قىسقا رىۋايەتلەر ھەممىسى بۇ زور قامۇسنىڭ ئىچىگە كىرگەن. گەرچە ئۇ X ئەسىردىكى ئەرەب مەلۇماتىدىكى ياخشى تەشكىللەنمىگەن، ئۇزۇن ۋە تەكرارلانمىغان مەزمۇن بولسىمۇ، بۇ مەزمۇندىكى چۈشىنىكسىز بىر ئالاھىدىلىك شۇكى، ئۇنىڭ مۇئەللىپلىرى شەك ـ شۇبھىسىز ھالدا ئىسلامىيەتتىكى باشقا پەيلاسوپ ھەم ئىلاھىيەتشۇناسلارغا يۆلەنگەن بولسىمۇ، ئۇلارنىڭ ھېچقايسىسىنىڭ ئىسمى تىلغا ئېلىنمىغان. بۇ ئېھتىمال نامسىزلىققا ئەگىشىش روھى بولۇشى مۇمكىن. بۇ كىتاب مۇشۇ روھتا يېزىلغان. مەسىلەن، پىغاگورىزمغا نىسبەتەن مۇئەييەن مايىللىقنى ئىپادىلىگەن رازى؛ ئالەمنىڭ ۋاقتى ـ سائىتىدە يارىتىلغانلىق ئۇقۇمىنى ئوتتۇرىغا قويغان ئەل كىندى (گەرچە بۇ ئۇلارنىڭ يېڭى پلاتونىزم مەقسىتىدىن ئىبارەت پاكىتقا ئىنتايىن مەجبۇرىي ئۇيغۇنلاشتۇرۇلغان بولسىمۇ، ئۇلار ئادەمنىڭ زامانىدا يارىتىلغانلىق چۈشەنچىسىنى ئۆزلىرىنىڭ قىلىۋالغان)؛[62] مۇئتەزىلەر (گەرچە بۇ ئۇلارنىڭ يولتۇزلارنىڭ يەر شارىدىكى ھادىسىلەرگە تەسىر كۆرسىتىش جەھەتتىكى ئىلمىي نۇجۇم ئېتىقادى بىلەن ئېنىق كېلىشەلمەسىمۇ، ئۇلار ئەركىن ئىرادە نۇقتىسىنەزىرىنى قوبۇل قىلغان) قاتارلىقلار. بۇ قىسقىچە مەزمۇنلارنىڭ مۇئەللىپى ئېنىق ھالدا تىلغا ئېلىنمىغان.

ھالبۇكى، يۇقىرىقىلارنى سۆزلەپ بولغاندىن كېيىن، قەرىنداشلار ئۇيغۇشمىسىنىڭ ئىسلام ئىدىئولوگىيىسى تارىخىدىكى تەڭداشسىز ئورنىنى تىلغا ئېلىش زۆرۈر. ئەل كىندىدىن باشلاپ ئىبن رۇشدقىچە بولغان كەسپىي پەيلاسوپلار ياكى ۋاسىلىيدىن باشلاپ ئەشئەرىيىگىچە بولغان ئىلاھىيەتشۇناسلار بىلەن ئوخشاشمىغان ھالدا، قەرىنداشلار ئۇيغۇشمىسىدىكىلەر پەلسەپە بىلەن دىنىي ئەقىدە ئوتتۇرىسىدىكى توسالغۇنى يوقىتىپ، مېتافىزىكا ۋە ئىلمىدىكى نوقۇل خىيالكەشلىك بىلەن مۇشەققەتتە يەتكىلى بولىدىغان يۇكسەكلىكنى ئاكتىپ ئەمەلىي ئىشلىتىدىغان نەرسىلەرنىڭ بازىرىغا ئايلاندۇرۇش ئۈچۈن ئەستايىدىل ئىزدەنگەن. ئۇلارنىڭ كۆز قارىشىدا تاللانغان كىشىلەر ئۈچۈن ماس كېلىدىغىنى، كەڭ ئاۋامغا ماس كېلىدىغىنى، ھەر ئىككىلىسىگە ماس كېلىدىغىنىدىن ئىبارەت ئۈچ خىل ئېتىقاد دەرىجىسى مەۋجۇت. بىراق، ئۇلارنىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، ئۇچىنچى خىلى مەدھىيەلەشكە ئەڭ لايىق. چۈنكى ئۇ ئەقلىدىن يىلتىز تارتقان، «قۇرئان» دا تەستىقلانغان. ئۇشبۇ سەۋەبتىن ھەقىقەت ئىزدىگۈچى بارلىق دەرىجىدىكى كىشىلەرنىڭ چۈشىنىشى ئۈچۈن ئاساس بولغان.[63]

ئىزاھاتلار :

[1] يۇقىرىدىكى بايان 19 ـ ، 20 ـ بەتلەر.
[2] ھېتتى: «ئەرەبلەر تارىخى» 461 ـ ، 462 ـ بەتلەر.
[3] يۇقىرىدىكى كىتاب 444 ـ بەت، «ئىسلام قامۇسى»، «قارمەتىلەر» بابى.
[4] كوپرۈلۈ، قولىيازما نومۇرى: 902 ـ ، 120 ـ پارچە. بەيھاقى: «تارىخ ھۆكۈما ئەل ئىسلام» 35 ـ ، 39 ـ بەتلەر. قىبتى: «تارىخ ئەل ھۆكۈما» 83 ـ ، 84 ـ بەتلەر. بۇ يەردە ئەبۇ ھايان تەۋھىدى (1023 ـ يىلى ۋاپات بولغان) نىڭ سۆزى نەقىل كەلتۈرۈلگەن. كېيىنكىلەر «پەلسەپىۋى جەۋھەر» نىڭ ئاپتورىنىڭ نوپۇزىغا مۇراجىئەت قىلغان. ئاۋا: «سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىنىڭ مەنىۋىيىتىگە باھا» 23 ـ ، 24 ـ بەتلەر.
[5] بەيھاقى: «تارىخ ئەل ھۆكۈما» 35 ـ ، 36 ـ بەتلەر.
[6] قىبتى: «تارىخ ئەل ھۆكۈما» 243 ـ بەت. ئاۋا: «سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىنىڭ مەنىۋىيىتىگە باھا» 19 ـ ، 20 ـ بەتلەر. «ئىسلام قامۇسى»، «مەجرىد» قىسمى ۋە ئىستانبۇل (راغىپ پاشا) قولىيازما نومۇرى 965. 47 ـ 139 (92 ـ 1) پارچە. بۇ يەردە ئەل مەجرىتى «سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى ئەسەرلەر توپلىمى» نى تەلەپ قىلغان.
[7] «سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىنىڭ ئەسەرلەر توپلىمى»، 4 ـ جىلد 52 ـ بەت.
[8] يۇقىرىقى كىتاب، 4 ـ جىلد 57 ـ ، 58 ـ بەتلەر.
[9] يۇقىرىقى كىتاب، 2 ـ جىلد 395 ـ بەت.
[10] يۇقىرىقى كىتاب، 4 ـ جىلد 42 ـ بەت.
[11] گرىكچە ماتېماتىكا تەلىمى.
[12] «سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى ئەسەرلەر توپلىمى» 1 ـ جىلد 21 ـ بەت.
[13] يۇقىرىقى كىتاب 1 ـ جىلد 395 ـ بەت.
[15] ئەبۇ رىدا: «كىندى پەلسەپىۋى ئەسەرلەر توپلىمى» 1 ـ جىلد 126 ـ بەت.
[16] «ئالەمنىڭ پەيدا بولۇشى» مىلادى بىرىنچى ئەسىردىكى ئىشەنچسىز توپلام، ستوئىك مەزھىپىدىكى پو-سىدونىئوس (سۇرىيىدە تۇغۇلغان) نىڭ يازغان ئەسىرى بولۇشى ئېھتىمالغا يېقىن. بىراق، ئەرەبلەر ئۇنى ھەقىقىي ئارىستوتېلنىڭ ئەسىرى دەپ خاتا چۈشىنىپ قالغان. رۇس: «ئارىستوتېل» 11 ـ بەت. ئەرەب تىلىدىكى رىۋايەتلەردە ئۇ ھەقىقىي «ئاستورونومىيە» كىتابىنىڭ كەينىگە نورمال ھالدا ئىلاۋە قاتارى قوشۇلغان.
[17] بۇ باغچىنى ئوخشىتىش مەلۇم تارىخىي ئەھمىيەتكە ئىگە. چۈنكى ئىسمائىلىيلەر مەزھىپىدىكى ئالامۇت سۇيىقەستچىلىرى كېيىنكى چاغلاردا تەشكىلاتىغا يېڭى ئەزا تەرەققىي قىلدۇرۇشتا مۇشۇنىڭغا ئوخشاش ئۇسۇل قوللانغان (ھېتتى: «ئەرەبلەر تارىخى» 446 ـ ، 447 ـ بەتلەرگە قارالسۇن).
[18] گېراسالىق نىكوما كۇس (مىلادى I ئەسىر) جامبۇلۇكۇسقا ئوخشاش «ماتېماتىكىدىكى ئىلاھىيەت نۇقتىسىنەزىرى» ناملىق رىسالىدە، پىفاگورىزمنىڭ ئىلاھىيەتتىكى مەنىسىنى تەرەققىي قىلدۇرغان (سارتۇن: «ئىلىم ـ پەن تارىخى» 1 ـ جىلد 360 ـ بەت). ئۇنىڭ «ھېساب يېتەكچىسى» ناملىق ئەسىرىنىڭ ئەرەبچە نۇسخىسى ھازىر-غىچە تارقىلىپ كەلمەكتە. لېكىن بۇ سابىت بىر قۇررەنىڭ ئەسىرى دەپ قارالغان. ۋ. كۇتسىچ نۇسخىسى (بىيروت 1959 ـ يىل) نەشرىگە قارالسۇن.
[19] «سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى ئەسەرلەر توپلىمى» 3 ـ جىلد 200 ـ بەت.
[20] يۇقىرىقى كىتاب 1 ـ جىلد 49 ـ بەت.
[21] يۇقىرىقى كىتاب 53 ـ بەت.
[22] يۇقىرىقى كىتاب 54 ـ ، 55 ـ بەتلەر. 3 ـ جىلدتا ھەممە يەردە كۆرگىلى بولىدۇ. كېيىنكى بىر ئابزاستا مۇئەللىپ «يارىتىش» دېگەن ئاتالغۇنى ئېنىق دېگەن. ئالدىدىكى ئابزاستا بولسا «يارىتىش» بىلەن «ئىشلەپچىقىرىش» نى بىللە ئىشلەتكەن.
[23] «سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى ئەسەرلەر توپلىمى» 1 ـ جىلد 56 ـ ، 57 ـ بەت.
[24] يۇقىرىقى كىتاب 3 ـ جىلد 178 ـ ، 179 ـ بەتلەر. 1 ـ جىلد 75 ـ ، 76 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
[26] مۇھەممەد ئەلەيھىسسالام ياكى تۆتىنچى خەلىپە ئەلىنىڭ سۆزى. كېيىنكى دەۋردىكى ئىسلامىيەتتىكى سوپىزمچىلار بۇ قاراشنى ئالاھىدە تەكىتلىگەن.
[27] «سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى ئەسەرلەر توپلىمى» 1 ـ جىلد 76 ـ بەت.
[28] يۇقىرىقى كىتاب 115 ـ بەت.
[29] يۇقىرىقى كىتاب 2 ـ جىلد 30 ـ بەت.

[30] ئەرەب يېڭى پلاتونىزمچىسى (مەسىلەن، ئىبن سىنا) نىڭ ئەنئەنىۋى كوسمولوگىيىسىدە تۆت چوڭ ئا-مىل بىلەن ماس بولغان تۆت ساھە، تېخىمۇ ئېنىق ئېيتقاندا تۆت شار ياكى دائىرىدە. ئۇلار يەر شارى بىلەن ئاي شارى ئارىسىدىكى دائىرىدە تۇرىدىغان ئوت، ھاۋا، سۇ، تۇپراقتۇر.

[31] «سادىق قەرىنداشلار ئۇيۇشمىسى ئەسەرلەر توپلىمى» 2 ـ جىلد 31 ـ بەت.

[32] يۇقىرىقى كىتاب 35 ـ بەت.

[33] يۇقىرىقى كىتاب 47 ـ بەت.

[34] يۇقىرىقى كىتاب 180 ـ بەت.

[35] يۇقىرىقى كىتاب 181 ـ بەت.

[36] يۇقىرىقى كىتاب 189 ـ ، 190 ـ بەتلەر.

[37] يۇقىرىقى كىتاب 197 ـ بەت.

[38] يۇقىرىقى كىتاب 456 ـ ، 457 ـ بەتلەر.

[39] يۇقىرىقى كىتاب 12 ـ ، 13 ـ بەتلەر، 28 ـ ، 29 ـ بەتلەر.

[40] يۇقىرىقى كىتاب 2 ـ جىلد 417 ـ ، 455 ـ بەتلەر. 4 ـ جىلد 336 ـ 463 ـ بەتلەر؛ 1 ـ جىلد 147 ـ ، 157 ـ بەتلەر.

[41] يۇقىرىقى كىتاب 3 ـ جىلد 8 ـ بەت.

[42] ئاپتۇر بۇ يەردە «ئىلاھىيەت» دېگەن كىتابنى تەقسىل قىلغان.

[43] «سادىق قەرىنداشلار ئۇيۇشمىسى ئەسەرلەر توپلىمى» 1 ـ جىلد 137 ـ بەت.

[44] يۇقىرىقى كىتاب 3 ـ جىلد 7 ـ بەت، 79 ـ بەت.

[45] يۇقىرىقى كىتاب 20 ـ بەت.

[46] يۇقىرىقى كىتاب.

[47] ئەسلى ئەسەردە «چەكسىز كىچىك» دېگەن سۆز يوق. لېكىن كونتېكىست ئېتىبارى بىلەن، ئەسلى ئەسەردە بەلكىم چۈشۈپ قالغان بولۇشى مۇمكىن دەپ پەرەز قىلىپ قوشۇپ قويدۇق.

[48] «سادىق قەرىنداشلار ئۇيۇشمىسى ئەسەرلەر توپلىمى» 3 ـ جىلد 32 ـ بەت.

[49] يۇقىرىقى كىتاب 30 ـ بەت.

[50] ئەپلاتۇن: «تىمائېئۇس» 76^b.

[51] «سادىق قەرىنداشلار ئۇيۇشمىسى ئەسەرلەر توپلىمى» 3 ـ جىلد 62 ـ ، 63 ـ بەت.

[52] يۇقىرىقى بايان. مەجبۇر: «توپلام» 1 ـ جىلد 689 ـ بەتكە قارالسۇن.

[53] «سادىق قەرىنداشلار ئۇيۇشمىسى ئەسەرلەر توپلىمى» 3 ـ جىلد 71 ـ بەت.

[54] يۇقىرىقى كىتاب 76 ـ ، 77 ـ بەتلەر.

[55] يۇقىرىقى كىتاب 4 ـ جىلد 33 ـ بەت. 3 ـ جىلد 165 ـ ، 308 ـ بەتلەر.

[56] يۇقىرىقى كىتاب 3 ـ جىلد. 165 ـ ، 166 ـ بەتلەر، 498 ـ ، 499 ـ بەتلەر.

[57] يۇقىرىقى كىتاب: 486 ـ ، 487 ـ بەتلەر 431 ـ بەت.

[58] يۇقىرىقى كىتاب 4 ـ جىلد 28 ـ ، 29 ـ بەتلەر. 53 ـ ، 74 ـ ، 117 ـ بەتلەر. بىراق، 3 ـ جىلد 72 ـ بەتتىكى سى بىلەن سېلىشتۇرۇپ بېقىڭ.

[59] يۇقىرىقى كىتاب 3 ـ جىلد 23 ـ بەت، يۇقىرىقى بايانغا قارالسۇن.

[60] يۇقىرىقى كىتاب 4 ـ جىلد 42 ـ بەت.

[61] يۇقىرىقى كىتاب 3 ـ جىلد 452 ـ ، 461 ـ بەت، ھەممىلا جايدا ئۇچرايدۇ.

[62] يۇقىرىقى كىتاب 452 ـ ، 453 ـ بەتلەر.

ئالتىنچى باب

X ئەسىردىكى پەلسەپىۋى مەدەنىيەتنىڭ تارقىلىشى

1 . ئەبۇ ھەييان ئەل تەۋھىدى

گەرچە فارابى ۋە ئىبن سىنانىڭ ئالەمشۇمۇل شۆھرىتى ئالدىدا X ۋە XI ئەسىرنىڭ باشلىرىدىكى يېڭى پىلاتونىزمنىڭ دەۋەتچىلىرى كۆزىمىزگە خېرە كۆرۈنسىمۇ، لېكىن ئىبن سىنانىڭ بىر قانچە شاگىرتى تىلغا ئېلىنىشقا تېگىشلىك. ئۇنىڭ داڭلىق ئەگەشكۈچىسى ئىبن مەرزۇبان (باخمانيار) ئۇستازى ئىبن سىنانىڭ پەلسەپىسى توغرىسىدا مەنتىقە، فىزىكا ھەم مېتافىزىكىغا دائىر ئۇچ قىسىمدىن تۇزۇلگەن «ئەل تەھسىل» [1] ناملىق قىسقىچە توپلامنى يازغان. گەرچە ئۇنىڭ سۆز ـ جۈملىلىرى راۋان، ئېنىق بولۇپ، ئىسلامىيەتتىكى مۇتەپەككۇرلارنىڭ تەنقىق ـ تەھقىقلىرىغا ئاز ئۇچرىغان بولسىمۇ، لېكىن ئۇنىڭدا ئىجادىيلىق كەمچىل ئىدى. بۇ ئەسەرنىڭ ئالاھىدىلىكى ئۇنىڭ مەسىلىلىرىنىڭ فىزىكىدىن باشلاپ مېتافىزىكىغىچە رەتلىك تۇرگە ئايرىپ بايان قىلىنغانلىقىدا ئەمەس، بەلكى قالايمىقان تىزىلغانلىقىدا. ئىبن سىنانىڭ باشقا شاگىرتلىرى مەسىلەن، كىرمانى، مەسئۇمى ۋە ئىبن زەيلا قاتارلىقلار بىرەر ئەسەر يېزىپ قالدۇرمىغان. قالدۇرغان بولسىمۇ، ئۇلارنىڭ ئەسەرلىرى ئاللىقاچان يوقىلىپ كەتكەن. شۇڭا بىز ئۇلارنىڭ ئىسمىنى تىلغا ئالغاندىن باشقا جىقراق ئىش قىلالمايمىز.

بۇ دەۋردە بىر قەدەر مۇھىم مۇئەللىپلەر ئىچىدە بىلىملىك ھېسابلانغان، X ئەسىرنىڭ كېيىنكى يېرىمىدىكى ئەدەبىيات ۋە پەلسەپە ساھەسىدە زور تەسىرگە ئىگە ئەللامە ئەبۇ ھەييان تەۋھىدى (تەخمىنەن 1023 ـ يىلى ۋاپات بولغان) بار ئىدى. ئۇ يەنە بىر داڭلىق شەخس ئەبۇ سۇلايمان سىجىستانى (1000 ـ يىلى ۋاپات بولغان) نىڭ تالىپى ۋە يېقىن ئاغىينىسى ئىدى. بەيھاقى (1170 ـ يىلى ۋاپات بولغان) XII ئەسىردە يازغان گرېك ـ ئىسلام پەلسەپىسى تارىخىنىڭ تۇنجىلىگەن نۇسخىسى بولمىش ئەسەر «ھېكمەت جەۋاھىراتلىرى» غا ئاساسەن ھۆكۈم قىلىشقا بولىدۇكى، سىجىستانى گرېك ئىلمىگە ھەققەتەن پىششىق ئىدى. [2] ئاڭلاشلارغا قارىغاندا، مەنتىقشۇناس دەپ ئاتالغان سىجىستانى ئارىستوتېل مەنتىقىسى ۋە مۇناسىۋەتلىك ئىلملەرنىڭ شەرھى توغرىسىدا زور مىقداردىكى ئەسەرلەرنى يازغان. [3] ئەپسۇس، بۇ ئەسەرلەردىن بىرىمۇ بۈگۈنگىچە يېتىپ كېلەلمىگەن. ئەمەلىيەتتە، گەرچە كېيىنكى پەلسەپە تارىخچىلىرى سىجىستانىنى مەدھىيىلىگەن ھالدا يۈزەكى تىلغا ئالغان بولسىمۇ [4]، بىراق بىزدە تەۋھىدى بايان قىلغان پەلسەپە ۋە مەنتىقە ھەققىدىكى كۆز قاراشلىرىدىن باشقا ئۇنىڭ ئىدىيىسىنى چۈشەنگۈدەك ھېچقانداق يېپ ئۇچى يوق.

«سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى» بىلەن مۇناسىۋەتلىك دەپ ئاللىقاچان تىلغا ئېلىنغان تەۋ-

ھىدى [5] زور مىقداردىكى ئەدەبىي ۋە پەلسەپىۋى ئەسەرلىرى بىلەن ھەممىگە تونۇشلۇق. تارىخىي نۇقتىئىنەزەر بويىچە قارىغاندا، ئەڭ مۇھىمى ئاساسەن ھەر بىر ئەدەبىي پەلسەپىۋى تېمىغا مۇناسىۋەتلىك «كېچە پاراڭلىرى توپلىمى» (كىتاب ئەل ـ ئىمتا) ئىدى. پەلسەپىدىكى مىكىبر كېچە ھېكايەتلىرى دەپ تەسۋىرلەنگەن بۇ كىتاب پەيلاسوپلار ئانچە ئادەتلەنمىگەن، بولۇپمۇ X ئەسىردىكى ئەدىبلەر ئارىسىدا ئانچە قوللىنىلمىغان راۋان، ئازادە، گۈزەل ئۇسلۇبتا يېزىلغان.

ئادەتتە تۇرمۇشقا نىسبەتەن، بولۇپمۇ مۇئەللىپلەرنىڭ شەخسىي قىيىنچىلىقى ۋە ئازاب ـ ئوقۇبەتلىرى، كىشىنىڭ كۆڭلىنى غەش قىلىدىغان ئازابلىق ئىشلار ئۇستىدە تەپەككۇر قىلىش ـــ بۇ خىل ئەدەبىي ۋە پەلسەپىۋى ئېقىمنىڭ تېپىك ئالاھىدىلىكى بولۇپ، بۇنىڭ «كېچىلىك پاراڭلىرى خاتىرىسى» دە ھەقىقەتەن ئۆزىگە تۇشلۇق ئورنى بار. بىراق بىز بۇ يەردە بۇ ئەسەرلەرنىڭ ئۇ قىسمىغا زېھنىمىزنى چاچمايمىز. تەۋھىدىنىڭ مۇشۇ ياكى باشقا ئەسەرلىرىدىكى كىشىنىڭ دىققىتىنى ئالاھىدە جەلپ قىلىدىغان نەرسە گەرچە ئۇنى سىستېمىلىق بىر پەيلاسوپقا ئايلاندۇرمىغان بولسىمۇ، لېكىن ئۇنىڭ پەلسەپىگە ئائىت بىلىملەرنى ناھايىتى پىششىق ئىگىلىگەنلىكىنى نامايان قىلىدى. ئۇ ئۆزىنىڭ زامانداشلىرىغا رەھىمسىزلەرچە، ھەتتا بەزىدە زەھەرخەندىلىك بىلەن ئۇلارنى كەم سۈندۇرىدىغان باھالارنى بەرگەن. بىراق بۇ دائىم دەل جايىدا ھەم ئېنىق پەرقلەندۈرۈش ئىقتىدارى بىلەن بولغان. ئۇ ئۇلارنىڭ ئىچىدىكى نۇرغۇن كىشىلەر، تەرجىمان ئىبن زۇرادىن باشلاپ ئۆزىنىڭ دوستى پەيلاسوپ مىسكاۋىخقىچە ئومۇمىي بەرگەن باھاسى شۇكى، ئۇ بۇ كىشىلەرنى يا مەنپەئەتپەرەسلەر يا راھەتپەرەسلەر دېگەن. [6]

ئەينى زاماندىكى ئەڭ ئاساسلىق مەنتىقشۇناس ئەبۇ بەشىر ماتتا بىلەن باغداتتا ئالاھىدە نامى بار گراماتىكىچى ۋە فەقىھ ئەبۇ سەئىدسىرافى ئوتتۇرىسىدىكى ئەھمىيەتلىك بەس ـ مۇنازىرە تەۋھىدى تەرىپىدىن خاتىرىلىنىپ، «سەككىزىنچى كېچە» دىكى مەزمۇنلارنىڭ بىر قىسمىغا ئايلانغان. بۇ بەس ـ مۇنازىرە ھىجرىيە 326 ـ يىلى (مىلادىيە 932 ـ يىلى) ۋەزىر ئىبن فۇراتنىڭ ھۇزۇرىدا ئېلىپ بېرىلغان بولۇپ، مۇئەللىپ ئۇنى ئېغىزچە بايانلارغا ئاساسەن خاتىرىلەشكەن. [7] بۇ مۇنازىرىنىڭ ئەكس ساداسىنى فارابىنىڭ بايانلىرىدا ئاللىقاچان مۇزاكىرە قىلىنىپ بولغان لوگىكىنىڭ گىراماماتىكىغا بولغان مۇناسىۋىتىدىن ئاگاھلىنىلى بولىدۇ. [8] ھالبۇكى، بۇ مۇنازىرە نەزەريە ئۇرۇشىغا ئاردىلاشقان ئىرقى ۋە دىنىي ئىختىلاپلار تۈپەيلى، ھېسسىيات تەركىپلىرىگە لىق تولدى. ئەبۇ بەشىر گەرچە گرېك تىلىغا نىسبەتەن ئىلىپنىڭ سۈنۇقىنى بىلمىسىمۇ (ئۇنىڭ لوگىكا جەھەتتىكى تەرجىمە ئەسەرلىرى پۈتۈنلەي قەدىمكى سۇرىيە تىلىدىن تەرجىمە قىلىنغان)، لېكىن گرېك ئۇسلۇبىغا خۇمار دەپ تەنقىدلەندى. ئۇ يەنە ئۆزىنىڭ تولۇقسىز ئەرەبچە بىلىملىرى تۈپەيلى ئەيىبلەشكە ئۇچرىدى. ئۇ بۇ تەنقىدكە قايتۇرما زەربە بەرمىدى. ئۇ: «گراماماتىكا لېكسىكىغا مۇناسىۋەتلىك بولغاندەك، مەنتىقە ئۇقۇمىغا مۇناسىۋەتلىك. بۇ، تەرجىمە تۈپەيلى تەسىرگە ئۇچرىمايدۇ» دەپ جاۋاب بېرىشنى خالىدى. ئۇ ئېيتتىكى: «مەن گرېكلەر ئاللىقاچان تەپسىلىي ئىزدىنىپ بولغان ئوبيېكتىپ مەزمۇنلارغا ئېرىشىش ئارقىلىق سىلەرنىڭ تىلىڭلارنى تولۇق ئىگىلەشنى ياقتۇرمەن.»[9]

ماتتانىڭ ئاساسلىق دەلىلى ـــ مەنتىقە ئىلمى بولسا توغرا بىلەن خاتا ئىشلىتىش ئۇسۇلىنى پەرقلەندۈرۈشتىكى قورال دېمەكتۇر. بۇ ئەينى ۋاقىتتا سىرافنىڭ رەددىيىسىگە ئۇچرىغان. سىرافى: «بۇ خىل پەرقلەندۈرۈش گراماتىكىنىڭ ئالاھىدە ھوقۇقى» دېگەن. ئۇ سورايدۇكى، گرېكلەر (يەنى ئارستوتېل) ئىجاد قىلغان مەنتىقە قانداقسىگە تۇرىكلەر، ھىندىلار ياكى ئەرەبلەرنى خاتا ئىشلىتىش ئۇسۇلىغا قارشى تۇرۇشقا يېتەكلىيەلىسۇن؟ ماتتانىڭ رەددىيىسى شۇكى، مەنتىقە ئىلمىي تىل ئىشلىتىش ئۇسۇلىنى تەكتىلەيدىغان ئۇقۇمغا مۇناسىۋەتلىك. ئىرقىي گۇرۇھلار ئوتتۇرىسىدىكى پەرقلەر بۇ نۇقتىدا ئۆز ئارا مۇناسىۋەتسىزدۇر. مەسىلەن، ھەر قانداق يەردە ئىككىگە ئىككىنى قوشسا تۆت بولىدۇ. بىراق سىرافى مەنتىقە بىلەن بۇ ئارفىمېتىكىلىق مىسالنى سىلىشتۇرۇشنىڭ خاتا ئىكەنلىكىگە دىققەت قىلغان. چۈنكى مەنتىقىلىق ئىسپات ئارفىمېتىكىلىق ئىسپاتقا ئوخشاش كەسكىنلىك

دەرىجىسىگە ئۇلاشمايدۇ. ئۇنىڭدىن سىرت، مەنتىقە ھەرگىزمۇ تىلدىن پۈتۈنلەي بىھاجەت بولالمايدۇ. بۇنىڭدىن قارىغاندا، بىر كىشى تىل بىلمىسە، ئۇ گىراماتىكىنى ھەرگىز بىلەلمەيدۇ، مەنتىقە ئەزەلدىن تىلدا، يەنى مۇنازىرىلەشكۈچىلەر قىلچىلىك بىلمەيدىغان گرېك تىلىدا ئىپادىلەنگەن. [10]

سىرافى ماتتادىن جاۋاب بېرەلمەيدىغان بىر قاتار گىراماتىكىلىق مەسىلىلەرنى سوراشنى داۋاملاشتۇرغان. شۇنداق قىلىپ ئۇ ھەممىگە تونۇشلۇق، مۇرەككەپ تىل ھادىسىلىرىدىن قىلچىلىك خەۋىرى يوق رەقىبلىرىدىن مىسلىسىز دەرىجىدە غالىب كېلىپ، بەس ـ مۇنازىرىلەردە ناھايىتى ئاسانلا ئۇستۇنلۇكنى ئىگىلىگەن. ماتتا تىل جەھەتتە ئېلان قىلىنغان جەڭگاھقا بەرداشلىق بېرەلمەيدىغانلىقىنى، سىرافىنىڭ ئۆزىگە بولغان ئىشەنچىسى شۇنچە ئاشقان. بىر قېتىم ماتتا ئۆزىنىڭ رەقىبىنى ئاگاھلاندۇرۇپ، مۇبادا ئۇ مەنتىقە جەھەتتە ئوخشاش سوراققا دۇچ كېلىپ قالسا، جەزمەن ماتتا تىل جەھەتتە قىينالغانغا ئوخشاش ئۇمىدسىزلىنىپ، ئىلاجسىز ھالدا قېلىشى مۇمكىنلىكىنى ئېيتقان. بىراق، سىرافى يۇمشاق قوللۇق قىلمىغان. ئۇ ھۇجۇم قىلىپ ئېيتقانكى، ماتتا ۋە ئۇنىڭ كەسىپداشلىرى ئەرەب تىلى بىلەن قىلچىلىك سىغىشالمايدىغان سۆزلۈك ۋە ئىپادىلەش ئۇسۇلىنى ئەكىرىپ، ئەرەب تىلىنى بۇزۇۋەتتى. ئۇنىڭدىن سىرت، ئۇلارنىڭ مەنتىقە ئىلمىگە بەرگەن شەرھى، ئىلاۋىلىرى مەڭگۈ ئاخىرلاشمايدۇ. ئۇلارنىڭ ئىلمى گەرچە سىرلىق ھالدا ھەقىقەتنى يالغۇز ئىگىلىگۈچى دېيىلگەن تەقدىردىمۇ، ئەزەلدىن ھېچقانداق بىر دىئالېكتىك تالاش ـ تارتىشنى ھەل قىلىپ باققان ئەمەس.

شۇنى سۆزلەش ھاجەت ئەمەسكى، يالغۇز ۋەزىرلا ئەمەس، بەلكى سورۇندا ھازىر بولغان بارلىق ئاڭلىغۇچىلار تىلشۇناسنىڭ مەنتىقشۇناس ئۇستىدىن قازانغان غەلىبىسىدىن خۇشال بولۇشتى. نىستورىيان دىنىدىكى ماتتالا ئەمەس، بەلكى ئىمانى كامىل بىر مۇسۇلمان ئىكەنلىكىگە ھېچبىر شۈبھە كەتمەيدىغان دىنداشلىرى، ھەتتا مۇسۇلمان پەيلاسوپ ئەل كىندىمۇ نىھايەتتە پۈتۈن بەس ـ مۇنازىرىدىكى مازاق ـ كۈلكىلەرنىڭ كەلكۈندە غەرق بولۇپ كەتتى. يۇنانغا قارشىلىق، پەلسەپىگە قارشىلىق بىر تەرەپلىمە كۆز قارىشى ئەينى ۋاقىتتا ناھايىتى ئەۋج ئالغان. ئوچۇق ـ ئاشكارا ھالدا جامائەت ئارىسىدا مۇنازىرىلىشىشتىن پەيدا بولغان جىددىي كەيپىياتقا تىل، ئىرق، دىن ۋە سىياسىيدىكى ھەر خىل ئامىللار قوشۇلدى. كۆز ئالدىمىزدا كۆرگىنىمىزدەك، بۇ دەۋر ئاقائىد ئىشلىرىدا مۇئتەزىلىلەرگە قارشى قوپقان ئەشئەرىيلەر گۇللەنگەن دەۋر بولۇپ، ئەشئەرىيلەر كېيىنكى خېلى ئۇزۇن ۋاقىتلارغىچە ئىلاھىيەت سەھنىسىنى كونترول قىلغان.

«ئون يەتتىنچى كېچە» دە خاتىرىلەنگەن ئەينى دەۋردىكى يەنە بىر مۇھىم نەزەرىيە ئۇرۇشى ــ پەلسەپە بىلەن ئىسلام ئەقىدىسىنىڭ مۇناسىۋىتى مەسىلىسى. بۇ جەھەتتە تەۋھىدى ئۆز ئۇستازى سىجىستانىنىڭ مەسىلىدىكى تالاش ـ تارتىشقا ئائىت يېڭى دۇنياغا كەلگەن «سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى ئەسەرلەر توپلىمى» غا بولغان كۆز قارىشىنى قىسقىچە بايان قىلغان. [11] سىجىستانى، تەۋھىدى ۋە بىز ئىشەنچلىك ھالدا پەرەز قىلغانمىزكى، سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىدىكى گرېك پەلسەپىسى ۋە ئىسلامىيەت ئەقىدىسىنى بىرلەشتۈرۈش مەقسىتىدىكى خىلمۇ خىل ئۇرۇنۇشلارنىڭ ھەممىسى جەزمەن مەغلۇپ بولىدۇ. تەۋھىدى دىققەت قىلغانكى، قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىغا قارىغاندا، تېخىمۇ قابىلىيەتلىك بولغان باشقا كىشىلەر بۇ خىل بىردەكلىكنى ئىزدەشكە ئۇرۇنۇپ تۇرۇۋاتقان مۇقەددەس قازىنالمىغان. دىنىي ئېتىقاد بولسا بىر ئىلاھىي ۋەھىي مەسىلىسىدۇر. ئۇ پەيلاسوپ، مەنتىقشۇناس ياكى مۇنەججىملەرنىڭ ھەر قانداق ھۇنەرلىرىگە موھتاج ئەمەستۇر. ئەگەر بۇ ھۇنەرلەردىن ئۇچۇن زۆرۈر دەپ قارالسا، «قۇرئان كەرىم» بىزنى ئۇلارنى كېلىشتۇرۇشكە چاقىردى. ئەكسىچە، «قۇرئان كەرىم» بىزنى بۇ ئىشلاردىن يىراق تۇرۇشقا ئاگاھلاندۇرغان. مۇسۇلمانلارنى ئېتىقاد ۋە ئەمەلىي

مەسىلىلەردە گۇرۇھلارغا ئايرىۋەتكەن خىلمۇ خىل تالاش ـ تارتىشلاردا، كالامىيەت ياكى فىقھى گۇرۇھلىرىدىن ھېچقايسىسى پەلسەپىنى ئۆزلىرىنىڭ ئىختىلاپلىرىدا سوتچى بولۇش ئۈچۈن تەلەپ قىلمىغان. ھەتتا خرىستىيانلار ۋە مەجۇسىيلار (ئاتەشپەرەسلەر) مۇ ئۆزلىرىنىڭ دىنىلىكتىك بەس ـ مۇنازىرىلىرىدە پەلسەپىگە ئەسلا مۇراجىئەت قىلمىغان. [12]

ئەقلىنىڭ ۋەھىگە بويسۇندۇرغانلىقىغا ئوخشاش، پەيلاسوپلار پەيغەمبەرلەرگە بويسۇندۇ. ۋەھى ئاللانىڭ پەيلاسوپلارنى ئۆز ئىچىگە ئالغان ئىنسانلارغا خىتاپ قىلىش ۋاستىسىدۇر. ئۇنىڭدىن سىرت، ئەگەر پەقەت ئەقىل بولسىلا ھەقىقەت سىرىنى ئاچقىلى بولسا، ئۇنداقتا ئىمان ئارتۇقچە گەپ بولۇپ قالىدۇ. بىراق، ئەقىل ئىنسانلارنىڭ ئورتاق بايلىقى بولۇش سۈپىتى بىلەن بارلىق كىشىلەر ئارىسىدا تەڭ تەقسىم قىلىنمىغان. شۇڭا ۋەھى كەمچىل شارائىتتا، ھەقىقەت دەرۋازىسى مەلۇم كىشىلەر ئۈچۈن مەڭگۈگە تاقىلىدۇ. [13]

2 . مىسكاۋەيخ مسكويه

تەۋھىدى بىلەن زاماناداش بولغان يەنە ئىككى مۇھىم شەخس ــ تەرجىمانلار ئارىسىدا تىلغا ئېلىنغان يەھيا ئىبن ھادى بىلەن بۇۋەيھىلەر سۇلتانى ئادۇد دەۋلەتىنىڭ خەزىنىچىسى مىسكاۋەيخ مۇشۇ دەۋردىكى داڭلىق شەخسلەردىن ئىدى. بۇ ئىككىيلەنىنىڭ ئىچىدىكى كىيىنكىسى تەۋھىدىگە ئوخشاش ئەدەبىيات ۋە پەلسەپە دائىرىسىدە قىلغان. تەۋھىدى مىسكاۋەيخنىڭ ئەقلىي جەھەتتىكى ماھارىتىگە (بۇنىڭدا ئۇ ئىبن سىنانىڭكىدىن پايدىلانغان) ياخشى باھا بەرمەي، ئۇنىڭ ئاچكۆزلۈكى ۋە نەتىجىسىز كىمياگەرلىك تەتقىقاتىنى كەمسىتكەن. [14] ھالبۇكى، ئۇ ئۆزىنىڭ يەنە بىر ئاساسلىق ئەسىرى «ئەل خاۋامىل ۋە ئەل ساۋامىل» (يۇز مىڭ توپلام) دا، بىزنى ھازىرغىچە ساقلانغان مىسكاۋەيخنىڭ ئەدەبىيات ۋە پەلسەپە مەسىلىلىرى توغرىسىدىكى كۆز قاراشلىرىنىڭ ئەڭ تەپسىلىي خاتىرىسى بىلەن تەمىنلىدى.

تەۋھىدى ۋە سىجىستانىغا ئوخشاش، مىسكاۋەيخ ئەينى دەۋردىكى ئەدەب ۋە ئالىم سانالغان. ئۇنىڭ تەھسىلى تارىختىن پىسخولوگىيەگىچە، ئاندىن ئېتىكاغىچە سوزۇلغان. ئۇنىڭ ئەسەرلىرى توغرىسىدا، بىزدە دۇنيا تارىخى «ھەر مىللەتنىڭ سەرگۈزەشتىسى» (تەرجارىب ئەل ـ ئۇمام)، يۇقىرىدا تىلغا ئېلىنغان گرېك، پارس، ئەرەبلەرنىڭ ئەقلىيە سۆزلەر توپلىمى «جاۋىدان قىرات» (جاۋىدان ھىرات) [15]، ئېتىكا ماقالىلەر توپلىمى «ئەخلاقي تەرىبىيلىنىش» (تەھسىبۇل ئەخلاق)، پىسخولوگىيە قوللانمىسى [16] بار. قەدىمكى ۋەسىقىلەر ئىچىدىكى دورىگەرلىك ۋە تائام راسلاش توغرىسىدىكى بەزى ئەسەرلەر ئۇنىڭغا تەۋە. [17]

مىسكاۋەيخ ئۆزىنىڭ بىر پارچە مۇھىم ئەسىرى «ئەڭ كىچىك غەلىبە» دە يېڭى پىلاتونىزمنى قىسقىچە بايان قىلغان بولۇپ، بۇ ئەسەر ئىبن سىنانىڭ شۇ تۈردىكى ئەسىرى «نىجات» تىن ئىلگىرى يېزىلغان. بۇ ئىككى ئەسەرنىڭ ئۇسلۇبى ۋە ئاساسلىق مەزمۇنىدا روشەن ئوخشاشلىق بار. مىسكاۋەيخنىڭ قارىشىچە، پەلسەپە پەنلىرىنىڭ تەپسىلاتى ماتېماتىكا، مەنتىقە، فىزىكا ۋە مىتافىزىكا. ھالبۇكى فارابى ۋە ئىبن سىنا تەسۋىرلىگەن ئەرەب يېڭى پىلاتونىزم ئەنئەنىسىدە، مەنتىقە دائىم باشقا پەلسەپىۋى ئىلىملەرنى ئۆگىنىشنىڭ مۇقەددىمىسى دەپ قارالغان. مىسكاۋەيخ ئېيتىدۇكى، ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتى ۋە بىرلىكى بارلىق «قەدىمكى» پەيلاسوپلار تەرىپىدىن ئومۇمىيۈزلۈك ئېتىراپ قىلىنغان، ئۇلارنىڭ بۇ مەسىلىدىكى مەيدانى پەيغەمبەرلەرنىڭ تەلىمى بىلەن پۈتۈنلەي بىردەك. [18] مىسكاۋەيخ ئىسلامىيەتتىكى باشقا پەيلاسوپلار بىلەن ئوخشاشمايدۇ. ئۇنىڭ ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتى

توغرىسىدىكى ئۆزى ياخشى كۆرىدىغان دەللىلى بولسا ئارستوتېلنىڭ ھەرىكەت دەللىلى: «بۇ ئەڭ روشەندۇر، ياراتقۇچىنىڭ مەۋجۇدىيىتىنى ئەڭ ئىسپاتلىغۇچىدۇر» دېمەكتۇر. ياراتقۇچى ياكى مۇستەھكەم بولغان ئەسلى ھەرىكەتلەندۈرگۈچى كۈچ ئۆزگەرمەيدۇ. باشقا ھەر قانداق سۈبستانسىيەلەر بىلەنمۇ پۈتۈنلەي ئوخشاشمايدۇ. شۇڭا ئۇ پەقەت نېگاتىپ تېرمىنلار بىلەنلا تەسۋىرلىنىدۇ. ھالبۇكى، ئەڭ يۈكسەك مۇكەممەللىك جەزمەن ئۇنىڭغا تالىق بولغان ئىكەن، بۇ مەسىلىدە بىز پەقەت «قۇرئان» دىكى تەبلىغلەر ۋە جەمئىيەتتىكى پىكىر ئېقىمى تەرىپىدىن يېتەكلىنىمىز. [19]

جىسمى شەيئىنىڭ ئاللا تەرىپىدىن ئاپىرىدە قىلىنىشىنى مىسكاۋېيخ سىرغىپ چىقىش جەريانى دەپ تەسۋىرلىگەن. مەۋجۇتلۇقتىن ئىبارەت بۇ ئېپتىدائىي بۇلاقتىن سىرغىپ چىققان تۇنجى مەۋجۇتلۇق بولسا تۇنجى ئەقىل، بىز ئۇنى پائال ئەقىل دەپ ئاتىدۇق (بۇ ئىسمىنى ئۇنىنچى ئەقىلگە قويغان ئەرەب يېڭى پىلاتونىزمچىلىرىنىڭكى بىلەن تۇپتىن ئوخشاشمايدۇ). ئىككىنچى قېتىم سىرغىپ چىققىنى روھ. ئۇچىنچىسى ئاسمان. گويا سىرغىپ چىقىش نەزەرىيىسى بىلەن ئالەمنىڭ ۋۇجۇدقا كېلىش تەلىماتىنىڭ ۋېنت ئىكەنلىكىگە دىققەت قىلمىغاندەك، مىسكاۋېيخ تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا ئاللانىڭ بارچە شەيئىنى يوقلۇقتىن بارلىققا كەلتۈرگەنلىكىنى سۆزلىدى.

ئۇ ئۆزىنىڭ روھ توغرىسىدىكى مۇزاكىرىلىرىدە، ئارستوتېلنىڭ بايانلىرىنىڭ تولىمۇ ئاددىيلىقىدىن ئاغرىنىپ، ئارستوتېل ئەسەرلىرىنى ئىزاھلىغۇچىلار، بولۇپمۇ ئافرودىسىئاستىكى ئىسكەندەر بىلەن سامىستىئوس ئوتتۇرىسىدىكى پەرقلەردىن شىكايەت قىلدى. بىراق ئۇ بىزگە ئۆزىنىڭ يەھيا ئىبنى ھادىنىڭ داڭلىق شاگىرتى، بىز ئالدىمىزدا بايان قىلماقچى بولغان ھەسەن ئىبنى سۇۋار (يەنە بىر ئىسمى ئىبنى ھەمەر)نىڭ ئەسەرلىرىدىن ئۆزىنىڭ پسىخولوگىيە تەتقىقاتىدا زور نەپكە ئېرىشكەنلىكىدىن خەۋەر بەردى. ئۇ ئېيتىدۇكى، روھنىڭ ماددىلىقىنى ئۇنىڭ بىرلا ۋاقىتتا قارىمۇ قارشى شەكىللەرنى قوبۇل قىلالايدىغانلىق ئىقتىدارىدىن كۆرۈۋالغىلى بولىدۇ. روھ يىراق ـ يېقىنىدىكى، ھېسسىي ۋە پەقەت ئەقىل ئارقىلىقلا بىلگىلى بولىدىغان بارلىق شەيئىلەرنى بىلەلەيدۇ. بۇ خىل بىلىش جەريانى شەكلى توغرىسىدا مىسكاۋېيخ ئارستوتېلنىڭ ئېيتقىنىغا ئەگەشكەن. يەنى گەرچە روھنىڭ فۇنكسىيىلىرى كۆپ خىل بولسىمۇ، بىراق ئۇنىڭ بىلىشى پۈتۈنلەي بىر. چۈنكى ئەكسى تەقدىردە ئۇ ئۆزىنىڭ خىلمۇ خىل بىلىش شەكلى، يەنى ھېسسىي بىلىش ۋە ئەقلىي بىلىشنى پەرقلەندۈرەلمەيدۇ.

كىتابتا ئەڭ ئاخىرىدا ئالدىن بېشارەت بېرىش مۇزاكىرە قىلىنغان بولۇپ، ئۇنىڭ ئىچىدە يېڭى پىلاتونىزم، ئىسلامىيەت ۋە پارىسچە تەركىبلەر ئارىلىشىپ كەتكەن. ئۆلگەندىن كېيىنكى روھنىڭ بەختلىك ھالدىكى مەۋجۇدىيىتىنى دەللىلىگەندىن كېيىن، ئۇ روھنىڭ ئاخىرەت ھاياتىدىكى تەقدىرى ۋە بەختنىڭ بۇ دۇنيا ۋە ئاخىرەتتە ئۇنىڭ ئوبيېكتى ئىكەنلىكىنى تەپسىلىي سۆزلىدى.

يېڭى پىلاتونىزمدىكى بۇ خىل نورمال ئىزاھاتقا قارىغاندا تېخىمۇ مۇھىم بولغىنى، بەلكىم مىسكاۋېيخنىڭ ئېتىكا نەزەرىيىسىگە قوشقان تۆھپىسى بولۇپ، ئۇ ئاز بىر قىسىم ئەرەبچە سىستېمىلىق ئەخلاق توغرىسىدىكى رىسالىلەرنىڭ بىرى بولمىش «ئەخلاقىي تەربىيىلىنىش» تە بار. بۇ كىتابنىڭ مەقسىتى مۇئەللىپ مۇقەددىمىدە بايان قىلغاندەك، بىزدىكى ئەخلاقىي خۇسۇسىيەتلەرنى كېلىشتۇرۇش ياكى (ئەركىن) ئىستىخىيىلىك ئەخلاقىي پەزىلەتكە ئايلاندۇرماقتۇر. [20] بۇنداق قىلغاندا، جەزمەن پسىخولوگىيىدە بەلگىلەنگەن بويىچە ئالدى بىلەن خاراكتېر، كامالى ئىقتىدار ۋە قابىلىيەت، ئاخىرىدا روھنى تەتقىق قىلىش كېرەك.

ئالدىدا تىلغا ئېلىپ ئۆتكىنىمىزدەك، روھ تەن بىلەن پۈتۈنلەي ئوخشاشمايدىغان ماددا. بۇ خىل ماددا ھېسسىي ۋە ئەقلىي، يىراق ۋە يېقىنىدىكى، چوڭ ۋە كىچىك بىر ـ بىرىگە قارىمۇ قارشى شە-

كىللەرنى ئىدراك قىلالايدۇ. روھنىڭ پەرقلىق قىسىملىرى ئۇ پەقەت ھەقىقەت بىلەن سەپسەتىگە ھۆكۈم قىلالىغاندا، ئۆزىنىڭ ئازابى ۋە بۇ ئازابلارنىڭ مۇۋاپىق ئوبيېكتىنى ئىدراك قىلىش جەھەتتە، ئەقىل سەزگۈگە ئوخشىمايدۇ.

ئۇنىڭ پەزىلىتى ياكى يۈكسەكلىكى ئىلىم ئىگىلەشكە بولغان ھېرىسلىق، ئۆزىنىڭ ماھىيەتىنىڭ فۇنكسىيىلىرى ۋە بەدەنىي ياكى ماددىي شەيئىلەرگە كۆز قارىنى سالماسلىق ئىچىدە بولىدۇ. شۇنداق ئىكەن، بۇ پەزىلەت ئۆزىنىڭ تەبىئىي ئالاھىدىلىكلىرىنى تاۋلاش دەرىجىسى ۋە تەننىڭ لەززەتلىرىدىن قانچىلىك يىراق تۇرۇش دەرىجىسى بويىچە ئۆلچىنىدۇ.

ئىنسان بىلەن ھايۋاننىڭ ئۆز ئارا ئايرىپ تۇرىدىغان نەرسە تېخىمۇ ئېنىق تەسۋىرلىگەندە چوڭقۇر تەپەككۇر ۋە مۇلاھىزىدىن كېيىنكى ئىختىيارىي ھەرىكەت قابىلىيىتىدۇر. بۇ ھەرىكەت ياخشى ۋە ناچار ياكى ئالىيجاناپ ۋە رەزىل دەپ بۆلۈنىدۇ. ئالىيجاناپ ھەرىكەت «ئاللاھ تەقدىر قىلغان ئىشلاردا ئىنساننىڭ ئىرادىسى ۋە تەشەببۇسكارلىقىدىن ھاسىل بولغان» ھەرىكەت دەپ چۈشەندۇ. رۇلگەن. رەزىل ھەرىكەت بولسا «كىشىنى ئازرۇلاشقا ئەرزىگۈدەك ئاقىۋەتكە يېتىشتىن توسىدىغان»، كىشى ئۆزلۈكىدىن ئۈستىگە ئالغان قىلمىشتۇر دەپ چۈشەندۈرۈلگەن. [21]

توغرىلىق (ھەق) بىلەن رەزىللىك توغرىسىدىكى مەقسەت نەزەرىيىسىگە ئاساسەن بايان قىلىغاندا شۇنى كۆرگىلى بولىدۇكى، ئىنسان ئۆزى ئەقىللىق مەخلۇق بولۇش سۈپىتىدە تەبىئىتىدىكى خىلمۇ خىل ھېكمەتلىك سۆزلەرنى ئەملەگە ئاشۇرۇش دەرىجىسىدە، ئۇنىڭ بۇ دۇنيا ۋە ئاخىرەتتە بەختكە ئېرىشەلەيدىغانلىقى كاپالەتلەندۈرۈلگەن. بىراق ئىنسان جەزمەن قوغلىشىش كېرەك بولغان ئاقىۋەت ھەددى ـ ھېسابسىز، ئۆزىنىڭ شەخسىي ئىقتىدارى چەكلىك، جەمئىيەت بولسا ياخشى ھالىتىكى كەم بولسا بولمايدىغان شەرت. جەمئىيەت ئىنسانلارنى ھاياتتا ئۆز ئارا يارەملەشتۈرىدۇ. «ـ كىشىلەرنى ئۆز ئارا قىزغىن سۆيۈشتۈرىدۇ. كىشىنىڭ باشقىلار ئارقىلىق ئۆزىنىڭ يېتەرسىزلىكلىرىنى تولۇقلاپ، مۇكەممەللىككە ئۇلىشىشنى مۇمكىن قىلىدۇ.» [22]

گۈزەل ئەخلاقنى تەكتىلەشتىن ئىبارەت نەزەرىيىدىكى روھنىڭ فۇنكسىيىلەرنىڭ تۈرلەرگە ئايرىلىشى ماھىيەتتە ئەپلاتونچە بولغان. مىسكاۋېيخنىڭ ئېيتىشىغا ئاساسلانغاندا، روھنىڭ ئۈچ خىل فۇنكسىيىسى بار: (1) ئەقلىي ياكى پەرىشتىچە، بۇ مېڭىگە ئورۇنلاشقان. (2) ئىشتىھاغا دائىر ياكى ئەقىلسىز، بۇ جىگەرگە ئورۇنلاشقان. (3) شەھۋانىي ھەۋەس كونترولىدىكى ياكى شىر كەبى، بۇ كۆكۈلگە جايلاشقان. [23]

بۇ تەقسىمدىن شۇ چىقاركى، گۈزەل ئەخلاق ئۆزى بىلەن پاراللېل ھالدىكى يامان ئادەتكە ئوخشاش ماس ھالدا ئۈچ گۈرۇپپىغا ئايرىلىدۇ. بۇ سەۋەبتىن، روھتىكى ئەقىل مۇتىدىل ھالەتتە بولغاندا ھەم ئۆزىنىڭ ھەقىقى ئوبيېكتىنىڭ ھەقىقىي بىلىمگە ئايلىنىشىغا تەشنا بولغاندا، ئۇنىڭدىكى گۈزەل ئەخلاق ئىلىمگە ياكى ھېكمەتكە ئايلىنىپ، ئۇنىڭغا ئەگىشىپلا كېلىدۇ. ئىشتىھا فۇنكسىيىسى ئۆزىگە چەك قويغان ھالدا ئۆزىنىڭ ئوبيېكتىنى ئىزدىگەن ھەم ئەقىلنىڭ يېتەكلىشىگە بويسۇنغان چاغدا، ئۇ ئۆز ـ ئۆزىنى تىزگىنلەش ھەم ئەگىشىپ كەلگەن ھەمراھىنىڭ پەزىلىتى، مەردلىكى سۈپىتىدە ئۇلىشىپلا كېلىدۇ. ئەڭ ئاخىرىدا، شەھۋەت ئىلكىدىكى فۇنكسىيە ئەقىلنىڭ قىسمەن كونترولىدا ئۆتكەندە، ئۆز ـ ئۆزىنى تىزگىنلەش ۋە ئۇنىڭغا ئەگەشكەن پەزىلەت باتۇرلۇق مەيدانغا كېلىدۇ. بۇ پەزىلەتنىڭ ئۈچرىشىشىدىن ئەڭ ئاخىرىدا ھەققانىي پەزىلەت ھاسىل بولىدۇ. ئۇلار بىر ـ بىرى بىلەن ئۆز ئارا مۇناسىۋەتلىك، ھەم مەلۇم نىسبەتتە رول ئوينىغانلىقىغا ئاساسەن، بۇ خىل پەزىلەت باشقا ئۈچ خىل پەزىلەت ئىچىدىكى يۈكسەك ھەم مۇكەممەلدۇر. ئۇ بولسىمۇ پەيلاسوپلارنىڭ نېمە ئۈچۈن ئاساسىي پەزىلەت تۆۋەندىكى تۆت خىل ئىچىدە مەۋجۇت دېگەنلىكىدۇر. يەنى، ھېكمەت، ئىپپەت، يىگىتلىك (شىجائەت) ۋە ئادالەت، بۇلارنىڭ قارشىسىدىكى يامان ئادەت

بولسا جاھالەت. تىزگىنسىزلىك (شاللاقلىق)، قورقۇنچاقلىق ۋە زۇلۇم. [24]

ياردەمچى پەزىلەتلەر ئاساسىي پەزىلەتلەرگە تەۋە. ئۇنداقتا، ھېكمەت ئاستىدا تۆۋەندىكى پەزىلەتلەر بار: زېھنى ئۆتكۈرلۈك، ئەستە ساقلاش، ئەستايىدىللىق، كەسكىنلىك ھەم ئىلمىگە ھېرىسمەنلىك، ئۆز ـ ئۆزىنى تىزگىنلەش. تۆۋىنىدە تۆۋەندىكى پەزىلەتلەر بار: كەمتەرلىك، مۇلايىملىق، سەۋر ـ تاقەت، مەردلىك، سەمىمىيلىك، قانائەت، ئاقكۆڭۈللۈك، ئۆزىنى تىزگىنلەش، رايىشلىق، سىيلىق ـ سىپايىلىك، تەمكىنلىك ھەم تەقۋادارلىق؛ باتۇرلۇقنىڭ تۆۋىنىدە كۆڭلى ـ كۆكسى كەڭ، شىجائەتلىك، قەتئىيلىك، سۆكۈنات، تەلەپچانلىق، يۈكسەكلىك ھەم چاققانلىق بار؛ ئەڭ ئاخىرىدا ئادالەت، تۆۋىنىدە دوستلۇق، ئۇلپەت، ئائىلە تاۋابئاتلىرىغا مېھرىبانلىق، شەپقەتلىك، ياخشى ھەمراھلىق، ھەققانىيەت، خۇشخۇيلۇق، يېقىملىق ۋە تەقۋادارلىق بار.

ئەپلاتون ۋە ئارىستوتېلنىڭ پەزىلەت چۈشەنچىسىدىكى دەققەت قىلىشقا ئەرزىگۈدەك بۇ خىل ئارىلاشمىلىق قارىماققا ستوئىك ۋە يېڭى پىلاتونىزم ئەنئەنىسىنىڭ داۋاملىشىشى بولۇپ، ئەپلاتون ۋە ئارىستوتېل ئېتىكا تەلىماتىنى ماسلاشتۇرۇشقا ئۇرۇنغان. ئۇنىڭدىكى پۈرفىرىنىڭ «نىكوماكوس ئېتىكىسى» ناملىق ئاللىقاچان يوقالغان، پەقەت ئەرەبچە بىر ۋەسىقىدىكى رىۋايەتلەردىن بىلگىلى بولىدىغان ئىزاھات ئەسىرى ئېھتىمال بۇ خىل تۇتىشىشنىڭ ھالقىسى بولۇشى مۇمكىن. [25]

مىسكاۋېيخنىڭ ئەپلاتونىزم ئاساسىنى قوللىنىشى پەقەت ئۇنىڭ پەزىلەت ۋە ئۇنىڭغا ماس ھالدىكى ياماق ئادەت توغرىسىدىكى سىستېمىسى ئۈچۈنلا ئەمەس، بەلكى ئارىستوتېلنىڭ ئوتتۇرىدىكى تۇر توغرىسىدىكى تەلىماتى ئۈچۈن ئىدى. مىسكاۋېيخ پەزىلەتنىڭ خاراكتېرىنى بېكىتىش مەقسىتىدە بۇلاردىن پايدىلانغان. ئارىستوتېلغا ئوخشاش، بۇ نۇقتىدا پەزىلەتنىڭ ئىككى ئاساسى ئالىرىسىدىكى ئوتتۇرا تۇر ئىكەنلىكى، دائىم ئېنىق بېكىتكىلى بولمايدىغانلىقىغا دەققەت قىلغان. [26] بىز ئەسلى ئوتتۇرا تۇر ئارقىلىق بىلىشىمىز كېرەك ئىدى. ئادەتتىكى مەنىدىكى ئوتتۇرا تۇر ئەمەس، بەلكى بىزگە مۇناسىۋەتلىك ئوتتۇرا تۇر يەنى ئالاھىدە كونتېكىستتىكى، ئالاھىدە ۋاستىدىكى ئوتتۇرا تۇر. ئۇشبۇ سەۋەبتىن بۇ خىل ئوتتۇرا تۇرلەرنى بايقاش قىيىنچىلىقى پەيدا بولغان. ئاساسىي تۇرنى يورۇتۇش ئوتتۇرا تۇرنى يورۇتماقتا قارىغاندا ئوڭاي، چۈنكى ئالدىنقىسى كۆپ سانلىق. كېيىنكىسى بولسا پرىنسىپ جەھەتتە پەقەت بىردۇر.

مىسكاۋېيخنىڭ بەخت توغرىسىدىكى تەسۋىرىدە دۇنياۋى ۋە روھانىي ئەھۋاللار ئايرىم ـ ئايرىم مۇلاھىزە قىلىنغان. ئىنساننىڭ دۇنيادىكى بەختى، ئىنسان تەبىئىتىنىڭ قىسمەن ھايۋانىي ۋە قىسمەن پەرىشتىچە بولغانلىقى سەۋەبلىك، ئىنسان ئۆزى بىر قىسمى ھېسابلانغان مۇشۇ دۇنيادا ئۆز ھاكىمىيىتىنى تىكلەپ، ئەملىي ھېكمەت ۋە ئەخلاقىي قائىدىلەر بويىچە ئورۇنلاشتۇرۇلۇشتا مەۋجۇتتۇر. ئۇنىڭ بۇ دۇنيادىن ھالقىغان بەختى بولسا، ئۇ ئۆلگەندىن كېيىن پەرىشتىلەر ۋە ئالەمنى ئەرۋاھلاردىكى بەختلىك كىشىلەر بىلەن ئالاقىلىشىش داۋامىدا بەھرىلەنگەن مىسلىسىز مەنىۋى ھۇزۇر ـ ھالاۋەت ئىچىدە مەۋجۇت. دۇنياۋى بەخت بولسا ئاخىرەتتىكى بەختتىن نەچچە ھەسسە تۆۋەن تۇرىدۇ. ئاخىرەتتىكى بەخت بىزنىڭ بارلىق ئەخلاقىي ۋە مەنىۋى تىرىشچانلىقىمىز بېتىشىنى مەقسەت قىلغان يۈكسەك پەللىدۇر. ئۇنىڭدا بىز ئىلاھىي ھاياتنىڭ بىر خىل خۇسۇسىيىتى بولمىش ئۆز ـ ئۆزىنى تولۇق قامداشتىن بەھرىمەن بولالايمىز. بۇ خىل قاراشنى قوللاش ئۈچۈن، مىسكاۋېيخ ئەبۇ ئوسمان دىماشچى ئىسىرىنىڭ تەرجىمە نۇسخىسىدا ئارىستوتېلنىڭ روھنىڭ پەزىلىتى توغرىسىدىكى رىسالىسى دەپ قارالغان بىر ئابزاسىنى نەقىل ئالغان. بىراق، ئۇ شەك ـ شۈبھىسىزكى، «نىكوماكوس ئېتىكا ئىلمى» 5 ـ ، 6 ـ ، 7 ـ جىلدىنىڭ ئۆزگەرتىلگەن تەرجىمە نۇسخىسى ئىدى. [27] بۇ يەردە ئارىستوتېل تەپەككۇر ھاياتىنى پۈتۈن ئىنسان تەبىئىتى ماھىيەتتە تەلپۈنىدىغان ئىلاھىي ھاياتتىن بەھرلىنىش يولى دەپ تەسۋىرلىگەن. [28]

بىراق، مىسكاۋەيخ ئارستوتېلغا ئوخشاش، تۇرمۇشتا ئوبيېكتىپ پايدا ياكى دوستلارنىڭ ياردىمىسىز ئەمەلگە ئاشمايدىغان پائالىيەتلىك تۇرمۇشنى كەم سۇندۇرمىغان. ئوبيېكتىپ پايدا ـ مەنپەئەتنى مۇڭاپىق قوغلاشقاندا، ئىنسانلارنىڭ دوستلۇقى ئۇنىڭغا نىسبەتەن گۈزەل ھاياتتىكى بىر خىل ماھىيەتلىك تولۇقلاش ھېسابلىنىدۇ. دوستلار سۆھبىتى ۋە ئۇنىڭدىن زوق ئېلىشنى ئىستەش تەشنالىقى توپلىشىپ ياشاش دېگەن ئاتالغۇ بىلەن تەسۋىرلەنگەن. ئارستوتېل «سىياسەتنامە» دە توپلىشىپ ياشاشنىڭ «تەڭرىمۇ ئەمەس، ياۋايى ھايۋانمۇ ئەمەس» ئىنسانىنىڭ بىر خىل ماھىيەتلىك ئالاھىدىلىكى ئىكەنلىكىنى بايقىغان. [29] دوستلۇقتىن باشقا يەنە مۇھەببەتنىڭ خىلمۇ ـ خىل شەكىللىرى مەسىلەن، جۈپتى ياكى ئەۋلادىنى ياخشى كۆرۈش، ئىلىملىكلەر ۋە پەزىلەتلىكلەرنى ھۆرمەتلەش، ئەڭ ئاخىرىدا ئاللانى ياخشى كۆرۈش مۇزاكىرە قىلىنغان. ھەم ھەمراھىمىز ۋە ئۆزىمىزگە مۇناسىۋەتلىك تۇرمۇش يېتەكچى پرىنسىپىنى بىر تەرەپ قىلىش ئۈتتۇرىغا قويۇلغان. بۇ جەھەتتە، پەزىلەتلىك ئادەم ھەم ئەخلاق ئۇستىلىرى ئوخشاشلا ئىككى ئۆزگىچە مەسىلىگە دۇچ كېلىدۇ. يەنى ئەخلاقىي «ساغلاملىق»قا ئېرىشكەندە، بۇ خىل ساغلاملىقنى قوغداش قاچانكى ئەخلاقىي ساغلاملىقنى يوقاتقان ھامان، دەرھال بۇ خىل ساغلاملىقنى ئەسلىگە كەلتۈرۈش. شۇڭا بىز تىببابەتتە قىلغىنىمىزدەك، ئالدىنى ئېلىش تەدبىرى ۋە ئەخلاق پەلسەپىسىنىڭ داۋالاش ئىقتىدارى توغرىسىدا سۆزلەيمىز. [30]

روھنى قىينايدىغان ھەم ئۇنىڭ ئازابلىنىشىغا سەۋەبچى بولغان بارلىق ئىشلار ئىچىدە ئەڭ قاتتىق ئەيىبلىنىدىغىنى ئەخلاقىي كېسەللىك قورقۇنچاقلىق، بولۇپمۇ ئۆلۈمدىن قورقۇشتۇر. بۇ خىل قورقۇش ئۆلۈمنىڭ ھەقىقىي خاراكتېرىنى بىلمەيدىغان، ئەكسىچە ئۆلگەندىن كېيىن جەسەتنىڭ چىرىشىگە ئەگىشىپ، مەۋجۇتلۇق پۈتۈنلەي ئاخىرلىشىدۇ دەپ قارايدىغان نادان، ئىلىمسىز كىشىلەرنىڭ كاللىسىنى جۇدا قىلىدۇ. بىراق، ئۆلۈم پەقەت بىر جەريان بولۇپ، بۇ ئارقىلىق روھ ئۆزىنىڭ دۇنياۋى ھاياتتىكى قورالى بولمىش بەدەندىن ئايرىلىپ، باشقا بىر يۇكسەك، پاك ھەم بەختلىك باسقۇچقا كىرىدۇ. روھ پاك مادىدا بولۇش سۈپىتى بىلەن چىرىمەيدۇ ھەم بۇزۇلمايدۇ، لېكىن ئۇ پەقەت ئۆزگىرىدۇ. روھتىن ئىبارەت بۇ ھەقىقەتنى بىلگەن پەيلاسوپتا ھەرگىزمۇ ئاسانلا ئۆلۈمدىن قورقۇش، ھەتتا دۇنيادىكى قىيىنچىلىقلار، تۇپەيلى كەلگەن ئازابتىن قايغۇرۇش بولمايدۇ. دەر ھەقىقەت، ھەقىقىي پەيلاسوپلار«ئىرادىي ئۆلۈم» شارائىتىغا ئېرىشكەن كىشىلەر بولۇپ، مەيلى خىيال ياكى ئەملىيەتتىكى ئازابلار بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، ھېچقانداق ئازاب ئۇلارنى ئاۋارە قىلمايدۇ. تەبىئىي ئۆلۈم بىلەن تۇپتىن ئوخشىمايدىغان بۇ خىل ئىرادىي ئۆلۈم پەيلاسوپلاردا، بولۇپمۇ ئەپلاتون ئېيتقان بەدەنىي لەززەتلەردىن ئۆزىنى تىزگىنلەش ۋە روھىي ھالەتنىڭ چېكىنىشىدە مەۋجۇت. [31]

ھالبۇكى، ناۋادا ئازابقا ئىشىنىش سەۋەبى ئۆلۈم بىلەن بىرلەشتۈرۈلسە، بۇ ئۆلۈمدىن قورقۇش ئازابتىن قورقۇشتىن كېلىپ چىققان. ئۇنداقتا، كىشى شۇنى ئەستە چىڭ تۇتۇشى كېرەككى، ئازابقا دۇچار بولۇش تىرىكلەرنىڭ ئىشى. ئىنسانلارنىڭ روھلىرى تەندىن ئايرىلغاندىن كېيىن، بارلىق ئازابلاردىن خالاس بولىدۇ. چۈنكى ئۇلار بارلىق سەزگۈسىدىن مەھرۇم بولغان. مۇبادا بىر كىم «بىز ئۆلۈشنىڭ ئاقىۋىتىدىكى جازاغا ئۇچراش تۇپەيلى ئۆلۈمدىن قورقمىز دېسە» ئۇنداقتا ناھايىتى ئېنىقكى، بۇ چۈشەنگەن ئوبيېكت ئۆلۈم ئەمەس، بەلكى جازا. ئەقىللىق كىشىلەر جازاغا سەۋەب بولىدىغان گۇناھلاردىن ساقلىنىش ئارقىلىق ئۇ خىل جازادىن مۇداپىئەلىنەلەيدۇ. [32]

پەلسەپە ئەڭ ياخشى داۋا بولىدىغان، روھنى قىينايدىغان ئەڭ ئېغىر ئەخلاقىي كېسەل قايغۇ ـ ھەسرەتتۇر. ئۆلۈمدىن قورقۇشقا ئوخشاشلا، قايغۇ ـ ھەسرەت بىلمەسلىك، يەنى بىزنىڭ ھاياتىمىزدىكى قىسقىغىنە ئەھۋاللارنى بىلمەسلىك، بىزنىڭ ھەقىقىي بەختىمىزنى تەشكىل قىلغۇچى شەيئىلەرنى بىلمەسلىك ياكى بەتبەختلىكىمىزنىڭ ئالامىتى دۇنياۋى بايلىقلارنى ئارزۇ قىلىشتەك شال

لاقلىقلار تۈپەيلى پەيدا بولىدۇ. ئارقىدىنلا، مىسكاۋىيىخ قايغۇ ـ ھەسرەت ۋە ئۇنىڭ ئاساسلىق خۇ-سۇسىيىتى دىئاگنوزىنى ئارقا كۆرۈنۈش قىلىپ تۇرۇپ، چوڭقۇر تەپەككۇرى بىلەن قايغۇ ـ ھەسرەتنى ھەيدەش ئۇسۇلىنى بايان قىلىپ، ئۆزىنىڭ سوقراتچە ۋە سىنتسىزم روھىغا باي ئەخلاق رىسالىسىنى ئاخىرلاشتۇرغان. بۇ بىزنىڭ كۆرگىنىمىزگە ئوخشاش كۆپلىگەن مۇسۇلمان پەيلاسوپلار، يەنى كىندى، رازىنىڭ ئەخلاقىي رىسالىلىرىنىڭ خاتىرىسىدە قوللانغان ئۇسۇلغا ئوخشايدۇ.

3 . يەھيا بىن ئادى

X ئەسىردىكى پەيلاسوپ ۋە مەنتىقشۇناسلارنىڭ ئاكتىپ يادروسىغا تەۋە يەنە بىر مەشھۇر ئىسما ـــ ئىلگىرى بىز مۇشۇ دەۋردىكى تەرجىمە ھەرىكىتىدىكى مۇھىم شەخس سۈپىتىدە تىلغا ئالغان ياكوپ مەزھىپىدىكى ئالىم يەھيا بىن ئادىدۇر. [33] ئۇ يالغۇز سۇرىيە ـ گرېك ئىلىملىرى بو-يىچە بىر تەرجىمانلا ئەمەس، بەلكى X ئەسىر پەلسەپە ۋە ئىلاھىيەت بەس ـ مۇنازىرىلىرىدىكى خا-تىرىلەردە ئۆزىگە مۇناسىپ ئورۇنغا ئىگە. ئۇنىڭ مول، چوڭقۇر بىلىمى ئۇنىڭ ئۆز قولى بىلەن يازغان دەپ قارالغان ئەسەرلىرىدە ئىپادىلەنگەن بولۇپ، ئالىملار ۋە ئىلىم ھامىيلىرىنىڭ يۇكسەك ياخشى باھاسىغا ئېرىشكەن، ساقلانغان ھەم تارقالغان بىر قەدەر مۇھىم بەزى پەلسەپىۋى ياكى مەنتىقە ئەسلى ئەسەرلىرىنىڭ كۆپ بايانلىرىدا نامايان بولغان. مەسىلەن، ئومۇمەن باشقىلار تەرجىمە قىلغان دەپ قارىلىپ كەلگەن ئارستوتېلنىڭ پۈتۈن توپلام «مېتافىزىكا» ئەسىرىنى رىۋايەتلەردە يەھيا بىن ئادى تەرجىمە قىلغان دېيىلىدۇ. [34]

يەھيانىڭ مەنتىقە ئىلمى جەھەتتىكى ئورنىنى ئۇنىڭ زور مىقدارىدىكى ئەسەرلىرىدىن بايان قىلىش مۇمكىن. [35] ھەم ئۇنىڭ بىزدىكى نوپۇزلۇق ماتېرىياللار تەرىپىدىن ئەينى چاغدىكى ئەڭ داڭلىق مەنتىقشۇناس دەپ تاللانغانلىقىدەك پاكىت بىلەن تېخىمۇ ئىچكىرىلەپ چۈشەندۈرۈش مۇمكىن. بۇ ئۇنۋان ئۇنىڭغا ئەينى ۋاقىتتا باغداتتىكى ئىككى نەپەر ئاساسلىق مەنتىقشۇناس ـــ ئۇ-نىڭ ئۇستازلىرى فارابى ۋە ئەبۇ بەشىر ماتتادىن كېيىن مىراس قالغان. [36]

ئۇنىڭ مۇھىم ئېتىكا رىسالىسى «ئەخلاقىي تەربىيىلىنىش» تىن باشقا مەنتىقە، پەلسەپە ۋە ئەخلاققا ئائىت زور مىقدارىدىكى ئەسەرلىرى ئاساسەن يوقىلىپ كەتكەن. بۇ ئىجادىي ئەسەرلەر ئىچىدە دىققەت قىلىشقا ئەرزىيدىغىنى مەنتىقە بىلەن گرامماتىكىنىڭ مۇناسىۋىتىگە ئائىت رىسالە بولۇپ، ئۇ كىچىك قوللانما ياكى مۇنازىرە ئەدەبىياتى تۈرىگە تەۋە. يۇقىرىدا كۆرسىتىپ ئۆتكىنىمىزدەك، بۇ خىل ئەدەبىياتنا باغداتتا ئۆتكۈزۈلگەن گرېك مەنتىقىسى بىلەن ئەرەب گرامماتىكىسى ئارىسىدىكى مۇنا-سىۋەتلىرىگە دائىر قىزغىن بەس ـ مۇنازىرە خاتىرىلەنگەن. يەنە ئەبەدىيلىكنىڭ ماھىيىتى، چەك-سىزلىك، ئاتوم نەزەرىيىسى، مۇمكىنچىلىكنىڭ ماھىيىتى قاتارلىقلار توغرىسىدا بەزى رىسالىلىرى بار. [37]

ئۇنىڭ «ئەخلاقىي تەربىيىلىنىش» دېگەن ئەسىرى مىسكاۋىيىخنىڭ شۇ ناملىق ئەسىرىدىن ئېھتىمال 50 يىل بۇرۇن يېزىلغان بولۇپ، ئۇ بۈگۈنگىچە ساقلىنىپ قېلىنغان ئاز ساندىكى ئەرەبچە ئەخلاق رىسالىلىرىنىڭ بىرىدۇر. بۇ رىسالىگە ئاساسلانغاندا، ئىنساننىڭ تەبىئىي مىجەزى ئۇنىڭ ئەقىلسىز تەبىئىتىدىكى رەزىللىككە مايىل. بىراق، تەربىيە بۇ خىل رەزىللىككە مايىل مىجەزنى مەلۇم دەرىجىدە تىزگىنلىيەلەيدۇ. ھالبۇكى، بەزى ئەھۋاللاردا پەقەت ئۇلار چۈشكۈنلىشىپ، چى-رىكلىشىپ، قوتقۇزۇۋالغۇسىز دەرىجىگە بېرىپ قالمىغان بولسىلا، كۈچلۈك تىزگىنى رەزىل قىل-مىشلارنى توسۇيالايدۇ. [38]

مىسكاۋىيىخقا ئوخشاش، يەھيا ئەخلاقىي پەزىلەتتىكى ئاساسلىق پەرقلەرنى ـــ ئىشتىنا، شەھ-

ۋەت ۋە ئەقلىي كۈچلەرنى ئۆز ئارا قارشىلاشتۇرغۇچى بېسىم ۋە جىددىيلىكتىن كېلىپ چىققان ماسلىشالماسلىقتىن بولۇشى مۇمكىن دەپ يىغىنچاقلىغان. ئەگەر ئىشتىها كۈچى ئەقىلنى مەزمۇت تىزگىنلىۋالسا، ئۇنداقتا ئۇ كىشىنى ئىنسان دېگەندىن كۆرە ياۋايى هايۋان دېگەن تۈزۈك. ئۇ هەمراهلىرىدىن يىراقلىشىپ، هەۋەس تىزگىنىنى ئەركىن قويۇۋېتىدۇ. ئۇنى تۇيۇق يولدىن قايتۇرۇپ كېلىش مۇمكىن بولمىغان چاغدا، دۆلەتنىڭ ئۇنى جەمئىيەتتىن ئايرىپ جازالاش مەسئۇلىيىتى بار. بۇ ئارقىلىق ئۇنىڭ باشقىلارنىڭ ئەخلاقىنى بۇزۇشىنىڭ ئالدى ئېلىنىدۇ. يەنە بىر تەرەپتىن، شەهۋەت كونترولىلۇقىدىكى كىشى تاجاۋۇزچى، باسقۇنچى بولىدۇ ياكى ئىنتىقام ئېلىش كويىدا يۈرىدۇ ۋە ياكى هەمراهلىرى بىلەن ئېلىشىپ ئاخىر هالاك بولىدۇ. [39]

ئىنساننى هايۋانلىقتىن يىراقلاشتۇرىدىغان ئەقلىي كۈچكە كەلسەك، بىر ئادەمنىڭ يۈكسەكلىكى ـــ ئۇنىڭدىكى ئەقىلنىڭ ئىشتىها بىلەن شەهۋەتنى قانچىلىك كونترول قىلالىشى بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك. ئەقلىي كۈچ بىلەن ماس هالدىكى گۈزەل ئەخلاق بولسا ئىلىم ئىگىلەش، شەخس بىلەن ئومۇم ئوتتۇرىسىدىكى ئىشلارنى توغرا بىر تەرەپ قىلىش، دوستلۇق، كەڭ قورساقلىق، شەپقەت، سەۋر ۋە ئىپپەتتۇر. يامان ئەخلاق بولسا هىيلىگەرلىك، رىياكارلىق ۋە هەسەتخورلۇق. بۇ ئېنىقكى ئەقىلنى ياخشى ئىشلەتمىگەنلىكتىن كېلىپ چىققان. ئەقلىي پەزىلەتلەرنىڭ يېتىشتۈرۈلۈشى ئادەتتە ئەخلاقنىڭ ئاساسىدۇر. چۈنكى بۇ ياخشى پەزىلەتلەرنى ئۆزىدە كۈچلۈك مۇجەسسەم قىلغان كىشى ئۆزىدىكى نەپس (ئىشتىها) ۋە شەهۋەت كۈچلىرىنى تىزگىنلەپ، ئۇلارنى ئۆز ئارا ماسلاشتۇرالايدۇ. [40]

يەهيانىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، ئاساسلىق گۈزەل پەزىلەتلەر: ئىپپەت، ئىتىدال (مۇۋاپىق)، سالاپەتلىك ـ سالماقلىق، سەۋر ـ تاقەت، ئەدەب، دوستلۇق، مەرهەمەت، ساداقەت، كەمتەرلىك ۋە مەردلىكتۇر. بۇلارنىڭ قارىمۇ قارشىسى بولسا بىر تۈركۈم يامان ئادەتلەر بولۇپ، ئۇلار: شەهۋەت، هاياسىزلىق، شاللاقلىق، تېرىككەكلىك، تۇيغۇسىزلىق (تاشيۈرەكلىك)، هاكاۋۇرلۇق، مۇناپىقلىق، يالغانچىلىق ۋە ئاچكۆزلۈكتۇر.

بۇ پەزىلەتلەر ئېنىقكى ئارستوتىل ـــ ستوئىك مەزهىپىدىن كەلگەن. يەهيا بۇلارنى بايان قىلغاندا، بىۋاسىتە ئوتتۇرا تۈر تەلىماتىغا مۇراجىئەت قىلمىغان، بىراق، بۇ تەلىماتنىڭ مەزمۇنى ئۇنىڭ مۇلاهىزىسى ئىچىدە بار. بۇنىڭ بىلەن بىردەك بولۇش ئۈچۈن، ئۇ ئارستوتېل بىلەن بىرلىكتە بەزى قىلىق ياكى پەزىلەتلەرنىڭ مەلۇم ئادەمگە نىسبەتەن ياخشى ئەخلاق، يەنە مەلۇم ئادەملەرگە نىسبەتەن يامان ئەخلاق بولىدىغانلىقىنى ئېتىراپ قىلغان. كېيىنكىلەرگە مەنسۇپ بولغان تەقدىرلەشكە ئىنتىلىش چەكتىن ئېشىپ كەتسە، ئەيىبلەشكە تېگىشلىك بولۇپ قالىدۇ. بولۇپمۇ ياشانغانلار ئىچىدە شۇنداق. ساددىلىق، ئىقتىسادچانلىق قاتارلىقلار تالىپلار، ئالىملار ئارىسىدا ماختالغان بولسا، پادىشاه ياكى هۆكۈمرانلار ئارىسىدا ئۇنداق بولۇشى ناتايىن. شەكلەن هەشەمەتچىلىك هۆكۈمدارلارغا ماس كېلىدۇ. بىراق، بۇ راهىبلار، تالىپلار، ئالىملار ئارىسىدا قىلچە ئەهمىيىتى بولمىغان بىر ئىشتۇر. [41]

يۇقىرىدا تەهقىق ئېتىلگەن پەزىلەتلەر ۋە قۇسۇرلار ئىنسانلار ئارىسىدا هەققانىي تارقالغان بولۇپ، بۇ سەۋەبتىن هېچبىر ئىنسان تامامەن قۇسۇرسىز ۋە پۈتۈنلەي پەزىلەتلىك بولۇپ كەتمەيدۇ. بىراق گۈزەل ئەخلاق يۈكسەكلىكنىڭ هەقىقىي بەلگىسى بولۇپ، ئۇ ئادەتتە تەسەۋۋۇر قىلىنغاندەك، تۇرمۇشتىكى بىر كىشىنىڭ شەكلەن هالىتىنىڭ كۆرسەتكۈچى دېگۈدەكلا بولۇپ قالغان بايلىق ياكى ئىجتىمائىي مەنسەپ، ئابروي ئەمەس. شۇنىڭغا باراۋەر، ئەگەر تۇرمۇشتىكى شەكلەن مال ـ مۈلۈككە گۈزەل ئەخلاق قوشۇلسا، ئۇلارنىڭ بىرلەشمىسى بىر قەدەر زور بەخت ـ سائادەتنىڭ كاپالىتى بولىدۇ. بىراق، بۇ پەقەت شۇ بايلىقنى ئىگىلىگۈچى توغرا يولدا ماڭغان مەرد كىشى بولغاندا شۇنداق بولىدۇ.

جاھالەت ئىچىدىكى نادان، چىركىن كىشىلەر ئارىسىدا بايلىق شۇ كىشىلەرنى ئەيش ـ ئىشرەت، كەيپ ـ ساپا بىلەن تەمىن ئەتكۈچى گۈناھقا مۇپتىلا قىلىدىغان ۋاستە بولۇش سۈپىتى بىلەن تەخمۇ زور چىرىك، چۈشكۈن قىلمىشلارنىڭ يۈز بېرىشىگە سەۋەب بولىدۇ. بايلىق ئادەتتە ۋاقىتلىق بولىدۇ. باينىڭ دۇنيادىكى بايلىقى قولىدىن كەتسە، ئۇ ئۆزىنىڭ تەلەيسىز ھەمراھلىرىدىن پەرقسىز بولىدۇ. ئۇنىڭ بايلىقىنىڭ يوقىلىشى ھېسابىغا كەلگىنى ئۈنى ئىلگىرى چەكلەپ كەلگەن ئىززەت غۇرۇرى ئەمەس. [42]

پەقەت تەدرىجىي ياكى ئادەتلىنىش ئارقىلىق يېتىلدۈرگىلى بولىدىغان گۈزەل ئەخلاققا ئېرىشىش ئۈچۈن، بىرىنچى قەدەمدە روھتىكى ئىشتىھا ۋە شەھۋەت كۈچى تىزگىنىنى ئەقىل كۈچى ھاكىمىيىتىگە بويسۇندۇرۇشۇ كېرەك. بۇنداقتا، خىلمۇ خىل ھەۋەسلىرىنى تىزگىنلەشتە، كىشى جەزمەن پەس ئوبيېكتلارغا بولغان مايىللىقىنى ئوخشاش تۇردىكى بىر قەدەر قىممەتلىك ئوبيېكت ئۈستىگە يۆتكەيدۇ. ئالدى بىلەن، ئەگەر بۇ خىل ئۆزىنى تۇتالماسلىق جاھىللىققا ئايلانغان، ئۇ كىشى ئۆزىمۇ يېڭىلگەنلىكىنى تەن ئالمىسا، تاكى روھ ئىتائەت قىلغۇچە داۋاملىق ئۇزلۇكسىز تىرىشىش كېرەك. بۇ جەريانىدا ئۇ ئەڭ ياخشىنسى زاھىدلار، مۇناخىلار، دىندارلار ۋە ئىلىملىك كىشىلەر بىلەن ئۇلپەتلىشىپ، پاسىقلار ۋە لۇكچەكلەردىن يىراق تۇرۇشى پايدىلىقتۇر. [43]

بىر ئادەم ئۇچۇن ئەڭ ناچار ئالاقە ھاراقكەش بىلەن بېرىش ـ كېلىش قىلماقلىقتۇر. چۈنكى ھاراق ئىچىش شەھۋەت، ھاۋايى ـ ھەۋەسلەرنى غىدىقلايدۇ. گەرچە ئۇ شەھۋەتنى تىزگىنلىگەن چاغدا، ماھىيىتى رەزىل بولمىسىمۇ، ئىچەرمەنلەر بىلەن بىللە ھەمداستىخان بولۇپ كۆڭۈل ئاچقاندا، بولۇپمۇ «كۆزنى چاقنىتىدىغان سەتەڭ ئايالار» مۇزىكىغا تەڭكەش بولغاندا، غەرق مەستلىك رەزىل گۈناھلارغا سەۋەب بولىدۇ. [44]

مىجەزدىكى قوپال، تەرسالىقلارنى تىزگىنلىمەكچى بولغان كىشى غەزەپلەنگۈچىنىڭ كۈلكىلىك ھەرىكىتى بولسا ئۇنىڭ ئالدىراقسان ـ قىزىققانلىقى ۋە ئەقىلسىز ھېسسىياتىنىڭ پارتلىشى دەپ چۈشىنىدۇ. ئۇ ھەر چاغ قۇتراتقۇلىغاندا، بۇ ئۈنى ئۆزىنىڭ ئۆرنەكلىرىگە تەقلىد قىلىشتىن توسۇپ، ئۆز غەزىپىنى بېسىۋېلىشقا يۈزلەندۇرىدۇ. ئۇ يەنە زوراۋان لۇكچەكلەر بىلەن ئاغىنە بولماسلىقى، كۈچلۈك ئىچىملىك (ھاراق) ئىچىشتىن ساقلىنىشى ۋە غەزەپ قوزغايدىغان سورۇنلاردىن يىراق تۇرۇشى لازىم.

مۇئەللىپنىڭ بايان قىلغىنىدەك، ئەخلاق تەربىيىسى مەسلىسىنىڭ ئادەتتىكى ئۇلچىمى ئىشتىھا ۋە قوپال، تەرسا مىجەزنى ئەقىلنىڭ كونترولىغا ئۆتكۈزۈشتۇر. ئەقلىي كۈچ باشقا ئىككى خىل كۈچ (ئىشتىھا بىلەن شەھۋەت) نى كونترول قىلغان دەرىجىدە روھنىڭ ئېزىقتۇرۇشىغا ۋە ناچار ئەخلاقنىڭ بۇلغىشىغا ئۇچرىمايدۇ. [45] شۇڭا ئەخلاق تەربىيىسىنىڭ مۇھىم مەقسىتى ـ بىر قەدەر قىيىن ياكى سىرلىق ئەقلىي مەسىلىلەرنى ئۆگىنىش ۋە چوڭقۇر تەپەككۇر قىلىش ئارقىلىق ئەقلىي كۈچنى تەربىيىلەشتۇر. بۇ خىل ئۆگىنىش ئېتىكا ۋە سىياسەت ئىلمىنى ئۆگىنىش بىلەن بىرلا ۋاقىتتا باشلىنىشى ۋە بىرقەدەر خىيالىي ياكى ئابستراكت چېنىقتۇرۇشقىچە داۋاملىشىشى لازىم.

روھ ئەگەر ئەقلىگە ھەقىقىي بويسۇنسا، ئۇ نەپسانىيەتنىڭ ياخشى ياكى زىيانلىق ئىكەنلىكىنى پەرقلەندۇرۇش جەھەتتە كۆپ بولمىغان قىيىنچىلىقلارغا ئۇچرىسا، ئۇ ئەقىلنىڭ يېتەكلىشى بىلەن ياشايدۇ. بولۇپمۇ روھ رەزىل قىلمىش ياكى خىياللارنىڭ قانچىلىك پايدىسىزلىقى، ئۇلارنىڭ ھەرىكەت سەۋەبى ۋە ئوخشاشلا يوشۇرۇن ئىقتىدارغا ئېلىپ كەلگەن زىيىنى ئۇلاردىن كېلىدىغان دەپ كۈتۈلگەن پايدىغا قارىغاندا زور ئىكەنلىكىنى ئېنىق تونۇيدۇ.

ھەقىقىي پەزىلەتلىك ئىنسانىنىڭ ئالاھىدىلىكى تۆۋەندىكىچە:

1. ئۇ جەزمەن بارلىق گۈزەل ئەخلاقلارغا ئىگە بولۇشى، ھېچقانداق قۇسۇرى بولماسلىقى كېرەك. بىراق ھەممىگە مەلۇمكى، بۇنىڭغا ئىنسان يېتەلمەيدۇ. ئەگەر بىرەر كىشى بۇ ھالەتكە يەتتى دەپ پەرەز قىلتىنسا، ئۇ چوقۇمكى پەرىشتىلىككە يېقىنلاشقان بولۇپ، ئىنسان ئەمەس.

2. ئۇ يەنە جەزمەن ئەڭ يۇكسەك مەرتىۋىگە ئىنتىلىشى، ھەم بۇ مەرتىۋىنى ئۆزىنىڭ ئەخلاقىي مۇكەممەللىككە يېتىش سەپىرىدىكى بىر باسقۇچ دەپ بىلىشى كېرەك.

3. ئۇ ئىلىملەرنى تىرىشىپ ئۆگىنىشى، كېيىن ئېتىكا ئىلمى ۋە سىياسەت ئىلىملىرىنى داۋاملىق ئۆگىنىشى شەرت.

4. ئۇ جەزمەن ئىلىملىك ھەم تەقۋادار دىنداشلىرى بىلەن ئۇلپەتلىشىشى، پاسىق ھەم جاھىل خورلار بىلەن بىر سەپتە تۇرۇپ قېلىشتىن ساقلىنىشى كېرەك.

5. ئۇ جەزمەن كۇندىلىك تۇرمۇشتىكى يېمەك ـ ئىچمەك، ئىستېمال قاتارلىق مەسىلىلەردە ئاساسلىنىدىغان «ئۆزىنى چەكلەش پرىنسىپى» نى تۇزۇپ چىقىشى كېرەك.

6. ئۇ جەزمەن مال ـ دۇنياغا بېرىلمەسلىكى، مال ـ دۇنيانى بولسا نوقۇل ھالدىكى يۇكسەك ھاياتىنى خورىتىدىغان ۋاستە دەپ بىلىشى، مال ـ دۇنيا يىغماسلىقى ياكى زۆرۈر بولغاندا بېخىللىق قىلماسلىقى مال ـ مۈلكىنى پايدىلىق ئىشلارغا سەرپ قىلىشى زۆرۈر.

7. ئۇ چوقۇم ئۆزىنى بارلىق كىشىلەرنى قىزغىن سۆيۈشكە، ئۇلارغا نىسبەتەن مەرھەمەتلىك بولۇشقا ئادەتلەندۈرۈشى زۆرۈر. چۈنكى ئىنسانىيەتنىڭ ماھىيىتىدىن ئېلىپ ئېيتقاندا، ئادەم بىلەن ئادەم ئاددىي بىر ئائىلە ياكى قەبىلىنى شەكىللەندۈرىدۇ. پەقەت ئۇ ئۆزىنىڭ قوپال مىجەزى تەرىپىدىن كونترول قىلىنىپ باشقىلارنى باشقۇرۇشقا ھېرىس بولمىسىلا، ئۇ باشقا بارلىق كىشىلەر ئارىسىدا ئۆزىنىڭ قېرىنداش ۋە دوستلىرىنى كۆرىدۇ. [47] ئۇ بۇ مەسىلىنى قانچە ئىدراكىي مۇلاھىزە قىلغانسېرى، كىشىلەردە پەزىلەت ھەم قۇسۇرنىڭ بارلىقىنى، پەزىلەتلىك كىشىلەرنىڭ مۇھەببەتكە ئېرىشىشكە تېگىشلىك، قۇسۇرى بار كىشىلەرنىڭ ئېچ ئاغرىتىش ھەم ھېسداشلىققا موھتاج ئىكەنلىكىنى شۇنچە ھېس قىلىدۇ. ھۆكۈمدارلار ئۆزىنىڭ پۇقرالىرىغا نىسبەتەن بىر ئائىلە باشلىقى ئۆزىنىڭ ئائىلە ـ تاۋابىئاتلىرىغا مۇئامىلە قىلغانغا ئوخشاش، بۇ ئالاھىدىلىك پادىشاھ ياكى ھۆكۈمدارلارغا نىسبەتەن ئېھتىياجغا ئىنتايىن ماس كېلىدۇ. [48]

ھالبۇكى، يەھىيانىڭ ئىلاھىيەتكە قىزىقىشى قارىماققا ئۇنىڭ مەنتىقە ـ پەلسەپىگە بولغان قىزىقىشىغا ئوخشاش چوڭقۇر بولۇپ، ئۇنىڭ ئىسلامىيەت ئىلاھىيەت ئىدىئولوگىيە تارىخىدىكى ئورنى ناھايىتى يۇقىرى. ئۇ ئەينى دەۋردىكى زامانداش مۇسۇلمانلار بىلەن بىرلىكتە ئىلاھىيەت بەس ـ مۇنازىرىسىگە قاتناشقان ئاز ساندىكى خرىستىئان ئالىملارنىڭ بىرى. بۇ نۇقتىدا ئالاھىدە ئەھمىيەتكە ئىگە بولغىنى شۇكى، ئۇ IX ئەسىردىكى پەيلاسوپ ئەل كىندى يازغان ئۇچلۇك بىر تەلىماتىغا قارشى بىر كىچىك كىتابچىغا رەددىيە بەرگەن، بۇ كىتاب پەقەت يەھيانىڭ رەددىيىسىدىلا ساقلىنىپ قالغان. ئۇنىڭدىن سىرت، ئۇ ـ ئىلاھىيەت نۇقتىئىنەزىرى كېيىنكى مۇسۇلمان مۇئەللىپلەر تەرىپىدىن نەقىل كەلتۈرۈلگەن ياكى مۇزاكىرە قىلىنغان ئاز ساندىكى خرىستىئان ئالىملارنىڭ بىرى. II X ئەسىردىكى يەھۇدىي پەيلاسوپ مەيمۇندىسنىڭ قارىشىچە، مۇسۇلمانلارغا تۇنجى بولۇپ مەدرىس ئىلاھىيەت (كالام) مېتودىنى تونۇشتۇرغۇچى يەھيا ئىكەن. [49]

ئۇنىڭ ئىلاھىيەتكە ئائىت ئەسەرلىرىنى شەرھ ۋە مۇنازىرە تۈسىدىكى دەپ ئىككى تۈرگە ئايرىش مۇمكىن. ئۇنىڭ ئىچىدىكى زور مىقداردىكى قوليازمىلار بۈگۈنگىچە ۋاتىكان ياكى پارىژدا ساقلانماقتا. [50] ئاللىقاچان يوقالغان مۇنازىرە خاراكتېرىدىكى قىسمەن ئەسەرلەر قارىماققا كۆپلىگەن مۇسۇلمان پەيلاسوپ ۋە ئىلاھشۇناسلارمۇ ھۆجۇم قىلغان، يېڭى شەكىللەنگەن ئەشئەرىي مەزھىپىگە قارىتىلغانىدەك قىلاتتى. مەسىلەن، «ئىنسان،نىڭ ھەرىكىتىنى ئاللانىڭ يارىتانلىقى، ئىنسانىڭ ئېرىشكەنلىكىنى تەرغىپ قىلغۇچى كىشىلەرنىڭ خىلمۇخىل دەلىللىرىگە رەددىيە» ھەم مۇشۇ ئەسەر بىلەن بىر قاتاردىكى، ئىنسان ھەرىكىتىنىڭ ئاللا تەرىپىدىن يارىتىلغانلىقىنى بايان قىلغۇچى ئەسەر بىلەن ئوخشىشىدىغان ماقالىلەرنىڭ ھەممىسى بىز تۆۋەندە مۇتالىئە قىلماقچى بولغان ئەشئەرىيلەرنىڭ ئېرىشىشقا ئائىت چۈشەنچىسىگە قارىتىپ يېزىلغان. ۋەقە يۈز بېرىشتىن ئىلگىرى ئاللانىڭ شۇ يۈز بېرەمكىچى بولغان ئىشنى بىلىدىغانلىقىغا ئىشىنىدىغان كىشىلەرنىڭ چۈشەنچىسىنى ھاقارەتلەپ يېزىلغان بىر پارچە ماقالە ۋە مۇمكىنچىلىكنىڭ ھەقىقەتكە دائىر باشقا بىر پارچە ماقالە قارىماققا

ئۆزئارا رىقابەتلىشىۋاتقان مۇئتەزىلىيلەر بىلەن ئەشئەرىيلەر مەزھىپىدىكى مۇسۇلمان ئىلاھىيەتشۇناسلارنىڭ ھەممىسىنىڭ بېشىنى قاتۇرغان مەسىلە، يەنى بىر ئەمەلىي گەۋدە ئۆزى ئەمەلىي يارىتىلىشتىن ئىلگىرى زادى ھەرقانداق بىر مەۋجۇتلۇق شەكىلگە ئىگىمۇ ياكى ئەمەسمۇ دېگەننى بايان قىلغانىدەك قىلاتتى. بۇنىڭغا نىسبەتەن ئەشئەرىيلەر ئىنكار قىلىپ جاۋاب بەرگەن. مۇئتەزىلىلەر بولسا مۇئەييەنلەشتۇرگەن بولۇپ، ئۇلارنىڭ سۆزى بىلەن ئېيتقاندا، «يوقلۇق (غەيرىي مەۋجۇتلۇق) نىڭ ئۆزىمۇ بىر شەيئىدۇر» دېگەننى كۆچىنىڭ يېتىشچە تەرغىپ قىلغان.

ئۇنىڭ ئاللانىڭ بىرلىكىگە دائىر رىسالىسى شەك ـ شۇبھىسىزكى، خرىستىئان دىنىنىڭ بىر خۇدالىق ئەقىدىسىنى قەستەن ئاقلىغانلىقى بولۇپ، ئىسلام ئىلاھىيەتشۇناسلىرى ۋە كەڭ مۇسۇلمانلار ئۇنىڭغا نىسبەتەن مەلۇم دەرىجىدە گۇمانلىنىش پوزىتسىيىسىدە بولغان. ئۇنىڭ شاگىرتى ئىبنى ھەمەر يازغان پەيلاسوپ بىلەن خرىستىئان دىنى مۇرىتلىرىنىڭ بىردەكلىكى توغرىسىدىكى رىسالە دەرۋەقە ئەل كىندىدىن باشلاپ ئىبىن رۇشىدقىچە بولغان پۈتكۈل ئىسلام پەلسەپە ئېقىملىرى كۆكۈل بۆلگەن ئەقىدىنى كېلىشتۇرۇش مەسىلىسىدىكى بىر تەرەپلىمە كۆز قارىشىنى روشەن ئەكس ئەتتۈردى.

خرىستىئانلار بىلەن مۇسۇلمانلار ئوتتۇرىسىدىكى تالاش ـ تارتىشنى تەتقىق قىلغان كىشىنىڭ ئالاھىدە كۆكۈل بۆلىدىغىنى ـــ ئالدىدا تىلغا ئېلىنغان يەھىيانىڭ كىندىنىڭ «سالۇس ئەقىدە (ئۈچ-لۈك بىر)سىگە تەنقىد» ناملىق ئەسىرىگە بەرگەن رەددىيىسىدۇر. [51] گەرچە «سالۇس ئەقىدىسىگە تەنقىد» ئاللىقاچان يوقالغان بولسىمۇ، بىراق كىندىنىڭ دەلىلىنى يەھىيانىڭ رەددىيىسىدىن تولۇق كۆرۈۋالغىلى بولىدۇ. كىندى ئېنىق ھالدا دەلىللەپ ئېيتىدۇكى، پۈتكۈل ئۈچلۈك بىر تەلىماتى ئاساسلانغان ئۈچىنىڭ بىر ماھىيەت چۈشەنچىسى بىر بىرىكمىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان. چۈنكى «ماھىيەت ئۇقۇمى» ئۈچلۈكتە ئورتاق بار. ھالبۇكى، ئۇنىڭدىكى ھەربىرى يەنە بەزىبىر ئالاھىدە خۇسۇسىيەتلىرى بىلەن باشقا ئىككىسىدىن پەرقلىق تۇرىدۇ. بىرىكمە بولغان ئىكەن، ئۇنداقتا ئۇ يارىتىلغۇچى دەۋرىدىكىدۇر. بىراق ھەرگىزمۇ ئەزەلىي ئەمەستۇر.

يەھيا ئۆزىنىڭ رەددىيىسىدە، تۇنجى ئالدىنقى شەرت ـــ «ماھىيەت ئۇقۇمى» نىڭ ئۈچلۈك بىر ئىچىدىكى ئۈچەيلەندە ئورتاق بار ئىكەنلىكىنى ئېتىراپ قىلغان. بىراق ئۇ ھەر بىرىنىڭ بەزىبىر ئالاھىدە خاسلىقى بىلەن قالغان ئىككىسىدىن پەرقلىق ھالدا تۇرىدىغانلىقىدەك ئىككىنچى شەرتنى ئىنكار قىلغان. ئۇ دەلىللەپ ئېيتىدۇكى، خرىستىئان مۇرىتلىرىغا نىسبەتەن، بۇ ئۈچەيلەن ئەمەلىيەتتە ئۈچ ئۆزگىچە ئالاھىدىلىك ياكى سۈپەتتۇر. بۇ خىل قاراشقا ئاساسلانغاندا، تەگرىنىڭ بىرلىك ماھىيىتى شەپقەت، ھېكمەت ۋە قۇدرەتتۇر. شەپقەت ـ ئاتا، ھېكمەت ـ ئوغۇل، قۇدرەت بولسا پەرىشتە جەبرائىل دەپ ئاتالغان. شۇ سەۋەبتىن ئۈچلۈك ئىچىدىكى ھەر بىرەيلەن باشقا ئىككىيلەن بىلەن ئورتاق بەھرىلىنىدىغان بىر خىل ئالاھىدىلىك، باشقا ئىككىيلەن بىلەن ئۆزئارا پەرقلىنىدىغان بىر خىل ئالاھىدىلىككە ئىگە. بۇ خىل ئەھۋال تەگرىنىڭ ئۆزىدىكى كۆپ خىللىق ياكى بىر كىشىنى ئۆز ئىچىگە ئالمايدۇ. رەقىب (يەنى كىندى ياراتقۇچىنىڭ يەككە ـ يېگانىلىقى، شەپقىتىنىڭ ماددىغا ئوخشاش ئارىستوتېلنىڭ ماددا نۇقتىئىنەزىرىدە، ئۇنى سۈبىيېكتىپنىڭ سۈپىتى دەپ ھۆكۈم قىلىشقا بولمايدۇ دېيىلگەن) ئىكەنلىكىنى جەزمەن ئېتىراپ قىلىشى كېرەك. بىراق بۇ تەرمىنلارنىڭ ئىچىدىكى ھەر بىرىنىڭ قالغان ئىككىيلەن بىلەن تۇيۇتىن ئوخشاشمايدىغانلىقى، بەلكى ئەزەلىي «ئۇقۇم» ئىكەنلىكىنى تەسەۋۋۇر قىلسا بولىدۇ. [52]

ئەل كىندىنىڭ ئىككىنچى دەلىلى قارىماققا پۈرفىرىنىڭ «ئىساگوگ» ناملىق ئەسىرىدىن كەلگەندەك قىلاتتى. يەنى، ئەگەر ئۈچلۈك بىردىكى ئۈچەيلەن ئۈچ جىنس دېيىلسە، ئۇنداقتا ئۈچ خىل ئايرىم تەگرى بار بولىدۇ. چۈنكى جىنس ئۆز تۆۋەنىدىكى تۈرگە تەۋە. ئۇ خىل پەرەزگە ئاساسەن، ئەگەر يۇكسەك مەۋجۇدىيەت ئەزەلىي بولمايدۇ. چۈنكى جىنس بولسا مۇستەقىل زاتقا ئۇنىڭ تاسادىپىي سەۋەبىنى قوشۇش ئارقىلىق مەيدانغا كېلىدۇ. [53] بىرىكمە بولغانلىقى ئۈچۈن، ئۇ يارىتىلغان بولۇشى كېرەك. ھالبۇكى يارىتىلغان نەرسىنىڭ ئەزەلىي بولۇشى مۇمكىن ئەمەس.

يەھيا بۇ دەللىگە رەددىيە بېرىپ ئېيتىدۇكى، خرىستىئانلارنىڭ نۇقتىئىنەزىرىگە ئاساسلانغاندا، ئۇچلۇك بىر ئىچىدىكى ئۇچەيلەن ئۇچ جىنس ئەمەس، ئۇچ تۇرمۇ ئەمەس. ئەل كىندى ئېيتقان «ـ يارالمىش» جەزمەن شەك ـ شۇبھىسىز قوبۇل قىلىنىدىغان ئەزەلىي شەرت بولۇشى مۇمكىن ئەمەس. بىز پائال سەۋەبلەردە، شەكسىگە يانداق مادىدىغا نىسبەتەن مەسئۇل سەۋەب ۋە ئۇنىڭ نوقۇل ئەگىشىشىدىن ھاسىل بولغان ئەمەس بىلەن شەكسىلىنى بارلىققا كەلتۈرگۈچى مەۋجۇدىيەت سەۋەبىنى پەرقلەندۇرىمىز. ئالدىنقى خىل ئەھۋالدا، سەۋەب زامان جەھەتتە ئۆزىنىڭ نەتىجىسىدىن ئىلگىرى بولىدۇ. بىراق كېيىنكى ئەھۋالدا، سەۋەب ھەمىشە ئۆزىنىڭ نەتىجىسى بىلەن بىرلا ۋاقىتتا يۈز بېرىدۇ. بۇنداقتا، سەۋەب سالاھىيىتىدىكى ئاتىنىڭ نەتىجە سالاھىيىتىدىكى ئوغۇل ۋە روھۇل مۇقەددەس بىلەن بولغان مۇناسىۋىتى كېيىنكى خىل تۇرگە تەۋە. [54] بۇ خىل ئەھۋالغا قارىتا بىز تەجرىبىلەر دۇنياسىدىن نۇرغۇنلىغان ئوخشىشىدىغان ئەھۋاللارنى ئۇچرىتالايمىز. مەسىلەن، كۇن چىقىشنىڭ كۇندۇز بىلەن، قاتتىق جىسىملارنىڭ ئۆزئارا تېگىشىشىنىڭ ئاۋاز بىلەن بولغان مۇناسىۋىتى قاتارلىقلار.

ئەڭ ئاخىرىدا، ئەل كىندى ئۆزىنىڭ دىئالېكتىكىسىدا پۈرفىرىنىڭ «ئىساگوگ» ناملىق ئەسىرىگە تايىنىپ، بۇ ئۇچەيلەننىڭ ئەگەر مۇكەممەل جىنس بولمىسا، ئۇنداقتا يا ئورتاق تاسادىپىي سەۋەب، ئالاھىدە تاسادىپىي سەۋەب (ياكى ئالاھىدىلىك) ۋە ياكى قىسمەن جىنس، قىسمەن پەرق، قىسمەن تۇر بولىدىغانلىقىنى ئىسپاتلىغان. [55] يەھيا ئۆزىنىڭ رەددىيىسىدە بۇ ئىككىسىنىڭ خىرىستىئان دىنىدىكى ئۇچ بىرلىك كۆز قارىشىدىكى ئۇچەيلەن ھەققىدىكى نۇقتىئىنەزەر بىلەن ئۆزئارا ماسلاشمايدىغانلىقىنى سەۋەب قىلىپ، بۇ دەللىگە ئېتىراز بىلدۈردى. خرىستىئان نۇقتىئىنەزىرى بولسا، ئىلاھىي شەخسلەردىن ھەر بىرى باشقا ئىككىيلەن بىلەن ئوخشاشمايدۇ. بىراق، ئۇلار ھەقىقىي يىغىلىشنى شەكىللەندۈرگەن. باشقىچە ئېيتقاندا، يەھيانىڭ نەزىرىدە، بۇ ئۇچەيلەن ئوتتۇرىسىدىكى پەرق ئۇقۇم جەھەتتە بولۇپ، ھەقىقەتتە ئەمەس.

بىز تىلغا ئالغان مۇنازىرىنىڭ پۈتكۈل باسقۇچلىرى جەريانىدا، ئەل كىندى «ئۆسمۇرلەر ۋە دەسلەپكى ئۆگەنگۈچىلەر» پىششىق تونۇشىدىغان، «ئۇلار (خرىستىئانلار)نىڭ كۆپ ساندىكىلىرىنىڭ ئۆيىدە تېپىلىدىغان «ئىساگوگ» I دىن پايدىلانغان. ئارقىدىنلا ئۇ ئارىستوتېلنىڭ نوپۇزىغا مۇراجىئەت قىلغان. ئارىستوتېل «توپىكا» نىڭ 1 ـ جىلدىدا [56] «بىر» نىڭ ئېھتىمال سانغا، ئالاھىدە ياكى ئادەتتىكى بىرگە مۇناسىۋەتلىك ئىكەنلىكىنى قەيت قىلغان. ئەگەر ئۇچلۇك بىرىنچى خىل نۇقتىئىنەزەر دەپ چۈشەنسە، ئۇنداقتا ئۇچ ئىلاھىي شەخس ئەگەر ئىككىنچى ۋە ئۈچىنچى خىل نۇقتىئىنەزەردە بولسا، ئالدىدا سۆزلەپ ئۆتكىنىمىزدەك، ئۈچىنىڭ بىرلەشمىسى (بىرىكمىسى) بولىدۇ.

يەھيا ئۆزىنىڭ رەددىيىسىدە، «بىر» گە دائىر خىلمۇخىل مەنىلەر ئوتتۇرىسىدىكى ئۇچ قاتلاملىق پەرقنىڭ ئۈزۈل ـ كېسىل ئەمەسلىكى، «بىر» گە مۇناسىۋەتلىك نۇقتىئىنەزەرنىڭ نەزەردىن ساقىت قىلىنغانلىقىغا دىققەت قىلغان. بىز ئېيتىمىزكى، ئۆستەڭلەر بىلەن دەريانىڭ نىسبىتى قان تومۇر بىلەن يۈرەكنىڭ نىسبىتى ياكى ئىككى ھەم تۆتنىڭ يىگىرمە ۋە قىرىق بىلەن بولغان نىسبەت مۇناسىۋىتى بىر (يەنى ئوخشاش) بولىدۇ. ھەتتا سان «بىر» دىمۇ بىز داۋاملاشتۇرغۇچى ياكى بىر ئالامەتلىكىنى پەرقلەندۇرىمىز. كېيىنكى خىل ئەھۋالدا، بىز زاتنى بىر تەسۋىرلىسەك، ئەگەر ئۇنىڭ ئاساسىي قىسمى (ياكى تەبىرى) بىر بولسا، مانا بۇ دەل خرىستىئانلارنىڭ تەڭرىنىڭ بىرلىكىنى قانداق چۈشەنگەنلىكى. چۈنكى ئۇچلۇك بىر ئارقىلىق شەپقەت، ھېكمەت ۋە قۇدرەتنى چۈشەنگەن. بۇلار گەرچە تەڭرىنىڭ سۈپىتى دەپ ھۆكۈم قىلىنسىمۇ، لېكىن بىرسى يەنە باشقا ئىككىيلەن بىلەن ئوخشاشمايدۇ.

ئۇچلۇك بىر مەسىلىسى قارىماققا ئەينى دەۋردىكى مۇسۇلمان مەنتىقشۇناس ۋە پەيلاسوپلارنىڭ قانچىلىك دەرىجىدىكى يېپىق ئالاقىسى ئۈچۈن خىزمەت قىلغان ياكۇپ مەزھىبىدىكى ئۆلىمالارنىڭ پەلسەپە ۋە ئىلاھىيەتتىكى ئاساسلىق بىر تەرەپلىمە كۆزقارىشىنىڭ بىرى. يەھيا ئۆزىنىڭ كىندىغا قىلغان رەددىيىسىدىلا ئەمەس، بەلكى باشقا زور كۆپچىلىك ئەسەرلىرىدە ئۇچلۇك بىر تەلىماتنى

ئاقلاپ، ئۇنى كەمستكۇچىلەرگە قارشى قويدى. بۇ سەۋەبتىن، «خرىستىئانلارنىڭ ئېتىقادىنىڭ توغرىلىقى» [57] ناملىق رىسالىسىدە، يەھيا ياراتقۇچىنى ئۈچ ئايرىم سۈپەتكە ئىگە تاق زات دەپ چۈشىنىش كېرەكلىكىنى تەكىتلىدى. ئاتا بولسا ئوغۇل بىلەن روھۇل مۇقەددەسنىڭ سەۋەبى، ئۇ ئوغۇل بىلەن روھۇل مۇقەددەس بىرلىكتە ئاتا بىلەن پۈتۈنلەي ئوخشاش بولغاندا ئاتىدىن سادىر بو-لىدۇ. بۇ خىل ئۇسۇل ئارقىلىق، گەرچە ئۇچەيلەننىڭ ئۆزىگە خاس ئالاھىدىلىكى بولسىمۇ، لېكىن ئۆزئارا ئوخشاش، يەنى خۇددى ئىككى يۇزلۈك ئەينەكنىڭ ئەكس ئەتتۈرگەنلىكىگە ئوخشاش ياكى ئۆزىنىڭ قىلمىشى ئۈستىدە ئويلانغان پىكىرگە ئوخشاش. چۈنكى ئۇنىڭ ئۆزى ئۈستىدە ئويلانغىنىغا ئاساسەن، ئۇ ھەرىكەت سەۋەبىي ياكى سۇبېيېكت. ئۇنىڭدىكى پىكىر (ئىدىيە) بولسا يوشۇرۇن ياكى ئوبيېكتىپ، ئۇنىڭ ئۆزىگە نىسبەتەن ئۇ بىر خىل ئەقلىي سۇبستانسىيە (ئەقىل). [58]

ئەگەر ھازىر بۇ ئۇچەيلەن پەرقلىنىمۇ ـ يوق دەپ سورالسا، جاۋاب شۇكى، گەرچە زاتى ۋە زاتقا ھەمراھ ئەزەلىيلىك، مەۋجۇتلۇق قاتارلىقلاردىن ئېيتقاندا، ئۇلار بىردەك. بىراق ھەرقايسىسى ئۆزىگە خاس خۇسۇسىيەت (ياكى دەل مۇۋاپىق مەۋجۇدىيەت) جەھەتتىن ئۆزئارا ئوخشىمايدۇ. بۇ ئۇچەيلەن ھەممە جەھەتتىن ئوخشاشمايدۇ ھەم ھەممە جەھەتتىن ئوخشىمايمۇ قالمايدۇ. [59]

قىسقىچە ئېيتقاندا، يەھيانىڭ كۆز قارىشىدا، تەڭرى بىر خىل نۇقتىئىنەزەردە يالغۇز (تاق)، يەنە بىر خىل نۇقتىئىنەزەردە ئۈچ دېيىلگەندەك قىلاتتى. ماھىيەتتە، ياكى ئۇنىڭ سۈپەتلەنگەن سۇب-يېكتىغا نىسبەتەن ئېيتقاندا، ئۇ بىر. بىراق ئۆزئارا مۇناسىۋەت، يەنى شەپقەت، ھېكمەت، قۇدرەت سۈپىتى جەھەتتىن ئۇ ئۈچتۇر. [60] يەھيانىڭ بۇ رىسالە ۋە باشقا ئوخشىشىدىغان رىسالىلەردە دە-لىللەنگىنى ئۈچنىڭ بىرلىكى ئەمەس، بەلكى ئالاھىدە ياكى ماھىيەتلىك سۈپەتلەردىكى ئۈچلۈك بىردۇر. كىشىنىڭ گۇمانىنى قوزغايدىغىنى شۇكى، مۇسۇلمان ئىلاھىيەتشۇناسلاردىن باشقا، بۇ خىل قاراشقا نىسبەتەن سوئال قويۇش زۆرۈر دەپ قارايدىغان نوپۇزلۇق ئىلاھىيەتشۇناسلارنىڭ بار ـ يوق-لۇقى بەلكىم ئۇ ئۈچلۈك زات ئەقىدىسىنى مۇۋاپىق بايان قىلىش بىر ۋاقىتتا ئۇنى رەقىبلىرىگە تېخىمۇ ئاسان قوبۇل قىلدۇرۇش مەقسىتىدە بۇ مونوفىزمچى ئىلاھىيەتشۇناس بىر تەرەپتىن پۈتكۈل ئەقىدىدىكى سىرلىق تەركىبلەرنى يوقاتسا، يەنە بىر تەرەپتىن ئۇنى ئابستراكتلاشتۇرۇپ شۇ دەرىجىگە ئەكەلدىكى، قېيقالغىنى ھەقىقىي ئۈچلۈك زات بولماستىن، بەلكى ھەر خىل سۈپەتلەر ئۈقۇمىدىكى سالۇس ئەقىدىسى (ئۈچلۈك زات) بولدى. كېيىنكى تەشەببۇس نىسبىتى فورمۇلىلىرى ۋە مۇقەددەس كىتابتىكى قاراشلار بىلەن زىت بولۇپلا قالماستىن، بەلكى تەڭرى ئۆز ماھىيىتىدىكى تاقلىق بىلەن ئۈچلۈك زات ئۈقۇمىدىكى كۆپ خىللىق بىللە مەۋجۇت بولۇپ تۇرالمايدىغان سالاھىيەتتە مەۋجۇدد-يەتتىكى بىردىنبىر يەككە ـ يېگانە ھالەتتە دېگەن چۈشەنچە بىلەن بىردەك ئەمەس. تاق سۇبستاند-سىيە ياكى مەنبە دەپ ھۆكۈم قىلىنغان سۈپەتلەرنىڭ كۆپ خىللىقى توغرىسىدا ناھايىتى ئېنىقكى، ھەربىر خىل سۇبستانسىيە كۆپ خىللىققا ئىگە. بۇ ئاز دېگەندىمۇ ئۇنىڭ بىرلىكىگە تەھدىت سالمايدۇ.

باشقا ئىككى ئاساسلىق ئىلاھىيەت مەسىلىسى دۇنيانىڭ يارىتىلىش ۋە ئىنكارناتسىيەنى ئوخ-شاشلا غىدىقلاش ئۈسۈلىدا ئوتتۇرىغا قويغان. ئىنكارناتسىيىگە دائىر بىر رىسالىدە، ئۇ چەكسىز شەپقەتلىك تەڭرىنىڭ ئۆزىنىڭ ماھىيىتىنى بەندىلەرگە يەتكۈزۈشكە مايىل بولغانلىقى، خۇددى ئوت ۋە باشقا ئاكتىپ ئامىللارنىڭ ئۆزىنىڭ ماھىيىتىنى باشقا شەيئىلەرگە يەتكۈزگەنلىكى ياكى مېڭىنىڭ شەيئىلەرنى تەپەككۇر قىلغاندا، شەيئىنىڭ شەكلىنى ئۈستىگە ئالغانلىقى، شۇنداق قىلىپ شەكىل بىلەن بىر گەۋدە بولۇپ كەتكەنلىكىنى دەللىلەيدۇ. شۇڭا تەڭرى خرىستوس ئەيسادا ئادەمنىڭ شەك-لىگە كىرگەنلىك بىلەن ئۇنىڭ بىرلىكى ياكى ئىلاھىيلىقىنى تاشلىۋەتمەيدۇ. خرىستوس ئەيسا ئىنسانىنىڭ ئوغلى بولۇش سالاھىيىتى بىلەن ئىلاھ بىلەن باراۋەر كۆرۈلسە، ئۇنىڭ بىرلىكى (تاقلى-قى) بۇزۇلمايدۇ. [61]

يەھيانىڭ بىر ماھىيەتچىلىك مەيدانى بۇ يەردە ئىنتايىن ئېنىق نامايان بولدى. گەرچە ئۇ خرىستوس بىلەن تەڭرىنىڭ بۇ خىل يېرىم سىرلىق ياكى ئەقلىي بىرلىكى، شۇنداقلا تەڭرىنىڭ يالغۇز ئوغلىنىڭ نامايان قىلىشىنى سۆزلىگەن بولسىمۇ، بىراق ئۇ تۇيۇقسىز توختاپ تەڭرىنىڭ «ھايا قىلىش»نى ئېتىراپ قىلدى. بۇ ئۇنىڭ «قان ـ گۆشلۈك ئۇستىخانغا ئايلىنىش» ۋە ئۇنىڭ ئىنسانلىققا تەبىئىي خاسلىقى شەكلىنى ئۇستىگە ئېلىشىنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. مانا بۇ دەل خرىستوستىكى ھەقىقىي ئىنسانىي خۇسۇسىيەت ئۆز ئىچىگە ئالغان نەرسىدۇر. يەھيا مەلۇم بىر سوئالغا جاۋاب بېرەر چاغدا ئېيتقانكى: «ياراتقۇچى (جىمى ھەمدۇ ـ سانا ئۇنىڭغا خاستۇر...) مەلۇم ئايالنىڭ بالىياتقۇسىدىن تۇغۇلدى، چوڭ بولدى، يەپ ـ ئىچتى، يەھۇدىيلارنىڭ زىيانكەشلىكىگە ئۇچراپ، تىكەنلىك تاج كىيدى، كرىستقا مىخلاپ ئۆلتۈرۈلدى. ئۇلگەندىن كېيىن دەپنە قىلىندى، دېيىش ھەممىسى يالغان گەپ. چۈنكى ھەرقانداق چاغدا بۇ گەپكە ئىشىنىدىغان بىزمۇ خرىستىئان مۇرىتى يوق.» [62] يەھيانىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، بۇ خاتالىق شۇ پاكىتتا سادىر بولغانكى، خرىستوستا ئىلاھىي ۋە ئادەمىي ئىككى خىل خۇسۇسىيەت بولغانلىقتىن، بىز ئىككىنىڭ ئىلاھىي ئورنىغا ھۆكۈم قىلىشقا يۇزلىنىمىز. يەنە جاپا تارتىش ياكى ئۆلۈش كەبى ئىنسانغا تەۋە خۇسۇسىيەتلەرنى ئىلاھىيلىققا مەجبۇرىي تاڭىمىز. [63] قىسقىچە ئېيتقاندا، ئادەمنىڭ پەزىلەت ۋە ئالاھىدىلىكىدىكى سۈپەتلەر ياكۇپ مەزھىپىدىكى بۇ ئۆلىمانىڭ نۇقتىئىنەزىرىگە ئاساسلانغاندا، ئەڭ يۇكسەك مەۋجۇدىيەت بولالمايدۇ. ئۇ ئۆز زامانىسىدىكى نۇرغۇن كىشىلەرگە ئوخشاش، نېسىبىي فورمۇلالىرىدىكى خرىستوس ئەيسانىڭ پۈتۈن ئىنسان ۋە پۈتۈن تەڭرى بولۇشى توغرىسىدىكى ئىبارىلەر ۋە بۇ خىل ئىبارىلەرنىڭ مەنتىقە جەھەتتىكى سۆزىدىن تاشقىرى مەنىسى، يەنى «كىشىنىڭ ئىنتايىن ئۆچلۈكىنى كەلتۈرىدىغان» لىقىغا قەتئىي پىسەنت قىلمىغان.

يارالمىشلار مەسلىسىدە، يەھيا ئۆزىنىڭ ئۇستازى مۇسۇلمان يېڭى پىلاتونىزمچى فارابى بىلەن ئوخشاشمىغان ھالدا قىلچە ئىككىلەنمەستىن يوقلۇقتىن يارىتىلغانلىقىنى تەكىتلىگۈچى كىشىلەرنىڭ سېپىگە كىردى. ئۇنىڭ ئېيتىشچە، تەڭرى مۇتلەق ھالدىكى يارىتىش ئەمرى بىلەن پۈتۈنلەي يوقلۇقتىن پۈتكۈل ئالەمنى ياراتقان. تەڭرىنىڭ يارىتىش ھەرىكىتى تامامەن ئەركىندۇر. ئۇ ئۆز خالىغىنىنى ئىختىيار قىلغۇچىدۇر. شۇڭا بۇ خىل يارىتىشنى زورلايدىغان ھەرقانداق كۈچ مەۋجۇت ئەمەس. ئۇنداق بولمايدىكەن، تەڭرى ئۆزىدىن ئۇستۇن كۈچكە بويسۇنىدىغان بولىدۇ. شۇنىڭ بىلەن ھەقىقىي ۋەھدەت ياكى ئەڭ يۇكسەك مەۋجۇدىيەت بولمايدۇ. ھەتتا يېڭى پىلاتونىزمچىلار (ـ بولۇپمۇ فارابىنىڭ قارىشىدىكىلەر) تەڭرىنىڭ ئالەمنى يارىتىش ھەرىكىتى ئۇنىڭ شەپقەتلىكلىكىدىكى ئەزەلىي «تەبىئىي زۆرۈرىيەت» تەرىپىدىن بەلگىلەنگەن، يەنە ئالەم ئەزەلدىن مەۋجۇت ئىدى، دېگەن يەكۈننى چىقىرىشقا بولىدۇ. چۈنكى تەڭرىنىڭ خاراكتېرى ئۆزگەرمەيدۇ، يەنى ئۇ مەڭگۈلۈك تۇر، دەپ قارىغان.[64] ھالبۇكى، ئاسمان ـ زېمىندىكى جىمى شەيئى تەڭرىنىڭ ھېكمىتى ۋە قۇدرىتىنىڭ خىلمۇ ـ خىل ئالامەتلىرىدىكى نىزام سۈپىتىدە گەۋدىلىنىپ، ياراتقۇچىنى ئىسپاتلايدۇ.

ياراتقۇچى سالاھىيىتىدىكى تەڭرى ئالەمنى مەيدانغا كەلتۈرگەن ۋە ئەرەب يېڭى پىلاتونىزمچىلىرى مايىل بولغان، ئىلاھنىڭ چەكسىز بىلىمى دائىرىسى سىرتىدىكى قىسمەن شەيئىلەرنى بىلىشى كېرەكتۇر. تەڭرىنىڭ قىسمەن شەيئىلەرنى بىلىدىغانلىقىنىڭ ئىسپاتى بولسا ئەقلىي ئەسەرلىكى كۆرگىلى بولىدىغان ئالامەتلەر توغرىسىدا پىكىر يۈرگۈزۈشتۇر. بۇ خىل ئەقلىي ئەسەر ئالەمنى تەشكىل قىلغۇچى سانسىز قىسمەن شەيئىلەر ئىچىگە، بولۇپمۇ ھەربىر قىسىم ئەمىر قىلىنغىنى بويىچە يۈزلىنىدىغان بەلگىلىنىشنىڭ ئاقىۋىتىدىكى ئۇسۇلغا سىڭىپ كەتكەن.

ئەڭ ئاخىرىدا، فارابىغا ئوخشاش تەڭرى (ئاللا) پەقەت ئادەتتىكى ئۇقۇملارنى بىلىدۇ، دېگەندە چىڭ تۇرغۇچى كىشىلەر جەزمەن ئۇنىڭ قىسمەن شەيئىلەرنىمۇ بىلىدىغانلىقىنى ئېتىراپ قىلىشى كېرەك. چۈنكى ئالدىنقىسى قىسمەن شەيئىلەر ئېنىقلىمىسى ئىچىگە كىرىدۇ.[65] بۇلاردىن ئايرىۋېتىلسە، كېيىنكىسىنىڭ بىلىنىشى مۇمكىن ئەمەس.

ئىزاھاتلار :

[1] كوپرۈلۈ قوليازمىسى 863؛ ۋاتىكان، ئەرەبچە قوليازما 1411 ۋە قاھىرە نەشرى ھىجرىيە 1329 ـ يىلى.
[2] «پەلسەپىۋى جەۋھەرلەر»، كوپرۈلۈ قوليازمىسى 902 قاتارلىقلار.
[3] تەۋھىدى: «مۇكابەسات» (ئىبنى تەھسىل توپلىمى)، 149 ـ ، 150 ـ بەتلەر.
[4] قبتى: «تارىخ ئەل ھۆكۈما» 82 ـ ، 83 ـ بەتلەر.
[5] يۇقىرىقى كىتاب 186 ـ بەت. «كېچىدىكى پاراڭلار خاتىرىسى»، 2 ـ جىلد 4 ـ ، 5 ـ بەتلەر.
[6] تەۋھىدى: «كېچىدىكى پاراڭلار خاتىرىسى» 1 ـ جىلد 33 ـ ، 34 ـ بەتلەر.
[7] يۇقىرىقى كىتاب 170 ـ ، 172 ـ بەتلەر، «مۇكەباسات» 68 ـ ، 69 ـ بەتلەر؛ مارگولىئوس: «ئەبۇ بەشىر ماتتا ۋە ئەبۇ سەئىد سىرافى ئوتتۇرىسىدىكى تالاش ـ تارتىش»، «ئاسىيا خانلىق كېڭەش» ژۇرنىلى، 1905 ـ يىل 79 ـ ، 129 ـ بەتلەر.
[8] يۇقىرىدىكى بايانغا قارالسۇن. 112 ـ ، 113 ـ بەتلەر.
[9] تەۋھىدى: «كېچىدىكى پاراڭلار خاتىرىسى»، 1 ـ جىلد 115 ـ بەت.
[10] يۇقىرىقى كىتاب 111 ـ بەت.
[11] يۇقىرىقى بايان 164 ـ بەت.
[12] تەۋھىدى: «كېچىدىكى پاراڭلار خاتىرىسى»، 2 ـ جىلد 9 ـ بەت.
[13] يۇقىرىقى كىتاب 10 ـ بەت.
[14] تەۋھىدى: «كېچىدىكى پاراڭلار خاتىرىسى»، 1 ـ جىلد 35 ـ بەت.
[15] يۇقىرىقى بايان 35 ـ بەت.
[16] لەززەت، تەبىئەت، روھنىڭ ماھىيىتى، ئەقىل ۋە روھ توغرىسىدىكى بىرقانچە پارچە رىسالىدىن ئارىيە ئېلىنغان بولۇپ، بۇ ئىستانبولدىكى بىر قوليازما. (راغىپ پاشا 1463 ـ ، 57 ـ ، 86 ـ جىلد) ۋاقتى: ھىجرىيە 545 ـ يىلى.
[17] قبتى: «تارىخ ئەل ھۆكۈما»، 331 ـ ، 332 ـ بەتلەر.
[18] «ئەڭ كىچىك غەلىبە» 2 ـ باب. ئىقبال: «پىرىسىيە ھېتافىزىكا ئىدىئولوگىيىسىنىڭ تەرەققىياتى»، 23 ـ ، 25 ـ بەتلەر.
[19] «ئەڭ كىچىك غەلىبە»، 7 ـ ، 8 ـ باب.
[20] «ئەخلاقىي تەربىيىلىنىش»، 1 ـ بەت.
[21] يۇقىرىقى كىتاب 11 ـ بەت.
[22] يۇقىرىقى كىتاب 15 ـ بەت.
[23] ئەرەبچە «ئەل سەبىيەھ» دېگەن سۆز شىر كەبى ياۋايى ھايۋانلارنى كۆرسىتىدۇ. بۇلار باشقا ھايۋانلاردىن كۈچلۈك.
[24] مىسكاۋىيخ: «ئەخلاقىي تەربىيىلىنىش» 16 ـ ، 17 ـ بەتلەر، ئەپلاتوننىڭ «جۇمھۇرىيەت» 4 ـ جىلد 427 ـ ، 429 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
[25] ۋالزېر: «گرېك ئىدىيىسىنىڭ ئەرەبلەرگە سىڭىپ كىرىشى» 200 ـ ، 222 ـ بەتلەر، 240 ـ بەت.
[26] مىسكاۋىيخ: «ئەخلاقىي تەربىيىلىنىش» 25 ـ بەتلەر؛ ئارستوتېل: «نىكوماكوس ئېتىكىسى» 2 ـ جىلد 1107b2.
[27] پىنەس: «ئەرەبچە نەشرىدە بايقالغان ئارستوتېل ئەسەرلىرى»، «ئوتتۇرا ئەسىردىكى تەلىماتلار ۋە ۋەسىقىلەر تارىخى ئارخىپى»، 1956 ـ يىل، 5 ـ ، 43 ـ بەتلەر.
[28] مىسكاۋىيخ: «ئەخلاقىي تەربىيىلىنىش» 86 ـ ، 87 ـ ، 170 ـ بەتلەر.
[29] ئارستوتېل: «سىياسەتنامە» 1 ـ جىلد $1253^{a}29$.
[30] مىسكاۋىيخ: «ئەخلاقىي تەربىيىلىنىش» 175 ـ ، 176 ـ بەتلەر، كېيىنكى ئەخلاق رىسالىلىرى مۇئەللىپلىرى تېبابەتتىكىگە ئوخشىشىپ كېتىدىغان قىياسنى قايتا ـ قايتا تەكرارلىغان.
[31] يۇقىرىقى كىتاب 212 ـ بەت.
[32] يۇقىرىقى كىتاب 312 ـ بەت.
[33] يۇقىرىقى بايان 28 ـ ، 29 ـ بەتلەر.
[34] ئىبنى ئىبرىي: «مۇختاسار تارىخ ئەل ئىمام» 56 ـ بەت يۇقىرىدىكى بايان 28 ـ بەت.
[35] يۇقىرىقى بايان 28 ـ بەتلەر.

[36] قبتى: «تاريخ ئەل ھۆكۈما»، 361 ـ بەت. ئىبىن نادىم: «كىتابلار تىزىملىكى» 361 ـ ، 362 ـ بەتلەر. رىسچەر: «ئەرەب مەنتىقىسىنىڭ تەرەققىياتى» 34 ـ ، 35 ـ بەتلەر.

[37] يۇقىرىقى بايان 29 ـ بەت. قبتى: «تاريخ ئەل ھۆكۈما»، 362 ـ ، 363 ـ بەتلەر.

[38] «ئەخلاقىي تەربىيىلىنىش» 15 ـ بەت.

[39] يۇقىرىقى كىتاب 18 ـ ، 19 ـ بەتلەر.

[40] يۇقىرىقى كىتاب 21 ـ ، 22 ـ بەتلەر.

[41] يۇقىرىقى كىتاب 35 ـ ، 36 ـ بەتلەر.

[42] يۇقىرىقى كىتاب 39 ـ بەت.

[43] يۇقىرىقى كىتاب 40 ـ بەت.

[44] يۇقىرىقى كىتاب 41 ـ بەت.

[45] يۇقىرىقى كىتاب 45 ـ بەت.

[46] يۇقىرىقى كىتاب 49 ـ بەت.

[47] يۇقىرىقى كىتاب 55 ـ بەت.

[48] يۇقىرىقى كىتاب 56 ـ بەت.

[49] مەيمۇنىدىس: «ئازغۇنلارنىڭ يولباشچىسى» 1 ـ جىلد 71 ـ باب، 95 ـ ، 97. بىراق مەيمۇنىدىسنىڭ تەشەببۇسنى پەرقلەندۈرمەي تۆرۈپ قوبۇل قىلىشقا بولمايدۇ. ئىلگىرى كۆرگىنىمىزدەك، يەھىيانىڭ زامانىسىدا، كالام (ـ مەدرىس ئىلاھىيەتچىلىكى) تولۇق تەرەققىياتلارغا ئېرىشكەن ئىدى.

[50] بۇ رىسالىلەردىن بىر قىسمىنى پەرئېر نەشر قىلدۇرغان. «يەھيا بىن ئادىنىڭ دىنىي تەلىماتىنى ئاقلىغان بىرقانچە رىسالىسى» گە قارالسۇن.

[51] «شەرق تاللانما ئەسەرلىرىدىن ئارىيە»، 22 ـ جىلد (2 ـ 22 ـ قىسىم) 1920 ـ يىل، 4 ـ ، 14 ـ بەتلەر.

[52] يۇقىرىقى كىتاب 8 ـ بەت.

[53] «ئىساگوگ» (ئەرەبچە نەشرى) 70 ـ بەت.

[54] نىسپىي (ئىزنىك) ئىمان دەستۇربدا ئاتا بىلەن ئوغۇلنىڭ مۇناسىۋىتى «تۇغۇلۇش» (تۇغۇش ھەم تۇغۇلۇش)، روھۇلنىڭ مۇقەددەس ئاتا ۋە ئوغۇل بىلەن بولغان مۇناسىۋىتى «تەجەللى قىلماي» دەپ تەسۋىرلەنگەن بولۇپ، سەۋەب ـ نەتىجە مۇناسىۋىتى ئەمەس. بىراق ئېنىقكى، بۇ دەل يەھيا ئېيتقان ئىككىنچى خىل سەۋەب ـ نەتىجە مۇناسىۋىتى كۆرسەتكەن مەنە. ئۇنىڭ خىلمۇخىل ئوخشىتىشلىرى ئەمەلىيەتتە سىرغىپ چىقىش تەلىماتىدىن ئېلىنغان.

[55] پۇرفىرىنىڭ «ئىساگوگ» ناملىق ئەسىرى بەش خىل ئاۋاز ياكى ئاتالغۇغا مۇناسىۋەتلىك. يەنى: تۈر، جىنس، غەيرىيلىك، ئالاھىدىلىك ۋە تاسادىپىي سەۋەب.

[56] ئارستوتېل: «توپىكا» 1 ـ جىلد 5^{f} 103^{a}.

[57] پەرئېر: «يەھيا ئىبىن ھادىنىڭ دىنىي تەلىماتىنى ئاقلىغان بىرقانچە رىسالىسى»، 11 ـ ، 13 ـ بەتلەر.

[58] يۇقىرىقى كىتاب 18 ـ بەت.

[59] يۇقىرىقى كىتاب 38 ـ بەت.

[60] يۇقىرىقى كىتاب 67 ـ بەت.

[61] يۇقىرىقى كىتاب 82 ـ ، 83 ـ بەتلەر.

[62] يۇقىرىقى كىتاب 93 ـ بەت.

[63] يۇقىرىقى كىتاب 96 ـ ، 97 ـ بەتلەر.

[64] يۇقىرىقى كىتاب 138 ـ ، 139 ـ بەتلەر.

[65] يۇقىرىقى كىتاب 142 ـ بەت.

يەتتىنچى باب

پەلسەپە بىلەن دىننىڭ ئۆز ئارا تەسىرلىشىشى

1. ئىلاھىيەت ئەقىلچىلىكىنىڭ خىرەلىشىشى

ئالدىدا بايان قىلغىنىمىزدەك، VIII ئەسىرنىڭ ئوتتۇرىلىرىدىكى مەدرىس پەلسەپىسىنىڭ گۈلىنىشى ـــ مۇسۇلمانلار دۇنياسىدا يۇنان پەلسەپىسىنىڭ تونۇشتۇرۇلۇشى تۇپەيلى قوزغالغان يېڭىچە ئىزدىنىش روھىنىڭ نەتىجىسى ئىدى. بىراق، بەزى ئەھۋاللاردا پەلسەپە بىلەن دىننىڭ ئۆز ئارا تەسىرلىشىشى بۇ ئىككىسى ئوتتۇرىسىدىكى تەدرىجىي ئىختىلاپنى كەلتۈرۈپ چىقاردى. فارابى ۋە ئىبن سىنادەك سېستىمىلىق پەيلاسوپلار پەلسەپە بىلەن دىننىڭ بىرلىكىنى ھەم ئورتاق كۆكۈل بۆلىدىغان ساھەلەرنى تەكىتلەش ئارقىلىق بۇ ئىختىلاپنىڭ تەسىرىنى كىچىكلىتىشكە قىيىنچىلىق ئىچىدە تىرىشتى. كىندى كەبى بەزى پەيلاسوپلار ھەتتا قىلچە شەرتسىز ھالدا دىن يولىنى تۇتۇپ، دىنىي ئەقىدە ئاساسىدا ساغلام بولغان ئەقلىيچىلىك بىناسىنى قۇرۇپ چىقىش ئۈچۈن ئاتىلاندى.

مۇئتەزىلىلەر ھىمايىسىدىكى ئىلاھىيەتتىكى ئەقلىيچىلىكنىڭ تەدرىجىي ئەسلىگە قايتىشى بۇ مەزھەپنىڭ ئاساسچىسى ۋاسىل بىن ئاتانىڭ ۋاپاتىدىن كېيىن بىر ئەسىرگە يەتمىگەن ۋاقىت ئىچىدە ئەملگە ئاشتى. بىز يۇقىرىدا ئۇلۇغ ئىلاھىيەتشۇناس ۋە فەقىھ ئەخمەد ئىبن ھەنبۇل ۋە ئابباسىيلار خەلىپىسى مۇتەۋەككىلنىڭ IX ئەسىرنىڭ ئوتتۇرىسىدىكى مەئمۇنىنىڭ مۇئتەزىلىلەر تەرەپدارى ھاكىمىيىتىنى ئاغدۇرۇش جەھەتتە ئويىنىغان رولىنى سۆزلەپ ئۆتتۇق [1]. بىراق، مۇئتەزىلىلەرنىڭ ئىلاھىيەت تەلىماتى تەسىرى مۇتەۋەككىلنىڭ باستۇرۇش سىياسىتىنىڭ نەتىجىسىدە تولۇق يوقالمىدى. گەرچە ھەنبەلىيە مەزھىپى ۋە ئەھلى ھەدىسچىلەر مۇۋەپپەقىيەت قازانغان بولسىمۇ، ئىلاھىيەتتىكى ئىزدىنىش روھى بۇنىڭلىق بىلەن تۇنجۇقۇپ كەتمىدى. ساپ شەكىلدە، دەسلەپكى دەۋردىكى فەقىھ ۋە تەپسىرچىلەرنىڭ سادىدا ئەنئەنىچىلىكى كەلمەسكە كەتتى. يېڭى ئەنئەنىچىلىك ياكى ئەھلى سۈننەت قارىشى بولسا مۇئتەزىلىلەر ھەرىكىتىنىڭ ئۆزىدە پەيدا بولغان، ساقلىنىپ قالغان ئەنئەنىچىلىك ياكى ئەھلى سۈننەت كۆز قارىشى ئىدى. ئۇنىڭ پەيدا بولۇشى ئەبۇ ھەسەن ئەشئەرىي (935 ـ يىلى ۋاپات بولغان)نىڭ ئىسمى بىلەن مۇناسىۋەتلىك. رىۋايەتلەرگە قارىغاندا، ئەشئەرىي ئىلگىرى مۇئتەزىلىلەرنىڭ بەسرەت ئېقىمىنىڭ رەئىسى جۇبائىنىڭ يېنىدا ئىلاھىيەت ئىلمى ئۆگەنگەن. بىراق، ئۇ 40 ياشقا كىرگەندە ئۇ ئېقىمدىن ئايرىلغان. [2] بىرىنچى قېتىم مۇھەممەد ئەلەيھىسسالام ئەشئەرىينىڭ چۈشىدە نامايان بولۇپ، ئۇنى مۇسۇلمانلارغا «مەسئۇل» بولۇشقا ئۇندىگەن. شۇنىڭ بىلەن ئەشئەرىي بەسرە مەسچىتى مۇنبىرىگە چىقىپ ئىلگىرىكى تەشەببۇسىنى تاشلىغانلىقىنى، مۇئتەزىلىلەرنىڭ «ئەسكىلىك ۋە گۇناھلىرى»نى خەلقى ـ ئالەمگە ئاشكارا قىلىشقا نىيەت قىلغانلىقىنى جاكارلىدى.

ئەشئەرىي بىلەن ئۇنىڭ ئۇستازى جۇبائى ئوتتۇرىسىدىكى ئاللانىڭ ئادالىتى ۋە ئىنسانىيەتنىڭ لايىقىتىگە دائىر بىر مەيدان مۇنازىرە ئۇنىڭ مۇئتەزىلىلەرگە قارشى ئۆزگىچە مەيدانىنى جانلىق بىر

شەكىلدە ئىپادىلەپ بەردى. [3] بۇ مۇنازىرە تارىخىيلىققا ئىگە بولۇش ـ بولماسلىقىدىن قەتئىينەزەر، ئۇ ئەشئەرىيلەر بىلەن مۇئتەزىلىيلەر ھەر كىم ئۆز سەنىمىگە دەسسىگەندە ئاساسلىنىدىغان ئاساسلىق مەسىلىدىكى تالاش ـ تارتىشنى بايان قىلغانلىقى بىلەن چوڭقۇر ئەھمىيەتكە ئىگە. بۇ تالىپ ئۇستازىدىن سورىدىكى، بىرى ئىززەتلىك سالىھ پېتى، يەنە بىرى مۇشرىك پېتى، ئۈچىنچىسى مەسۇم (يېشى ئىنتايىن كىچىك) چېغىدا قازا قىلغان ئۈچ قېرىنداشنىڭ ئاخىرەتتىكى تەقدىرى قانداق بولىدۇ؟ جۇبائى جاۋاب بەردىكى، سالىھ قېرىندىشى جەننەتتە، مۇشرىكى جەھەننەمدە، ئۈچىنچىسى جەننەت بىلەن جەھەننەم ئوتتۇرىسىدىكى بىر جايدا بولىدۇ (قۇتقۇزۇۋېلىنىدۇ). [4] ئەشئەرىي يەنە داۋاملاشتۇرۇپ سورىدىكى، ئەگەر ئۈچىنچى قېرىنداش ئۆزىنىڭ تەلەيلىك سالىھ قېرىندىشى بىلەن بىرگە بولۇشقا ئىجازەت سورىسا بولامدۇ؟ جۇبائىنىڭ جاۋابى: بىرىنچى قېرىنداش ئۆزىنىڭ ياخشى ئەمەللىرى تۈپەيلى جەننەتكە كىرگۈزۈلگەن. بۇنى سەۋەب قىلغاندا، ئۈچىنچىسى رەت قىلىدۇ. ئەگەر ئۈچىنچى قېرىنداش ناۋادا ئۆزى ئۇزۇنراق ئۆمۈر كۆرەلىگەن بولسا، بەلكى سالىھ ئەمەللىرىنى قىلالىشى مۇمكىنلىكىنى ئېيتىپ ئېتىراز بىلدۈرسە، ئۇنداقتا ئاللا ئېيتىدۇكى، مەن سېنىڭ ئۇنداق قىلالمايدىغانلىقىڭنى بىلدىم ۋە بۇ تۈپەيلى سېنى ئەبەدىي جەھەننەمدە قويماي ئاسراشنى ئىستىدىم. بۇ چاغدا مۇشرىك قېرىندىشى ئېتىراز بىلدۈرۈپ دېدى: شۈبھىسىز رەببىم، سەن مېنىڭ ئەھۋالىمنىمۇ ئالدىن بىلەتتىڭ. نېمە ئۈچۈن ماڭا قېرىنداشلىرىمغا قىلغىنىڭ كەبى رەھمەتلىك مۇئامىلە قىلمايسەن؟

بىز شۇنى بىلدۇقكى، جۇبائى مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئاللانىڭ مۇتلەق ئادالىتى توغرىسىدىكى تەسەۋۋۇرىغا تايىنىپ، ئاللانىڭ بۇنىڭغا نىسبەتەن بېرىدىغان مۇمكىن جاۋابىنىڭ نېمە ئىكەنلىكىنى دەپ بېرەلمىدى. ئەشئەرىي چىقارغان خىلمۇ خىل ئەقلىي يەكۈنلەر ئۇنىڭ ئاللانىڭ ئالدىدىكى مۇتلەق قۇدرەت ۋە ھاكىمىيىتى، ئۇنىڭ ئەخلاقىي ۋە دىنىي ئەمىرلىرىنىڭ خۇلاسىسى توغرىسىدىكى كۆز قاراشلىرىنىڭ ئاساسىنى تەشكىل قىلدى. بۇ ئەمىرلەر ئاللانىڭ مۇتلەق قارارىدىن باشقا، ئەخلاقىي ۋە باشقا جەھەتلەردە ھەر قانداق شەرتتىن تامامەن بىھاجەتتۇر. ئاللاغا نىسبەتەن، ئۇ ئاللانىڭ خالىشى بويىچە كىشىلەرنىڭ تۇرمۇشىنى ئورۇنلاشتۇرۇشقا تەۋە. «بەندە» (قۇل)گە نىسبەتەن ئۇ شەرتسىز، سوئالسىز ئىتائەت قىلماققا تەۋە. مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئىدىيىسىنىڭ ئەكسىچە، ئىنساندىكى ھەرىكەتلەندۈرگۈچى كۈچ تاللاش ۋە ھەرىكەت قىلىشتا ھېچقانداق رول ئوينىمايدۇ. بۇ خىل پائالىيەتچانلىقتىن تەبىئىي ئۆسۈپ يېتىلگەن ئەخلاق ياكى دىنىي جەھەتتىكى ھەر قانداق مېۋىگىمۇ ئېرىشەلمەيدۇ. مۇئتەزىلىيلەر ئىنساننىڭ ئەخلاقىي ئەركىنلىكى ۋە مەسئۇلىيىتىنى تەكىتلەش ئارزۇسىدا، ئىنساننى «ئۆزىنىڭ ئەمىلىنىڭ ياراتقۇچىسى» دەپ تەسۋىرلەپ سەل ئاشۇرۇۋەتتى. ئەشئەرىيگە نىسبەتەن ئېيتقاندا، بۇ كۇپۇر سۆز ئالەمنىڭ يېگانە ياراتقۇچىسى ۋە ھۆكۈمدارى ئاللانىڭ تاقلىقىنى ئىنكار قىلماققا باراۋەر ئىدى ۋە نەتىجە ئېتىبارى بىلەن مەجۇسىلاركەبى ئىككى ياراتقۇچىنى ئېتىراپ قىلغانلىقتۇر. [5]

ئاللانىڭ ئالدىدىكى مۇتلەق قۇدرەت ۋە ھاكىمىيىتىنى مۇداپىئە قىلماق ئۈچۈن ئەشئەرىينىڭ چىقارغان ئەخلاقىي يەكۈنلىرىنىڭ چوڭقۇر يوشۇرۇن مەنىسى بار. ئىنساننىڭ ئەخلاقى ئەمەل ۋە ئىرادە ھەرىكىتىدىكى ئىنكار قىلىش ۋە ئىنساننىڭ ئەمەلىي ۋە ئىرادىسىدىكى مەسئۇلىيەتنى ئاللاغا يۈكلەش ئاللانىڭ ئادالىتىنى ئىنكار قىلماقنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. بىراق ئۇنىڭ ئېيتىشىغا ئاساسلانغاندا، ئىنساننىڭ ئەمەلىنى ئاللانىڭ «ئەمرى ۋە ئالدىن ئورۇنلاشتۇرۇلۇشى»نىڭ نەتىجىسى دېيىش ـــ ئاللانىڭ ئادالىتىنى ئىنكار قىلىش دېگەن مەنىنى ئۆز ئىچىگە ئېلىشى ناتايىن. ئادالەتسىزلىك يۇقىرى ئورۇنلاشتۇرغان ئىشقا خىلاپلىق قىلىش ياكى قىلىش دائىرىسىدىن چەتنەپ كەتكەن ئىشنى قىلىپ سالغانلىقىنى كۆرسىتىدۇ. بۇ ئىككى خىل ئەھۋالدا، ئادالەتسىزلىك ـــ زۇلۇم كائىناتنىڭ مۇتلەق ساھىبى (پەرۋەردىگارى) ۋە ئورۇنلاشتۇرغۇچىسى، ھەر شەيئىدىن بىھاجەت ئاللاغا خاس ئەمەس. [6]

ئاللانىڭ سۈپەتلىرى ۋە «قۇرئان»نىڭ يارىتىلغانلىقى (مەخلۇق) مەسىلىسىدە، ئەشئەرىينىڭ پىكرى بىر تەرەپتىن، مۇئتەزىلىيلەر ئۇلىمالىرىنىڭ قارىشى بىلەن پۈتۈنلەي بىردەك ئەمەس. يەنە بىر تەرەپتىن، تەشبىھىيەچىلەر ۋە زىر ـ زۆھرلىرىگىلا ئېسىلۈالىدىغان شەرھچىلەردىن پەرقلىق ئىدى. «قۇرئان»نىڭ مۇتلەق ياراتقۇچىسى ئاللا ھەققىدىكى چۈشەنچىسىنى ئۆزگەرتمەي ساقلاش ئۈچۈن، ئۇ مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئاللانىڭ مۇسبەت سۈپەتلىرىنى ئەمەلدىن قالدۇرۇشقا بولغان مايىللىقىغا قارشى چىقتى. XII ئەسىردىكى يىلنامە تارىخچىسى ئەشئەرىينىڭ مەزھىپىدىكى شەھرىستانىنىڭ ئېيتىشىچە، ئىلىم ـ قۇدرەت ۋە ھايات قاتارلىق ئاللانىڭ ئاساسلىق ئىلاھىي ۋە ئەبەدىي سۈپەتلىرى ئاللانىڭ زاتىدا مەۋجۇت. [7] بىراق، ئۇلارنى مۇئتەزىلىيلەر ئېيتقاندەك ئاللانىڭ زاتى بىلەن بىردەك ياكى غەيرىي دېيىشكە بولمايدۇ. چۈنكى بۇ ئاللانىڭ ئىلمى، قۇدرىتى ياكى ھاياتى ئاللا بىلەن ئوخشاش. شۇڭا كىشى ئۆزىنىڭ تەلىپىنى ئاللادىن ئەمەس، ئاللانىڭ ئىلمى، قۇدرىتى ياكى ھاياتلىقىدىن تەلەيدۇ، دېگەن مەنىنى ئىپادىلەيدۇ. [8] بۇ ئەقىلگە سىغمايدىغان تەتۇرلۇكتۇر.

مۇئتەزىلىيلەر ئىلگىرى ئاللانىڭ سۈپەتلىرىنىڭ خاسلىقىنى ئەقلىيلەشتۈرۈشكە ئۇرۇنغان ئىدى. بۇنى ئەشئەرىي ياكى ئۇنىڭ مەزھىپىدىكىلەر تولۇق ئورۇنداپ كېتەلمىدى. بۇ سۈپەتلەر ئاللانىڭ زاتىدا مەۋجۇت. ھالبۇكى، ئۇنى كۆپلۈك چۈشەنچىسىدە تەدبىقلاشقا بولمايدۇ. ئۇنداقتا بۇ سۈپەتلەرنى ئاللانىڭ زاتىدىن قانداق پەرقلەندۈرىمىز؟ ئەشئەرىي بۇنىڭغا جاۋاب بېرىشنى رەت قىلىدى. بۇ جەھەتتە ئۇ مالىك ئىبنى ئەنەس قاتارلىق دەسلەپكى دەۋردىكى ھەدىسشۇناسلارنىڭ پىكرىنى مۇۋاپىق كۆردى. رىۋايەت قىلىنىشىچە، ئاللانىڭ «ئەرشتىن ئورۇن ئېلىشى» مەسىلىسىدە مالىك دەللەپ ئېيتقانكى، «ئورۇن ئېلىشنىڭ قانداقلىقىنى ھەممە كىشى بىلىدۇ. بىراق، ئۇنىڭ قانداق تەرىقىدە بولىدىغانلىقىنى ھېچكىم بىلمەيدۇ. راستلىقىغا ئىشىنىش ۋاجىپتۇر، سوئال سوراش بىدئەتتۇر.»[9]

ئەمما ئەشئەرىي ئۆزىنىڭ مۇنازىرە تۈسىدىكى ئەسەرلىرىدە، زىر ـ زۆھرلىرىدىكى مەنسىگىلا ئېسىلۈالغۇچىلار ۋە ئانتروموروفىزمچىلار (ئادەملەشتۈرۈش تەلىماتى تەرەپدارلىرى)نىڭ مەيدانىغا رەددىيە بېرىش بىلەن بىر ۋاقىتتا، «سۈپەتلەرنى ئىنكار قىلغۇچىلار» يەنى مۇئتەزىلىيلەرنىڭ كۆز قارىشىنى قاتتىق سۆكتى. ساماۋى كىتابتىكى ئەھكاملارغا ئەمەل قىلىش جەھەتتە، ئالدىنقىلار «ـ قۇرئان» ئايەتلىرى مۇنازىرىگە قىلچە ئورۇن قالدۇرمىغان ھالدا شۇنداق بېكىتكەن دېگەننى سەۋەب قىلىپ، ئاللانىڭ جىسمانىيىتى بار دېگەن دېرىجىگە يەتتى. مەسىلەن، «قۇرئان» 75 ـ سۈرە 22 ـ ، 23 ـ ئايەتلەردە ئېيتىلغان تەقۋادار مۇسۇلمانلارنىڭ قىيامەت كۈنى ئاللانى كۆرەلەيدىغانلىقى، 7 ـ سۈرە 54 ـ ئايەت ۋە 20 ـ سۈرە ئارگىنال 7 ـ بەت 5 ـ ئايەتتە بايان قىلىنغان ئاللانىڭ ئەرشتىن ئورۇن ئېلىشى دېگەندەك. ئانتروموروفىزمچىلار، مەسىلەن، ھىشام ئىبن ھەكەم، ئابدۇللا ئىبن كەررام ھەم ئۇلارنىڭ IX ئەسىردىكى ئەگەشكۈچىلىرى قىلچە ئىككىلەنمەستىن، «قۇرئان»دىكى بۇ خىل ئايەتلەردىن مەنتىقگە پۈتۈنلەي ئۇيغۇن يەكۈنلەرنى چىقارغان ۋە ئىبن رۇشد كېيىن ئېيتقاندەك، ئاللا تامامەن پۈتۈنلەي جىسمانىي ئالاھىدىلىكلەرگە ئىگە «ئەزەلىي بىر ئىنسان كەبى» دېگەندەك تەسەۋۋۇرلارنىمۇ قىلغان.

ھالبۇكى، ئىلاھىيەت مەسىلىلىرىدە مەنتىقىلىق دەلىل ھەم ئۇنىڭ چېكى ئالدى بىلەن كەشىنى قانائەتلەندۈرگۈدەك دەرىجىدە توغرىلىقى ئىسپاتلىنىشى كېرەك. ئەشئەرىينىڭ مەيدانى گەرچە پەيلاسوپلار ۋە ئۇزۇل ـ كېسىل ئەقلىيچىلەر (راتسىئونالىزمچىلار)نىڭ ئۆلچىمى بىلەن مۇخالىپ بولسىمۇ، بىراق ئۇ ھەقىقەتەن ئازراق پەرقلىق. دىداكتىك ۋە ئانالوگىك (سىلىشتۈرما) قىياسىنىڭ جائىزلىقىدىن گۇمانلانغۇچى، زىر ـ زەۋەرلىرىدىكى مەنسىگىلا ئېسىلۈالغۇچىلار ۋە ھەدىسشۇناسلارغا قارشى تۇرغان ئەشئەرىي قىياس ئۇسۇلى پرىنسىپىنى ئېتىراپ قىلغان ھەم نۇرغۇن ئايەتلەردە قىياس ئۇسۇلى ئۇنۇملۇك ھالدا قوللىنىلغان «قۇرئان»نىڭ نوپۇزىغا مۇراجىئەت قىلغان. [10] مەخسۇس بۇ مەسىلە سېستېمىلىق ھالدا مۇزاكىرە قىلىنغان «ئىلاھىيەتتە ئىسپاتلاشنى قوللىنىشنى

ياقلاش» ناملىق رىسالىدە پىشقەدەم مۇئتەزىلىيلەر ئۆلىمالىرىنىڭ X ئەسىردە ئىلاھىيەتچىلەر قو-شۇنىنى پىرقىلەرگە ئايرىغان تالاش ـ تارتىشلار جەھەتتىكى ھەدىس تەرەپدارلىرىغا قارشى مەيدانى ئوپئوچۇق نامايان بولدى. دىئالېكتىك مىتود كەبى ئانالوگىيە (قىياس) ئەھلىيەتتە پۈتۈن ئۇسۇللارغا ئوخشاش، ئۇنىڭ قوللىنىلىشى روھنىڭ نىجاتلىققا ئېرىشىشىدە زۆرۈر بولغان دىنىي ۋە ئەخلاقىي جەھەتتىكى ھەر بىر مەسىلىنى پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالام دىئالېكتىك ئىسپاتلاش (كالام) قا يېقىن كەلمەي تۇرۇپ ئاللىقاچان ھەل قىلىپ بولغان دېگەن سۆزنى ھەدىسشۇناسلار تەرىپىدىن رەت قىلىندى. چۈنكى ئۇنىڭغا مۇراجىئەت قىلىش ئەسلىدە توغرا قوبۇل قىلىنىپ بولغان نەرسىدىن پىراقلاشقان بىدئەتنى تەشكىل قىلىدۇ.

ئەشئەرىي تەرىپىدىن بۇ سۆزنى دەلىلى ئۇستاتلىق بىلەن ئايلاندۇرۇلۇپ ھەدىسشۇناسلارغا قارشى قويۇلدى. ئەھلى ھەدىس بولسا ئەشئەرىيلەرنىڭ تەشەببۇسىنىڭ پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالامنىڭ تەبلىغىدە ياكى سۆزنىتىدە ئاساسلىنىدىغان ھېچقانداق ئاساسى يوق، شۇڭا ئۇلار بىدئەتچى دېدى. تېخىمۇ مۇھىم بولغىنى يەنىلا شۇ نەرسىكى، ئىلاھىيەتكە ئالاقىدار ھەرىكەت ۋە سۆزنى، تاسادىپىي سەۋەب ۋە جىسىم، ئاللانىڭ سۈپەتلىرى قاتارلىق مەسىلىلەرنى پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالام تامامەن بە-لەتتى. بىراق، ئۇلار پەقەت «قۇرئان» ۋە ھەدىستىكى ئومۇمىي ئىبارىلەردىن پايدىلىنىپ، پۈتكۈل ئىلاھىيەت بىناسىنى مۇشۇ ئاساستا تىكلىدى. [11]

ئەڭ ئاخىردا، ئىلاھىيەتشۇناسلار ۋە فەقىھلار كېيىن ھەل قىلىدىغان مەسىلىلەر ھەققىدە «-قۇرئان» ۋە ھەدىسنىڭ سۆزىنى شۇبھىسىز توغرىدۇر. مۇسۇلمانلار جەمئىيىتى ئىلگىرى ئۆزلىرىنى ئەڭ ئاخىردا ئېزىقتۇرىدىغان قىيىنچىلىقلارغا دۇچ كەلگەن ئىدى. ئۇنداق بولمىغان بولسا، پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالام بۇرۇنلا بۇ قىيىنچىلىقلارنى ھەل قىلىدىغان خىلمۇ خىل پرىنسىپلارنى بېكىتكەن بولاتتى. نەتىجىدە، بۇ مەسىلىلەرنى ھەل قىلىشنى كۆزلىگەن فەقىھلەر ۋە ئىلاھىيەتشۇناسلار «-قۇرئان»دىكى ئېنىق مەزمۇنلارغا ئاساسەن قىياس قىلىپ پەتىۋا چىقارغاندىن باشقا يول يوق. ئەشـ-ئەرىي ئېيتىدۇكى، چۈنكى بۇنداق مەسىلىلەرگە يولۇققاندا «ئەقىل ساھىبى بولمىش ھەر بىر مۇ-سۇلمان»نىڭ «ئەقىلىي، ھېسسىي تەجرىبە ۋە ئورتاق نۇقتىئىنەزەردە تۇراقلاشقان ئاساسىي پرىنسىپ-لارغا مۇراجىئەت قىلىشى» ۋاجىپتۇر. [12]

بۇ شەرتلىك ئەقىلىيچىلىكنى تەدبىقلاپ، ئەينى زاماندىكى ئىلاھىيەت ساھەسىدە بەس ـ مۇ-نازىرە قوزغىغان ئاساسلىق مەسىلىلەرنى ھەل قىلىش جەھەتتە ئەشئەرىي گەرچە مۇئتەزىلىلەرگە تۆپتىن قوشۇلمىسىمۇ، ئەمما ئۇ ئۆزىنىڭ ئۇلارغا قارشى تۇرۇشنىڭ توغرىلىقىنى ئەقلىي ئاساستا ئىسپاتلاشقا تەشنا ئىدى. نەتىجىدە، ئۇنىڭ ئۇسۇلى مۇئتەزىلىلەرنىڭ ئۇسۇلىغا ئوخشىشىدىغان، ئەمما تەلىماتنىڭ ماھىيىتى بولسا ھەدىسشۇناسلار ياكى ھەنبەلىيە كۆز قارىشىنىڭ قايتا نامايان بو-لۇشى ئىدى.

ئەگەر بىز مۇئتەزىلىلەرنىڭ ئىرادە ئەركىنلىكى توغرىسىدىكى چۈشەنچىسىنى مىسال قىلساق، بۇ ئىككى بۆلۈنمىلىك ئېنىق مەلۇم بولىدۇ. ئەشئەرىي «شەرھى ئەقائىد» ناملىق كىتابىدا ئىنسانىنىڭ پائالىيەتچانلىقىغا قىلچىلىك ئورۇن قالدۇرمايدىغان تېرمىنلار بىلەن ئاللانىڭ ھاكىمۇتلەق قۇدرىتىنى تەسۋىر-لىدى:

بىز شۇنىڭغا چوڭقۇر ئىشىنىمىزكى،«ئاللا ۋۇجۇدقا كەل!» دېگەن ئەمرى بىلەن بارلىق شەي-ئىلەرنى ياراتتى. «قۇرئان كەرىم» 16 ـ سۈرە 40 ـ ئايەتتە دېيىلگەندەك، مەن بىرەر نەرسىنى يارا-تىشنى خالىسام،«ۋۇجۇدقا كەل» دېسەملا، ئۇ بار بولىدۇ؛ يەر يۈزىدە ئاللا تەقدىر قىلغاندىن باشقا ياخشىلىق (خەير) ۋە يامانلىق (شەر) يوقتۇر. بىزنىڭ قارىشىمىزدا ھەرنە ئىش ئاللانىڭ ئىرادىسى بىلەندۇر. كىشى ئاللانىڭ ياردىمىسىز ھېچ ئىشنى ۋۇجۇدقا چىقىرالمايدۇ، ئاللانىڭ بىلىشىدىن قې-چىپ قۇتۇلالمايدۇ. ئاللادىن باشقا يارانقۇچى يوقتۇر... مەخلۇقاتلارنىڭ ئەمەللىرى ئاللانىڭ يارىتىشى ۋە تەقدىر قىلىشى بىلەن بولغاندۇر. ئاللا «قۇرئان كەرىم» 37 ـ سۈرە 94 ـ ئايەتتە ئېيتقاندەك، «ئاللا

سىلەرنى ھەم سىلەرنىڭ ئەھەللىرىڭلارنى ياراتتى..... ئاللا مۆمىنلەرگە ئۆزىگە ئىتائەت قىلىشى ئۈچۈن يارىدەم قىلىدۇ، ئۇلارنى ئاسرايدۇ، ئۇلارغا مېھىر ـ شەپقەت قىلىپ، ئۇلارنى ئىسلاھ قىلىدۇ ۋە يېتەكلەيدۇ. خۇددى رەزىل كاپىرلار ئېيتقاندەك، ئۇ ساداقەتسىز كاپىرلارنى تۈيۈق يولغا باشلايدۇ ھەم ئۇلارنى ئايەتلەر بىلەن ھىدايەت قىلمايدۇ ھەم كۆيۈنمەيدۇ. ئوخشاشلا، ئەگەر ئۇ ئازغۇنلارنى يېتەكلەپ ئىسلاھ قىلغان بولسا، ئۇلار سالىھ بولۇر ئىدى. ۋە ئەگەر ئۇلارنى ھىدايەت قىلغان بولسا، ئۇلار مۇرتەد بولۇر ئىدى. بىراق، بۇ ئۇنىڭ ئىرادىسى، ئالدىن بىلگىنى كەبى، ئۇلار كاپىر پېتى ئۆلۈدىغانلاردۇر. شۇڭا ئاللا ئۇلارنى تاشلىۋەتتى ھەم ئۇلارنىڭ قەلبلىرىنى قۇلۇپلىدى. ياخشىلىق ۋە ياماندىن ئاللانىڭ قازا ۋە قەدەرىنىڭ نەتىجىسى. خەير ياكى شەررى، تاتلىق ياكى ئاچچىق. بىز بىلىمىزكى، بىزنى قوغلاپ يېتەلمىگەن نەرسە بىزگە تەگكەن ھېسابلانمايدۇ. ياكى بىزگە ئاللىقاچان تەگكەن نەرسىنىڭ بىزگە تېخى يېتىشۋالالماسلىقى مۇمكىن ئەمەس. بەندىلەر ئاللانىڭ ئىرادىسىسىز ئۆزىگە پايدا ۋە زىيان يەتكۈزەلمەيدۇ.» [13]

ئاللانىڭ ھەممىگە قادىر قۇدرىتى ۋە مەخلۇقاتلارنىڭ كۈچسىزلىكىنى ئىسپاتلاشتا، ئەشئەرىي تامامەن «قۇرئان»دىكى ئاللانىڭ مۇتلەق پادىشاھلىقىغا دائىر چۈشەنچىلەرنى تەكىتلىدى. ئاللانىڭ ئەمرىنى ئۆزگەرتكىلى بولمايدۇ ھەم پەرۋ قىلغىلىمۇ بولمايدۇ. بىراق، بۇ مۇنازىرىنىڭ كەينىدە مۇئتەزىلىلەرنىڭ ئىنسان «ئۆز ئەملىنىڭ ياراتقۇچىسى، شۇڭا ئۇ پۈتۈنلەي ئەركىن ھەم مەسئۇلىيەتچان ھەرىكەت سەۋەبىدۇر» دېگەن كۆز قارىشى بار ئىدى. ئەشئەرىيىنىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، ئاللا بىلەن ئورتاقلىقى بار ياراتقۇچى توغرىسىدىكى چۈشەنچە مۇشرىكلىق بولۇپ، ئۇ ئاللانىڭ مۇتلەق قۇدرىتىنى پۈتۈنلەي يوققا چىقىرىشنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. مۇشۇنداق ئېيبلەشلەر بولسىمۇ، ئۇ ھەدىسشۇناسلار ئېيتقان ئىنسانىنىڭ ئەخلاقىي پائالىيەتچانلىق ساھەسىدە ھېچبىر رولى يوقتۇر دېگەن قاراشنى قوللىمىدى. ئەملىنىڭ ئارتۇقچىلىقى ۋە كەمچىلىكىدىكى ئېرىشىش ياكى كەسىپ نەزەرىيىسى ھەققىدە، ئەشئەرىي ھەم ئاللانىڭ چەكسىز كۈچ ـ قۇدرىتىگە زەرەر يەتكۈزمەيدىغان، ھەم ئەيبلەش، تەنقىدلەشلەردىن قۇتۇلدىغان ئېتىكادىكى ئىككى دىلىغۇل خۇلاسە بولىنى ئىزدىدى. ئۇنىڭ قارىشىغا ئاساسلانغاندا، ئىختىيارىي ئەمەلنى ئاللا يارىتقان، بىراق ئىنسان ئۇنىڭغا ئېرىشكەن ياكى بۇ ئىنسانغا تەۋە بولغان. يارىتىلىش بىلەن ئېرىشىش ئوخشاش ئەمەس. ئالدىنقىسى «مەكگۈلۈك قۇدرىتى»نىڭ نەتىجىسى، كېيىنكىسى بولسا ھەرىكەت سەۋەبىدىكى «يارالمىش قۇدرەت»نىڭ نەتىجىسى. شۇڭا ئوخشاش بىر ئەمەل بىر يارىتقۇچى تەرىپىدىن يارىتىلغان ھەم يەنە بىر ۋىلەن تەرىپىدىن ئېرىشىلگەن دېيىلىدۇ. ئىنسان ئوخشىمىغان ھالدا ئاللا يارىتقان ئارتۇقچىلىق ۋە كەمچىلىككە ئېرىشكۈچى دەپ بەلگىلەنگەن. چۈنكى، ئۇنىڭ ئەزەلىي يارىتقۇچىسى ئاللانىڭ ئۇنى زامان ئىچىدە ئىكتىساپ ئەتمىكى ئىمكانسىزدۇر[14]. زامان ئىچىدە ئېرىشىش ۋە مەكگۈلۈك تەقدىر قىلىنىش ياكى يارىتىلىش دېگەن سۆزلەر ئارىسىدىكى ئىنچىكە پەرق ئەشئەرىيىنىڭ سۆزى بويىچە، ئىختىيارىي ۋە مەجبۇرىي ئەمەلدىكى پەرقتە ۋە كېيىنكىگە تەۋە ئارتۇقچىلىق ۋە كەمچىلىكتىكى ئوخشىماسلىقتا مەۋجۇت. ئىنسان «ئېرىشىلگەن ئەمەل»نىڭ ئىگىسى بولۇش سۈپىتى بىلەن بۇ خىل ھەرىكەتكە مەسئۇل بولىدۇ. ئەمما مەجبۇرىي ئەمەل مەسىلەن، تىترەش، چۈشۈپ كېتىش قاتارلىقلارغا نىسبەتەن ئۇنىڭ ھېچقانداق مەسئۇلىيىتى يوق. ئەشئەرىي ۋە ئۇنىڭ ئەگەشكۈچىلىرىنىڭ قارىشىچە، ھەرىكەت (ئەمەل)نىڭ بۇ ئىككى خىل شەكلى ئارىسىدىكى ئاساسىي مۇناسىۋەت بولسا، بىر خىل ھەرىكەتنىڭ يەنە بىر خىل ھەرىكەتكە ئوخشىمايدىغانلىقىنى ئىنسانىنىڭ بىۋاستە ھېس قىلىشىدۇر. شۇنداق قىلىپ، ئەشئەرىي رادىكال فاتالىست (تەقدىرچى)لار (ئەل ـ جەبرىيە) ئىنسانىنى مەھرۇم قىلغان ئەركىنلىكىنى ئىنسانلارغا قايتۇرماستىن، بەلكى ئىنساندىكى «ئەزەلىي قۇدرەت»كە بويسۇنىدىغان ئاڭلىقلىقنى كىشىلەرگە تاپشۇرۇپ بېرىشنى خالىدى. بۇ خىل ئىنچىكە پەرقلەر ئارقىلىق، ھەدىسشۇناس ۋە تەقدىرچىلىك تەرەپدارلىرىنىڭ تەقدىرچىلىك نەزەرىيىسىنىڭ ئالدىنقى شەرتى ئىنكار قىلىنماستىن، بەلكى ئۇلارنىڭ ئىبارىلىرىدىكى تىكەنلەر تەقدىرچىلىك ئىدىيىسىنىڭ ماھىيىتىدىن

ۋاز كەچمىگەن ھالدا يۇمۇرۇۋېتىلدى. بۇ خىل ئالاھىدە ئېتىكا مەيدانىنى ھەم ئۇ ئاساسلانغان تاسادىپىي سەۋەب نەزەرىيىسى تەرەپدارلىرىنىڭ دۇنيا قارىشىنى تەپسىلىي بايان قىلىشى بەلكىم كېيىنكى ئابزاسلارغا قالدۇرۇلدى. چۈنكى ئۇ ئەشئەرىيىنىڭ ۋارىسلىرىنىڭ بۇ خىل دۇنيا قارىشىنى تەرەققىي قىلدۇرۇش ۋە ئىسلاھ قىلىش جەھەتتە ئويىنىغان رولىغا مۇناسىۋەتلىكتۇر.

ئەشئەرىيىنىڭ «ئىسلاھاتى»نىڭ تارىخىي ئەھمىيىتى ئۇنىڭ مۇئتەزىلىلەر ئوتتۇرىغا قويغان خىلمۇ خىل ئىلاھىيەت مەسىللىرىنى ھەل قىلغانلىقىنى تەپسىلىي بايان قىلغانلىقىدا ئەمەس، بەلكى ئۇنىڭ ئۇلارنىڭ دىنالېكتىك ئۇسۇلىنى رازىمەنلىك بىلەن قوللىنىپ، ھەم پاكىتقا ئاساسلىنىپ ئۆزىنىڭ تۇراقسىز ھالدا ئۇلارغا قاراپ سىلجىۋاتقان ھەدىسشۇناس ۋە ئەقلىيلىك (راتسىئونالىزم)كە قارشى تۇرغۇچىلارنىڭ تەشەببۇسىنى يۇمشاتقانلىقىدا. ئۇ ئىشلەتكەن قانداقلىقىنى سوراش ھاجەتسىز بولغان تىپىك ئادەت سۆزلىرىدە گەۋدىلەنگەن ئىلاھىيەت مەيدانى جەزمەن بىلگىلى بولماسلىق نەزەرىيىسى دەپ تەسۋىرلەنسىمۇ، ئەمما بۇ قەلبىدە قىلچىلىك شۇبھە، سوئال بولمىغان دىنىي مۇتەئەسسىپ كىشىلەردىكى قارىغۇلارچە بىلگىلى بولماسلىق نەزەرىيىسى بىلەن پەرقلىنىدۇ. چۈنكى ئۇنىڭ بىلگىلى بولماسلىق نەزەرىيىسى توغرا ياكى خاتا ھالدا بولسۇن، ئەقىل — ئىنسانىنىڭ ئاللاغا ياكى ئاللانىڭ ئىنسانغا نىسبەتەن مۇناسىۋىتىدىكى سىرىنى بىلەلمەيدۇ دەپ ھۆكۈم قىلىنغان ئەڭ دەسلەپكى دەۋرىدىكى ئىزدەنگۈچىلەردىكى شەرتلىك بىلگىلى بولماسلىق نەزەرىيىسىدۇر.

2. ئەشئەرىيلەر ۋە ئاتوم بىلەن تاسادىپىي سەۋەبتىن بىرىككەن ئوككاسىئونالىزملى مىتافىزىكىنىڭ سىستېمىلىق بايانى

ئەشئەرىيىنىڭ يېڭىچە ئىلاھىيەت نۇقتىئىنەزىرى ئۆز ئىچىگە ئالغان مەزمۇنلارنى تەپسىلىي بايان قىلىش ئىشى ئاساسلىقى ئۇنىڭ X ۋە XI ئەسىردىكى ۋارىسلىرىغا قېپقالدى. ئۇلار مۇئتەزىلىلەرگە قارشى ئاقائىد ئاساسىنى چىقىش نۇقتا قىلىپ، دىققىتىنى تۆۋەندىكى ئىككى ئاساسىي مەسىلىگە مەركەزلەشتۈردى: (1) دىنىي ھەقىقەتكە مۇناسىۋەتلىك بولغان ئەقلىي بىلىمنىڭ ماھىيىتى ۋە چېگرىسى؛ (2) ئاللانىڭ ھاكىمىيىتى ۋە قۇدرىتىگە دائىر ئۇقۇمنى ئىپادە قىلغۇچى مېتافىزىكىلىق رامكا. قارىغاندا، ئەشئەرىيىنىڭ ھەرىكىتىنىڭ ئاساسچىسى بولغان ئەشئەرىي بۇ ئىككى مەسىلىنىڭ ھېچقايسىسىنى ئۆزۈل ـ كېسىل تولۇق شەرھلىمىگەن. ئەشئەرىيلەر تارىخىدىكى مۇھىم شەخس ئەبۇ بەكرى باقىللانى (1013 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ئىككىنچى ئەۋلاد ئەشئەرىيە ئۆلىمالىرىدىن ئىدى. كېيىنكى مۇئەللىپلەر تەرىپىدىن كالام مىتودىنى [15] ئۇيغۇنلاشتۇردى دەپ نام ئالغان بۇ ئىلاھىيەتشۇناس ئۆزىنىڭ «مۇقەددىمە» ئەل تەمھىددە ئەشئەرىيلەر تەلىماتى ۋە ئۇنىڭدىكى مېتافىزىكىنىڭ رامكىسىغا نىسبەتەن تۇنجى سىستېمىلاشقان بايانىنى ئوتتۇرىغا قويدى.

بۇ كىتاب باغدادىنىڭ «ئۇسۇلى دىن» ۋە جۇۋەينىنىڭ «ئىرشاد» قاتارلىق ئەشئەرىيىلەرنىڭ ئەسەرلىرىگە ئوخشىشىدىغان ئەسەرلەردىن ئۆرنەك ئالغان شەكىلدە بىلگ (ئىلىم) نىڭ ماھىيىتىنى مۇزاكىرە قىلىشى بىلەن باشلانغان. بىراق، ئۇ ھەقىقەتەن يېڭىچە ساداغا ئىگە. شۇڭا مۇئەللىپ ئىلمىنى «ئوبيېكتىپ پاكىتلارنىڭ ئەھۋالىغا دائىر بىلىم» دەپ بېكىتكەن. [16] ئارقىدىنلا، مۇلاھىزىدىكى ئوبيېكتنىڭ ھەم مەۋجۇتلۇقىنى ھەم مەۋجۇدىيەتسىزلىكىنى، ئەشئەرىيلەر ئەمەس پەقەت مۇئتەزىلىلەر ئىلگىرى شەيئى دەپ ئاتىغان نەرسىسىنى ئۆز ئىچىگە ئالىدىغانلىقى بايان قىلىنغان. بۇ خىل ئىلىم ئىككى چوڭ كاتېگورىيىگە بۆلۈنىدۇ: ئاللانىڭ ئەزەلىيلىكىگە دائىر ئىلىم ۋە ئىنسان، پەرىشتە، جىن قاتارلىق بىلگىلى بولىدىغان يارالمىشلارنىڭ غەيرىي مەڭگۈلۈكلۈكى ياكى يارىتىلغانلىقىغا دائىر ئىلىم. كېيىنكى ئىلىم يەنە زۆرۈرى (ياكى بىۋاستە سەزگۈدىكى) ۋە ئەقلىي خۇلاسىلىك دەپ ئىككى تۈرگە بۆلۈنىدۇ.

زۆرۈرى ئىلىملەر — گۇمان قىلمايدىغان ئىلىملەردۇر. زۆرۈر دېگەن سۆزنىڭ ئىككىنچى مەـ

نىسى بولسا ۋاز كېچەلمەيدىغان، يەنى جەزمەن لازىم بولغان دىگەنلىكتۇر. [17] يەنە بىر جەھەتتىن، ئەقلىي خۇلاسىلىك ئىلىم ــ ئۇزاق مۇددەتلىك تەپەككۇرنىڭ نەتىجىسى ياكى ئايرىم بايان قىلىنغان ئىلىم بولۇپ، ئۇ زۆرۈر ياكى تەجرىبىۋى ئىلىمگە تايىنىدىغان ئىلىمدۇر.

بۇ خىل زۆرۈر ئىلىم بەش خىل سەزگۈ ئەزادىكى بۇ ياكى ئۇ ئەزا ئارقىلىق ئېرىشىلگەن بولۇپ، ماھىيەتتە گۇمانلىنىش قەتئىي يول قويۇلمايدىغىنىدۇر. بىراق، بىر خىل زۆرۈر ئىلىم بار بولۇپ، ئۇ سەزگۈنىڭ مەزمۇنى ئەمەس، بەلكى چوڭ مېڭىنىڭ ۋاستىلىك سېزىشىنىڭ نەتىجىسى. مەسىلەن، ئىنسانىنىڭ ئۆزىنىڭ مەۋجۇدلۇقى ۋە ئۇنىڭ خوشاللىق بىلەن ئازاب، مۇھەببەت بىلەن نەپرەت، بىلىش بىلەن بىلىمسىلىك قاتارلىق كۆڭۈلدىكى ھالىتى ياكى ھېسسىياتىغا دائىر ئىلىم. بۇنىڭغا يەنە سىمۇوللۇق بايانداكى ھەقىقەت بىلەن سەپسەتىگە ئائىت ئىلىم ۋە ئىلىمنىڭ ئىككىنچى ئۇقۇم تۈرى، مەسىلەن، نومۇسنى نومۇسسىزلىققا، قورقۇنچىنى قورقۇنچاقلىققا ئايلاندۇرغۇچىغا مۇناسىۋەتلىك قاتارلىقلارنى قوشۇش كېرەك. [18]

ئۇچىنچى زۆرۈر ئىلىملەر باشقا ھەر قايسى دۆلەتلەر، تارىخىي شەخسلەر ۋە قەدىمىي پادىشاھلىقلار، جۇغراپىيە ۋە تارىختىكى بۇرۇنقى ئىشلار ياكى ۋەقەلەرنىڭ مۆتىۋەر بايانىنى تولۇق مەنىدە ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. بۇ خىل بىلىملەرگە ئېرىشىدىغان ۋاستە ياكى سەزگۈ ئەزانىڭ يارىدەمسىز ئاللا بەرگەن ۋاستە روھقا ئاتا قىلغان. تەبىئەتتىن تاشقىرى خىلمۇ خىل ئىلىملەر بۇ تۈرگە كىرىدۇ. [19]

ئەقلىي ئىلىم بىلەن مۆتىۋەر ئىلىم ئارىسىدىكى پەرقنى ئالدى بىلەن مۇئەززىلىيلەر ئوتتۇرىغا قويغان [20] بولۇپ، ئۇلار ئەقلىي ساھەنى ۋەھىنىڭ ياكى ئېتىقادنىڭ خۇسۇسىي ساھەسىگىچە كېڭەيتىشكە ئۇرۇنغان. ئەشئەرىي ئۆلىمالىرى باقىللانىنىڭ ئەھۋالىدا بايان قىلىنغانىدەك، ئەقلىي ئىلىمنىڭ ئۇنۇمىنى ئېتىراپ قىلدى. بىراق، ئۇلار مۇئەززىلىيلەرنىڭ ئېتىقاد ساھەسىگە قىلغان زىيانكەشلىكىگە تەبىئى ھالدا قارشى تۇردى. «تەبىئى ئىلاھىيەت» ۋە ئەخلاق پەلسەپىسىدىكى ئىككى تۈپكى مەسىلە ھەققىدە، يەنى ئاللانى ۋەھىدىن مۇستەسنا ھالدا ئەقىلگە تايىنىپ بىلگىلى بولامدۇ ــ يوق؟ ياخشىلىق ۋە يامانلىققا دائىر ئىلىم ئېھتىمال ۋەھىدىن ئىلگىرىمۇ ياكى كېيىنمۇ؟ دېگەندەك، ئەشئەرىيە ئىلاھىيەتشۇناسلىرى شەرتلىك ھالدا مۇئەززىلىيلەرگە قارشى مەيداندا تۇردى. ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتى ۋە بىرلىكىنى ــ ئىلاھنىڭ يارىتىلىشى (خۇدۇت) نىڭ مەنتىقىلىق ھالدا بىر يازاتقۇچى (مۇھدىس) غا موھتاج بولىدىغانلىقىنى تەپەككۇر قىلىش ئارقىلىق ئەقلىي ھالدا بىلگىلى بولىدۇ.

ئەشئەرىيە ئۆلىمالىرى بۇ خىل زۆرۈرىيەتنى بايان قىلغاندا، ئاللانىڭ باشقا ھەر قانداق شەيئى دەپ تەبىر بەرگەن بۇ دۇنيانىڭ [21] سەۋەب (ئاتوم) ۋە تاسادىپىي سەۋەبنىڭ بىرىكىشىدىن تۈزۈلگەنلىكىنى دەلىللىدى. تاسادىپىي سەۋەب ئۇلىنىپ كەلگەن ئىككى قىسقا دەقىقىگە بەرداشلىق بېرەلمەيدۇ. لېكىن ئۇلار ئاللا تەرىپىدىن داۋاملىق يارىتىلىپ تۇرىدۇ. ئاللا خالىغانچە يارىتىدۇ ھەم ھالاك قىلىدۇ. [22] ئوخشاشلا، تاسادىپىي سەۋەب ئىچىدە مەۋجۇت بولغان ئاتوملارنى پەقەت تاسادىپىي سەۋەب داۋاملىشىدىغان ئاللا يارىتقان داۋاملىشۇاتقان زامانغا ئاساسەن ئۆزلۈكسىز يارىتىپ تۇرىدۇ. [23] ئەگەر بۇ شەرتكە ئاساسەن كائىنات يارىتىلغان دېيىلسە، ئۇنداقتا مۇقەررەر ھالدا بىر يارىتقۇچى بار. [24]

باقىللانىنىڭ بۇ تالاش ــ تارتىشتىكى كۆز قارىشى ئەشئەرىيىلەرنىڭ ئادەتتىكى دەلىلى بىلەن جىق پەرقلىق ئەمەس. ئەمما ئۇ باشقا ئىككى دەلىل ئارقىلىق بۇ دەلىلنى كۈچەيتكەن. بۇ ئىككى دەلىلدىكى «ئوتتۇزا تۆر» ئوخشىمايدۇ، ئەمما ئەقلىي خۇلاسىدىكى دىئالېكتىك قورۇلما ئەمەس. بىرىنچى دەلىلدە، ئۇ مۇئەييەن شەيئىنىڭ ئالدىن بەھرىمەن بولۇش ھوقۇقى دەرھال «ئۇلارنى ئالدىنقىلىقتىن بەھرىمەن قىلدۇرىدىغان ھەرىكەت سەۋەبى» يەنى ئاللاغا موھتاج ئىكەنلىكىنى دەلىلىگەن. ئىككىنچى دەلىلدە، تاسادىپىيلىق ئۇقۇمىنى كىرگۈزۈپ، شەيئىلەرنىڭ خىلمۇ ــ خىل شەكىل ھەم ئالاھىدىلىكلەرنى قوبۇل قىلالايدىغانلىقىنى دەلىللىگەن. ئەمەلىيەتتە ئۇلار ھەقىقەتەن مۇئەييەن شەكىلگە ئىگە. باشقىلار ئەمەس دەل ئۇلارنىڭ مۇشۇ شەكىللەرنى قوبۇل قىلىشىنى «قارار قىلغۇچى» بار. ئۇ بولسىمۇ ئاللادۇر. [25]

ئەڭ ئاخىرقى بىر دەلىل ياكى كائىناتنىڭ تاسادىپىيلىقلىقى توغرىسىدىكى دەلىللىنى كېيىنكى مۇئەللىپلەر، بولۇپمۇ جۇۋەينى (1086 ـ يىلى ۋاپات بولغان) «سېستىما ھەققىدە» (رىسالىيە ئەل نەزامىيە) دە بىر قەدەر تولۇق تەرەققىي قىلدۇرغان. بىزنىڭ كۆرگىنىمىزدەك، ئۇ [26] ئىبن سىنانىڭ «مېتافىزىكا»سىدا تولۇق ئىشلىتىلگەن ئاشۇ دەلىلدۇر. بىراق، كۆرسىتىپ ئۆتۈشكە ئەرزىيدىغىنى شۇكى، ئەشئەرىي مەزھىپى ئىلاھىيەتشۇناسلىرىنىڭ ئادەتتىكى پىرىنسىپى ئۇلارنىڭ قۇدرەتلىك ئالاھلانىڭ كائىناتنى زامان ئىچىدە ياراتقانلىقى چۈشەنچىسى بىلەن ماس كەلگەنلىكىگە ئاساسەن، كائىناتنىڭ يېڭى بارلىققا كەلگەنلىك (خۇدوت) دەلىلىگە نىسبەتەن ئۆزگىچە ئىشتىياقىنى ئىپادىلىدى. [27]

ياخشىلىق ۋە يامانلىقتىن ئىبارەت ئەخلاقىي تېئولوگىيىدىكى باشقا بىر ئاساسلىق تالاش ـ تارتىشنى پەرقلەندۈرۈشتە، ئەشئەرىيلەر ئۆلىمالىرى مۇئتەزىلىيلەر بىلەن بىردەك بولمىدى. چۈنكى كېيىنكىلەرنىڭ (مۇئتەزىلىيلەرنىڭ) ئادەم ۋەھىدىن ئىلگىرىمۇ نېمىنىڭ توغرا (ھەق)، نېمىنىڭ خاتا ئىكەنلىكىنى ئەقلىي ھالدا بەلگىلىيەلەيدۇ، دېگىنىگە نىسبەتەن ئەشئەرىيلەر كەسكىن ئىرادىچىلىك ئەخلاق پەلسەپىسىدە چىڭ تۇردى. توغرىلىق (ھەق) ئاللا دەۋەت قىلغان ئىش، يامانلىق ئاللا مەنئى قىلغان ئىشتۇر. بۇ خىل ئىرادىچىلىك بىلەن ئۆز ئارا ماس ھالدا، ئۇلار ھەر قانداق ئارتۇقچىلىقنىڭ مۇستەقىل ئەقىل ئارقىلىق يەتكىلى بولىدىغان شۇ خىل ئەقلىي بىلىشكە تەۋە ئىكەنلىكىنى مەجبۇرىي ئېتىراپ قىلغان. [28]

ئاللانىڭ قۇدرىتى ۋە ھاكىمىيىتى زوردۇركى، ئادالەت ۋە ئادالەتسىزلىكنىڭ ھەقىقىي مەنىسى ئۇنىڭ ئىختىيارىي ھۆكۈملىرىگە باغلىقتۇر. بۇ ھۆكۈملەردىن باشقا ئادالەت بىلەن ئادالەتسىزلىك، ياخشىلىق بىلەن يامانلىقنىڭ باشقا ھەر قانداق مەنىسى يوق. بۇ سەۋەبتىن، ئاللا مۇئتەزىلىيلەر دەللىگەندەك، ئۆزىنىڭ بەندىلىرىگە نېمىنىڭ «مۇۋاپىق» ئىكەنلىكىنى مەجبۇرىي كۆرسىتىپ، ئۇلارنىڭ دىنىي ياكى ئەخلاقىي مەنپەئەتلىرىنى قوغدايدۇ ئەمەس، بەلكى ئۇ گۇناھكارلارنى جازالاش ياكى كەچۈرۈم قىلىپ رەھمەت قىلىش جەھەتتە تامامەن ئەركىندۇر. ئۇ ئەمەلىيەتتە يارىتىپ بولغان كائىنات بىلەن تامامەن ئوخشىمايدىغان يەنە بىر ئالەمنى يارىتىشقا ياكى بۇ كائىناتنى ياكى ئۇنىڭ بىر قىسمىنى يارىلىشتىن پۈتۈنلەي توختىتىشقا قادىردۇر. [29]

ئەشئەرىيلەر ئۆزى ئۈچۈن ئوتتۇرىغا قويغان باشقا بىر مۇھىم پەلسەپىۋى ۋەزىپە بولسا، بىز بايا قىسقىچە بايان قىلغان ئىلاھىيەت ۋە ئەخلاقىي نۇقتىئىنەزەردىكى بۇ خىل مېتافىزىكىنىڭ تاماملىنىشىدۇر. بۇ نۇقتىدا ئۇنىڭ ئاساسلىق ۋەكىللىرى باقىلانىدىن باشلاپ شەھرىستانىغىچە بولغان شەخسلەر ئارىسىدا ئىختىلاپ بىر قەدەر ئاز. ئەمما باقىلانى ئەشئەرىيلەرنىڭ مېتافىزىكا ئاساسىنى تەپسىلىي بايان قىلىش جەھەتتە يول ئاچتى. كېيىنكى مۇئەللىپلەر ئۇنى ئەشئەرىيە ئىلاھىيەت تەلىماتىنىڭ مېتافىزىكىلىق تۈۋرۈكى ھېسابلانغان ئاتوم نەزەريىسى ئىجاد قىلغان چوڭقۇر ئەھمىيەتى بىلەن تونۇيدۇ.

ئىبن خالدۇن: «باقىلانى ئىسپاتلاش ياكى نەزەريە ئاساسلىنىدىغان ئەقلىي شەرتلەر، مەسىلەن، ئاتومنىڭ مەۋجۇتلۇقى، بوشلۇق ۋە بىر خىل تاسادىپىي سەۋەبنىڭ باشقا بىر خىل تاسادىپىي سەۋەبتە ياكى داۋاملىشۇاتقان ئىككى قىسقا دەقىقىدە مەۋجۇت ئەمەسلىكى تەشەببۇسىنى قوبۇل قىلدى» [30] دېگەن بولسىمۇ، بىراق ئاتوم نەزەريىسىنىڭ بايان قىلىنىشى ئەلۋەتتە ئەشئەرىيلەرنىڭ گۇللىنىشىدىن ئىلگىرى بولغان ئىش. ئەشئەرىيە مەزھىپىنىڭ ئاساسچىسى ئۆز قولى بىلەن يازغان ئىسلامىيەتتىكى « مەزھەپ ۋە بىدئەت»كە مۇناسىۋەتلىك ئەڭ دەسلەپكى رىسالە «ماقالات ئەل ئىسلامىيە» دىكى ئىسلام ئاتوم نەزەريىسىگە دائىر خىلمۇ ـ خىل بايانلاردىن قارىغاندا، IX ئەسىرنىڭ ئوتتۇرلىرىدا ئاتوم نەزەريىسى ئىلاھىيەت ساھەسىدە چوڭقۇر يىلتىز تارتىپ بولغان. بۇ سەۋەبتىن ۋاسىل ئىبنى ئەتا (748 ـ يىلى ۋاپات بولغان) بىلەن زامانداش ياشىغان دىرار ئىبنى ئامۇر ۋە بەسرەلىك دەسلەپكى دەۋردىكى مۇئتەزىلىيلەرنىڭ بىر نەپەر ئۆلىماسى ئومۇمىيۈزلۈك قوبۇل قىلىنـ

غان جىسىم ۋە تاسادىپىي سەۋەبنىڭ ئىككى مەنبەچىلىكى (دۇئالىزم)گە تۇنجى بولۇپ قارشى چىققان ئىلاھىيەتشۇناسلاردەك كۆرۈنىدۇ. ئەشئەرىي ئېيتىدۇكى، دىرارنىڭ قارىشىچە، «جىسىم بولسا تاسادىپىي سەۋەبنىڭ يىغىلمىسى. ئۇ شەكىللەنگەن ھامان تاسادىپىي سەۋەبنى ئۈستىگە ئالغۇچىغا ئايلىنىدۇ.» [31] بىزنىڭ كۆرگىنىمىزدەك، ئاللا توغرىسىدىكى ئانتروپو مورفىزم (ئادەملەشتۇرۇش) كۆز قارىشىنى ئەڭ ناچار دەپ جاكارلىغان [32] شىئە مەزھىپىدىكى ئۇزۇل ـ كېيىنى ماتېرىيالىست ھىشام ئىبنى ھەكەم بۇ خىل ئورتودوكسال دۇئالىزمغا قارشى چىقىپ، بارلىق شەيئىنى جىسىم چۈشەنچىسىگە ئايلاندۇردى. ئۇنىڭ ئېيتىشىچە، جىسىمنى چەكسىز بۆلگىلى بولىدۇ [33]. شۇڭا ئۇ ئاتومدىن تۇزۇلمىگەن.

IX ئەسىرگە كەلگەندە، كالامدىكى ئاتوم نەزەرىيىسى ئېنىق شەكىللىنىشكە باشلىدى. ئەشئەرىينىڭ بايانلىرىدىن بىز شۇنى ھۆكۈم قىلالايمىزكى، ئەبۇ ھۇزەيلى (841 ـ يىلى ياكى 849 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، ئىسكافىي (854 ـ 855 ـ يىللىرى ۋاپات بولغان)، ئەشئەرىينىڭ ئۇستازى جۇبائى (915 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، ئەبۇ ھۇزەيلى بىلەن زامانداش مۇئەممەر ھەم ئۇنىڭ زامانداشى ھىشام فۇۋاد بىلەن ئاباد ئىبنى سۇلايمان قاتارلىقلار بۇ خىل ياكى ئۇ خىل ئۇسۇلدا ئاتوم نەزەرىيىسىنى قوبۇل قىلدى. [34] جۇبائىنى مىسال قىلساق، بۇ ئۆلما ماددا ياكى ئاتومغا تاسادىپىي سەۋەبنى كۆتۈرگۈچى ياكى ماتېرىنسا دەپ تەبىر بەرگەن. ئۇ يەنە ئېيتىدۇكى، ئۇ «ئۆزى شۇنداقكى، ھاسىل بولۇشتىن ئىلگىرى ماددىنى تەسەۋۋۇر قىلغىلى بولىدىغان» [35] ئىستىمال جىسىمدىن ئايرىلغان بىر پىلاتونچە ھالەتتە تۇرىدۇ.

VIII ئەسىردە باشلىغان ماددا ۋە تاسادىپىي سەۋەبكە ئائىت مېتافىزىكا توغرىسىدىكى ئىزدىنىشنى كېيىنكى دەۋردىكى مۇئتەزىلىيلەر ئۆلمالىرى ئۇزلۇكسىز مۇكەممەللەشتۈردى. ئاللانىڭ قۇدرىتى ۋە كائىناتتىكى ھۆكۈمرانلىقىغا پۈتۈن دىققەت ـ نەزىرى بىلەن تىكلەنگەن مۇئەزىلىيلەر ئاتوم نەزەرىيىسى ئىچىدىن ئۆزلىرىنىڭ ئىلاھىيەت تەلىماتىنى قوللايدىغان بىر ئۇنۇملۇك ۋاستىنى تاپتى. ئۇلارنىڭ سەۋەب ـ نەتىجە مۇناسىۋىتى جەريانى تەرىپىدىن كونترول قىلىنغان ئۆزلىرىنىڭ ئارستوتېلنىڭ ئالەم قارىشىنى مېخانىكىلىق ھالدا تەدرىجىي ئىپادىلىشى ئۇلار تەرغىپ قىلغان ئاللانىڭ كائىناتتىكى ئەركىن ۋە مۇتلەق ھاكىمىيىتى ئىمتىيازىنى مۇئەييەنلەشتۈرۈش مەقسىتى بىلەن ئۆز ئارا ئۇيغۇن ئەمەس. ئۇلارنىڭ نۇقتىئىنەزىرىدە، ئاتومنىڭ ئۆزىدە تۇراقلىق بار بولغان تاسادىپىي سەۋەبكە ئوخشاش، ئاللانىڭ خەيرلىك ئىرادىسىگە بېقىنىدىغان ئاشۇ ئاتوملار قاتارى ئۆزلىرىنىڭ يارىتىلىشى ۋە داۋاملىشىشىدا ئاللانىڭ ئىختىيارىي قۇدرىتى ئۇقۇمى بىلەن تېخىمۇ بىرەك.

بۇ ئۆلىمالار تاسادىپىي سەۋەبنى يوققا چىقارغۇچىلارغا قارشى چىقىپ، جىسىمنىڭ جىمجىتلىق ھالىتىنىڭ كەينىگە ئۇلاشقان جىسىم ھەرىكىتى ياكى جىسىمنىڭ ئۆزىگە تەۋە ياكى جىسىمنىڭ سىرتىدىكى باشقا مەلۇم نەرسىگە تەۋە دېگەننى كۆچەپ تەرغىپ قىلدى. ئىككىسىنىڭ ئىچىدىكى ئالدىنقىسى خاتادۇر. چۈنكى جىسىم جىمجىتلىق ۋە ھەرىكەتتىن ئىبارەت ئۇلىشىپ كەلگەن ئىككى ھالەتتە تۇرسىمۇ، ئۇ يەنىلا جىسىمدۇر. شۇڭا ئۇ پەقەت تاسادىپىي سەۋەب دەپ ئاتالغان جىسىمدىن سىرت باشقا بىر نەرسىگە تەۋە. [36] مەسىلەن، ھەرىكەت سەۋەبىدىن يوشۇرۇنلۇققا ئاتا قىلىنغان زەربىدىكى بىر قانچە مەۋجۇتلۇق ئوخشاشلا شۇنداقكى، ئۇ ھەرىكەت سەۋەبى، يوشۇرۇنلۇق ۋە زەربە بېرىش ۋاستىسى بىلەن ئوخشايدۇ. شۇڭا زەربە سانى بەزىدە بۇ ئاممىلار بىلەن پەرقلىق. مانا بۇ بىز تاسادىپىي سەۋەب ئارقىلىق بىلمەكچى بولغان نەرسە.

ئەھلى سۈننەت ئېتىراپ قىلغان تاسادىپىي سەۋەب سانى جەمئىي ئوتتۇز. ئادەتتە ئۇلارنىڭ مۇقەررەر ھالدا ماددىغا ھەمراھ بولۇپ كەلگەن ـ كەلمىگەنلىكىگە ئاساسەن، ئۇلارنى يەنە ئاساسلىق تاسادىپىي سەۋەب ۋە قوشۇمچە تاسادىپىي سەۋەب دەپ ئايرىش مۇمكىن. بىرىنچى تۈركۈمدىكى ئاساسلىق تاسادىپىي سەۋەبلەر بولسا ماھىيەتلىك ئۇسۇل ياكى ھالەت (تاق :كائۇن) تۇر. مەسىلەن،

ھەربىر، جىمجىتلىق، قۇرۇلما، ئورۇن، ئۇنىڭدىن كېيىن رەڭ، ئىسسىق ـ سوغۇق قاتارلىق تا- سادىپىي سەۋەبلەر [37] . باغدادىنىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، ئەشئەرىي بۇلارنىڭ ئىچىدىكى سەككىز خىلىنىڭ مۇقەررەر ھالدا ماددىغا ھەمراھ بولۇپ كېلىدىغانلىقىنى قەيت قىلغان. بۇلار: ھەربىر، رەڭ، تەم ـ پۇراق، ئىسسىق ياكى سوغۇق، نەم ياكى قۇرغاق، ھاياتلىق ياكى ماماتلىق، ئەڭ ئاخىرىدىكىسى داۋاملىشىۋاتقان زامان. [38]

تاسادىپىي سەۋەب دېگەن بۇ تېمىغا دائىر ئەڭ ئالاھىدە ئۆزگىرىش ـــ مۇئتەزىلىيلەر بىلەن ئەشئەرىيلەرنىڭ ئۆلىمالىرىغا تەۋە دېيىلگەن. مەسىلەن، ئېيتىشلارغا قارىغاندا، مۇئتەزىلىيلەر مەز- ھىپىدىكى كائىنى ۋە ئۇنىڭ ئەگەشكۈچىلىرى ماددىنى رەڭدىن باشقا بارلىق «ئاساسلىق تاسادىپىي سەۋەبلەر»دىن مەھرۇم قىلىشقا بولىدۇ دەپ قارىغان. ئەبۇ ھاشىم جۇبائىنىڭ ئوغلى، ئاتوم ئۆزى ئو- رۇنلاشماقچى بولغان مەۋجۇدىيەتكە ئاساسەن، مەۋجۇتلۇق (كائۇن) تىن باشقا بارلىق تاسادىپىي سە- ۋەبلەردىن ئېھتىمال مەھرۇم قىلىنىشى مۇمكىن، دېگەن. مۇئتەزىلىيلەر مەزھىپىدىكى بىر سالىھ تېخىمۇ چوڭقۇرلاپ، بىر ئاتومنىڭ ھەر قانداق تاسادىپىي سەۋەبتىن مۇستەسنا ھالدا مەۋجۇت بولا- لايدىغانلىقىنى ئىسپاتلىغان. [39]

باغدادى بايان قىلغاندەك، بۇ تاسادىپىي سەۋەبلەر ئۆزى ئارقىلىق ھەر قانداق تەركىب، تۇتىشىش ياكى ئىرسىيەتنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىمايدۇ. بۇ ئۇلارنىڭ ئالاھىدىلىكىدۇر. چۈنكى ئۇلار پەقەت جە- سىمنىڭ ئالاھىدىلىكى بولغىنى ئۈچۈن شۇنداق. بۇ نۇقتىدا ئۇلار روشەن ھالدا ئاتومغا ئوخشايدۇ. بەزى ئىلاھىيەتشۇناسلار ئاتومنى ئۆزىدە ھەر قانداق تەركىب، تۇتىشىش ياكى ھەربىر بولمايدىغان دەپ ئاتىغان. بىراق، بۇ ئىككىسى مەلۇم خىل ئۇسۇلدا پەرقلىق بولسىمۇ، ئەمما نەزەريە جەھەتتىكى قىيىنچىلىق داۋاملىق مەۋجۇت. شۇڭا ئەشئەرىيلەر بىلەن مۇئەييەن دەرىجىدىكى مۇئتەزىلىيلەر ئۆلىمالىرى ھەربىر ھادىسىنىڭ كىشىنى ئىنتايىن قايمۇقتۇرىدىغانلىقىنى بايقاپ، ھەربىرىنى ئەقلىي چۈشەندۈرۈش مەقسىتىدە ئەڭ مەجبۇرىي ئۇسۇللارغا مۇراجىئەت قىلغان. مەسىلەن، نىزام ھەر بىر تاسادىپىي سەۋەب ياكى ئالاھىدىلىكنى ئىنساننىڭ ئەمىلىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان ھالدا ھەربىر- نىڭ ئادەتتىكى كاتېگورىيىسىگە يىغىنچاقلىغان. ھەتتا جىمجىتلىقنى «ئۇقۇمدىكى ھەربىر» دەپ چۈشەندۈرگەن. [40] شۇڭا ئۇ دەللىلەپ ئېيتىدۇكى، بىر جىسىم مەلۇم بىر نۇقتىغا تۇراقلىشقىلىق دېگەنلىك، ئۇنىڭ «ئاشۇنىڭ ئىچىدە ئىككى قېتىم ھەربىر قىلغانلىقى» دېگەنلىكتۇر. ئۆزىنىڭ نەزىرىدىكى چەكسىز سانلار نۇقتىسى ياكى زەررىلەر (ئاتوم)دىن تەركىب تاپقان مۇئەييەن ئارىلىقنىڭ مۇمكىنچىلىكى ـــ ئاتلاپ ئۆتۈشنى بايان قىلىش ئۈچۈن، نىزام سەكرەپ ئۆتۈش چۈشەنچىسى ياكى بىر جىسىم A نۇقتىدىن باشلىنىپ، ئوتتۇرىدىكى نۇقتىدىن ئۆتمەي تۇرۇپلا C نۇقتىغا ھەربىر قىلىپ بارالايدۇ، دېگەن كۆز قارىشىنى ئوتتۇرىغا قويىدى. [41]

داۋامسىز ياكى چېچىلاڭغۇ مەۋجۇتلۇققا دائىر تېخىمۇ ئاشقىن چۈشەنچىگە قوشۇلغان ئەشئە- رىيلەر باشقا ئامىللار بىلەن بۇ قىيىن مەسىلىنى ھەل قىلدى. ئۇلار ھەربىر بىلەن جىمجىتلىقنىڭ يۇقىرىدا كۆرسىتىپ ئۆتۈلگەندەك ماددىنىڭ ئىككى ئاساسىي ھالىتى ياكى ئۇسۇلى ئىكەنلىكىنى دەللىلىدى. بىر نۇقتىدىن باشقا بىر نۇقتىغا قاراپ ھەربىر قىلغان ماددا ئىككىنچى نۇقتىدا جىمجىتلىقتا تۇرىدۇ. لېكىن، بىرىنچى نۇقتىغا نىسبەتەن ھەربىر ھالىتىدە بولىدۇ. باغدادىنىڭ بايانىغا ئاساسلانغاندا، ئەشئەرىيلەر مەزھىپىدىكى كالانىسلا بۇنىڭغا نىسبەتەن بىر ئاز مۇخالىپ قا- راشتا بولۇپ، ئۇ، جىمجىتلىق ئوخشاش بىر نۇقتىدا مەۋجۇت بولغان ئىككى ئۆز ئارا باغلىنىشلىق ھالەتتىن تۇزۇلگەن. ھەربىر بولسا بىرىنچى ۋە ئىككىنچى نۇقتىدا مۇقەررەر بولغان ئىككى باغلە- نىشلىق ھالەتتىن ئىبارەت، دەپ قارىغان. [42]

بىزنىڭ كۆرگىنىمىزدەك، [43] مەدرىس ئىلاھىيەت پەلسەپىسىدىكى ئاتوملارنىڭ ئەڭ ئۆزگىچە خۇسۇسىيىتى ئەشئەرىيلەر قىلچە مۇستەسنا سىز ھالدا چىڭ تۇرغان،بۇ ئاتوملارنىڭ ماھىيەتلىرىنىڭ (تەبىئەتلىرىنىڭ) پانىيلىق خۇسۇسىيىتى ئىدى. باقىلانىلا ئەمەس، بەلكى ئەشئەرىيلەر مەزھىپى-

نىڭ ئاساسچىسى ئەشئەرىيمۇ تاسادىپىي سەۋەب ماھىيىتىنىڭ پانىيلىقى بۇ ئالەمدىكى «ۋاقىتلىق نەرسە» گە تەۋە ئىكەنلىكىگە چوڭقۇر ئىشەنگەن. («قۇرئان» 8 ـ سۈرە 67 ـ ئايەت ۋە 46 ـ سۈرە 24 ـ ئايەتكە قارالسۇن.) [44]

باغدادىي تاسادىپىي سەۋەبنىڭ پانىيلىقىنى دەللىلىگەندە شۇنى ئىسپاتلىدىكى، «تاسادىپىي سەۋەبنىڭ باقاسى ئۇلارنىڭ بۇزۇلماسلىقى (ۋەيران بولماسلىقى)غا موھتاج. چۈنكى بىر تاسادىپىي سەۋەب كەينىدىن داۋاملىشىدۇ دېيىلسە، ئۇنداقتا ئۇ ئۆزىنىڭ ۋەيران بولۇشىنى تەلەپ قىلغۇچى بىر زىت تەرىپى مەۋجۇتلۇققا كىرگەنگە قەدەر مەۋجۇت بولىدۇ. بىراق، بۇ يەردە نېمە ئۈچۈن ئۇنىڭ زىت تەرىپىنىڭ مەيدانغا كېلىشى ئارقىلىق ئۇنىڭ بۇ خىل تاجاۋۇزچىلىققا قارشى يۈزلىنىشىنى توسۇشقا دائىر يېتەرلىك سەۋەب يوق؟ » [45]

ھالبۇكى، ماددىلارنىڭ باقاسى (داۋاملىشىش ۋاقتى) ئۇلارنىڭ ئىچكى قىسمىدىكى باقا تاسادىپىي سەۋەبنىڭ مەۋجۇدىيىتىگە باغلاندى. بىراق، بۇ تاسادىپىي سەۋەب ماھىيەتتە باقىي بولمىغان ئىكەن، ئۇنداقتا شۇنداق يەكۈن چىقىرىشقا بولىدۇكى، ماددىنىڭ باقاسى ئېنىقسىز ھالدا باشقا باقى تاسادىپىي سەۋەبكە تەۋە بولىدۇ. ئەكسىچە بولغاندا، باشقا بىر باقى پرىنسىپنى ئىجاد قىلىشى كېرەك بولىدۇ. ئەشئەرىيىلەرنىڭ قارىشىچە، بۇ پرىنسىپ ئاللانىڭ ئەمرى بىلەن بىردەك بولۇپ، ئاللا ئۆز ئىختىيارى بىلەن مەۋجۇدىيەت ۋە ھالاكەت ئىچىدە ئاتومنى ياكى ئالەمدىكى تەبىئىي ئوبيېكتلاردىكى ئەڭ ئاخىرقى تەركىبنى ئۆز پاناھىدا ساقلىغان. تاسادىپىي سەۋەب ھەم ئۇلار ئىچىدە مەۋجۇت بولغان ئاتوملار بۇ خىل باقىلىق ئۇچۇن ئاللانىڭ ئەمرىگە بېقىنىدۇ. ئاللا خالىغانچە ئۇلارنى تەكرار يارىتىپ تۇرىدۇ. بۇ تەقدىردىمۇ، ئەشئەرىيىلەرنىڭ بەزى ئۆلىمالىرى جىسىمنىڭ ئەڭ ئاخىرىدا گۇمران بولۇشى ياكى يوقۇلۇشىنى ئەقلىي جايان قىلىشنىڭ زۆرۈرلۈكىنى بايقىدى. مەسىلەن، باقىلانى يوقىلىش (فانا) نى رەڭ ھەم شەكىل (كائۇن) دىن ئىبارەت جىسىمنىڭ ھەرىكىتىگە بېرىلگەن ئىككى تاسادىپىي سەۋەب دەپ تەسۋىرلىدى. چۈنكى بىر جىسىم بۇ ئىككى تاسادىپىي سەۋەبتىن مەھرۇم بولسا قەتئىي بولمايدۇ. بۇ خىل مەھرۇملۇق مۇقەررەر ھالدا ئۇشبۇ جىسىمنىڭ يوقۇلۇشىنى كەلتۈرۈپ چىقىرىدۇ. [46] شۇڭا، بۇ خىل يوقۇلۇش ئۇشبۇ جىسىمدىكى يوقۇلۇش تاسادىپىي سەۋەبنىڭ ئەزەلدىن بارلىقىدىن ئىبارەت. گەرچە ناتونۇش بولسىمۇ، ئاز دېگەندىمۇ بىر تەشەببۇسچىسى بار بولغان دەللىگە بېقىنمايدۇ. كالانىسى دەللەپ ئېيتىدۇكى، ئاللا بەرەر جىسىمنى يوق قىلماقچى بولسا، ئۇ ئۇنىڭ ئىچىدە يوقىلىش تاسادىپىي سەۋەبنى يارىتىدۇ ـ دە، ئۇشبۇ تاسادىپىي سەۋەب دەرھال ئۇنىڭ يوقۇلۇشىنى كەلتۈرۈپ چىقىرىدۇ. [47]

جۇۋەينى ۋە شەھرىستانىغا ئوخشاش، كېيىنكى دەۋردىكى ئەشئەرىيە ئۆلىمالىرىنىڭ تۆھپىسى ئاساسلىقى بۇ چۈشەنچە ھەم پۈتكۈل مەزھەپتىكىلەرنىڭ قوللانغان مېتودىنى تەپسىلىي بايان قىلىغانلىقى ياكى قوغدىغانلىقىدا. ئىمام ئەل ھارامايىن دەپ ئاتالغان ئالدىنقى كىشى ئۆزىنىڭ «قامۇس» (ئەل ـ شامىل) دا ئەشئەرىيىلەر تەلىماتىدىكى بەزىبىر بىلىش نەزەرىيىسى ۋە ئىلاھىيەت مەزمۇنلىرىنى تەرەققىي قىلدۇرغان. «قامۇس»نىڭ قىسقارتىلغان نۇسخىسى «ئىرشاد» (ئەل ـ شامىل) نى مۇئەللىپ ئۆزى ئۆزگەرتىپ يازغان. شەھرىستانى ئىنسكلوپېدىك يازغۇچى، ئۇ ئەرەب تىلىدا ئەڭ داڭلىق ھەم ئەڭ ئۇنىۋېرسال «بىدئەت تەزكىرىسى» ـــ «مەزھەپ ۋە ئېتىقاد» (ئەل مىنەل ۋەل نىھال) ناملىق كىتابنى يازغان. بۇ كىتابنىڭ ئىككىنچى قىسمى يۇنان پەلسەپىسىنىڭ ئىسلامىي تەسۋىرىنى يېڭىدىن قۇرۇشتىكى بىر باھاسىز بۇلاقتۇر. ئۇنىڭدىن سىرت، شەھرىستانى ئىلاھىيەت نەزەرىيىسىنى توغرىسىدا «نىھايەت ئەل ئىكرام» ناملىق بىر كىتاب يازغان. بۇ كىتاب گەرچە ئىلاھىيەت جەھەتتە مەدرىسىتىكى ئەنئەنىۋى ئىلىملەرگە يېڭى مەزمۇن ئاۋۇتۇپ بېرەلمىگەن بولسىمۇ، ئەمما ئۇ ئۆزىنىڭ ئۇزۇل ـ كېسىللىكى ۋە مەنتىقىلىق باغلىنىشى جەھەتتە دەسلەپكى دەۋردىكى كۆپلىگەن ئەسەرلەردىن ئېشىپ چۈشىدۇ.

3. يېڭى پلاتونىزمغا سېستىمىلىق رەددىيە: غەززالى

ئىسلامىيەت يېڭى پىلاتونىزمغا قارشى تارىختىكى ئەڭ داڭلىق شەخس ـــ فەقىھ، ئىلاھىيەتشۇناس، پەيلاسوپ ۋە مۇتەسەۋۋۇپ غەززالىيدۇر. ئۇ 1058 ـ يىلى خۇراساندىكى تۇس شەھىرىدە تۇغۇلغان. كىچىك ۋاقتىدا رازكانى ئىسىملىك كىشىنىڭ يېنىدا فىقىھ ئۆگەنگەن. كېيىن جۇرجانغا بېرىپ ئۇبۇل قاسىم ئىسمائىلنى ئۇستاز تۇتۇپ، ئىلىم تەھسىل قىلىشنى داۋاملاشتۇرغان. بىراق، ئۇنىڭ ئەڭ پۈيۈك ئۇستازى ئەينى چاغدىكى ئەشئەرىيە مەزھىپىدىكى ئەڭ داڭلىق ئىلاھىيەتشۇناس جۇۋەينى ئىدى. جۇۋەينى زېھنى كۈچى ئۇرغۇپ تۇرغان بۇ تالىپقا مەدرىس ئىلاھىيىتى، پەلسەپە ۋە مەنتىقە ئىلمىدىن تەلىم بەردى. ئۇنىڭ نەزەرىيىۋى ۋە ئەمەلىي تەسەۋۋۇپقا قەدەم قويۇشى ئەينى چاغدىكى شۆھرەتلىك سوپى فەرمىزى (1084 ـ يىلى ۋاپات بولغان)نىڭ سەۋەبىدىن بولغان.

سالجۇق سۇلتانى مالىك شاھنىڭ ۋەزىرى نىزامۇلمۇلىك بىلەن كۆرۈشكەندىن كېيىن، غەززالىيىنىڭ تەقدىرىدە ھەل قىلغۇچ بۇرۇلۇش بولدى. بۇ قابىلىيەتلىك نەزەرىيىچى ۋەزىر سۈننى ئەقىدىسىنى قوغداش جەھەتتە شۇنداق كۈچلۈك غەيرەتكە كەلگەنكى، ئۇ ئۆزىنىڭ رەقىبى ـــ قاھىرەدىكى فاتىمىيلەر سۇلالىسىنىڭ خەلىپىسى (ئىسمائىيلىلەر مەزھىپى)نىڭ بىدئەت تەلىماتىغا ھۇجۇم قىلدى، ئۇلار پۈتكۈل ئىسلام دۇنياسىدا تەشۋىقات ۋە سىياسىي سۇيىقەستىنى شۇنچىلىك مۇۋەپپەقىيەتلىك ئېلىپ بېرىپ، سالجۇقىلارنى قانغا ـ قان ئېلىشقا مەجبۇر قىلغانىدى. ئەڭ ئاخىرىدا، نىزامۇلمۇلىك ئىمپېرىيىسىنىڭ پۈتكۈل غەربىدىكى شافىئى فىھقى ۋە ئەشئەرىيلەرنىڭ ئىلاھىيەت تەلىماتىنى ئۆگىنىش قىزغىن ئېلىپ بېرىلىۋاتقان رايونلاردا ئۆزىنىڭ ئىسمى بىلەن نام بېرىلگەن بىر تۈركۈم مەدرىسلەرنى بىنا قىلدى. جۇۋەينى 1085 ـ يىلى ۋاپات بولغۇچە بولغان ئارىلىقتا نىشاپۇردىكى ئىزامىيە مەدرىسىنىڭ باشلىقى بولدى. ئۇنىڭ ۋاپاتىدىن كېيىن سۈننى ئەقىدىسى ئۈچۈن خىزمەت قىلىش مەسئۇلىيىتى ئۇنىڭ تالىپلىرىنىڭ زىممىسىگە يۈكلەندى. [48]

شۇنىڭ بىلەن، غەززالىي بەش يىل (1091 ـ يىلىدىن 1095 ـ يىلىغىچە) باغداتتىكى نىزامىيە مەدرىسىنىڭ باشلىقى بولۇپ، فىقىھ ۋە كالام ئوقۇتۇشىدا قالتىس مۇۋەپپەقىيەت قازاندى. ئەينى زاماندىكى قالايمىقان سىياسىي ۋەزىيەت ھەم مالىك شاھ سۇلتان ۋاپاتىدىن ئۇزۇن ئۆتمەي، 1092 ـ يىلى نىزامۇلمۇلىكنىڭ ئىسمائىيلىلەر تەرىپىدىن سۇيىقەست بىلەن ئۆلتۈرۈلۈشى نەتىجىسىدە، ئۇنىڭ مۇددەررىسلىك قىلىشتىن تەدرىجىي رايى ياندى. ئۇ 1093 ـ يىلىدىن 1094 ـ يىلىغىچە ئەمەلىي تەسەۋۋۇپ يولىغا كىردى. بۇ شۈبھىسىزكى، ئۇنىڭ شەخسىيەتسىز ھالدا ھەقنى ئىزدەش ياكى ئاللاغا ئىبادەت قىلىشقا بېغىشلانمىغان ھاياتنىڭ ئىنتايىن پايدىسىز ئىكەنلىكى توغرىسىدىكى قارىشىنى تېخىمۇ كۈچەيتتى.

سانتا ئاۋگۇستىننىڭ «ئۆكۈنۈشنامە» ناملىق ئەسىرى بىلەن سېلىشتۇرۇلغان، غەززالىيىنىڭ تەرجىمىھال خاراكتېرىدىكى كىشىنى تەسىرلەندۈرەرلىك ئەسىرى «ئازغۇنلارنىڭ نىجات يۇلتۇزى» دا، غەززالىي ئۆزىنىڭ مەنىۋى ۋە ئەقلىي ھەسرەتلىرى، شۇنداقلا گۇمانخورلۇقىدىكى كومېدىيىلىك ھېكايىسىنى سۆزلىگەن. ئۇنىڭ شۆھرىتى تازا كامالەتكە يەتكەن. 1095 ـ يىلى ئۇ باغداتتىكى مۇدەررىسلىكىنى تاشلاپ، پۈتكۈل سۇرىيە، پەلەستىن ۋە ھىجازنى ئايلانغان. 11 يىلدىن كېيىن قايتىپ كېلىپ نىشاپۇردا يەنە مۇدەررىس بولغان. [49] بىراق، ئۇنىڭ ئىككىنچى قېتىم مۇدەررىسلىك قىلغان مەزگىلى ناھايىتى قىسقا بولۇپ، بەش يىلدىن كېيىن، يەنى 1111 ـ يىلى بۇ ئالىم ۋە مۇتەسەۋۋۇپنىڭ سەرگۈزەشتىگە باي جۇشقۇن ھاياتى ۋاقىتسىز ئاخىرلاشتى.

غەززالىيىنىڭ تەرجىمىھالىدا تۇنجى قۇردىن باشلاپلا ئۇنىڭ ھاياتى، بولۇپمۇ باغداتتىكى نىزامىيە مەدرىسىدىكى ۋەزىپىسىدىن ئىستېپا بەرگەندىن كېيىنكى كۈلپەتلىك مەزگىللىرىدە ئەقلىي ۋە رو-

ھېچ جەھەتتىكى خىلمۇ خىل مەسىلىلەر بىلەن كۆرەش قىلىشقا مەجبۇر بولغانلىقى تونۇشتۇرۇلغان. غەززالىي ئېيتىدۇكى، ئۇ 20 ياشقا كىرىشتىن ئىلگىرىلا ئاتەشلىك بىر ھەقىقەت ئارزۇسىدا يۈرگىنىدە، ئۆز ئارا توقۇنۇشۇاتقان خىلمۇ خىل مەزھەپ ۋە ئەقىدە مەيدانى ۋە ئۆزىنىڭ باشلىقلىرىغا قارىغۇ- لارچە بويسۇنۇشتەك ئىنسانلاردىكى ئورتاق يۇزلىنىشتىكى پاسسىپ ھالەت ۋە ئاسانلا ئىشىنىش پو- زىتسىيىسىنى كۆرۈپ قاتتىق ئازابلانغان. شۇڭا ئۇ ئۆزى «كەسكىن بىلىم» دەپ تەبىر بەرگەن «ئېچە- دىكى ئوبيېكىت شەك ـ شۇبھىسىز ھالدا بىلىنىدىغان ئىلىم»نى تەتقىق قىلىشقا بەل باغلىغان. ئەگەر بۇ ئىلىمدىكى ھەقىقەت مۆجىزە كۆرسەتكۈچىنىڭ ئېتىراز بىلدۈرۈشىگە ئۇچرىسا، ئۇ بۇ خىل ئېتىرازغا قارشى تۇرالايدۇ. غەززالىي تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا ئۆز ـ ئۆزىدىن بۇ ئىلىمنى ھە- قىقەتەن ئىگىلىدىمۇ ـ يوق دەپ سورىغاندا، ئۇ ئىختىيارسىز شۇنداق خۇلاسىگە كەلگەنكى، پەقەت بۇ تەسۈرگە مۇۋاپىق بىلىملا ئىدىئال بىلىم، ئۆز ـ ئۆزىدىن مەلۇم بىلىمدۇر. بىراق، ئۇنىڭدىكى مەنتىقىلىق ئەقلىي ھۆكۈمگە نىسبەتەن گۇمانلىنىش جەريانىدا، ئۇ ئۆزىنىڭ بۇ ئىلىمنىڭ ھەق- قەتەن شۇبھىسىز ياكى شۇبھىلىك ئىكەنلىكىنى ئۇزۇل ـ كېسىل ئېنىقلىشىنىڭ زۆرۈرلۈكىنى ھېس قىلغان. گۇمانلىنىشنىڭ ئازابلىق جەريانىنىڭ ئاخىرىدا، ئۇ ئەمەلىيەتنىڭ ئۇنداق ئەمەسلىكىنى بايقىغان. چۈنكى بىرىنچى خىل ئەھۋالدا، بىز شەيئىلەرگە دائىم ئۇنداق ياكى مۇنداق دەپ ھۆكۈم قىلىمىز ـ يۇ، بۇ ھۆكۈم دەرھال ئەقىل تەرىپىدىن ئاغدۇرۇلىدۇ. مەسىلەن، بىز بىر سايىگە قاراپ ئۇنى جىسمجەت ھالدا دەپ خىيال قىلساق، بىر دەمدىن كېيىنلا ئۇنىڭ ئۇنداق ئەمەسلىكىنى ئېتىراپ قىلىشقا مەجبۇر بولىمىز ياكى يىراقتىكى بىر ئوبيېكتىپ مەسىلەن، يولتۇز بىزنىڭ كۆزىمىزگە بىر تەڭگە چوڭلۇقىدا كۆرۈنىدۇ. بىراق، ئاستىرونومىيىدىكى ئىسپاتلار بىزنى ئۇنىڭ يەر شارىدىن نەچچە ھەسسە چوڭ ئىكەنلىكىگە ئىشىنىشكە مەجبۇرلايدۇ. [51]

ئەگەر ھېسسىي تەجرىبە ئىشەنچسىز دېيىلسە، ئۇنداقتا ئاقىلانىلىق ئۇسۇلى ئىشلىتىلگەن زۆرۈر پرىنسىپ ياكى ئاكسىئومىغا ئائىت بىلىملەرمۇ ئىشەنچسىزدۇر. چۈنكى تۇيغۇ دەرھال غەززالىنى ئويغاتتىكى، ئۇ تەپەككۇر قىلىشى كېرەك. ئۇنىڭ ئەقلىي زۆرۈر مەسىلىگە ئىشىنىشى بىلەن ھېس- سىي بىلىملەرگە ئىشىنىشى ئوخشاش ئەمەس. ئۇنداقتا توغرىسى قايسى؟ بۇ ئىككىنچى بىلىم ئەقىل ئارقىلىق شۇبھىلىك بىر سوئالنى ئوتتۇرىغا قويىدۇ، يەنى ئۇ بەلكىم «ئەقىل سىرتىدىكى مەۋ- جۇدىيەتتىكى ئەڭ ئالىي نوپۇزنىڭ نامايان بولۇشى، ئەقىلنىڭ نوپۇزى ھېسسىي ھۆكۈمنىڭ مۇ- كەممەلسىزلىكى ئايان قىلغاندەك، ئەقلىي ھۆكۈمنىڭ مۇكەممەلسىزلىكى (بېجىرىم ئەمەسلىكى) ئاشكارلايدىغانلىقى» ئەمەستۇر؟ [52] چۈشتىكى (ئاقىلانىلىق) سىلىشتۇرما بۇ يەردە يېتەكچىلىك رول ئويناىدۇ. چۈشىمىزدە دائىم ئۆزىمىزنىڭ كۆرگەنلىرىمىزنىڭ راستلىقىغا رەسمىي ئىشىنىمىز. بىراق، بۇ خىل ئىشىنىش بىز ئويغانغان ھامان غايىب بولىدۇ. ئۇنداقتا، پەيغەمبىرىمىزنىڭ ئىلگىرى ئېيە- تىدىغاندەك، ئويغاقلىقتىكى تۇرمۇشىمىز ئۆلگەندىن كېيىنكىسى بىلەن سېلىشتۇرۇلسا، چۈشە- مىزدىكىدىنمۇ ياخشى بولماسلىقى ياكى ئەھۋالنىڭ ئۇنداق بولۇشى ناتايىن؟

غەززالىي ئېيتىدۇكى، بۇ خىل گۇمان گويا بىر خىل جاھىل كىشىلەدەك ئۇنى ئىككى ئاي ئۇز- لۇكسىز قىينىغان. ئەڭ ئاخىرىدا ئۇ ئۆزىنىڭ ئەقلىي ساغلاملىقىنىڭ ئۆزىنىڭ تىرىشچانلىقى بىلەن ئەمەس، بەلكى «ئاللا قەلبىنى يورۇتقان نۇر ـــ يەنى زور كۆپ سانلىق جانلىقلارنى چۈشىنىش ئاچقۇچى» ئارقىلىق بولغانلىقىنى بايقىغان [53]. بۇ خىل نۇر مۇھاكىمە ياكى دەلىللەش مەزمۇنى ئەمەس بەلكى ئاللانىڭ مەرھەمىتى بولۇپ، پەيغەمبىرىمىز ئۇنى «قەلبىنىڭ ئېچىلىشى ۋە ئىسلامنى قوبۇل قىلىش ھالىتىغا كەلمىكى» دەپ تەسۈرلىگەن. [54] ئۇنىڭ ئالامەتلىرى بۇ خىيال ئالىمىدىن ۋاز كەچمەك، ھەقىقەت ئالىمىگە بۇرۇلماقتۇر.

غەززالىينىڭ سەمىمىيىتى ۋە ئۇنىڭ شۇبھە مېتودىنى قوللىنىشىنىڭ ئۇنۇمى ھەققىدە ھازىر- غىچە جىق نەرسىلەر يېزىلدى. «ئازغۇنلارنىڭ نىجات يولتۇزى» ناملىق كىتابتا بايان قىلىنغىنى ئۇنىڭ مەنىۋى ۋە ئەقلىي تەجرىبىلىرىنىڭ ھەقىقىي خاتىرىسىمۇ ـ ئەمەسمۇ؟ بۇ بىر نوقۇل ئىلمىي

مەسىلە. بۇ ئەسەردە شۇبھىنىڭ ھۇجۇمى ئاستىدا قالغان ۋە ئىلاھىي نۇرنىڭ جۇلاسى بىلەن ئىمانغا قايتقان «ئۆز روھىنىڭ ئەھۋالى» ۋە قانداقسىگە ئەھلى سۇننەتنىڭ ئىشلىرىنى ئوچۇق ـ ئاشكارا قوللاشقا ۋە بىدئەتچىلەرگە، ئالدامچى، مەزھەپۇازغا قارشى تۇرۇشقا قوشۇلغانلىقى تەسۋىرلەنگەن يۇكسەك ئەستايىدىل پوزىتسىيىسى ئالاھىدە ئەھمىيەتكە ئىگە.

دىنىي مەزھەپلەر ئارىسىدىن ئۇ XI ئەسىردىكى (ئىسلامىي) ھەقىقەتكە ساھىب بولۇشى مۇمكىن دەپ قارىغان تۆت گۇرۇپپىنى تاللاپ چىقتى. ئەگەر ئۇلارنىڭ ھېچقايسىسى ھەقىقەتكە ئىگە بولمىسا، ئۇنداقتا مۇقەررەرلىك ئۇستىدە ئىزدىنىشى تامامەن پايدىسىز ئىشتۇر. بۇ تۆت گۇرۇپپا: كالامچىلار، ئىسمائىلىيلەر (ياكى باتىنىيلەر)، پەيلاسوپلار ۋە سوپىلار.

ئۇنىڭ دەسلەپكى مەدرىسە ئىلاھىيىتى (كالام) نى تەتقىق قىلىشتىكى مەقسىتى ـــ ئەھلى سۇننەت ئەقىدىسىنى قوغداش ۋە بىدئەتچىلەرنىڭ ئۇنىڭغا قىلغان ھۇجۇمىنى چېكىندۈرۈش ئىدى. بۇ خىل مۇداپىئە كالامچىلار ئەسلى شەكىل ـ شۇبھىسىز، ئەمما جەزمەن«قۇرئان كەرىم» ياكى خالايىق ئارىسىدا قوبۇل قىلىنىشى زۆرۈر بولغان بەزى ئاساسلاردىن باشلاندى. شۇڭا، بۇ ئىلمىنىڭ تارماقلىرى پايدىلىق بولسىمۇ، ئەمما ماھىيەتتە غەززالىينى ئۇ ئىزدىگەن قىلچىلىك شەكىل ـ شۇبھە قىلمىايدىغان مۇقەررەر ئىشقا باشلاپ بارالمىدى. [55]

ئۇ زامانلاردا تەلىم بىلەن مەشھۇر ئىسمائىلىيەلرنىڭ ئەقىدىسىمۇ غەززالىينىڭ ھەقىقەتكە بولغان تەشنالىقىنى قاندۇرالمىدى. چۈنكى ئىسمائىلىيەلر ئەقىدىسىنىڭ ماھىيىتى شۇكى، ھەقىقەتكە دائىر بىلىملەرنى مۇئەللىمسىز ئۆگەنگىلى بولماس. ئۇنى ئۆگەتكۈچى قىلچە شۇبھە قىلمىايدىغان بىردىنبىر توغرا ئۇستاز، يەنى ئىسمائىلىيەلر ئىمامىدۇر. بىراق، بۇ يەردە بىر سوئال تۇغۇلدى: بۇ توغرا، پاك ئىمامنىڭ ئالامىتى نېمە؟ ئۇنى قەيەردىن تاپقىلى بولىدۇ؟ مۇسۇلمانلارنىڭ بىر ھەق ئۆگەتكۈچىسى بار. ئۇ بولسىمۇ پەيغەمبەر مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامدۇر. ھالبۇكى، پەيغەمبەرنىڭ نوپۇزىنى ئېتىراپ قىلغۇچى ئىسمائىلىيەلر ئۇنىڭ ئاللىقاچان ۋاپات بولغانلىقىنى دەلىللىدى. بۇنىڭغا جاۋاب ئۇچۇن، بۇ ئىمام گەرچە ئۆلمىگەن بولسىمۇ، ئۇ ۋاقىتلىق غايىب ئىچىدە بولغانلىقتىن، ئۇنىڭغا يېقىنلىشىش ئىنتايىن تەس ئىكەنلىكىنى كۇچەپ تەشەببۇس قىلىشقا بولىدۇ. [56]

غەززالىي ئەسەرلىرىدە ئىسمائىلىيەلر ۋە ئۇلاردىن بۆلۈنۈپ چىققان ئۇششاق مەزھەپلەرگە شىددەتلىك قارشى چىققان بولسىمۇ، ئۇنىڭ ئەڭ يېڭى پلاتونىزمچىلىرىغا بولغان ھۇجۇمى ئەڭ ئۇزۇن، كەسكىن ھەم ئۇزۇل ـ كېسىل بولغان. [57] بۇ تەبىئىيكى بىز بۇ يەردە ئالاھىدە دىققەت قىلماقچى بولغان تەنقىدتۇر. ئۇ ۋاقىتقا قەدەر ئەھلى سۇننەتنىڭ ئۆزگىچە ئالاھىدىلىكى بولمىش راتسىئونالىزمغا قارشىلىق، بولۇپمۇ يۇنان پەلسەپىسىگە قارشى تەبىئىي ئىنكاسلار غەززالىينىڭ ئەسەرلىرىدە مۇسۇلمانلار يېڭى پلاتونىزمغا، بولۇپمۇ فارابى ۋە ئىبن سىناغا قىلغان ھۇجۇملىرىدا تۇيۇقسىز پارتلىدى. دەسلەپكى دەۋرىدىكى سۇننى يازغۇچىلار تەقۋادارلىققا قانائەت قىلىش ياكى چەت ئەلنىڭ نەرسىلىرىدىن قورقۇش ۋە نەپرەتلىنىشنى باھانە قىلىپ، راتسىئونالىزمغا ئىغۋاگەرچىلىك قىلدى ياكى پەلسەپىگە مايىللىقىنى ئەيىبلىدى. ھالبۇكى، ئەھلى سۇننەتنىڭ ئادەتتىكى قاراشلىرىنى ياقلايدىغان غەززالىي «پەقەت پەلسەپىنى پىششىق ئىگىلەپ، ئۇنىڭ ئەھلى بىلەن رىقابەتكە چۈشەلەيدىغان» ھەتتا ئۇلاردىن ئېشىپ كەتكەن كىشىنىڭلا ئۇلارنىڭ تەلىماتىدىكى يېتەرسىزلىكلىرىنى كۆرۈستىش سالاھىيىتى بولىدۇ [58] دېگەن تۇيغۇغا كەلدى. ئۆزىدىن ئىلگىرى ھېچكىم بۇ قىيىن ۋەزىپىنى ئورۇندىمىغانلىقتىن، غەززالىي ئۆز كۇچىنىڭ يېتىشىچە تىرىشىپ بۇ مەسىلىنى ھەل قىلىش كېرەكلىكىنى ھېس قىلدى. شۇڭا بوش ۋاقىتلىرىدا پەلسەپە ئۆگىنىشكە كىرىشتى. چۈنكى ئۇ چاغدا ئۇ باغدادتىكى نىزامىيە مەدرىسىدە 300 دىن ئارتۇق تالىپقا دىنغا دائىر ھەر خىل ئىلىملەردىن دەرس بېرىش بىلەن ئالدىراش ئىدى. ئۇ ئۆزىنىڭ تەرجىمھالىدا بۇ نۇقتىنى تىلغا ئالمىغان بولسىمۇ، لېكىن بىزنىڭ كۆرگىنىمىزدەك، ئۇ نىشاپۇردىكى جۇۋەينىنىڭ تالىپى ۋاقىتىدىلا ئۇ يەردە باشلىغان ئىدى. [59] پەرەزگە ئاساسلانغاندا، ئۇنىڭ سىستېمىلىق ھالدا پەلسەپە ئۆگىنىشى

ئىككىنچى مەزگىلدە بولغان. ئۆزىنىڭ بايانىغا قارىغاندا، «ئاللانىڭ يارىدىمى بىلەن» ئۇچ يىل ئىچىدە پەلسەپىنى تولۇق ئۆگىنىپ بولغان ۋە پەلسەپە تەھسىلىنىڭ مېۋىسى «پەيلاسوپلارنىڭ مەقسىتى» ناملىق كىتابنى يېزىپ، ئۆزىنىڭ ھەقىقىي مەقسىتىنىڭ پەيلاسوپلارنىڭ تەلىماتلىرىنى تەپسىلىي بايان قىلىش، كېيىنكى ئەسەرلىرىدە ئۇلارغا رەددىيە بېرىشنىڭ مۇقەددىمىسى قىلىش ئىكەنلىكىنى ئىزھار قىلغان. [60] ئەرەب يېڭى پلاتونىزمىنىڭ دەستۇرلىرىغا شۇنچىلىك پىششىقلىق بىلەن تەقرىز يېزىلىدىكى، ئەڭ بىغەم كىتابخانىمۇ خۇددى XIII ئەسىردىكى مەدرىس پەيلاسوپلىرى «غەززالىينىڭ ئەرەبچە مەنتىقە ۋە پەلسەپىسى» ناملىق كىتابىنىڭ دومىنىكوس گوندىسالنوس تەرجىمە قىلغان لاتىنچە نۇسخىسى بارلىققا كەلگەن چاغدا ھۆكۈم قىلغاندەك، ئۇنىڭ ئەنئەنىۋى يېڭى پلاتونىزمچىنىڭ ئەسىرى ئىكەنلىكىنى بىلەلەيدۇ. بۇ خىل ئەھۋالنىڭ مەنبەسى ئوتتۇرا ئەسىرنىڭ كېيىنكى مەزگىلىدىكىلەرنىڭ غەززالىي، ئىبن سىنا قاتارلىق كىشىلەرنىڭ ئىزىدىن ماڭغان ھەقىقىي يېڭى پلاتونىزمچى دېگەن ئومۇمىيۈزلۈك قارىشىدۇر. [61]

غەززالىينىڭ پەلسەپىنى تەتقىق قىلغان دەسلەپكى چاغدىكى باشقا نەتىجىلىرىنى ئارىستوتېل مەنتىقىسى تونۇشتۇرۇلغان مۇھىم كىتاب ــ «پەن ئۆلچىمى» دىن تاپقىلى بولىدۇ. بۇ كىتاب «پەيلاسوپلارنىڭ مەقسىتى»، «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى» بىلەن بىرلىكتە كالامچىلار بىلەن ئىسلام پەيلاسوپلىرى ئارىسىدىكى كۈرەش تارىخىنى تەتقىق قىلىش ئۈچۈن شۇ دەرىجىدە ئەھمىيەتلىك بىر پەلسەپىۋى تىرىلوگىيىنى تەشكىل قىلىدۇ.

شۇنداق، بىز بۇ يەردە غەززالىينىڭ يېڭى پلاتونىزمنى تارقىتىش جەھەتتىكى تۆھپىسى ئۈستىدە توختالمايمىز. چۈنكى ئۇ ئۆز مەقسىتىنىڭ ئۇنى تەرەققىي قىلدۇرۇش ئەمەس ، بەلكى ئۇنىڭغا رەددىيە بېرىش ئىكەنلىكىنى ئاشكارا جاكارلىغان. دەرھەقىقەت، ئۇنىڭ ھۆجۇم ئوبيېكتى فارابى بىلەن ئىبن سىنانىڭ ئۇرۇل ـ كېسىللىكى تۈپەيلى، ئۇ ساھەدە بىرەر قەدەم ئىلگىرىلىگەن ئىجادىي تۆھپە يارىتىش مۇمكىنسىز دېگۈدەكلا ئىدى. غەززالىينىڭ ئاساسلىق تۆھپىسى پەلسەپە مەزھەپلىرىنىڭ ئۆزىگە تەمەننا قويۇشى ھەم پەيلاسوپلارنىڭ بىرلىككە كېلەلمەسلىكىنى پەلسەپىۋى زېمىندا ئىسپاتلىغانلىقى ئەمەس، بەلكى ئۇنىڭ ئىسلامىيەت پەلسەپىسى ئىدىئولوگىيە تارىخىدىكى مۇھىملىقىدۇر.

غەززالىي «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى» (ياكى «پەيلاسوپلارنىڭ گۇمران بولۇشى»)نى يېزىشتىكى مەقسىتىنى ئۇچۇق ـ ئاشكار ھالدا دىن ئۇچۇن دېگەن. ئۇ ئېيتىدۇكى، ئۇنى بۇ ئەسەرنى يېزىشقا ئۈندىگەن نەرسە ئەركىن پىكىرچىلەرنىڭ بىر كىچىك پىرقىسىنىڭ ئىسلامىي ئېتىقادىنى ئىنكار قىلىشى ۋە بارلىق ئىبادەتلەرگە سەل قارىشىغا سەۋەبچى بولغان پىكرى سەۋىيىسىنىڭ تۆۋەنلىكىدە قوللانغان مېتودى. ئۇلار بۇ خۇسۇستا سوقراتتىن ئارىستوتېلغا قەدەر قەدىمىي پەيلاسوپلارنى خاتا ھالدا دىنسىز دەپ تەسەۋۋۇر قىلىپ ئىشەندى. بىراق، پەقەت بۇ پەيلاسوپلارنىڭ تەلىماتىنى ئېرىنمەي تەكشۈرۈپ باقسىلا، «قەدىمىي كىشىلەر بىلەن ھازىرقىلار ئارىسىدىكى تىلغا ئېلىشقا ئەرزىگۈدەك ھەر بىر كىشى» [62]نىڭ دىنىي ئېتىقادتىكى ئىككى ئاساسىي پرىنسىپ، يەنى تەڭرى (ئاللا)نىڭ مەۋجۇتلۇقى ۋە ئاخىرەت كۈنىنىڭ جەزمەن كېلىدىغانلىقىغا تەستىق ئەتكەنلىكىنى بايقايدۇ. ئۇلار ئارىسىدىكى ئىختىلاپ ئۇلارنىڭ ئېتىقادىنىڭ سۇبستانسىيىسىگە پەقەت قوشۇمچە تەسىر كۆرسەتمىدۇ.

كېيىنكى قاراشنى ئىسپاتلاش ئۈچۈن، غەززالىي ماتېماتىكا ۋە مەنتىقە كەبى دىنىي نۇقتىئىنەزەرگە تامامەن زەرەرسىز بولغان پەلسەپىۋى ئىلىملەر بىلەن فىزىكا ۋە مېتافىزىكا تۈرىدىكى پەيلاسوپلارنىڭ زور مىقدارىدىكى كوفرى ۋە سەپسەتىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان پەلسەپىۋى ئىلىملەرنى ئۆز ئارا پەرقلەندۈردى. [63] ئۇ پەيلاسوپلار ئىچىدە ئۇچ نەپەر كىشى ئالاھىدە تىلغا ئېلىنىشقا تېگىشلىك: پەلسەپىۋى ئىلىملەرنى تەرتىپلەشتۈرگۈچى ۋە مۇكەممەللەشتۈرگۈچى ئارىستوتېل ؛ ئىسلامىيەتتە

ئارستوتېل پەلسەپىسىنى ئەڭ ئىشەنچلىك شەرھلىگۈچى فارابى بىلەن ئىبن سىنا. [64] بۇ ئۇچەيـ لەننىڭ كۆز قارىشىغا رەددىيە بېرىش پەلسەپىۋى تەنقىدچىلەرنى باشقا تۆۋەن كىشىلەرنى تەنقىد قىلىشتىن بىھاجەت قىلىدۇ.

غەززالىينىڭ ھۆكۈمى شۇنچىلىك ئاقىلانىلىك بىلەن بۇ ئىككى نەپەر ئاساسلىق يېڭى پلاتوـ نىزمچى مۇسۇلمانغابۇاسىتە ، ئۇلارنىڭ ئۇستازى ئارستوتېلغا ۋاستىلىك ھالدا قارىتىلغان. ئومۇمەن ئېيتقاندا، ئۇ ئېنىق دىنىي مۇناسىۋەتنى تىلغا ئېلىپ، غاپىل مۆمىنلەرنى ئۇلارنىڭ مېتافىزىكىغا دائىر 16ماەسىلە، تەبىئەت ئىلمىگە ئائىت تۆت مەسىلىدىن ھەزەر ئەيلىشى كېرەكلىكىنى ئەسكەرتـ كەن. بۇ مەسىلىلەر ئىچىدە ئۈچ مەسىلە دىنىي قاراش بويىچە شۇ دەرىجىدە چىركىنىدۇركى، شۇڭا ئىسلام دىنىدىن يۈز ئۆرۈگۈچىلەرگە قارشى قوللىنىلىدىغان شەرئەت بەلگىسى بويىچە، ئۇنىڭغا ئىشەنگۈچىلەرنى قەتئىي ھالدا مۇرتەد (كاپىر) دەپ ئاتاش كېرەك. بۇ مەسىلىلەردە ئالەمنىڭ ئەزەـ لىيلىكى پەقەت ئاللالا بىلىدىغان ئۇقۇملار ۋە جەسەتنىڭ قىيامەت كۈنى تىرىلدۈرۈلۈشى ئىنكار قىـ لىنغان. [65] قالغان ئون يەتتە مەسىلە غەززالىينىڭ قارىشىدا كۇفرى دەپ ئېسپات ئىتىلمەي، بىدئەت دېيىلگەن. ئۇلارنىڭ ئىچىدىكى نۇرغۇن كىشىلەر مۇئتەزىلىيلەرگە ئوخشاش، باشقا ئىسلام بىدئەتچىلىرى تەرىپىدىن ئېتىراپ قىلدۇرۇلدى. بۇ قاراش بويىچە، غەززالىي ئېھتىياتچانلىق بىلەن ئىنكار قىلغان تار دائىرىدىكى ياكى ئاشقۇن بىر تەرەپلىمە چۈشەندۈرۈشتىن باشقا، يەنە بىدئەتكە باراۋەر دەپ تونۇلمىدى.

ئالەمنىڭ ئەزەلىيلىكى

«پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى»دىكى بىرىنچى مەسىلە ئارستوتېل ۋە ئىسلام يېڭى پلاتونىزمـ چىلىرى ئېيتقان ئالەمنىڭ ئەزەلىيلىكىگە دائىر مەسىلىدۇر. بىزنىڭ كۆرگىنىمىزدەك، ئۇلار ھىمايە قىلغان سىرغىپ چىقىش نەزەرىيىسى دۇنيا قارىشىدا كېيىنكىلەر سۈننى مەزھىپىنى ئىسلامىي گەۋدىدىن ئايرىلىپ كەتتى. ئەشئەرىيىدىن تارتىپ، ئەزەلىيلىك دەلىلى ئۆز ئىچىگە ئالغان مەنەدىكى بىدئەت كالامچىلار تەرىپىدىن ئېنىق بايقالدى. بىراق، ئىبن ھازىم (1064 ـ يىلى ۋاپات بولغان) [66] بۇنىڭدىن مۇستەسنا. غەززالىينىڭ دەۋرىدىن ئىلگىرى ھېچكىم بۇ مەناغا نىسبەتەن سېستېمىلىق ھالدا چاۋىسىنى چىتقا يېيىپ رەددىيە بەرمىگەن ئىدى. كالامچىلارنىڭ بۇ خىل دەلىلىدىكى رەددـ يىسىدە ئىپادە قىلىنغىنى ئۇنىڭ «قۇرئان كەرىم»دىكى يوقلۇقتىن يارىتىلىش ئۇقۇمىغا قارشى بولغىنى ۋە ئاللانىڭ مۇتلەق قۇدرىتىنىڭ ئىختىيارلىقىنىڭ مۇقەررەر نەتىجىسىگە قارشى دەپ قاـ رالغانلىقىدۇر.

غەززالىي پەيلاسوپلارنىڭ ئالەمنىڭ ئەزەلىيلىكى مەسىلىسىدىكى كۆز قارىشىنى ئۈچ تۈرگە ئايرىغان: ①ئۇنىڭ ئەزەلىيلىكىگە ئىشەنگۈچى قەدىمىي ۋە ھازىرقى مۇتلەق كۆپ سانلىق كىشـ لەرنىڭ كۆز قارىشى؛ ② ئالەمنىڭ زامان ئىچىدە يارىتىلغانلىقىغا ئىشەنگۈچى پلاتونىنىڭ قارىشى؛ [67] ③بۇ تالاش ـ تارتىشقا ھۆكۈم چىقىرىشتىن باش تارتقان گېرىننىڭ كۆز قارىشى. [68]

غەززالىي ئەزەلىيلىك كۆز قارىشىغا رەددىيە بەرگەندە، ئالىم ئاللانىڭ ئەزەلىي تەقدىرىدە زامان ئىچىدە يارىتىلغان دەپ ھۆكۈم قىلدى. بۇ جەھەتتە ئۇ ئاللانىڭ ئەزەلىي ئىرادىسىدە ئالەمنىڭ يارـ تىلىشى ئارىسىغا ئۆتكەن ھامان ئاللانىڭ يارىتىشنى دەرھال تاماملىيالمىغانلىقىغا دائىر قىياس تەـ شەبىۋىسىنى قوبۇل قىلىشنى قەتئىي رەت قىلدى. ئۇ دەلىللىدىكى، بۇ تەشەببۇس ھېچقانداق ئىسپاتقا ئاساسلانمىغان دوگمىچە قاراش، خالاس. [69]

ئارقىدىنلا يېڭى پلاتونىزمچىلارغا قارشى ماتېماتىكىلىق بىر دەلىلىنى ئوتتۇرىغا قويىدى. ئالەمـ نىڭ ئەزەلىيلىكى مەنتىقە جەھەتتىن سەييارىلەرنىڭ چەكسىز قېتىم ئوربېتىلىق ئايلىنىپ بولـ غانلىقىنى تەقەززا قىلىدۇ. بىز بۇ ئوربېتىلىق ئايلىنىشلارنىڭ ماتېماتىكىلىق ھېسابلاش ئاساسى

بولالايدىغانلىقىنى بىلىمىز. مەسىلەن، قۇياش بىر قېتىملىق ئاددىي ئوربېتىلىق ئايلىنىشىنى بىر كۈندە تاماملايدۇ. ساتورن 30 يىلدا، يۇپېتىر 12 يىلدا، ئاسمان بوشلۇقى (يۇلتۇزلار پەلەگى) 36 مىڭ يىلدا بىر قېتىملىق ئوربېتىلىق ئايلىنىشىنى تاماملايدۇ. قۇياش بىلەن باشقا سەييارىلەر ئوتتۇرىسىدىكى ئوربېتىلىق ئايلىنىشىنىڭ چەكلىك نىسبىتى ئايرىم-ئايرىم ھالدا تۆۋەندىكىچە: 30/1، 12/1، 6000/1. بۇ خىل ئوربېتىلىق ئايلىنىشلارنىڭ چەكسىزلىكى چەكسىز زامان ئىچىدە يۈز بەرگەن دېگەن پەرەز بىلەن زىت كېلىدۇ. [70]

ئۇنىڭدىن سىرت، بۇ ئوربېتىلىق ئايلىنىشلار ياكى جۈپ سان ياكى تاق سان، نەتىجىدە ئۇ مۇقەررەر ھالدا چەكلىك. چۈنكى چەكسىز تاق سانمۇ ئەمەس، جۈپ سانمۇ ئەمەس، تاكى ئۇ چەكسىزلىك ھالەتتە داۋاملىشۇاتقاندا، ئېنىقسىز ھالدا بىر قوشۇلۇۋاتقاندىن تارتىپ شۇنداق. تېخىمۇ ھەيران قالارلىقى شۇكى، يېڭى پلاتونىزمچىلار ئىبن سىناغا ئوخشاش [71] گەرچە ھەقىقىي چەكسىز بولغان چوڭ بىر ئۇقۇم ئۆز ئىچىدە مەنتىقىلىق زىددىيەت بولغان تەقدىردىمۇ، ئەركىن ھالەتتىكى (بەدەندىن ئايرىم) روھلارنىڭ سانىنىڭ چەكسىز ئېھتىماللىقىنى مۇئەييەنلەشتۇرگەن.

ئىبن سىنانىڭ «ئاللا زامان جەھەتتىن ئەمەس، زاتى جەھەتتىن ئالەمدىن ئىلگىرى» دېگەن كۆز قارىشىغا رەددىيە بېرىش ئۈچۈن غەززالىي كەسكىن مەيداندا تۇرۇپ زامانىنىڭ يارىتىلغانلىقىنى نەزەرىيىسىنى قوللىدى. ئۇنىڭ بايانىغا ئاساسلانغاندا، بىز ئاللا ئالەمدىن ئىلگىرى دېگىنىمىزدە، بۇ پەقەت ئالەم بىنا بولمىغاندا ئاللا مەۋجۇت ئىدى ھەم ئالەم بىلەن بىرلىكتە مەۋجۇتلۇقى داۋاملىشۇاتىدۇ، دېگەنلىك بولىدۇ. بۇ ئىككى بايانىدا كېسىپ ئېيتىلغىنى، بىر زات (ئاللا)نىڭ مەۋجۇتلۇقى ۋە ئىككى (سۈبستانسىيە) نىڭ بىللە ئەگىشىشىدۇر. [72] ئۈچىنچى بىر شەيئى (زامان)نىڭ تەسۈرلىنىشى بىزنى ئىككى سۈبستانسىيەنى بۇ ئۈچىنچى شەيئى ئارقىلىق بىرلىكتە باغلاپ تەسۈرلەشكە زورلايدىغان تەسەۋۋۇر كۈچى ئويۇنىدۇر.

ئالەم ئېنىق ئۆزىدىكى مەخلۇقاتلاردىن ئىلگىرى بولۇشى مۇمكىن دېگەن كۆز قاراشقا كەلسەك، ئۇ يېڭى پلاتونىزمچىلار تەرغىپ قىلغانىدەك مۇمكىنچىلىكىنى ئۆزىگە مۇجەسسەم قىلغان نامەلۇم ئەزەلىي ماتېرىيالغا مۇقەررەر ئېھتىياجلىق ئەمەس. چۈنكى بۇ كۆز قاراشقا ئاساسلانغاندا، يالغۇز مۇمكىنچىلىكلا ئەمەس، بەلكى ئۇنىڭ ئىككى قارىمۇ قارشى تەرەپى—مۇمكىنسىزلىك بىلەن مۇقەررەرلىكمۇ بۇ خىل ماتېرىيالغا ئېھتىياجلىق. بۇ ئېنىق بىمەنىلىكتۇر. مۇمكىنچىلىك، مۇمكىنسىزلىك، مۇقەررەرلىك ھەقىقەتەن باشقا بارلىق ئورتاق ئالاھىدىلىكلەرگە ئوخشاش پەقەت ئۇقۇمدىلا مەۋجۇت. مەۋجۇت نەرسىلەر ئۆزىنىڭ سۈپىتىنىڭ زاتى دېگۈدەك ھالدا مۇھاكىمە قىلىنغان. [73]

«پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى»دىكى ئىككىنچى مەسىلە ئۆلمەسلىك ياكى ئەزەلىيلىك مەسىلىسىدۇركى، ئەدەبىيلىكتىن كېيىنكىلىك لوگىكىغا ئۇيغۇن دەپ ئېنىق ھالدا بايان قىلىنغان. بۇ مەسىلىدىن ئەبەدىيلىكتىن ئىلگىرىلىككە ئوخشىمايدىغان ھەل قىلغۇچ ئىلاھىيەت مەسىلىسى (-تالاش-تارتىش) پەيدا بولدى. ئۇچتىن ئون بىرگە قەدەر بىرگۇرۇپپا مەسىلىلەردە ئاللا ۋە ئۇنىڭ سۈپەتلىرى بايان قىلىنغان. ئۇچىنچى مەسىلىدە، ئاساسلىق بەس-مۇنازىرىگە سەۋەب بولغىنى يېڭى پلاتونىزم كونتېكىستىدە ئاللانىڭ كائىناتنىڭ ياراتقۇچىسى ياكى ياسىغۇچىسى ئىكەنلىكىنى دەلمۇ-دەل تەسۈرلىگىلى بولامدۇ-يوق، دېگەن مەسىلىدۇر. چۈنكى يېڭى پلاتونىزمچىلارنىڭ بايانىغا ئاساسلانغاندا، ئالەم مۇقەررەر ھالدا ئاللا (ئۇلار ئاتىغان ۋەھدەت)دىن سىرغىپ چىققان. خۇددى نەتىجە سەۋەبتىن، نۇر قۇياشتىن كەلگەندەك. ئۇنداقتا، ھەقىقىي ھەرىكەت سەۋەبى جەزمەن ئاخىرقى ھەم ئەركىن بولۇشى زۆرۈر، شۇڭا بۇ پەيلاسوپلار ئاللانى مېتافىزىكا ھالىتىدە كائىناتنى ياسىغۇچى دەپ ئاتىغان.

ئۇنىڭدىن سىرت، ئۇلارنىڭ بايانىغا ئاساسلانغاندا، كائىنات ئەزەلىي بولغانلىقتىن يارىتىلغان دېمەك تەس. چۈنكى يارىتىش ياكى ياساشنىڭ مەنىسى يوقلۇقتىن ھاسىل بولغان سۈبستانسىيەنىڭ مەۋجۇتلۇققا كېرىش ھەرىكىتى دېگەنلىك بولۇپ، ئەبەدىيلىك بولسا مەڭگۈ مەۋجۇتلۇق ھالىتىدە تۇرۇش دېمەكتۇر. [74] ئوخشاشلا، يېڭى پلاتونىزمچىلار «بىردىن پەقەت بىر ھاسىل بولىدۇ» دەپ

قارايدۇ. بىراق، ئاللا بىر، ئەمما كائىنات كۆپ قاتلاملىق. ئۇنداقتا ئاللانى ياسىغۇچى دەيدىغان بىرەر داۋۇلى يوقمۇ؟ دەرھەقىقەت، ئۇلارنىڭ ئاساسىدىن شۇنداق يەكۈن چىقىرىشقا بولىدۇكى، پەقەت بىر قاتار بىر ياكى ئاددىي سۈبستانسىيەلەرلا «ۋەھدەت» تىن سىرغىپ چىقالايدۇ. كائىناتنى تەشكىل قىلغۇچى كۆپ قاتلاملىق ياكى بىرىكمە سۈبستانسىيەلەرگە كەلسەك، يېڭى پلاتونىزمچىلارنىڭ دەللىللىرىدىن بىرىمۇ ئۇلارنىڭ بارلىققا كېلىشىنى بايان قىلىپ بېرەلمەيدۇ.

ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتى ۋە سۈپەتلىرى

ھەتتا يېڭى پلاتونىزمچىلارمۇ ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتىنى ئىسپاتلىيالمايدۇ (4 ـ مەسىلە). ئۇلارنىڭ بارلىق دەللىللىرى چەكسىز رېگرېسسىيىنىڭ مۇمكىنسىزلىكى ۋە نىھايەتتە پەرەز قىلىنغان بىر قاتار نەتىجىلەرنىڭ مەۋجۇتلۇق سەۋەبىنىڭ مۇقەررەرلىكىگە ئاساسلانغان. ھالبۇكى، (a) ئۇلارنىڭ بايانىغا قارىغاندا، جىسىم ئەزەلىيدۇر، شۇ سەۋەبتىن بىھاجەت. (b) بىر چەكسىز سېرىيە مۇمكىنسىز ئەمەستۇر، چۈنكى بۇ ئۇلارنىڭ ئالەمنىڭ ئەزەلىيلىكى توغرىسىدىكى بايانىدىن كېلىپ چىققان بولۇپ، چەكسىز سېرىيەسىنىڭ نەتىجىسى ھازىرغا قەدەر تەكرارلىنىپ (كېلىپ يەنە كېتىپ) تۇرۇۋاتىدۇ. ئىبن سىنانىڭ ئەھۋالىدا كۆرگىنىمىزدەك، ئۇلارنىڭ ئىچىدىكى بەزى كىشىلەر ھەتتا جىسمدىن ئايرىلغان سانسىز روھلارنىڭ ئەركىن ھالەتتە مەۋجۇت بولۇشى مۇمكىنلىكىنى ئېتىراپ قىلغان. [75]

داۋامىدىلا غەززالىي ئىلاھىي سۈپەتلەر مەسىلىسىگە كۆچتى. يېڭى پلاتونىزمچىلار ئاللانىڭ بىرلىكىنى ئىسپاتلىيالمايدۇ (5 ـ مەسىلە). ئۇلارنىڭ ئىسپاتىنىڭ مەزمۇنى شۇكى، ئەگەر بىز ئىككى زۆرۈر مەۋجۇتلۇق بار دەپ ھۆكۈم قىلساق، ئۇنداقتا زۆرۈرىيەت ماھىيەتتە ئۇلارنىڭ ھېچقايسىسىغا تەۋە ئەمەس. پەقەت بىر سەۋەب ئارقىلىق زۆرۈر مەۋجۇدىيەت قوزغىتىلىدۇ. بۇ بىمەنىلىكتۇر. بۇ ئىسپات توغرا ئەمەس. چۈنكى ئۇلارنىڭ ئىسپاتى ئاساسلانغان ئۆز ـ ئۆزىگە زۆرۈرلۈك بىلەن سەۋەب ئارقىلىق بولغان زۆرۈرلۈك ئارىسىدىكى پەرقنىڭ ئەمەلىيەتتە ئاساسى يوق. ئەمەلىيەتتە، يېڭى پلاتونىزمچىلار ئاللانىڭ بارلىق سۈپەتلىرىنى ئىنكار قىلغان (6 ـ مەسىلە). ئۇلارنىڭ ئېيتىشىچە، بۇ سۈپەتلەر زاتنىڭ تاسادىپىي سەۋەبلىرى بولۇپ، ئۆزىگە نىسبەتەن ئېيتقاندەك (ئاساسىي گەۋدە) سوبيېكتتىكى كۆپ خىللىق ۋە تاسادىپىيلىقنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. ئۇلار ئېيتىدۇكى، ئاللا ھەر قانداق سۈپەتنى ئۇستىگە ئالغۇچى ئەمەس. بىراق، ئۇلار بىرلا ۋاقىتتا يەنە ئاللانىڭ ھەممىنى بىلگۈچى ئىكەنلىكىنى ئېتىراپ قىلغان. بۇ ئېنىقكى ئاللانىڭ ئىلملىك سۈپىتى بار دېگەن گەپ. ھالبۇكى، بىز ئۇنى مۇھاكىمە قىلىپ باقساق بولىدۇ. [76]

ئىلاھىي ئىلىم مەسىلىسى ـــ غەززالىي يېڭى پلاتونىزمچىلارنى قاتتىق سۆككەن ئىككىنچى مەسىلىدۇر. شۇڭا بىز ئۇنىڭ قارشى تۇرغان سەۋەبىنى سەل توختاپ تەپسىلىي مۇلاھىزە قىلىمىز. 11 ـ مەسىلىدە ئۇ ئىسلامىيەت (ئەشئەرىيلەر)نىڭ ئىلاھىي ئىلىم ھەققىدىكى نۇقتىئىنەزىرىنى تەپسىلىي بايان قىلىش ئارقىلىق، بۇ مۇزاكىرىنى تونۇشتۇرغان. ئىختىيار قىلىش دېمەك ئىختىيار قىلغان شەيئىنى بىلىش دېگەن مەنىنى ئىپادىلىگەن ئىكەن، پۈتكۈل دۇنيا ئاللانىڭ ئىختىيارىدا بولغان ئىكەن، ئۇنداقتا يەكۈن شۇكى، پۈتكۈل دۇنيا ئاللاغا نىسبەتەن ئۇنىڭ بىلىمى ئىچىدە بولۇپ، بۇ بىلىش ھەم ئىختىيار قىلىشتىن ئىبارەت قوش قاتلاملىق ھەرىكەتتىن ھاسىل بولغان. [77] بىراق، بىلىش ھەم ئىختىيار قىلىش ئىقتىدارى بولغانلىقنىڭ جەزمەن ھاياتىي كۈچى بار. شۇڭا ئاللا جەزمەن مەۋجۇت. ھەم ئۇ ئۆزى تەرەپتىن سىرغىپ چىققان بارلىق شەيئىلەرنى ھەم ئۇلارنىڭ مەنبەسى بولمىش ئۆزىنى بىلىدۇ. ئاللانىڭ بارلىق ماھىيەتلىك سۈپەتلىرىنى يوققا چىقارغۇچى يېڭى پلاتونىزمچىلار شۇنداق ھۆكۈم قىلىشتىكى، «ئالەملەرنىڭ خوجىسى ۋە سەۋەبلەرنىڭ سەۋەبى دۇنيادا يۈز بېرىۋاتقان ھەر قانداق ھادىسىدىن بىخەۋەر؟ ئۇلار ئېتىراپ قىلغان ئۆزىگە دائىر بىلىمدىن باشقا

ھېچنىمە بىلمىسە، ئۇنىڭ ئۆلۈكتىن نېمە پەرقى بولسۇن؟ بۇ خىل ئۆزىنىلا بىلىش مۇبادا باشقا ھېچبىر شەيئىنى بىلمەسلىك بىلەن بىرلەشتۈرۈلسە، ئۇنىڭدا يەنە قانچىلىك يۈكسەكلىك بولۇشى مۇمكىن؟ » [78]

ئاللانىڭ ئىرادە ساھىبى ئىكەنلىكىنى شۇنچىلىك ئىنكار قىلغان پەيلاسوپلار ئۇنىڭ ئىلىم ساھىبى ئىكەنلىكىنى ھەرگىزمۇ ئىسپاتلىيالمايدۇ. مەسىلەن، ئىبىن سىنانىڭ بۇ جەھەتتىكى دەلىلىنىڭ ماھىيىتى شۇكى، ۋەھدەت تامامەن غەيرىي مادىدا بولغان ئىكەن، ئۇ جەزمەن ساپ ئەقىل، شۇڭا جەزمەن ھەممە شەيئىنى بىلىدۇ. چۈنكى بۇ خىل بىلىنىشنىڭ بىردىنبىر توسالغۇسى مادىدا. [79] بىراق، ئىبىن سىنا ۋە ئۇنىڭ پىكىگە پلاتونىزمچى شېرىكلىرى ئۆزلىرىنىڭ ئاللانىڭ ئەقلىيلىكى توغرىسىدىكى تەشەببۇسىنىڭ ئاساسى بارلىقىنى ئىسپاتلىيالمىدى. ئۇلار پەقەت ئاللا بىر خىل ماددىي زات ئەمەس دېگەن ئاساسقا تايىنىپ يۇقىرىدىكى تەشەببۇسنى قىياس قىلغان. بىراق، ۋەھدەت ماددىنىڭ ئوبيېكتى ئەمەس، ھەم مادىدا ئوبيېكتسىدىكى مەلۇم تاسادىپىي سەۋەبمۇ ئەمەس دېيىلگەن مەسىلىدىن قىياس قىلغىلى بولمىغان بارلىق يەكۈنلەر ئۇنىڭ ئۆز ـ ئۆزىدىن مەۋجۇت بولۇشى ئۈچۈندۇر. ئۇنىڭ ئۆز ـ ئۆزىنى ياكى باشقا شەيئىلەرنى بىلگەنلىكى ئۈچۈن بىر خىل ئىكەنلىكىنى دەللىلەش ئىسپاتلانمىغان پەرەز بىلەن مۇنازىرە قىلىشتۇر. پەقەت ئاللانىڭ ئۆزى ۋە باشقا بارلىق شەيئىلەرنى بىلىدىغانلىق تەسەۋۋۇرىغا تايانغاندىلا، ئاندىن ئاللانىڭ ساپ ئەقىل ئىكەنلىكىنى ئىپتىقىلى بولىدۇ. مانا بۇ دەل مەسىلىنىڭ جېنى. [80]

پەيلاسوپلارنىڭ ئالەمنىڭ ئاللانىڭ ئەسىرى ئىكەنلىكىنى ئىنكار قىلمىغانلىقى، بىراق، پەقەت زامان ئىچىدە ئىرادە قىلغان دەپ قارىغانلىقىغا نىسبەتەن قارشى تۇرۇشقا بولىدۇ. چۈنكى ئۇلار ھەرىكەت سەۋەبى ئۆز ھەرىكىتىنى بىلىدۇ، دېگەن ئادەتتىكى مەسىلىگە نىسبەتەن سوئال قويمىغان. «ھەممە»نى ياراتقۇچى ئاللا نەتىجىدە ئۆزىنىڭ ياراتمىشلىرىنى جەزمەن بىلىدۇ. [81]

غەززالىي ئۇچ نۇقتىغا تايىنىپ بۇ خىل غەيرىي پىكىرگە قارشى چىقتى: (1) يېڭى پلاتونىزمچىلارنىڭ قارىشىچە، ئالەم «تەبىئىي زۆرۈرلۈك» ئارقىلىق ئاللا تەرىپىدىن سىرغىپ چىققان، خۇددى نۇر قۇياشتىن كەلگەندەك. ئېنىقكى، بۇ خىل سىرغىپ چىقىش ئىرادە ھەم ھەرىكەت سەۋەبىگە نىسبەتەن قەسىمەن ئويلىنىشنى ئۆز ئىچىگە ئالمايدۇ. (2) بەزىلەر (مەسىلەن، ئىبىن سىنا) ئېيتقۇكى، «ھەممە» ئاللا تەرىپىدىن سىرغىپ چىققان بولۇپ، ئاللانىڭ «ھەممە» توغرىسىدىكى ئىلمىنىڭ نەتىجىسى. بۇ خىل ئىلىم ئاللانىڭ زاتىغا باراۋەر. بىراق، (1) دە ئېيتىلغاندەك، تەبىئىي زۆرۈرلۈك ئىبارىلىرى بىلەن سىرغىپ چىققىنى تەسۋىرلىگەن باشقا پەيلاسوپلار بۇ خىل قاراشتىن گۇمانلاندى. (3) كېيىنكى سىرغىپ چىقىرىش نەزەرىيىسى قوبۇل قىلىنسىمۇ، ئۇنىڭ بىردىنبىر مۇقەررەر نەتىجىسى شۇكى، ئاللا پەقەت ئۆزى تەرىپىدىن كەلگەن تۇنجى سۇبستانسىيە يەنى تۇنجى ئەقىلنى بىلىدۇ. تۇنجى ئەقىل يەنە ئۆزىدىن ھاسىل بولغانىنى بىلىدۇ. مۇشۇ بويىچە سىرغىپ چىققان نەرسىنىڭ ئەڭ كېيىنكىسىگىچە داۋاملىشىدۇ. بۇ قاراشقا ئاساسلانغاندا، ئاللا «پۈتكۈل»نى بىلمەيدۇ. [82]

شۇنداق، بۇ ـــ پەيلاسوپلارنىڭ ئاللانىڭ ئۆز زاتىنى بىلىشى توغرىسىدىكى ئاساستىن چىقىرىلغان (12 ـ مەسىلە) يەكۈن ئەمەس. چۈنكى بىلىش ھاياتلىقتىن، ھاياتلىق بولسا ئىلىم ۋە ئىرادىدىن كەلگەن دەپ ھۆكۈم قىلىنغان. بىزنىڭ كۆرگىنىمىزدەك، پەيلاسوپلار ئاللانىڭ ئىرادە ساھىبى ئىكەنلىكىنى ئىنكار قىلغان. ئۇلار ئاللانىڭ ئۆزى تەرىپىدىن ھاسىل بولغان ھەر قانداق شەيئىنى بىلىدىغانلىقىنى ئىسپاتلىيالمايدۇ. بىردەك بولۇش ئۈچۈن، پەيلاسوپلار ئاللانىڭ بىلىش، كۆرۈش، ئاڭلاش سۈپىتى (مۇسۇلمانلارنىڭ ئومۇمىي قارىشىدىكى ئاللانىڭ سۈپەتلىرى)نى جەزمەن ئىنكار قىلىدۇ. چۈنكى ئۇلارنىڭ بايانىغا ئاساسلانغاندا، بۇ سۈپەتلەر ئاللانىڭ سۈپەتلىرى ئەمەس، بەلكى يارالمىشلارنىڭ دەپ ھۆكۈم قىلىنغان خىلمۇ خىل يېتەرسىز سۈپەتلەردىن دېرەك بېرىدۇ. [83]

ئىسلامىي قاراش نۇقتىسىدىن قارىغاندا، بۇ خىل قاراشتا ئىلاھىي ئىلىمدىن ئىبارەت ئەڭ ھەل قىلغۇچ مەسىلە جەھەتتە، ئاللانىڭ قىسمەن شەيئىلەرنى بىلىدىغانلىقى ئىنكار قىلىنغان. «قۇر-ئان» (34 ـ سۈرە 3 ـ ئايەت) دا «ئاسمان ـ زېمىن ئارىسىدىكى زەررە چاغلىق نەرسە» بولسۇن، ئاللا-نىڭ بىلىشىدىن سىرت ھېچقانداق نەرسىنىڭ يوقلۇقى ئېنىق بايان قىلىنغان. ھالبۇكى، ئىبن سىناغا ئوخشاش ئاللانىڭ ئۆز زاتىدىن باشقا بارلىق شەيئىلەرنى بىلىدىغانلىقىنى ئېتىراپ قىلغان پەيلاسوپلار ئۇنىڭ بىلىش ئۇسۇلىنىڭ «ئادەتتىكى ئۇقۇم» ئىكەنلىكىنى دەللىلەيدۇ. ئۇ «ئالاھىدە» بىلىشكە ئوخشاش، زامان ۋە ماكاننىڭ چەكلىمىسىگە ئۇچرىمايدۇ. بۇ سەۋەبتىن، ئاللا ھادىسە (مە-سىلەن، كۈن تۇتۇلۇش) يۈز بېرىشتىن ئىلگىرى ياكى كېيىن ۋە ياكى شۇ دەقىقىدە بۇ ئىشنى بە-لىپ تۇرىدۇ. چۈنكى ئۇ ئاقىۋەتتە ھاسىل بولىدىغان بىر قاتار سەۋەبلەرنى ئالدىنئالا بىلەتتى. ئوخ-شاشلا ئۇ زامان ھەم ماكان چەكلىمىسىگە ئۇچرىمايدىغان «مۇتلەق ئىنسان»نى بىلىدۇ ۋە زەيد، ئامر دېگەندەك ئايرىم ئىنسانلارنى بىلىدۇ. ئالاھىدە ياكى تاسادىپىي خۇسۇسىيەتلەر ۋە ياكى باشقا يەك-كىدىن چىققان مەلۇم يەكىدىكى زامان، ماكان چەكلىمىسى بولسا ئاللا قاتناشمايدىغان ھېسسىي تەجرىبىنىڭ ئوبيېكتى. [84]

غەززالىي ئۆز رەددىيىسىدە ئاللانىڭ ئىلمىنىڭ زامان، ماكان شەرتلىرىدىن خالىي ھالدا يۈز-كىلىدىغانلىقىنى دەللىلىگەن. بۇ قاراشقا ئاساسەن، ئۇ بۇ خىل شەرتنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىغان ئالا-ھىدە مۇناسىۋەتنى چەتكە قاقمايدۇ. بۇ خىل ئىلىمنىڭ قائىدىسى ئاسان ئۇچرايدىغان ئۆزگىرىش بىلگۈچىنىڭ ماھىيىتىدىكى ئۆزگىرىشنى ئۆز ئىچىگە ئالمايدىغان، بەلكى ئۇنىڭ ئىلمىنىڭ ئۇز-لۇكسىز ئۆزگىرىۋاتقان ئوبيېكتىقا بولغان مۇناسىۋىتى جەھەتتىكى ئۆزگىرىشتۇر.

ئەگەر بۇ خىل مۇناسىۋەت ئوبيېكتنىڭ ئېنىقلىمىسى ئىچىدە بار، شۇ سەۋەبتىن كېينىكى-سىنىڭ ئۆزگىرىشى مۇقەررەر ھالدا بىلگۈچىنىڭ ئۆزگىرىشىنىمۇ ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ دەپ چىقىڭ تۇرۇلسا، ئۇنداقتا رەددىيىنچىلەر ئېيتىدۇكى، ناۋادا بۇ راست بولسا، ھەتتا ئادەتتىكى چۈشەنچىدىكى بىلىمگە مۇناسىۋەتلىك بولسا، بۇ خىل بىلىمنىڭ بىلگۈچىنىڭ خىلمۇ خىل مۇناسىۋەتلىرىنى ئۆز ئىچىگە ئالغانلىقىغا ئاساسەن، ئۇ بىلگۈچىنىڭ ئۆزگىرىشىنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. بۇ ئومۇمىي چۈ-شەنچىلەرنىڭ سانى چەكسىز بولغاندىن تارتىپ، پەيلاسوپلارنىڭ دەللىلىرىگە ئاساسلانغاندا، بىزنىڭ بۇ خىل ئۆزگىرىش ياكى ئوبيېكتنىڭ كۆپ خىللىقى بىلگۈچىگە مۇقەررەر تەسىر كۆرسەتمەيدۇ، دېگەن پەرىزىمىزدىن مۇستەسنا ھالدا ئاللانىڭ ئىلمىنىڭ بىرلىكىنى قانداق قوغداشمۇ ئېنىق ئەمەس. [85]

ئۇ يېڭى پلاتونىزمچىلارنىڭ «ئەزەلىي مەۋجۇدىيەت (ئاللا) ئۆزگەرمەستۇر» دېگەن ئاساسىدىن كېلىپ چىققانمۇ ئەمەس. ئۇلار بۇ كائىنات (ئۇلار ئەزەلىي دەپ ئاتىغان) ئۆزگىرىدۇ دەپ ھۆكۈم قىلغان. ئاللانىڭ ئىلمى ئۆزگىرىۋاتقان ئوبيېكتقا باغلىق دېگەن گەپكە كەلسەك، بۇ مۇقەررەرکى ئاللانىڭ نۇقسانسىزلىقىنى ۋەيران قىلىشنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. بىز يەقەت شۇنىڭغا دىققەت قىلە-مىزكى، ئېھتىمال بۇ خىل نۇقسانسىزلىققا بۇزغۇنچىلىق قىلىدىغان پەيلاسوپلارنىڭ «جىمى شەيئى كائىناتتىكى مۇقەررەرلىك ئارقىلىق ئاللادىن سىرغىپ چىققان بولۇپ، ئاللانىڭ ئىلمى ۋە تەقدىرىدىن بىھاجەت» دېگىنىدىن ئۆتە ئارتۇق گەپ بولمىسا كېرەك. [86]

سەۋەبىيەرەسلىككە رەددىيە

«پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى» ناملىق كىتابنىڭ «فىزىكا» قىسمىدا، غەززالىي سەۋەب ـ نە-تىجە مۇناسىۋىتىنىڭ مۇقەررەرلىكىنى ئىنكار قىلىش ۋە بەدەننىڭ تىرىلدۈرۈلۈشىدىن ئىبارەت ئىككى ئاساسلىق مەسىلىنى مۇتالىئە قىلىدى. ئالدىنقىسى (17 ـ مەسىلە) ئىككى ئەسىر ئىلگىرى كالامچىلار پەيلاسوپلارغا، بولۇپمۇ مەششائىيلەر پەيلاسوپلىرىغا قارشى ئوتتۇرىغا قويغان ئاساسلىق مەسىلىلەرنىڭ بىرى. كېيىنكىسى تەبئىي نىزامدىكى مۇئەييەن دەرىجىدىكى ئۇقۇمنى «ئىككى

سەۋەب»كە يۈكلەشكە مايىل بولغان. بىراق، كالامچىلار «قۇرئان كەرىم»دىكى ئاللانىڭ بۈيۈك كۈسـمىك پىلانلىرىنى دەرھال بىۋاستە ئىجرا قىلىشقاتوسقۇنلۇق قىلدى دەپ قارىدى. نەتىجىدە مۇـرەسسە قىلىنىش قىلچە ھاجەتسىز بولغان قۇدرەتلىك پەرۋەردىگار چۈشەنچىسىنى شىپى كەلتۈرۈپ، بۇ خىل مايىللىقنى قوللىمىدى. [87] بىزنىڭ كۆزگىنىمىزدەك، IX ئەسىردىكى كالامچىلار تەرىپىدىن تەرەققىي قىلدۇرۇلغىنى ئاتوم ۋە تاسادىپىي سەۋەبتىن تەركىب تاپقان ئوككاسىئونالىزملىق مېتافىزىكا بولۇپ، بۇ دەل ئاللانىڭ ھەر قانداق تەبىئي ۋە سۈنئىي شەرت ياكى چەكلىمىدىن مۇتلەق ھالدا مۇستەسنا ئىكەنلىكىنى قوغداشنى مەقسەت قىلغان. تەبىئىي ھەرنىكەتلەندۈرگۈچ كۈچ ئۇنۇمىنى ساقلاشتىكى نەزەرىيىۋى تەدبىر سۈپىتىدە تەۋەللۇت چۈشەنچىسىنى قوبۇل قىلغان ئاز سانىدىكى مۇئتەزىلىلەر ئۆلىمالىرىدىن مۇستەسنا ھالدا [88]، مۇسۇلمان كالامچىلار «ئىككىنچى سەۋەب»نى ئاللانىڭ ئالەمدىكى يەككە ـ يېگانىلىقىنى ۋە ھەممىدىن ئۈستۈن ھاكىمىيىتى بىلەن بىرگە مەۋجۇت بولۇشقا مۇناسىپ ئەمەس دەپ قارشى تۇرغان. ھالبۇكى، غەززالىي زۆرۈر سەۋەب ـ نەتىجە مۇناسىۋىتى توغرىسىدىكى چۈشەنچىگە سىستېمىلىق ھالدا رەددىيە بەرگۈچى تۇنجى پەيلاسوپ ئىدى. بۇ جەھەتتە ئۇ قارىماققا پىيرخونيان ئېقىمىدىكى گرېك سكېپسىسنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىغاندەك قىلاتتى. [88]

سەۋەب ـ نەتىجە مۇناسىۋىتى مۇزاكىرىسى سەۋەب بىلەن نەتىجە ئوتتۇرىسىدىكى ئۆز ئارا مۇـناسىۋەتنىڭ بىھاجەتلىكى پەقەت مەنتىقىدىكى ئېنىق مەزمۇنلار بىلەنلا ئاندىن مۇقەررەر ئۆز ئارا مۇناسىۋەتنى سىغدۇرالايدىغانلىقىنى قەيت قىلىش بىلەن باشلانغان. بىراق، كۆپچىلىككە مەلۇمكى، ئىككى ئۆزگىچە ئىش ئارىسىدا، مەسىلەن، يېيىش بىلەن توقلۇق، ئوتقا يېقىنلىشىش بىلەن كۆيـمەك، بېشىنى كېسىش بىلەن ئۆلۈم ئوتتۇرىسىدا سۆزلەپ ئولتۇرغۇدەك ئۆز ئارا مۇناسىۋەت يوق. تىبابەت، ئاسترونومىيە ۋە سەنئەتتە ئۇلىنىپ كەلگەن ھادىسىلەر ئوتتۇرىسىدىكى كۆزىتىلگەن ئۆز ئارا مۇناسىۋەت بولسا پەقەت ئاللانىڭ دائىم ئۇلارنى باغلىغانلىق ھەرىكىتى تۈپەيلى بولغان خالاس. ئەمما، مۇسۇلمانلارنىڭ مۆجىزە كەبى ئىشلارنىڭ يۈز بېرىدىغانلىقىنى ئومۇمىيۈزلۈك ئېتىراپ قىلغىنىدەك، بۇ خىل باغلىنىشنىڭ خىلاپ بولۇشى بىلەن نەتىجىنىڭ ئۆزىگە ئەگىشىپ كەلگەن سەۋەبكە بېقىپ باشلىنىشتىنلا مەيدانغا كەلمەيدىغانلىقى مەنتىقە جەھەتتىن مۇمكىندۇر. [90]

ئوت بىلەن پاختىنىڭ مۇناسىۋىتىنى مىسالغا ئالساق، پەيلاسوپلار ئوت پاختىنىڭ كۆيۈشىگە سەۋەبچى دەيدۇ. بىراق غەززالىي ئېيتىدۇكى، بىز بۇ جەريانىدىكى ھەقىقىي سەۋەبنىڭ ئاللانىڭ ئىـكەنلىكىنى، ئۇنىڭ بىۋاستە ئەمەس، بەلكى ۋاستىلىك ھالدا رول ئوينىغانلىقىدا چىڭ تۇرىمىز. چۈنكى ئوت جانسىز، شۇڭا ھەر قانداق شەيئى ياكى ھادىسىنىڭ سەۋەبى بولالمايدۇ. پەيلاسوپلار ئوتتۇرىغا قويالايدىغان بىردىنبىر ئىسپات شۇكى، كۆيۈش ئوت بىلەن مۇناسىۋەتلەشكەندىن كېيىن يۈز بەرگەن. كۆزىتىش شۇنى ئىسپاتلىدىكى، كۆيۈش ئوت بىلەن مۇناسىۋەتلەشكەنلىكىنىڭ نەتىـجىسى، لېكىن ئوتقا مەنسۇپ ئەمەس، ھەم ئوتنى ئەمەلىيەتتە كۆيۈشنىڭ بىردىنبىر ئېتىمال سەۋەبى دېيىشكە بولمايدۇ.

يەنە ھايۋانلارنىڭ ھاياتى ۋە ئۆسۈپ يېتىلىشىگە دائىر ئەھۋالنى مىسال ئالىمىز. شۇبھىسىزكى، ھاياتلىق ۋە ھايۋانلارنىڭ سىپېرمىسىدا بولىدىغان بىلىش ۋە ھەرىكەت فۇنكسىيىسى تۆت چوڭ ئاساسىي خۇسۇسىيەتنىڭ نەتىجىسى ئەمەس. [91] سىپېرما (مەنى)نى بالىياتقۇغا كىرگۈزگەن ئاتا بۇۋاقنىڭ ھاياتى، ئاڭلاش، كۆرۈش سېزىمى قاتارلىقلارنىڭ سەۋەبى ئەمەس. بۇنىڭ سەۋەبى تۇنجى مەۋجۇدىيەت (ئاللا)تۇر. ئەمەلىيەتتە، ئاساسلىق پەيلاسوپلار شۇنى ئېتىراپ قىلىدۇكى، تەبىئي سەۋەب ۋە نەتىجىنىڭ باغلىنىشىدىن ھاسىل بولغان ۋەقە ياكى ھادىسىلەر ئەڭ ئاخىرىدا «شەكىل ئاتا قىلـغۇچى»، يەنى مادىدا شەكىلنى قوبۇل قىلىشقا تولۇق يۈزلەنگەن ھامان تەبىئي ئوبيېكتتىكى «مادىدي شەكىل» ئۇنىڭدىن سىرغىپ چىقىدىغان ئىلاھ ياكى ھەممىدىن ئۈستۈن مۇستەقىل زاتقا تەۋەدۇر. [92]

ھالبۇكى، پەيلاسوپلار تەبىئي جەريانىدىكى مەقسەت سەۋەبىنىڭ پانى دۇنيادىن ئۈستۈن تۇرۇـ

دىغانلىقىنى ئېتىراپ قىلغان، لېكىن ئۇلارنىڭ ھەرىكىتىدىكى يوزلىنىش ۋە خۇسۇسىيەتنى تەبىئي سەۋەب ياكى ھەرىكەت سەۋەبىنىڭ ھەرىكىتىگە تەۋە دەپ قوبۇل قىلغان. شۇڭا، ئەگەر بىز ئوتنى بىر خىل تەبىئى كۈچ، پاختىنىمۇ بىرخىل تەبىئي كۈچ دەپ ھۆكۈم قىلساق، ئۇنداقتا ئوت بەزىدە پاختىنى كۆيدۈرىدۇ، بەزىدە كۆيدۈرەلمەيدۇ. بۇنداق بولۇشى ئوتنىڭ تەبىئي كۈچ بىلەن پاختىنىڭ تەبىئي كۈچى ئارىسىدا ئۆزگىرىش بولمىسىلا مۇمكىنسىزدۇر. [93]

غەززالىينىڭ بۇ قىيىن مەسىلىگە بەرگەن يېشىمى شۇكى، پانى دۇنيادىن ئۈستۈن تۇرىدىغان تۈپ مەنبە ياكى ھەرىكەت، بولۇپمۇ ئاللا پەيلاسوپلار ئېيتقان سەۋەب ـ نەتىجىنىڭ مۇقەررەرلىكى بويىچە ئەمەس، بەلكى ئۆز ئىرادىسى بويىچە ھەرىكەت قىلىدۇ. شۇڭا ئاللا بەزى ھاللاردا كۆيۈشنى بارلىققا كەلتۈرسە، يەنە بەزى چاغلاردا كۆيدۈرمەيدۇ. بۇ مەنتىقە جەھەتتىن تامامەن مۇمكىن. بەزىلەر يەلكىم ئېتىراز بىلدۈرەر. بۇ خىل پەرەزگە ئاساسەن ھەممە شەيئى ئېھتىماللىققا ئايلىنىدۇ. ئاللا ئوخشاش ۋاقىتتا بۇ ھەرىكەت بىلەن ئىلىمنى بىۋاستە يەتكۈزۈشنى خالىغان جايدىن باشقا مۇقەررەر ھېسابلىنىدىغان نەرسە بولمايدۇ..... مەسىلەن، بىز سىرتتىكى مەلۇم ئاجايىپ مەنزىرىگە سەپسېلىپ تۇرغان بىر ئادەمنى تەسەۋۋۇر قىلايلى، ئۇ كۆيۈۋاتقان ئوت، ھۆركىرەۋاتقان شىر، ئالغا ئىلگىرىلەۋاتقان قوشۇننى كۆرەلىگەن بىلەن بۇ خىل مەنزىرىنىڭ ھەر قانداق بىر قىسمىنى كۆرەلمەيدۇ. چۈنكى ئاللا ئۇنىڭدا ئەينى چاغدىكى ئۇشبۇ مەنزىرىنى كۆزىتىدىغان ماس ئىدراكىي ئېقتىدارنى ئاپىرىدە قىلمىغان ياكى يېنىمىزدا بىر كىتاب بولسا، ئۆيگە قايتقاندا بۇ كىتابنىڭ بىر ئوغۇل بالا ياكى ياۋايى ھايۋانغا ۋە ياكى بۇ ئوغۇل بالىنىڭ ئىتقا ئايلىنىپ قالغانلىقى قاتارلىقلارنى بايقىشىمىز مۇمكىن. شۇنداق، ئاللا ئۆزى خالىغان شەيئىنى ئىختىيار قىلغان ھەر قانداق بۇيرۇقى بىلەن يارىتىدۇ. چۈنكى ئۇ ھەر قانداق سەۋەب ياكى ئەمر تەرىپىدىن چەكلەنمەيدۇ. [94]

غەززالىي رەددىيىسىدە ئېيتىدۇكى، بۇ سەپسەتىلەر بىز: «ئاللا بىزدە بۇ خىل ھادىسىلەر بىلەن ياكى ئۇلار ئېھتىمال ئەمەلىيەت بىلەن ماس ھالدىكى ئىلىمنى يارىتالمايدۇ» دەپ ھۆكۈم قىلغان چېغىمىزدا پەيدا بولغان. بىراق، ئاللا بىزدە شۇنداق بىر بىلىشنى ياراتتىكى، بۇ ھادىسىلەر پەقەت مۇمكىندۇر، ئەمما رېئال بولۇشى ناتايىن. ئۇلار ئېھتىمال يوز بەرمىگەندەكلا يوز بېرىدۇ. ئۇلارنىڭ تەكرارلىنىشچانلىقى «بىزنىڭ كاللىمىزدا ئۇلار ئىلگىرىكى ئادەتكە ئايلانغان جەريانلار بويىچە يوز بەردى» چۈشەنچىسىنى مەھكەم ئورۇنلاشتۇردى. [95] بىراق، پەيغەمبەر ياكى ئەۋلىيا ۋە ياكى ئۆتكۈر سەزگۈ ئېقتىدارى بولغان ئادەتتىكى كىشىلەر بۇ خىل ھادىسىلەرنىڭ تەبىئەت دۇنياسىدىكى نورمال جەريانغا ئويغۇن ئەمەس ھالدا يوز بېرىدىغانلىقىنىڭ مۇمكىنلىكىنى بىلىدۇ. بۇخىل ئەھۋالدا، ئاللا پەقەت چۈشەنگۈچىنىڭ زېھنىگە ئويغۇن بىلىشنى ياراتسىلا، يۇقىرىقى قىيىن مەسىلە مەۋجۇت بولمايدۇ.

بۇخىل ھادىسىنىڭ يوز بېرىشىنىڭ ئىلگىرى ـ كېيىنلىك تەرتىپى توغرىسىدىكى بىلىش نورمال ھالدا ئۇلارنىڭ ئەمەلىي يوز بېرىشىگە بېقىنىدۇ. مۇئەييەن ئامىلنى ئىنكار قىلىشقا بولمايدۇ. مەسىلەن، ئوت مەلۇم ئالاھىدىلىككە ئىگە، پاختىنى كۆيدۈرەلەيدۇ. بىراق، بۇ ئاللا ياكى ئۇنىڭ ۋەكىلى (پەرىشتە)نىڭ بۇ خىل ئېقتىدارىنى چەكلەش ئۈسۈلى بىلەن ئوتنى پاختىنى كۆيدۈرەلمەس قىلىپ قويۇشىنى مەنتىقە جەھەتتىن چەتكە قاققانلىق ئەمەس. ياكى ئۇ (ئاللا) پاختىدا كۆيۈشكە قارشى كۈچنى ياراتقان. «قۇرئان»دا بايان قىلىنغان ئەيسا ئەلەيھىسسالامنىڭ ئۆلۈكنى تىرىلدۈرۈشى، مۇسا ئەلەيھىسسالامنىڭ ھاسىسىنىڭ ئەجدىھاغا ئايلىنىشىغا ئوخشاش مۆجىزىلەر تامامەن ئەقىلگە ئويغۇن ھالدا ئىزاھلانغان. ياكى ئاللانىڭ ھادىسىلەردىكى تەبىئي جەريانىنى مەجبۇرىي ئۆزگەرتمەي، بۇ جەريانداكى بىرەر باسقۇچنى ئاتلاش ياكى قىسقارتىش ئارقىلىق ئۆزىنىڭ مۆجىزىۋى پىلانلىرىنى ئەملگە ئاشۇرۇشى مۇمكىن. مەشھۇر ئېيلەر پەيلاسوپلىرىنىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، بۇ خىل ئىشنىڭ نۇرغۇنلىغان زىت ئالاھىدىلىكلىرى بار ئىكەن. ئۇلارنىڭ نۇقتىنەزىرىدە، ھايۋانلارنىڭ مەيدانغا كېلىشى ھازىر سۆزلەۋاتقان ھايۋانلاردىكى يۇقىرى چەككە يەتكەن بىر قاتار ئورۇن ئالماشتۇرۇشلارنىڭ

نەتىجىسى ئىكەن. تۇپراق ئۆسۈملۈككە، ئۆسۈملۈك ھايۋان تەرىپىدىن ھەزىم قىلىنىپ قانغا، قان بەدەندە ئايلىنىپ مەنى (سپېرما)گە ئايلىنىپ، ئەڭ ئاخىردا ئەۋلاد قالدۇرۇشقا يول ئاچىدۇ. بۇ جەريانغا ئادەتلىنىشكە ئۇزۇن زامان كېتىدۇ. ئەمما ئۇ ئاللانىڭ ئادەتتىكىدىن قىسقا ۋاقىتتا بۇ ئۆزگىرىشلەرنى ھاسىل قىلىپ، پەيدىنپەي ۋاقىتنى قىسقارتىپ، ھەتتا دەقىقە ئىچىدە پەيدا قىلىشنى مەنتىقە جەھەتتىن ھەرگىز چەتكە قاقمايدۇ. مانا بۇلار بىزگە مۆجىزە تۇيۇلغان ئىشلاردۇر. [96]

دەرھەقىقەت، پەيلاسوپلار ھايۋانلار ۋە ئۆسۈملۈكلەرنىڭ پەيدا بولۇشىنىڭ ساماۋى ئىتتىسالالار (ئاسمان جىسىملىرىنىڭ قوشۇلۇشى) ۋەئۇلارنىڭ ھەر خىل ھەرىكەتلىرىنىڭ تەسىرىدە ھازىرقى ھالغا كەلگىنى ئۈچۈن، ماددىنىڭ پائال ئەقىل (ۋاھىپ ئەل سۇۋەر)دىن سادىر بولغان شەكىللەرنى قوبۇل قىلىش قابىلىيىتىگە باغلىق ھالدا بولىدىغانلىقىنى ئېتىراپ قىلغان. بۇ پەرەزگە ئاساسلانغاندا، ئادەمدىكى ئەڭ ئاجايىپ ـ غارايىپ ئىشلار مۇمكىن بولىدۇ. كىشىنى ھەيران قالدۇرىدىغان ۋەقەلەر ياكى مۆجىزىلەر تامامەن پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان ئىشلاردۇر.

روھنىڭ ۋە جىسمانىي ھەرىكەت

«پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى»دىكى «تەبىئەت» توغرىسىدىكى ئەڭ ئاخىرقى ئۇچ مەسىلە يېڭى پلاتونىزم تەلىماتىدىكى روھنىڭ خاراكتېرى ۋە ئۆلمەسلىكىگە مۇناسىۋەتلىك. 18 ـ مەسىلىدە، غەزىزالىي پەيلاسوپلارنىڭ روھنىڭ غەيرىي ماددىلىقى ۋە نوقۇللۇقى توغرىسىدىكى بايانىنىڭ كىشىنى قىلچە قايىل قىلالمايدىغانلىقىنى ئوتتۇرىغا قويىدى. ئۆلارنىڭ روھى ئۆلمەسلىكىنى قوللاش سەۋەبىنىڭمۇ ئاساسىي يوق. چۈنكى، بۇ باھانە ـ سەۋەبلەر ئۆلارنىڭ روھنىڭ ئاددىيلىقى (نوقۇللۇقى) ۋە غەيرىي ماددا ئىكەنلىكىنى ئىسپاتلىيالماسلىقى ئۈستىگە قۇرۇلغان (19 ـ مەسىلە).

بۇ دەلىللەرنىڭ ھېچقايسىسىنىڭ قايىل قىلىش كۈچى بولمىسىمۇ، بىرىنبىر ئىشەنچلىكى، ئۆلمەسلىكىنى قىلچە شۈبھىسىز ھالدا بايان قىلغان ۋە روھنىڭ ئاخىرەتتىكى ئەھۋالىنى ھەققىدە تەپسىلىي بەلگە بەرگەن «قۇرئان كەرىم» ياكى ۋەھى (شەرىئەت) دىكى بەلگىلىمىلەردۇر. [97] پەيلاسوپلار ئاخىرەتتە روھ ئۇچۇن ھازىرلانغان روھانىي لەززەتلەر (زەۋقلەر) توغرىسىدا ئېيتقان سۆزلەرنىڭ نۇرغۇنى «قۇرئان كەرىم»دىكى بايانلار بىلەن ئوخشاش. «بىزنىڭ سورايدىغىنىمىز، ـ دەيدۇ غەززالىي، ـ ئۆلارنىڭ روھنىڭ يوقالماسلىقى ۋە ئاخىرەتتىكى روھانىي زەۋق (خۇشاللىقلار) ياكى ئازاب توغرىسىدىكى ئىلمى ساپ ئەقىل ئارقىلىق بىلىنگەن، بۇلار ئىنسان ئۆلگەندىن كېيىن ھېس قىلىدىغان خۇشاللىق ياكى ئازابنىڭ تېپى. ھەر ئىككى (يەنى روھانىي ۋە جىسمانىي) خۇشاللىق ياكى ئازاب شەكلى ۋە بۇنىڭغا دائىر «قۇرئان كەرىم»دە بەلگىلەنگەن بەدەننىڭ تىرىلدۇرۇلۇشىنى مۇھاكىمە قىلغانكى، مەنتىقىلىق ئىمكانسىزلىققا دائىر ھېچقانداق گەپ يوق.» پەيلاسوپلارنىڭ، «قۇرئان كەرىم»دە تەسۋىرلەنگەن ھېسسىي خۇشاللىق ۋە ئازابلار خەلقنى تەربىيىلەش ئۈچۈنلا بېرىلگەن سىمۋوللاردىن باشقا گەپ ئەمەس، دېگىنى ئىنتايىن نازۇك گەپتۇر ۋە «قۇرئان كەرىم»دە بۇلارنى تەسۋىرلىگەن ئايەتلەر بىلەن ئاللانى ئانتروپومورفىك تەرمىنلار بىلەن تىلغا ئالغان ئايەتلەر ئارىسىدىكى سىلىشتۇرۇش تولۇق ئەمەس. كېيىنكىسىنى ئوخشىتىش بىلەن بايان قىلىش كېرەك. ئەمما ئالدىنقىسىنى ئۇنداق قىلىشقا بولمايدۇ. چۈنكى ئاللانى شەكىلنى تەسۋىرلەيدىغان تەرمىنلار بىلەن تەسۋىرلەپ، ئۇنى ماددىي ئورگانلىرى بار ياكى ماكانغا ئىگە دېيىش مەنتىقە جەھەتتىن ئىمكانسىز ئىكەن، ئۇنداقتا «قۇرئان كەرىم»دە زىكرى قىلىنغان بەدەننىڭ مۇكاپاتقا ياكى جازاغا تېرىشىشى مۆجىزە ۋە ئەبىئەتتىن تاشقىرى ھادىسىلەر ماۋزۇسى ئاستىدا چۈشەندۈرۈلگەندەك، مەنتىقە جەھەتتىن ئىمكانسىز ئەمەس. [98] شۇنداق قىلىپ، ئاللا قىيامەت كۈنى روھنى ئىلگىرى بەدەنگە ئوخشىتىدىغان ياكى باراۋەر بەدەنگە قايتۇرۇش ئارقىلىق، ئۇنى جىسمانىي ۋە غەيرىي جىسمانىي لەززەتلەردىن

بەھرىمەن قىلىدۇ. ئەمەلىيەتتە، بۇ ئۇنىڭ تولۇق بەخت ـ سائادىتى بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك بولغان ئىككى خۇشاللىقنىڭ مۇمكىنچىلىكىدۇر.

ئىزاھاتلار :

[1] ئىككىنچى باب 63 ـ بەتكە قارالسۇن.
[2] ئىبنى ئاساكىر: «تۆھمەتخورنىڭ يالغانچىلىقىنى پاش قىلىش»، 38 ـ ، 39 ـ بەتلەر.
[3] ئىبن خەللىكان: «داڭلىق شەخسلەر تەزكىرىسى»، 3 ـ جىلد، 398 ـ بەت.
[4] مۇئتەزىلىيلەرنىڭ «ئوتتۇرىدىكى ئورۇن» نەزەرىيىسىگە قارالسۇن. يۇقىرىقى بايان 59 ـ بەت.
[5] ئەشئەرىي: «ئەل ئىبانە» 6 ـ ، 7 ـ بەتلەر.
[6] ئەشئەرىي: «نۇر مەنبەسى»؛ مېككارىي: «ئەشئەرىي ئىلاھىيەت تەلىماتى»، 70 ـ بەت.
[7] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە»، 67 ـ بەت.
[8] ئەشئەرىي: «ئەل ئىبانە»، 54 ـ بەت.
[9] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە»، 65 ـ ، 76 ـ بەتلەر.
[10] ئەشئەرىي: «نۇر مەنبەسى»؛ مېككارىي: «ئەشئەرىي ئىلاھىيەت تەلىماتى»، 9 ـ بەت.
[11] «كالامچىلىققا يۇزەكى كىرىشمەك»، «ئەشئەرىي ئىلاھىيەت تەلىماتى»، 88 ـ ، 89 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
[12] يۇقىرىقى بايان، 95 ـ بەت.
[13] ئەشئەرىي: «ئەل ئىبانە» 7 ـ ، 8 ـ بەتلەر. مېككارىي: «ئەشئەرىي ئىلاھىيەت تەلىماتى»، 238 ـ ، 239 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
[14] ئەشئەرىي: «نۇر مەنبەسى»؛ مېككارىي: «ئەشئەرىي ئىلاھىيەت تەلىماتى»، 39 ـ ، 40 ـ بەتلەر.
[15] ئىبن خالدون: «مۇقەددىمە»، 465 ـ بەت.
[16] باقىللانى: «ئەل تەمھىد»، 6 ـ بەت.
[17] يۇقىرىقى كىتاب، 8 ـ بەت.
[18] يۇقىرىقى كىتاب، 11 ـ بەت.
[19] باقىللانى: «ئەل تەمھىد»، 10 ـ بەت.
[20] يۇقىرىقى بايان، 47 ـ بەت.
[21] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن»، 33 ـ بەت.
[22] باقىللانى: «ئەل تەمھىد»، 18 ـ بەت.
[23] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن»، 56 ـ بەت.
[24] فەخرۇ: « مۇسۇلمانلار دۇنياسى » 7 ـ ، 11 ـ جىلد (1957 ـ يىل). «ئاللانىڭ بارلىقى توغرىسىدىكى كلاسسىك نەزەرىيە» 139 ـ ، 140 ـ بەتلەر.
[25] باقىللانى: «ئەل تەمھىد»، 23 ـ ، 24 ـ بەتلەر.
[26] يۇقىرىقى بايان، 152 ـ بەت.
[27] پەخرۇ: «مۇسۇلمانلار دۇنياسى»، 7 ـ ، 11 ـ جىلد (1957 ـ يىل)، «ئاللانىڭ بارلىقى توغرىسىدىكى كلاسسىك نەزەرىيە» 139 ـ ، 140 ـ بەتلەر.
[28] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن»، 26 ـ بەت.
[29] يۇقىرىقى كىتاب، 150 ـ ، 151 ـ بەتلەر.
[30] ئىبن خالدون: «مۇقەددىمە»، 465 ـ بەت.
[31] ئەشئەرىي: «ماقالات»، 305 ـ ، 181 ـ بەتلەر. باغدادىنىڭ «ئۇسۇلى دىن»، 46 ـ بەتكە قارالسۇن.
[32] يۇقىرىقى بايان، 53 ـ بەت.
[33] يۇقىرىقى بايان، 343 ـ ، 59 ـ بەتلەر. فەخرۇ: «ئىسلام تاساداپىيىچىلىقى»، 33 ـ بەت.
[34] يۇقىرىقى بايان، 301 ـ ، 303 ـ بەتلەر. يۇقىرىقى كىتاب، 53 ـ بەت.
[35] ئەشئەرىي: «ماقالات»، 307 ـ ، 161 ـ بەتلەر. بۇ كۆز قاراشنى ھاييات قوللىغان. ئۇنىڭ تالىپى كائىنبىمۇ بۇنىڭدا چىڭ تۇرغان. شەھرىستانىنىڭ «مەزھەپ ۋە ئەقىدە»سىگە قارالسۇن، 53 ـ بەت.
[36] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن»، 37 ـ بەت. جۇۋەينى: «كىتاب ئەل ئىرشاد»، 10 ـ ، 11 ـ بەتلەر.
[37] پەخرۇ: «ئىسلام تاساداپىيىچىلىقى» 37 ـ ، 38 ـ بەتلەر.

[38] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن»، 42 ـ ، 57 ـ بەتلەر.
[39] يۇقىرىقى كىتاب، 56 ـ ،57 ـ بەتلەر. ئەشئەرىي: «ماقالات»، 310 ـ ، 570 ـ بەتلەر. يۇقىرىقى بايان 54 ـ بەت.
[40] باغدادى: «پەرق»، 121 ـ بەت. ئەشئەرىي: «ماقالات»، 324 ـ ، 325 ـ بەتلەر.
[41] شەھرىستانى: «مەزھەپ ۋە ئەقىدە»، 38 ـ ، 39 ـ بەتلەر. ئەشئەرىي: «ماقالات»، 321 ـ بەت.
[42] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن»، 40 ـ بەت.
[43] يۇقىرىقى بايان، 54 ـ بەت.
[44] باقىللانى: «ئەل تەمھىد» 18 ـ بەت. ئەشئەرىي: «ماقالات»، 370 ـ بەت.
[45] باغدادى: «ئۇسۇلى دىن»، 51 ـ بەت.
[46] يۇقىرىقى كىتاب، 45 ـ بەت.
[47] يۇقىرىقى كىتاب، 45 ـ ، 67 ـ بەتلەر.
[48] سۇبقى: «تاباكات ئەل ـ شافىيىە ئەل ـ كۇبرا» 4 ـ جىلد 101 ـ ، 102 ـ بەتلەر. جەبرى: «غەززالىينىڭ ھاياتى ۋە ئەسەرلىرى» سۇبقى يازغان «سافئىي مەزھىپى دەرىجىلىرى»نى قايتا بايان قىلدى. «قاھىرە شەرق دوسىنكان تەتقىقات ئىنستىتۇتى توپلىمى»، 1 ـ جىلد (1954 ـ يىل)، 83 ـ ، 84 ـ بەتلەر.
[49] غەززالىينىڭ سەپىرى توغرىسىدا يۇقىرىقى بايان، 94 ـ ، 95 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
[50] غەززالىي: «ئازغۇنلارنىڭ نىجات يۇلتۇزى»، 11 ـ بەت.
[51] يۇقىرىقى كىتاب 12 ـ بەت.
[52] يۇقىرىقى كىتاب 13 ـ بەت.
[53] يۇقىرىقى كىتاب.
[54] «قۇرئان كەرىم»، 6 ـ سۈرە، 125 ـ بەت.
[55] غەززالىي: «ئازغۇنلارنىڭ نىجات يۇلتۇزى»، 16 ـ ، 17 ـ بەتلەر.
[56] يۇقىرىقى كىتاب، 29 ـ ، 30 ـ بەتلەر. ئىسمائىلىيىلەرنىڭ قارىشىدىكى يەتتىنچى ئىمام ۋە ئىمامىيىلەرنىڭ قارىشىدىكى ئون ئىككىنچى ئىمام «ۋاقىتلىق غايىپ» ھالىتىدە بولۇپ، ئاخىر زاماندا كېلىدۇ.
[57] ئىسمائىلىيىلەرگە قارشى ئەڭ تەپسىلىي تەنقىد «مەزھەپ ئىچىدىكى سەتچىلىكلەر» دە بار.
[58] «ئازغۇنلارنىڭ نىجات يۇلتۇزى» 18 ـ بەت.
[59] يۇقىرىقى بايان 244 ـ بەت. جەبرى: «غەززالىينىڭ ھاياتى ۋە ئەسەرلىرى سۇبقىنىڭ شافىئى مەزھىپى دەرىجىلىرى ناملىق كىتابتا تەپسىلىي بايان قىلىنغان»، «قاھىرەنىڭ شەرقى دوسىنكان تەتقىقات ئىنستىتۇتى توپلىمى» 1 ـ جىلد (1954 ـ يىل) 78 ـ ، 79 ـ بەتلەر.
[60] غەززالىي: «پەيلاسوپلارنىڭ ئەقىدىسى» 31 ـ ، 33 ـ بەتلەر، 358 ـ بەت.
[61] سالمان: «غەززالىي ۋە لاتىن يېزىقى»، «ئوتتۇرا ئەسىردىكى تەلىماتلار ۋە ۋەسىقىلەر تارىخى ئارخىپى»، 1935 ـ ، 1936 ـ يىللار، 103 ـ ، 127 ـ بەتلەر.
[62] غەززالىي: «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى»، 6 ـ بەت.
[63] يۇقىرىقى كىتاب 6 ـ بەت. «ئازغۇنلارنىڭ نىجات يۇلتۇزى»، 20 ـ ، 21 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
[64] «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى»، 9 ـ بەت.
[65] يۇقىرىقى كىتاب 376 ـ بەت. «ئازغۇنلارنىڭ نىجات يۇلتۇزى»، 23 ـ ، 24 ـ بەتلەر.
[66] ئىبن ھازىم: «ئەل ـ فىسسال» 1 ـ جىلد، 3 ـ 4 ـ بەتلەر.
[67] «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى»، 21 ـ ، 22 ـ بەتلەر. پىلاتوننىڭ نۇقتىئىنەزىرى بايان قىلىنغاندا تۆۋەندىكى بىر نۇقتىنى شەرت قىلغان: بەزىلەر ئۇنىڭ ئەمەلىيەتتە بۇنى پاكىت دەپ قارىغانلىقىدىن گۇمانلاندى. پىلاتوننىڭ گېرىك شەرھچىلىرى ئىچىدە، ئارستوتېل («فىزىكا» b251، «ئاستىرونومىيە» b280) پىلاتوننىڭ «تىما ئۇس» B38 دە كۆرسەتكىنى ئالەم بىلەن زاماننىڭ بىرلىكتە يارىتىلغانلىقى دەپ قارايدۇ. يەنە بىر تەرەپتىن، پىلاتونچىلار ۋە يېڭى پلاتونىزمچىلار ئەگەشكەن سىنوكراستىس ئادەتتە ئەپلاتون ئالەمنىڭ ئەزەلىيلىكىنى ئىشارەت قىلغان، ئەمما ۋاقىتلىقلىقنى ئىپادىلەپ قالىدىغان ئوخشىتىش سۆزلىرىنى قوللانغان دەيدۇ. تەيلۇر: «پىلاتون»، 442 ـ ، 442 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
[68] ئائىلاشلارغا قارىغاندا، گېرىننىڭ كۆز قارىشى ئۇنىڭ ئەسىرى «گالېن نېمىسكە ئىشەنىدى»دە ئوتتۇرىغا قويۇلغان. «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى»، 21 ـ بەت. F. D .رازى: «ئەل مۇھەسسەل»، 86 ـ بەت.
[69] «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى»، 29 ـ ، 30 ـ بەتلەر.
[70] يۇقىرىقى كىتاب، 31 ـ ، 32 ـ بەتلەر. بۇ دەلىل قارىماققا ئەڭ ئاخىردا جون فىلوبوسنىڭ كۆز قارىشىدىن

كەلگەن بولۇپ، سىمپلىسوس «فىزىكا» شەرھىدە نەقىل كەلتۈرگەن. ئىبن رۇشىد: «تاھافۇت ئەل تاھافۇت» (ھالا- كەتنىڭ ھالاكىتى) 2 ـ جىلد 7 ـ بەتكە قارالسۇن.

[71] بۇ مەسىلىنى مۇزاكىرە قىلىش ئۈچۈن مارمۇرا يازغان «ئاۋسېننا ۋە چەكسىز سانلار روھى مەسىلىسى»، «ئوتتۇرا ئەسىر تەتقىقاتى»، 22 ـ جىلد (1960 ـ يىل) 232 ـ بەتكە قارالسۇن.

[72] «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى»، 53 ـ بەت.

[73] يۇقىرىقى كىتاب، 70 ـ ، 71 ـ بەت.

[74] يۇقىرىقى كىتاب، 103 ـ ، 104 ـ بەتلەر.

[75] يۇقىرىقى كىتاب 136 ـ ، 137 ـ بەتلەر. يۇقىرىقى بايان 225 ـ بەتكە قارالسۇن.

[76] يۇقىرىقى كىتاب، 172 ـ ، 173 ـ بەتلەر.

[77] يۇقىرىقى كىتاب، 210 ـ ، 211 ـ بەتلەر.

[78] يۇقىرىقى كىتاب، 182 ـ بەت.

[79] يۇقىرىقى كىتاب، 211 ـ بەت.

[80] يۇقىرىقى كىتاب، 212 ـ بەت.

[81] يۇقىرىقى كىتاب، 214 ـ بەت.

[82] يۇقىرىقى كىتاب، 216 ـ بەت.

[83] يۇقىرىقى كىتاب، 221 ـ ، 222 ـ بەتلەر.

[84] يۇقىرىقى كىتاب، 227 ـ بەت.

[85] يۇقىرىقى كىتاب، 232 ـ ، 233 ـ بەتلەر.

[86] يۇقىرىقى كىتاب، 237 ـ بەت .

[87] فەخرۇ: «ئىسلام تاسادىپىيچىلىقى» 56 ـ ، 57 ـ بەتلەر.

[88] پەخرۇ: «مۇسۇلمانلار دۇنياسى»، (63 ـ) 63 ـ جىلد (1953 ـ يىل) 98 ـ ، 100 ـ بەتلەر.

[89] ۋەن دىن بېرگ: «ئاۋېرروم ئىبنىسنىڭ تاھافۇت ئەل تاھافۇت» 1 ـ جىلد كىرىش سۆز. 29 ـ بەت ۋە ئاستى 2 ـ جىلد ھەممە يەردە بار.

[90] غەززالىي: «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى»، 276 ـ ، 277 بەتلەر.

[91] يەنى، نەملىك بىلەن قۇرغاقلىق، ئىسسىق بىلەن سوغۇق .

[92] «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى»، 281 ـ بەت. ئىبن سىنا: «نىجات» 283 ـ بەت. «شىفا» (ئىلاھىيەت) 410 ـ 411 ـ بەتلەر. ئىبن سىنا ئېنىق ھالدا شەكىلنىڭ ئاتا قىلىنىشىنى ئاكتىپ ئەقىل ياكى ۋەھەتتىن سىرغىپ چىققان ئەڭ ئاخىرقى ئايرىم ئەقىل دەپ قارىغان. يۇقىرىقى بايان، 177 ـ بەتكە قارالسۇن.

[93] غەززالىي: «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى»، 283 ـ بەت.

[94] يۇقىرىقى بايان، 284 ـ ، 285 ـ بەتلەر.

[95] يۇقىرىقى بايان، 285 ـ بەت .

[96] يۇقىرىقى بايان، 288 ـ بەت.

[97] يۇقىرىقى كىتاب، 354 ـ بەت.

[98] يۇقىرىقى كىتاب، 355 ـ ، 357 ـ بەتلەر.

سەككىزىنچى باب

ئىسلامىيەتتە سۇبىزم (تەسەۋۋۇپ) نىڭ مەيدانغا كېلىشى ۋە تەرەققىياتى

1. تەركىدۇنياچىلىقنىڭ كېلىپ چىقىشى

سوفىزمنىڭ مەنىسى ئەبەدىيلىككە ئېرىشىش بولۇپ، خرىستىئان دىنىدىكى مەلۇم خىل ئەۋلىيالىقتا تۇرداش ياكى ھىندى دىنى ۋە بۇددا دىنىدىكىگە ئوخشاش ئىنسانىيلىقتا ئائىت بولغان سۇپەتلەرنىڭ پۈتۈنلەي يوقىلىشى ۋە پەرقسىز بىرلىك ھالىتىدىكى ئەسلى ھالەتكە قايتىپ، ھەق بىلەن بىرلىشىپ ئەبەدىيلىككە ئېرىشمەكتۇر.[1] بۇ ئىسلام دىنىنىڭ خېلى كۆپ تەلىمىلىرىدە چەكلەنگەن. بىرىنچىدىن، «قۇرئان كەرىم» دە «ئۇنىڭ ئوخشىشى يوقتۇر» [2] دەپ ئىپادە قىلىنغان. ئاللانىڭ مۇتلەق ئۇستۇن مەۋجۇدىيىتى چۈشەنچىسى ئاللاھ بىلەن يېقىن مۇناسىۋەتتە بولۇشقا توسقۇنلۇق قىلىدۇ. ئىككىنچىدىن، قاتتىق شەرت ۋە شەكىللەردىكى دىنىي مۇراسىم ۋە بەلگىلىمىلەر شەرتسىز، تەھدىتسىز ۋە ئەركىن ھالدا ئەڭ يىراقتىكى بەڭ ئۇستۇن ھەققە ئۇلىشىشقا ئىمكان بەرمەيدۇ. ئۈچىنچىدىن، ئىسلامدىكى بىرلىك ياكى ئىنسان ھاياتىنىڭ بۇ ئالەم ۋە كەلگۈسى ئالەمدىكى داۋاملىشىش چۈشەنچىسى بۇ دۇنيادىن ۋاز كېچىش ئۈسۈلىدا چەكلىك ھەم چەكسىز مەۋجۇدىيەت ئارىسىدىكى «ئايرىلىش»نى ئىنتايىن قىيىنلاشتۇرىدۇ. ئىسلامدىكى مۆمىنلەر بۇ ۋاقىتلىق مەۋجۇدىيەت ئالىمى (دەر فانا) نى قوبۇل قىلىشقا ۋە ئۇنىڭغا مۇھەببەت باغلاشقا چاقىرىلغاندەك، ئەبەدىي چەكسىز ئالەم (دەرباقا) گە ئۇلىشىشقا ۋە ئۇنىڭغا ئىشىق باغلاشقا تېخىمۇ چاقىرىلغان.[3]

ھالبۇكى، «قۇرئان كەرىم» بىلەن ھەدىس ئاللا بىلەن ئىنسان مۇناسىۋىتى ۋە ئاخىرەت ھاياتىنغا دائىرمەسىلىلەرنى باشقا بىر كارتىنا بىلەن تەمىنلىگەن بولۇپ، ئۇ بايا يېغىنچاقلىغان ئومۇمىي ئەھۋال بىلەن بەك چوڭ پەرقلىق. شۇنداق قىلىپ، ئاللانىڭ مۆمىنلىرىگە «ئۇنىڭ جان تومۇرى»-دىنمۇ بەك يېقىن ئىكەنلىكى («قۇرئان كەرىم» 50 ـ سۈرە 15 ـ ئايەت)، ئىنسانىنىڭ ھەر بىر ئېغىز سۆزى ۋە ئەمەلى، ئۆي ـ خىيالىنى بىلىپ تۇرىدىغانلىقى، ھەر يەردە ھازىر ئىكەنلىكى ۋە ئۇنىڭدىن مەخپىي ھېچ شەيئى يوقلۇقى تەسۋىرلەنگەن.[4] بۇ ھاياتتىكى ۋاقىتلىق نېمەتلەر ئاخىرەت ھاياتىدىكى ئەبەدىي نېمەتلەر بىلەن سېلىشتۇرۇلسا، ئۇنىڭ قىلچىلىك قىممىتى يوق.[5]

ئۇنىڭدىن باشقا، ئاللانىڭ مەھشەر كۈنى سوراق قىلىدىغانلىقى ھەققىدە دەسلەپتە مەككىدە نازىل بولغان سۈرىلەردە، قىيامەت كۈنى شۇنچىلىك جانلىق ۋە دەھشەتلىك تەسۋىرلەنگەنكى، ئۇنى ئوقۇغۇچى ئىنسان بۇ ھاياتتىكى ھالىنىڭ پايدىسىزلىقى ۋە بەختسىزلىك تۇيغۇسىغا كېلىپ قالىدۇ. تەبىئىي ھالدا قورقۇنچ ۋە ياخشى ئەمەلنىڭ[6] ئەڭ مۇھىم ئىپادىسى ۋە ئىسلامنىڭ دەسلەپكى ئەسىرلىرىدىكى سەمىمىي دىنىي دەۋىتىنىڭ شۇئارىغا ئايلاندى. گەرچە دەرۋىشلىك ئىدىيىسى ئاللىقا-

چان مەنئى قىلىنغان بولسىمۇ، ئەمما بىز ئىلگىرى كۆپلىگەن تەقۋادار مۇسۇلمانلار، مەسىلەن، ئەبۇزەر ئەل غىفارى (652 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ۋە ھۇزەيفە (657 ـ يىلى ۋاپات بولغان) دىن ئىبارەت ئىككى ساھابىنىڭ [7] ئۆزى بىلەن زاماندىش نۇرغۇن كىشىلەر دۇنيادىكى راھەت تۇرمۇشنى تاللىماندا، ئۇلارنىڭ ئەكسىچە جەبرى ـ جاپالىق زاھىتلىق تۇرمۇشنى ئىختىيار قىلغانلىقىدىن خەۋەر دارمىز.

دەسلەپكى دەۋردىكى ئىسلام زاھىدلىق تارىخىدىكى ئەڭ مۇھىم شەخس ـــ بەلكىم بىز ئىلگىرى زىكرى قىلغان ئىسلام ئىپراسىنىڭ ئەڭ دەسلەپكى يۇز يىلدىكى ئەڭ زور ھۆرمەت ۋە ئابروي قازانغان كىشى ھەسەن بەشرى (728 ـ يىلى ۋاپات بولغان) بولۇشى مۇمكىن. ئۇ ئىسلام تارىخىدىكى ئەڭ مۇھىم دەۋرلەردىن بىرىدە ياشىدى. ئۇچىنچى خەلىپە ئوسمان 656 ـ يىلى قەتلى قىلىنغاندىن كېيىن، ئىسلام قوشۇننىنى پارچىلىۋەتكەن «خەلىپىلىك تالىشىش ئۇرۇشى» ئۇمەۋىيىلەرنى ئەلى تەرەپدارلىرىغا قارشى ھالغا كەلتۈرۈپ، توپتوغرا بىر ئەسىرگە سوزۇلغان سىياسىي ۋە كالامى توقۇنۇشقا پول ئاچتى. بۇنىڭدىن گۇناھى ـ كەبىرە قىلغۇچىنىڭ ئورنى ۋە ئەركىن ئىرادىچىلەر بىلەن تەقدىرچىلەرنىڭ خاراكتېرى مەسىلىسى توغرىسىدىكى ئىلاھىيەت ئىلمى تالاش ـ تارتىشى كېلىپ چىقتى. بۇ ئىسلامىيەتتىكى تۇنجى ئىلاھىيەت ھەرىكىتىنىڭ گۈللىنىشىگە سەۋەبچى بولدى. بۇنىڭ تەرغىباتچىسى ـــ بەشرىنىڭ ئەگەشكۈچىسى ۋاسىل ئىبنى ئەتا ئىدى. [8]

ھەسەن بەشرىنىڭ دىنىي ھايات چۈشەنچىسى ماھىيەتتە ئاساسلىق رۇكىنلىرى تەقۋا، پېقىرلىق ۋە مال ـ دۇنياغا كۆز قىرىنى سالماسلىق بولغان بىر خىل زاھىدلىق چۈشەنچىسى ئىدى. ئۇ تەكلىپ ئەتكەن يول پىكىر قىلىش، مۇھاسىبە ۋە ئاللانىڭ ئىرادىسىگە تولۇق بويسۇنماق، ئەڭ ئاخىرىدا قەلبى خۇشنۇتلۇق (رازىمەنلىك، رىدا) ھالىتىگە كېلىشتىن ئىبارەت بىر تەسلىمىيەتتۇر. بۇ ھالەتتە ئىلاھىي ئىرادە بىلەن ئىنسان ئىرادىسى ئارىسىدا تامامەن بىر ئۇيغۇنلۇق ھاسىل بولۇر.[9]

ھەسەن بەشرىنىڭ كېيىنكى ئىلاھىيەت ۋە تەسەۋۋۇپ تارىخىدا زور بىر گورۇپپا تالىپلىرى بىلەن ئەۋلادمۇ ئەۋلاد قالدۇرغان تەسىرى ئىنتايىن چوڭ. بۇ ئاددىي ـ ساددىلىق ۋە تەقۋادارلىق ئېقىمى بەسرەدە شەكىللىنىشكە باشلاپ، نۇرغۇنلىغان ئەگەشكۈچىلەرنى جەلپ قىلدى. ئىسلامىيەتتىكى ئەڭ بۈيۈك ئايال سوپى رەبىئەتۇل ئاداۋىيە (801 ـ يىلى ۋاپات بولغان) بىر ئۆمۈر بەسرەدە ياشاپ، ئەينى شەكىلدە ھەسەن بەشرىنىڭ ھەقىقىي سوپىلىق دەۋەتلىرىدىكى ئاددىي ـ ساددىلىق (ـ پېقىرلىق) ، يالغۇزلۇق ۋە دۇنيادىن يۈز ئۆرۈش قاتارلىق ئىدىيىلەرنى ئۆزلەشتۈردى. ھالبۇكى، ئۇ ئىسلام تەسەۋۋۇپ تارىخىدا تۇنجى بولۇپ ئىلاھىي ئىشق (ئەل ھۇب) چۈشەنچىسىنى ئوتتۇرىغا قويغان.[10] ئىلگىرى مۇتەسەۋۋۇپلار ئاللا بىلەن بولغان مۇناسىۋەتتە شەۋق ياكى دوستلۇقتىن سۆز ئاچتى. بىراق، رەبىئە مۆمىننىڭ ئاللاغا بولغان سۆيگۈسىنى ئىپادىلىگەن كەلىمىلىرىدە ئۇلاردىن بىراقلا كەتتى. بۇ نۇقتىدا ئۇ ئىنسانىنىڭ ئاللاغا يېقىنلىشىشى پەقەت قوللۇق، تەقۋا ۋە قورقۇش بىلەن بولىدۇ دەيدىغان ئىسلامدىكى پۈتۈن دىنىي ئەنئەنە بىلەن قارشى يول تۇتتى. بىر قېتىم كىشىلەر ئۇنىڭدىن:

ـــ ھەقنى سۆيەمسەن، شەيتاننى ئۆچ كۆرەمسەن؟ ـــ دەپ سورىغان.

ـــ رەھمان (ئاللا) سۆيگۈسى ئىچىمگە شۇنچىلىك توشۇپ كەتتىكى، شەيتانغا ئۆچمەنلىك قىلىش ئۇنىڭغا سىغمايدۇ، ـ دەپ جاۋاب بەرگەن. باشقا بىر رىۋايەتتە دېيىلىشىچە، پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالام ئۇنىڭ چۈشىدە ئايان بولۇپ سوراپتۇ:

ـــ ئەي رەبىئە، مېنى سۆيەمسەن؟

رەبىئە دەپتۇكى:

ـــ يا رەسۇلىللا! سېنى كىمىمۇ سۆيمىسۇن. لېكىن ھەق سۆيگۈسى ۋۇجۇدۇمنى شۇنچىلىك قاپلاپ كەتكەنكى، باشقا دوستلۇق ياكى ئۆچمەنلىككە ھېچ ئورۇن قالمىدى.[11] ئۇنىڭ شۇ دەرىجە

دىكى جانلىق ئاشىق تەسۋىرىنى تۆۋەندىكى مەشھۇر بىر قانچە قۇردىن كۆرۈش مۇمكىن:

«مەن سېنى ئىككى سۆيگۈ بىلەن سۆيىمەن. ئۇ بولسىمۇ ھېسسىياتتىكى سۆيگۈ ۋە سېنىڭ مۇھەببەت ئوبيېكتى بولۇشقا لايىقلىقىڭ تۇپەيلى قوزغالغان سۆيگۈ. ھېسسىياتتىكى سۆيگۈگە كەلسەك، ئۇ باشقا ھەر قانداق نەرسىگە قىلچە پەرۋا قىلماستىن. سېنىڭ ئىسمىڭنىڭ تەكرار زىكرى قىلىنىشىدۇر. سېنىڭ ئاڭا لايىقلىقىڭ توغرىسىدىكى سۆيگۈگە كەلسەك، ئۇ سەن ئۇچىدە بولغان چۈمبەلنىڭ ئېچىلىشى بىلەن مېنىڭ سېنى كۆرەلىشىم (يەنى ھۆسنى مۇتلەققە يېتىش)دىكى سۆيگۈدۇر. بىراق، مەندىكىسى بۇنىڭغا ياكى ئۇنىڭغا چوقۇنۇش ئەمەس. ئەمما بۇنىڭدىكى ۋە ئۇ-نىڭدىكى ھەمدۇسانا ساڭىلا خاستۇر.»[12]

تەسەۋۋۇپ ھەرىكىتىنىڭ مەركىزى بەسرەدىن مەنسۇر 762 ـ يىلى بىنا قىلغاندىن كېيىن پۈ-تۈن ئىمپېرىيىنىڭ سىياسىي ۋە دىنىي مەركىزىگە ئايلانغان باغدادقا يۆتكەلدى. باغدادتىكى دەس-لەپكى مۇتەسەۋۋۇپلاردىن تىلغا ئېلىشقا ئەڭ ئەرزىيدىغانلىرى مەرۇف كارھى (815 ـ يىلى ۋاپات بول-غان)، مەنسۇر ئىبنى ئەممار (839 ـ يىلى ۋاپات بولغان)، بەشىر ئىبنى ھافى (842 ـ يىلى ۋاپات بول-غان) ۋە ئىبنى ئابىل دۇنيا (849 ـ يىلى ۋاپات بولغان).[13] بىراق، باغدادى ئېقىمىدىن كەلگەن ئەڭ بۈيۈك ئىككى سوپى شەك ـ شۇبھىسىزكى، مۇھاسىبى (857 ـ يىلى ۋاپات بولغان) بىلەن جۈنەيد (910 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ئىدى. بەسرەدە تۇغۇلغان مۇھاسىبى كېيىن ئۆزىنىڭ دىنىي ئىلىم نۇ-تۇقلىرىدا، مەدرىس كالامىيىتى مېتودلىرىنى قوللىنىشنى جائىز كۆرگەنلىكى سەۋەبلىك ھەنبەلىيە تەرەپدارلىرى بىلەن توقۇنۇشۇپ قېلىپ باغدادقا كەتتى. ئۇنىڭ تەسەۋۋۇپى ئىككى روكىنغا تايىنىدۇ: بىرى ئۆز ـ ئۆزىنى تەكشۈرۈش (ئەل ـ مۇھاسەبەھ)، بۇ سەۋەبتىن ئۇنىڭ لەقىمى پەيدا بولغان. يەنە بىرى، ئاللا (مەھبۇب) يولىدا ئەڭ ئېغىر مېھنەتلەرگە سەبىر قىلىشقا ھازىر بولماقلىق.[14] ئۇنىڭ قارىشىچە، ھەقىقىي تەقۋادارلىقنىڭ سىن تېشى ئۇلۇمدۇر ۋە بۈيۈك سەبىرىدىن ئىبارەت بۇ گۈزەل پەزىلەتنىڭ ئالامىتى سەبرىگە رازى بولماقلىقتۇر. مۇھاسىبى ئىبادەت مۇراسىملىرى ئاساسىنىڭ قا-نۇنلۇقلۇقىنى ئىنكار قىلمىغان چاغدا، ئىماننىڭ مەنىۋى تەرىپىدە چىڭ تۇردىكى، بۇ خىل ئىمان ئىتائەت ۋە تەسلىملىك روھىغا تويۇنغاندا، ئۇ ئىماننىڭ ساپلىقىغا مۇناسىپ مەنىۋى بىر ھال ھاسىل بولـ-دۇ.[15]

ئەبۇل قاسىم ئەل جۈنەيد سوپى رىۋايەتلىرىدە ئەڭ مۇھىم پېشۋا دەپ قارالغان ۋە ئومۇمىيۈزلۈك ھالدا سارراج ۋە قۇشەيرىدىن باشلاپ ھەللاج ۋە سەئىد بىن ھابىل قەبر قاتارلىق سۈننى ۋە سۈننى ئەمەس بارلىق ئۆلىمالارنىڭ ھۆرمىتىگە ئېرىشكەن.[16] ئۇنىڭ ئۇستازلىرى مۇھاسىبى، سەقاتىئى (870 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ۋە ئەبۇ ھاپىز ھەددات (873 ـ يىلى ۋاپات بولغان)نى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. ئۇ گەرچە قىلچە چەكتىن ئاشۇرۇۋەتمىگەن بولسىمۇ، ئەمما بەستامى (874 ـ يىلى ۋاپات بولغان)نى قاتتىق ھۆرمەتلىگەن. بەستامىنى بىز ئىلاھىي بىرلىكنى تەرغىپ قىلغۇچى رادىكال شەخس سۈپىتىدە كۆ-يىن مۇزاكىرە قىلىمىز. ئۇنىڭ تەسەۋۋۇپ تەرەققىياتىدىكى تەسىرى ناھايىتى زور. ئۇنىڭ تەبىئىتى تەكەببۇر ۋە باغرى تاش بولسىمۇ، ئەمما ئاللانىڭ ۋەھدانىيىتى ۋە ھەممىدىن ئۈستۈن مەۋجۇدىيىتى توغرىسىدىكى ئەھمىيەتلىك كۆز قارىشى بىلەن ئاخىرىدا ھەللاج (922 ـ يىلى ۋاپات بولغان) سەم-ۋولىغا ئايلانغان. ھەق بىلەن بىرلىشىپ ئەبەدىيلىككە ئېرىشىش جەھەتتە قىزغىن قاياق ھېسسىيات بىلەن ئاشقۇنلۇققا يەتتى. تىلغا ئېلىشقا ئەرزىيدىغىنى شۇكى، ئۇنىڭ ئەگەشكۈچىلىرى ئاللانىڭ ۋەھدانىيىتىگە ئاشىق تالىپلاردىن باشقا، يەنە ئىلاھىيەت ۋە تەسەۋۋۇپتىكى ئەڭ مۆتىۋەر شەخسلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. مەسىلەن، ئۇنى ئۆزىنىڭ ئاساسلىق مەنىۋى ئۇستازلىرىنىڭ بىرى سۈپىتىدە كۆرگەن غەززالىي.[17]

تەسەۋۋۇپنىڭ تەبىئىتىدە مەۋجۇت بولغان خېيىمخەتەرنى تۇنۇپ يەتكەن جۈنەيد تەسەۋۋۇپتىكى مەرىپەتلەرنىڭ «قۇرئان» ۋە ھەدىس چەكلىمىسىدە ئىكەنلىكىنى جاكارلىدى.[18] بىراق، بۇ ئۇنىڭ

تەسەۋۋۇپتىكى ھەق بىلەن بىرلىشىپ كېتىش شەرتىنى ئېنىق بەلگىلىشىگە توسقۇنلۇق قىلمىدى. ئۇ گەرچە ئۆزى بېشىدىن كەچۈرمىگەن بولسىمۇ، بۇ خىل شەرتنى پۈتۈنلەي چۈشىنەتتى.[19] ئۇنىڭ تەسەۋۋۇپنىڭ ھەربىر نۇقتىسى ـــ ئاللانىڭ ئىسىنى يارىتىشتىن ئىلگىرى ئىسىنىدىن ئالغان ئىلاھىي ۋەدىنامىدە (7 ـ سۈرە 171 ـ ئايەت) «قۇرئان كەرىم» ئىدى. ئىنسان ئەقلى بىلەن روھىي غايىسى ئاللا ئۇنى زاماندا يارىتىشتىن ئىلگىرى زېمىنىدىكى بىر خىل ئىدىيىدىكى ئىنسان زاتى، شۇنداقلا ئىنسان زاتى بىلەن ئاللا زاتى ئوتتۇرىسىدىكى زور پەرقنى تەدرىجىي تونۇشتا مەۋجۇت. بۇ خىل ئەزەلىيلىك بىلەن ۋاقىتلىقلىقنىڭ ئايرىلىشى (ئىنفراد)[20] جۇنەيدىگە نىسبەتەن ئېيتقاندا، خۇددى ئاللا توغرىسىدىكى ھەر قانداق ھەقىقىي بىلىشنىڭ ئالامىتىگە ئوخشاشلا، ئاللانىڭ بىرلىكى (تەۋھىد) نى ھەقىقىي بىلىشنىڭ ئالامىتىدۇر. بىراق، بۇ خىل بىلىشلا ئىنسانىنى ئەڭ ئاخىرقى مەنزىلگە يەتكۈزەلمەيدۇ، بۇ سەۋەبتىن، ئىنسان شەرىئەت ھۆكۈملىرىنىڭ يۇقىرىسىغا ئۆرلەپ، ئاللاغا شۇنچىلىك يېقىنلىشىدۇكى، ھەتتا «ئۇ ئۆلتۈرۈلىدۇ، دەپنە قىلىنىدۇ، چىرىپ تۈپراققا ئايلىنىپ كېتىدۇ ۋە ئاللانىڭ ئىرادىسى بىلەن كېيىن يەنە تىرىلدۈرۈلىدۇ.»[21] ۋاقىتلىقلىق بىلەن ئەزەلىيلىكنىڭ ئايرىلىشى تاماملانغان ھامان يارالمىش ئاللانىڭ ئىدىيىسى بويىچە ئەسلى ھالىتىگە ئايلانغاندا، ئىنسان ئۆزىگە نىسبەتەن ئۆلۈك، ئاللاغا نىسبەتەن تىرىك بولىدۇ. مانا بۇ جۇنەيد ئىپادە قىلغان، سوپىلىق تەجرىبىسىنىڭ ئاساسى.[22]

بۇ ئىككى ئۇقۇم، يەنى ئىنسانىيلىقنىڭ ئىلاھىيلىقتىن ئايرىلىشى (ئىنفراد) ۋە ئىنسانىنىڭ ئىلگىرىكى يوقلۇق ھالىتى ياكى ئاللانىڭ زېمىنىدىكى ئەسلىدىكى ھالىتىگە قايتىش ئۇقۇمى سۇفىزمنىڭ تەدرىجىي مۇكەممەللەشكەنلىكىنى كۆرسەتتى. تەركىدۇنياچىلىق غايىسى ۋە شەكلى ئىبادەتلەرگە يېڭى بىر روھىي تېرەنلىك قوشۇشقا بولغان تەقەززالىقتىن كېلىپ چىققان تەسەۋۋۇپ ھازىر پۈتۈنلەي قۇتۇلۇپ چىقىپ، روھىي تەجرىبىنىڭ بىپايان ئاسمىنىدا ئەركىن پەرۋاز قىلىشقا كۈچلۈك تەقەززا بولۇۋاتقانلىقىنى تۇيدى. بۇ نۇقتىدىن ئىلگىرى، سىرتقى تەسىر دەرىجىسىنى ئېنىق بىر نېمە دېگىلى بولمايدۇ. فانا بولۇش (يوقلىش) ۋە ئىنسانىنىڭ قايتىدىن ئىلاھىيلىق ئىچىگە سۈمۈرۈلۈشى توغرىسىدىكى قاپىيۇرەك پىكىرنىڭ مەيدانغا كېلىشى توغرىسىدا، تاشقى ئىدىيىلەرنىڭ ئېھتىماللىق تەسىرىنى ئۇنۇملۇك ھالدا تەتقىق قىلىپ بېقىشقا بولىدۇ.

مەسىلەن، شانكارا قاتارلىقلار بايان قىلغاندەك، يوگا مىستىسىزمدا، يوگا ئەۋلىيانىڭ مەقسىتى «پەرق بىلگۈسى (ئىنفراد)» ياكى ئىلاھ بىلەن بىرلىشىش ئەمەس، بەلكى روھنىڭ ئايرىلىشى ۋە زامان، ماكاندىن سىرت مەۋجۇدىيەتتىكى ئەبەدىيلىك ھالىتىنى ئەمەلگە ئاشۇرۇش[23] دېگەن. بۇ خىل «ئايرىلىش» ھەقىقەتەن پۈتۈن ھىندى دىنىنىڭ ئەھۋالىغا ئوخشاش، يوگا ئەقىدىسىنىڭ ئاخىرقى مەقسىتى بولمىش ئايرىم مەۋجۇتلۇقلارنىڭ يوقىلىشى ئىدى. ئوخشاشلا، جۇنەيد ئېيتقۇدەك، سۇفىزمنىڭ ئاخىرقى غايىسى زاماندا يارىتىلغان مەخلۇقنىڭ ھازىر ئۆزى مەھرۇم بولغان ئەسلىدىكى ئەبەدىيلىك (باقا) ھالىغا ئېيتىشنىڭ مۇقەددىمىسى سۈپىتىدە بۇ فانا (فانا) ھالىغا ئۇلىشىتۇر.[24]

بۇ شەكىللىنىش دەۋرىدىكى باشقا سوپىزم مەزھەپلىرى بەزى داڭلىق شەخسلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. قىبتى قان سىستېمىسىدىكى مىسرلىق زۇنۇن مىسرى (859 ـ يىلى ۋاپات بولغان) تەسەۋۋۇپ يىلنامىسىدىكى بىر ئەپسانىۋى شەخسىتۇر. ئۇنىڭ ئۇستازى ـــ قويۇق ئەپسانىۋى تۇس ئالغان شىئە مۇرتى جەبىر ئىبن ھەييان (776 ـ يىلى ۋاپات بولغان)غا ئوخشاش،[25] ئۇنىڭ سوپى، كىمياگەر ۋە پەيلاسوپ ئىكەنلىكى رىۋايەت قىلىنغان. گەرچە مىسرى مول ئەدەبىي كۈچكە ئىگە سۆزلەرنى ئىشلەتكەن بولسىمۇ، ئۇ يەنىلا سوپىلىقتا مۆتىدىل يول تۇتقان بىر تىپ ئىدى. ئۇنىڭ ئېيتىشچە، سوپىلىقنىڭ مەقسىتى ئاللا بىلەن دوست بولۇش. بەختلىك كىشىلەر ئۇچۇن ئېيتقاندا، پەرىشتىلەرنىڭ ئاۋازلىرىنى ئاڭلاشتىن باشقا، «ھۆسنى مۇتلەققە يېتىش»تىن ئارتۇق رەھمەت يوقتۇر.[26] تەسەۋۋۇپ يولى ئۇنىڭغا نىسبەتەن ئېيتقاندا، سوپى جەزمەن بېسىپ ئۆتىدىغان بىر قاتار باسقۇچ

(ماقامەت) ۋە ئاللا ئېھتىمال ئۇنىڭغا ئاتا قىلىدىغان بىر قاتار ماس ئەھۋاللار (ھال) دا مەۋجۇت. باسقۇچ (مەقامەت) ۋە ئەھۋال (ھال) دا، بىرىگە تىرىشچانلىق بىلەن ئېرىشكىلى بولىدۇ. يەنە بىرىنى بولسا كېيىن ئاللا ئىھسان قىلىدۇ. ئىككىسى ئوتتۇرىسىدىكى بۇ پەرق سوپى ئەنئەنىسىدىكى ئاچقۇچلۇق پەرققە ئايلانغان. مىسرى تەسەۋۋۇپچىلىق ھاياتىنىڭ ئادەتتىكى شەرئىەت بەلگىلىمىرىنىڭ چەكلىمىسىگە ئۇچرىمايدىغانلىقىنى قىلچە ئاشۇرۇۋەتمىگەن ھالدا بايان قىلىش جەھەتتە، ئىبادەت ۋە دۇئانىڭ ئالاھىدىلىكلىرى ھەم رىيازەت ئەھمىيىتىنى ئېھتىياتچانلىق بىلەن تەكىتلىدى. قاچانكى روھ گۇناھلاردىن پاكلانغان ھامان رەببىنى قوبۇل قىلىشقا ۋە سەمىمىي يېقىن دوستلۇق ئىچرە ئاللا بىلەن سۆھبەتلىشىشكە مۇناسىپ بولىدۇ. شۇنىڭ ئۈچۈن روھ ئاللا يېنىدىكى ئۆزىنىڭ ئەسلى ھالىتىگە قايتىدۇ.[27] بۇ خىل دوستلۇقنىڭ بىر ئاساسىي شەرتى ئىشتىق. ئاللاغا بولغان ھەقىقىي ئىشتىق باشقا ھەر قانداق مۇھەببەتنى چەتكە قاقىدۇكى، ئاللادىن باشقا كۆڭۈلدە ھېچنىمە بولمايدۇ. ئۇنىڭدىن باشقا، مىسرىنىڭ كۆرۈشكەنلىكى رىۋايەت قىلىنغان رەبىئە ئېيتقان بىر قەدەر يۇكسەك سۆيگۈگە ئوخشاش،[28] بۇ خىل سۆيگۈ جەزمەن مۇتلەق ھالدا ئاللاغا بېغىشلىنىشى، ئاللادىن ئۆزگە ھېچقانداق ئوبيېكتى بولماسلىقى كېرەك.[29]

ئىلگىرى ياشىغان سوپى ئىبراھىم بىن ئەدھەم (776 ـ يىلى ۋاپات بولغان) كېيىنكى مۇئەللىپلەر تەرىپىدىن تەقۋادارچىلىق ۋە تەركىدۇنياچىلىقنىڭ نەمۇنىسى سۈپىتىدە پات ـ پات تىلغا ئېلىنغان. گۇتاما بۇددا ۋەقەسىنى ئەكس ئەتتۈرگەن بىر رىۋايەت ئۇنى دۇنيا نېمەتلىرىنىڭ پايدىسىزلىقىنى ھېس قىلىپ، ئۇنى تەرك ئەتكەن بىر شاھزادىگە ئايلاندۇرۇپ قويغانمىش. بىر قېتىم سىرتقا ئوۋغا چىققاندا غايىبتىن بىر ئاۋاز ئۇنىڭغا: «بۇ سەن شۇنىڭ ئۈچۈن يارىتىلغان ئىشمۇ؟» دەپ ئىككى قېتىم خىتاپ قىلغان. ئۇ ھاياتىغا پۇشايمان قىلغىنىچە ئويغىنىپ، ئاتتىن چۈشۈپتۇ ۋە ئېتىنى پادىچىلارنىڭ قوپال يۇكىدىن توقۇلغان تونىغا تېگىشىپ كىيىپ چۆل كېزىپ، مەككە تامان يول ئاپتۇ، مەككىدە ئۇ ئېھتىمال رەبىئە بىلەن كۆرۈشۈپتۇ. [30] ھېكايىدە ئۇنىڭ ھەر بىر قەدەمدە ئىككى رەكئەت نامار ئوقۇپ ماڭغاچقا مەقسىتىگە يېتىش ئۈچۈن 40 يىل ۋاقىت كەتكەنلىكى سۆزلەنگەن. مۇسۇلمانلارنىڭ ھەر قېتىملىق سەجدىدە پىشانىسىنى يەرگە تەككۈزگەنلىك ئەمەلىيىتىنى ئىشارەتلەپ ئۇنىڭ: «باشقىلار بۇ مۇساپىنى ئايىغى بىلەن باستى. مەن بېشىم «يەنى پىشانەم» بىلەن مېڭىپ تۇغەتتىم»[31] دېگەنلىكى رىۋايەت قىلىنىدۇ. لېكىن، ئۇ ئەڭ ئاخىردا مەككىگە يېتىپ بارغاندا، ئۆزى ئاۋاپ قىلماقچى بولغان مۇقەددەس كەئبىنى ئاپالمىغان. چۈنكى بىر ئاۋاز ئۇنىڭغا: «كەئبە رەبىئە بىلەن كۆرۈشكىلى كەتتى» دېگەن. ئۇ رەبىئەنىڭ كېلىۋاتقانلىقىنى كۆرۈپ، ئۇنىڭغا ئەدەب بىلەن ئەيىبلەش ئاھاڭىدا:

ـــسەن دۇنيادا قوزغىغان بۇ غەلۋە نېمە؟ ھەممە كىشىنىڭ ئاغزىدا «كەئبە رەبىئە بىلەن كۆرۈشكىلى كەتتى» دېگەن،ـــگەپ دەپتۇ. رەبىئە جاۋاب بېرىپ:

ـــسېنىڭ 40 يىل سەرپ قىلىپ بۇ يەرگە كېلىپ ئۆزۈڭگە تېرىغان ئاۋارىچىلىقىڭ قانداقراق؟ ھەممە خەق «ئىبراھىم ھەر قەدەمدە بىر توختاپ ئىككى رەكئەت نامار ئوقۇپتۇ» دەۋاتىدۇ،ـــدەپتۇ.[32] بىراق، رەبىئەنىڭ ئىلاھى لۇتفىغا قىلغان ئىنكاسىدىكى ئەڭ ئالاھىدىلىككە ئىگە باھا يەنە بىر رىۋايەتتە قەيت قىلىنغان. ئۇ كەئبىنىڭ ئۆز يولىدا تۇرغىنىنى كۆرگەندە: «بۇ كەئبە ئەمەس، بەلكى مەن ئىزلىگەن ئۇنىڭ رەببىدۇر. كەئبىنىڭ ماڭا نە كېرىكى؟» دەپ پەرياد چەككەن.[33]

ئىبراھىمنىڭ ئاللاغا بولغان يۇكسەك سۆيگۈسى، مۇھاسىبىنىڭ «مۇھەببەت كىتابى» (كىتابۇل مۇھەببەت) دا ساقلانغان بىر ئابزاس سۆزدە ئىپادىلەنگەن. ئىبراھىم ئۆزىنىڭ بىر قېرىندىشىغا:

«ئەگەر سەن ئاللانىڭ دوستى بولۇشنى ياكى ئۇنىڭ ياخشى كۆرۈشىگە ئېرىشمەكنى ئىزدىسەڭ، بۇ دۇنيا ۋە ئاخىرەتنى تەرك ئەت، ئۇلارنىڭ ھېچقايسىسىنى تەمە قىلما. نەپسىڭنى ئۇلاردىن بوشات ۋە يۇزۈڭنى ئاللاغا قارات. شۇنىڭ بىلەن ئاللا يۈزىنى سەن تەرەپكە قىلىدۇ ۋە رەھمىتى بىلەن سېنى

تارتۇقلايدۇ. چۈنكى مەن شۇنى تونۇپ يەتتىمكى، ئاللا زەكەرىيانىڭ ئوغلى يەھيا ‹مۇئەممىد يۇھان›غا تۆۋەندىكى ئەھۋالنى ئاشكارىلىغان»:

«ئى يەھيا! قەسەم قىلىمەنكى، بەندىلىرىمدىن ھېچبىرى (ئۇنىڭ مەخپىي نىيەتلىرىنى تولۇق بىلىمەن) ئۆزۈمنىڭ ئاڭلايدىغان قۇلىقى، كۆرىدىغان كۆزى، سۆزلەيدىغان تىلى ۋە چۈشىنىدىغان قەلبى بولمىغان ئەھۋالدا مېنى سۆيمەس. [34] قاچانكى بۇ ئەھۋال ئاخىرلىشىپ، ئۇنى مەندىن باشقا بىلەن مەشغۇل بولۇشتىن ساقىت قىلدىم..... ھەم ئۇنىڭ ئالدىدا كېچە ـ كۈندۈز ھازىر بولدۇم، شۇ زامان ئۇ بارغانسېرى ماڭا يېقىنلاشتى، مەنمۇ ئۇنىڭغا يېقىنلاشتىم، تاكى ئاۋازىنى ئاڭلىدىم، تىلەكلىرىنى ئىجاۋەت قىلدىم. ئىززەت ۋە جەلالىم ھەققى ئۈچۈن ئۇنىڭغا شۇنداق بىر يارلىق بەردىمكى، بۇنىڭغا پەيغەمبەرلەرمۇ ھەۋەس قىلار» دېگەن.[35]

2. ۋەھدەتۇل ۋۇجۇد يۈزلىنىشى—بەستامى، ھەللاج قاتارلىقلار

تەسەۋۋۇپنىڭ مەنبەسى ئىسلام ئىكەنلىكىنى ماسسىگنۇن قاتارلىق بەزى ئالىملار قەيت قىلغان[36] بولسا، نىكولسون ۋە زائېھنەر[37] كەبى بەزى ئالىملار شۇنداقلىقىغا گۇمان قىلغان. بىزنىڭ تەتقىقىمىز شۇنى كۆرسەتتىكى، دەسلەپكى دەۋردىكى سوپىلىق ھايات غايىلىرىگە «قۇرئان كەرىم» ۋە ھەدىستىن ئاساس تېپىش بەسى مۇشكۈل. ھەر ھالدا ماسسىگنون «قۇرئان كەرىم» داۋاملىق قىرائەت قىلىنىۋاتقانلىقى، ئەڭ چوڭقۇر تەپەككۇر قىلىنىۋاتقانلىقى ھەم ئەمەلىيلىشىۋاتقانلىقى تۈپەيلى، ئىسلام تەسەۋۋۇپى ئۆزىنىڭ بارلىققا كېلىشى ۋە تەرەققىياتىدا يۈكسىلىۋاتىدۇ دېگەن.[38] ئۇنىڭ دېگىنى بەلكىم توغرىدۇر.

فەقىر، پىكىر، زىكىر، سەبىر ۋە زۇھد (نەپسىنى ئۆلتۈرۈش) قاتارلىق دىنىي ئۇقۇملار ۋە ھەتتا ئاللا سۆيگۈسى ھەم ئۇنىڭغا سېغىنىش ئېھتىمال بىز يۇقىرىدا تىلغا ئالغان «قۇرئان كەرىم»دىكى ئاخىرەتكە نىسبەتەن شىددەتلىك ئىنتىلىشتىكى مەنتىقىلىق تەرەققىياتتا ئىسپاتلىنىشى مۇمكىن. تەسەۋۋۇپتىكى غەيرىي ئىسلامچە تەركىب ھېسابلانغان نەرسە ئەڭ دەسلەپكى سوپىلارنىڭ ئەسەرلىرى ۋە ئەمەلىيىتىدىكى شەرىئەتتىكى ئىبادەتتىن تاشقىرى، ئۇنىڭدىن تامامەن ھالقىغان ھەقىقەتكە ئۇلىشىشقا ئىنتىلىشتۇر. بۇ ئەڭ يۈكسەك ھەقىقەتكە ئۇلىشىش شەرىئەت بىلەنلا ئەمەس، بەلكى ئەينى زاماندىكى ۋەھىنى يەتكۈزگۈچى مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامغىمۇ موھتاج بولماستىن، مۆمىنلەرنىڭ بىۋاسىتە ھالدا ئاللا بىلەن دوست بولۇش ۋە ئالاقىلىشىش ئارزۇسىنى ئىپادىلەيدۇ.

شەرىئەتكە سەل قاراش خاھىشىدىكى بىر مۇھىم مىسال يويتاق ئۆتۈش ھەم توي قىلىشقا قارشى تۇرۇش، توي قىلىشنى تەقۋادارلىق ھەم تەسەۋۋۇپنىڭ ئالىي غايىسىنى ئەمەلگە ئاشۇرۇشنىڭ توسالغۇسى دەپ قارىماقلىقتۇر. ھەسەن بەشىرى، رەبىئە ۋە ئىلگىرىكى باشقا سوپىلار توي قىلمايلا قالماي، بەلكى ئۇنى تەنقىدلىگەن. بەزى ئېنىق ئويدۇرما ھەدىسلەردە، ھەتتا ھىجرىيىنىڭ دەسلەپكى مەزگىلىدە بويتاقلىق پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالامغا نىسبەتەن بېرىلگەن[39]. ئۆيلىنىش بىلەن زاھىدلىق تۇرمۇشى ئوتتۇرىسىدىكى كېلىشتۈرگىلى بولمايدىغان قارىمۇ قارشىلىقنىڭ سوپى مەزھىپى ئىچىدە تەرەققىي قىلغانلىقىنى ئېنىق تونۇش كېرەك. بىراق، مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامنىڭ ئۆرنىكى ئۇنى بۇ خىل غەيرىي نۇقتىئىنەزەرگە جەزمەن تايىنىشى كېرەكلىكىنى زۆرۈر قىلغان. بويتاقلىق (رەھبانىيەھ) نىڭ ھاراملىقى ئەڭ ئاخىرىدا مۇھەممەد ئەلەيھىسسالام تەرىپىدىن ئەمەلدىن قالدۇرۇلغان.

ئەگەر مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامنىڭ نىكاھ تۇرمۇش مەسىلىسىدىكى ئۈلگىسىگە سەل قارالسا ياكى ئۇنى قايتا ئىزاھلىسا، ئۇنداقتا ئۇنىڭ ئاللا بىلەن ئىنسان ئارىسىدىكى ئالاقىچىلىك رولى توغرىسىدا بىر قەدەر ئېغىر بىر قىيىنچىلىق تۇغۇلىدۇ. دەسلەپكى دەۋردىكى بەزى سوپىلار كېيىنكى دەۋردىكى سوپىلاردەك ئاشقۇنلۇققا يەتمىگەن بولۇپ، ئۇلار مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامنىڭ ئاللا بىلەن

ئىنسان تارىسىدىكى ۋاستىچىلىك رولىنى ئىككىنچى ئورۇندا تۇرىدۇ دەپ قارىغان. بىر چۈشتە پەيغەمبەر رەبىئەدىن:

ـــ ئەي رەبىئە! مېنى سۆيەمسەن؟ـــ دەپ سورىغان. رەبىئە جاۋاب بېرىپ:

ـــ يا رەسۇلۇللا! سېنى كىمۇ سۆيمىسۇن. لېكىن ھەق سۆيگۈسى ۋۇجۇدۇمنى شۇنچىلىك قاپلاپ كەتكەنكى، باشقا دوستلۇق ياكى ئۆچمەنلىككە ھېچ ئورۇن قالمىدى، ـــ دېگەنلىكى رىۋايەت قىلىنىدۇ.[40] ئېھتىمال بۇ خىل قىيىنچىلىقلارنى ھېس قىلغان كېيىنكى سوپىلار مەسىلەن، ئىبن ئەرەبى (1240 ـ يىلى ۋاپات بولغان) مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامنى زامان ۋە ماكانىنىڭ ئىلگىرى ـ كېيىنلىك مۇناسىۋىتىدە ئىلاھىي فۇنكسىيىنى ئۈستىگە ئالغۇچى تارىخىي شەخس دېگەندىن كۆرە، «مۇھەممەدنىڭ ھەقىقىتى»نى بارلىق زاماندىن باشلاپ ئەسلى شەكلىدە تۇرۇۋاتقان تەبىئىي مەۋجۇدىيەت (مۇجەررەت) دېگەن تۇزۇك دەپ قارىغان.[41]

گەرچە بۇ يۇزلىنىشلەر بولسىمۇ، دەسلەپكى دەۋردىكى مۇتەسەۋۋۇپلار ئومۇمەن سۈننى كۆز قارىشىدا چىڭ تۇرغان ئىدى. ھەتتا مۇتەئەسسىر ۋەھدەتى ئۇقۇمىنى تارقاتقان جۇنەيدمۇ مەنتىقىگە ئۇيغۇن جۇرئەتلىك ھۆكۈملەرنى چىقىرىشقا قادىر بولالمىدى.

IX ئەسىردە، ۋەھدەتى ۋۇجۇد ھاكىدىن ھالقىپ ئۆتۈشتە، ئىلاھ سۆيگۈسى بىلەن شۇ قەدەر «ـ مەستخۇش» بولۇپ، ھەل قىلغۇچ قەدەم تاشلاشقا ئاتلانغان جۇرئەتلىك سوپىلارنىڭ ئىچىدىكى ئەڭ مەشھۇر ئىككىيلەن بەستامى بىلەن ھەللاج. باشقىلار مەسىلەن، ئىبن سىنانىڭ دوستى ھەم ئالاقىچىسى سەئىد بىن ئەبى خەير (1049 ـ يىلى ۋاپات بولغان)[42] ۋە شىبلى (945 ـ يىلى ۋاپات بولغان) كېيىنكى ئىككى ئەسىردە ئۇ ئىككىيلەنگە ئەگەشكەن ھەم تۇرمۇش ۋە ئىدىيىسىدە تەسەۋۋۇپتىكى بەزى ئاشقۇن ئالاھىدىلىكلەر، يەنى مەلامىلىق ۋە جۇنۇن كەبى غەلىتە ھەرىكەتلەر قىلىشىنى ئىپادىلىگەن.

ئەبۇ يەزىد بەستامى (875 ـ يىلى ۋاپات بولغان) خۇراساندىكى بەستامدا تۇغۇلغان. كېيىن ئىسلام دىنىغا ئىشەنگەن. ھىندى ئەبۇ ئەلى سىندى ئۇنىڭغا «ئەل فانا فىل ـ تەۋھىد» ئەقىدىسىنى تونۇشتۇرۇپ، ئۇنى تەسەۋۋۇپقا سۆرەپ كىرگەن.[43] بەستامى ئىلگىرى تىلغان ئېلىنغان ھەر قانداق سوپىدىنمۇ ئارتۇق ھالدا ئەڭ قاتتىق رىيازەتلەرگە بەرداشلىق بەردى، يەنى ئۇ ئۆزىگە ئۆزى بېكىتكەنىدەك، ئۆزلۇكنى فانا قىلىپ ئاللا بىلەن كۆرۈشۈش كەبى،[44] كېيىنكى ئۆلىمالارنىڭ بۇلارنى قانداق تەپسىر قىلىشىدىن قەتئىينەزەر، بەستامىنىڭ «تاشقىن ئىپادىلىرى» (شاتاخەت) تەسەۋۋۇپ تەشەببۇسىدىكى خۇدا بىلەن بىرلىشىشكە مۇناسىۋەتلىك بولۇپ، «سۇبھانى سۇبھانى مائەزىمەشانى» (ئۇلۇغمەن، ئۇلۇغمەن، شانۇ ـ شەرەپكە تولۇقمەن) دەپ، ئۆزىنىڭ فانالىق ئىچىدىكى ھالىتىنى ئىپادىلىگىنىنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. مەسىلەن، كېيىنكى سوپى مۇئەللىپلەر رىۋايەت قىلغان «شاتاخلار»دىن بىرىدە، بەستامى مۇنداق دېگەن: «بىر قېتىم ئاللا مېنى يۇقىرىغا ئۆرلەتتى. تاكى مەن ئۇنىڭ ئالدىغا كەلگىنىمدە ئېيتتىكى، ئى ئەبۇ يەزىد، مېنىڭ مەخلۇقاتلىرىم سېنى كۆرۈشنى ئىزدەيدۇ. مەن ئېيتتىم، مېنى ۋەھدانىيىتىڭ بىلەن زىننەتلىگىن، ھەق ۋۇجۇدىدا ئۆز ۋۇجۇدۇم يوقالسۇن. تاكى مەن يوكسىلىپ، سېنىڭ بىرلىكىڭگە ئېرىشىپ فانا بولغىنىمدا، سېنىڭ مەخلۇقاتلىرىڭ مېنى كۆرۈپ، بىر سېنى، يەنى ئاللانى كۆردۇق، دېگەي. بىراق، مەن ئەبۇ يەزىد ئۇ يەردە ئەمەس.»[45] بەلكىم ئۇنىڭ ئەڭ مەشھۇر سۆزى بولسا كېرەك. ئۇ مۇنداق دېگەن: «سىجانى سىمان ماكخلىم شانى» (سۇبھانى سۇبھانى مائەزىمە شانى) (ئۇلۇغمەن، ئۇلۇغمەن، شانۇ ـ شەرەپكە تولۇقمەن). بىراق، بۇ ئىبارىلەردە ھەقىقەتەن شۇبھىسىز ۋەھدەتى ۋۇجۇد ئىما ـ ئىشارەتلىرى بولسىمۇ، تەسەۋۋۇپ تەجرىبىسىنىڭ ئەڭ يۇقىرى دولقۇنىدا ئۇنىڭ ئۇچۇن ساقلانغان بىر ئاز پاسسىپلىق ھەم بوشلۇق بار. چۈنكى، ھىندى تەسەۋۋۇپنىڭ بەزى شەكىللىرىدە (يەنى پاتانجالى)دا ئېيتىلغان كەبى، روھ ئىككىسى، يەنى فانا بولغان مەن ۋە سەن، زات ۋە مۇتلەق (ئىلاھ) ئارىسىدا مۇئەللەقتە تۇرىدۇ.[46] ئۇنىڭغا

(بەستامىغا) نىسبەتەن بېرىلگەن بىر سۆزدە مەۋجۇتسىزلىق ھالىتى ۋە ئۇنىڭ بۇ ھالەتتە 10 يىل، تاكى ئۇ: «يوقلۇقتىن يوقلۇق ئارقىلىق يوقلۇققا يەتتىم» دېگۈچە تۇرغانلىقى ئېيتىلغان.[47]

تەسەۋۋۇپتىكى ھىندى تەسىرى زائىبھىنەر تەرىپىدىن يېنىق كۆرسىتىلگەن. بەستامىغا «نەھاي ھەقىقەت» تىن ئازراق تەلىم بەرگەن ھىندى ئۇستازى سىندىلا ئەمەس، بەلكى ئۇنىڭ ئىدىيىسى ۋە «يوقلۇق»نىڭ يوشۇرۇن مەنىسى ۋېدانتىك مېتافىزىكىسى بىلەن ئېنىق مۇناسىۋەتلىك. بەستامى ياشىغان دەۋر دەل ۋېدانتىك ئىدىئولوگىيىسى گۈللىنىۋاتقان ۋە سىستېمىلاشتۇرۇلۇپ شانكارا (820 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ۋە ئۇنىڭ مەزھىپدىكىلەر تەرىپىدىن پائال تەشۋىق قىلىنىۋاتقان چاغ ئىدى.[48] ئۇنىڭ «ئۇلۇغمەن» (سۇبھانى) ياكى «مەن ئۆزۈم» قاتارلىق سۆزلىرى ئۇنىڭ ئۆزىنىڭ پۈتۈنلەي ئاللاغا تەۋە بىر زات ھالىتىگە كېلىشتە چىڭ تۇرغانلىقىنى ئىپادىلەيدۇ. [49] ئۇنىڭ سۆزلىرىنىڭ ئىچىدە ئەڭ ھەددىدىن ئېشىپ كەتكىنى، بەلكىم ئۇ بىر قېتىم ئۆزىنىڭ ئاللانى ئىزدەشنى بايان قىلغاندائېيتقان سۆزى بولسا كېرەك. ئۇ ئاللانى تاپالماي، ئۇنىڭ ئەرشىدە ئولتۇرۇپتۇ. ئۇ مۇنداق دەپ يازغانكى: «مەن ئالەمنى مۇسۇل ۋە ئىلاھنى (لاھۇت) چۈمپەردىنى مالاكۇت ئوكيانىغا تاشلىدىم، تاكى ئەرشكە ئۇلاشتىم. ئاھ، ئۇ بوش ئىكەن. شۇنىڭ بىلەن ئۆزۈم ئولتۇردۇم ۋە ئېيتتىمكى، ئېھ رەببىم، سېنى نەدىن ئىزلەيمەن؟ بۇچۈمپەردە ئېچىلدى. مەن ئۆزۈمنى كۆردۇم. مەن شۇ مەن. مەن ئۇنىڭغا ئايلىنىۋېتىپتىمەن. ئۇ باشقىسى ئەمەس، مەن. مەن ئۇنىڭغا ئۆزگىرىۋاتىمەن.»[50]

IX ئەسىردە بىر مۇسۇلماننىڭ شۇ قەدەر ھەددىدىن ئاشقان سۆزلەرنى قىلىشى، ھەتتا بەخىرامان ھالدا ئۆزىنى ئاللادىن ئۈستۈن بىر يەردە قويۇشى ھەقىقەتەن ئەقىلگە سىغمايدۇ. بىراق، كېيىنكى مۇئەللىپلەر بىزنى مەسلىنى تونۇش يېپ ئۇچى بىلەن تەمىنلىدى. بەستامى «كاپىر» ئاتالىپ ئەيىبلەشكە ئۇچرىغاندا، ئۇ باشقا سوپىلارغا ئوخشاش سارائ قىياپەتكە كىرىۋېلىشقا مەجبۇر بولغان. بۇ ھىيلە راست دېگەندەك ئۇنىڭ ھاياتىنى قۇتقۇزۇپ قالغان. ھەم كېيىنكى كۆپلىگەن سوپىلارنىڭ ھاياتىنى قۇتقۇزۇپ قالغان.

بىراق، IX ئەسىردە بۇ ھىيلىنى ئىشلىتىشتىن خالىمىغان بىر سوپى بار بولۇپ، ئۇ ئۆزىنىڭ ھەددىدىن ئاشقان سۆزلىرى تۆپەيلى ئىنتايىن قىممەتلىك بەدەل تۆلىگەن. ئۇ كىشى ھۈسەيىن بىن مەنسۇر ھەللاجى. ئۇ 858 ـ يىلى ئەتراپىدا، پارىس قولتۇقىنىڭ شەرقىي قىرغىقىغا يېقىن بەيدا دېگەن يەردە دۇنياغا كەلگەن. پۈتكۈل تەسەۋۋۇپ تارىخىدىكى ئەڭ بۈيۈك تۆت شەخس ـــ مەككى (ئۆلۈمى: 909)، تۇستارى (ئۆلۈمى: 986)، شىبلى (ئۆلۈمى: 945) ۋە جۇنەيد[51] ئۇنىڭ تەسەۋۋۇپتىكى ئۇستازلىرى ئىدى. ئېنىقكى، مەنسۇر ھەللاجنىڭ يۇقۇ (سۇفى) تون كىيىشنى ئۆگەتكەن كىشى جۇنەيد ئىدى. ئۇ 20 يىلدىن ئۇزۇن ۋاقىت ئۇنىڭ مەنسۇى يېتەكچىسى بولغان. بىراق، ئۇ ئۇنىڭ خاراكتېرىدىكى كەسكىن ئاشقۇنلۇقىنى ھېس قىلغان. ئەڭ ئاخىرىدا بىز بىلگەن ئۇنىڭ كىبرى سەۋەبلىك، ئۇنىڭ بىلەن مۇناسىۋىتىنى ئۈزگەن.

مەنسۇر ھەللاجنىڭ تۇنجى قېتىم مەككىگە ھەجگە بېرىشى ھەم ئۇنىڭ دەسلەپكى بىر قانچە قېتىملىق جاھانكەزدىلىكى ئۇنىڭ ئاشقۇن پوزىتسىيىسىنى ياخشى ئىپادىلەپ بەردى. بىرىنچى قېتىملىق ھەجدە، ئۇ مەككىدىكى مەسچىتتە مىدىر ـ سىدىر قىلماي توپتوغرا بىر يىل ئولتۇرغان. كېيىنچە چىڭقى چۆش مەزگىلىدە، پۈتۈن بەدىنىدىن تەر ئاققان پېتى مەككە سىرتىدىكى بىر تاشتا ئولتۇرغاندەك تۇرغانلىقىنى كۆرگەن زىيارەتچىلەر ئۇنىڭ تەقۋادارلىقىدىن كۆرە جاھىل، قەيسەرلىكىدىن قاتتىق ھەيران بولۇشقان. بەزىلەر نېمىنىدۇر خىيال قىلغان ھالدا: «بۇ ئادەم نېمىدېگەن ئەخمەق، ھالىغا باقماي سەۋرچانلىقتا ئاللا بىلەن بەسلىشىشنى خىيال قىپتۇ تېخى» دېيىشكەن. [52] ئۇنىڭ بىر تالىپىنىڭ ئېيتىشىچە، مەنسۇر ھەللاجى ئەزەلدىن يېتىپ ئۇخلىمايدىكەن. ئۇخلىسىمۇ ھەر قېتىم بىر سائەتتىن ئاشۇرۇۋەتمىگەن ھالدا ئۆرە تۇرۇپ ياكى زوكزىيىپ ئولتۇرۇپ ئۇخلايدىكەن.

[53] باغدادقا قايتىپ كەلگەندە، ئۇ يەنە جۇنەيد بىلەن ھەمراھلىقنى ئىزدىگەن. جۇنەيد ئۇنى: «تە-

سەۋۋۇپتىكى سۇكرىنىك خاراكتېرىنى بۇرمىلىدىك ھەم «قۇرئان كەرىم» ۋە دىنىي ۋاجىپ ئىشلارنى تەرك ئەتتىك. بولۇپمۇ «ئەنەل ھەق، دىدىك» دەپ قاتتىق ئەيىبلىگەن. [54]

جۇنەيد بىلەن ئايرىلغاندىن كېيىن، مەنسۇر ھەللاجى ئاللىقاچان شەكىللىنىپ بولغان سوپى تەرىقەتلىرىدىنمۇ پەيدىنپەي يىراقلاشقان. بۇ تەرىقەتلەردىكى بەزى پەرھىزلەرنى تەرك ئەتكەندىن كېيىن، ئۇ خېيىمخەتەرلىك ۋائىزلىق ھاياتىنى باشلىدى. ئۇ جەمئىيەتتىكى ھەر خىل كىشىلەر، يەنى رازىغا ئوخشاش پەيلاسوپلار، تەلىقان كەبى سىياسىيونلار، ئۆزىنىڭ زامانداشلىرى پۇتۇنلەي چۈشەنمىگەن ئەقىدىسىنى ئېتىراپ قىلغانلار بىلەن ئارىلاشتى. بۇ ئەقىدە ئۇنىڭ دۈشمەنلىرىنى تېخىمۇ ئاۋۇتتى، جۈملىدىن ئۇ قارىماققا مەلۇم مەزگىلدە شىبلەر ياكى ئەلى تەرەپدارلىرىغا ئۆزىنى بېغىشلىغاندەك كۆرۈنەتتى. مانا بۇ ماھىيەتتە ئۇنىڭغا بالا ـ قازا ئېلىپ كەلگەن سىياسىي قەدەم بولدى. [55]

ئۇچىنچى قېتىم مەككىنى تاۋاپ قىلىپ كەلگەندىن كېيىن، مەنسۇر ھەللاجى ئوغلى ھەمىد بايان قىلغاندەك، «پۇتۇنلەي ئۆزگەرگەن» ھالدا باغدادقا قايتقان. بۇ ئۆزگىرىش قارىماققا ئۇنىڭ «ـ ئەنەل ھەق» چۈشەنچىسىدىكى ئېنىق ھەم قەتئىي نۇقتىنىزەرنىڭ ئالامىتى بولۇپ، ئۇ ئاللا بىلەن يېقىن سۆھبەتتە بولالايتتى.بۇ خىل «ھەق بىلەن قوشۇلۇپ» كېتىش ھالىتىنى ئۇ ئۆزلۇكىنى پۈتۈنلەي يوق قىلغان ھالەت (ئەيىن ئەل جەم) «بەقا» دەپ ئاتىغان. بۇ ھالەتتە سوپىنىڭ پۈتۈن ئەمەللىرى، ئوي ـ پىكرى ۋە ئارزۇلىرى پۈتۈنلەي ھەققە قوشۇلۇپ كېتىدۇ. بىراق، بۇ قوشۇلۇپ كېتىش بەستامى ئېيتقاندەك فانا ياكى ئۆزلۇكىنىڭ يوقىلىشى ئەمەس، بەلكى ھەق بىلەن قوشۇلۇپ ئەبەدىيلىككە ئېرىشىش دېگەن گەپ.[56]

مەنسۇر ھەللاجنىڭ تەبلىغى باغداد خەلقى ئارىسىدا پەرقلىق ئىنكاسلارنى قوزغىدى، بەزىلەر ئۇنى قوزغاتقۇچى سۈپىتىدە كۆرۈپ ئالقىشلىدى. بەزىلەر ئۇنى كارامەت كۆرسەتكۈچى ياكى دىن يولىدىكى بىر تەقۋادار ئەمەلىيەتچى دېدى. ئۇنىڭ داڭلىق مۇقەددەس ھەم مۇئتەزىلىيلەرگە قارشى ئۆلما ئىبن ھەنبۇلغا بولغان ئىخلاسى ئۇنىڭ ئاۋام ئىچىدىكى ئابرويىنى ئۆستۈرگەندەك قىلاتتى. بىراق، نۇرغۇن كىشىلەر ئۇنى ئۆلۈمگە لايىق ئالدامچى ھەم بىدئەتچى دەپ قارىدى. باغدادتىكى مەنسۇر جامەسىدىكى بىر قېتىملىق تەبلىغدە ئۇ ئۆزىگە بېرىلگەن ئۆلۈم جازاسىنىڭ مۇقەددەس شەرىئەتتە بەلگىنىلىكىنى ئېكەنلىكىنى شەخسەن ئېتىراپ قىلغان. [69] ئەڭ ئاخىرىدا، 909 ـ يىلى ۋەزىر ئەلى بىن فۇرات ئۇنىڭ ئۇستىدىن شەرىئەت دەۋاسى قىلغان. ئەمما تۆت يىلدىن كېيىن، ئەلى بىن ئەيسانىڭ ۋەزىرلىك مەزگىلىدە ئۇ رەسمىي قامالقا ئېلىنىپ، باغداتتىكى مەھكىمە شەرىئىگە يالاپ ئاپىرىلىپ، خالايىقنىڭ ئالدىدا قارمەتىلەرنىڭ ۋەكىلى دەپ ئەيىبلىنىپ، توققۇز يىل زىندانغا تاشلانغان. خەلـ پىنىڭ يېقىنلىرىنىڭ ئۇنىڭغا ھېسداشلىق قىلىشى بىلەن ئۇ بىر مەزگىل خەلىپىنىڭ غەمخورلۇقىغا ئېرىشكەن بولسىمۇ، ئەڭ ئاخىرىدا دىنىي شەرىئەت ـ «قۇرئان كەرىم» دىكى 5 ـ سۈرە 32 ـ ئايەتتە دېيىلگەن بىدئەتچىلەرگە بېرىلگەن جازا ھۆكۈمى بويىچە خەلىپىنىڭ تەستىقى بىلەن ئۇنىڭ كۆپۈرلۈق جىنايىتى بېكىتىلدى. [58]

گەرچە مەنسۇر ھەللاجنىڭ ھەققىي جىنايىتى ئۇنىڭ «ئەنەل ھەق» دېگەنلىكى ۋە مۇسـ لمەرنى ئىسلام شەرىئىتىدە بەلگىلەنگەن پەرھىزلەرنى ئادا قىلىشتىن ساقىت قىلالايدىغانلىقى توغـ رىلىق جار سالغانلىقى بولسىمۇ، ئەمما سىياسىي جەھەتتىكى قۇتراتقۇ سۆزلىرى ئۇنىڭ ئەڭ ئاخىرىدا ئازابقا دۇچار بولۇشى، ئۆلۈمگە مەھكۇم بولۇشىدىكى ھەل قىلغۇچ ئامىلدۇر. «ئەنەل ھەق» توغرىسىدا دەققەت قىلىشقا ئەرزىيدىغىنى شۇكى، ئۇنىڭدىن «ئەنەل ھەق»نى بايان قىلىش سورالغاندا، ئۇ بۇ خىل ئەمەلىيەتنىڭ تەسەۋۋۇپتىكى «ھەققە قوشۇلۇش» چۈشەنچىسى بىلەن تامامەن بىردەك ئېكەنـ لىكىنى سەۋەب قىلىپ ئۆزىنى ئاقلىدى. ھەق بىلەن قوشۇلۇپ كېتىش بولسا تەسەۋۋۇپتىكى بىر ھالدۇركى، بۇندا ئاللا سوپى ۋاستىسى بىلەن يازدۇ ياكى سۆزلەيدۇ. سوپى پەقەت ئاللانىڭ ۋاستىسى خالاس. [59] بىراق، ئۇنى قارىلىغۇچىلار، جۈملىدىن ۋەزىر ھەمىد ئىلاھىيەتتىكى بۇ نازۇك مەسىلىنى

ئاڭلاشنى خالىمىدى. گەرچە خەلىپە ئۇنى قامچىلاشقا ۋە كاللىسىنى ئېلىشقا ئەمر قىلغان بولسىمۇ، بۇ ۋەزىر قالتىس قىزغىنلىق بىلەن مەنسۇر ھەللاجنى دارغا ئېسىپ ئۆلتۈرۈپ، بېشىنى نەچچە كۈنگىچە دار ياغىچىغا ئېسىپ قويغان، تېنىنى نەچچە پارچە قىلىپ چاناپ كۆيدۈرۈپ، كۈلىنى دەجلە دەرياسىغا سورىغان. [60] پۈتۈن ئىسلام دۇنياسىدا بۇنىڭدەك قەبىھ ئىش ئەسلا بولمىغان.

3. بىرلەشتۈرۈش ۋە سىستېمىلاشتۇرۇش: غەززالى ۋە ئىبنى ئەرەبى

ھەللاجنىڭ ئاجايىپ تەلىماتى ۋە شېھىت بولۇشى تەسەۋۋۇپتىكى ئاشقىن ئەھەللەر ۋە دىنىي ئەقىدىنى ئىپادىلەيدىغان ئەنئەنىۋى شەكىللەرنى ئەمەلدىن قالدۇرۇش خاھىشىنى ناھايىتى ياخشى بايان قىلدى. بىراق، بۇنىڭ ئىسلامىيەت ئىدىئولوگىيە تارىخىدىكى ئەدەبىي قىممىتى دەل كاللىسى قېتىپ كەتكەن ئەسەبىي مۇرىتلارنىڭ جانلىق روھىدا ھەم ھېچنېمىگە پەرۋا قىلماس ئەركىنلىكىدە مەۋجۇت. تەسەۋۋۇپقا نىسبەتەن ياخشى كۆز قاراشتىكى باھادا، ئۇنىڭدىكى ئاشقىن ئەھەللەر دىنىي روھقا ئىلھام بېرىپ، ئۆزىنى كۆرسەتكەنلىك ھەم شۇ ئارقىلىق بەزىدە مەجبۇرىي ئېلىپ بېرىلىدىغان قاتمال دىنىي قېلىپلاردىن ئازاد بولۇش دەپ قارالغان. بۇنداقتا، ئىلاھىي سۆيگۈ ۋە بۇ سۆيگۈدىن ھاسىل بولغان جاپا ۋە بەخت، ئاخىرەتكە يۆلىنىش ۋە تەسەۋۋۇپتا تۇيۇقسىز پەيدا بولغان خۇددى چېچىكى ھۆپپىدە ئېچىلغان بىر تۇپ دەرەختىكى گۈزەللىككە نىسبەتەن ئېتىبارسىز قاراش پوزىتسىيىسى ئىسلامىيەتكە باھاسىنى مۆلچەرلەش قىيىن بولغان قوشۇمچە روھىي ئۆلچەم بەردى.

بىراق، بۇ خىل رادىكال تەرەققىيات ئەمەس ئىدى. ئەگەر مەنسۇر ھەللاجى ۋە ئۇنىڭ كۆپلىگەن ئەگەشكۈچىلىرى تۆلەشكە مەجبۇر بولغان بەدەل ئىنتايىن قىممەتلىك بولدى دېيىلسە، ئۇنداقتا مۇتلەق ئەركىنلىك ۋە ئاللا بىلەن بىۋاسىتە دوست بولۇش تۇيغۇسىدىن مۇقەررەر ھالدا روھىي جەھەتتە ئۆزىنىڭكىنىلا توغرا دەيدىغان قاراش كېلىپ چىقىدۇ. پەقەت ئاللا ئۆزىنىڭ بەندىلىرىنى قۇتۇلدۇرالايدۇ. مەنسۇر ھەللاجنىڭ تەقدىرىگە نىسبەتەن ئەڭ ئېچىنىشلىق باھا بەلكىم ئۇنىڭ ئوغلى ھەمىد رىۋايەت قىلغان، ئاتىسىنىڭ بىر تالىپىنىڭ ھەمدەكە سۆزلەپ بەرگىنى بولۇشى مۇمكىن. دېيىلىشىچە: «مەن چۈشۈمدە ئەڭ ئۇلۇغ پەرۋەردىگارنى كۆردۈم. ئۇنىڭغا يۈز ـ تۇرانە تۇرالىدىم دەپ ئويلىدىم ھەم سورىدىمكى، ئاللاھىم! ھۇسەين بىن مەنسۇر ھەللاجى بۇ «بالايى ـ قازا» غا قالغۇدەك نېمە قىلدى؟» ئاللا ئېيتتىكى: «ئۇنىڭغا ھەقىقەتنى كۆرسەتتىم. بىراق، ئۇ ئۆز مەنپەئىتى ئۈچۈن كىشىلەرنى ئاللانى كۆرۈشكە چاقىردى. شۇڭا مەن ئۇنى سەن كۆرگەندەك شۇنداق جازالىدىم.» [61]

بۇ ئاشقۇن ۋەھدەتچى تەسەۋۋۇپنىڭ باشقا ئەمەلىيەتچىلىرى توغرىسىدا ئازراق مۇزاكىرە قىلىشى زۆرۈر. شىبلىنىڭ ۋەھدەت چۈشەنچىسى مەنسۇر ھەللاجنىڭكى بىلەن ئوخشاش. لېكىن، ئۇنىڭدا باتۇرلۇق بىلەن قەتئىيلىك كەم. ئۇ ئۆزىنىڭ مەنسۇر ھەللاجنىڭ تەلىماتى بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىنى ئوچۇق ـ ئاشكارا ئۇزۇپلا قالماستىن، بەلكى تېخىمۇ ئىلگىرىلەپ ھەللاجنى سىراقچ دەپ سۆكتى. بۇ خىل تىللاشلاردا بەلكىم يامان نىيەت بولماسلىقى مۇمكىن. چۈنكى ئۇنىڭ ئۆزىنىڭ ھاياتى تەھدىتكە ئۇچراۋاتقان چاغلاردا ئۆزىمۇ قەستەن سىراقچ قىياپەتكە كىرىۋالغان. ئۇ كېيىن ئېتىراپ قىلدىكى، ئۆزىنىڭ سىراقچلىقى ھاياتىنى مەنسۇر قۇتقۇزدى. ھەللاجنىڭ ئەقىل ساقلىقى ھەم قەتئىيلىكى ئۆلۈمگە سەۋەب بولدى.

مەنسۇر ھەللاجنىڭ شېھىت بولۇشى ئۇنىڭ «ھەق بىلەن قوشۇلۇش» (ئەيىن ئەل جەم) تەلىماتىنىڭ ئەڭ زور قايىل قىلىش كۈچىگە ئىگە ئىزاھاتى بولدى. بۇ تەلىمات گەرچە بۇزمىلانغان، خاتا چۈشەندۈرۈلگەن مىسكەت ئەل ـ ئەنۇەر ۋە قاتتىق تەنقىدكە ئۇچرىغان بولسىمۇ، يەنىلا تەسەۋۋۇپ تارىخىدىكى بىر بۇرۇلۇش نۇقتىسىنىڭ بەلگىسى بولدى ھەمدە خىلمۇ خىل خەتەرلەرگە قارشى قاتتىق ئاگاھلاندۇرۇش بولدى. مەنسۇر ھەللاجدىن كېيىنكى تەسەۋۋۇپ تارىخىدىكى مەشھۇر شەخس

لەردىن غەززالىي ۋە ئىبن ئەرەبى قاتارلىقلار ئاساسلىقى سىستېمىلاشتۇرۇش ياكى ئۇنىۋېرسالالاشتۇ-رۇشقا كۈچىگەن. غەززالىينىڭ يېڭى پلاتونىزمچىلارغا زەربە بەرگەنلىكىنى يۇقىرىدا سۆزلەپ بولدۇق. [62] غەززالىي تەسەۋۋۇپتىن ئۆزىنىڭ ئەقلىي ۋە مەنىۋى ئىزدىنىشلىرىنىڭ جاۋابىغا ئېرىشكەن. ئۇ-نىڭ بۇ جەھەتتىكى ئاساسلىق ئۇستازلىرى جۇنەيد، مەككى، بەستامى ۋە شىبلى ئىدى. ئىلىم ۋە ئەقلىي ساپلىقتا ئۇستازلىرىدىن ئۈستۈن تۇرىدىغان غەززالىي ئۆزىنىڭ سۈننىي ئېتىقادىنى تامامەن قوللايدىغانلىقىغا كېپىللىك قىلدى ھەم پۈتۈن كۈچىنى ئۆزى قەدىرلەيدىغان ھەر بىر نەرسىنى سۈننىي كۆز قاراشقا ئۇيغۇنلاشتۇرۇشقا سەرپ ئەتتى. ئۇنىڭ ئاساسىدا ئەھلى سۈننەتكە ئۇيغۇن بىر تەسەۋۋۇپ ئەقىدىسىنى مۇۋەپپەقىيەتلىك ھالدا سىستېمىلىق شەرھلەشكە ئۇچ چوڭ ئامىل يارىدەم قىلدى: ①«قۇرئان كەرىم» دىكى ئاللا مۇتلەق ھۆر ئىرادە (ئەمرى) بىلەن يارىتقان ئالەم سىرتىدىكى بارلىق مەۋجۇداتتىن تاشقىرى ئەڭ يۇكسەك مەۋجۇدىيەت چۈشەنچىسى؛ ② يېڭى پلاتونىزمدىكى مەۋجۇدىيەت دەرىجىسى تۆرۈمى توغرىسىدا. بۇ خىل تۆرۈمدە ئەقىلنىڭ ئاللا بىلەن مەخلۇقات ئارا-سىدىكى ئالاقىچىلىقى؛ ③ مەنسۇر ھەللاجنىڭ روھقا ئورۇنلاشقان ۋە ئۇنى بىر ۋاستە سۈپىتىدە قوللىنىدىغان ئاللا توغرىسىدىكى چۈشەنچىسى (يەنى «ھەق بىلەن قوشۇلۇش»).

پەلسەپە تارىخىدا، بۇ ئىككىنچى ئامىل بەلكىم ئالاھىدە مۇھىم بولۇشى مۇمكىن. ئىبن رۇشد ھۇجۇم قىلىپ ئېيتقاندەك [63]، غەززالىينىڭ يېڭى پلاتونىزمچىلارغا زەربە بەرگەندە تىلى بىر، دىلى باشقا بولغان ـ بولمىغانلىقىدىن قەتئىنەزەر، غەززالىي ئۆزىنىڭ ئىككى پارچە ئاساسلىق تەسەۋۋۇپ رىسالىسى ـ «نۇرلۇق چىراغ» (مىسكەت ئەل ـ ئەنۋار) بىلەن «سىرلىق بۇيرۇق (ئەل ـ رىسالە، ئەل ـ لەدۇنىياھ) دا، يېڭى پلاتونىزمدىكى مەۋجۇدىيەت دەرىجىسى تۆرۈمىنى پۈتكۈل تەسەۋۋۇپ مە-تافىزىكىسىنىڭ ئاساسى قىلغان. بۇ ئىبنى «نۇرلۇق چىراغ»، «قۇرئان كەرىم»دە ئاللا ئاسمان ـ زې-مىنىنىڭ نۇرى دەپ تەسۋىرلەنگەن ئايەت (24 ـ سۈرە 34 ـ ئايەت) كە بېرىلگەن ئىزاھ بولۇپ، غەززالىي XII ئەسىردىكى ئىشراقىيىلەرگە ئوخشاش تەسەۋۋۇپ تېرمىنلىرى بىلەن ئۆزى ئۆزگىچە شەرھىلە-گەن.

ئۇ دەلىلەپ ئېيتىدۇكى، «نۇر» دېگەن بۇ ئىسىم دەسلەپتە ئاللاغا قارىتا ئىشلىتىلگەن ھەم سىمۋول قىلىنغان ھالدا باشقا نۇرلۇق ئوبيېكتلارغا ئىشلىتىلگەن. بىز كۆرۈش قۇۋۋىتى بىلەن ئە-قىلنى نۇر دېمەكچىمىز. چۈنكى ئۇلار ئوبيېكتلارنى ئېنىق، روشەن ياكى پەرقلەندۈرگىلى بولىدىغان قىلىدۇ. بىراق، ئەقىل تېخىمۇ دەل ھالدا نۇر دېيىلىشى كېرەك. چۈنكى، ئۇ ئوبيېكتنى ئېنىق قىلغاندىن باشقا يەنە ئۇنىڭ ماھىيىتىنىمۇ ئېنىق قىلىدۇ. زامان ـ ماكان چەكلىمىسىگىمۇ ئۇچرە-مايدۇ. شۇڭا، ئەقىل، ئەقىللىق مەخلۇقلارنىڭ پروتوتىپى بولغان ئادەمنى ئۆز سۈرىتىدە يارىتقان ئاللا بىلەن بىرقەدەر ئوخشاشلىقى بار.

كۆرۈنەر ئالەم (ئالەمى ئەل ـ شاھادەت) ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان ئالەم (ئالەمى ئەل ـ مالكوت) نىڭ كوپىيىسى ياكى سايىسىدۇر. «قۇرئان كەرىم» ۋە ئۆتكەنكى ساماۋى كىتابلاردا دېيىلگەن-دەك، پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان ئادەم روھانى ۋە نۇرانە ئالەم دەپمۇ ئاتالغان. [64]

نۇرانە سۈبستانسىيەلەرنىڭ دەرىجىسى ئۇلارنىڭ ئەڭ يۇكسەك نۇر، يەنى ئاللاغا يېقىنلىشىش دەر-جىسىگە ئاساسەن ئۆلچىنىدۇ. بۇنداقتا ئىسراپىلنىڭ دەرىجىسى جىبرىئىلدىن ئۈستۈندۇر. ئۇلاردىن كېيىنكىسى باشقا تۆۋەنرەك پەرىشتىلەر بولۇپ، ئۇلار ئۆزىدىن تۆۋەن تۇرىدىغان زور تۈركۈمدىكى ماددىي سۈبستانسىيەلەر بىلەن بىرلىكتە ئەڭ يۇكسەك نۇر تەرىپىدىن ئۆزلىرىنىڭ مەۋجۇتلۇقىغا ئېرىشىدۇ. شۇڭا ئۇلارنىڭ مەۋجۇدىيىتى ئۇلارنىڭ يارىتقۇچىسىغا نىسبەتەن ئېيتقاندا ساپ بۆلۈنۈپ چىققاندۇر. پەقەت ئاللالا ئاساسلىق مەۋجۇدىيەتنىڭ ئالاھىدىلىكىنىڭ ھەقىقى ئىگىسىدۇر. دەرھە-قىقەت، ئاللادىن ئايرىلغان ھېچقانداق نەرسە مەۋجۇت ئەمەس. شۇڭا غەززالىي يازغانكى، مۇتەسەۋۋۇپلار ياكى ئەۋلىيالار ھەقىقەت چوققىسىغا يېتىپ، «مېتافورا سەۋىيىسى» دىن ئاشقان.

ئۇلار ئوبرازلىق ھالدا كۆرەلەيدۇكى، ئالەمدە ئاللادىن باشقا مەۋجۇدىيەت يوقتۇر. ئاللانىڭ زاتىدىن باشقا ھەممە شەيئى فانىيدۇر («قۇرئان»، 28 ـ سۈرە، 88 ـ ئايەت). بۇ ھەرگىزمۇ شەيئىلەر مەلۇم بىر زاماندا يوقىلىدۇ دېگەنلىك ئەمەس، بەلكى ئۇ ئەزەلىي ۋە ئەبەدىي يوقىلىۋاتىدۇ ۋە باشقا شەيئى دەپ تەسەۋۋۇر قىلىنمايدۇ دېگەنلىك. ھەقىقەتەن، ئاللادىن باشقا ھەر قانداق شەيئى ماھىيىتىدىن ئويلىغاندا نوقۇل يوقلۇقتۇر. ئەمما ئۇنىڭ تۇنجى مەۋجۇدىيەتتىن ئۆز مەۋجۇدىيىتىگە ئېرىشكەنلىكىنى ئويلىغاندا، ئۇ ئىگە بولغان مەۋجۇتلۇق ئۇنىڭ ئۆزى بىلەن ئەمەس، بەلكى ئۇنى ياسىغۇچىنىڭ زاتى بىلەن مۇناسىۋەتلىك. شۇ سەۋەبتىن، ھەقتىكى بىردىنبىر نەرسە ئاللانىڭ زاتىدۇر. شۇڭا قۇدرەتلىك ئاللاتائالا ۋە ئۇنىڭ زاتىدىن باشقا بىرەر شەيئى مەۋجۇت ئەمەستۇر ۋە ئاللانىڭ زاتىدىن مۇستەسنا بارلىق شەيئى ئەبەدىي ۋە ئەزەلىي فانىيدۇر. [65]

بۇ دەرىجە تۈزۈمىدە ئىنسان تەڭداشسىز ئورۇننى ئىگىلەيدۇ. ئاللا ئۇنىڭ شەكلىگە ئاساسەن ئىنساننى يارىتىپلا قالماستىن، بەلكى ئىنساننى پۈتكۈل ئالەمنىڭ «كىچىكلىتىلگەن كۆرۈنۈشى» قىلدى. ئۇنىڭدىكى ئىلاھىي سۈرەت ئاللا تەرىپىدىن نەقىشلەنگەن. شۇڭا سوپىلار ئېيتقاندەك، پەقەت ئۆزىنى (روھىنى) بىلگەن ئادەملا ئاندىن رەببىنى بىلىش ئىلمىگە ئېرىشەلەيدۇ. بىراق، بۇ سۈرەت يالغۇز ئاللانىڭ رەھمانىيەت (ئەل ـ رەھمان) سۈرىتىدۇر، رۇبۇبىيەت (ھەممىدىن ئۈستۈن) سۈرىتى ئەمەس. چۈنكى ئىككىنچىسىنى يارالمىشلار سۆزلىرى بىلەن تەسۋىرلەش ياكى ئىپادىلەشكە بولمايدۇ. مانا بۇ غەززالىي چىڭ تۇرغان ئىلاھىي سىردۇركى، ئۇنى پەقەت مېتافورا ياكى سىمۋول بىلەن ئىپادىلىگىلى بولىدۇ. [66]

ئىنساننىڭ چۈشىنىش قابىلىيىتى ھېس ـ تۇيغۇدىن باشلىنىپ، ئەقىلدە ئاخىرلىشىدۇ. ئەقىل ئەقلىي خۇلاسە ۋە بىرلەشتۈرۈش (ئومۇملاشتۇرۇش) ئارقىلىق بىلىش دائىرىسىنى چەكسىز ھالدا كېڭەيتىدۇ. بىراق، پەيغەمبەرلەر ۋە ئەۋلىيالارغا ئالاھىدە ۋە نەبەۋى روھتىن ئىبارەت بىر ئەۋزەل قابىلىيەت بېرىلگەن. ئۇلار بۇ خىل قابىلىيەت بىلەن كەلگۈسى، ئاخىرەت ھاياتى ۋە خىلمۇ خىل تەبىئەتتىن تاشقىرى ياكى ئىلاھىي شەيئى توغرىسىدىكى ئىلىملەردىن خەۋەردار بولالايدۇ. بۇ خىل ئىقتىدارنىڭ مەۋجۇتلۇقىدىن گۇمانلانغان كىشىلەر خۇددى شېئىرىي ۋە مۇزىكىۋى تۇيغۇسى كەملىكىدىن سەنئەت فورمۇلالىرىنى چۈشەنمەيدىغان ئاشۇ كىشىلەرگە ئوخشايدۇ. ئۇلار بۇ خىل قابىلىيەتنىڭ مۇمكىنلىكىگە ئىشەنسىلا بولدى. [67]

غەززالىي دەلىللەپ ئېيتىدۇكى، ئەڭ يۈكسەك تۈردىكى ئىلىم ئەقىل ياكى ئېتىقاد توغرىسىدىكى ئىلىم ئەمەس، بەلكى بىۋاستە ھېس قىلغان ئىلىمدۇر. بۇ سەۋەبتىن، ئاللا توغرىسىدىكى ھەقىقىي ئىلىم بۇ خىل «تەجرىبىۋى» (بىۋاستە ھېس قىلىنغان) تۈرگە كىرىدۇ. بەزى ئىنسانلار بۇ دۇنيانىڭ لەززەت ۋە مەشغۇلاتلىرىغا شۇ قەدەر بېرىلىپ كەتكەنكى، ئۇلارنىڭ ئاللانىڭ نۇرىنى ئىدراك قىلىشلىرى ئىمكانسىزدۇر. يەنە بەزى كىشىلەر ئاللانى پەقەت ئالەملەرنى ياراتقۇچى دەپلا تونۇيدۇ. ئاللانىڭ ۋەھدانىيىتىنى قوغداش ئۈچۈن، ئۇلارنىڭ ئىچىدىكى بەزىلەر پەقەت ئۇنىڭ ئەڭ يۇقىرىقى ئاسمان (پەلەكى ئەقسا)دىكى ھەرىكەتلەندۈرگۈچ كۈچ ئىكەنلىكىنى ئېتىراپ قىلىدۇ. ئەمما باشقىلار بۇ ئىقتىدارنى پەقەت رەببىنىڭ ئەمرىگە بويسۇنۇش بىلەن ئەمەلگە ئاشىدىغان بېقىندى ھەرىكەت كۈچى ياكى روھقا مەنسۇپ قىلىدۇ. [68]

پۈتۈن ئىلاھىي بىلىمنىڭ بۇ ھاللىرىدا، ئاللا ئۆزىنىڭ ھەقىقىي ماھىيىتىنى يوشۇرىدىغان «نۇر چۈمپەردىسى» بىلەن ئىدراك قىلىنىدۇ. بىراق، تۆتىنچى كاتېگورىيىدىكى بىلگۈچىلەر يەنى يەتكۈچىلەر بويسۇندۇرۇلغۇچىدىكى مۇتلەق بىرلىك ۋە كامالىي سۈپەتلەرنىڭ كەمچىلىكى. شۇڭا ئۇلارنىڭ تاشقىرىسىدىكى ئاسمان ـ زېمىننىڭ تەسۋىرلىگۈسىز ياراتقۇچىسىغا موھتاجلىقى، بويسۇندۇرۇلغۇچى، ئەڭ يىراق سەييارىدىكى ھەرىكەتلەندۈرگۈچ كۈچ، باشقا سەييارىلەردىكى ھەرىكەتلەندۈرگۈچى كۈچ قاتارلىق ھەممىسىنىڭ ئۇنىڭغا تەۋە ئىكەنلىكىنى ئېتىراپ قىلدى. [69] ئەڭ مەرتىۋىلىك

بولغانلار مۇشۇ باسقۇچقا يەتكەنلەركى، ئۇلار پۇتۇنلەي فانا بولغان ياكى ئەڭ يۇكسەك ۋەھدەت ئىچىگە سۈمۈرۈلگەن. شۇڭا ئۇلار پەقەت ئاللانىڭ زاتىدىن باشقا، ئۆزىنىمۇ ھەم باشقا ھەر قانداق مەۋجۇدە-يەتنىمۇ كۆرەلمەيدۇ. تەسەۋۋۇپتىكى بۇ ھالەتنى فانا ياكى فانىيلىقنىڭ فاناسى دەپ ئاتاشقا بولىدۇ. چۈنكى، بۇ ھالەتتە سوپى ئۆزى ۋە ئۇنىڭ ئۇلۇمىگە نىسبەتەن ھاياتىنى يوقاتقان. ئۇلار ئەسەبىي قىزغىنلىقلىرىدا بەزىلەر ھەتتا شۇ قەدەر مەستخۇش بولدىكى، ئۆزىنىڭ ھەققە ئۇلاشقانلىقلىرىغا ئىشەنىدى.ئەمەلىيەتتە، ئۇلار يەتكەن بۇ ھالەت پەقەت ئاللانىڭ بىرلىكى (تەۋھىد) نى تونۇش، يەنى ئالەمدە ئاللادىن باشقا بىرەر ھەقىقىي مەۋجۇداتنىڭ يوقلۇقىدەك پاكىتنى بىلىش خالاس. [71] بىراق، بۇ ھال ئۇنىڭغا باراۋەر بولۇش بىلەن تامامەن ئوخشىمايدۇ.

غەززالىي دەسلەپكى دەۋردىكى سوپىلاردىن ئېنىق يىراقلاپ كەتمىدى. ئۇ بەزىدە ئۇلارنىڭ ئۇ-چىدىكى ساقلاشقا تېگىشلىك مەخپىيەتلىكلەرنى ئاشكارىلاپ يۈرگەن ھەددىدىن ئاشقۇچىلارنى تەن-قىدلىدى. ئۇ خۇددى ئۇستازى جۇنەيدگە ئوخشاش، ۋەھدەتى ـ ۋۇجۇد ھاگىغا دومىلاپ كېتىشتىن دانالىق بىلەن ساقلاندى. شۇڭا ئۇنىڭ تەسەۋۋۇپى ئىسلامنىڭ مۇتلەق ۋەھدانىيەتچى ئىدىئولوگىيە-سىگە بىر قەدەر زور دەرىجىدە مېتافىزىكىلىق قايىل قىلىش كۆچىنى بېرىشكە ئۇرۇنۇش دەپ قارە-لىشى مۇمكىن. ۋەنسىنىك يازغاندەك، «غەززالىي ھەقىقىي مەۋجۇدىيەتلەر ئىچىدە پەقەت يەككە ـ يېگانە مەۋجۇدىيەتتىن باشقا ھېچنېمىنى كۆرمىگەن. بۇ يەككە ـ يېگانە مەۋجۇدىيەت مەلۇم بىلىد-مەس سەۋەب تۈپەيلى ئەزەلىيلىكنىڭ مەلۇم بىر سائىتىدە ئۇنىڭ ھەقىقىي جىسمىنى ئىنگىلىمەي-دىغانلىقى، ھەربىر ئىقتىدارىغا ئىگە دۇنياموۇ ئەمەسلىكى ۋە ئۇنى رېئاللىققا ئايلاندۇرغانلىقى ھە-سابلانغان..... ۋەھدەتى ۋۇجۇدقا ئاساسەن ئاللا ئالەم ۋاستىسى بىلەن بار دېيىلىدۇ. ئەمما غەززالىينىڭ قارىشىدا، بۇ ئالەم تۈپتىن مەۋجۇت ئەمەس. غەززالىينىڭ تەلىماتى بولسا يېڭى پلاتونىزمنىڭ ئوچ قىرلىق ئەينىكىدە كۆرۈنگەن سىستېمىلارنىڭ ۋەھدانىيەتچىلىكىدۇر.» [72]

ھالبۇكى، ھەقىقىي تەسەۋۋۇپ كۆز قارىشىنى يېڭى پلاتونىزم تېرمىنلىرى بىلەن ئەڭ يۇرەكلىك ۋە رادىكال ھالدا ئىپادىلەشكە ئۇرۇنغۇچى شۇبھىسىزكى ئىبن ئەرەبىدۇر. ئۇ 1165 ـ يىلى ئەندالوسىيە (ئىسپانىيە)نىڭ نورسىيە كەنتىدە تۇغۇلغان. پۈتكۈل ئىسپانىيە، ئافرىقىنىڭ شىمالى ۋە يېقىن شەرقىنى ئايلىنىپ چىققان ۋە ئاخىرىدا شام (دەمەشق) دا يەرلىشىپ، 1240 ـ يىلى شۇ شەھەردە ۋاپات بولغان. ئۇنىڭ تەسەۋۋۇپقا كىرىشى پەيلاسوپ ۋە سوپى ئىبن مەسەررا (931 ـ يىلى ۋاپات بولغان)نىڭ تەلىماتلىرى ئىنتايىن روناق تاپقان جاي ئەلمىيرەدە باشلانغاندەك قىلىدۇ. [73] ئىبن مەسەررا-ھتىن باشقا ئۇنىڭ ئالدىدىكى پېشقەدەملەردىن تېرمىزى (ئۆلۈمى: 989)، ۋاستى (ئۆلۈمى: 942) ۋە ئىبن ئەل ئارىف (ئۆلۈمى:1141)مۇ بار ئىدى. بىر قېتىم چوشىدە ئۇنىڭ مەككىنى زىيارەت قىلىشى تەنبىھ بىلەن بېشارەت بېرىلگەن. شۇنىڭ بىلەن ئۇ 1201 ـ يىلى مەككىنى تاۋاپ قىلغان. ئۇ يەردە ئۇ «ئەمرگە بىنائەن» ئۆزىنىڭ زور ھەجملىك ئەسىرى «مەككىنىڭ فەتھى قىلىنىشى» (ئەل فۇتۇھەت ئەل مەككە) نى يېزىشقا باشلىغان. ھەم كېيىن ئۇنىڭ ئايالى بولغان پېرسىيلىك سوپى قىز بىلەن ئۇچراشقان. ئۇ مەككىدىن يولغا چىقىپ، پۈتكۈل ئوتتۇرا شەرقنى ئايلىنىپ، موسۇل، كېنىيە، باغداد، قاھىرە قاتارلىق جايلارنى زىيارەت قىلىپ، ئاخىرىدا شام (دەمەشق) غا كېلىپ، 1223 ـ يىلى شۇ يەردە يەرلىشىپ، ھا-ياتىنىڭ ئاخىرقى كۈنلىرىنى مۇشۇ يەردە ئۆتكۈزگەن.

ئەڭ يېڭى تەتقىقاتلارغا ئاساسلانغاندا، 846 پارچىدىن ئارتۇق ئەسەرنى ئىبن ئەرەبى يازغان دەپ قارىلىدۇ. ئۇنىڭ ئىچىدە 550 ى ھازىرغىچە تارقىلىپ يۈرمەكتە. بۇ بۈيۈك رەھمەلەر ئىچىدە، قارىماققا 400 پارچىسى ھەقىقىي كۆرۈنىدۇ. [74] كۆپلىگەن ئەسەرلەردە ئىبن ئەرەبى ئۇلارغا يېزىشتا، بىۋاستە ئاللانىڭ ئىلھام قىلىشى ۋە پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالامنىڭ ئەمرى بىلەن بولغانلىقىنى بايان قىلغان. [75] مەنسۇر ھەللاجنىڭ مىسالىدا بىز ئاللا سوپىنى ئۆزىنىڭ ۋەكىلى ياكى ۋاستە قىلىدۇ، دېيىلگەن ئەھۋالنى كۆرۈپ ئۆتتۇق.

ئىبن ئەرەبىنىڭ تەلىماتى ئۇنىڭ ئاساسلىق ئىككى ئەسىرى ــ «مەككىنىڭ فەتھى قىلىنىشى» بىلەن «ھېكمەت گۆھىرى» (غۇسۇل ئەل ھېكمەت) دە ئىپادىلەنگەن بولۇپ، ئۇ ۋەھدەتى ۋۇجۇدقا مەركەزلەشكەن. بىراق، ئۇنىڭ تەپەككۇرىنىڭ چىقىش نۇقتىسى لوگوس (كەلىمە) نەزەرىيىسى ئىدى. ئۇنىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، ھەر بىر پەيغەمبەرگە لوگوس (كەلىمە) دەپ ئاتالغان ۋە يەككە ــ يېگانە ئىلاھىي ۋۇجۇدنىڭ بىر كۆرۈنۈشى بولغان بىر ھەقىقەت ماس كېلىدۇ. بىراق، ئادەم ئەلەيھىسسالامدىن باشلىنىپ، مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامدا توختىغان بۇ كەلىمىلەردە ئىلاھىي تەجەللى يېكى پەيغەمبەرلەرنىڭ تەجەللىسىدە، ۋۇجۇدى ھەقنىڭ ماھىيىتى ئەبەدىي سىرلىق ھالەتتە تۇرىدۇ. بارلىق مەۋجۇداتنىڭ مەنبەسى بولمىش بۇ ۋۇجۇت ماھىيەتتە بۆلۈنمەس، ئەزەلىي ۋە ئۆزگەرمەستۇر. ئىبن ئەرەبى بۇ ۋۇجۇدتىكى تونۇغلىق ۋە تەسۋىرلىگىلى بولمايدىغان بىرلىك جەھەتتىكى يوشۇرۇن قىياپەت بىلەن ئاللانىڭ ياراتقۇچى ۋە رەببى سۈپىتىدە ئالەم بىلەن بولغان مۇناسىۋىتى ۋە مەۋجۇد سالاھىيىتىدىكى روبۇبىيەت قىياپىتىنى پەرقلەندۈردى. بىرىنچى جەھەتتە، بىرەر كۆپلۈك يېكى قارىمۇ قارشى تەرەپ ۋە ھەر قانداق تۈر چەكلىمىسى يوق. شۇڭا بۇ جەھەتتە، ئاللا ساپ نۇر، ساپ ھەق دېيىلگەن. ئىككىنچى جەھەتتە، ئاللا ياراتقۇچى ھەم يارالمىش ئوبيېكتنىڭ نەسنەسىگە ئاساسەن كۆپ قاتلاملىق ھەم ئۆزگىرىشچان-لىقى بار. [76]

ئاللا پەقەت ئۆز سۈپەتلىرى ۋاستىسىدىلا كۆپ قىرلىققا ئىگىدۇر. زاتى ئېتىبارىدا ئۇ ھەق ((ئەل ھەق) تۇر. خىلمۇ خىل مۇمكىن مەۋجۇدىيەتلەرنىڭ كۆپ قاتلاملىقىدا ئىسپاتلانغان خىلمۇ خىل سۈپەتلەر بىلەن مۇناسىۋەتلىكى تەرەپتىن پىكىر يۈرگۈزگەندە، ئۇ خالىق (ئەل خالىق) تۇر. بىراق، بۇ ئىككىسى يەنى ۋەھدەت بىلەن كەسرەت، تۇنجى بىلەن ئاخىرقى، ئەبەدىيلىك بىلەن ۋاقتلىق، مۇقەررەرلىك بىلەن تاسادىپىيلىق ماھىيەتتە تامامەن ئوخشاش ھەقىقەتتۇر. [78]

يارالمىشلار (خالىق) ئىبن ئەرەبى تەرىپىدىن «تۇراقلىق سۈبستانسىيلەر» دەپ ئاتالغان ئەڭ دەسلەپكى ئەزەلىي ئۆرنەكلىرى زېھنىي ئىلاھىدە مەۋجۇتتۇر. بىراق، شۇنداق دېيىشكە بولىدۇكى، ئۇدا يوشۇرۇن ھالدا تۇرغان ئاللا ئۆز زاتىنى ئىزھار قىلماق ئۈچۈن ئۆزىنىڭ ئىلاھىي ئەمرى بىلەن پۈتكۈل كائىناتنى مەۋجۇت ھالەتكە كەلتۈردى. ئىلاھىي ئەمر ئۇنىڭغا نىسبەتەن ئەينەكنىڭ ئەكسى بىلەن، سايىنىڭ شەكىل بىلەن، سانىنىڭ بىرلىكى بىلەن بولغان نىسبىتىگە ئوخشايدۇ. ئۇنىڭ بۇ ئالەمنى يوقتىن بارلىققا كەلتۈرۈش ھەرىكىتىدىكى نىيىتى «غەيب ھېزىنىڭ ئىلكىمىدىدۇر. مەن خالىسام ئۇنى ئاشكارا قىلىمەن» دېگەن ھەدىستە ئىپادە قىلىنغاندەك سۆيگۈدۇر. [78]

ئىلاھىي تەجەللىنىڭ ئەڭ يۇكسىكى ئىبن ئەرەبى تەرىپىدىن ئادەم ئەلەيھىسسالامغا باراۋەر كۆرۈلگەن بولۇپ، ئادەمنى كەلىمە ياكى كامىل ئىنسان دەپ ئاتالغان. [79] ھەقىقەتتە، بۇ كامىل ئىنسانىنىڭ مەۋجۇتلۇقى بۇ دۇنيانىڭ تەمىناتى ۋە ئۇنىڭ بارلىقىنىڭ ھېكمەتى ۋۇجۇدىدۇر.

ئاللانىڭ سۈرەت مىسالىدا يارىتىلغان كامىل ئىنسان چۈشەنچىسى مەنسۇر ھەللاجنىڭ كۆز قارىشىغا قايتقانلىق بولۇپ، بۇ تەسەۋۋۇپتىكى ئاللا ــ ئىنسان مۇناسىۋىتىنى ئەقلىيلەشتۈرۈش تەشەببۇسىدا مۇھىم رول ئوينىغان. ئىبن ئەرەبىنىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، ئىلاھىيلىق بىلەن ئىنسانىيلىق (ئۆلۈمىيەت ۋە بەشەرىيەت) بولسا تۇپتىن ئوخشاشمايدىغان ئىككى خىل تەبىئەتتۇركى، كائىناتتىكى شەيئىلەرنىڭ ھەر مەرتىبەسىدە ئىپادىلىرىنى تاپقىلى بولىدىغان ئىككى كۆرۈنۈش (ــ تەجەللىي) تۇر. ئىلاھىيلىقى ھەر قانداق مەۋجۇدىيەتنىڭ يوشۇرۇن ياكى ئىچكى (باتىنى) تەرىپى بىلەن، ئىنسانىيلىق بولسا ئوبيېكتىپ ياكى تاشقى (زاھىرى) تەرىپى بىلەن ماس كېلىدۇ. پەلسەپۇى تەرمىنلاردا بىرىنچىسىگە ماس كېلىدىغىنى ماددا، ئىككىنچىسىگە ماس كېلىدىغىنى تاسادىپىي سەۋەبتۇر. ھەقىقەتنىڭ تەجەللىي قىلىشى ئىنساندا كامالەتكە يېتىدۇ. [80] بۇ يۈزدىن ئىنسان كىچىك ئالەم (مىكروكوسم) ياكى پۈتۈن كائىناتنىڭ خۇلاسىسىدۇر. ئۇ ماكرو ئالەم (ماكرو كوسم)دىكى بارلىق مۇكەممەللىكنى ئۆزىدە مۇجەسسەم قىلىش بىلەن بىر ۋاقىتتا، ئۇ ئىلاھىي تەبىئەتنىڭ كامالىدا

توپلامدۇر. شۇنداق بولغانلىقتىن، ئىنسان («قۇرئان كەرىم»دە) ئاللانىڭ زېمىنىدىكى خەلىپىسى دەپ ئاتالغان.

گەرچە ئىبن ئەرەبى پۈتكۈل ئىنسانىيەت ياكى ئادەم ئەلەيھىسسالامنىڭ ئەۋلادلىرىنى شۇ قەدەر مەدھىيىلىگەن بولسىمۇ، پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالام ۋە ئەۋلىيالارنى شۈبھىسىز يۈكسەك ئورۇندا كۆرگەن ھەم مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامنى ھەقىقى «كامىل ئىنسان» سۈپىتىدە ئاتىغان. ئاللانىڭ ئەڭ مۇكەممەل تەجەللىيسى سۈپىتىدىكى كامىل ئىنسان پەيغەمبەرلىك كەلىمىسى (لوگوس) بىلەن ماس بولۇپ، «مۇھەممەدنىڭ ھەقىقىتى» بولسا بۇ خىل كەلىمىنىڭ ئىپادىلىنىش شەكلىدۇر. بۇنداق دېگەنلىك چۈشىنىلگۈچى تارىخىي شەخس مۇھەممەد ئەمەس، بەلكى ئۇ ئاللانىڭ دۇنيادىكى ئەڭ ئۇلۇغ ۋە ئەڭ ئاخىرقى ۋەھىيسىنى يەتكۈزگۈچى ئەزەلىي روھ ياكى زات دېگەنلىكتۇر. ئىبن ئەرەبى بۇ ھەقىقەتنى بىرىنچى ئەقىل ياكى يېڭى پلاتونىزم كوسمولوگىيىسىدىكى كۇللىي ئەقىل بىلەن بىردەك دەپ قارىغان. بارلىق «كامىل ئىنسانلار» ياكى پەيغەمبەرلەر بولسا بۇ خىل ئەقىلنىڭ بىۋاستە تەجەللىسىدۇركى، مۇھەممەد ئەلەيھىسسالام بولسا ئۇنىڭ ئەڭ يۈكسەك تەجەللىسىدۇر. باشقا پەيغەمبەرلەر ئۇنىڭدىن تۆۋەنرەك تەجەللىدۇر. [81] ھەقىقەتى مۇھەممەد ئاللانىڭ ئىرادىسىنىڭ ئۇ ئارقىلىق ئىنسانىيەتكە ئايان بولۇشىدىن ئىبارەت ئاساسىي لوگوس (كەلىمە) بولۇپلا قالماستىن، بەلكى بۇ دۇنيا ئارقىلىق يارىتىلغان ئىجادىيلىقنىڭ پرىنسىپىدۇر. بۇ جەھەتتە ئۇ خرىستىئان لوگوس (logos) بىلەن ئوخشىشىدۇ. خۇددى سانتاجون ئېيتقاندەك، بۇ ئارقىلىق «يارالمىشلار يارىتىلغان». ئۇنىڭدىن باشقا، بۇ، ئاللانىڭ زېمىنىدىكى خەلىپىسى ۋە پۈتكۈل كائىنات شەيئىلىرىنىڭ تۈگۈنى ۋە ئۇنىڭ ھەقىقىي مەۋجۇتلۇق سەۋەبى سۈپىتىدە تەسەۋۋۇر قىلىنغان شىئەلەرنىڭ ئىمام چۈشەنچىسى بىلەنمۇ ئوخشىشىدۇ. [82]

شۇنداق قىلىپ، ئىبن ئەرەبىگە نىسبەتەن ئېيتقاندا، ئىنسان كۇللى ئەقىلنىڭ تىمسالى ۋە ئۇنىڭدا ئاللانىڭ بارلىق سۈپەتلىرى ياكى كاماللىرى ئەكس ئەتكەن مەۋجۇدىيەتتۇر. ئۇنىڭدىن سىرت، ئاللانى تامامەن بىر مەرىفەتتە بىلمەك پەقەت ئىنسانغىلا خاستۇر. مەلەكلەر پەقەت ئاللانىڭ ئالەمدىن تاشقىرىلىقى ياكى روھىي ھەقىقەت ئىكەنلىكىنى بىلەر. ئەمما ئىنسان ئاللانىڭ ئىككى ئالاھىدىلىكى—بىر تەرەپتىن، زاتى ھەقىقەتى سۈپىتىدە ھەق ئىكەنلىكى، يەنە بىر تەرەپتىن، بۇ ھەقىقەتنىڭ ھېسسىي دۇنيادىكى تەجەللى قىلىنىشى بىلەن بولغان خالىق ئىكەنلىكىنى بىلەر.

ئىبن ئەرەبى ئىنسانىي ياكى ئەقلىي روھ بىلەن ھايۋانىي ياكى ئەقىلسىز روھنى پەرقلەندۈرگەن. ئارستوتېلغا ئوخشاش، ئۇ ھايۋانىي روھنى جانلىقلاردىكى ھايات پرىنسىپى بىلەن باراۋەر كۆرگەن. ئەمما ئۇ يەنە پلاتونغا ئوخشاش، ئۇنى ئالەمدىكى كۇللى روھنىڭ بىر قىسمى دەپ قارىغان. بىراق، بۇ روھ ماددىي بولۇپ، ئۇ بەدەنگە سىڭىپ كىرىدۇ ۋە ئۇنىڭ مەركىزى يۈرەكتۇر. يەنە بىر جەھەتتىن، ئەقلىي روھ غەيرىي مادىدۇركى، ئۇ يوقالماستۇر. ئىبن رۇشىد ئادەتتىكى ئەرەب يېڭى پىلاتونىزمچىلىرىنىڭ ئەكسىچە، ئۇ روھنىڭ ئەڭ ئاخىرىدا كۇللى ئەقىل بىلەن يېڭىۋاشتىن بىرلىشىپ، كۇللى ئەقىلنىڭ بىر قىسمىنى تەشكىل قىلىدىغانلىقىغا ئىشەنمىدى. ئەكسىچە، ئاللا روھنى بىر خىل ۋاستە قىلىپ ياراتقان بولۇپ، ئۇ بۇ ئالەم بىلەن ئوخشىشىدۇ. روھ بەدەندىن ئايرىلىپ، ئۇنىڭ تەرىپىگە ئۆرلەيدۇ. [83]

بۇ ناتىق نەپىس (ئەقلىي روھ) ياكى روھ ئۆزىنىڭ بۇ دۇنيادىكى ۋاقىتلىق تۇرالغۇسى بولمىش بەدەن بىلەن تامامەن قارىمۇ قارشىدۇر. شۇڭا ئۇ جىسىمنىڭ بىر پارچىسى ئەمەس، بەدەننىڭ بىر خىل فۇنكىسىيىسىمۇ ئەمەس. بەلكى ھايۋانىي روھنىڭ بارلىق قوشۇمچە فۇنكىسىيىلىرىنى كونترول قىلىدىغان ئاددىي سۇبىستانىسىيە، يەنى «ئەمر ئالەمى» ياكى روھانىي ئالەمنىڭ بىر ئەزاسىدۇر. [84]

ھەقىقەتتە، ئەڭ يۈكسەك تەسەۋۋۇپ تەجرىبىسىدە، بۇ ئەقلىي روھ بىلگەن نەرسە نىھايەتتە

پۈتۈن بىرلىك ۋە ئۆزىنىڭ ئۇنىڭ بىلەن بىرلىشىپ كېتىشىدۇر. روھ بۇ ھالغا ئۇلاشقاندا، ئۆزىنىڭ ئايرىم زات ئىكەنلىكىنى ھېس قىلالمايدۇ (ئۆزلۇكتىن كېچىدۇ). شۇڭا ئۇنى جۇنەيددىن باشلاپ سوپىلار ئادەتلەنگەن تەسەۋۋۇپتىكى فانا مەرتىۋىسىگە ئۇلاشتى دېيىشكە بولىدۇ. بۇ روھ ئۆزىگىلا ئەمەس، بەلكى پۈتكۈل دۇنياغا نىسبەتەن فانا (يوقالغان) بولۇپ، ئۇ بۇ دۇنيادا ئاللادىن باشقا ھېچبىر مەۋجۇدىيەت، ئالاھىدىلىك ياكى پائالىيەتچانلىقىنى كۆرمەيدۇ. [85] بۇمەرتىۋىگە ئۇلاشقاندا، بارلىق كېشىلەر تىرىشقان ئەڭ ئاخىرقى مەنزىلگە يەتكەن بولۇپ، بىۋاستە سېزىمى ۋە تەجرىبىسى بىلەن بارلىق شەيئىلەرنى، مۇتلەق بىرلىكنى تونۇيدۇ. تەسەۋۋۇپتا ھېس قىلىنغان بۇ ئەڭ ئاخىرقى مەرتىۋە خۇددى غەززالىي ئېيتقاندەك، يوقلۇق مەرتىۋىسى ياكى بىرلىك ئىچىدە يوقلىش (فانا بولۇش) دەپ ئاتىلىدۇ. [86]

تەسەۋۋۇپنىڭ كېيىنكى جەريانلىرى ئىسلامىيەت ئىدىئولوگىيە تارىخچىلىرىغا نىسبەتەن ئانچە مۇھىم ئەمەس. ئىبن ئەرەبىگە كەلگەندە تەسەۋۋۇپ ئۆز تەرەققىياتىدىكى ئەڭ يۇقىرى پەللىگە يېتىپ، ئۇنىڭ ئىجادىي كۈچى تۈگىدى. ئىبن ئەرەبى بىر تەرەپتىن، ئىلگىرىكى سوپىلارنىڭ دۇنيادىن ئالاقىسىنى ئۈزۈشى ۋە بىر تەرەپتىن، بارلىقنىڭ بىرلىكىگە يېتىش ئارزۇسى نۇقتىئىنەزىرىنى سىستېمىلىق بىرلەشتۈردى. ئۇنىڭدىن سىرت، رەبىئەگە ئوخشاش زاھىتلار كەبى، ئۇ ئىشىق، بولۇپمۇ ئىلاھىي ئىشقىنى دىنىي ئەقىدە مەرتىۋىسىگە كۆتۈردى.

ئىبن ئەرەبىنىڭ ئۇچ نەپەر زامانداشى ياكى ئىز باسارى ئىنبۇل فەرىد (ئۆلۈمى: 1232)، ئەتتار (ئۆلۈمى: 1229)، جالالىدىن رۇمى (ئۆلۈمى: 1273) ۋە باشقا مۇتەسەۋۋۇپلار تېخىمۇ مۇتىدىل پەلسەپىۋى تېرمىنلار بىلەن ئىپادىلەشكە ئۇرۇنغان، تەسەۋۋۇپ تەجرىبىسىدە رىفاكات ئەتكەن (مەيدانغا كەلگەن) ئاجايىپ سىرلىق، چوڭقۇر ھەيرانلىق ھېسسىياتى، مۇھەببەت، خاتىرجەملىك ۋە خالىس ئىدراكسىزلىق تۇيغۇلىرىنىڭ ئەڭ جانلىق ئىپادىسىنى شېئىرلارغا بەردى.

ئىبن ئەرەبىنىڭ يۇرتدىشى ۋە ئەگەشكۈچىسى ئىبن سەبىن (1270 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ئارىستوتېلىنىڭ شەكىل توغرىسىدىكى چۈشەنچىسى تېرمىنلىرى بىلەن ۋەھدەتى ۋۇجۇت كۆز قارىشىنى ئىپادىلەپ مۇسۇلمان يېڭى پلاتونىزمچىلىرىغا شىددەتلىك تەنقىد بەردى. [87] تەخمىنەت بىر ئەسىردىن كېيىن ئەڭ ئاخىرقى بىر ئۇلۇغ سوپى ھەم شائىر ئابدۇل كەرىم جىلىي (ئۆلۈمى: 1428) ئىبن ئەرەبىنىڭ «كامىل ئىنسان»، «ھەقىقەتى مۇھەممەد» ۋە سىرغىپ چىقىش قاتارلىق مەسىلىلەردىكى تەپەككۇرىنى داۋاملاشتۇردى ۋە بۇلارنىڭ بەزىسى، بولۇپمۇ كامىل ئىنسان توغرىسىدىكى چۈشەنچىدىن تولۇق پايدىلىنىپ تاماملىدى. [88]

ئاۋامنىڭ دىنىي سەۋىيىسىدە تەسەۋۋۇپ ئەگەشكەن يۆنىلىش تېخىمۇ ئەمەلىي، يەنى تېخىمۇ ئىجتىمائىي شەكىلدە بولدى. باغدادتا ئابدۇل قادىر ئەل كىلانى (ياكى جەيلانى) (ئۆلۈمى: 1166) تەرىپىدىن قۇرۇلغان قەدىرىيە تەرىقىتى XIX ئەسىردەھىندىستاندىن ماراكەشكىچە بولغان دائىرىدە پۈتكۈل مۇسۇلمانلار دۇنياسىغىچە كېڭەيدى. بۈگۈنمۇ غەربىي سۇدانداۋ ئۇنىڭ ئاكتىپ ئەگەشكۈچىلىرى بار. يەنە بىر تەرىقەت رىفائىيە ئەخمەد رىفائى (1775 ـ يىلى ۋاپات بولغان) تەرىپىدىن بارلىققا كەلتۈرۈلگەن بولۇپ، ئۇنىڭ ئەمەلىيىتى بىر قەدەر زور دەرىجىدە ئەسەبىيلىك ۋە خۇراپات تۇسىنى ئالغان. بۇ جەھەتتە ئۇ قەدىرىيە تەرىقىتى بىلەن ئوخشاشمايدۇ. سانتالئوس مىسىرغا تاجاۋۇز قىلىپ كىرگەندە، ئەخمەد بەدەۋىي (ئۆلۈمى: 1276) تەرىپىدىن قۇرۇلغان بەدەۋىيە (ئۇنىڭ ئىسمى بەدەۋىيە ياكى ئەخمەدىيە دەپ ئاتالغان) تەرىقىتىنىڭ بۈگۈنكى مەركىزى تۆۋەنكى مىسىردىكى تانتادا. [89]

غەربى ئاسىيا ۋە شىمالىي ئافرىقىدا سوپى تەرىقەتچىلىرى خەلق ھاياتىدا چوڭقۇر يىلتىز تارتقان. مۇۋەھھىدلەر سەلتەنىتى ۋاقتىدا تەسەۋۋۇپ ئىسلامىيەت تارىخىدا تۇنجى قېتىم ھاكىمىيەتنىڭ قوبۇل قىلىشى ۋە دۆلەتنىڭ ھىمايە قىلىشىغا مۇيەسسەر بولدى. شىمالىي ئافرىقىدىكى تەسەۋۋۇپنىڭ بىر ئۆزگىچە ئالاھىدىلىكى ئۇنىڭ مۇرابىتلىكى ياكى ئەۋلىيا پەرەسلىكىدۇر. مۇرابىت پىرقىلىرى

جەنۇبتا يىراق نېگىرىيىگىچە، شەرقتە مىسىرغىچە تارقالغان. ئۇلارنىڭ مۇۋەپپەققىيىتى قىسمەن دەرىجىدە ئۇلارنىڭ شىمالىي ئافرىقىدىكى بىر يەرلەر ئارىسىدا ئومۇملاشقان سېھىر ۋە جادۇگەرلىكىنىڭ قالدۇقلىرى ئارىسىدىن مۇنبەت تۇپراق تاپقانلىقىدەك پاكىتقا تالىق بولۇشى كېرەك. [90]

پۈتۈن زامانلاردىكى ئەڭ مەشھۇر سوپىزمچىلاردىن بىرى تۇنىسلىق ئەبۇ ھەسەن شازىلى (ئۆلۈمى: 1256) دۇر. شازىلىنىڭ تالىپلىرى تەرىپىدىن تۇنىستا بارلىققا كەلتۈرۈلگەن بۇ تەرىقەت پۈتكۈل شىمالىي ئافرىقىدا تەرەققىي قىلغان بولۇپ، ئۇنىڭ تىجانىيە ۋە رەھمانىيە كەبى تارماق ئېقىملىرى تاكى بۈگۈنگە قەدەر ماراكەش ۋە ئالجىرىيىدە بەلگىلىك تەسىرىنى ساقلاپ كەلمەكتە. گەرچە بۇ خالىق تىپ تەسەۋۋۇپ ئاللانىڭ ئىسمى—جەلالىنى مېخانىك ھالدا تەكرارلاۋېرىشى بىلەن پەقەت كامالىغا يېتىشنى ئىزدەيدىغان بولسىمۇ، تەسەۋۋۇپ ھازىرقى زامانداكى ھاياتىي كۈچىنى تەكرار-تەكرار تەيىن ئەتتى. بىز بۇ يەردە بىن ئالىۋىنىڭ (ئۆلۈمى: 1934)نىڭ دەققەت قىلىشىغا ئەرزىگۈدەك ئەھۋالىنى تىلغا ئالىمىز. ئۇ بۇ ئەسىرنىڭ بېشىدا ياۋروپا ئىلىم ساھەسىدە، ئاساسلىقى فرانسىيە ۋە شۇنىڭا-رىيىدە بىر مەزگىل كۈچلۈك ئەۋج ئالغان تەسەۋۋۇپ تەرىقىتىنى مەيدانغا كەلتۈرگەن. بىن ئالىۋىنىڭ ۋەھدەتى ۋۇجۇد (بىر مەنبەچىلىك) نەزەرىيىسى ھەتتا ئىبن ئەرەبىينىڭكىدىنمۇ بەك رادىكال (ئاش-قىن) بولۇپ، ئۇنىڭ ئەقىدىسى تېخىمۇ زور دەرىجىدە ئېتىقادنى كېلىشتۇرۇشنى بەلگە قىلغان. ئەمما ئومۇمەن ئېيتقاندا، بۇ تەرىقەت ۋە بىر قەدەر قەدىمقى تەرىقەتلەر بۈگۈنكى ئىسلام دۇنياسىدا بىر تەرەپتىن، سېكۇلىيارىزم، مىللەتچىلىك ۋە مودېرنىزم قاتارلىقلار؛ يەنە بىر تەرەپتىن، ئەرەب يېرىم ئا-رىلىدىكى ۋاھابىزم، مىسىردىكى مۇسۇلمان قېرىنداشلار ئۈيۈشمىسى قاتارلىق مۇتەئەسسىپ تەشكە-لاتلار تەرغىپ قىلغان يېڭى ئەسلىيەتچىلىكنىڭ ھۇجۇمىغا ئۇچرىماقتا.[91]

ئىزاھاتلار :

[1] زائىبھنەر: «ھىندىلار ۋە مۇسۇلمان مىستىسىزمى»، 6 ـ ، 7 ـ بەتلەر.

[2] «قۇرئان كەرىم»، 42 ـ سۈرە 11 ـ ئايەت.

[3] «قۇرئان كەرىم»دىكى 7 ـ سۈرە 30 ـ ئايەت؛ 2 ـ سۈرە 181 ـ ئايەت؛ 22 ـ سۈرە 77 ـ ئايەتلەرگە قارالسۇن.

[4] «قۇرئان كەرىم» 33 ـ سۈرە 37 ـ ئايەت قاتارلىقلار.

[5] «قۇرئان كەرىم» 6 ـ سۈرە 99 ـ ئايەت؛ 10 ـ سۈرە 25 ـ ئايەت؛ 13 ـ سۈرە 18 ـ ئايەت قاتارلىق-لار.

[6] دەققەت قىلىشقا ئەرزىيدىغىنى شۇكى، بۇ ئىككى تېرمىن ۋە باشقا تەقۋادارلىق مەنىسىنى بىلدۈرىدىغان ئاتالغۇلار ئەرەب تىلىدىكى «قورقۇش» مەنىسىدىكى تۈپ سۆزنىڭ تۈرلىنىشىدىن كەلگەن.

[7] ئاناۋاتى ۋە گاردەت: «ئىسلام مىستىسىزمى» 23 ـ ، 24 ـ بەتلەر. سىمىس: «يېقىن ئوتتۇرا شەرق دەسلەپكى دەۋردىكى تەسەۋۋۇپ تەتقىقاتى» 153 ـ ، 154 ـ بەتلەر.

[8] ھېتتى: «ئەرەبلەر تارىخى»، 178 ـ ، 180 ـ بەتلەر، يۇقىرىقى بايان 44 ـ بەت.

[9] ماسسىگنون: «ئىسلام تەسەۋۋۇپ ئاتالغۇلىرىنىڭ كېلىپ چىقىشى»، 168 ـ ، 169 ـ بەتلەر.

[10] يۇقىرىقى كىتاب: 194 ـ ، 195 ـ بەتلەر.

[11] بەدەۋى: «شەھىد ئەل ئىشىق ئەل ئىلاھى» 251 ـ بەت.

[12] يۇقىرىقى كىتاب: 123 ـ بەت. ئىنگلىزچە نۇسخىسىغا قارالسۇن: «يېقىن ئوتتۇرا شەرق دەسلەپكى مەزگىلدىكى تەسەۋۋۇپ تەتقىقاتى» 223 ـ بەت.

[13] ماسسىگنون: «ئىسلام مىستىتىزمى سۆزلۈكلىرىنىڭ مەنبەسى»، 206 ـ ، 207 ـ بەتلەر.ئاناـ ۋاتى ۋە گاردەت: «ئىسلام تەسەۋۋۇپى» 28 ـ بەت.

[14] ماسسىگنون: «ئىسلام مىستىتىزمى سۆزلۈكلىرىنىڭ مەنبەسى» 217 ـ بەت. ئاناۋاتى ۋە گاردەت: «ئىسلام تەسەۋۋۇپى» 29 ـ بەت.

[15] ماسسىگنون: «ئىسلام مىستىتىزمى سۆزلۈكلىرىنىڭ مەنبەسى» 221 ـ ، 222 ـ بەتلەر.
[16] ماسسىگنون: «مەنسۇر ھەللاجنىڭ نۇقتىنىزرى»، 2 ـ جىلد 34 ـ بەت. ئابدۇل قادىر: «جۇنەيدنىڭ ھاياتى، خاراكتېرى ۋە ئەسەرلىرى» 34 ـ بەت. قۇسەيرى: «قۇسەيرى ئەسەرلىرى»، 18 ـ بەت.
[17] غەززالىي: «ئازغۇنلارنىڭ نىجات يۇلتۇزى»، 35 ـ بەت.
[18] قۇسەيرى: «رىسالە» 18 ـ بەت. ئابدۇل قادىر: «ئەل جۇنەيد» 67 ـ بەت، 86 ـ ، 87 ـ بەتلەر.
[19] ماسسىگنون: «ئىسلام مىستىتىزمى سۆزلۈكلىرىنىڭ مەنبەسى» 275 ـ بەت. ئابدۇل قادىر: «ئەل جۇنەيد»، 76 ـ ، 77 ـ بەتلەر.
[20] قۇسەيرى: «رىسالە» 3 ـ بەت.
[21] ماسسىگنون: «مەنسۇر ھەللاجنىڭ نۇقتىنىزرى»، 1 ـ جىلد 36 ـ بەت.
[22] قۇسەيرى: «رىسالە» 126 ـ بەت.
زائىبھەنەر: «ھىندىستان ۋە مۇسۇلمان مىستىتىزمى» 141 ـ بەت.
[23] زائىبھەنەر: «ھىندىستان ۋە مۇسۇلمان مىستىتىزمى» 9 ـ ، 135 ـ ، 136 ـ بەتلەر.
[24] يۇقىرىقى كىتاب: 146 ـ ، 147 ـ بەتلەر. قوشۇمچە B، II. ئابدۇل قادىر: «جۇنەيدنىڭ ھاياتى، خاراكتېرى ۋە ئەسەرلىرى»، ئەرەبچە ئەسلى نۇسخىسى.
[25] ئىبن نادىم: «كىتابلار تىزىملىكى»، 335 ـ ، 358 ـ بەت.
[26] سىمىس: «يېقىن ئوتتۇرا شەرق دەسلەپكى دەۋر تەسەۋۋۇپ تەتقىقاتى»، 235 ـ بەت. ماسسىگنون: «جۇنەيدنىڭ ھاياتى، خاراكتېرى ۋە ئەسەرلىرى» 187 ـ بەت.
[27] «يېقىن ئوتتۇرا شەرق دەسلەپكى دەۋر تەسەۋۋۇپ تەتقىقاتى»، 232 ـ ، 233 ـ بەتلەر.
[28] بەدەۋى: «شەھىد ئەل ئىشىق ئەل ئىلاھى» 162 ـ بەت.
[29] سىمىس: «يېقىن ئوتتۇرا شەرق دەسلەپكى دەۋر تەسەۋۋۇپ تەتقىقاتى»، 234 ـ بەت.
[30] قۇسەيرى: «قۇسەيرى ئەسەرلىرى»، 8 ـ بەت. سىمىس: «يېقىن ئوتتۇرا شەرق دەسلەپكى دەۋر تەسەۋۋۇپ تەتقىقاتى»، 179 ـ ، 180 ـ بەتلەر.
[31] بەدەۋى: «شەھىد ئەل ئىشىق ئەل ئىلاھى»، 145 ـ بەت.
[32] بەدەۋى: «شەھىد ئەل ئىشىق ئەلى ئىلاھى»، 145 ـ ، 146 ـ بەتلەر.
[33] يۇقىرىقى كىتاب.
[34] رىۋايەتلەرگە قارىغاندا، بۇ ئاللا مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامغا ئىلھام قىلغان بىر ھەدىسنىڭ ئۆزگىرىشى ئىكەن. قۇسەيرىنىڭ «رىسالە» سىگە قارالسۇن، 143 ـ بەت.
[35] ماسسىگنون: «جۇنەيدنىڭ ھاياتى، خاراكتېرى ۋە ئەسەرلىرى» 256 ـ 257 ـ بەتتە بۇ ئابزاس نەقىل كەلتۈرۈلگەن. «رەسۇئەئىل» 23 ـ بەتكە قارالسۇن.
[36] «جۇنەيدنىڭ ھاياتى، خاراكتېرى ۋە ئەسەرلىرى»، 84 ـ ، 85 ـ بەتلەر، 176 ـ ، 177 ـ بەتلەر.
[37] زائىبھەنەر: «ھىندىستان ۋە مۇسۇلمان مىستىتىزمى» 111 ـ ، 112 ـ بەتلەر. نىكولسۇن: «ئىسلامدىكى سوپى»، 10 ـ بەت.
[38] «جۇنەيدنىڭ ھاياتى، خاراكتېرى ۋە ئەسەرلىرى» 84 ـ بەت. بۇ يەردە بىز تەسەۋۋۇپنىڭ بارلىققا كېلىشى بىلەن ئۇنىڭ ئەڭ ئاخىرقى تەرەققىياتىنى پەرقلەندۈرۈشىمىز لازىم.
[39] بەدەۋى: «شەھىد ئەل ئىشىق ئەل ئىلاھى»، 53 ـ بەتكە قارالسۇن.
[40] يۇقىرىقى كىتاب، 151 ـ بەت.
[41] ئىبن ئەرەبى: «مەككىنىڭ پەتھى قىلىنىشى» 2 ـ قىسىم 97 ـ بەت. «ھېكمەت گۆھىرى»، 319 ـ ، 320 ـ بەتلەر.
[42] نىكولسۇن: «ئىسلامىيەت تەسەۋۋۇپ تەتقىقاتى»، 1 ـ ، 3 ـ بەتلەر.
[43] زائىبھەنەر: «ھىندىستان ۋە مۇسۇلمان مىستىتىزمى» 93 ـ ، 94 ـ بەتلەر.
[44] ماسسىگنون: «جۇنەيدنىڭ ھاياتى، خاراكتېرى ۋە ئەسەرلىرى» 246 ـ بەت. بەدەۋى: «سوپىلارنىڭ ئاشقۇنلۇقلىرى»، 116 ـ بەت.
[45] زائىبھەنەر: «ھىندىستان ۋە مۇسۇلمان مىستىتىزمى» 94 ـ بەت.

[46] ماسسىگنون: «جۇنەيدنىڭ ھاياتى، خاراكتېرى ۋە ئەسەرلىرى» 275 ـ بەت.
[47] يۇقىرىقى كىتاب: 278 ـ بەت.
[48] زائېھنەر: «ھىندىستان ۋە مۇسۇلمان مىستىتسزمى» 111 ـ بەت.
[49] يۇقىرىقى كىتاب: 112 ـ بەت.
[50] سەخلەجى: «بەستامىنىڭ ئېسىل پەزىلىتى»، بەدەۋىنىڭ «سوپىلارنىڭ ئاشقۇن سۆزلىرى»دە ساقلانغان. 128 ـ بەت.
[51] ماسسىگنون: «مەنسۇر ھەللاجنىڭ نۇقتىئىنەزىرى» 1 ـ جىلد 24 ـ 25 ـ بەتلەر. ئىبن خەللىكان: «داڭلىقلار تەزكىرىسى» ۋوستەنفەلد تۈزگەن. [گوتىتنېگېن، 1935 ـ يىل] 186 ـ بەت.
[52] ماسسىگنون: «مەنسۇر ھەللاجنىڭ نۇقتىئىنەزىرى» 1 ـ جىلد 55 ـ بەت.
[53] يۇقىرىقى كىتاب: 69 ـ بەت.
[54] يۇقىرىقى كىتاب: 60 ـ ، 61 ـ بەتلەر.
[55] يۇقىرىقى كىتاب: 76 ـ بەت.
[56] يۇقىرىقى كىتاب: 116 ـ ، 117 ـ بەتلەر.
[57] يۇقىرىقى كىتاب: 129 ـ ، 130 ـ بەتلەر.
[58] يۇقىرىقى كىتاب: 274 ـ ، 275 ـ بەتلەر.
[59] يۇقىرىقى كىتاب: 260 ـ بەت.
[60] يۇقىرىقى كىتاب: 289 ـ ، 305 ـ بەتلەر. ئىبن خەللىكان: «داڭلىقلار تەزكىرىسى»، 186 ـ بەت.
[61] ماسسىگنون: «مەنسۇر ھەللاجنىڭ نۇقتىئىنەزىرى» 1 ـ جىلد 10 ـ بەت، 318 ـ بەت.
[62] يۇقىرىقى بايان: 217 ـ ، 218 ـ بەتلەر.
[63] ئىبن رۇشد: «توپلام»، 18 ـ بەت.
[64] غەززالىي: «نۇرلۇق چىراغ» 51 ـ بەت. ئەنئەنىۋى سىرغىپ چىقىش تەلىماتى تېرمىنلىرى كونتېكىستتا ئىشلىتىلگەن.
[65] غەززالىي: «نۇرلۇق چىراغ» 55 ـ ، 56 ـ بەتلەر. فەخرىي: «ئىسلام ئوككا سىستونالىزمى» 7 ـ ، 8 ـ بەتلەر.
[66] غەززالىي: «نۇرلۇق چىراغ» 71 ـ ، 72 ـ بەتلەر.
[67] يۇقىرىقى كىتاب: 78 ـ بەت.
[68] «سىرلىق پەرمان»دا «بويسۇنغۇچى» دېگەنلىك يېڭى پلاتونىزمدىكى كۇللى ئەقىلگە تەڭداش قىلىنغان. غەززالىينىڭ «جەۋاھىر ئەل غەۋالىي» 25 ـ بەتكە قارالسۇن.
[69] غەززالىي: «نۇرلۇق چىراغ» 91 ـ ، 92 ـ بەتلەر.
[70] دەسلەپكى دەۋردىكى سوپىلاردىن شىبلىي ۋە بەستامى دەپ قارالغان. يۇقىرىقى كىتاب 57 ـ بەت.
[71] غەززالىي: «دىنىي ئىلىملەرنىڭ گۇللىنىشى»، 4 ـ قىسىم. 243 ـ بەت. ئابدۇل قادىر: «ـ جۇنەيدنىڭ ھاياتى، خاراكتېرى ۋە ئەسەرلىرى» 73 ـ ، 74 ـ بەتلەر. جۇنەيدنىڭ ئوخشاش تۈردىكى ئەسىرى.
[72] ۋەنسىنىك: «غەززالىينىڭ ئىندىيىسى» 9 ـ بەت. زائېھنەر: «ھىندىستان ۋە مۇسۇلمان مىستىتسزمى» 162 ـ بەت.
[73] ئاسىن پالاكىئوس: «ئىبن مەسارراھ ۋە ئۇنىڭ تەلىماتى» 94 ـ ، 95 ـ بەتلەر. ئەفىفىنىڭ «ئىبن ئەرەبىنىڭ تەسەۋۋۇپ پەلسەپىسى»، 178 ـ ، 179 ـ بەتلەر.
[74] يەھيا: «ئىبن ئەرەبى ئەسەرلىرىنىڭ تارىخى ۋە تۈرلەرگە ئايرىلىشى»، 1 ـ جىلد. 73 ـ ، 74 ـ بەتلەر.
[75] ئىبن ئەرەبى: «ھېكمەت گۆھىرى» 47 ـ ، 48 ـ بەتلەر.
[76] يۇقىرىقى بايان، 38 ـ ، 39 ـ ، 63 ـ بەتلەر.
[77] يۇقىرىقى بايان 76 ـ ، 77 ـ بەتلەر ۋە شەرھى. ئەفىفى: «ئىبن ئەرەبىنىڭ تەسەۋۋۇپ پەلسەپىسى» 10 ـ ، 11 ـ بەتلەر.
[78] يۇقىرىقى كىتاب، 203 ـ بەت. ئەفىفى: «ئىبن ئەرەبىنىڭ تەسەۋۋۇپ پەلسەپىسى» 82 ـ

بەت.

[79] يۇقىرىقى كىتاب، 48 ـ ، 49 ـ ، 75 ـ ، 76 ـ بەتلەر.

[80] يۇقىرىقى كىتاب، 55 ـ ، 56 ـ بەتلەر.

[81] ئەفىفى: «ئىبن ئەرەبىنىڭ تەسەۋۋۇپ پەلسەپىسى»، 71 ـ ، 72 ـ بەتلەر.

[82] نىكولسۇن: «ئىسلامىيەت تەسەۋۋۇپ تەتقىقاتى» 4 ـ بەت، 138 ـ ، 139 ـ بەتلەر.

[83] ئەفىفى: «ئىبن ئەرەبىنىڭ تەسەۋۋۇپ پەلسەپىسى»، 121 ـ بەت.

[84] يۇقىرىقى كىتاب، 123 ـ بەت.

[85] يۇقىرىقى كىتاب، 143 ـ ، 144 ـ بەتلەر.

[86] يۇقىرىقى بايان، 250 ـ بەت.

[87] ئاناۋاتى ۋە گاردەت: «ئىسلام تەسەۋۋۇپى»، 65 ـ بەت.

[88] نىكولسۇن: «ئىسلامىيەت تەسەۋۋۇپى تەتقىقاتى»، 76 ـ ، 77 ـ بەتلەر.

[89] ئاناۋاتى ۋە گاردەت: «ئىسلام تەسەۋۋۇپى»، 69 ـ بەت.

[90] يۇقىرىقى كىتاب، 70 ـ بەت.

[91] يۇقىرىقى كىتاب، 72 ـ ، 73 ـ بەتلەر.

توققۇزىنچى باب

مۇسۇلمان ئىسپانىيىسى ھادىسىسى ۋە مەششائىيلەرنىڭ گۈللىنىشى

1. مۇسۇلمان ئىسپانىيىسىدىكى پەلسەپىۋى تەپەككۇرنىڭ باشلىنىشى: ئىبن مەسارراھ ، ئەل مەجرىتى ۋە ئىبن باجە

خۇددى كۆرگىنىمىزدەك، ئىسلامىيەتتىكى پەلسەپىۋى پىكىرنىڭ باشلىنىشى VIII ئەسىردە ئابباسىيلار خەلىپىلىكىنىڭ قۇرۇلۇشى بىلەن ئۇدۇل كېلىدۇ. ئۇ مەۋىيلەر 749 ـ يىلى ئاغدۇرۇلغاندىن كېيىن، بىردىنبىر ھايات قالغان ئۇمەۋىيە شاھزادىسى ئىسپانىيىدە بىر رەقىب خانلىقىنى قۇردى. بۇ خانلىق ئۇزۇن ئۆتمەي سىياسىي جەھەتتىلا ئەمەس، بەلكى مەدەنىيەت جەھەتتىمۇ ئابباسىيلار بىلەن ئۈزەڭگە سوقۇشتۇردى. ئۇمەۋىيلەر ھۆكۈمرانلىقىدىكى ئىسپانىيە ئۆز زامانىسىدا پۈتكۈل ئىسلامىيەت تارىخىدىكى ئەڭ پارلاق سەھىپىلەردىن بىرنى يازدى ۋە گرېك، ئىسلام ئىلىملىرىنىڭ VII ئەسىردە غەربىي ياۋروپاغا تارقىلىشىدا كۆۋرۈكلۈك ۋەزىپە ئۆتىدى.

ھالبۇكى، گەرچە باغدادتىكى ئابباسىيلار بىلەن كوردوۋادىكى ئۇمەۋىيلەر جىددىي رىقابەتتە بولسىمۇ، ئىسلام ئىمپېرىيىسىنىڭ غەرب ۋە شەرقتىكى ئىككى قانىتى ئارىسىدىكى مەدەنىيەت ئالاقىسى ئىزچىل ئۇرۇش تەھدىتىگە ئۇچرىمىدى. IX ئەسىردىن باشلاپلا، ئالىملار كىتابلىرى ۋە پىكىرلىرىنى كۆتۈرۈپ، ئىمپېرىيىنىڭ بۇ چېتىدىن ئۇ چېتىگە ساياھەت قىلدى ۋە بۇ ئارقىلىق ئىسلام دۇنياسىنىڭ مەدەنىيەت بىرلىكىنى كاپالەت بىلەن تەمىنلىدى.

«تاباقەت ئەل ئۇمام» (مىللەتلەرنىڭ ئەھۋالى) ناملىق كىتابنىڭ مۇئەللىپى، پەلسەپە ۋە تېبابەت ئىلمى تارىخشۇناسى سەئىد بىن ئەخمەد بىن سەئىد بىن ئەل ئەندۇلىسىي (ئۆلۈمى: 1070) نىڭ ئېيتىشىغا ئاساسلانغاندا، پەلسەپە ۋە ئىلمىي ئالاقە IX ئەسىردە ئىسپانىيىنىڭ بەشىنچى ئۇمەۋىي ھۆكۈمدارى مۇھەممەد بىن ئابدۇراھمان (852 ـ يىلىدىن 886 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن)نىڭ سەلتەنىتى ۋاقتىدا باشلانغان. [1] گەرچە ھازىرغا قەدەر ئىسپانىيە ئالىملىرىنىڭ قىزىقىشى ئاسترونومىيە ۋە تېبابەت، شۇنداقلا فىقىھ ئىلمى، ھەدىسشۇناسلىق، تىلشۇناسلىق قاتارلىق ئىسلامىي ئىلىملەرگە مەركەزلەشكەن بولسىمۇ، بىراق ئۇ پۈتۈن بىر ئەۋلاد كىشىلەرنى «قەدىمىي ئىلىملەر» ئۈچۈن يەرلىشىش سورۇنى ھازىرلاتقۇزدى. ھەكەم II (مۇستانسىر) (961 ـ يىلىدىن 976 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن)نىڭ تەشەببۇسى بىلەن، زور مىقداردىكى ئىلمىي ۋە پەلسەپىۋى ئەسەرلەر ئەرەب ئىمپېرىيىسىنىڭ شەرقىدىن كەلتۈرۈلدى. شۇنىڭ بىلەن كورداۋادىكى غايەت چوڭ كۇتۇپخانىلار ۋە ئۇنىۋېرسىتېتلار مۇسۇلمانلار دۇنياسىدىكى بىر ئاساسلىق ئىلىم مەركىزى ھېسابلانغان باغداد بىلەن رد-

قابەتلىشەلەيدىغان ھالغا كەلدى. [2]

بىراق، مۇستانسىرنىڭ ئوغلى ھەم تەختە ۋارىسى ھىشام II (976 ـ يىلىدىن 1009 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن)نىڭ ھۆكۈمرانلىقىدىكى مەزگىلدە ئىش ياماڭغا ئۆرۈلدى. ھىشام بۇ ئىلىملەرنىڭ تەتقىق قىلىنىشىنى ھېچبىر زامان خوپ كۆرمەيدىغان كالامچىلار ۋە كەڭ ئاۋامنى بەزلەش ئۈچۈن قەدىمكى ئىلىملەر، بولۇپمۇ ئىلمىي مەنتىقە ۋە ئاسترونومىيە جەھەتتىكى كىتابلارنى كۆيدۈرۈشكە بۇيرۇق قىلدى. [3] ھالبۇكى، XI ئەسىرنىڭ ئوتتۇرىغا كەلگەندە، پەلسەپە ۋە پەن تەتقىقاتى قايتا جانلىنىپ، زور بىر تۈركۈم ئالىملار يېتىشىپ چىقتى. بۇلارنىڭ ئىچىدە مەنتىقە ئىلمىنىڭ دەسلەپكى تەتقىقاتچىسى بولغان ئابدۇراخمان بىن ئىسمائىل (ئۆكلەدىئان دەپ ئاتالغان) ئالاھىدە تىلغا ئېلىنىشقا تېگىشلىك. ئىسپانىيىلىك باشقا ئالىملارغا ئوخشاش ئابدۇراخمان ئىلمىي ئەسەرلەرنى ئىزدەش ئۈچۈن شەرقنى ئايلانغان. تىلغا ئېلىنغان يەنە بىر ئاساسلىق گرامماتىكىچى ۋە مۇزىكا نەزەريىچىسى ئەبۇ ئوسمان سەئىد بىن فەتمۇن «ھېكمەت دەرىخى» ناملىق پەلسەپىۋى ئىلمىلەرنىڭ كىرىش سۆزىنى يازغان. [3]

مۇشۇ دەۋردىكى كۆزگە كۆرۈنگەن ماتېماتىك، ئاسترونوم دەپ ئومۇمىيۈزلۈك ئېتىراپ قىلىنغان ئالىم مەسلەمە بىن ئەخمەد ئەل مەجرىتىدۇر. ئۇ ئىلگىرى ئىمپېرىيىنىڭ شەرقىدە كەڭرى سایاھەت قىلغان. كۆپلىگەن ئوخشىمىغان رىۋايەتلەردە ئۇنىڭ سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى بىلەن بولغان ئالاقىسى تەكىتلەنگەن بولۇپ، ئاكلاشلارغا قارىغاندا ئۇ شەرقتىن قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىنىڭ «ئەسەرلەر توپلىمى»نى ئۆزى بىلەن بىرگە ئەكەلگەن. ھەتتا بىر رىۋايەتتە دېيىلىشىچە، «رىسالە ئەل جەمئىيە» نامى بىلەن بىلىنگەن 51 پارچە رىسالىنىڭ ئومۇمىي مەلۇماتىنى ئۇ يازغان. [5] «ھەكىمنىڭ غايىسى» (غايەت ئەل ھەكىم) ناملىق تىلىسىم (سېھىرگەرلىك) ۋە كوسمولوگىيىگە دائىر چوڭ ھەجىملىك رىسالە ئۇنىڭ قەلىمىدە پۈتكەن دېيىلىدۇ. [6] بۇ ئەسەر كىمىياگەرلىك ۋە يېڭى پلاتونىزمغا دائىر جىق مەزمۇنلارنى ئۆز ئىچىگە ئالغان ھەم سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىنىڭ تەسىرىنى ئەكس ئەتتۇرگەن. بىراق خرونولوگىيىدىكى ئۆزۈ ئارا زىت تەرەپلەر مەجرىتىنىڭ بۇ ئەسەرنىڭ مۇئەللىپى ئىكەنلىكىگە نىسبەتەن گۇمان قوزغايدۇ. ئەمەلىيەتتە، مەجرىتىنىڭ ئاساسلىق تەسىرى مۇسۇلمان ئىسپانىيىسىدىكى سەئىدنىڭ سۆزى بويىچە ئېيتقاندا، ئەسلا ئورۇن ئالماشتۇرۇلمىغان بىر قاتار ئىزباسارلىرى ئارقىلىق مەيدانغا كەلگەن. [7]

تەسەۋۋۇپنى سۆزلىگەن ۋاقتىمىزدا، ئىسمى تىلغا ئېلىنغان يەنە بىر ئالىم مۇھەممەد بىن ئابدۇللا بىن مەسارراھ بولۇپ، سەئىد ئۇنى باتىنىيە ئۆلىماسى (غەيىپ ئىلمى ياكى شىئە مەزھىپى پىرى) دەپ ئاتىغان. بىندەتچى دەپ ئەيىبلەنگەن ئىبن مەسارراھ ئىمپېرىيىنىڭ شەرقىنى ئايلانغان ۋە ئۇ يەردە مۇئتەزىلەرنىڭ ئىلاھىيەت تەلىماتىغا مەپتۇن بولغان. بىراق ئۇ ئەڭ ئاخىرىدا يۈرتىغا قايتىپ زاھىدلارچە تۇرمۇش كەچۈرگەن. [8] ئۇ ھەقىقىي ئىمپېدوكلىسچى ۋە يېڭى پلاتونىزم نەزەريىسىنىڭ ئىرىلاشمىسى بولغان ساختا ئېمپېدوكلىس تەلىماتىنى ھىمايە قىلغانلىقى سەۋەبلىك ئالاھىدە دىققەتكە سازاۋەر بولغان. [9]

سەئىد تىلغا ئالغان XI ئەسىردىكى پەلسەپە ۋە مەنتىقە ئىلمىدىكى تەسىرگە ئىگە مۇئەللىپلەردىن ئەبۇل ھەكەم ئامىر ئەل كىرمانى گېئومېترىيىگە ماھىر بولۇپ، ماتېماتىكىنى تەتقىق قىلىش ئۈچۈن شەرققە، ھەررانغان قەدەر بارغان. رىۋايەت قىلىنىشىچە، ئۇ شەرقتىن سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسىنىڭ «ئەسەرلەر توپلىمى» قولىيازمىسىنى (بۇنى ئومۇمىي قاراشتا مەجرىتى ئىسپانىيىگە ئەكەلگەن دەپ قارىلىدۇ) ئەكەلگەن. بۇ دەۋردىكى باشقا مۇئەللىپلەردىن يەنە ئىبن ئەل جەللاب، ئىبن ئەل كەننارى (ياكى ئەل كەتتارى)، ئىبن ھەزم [10] ۋە ئىبن سەيىدە قاتارلىقلار بار. بىراق سەئىد شۇنىڭغا دىققەت قىلغانكى، ئەندا لۇسىيىلىك (ئىسپانىيىلىك) بۇ ئالىملاردىن ئابدۇل لابىن نەباس ئەل بەججائى [11] ۋە بەلكىم تۆلەدولوق ئەبۇ ئوسمان بىن باغدۇشتىن باشقا [12] ھېچقايسىسى تەبئىي پەن ۋە مېتافىزىكىدىكى ھەر قايسى پەنلەرگە نىسبەتەن كۆرۈنەرلىك تۆھپە قوشمىغان. [13]

ئىسپانىيە پەلسەپە تارىخىدىكى ئەڭ بۈيۈك سىما شەك ـ شۇبھىسىزكى ئىبن باجە (لاتىنچە ماتېرىياللاردا ئاۋلامپەس دېيىلگەن) نامى بىلەن مەشھۇر ئەبۇ بەكرى مۇھەممەد بىن سائىغدۇر. سارا-گوسسادا تۈغۇلغان ئىبن باجە كېيىن سەۋىللى ۋە گرانادا غا كۆچكەن ۋە 1138 ـ يىلى فەزدە زەھەرلىنىپ ئۆلگەن. [14] بۇ يېتەرسىز مەلۇماتلاردىن باشقا، ئۇنىڭ ھاياتى توغرىسىدا بىلىدىغانلىرىمىز بەك ئاز. بىراق ئۇنىڭ ئىزباسارلىرىدىن ئىككىيلەن ئۇنىڭ پەلسەپە ۋە ئىلىم جەھەتتىكى مەۋقەسىگە نىسبەتەن ئۆزلىرىنىڭ كۆز قاراشلىرىنى يېزىپ خاتىرىلىگەن. بىرىنچىسى ئەبۇل ھەسەن ئەلى بىن ئىمام. ئۇ ئۇستازىنىڭ پەلسەپىۋى ۋە ئىلمىي ئەسەرلىرىنىڭ بىردىنبىر توپلىمىنى خاتىرىلەپ قالدۇرغان بولۇپ، بۇ بۇگۈنگىچە تارقىلىپ يۈرمەكتە. [15] ئىككىنچىسى، بىز بىرەمدىن كېيىن بايان قىلماقچى بولغان «ھەييە بىن يەقزان» ناملىق كىتابنىڭ مۇئەللىپى ئىبن تۇفايىلدۇر.

ئىبن ئىمام ئۇستازىنىڭ تازا مەدھىيىلىگەن. ئۇ ئىبن باجەدىن ئىلگىرى، ھەكەم II تەرىپىدىن ئىسپانىيىگە كىرگۈزۈلگەن پەلسەپىۋى ئەسەلەرنىڭ چۈشىنىكسىز ئىكەنلىكىنى يازغان. ئىبن ئىمام ئۇستازىنىڭ متافىزىكىنىڭ بىر قەدەر يۇقىرى ساھەلىرىدىكى تەتقىقاتىنىڭ تايىنى يوقلۇقىنى ئېتىراپ قىلغان. بىراق، ئۇ بۇ تەتقىقاتلارنى ئىلمىگە توشقانلىق، بۇ ئىبن باجەنىڭ ئېمپېرىيىنىڭ شەرقىدىكى ئىبن سىنا ۋە غەززالىيەدەك داڭلىق پەيلاسوپلار بىلەن بىر قاتاردا تۇرالىشىنىڭ ئەقلىگە مۇۋاپىقلىقىنى ئىسپاتلاشقا يېتەرلىك دەپ قارىغان. [16]

ئىبن باجەنىڭ يەنە بىر خىلەفى ئىبن تۇفايىل ھۆكۈم قىلىشقا جەزمەن تېخىمۇ سالاھىيەتلىك. ھالبۇكى، ئۇ ئىبن ئىمامنىڭ ئىسپانىيە پەلسەپە تەتقىقات تارىخى ۋە ئىبن باجەنىڭ ئۇنىڭدىكى ئورنىدىن ئىبارەت ئىككى جەھەتتىكى تەسىرىنى تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا ئىسپاتلاش بىلەن كۇپايىلەنگەن. ئىبن تۇفايىل تۇنجى ئەۋلاد ئىسپانىيە ئالىملىرىنىڭ ئاساسلىقى ماتېماتىكا تەتقىقاتىغا كۆڭۈل بۆلگەنلىكىنى يازغان. كېيىنكى ئەۋلادلار مەنتىقە تەتقىقاتى جەھەتتە قىسمەن تۆھپە قازانغان بولسىمۇ، بىراق ئۇنىڭ تىلغا ئالغۇچىلىكى يوق ئىدى. ئەڭ ئاخىرىدا پەلسەپەدىكى ھەر قايسى ئابستراكت ئىلىملەرگە پىششىق بولغان بىر تۈركۈم يېڭى ئالىملار سەھنىگە چىقتى. ئىبن باجە مانا مۇشۇ ئالىملارنىڭ سەركىسى ئىدى. بىراق ئۇنىڭ ۋاقىتسىز قازا قىلىشى ۋە ئارتۇقچە ئارزۇ ـ ئارمانلىرى بۇ تالانت ئىگىسىنىڭ تامامەن كامالەتكە يېتىشىگە توسقۇنلۇق قىلغان. نەتىجىدە، ئۇنىڭ كۆپ قىسىم ئەسەرلىرى ئۆزىنىڭ بەزىدە ئېتىراپ قىلغىنىدەك تاماملانمىغان ياكى يۈزەكىلا يېزىلغان. [17]

ئىبن تۇفايىلنىڭ ھۆكۈمى ئىچكى پاكىتلاردا تامامەن ئىسپاتلاندى. بۇگۈنگىچە يېتىپ كەلگەن 30 پارچىدىن ئارتۇق رىسالىنىڭ بىرەرسىمۇ 30 بەتتىن ئاشمايدۇ، كۆپىنچىسى 10 بەتكىمۇ يەتمەيدۇ. ئۇنىڭدىن سىرت، بۇ رىسالىلەردە ئوتتۇرىغا قويۇلغان مەسىلىلەردىن ھېچبىرى لايىقىدا دېگۈدەك بايان قىلىنمىغان. ئەكسىچە، مۇئەللىپ دائىم كىتابخانلارنى «ئارىستوتېل بىر جايدا بايان قىلىش بىلەنلا توختاپ قالمىغان مەزمۇنلار» دىن پايدىلىنىشقا رىغبەتلەندۈرۈشكە خۇشتار بولغان. گەرچە ئۇنىڭ ئاز بولمىغان تەنقىدچىلىرى ۋە دۈشمەنلىرى بولغان بولسىمۇ، بىلىمى ھەقىقەتەن مول بولۇپ، بۇ ئۇنىڭ كېيىنكى ئالىملارنىڭ ھۆرمىتىگە سازاۋەر بولالىشىنىڭ ئەقلىگە مۇۋاپىقلىقىنى ئىسپاتلايدۇ. [18] ئۇنىڭ جىددىي پەلسەپىۋى مۇزاكىرىلەرگە يول باشلىشى ئىبرانىيە يېرىم ئارىلىدىكى ئىسلامىي مەدەنىيەت تارىخىدىكى بىر بۈرۈلۈشنىڭ بەلگىسى بولدى. چۈنكى بۇ بۈرۈلۈش ئىسلامىيەتتىكى ئەڭ بۈيۈك يېڭى پلاتونىزمچى كوردوۋادىكى ئىبن رۇشدنىڭ ئەڭ سىستېمىلىق ھالدا ئىسلامىي مەيداندا تۇرۇپ ئارىستوتېل تەلىماتىنى شەرھلىشى ۋە بۇ تەلىماتنى ئەڭ جەسۇرانە ھالدا مۇداپىئە قىلىشى ئۈچۈن زېمىن ھازىرلىغان.

فارابى بىلەن ئىبن سىناغا ئوخشاش، ئىبن باجە ئوتتۇرىغا قويغان مەسىلە ماھىيەتتە ئەخلاقىي ياكى ئېسكاتولوگىيىلىك (ئاخىرەتكە دائىر) ئىدى. ئۇنىڭغا نىسبەتەن ئېيتقاندا، پەلسەپە ئىدىيىسىنىڭ مەقسىتى پائال ئەقىل بىلەن «تۇتىشىش» ياكى «ئۇلىنىش» (ئىتتىسال) دېگەن ئىبن سىنانىڭ سۆزى بىلەن ئىپادىلەنگەن، يەنى بىر خىل روھىي ياكى ئەقلىي ھالغا يېتىش، بۇ خىل

ھالدا مېڭە تەبىئەتتىن تاشقىرى سەۋەب بىلەن بىرلىشىدۇ ـ دە، پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بو-لىدىغان دۇنيانىڭ بىر تەرىكىبىي قىسمىغا ئايلىنىپ كېتىدۇ. ئەڭ ئاخىرقى پۇتۇن دىققەتنىڭ روھ-نىڭ ئۇ دۇنيادىكى تەقدىرىگە مەركەزلەشكەنلىكىگە ئاساسەن، بىز بۇ مەسىلىنى ئەخلاقىي ياكى ئېسكاتولوگىيىلىك دەپ ئاتىدۇق. فارابى بىلەن ئىبن سىنا تەسەۋۋۇر قىلغان پەلسەپىدىكى ئىككى ئاساسلىق قىسىم ــ ئۆز ئارا بىر ـ بىرىنى تولۇقلايدىغان نەزەرىيە بىلەن ئەمەلىيەت قىسمىدۇر. ئۇلارغا نىسبەتەن پەلسەپە بەختكە سەۋەبچى بولغىنى ئۈچۈن ئىلىم ئىزدەش ياكى باشقىچە ئېيتقاندا، ئىلىم ئىزدەش ئارقىلىق روھنىڭ بەختىگە تەشنا ئارزۇسىنىڭ قاندۇرۇلۇشىدۇر. كالامچىلار ۋە فەقىھلەر بۇ خىل ھالغا بۇ دۇنيا ھاياتىدا يېتىش مۇمكىن ئەمەسلىكىدە قەتئىي چىڭ تۇردى. سوپىلار ۋە پەيلا-سوپلار بۇ قاراشقا قىسمەن قوشۇلغان بولسىمۇ، بىراق روھ بىز پەلسەپە ـ ئەخلاق ئىلمىدىكى قۇت-قۇزغۇچ پروگراممىا دەپ ئاتىغان نەرسىلەرگە تايىنىش ئارقىلىق بۇ دۇنيا ھاياتىدىمۇ بۇ خىل ھالغا يېتەلەيدۇ دەپ ئوتتۇرىغا قويدى. پەيلاسوپلار بۇ پروگراممىنىڭ نەزەرىيىۋى ياكى خىيالىي تەرىپىنى تەكىتلەپ، «تۇتىشىش» ياكى «ئۇلىنىش» دەپ ئاتىدى. سوپىلار ئۇنىڭ ئەمەلىي ۋە شەخسىي جە-ھەتتىكى تەرىپىنى تەكىتلەپ، ئۇنىڭ ئەڭ يۇكسەك ماقامىدىكى بىرلىك ئىكەنلىكىنى كۆردى.

مەيلى ئۇنىڭ داڭلىق ئەسىرى «تەدبىر ئەل مۇتەۋاھىد» دە بولسۇن ياكى «ئەقىل بىلەن ئىنسانىنىڭ بىرلىشىشى» (ئىتتىسال ئەل ئەقل بىل ئىنسان) دا بولسۇن، ئىبن باجە ئەقىلنىڭ يوشۇرۇن ھالەتتىن ئاكتۇئال ھالىتىگە ئۆرلىشى توغرىسىدىكى ھەم «ئاخىرەت»تە پەقەت بىر قىسىم ئالاھىدە ئىمتىيازلىق كىشى-لەرلا ئېرىشەلەيدىغان ئاكتىپ ئەقىل بىلەن «باغلىنىش» قاتارلىق ئەنئەنىۋى تېمىلارنى تەرەققىي قىلدۇردى.

«تەدبىر ئەل مۇتەۋاھىد» شەخسىي، سىياسىي، ئىلاھىي جەھەتتىكى ھەر خىل مەسىلىلەرنى مۇزاكىرە قىلىش بىلەن باشلانغان. غايىۋى دۆلەتنىڭ بەلگىلىرى خۇددى ئەپلاتونغا ئىشىنىدىغان فارابى بايان قىلغاندەكلا، ھەقىقىي ئەخلاقنىڭ مەۋجۇدىيىتىگە زېمىن ھازىرلاش ۋە پىسخىك دوختۇر ھەم ھەكىم سوتچىغا ھاجىتى چۈشمەسلىك قاتارلىقلاردۇر. بىراق، غايىۋى دۆلەت ئەپلاتون ۋە فارابى تەسۋىرلىگەن چۈشكۈن ھالەتتىكى تۆت خىل بۇزۇق، چىرىك ھالەتكە ئۆزگىرىپ كەتكەندە، ئۇ يەردە ياشاۋاتقان پەيلاسوپلار ئېغىر قىينىچىلىق ئىچىدە قالىدۇ. ئەگەر ئۇلار باشقا يەرلەرگە ھىجرەت قىلىمىسا، ئۆز خەلقى ۋە دوستلىرى ئارىسىدا خۇددى يات كىشىدەك غېرىب ھالدا بويۇن قىسىپ ياشاشقا مەجبۇر بولىدۇ.

بۇ غېرىپ ياكى ناتونۇش كىشى (ئەل مۇقەۋاھىد) نىڭ ھالىنى مۇتالىئە قىلىش [19] ئىبن باجەنى ئىنسان ھەرىكەتلىرىنىڭ خىلمۇ خىللىقى، بولۇپمۇ ئاكتىپ ئەقىل بىلەن بىرلىشىش ياكى باغلا-نىدىن كېيىنكى ئەھۋاللارنى تەكشۈرۈشكە ئۈندىدى. بۇ ھەرىكەتلەرنىڭ بەزىلىرى ئىنسان بىلەن ھايۋانغا ئورتاق بولغانلىقى ئۈچۈن مەقسەتكە ئۈيغۇن كەلمەيدۇ. ئىنسانىنىڭ ھەرىكىتى (ئەمەلىي) ئۇلارنىڭ ئاڭلىقلىقى ۋە چوڭقۇر ئويلىنىشتىن ئۆتۈپ پەيدا بولغان ئاڭسىز ھەرىكەت بولسا، قا-زىقانلىق تۈپەيلى بۇز بەرگەنلىكىگە ئاساسەن، يۇقىرىدا بايان قىلىنغان بىلەن تېپىك ھالدا ئوخ-شاشمايدۇ. دۆلەت خىلمۇ خىل شەكىللەردە چۈشكۈنلىشىپ ئاينىپ كەتكەندە، بارلىق ھەرىكەتلەر مەجبۇرىي بولىدۇ. ھېسسىياتقا (قىزىقانلىقا) ئەگىشىپلا يۇز بېرىدۇ. چۈنكى ئۇنىڭدىكى پۇقرالار ئەقىلگە تايىنىپ ھەم ئۇنى خالاپ ھەرىكەت قىلماستىن، بەلكى ماددىي تۇرمۇش بۇيۇملىرى بىلەن تەمىنلىنىش، راھەت ـ پاراغەت، ئابروي ياكى باشقىلارنى بويسۇندۇرۇش (غالىبىيەت) ۋەسۋەسىسىنىڭ ھەيدەكچىلىكىدە ھەرىكەت قىلىدۇ. [20]

ئەگەر بىر ئىنسان ھەم ئۇنىڭ ئۆزىگە لايىق ھەرىكىتىنىڭ ئاساسلىق ئالاھىدىلىكى ئەقىل بولسا، ئۇنداقتا ناھايىتى ئېنىقكى، ئۇ بۇيۇك مەۋجۇدىيەتنىڭ بىر قەدەر ئۇستۇن قىسمىنى تەشكىل قىلغۇچى «ئەقلىي» ياكى «روھانىي شەكىللەر»نىڭ بىرىدۇر. بۇنىڭدىن كېيىن، ئىبن باجە مۇ-سۇلمان يېڭى پلاتونىزمچىلار ئۇمۇمىلاشتۇرغان مەۋجۇدىيەت ئالىمى تۇرۇمىدە «روھانى شەكىللەر»نى

بويلاپ، ئىنسانىنىڭ ئورنىنى مۇقىملاشتۇرۇشقا يۈزلەندى. ئۇ بۇلارنىڭ ئىچىدىن تۆتىنى ئېتىراپ قىلدى:

(1) ساماۋى جىسىم شەكىللىرى؛

(2) پائال ۋە مۇستافاد (كېيىن شەكىللەنگەن) ئەقىل؛

(3) ماددىدىن ئايرىتىلاشتۇرۇپ چىقىلغان، پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان شەكىللەر؛

(4) روھنىڭ ئىچكى قىسمىدا ساقلانغان خىلمۇ خىل شەكىل ياكى چۈشەنچە. مەسىلەن، سەزىمدىكى ئالاقە، تەسەۋۋۇركۈچى ۋە ئەستە ساقلاش فۇنكسىيىسى.

بىرىنچى گۇرۇپپا تامامەن غەيرىي ماددىدۇر. ئىككىنچىسى گەرچە ماھىيەت جەھەتتە غەيرىي ماددا بولسىمۇ، بىراق ماددا بىلەن مۇئەييەن مۇناسىۋىتى بار. چۈنكى ئەقىل ئۆزىنىڭ كېيىنكى ئىقتىدارىدا ماددىنىڭ بىلگىلى بولىدىغانلىق ئالاھىدىلىكلىرىنى ياخشىلايدۇ ياكى ئۆزىنىڭ ئاكتىپ قابىلىيىتىدە بۇ خىل بىلگىلى بولىدىغانلىق ئالاھىدىلىكىنى بارلىققا كەلتۈرىدۇ. ئۇچىنچىسى شۇنداق شەكىللەركى، ئۇلارنىڭ ماددىي ئاساستىن ئايرىتاكتلىنىپ چىققانلىقىغا ئاساسەن، ماددا بىلەن مۇئەييەن مۇناسىۋىتى بار. تۆتىنچىسى بولسا، ماددىي ۋە روھانىي شەكىللەر ئارىسىدىكى ۋاسىتىدۇر.

ئىنسانىنىڭ ھەقىقىي ئىقتىدارى ماھىيەتتە ئەقلىيدۇر ۋە بۇ ئىقتىدارنىڭ ئەمەلىيلىشىشىگە ياردەمى بولىدىغان قوشۇمچە شەكىللەر ئىنسانىنىڭ دەققەت قىلىشى ۋە ئىزدىنىشىگە ئەرزىيدۇ. بۇ مەقسەتكە يەتكەندە، «غەرىب كىشى» بارلىق روھانىي شەكىللەرنىڭ ئالاھىدىلىكى بولمىش ئەبەدىيلىكنى ياكى غەيرىي ماددىلىق ھالىغا يۈكسىلەيدۇ. پەقەت مۇشۇ خىل «روھانىي ئىنسان» لا ھەقىقىي بەختلىكتۇر. «جىسمانىي ئىنسان» ماددىي لەززەتلەرگە شۇنچىلىك بېرىلىپ كەتكەنكى، ئۇ ئۆز بەدىنىنىڭ ئېھتىياجىدىن ئۆزگە ھېچنېمىنى ئىستەمەس. روھانىي ئىنسان پەلسەپىۋى ھېكمەت غايىسىگە ئۇلىشىپ، نەزەرىيە ۋە پىسخىكا جەھەتتە ئەڭ يۈكسەك ئەخلاققا ئىگە بولغاندا، ئۇ ھەقىقىي بىر ئىلاھىي كىشىگە ئېرىشىپ، پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان زاتلار قاتارىدىن ئورۇن ئالالايدۇ. فارابى ۋە ئىبن سىنا دەلىللىگەندەك، ئىنسانىنىڭ ئاخىرقى غايىسى ۋە بۇنىڭ ئالامىتى ئاكتىپ ئەقىل بىلەن بىرلىشىش بولۇپ، بۇنى ئىبن باجە بىلەن ئىبن رۇشد «ئىتتىسال» (باغلىنىش ياكى ئۇلىنىش) دەپ ئاتىغان.

بىر قەدەر يۈكسەك ئەقلىي ئىشتىياقلىرى، ئارزۇلىرى كۆپۈككە ئايلىنىپ كېتىۋاتقان نۇقسانلىق ياكى بۇزۇق، چۈشكۈن ھاكىمىيەت ئاستىدا ياشاش مەسلىسىگە دۇچ كەلگەندە، غەرىب كىشى ياكى مۇكەممەل ھاكىمىيەت تەرىپكە (چەتكە) ھىجرەت قىلىشى ياكى بۇنداق ھاكىمىيەت بولمىغان ئەھۋالدا، ئىلاجى بار ئۆز قەۋمىدىن كۆپ يىراقلىشىشى كېرەك. بۇ خىل ئىجتىمائىي ئالاقىدىن بىزار بولۇش ئارىستوتېلنىڭ «ئىنسان ماھىيەتتە بىر سىياسىي ھايۋان» دېگەن كۆز قارىشى بىلەن ئۆز ئارا سىغىشالمايدۇ دېگۈچىلەرگە قارشى ئىبن باجە جاۋاب بېرىپ ئېيتىدۇكى، بۇ خىل ھەددىدىن ئاشقان قىلمىش غەرىب كىشىنىڭ ئەڭ ئاخىرقى تاللاش يولى. ئۇنىڭ تۇرمۇشى گەرچە ئوسال بولسىمۇ، بىراق ھەر بىر تاسادىپىي ئىشلاردا ياخشىلىق بولۇپ قېلىشىمۇ مۇمكىن. سىياسىي ئالاقە (بىرلىك)نىڭ روھانىي مەقسەتلىرى كۆپۈككە ئايلانغاندا، مەلۇم خىل سىياسىي ھايات ئەخلاقىي جەھەتتە تۆۋەنلىقى ئىسپاتلانغان بىردىنبىر تۇرمۇش بولۇشى مۇمكىن. بۇ ئۆز ـ ئۆزىدىن چۈشىنىشلىك.

ئىبن باجە «ئىتتىسال ئەل ئەقىل» (ئەقىل بىلەن ئىنسان بىرلىشىشى)دە ئوخشاش بايانلارنى قىلغان. بىراق «تەدبىر ئەل مۇتەۋاھىد»دە يىغىنچاق كۆرسەتكىنىدەك، ئىنسانىنىڭ ئەقلىي ۋە روھانىي (مەنىۋى) ئىلگىرىلەشلەردىكى ئەڭ ئاخىرقى باسقۇچى پۈتۈنلەي ئىنسانىنىڭ ئەمەس. ئۇنىڭ تامامىلىنىشى ئاللانىڭ ئۆزىنىڭ تاللانغان بەندىلىرى قەلبىنى يورۇتقاندىن نۇر ئاتا قىلىشى تۈپەيلى بولغان. غەززالىي سوپى كونتېكستلىرىدە بۇنى «ئىلھامنىڭ بارلىق شەكىللىرىنى بىلىش

ئاچقۇچى» [21] دەپ تەسۋىرلىگەن. شۇڭا ئىبن باجە يازغانكى: «نەپسىنى تەرك ئېتىش بىلەن» ئاللانىڭ شۇ قەدەر مەرھەمىتى (لۇتفى) گە ئېرىشكەن ئىنسان «ئاللاغا تەسبىھ، ھەمدۇ ـ سانا ئېيتىدىغان ساماۋى نۇرلاردىن بىرى بولىدۇ ـ دە، ئۇ پەيغەمبەرلەر، ۋەلىيلەر، ساھابىلەر، شېھىتلەر ۋە سائادەتمەنلەر قاتارىدا بولىدۇ». [22]

زېمىننىڭ ئەڭ ئاخىرقى باسقۇچتا ئىلاھىي نۇرغا تايىنىشىنى ئىبن باجەنىڭ ئۆزىگە نىسبەتەن تەنقىد قىلىۋاتقان تەسەۋۋۇپقا تەسلىم بولغانلىقى دېيىشكە بولىدۇ. ئەمما ئۆزىنىڭ ئىزباسارى ئىبن تۇفايىل ۋە ئىبن رۇشىدقا ئوخشاش، ئۇ شەرتسىز ھالدا شۇنى جاكارلىغانكى، بۇ ئىلاھىي لۇتۇف پەيلاسوپلار ئۈچۈن ساقلانغان. شۇڭا بۇ خىل نۇرلىنىش دائىرىسى ئاللانىڭ خالىشى بويىچە چەكلىك. بۇ خىل نۇرلىنىشنى ئاللا تەقسىم قىلغان، ئۇنى ئاز ساندىكى ئىمتىيازلىقلار ئۈچۈن تەييارلانغان ھالەت دېيىش مۇمكىن.

2. ئىبن تۇفايىل ۋە ئىدىيىنىڭ ھەقىقەتكە يۈزلىنىپ تەبىئىي ئىلگىرىلىشى

مۇسۇلمان ئىسپانىيىسى پەلسەپە تارىخىدىكى ئىككىنچى مۇھىم شەخس ئەبۇ بەكرى ئىبن تۇفايىلدۇر. ئۇ گرانانانىڭ شەرقىي شىمالىدىكى بىر كىچىك كەنت ۋادىئاشتا دۇنياغا كەلگەن. ئۇنىڭ ھاياتى، كۆرگەن تەربىيىسى ياكى كەسپى توغرىلىق بىلىدىغانلىرىمىز بەك ئاز. بىز پەقەت پەرەز بىلەن ئېيتالايمىزكى، ئۇ XII ئەسىرنىڭ بېشىدىكى 10 يىل ئىچىدە تۇغۇلۇپ، سېۋىللىي ۋە كوردوۋادا تېبابەت ھەم پەلسەپە ئۆگەنگەن. كېيىن پەلسەپىگە ھەقىقىي قىزىقىدىغان، مەرد ئىلىم ھامىيسى ـ مۇۋاھھىدى خەلىپىسى ئەبۇ ياقۇپ يۈسۈپنىڭ ھۇزۇرىغا تونۇشتۇرۇلغان. [23] ئېيتىشلارغا قارىغاندا، ئۇنىڭ بۇ ئوقۇمۇشلۇق شاھ بىلەن بولغان مۇناسىۋىتى ئىنتايىن سەمىمىي بولغان ھەم ئۇ كۆپلىگەن ئالىم ۋە پەيلاسوپلارنى ئۆزىنىڭ ھامىيسىگە تونۇشتۇرۇش جەھەتتە رول ئوينىغان. تىلغا ئېلىشقا ئەڭ ئەرزىيدىغىنى ۋە ئەڭ خاسىيەتلىك ئۇچرىشىش شۈبھىسىزكى ياش ئىبن رۇشىد بىلەن كۆرۈشۈش بولۇپ، بۇ ئېھتىمال 1169 ـ يىلى بولسا كېرەك. [24] چۈنكى بۇ ئىبن تۇفايىلنىڭ كېيىنچە ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنىڭ مۇفەسسىرى بولۇشتەك يېڭى ئىشنى باشلىشىغا يول ئاچقان. ئىبن تۇفايىلنىڭ خەلىپىنىڭ شەخسىي تېۋىپى بولغانلىقىدىن باشقا، ئوردىدىكى ۋەزىپىلىرىنى بىزنىڭ نوپۇزلۇق يازغۇچىلىرىمىز لىڭگىرتاقتاق گەپلەردە تەسۋىرلىگەن. بىز پەقەت ئۇنىڭ ئېھتىمال خەلىپىنىڭ مىرزىسى ياكى ياردەمچىسى بولغانلىقىنى، ۋەزىر بولۇشنىڭ ناتايىنلىقىنى پەرەز قىلالايمىز. 1184 ـ يىلى ئۇنىڭ ھامىيسى قازا قىلدى. بىراق ئۇ ئەبۇ ياقۇپنىڭ ئوغلى ۋە تەخت ۋارىسىنىڭ ھۆكۈمرانلىقى مەزگىلىدە، تاكى 1185 ـ يىلى ياشىنىپ قازا قىلغۇچە بولغان ئارىلىقتا داۋاملىق ئوردىدا ئوخشاش ئىمتىيازدىن بەھرىمەن بولۇپ ياشىدى. [25]

ئاڭلاشلارغا قارىغاندا، ئىبن تۇفايىل تېبابەت، ئاسترونومىيە ۋە پەلسەپىگە ئائىت كۆپ ئەسەرلەرنى يازغان. ئۇنىڭ ساقلىنىپ قالغان بىردىنبىر پەلسەپىۋى ئەسىرى «ھەييە بىننى يەقزان» ناملىق مەسەل خاراكتېرىدىكى رومان بولۇپ، ئۇ بۇ كىتابتا ئىبن باجەنىڭ ئەخلاق ۋە مېتافىزىكا سىستېمىسىنىڭ مەركىزىگە ئورۇنلاشقان، توپتىن ئايرىلغان تەنھا ئادەم سىرى تېمىسىنى تەرەققىي قىلدۇرغان. بىراق مۇۋەھھىدلەر سۇلالىسىنىڭ تارىخچىسى مېراكوشنىڭ ئېيتىشىچە، ئۇ ئىلگىرى ئىبن تۇفايىلنىڭ ئۆز قولى بىلەن يازغان روھ ھەققىدىكى بىر پارچە رىسالىسىنى كۆرۈپتىكەن. [26] بۇ رىسالىدىن باشقا، بىزدىكى ماتېرىياللاردا ئۇنىڭ باشقا پەلسەپىۋى ئەسەرلىرى بارلىقى تىلغا ئېلىنمىغان.

«ھەييە بىننى يەقزان» بولسا ئىبن سىنانىڭ بىر مەخپى ئەسىرىنىڭ نامى بولۇپ، ئۇ قايتا تىلغا ئېلىنغان. [27] «ھەييە بىننى يەقزان» (تىرىك، ئويغاق ئوغۇل دېگەن مەنىدە) دېگەن تېما زادى قانداق مەنىلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالغان؟ ئۇ بىر قىيىن ۋە بەزى جەھەتلەردە قىلچە نەتىجىسى چىقمايدىغان مەسىلىدۇر. خۇددى ئانالىز قىلىپ كۆرگىنىمىزدەك، بۇ ئەسەرنىڭ ئاساسلىق قىممىتى بەلكىم ئىبن سىنا ئىلگىرى تىرىشچانلىق كۆرسەتكەن، بىراق ئۇنى ئادەتتىكى ئۇسلۇبتا ئىپادىلەشكە ھېچ قادىر

بولالمىغان ئۆزگىچە ئىجادىي ئەدەبىي شەكىل بولۇشى مۇمكىن. ئۇنىڭدىكى تېمىغا مۇناسىۋەتلىك مەسىلىلەر تېخىمۇ ئاددىي، ئاممىباب ئىدى. ئۇ ماھىيەتتە ئىمپېرىيىنىڭ شەرقىدە فارابى بىلەن ئىبن سىنا، ئىمپېرىيىنىڭ غەربىدە ئىبن باجە تەرىپىدىن تەرەققىي قىلدۇرۇلغان ئادەتتىكى يېڭى پلاتونىزمنىڭ بىر خىل ئىزاھلىنىشى ئىدى. ئۇنىڭ مۇھىملىقىغا دىققەت قىلغان تۇنجى ئالىم XVII ئەسىردىكى ئەنگلىيىلىك ئەرەبشۇناس ئېدۋارد پوكوك. ئۇ ئەرەبچە نۇسخىسىغا يانداش ھالدا لاتىنچە تەرجىمىسىنى بىرگە بېرىپ، مۇناسىۋەتلىك ماتېرىياللارنى قوشۇمچە قىلىپ ئۇنىڭغا: «پەلسەپىنى ئۆزلۈكىدىن ئۆگەنگۈچى ياكى خەت ـ چەك .... ئۇنىڭدا يۇكسەكلىكنى كۆزىتىش سەزگۈسىگە ئا-ساسلىنىپ، ئىنسان ئەقلىدىن ھالقىغان ئىشلارنى قانداق بىلىش نامايان بولغان» دېگەن ناھايىتى ئۇزۇن ئىسىمنى قويغان. بۇ كىتاب ئىنگلىز تىلى، گوللاند تىلى، نېمىس تىلى، ئىسپان تىلى ۋە فرانسۇز تىللىرىغا تەرجىمە قىلىنىپ، [28] مەلۇم ساھەلەردە تازا بازار تاپقان. بەزى چاغلاردا «روبىنسون سىياھەت خاتىرىسى» (1719 ـ يىل) نىڭ ئاپتورى دانىيال دېفودىن پوكوكنىڭ ئەسىرى «پەلسەپىنى ئۆزلۈكىدىن ئۆگەنگۈچى» دىن خەۋەردار ياكى ئەمەسلىكى سورىلىدۇ. بىراق بۇ تامامەن بىر ئىلمىي مەسىلىدۇر. چۈنكى ئەدەبىي شەكىلدىن سىرت، بۇ ئىككى ئەسەر ئوتتۇرىسىدىكى ئورتاقلىقلار ئىنتايىن ئاز.

بۇ پەلسەپىۋى مەسىلىنىڭ باشقا بىر ئەھمىيەتلىك ئالاھىدىلىكى، يالغۇز كىشى مۇستەقىل ئەقىل ئارقىلىق ھەقىقەتنى بىلگەن ھامان، ئۇ ئۆز قەۋمى بىلەن سۆزلىشىشكە باشلاش بىلەن، پەلسەپە بىلەن شەرىئەت ياكى ئەقىل بىلەن ۋەھىنىڭ بىردەكلىكىنى ئىسپاتلىيالايدىغانلىقىنى چوڭقۇر تە-پەككۇر بىلەن بايان قىلىشقا ئورۇنغانلىقىدا. بىزنىڭ كۆرگىنىمىزدەك، مانا بۇ ئەبۇ ياقۇپ باشچە-لىقىدىكى مۇۋاھىدى سۇلالىسىنىڭ ھۆكۈمدارلىرى دەللىلەشكە ئىنتايىن تەشنا بولغان مۇسۇلمان يېڭى پلاتونىزمىدىكى بىر ئاساسلىق مەسىلە ئىدى.

«ھەييە بىننى يەقزان» نىڭ كىرىش سۆزىدە، مۇئەللىپ ئۆز مەقسىتىنىڭ ئىبن سىنا تىلغا ئالغان تەسەۋۋۇپتىكى «يوروق ھېكمەت»نى ئاددىيلاشتۇرۇپ ئىزاھلاش ئىكەنلىكىنى بايان قىلغان. پەيلاسوپلارنى مۇتەسەۋۋىپلاردىن ئايرىۋەتكەن سەۋەب شۇكى، پەيلاسوپلار مىستىك ئىلھامنىڭ پەقەت تەپەككۇر قىلىش ئارقىلىق ئېرىشىلىدىغانلىقى، ھالبۇكى تەپەككۇرنىڭ ئەڭ ياخشىسى ئىزدەنگۈ-چىنى ھەقىقىي تەسەۋۋۇپنىڭ ئاچقۇچى بولمىش سۆز بىلەن ئىپادىلەش مۇمكىن بولمايدىغان تەجـ-رىبىنىڭ كىرىش ئېغىزىغا باشلايدۇ دەپ داۋراڭ قىلغان. ئۇنىڭ سۆزىچە، ھەتتا ئىبن باجەمۇ ئۇ غا-يبكە يېتەلمىگەن. [29]

سۆز بىلەن ئىپادىلىگىلى بولمايدىغان ئۇ خىل ھالەتنى تەسۋىرلەش ئۈچۈن، ئۇ مەسىلىدىن ئىبارەت بۇ تېخىمۇ مۇۋاپىق ئۇسۇلغا مۇراجىئەت قىلغان. چۈنكى ئۇ بىۋاستە، ئېنىق ئەمەس. سەھنە ھىندى ئوكيانىدىكى بىر تاقىم ئارالغا قۇرۇلغان، باش پېرسوناژ ھەييە كىچىكىدىنلا شۇ ئارالدا ياشىغان بىر گۈدەك بالا. [30] موزېينى يوقىتىپ قويغان بىر چىشى بۇغا تاكى ھەييە چوڭ بولۇپ ياۋايى ھايۋانلار بىلەن رىقابەتتە ئۇۋ ئۇۋلىيالىغۇچىلىك بولغانغا قەدەر ئۇنى ئېمىتكەن. ئۇ گەرچە ياۋايى ھايۋانچە ياشاۋاتقان بولسىمۇ، بىراق بىر پاكىتتىن شۇنچىلىك ھەيرەتتە قالغانكى، ئۇ يالىڭاچ ھەم ئۆزىنىڭ تەبىئىي قورالىدىن مەھرۇم ئىدى. بىراق ياۋايى ھايۋانلار ئۇنداق ئەمەس ئىدى. يەتتە ياشقا كىرگەندە ئۇ بار ئىمكانىيەتتىن پايدىلىنىپ، ۋاقتىنچە دەرەخ يوپۇرماقلىرى ياكى ھايۋانلارنىڭ تې-رىسى بىلەن بەدىنىنى ئوراپ، قارا بوراندىن دالدىلانغان. ئاخىر ئۇنى ئېمىتكەن ھېلىقى چىشى بۇغا ئۆلۈپ قالغان. ئۇ بۇنىڭدىن ئىنتايىن قايغۇرۇپ، ئۆلۈمنىڭ سىرى ئۈستىدە ئويلىنىشقا باشلىغان. ئىپتىدائىي ھالەتتىكى جەسەت ئاناتومىيىسى ئۇنىڭغا ئۆلۈمنىڭ سەۋەبى يۈرەكنىڭ كارىدىن چىقىشى بىلەن بەدەندىكى ھاياتلىقنىڭ ـــ ئاساسى روھنىڭ (جىسىمدىن) ئاجرىلىشى تۇيۇلىدىن دېگەننى ھېس قىلدۇرغان. ئۆلۈمنىڭ ھېچبىر كۆرۈنەرلىك ماددىنىڭ گۇمران بولۇشىغا ئەگىشىپ كەلمەيدى-غانلىقىغا ئاساسەن ئۇ، ئۆلۈم ـــ روھ بىلەن تەننىڭ بىرلىكىنىڭ ئاجرىلىشى دەپ ھۆكۈم قىلغان ۋە

شۇ ئاساستا ھاياتىنى بايقىغان.

ھەيۋەنىڭ ئىككىنچى مۇھىم بايقىشى ئوت. ئۇ ئوتنى ھاياتلىق ھادىسىسى بىلەن بىرلەشتۈرگەن. ئۇنىڭ باشقا تەجرىبىۋى بايقاشلىرى قورال ئىشلىتىش، ھايۋانات بىلەن ئۆسۈملۈكلەر ئارىسىدىكى ئوخشاشلىق، ئۇلارنىڭ خىلمۇ خىل دەرىجىسى ۋە تۈرى، ھەر خىل ئىلىمىنتلارنىڭ يۇقىرى ۋە تۆۋەن يۇزلىنىشتىكى ھەرىكەتنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. بۇ تەجرىبىۋى كۆزىتىشلەردىن يۇقىرى ئۆرلەپ روھىي دۇنيانى بايقىيالىغان. ئالدى بىلەن ئۇ ھەر بىر سۇبىستانسىيە (زات) نىڭ ماددا بىلەن شەكىلدىن ئىبارەت ئىككى ئىلىمىنتتىن تۈزۈلگەنلىكىگە دىققەت قىلغان. جانلىق مەۋجۇدىيەتلەردە، بۇ خىل شەكىل روھ بىلەن ماس بولىدۇ. روھ بولسا ھايۋانلار ھاياتىنىڭ ئاساسىدۇر. بۇ قاتاردىكى نەرسىلەر سەزگۈ ئەزاسىنىڭ ئوبيېكتى ئەمەس، بەلكى پەقەت ئاڭنىڭ ئوبيېكتىدۇر. ئىككىنچىدىن، ئۇ پەرەز قىلىپ ئېيتىدۇكى، ھەر بىر جانلىق ئوبيېكتلار سۈپىتىگە ئائىت روھىي قابىلىيەتنىڭ مۇرەككەپلىكى ئۇ سىنىپنىڭ ھاياتلىق شىكالىسىدىكى مەرتىۋىسى (دەرىجىسى)گە باغلىق. [31]

28 ياشقا كىرگەندە، ھەيۋە يۇلتۇزلارنىڭ يوقالماس ئالىمىنى تونۇشتۇرۇشقا يۇكسىلىپ، ئۇنىڭ يارانقۇچىسىنىڭ زۆرۈرلۈكىنى بىلدى. پۈتكۈل ئالەمدىكى داۋاملىشىقلىق زامان توغرىسىدا ئۇ تېخى يەكۈن چىقىرالمايتتى. بىراق مەيمۇندىس (مۇسائىبن مەيمۇن)ۋە سان توماس ئاكىنۇناستىن ئىبارەت بۇ ئىككىيلەن كىيىن بايان قىلغاندەك، ئۇ نىھايەتتە ئالەمنىڭ ئەزەلىيلىكى ياكى ئەزەلىي ئەمەسلىكى مەسىلىسىنىڭ ئۇنىڭ سەۋەبىنى مەۋجۇدىيەتنىڭ ئىسپاتلىشى مەسىلىسى بىلەن ھېچبىر ئالاقىسى يوقلۇقىنى ھېس قىلدى. [32]

كائىناتتىكى شەيئىلەرنىڭ ئوچۇق ئالامەتلىرىدىكى گۈزەللىك ۋە تەرتىپ ـ ئىنتىزام ئۇستىدە ئويلىنىش ھەيۋەنى بۇنىڭ سەۋەبىنىڭ جەزمەن مۇكەممەل، ھۆر، ھەممىنى بىلىدىغان (ئالىم)، مەرد ـ مەردانە ۋە گۈزەل ئىكەنلىكىگە ئىشەندۈردى. قىسقىسى، ئۇ بىز ئالەمدە دىققەت قىلغان بارلىق گۈزەللىكلەرگە ئىگە بولۇشى، ھەر قانداق نۇقساندىن خالىي بولۇشى كېرەك. بۇنى ئويلىيالىغان چاغدا، ھەيۋە 35 ياشقا كىرگەن ئىدى.

تامامەن غەيرىي ماددا ھېسابلانغان ئەڭ يۇكسەك مەۋجۇدىيەت توغرىسىدىكى ئىلىمگە قانداق ئېرىشكەنلىكى توغرىسىدا ئۇ تېخىمۇ ئىلگىرىلەپ، بۇنىڭ جىسمانىي ئەزا ياكى ئىقتىدار ۋاستىسى بىلەن ئەمەس، بەلكى جىسمانىيەت (تەن) كە تامامەن يات ھالدا ئۆز زاتىنىڭ ھەقىقىتىنى تەشكىل قىلغۇچى روھ ۋاستىسى بىلەن ئېرىشكەنلىكىنى پەرەز قىلغان. [33] بۇ بايقاش ئۇنىڭغا روھنىڭ ئىسىللىقىنى، پۈتكۈل ماددىي ئالەمدىكى ئۇستۇنلۇكنى ۋە ئۇنىڭ جىسمانىيەتكە تەسىر قىلغۇچى ئىپتىدا ۋە ئىنتىھا شەرتلىرىدىن مۇستەسنا ھالدا تۇرىدىغانلىقىنى ھېس قىلدۇردى. يەنە ئۇ، بۇ روھنىڭ ئەڭ ئاخىرقى بەخت ـ سائادىتىنىڭ مۇقەررەر مەۋجۇدىيەت بىلەن ئۆزى ئوتتۇرىسىدىكى يېقىنلىقىنى بىلىش، شۇنداقلا ئىلىمنىڭ ئەڭ يۇكسەك سۈبيېكتى بولۇش ۋە بۇ مەۋجۇدىيەت ئۈستىدە پىكىر يۈرگۈزۈش بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىكلىكىنى سەزدى. [34]

ھەيۋەگە ئۆزىنىڭ ھەقىقىي تەبىئىتىدىكى روھىي ماھىيىتىنى ھېس قىلدۇرغان، ئۆزى كۆزەتكەن ئوخشاش جەريان ئەمەلىيەتتە ئۇنىڭغا ئۆزىنىڭ ئۇچ قاتلاملىق مۇناسىۋەت ئىچىدە ئىكەنلىكىنى بىلدۈرگەن: 1) ئۆزىنىڭ ھايۋانىي ئىستەك ۋە ئىقتىدارى تۈپەيلى ھايۋانلار ئالىمى بىلەن؛ 2) ساماۋى جىسىملارنىڭمۇ روھى بارلىقى تۈپەيلى، ساماۋى پەلەكلەر بىلەن؛ 3) ئۆزىنىڭ ھەقىقىي بارلىقى بولمىش روھنىڭ غەيرى ماددىلىقى ۋە ئىسىللىقى تۈپەيلى زۆرۈر مەۋجۇدىيەت بىلەن مۇناسىۋەتلىك. ئەمەلىيەتنىڭ نەتىجىسى سۈپىتىدە، ئۇ ئۆزىنىڭ بۇ دۇنيادىكى ئۇچ تۈرلۈك ۋەزىپىسىنى چۈشەندى. ئۆز تەبىئىتىدىكى جىسمانىي ياكى ھايۋانىي جەھەتلەردە، ئۆزىنىڭ ۋەزىپىسى بەدەننىڭ خىزمىتىنى قىلىپ، ئۇنىڭ زۆرۈر ئېھتىياجلىرىنى ئۇنتۇماسلىق. بىراق، پەقەت مۇشۇنداق قىلىشلا ئۇنىڭ روھىنى ئۆزىنىڭ ئەڭ ئالىي ۋە ئەڭ يۇكسەك ۋەزىپىسىنى (يەنى ئاللا توغرىسىدا پىكىر قىلىش

ئىمكانىيەتنى) ئورۇنلاتقۇزالايدۇ. ئەمما ئۇ شۇنى بىلگەنكى، بۇ خىل (يەنى ئەقلىي) تەپەككۇردا، روھ ئۆزى توغرىسىدىكى ئەينىيەت تۈيغۇسىنى ھەرگىز يوقاتمايدۇ. بۇ تۈپەيلى ئۇنىڭ ئاللانى چۈشىنىشى مۇكەممەل ياكى تولۇق بولمايدۇ. تولۇق، مۇكەممەل چۈشىنىشتىن بەھرىمەن بولغان كىشى ئۆزىنىڭ بارلىق سەزگۈلىرىنى يوقىتىدۇ. چۈنكى ئۇ بۇ جەريانىدا ھەقىقىي ۋەھدەت ياكى ئەڭ يۇكسەك مەۋجۇدىيەتتىن باشقا بارلىق نەرسىلەرگە ئوخشاش يوقالغان ياكى فانا بولغان. [35]

ئۇنداقتا، ھەقىقەت ئىزدىگۈچىنىڭ ئەڭ ئاخىرقى نىشانى ئۆزلۈكىدىن فانا بولۇش ياكى ھەققە قوشۇلۇپ كېتىشتۇر. مانا بۇنى جۇنەيد تەسەۋۋۇپ ھاياتىدىكى ئەڭ يۇكسەك دەرىجە سۈپىتىدە ئوتتۇرىغا قويغان.[36] بۇ نىشانغا يەتمەك ئۈچۈن، ئىزدەنگۈچى ئاللانىڭ ماھىيىتىنىڭ ئىككى تەرىپى ــ مۇسبەت ۋە مەنپىي تەرىپىنى ئىنچىكە ئويلىشى كېرەك. ئاللانىڭ مۇسبەت سۈپەتلىرى تامامەن ئۇنىڭ بىرلىكى ياكى ئۇنىڭ سۈپەت ۋە زاتىنىڭ ئەينىيىتىگە تەۋە بولغانلىقى تۈپەيلى، ئاللا ھەققىدىكى ھەقىقىي بىلىم ئەملىيەتتە ئۇنىڭ مۇتلەق بىرلىكى توغرىسىدىكى بىلىمدۇر. مەنپىي سۈپەتلىرىنىڭ ئۇنىڭ ئاشقىنلىقى ۋە جىسىمسىزلىكىگە تەۋە بولغانلىقى تۈپەيلى، بۇ سۈپەتلەرگە تايانغان بىلىم ئەسلا تولۇق ئەمەستۇر. جىسمانىي ئىدراك ئەملىيەتتە ھەقىقەت ئىزدىگۈچىنىڭ ئۆز ئەيبىنى ئىدراك قىلىشى كەبى، تامامەن ئۆزگىچە ئاللا ھەققىدىكى ساپ ياكى ھەقىقىي بىلىمگە قارشى تۇرسالغۇ ھاسىل قىلىدۇ. شۇنداق قىلىپ، پەقەت چەكلىنىڭ ئۆزىنى ۋە شەكىللىك سۈبستانسىيىلەرنىڭ پۈتكۈل ئالىمىنى پۈتۈنلەي كەينىگە چۆرۈپ تاشلىۋەتكەندە، ھەقىقەت ئىزدىگۈچى يۇكسىلىپ، پەقەت ئاللادىن باشقا ھېچقانداق مەۋجۇدىيەتنىڭ يوقلۇقىنى بىلگەندە، ئاندىن ئۇنىڭغا: «كۆز كۆرمىگەن، قۇلاق ئاڭلىمىغان، ھېچ كىشى ئۇچراپ باقمىغان ئەھۋاللارنى كۆرۈش» نېسىپ بولىدۇ. [37] بۇ ئەڭ ئاخىرقى مەرتىۋە بەزىلەرنى ئۆزلىرى ئويلىغان ئوبيېكت، يەنى ئاللا بىلەن بىرلەشتۈرىدىغان بىر خىل سەرخۇشلۇقتۇر. [38] بىراق ھەيىە ئاللانىڭ ئىنايىتى بىلەن ئېزىقمىغان.

باشقا سۈپى مۇئەللىپلەر كەبى، ئىبن تۇفايىل «مۇتلەق فانا» دىن ئىبارەت بۇ ئەڭ ئاخىرقى ھالەتنىڭ سۆز بىلەن ئىپادىلەش مۇمكىن بولمايدىغانلىقى توغرىسىدا ئىنچىكە مۇلاھىزە قىلغان. ئۇ گەرچە بۇ خىل ھالەتنىڭ ئېنىق ھالدا «ئەقىلدىن يىراق» ئىكەنلىكىنى بىلسىمۇ، ئەمما ئۇ تەمسىل ۋە ۋاستىلىك سۆزلەر (ئىما) بىلەن بۇ خىل ھالەتنى تەسۋىرلەشكە تاقەت قىلالمىغان. [39] ھەيىەنىڭ ئاخىرقى كەشىفى بەزى جەھەتلەردە غەززالىينىڭكى بىلەن ئوخشىشىپ كېتىدىغان يېڭى پلاتونىزم ۋە تەسەۋۋۇپ تەلىماتىدىكى دەققەت قىلىشقا ئەرزىيدىغان بىر خىل ئارىلاشما دېگەندەك جانلىق ئىبارىلەردە تەسۋىرلەندى. ئاخىرقى مۇتلەق فانا مەرتىۋىسىگە ئۇلاشقاندا (ئۇ ئېھتىمال ئاللانى بىلەر)، ھەيىە ھەتتا ئەڭ ئېگىز ئاسمان ۋە «ئەڭ ئېگىز ئاسماندىكى روھ سۈپىتىدىكى ھەقىقىي ۋەھدەتنىڭ ماھىيىتىمۇ ئەمەس ھەم باشقا ھەر قانداق شەيئىمۇ ئەمەس» شەكىلسىز زاتنى بىلەلىدى. [40] بۇ خىل زاتنى قۇياشنىڭ ئەينەكتىكى ئەكسىگە ئوخشىتىش مۇمكىن، بىراق ئۇ ئۇنىڭ بىلەن ماھىيەت جەھەتتىن تۈپتىن ئوخشاشمايدۇ. كېيىن ھەيىە سامادىكى روھ، ساتورن (زۇھەل) ۋە باشقا پىلانېتلار ئاسمىنىدىكى روھلار، ئەڭ ئاخىرىدا بۇ پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش ئالىمىدىكى روھلارنى كۆردى (بىلدى). بۇ روھلارنىڭ ھەر بىرى گۈزەللىكتە پارلىماقتا ئىدى ۋە بىرىنچى ئاسماندىكى روھلار كەبى تامامەن ئاللانى چۈشىنىش ئۈچۈن تەپەككۇرغا غەرق بولغانىدى. ھەتتا ھەيىە ئۆز روھىنىڭ غەيرىي ماددىلىق ئەسلى شەكلىنى، ئۇنىڭ بىر زامانىدا ئۆزلىرى بەدەن بىلەن بىر گەۋدە بولغان سانسىز روھلار ئىچىدە بىر مىڭ چەمبىرەك بولۇپ ئەكس ئەتكەنلىكىنى كۆردى. بەزىلىرى ئۆزىنىڭ روھىغا ئوخشاش بۈيۈك پارلاق نۇر چاقناتسا، يەنە بەزىلىرى قارىماققا مايماق ــ سايماق ھالدا نۇرىنى يوقاتقان بىر ئەينەكتە ئەكس ئەتكەن شولىغا ئوخشايتتى. ئەملىيەتتە، ھەيىە يېڭى پلاتونىزمنىڭ ئەقلىيچىلىك دۇنياسىغا سەپسالغان ئىدى.

بۇ مەسىلىنىڭ خاتىمىسىدە مۇسۇلمان يېڭى پلاتونىزمىنىڭ ئىككىنچى مۇھىم تېمىسى ئەقىل بىلەن ۋەھىي ياكى پەلسەپە بىلەن دىننىڭ ئاھاڭداشلىقى تەرەققىي قىلدۇرۇلغان. قوشنا بىر ئارالدا

قەدىمكى زاماندىكى پەيغەمبەرلەر يەتكۈزگەن دىنىي ئەقىدە ئەۋج ئېلىۋاتاتتى. ئابسال بىلەن سالامان ئىككىيلەن بۇ دىننى پىششىق بىلىدىغان ۋەكىللىك خاراكتېرىدىكىلەردىن ئىدى. ئابسال بۇ دىنىنىڭ ئىنچكە، باتىنى تەرەپلىرىگە، سالامان بولسا ئۇنىڭ تاشقى، زاھىدى ياكى ئامما تەرەپلىرىگە ئايال ئىدى. ھەممە ياشىغان ئارال توغرىلىق ئاڭلىغان ئابسال قالغان ئۆمرىنى ئىبادەت بىلەن خىلۋەتتە پاشاپ ئۆتكۈزۈش ئۈچۈن بۇ ئارالغا باردى. ئۇ ھەممىنىڭ تېخىچە بۇ ئارالدا مەۋجۇت ئىكەنلىكىنى سەزمەيدۇ. بىر كۈنى ئۇ يىراقتىن ئۇنى كۆزىدۇ. بىراق ئۇنىڭ ئارامىنى بۇزۇشنى خالىمايدۇ. ھەممە بولسا بۇ ناتونۇش زىيارەتچىنىڭ قايسى خىلدىكى ئىكەنلىكىنى بىلەلمەيدۇ. ئەڭ ئاخىردا ئۇلار كۆرۈشىدۇ ۋە دوستلۇقى كۈندىن ـ كۈنگە چوڭقۇرلىشىدۇ. ئابسال ھەممىگە سۆزلەشنى ئۆگەتكەندە، ھەممە ئۆزىنىڭ كەچۈرمىشلىرىنى، بولۇپمۇ تەسەۋۋۇپچە تەجرىبىلىرىنى سۆزلەشكە باشلايدۇ. بۇ يېڭى بايقاشلار ئابسالغا چوڭقۇر تەسىر كۆرسىتىدۇ ۋە ئۇ شۇ زامان ساماۋى كىتابتا تىلغا ئېلىنغان پەرىشتىلەر، پەيغەمبەرلەر، جەننەت ـ دوزاخ توغرىسىدىكى ئايەتلەرنىڭ پەقەت ھەممە ئۆزىگە تايىنىپ ئىدراك قىلىپ بىلگەن روھانىي ھەقىقەتلەرنىڭ ئېنىق ئىبارىلەر بىلەن تەسۋىرلىنىشى ئىكەنلىكىنى ھېس قىلىدۇ. يەنە بىر تەرەپتىن، ھەممە ئابسال ئۆزىگە تەسۋىرلەپ بەرگەن ۋەھىي ۋە دىنىي ئىبادەتلەرگە دائىر ھەر بىر ئىشنىڭ ئۆزى شەخسەن بېشىدىن كەچۈرگەن ئەھۋاللار بىلەن ئۆز ـ ئارا بىرەكىلىكىنى تونۇيدۇ. شۇڭا ئۇ پەيغەمبەرلەر ئېلىپ كەلگەن ۋە ئۇنىڭ مۇنازىرە تەلەپ قىلمايدىغان دەرىجىدە ئىناۋىتى دەستەكىلەنگەن شەرىئەتنىڭ تۈپ يەكۈنىگە مۇتلەق ئىشىنىشلا شەرت. [41]

بىراق، ئىككى مەسىلە ئۇنى داۋاملىق ھەيرەتتە قالدۇرماقتا ئىدى: ① نېمە ئۈچۈن پەيغەمبەر ئىنسانلارغا «ئىلاھىي ئالەم» ھەققىدە بىۋاسىتە ۋە ئوچۇق سۆزلەپ بەرمەيدۇ؟ بۇ ئەجىبا ئىنسانلارنىڭ قۇنتۇقۇزۇۋالغۇسىز دەرىجىدە ئادەملەشتۇرۇش پاتقىقىغا چۆكۈپ كېتىشىدىن ساقلىنىش ئۈچۈنمۇ؟ ② نېمە ئۈچۈن بەلگىلەنگەن ئىبادەتلەر پەرز قىلىندى ۋە بايلىققا ئېرىشىش، يېمەك ـ ئىچمەك ۋە جىنسىي زەۋقلەرگە رۇخسەت قىلىنغانلىقى ئۈچۈن كىشىلەر شۇنىڭ ۋەسۋەسىسىدە ئالدىنىپ ئالدىراش يۈرىدۇ؟

مۇئەللىپ بۇ مەسىلەرنىڭ تېگىگە يوشۇرۇنغان ئېغىر بىر خاتا چۈشەنچىگە دىققەت قىلغان. ھەممە خاتا ھالدا بارلىق كىشىلەرنى «ئۈستۈن قابىلىيەتلىك قىسىم» دەپ تەسەۋۋۇر قىلىشقا باشلىغان. بىراق بۇ كىشىلەرنىڭ نەقەدەر نادان ۋە جاھىل، قالاقلىقىنى بايقاشقا ئۈزۈن ۋاقىت كەتمىگەن. بۇ سەۋەبتىن ئۇ خەلقە بولغان ھېسداشلىقىنىڭ تۈرتكىسىدە، ئۇلارغا ھەقىقەتنى ئاڭلاتقۇزۇش مەجبۇرىيىتىنىڭ تەخىرسىزلىكىنى ھېس قىلدى. نېيىتىنى ئابسالغا ئېيتىپ، ئۇنىڭ رازىلىقىنى ئالغاندىن كېيىن بىرلىكتە سەپەرگە ئاتلاندى. شۇنداق قىلىپ، ئۇلار بىرلىكتە ئابسالنىڭ تۇغۇلغان يۇرتىغا يېتىپ كەلدى. بۇ يەردە ئابسال ھەممىگە ئۆزىنىڭ تەسەۋۋۇرىدىكىدەك بىر ئىمتىيازلىق تەبەقىنى تەشكىل قىلغۇچى دوست ـ بۇرادەرلىرىنى تونۇشتۇردى. ئۇلارنىڭ بىرى سالامان ھازىر مۇشۇ ئارالنىڭ رەھبىرى (ئاقساقىلى) بولغان ئىدى. شۇڭا ھەممە ئاۋۋال ئۇنىڭغا تەبلىغ قىلىشتىن باشلىدى. بىراق زاھىرى ۋە لەفزى (يېزىقتىكى) ئەقىدىلەرنى پىششىق بىلگەن سالامانىڭ ھەممىنىڭ مىستىك ۋە تەمسىل تۈسىدىكى تەبلىغىنى ئاڭلاشقا خۇشى كەلمىدى. دۇنياۋى لەززەت ۋە مەشغۇلاتلارغا چۆكۈپ كەتكەن باشقا كىشىلەرگە بولسا تېخىمۇ خۇش ياقمىدى. ھەممە ئۆزىنىڭ تەبلىغىنىڭ بىھۇدە ئاۋارىچىلىك ئىكەنلىكىنى، چۈنكى كۆپچىلىك خەلقنىڭ ياۋايى ھايۋانلاردىن پەرقسىز ئىكەنلىكىنى تەدرىجىي ھېس قىلدى. شەرىئەت ۋەزى ئۇلار چۈشىنەلەيدىغان بىردىنبىر ئۇسۇلدا، يەنى ھېسسىي تەمسىل ۋە ئەمەلىي بايانلار بىلەن خىتاپ قىلىش جەھەتتە ھەقىقەتەن توغرا قىلغان ئىدى. بۇ چاغدا ھەممە ساۋاق ئالدى. ئۇ سالامان ۋە ئۇنىڭ قەۋمىدىن ئەپۇ سوراپ، ئۆزىنىڭ ئۇلارنى ساماۋى كىتابتىكى يوشۇرۇن ئىبارىلەرنىڭ مەنىسىنى ئىزدەشكە ئۇندىگەنلىكى خاتالىقىنى ئېتىراپ قىلدى. خوشلىشىپ ئايرىلار چاغدا، ئۇ ئۇلارنىڭ ئىلگىرىكىگە ئوخشاشلا شەرىئەتنىڭ ئەمرلىرىگە قاتتىق رىئايە قىلىشنى داۋاملاشتۇرۇشنى ئۈمىد قىلىدىغانلىقىنى ئېيتتى. ئابسال بىلەن بىللە ئۇ ھازىر

شۇنى چۈشەندىكى، بۇ نادان خەلق رىئايە قىلالايدىغان بىردىنبىر بىخەتەر چىقىش يولى ئەگەر ئۇلار بۇنى مەجبۇرىي تەرك ئەتسە، ئۇلار چوقۇمكى ئورنىنى تولدۇرۇۋالغۇسز ھالدا چۈشكۈنلىشىپ كېتىدۇ. ئابسال بىلەن ھەييە ئىغىر تىنغان ھالدا ھەييەنىڭ ئارىلىغا قايتىپ كەلدى. ئۇلار ئارالدا تاشقى دۇنيا بىلەن ئالاقىسىنى ئۈزۈپ، ئاللاغا ئىبادەت قىلىشقا قايتىدىن كىرىشتى. ھەقىقەتنىڭ «زاھىرى» مەنىسىگىلا قانائەت قىلىپ كۆنگەن كىشىلەر ئۈستىدىن مۇۋەپپەقىيەت قازىنالمىغان ھەييە بىلەن ئابسال ئۈزلىرىگە قالغان بىردىنبىر يولنىڭ «ئۈستۈن يارىتىلىش» ياكى يۈكسەك قابىلىيەتكە ئىگە ئىنسانلارغا ماس بىردىنبىر ئۇسۇل بىلەن تېگىگە ئاسان يەتكىلى بولمايدىغان ھەقىقەتلەر ئۈستىدە تەپەككۇر قىلىشنى داۋاملاشتۇرۇش ئىكەنلىكىنى ھېس قىلدى.

شۇنداق قىلىپ، ئىبن تۇفايىل دىن بىلەن پەلسەپىنىڭ ئۆز ئارا ئۇيغۇنلۇقىغا دائىر يېڭى پىلاتونىزمچى تەشەببۇسىنى ئىپادىلىدى. ئۇنىڭ ياكى سەلەفلىرىنىڭ سەمىمىيىتىدىن شۇبھىلەنمىگەن «ھەييە بىننى يەقزان» نىڭ ئوقۇرمىنى خاتا شەرھلەش توغرىسىدىكى گۇمانىنى ھەرگىز يوقىتالمايدۇ. شۇ قەدەر نۇقسانسىز ھالدا ئۇدۇل ياكى ماس دېيىلگەن دىن بىلەن پەلسەپە ھەقىقىتى ئېنىقكى ھەرگىزمۇ ئوخشاش سەۋىيىدە ئەمەس. ھەييەنىڭ تۇرمۇشىدىن بايان قىلىنغاندەك، ئۇنىڭدىكى باش سۆزچى ئۆزى تەبىئىي تەجرىبە ياكى تەپەككۇر جەريانى ئارقىلىق ئېرىشكەن پەلسەپىۋى ھەقىقەت ئاز بىر قىسىم ئىمتىيازلىق كىشىلەرگىلا تالىق بىردىنبىر ھەقىقەتتۇر. يەنە بىر جەھەتتىن، دىنىي ھەقىقەت بۇ ھەقىقىي ھەقىقەتنىڭ زاھىرى ياكى لەفزى مەنىسىدىن تېخىمۇ چوڭقۇرراق بولغان ھەر قانداق مەنىنى تەلەپ قىلمايدىغان ياكى تەلەپ قىلالمايدىغان نۇرغۇنلىغان كىشىلەرگە (خەلقە) تەۋەدۇر. شۇڭا، ئىبن تۇفايىل ئاخىرىدا خۇددى ئىبن باجەنىڭ دەللىلەرنى ئىلگىرى سۈرگىنىدەك، ئىلاھىي يورۇتۇش ياكى ئىلاھىي تاللاش لۇتفىغا پەقەت ھەقىقەت ئىزدىگۈچى ئېسىل ياكى ئالاھىدە كىشىلەرنىڭلا لايىق ئىكەنلىكىنى شەرھلىگەن بۇيۇك تەلىماتنى ئوتتۇرىغا قويدى.

3. ئىبن رۇشد ۋە ئارىستوتېلىزمنى قوغداش

XIئەسىرنىڭ باشلىرىغا كەلگەندە، ئىبن سىنا مۇسۇلمانلار دۇنياسىنىڭ شەرقىي رايونىدا گرېك پەلسەپىسىنىڭ سىمۋولىغا ئايلاندى. غەززالىينىڭ يېڭى پلاتونىزمغا قىلغان ھۇجۇمى پۈتكۈل پەلسەپە ئىشلىرىغا تۈپتىن خىيىمخەتەر ئېلىپ كەلدى. بىراق ئىبن سىنادىن كېيىنكى پەلسەپە ۋە ئىلاھىيەتتىكى تەرەققىيات ئىسلامىي تۇرمۇش قارىشىغا يېڭى ئۆلچەم ئاتا قىلغان ئەقلىي روھنىڭ ئۈزاقىلىق داۋاملىشالايدىغانلىقىنى ئاشكارىلىدى. پۈتكۈل تالاش ـ تارتىشلار ئۆز ئىسمى بىلەن مۇناسىۋەتلىك بولغان ئارىستوتېلىنىڭ تارتقان زىيىنى ئەڭ چوڭ بولدى. ئۇ گەرچە دائىم قايتا ـ قايتا تىلغا ئېلىنسىمۇ، ئەمما خاتا ھالدا پلاتون دەپ قارالدى، ئەپلاتون بىلەن ئوخشاش كۆزقاراشلىرى، ھېرمىسنىڭ شاگىرتى، ھەتتا ھۆرمەتكە لايىق بىر خۇدالىق دىنىغا ئىشەنگۈچى بىر مۇتەپەككۇر سۈپىتىدە سالامىلاندى. ئۇنىڭ تەلىماتلىرى ئەمەلىيەتتە تاكى XII ئەسىرنىڭ ئاخىرقى مەزگىلىگە قەدەر سىر ھالەتتە تۇرغانلىقىنىڭ ھەيران قالغۇچىلىكى يوقىكى، بۇ ئەسىردە ئىسلامىيەتتە تۇنجى ۋە ئەڭ ئاخىرقى بۇيۇك ئارىستوتېلچى پەيلاسوپ ئوتتۇرا ئەسىرنىڭ ئاخىرقى يىللىرىدىكى لاتىن يازغۇچىلىرى ئارىسىدا ئاۋىرروئېس ئىسمى بىلەن تونۇلغان كوردوۋالىق ئىبن رۇشد پەلسەپە سەھنىسىدە پەيدا بولدى.

ئەبۇ ۋالىد مۇھەممەد ئىبن ئەھمەد بىن رۇشد 1126 ـ يىلى مۇسۇلمان ئىسپانىيىسىدە بىر داڭلىق ئالىم ھەم فەقىھ ئائىلىسىدە تۇغۇلغان. ئۇ كىچىك چېغىدا ئەنئەنىۋى ئىلىم ـ تەربىيە ئالغان بولۇپ، ئاساسلىقى تىل تەھسىلى، فىقھ ۋە مەدرىس كالامىيىتىنى ئۆگەنگەن. خۇددى ئەينى ۋاقىتتىكى تېبابەت ساھەسىدە بىرىنچى ئورۇندا تۇرىدىغان نوپۇزلۇق شەخس ئىبن زوھۇر بىلەن بولغان دەسلەپكى ئالاقىلىرى ۋە ئۆزىنىڭ 1169 ـ يىلى يازغان تېبابەتكە ئائىت داڭلىق ئەسىرى «كۇللىيات» (ئەل كۇللىيات) قاتارلىقلار ھۆكۈم قىلىشقا بولغىنىدەك، ئۇنىڭ تېبابەت جەھەتتىكى تالانتى قىسقا ۋاقىت

ئىچىدە كۆزگە كۆرۈندى. ئۇنىڭ پەلسەپە تەھسىلىنى ئىسپاتلايدىغان يېتەرلىك ماتېرىياللار يوق. بىراق ئىچكى دەللىلەر ئۇنىڭ ئاساسلىقى ئۇستازلىرىنىڭ ئىبن باجە بىلەن ئىبن تۇفايىل ئىكەنلىكىنى ئېنىق كۆرسەتتى. ئەمەلىيەتتە، ئىبن رۇشدنى پەلسەپە ۋە ئىلمگە بولغان قىزىقىشلىرى يۇقىرىدا زىكرى قىلىنغان خەلىپە ئەبۇ ياقۇپ يۈسۈپكە 1169 ـ يىلى ئىبن تۇفايىل ئۆزى تونۇشتۇرغان. [42]

ئۇنىڭ بۇ خەلىپە بىلەن كۆرۈشۈشى ھەققىدىكى تەپسىلىي خاتىرىنى ئىبن رۇشدنىڭ تالىپلىرىدىن بىرىنىڭ بايانىغا ئاساسەن تارىخچى مەراكۇش خاتىرىلىگەن. [43] ئىبن رۇشد خەلىپە بىلەن كۆرۈشۈش بىلەنلا، خەلىپە ئۇنى ئالەمنىڭ مەڭگۈلۈكلۈكى (قەدىمىيلىكى) دىن ئىبارەت قىيىن مەسىلە توغرۇلۇق سۆزلەشكە بۇيرۇغان. بۇ پەيلاسوپ بىر ئاز ھەيران قالغان. چۈنكى ئۇ بۇ خەلىپىنىڭ پەلسەپىگە مەيلى بارلىقىنى چۈشەنمەيتتى ھەم ئىبن تۇفايىل بىلەن خەلىپىنىڭ ئۆزىگە قارشى كېڭەشكەنلىكىدىنمۇ خەۋەرسىز ئىدى. كېيىن مەلۇم بولدىكى، ئەسلىدە بۇ خەلىپە ياشىنىپ قالغان ئىبن تۇفايىلنىڭ مەسلىھەتىنى ئالغاندىن كېيىن، ئۆزى ئۈچۈن ئارىستوتېلنىڭ مەنىسى چوڭقۇر، سىرلىق ئەسەرلىرىنى شەرھلىيەلەيدىغان بىر كىشى ئىزدەۋاتقان ئىكەن. خەلىپە بىلەن كۆرۈشۈشنىڭ ئىككى كۇنكرېت نەتىجىسى بولدى. بىرى، ئىبن رۇشد سېۋىللىنىڭ شەرىئەت قانۇنلىقىغا تەيىنلەندى. ئىككىنچىسى، ئۇ خەلىپىنىڭ ئارزۇسى بويىچە، ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى تەپسىر قىلىشنى ئۈستىگە ئالدى. بىراق ئىككى يىلدىن كېيىن، ئىلگىرى ئۇنىڭ ئاتا ـ بوۋىسى تۇتقان ئەمەل قانۇنلۇق سالاھىيىتى بىلەن كوردوۋاغا يۆتكەلدى. [44] ئەڭ ئاخىرىدا ئۇ 1182 ـ يىلى ئىبن تۇفايىلنىڭ ئورنىنى بېسىپ، ماراكەشتىكى مۇۋاھھىدلەر ئوردىسىدا خەلىپىنىڭ تېۋىپى بولدى.

1184 ـ يىلى ئەبۇ ياقۇپ باقىغا سەپەر قىلغاندىن كېيىن، ئۇنىڭ ئوغلى ئەبۇ يۈسۈپ (ئەل مەنسۇر) تەختكە ۋارىسلىق قىلدى. بۇ ئىبن رۇشدنىڭ ئوردىدىكى يۇكسەك ئورنىغا بىۋاستە ئۆزگىرىشلەرنى ئېلىپ كەلمىدى. بىراق 10 يىلدىن كېيىن، جامائەتنىڭ بېسىمى ياكى مۇۋاھھىدلەر ئوردىسىغا دائىم كىرىپ ـ چىقىپ تۇرغان بۇ پېشقەدەم قازىغا بولغان شەخسىي ئاداۋەت تۇپەيلىدىنمۇ ئەيتاۋۇر، ئۇ تۇيۇقسىز ئەتىۋارلىنىشتىن قالدى. خەلىپە ئىبن رۇشدنىڭ كىتابلىرىنى كۆيدۈرۈشكە، ئۇنى ئۇنىڭ پەلسەپە ۋە ئىلىم تالىپلىرى بىلەن بىرلىكتە كوردوۋانىڭ شەرقىي جەنۇبىدىكى بىر كىچىك كەنت ئالسانا (لۇسەنا)غا سۈرگۈن قىلىشقا پەرمان چۈشۈردى. بۇ چاغدا خەلىپە بۇ خىل ئىلىم (پەلسەپە)نى تەتقىق قىلىشنى مەنئى قىلىپ چەكلەش بۇيرۇقى چىقارغانىدى. لېكىن ئۇزۇن ئۆتمەي ئىبن رۇشد يەنە قايتىدىن ئەتىۋارلاندى. ئاڭلاشلارغا قارىغاندا، خەلىپە ئۇنىڭ پەلسەپە تەتقىقاتىنى ئەسلىگە كەلتۈرۈشىگە ئىجازەت بەرگەنمىش. [45] 1198 ـ يىلى ئىبن رۇشد 72 يېشىدا ئالەمدىن ئۆتكەن.

ئىبن رۇشدنىڭ پەلسەپىۋى ئەسەرلىرى ئىمپېرىيىنىڭ شەرقىدىكى بۈيۈك پەيلاسوپلارنىڭكىدەك زور ھەجىملىك ۋە خىلمۇ خىل ئىدى. ئىككى ئۆزگىچە ئالاھىدىلىك ئۇنىڭ ئەسەرلىرىنى ئىسلام دۇنياسىدىكى ئۇنىڭ ئىككى تەڭدىشى ـــ ئىمپېرىيىنىڭ شەرقىدىكى داڭلىق ئۇستاز فارابى بىلەن ئىبن سىنانىڭ ئەسەرلىرىدىن پەرقلەندۈرۈپ تۇراتتى. يەنى ئارىستوتېل ئەسلى ئەسەرلىرىنى تەپسىر قىلغان چاغدىكى ئىنچىكە ئېھتىياتچانلىقى ۋە پەلسەپە ـ دىن مۇناسىۋەتتىدىن ئىبارەت بۇ كونا ھەم قىيىن مەسىلىنى كۆچىنىڭ يېتىشىچە ھەل قىلىشقا تىرىشىشى جەھەتتىكى ئەستايىدىللىقى، ئۇ ـ چىنچى ئالاھىدىلىكىنىمۇ تىلغا ئېلىشقا تېگىشلىك. ئۇنىڭدىن باشقا، ھېچبىر پەيلاسوپ ئىلگىرى قانۇنلۇق ۋەزىپىسى ئۆتىمىگەن ياكى فىقھىگە دائىر سىستېمىلىق ئەسەرلەرنى يازمىغان. ئاز دېگەندىمۇ بۇ تۇردىكى ئەسەرلەردىن ئىككىسىنى ئۇ يازغان دەپ قارىلىدۇ. ئۇنىڭ بىرى «بىدايەتۇل مۇجتەھىد ۋە نىھايەتۇل مۇقتەسىد» بۇگۈنچىگە ساقلانماقتا. ئۇنىڭ تېبابەتكە ئائىت ئەسەرلىرى گەرچە بۇ كىتابىمىزنىڭ تەتقىقات دائىرىسىنىڭ سىرتىدا بولسىمۇ، يەنىلا تىلغا ئېلىپ قويىمىز. ئۇنىڭ ھازىرغىچە ساقلانغان تېبابەت ئەسىرى «كۇللىيات» ۋە تېبابەتكە دائىر بىر تۇركۈم ئىنجادىي

كىتابلىرىدىن باشقا، كۆپىنچىسى گىرىنىنىڭ ئەسەرلىرىنىڭ ئاساسىي مەزمۇنىدىن تۈزۈلگەن. گىرىن II ئەسىردە ئىسكەندەرىيىدە ياشىغان تېۋىپ ھەم پەيلاسوپ. ئۇنىڭ ئىسلام پەلسەپىسى ۋە تېبابىتىگە كۆرسەتكەن تەسىرى پات ـ پات تىلغا ئېلىنىپ تۇرىدۇ.

گەرچە تەپسىر مېتودىنى ئىبن رۇشىد ئىجاد قىلغان [46] دېگەن ئومۇمىيۈزلۈك ئېتىراپ قىلىنغان قاراش ھازىر تەرك ئېتىلىشكە تېگىشلىك بولۇپ قالغان بولسىمۇ، ئەمما شەك ـ شۈبھىسىزكى، ئۇ ئوتتۇرا ئەسىردىكى ئەڭ مەشھۇر پەيلاسوپ سان توماس ئاكىئوناستىن ئىلگىرى تەپسىر مېتودىدىن تولۇق پايدىلانغان. بۇ مېتود ئېنىقكى «قۇرئان»نى تەپسىر قىلىش ئۇسۇلى بىلەن ئوخشىشىدۇ ھەم فارابى ئارىستوتېلنىڭ مەنتىقە ئەسەرلىرىنى شەرھىيلىگەندە دائىم قوللانغان. ئىبن سىنامۇ يوقىلىپ كەتكەن ئەسەر «ئەل ئىنساپ»تا قىسمەن دەرىجىدە بۇ مېتودنى ئىشلەتكەن. [47]

ئىبن رۇشىد ئارىستوتېلنىڭ ئەسەرلىرىگە ئادەتتە چوڭ، ئوتتۇرا ۋە كىچىك ئۈچ تۈر بويىچە تەپسىر يازدى. ئانچە مۇھىم ئەمەسلىرىدىن سىرت، ئۇ ئارىستوتېلنىڭ بارلىق ئەسەرلىرى، پلاتوننىڭ «جۇمھۇرىيەت»، پۇرفىرىنىڭ «ئىساگوگ» گە شەرھ يازدى. گەرچە بۇ ھەقىقەتەن راست بولسىمۇ، ئەمما بۇ تەپسىرلەر بىلەن ئوخشاش ۋاقىتتا يېزىلغان چوڭ، ئوتتۇرا، كىچىك شەرھ نۇسخىسىدىن پەقەت ئارىستوتېلنىڭ «فىزىكا»، «مېتافىزىكا»، «روھ ھەققىدە»، «ئاسترونومىيە» ۋە «ئىككىنچى ئانالىتىكلەر» قاتارلىق بىر قانچە ئەسەرلىرىلا بار. [48] چوڭ ۋە ئوتتۇرا شەرھ ئارىسىدىكى پەرقلەرنى ئايرىشمۇ دائىم ئۇنچىۋالا ئاسان ئەمەس ئىدى. يەنە بىر جەھەتتىن، مەنەن تەرجىمە ياكى قىسقىچە مەزمۇن، قىسقا تەرمىلەر دېھستئوس، گالېن ۋە ئافرودىسىئاستىكى ئالىكساندىرنىڭ بىر قەدەر قەرەرلىكى (ۋاجىپ بى ـ غەيرىھى ۋە ۋاجىپ بى ـ زاتىھى) ئوتتۇرىسىدىكى پەرق ئالاھىدە بايان قىلىنغان. كېيىنكى بىر قانچە خىل ئەسەرلەردىن باشقا يەنە نۇرغۇنلىغان شەرھلەردە، «تەخنافوت» (يوقىلىشتىكى يوقىلىش) كىتابى ۋە ئىلاھىيەتكە دائىر ئىككى خىل ئاساسلىق كىتاب «فەسىل ئەل ماقال» بىلەن «ئەل كەشىف ئەن مەناھىج ئەل ئادىللاھ»دا ئىبن سىنا بىلەن فارابى كۆپ تىلغا ئېلىنغان.

ئەمەلىيەتتە، ئىبن رۇشىد ئەسەرلىرىدىكى بۇ ئۈچ ئاساسىي قىسىمنى ئۇنىڭ ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى تەپسىر قىلىشى ياكى بايان قىلىشى دېيىشكە بولىدۇ. ئۇ ئۆزىچە: 1) فارابى بىلەن ئىبن سىنا ئۇنى بۇرمىلىدى. 2) ساپ ئارىستوتېلىزمنىڭ نامىنى خاتا چۈشەندى دەپ قاراپ، ئۇ ئىككىيلەننى تەنقىدلىگەن. 3) مۇۋاپىق چۈشىنىلگەن پەلسەپە بىلەن مۇۋاپىق شەرھىيلەنگەن شەرىئەت ئارىسىدىكى ئەسلى ئۇيغۇنلۇقنى كۆرسەتكەن.

بۈگۈنگە قەدەر ئوتتۇرا ئەسىر تارىخچىلىرى ئىبن رۇشىدنى بىر تەپسىرچى قاتارىدا كۆرۈپ تەتقىق قىلىشقا مايىل بولغانلىقتىن، ئۇنىڭ ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى شەرھلەش جەھەتتىكى تۆھپىسىنى ئاساسلىق تەكىتلەپ تونۇشتۇرغان. بىراق، ئىبن رۇشىدنىڭ ئىسلامىيەت پەلسەپىۋى پىكىرلەر تارىخىدىكى ئورنى تۈپتىن پەرقلىق. يۇقىرىقى پوزىتسىيىدە ئىپادىلەنگەن كۆز قاراشتىكى خاتالىق كىشىنى ھەقىقەتەن ئەپسۇسلاندۇرىدۇ. چۈنكى بۇ بىر تەرەپتىن ئىبن رۇشىدنى مۇسۇلمان سىگەردنى بىرابانت كەبى، رىم كاتولىك دىنىنىڭ دىنىي جەمئىيەتكە قارشى مەلۇم نوپۇزلۇق رەھبىرى دەپ تەسۋىرلىگەن بولسا، يەنە بىر تەرەپتىن، ئۇنى ئىسپانىيە بىلەن فرانسىيىنىڭ جەنۇبىدىكى يەھۇدىيلار ئارىسىدا يېڭى ئەۋج ئالغان ئەقلىي دولقۇننىڭ داھىيسى دېيىشكە سەۋەبچى بولغان. بۇ يەنە ئۇنىڭ پەلسەپە بىلەن دىن ئوتتۇرىسىدىكى ئۈزۈلمەي كېلىۋاتقان مۇناسىۋەت مەسىلىسىدىكى ئىجادىي تۆھپىسىگە سەل قارىغانلىق. ئۇنىڭ بۇ جەھەتتىكى مۇستەھكەم ئىشەنچىسى قارىماققا ئۇنىڭ مىللىي سالاھىيەتتىن مەھرۇم بولۇشىنىڭ نەتىجىسىنى ئۆز ئىچىگە ئالغاندەك قىلاتتى. ھېچكىم ئىبن رۇشىدنىڭ ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى شەرھلەش جەھەتتىكى تۆھپىسىنىڭ تۆۋەن مۆلچەرلىنىشىنى ئۈمىد قىلمايدۇ. چۈنكى بۇ جەھەتتە ئۇ بىر توپ خەلقئارالىق ئالىملار توپى، يەنى تېئوفراستوستىن باشلاپ فارابى ۋە سان توماس ئاكىئوناسقىچە ئۆزلىرىنىڭ ئىنسانىيەت پەلسەپىسىنىڭ بىرلىكىنىڭ ئورتاق ئىشلىرى ئۈچۈن قوشقان تۆھپىلىرى بىلەن بايان قىلىنغانلارنىڭ ئەڭ ئالدىنقى

قاتاردىكى ھەممە ئېتىراپ قىلغان ئىناۋەتلىك ئورۇندا تۇرغان. بىراق بۇ جەريانداً، ئەگەر ئۇنىڭ ئەڭ مۇھىم ئەقلىي قىزغىشى بىلەن ئىسلامىيەت ئىدىئولوگىيە تارىخىنىڭ كونتېكىستلىرىدىكى ئورنىغا سەل قارالسا، بۇ ئۇنىڭغا قاتتىق ئۆۋال قىلغانلىق بولىدۇ.

ئىبن رۇشدنىڭ مىللىي سالاھىيەتتىن مەھرۇم بولۇشىغا سەۋەبچى بولغىنى چوڭقۇر ئەھمىيەتلىك تارىخىي شارائىت ئىدىكى، XII ئەسىرنىڭ ئاخىرىدا غەربىي ياۋروپادا ئارىستوتېلىزمنىڭ قايتا گۈللىنىشىگە ئەگىشىپ، ئۇ تېزلا يەھۇدىيلار بىلەن خېرىستىئانلار ئارىسىدا سەل قاراشقا بولمايدىغان بىر داھىي دەپ ئېتىراپ قىلىندى. ئۇ مۇسابىن مەيمۇن (مەيمۇندىس 1204 ـ يىلى ۋاپات بولغان) ۋە ئۇنىڭ شاگىرتى يۇسۇپ بىن ياھودىنىڭ يۇكسەك ھۆرمىتىگە ئېرىشكەن بولۇپ، بۇ ئارقىلىق ئۇنىڭ يەھۇدىيلار ئارىسىدا ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى شەرھلىگۈچى مۇنەۋۋەر مۇفەسسىر شۆھرىتى تىكلەندى. XII ئەسىرنىڭ ئاخىرقى مەزگىللىرىدىن ئىلگىرى ئىبن رۇشدنىڭ ئەرەبچە ئەسەرلىرى يەھۇدىي ئالىملىرى تەرىپىدىن ئوقۇلغان. بۇ ئالىملارنىڭ پەلسەپىۋى مەدەنىيىتى خۇددى رېنان ئېيتقاندەك: «ئىسلامىي مەدەنىيەتنىڭ ئەكسىدىن باشقا ھېچنەرسە يوق» [49] ئىدى. بىراق، XIII ئەسىرنىڭ باشلىرىغا كەلگەندە، يەھۇدىيلارنىڭ پىيرەنېس تاغ تىزمىسىدىن باشقا، ئوتتۇرا يەر دېگىز قىرغاقلىرىنى بويلاپ تارقاق ئولتۇراقلىششى ئۇنىڭ ئەسەرلىرىنىڭ ئىبرانى تىلىغا تەرجىمە قىلىنىشىنى تەقەززا قىلدى. مۇسېس بىن تىببون، ياقۇپ بىن ئاببا ماري، سىمېئون ئاناتولى، سولومون بېن جۇسەف بىن جوپ، زېراكېئا بېن ئىسھاق ۋە يۇسۇپ بېن ماكىس قاتارلىقلار XIII ئەسىردە ئۇنىڭ ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلغان داڭلىق تەرجىمانلار ئىدى. XIV ئەسىردە ئۇنىڭ ئەسەرلىرىنى تەرجىمە قىلغۇچىلاردىن كالونىمۇس بېن كالونىيمۇس، بىن تودروس ۋە ساموئېل بېن جۇداھ بېن مېشوللان قاتارلىقلار بار. [50] XIV ئەسىرنىڭ بىر ئۆزگىچە ئالاھىدىلىكى ـ ئىبن رۇشدنىڭ شەرھىلىرى ئاساسىدا شەرھىيدىن تاشقىرى بىر دولقۇننىڭ قوزغىلىشى ئىدى. [51]

يەھۇدىي سەھنىسى پەقەت ئىبن رۇشد ئەسەرلىرىنىڭ غەربكە يۆتكىلىشىدىكى بىرىنچى قەدەم ئىدى. خۇددى روگېر باكون (تەخمىنەن 1294 ـ يىلى ئۆلگەن) بىلەن رايموند مارتېن (1284 ـ يىلىدىن كېيىن ئۆلگەن)نىڭ ئەھۋالىدا بايان قىلىنغاندەك، يەھۇدىيلار بىلەن خرىستىئانلار ئارىسىدىكى يېقىن مەدەنىيەت مۇناسىۋىتى سەۋەبى شۇنداقلا ئىبرانى تىلىنىڭ غەربىي ياۋروپادىكى كەڭرى ئومۇملىششى تۈپەيلى ئەرەبچە پەلسەپىۋى ئەسەرلەرنىڭ لاتىنچە تەرجىمىسى دائىم ئىبرانى تىلى ئارقىلىق بولغان. بۇ XIII ئەسىرنىڭ باشلىرىدا ناھايىتى ئەۋج ئالغان ئىدى. 1217 ـ يىلى ۋە 1230 ـ يىلى ئارىلىقىدا شوتلاندىيىلىك مىكائىل (مىشەل) ئىبن رۇشدنىڭ «ئاسترونومىيە ۋە ئالەمنىڭ بارلىققا كېلىشى» (سەماۋەل ئالەم)، «روھ ھەققىدە»، «ئېپتىدا ۋە ئىنتىھا»، «فىزىكا»، «مېتافىزىكا»، «ھاۋارايى ئىلمى» (مېتىئورولوگىيە)نىڭ تەپسىلىي، شۇنداقلا «كىچىك تەبىئەت» ۋە «ـ دۇنيانىڭ ماھىيىتى»نىڭ مەنەن تەرجىمىسىنى لاتىنچىغا تەرجىمە قىلغان. يەنە بىر تەرەپتىن، گېرمانىيىلىك ھېرمان 1240 ـ يىل ۋە 1256 ـ يىل ئارىسىدا «شېئىرىيەت» بىلەن «نېكوماكېئا ئېتىكىسى» نىڭ ئومۇمىي مەزمۇنىنى تەرجىمە قىلغان [52]. قالغان شەرھلەرنى تەدرىجىي ھالدا بەزىبىر ئانچە نامى چىقمىغان ئالىملار تەرجىمە قىلغان. ئىبن رۇشدنىڭ 38 پارچە تەپسىر ئەسىرىنىڭ ئىچىدىكى جەمئىي 15 ى XIII ئەسىر ئىچىدە ئەرەبچىدىن بىۋاستە لاتىنچىغا تەرجىمە قىلىنغان. [53]

كېيىن، ئىبن رۇشدنىڭ شەرھلىرى غەربىي ياۋروپادىكى ئارىستوتېل مىراسلىرىنىڭ بىر قىسمى دېگۈدەك بولۇپ قالغان. ئىبن رۇشدنىڭ مۇسۇلمان ئىمپېرىيىسىدە ھېچقانچە شاگىرتى ياكى ئىز باسارى يوق. ھەتتا ئۇنىڭ تەتقىقاتچىلىرىنىڭمۇ كارى چاغلىق. ئېھتىمال ئىبن تەيمىي (ئۆلۈمى: 1327) دىن باشقا، ئۇلارنىڭ ئىچىدىكى ھېچكىم ئىبن سىنانى تەتقىق قىلغۇچى غەززالىي كەبى نوچى بولالمىغان. بىراق ئۇنىڭ غەربتىكى ئەگەشكۈچىلىرى ۋە تەتقىقاتچىلىرى پارلاق بىر سەپنى تەشكىل قىلغان بولۇپ، ئۇ شەخسلەر ـ مەيمۇندىس، سىگەر دې برابانت، مۇسەس بىن تىببون، لەۋى بىن گېرسون، ئالبېرت زې گېرېت، سان توماس ئاكىئوناس.

مۇسۇلمان ئىبن رۇشدنىڭ پەلسەپە ۋە ئىلاھىيەت ئىدىيىسىنى توغرا چۈشىنىشتىكى ئەڭ مۇھىم مەنبە شەك ـ شۇبھىسىزكى ئەڭ بۈيۈك پەلسەپە ئىلاھىيەت ئەسەرلىرىدىن بىرى بولمىش «تەخافۇت ئەل تەخافۇت» (يوقىلىشتىكى يوقىلىش) تۇر. ئېھتىمال 1180 ـ يىللىرى يېزىلغان بۇ ئەسەر ئىبن رۇشدنىڭ ئەڭ پىشقان پىكىرلىرىنىڭ مېۋىسى ۋە غەززالىينىڭ گرېك، ئىسلام پەلسەپىسىگە بولغان تەنقىدىگە قارىتىلغان سىستېمىلىق رەددىيىنى تەشكىل قىلغان. ئۇنىڭدىن سىرت، ئۇ يەنە مۇئەللىپنىڭ ئەڭ ئاساسلىق پىكىرلىرىنى قىزىق نۇقتىدا گەۋدىلەندۈرگەن ئۇستا ھۈنەرچىنىڭ ناماياندىسىدۇر.

بىز يەنە تىلغا ئالمىزكى، غەززالىي ئەڭ شىددەتلىك ھۇجۇمنى ئۆزى ئارىستوتېل ئەسەرلىرىنى تەپسىرلىگۈچى ئەڭ داڭلىق ئىككى نەپەر مۇسۇلمان پەيلاسوپ فارابى بىلەن ئىبن سىناغا قارىتىتى. ئىبن رۇشد بۇ ئىككى مۇسۇلمان پەيلاسوپنى قوغداپلا قالماستىن، بەلكى ھەمىشە ئۇ ئىككىيلەنىڭ ھەقىقىي ئارىستوتېل تەلىماتىدىن قانچىلىك ئېغىپ يىراقلاپ كەتكەنلىكىنى ياكى غەززالىينىڭ دەلىلىنىڭ قايىل قىلىش كۈچىنى كۆرسىتىش بىلەن قانائەتلىنىپ يۈردى. ئارىستوتېلنىڭ ئەسلى ئەسەرلىرىنى ئىنچىكە تەتقىق ۋە ئانالىز قىلىش بىلەن ئۇ بۇ خىل ئېغىش دەرىجىسىنى باشقا ھەر قانداق مۇسۇلمان پەيلاسوپقا قارىغاندا تېخىمۇ ئېنىق بېكىتىپ، ئىسلامىيەت پەيلاسوپلىرى بىلەن كالامچىلىرى ئارىسىدىكى ھەر قايسىسى ئۆز گېپىنى يورغىلىتىدىغان تالاش ـ تارتىشنى پەسكويغا چۈشۈرۈپ، ئۇلارنى ئۆز يولىغا سالدى. ئۇنىڭ «فىزىكا» ۋە «مېتافىزىكا» قاتارلىق بەزىبىر بۈيۈك شەرھلىرىدە بۇ مەسىلىلەرنىڭ بىر قىسمى «تەخافۇت» تىكىدىنمۇ تولۇق مۇزاكىرە قىلىنغان بولسىمۇ، ئەمما بۇلار ھەر قانداق يەردە پەلسەپە بەس ـ مۇنازىرىسىگە ئائىت بۇ مەشھۇر رىسالىلەر توپلىمىدىكىدەك ئېنىق ۋە مول ئىپادىلەش ماھارىتى بىلەن ئوتتۇرىغا قويۇلمىغان.

دىن ـ پەلسەپە مۇناسىۋىتى

ئىبن رۇشدنىڭ غەززالىينىڭ ئىبن سىناغا قارشى ھۇجۇمىغا بەرگەن باھاسىنى مۇتالىئە قىلىشتىن ئىلگىرى، ئۇنىڭ پەلسەپە بىلەن شەرىئەتنىڭ مۇناسىۋىتىدىن ئىبارەت دائىم مەۋجۇت مەسىلىگە قوشقان زور تۆھپىسىنى تەپسىلىي تەكشۈرۈپ بېقىش زۆرۈر. كىندىنىڭ زامانىدىن باشلاپ، بۇ مەسىلە ئىلاھىيەتشۇناسلارنىڭ پەيلاسوپلارغا قارشى تۇرىدىغان مۇھىم تالاش ـ تارتىش مەسىلىلىرىنىڭ بىرى ۋە مۇسۇلمانلار زېمىنىدىكى پەلسەپىۋى ئىزدىنىش مېھنىتىگە چۈشكەن بىر ئېغىر قارا كۆلەڭگە ئىدى. ئىبن رۇشد ئۆزى ئۇنۇملۇك ھالدا مەسىلىنى بىر تەرەپ قىلالايدىغان بىر كەسكىن ئىلاھىيەت مېتودىنى ئىلگىرىكى ھەر قانداق سەلەفلەر (ئەجدادلىرى) دىنمۇ نەچچە ھەسسە سىستېمىلىق ھالدا تەرەققىي قىلدۇردى.

بۇ مېتودنىڭ باشلىنىش نۇقتىسى ھەقىقەتنىڭ ھەر قانداق شەكلىدىكى نامايان بولۇشنىڭ بىردەكلىكى توغرىسىدىكى كېيىنكى مەزگىلدىكى يېڭى پلاتونىزمچى تەشەببۇستۇر. سادىق قېرىنداشلار ئۈيۈشمىسى بۇ خىل تەشەببۇسنى بەلكىم X ئەسىردە تۇنجى قېتىم تارقاتقان. ئەمما ئۇ مۇقەررەر ھالدا ئىبن راۋاندى ياكى رازى قاتارلىق ئەركىن پىكىرچى مۇتەپەككۇرلار تەرىپىدىن ئەمەس، بەلكى كىندى، فارابى، ئىبن سىنا ۋە پۈتكۈل ئىشراقىيە تەرەپدارلىرى تەرىپىدىن قوبۇل قىلىندى. خۇددى جامبىلىكوس، داماسكىئوس، سىمپلىكىئوسنىڭ مۇرەسسەچىلىكىدە بايان قىلىنغاندەك [54]، بارلىق ھەقىقەتلەرنىڭ بىردەكلىكى چۈشەنچىسى ئېنىقكى گرېك يېڭى پلاتونىزم ئەنئەنىسىدىن مىراس قالغان. ئۇ مۇسۇلمان پەيلاسوپلار ئۆزلىرىنىڭ پەلسەپىۋى تەتقىقاتىنىڭ توغرىلىقى، ئىلاھىيەتشۇناسلارغا يول قويۇشى ۋە ئەقىلنىڭ ئىچكى بىرلىكىگە بولغان كۈچلۈك تەلىپى نۇش ئارزۇسىنى قاندۇرۇشىدىكى بىردىنبىر مەنتىقىگە ئۇيغۇن ئۇسۇلدۇر.

«قۇرئان»دا مول ئۇچرايدىغان تەشبىھلەر (جانلىقلاشتۇرۇلغان ئىبارىلەر) باشلىنىشتىلا بۇ بىردەكلىك توغرىسىدىكى كەسكىن مەسىلىنى ئوتتۇرىغا قويدى. «قۇرئان»دا تىلغا ئېلىنغان «ئەرشتىن ئورۇن ئالماق» («قۇرئان» 7 ـ سۈرە 54 ـ ئايەت) ۋە قىيامەت كۈنى ئاللاغا قاراشنىڭ مۇمكىنچىلىكى («قۇرئان» 75 ـ سۈرە 22 ـ ئايەت) ئىشارەت قىلىنغان. «قۇرئان» ئايەتلىرىدىكى بۇ ئىككى گەۋدىلىك مىسال ۋاسىل بىن ئاتادىن باشلاپ بىر قەدەر ئەقلىي (راتسىئونالىزملىق) كاللىغا ئىگە كالامچىلارنى بۇ تەشبىھلەرنى ئەقلىي مەزمۇن بىلەن شەرھلەش ۋە ئاللانىڭ غەيرىي جىسمانىيلىكىگە نۇقسان يەتكۈزمىگەن ھالدا بايان قىلىش ئۈچۈن بۇ بىردىنبىر مەنتىقىگە ئۇيغۇن ئۇسۇلغا مۇراجىئەت قىلىشقا مەجبۇرلىدى. شۇنىڭ بىلەن، «ئەرشتىن ئورۇن ئېلىش»نى مۇئتەزىيلەر ۋە مۇئتەزىيلەردىن كېيىنكى ئىلاھىيەتشۇناسلار ئاللانىڭ ئەڭ ئالىي ھاكىمىيىتى ياكى ھەيۋىتىنى نامايان قىلىشقا سىمۋول قىلىنغان دەپ ئىزاھلىدى. ئاللانىڭ جامالىغا «قاراش»نى بولسا قۇتلۇق كۆز نۇرىغا ئوخشىتىش دەپ چۈشەندى.

مالىك بىن ئەنەس (ئۆلۈمى: 795 ـ يىلى) ۋە ئەخمەد بىن ھەنبەل كەبى بىر قەدەر قەتئىي فەقىھ ۋە مۇفەسسىرلەر بۇ تەشبىھلەردىن بەك قايمۇقۇپ كەتمىدى. «قۇرئان» ئايەتلىرىنىڭ مۇتلەق ئىشەنچلىكلىكى ۋە مۇقەددەسلىكىگە بولغان شەرتسىز ئېتىقادتا، ئۇلار پەقەت ئۇنىڭدىكى ھەقىقەتنى قوبۇل قىلىشنى خالىدى. بىراق ئۇلار ۋە كېيىنكى بىر قانچە ئەسىردىكى زاھىرى مەنىسىگىلا ئېسىلىۋالغۇچى ۋە يېرىم زاھىرى چۈشەنگۈچىلەرنىڭ بۇ كۆز قارىشى راستىئونالىزمچى ئىلاھىيەتشۇناسلار بىلەن پەيلاسوپلارنىڭ پەقەت كاشىلا ئىزدەش ئەقلىي ھەۋەسلىرىنى قاندۇرالمايتتى. ئىبن رۇشىدمۇ «قۇرئان»نىڭ مۇتلەق ئىشەنچلىك ئىكەنلىكىگە پۈتۈنلەي تەسلىم بولۇش بىلەن بىر ۋاقىتتا، ھەقىقەتنىڭ بىردەكلىكىدىكى ئاساسىي پرىنسىپنى ئېتىراپ قىلاتتى. [55]

ئىبن رۇشىدقا نىسبەتەن، بۇ ئاساسىي پرىنسىپ يالغۇز چۈشەندۈرۈش (ta'wil)دىن ئىبارەت بۇ مېتودولوگىيىنىڭ زۆرۈرىيىتىگە مۇراجىئەت قىلىشنىلا ئۆز ئىچىگە ئالمايدۇ. ئۇنىڭدىن باشقا، يەنە ھەقىقەتنىڭ ئىككى ئاساسلىق ھەم مۇتلەق ئىشەنچلىك مەنبەسى بولمىش پەلسەپە بىلەن شەرىئەت، ئەقىل بىلەن ۋەھى ئوتتۇرىسىدىكى ئوخشاشلىقنى تونۇشنى ئىشارەتلەيدۇ. ئەگەر بەزى پەيلاسوپلار، مەسىلەن، ئىبن سىنا ئۆزلىرىنىڭ پەلسەپىۋى قىزغىنلىقلىرىدا بۇ خىل ئوخشاشلىقنى قۇربان قىلىشقا مايىل بولغان. كىندىگە ئوخشاش باشقا پەيلاسوپلار بولسا بۇنىڭدىن قىلچە گۇمانلىنىپ باقمىغان. ئىبن رۇشىد باشقا ھەر قانداق مۇسۇلمان پەيلاسوپقا قارىغاندا تېخىمۇ مۇۋەپپەقىيەتلىك ھالدا بۇ خىل ئوخشاشلىق (بىردەكلىك) نى ئېنىق ئىپادىلەپ، ئۇنىڭدىكى بارلىق مەنتىقىگە ئويغۇن نەتىجىلەرنى ئوتتۇرىغا قويدى.

ئىككى ئەھۋال ئىبن رۇشىدنى بىر پەلسەپە بىلەن شەرىئەت، ئەقىل بىلەن ۋەھىي ئوتتۇرىسىدىكى ئوخشاشلىق (تەڭلىك) دەپ ئاتىغان قىيىن مەيداندا تۇرغۇزدى. بىرىنچىسى، «قۇرئان»نىڭ ئەسلى يارىتىلغانلىقى («قۇرئان» 3 ـ سۈرە 5 ـ ئايەت)، تابەرى (ئۆلۈمى: 923 ـ يىل) دىن باشلاپ مۇفەسسىرلەر ئېتىراپ قىلغان مۇتەشابىھ ۋە مۇھكام (ئېنىق) ئايەتلەر ئوتتۇرىسىدىكى پەرق. ئىككىنچىسى، سۇننى ئىسلامدىكى ئەقىدىنى چۈشەندۈرۈش ھوقۇقى بار يوليورۇق نوپۇزىنىڭ كەملىكى. بىرىنچى ئەھۋال ئىھتىياجلىق بولغىنى «قۇرئان» دىكى بەزى ئايەتلەرنى زاھىرى مەنىسى بويىچىلا چۈشىنىشكە بولمايدىغانلىقىنى ئېتىراپ قىلىشتۇر. ئىككىنچى ئەھۋالدىن كېلىپ چىققان مەسىلە ئەقىدە ئىختىلاپىنى كېلىشتۈرگۈچى ھەل قىلغۇچىغا موھتاج. شىئە ئىسلامىدا بۇ ھوقۇق پۈتكۈل جەمئىيەتنىڭ روھىي ۋە دۇنياۋى داھىيىسى ۋە مۇشۇ جەمئىيەتنىڭ ئەزەلدىن توغرا يېتەكچىسى ئىمامغا مەنسۇپ. X ئەسىردىكى سادىق قېرىنداشلار ئۇيۇشمىسى دەۋرىدىن كېيىن، XI ئەسىردىكى ناسىر خۇسرەۋ ۋە XVII ئەسىردىكى شىرازى دەۋرىگە قەدەر شىئە جەمئىيىتىدە، پەلسەپە بىلەن شەرىئەت ئوتتۇرىسىدىكى ئىختىلاپنىڭ نېمە ئۈچۈن ئەزەلدىن بىر جىددىي مەسىلە بولمىغانلىقىنى

چۈشىنىۋېلىشقا بولىدۇ.

تەئۋىل (ئىزاھلاش) ۋە شەرتلەر

ئىبن رۇشىد ئەقىدە ھوقۇقى بېرىلگەن شەخسنى مۇئەييەنلەشتۈرۈشنى نىيەت قىلغان ۋاقىتتا، ئۆزىنىڭ ئەڭ زور سەزگۈرلۈكىنى ئىپادىلىدى. «قۇرئان» ئۇنى يەنە بىر قېتىم مۇئەييەنلەشتۈرۈشتىكى يىپ ئۇچى بىلەن تەمىنلىدى. «ئۇ (ئاللا) ساڭا (مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامغا) بۇ كىتابنى نازىل قىلدى.» يەنە ئۇنىڭدا تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا چۈشەندۈرۈلۈپ ئېيتىلغانكى (ئاز دېگەندىمۇ ئەڭ گۈزەل ئاۋازدا قىرائەت قىلغاندەك)، «ئۇنىڭدا نۇرغۇنلىغان مەنىسى ئېنىق ئايەتلەر بار ... يەنە نۇرغۇنلىغان مۇتەشابىھ ئايەتلەرمۇ باركى، ‹پەقەت ئاللا ۋە ئىلىمگە توشقان كىشىلەرلا ئۇنىڭ ھەقىقىي مەنىسىنى بىلىدۇ›». («قۇرئان» 3 ـ سۈرە 5 ـ ئايەت).

دەرھال كۆزگە چېلىقىدىغىنى شۇكى، پۈتكۈل تالاش ـ تارتىشلار «ئىلىمدە توشقانلار» دېگەن مۇشۇ سۆز بىرىكمىسىنى ئىزاھلاش جەھەتتە كۆرۈلگەن ئىدى. بىراق ئىبن رۇشىدنىڭ نەزىرىدە بۇ ئاتالغۇ بىر شەيئىنىلا كۆرسىتەلەيدۇكى، ئۇنىڭ پەقەت بىرلا خىل ئىزاھلىنىشى بار. ئۇ بولسىمۇ پەيلاسوپلار دېمەكتۇر. ئۇنىڭ دەلىللىرىنى بەزىدە تارىختىن تاپقىلى بولىدۇ. بەزىدە بولسا نوقۇل ھالدا دەۋالغاندۇر. ئارىستوتېلنىڭ مەنتىقىگە نەزەرىيىسى ۋە ئۆزىنىڭ مەدرىسى ئىلاھىيەت مېتودىنىڭ ئۈنۈمىگە بولغان پەرىزىدىن ئىبارەت ئىككى ئاساستا تۇرۇپ ئۆز ھۆكۈمىنى چىقاردىكى، ئۇنىڭغا نىسبەتەن ئېيتقاندا بۇنى ئىنكار قىلىشقا ھەرگىز بولمايتتى. ھەممەيلەنگە مەلۇملۇق، ئارىستوتېل «ئىككىنچى ئانالىكتلەر» (1 ـ جىلد[b] 71) ۋە «توپكا» (1 ـ جىلد[b] 100[a]) دا ئىلمىي دەلىل بىلەن سۇفىستىك (نەيرەڭۋازلىق) دەلىلىنى پەرقلەندۈردى ۋە «دانىشمەن» ([b]165)دە تۆت خىل رەددىيە ئۇسۇلى، يەنى دىداكتىك، دىئالېكتىك (جەدەلى)، ئىمتىھان ۋە مۇنازىرە ئۇسۇلىنى ئوتتۇرىغا قويدى. «ئىستىلىستىكا» (1 ـ جىلد[a] 1354)دا خىتابى ياكى قايىل قىلىش كۈچىگە ئىگە ئەقلىي ھۆكۈمنىڭ خاراكتېرىنى شەرھلىدى. ئىبن رۇشىد يۇقىرىقى بىر قانچە ئۇسۇلنى ئۈچ خىل ئاساسلىق تۈرگە يىغىنچاقلىدى. يەنى بۇرھانى، دىئالېكتىك (جەدەلى) ۋە خىتابى. ئۇ تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا بۇرھانى مېتودىنى پەيلاسوپلارنىڭ ئۇسۇلى بىلەن، دىئالېكتىك مېتودىنى ئىلاھىيەتشۇناسلارنىڭ ئۇسۇلى بىلەن، خىتابى مېتودىنى ئاۋامنىڭ ئۇسۇلى بىلەن تەڭ كۆردى. [56]

ئۇنىڭ ئېيتىشىغا ئاساسلانغاندا، ئىلاھىيەتشۇناسلار (ئەل مۇتەكەللىمۇن) نى سالاھىيىتىدىن مەھرۇم قىلغان ئىش شۇنىڭدىن ئىبارەتكى، ئۇلار ئۇنى چۈشىنىش لاياقىتى بار كىشىلەر ئۈچۈن ساقلىشى كېرەك بولغان تەۋىل (ھەقىقىي مەنە) سىرلىرىنى شەرىئەتكە ئۇيغۇن ھالدا سۆزلىمەي، مۇسۇلمانلار ئارىسىدا پىتنە ۋە غەۋغا ئۇرۇقىنى تېرىغان. [57]

ئومۇمىي جەھەتتىن ئىلاھىيەتشۇناسلارغا، خۇسۇسىي جەھەتتىن ئەشئەرىيلەرگە قارشى دەۋاسىنى مۇۋەپپەق قىلماق ئۈچۈن، ئىبن رۇشىد «كەشىف» نى «فەسىل» (پەلسەپە ـ دىن مۇناسىۋىتى) [58] نىڭ داۋامى قىلىپ يازدى. ئۇنىڭ بۇ رىسالىلەردىكى مۇددىئاسى ـــ «شەرىئەتنى يەتكۈزگۈچى (يەنى پەيغەمبەر) ئۈممىتىنى چىڭ تۇرۇشقا دەۋەت قىلغان ئەقىدىنىڭ زاھىرىنى تەكشۈرۈش» ئارقىلىق، كالامچىلارنىڭ ئاساسسىز تەئۋىللىرى (تەپسىرلىرى) تۈپەيلى كېلىپ چىققان ئاۋام ئارىسىدىكى ناتوغرا (پاسىق) ئەقىدىلەرنى پەرقلەندۈرۈش ئۈچۈندۇر، دېيىلگەن. [59] ئاتالمىش «زاھىرى ئەقىدىلەر» روھنىڭ قوتقۇزۇلۇشى ئۈچۈن زۆرۈر ياكى ئەسلى ئەسەردە ئىپادىلەنگەندەك، «ئۇلارسىز مۆمىننىڭ ئىمانى راۋۇرۇس بولالمايدىغان» ئىمان تۈرىنى كۆرسىتىدۇ. بۇ تۈرلەرنىڭ مۇئەييەنلەشتۈرۈلۈشى ئۇنى پۇرسەت بىلەن تەمىنلىدىكى، ئۇ ئۇنى چۈشەنگەن ۋاقىتتا سەھىھ ئىمان ئۈچۈن ئىپادە ۋە ئۇنىڭ بىلەن بىرگە تەئۋىل مېتودىنىڭ شەرت ۋە چېگرىسىنى ئوتتۇرىغا قويدى.

بىرىنچى شەرت، يۇقىرىدا كۆرسىتىلگەندەك، ھەر قانداق ئىلاھىيەتشۇناس (مەيلى مۇئتەزىيلەر

ياكى ئەشئەرىيلەر بولسۇن)، زاھىر ئەھلى (يېزىقتىكى مەنىسىگىلا ئېسىلىۋالغۇچىلار) ۋە باتىنى (ئىچكى) مېتود تەرەپدارلىرى (يەنى ئىسمائىلىيلەر ياكى باتىنىيلەر) بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، توغرا ئىمان تەلەپ قىلغان «سەھىھ تەئۋىلەر» (مۇۋاپىق شەرھى)نى سىستېمىلىق بايان قىلىشقا ھېچقايسىسىنىڭ قۇربى يەتمەيدۇ. بۇنى پەقەت پەيلاسوپلارلا قىلالايدۇ. ئۇنىڭ يۇقىرىدا بايان قىلىنغان ھەر قايسى گۇرۇھلارغا قاراتقان خاس تەنقىدلىرىنى تەكشۈرۈش بۇ كىتابنىڭ دائىرىسىدىكى ئىش ئەمەس. بىراق ئۇلارغا قىلىنغان ئومۇمىيۈزلۈك ھۇجۇمنىڭ ئۇلارنىڭ كۆپىنچە دەلىل ياكى تەئۋىللىرىنىڭ كىتاب ۋە سۈننەتتە ئاساسى يوق «بىدئەت»لىككە قارىتىلغانلىقى دىققەت قىلىشقا ئەرزىيدۇ. [60]

ئىككىنچى ئىسپات شۇكى، يالغۇز پەيلاسوپلارغىلا قارىتىلماستىن، بەلكى پۈتۈن ئىنسان گۇرۇپپىلارغا خىتاپ قىلغان كىتاب («قۇرئان») دا يۇقىرىدا زىكىر قىلىنغان ئۈچ ئىسپات شەكلى قوللىنىلىدۇ. [61] بىراق، ھەر بىر تەبىقە ئۆزىگە خاس ۋە روھنىڭ قۇتقۇزۇلۇشى ئۈچۈن كېرەكلىك ئىشىنىش (ئەل تەسىدىق) دەرىجىسىگە ئۇلىشىدۇ. ئىبىن رۇشىد دەلىللەپ ئېيتىدۇكى، مانا بۇ «قۇرئان»دا ھەر قەۋمگە ئۇلار ئىدراك قىلالايدىغان سەۋىيىدە خىتاب قىلغان ئاللانىڭ ھېكمىتىنىڭ ئالامەتلىرىدىندۇر. [64]

ئۈچىنچى شەرت شۇكى، تەئۋىل ھەقىقىي چۈشىنىلىشى ۋە توغرا بىر شەكىلدە تەدبىق قىلىنالايدىغان بولۇشى كېرەك. تەئۋىل دېگەن سۆزنىڭ مەنىسى: «بىر شەيئىنىڭ ماھىيىتى، سەۋەبى، تاسادىپىي سەۋەبى ياكى ئەگىشىپ كەلگەن ئەھۋالىنىڭ مۇۋاپىق نامىنى بىلدۈرىدىغان ئەرەبچە تىل ئىشلىتىش ئادىتىگە نۇقسان يەتكۈزمىگەن ئاساستا، كەلىمىنىڭ ئەمەلىي مەنىسىدىن كۆچۈپ چىققان ئىستىئارە مەنىسى» دېگەنلىكتۇر. [64] ئىبىن رۇشىد جامائەتنىڭ كىتاب («قۇرئان») نىڭ زاھىرى مەنىسىگىلا ئېسىلىۋېلىش قارىشى، «تەئۋىل سىرلىرى» نى ئاشكارىلاپ قويۇشنىڭ ئېغىر گۇناھ ئىكەنلىكى، بولۇپمۇ غەززالىينىڭ بۇ گۇناھنى قىلىپ سالغانلىقىنى تەكرار ـ تەكرار ئېيتقان. بۇ ئىدىيىنىڭ ئېنىق يوشۇرۇن مەنىسى شۇكى، لەنەتكە دۇچار بولۇشقا يول ئاچقان ھەم ۋەھىنىڭ يوشۇرۇن مەنىسىدىكى ھەقىقەتلەرنى ئىدراك قىلىشقا ھازىرلانمىغان خەلقتە جەزمەن ھەرقانداق بەدەل تۆلەشتىن باش تارتماي، قەتئىي ساقلىنىشى زۆرۈر بولغان كافىرانە بىر قىزىقىش (زىيانلىق قىزىقىش) بار. قايسىسىغا تەئۋىل كېرەك؟ قايسىسىغا كېرەك ئەمەس؟ بۇ ئىككىسى ئوتتۇرىسىدىكى چېگرا نەدە؟ ئىبىن رۇشىد بۇنىڭغا نىسبەتەن ئېنىق ئىپادە بىلدۈرمىگەن. بىراق ئۇنىڭ بايانلىرىدىن تەئۋىل كېرەك بولغان ئۈچ ھالنىڭ بارلىقىغا جەزىم قىلغىلى بولىدۇ. (1) شەرئىي (قانۇنىي) ياكى ئېتىقادى مەنىلەر بولمىغاندا چىقىرىلغان ئىجتىمائىي (بىرلىككە كەلگەن پىكىر، ئۆلىمالارنىڭ بىردەك پىكرى) تەرەپلەردە؛ (2) قارىماققا بىر ـ بىرىگە زىت كۆرۈنگەن ئايەتلەر ۋە (3) پەلسەپىنىڭ ياكى تەبىئىي ئەقىلنىڭ پرىنسىپلىرىغا زىت كۆرۈنگەن ئايەتلەردە.

بۇ ھاللارنىڭ بىرىنچىسى شەك ـ شۈبھىسىزكى، مۇمكىن تەئۋىلنىڭ ئەڭ مۇنبەت جايىدۇر. ئىجمائنىڭ ئۆزى چىقىرىش تەس بولغان بەلگىلىمە بولۇپ، سالاھىيەتلىك دىنىي نوپۇزلۇقلار يوق ئەھۋالدىمۇ ئۇنىڭ قايىل قىلىش كۈچى بولمايدۇ. [65] ئەلۋەتتە، پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالام ھايات ۋاقتىدىلا پۈتكۈل قىممىتى ۋە ئېتىقادى مەسىلىلەر ئاساسىدىكى ئىجمائى بارلىققا كەلتۈرۈلگەن. شۇڭا تەئۋىل ساھەسى باشلىنىشتىنلا قاتتىق باشقۇرۇلغان، بۇ نەزەرىيە جەھەتتىن مۇمكىن. بىراق، دەسلەپكى دەۋردىكى ئىسلامىيەت تارىخىدىكى، ئىلاھىيەت ساھەسىدىكى ئىختىلاپ شۈبھىسىزكى بۇ پەرەزنىڭ ئاساسسىز ئىكەنلىكىنى كۆرسىتىدۇ.

ئىككىنچى خىل ئەھۋال «قۇرئان» مۇفەسسىرلىرى ۋە ئىلاھىيەتشۇناسلار (بولۇپمۇ مۇئتەزىلىيلەر) ئاساسلىق كۆڭۈل بۆلىدىغان مەسىلىدۇر. ئىبىن رۇشىد تەبىئىيلا ئۈچىنچى مەسىلىگە كۆڭۈل بۆلگەن. چۈنكى، ئىلاھىيەتشۇناسلار بىلەن پەيلاسوپلار ئارىسىدىكى توختاپ ـ توختاپ داۋام قىلىۋاتقان دىئالېكتىك سوقۇش ئىسلام دۇنياسىدا پەلسەپىگە جىددىي خىرىس پەيدا قىلدى. بولۇپمۇ غەززالىينىڭ مەشھۇر ھۇجۇمىدىن كېيىن پەلسەپىنى ۋەيران بولۇش گىردابىغا ئەكېلىپ قويدى. ئىبىن

رۇشد پەقەت پەلسەپە ئۆزى بىلەن شەرىئەت ئوتتۇرىسىدا ھەقىقىي ئىختىلاپنىڭ مەۋجۇت ئەمەسلىكىنى ئىسپاتلاپ، توغرا تەئۋىل قىلىنغان شەرىئەت بىلەن دەل جايىدا چۈشىنىلگەن پەلسەپە تامامەن ئۇيغۇنلاشقان چاغدىلا، ئاندىن پەلسەپىنىڭ ئىناۋىتىنى ئەسلىگە كەلتۈرگىلى بولىدىغانلىقىنى ھېس قىلدى.

شۇنىڭغا دىققەت قىلىش كېرەككى، ئىبن رۇشد تەئۋىل ئارقىلىق پەلسەپە بىلەن شەرىئەتنى كېلىشتۈرۈش مەقسىتىدە ھېچقانداق پەيلاسوپتا بىرەر يېڭى ئەقىدىنى ئەكىرىش ياكى ئەمەلىيەتتە ئاللىقاچان مۇقىملىشىپ بولغان بىرەر ئەقىدىنى ئەمەلدىن قالدۇرۇش ئىمتىيازىنىڭ بارلىقىنى تەشەببۇس قىلمىغان. «قۇرئان» ئايەتلىرىنىڭ مۇھەسسىرلىرىگە ئوخشاشلا، ئۇ پۈتۈنلەي شۇ ئايەتلەرگە تايىناتتى. بۇ بەلكىم پەلسەپىۋى تەئۋىل مېتودىنىڭ بىرىنچى ياكى ئەڭ مۇھىم چېگرا سىزىقى بولۇشى مۇمكىن. بىراق يەنە باشقا باراۋەر مەنىدىكى پەرقلەرمۇ بار. پەيلاسوپ گويا دىنىي جەمئىيەتلىكى ئەڭ ئىتائەتمەن بويسۇنغۇچى كەبى، روھنىڭ قۇتۇلۇشى ياكى ئىسلامىي ۋەسىقىلەردە كۆرسىتىلگەندەك، بۇ دۇنيا ۋە ئاخىرەت سائادىتى جەھەتتە شەخسىي مەنپەئەت مۇناسىۋىتىگە ئىگە پەيلاسوپ ئۆز روھىنىڭ قۇتقۇزۇلۇشىغا كېپىللىك قىلىش ئۈچۈن، مۇقەررەر ھالدا روھنىڭ قۇتقۇزۇلۇشىدا كەم بولسا قەتئىي بولمايدىغان ئىتتىقاد سىستېمىسىنى تەستىق قىلىشى كېرەك.

تەئۋىل يادروسى

شۇ سەۋەبتىن، بۇ ئىتتىقادنىڭ يەنە كىچىكلىتىش مۇمكىنسىز بولغان يادروسىنىڭ مۇقىملاشتۇرۇلۇشى پەيلاسوپلار ئۈچۈن ھەل قىلغۇچ بىر مەسىلىگە ئايلاندى. «ئەل كەشف» دە يىغىنچاقلانغاندەك، بۇ كىچىكلىتىشكە قەتئىي بولمايدىغان يادرو پەيلاسوپلار، ئىلاھىيەتشۇناسلار ۋە ئادەتتىكى كىشىلەر جەزمەن قوشۇلۇشى كېرەك بولغان تۆۋەندىكى ئەقىدە ياكى ھۆكۈملەردىن ئىبارەتتۇر. (1) ئالەمنىڭ يارىتىلۇچىسى ۋە ھۆكۈمدارى ئاللانىڭ بارلىقى، ئاللانىڭ بارلىقىغا دائىر ئەڭ قايىل قىلارلىق دەلىللەر ياكى ئارستوتېل تەرەققىي قىلدۇرغان كوسمىك ياكى سەۋەب نەزەريىسى دەلىللىرى ۋە ياكى ئىبن سىنا ھەم ئەشئەرىيە تەرەپدارى ئىلاھىيەتشۇناسلار ئوتتۇرىغا قويغان تاسادىپىيلىق (ئىمكان) دەلىلى ئەمەس، بەلكى يارىتىش ۋە ئىنايەت دەلىلىدۇر. [66] «قۇرئان» دا پۈتۈن ئىنسان تەبىئىتىدىكى چۈشىنىش سەۋىيىسىگە ئەڭ ئۇيغۇن كېلىدىغان بۇ ئىككى دەلىلگە ئالاھىدە ئەھمىيەت بېرىلگەن. (2) ئاللانىڭ بىرلىكى. ئۇنىڭ بىرلىكىگە دائىر بارلىق پەلسەپىۋى دەلىللەرنىڭ ئاساسىنى تەشكىل قىلغۇچى ئۇچ ئايەت (21 ـ سۈرە 22 ـ ئايەت، 23 ـ سۈرە 91 ـ ئايەت، 17 ـ سۈرە 44 ـ ئايەت) ئۇنى ئىسپاتلايدۇ. (3) «قۇرئان» دا ئاللانىڭ دەپ ھۆكۈم قىلىنغان ۋە ھەر مۇسۇلمان ئۇنى ئاللاغىلا تەئەللۇق دەپ ئىشىنىشى زۆرۈر بولغان «كامىل سۈپەتلەر». [67] بۇلار: ئىلىم، ھايات، قۇدرەت، ئىرادە، ئاڭلاش، كۆرۈش ۋە كەلام (سۆزلەش) سۈپەتلىرىدۇر. (4) «قۇرئان» دا، بولۇپمۇ «ئۇنىڭ ئوخشىشى يوقتۇر» (42 ـ سۈرە 9 ـ ئايەت) دېيىلگەن مەشھۇر ئايەتتە ئېنىق ئېيتىلغان ئاللانىڭ ھەر قانداق نۇقساندىن خالىيلىقى مۇئتەزىلىيلەر ۋە يېڭى پلاتونىزمچىلار ئۆزلىرى ئەڭ ياقتۇرىدىغان مېتودـــ چەتكە قېقىش ئۈسۇلىدا نەھايەتتە شۇنىڭغا ئاساسلانغان. «قۇرئان» دىكىدىن باشقا، بۇ ئۇقۇم ئىنسان تەبىئىتىدە يىلتىز تارتقان. چۈنكى ئىنسان يارىتىلۇچىنىڭ جەزمەن كائىناتتىكى شەيئىلەر بىلەن ئوخشاشمايدىغانلىقىنى ئىككىسى ئۈچۈن ئورتاق بولغان ھەر قانداق بىر سۈپەتنىڭ ئاللانىڭ مۇتلەق ئۈستۈنلۈكى شەكلىدە خۇددى مەدرىس پەيلاسوپلىرى ئوتتۇرىغا قويغان گەۋدىلىك شەكلىدە ئاللاغا مەنسۇپ ئىكەنلىكىنى تەبىئىي ئېتىراپ قىلىدۇ. [68]

باشقا ئەقىدە ياكى ھۆكۈملەرـــ(5) ئالەمنىڭ يارىتىلىشى، (6) پەيغەمبەرلىك (ئالدىن بېشارەت) نىڭ توغرىلىقى، (7) ئاللانىڭ ئادالىتى ۋە (8) ئۆلۈمدىن كېيىنكى تىرىلىش ياكى ياشاش . «قۇرئان» دا بۇ بارلىق مەسىلىلەر ئۈچۈن ئېنىق ھۆكۈم قىلىنغان. شۇڭا پەيلاسوپ، ئىلاھىيەتشۇناس ۋە كەڭ

ئاۋام ئۇچۇن ئۇن ـ تىنسىز ئېتىراپ قىلىشتىن باشقا يول يوق. بۇ توغرىدا تەئۇل قىلىش ياكى مۇنازىرە قىلىش تامامەن چەتكە قېقىلىدۇ. بۇنىڭ بىلەن بىرلىكتە، ئېنىقكى بۇ ھۆكۈملەرنىڭ چۈشىنىلىش مېتودى «قۇرئان»دا ئېنىق بەلگىلەنمىگەن. مەسىلەن، بىز ئالەمنىڭ يارىتىلىشىنى مەسالغا ئالايلى. ئالەمنى ئاللا ياراتقان. بۇ شۇبھىسىز مۇتلەقتۇر. بىراق، بۇ ئالەم ئىلاھىيەتشۇناسلار ئېيتقاندەك يوقلۇق ۋە زامان ئىچىدە يارىتىلغانمۇ؟ بۇنىسى نامەلۇم. «قۇرئان»دا بۇ توغرىلىق بايان يوق. ئۇنىڭدا پەقەت ئېنىق ھالدا «ئاللا يوقلۇق بىلەن بىرگە بار» دېيىلگەن. شۇڭا بۇ ئالەم يوقلۇقتىن بارلىققا كەلگەن. ئەكسىچە، «قۇرئان»دىكى بىر قاتار ئايەتلەرنىڭ مەنىسى قارىماققا بۇ ئالەمنىڭ «شەكلى»نىڭ زاماندا يارىتىلغانلىقى، ئۇنىڭ داۋاملىشىۋاتقان زامانى بىلەن ماددىسى بۇ ئىككىسىنىڭ غەيرىي يارالمىتشلىقىنى ئىشارەتلەيدۇ. بۇنداقتا، «ئۇ ئاسمان ـ زېمىننى ئالتە كۈندە ياراتتى. ئۇنىڭ ئەرش ئەسلىدە سۇ ئۈستىدە ئىدى.» («قۇرئان» 11 ـ سۈرە 6 ـ ئايەت) دېگەن ئايەتتە سۇ، ئەرش ۋە ئۇلارنىڭ مۇددىتىنى ئۆلچەيدىغان زاماننىڭ ئەزەلىيلىكىنى ئىپادىلەيدۇ. بۇنىڭغا ئوخشاش، «كېيىن ئۇ ئاسمانىنى يارىتىشقا يۈزلەندى. ھالبۇكى، ئۇ (ئاسمان) تۈمان ھالىتىدە ئىدى» («قۇرئان» 41 ـ سۈرە 10 ـ ئايەت). بۇ ئايەتنىڭ مەنىسى ئاسماننىڭ ئەسلىدە مەۋجۇت ماددا ـ تۈمانىدىن يارىتىلغانلىقىنى كۆرسىتىدۇ. [69]

ياكى ئۆلۈكلەرنىڭ تىرىلدۈرۈلۈشىدىن ئىبارەت بۇ مۇرەككەپ مەسىلىگە قاراپ باقايلى. بۇ ئۇنىڭ «ئۇنۇمىگە مۇناسىۋەتلىك مەسىلە» دەيدۇ ئىبن رۇشىد: «ھەر خىل دىنلار ئۆز ئۆلىمالىرىنىڭ ئۆزىنىڭ ھەقىقىتىگە شاھىد بولۇپ چىقارغان زۆرۈر دەلىللىرىدە مەۋجۇت.» [70] بۇ نۇقتىدا، پەيلاسوپ بىلەن ئىلاھىيەتشۇناس ئوتتۇرىسىدىكى بىردىنبىر ئوخشىماسلىق شۇكى، ئۇلارنىڭ تىرىلدۈرۈشىنىڭ ئالاھىدىلىكىگە بولغان چۈشىنىشى پەرقلىقتۇر. «قۇرئان» خەلقنىڭ سائادىتىگە مۇناسىۋەتلىك مەزمۇنلارنى بايان قىلغاندا، خەلقنىڭ قوبۇل قىلىشى ئۈچۈن ئاخىرەتتىكى زەۋق ۋە مۇشەققەتلەرنى تامامەن (مۇشۇ دۇنيادىكى) ھېسسىي ياكى جىسمانىي ئىبارىلەردە زىكرى قىلغان. ئەخلاقلىق بىر ھاياتقا رىغبەتلەندۈرۈش مەقسىتىدە، توغرا ئەخلاق ۋە روھانى نىيەت ئۈچۈن خىزمەت قىلىشتا، بۇ خىل «ھېسسىي تەمسىللەر» بۇ مەسىلىلەردە مۇسۇلمانلار جەمئىيىتىدىكى ھۆكۈم چىقارغۇچى پەيغەمبەرلەرنىڭ ھاكىمىيىتىگە ئىتائەتمەنلىك بىلەن بويسۇنىدىغان پەيلاسوپلارنىڭلا قارشى ئېلىشىغا ئېرىشىدۇ. [71]

بەزى ساماۋى كىتابلارنىڭ «ھېسسىي تەمسىللەر» نى تىلغا ئالماسلىقى توغرىدۇر. ھالبۇكى، «قۇرئان»نىڭ ئۇلاردىن ئۈستۈن تۇرىدىغانلىقى شۇ يەردىكى، «قۇرئان» ھېسسىي مېتود بىلەن روھىي مېتودنى بىرلەشتۈرگەن ۋە بۇ ئاساستا يۇقىرىقى ئۈچ تەبىقە كىشىلەرنىڭ روھىنىڭ قۇتۇلۇشىنى مۇھاپىزەت قىلغان. [72]

بۇ خىل نۇقتىئىنەزەرنىڭ بىر يوشۇرۇن مەنىسى شۇكى، پەيلاسوپ ۋە ئىلاھىيەتشۇناسلار بىلەن پەرقلىق بولغان كەڭ ئاۋام پەقەت خىلمۇ خىل ھېسسىي تەسۋىر، تەمسىللەردىكى ئوبرازلاشتۇرۇلغان ئىبارىلەرنىلا چۈشىنەلەيدۇ. بۇ ئىبارىلەرنىڭ ماھىيىتى ياكى مەقسىتىنى بۇرمىلاپ چۈشەندۈرىدىغان ئىلاھىيەتشۇناسلار تەئۇل جەريانىنى بۇ خىل ئىبارىلەرگىچە كېڭەيتىپ، خەلقنى قايمۇقتۇرۇۋەتتى. ئۇلار تەئۇلنىڭ قوللىنىلىشىدىكى ئىلاھىي ھېكمەتنى ئىنكار قىلدى. بىراق «قۇرئان»دىكى قەدەمدە بىر ئۈچرايدىغان ھېسسىي تەمسىللەر مۇتەشابىھ ئايەتلەر تۇرىگە كىرمەيدۇ. ئۇنداقتا ئاۋامنىڭ مەسئۇلىيىتى پەقەت بۇ ئايەتلەرنى زاھىرى مەنىسى بويىچە قوبۇل قىلىشتۇر. تەئۇل يولى بىلەن ئۇنىڭ سىرلىق، يوشۇرۇن مەنىلىرىنى چىقىرىشقا ئۇرۇنۇش ئەيىبلەشلەرگە ئۇچرىغۇسى [73]. بۇنىڭ يەنە بىر يوشۇرۇن مەنىسى شۇكى، پەلسەپە بىلەن شەرىئەت ئاساسىي ئەقىدىلەردە ئىتتىپاق بولسىمۇ، بىراق دىن پەلسەپىنىسگە قارىغاندا تېخىمۇ كەڭ ساھەگە ئىگە. پەلسەپە ئاز بىر قىسىم كىشىلەر (پەيلاسوپلار)نىڭ ئەقلىي سائادىتىگە ئالاقىداردۇر. دىن بولسا بارلىق كىشىلەرنىڭ بەخت ـ سائادىتىگە مۇناسىۋەتلىك. بۇ سەۋەبتىن، دىندا ئۇچ ئىسپات شەكلى ـ خىتابى، جەدەلى (دىئالېكتىك) ۋە

بۇرھانى شەكىللەر قوللىنىلىدۇ. [74] گەرچە بۇ ئۇچ ئىسپات شەكلى پەرقلىق بولسىمۇ، ئەمما بىر ـ بىرىگە زىت بولۇشى ناتايىن. بۇرھان يولى بىلەن ئىرىشىلگەن نەتىجىلەر بىلەن جەدەل ياكى خەتابەت مېتودلىرى بىلەن ئىرىشىلگەن نەتىجىلەر ماھىيەت جەھەتتە پەرقلىق ئەمەس. پەقەت ئۇلارنىڭ ئىپادىلىنىش شەكىللىرىلا پەرقلىقتۇر.

ئۇنىڭدىن سىرت، ئەقلىي ساھەنىڭ تېشىدا پەلسەپە يۈرەكلىك ئۇسۇپ كىرەلمەيدىغان پۈتۈن دائىرىدە مەۋجۇت. بۇ تۈپەيلى «ئىنسانىنىڭ ئىدراك ساھەسى سىرتىدىكى قالغان ئىشلارنى شەرئەت باشقۇرۇشى كېرەك» دېگەن غەززالىي ھەقلىق ئىدى. [75] بەزى ئەھۋاللاردا، ئىنسان ئەقلى ماھىيەت جەھەتتە ئىنسانىنىڭ بەختى ئۈچۈن كەم بولسا بولمايدىغان بىلىملەرگە ئىرىشىشتە ئاجىزدۇر. يەنە بەزى ئەھۋاللاردا بۇنىڭ تاسادىپىي توسالغۇ ياكى سۇبيېكتىپ ماددىنىڭ ئۆزىدە ئەزەلدىن بار بولغان قىيىنچىلىق تۈپەيلى بولۇشى مۇمكىن ئەمەس. مۇشۇ خىلدىكى بارلىق ئەھۋاللاردا، ۋەھىي مۇقەررەر ھالدا ئەقلىي بىلىمنى تولۇقلايدۇ. [76]

ئەمدى ئىبن رۇشدنىڭ غەززالىينىڭ ئىبن سىناغا قارشى ئاساسلىق تەنقىدكە قىلغان رەددىيىسىگە قارايلى. بىر ئاساسلىق تەنقىد ئىبن سىنا ۋە ئادەتتىكى يېڭى پىلاتونىزمچىلارنىڭ مۇئەييەنلەر ئىلاھىيەتشۇناسلىرىنىڭ ئۇسۇلى بويىچە ئاللانىڭ مۇسبەت سۈپەتلىرىدىن يىراقلاشتى تەشەببۇسىغا قارىتىلغان. ئۇلار بۇ سۈپەتلەرنى بارلىقنىڭ زاتىدىن ئايرىم تۇرىدۇ ۋە ماھىيەتكە نىسبەتەن سىرتتىن كەلگەن دەپ تەسۋىرلىگەن. ئۇلارنىڭ نەزىرىدە، ئاللانىڭ مۇتلەق بىرلىكىدە زات ۋە سۈپەت تەركىبى مەنتىقە جەھەتتىن ئىمكانسىزدۇر. [77]

غەززالىيغا تەنقىد

ئىبن رۇشد رەددىيىسىدە غەززالىينى سۈپەتلەرنىڭ خاراكتېرىنى بۇرمىلاپ، ئۇنى ئاللاغا ماس كېلىدىغىنى ۋە يارالمىشلارغا ماس كېلىدىغىنى دەپ ئايرىغان، دەپ ئەيىبلىدى. پەيلاسوپلار ئاللانىڭ «كامال سۈپىتى»نى، يەنى ئىلىم، ئىرادە، ھايات، قۇدرەت، كەلام (سۆزلەش)، ئاڭلاش ۋە كۆرۈش سۈپىتىنى ئىنكار قىلمايدۇ. ئۇلارنىڭ ئىنكار قىلىدىغىنى، بۇ سۈپەتلەرنىڭ ئايرىم ھالدا ئاللاغا ۋە يارالمىشلارغا نىسبەت بېرىلگىنى ياكى يارالمىشلار بىلەن ئاللا ئارىسىدا نامەلۇم بىر نىسبەتنىڭ بارلىقىدۇر. ئىلىم سۈپىتىنى بىز ئالەمدە كۆزەتكەن ماكرو تەرتىپ ۋە ئۇنىڭدىكى بىر قەدەر تۆۋەندىكىسى ئۇزۇندىن ئۇستۇن مەۋجۇدىيەت ئۇچۇن دائىم خىزمەت قىلىدىغان تەرتىپتىن ھۆكۈم قىلىپ بىلىشكە بولىدۇ. بۇنداقتا، ئىلىم مەڭگۈ ئاللاغا تەۋە سۈپەت. بىراق ئىلىم بىلەن يارالمىش مەۋجۇدىيەت ئارىسىدىكى مۇناسىۋەت كەيپىياتى بىزگە نامەلۇم. بۇ سەۋەبتىن، بىزنىڭ ئاللا يارالمىشلارنىڭ كەلگۈسى ياكى ئۆتمۈشىنى ئەزەلي ياكى غەيرىي ئەزەلي (ئىنسانىي) بىر ئىلىم بىلەن بىلىدۇ، دېيىشكە ھەققىمىز يوقتۇر. [78] ئىلاھىي بىلىم بىلەن ئىنسان (يارالمىش) بىلىمى ئارىسىدا ھېچ بىر نىسبەت يوقتۇر. چۈنكى ئاللانىڭ ئىلمى ھەممىگە مەلۇملۇق ئوبيېكتىنىڭ سەۋەبى بولسا، ئۇنداقتا ئىنسان ئىلمى پەقەت نەتىجىسىدۇر. ئەگەر ھەقىقەتەن شۇنداق بولسا، ئۇنداقتا ئىبن سىنانىڭ «ئاللا قىسمەن شەيئىلەردىكى ئادەتتىكى چۈشەنچە ئىلمىگە ئىگە» دېگەن دەلىلى جەزمەن كۇللى ۋە جۇزئى ھەممىسى ئىنسانىنىڭ ئىلاھىي ئىلىم كاتېگورىيىسىگە تەۋە ئەمەس، دېگەن سەۋەب بىلەن رەت قىلىنىدۇ. ئەمەلىيەتتە، ئاللا ئىلمىنىڭ كەيپىياتى (ئۇسۇلى) تامامەن بىزنىڭ ئىدراك قىلىشىمىزدىن ئۇستۇندۇر ۋە ئۇنى پەقەت ئاللالا بىلىدۇ. [78]

ئىلىم بىلەن بىللە كەلگەن يەنە بىر سۈپەت ھاياتتۇر. بىز دىققەت قىلىدۇقكى، ئاسمان ـ زېمىندىكى يارالمىشلاردا ئىلمىگە ھامان ھايات ياندىشىپ كەلگەن. بۇ كۆزىتىشنى ئاساس قىلىپ، بىز ياراتقۇچى جەزمەن ھايات ساھىبى دەپ ھۆكۈم قىلىمىز. ئوخشاش ئالامەت ئارقىلىق، بىز ئۇنىڭ جەزمەن ئىرادە، قۇدرەت ۋە كالام ساھىبى ئىكەنلىكىنىمۇ جەزملەشتۇرىمىز. چۈنكى ھەرىكەتتىكى

ئاڭلىق قىلمىشنىڭ ئالاھىدىلىكى ئۇنى قىلغۇچنىڭ بۇ خىل قىلمىشنى خالىغانلىقى ۋە قىلىشقا قۇدرىتى بارلىقىدۇر. كەلام (سۆزلەش) غا كەلسەك، ئۇ ھەرىكەتتىكى ئاللىقاچان ئورۇنلانغان قىلمىشتىكى ئىلمىنى ئىپادىلىگۈچى ئاغزاكى ياكى زاھىرى ئىشارەتتۇر. ئاخىرىدا ئاڭلاش ۋە كۆرۈش سەزگۈسى ئاللانىڭ بارلىق مۇمكىن بولىش ئوبيېكتلىرى مەيلى ئەقلىي ياكى ھېسسىي بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، ھەممىسىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان ئىلمىنىڭ مۇقەررەر نەتىجىسى ھەم جەزمەن ئاللانىڭ سۈپىتىدۇر. [80]

ئىبن رۇشد ئاللانىڭ بۇ خىل ھېسسىي بىلىمگە قانداق ئىگە بولغانلىقىنى سۆزلىمىگەن. ئاللانىڭ ئىلمى مەيلى ئۇ ئەقلىي ياكى ھېسسىي يوسۇندا بولۇشىدىن قەتئىنەزەر، كاتېگورىيە جەھەتتە ئۇنى بىلىش مۇمكىن ئەمەس. چۈنكى ئۇ چەكسىزدۇر ھەم ئىنسان ئىدراكىدىن ئۈستۈن مەۋجۇتتۇر. بىراق ئىبن رۇشد بۇ خىل ئەھۋالنى مۇڭاپىقلاشتۇرۇپ چۈشەندۈرۈش، بولۇپمۇ ئۇنىڭ ئۆز ـ ئۆزىنى چۈشىنىش ئىدىيىسى بىلەن ئىلاھىي زات ئوتتۇرىسىدىكى مۇناسىۋەت سىرىنى ئېچىش ئۈرۈنۇشىدىن ۋاز كەچمىدى. ئارىستوتېلنىڭ «ئىلاھىي ئىلمىنىڭ يالغۇز مۇڭاپىق ئوبيېكتى ئىلاھىي زاتتۇر» دېيىشتىكى مەقسىتى جۈزئىي بىلىملەرنى ئۆز ئىچىگە ئالغان ئەدەبسىزلىكتىن ئىلاھىنى خالى قىلىش ئارزۇسى ئىدى. ئىبن رۇشد بۇ دەلىلنىڭ ئالدىنقى شەرتىنى قوبۇل قىلدى. بىراق ئۇ ئارىستوتېل ئېيتقان مۇتلەق ئىلاھىي سائادەتنىڭ ئالامىتى بولغان (بۇ جۈزئىينى بىلەمەسلىك) نادان ھالەتتىن ئاللانى مۇستەسنا قىلىشنى كۆزلىدى.

ئۇ دەلىلەپ ئېيتىدۇكى، شەكسىز سۇبستانسىيەلەر ئىگە بولغان ئىلمىنىڭ خۇسۇسىيىتىدە، ئوبيېكتىپ بىلەن سۇبيېكتىپ تامامەن بىرەك. شۇڭا نەتىجىدە، «زاتىنى بىلىش ھالىتىدىكى ئاللا مەۋجۇدىيەتلەرنىڭ مەۋجۇتلۇق سەۋەبى بولۇش سۈپىتىدىكى ھەق سالاھىيىتىدە پۈتۈن شەيئىنى بىلىدۇ ۋە شۇنداق قىلىپ، تۇنجى مەۋجۇدىيەت ئۆز زاتى ئارقىلىق ھەر خىل جۈزئىي (ئالاھىدە) مەۋجۇدىيەتلەرنىڭ تەبىئىتىنى بىلىدۇ.» [81]

غەززالىي «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى» (تەخاقۇت) نىڭ ئىككىنچى قىسمىدا، ئۆزى ئىسلام ئەقىدىسى بىلەن زىت دەپ قارىغان تۆت خىل فىزىكىلىق مەسىلىنى بايان قىلغان. بىرىنچى مەسىلىدە، ئۇ ئىككى ئاساسلىق سەۋەب بىلەن سەۋەب ـ نەتىجە مۇناسىۋىتىنىڭ ئونۇملۇكلۇكىگە رەددىيە بەرگەن. بىرىنچىسى، باقىللانىدىن باشلاپ ئەشئەرىيىلەر كلاسسىكلاشتۇرغان، يەنى «قۇرئان»دا ئېيتىلغان ئاللانىڭ مۇتلەق قۇدرىتى ۋە ئۇنىڭ ئالەمدىكى شەرتسىز ئەركىنلىكى ۋە ئادەتتىن تاشقىرى ھوقۇقىغا مۇخالىپ ئىكەنلىكى سۆزلەنگەن ئىلاھىيەت جەھەتتىكى سەۋەب. ئىككىنچىسى، تەبىئىي سەۋەبلەر بىلەن نەتىجە ئوتتۇرىسىدىكى ئاتالمىش ئۆز ئارا مۇناسىۋەتنىڭ تەجرىبە ئارقىلىقمۇ ئەمەس، ھەم مەنتىقە ئارقىلىقمۇ ئەمەس ئىسپاتلانغانلىقى سۆزلەنگەن بىر قەدەر چوڭقۇر، نازۇك بىلىش نەزەرىيىسى دەلىلى. بىرىنچىدىن، ھېسسىي تەجرىبە نەتىجىنىڭ سەۋەبتىن تۇغۇلغانلىقىنى كۆرسىتەلمەيدۇ. بەلكى ئۇ سەۋەب بىلەن بىرلىكتە پەيدا بولۇپ، زامانىنىڭ باغلىنىشى بىلەن سەۋەب ـ نەتىجە مۇناسىۋىتىنىڭ مۇئەييەنلەشتۈرۈشى باراۋەرلىشىدۇ دەپ قاراش خاتادۇر. ئىككىنچىدىن، سەۋەب بىلەن نەتىجىنى بىللە باغلىغۇچى مەنتىقىلىق مۇقەررەرلىك بولماستىن، بەلكى ئۇلارنىڭ بىللە يۈز بېرىشىنى ئالدىن بەلگىلەپ ئورۇنلاشتۇرغۇچى ئاللانىڭ تەقدىرىدۇر. ئىلاھىي تەقدىرده يۈز بەرگەن غەيرىي تەبىئىي ئىشلارنى ئادەتتە مۇسۇلمانلارنىڭ مۆجىزە دەپ ئاتىغىنىغا ئوخشاش، ئاللا ئۆزى تەقدىر قىلىپ بېكىتكەن ئىلگىرى ـ كېيىنلىك تەرتىپىنى ئۆزگەرتكۈچى ياكى مەنئى قىلالىغۇچى ھېچبىر شەيئى يوقتۇر. [82]

ئىبن رۇشد ئۆز رەددىيىلىرىدە «پائال سەۋەب»نى ئىنكار قىلىشنىڭ پەقەت سوفىست (نەيرەڭۋاز)نىڭ سۆزلىرىدە مۇمكىن بولىدىغانلىقىغا دىققەت قىلدى. ئادەتتە ئەشئەرىيىلەر، بولۇپمۇ غەززالىينىڭ سەۋەب ـ نەتىجە مۇناسىۋىتىنىڭ مۇقەررەرلىكىنى ئىنكار قىلىشتىكى ئىلاھىيەت نۇقتىئىنەزىرى ئاساسلى ئالەمدىكى خۇسۇسىي ھاكىمىيەت ئالاھىدە ھوقۇقىنى ۋە تەسىرىنى يالغۇز ئاللاغىلا

تالىق قىلىش ئارزۇسى ئىدى. بىراق، بۇ ئىنكار بىلەن بارلىق ھەرىكەت ئۇقۇمى تاشلىۋېتىلىدۇ ۋە دۇنيادا پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش جەريانىنىڭ ئاللاغا بويسۇندۇرغانلىقىدىن ئىبارەت پۈتكۈل ئاساس ئەمەلدىن قالىدۇ. [83] شۇنداق قىلىپ غەززالىي ئاللانىڭ تەسىرىنىڭ ئۇنۇملۇكلۇكى ئۇقۇمى ئاساسلىنىدىغان بىردىنبىر مەنتىقىلىق ئاساسنى ئۆزىمۇ خالىمىغان ھالدا پاچاقلاپ تاشلىدى.

تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا ئېيتقاندا، ھەقىقىي ئىلىم ماھىيەتتە ئالاھىدە جەريانداكى سەۋەبنىڭ ھەرىكىتىدىن كېلىپ چىققان. بۇ دەرىجىدە بۇ خىل سەۋەب نامىلۇم، بۇ جەريانمۇ نامەلۇم دەپ قارىلىدۇ. شۇڭا، بۇنىڭدىن شۇنداق دېيىشكە بولىدۇكى، كىم سەۋەب ـ نەتىجە مۇناسىۋىتىنى رەت قىلسا، شۇ كىشى ئەقلىي يەكۈننى رەت قىلغان بولىدۇ. [84] بۇ خىل ئىنكارنىڭ نەتىجىسى پەلسەپە بىلەن پەنگە نىسبەتەن ئېيتقاندا، خۇددى ئىلاھىيەتكە قارىتا ئېيتىلغاندەك كىشىنى بىئارام قىلىدۇ. چۈنكى، ئەگەر شەيئىلەر دۇنيادا تاسادىپىي پەيدا بولغان بولسا، ياكى ئاللانىڭ كىشى ئەقلىي ئىدراك قىلالمايدىغان ئەمرى بىلەن پەيدا بولغان بولسا، ئۇنداقتا ئالەمدىكى ئەقلىي شەكىل (مودېل)نى ئېنىق پەرق قىلىش مۇمكىن ئەمەس. بۇ يالغۇز كائىناتنى تەسەررۇپ قىلغۇچى ھېكمەتنى ئىنكار قىلىشقىلا باراۋەر ئەمەس، بەلكى ئالەمنىڭ دانا بىر ياراتقۇچىسىنىڭ بارلىقىنى ئىنكار قىلغانلىقتۇر. بۇ قاراشقا ئاساسلانغاندا، كۆزىمىز كۆرۈۋاتقان مۇشۇ دۇنيادىكى تەرتىپ ـ نىزاملاردىكى گۈزەللىك بىلەن ئاللانىڭ مەۋجۇتلۇقىنى دەلىللەش ياكى دۇنيادىكى بارلىق ھادىسىلەرنى تاسادىپىيلىقتىن ئىبارەت قارا كۇچكىلا باغلاپ چۈشەندۈرىدىغان ماتېرىيالىستلارنىڭ دەلىللىرىگە رەددىيە بېرىش مۇمكىن بولمايدۇ. [85] بۇ خىل كۆز قاراش بىر تەرەپتىن، پەيلاسوپلارنىڭ تەلىماتى بىلەن سىغىشالمايدۇ. يەنە بىر تەرەپتىن، بۇ ئالەمنى ئاللانىڭ مۇكەممەل نادىر ئەسىرى دەپ تەسۋىرلىگەن «قۇرئان» ئايەتلىرى بىلەن زىت. «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى» دېكى فىزىكىغا دائىر قېلىپ قالغان مەسىلىلەر روھنىڭ ئۆز ـ ئۆزىدىن مەۋجۇتلۇقى، غەيرىي ماددىلىقىغا ۋە يوقالماسلىقىغا قارىتىلغان. غەززالىينىڭ بايانىغا ئاساسلانغاندا، پەيلاسوپلار روھنىڭ ئالدىنقى ئىككى سۈپىتىنى ئىسپاتلاشقا ئاجىزدۇر. شۇڭا بۇ ئىككى سۈپەتنىڭ مەنتىقىلىق نەتىجىسى سۈپىتىدە قوبۇل قىلىنغان ئۈچىنچى سۈپەت باتىلدۇر. روھنىڭ يوقالماسلىقى ياكى ئۆلمەسلىكى بىلەن ئارىلاشتۇرۇۋېتىلگەن بۇ خاتالىق گەرچە مۇۋەپپەقىيەتلىك ھالدا دەلىللەنسىمۇ، ئۇ يەنىلا ئىسلام دىنىدىكى ئۆلۈكنىڭ تىرىلدۈرۈلۈشى توغرىسىدىكى ئەقىدىگە ئۇيغۇن ئەمەس.

ئالدىنقى ئىككى مەسىلىدە غەززالىينىڭ رەددىيىسىگە قايتۇرما زەربە بېرىشتە، ئىبن رۇشد «پەقەت روھتىكى ئەقىل تەركىبىلا غەيرىي ماددا، شۇنىڭ ئۈچۈن بەدەن ئۆلسىمۇ روھ ئۆلمەيدۇ» دېگەن ئارىستوتېل نۇقتىنىزىرىدە قايتا چىڭ تۇرۇش بىلەن كۇپايىلەنگەن. [86] بىراق، ئۇچىنچى مەسىلىگە بەرگەن رەددىيىسىدە، يۇقىرىدا بىز تىلغا ئالغان پەلسەپە بىلەن شەرىئەت مۇناسىۋىتىدە يېپىيېڭى بىر چۈشەندۈرۈشنى پۈتكۈل نەزەريە ئۇرۇش مەيدانىدا قويدى.

ئىبن سىناغا تەنقىد

ئىبن رۇشدنىڭ «تەخافۇت» (يوقىلىشتىكى يوقىلىش) ۋە شەرھلىرىدە فارابى بىلەن ئىبن سىناغا قاراتقان تەنقىدلىرى نۇرغۇن ۋە كەسكىن ئىدى. ئۇ دەيدۇكى، بۇ ئىككى نەپەر مۇسۇلمان يېڭى پلاتونىزمچى ئۆزلىرى پۈتۈن دىققەت ـ نەزىرىنى مەركەزلەشتۈرگەن ئۆزلەشتۈرمە مەسىلىلەردە، ئارىستوتېل بىلەن ئۇنىڭ ئۇستازى ئوتتۇرىسىدىكى زور پەرقلەر، بولۇپمۇ ئارىستوتېلنىڭ پلاتونىڭ ئىدىيىچىلىك نەزەريىسىگە قارشى تەنقىدىنى بۇرمىلىدى ياكى كەمسىتتى. [87] ئۇنىڭدىن سىرت، ئۇلارنىڭ كوسمولوگىيە ۋە مېتافىزىكىسىنىڭ تۈۋرۈكىنى ھاسىل قىلغۇچى پۈتكۈل سىرغىپ چىقىش تەلىماتى نەزەريىسى ئارىستوتېل تەلىماتى بىلەن تامامەن مۇخالىپتۇر. بۇ تەلىماتنى ئارىستوتېلغا تاڭغان بۇ ئىككى مۇسۇلمان پەيلاسوپ ئۇنىڭ بارلىق تەلىماتلىرىنى پۈتۈنلەي باشقىچە قىلىۋەتتى.

[88] بۇ تەلىماتقا ئاساسلانغاندا، ئالەم ئەڭ ئۈستۈنكى ئاسماندىن باشلىنىپ ئايدا ئاخىرلىشىدۇ. ساماۋى جىسىملارنى ھەرىكەتلەندۈرگەن بىر قاتار مۇستەقىل ئەقىللەر سىلسلەسى جەزمەن تۇنجى مەۋجۇدىيەتتىن سىرغىپ چىققان. تۇنجى مەۋجۇدىيەتتىكى ئىككى مۇناسىۋەت يولى (يەنى تۇنجى مەۋجۇدىيەت سەۋەبىدىكى مۇقەررەرلىك ۋە مۇمكىنچىلىك) بىلەن بۇ ئەقىللەر ئەسلى سەۋەبى مۇتلەق تاق (ۋەھدەت) بولغان ئالەمگە كۆپ خىللىق ئېلىپ كەلدى.

بۇ خىل ئۇسۇل بىلەن كەسرەتنىڭ ۋەھدەتتىن سىرغىپ چىققانلىقىدەك ئالاھىدە نەزەرىيىنى شەرھلەشكە كۈچەش ئارىستوتېل تەلىماتىغا زىت بولۇپلا قالماستىن، بەلكى مەنتىقىلىق خاتالىقلارغا تولۇپ ـ تاشقان. كۆرۈنمەس سەۋەب (ئاللا) بىلەن كۆرۈنەر ياكى ئالاھىدە سەۋەبنىڭ ئوخشاشلىقىدىن ئىبارەت بۇ باتىل ئاساسىنى چىقىش نۇقتا قىلدى. بۇنىڭ تەرغىباتچىلىرى تېخىمۇ ئىلگىرىلەپ كۆرۈنمەس سەۋەبتىنمۇ ئوخشاشلا تاق بىر نەتىجە مەيدانغا كېلىدىغانلىقىنى جار سالدى. بىراق بۇ، ئىلاھىي قۇدرەتنىڭ خاراكتېرىنى بۇرمىلاپ، ئۇنىڭ دائىرىسىنى چەكلەپ، پەقەت تاق مەيدانغا كېلىدۇ، دەپ بىلجىرلىغانلىقتۇر. [89]

«ئارىستوتېلنىڭ مېتافىزىكىسىغا ئومۇمىي ئىزاھ»نىڭ مۇھىم بىر ئابزاسىدا، [90] ئىبن رۇشىد ئالەمنىڭ بارلىققا كېلىشى توغرىسىدىكى خىلمۇ خىل نەزەرىيىلەرنى تەكشۈرگەن. بىرىنچىسى: «ئىسلام ۋە خرىستىئان ئىلاھىيەتچىلىرى» ئوتتۇرىغا قويغان يوقلۇقتىن بارلىققا كېلىش تەلىماتى. بۇ تەلىماتقا ئاساسلانغاندا، ھەممىدىن ئۈستۈن ھەرىكەت سەۋەبى ئۆز ھەرىكىتى تايىنىدىغان ھېچقانداق ئىلگىرى مەۋجۇت ماددا بولمىغان ھالدا «يارىتىش» ھەرىكىتى ئارقىلىق بىر پۈتۈن قۇرۇلما ئالەمنى ياراتقان. بۇ نۇقتىئىنەزەر بويىچە، مۇمكىنچىلىك يەككە ـ يېگانە ھالدا ھەممىدىن ئۈستۈن ھەرىكەت سەۋەبىدە مەۋجۇت.

بۇ نەزەرىيىنىڭ قارىمۇ قارشى تەرىپى كۇمۇن (يوشۇرۇن ئامىل) نەزەرىيىسىدۇركى، بۇنىڭغا ئاساسلانغاندا، ھەرىكەت سەۋەبى پەقەت توشۇغۇچىدىكى يوشۇرۇن مەزمۇننى تارتىپ چىقىرىدۇ. بۇنىڭغا مۇناسىۋەتلىك نەزەرىيىدە، يوقلۇقتىن يوقلۇق مەيدانغا كېلىدۇ. ئىلگىرى مەۋجۇت ئوبيېكت ياكى ھەرىكەت ئاساسلىنىدىغان ھاسىل بولۇش ئاساسى بولمىسا، كەلگۈسىدە بار بولىدىغان شەيئىنىڭ بولۇشىمۇ مۇمكىن ئەمەس دېيىلىدۇ. بەزىلەر خۇددى ئىبن سىناغا ئوخشاش، «شەكىل ئاتا قىلغۇچى» ياكى ئاكتىپ ئەقىل ماددىي مەۋجۇدىيەتلەرگە شەكىل بەرگەندۇر دەپ قاراشتى. يەنە بەزىلەر سامسىتىئۇس ۋە فارابى كەبى، بۇ ھەرىكەتنى ياكى تەبىئىي جەرياندىكى ماددىي سەۋەبكە ياكى تەبىئەتتىن تاشقىرى (ئادەتتىن تاشقىرى) جەرياندىكى غەيرىي ماددىي ھەرىكەت سەۋەبىگە مەنسۇپ قىلىشتى. [91]

ئۈچىنچى نۇقتىئىنەزەر ئارىستوتېلنىڭدۇر. ئىبن رۇشىد: «بىز شۇنى بايقىدۇقكى، بۇ كىشىنى ئەڭ ئاز شۈبھىلەندۈرىدۇ ھەم مەۋجۇت تەبىئەت بىلەن ئەڭ بىردەك» دېگەن. گەرچە «ئارىستوتېلنىڭ مېتافىزىكىسىغا ئومۇمىي ئىزاھ» ۋە «تەخافۇت» (يوقىلىشتىكى يوقىلىش) تا بۇ ئىبارە قوشۇمچە ئىزاھات جۈملىسى سۈپىتىدە «خۇددى ‹ئافرودىسىئوستىكى› ئىسكەندەر ئېيتقاندەك» [92] دېيىلگەن بولسىمۇ، بىراق بۇ نەزەرىيىنى بايان قىلغاندىكى مۇتلەق قوللاش تەلەپپۇزى تۈپەيلى، «بۇ ھەقىقەتەن ئىبن رۇشىد قوللىغان بىر خىل نەزەرىيە ئىدى» دېگەن تەسەۋۋۇر كېلىپ چىقىدۇ. بۇ نەزەرىيىگە ئاساسەن، ھەرىكەت سەۋەبى ھېچقاچان يوقلۇقتىن بىرەر شەيئىنى پەيدا قىلمايدۇ. پەقەت شەكىل بىلەن ماددىنى بىللە ئېلىپ كېلىدۇ. ياكى تېخىمۇ ئېنىقراق ئېيتقاندا، ئۇ توشۇغۇچى (ماددا)دىكى يوشۇرۇنلۇقنى رېئاللىققا (ئاشكارىلىققا) ئايلاندۇرىدۇ. ئانالوگىيە (خۇلاسە چىقىرىش) ئارقىلىق سۆزلىگەندە، ئاللا كائىنات شۇنىڭدىن تۈزۈلگەن ھەر قايسى ئېلېمېنتلارنى بىللە ئېلىپ كەلگەنلىكىگە ئاساسەن، ئۇ مۇشۇ ئالەمنى ياسىغۇچى. مەۋجۇدىيەت شەكىل ۋە ماددىنىڭ ئۆز ئارا بىرىكىشىنىڭ مەھسۇلى (يەنى پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش ئالىمىدىكى) بولغان ئاشۇ سۇبىستانسىيىلەر «باغلىنىش ياكى تەركىبى» دىكى سەۋەبنىڭ مەۋجۇتلۇق سەۋەبى ئىكەنلىكىگە ئاساسەن، ئاللانى بۇ ئالەمنىڭ سەۋەبى ياكى ياسىغۇچىسى دېيىش كېرەك. [93]

بىرىكمە ئەمەس سۇبىستانسىيىلەر مەسىلىسى ئارىستوتېل سىستېمىسىدا ساماۋى جىسىملارنى ھەرىكەتلەندۈرگۈچى ھەر قايسى مۇستەقىل ئەقىل ئەھۋالىدا بەزى قىيىنچىلىقلارنى پەيدا قىلدى. ئۇلارنىڭ سانىنى ئىبن رۇشىد پتولېمائىك كوسمولوگىيىسىدىكى ئاسمان جىسىملىرىنىڭ سانى بىلەن ئۇيغۇنلاشتۇرۇش ئۈچۈن 38 دەپ بېكىتكەن [94]. ئىبن رۇشىدنىڭ يارىتىلىش تەلىماتى ئاساسلانغان ماددا ۋە شەكىل دۇئالىزمى (ئىككى مەنبەچىلىك) ئوخشاش پرىنسىپنىڭ شەكىلسىز سۇبىستانسىيىلەرگە تەتبىقلىنىشىنى ئىمكانسىز قىلدى. شەخسەن ئارىستوتېل ئۇلارنىڭ مەنبەسى ۋە ئۇلارنىڭ جىمجىت تۇرغان ئەسلى ھەرىكەتلەندۈرگۈچ كۈچ بىلەن بولغان ئالاھىدە مۇناسىۋىتىدىن ئىبارەت بۇ مەسىلىدىن ئاتلاپ ئۆتۈشكە مايىل بولغان. بىراق ئىبن رۇشىد بۇ ئەقىللەرنىڭ باشقا شەيئىلەرگە ئوخشاش ئەڭ يۈكسەك مەۋجۇدىيەتتىن ئۆزىنىڭ مەۋجۇتلۇقىغا ئېرىشكەنلىكىنى كەسكىن تۈردە بايان قىلغان. چۈنكى بۇ ئەقىللەر بىر ھۆكۈمران گۇرۇھنى شەكىللەندۈرگەن. مادامىكى، ئۇلار ئۆزلىرىنىڭ ئەڭ زور ئۆزگىچە ئالاھىدىلىكى سۈپىتىدىكى مەۋجۇتلۇق ۋە شەكىلسىزلىكتىن ئىبارەت قوش خاراكتېرگە ئىگە بولغان ئىكەن، ئۇنداقتا ئۇلار جەزمەن ئەڭ يۈكسەك دەرىجىدە بۇ ئالاھىدىلىكلەرگە ئىگە بولمىش ئاشۇ مەۋجۇدىيەت، يەنى «ئالەملەرنى تەسەررۇپ قىلغۇچى ئاللا» تەرىپىدىن ئۆز مەۋجۇتلۇقىغا ئېرىشىشى زۆرۈردۇر.[95]

ئەمدى ئىبن رۇشىدنىڭ ئومۇمىي جەھەتتىن يېڭى پلاتونىزمغا، بولۇپمۇ ئىبن سىناغا قاراتقان باشقا تەنقىدلىرىنى يىغىنچاقلايمىز. بىرىنچى، ئۇ ماھىيەتنىڭ مەنتىقە جەھەتتىن مەۋجۇدىيەتتىن ئىلگىرى ئىكەنلىكى ۋە مۇستەقىل ھالدا ئۆز ئوبيېكتىنىڭ مەۋجۇت ياكى ئەمەسلىكىدىن ئىبارەت ئەمەلىيەتتە چەكلىمىگە ئېرىشىدىغانلىقىغا ئىشىنىپ، ئىبن سىنانىڭ مەۋجۇدىيەتكە مۇناسىۋەتلىك ماھىيەت توغرىسىدىكى بارلىق چۈشەنچىسىنى قاتتىق سۆكتى. پەقەت بىر سۇبىستانسىيىنىڭ ئەمەلىيەتتە مەۋجۇت ئىكەنلىكىدەك پەرەزگە ئاساسلانغاندا، ئۇنىڭ ماھىيىتى ئاندىن ئەقلىي خۇلاسە ياكى ئابستراكت جەريان ئارقىلىق ئىپادىلىنەلەيدۇ ياكى چەكلىنىدۇ. ئىبن رۇشىدنىڭ ئېيتىشىچە، ئىبن سىنا مەۋجۇدىيەتنىڭ ئىككى مەنىسى، يەنى ھەقىقىي ياكى ئانتولوگىيىلىك بىلەن ئەقلىي ياكى زېھنىي مەنىسىنى ئارىلاشتۇرۇۋېتىشتەك خاتالىق سادىر قىلغان. كېيىنكىسىنى ئابستراكت ھالدا ئىپادىلىگىلى بولغان بىلەن ئالدىنقىسى ئۇنداق ئەمەس.

بۇنىڭدىن باشقا، ئىبن سىنا ئارىستوتېلغا ئەگىشىپ «مەۋجۇدىيەت» بىلەن «ۋەھدەت»نى باراۋەر كۆرۈپ، ۋەھدەت توغرىسىدىكى سانغا دائىر ۋە ئونتولوگىيىلىك چۈشەنچىلەرنى ئارىلاشتۇرۇۋەتكەن. ئارىستوتېلنىڭ دېيىشىچە، مەۋجۇدىيەت بىلەن ۋەھدەتنى ئالماشتۇرغىلى بولغان ئىكەن، بۇنىڭدىن مەۋجۇدىيەتنىڭ بىر خىل تاسادىپىي سەۋەب ئىكەنلىكىگە ھۆكۈم قىلغىلى بولىدۇ. ھالبۇكى، بىردىنبىر توغرا يەكۈن بولسا ھەقىقەت (يەنى ئەقلىي مەۋجۇدىيەت) ياكى سانغا دائىر «بىر» بىلەن مەنىداش مەۋجۇدىيەتنىڭ بىر خىل تاسادىپىي سەۋەب دەپ تەسەۋۋۇر قىلىنغانلىقىدۇر. [96]

بىر تەرەپتىن، ماھىيەتنىڭ مۇستەقىللىقى ياكى ئۆز ـ ئۆزىدىن مەۋجۇتلۇقىدا چىڭ تۇرۇپ، يەنە بىر تەرەپتىن مەۋجۇدىيەتنىڭ تاسادىپىي سەۋەبلىك خۇسۇسىيىتىنى جاكارلىغان ئىبن سىنا تېخىمۇ ئىلگىرىلىگەن ھالدا مەۋجۇدىيەت سىرتتىن كەلگەن خاراكتېر. ئۇ ماھىيەتكە ئەگىشىپ پەيدا بولۇپ، بۇ ئارقىلىق ئۇنى مەۋجۇتلۇققا ئۆزگەرتىدۇ دەپ ھۆكۈم قىلغان. بۇ يەردە سوراشقا بولىدىغان مەسىلە شۇكى، بىر خىل سۇبىستانسىيىنى مەۋجۇتلۇق ۋە بىرلىككە ئېرىشتۈرگەن تاسادىپىي سەۋەب باشقا بىر تاسادىپىي سەۋەبتىن ئۆزىنىڭ بىرلىكى ۋە مەۋجۇدىيىتىگە ئېرىشكەنمۇ ـ يوق؟ ئەگەر ئۇ باشقا بىر تاسادىپىي سەۋەب تەرىپىدىن ئۆز بىرلىكى ۋە مەۋجۇتلۇقىغا ئېرىشكەن بولسا، ئۇنداقتا ئاز دېگەندىمۇ بىر خىل زات بار. ئۇ ئۆزى شۇ. ئۇنىڭ مەۋجۇدىيىتى سىرتتىن كەلگەن ھەر قانداق خاراكتېر ياكى تاسادىپىي سەۋەبكە بېقىنمايدۇ. [97]

ئارقىدىنلا، ئىبن رۇشىد ئەشئەرىيلەرنىڭ تاسادىپىي سەۋەب توغرىسىدىكى مېتافىزىكىسىنى ئېتىراپ قىلىپ، سەۋەب ـ نەتىجە مۇناسىۋىتىنى ئىنكار قىلغانلىقى تۈپەيلى ئىبن سىنانى تەنقىد

قىلغان. چۈنكى ئۇنىڭ «ماددىنىڭ شەكلى» نىڭ پائال ئەقلىدىن سىرغىپ چىققانلىقى توغرىسىدىكى كۆز قارىشىدا، ماددا بۇ خىل شەكىللەرنى قوبۇل قىلىشقا «مايىل بولغان» چاغدا، ئىبن سىنا ئېنىق ھالدا بۇ ئالەمدىن ھالقىغان ھەرىكەت سەۋەبى (بۇ سەۋەب «شەكىل ئاتا قىلغۇچى» دەپ ئاتالغان) مۇشۇ دۇنيادىكى بارلىق ھەقىقىي نەتىجە ئۈنۈملەرنىڭ ساھىبىدۇر دەپ قارىغان. بۇ خىل قاراشقا ئاساسلانغاندا، ماددىنىڭ تەبىئىي ھادىسە جەريانىدا ئوينىغان رولى تامامەن پاسسىپ ۋە قوشۇمچە دەرىجىدە بولىدۇ. [98]

باشقا بىر تەنقىد ئىبن سىنانىڭ مۇتلەق مۇمكىنلىك بىلەن زاتى ئېتىبارى مۇمكىنلىك ئوتتۇرىسىدىكى مەشھۇر پەرققە قارىتىلغان بولۇپ، گەرچە مۇقەررەرلىك يەنە باشقا بىر مۇقەررەرلىكتىن ئۆتسىمۇ، ئەمما ئەڭ ئاخىرىدا بۇ مۇقەررەرلىك ئۇنىڭ ئۆزىدۇر. ئىبن رۇشىد بۇ مەسىلە توغرىسىدا بىر رىسالە يازغان بولۇپ، بۇ كېيىن قايتا تىلغا ئېلىنىدۇ. ئۇ ئۆزىنىڭ ھازىرغىچە ساقلىنىپ قالغان ئەسەرلىرىدە دائىم بۇ مەسىلىنى سۆزلىگەن. ئۇ پۈتكۈل پەرقنىڭ تامامەن ئاساسسىز ئىكەنلىكىنى دەلىللەيدۇ. بىر شەيئى مۇمكىنمۇ ئەمەس، مۇقەررەرمۇ ئەمەس بولسا، نەتىجىدە مۇقەررەرلىك باشقا بىر مۇقەررەرلىكتىن ئۆتسىمۇ، بىراق ئۆزىدىكى مۇمكىنچىلىك بولسا ئىبارىدىكى زىددىيەتلىك قاراشتۇر. چۈنكى ئۇ «مۇمكىنچىلىكنىڭ پۈتكۈل خاراكتېرىنىڭ ئاللىقاچان ئۆزگىرىپ كەتكەنلىكى»نى ئىشارەت قىلىدۇ. [99]

خۇددى ئىبن سىنانىڭ ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتىگە دائىر دەلىللىرىدە قەتئىي تەشەببۇس قىلغىنىدەك، پۈتۈن ئالەمنىڭ مۇمكىنلىكىدەك بۇ بىر نۇقتىمۇ ئېنىق ئەمەس. چۈنكى، بىز تەبىئىي ۋە تەبىئەتتىن تاشقىرى (ئالەمدىن تاشقىرى ياكى پەۋقۇلئاددە) سەۋەب سېرىيىسى كونكرېت سۇبىستانسىيىگە زىچ باغلانغان دەپ ھۆكۈم قىلساق، بۇ خىل سۇبىستانسىيە ئەمدى يەنە مۇمكىن بولمايدۇ. بەلكى ئەمەلىي ھەم مۇقەررەر بولىدۇ. ئەمەلىيەتتە، كىمدە ـ كىم ئالەمدىكى ئىلاھىي ھېكمەتنىڭ تەقدىرىدىكى مۇقەررەرلىك ئالامەتلىرىنى يوققا چىقارماقچى بولىدىكەن، ئۇنداقتا ئۇنىڭغا ئاساسلىنىپ ئۇنىڭ دانا ياراتقۇچىسىنىڭ مەۋجۇتلۇقىغا ھۆكۈم قىلىدىغان ھەر قانداق ئاساس قالمايدۇ. [100] ئىبن سىنا ئەشئەرىيە ئىلاھىيەتشۇناسلىرى تەرىپىدىن ئەكەلگەن ئىمكان دەلىلى ساختا، ئالدامچى شەرتكە تايانغانلىقى ئۈچۈن، تامامەن «جەدەلى» (دىئالېكتىك) بىر دەلىلدۇر. [101]

ئىبن سىنانىڭ ئالەم بىرلا ۋاقىتتا ھەم مۇمكىن ھەم ئەزەلىي دېگەن كۆز قارىشى بۇ سەپسەتە بىلەن مۇناسىۋەتلىك. ئىبن رۇشىد بۇ خىل كۆز قاراشنىڭ ئېنىق خاتالىقىغا دىققەت قىلغان. چۈنكى ئىمكان يوشۇرۇن ئېھتىماللىقتىكى شەيئىنىڭ سۈپىتىدە مەۋجۇتتۇر. ئۇ رېئاللىققا ئايلانغان ھامان ئىمكان ئەمەس، بەلكى مۇقەررەرلىك بولىدۇ. ئۇنىڭدىن سىرت، ئارىستوتېلنىڭ بايان قىلغىنىدەك، ئەزەلىي سۇبىستانسىيىلەردە ئىمكان مۇقەررەرلىك بىلەن باراۋەر بولىدۇ. چۈنكى ئەزەلىيلىكى مۇمكىن شەيئى ئەزەلىي مۇمكىنسىز (بۇ بىمەنىلىكتۇر) دەپ پەرەز قىلىنمىسىلا، جەزمەن ئەزەلىي مەۋجۇت بولىدۇ دېگەنلىكتۇر. [102]

ئارقىدىنلا، ئىبن رۇشىد ھەقىقىي ئارىستوتېلىزمنىڭ نامىدا تۇفايىل ئۈچ نۇقتىدا تولۇقلىما تەنقىدىنى ئوتتۇرىغا قويدى: (1)ئۇ، ئىبن سىنانىڭ ماددىنىڭ مەۋجۇتلۇقىنىڭ فىزىكىدا ئەمەس، مېتافىزىكىدا ئىسپاتلىنىدىغانلىقى توغرىسىدىكى تەشەببۇسى ۋە تەبىئەتتىكى بارلىقلارنىڭ دېمىسىمۇ چۈشىنىشلىك ئەمەس، بەلكى ئىسپاتلاشقا ئېھتىياجلىق دېگەندەك تەشەببۇسلىرىغا قارىتا باشقىچە پىكىردە. [103] (2) كېيىن، ئۇ ماددىنىڭ ئەڭ ئاخىرقى سەۋەبى ۋە ئەڭ دەسلەپكى ھەرىكەتلەندۈرگۈچى كۈچىنى بايان قىلغۇچى مېتافىزىكىچى پەيلاسوپلاردۇر، ھەرگىزمۇ فىزىكىچىلار ئەمەستۇر، دېگەن قاراشقا قارشى چىقتى. ئىبن رۇشىدنىڭ ئېيتىشىچە، بىرىنچى خىل ئەھۋالدا مېتافىزىكىچىلار فىزىكىچىلارنىڭ يېنىدىن ئالەمنىڭ بۇ ئەڭ ئاخىرقى ئىككى سەۋەبنىڭ مەۋجۇتلۇقىغا دائىر بىلىملەرنى قوبۇل قىلغان. [104] (3) ئەڭ ئاخىرىدا ئۇ ئىبن سىنانىڭ بىر قەدەر يۇقىرى دە-

رىجىلىك نېمىنىڭ پايدىلىق، نېمىنىڭ زىيانلىق ئىكەنلىكىنى پەرقلەندۈرۈشتە تايىنىدىغان مۆلچەرلەش ئىقتىدارى بار (ئەل، ۋەھىمە دەپ ئاتالغان روھنىڭ ئايرىم فۇنكسىيىلەرنى تونۇشتۇرغانلىقىغا ھۆجۈم قىلدى. قەدىمكىلەر (ئارىستوتېل ۋە ئۇنىڭ گرېك شەرھچىلىرىنى دېمەكچى) بۇ ئىقتىدارنى ھايۋانلارنىڭ قوراللىنىشتىكى تەسەۋۋۇر كۈچىگە باي فۇنكسىيىسىگە مەنسۇپ قىلىشقان. [105]

گەرچە شۇ قەدەر كەسكىن تەنقىدلەرنى قىلغان بولسىمۇ، ئىبن رۇشد يەنىلا ئىبن سىنانىڭ ئىنسانىنىڭ ئەڭ ئاخىرقى تەقدىرى توغرىسىدىكى پۈتكۈل نەزەريىسىگە ئاساسىي جەھەتتىن قوشۇلغان. ئۇنىڭ ئىسپانىيىلىك ئىككى ئۇستازى ئىبن باجە بىلەن ئىبن تۇفايىلمۇ ئىلگىرى ئىنسانىنىڭ تەقدىرى ئۇنىڭ ئەڭ ئاخىرىدا بەدەن قەپىسىدىن قۇتۇلۇپ، ئايرىم ئەقىللەر بەھرىمەن بولغان ئاشۇ خىل ئەقلىي بەخت ھالىتىگە كىرىشىد مەۋجۇت دەپ بايان قىلىشقان. «ئۇلىنىش» (ئىتتىسال ماۋزۇسىدا ئەڭ ئاز دېگەندىمۇ ئۈچ پارچە رىسالە يازغان ئىبن رۇشد ھازىرغىچە ساقلانغان ئەڭ كىچىك رىسالىسىدە كەسكىنلىك بىلەن ئېيتىدۇكى، ئىنسانىنىڭ ئەزەلدىن بەختى دەل ماددىي ياكى «مۇمكىن» ئەقىل بىلەن پائال ئەقلىنىڭ ئۆز ئارا «ئۇلىنىش» (تۇتىشىشى)دا بار. ئۇلۇمدىن كېيىنكى تىرىشتىن ئىبارەت بۇ ئادەتتىكى مەسىلىدە، بىز ئۇنىڭ ئىلاھىيەتشۇناسلارغا قانچىلىك يول قويغانلىقىنى كۆرۈپ ئۆتتۇق. گەرچە كونتېكىستىنىڭ باش ـ ئاخىرىدا ئۇ پەلسەپە ياكى شەرئىەتتىن تاشقىرى ئىزاھلاشنى چەتكە قېقىشقا بولمايدىغانلىقىنى ئۆزلۈكىدىن ئېتىراپ قىلغان بولسىمۇ، ئەمما ئۇ يەنىلا كەسكىن پەلسەپىۋى ئاساستا مۇمكىنچىلىكىنىڭ بىرىنچى ئامان قالغان شەكلى ئەقىل، يەنى ماددىي ياكى «ئىمكانىي» ئەقىل بىلەن پائال ئەقلىنىڭ يېڭىۋاشتىن بىرلەشكەن چاغدىكى شەكلى ئىكەنلىكىنى تەكىتلىگەن. بىزنىڭ كۆرگىنىمىزدەك، ئىنسان تەقدىرى بۇ ئۇسۇلدا ئومۇمەن ئايرىم ئەقىل بىلەن، شەخسەن پائال ئەقىل بىلەن ئۆز ئارا ماسلاشقان ئەقىل ياكى غەيرىي ماددا ھالىتىدە تەدرىجىي يۇكسىلىدۇ. بۇ يەرشارى ئاتموسفېراسىنىڭ سىرتىدىكى ھالەتنىڭ ئالامىتى بولسا مېڭە ھەر قانداق ۋاستىدىن خالىي بىۋاسىتە ئىدراك قىلالايدىغان ئۇقۇم ۋە ئۇنىڭ ئۆزىنى بىلىشتىكى پۈتۈنلەي رېئاللاشقان ئەقلىي قابىلىيەتتۇر. بىراق، ئىنتايىن ئەھمىيەتلىكى شۇكى، بۇ ئېسكاتولوگىيە (ئاخىرەت ئىلمى) نۇقتىسىنەزىرى تەلتۆكۈس ئوتتۇرىغا قويۇلمىغان. پۈتكۈل ئاۋام پەقەت ئەمەلىيەتىكى ئەخلاقىي تۇرمۇش ئارقىلىق ئەخلاقىي يۇكسەكلىك دەرىجىسىگە ئۇلىشىدۇ. بۇ ھالەت نەزەريىە جەھەتتە ھەقىقەتىنى بىلىش ئەمەس، بەلكى ئۇنىڭ شەرتلىرى ئاللىقاچان شەرئىەتتە بەلگىلىنىپ بولغان، روھنىڭ ئادىل، دۇرۇسلۇقى ۋە ھەققانىيلىقىدۇر. [106]

يەنە قايتا تىلغا ئېلىنغان «نىكوماكوس ئېتىكاسى»دا، ئارىستوتېل ئىنسانىنىڭ ئەڭ ئاخىرقى تەقدىرىنى ئاساسەن ئاللاغا مەخسۇس بولغان تەئەممۇلى ھاياتىنىڭ كەلىمىلىرىدە تەسۋىرلىدى. [107] بۇ سەۋەبتىن، ئىنسانىنىڭ ئەقلىي غايىسى ئۇنىڭغا نىسبەتەن ئىلاھىيلىققا تەقلىد قىلىش ئۇچۇن تىرىشىش بولۇپ، ئارىستوتېل بۇنىڭ شەرت ۋە باسقۇچلىرىنى بەلگىلىمىگەن. يەنە بىر جەھەتتىن، ئىبن سىنا ۋە ئىبن باجە بۇنى بىر خىل ئەقلىي بىرىكىش دەپ بېكىتكەن. بۇ خىل ئەقلىي بىرىكىش ئۇلارغا نىسبەتەن روھنىڭ ئالەمىي ئەرۋاھ (ئاسمان بوشلۇقى) دىكى سەپىرىدىكى ئەڭ ئاخىرقى باسقۇچىدۇر. باشلىنىشتا، بەلكىم يېڭى پىلاتونچىلارنىڭ بىرلىشىش توغرىسىدىكى نەزەريىسى بەلەن ئارىستوتېلنىڭ ئابستراكت رولىغا دائىر نەزەريىسىدىكى ئۆز ئارا سىغىشالماسلىقتىن تۇغۇلغان ئىككىلىنىش ئىچىدىكى ئىبن رۇشد ئۆزىنىڭ «مېتافىزىكا» شەرھى» (تەخمىنەن 1174 ـ يىلى) ۋە «ئىتتىسال» (بىرلىشىش) ناملىق رىسالىلىرىدە، ئىنسانىنىڭ ئايرىم ئەقىللەر ئالىمى بىلەن بولغان زىچ مۇناسىۋەت ۋە بەئەينى يېڭى پلاتونچىلارنىڭ سۆزىدە ئېيتىلغاندەك، ئۇنىڭ بۇ ئەقىللەرنىڭ ئىچىدىكى ئەڭ تۆۋەنىدىكى ئەقىل، يەنى پائال ئەقىل بىلەن بولغان ئەزەلىي ئىتتىسالى (بىرلىشىشى) نى قوللىغان.

ئىزاھاتلار :

[1] سەئىد: «تاباقەت ئەل ئۇمام» (مىللەتلەر ئەھۋالى) 64 ـ بەت.
[2] ھېتتى: «ئەرەبلەر تارىخى»، 530 ـ ، 531 ـ بەتلەر.
[3] سەئىد: «تاباقەت»، 66 ـ بەت. ھېتتى: «ئەرەبلەر تارىخى»، 532 ـ بەت.
[4] يۇقىرىقى كىتاب 68 ـ بەت .
[5] يۇقىرىقى بايانغا قارالسۇن. ئىستانبۇل قولىيازمىسى، راغىپ پاشا، 965 ـ بەت، ئۇچىنچى باب.
[6] H. رىتېتىر نەشرى (لېيپزىگ 1933 ـ يىل).
[7] سەئىد: «تاباقەت» 69 ـ بەت. ئىبن ئەبى ئۇسەيبىئەنىڭ «ئۇيۇن» 2 ـ جىلىد 39 ـ بەتكە قارالسۇن.
[8] «تاباقەت» 21 ـ بەت. «ئۇيۇن» 2 ـ جىلد 37 ـ بەت. ئاسىن پالاكىئوس: «ئىبن مەسارراھ» 36 ـ ، 37 ـ بەتلەر. كروز ھەمانداز: «مۇسۇلمان ئىسپانىيىسىدىكى پەلسەپە» 1 ـ جىلد 221 ـ ، 222 ـ بەتلەر.
[9] ئەرەبچە مەنبەلەردىكى ساختا ئىمپېدوكلېس تەلىماتى توغرىسىدا، «ئىبن مەسارراھ ۋە ئۇنىڭ تەلىماتى» 40 ـ بەت.
[10] تۆۋەندىكى بايان، 348 ـ ، 349 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
[11] «تاباقەت»، 70 ـ ، 71 ـ بەتلەر؛ «ئۇيۇن» 2 ـ جىلد 40 ـ ، 41 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
[12] يۇقىرىقى كىتاب، 77 ـ ، 85 ـ بەتلەر؛ «ئۇيۇن» 2 ـ جىلد 49 ـ بەت.
[13] يۇقىرىقى كىتاب، 83 ـ بەت، «ئۇيۇن» 2 ـ جىلد 48 ـ بەت.
[14] ئىبن خەللىكان: «داڭلىقلار تەزكىرىسى» (ۋەفايات) 681 ـ بەت.
[15] ئوكسفورد، پوككوكىي قولىيازمىسى: 206 ـ بەت. بۇ ئەسەرلەردىن ساقلىنىپ قالغان يەنە بىر قولىيازما (ـ بېرلىن كۈتۈپخانىسى: 5060 ـ نومۇر) يوقىلىپ كەتتى دەپ قارالغان بولۇشى ئېھتىمال. ئۇ ئوكسفورد كۈتۈپخانىسىدا ساقلانغان قولىيازمىغا قارىغاندا تېخىمۇ مۇكەممەل بولۇپ، ئىبن باجەنىڭ بەزى تېببىي ئەسەرلىرىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان.
[16] ئىبن باجە: «ھېتافىزىكا ئەسەرلىرى توپلىمى»، 177 ـ بەتكە قارالسۇن.
[17] ئىبن تۇفايىل: «ھەييە بىننى يەقزان ھەققىدە قىسسە» 12 ـ بەت .
[18] فەتھ بىن ھەقان: «قالائىد ئەل ئوقيان» 34 ـ 35 ـ بەتلەر.
[19] بۇ ئاتالغۇ ئىبن باجەنىڭ «ئىتتىسال ئەل ئەقىل» ناملىق كىتابىنىڭ ئەل ئاخىرىدا سۆزلەنگەن ئاشۇ خىل پائال ئەقىل بىلەن بىرلىشىش (ئەل تەۋھىد) ھالىنىمۇ كۆرسىتىدۇ.
[20] ئىبن باجە: «ھېتافىزىكا ئەسەرلىرى توپلىمى»، 62 ـ ، 63 ـ بەتلەر.
[21] يۇقىرىقى بايان 246 ـ بەتكە قارالسۇن.
[22] ئىبن باجە: «ھېتافىزىكا ئەسەرلەر توپلىمى» 162 ـ بەت.
[23] مەراكۇس: «مەغرىپتىكى ئاجايىپ خەۋەرلەر»، 172 ـ بەت. گائۇسئەر: «ئىبن تۇفايىلنىڭ ھاياتى ۋە ئەسەرلىرى» 19 ـ بەت.
[24] گائۇسئەر: «ئىبن تۇفايىلنىڭ ھاياتى ۋە ئەسەرلىرى» 17 ـ بەت.
[25] يۇقىرىقى بايان، 19 ـ بەت.
[26] «مەغرىبتىكى ئاجايىپ خەۋەرلەر»، 172 ـ بەت.
[27] يۇقىرىقى بايان، 157 ـ بەت.
[28] گائۇسئەر: «ئىبن تۇفايىلنىڭ ھاياتى ۋە ئەسەرلىرى» 44 ـ بەت.
[29] «ھەييە بىننى يەقزان ھەققىدە قىسسە»، 10 ـ بەت.
[30] يۇقىرىقى كىتاب 21 ـ بەت.
[31] يۇقىرىقى كىتاب 41 ـ ، 42 ـ بەتلەر.
[32] يۇقىرىقى كىتاب 55 ـ بەت. فەفرىي: «Museon – Le» 16 ـ جىلد: «ئالەمنىڭ ئەزەلىيلىكىدىكى زىددىيەت» (1953 ـ يىل) 143 ـ ، 144 ـ بەتلەر.
[33] «ھەييە بىننى يەقزان ھەققىدە قىسسە» 60 ـ بەت، 67 ـ ، 68 ـ بەتلەر.
[34] يۇقىرىقى بايان، 63 ـ بەت.
[35] يۇقىرىقى بايان، 69 ـ بەت.
[36] يۇقىرىقى بايانغا قارالسۇن، 267 ـ بەت.

[37] «ھەيبە بىننى يەقزان ھەققىدە قىسسە» 76 ـ بەت.
[38] بۇ ئابزاستا بەستامى ۋە ھەللاج كەبى سوپىلارنىڭ ئاشقۇنلۇقى ئېنىق كۆرسىتىلگەن.
[39] «ھەيبە بىننى يەقزان ھەققىدە قىسسە»، 79 ـ بەت.
[40] يۇقىرىقى بايان.
[41] يۇقىرىقى كىتاب، 88 ـ بەت.
[42] يۇقىرىقى بايانغا قارالسۇن، 264 ـ ، 265 ـ بەتلەر.
[43] «مەغرىبتىكى ئاجايىپ خەۋەرلەر»، 174 ـ بەت.
[44] گائۇسسەر: «ئىبن رۇشىد» (ئاۋرېروئېس) 4 ـ بەت.
[45] مەراكۇش: «مەغرىپتىكى ئاجايىپ خەۋەرلەر» 175 ـ بەت. ئىبن ئەبى ئۇسەيبىئەھ: «ئۇيۇن» 2 ـ جىلد 76 ـ بەت. گائۇسسەر: «ئىبن رۇشىد» 9 ـ ، 10 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
[46] مەسىلەن، گائۇسسەرنىڭ «ئىبن رۇشىد» 16 ـ بەت. رېنان: «ئاۋىررويئېس ۋە ئاۋرېروئىزم»، 59 ـ بەتتىن 61 ـ بەتكىچە قارالسۇن.
[47] بۇ ئەسەرنىڭ مۇھىم پارچىلىرى ھازىرغىچە ساقلىنىپ قالغان. بەدەۋى: «ئارىستوتېل ئەرەبلەردە»، 22 ـ ، 74 ـ بەتلەر. فارابى توغرىسىدا «شەرھ كىتاب ئەل ئىبارە»گە قارالسۇن.
[48] بۇ شەرھلەرنىڭ مۇندەرىجىسى ھەققىدە ۋولفسوننىڭ «ئىسلام خەزىنىسى» 38 ـ جىلد (1963 ـ يىل) 90 ـ بەتكە قارالسۇن. رېنان: «ئاۋىررويئېس ۋە ئاۋىررويئىسزم» 62 ـ بەت.
[49] «ئاۋرېروئېس ۋە ئاۋرېروئىزم» 173 ـ بەت.
[50] يۇقىرىقى كىتاب 186 ـ ، 192 ـ بەتلەر.
[51] يۇقىرىقى كىتاب 193 ـ ، 194 ـ بەتلەر.
[52] يۇقىرىقى كىتاب 205 ـ ، 206 ـ بەتلەر؛ «ئىسلام خەزىنىسى» ۋولفسۇن، 38 ـ جىلد (1963 ـ يىل) 92 ـ بەت.
[53] ۋولفسۇن: 92 ـ بەتتىكى مۇندەرىجىگە قارالسۇن.
[54] زىللېر: «قىسقىچە گرېك پەلسەپە تارىخى»؛ فەخرىي: «ئىبن رۇشىد تېئولوگىيىسىدىكى پەلسەپە ۋە شەرىئەت»، «ئوتتۇرا ئەسىر تەنقىقاتى» 30 ـ جىلد (1968 ـ يىل) 78 ـ ، 79 ـ بەتلەر.
[55] مەسىلەن، ئىبن رۇشىدنىڭ «پەلسەپىۋى ماقالىلەر» 26 ـ بەتكە قارالسۇن. ھۇرانى: «ئىبن رۇشىدنىڭ دىن بىلەن پەلسەپىسىنىڭ ئىتتىپاقى ھەققىدە ئېيتقانلىرى» 70 ـ بەت.
[56] ئىبن رۇشىد: «پەلسەپىۋى ماقالىلار»، 19 ـ ، 20 ـ بەتلەر. ھۇرانى: «ئىبن رۇشىدنىڭ دىن بىلەن پەلسەپىسىنىڭ ئىتتىپاقى ھەققىدە ئېيتقانلىرى» 64 ـ بەت.
[57] «پەلسەپىۋى ماقالىلەر» 22 ـ ، 23 ـ بەتلەر؛ ھۇرانى: «ئىبن رۇشىدنىڭ دىن بىلەن پەلسەپىسىنىڭ ئىتتىپاقى ھەققىدە ئېيتقانلىرى» 65 ـ ، 66 ـ بەتلەر.
[58] «پەلسەپىۋى ماقالىلەر»، 30 ـ ، 32 ـ بەتلەر. ئالونسوننىڭ ئىسپانچە تەرجىمىسى: «ئىبن رۇشىد تېئولوگىيىسى» 203 ـ ، 205 ـ بەتلەر.
[59] ئىبن رۇشىد: «كەشىف»، 30 ـ بەت.
[60] يۇقىرىقى كىتاب، 31 ـ بەت.
[61] ئىبن رۇشىد: «پەلسەپىۋى ماقالىلەر»، 7 ـ ، 19 ـ بەتلەر.
[62] ئىبن رۇشىد: «پەلسەپىۋى ماقالىلەر»، 9 ـ بەت ۋە «كەشىف» 79 ـ بەت.
[63] يۇقىرىقى كىتاب، 8 ـ بەت.
[64] ئىجمائى توغرىسىدىكى ئادەتتىكى مەسىلىلەر ھەققىدە گائۇسسەر يازغان «ئىبن رۇشىد» 32 ـ ، 33 ـ بەتكە قارالسۇن. ھۇرانى: «ئىبن رۇشىدنىڭ دىن بىلەن پەلسەپە ئىتتىپاقى ھەققىدە ئېيتقانلىرى»، 28 ـ ، 29 ـ بەتلەر.
[65] ئىبن رۇشىد: «كەشىف» 45 ـ ، 46 ـ بەتلەر. «مۇسۇلمانلار دۇنياسى» 67 ـ جىلد (1957 ـ يىل)، فەخرى: «ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتى توغرىسىدىكى كلاسسىك دەلىللەر» 133 ـ ، 134 ـ بەتلەر.
[66] تۆۋەندىكى بايانغا قارالسۇن، 284 ـ ، 285 ـ بەتلەر.
[67] ئىبن رۇشىد: «كەشىف» 60 ـ ، 61 ـ بەتلەر؛ غەززالي: «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى» 463 ـ بەت.
[68] ئىبن رۇشىد: «پەلسەپىۋى ماقالىلەر» 13 ـ بەت.
[69] ئىبن رۇشىد: «كەشىف» 118 ـ بەت.
[70] «تەخافۇت» 584 ـ بەت.
[71] ئىبن رۇشىد: «كەشىف» 102 ـ ، 103 ـ بەتلەر؛ «تەخافۇت» 585 ـ بەت.
[72] ئىبن روشىد: «كەشىف» 64 ـ بەت.
[73] «تەخافۇت» 582 ـ بەت.

[74] يۇقىرىقى كىتاب، 582 ـ بەت.
[75] يۇقىرىقى كىتاب، 255 ـ ، 256 ـ بەتلەر.
[76] يۇقىرىقى كىتاب، 162 ـ ، 163 ـ بەتلەر.
[77] ئىبن رۇشىد: «كەشىف» 54 ـ بەت. «تەخافۇت» 443 ـ بەت.
[78] «تەخافۇت» 446 ـ بەت. «دامىماھ» («پەلسەپىۋى ماقالىلەر» نىڭ قوشۇمچىسى) 28 ـ ، 29 ـ بەتلەر.
[79] ئىبن رۇشىد: «كەشىف» 55 ـ ، 56 ـ بەتلەر.
[80] ئىبن رۇشىد: «چوڭ ئىزاھ» 3 ـ جىلد 1707 ـ بەت. توماس ئاكىنونىڭ «ئىلاھىيەت قامۇسى» 1 ـ قىسىم 14 ـ تېما، 6 ـ ماددىدىكى بايانغا قارالسۇن.
[81] «تەخافۇت» 517 ـ ، 518 ـ بەتلەر. فەخرىي: «ئىسلامى ئاراز» 60 ـ ، 61 ـ بەتلەر.
[82] «تەخافۇت» 519 ـ بەت
[83] يۇقىرىقى كىتاب، 522 ـ بەت.
[84] ئىبن رۇشىد: «كەشىف» 41 ـ ، 42 ـ ، 86 ـ بەتلەر.
[85] «تەخافۇت» 553 ـ ، 554 ـ بەتلەر.
[86] «ئىبتافىزىكا» تەرجىمىسى» 53 ـ بەت.
[87] «تەخافۇت» 182 ـ بەت.
[88] يۇقىرىقى كىتاب 176 ـ ، 177 ـ بەتلەر.
[89] ئىبن رۇشىد: «ئارىستوتېل «ئىبتافىزىكا» سىغا چوڭ ئىزاھ» 3 ـ جىلد، 1497 ـ ، 1498 ـ بەتلەر.
[90] يۇقىرىقى كىتاب 1498 ـ بەت. ئىبن رۇشىد ھايۋان ۋە ئۆسۈملۈكلەرنىڭ ئوخشاش تۈردىكى ھايۋان ۋە ئۆسۈملۈكلەردىن بارلىققا كېلىش ئانالىنلىقىنى نەقىل كەلتۈرگەن.
[91] «تەخافۇت» 180 ـ ، 181 ـ بەتلەر.
[92] يۇقىرىقى كىتاب 180 ـ بەت.
[93] «ئىبتافىزىكا» تەرجىمىسى»، 131 ـ ، 132 ـ بەتلەر.
[94] يۇقىرىقى كىتاب، 139 ـ بەت.
[95] «ئارىستوتېل «ئىبتافىزىكا» سىغا چوڭ ئىزاھ» 1 ـ جىلد 313 ـ ، 314 ـ بەتلەر؛ 3 ـ جىلد 1279 ـ ، 1280 ـ بەتلەر.
[96] يۇقىرىقى كىتاب، 3 ـ جىلد، 1280 ـ بەت.
[97] يۇقىرىقى كىتاب ، 3 ـ جىلد، 1489 ـ بەت.
[98] يۇقىرىقى كىتاب، 1632 ـ بەت.
[99] تۆۋەندىكى بايان، 319 ـ بەتكە قارالسۇن. «تەخافۇت» 413 ـ بەت.
[100] «ئىبتافىزىكا» تەرجىمىسى» 4 ـ بەت؛ ئىبن رۇشىد؛ «كەشىف» 41 ـ بەت.
[101] «تەخافۇت» 98 ـ بەت؛ «ئىبتافىزىكا» 9 ـ جىلد 7 ـ 1050 گە قارالسۇن.
[102] «فىزىكا» تەرجىمىسى» 6 ـ ، 8 ـ بەتلەر.
[103] «ئىبتافىزىكا» تەرجىمىسى»، 4 ـ بەت.
[104] «تەخافۇت» 547 ـ بەت.
[105] ئىبن رۇشىد: «روھ ھەققىدە» نىڭ تەرجىمىسى» قوشۇمچە، 119 ـ ، 124 ـ بەتلەرگە قارالسۇن. بۇ تەرجىمە نۇسخىسىنىڭ 92 ـ ، 93 ـ بەتلىرىدە، ئۇ ئىبن باجەنىڭ ئىتتىسال نەزەرىيىسىنى قوللىنىغان ھالدا بايان قىلغان ۋە ئۇنىڭ ھېتودىنى» بۇرھانىي» دەپ تەسۋىرلىگەن. بىراق كېيىنكى تەشرىدە ئۇ بۇ نۇقتىنىنەزەردىن ۋاز كەچكەن.
[106] ئىبن باجە: «رىسالە ئەل ئىتتىسال» 119 ـ ، 120 ـ بەتلەر. ئىبن رۇشىد: «روھ ھەققىدە» نىڭ تەرجىمىسى» 92 ـ ، 93 ـ بەتلەر.
[107] ئارستوتېل: «نىكوماكوس ئېتىكىسى»، 10 ـ جىلد 1177 .

ئونىنچى باب

ئىبن سىنادىن كېيىنكى تەرەققىياتلار: ئىشراقىيە ۋە مەششائىيلەرگە قايتۇرما زەربە

1. سۆھرەۋەردى

ئىبن سىنا ئىدىيىسىدىكى مەلۇم ئۆز ئارا زىت پىكىرلەر، بولۇپمۇ ئۇنىڭ «مەشرىقىي» (شەرقچە) ئەسەرلىرىدە ئىپادىلەنگەن مەششائىيلەرگە قارشى نارازىلىقىنى يۇقىرىدا سۆزلەپ ئۆتتۇق. [1] ئىبن سىنانىڭ ئۆزىنىڭ شەرق پەلسەپىسىنى تولۇق بايان قىلىش پىلانىنى ئەمەلگە ئاشۇرالمىغانلىقىدىن قەتئىينەزەر، شەك ـ شۇبھىسىزكى، ئۇ ئۆمرىنىڭ ئاخىرىدا بىر خىل ئۆزگىچە كۆچلۈك ئارزۇنىڭ تۇرتكىسىدە، چىرىك مەششائىيلەر يولىدىن يىراقلاشىپ، ئۆزى پارلاش (ئىشراق) دەپ ئاتىغان يولغا، يەنى تەسەۋۋۇپ ۋە تەجرىبە ئارقىلىق ھەقىقەتكە يېقىنلىشىش ئۈچۈن ئىستىقامەت قىلىشقا يۈزلەندى. «ھەييەبنىي يەقزان ھەققىدە قىسسە» ناملىق تەسەۋۋۇپ مەسىلىدە شەرق (ئەل شەرق) نۇر يۇرتى، غەرب قاراڭغۇلۇق يۇرتى دەپ تەسۋىرلەنگەن[2] ۋە بۇ نۇر ئوخشىتىش پۈتۈنلەي پەلسەپىۋى ۋە تەسەۋۋۇپ مەقسەتلىرى ئۈچۈن قوللىنىلغان.

ئىبن سىنا مەيلى «شىفا» ۋە ياكى «شەرقلىقلەر مەنتىقىسى» دە بولسۇن، ئۆزىنىڭ «ھەقىقىي ئىلىملەرنىڭ ئاساسىي پرىنسىپىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان» بىر ئەسەر يېزىش نىيىتىنىڭ بارلىقىنى ئىپادىلىگەن. بۇ ئەسەر «بىز ئۆزىمىز ياكى ئاشۇ» ھەقىقەتنى ئىدراك قىلىش ۋە ئۇنىڭغا ئۆزىنى بېغىشلاش دەرىجىسى جەھەتتە «بىزگە يېقىن كىشىلەر» دىن باشقىلارغا ئاشكارا قىلىنمايدۇ. بۇ خىل نىيەت ھەرگىزمۇ شەكلى ۋە خاراكتېرى ئۆزگەرگەن ھالدا ئەمەلگە ئاشمىغان. ئىككى ئەۋلادتىن كېيىن، مەقدۇل ياكى شەھىد لەقەملىك شاھابىدىن يەھيا ئەس سۆھرەۋەردى (ئۆلۈمى: 1191) ئىبن سىنانىڭ مەششائىيلەرگە قارشى كەيپىياتى ۋە ئۇ ھېم ئۇنىڭغا ئوخشاش روھتىكى كىشىلەر قاندۇرۇشقا تىرىشقان تەسەۋۋۇپ ۋە تەجرىبىچىلىك تەشنالىقىدىن ئىمكانىيەتنىڭ يېتىشچە پايدىلىنىپ، بۇ خىل نىيەتنى ئەمەلگە ئاشۇرۇشنى داۋاملاشتۇردى. ئۇنىڭ مەشھۇر بىئوگرافى ۋە شەرھچىلىرىنىڭ بىرى بولمىش شەمشىدىن شەھرازورى (ئۆلۈمى: تەخمىنەن 1281يىلى) ئۇنى «ئىككى خىل ھېكمەت، يەنى تەجرىبىدىكى ۋە ئەقلىي خۇلاسىدىكى ھېكمەت»نى بىرلەشتۇرگەن مۇئەللىپ دەپ ئاغزىدىن چۈشۈرمەي ماختىغان ۋە تەجرىبىدىكى ھېكمەت جەھەتتە كەسىپ ئەھلىلىرى ئېتىراپ قىلغان بىر يەرگە ئۇلاشقان دەپ قارىلىدۇ.[3] «ئەقلىي خۇلاسىدىكى ھېكمەت» توغرىسىدا بۇ بىئوگراف بىر پارچە ئاساسلىق رىسالە «ئەل مەشارى»دە، ئۇنىڭ قەدىمكى ۋە ھازىرقى زامانىدىكى بۇ ئىككى جەھەتتىكى ھېكمەت توغرىسىدىكى بۇ تېمىغا ئالاقىدار مەزمۇنلارنى ئىنتايىن تەپسىلىي تەتقىق قىلغانلىقى ۋە ئىلگىرى قوللىنىلىپ باقمىغان ئۇسۇلدا «مەششائىي پەيلاسوپلىرىنىڭ خىلمۇ خىل ئالدىنقى

شەرتلىرىنى ئىنكار قىلىپ، قەدىمكى زامان مۇتەپەككۇرلىرىنىڭ تەلىماتىنى قايتا تىكلىگەن»لىكىنى زىكرى قىلغان. بەستامى ۋە ھەللاج كەبى بەزى سوپىلار بەلكىم ئەمەلىي تەسەۋۋۇپ يولىدا ئوخشاش مەرتىۋىگە ئۇلاشقان. بىراق ھېچكىم بۇ قەدەر مۇكەممەل بىر شەكىلدە نەزەرىيىۋى ۋە ئەمەلىي ھېكـمەتنى بىرلەشتۇرەلمىگەن.

«ئەل مەششارى» كىتابى سۆھرەۋەردىنىڭ ئىشراقىي چۈشەنچىلىرىنىڭ ئاساسىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان تېرمىلوگىيىنىڭ بىرىنچى قىسمىدىن ئىبارەت. «ھېكمەت ئەل ئىشراق» ۋە «ئەل مۇكاۋەمەت» (رەددىيىلەر توپلىمى) بولسا قالغان ئىككى قىسمىدۇر. شەھرازۇرىنىڭ «ھېكمەت ئەل ئىشراق» توغرىسىدىكى مەدھىيىسى چوڭ مۇبالىغىدۇركى، ئۇنىڭ ئېيتىشچە، ئىلگىرىكى ۋە ھازىرقى ھېچ بىر كىتاب ئۇنىڭ تەڭدىشى بولالماسمىش. ھەتتا ئۇنىڭ مۇئەللىپىنىڭ دېمەكچى بولغىنىغا قاراش ئۈچۈنمۇ ئاللانىڭ ياردىمىگە ئېرىشكەن سىددىقلار نىڭ پاراسەت ۋە كۈچلىرى كېرەكتۇر. بۇ تېرمىلوگىيىگە تۆتىنچى قىسىم ئەسەر «ئەل تەلۋىھات» نى قوشۇش مۇمكىن. بۇ بىر پارچە ئەسەر مەششائىيلىرىنىڭ تەشەببۇسلىرىدىن تەرمىلەر بولۇپ، بۇ تەشەببۇسلارغا رەددىيە بېرىش ئۈچۈن زېمىن ھازىرلاشنى مەقسەت قىلغان.

شەھرازۇرىنىڭ بايانى ۋە بايا تىلغا ئېلىنغان تېترالوگىيە (تۆت قىسىملىق كۆي) دىكى دەلىللەر سۆھرەۋەردى ئىدىيىسىنى ۋە ئۇنىڭدىكى ئاكتىپ، پاسسىپ تەركىبلەردىكى مۇددىئانى ئېنىق ئىپادىلىگەن. پلاتون ۋە ئارىستوتېل يېنىدىن تاپقىلى بولىدىغان، يىراق زاماندىكى ھېرمېس، ئاسكلىپىئاد، پىفاگور ۋە زەردۇشت ۋاقتىدىكى بىر قەدەر يۇكسەك ھېكمەت نامى بىلەن ئىسلام مەششائىيلىرىگە قىلىنغان قايتۇرما زەربە ھەققەتەنمۇ ئىبن سىنا ئىلگىرى نىيەت قىلغان، بىراق تولۇق ئوتتۇرىغا قويالمىغان تەسەۋۋۇپ پەلسەپىسى ئاساسىنىڭ ئۆزى بولدى.

«تەلۋىھات» (ئەل تەلۋىھات) نىڭ كىرىش سۆزىدە، مۇئەللىپ ئۆز مەقسىتىنىڭ مەششائىيلەر ئارىسىدا ئەۋج ئالغان چۈشەندۈرۈشلەر ئۈستىدە ئىزدىنىش ئەمەس، بەلكى بىرىنچى ئۈستاز ئارىستوتېل تەلىماتلىرىنىڭ مۇھىم مەزمۇنىنى ئوتتۇرىغا قويۇش ئىكەنلىكىنى ئېيتقان. ئۇ ئالدى بىلەن ئارىستوتېل لوگىكا كاتېگورىيىسى ئۈستىدە مۇتالىئە قىلغان ۋە دوگمىلىقتىن يىراقلىشىپ ئەركىنلەشكەن. چۈنكى «بۇ كاتېگورىيىلەر بۇ ئۈستاز (ئارىستوتېل) دىن ئەمەس، بەلكى ئارىكىياتاس ئىسىملىك بىر پىفاگورچى تەرىپىدىن ئېلىنغان.»[4] ئارقىدىنلا، سۆھرەۋەردى كۇللى ۋە جۇزئىي (توغرا ئاتالغۇ ۋە ئالاھىدە ئاتالغان)، چەكلىك ۋە چەكسىز، ھەقىقىي ۋە زېھنىي قاتارلىقلارنى مۇزاكىرە قىلغان. كونتېكستتا ئوتتۇرىغا قويۇلغان بىر مۇھىم مەسىلە ـ سۆھرەۋەردى ئىنتايىن نارازى بولغان ئىبن سىنانىڭ ئونتولوگىيە مىراسى بولمىش مەۋجۇدىيەت ۋە ھاكىمىيەت توغرىسىدىكى مەسىلىدۇر. ئۇنىڭ ئۆزىنىڭ مەيدانى شۇكى، «ئايرىم شەيئىلەرنىڭ مەۋجۇدىيىتى ئۇلارنىڭ ماھىيىتىگە بېقىنىدۇ دېيىش توغرا ئەمەس. چۈنكى بىز مەۋجۇدىيەتتىن ئايرىلغان ھالدا ئۇنى (يەنى ماھىيەتنى) تەسەۋۋۇر قىلالمايمىز، بىراق بىر ئويدۇرما جانلىقنىڭ مەلۇم جۇزئىي سۇبىستانسىيىدە مەۋجۇت ياكى ئەمەسلىكىنى بىلمىگەنلىكىمىز ئۈچۈن ئۇنىڭ مەۋجۇدىيىتىنى بۆلۈشتە تەسەۋۋۇر قىلالمايمىز.»[5] شۇڭا، بۇ ئىككىسى چۈشەنچىدە ئەڭ ئاز دېگەندىمۇ روشەن پەرقلىنىدۇر. شەيئىلەردە مەۋجۇدىيەت بىلەن ماھىيەت تامامەن ئوخشاش. چۈنكى ھېچ مەۋجۇت شەيئىلەردىكى ھەر قانداق دۇئالىزم (ئىككىلىك) نى ئېتىراپ قىلمايدۇ بىراق ئۇ مەۋجۇدىيەت بىلەن ماھىيەت، جۇزئىي بىلەن كۇللىدىكى پۈتۈنلەي ئەينىيەتنى كۆرىدۇ.[6]

بۇ ئەينىيەتتىن قەتئىينەزەر، مەۋجۇدىيەت بەزى كىشىلەرنىڭ تەسەۋۋۇرىدىكىدەك، ماھىيەتكە بولغان نىسبىتى ئاساسىي گەۋدىگە بولغان نىسبىتى ئەمەس. چۈنكى بۇ كىشىلەرنىڭ پەرىزىگە ئاساسلانغاندا، جۇزئىي مەۋجۇداتلار ماھىيەتنى بەلگىلىگۈچى مەۋجۇدىيەت ئارقىلىق بار بولماستىن، بەلكى ئۇنىڭدىن ياكى ئۇنىڭ بىلەن بىرلىكتە مەۋجۇت بولۇشقا مۇستەقىل تۇرۇشتەك جەھەتتىن

ئېيتقاندا، ماھىيەت مەۋجۇدىيەتتىن ئىلگىرى ـ كېيىن ياكى بىرلىكتە مەۋجۇت. ھالبۇكى بۇ بىمەنىلىكتۇر.

مەۋجۇدىيەت ھەققىدىكى مۇزاكىرە مەنتىقىگە ئۇيغۇن ھالدا سۆھبەتداشنىڭ مۇقەررەر مەۋجۇدىيەت مۇزاكىرىسىگە ئېلىپ كىردى.بۇ جەھەتتە، ئۇ ئىبن سىنا ئۇنى پۈتۈنلەي جەدەلى (دىئالېكتىك) دەپ ئوتتۇرىغا قويغان مەۋجۇدىيەتنىڭ مۇقەررەر مەۋجۇدىيىتى ھەققىدىكى-دەلىلىنى تەنقىد قىلدى. چۈنكى ئىبن سىنا مەۋجۇدىيەت ماھىيەتكە بېقىنغان بىر خىل تاسادىپىي سەۋەب، شۇڭا ماھىيەت مەۋجۇدىيەتتىن ئىلگىرىدۇر، دېگەندە چىڭ تۇرغانكى، بۇ ئېنىق خاتا ئىدى. ئۇنىڭ دەلىلى گەرچە مەنتىقىلىق قۇرۇلما جەھەتتە تۈپتىن پەرقلەنمىسىمۇ، ئەمما ھەقىقەتەن ئوچۇقتىن ـ ئوچۇق دېيىلگەن. ھەر مۇمكىن شەيئى ئۈچۈن بىر سەۋەب كېرەكتۇر. شۇڭا ئالەمدىكى پۈتۈن مۇمكىن مەۋجۇدىيەت سېرىيىسى مۇمكىن بولمايدىغان بىر خىل سەۋەبكە موھتاجدۇر. چۈنكى ئۇ بەلكىم مۇشۇ سېرىيىسى بىر پارچىسىنى تەشكىل قىلىشى، ئۆزىمۇ سەۋەبكە موھتاج بولۇشى، مۇشۇ تەرىقىدە چەكسىزلىككە سوزۇلۇشى مۇمكىن. بىراق بىر چەكسىز سېرىيە ئىمكانسىزدۇر. شۇڭا ھەر قانداق كۆز قاراشتا مۇمكىنسىز بولغان مەلۇم مۇقەررەر مەۋجۇدىيەت جەزمەن مۇشۇ پۈتكۈل سېرىيىنىڭ ئاساسى ئۈستىدە بولىدۇ.[7]

ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتىگە دائىر سۆھبەتداشنىڭ زىكرى قىلغان باشقا دەلىللەر تۆۋەندىكىچە: (1) جىسىملارنىڭ ماددىسى ۋە شەكلى مۇقەررەر ئەمەس. شۇڭا جىسىمنىڭ مەۋجۇدىيىتى ھەر جەھەتتىن مۇقەررەر بولغان مەلۇم بىر مەۋجۇدىيەتكە تەۋە بولىدۇ. (2) ھەرىكەتنىڭ ئاساسەن جىسىمنىڭ ماھىيىتىدىن بولمىغانلىقى تۈپەيلى، ئالەمدىكى ھەرىكەت سېرىيىسى ئۆزى مەدەرلىمايدىغان بىر ھەرىكەتلەندۈرگۈچىگە موھتاج. (3) مۇقەررەر مەۋجۇدىيەت ھېچقانداق كائىنىگورىيىگە تەۋە ئەمەس. چۈنكى ھەر بىر كائىنىگورىيە ئەڭ ئاز دېگەندىمۇ بىر مۇمكىن جۈزئىي بارلىققا تەۋە ۋە بۇنىڭدىن ئىبھتىمال كېلىپ چىققان ئىمكان مۇشۇ جۈزئىي بارلىققا تەۋە بولغان جانلىقنىڭ (جىنسىنىڭ) جۈسۈسىيىتى بولۇشى مۇمكىن. شۇڭا بارلىق كائىنىگورىيىلەرنىڭ ھەممىسى مۇمكىندۇر ۋە ھېچقانداق كائىنىگورىيىگە تەۋە بولمايدىغان، ھېچبىر شەكىلدە كۆپلۈكى بولۇشى مۇمكىنسىز بولغان، پاك، مۇقەررەر مەۋجۇدىيەتكە موھتاجدۇر.[8]

پۈتكۈل «مەششائىي» ئەسەرلىرىدە، سۆھبەتداش بۇ نۇقتىنىزەرلەرنىڭ قانۇنلۇقلۇقىنى مۇقەررەر ھالدا قۇۋۋەتلەشتىن بىھاجەت ھالدا، يەقەت مۇشۇ «مەششائىيلەر» نۇقتىنىزەرلىرىنى بايان قىلىشنىلا تەرغىپ قىلغان. بىراق ئۇنىڭ بۇ نۇقتىنىزەرلەرنى ئىنكار قىلىش جەھەتتە قانچىلىك يىراقتا بېرىشىنى خالىغانلىقى ھەمىشە بەك ئايدىڭ ئەمەس. نۇرغۇن ئەھۋاللاردا ئۇ قارىماققا بۇ نۇقتىنىزەرلەرنى قوللاپ قۇۋۋەتلىگەن ياكى بۇ نۇقتىنىزەرلەرگە دائىر ئەڭ ئىشەنچلىك چۈشەندۈرۈشلەرنى تاللىغان. مەيلى قانداق بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، ئۇ نۇرغۇن سورۇنلاردا ئۆزىنىڭ ئېنىق، تەۋرەنمەس مەيدانىنىڭ ئۆزىنىڭ ئىلگىرى ـ كېيىن تەڭداشسىز ھىسابلانمىش ئەسىرى «ھېكمەت ئەل ئىشراق» تا ئاشكارا ئىكەنلىكىنى ئوتتۇرىغا قويغان.[9] ئۇ بىزگە ئېيتىدۇكى، بۇ كىتابنىڭ مەقسىتى رەقىبلىرىنى شىددەتلىك ئۇجۇقتۇرۇش ئەمەس، بەلكى «روھىي كۈتۈنۈش» ۋە تەسەۋۋۇپچە سۈلۈك يولى بىلەن خالىس بىر شەكىلدە ھەقىقەتنى ئوتتۇرىغا قويۇشتۇركى، بۇ يول دەل ئىشراق يولىدۇر.

ئىشراق ھېتودىنى بىرىنچى ئالدىنقى شەرت سۈپىتىدە ئۆز ئىچىگە ئالغان نەرسىنى ئارىستوتېل مۇئەللىپىكە بەرگەن. ئارىستوتېل ئۇنىڭ چۈشىدە ئايان بولۇپ ئۇنىڭغا «ئۆز ـ ئۆزىنى بىلىش» نىڭ پۈتكۈل يۇكسەك بىلىملەرنى بىلىشنىڭ مۇقەددىمىسى ئىكەنلىكىدىن خەۋەر بەرگەنمىش.[10] بۇ خىل بىلىش نوقۇل ئەقلىي ھۆكۈم ياكى خىيالكەشلىكتىن ئەمەس. ئۇنىڭدا بىر خىل مۇھىم بولغان تەجرىبىۋى (زەۋقى) تەركىب بار. دەر ھەقىقەت، خىلمۇ خىل مەرتىۋىدىكى ھېكمەتلەردىن بەزىلىرى

نوقۇل نەزەرىيىۋى بىلىملەرنى ئۆز ئىچىگە ئالسا، يەنە بەزىلىرى نوقۇل ئەمەلىي بىلىملەرنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. بۇ مەرتىۋىلەرنىڭ ئىچىدىكى ئەڭ يۈكسىكى بىرلا ۋاقىتتا ئەقلىي ھۆكۈم مېتودىغا پىششىق بولغان تېئوسوفىيە مۇتەخەسسىسنىڭ مەرتىۋىسىدۇر. ئاللانىڭ زېمىنىدىكى خەلىپىسى سۈپىتىدە، ئەڭ ئالىي رەئىسلىك مەقامى ئۇنىڭغا خاستۇر. مەرتىۋە تەرتىپىدە ئۇنىڭغا يانداش تۇرغىنى ئەقلىي ھۆكۈم سەزگۈرلۈكى كەمچىل بولغان تېئوسوفىيە مۇتەخەسسىسى. خەلىپىلىك ئەمىلى بەلكىم بۇ شەخسكە تاپشۇرۇلۇپ قېلىشىمۇ مۇمكىن. بىراق ھېچقاچان پەقەت ئەقلىي ھۆكۈم چىقىرىش ئىلىملىرىگىلا پىششىق پەيلاسوپلارغا تاپشۇرۇلۇپ باقمىغان. خۇددى شىئە مەزھىپىدىكىلەرنىڭ ئىمامىغا ئوخشاشلا، بۇ خەلىپە كەم بولسا قەتئىي بولمايدۇ، ھەتتا بۇ ئالەمگە نىسبەتەن ئېيتقاندا، زېمىندا ھەر قانداق ۋاقىتتا بىر خەلىپىنىڭ بولماسلىقى ئىمكانسىزدۇر. ئۇنى كۆرگىلى بولمايدىغان زاماندا، ئۇ پەقەت ۋاقىتلىق غەيپ ھالىتىدە تۇرىدۇ. ئۇ ئادەتتە «قۇتبە» (ئوق، تۈۋرۈك) دەپ ئاتىلىدۇ.[11]

بۇ ئىشراق پەلسەپىسىنىڭ يادروسىغا ۋەكىللىك قىلغۇچى «نۇرلۇق ئىلىم» نامايانىدىسىدە، سۆھرەۋەردى ئىجادىيىتىگە نىسبەتەن ئىگىلىك ھوقۇق تەلىپىنى قويمىغان. بۇ ئىلىمنىڭ ئەزەلدىن تەشەببۇسچىلىرى بار بولۇپ، ئۇلار—غەربتە پلاتون، ھېرمېس، ئېمپىدوكلېس، پىفاگور، ئاگاسادىئامون، ئاسىكلىپوس، ئارىستوتېل ۋە باشقىلار. شەرقتە جاماسىپ، فاراشا ئۇسترا، بۇزۇرجۇمھىر، زورو ئاستېر قاتارلىقلار. [12] سۆھرەۋەردىنىڭ ئېيتىشىچە، گەرچە ئۇلارنى ئۆز ئارا پەرقلىق قىلغان ئىپادىلەش ۋە ئىستىلاھ مەنىسى جەھەتتىكى ئوخشىماسلىقلار بولسىمۇ، بىراق بۇ مۇتەپەككۇرلارنىڭ ھەممىسىدە ئەڭ دەسلەپتە ھېرمېس (ئىسلامىي ۋەسىقىلەردە ئۇ «قۇرئان» دىكى ئىدرىس ئەلەيھىسسالام ياكى «ئىنجىل» دىكى ئېنوك پەيغەمبەر سۈپىتىدە كۆرۈلگەن) قا ئىلھام قىلىنغان ئومۇمىيۈزلۈك ھەم ئۇزۇن مۇددەتلىك ھېكمەت، شۇنداقلا ئۈزۈلمەس بىر سېرىيە ئارقىلىق بەستامى، ھەللاج، ئەڭ ئاخىرىدا سۆھرەۋەردىگە يەتكۈزۈلگەن كۈللى ۋە ئەبەدىي ھېكمەتتىن نېسىۋە ئالغان ئىدى. [13]

گەرچە مۇئەللىپ «ھېكمەت ئەل ئىشراق» نى جەدەلى (مۇنازىرىسىز) ئەسەر دېگەن بولسىمۇ، ئەمما ئۇ مەششائىيلەرگە قارشى مەخسۇس ماقالىلەر بىلەن باشلانغان. سۆھرەۋەردىنىڭ مەششائىيلەرنىڭ مەنتىقە ۋە فىزىكىسىغا قاراتقان تەنقىدلىرى خۇددى خېلى زەربىلىك ئەسەرلەردىن ئاللىقاچان بىلىنگىنىدەك، ناھايىتى كۆپتۇر. تۆۋەندە بىز ئەڭ مۇھىمىدىن پەقەت ئۈچىنىلا مۇلاھىزە قىلىمىز.

1. مەششائىيلەرنىڭ ماددا توغرىسىدىكى تەلىماتى ئاۋارىچىلىك، توسقۇنلۇقلار بىلەن تولغان. مەششائىيلەرنىڭ ئالدىنقى شەرتىنى چىقىش قىلغاندا، ئۇنىڭدا جەزمەن ماددىنى بىلگىلى بولمايدۇ دەپ ئەقلىي ھۆكۈم چىقىرىلىدۇ. چۈنكى ئۇنىڭ ئۆزگىچە ئالاھىدىلىكى بىلىنمەستۇر. روھ ۋە ئايرىم ئەقىللەرمۇ بىلىنمەستۇر. ئەمەلىيەتتە، ماددا ئادەتتە مەششائىيلەر تەرىپىدىن نوقۇل پاسسىپ ئىبارىلەردە تەبىر بېرىلگەن. [14]

2. مەششائىيلەر تۇنجى ماددا ھەپۇلا نى مۇتتەسىل (بىر بىرىگە ئۇلىنىپ كەتكەن، ئۈزلۈكسىز) ھەم مۇتەسىل ئەمەس ئاساس دەپ تەرىپلىگەن. بىراق، ئۇلارنىڭ ئېيتىشىغا ئاساسلانغاندا، ھەجىم جىسىمنىڭ جۈزئىنى تەشكىل قىلمايدۇ، ئەمما ئۇ جىسىمنىڭ مۇتەسىل بولغانلىقى مەنىسىدە مۇتتەسىلدۇر. شۇڭا ھەجىم جەزمەن جىسىم بىلەن باراۋەر. بۇ سەۋەبتىن، ھەجىم جىسىمنىڭ ھەقىقىي شەكلىگە ئىگە ئاساسى دەپ بايان قىلىنىشى، ھەرگىزمۇ ئۇلار ئېيتقاندەك جىسىم بىلەن مۇناسىۋەتسىز دېيىلمەسلىكى كېرەك. شۇڭلاشقا، جىسىملارنى پەرقلەندۈرىدىغان نەرسە ئۇلار ئېيتقاندەك ماددا ئەمەس، بەلكى داۋاملىق مۇشۇ ھەجىمگە ھەمراھ بولۇپ كېلىۋاتقان شەكىللەردۇر.

3. پلاتوننىڭ ئىدىيىسى توغرىسىدا مەششائىيلەر دەلىللەپ ئېيتىدۇكى، ئەگەر بۇ ئىدىيىلەر ئۆزى مەۋجۇت بولۇپ تۇرغان بولسا، ئۇنداقتا ئۇلار بەلكىم ئۆزلىرىنىڭ جۈزئىي تەسۋىرلىرىدە ئەكس ئەتتۈرۈلۈشى مۇمكىنسىزدۇر. ھالبۇكى، ئەگەر بۇ ئىدىيىلەرنىڭ جۈزئىنىڭ پەقەت جۈزئىي ئاساسقا موھتاجلىقى ئىسپاتلانسا، ئۇنداقتا بۇ خىل ئىدىيە بۆلۈنمەسلىكىگە ئاساسەن، پۈتكۈل ئىدىيە (كۈللى

ئىدىيە) مۇ بۇ خىل ئاساسقا موھتاج. بىراق، مەشھۇر ئىلەر بۇ خىل شەكىللەر ھەم مېڭىدە ھەم تاشقى دۇنيادىكى ئوبيېكتلاردا مەۋجۇت دەپ ئېتىراپ قىلدى. بۇ خىل ئىدىيىلەر بىر تەرەپتىن پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنيادا ئۆزلىرىنىڭ ئەڭ ياخشى مەۋجۇت تۇرالايدىغانلىقىغا تايانسا، ياكى يەنە بىر تەرەپتىن، ئۆزلىرىنىڭ ماددى تەسۋىرلىرىدە (ماددىي شەكىللىرىدە) گەۋدىلىنىدۇ. [15] لېكىن، سۆھبەتداش پلاتوننىڭ ئىدىيە زور مىقداردىكى جۈزئىي شەيئىلەرنىڭ ئورتاق ئەسلى شەكلى بولىسىمۇ، ئۇ سان جەھەتتە جەزمەن بىر دېگەن نۇقتىئىنەزىرىنى رەت قىلدى. بۇ ئىدىيە ماھىيەتتە بىر بولغانلىقى تۈپەيلى، ئۇ بەلكىم بەزىبىر جۈزئىي شەيئىلەردە كۆپلۈككە تالماسلىقى مۇمكىن. ئۇنىڭ كۆپلۈك ئەمەسلىكىدەك پاكىتىنى ئۇنىڭ جەزمەن بىر بولۇشى كېرەكلىكىدەك مۇقەررەر نەتىجىنى چىقارغىلىمۇ بولمايدۇ. چۈنكى، كۆپلۈكنىڭ قارىمۇ قارشى تەرىپى بىر ئەمەس، بەلكى كۆپ ئەمەس (ئازلىقتۇر). يەنى ھازىر مۇزاكىرە قىلىنىۋاتقان سۇبيېكتىپنىڭ خاراكتېرلىرىغا لوگىكىدا ھۆكۈم قىلغىلى بولمايدىغاندۇر. [16]

«ھېكمەتنۇل ئىشراق»تا ئاساسلىق كۆڭۈل بۆلگەن پۈتكۈل ئىشراق پەلسەپىسىنىڭ يادروسى ئۇنىڭ خاراكتېرى ۋە چېچىلىشىدۇر. بۇ يەردە نۇر ھەم غەيرىي ماددا ھەم ئېنىق ئەمەس دەپ سۆزلەنگەن. چۈنكى ئەگەر «ئېنىق» دېگەنلىك تەبىر بېرىشتىن بىھاجەت دېگەن مەنىنى ئىپادىلىسە، ئۇنداقتا نۇر ئالەمدىكى ئەڭ ئېنىق سۇبىستانسىيە بولۇش سۈپىتى بىلەن، ئەلۋەتتە تەبىر بېرىش (ئىزاھلاش) تىن بىھاجەتتۇر. ھەمە يەردە بار سۇبىستانسىيە كەبى، نۇر بىر ماھىيەتلىك تەركىب سۈپىتىدە ماددىي ياكى غەيرىي ماددىي ھەر قانداق مەۋجۇدىيەتنىڭ تەركىبىگە بىمالال داخىل بولالايدۇ. «ساپ نۇر»دىن باشقا ھەر شەيئى يا ئاساسقا ئېھتىياجى يوق قارا‌ڭغۇ ماھىيەتلىك جىسىمدىن تەشكىل تاپقان، ياكى بۇ خىل ماھىيەتنىڭ شەكلى، يەنى قارا‌ڭغۇلۇقنىڭ ئۆزىدىن تەشكىل تاپقان. جىسىملارنى نۇر ھەم قارا‌ڭغۇلۇقنى قوبۇل قىلالايدىغانلىرىغا ئاساسەن بۈيۈك بىرلىك (بەرزەھ) دەپ ئاتاش مۇمكىن. ئۇنىڭ ئۆزىنى ئويلىغاندا ھەر بىر بەرزەھ (بۈيۈن) ھەممىسى قارا‌ڭغۇدۇر. شۇڭا، قانچىلىك يورۇقلۇق دەرىجىسىنىڭ ئۇنىڭغا باياشقىنىدىن قەتئىينەزەر، بۇ يورۇقلۇق جەزمەن تاشقى مەنبەدىن كەلگەن. [17]

بۇ قارا‌ڭغۇلۇق جەۋھەرلىرىنىڭ شەكىل ۋە ھەجىم كەبى، ئەسلى قارا‌ڭغۇلۇق جەۋھەرلىرىدە مەۋجۇت بولغان قارا‌ڭغۇلۇق تەبىئىتىدىن سادىر بولغان بەزى سۈپەتلىرى بار. يەنە بىر جەھەتتىن ساپ نۇردا قارا‌ڭغۇلۇق تامامەن مەۋجۇت ئەمەس ۋە بۇ سۈپەتنى ھەر قانداق ۋاسىتىسىز ياكى تەسۋىرسىزلا ئۆزىدىن ئىدراك قىلغىلى بولىدۇ. [18] بۇ جەھەتتە ئۇ ئىنسان (روھ) بىلەن ئازراق ئوخشاشلىققا ئىگە. ئىنسانىنىمۇ ھەر قانداق ۋاسىتىنىڭ ياردىمىسىز بىلگىلى بولىدۇ. پەقەت جىسمانىي ياكى ماددىي بولغان مەۋجۇدىيەتلەرنى ئىدراك قىلىش ئۈچۈن جىسمىي بىر ئورگان كېرەكتۇر. بۇ سەۋەبتىن ئۇ ئەسلا بۇ ئىدراكنىڭ سۇبيېكتى ئەمەس، بەلكى ئوبيېكتىدۇر. ئۆز ـ ئۆزىنىڭ ئەھۋالىدا، ئىدراك قىلىنغان ھەربىر ئەت سىرتتىن كەلگەن تەرەپ ياكى ئالاھىدىلىك ئەمەس، بەلكى ئىندىۋىدۇئاللىقنىڭ ھەقىقىي ماھىيىتىدۇر. ئۇ بۆلۈنمەيدۇ، ھەم ھەر ئىدراك پېئىلى (ھەربىرى) ئۇنىڭغا تايىنىدىغان ھالدا ئۆز زاتىدىن باشقا ھېچبىر ۋاسىتىگە تايانمايدۇ. [19]

دېمەك، نۇرنى ئۆزىدە زاھىر ۋە باشقا شەيئىلەرنى ئوچۇق ئاشكارىلىغۇچى سۇبىستانسىيە دەپ تەبىر بېرىشكە بولىدۇ. دەرھەقىقەت، ئۇ ئەسلى مەنىسىدە زاھىر (ئېنىق)دۇر. مەشھۇر ئىلەر دەللىلەپ ئېيتىدۇكى، ئوبيېكت ماددىدىن مەھرۇملۇقى دەرىجىسىدە پاسسىپ ھالدا تونۇلىدۇ. مەشھۇر ئىلەرنىڭ بۇ خىل كۆز قارىشىنىڭ ئەكسىچە، ئىدراك جەزمەن نۇر ۋە يورۇقلۇق ئوبيېكتلىرىدە تەجەللىي قىلغان ئۆزلۈكنىڭ زوھۇر پېئىلى كەبى مۇسبەت ھالدا تەسۋىرلەنگەن. بۇ خىل ئۆز ـ ئۆزىنى ئىدراك قىلىش ئەھۋالىنىڭ غەيرىي ماددىلىقى تۈپەيلى، تۇنجى ماددا (ھەيۇلا) ئۆزىنىڭ ماھىيەت جەھەتتىن شەكىلسىز ئاساسقا تەۋە بولغانلىقىغا ئاساسەن، بەلكىم ئۆزىنى دەرھال ئىدراك قىلالىشى مۇمكىن.

دۇرۇس، ساپ ماددا بىلەن مۇقەررەر مەۋجۇدىيەت ساپ سۇبستانسىيە دەپ تەسۋىرلەنگەنلىكى ئۈچۈن، مەششائىيلەر بۇ ئىككىسىنى ئىنچىكىلىك بىلەن سېلىشتۇرغان. ئەگەر مۇقەررەر مەۋجۇدىيەت ئۆزىنىڭ شەكىلسىزلىكى ياكى ئاددىيلىقى بىلەن ئۆز ـ ئۆزىنى ۋە باشقا شەيئىلەرنى ئىدراك قىلالىسا، ئۇنداقتا ساپ ماددىمۇ جەزمەن شۇنداق قىلالىشى كېرەك. [20]

تۆۋەندىكى شەيئىلەر بىلەن بولغان مۇناسىۋىتى جەھەتتىن، نۇر زاتىغا ۋەزاتى ئۈچۈن ھەم باشقىسىدا ۋە باشقىسى ئۈچۈن تۇرغان نۇر دەپ ئىككىگە بۆلۈنىدۇ. بۇلارنىڭ ئىچىدىكى ئىككىنچى نۇر باشقا شەيئىلەرنى يورۇتقانلىقى سەۋەبتىن، ئۇ ئۆزى ئۈچۈن ئەمەس باشقىسى ئۈچۈن نۇر دېيىلىدۇ. مەيلى ئۆزى ئۈچۈن ياكى باشقىسى ئۈچۈن بولسۇن، نۇر تامامەن زاھىردۇر ۋە ئۇ ئۆزى جەزمەن جانلىق تەسۋىرلىنىش كېرەككى، بۇ خىل ئەمەلىي ئۆز ـ ئۆزىدىن نامايان بولۇش ئۇسۇلى ھايات ئۇچۈندۇر. [21]

ساپ نۇرلار قاتلاملىق مۇناسىۋەتنى تەشكىل قىلغان. ساپ نۇر تەبىئىسىنىڭ ئەڭ بېشىدا بارلىق نۇرلار سېرىيىسى ئۇنىڭغا بويسۇنىدىغان نۇرلار نۇرى جايلاشقان. نۇرلار نۇرى بارلىق باشقا نۇرلارنىڭ باشلىنىش ياكى مەنبەسى بولۇش سالاھىيىتىدە جەزمەنكى مۇقەررەر مەۋجۇدىيەتتۇر. چۈنكى ئۇلار سېرىيىنىڭ چەكسىز قايتىشىنىڭ (كەينىگە ياندۇرۇلۇشنىڭ) مۇمكىنسىزلىكى تۈپەيلى، جەزمەن بىرىنچى ياكى مۇقەررەر نۇرنى ئاخىرقى نۇقتا قىلىدۇ. بۇ مۇقەررەر نۇرغا سۆھرەۋەردى نۇرلار نۇرى، ئۆزىدىن مەۋجۇت نۇر، قۇتسال نۇر (مۇقەددەس نۇر) قاتارلىق نامىلارنى قويغان. [22]

بۇ نۇرلار نۇرىنىڭ تۈنجى سۈپىتى ئۇنىڭ بىرلىكىدۇر. ئەگەر مۇشۇنداق ئىككى نۇر بار دەپ پەرەز قىلساق، ئۇنداقتا بۇ بىر بىمەنىلىك بولىدۇكى، بۇ ئىككى نۇر بەھرلىنىدىغان ھەم يۆلىنىدىغان ئۈچىنچى بىر شەيئى بولۇشى كېرەك. ماھىيەتتە بىر بولغانلىقى ئۈچۈن، بۇ مۇقەررەر نۇر تارقىلىش جەريانى ئارقىلىق تۈنجى نۇرنى ھاسىل قىلىدۇ. تۈنجى نۇر سان جەھەتتە بىر. ئۇ ئارىلاشما ئەمەس، چۈنكى نۇر ھەم ئۇنىڭ قارىمۇ قارشى تەرىپى قاراڭغۇلۇقنى ئۆز ئىچىگە ئالغان بىر سۇبستانسىيىنىڭ پۈتۈنلەي قاراڭغۇلۇق بولمىغان بىر ھەقىقەتتىن سادىر بولۇشى ئىمكانسىزدۇر. بۇ تۈنجى نۇر پەقەت ئۆزىنىڭ كامالى دەرىجىسىدە ئۆز مەنبەسىدىن پەرقلىنىدۇ.

مەۋجۇدىيەت نۇرلارنىڭ نۇرىغا باغلىق بولغانلىقى سەۋەبلىك، تۈنجى نۇر قوش خاراكتېرگە ئىگە. يەنى زاتىدىكى يوقسۇللۇق ۋە نۇرلار نۇرى ئارقىلىق ئېرىشىلگەن موللۇق. ئۇ ئۆزىنىڭ يوقسۇللۇقى ياكى قاراڭغۇلۇق خاراكتېرىنى ئىدراك قىلغاندا، تۈنجى سايە ياكى يېرىم كۆلەڭگە ھاسىل بولىدۇ. بۇنى سۆھرەۋەردى «ئەڭ بۈيۈك بەرزەھ» (يەنى يېڭى پىلاتونچىلار كوسمولوگىيىسىدىكى ئەڭ ئېگىز ئاسمان) دەپ ئاتىغان. ئۆزىنىڭ ئۆز مەنبەسىگە چېتىشلىق ھالدىكى يوقسۇزلۇقنى ئىدراك قىلغاندا، ئىككى نۇر مەيدانغا كېلىدۇ. ئىككىنچى نۇردىن يەنە بىر نۇر ۋە بىز بەرزەھ (يەنى دۇنيا بىلەن ئاخىرەت ئارىسىدىكى ئالەم) ھاسىل بولىدۇ. بۇ جەريان تاكى بىز توققۇزىنچى بەرزەھ ياكى پەلەك دائىرىسىگە، شۇنداقلا ئۇنىڭ تۆۋەنىدىكى ھەر قايسى ئۇنسۇرلار ئالىمىگە ئۇلاشقانغا قەدەر داۋاملىشىدۇ. مۇقەررەر نۇردىن سادىر بولغان نۇرلار سېرىيىسى توغرىسىدا سۆھرەۋەردى دەلىللەپ ئېيتىدۇكى، بۇ (ئىسلام يېڭى پلاتونىزمچىلىرى چىڭ تۇرغاندەك) توققۇزىنچى نۇر ياكى پەلەكتە ئاخىرلاشمايدۇ. بىراق سۆھرەۋەردى بۇ خىل سېرىيىنىڭ سان جەھەتتە چەكلىك ئىكەنلىكىگە ئىشەنگەن. [23]

يۇكسەك نۇرلارنىڭ بىر قەدەر تۆۋەن نۇرلار بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىنى سۆھرەۋەردى ھاكىمىيەت (قەھىر) ۋە ئېمپېدوكلىس ئېيتقان نېكوس بىلەن ئۇدۇل كېلىدۇ دېگەن ئاتالغۇ بىلەن تەسۋىرلىگەن. بىر قەدەر تۆۋەن نۇرلارنىڭ يۇكسەك نۇرلار بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىنى بولسا جەزبە ياكى ئىشىق دېگەن ئىبارىلەردە تەسۋىرلىگەن. [24] بۇ ئىككى كۈچ، يەنى ھاكىمىيەت بىلەن ئىشىق ئالەمنى يېتەكلىمەكتە. ئۇنىڭ سىرتىدا ھېچنېمىسى بولمىغان نۇرلار نۇرى باشقا شەيئىلەرگە ھۆ-

كۆمداردۇر ۋە ئەڭ يۇكسەك، ئەڭ گۈزەل زاتى، يەنى ئۆزىنى سۆيەر. بۇ خىل ئۆزىنى سۆيۈشتە، ئۇ ئەڭ بۈيۈك خۇشاللىق، ئەڭ يۇكسەك كامالەتكە بولغان بىلىش ۋە سېغىنىشتىن بەھر ئالىدۇ. [25]

نۇرلار نۇرىدىن سادىر بولغان نۇرلار سېرىيىسىدە بىز «قاھىر» (تىزگىنلەش) نۇرى بىلەن «مۇدەببىراھ» (ئورۇنلاشتۇرۇش) نۇرىنى ئايرىيمىز. «قاھىر» نۇرلار يۇكسەك ياكى ئايرىم نۇرلۇق ماھىيەتلەردىن تۇزۇلگەن. بۇ ماھىيەتلەر بىر تەرەپتىن پۈتۈنلەي ئۆز ـ ئۆزىگە ئېتىبارلىك (ئۆزگىدىن بىھاجەت)، يەنە بىر تەرەپتىن، پلاتوننىڭ ئىدىيىلىرى بىلەن بىردەك بولغان ماددىي مەۋجۇدىيەت تۇرلىرى (جىنسلىرى) ياكى شەكىللىرىدىكى شەكىلەن ياكى ئەسلى شەكىلدىكى ھەقىقەتنى ئۆز ئىچىگە ئالغان. مۇدەببىر (ئورۇنلاشتۇرۇش) نۇرلىرى ساماۋى پەلەكلەرگە ئېتىبارەن ياكى غەمخورلۇق قىلىدۇ. ئۇلارنىڭ ئۇستۇنلۇكى تۆۋەندىكى «ئەمرى» (ئىسرافىل) دەپ ئاتالغان. بۇ نۇرلار تەبىقە دەرىجىلىرىنى شەكىللەندۈرگەن ھەم مۇتلەق ھۆكۈمدارلار سالاھىيىتىدىكى ساماۋى جىسىملار ۋاسىتىسى ئارقىلىق، پەلەكلەر (ئاسمانلار) دائىرىسىدە رول ئويناپىدۇ. كۈندۈزى نۇرنىڭ مەنبەسى قۇياش (مۇراھىش)، مۇشۇ مەرتىۋە دەرىجىلىرىدىكى ئەڭ يۇكسەك رەئىسلەردىن بىرى، ئۇ ئالەملەرنىڭ پەرۋەردىگارى ھەم ئىگىسى ئاللاغا ھۆرمەت ـ تازىم بەجا كەلتۈرىدۇ. [26]

شۇنداق دېيىشكە بولىدۇكى، ھەر قايسى ئېلىمېنتلاردىن تۇزۇلگەن بۇ ئالەم ـــ نۇرلارنىڭ نۇرى نۇرلۇق ھەم نۇرسىز بارلىق مەۋجۇداتلار تەرتىپىنى يورۇتقاندىكى يېرىم كۆلەڭگىدۇر. سۆھبەتدىكى بۇ تەرتىپنى، ئۇنىڭ ياراتقۇچىسىغا ئوخشاش ئەزەلىيدۇر دەپ، بايان قىلغان. سۆھبەتدىكى ئۇنىڭ ئەزەلىيلىكى توغرىسىدىكى دەلىلى ئەمەلىيەتتە ئارىستوتېلنىڭ بولۇپ، بۇ دەلىللەر ھەرىكەتنىڭ ئەزەلىيلىكى بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك. ھەرىكەتنىڭ ھەر بىر قىسمى ئالدىنقى قىسمىغا بېقىنىدۇ. بىراق بۇ قىسىملارنىڭ بىرلا ۋاقىتتا مەۋجۇت بولۇپ تۇرۇشى ئىمكانسىزدۇر. ئەكسىچە، ئۇلار جەزمەن مەڭگۈ بىرىنىڭ كەينىگە بىرى ئۇلىشىپ مەيدانغا كېلىشى كېرەك. ھەرىكەتنىڭ خىلمۇ خىل تۈرلىرى ئىچىدە پەقەت بىرلا بۇ شەرتنى قانائەتلەندۈرەلەيدۇ. ئۇ بولسىمۇ چەمبەرسىمان ھەرىكەتتۇر، چۈنكى پەقەت شۇنىڭلا ئاخىرى ياكى تۈگەش پەللىسى يوق. ھالبۇكى تۇز سىزىقلىق ھەرىكەتنىڭ مەڭگۈ داۋاملىشىشى مۇمكىن ئەمەس. چۈنكى ئۇنىڭ بىر سۈپىتىگە ئوخشايدىغان بۇ دۇنيادىكى شەيئىلەر كەبى ئۇ ئەڭ ئاخىرىدا چوقۇم ئاخىرقى مەنزىلگە يېتىپ بارىدۇ. [27]

مۇئەللىپ يەنە بىر قېتىم ئارىستوتېلنىڭ ئىزدىنىش مېڭىپ، زامانىنى ھەرىكەتنىڭ ئۆلچىمى دەپ ئىزاھلىغان ھەم زامان ئەزەلىيدۇر، باشلىنىشى ۋە ئاخىرلىشىشى يوقتۇر دەپ قارىغان. چۈنكى ئەگەر زامانىنىڭ باشلىنىشى بولسا، ئۇنداقتا ئۇ جەزمەن يا يوقلۇق نەپس ئەل ئادەم ياكى مەلۇم مەۋجۇدىيەت تەرىپىدىن باشلىنىشى كېرەك. بۇ ئىككى خىل ئەھۋالدا، زامانىنىڭ باشلىنىشىدىن ئىلگىرىلا زامان مەۋجۇت بولۇشى كېرەك. [28]

شۇنداق قىلىپ، ئالەم تۇنجى مەنبەدىن سىرغىپ چىققان بىر ئەزەلىي (سىرغىتما) دۇر. [29] كۆرۈۋاتقىنىمىزدەك، شەكىلسىز ماددا ياكى نۇرلار سېرىيىسىدىن باشقا، ئۇنىڭ سانى بەلگىلەنمىگەن. يۇكسەك بىر ماددىي مەۋجۇدىيەتلەر (ساماۋى جىسىملار) سېرىيىسى بىۋاستە ھالدا تۇنجى نۇردىن، ۋاسىتىلىك ھالدا نۇرلارنىڭ نۇرى ياكى ئاللا تەرىپىدىن سىرغىپ چىققان. بۇ ئاسمان جىسىملىرىدىن مۇشۇ دۇنيادىكى «ئېلىمېنت» جىسىملار سىرغىپ چىققان. بۇ جىسىملارنىڭ نىھايەتتە ئىشراق ۋەسىقىلىرىدە دەسلەپكى بەرزەھتىكى «ئورتاق ماددا» دىن ئېرىشىلگەنلىكىگە ئاساسەن، زۆرۈر ئېلىمېنت دەپ ئاتالغان. ئاددىي ئېلىمېنتلارنىڭ شەكلى ۋە ئانچە ئاددىي ئەمەس ئانئورگانىك ياكى ئورگانىك ماددىلارنىڭ شەكلى بۇ ئورتاق ماددىغا ياندىشىپ ئايلىنىش ئارقىلىق ھاسىل بولىدۇ. ھور سۇغا ئايلىنىدۇ، سۇ تۇپراققا سىڭىدۇ، تۇپراقتىن ئوت، ئوتتىن گاز ھاسىل بولىدۇ. سۆھبەتدىكى ئېبىتىشچە، بۇ خىل ئۆزگىرىپ ئالمىشىش مەشغۇلىيەتلىرىنىڭ تۆت ئاساسلىق ئامىلىنى ئىسپاتلىغان بولۇپ، بۇلارنىڭ دائىم توختاۋسىز ئالمىشىشى ۋە بۇ خىل سەۋەبىنىڭ ھەر قانداق بىر ماھىيەتلىك

تەبىئەت ياكى شەكىلدە ساقلانماسلىقىغا ئاساسەن، ئاساسلىق ھېسابلانمايدۇ. [30]

يەر يۈزىدىكى جىسىملارنىڭ ھەرىكەتلىرى يا پۈتكۈل مەۋجۇدىيەتلەرنىڭ مەنبەسى بولمىش يۈكسەك ئۇستۇن نۇر بىلەن ياكى ئۇنىڭدىن سادىر بولغان نۇرلار مەرتىۋە دەرىجىسىدىكى تۆۋەندىكى (ېپقىنغۇچى) نۇرلار بىلەن مۇناسىۋەتلىكتۇر. ئىسىملىق تەبىئىي ھادىسىلەردە بىر قەدەر زور رول ئويناپدۇ. چۈنكى تاشلارنىڭ گۈمۈرۈلۈشى، سۇنىڭ پارغا ئايلىنىشى، سۇ پارىنىڭ سوغۇق ھاۋا تەسىرىدە يامغۇرغا ئايلىنىشى، گۈلدۈرماما ۋە چاقماقنى مەيدانغا كەلتۈرگەن شەيئى مەششائىيلەر ئېيتقاندەك تەبىئەت ئەمەس، بەلكى ئىسىملىقتۇر. ئىسىملىق ھەم ئۇنىڭغا ئەگىشىپ بولغان ھەرىكەت ھەر ئىككىلىسى نىھايەتتە يۈكسەك نۇرغا تەۋەدۇر. [31] شۇبھىسىزكى، ئەگەر سىز ئالەمدىكى مەۋجۇداتلارنىڭ كۆپ خىللىقىغا سەپسالسىڭىز، يىراق ـ يېقىنىدىكى شەيئىلەرگە تەسىر كۆرسىتىۋاتقان بىرنەچچە مەۋجۇدىيەتنىڭ نۇر ئىكەنلىكىنى بايقايسىز. ئىشىق ھەم ھاكىمىيەتنىڭ نۇرىدىن چىقىشى، ھەرىكەت ۋە ئىسىملىقنىڭ ئۇنىڭدىن ھاسىل بولۇشى تۆپەيلى، نۇر قاينىق ھېسسىيات، شەھۋەت ۋە غەزەپنىڭ ئاساسىي ئورنىدۇر ۋە ئارزۇنىڭ زورى بىلەن ھەرىكەتكە سەۋەب بولغۇچىدۇر. [32] بۇ سەۋەبلەردىن ۋە ئۇنىڭ ئالىيلىقى تۆپەيلى، ئاتەش (ئوت) نۇر بىلەن بىرلىكتە، قەدىمكى ئىرانلىقلارنىڭ قىلغىنىدەك تەۋىنىشقا لايىقتۇر.

بەزى جىسىملاردىكى قارىمۇ قارشى خۇسۇسىيەتلەرنىڭ بىرىكىشى نەتىجىسى سۈپىتىدە، تەبىئىي ياكى يەر يۈزىدىكى مەۋجۇدىيەتلەر بارلىققا كەلدى. بۇ مەۋجۇدىيەتلەردە ئۇستۇنلۇكنى ئىگىلىگەن ئامىل تىلسىمى تۆپراق بولغان «سەفەندەرمۇدە» دەپ ئاتالغان نۇردۇر. ئەڭ مۇكەممەل بىردىكىش ـ پەرىشتە جىبرىئىلنىڭ ۋاستىسىدە كامالنى نۇرلار نۇرىدىن ئالغان ئىنسانىنى بارلىقتا كەلتۈرگەن بىرىكىشتۇر. بۇ مۇقەددەس روھ ئۇنى، يەنى ئىنسانىي «ئىسفاھباد» دەپ ئاتالغان ئىنسانىي نۇر ياكى روھنى قوبۇل قىلىشقا يۈزلەنگەن ھامان، دەرھال تۆرەلمىگە ئورۇنلاشتۇرۇلدۇ. [33] بۇ نۇرنىڭ يارىتىلىشى ياكى سىرغىپ چىقىشى بەدەننىڭ شەكىللىنىشىدىن ئىلگىرى ئەمەس، چۈنكى ئۇنىڭ يەككىدىن ئىپادىلىنىش شەكلى (زۇھۇرى) بەدەنگە باغلىقتۇر. ئۇنىڭدىن سىرت، ئەگەر بۇ نۇرانە روھلار يارىتىلمىغان، ئۇلار ۋە ئۇلارنىڭ غەيرى ماددىي ئالەمدىكى ئەسلى شەكىللىرىنىڭ ھەر ئىككىلىسى چەكسىزدۇر دەپ بىلجىرلانسا، بۇ خىل بىلجىرلاشلارنىڭ ھەممىسى بىمەنىلىكتۇر. [34]

بەدەندە ئىنسانىي نۇر بىلەن ماس ھالدا ئىككى خىل فۇنكسىيە (قۇۋۋەت) بار: يەنى، ئەسلى تىپى ھاكىمىيەت (قەھر) كۈچى بولغان ئاسان ھاياجانلىنىش؛ ئەسلى تىپى مۇھەببەت بولغان شەھۋەت كۈچى. ئوزۇقلۇق ۋە كۆپىيىشكە دائىر باشقا بىر قەدەر تۆۋەنرەك بەدىئىي كۈچلەر بەدەننىڭ نۇر بىلەن بولغان خىلمۇ خىل مۇناسىۋەتلىرىدىن تۇغۇلىدۇ ۋە ئۇنى زېمىن نۇرىنىڭ شۇ قەدەر كۆپ شەكىللەردىكى ئىپادىلىنىش شەكلى سۈپىتىدە كۆرۈش مۇمكىن. ئۇلاردىكى پەرق نۇرنىڭ بەدەن بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىدىكى پەرققە تەۋە.

زېمىن نۇرىنىڭ بەدەننى يېتەكلەش جەھەتتىكى ۋاستىسى يۈرەكنىڭ سول تەرەپ بوشلۇقىغا جايلاشقان روھتۇر. بۇ روھ پۈتۈن بەدەنگە سىڭىپ كىرىپ، بەدەندىكى ھەر قايسى ئورگانىزملارغا زېمىن نۇرى ئاتا قىلغان نۇرنى يەتكۈزىدۇ. [35] بىراق ھەر خىل ئىقتىدارلىرىدىكى پەرقلەر فۇنكسىيەدىكى ياكى ئورگانىزملاردىكى پەرقلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالمايدۇ. شۇڭا ئىبن سىنانىڭ دەلىلى بىلەن قارىمۇ قارشى ھالدا، سەزگۈ ئەزالار توپى ، يەنى ھۆكۈم قىلىش ۋە خىيال فۇنكسىيىسى تامامەن بىر خىل ۋە ئوخشاش فۇنكسىيەدۇر. [36] بۇ بارلىق فۇنكسىيىلەر زېمىن نۇرى بىلەن مۇناسىۋەتلىك. زېمىن نۇرى بەدەندىكى ئورگانلار ۋاستىسى ئارقىلىق سەزگۈ ئوبيېكتىنى ئىدراك قىلىدۇ. شۇنداق دېيىشكە بولىدۇكى، بەدەندىكى ئورگانىزملار زېمىن نۇرىنىڭ يېرىم كۆلەڭگىسى. بۇ قاراشقا ئاساسلىنىپ ئۇنى «سەزگۈ فۇنكسىيىسى» (سەزگۈدىكى سەزگۈ) دېيىشكە بولىدۇ. بىراق، تەبىئەت ئۆزىدىن تېخىمۇ يورۇق بولغان بىر قەدەر يۈكسەك نۇرنى تەسەۋۋۇر قىلىشقان سوپىلارنىڭ ئىپادىلىگە

نىدەك، سەزگۈ فۇنكسىيىسىنىڭ بەدەندىكى ئورگانىزملاردىن تامامەن بىھاجەت بولۇشى مۇمكىندۇر.

زېمىن نۇرىنىڭ مادىدا بىلەن بىرلىشىشى ئۇنىڭ «قاراڭغۇ كۈچلەر» بىلەن باغلىنىش تۈپەيلى ھاسىل بولىدۇ. شۇڭا، ئۇ نۇرلار ئالىمىدىن ئايرىلىدۇ ۋە شەرق مۇتەپەككۇرلىرىنىڭ ئېيتىشىچە، زېمىن نۇرىنىڭ تۇنجى ھەم ئەڭ يۇكسەك قارارگاھى بولغان ئىنسان بەدىنىگە ئورۇنلىشىشقا مەجبۇر لىنىدۇ. بۇ خىل نۇر ئۇزۇنىڭ كېيىنكى قايتا تۇغۇلۇشلىرىدا ئېھتىمال بىر قەدەر تۆۋەن جانلىقلارغا (ھايۋان سۈرەتلىرىگە) ئورۇنلىشىشى مۇمكىن. بىراق بۇ جەريانىنى تەتۇرىگە ياندۇرغىلى بولمايدۇ. سۆھرەۋەردى بۇ خىل كۆز قاراشنىڭ پلاتون ۋە پىفاگور نۇقتىئىنەزەرلىرى بىلەن بىردەك ئەمەسلەكىنى تولۇق ھېس قىلغان. يەمما، ئۇنىڭدا قارىماققا زوھرىنىڭ قايتا تۇغۇلۇشىغا دائىر پۈتكۈل مەسلىگە ھۆكۈم قىلىش ئىشەنچىسى كەمچىلدەك قىلاتتى. بىراق، ئۇ پلاتونچى پىفاگورچىلارنىڭ روھنىڭ ئەڭ ئاخىرىدا «يېڭىدىن تۇغۇلۇش چاقى»دىن قۇتۇلدىغانلىقىغا دائىر كۆز قاراشلىرىدىكى بېشارەتلەرنى قوبۇل قىلغان. [37] دېمەك، بەدەنگە ئورۇنلاشقان ۋە يېتەكچىلىك قىلمۇاتقان غەمخورچى نۇر بەدەندىن ئايرىلغاندا ئازادلىققا ئېرىشىدۇ. قايتا تۇغۇلۇش بۇ خىل ئازادلىقنىڭ مۇقەررەر ئەھۋالى ئەمەس. چۈنكى بەدەندىكى مەھبۇس نۇر تېخىمۇ يۇكسەك نۇر ئالىمىگە بولغان ئىشتىياقى ۋە بەدەننىڭ ئارزۇلىرىغا بويۇن ئەگمەسلىك دەرىجىسى جەھەتتىن ئېيتقاندا، ئۇ تېخىمۇ يۇكسەك نۇر ئالىمى بىلەن ئالاقىلىشەلەيدۇ ۋە ئەڭ ئاخىرىدا بەدەن قەپىسىدىن پۈتۈنلەي قۇتۇلۇپ چىقىپ، ساپ نۇر ئالىمىدىكى مۇقەددەس روھلار قاتارىغا قوشۇلالايدۇ. ئۇ مۇشۇ بىر قەدەر تۆۋەن ئالەمدە بىر مەزگىل تۇرغان تەقدىردىمۇ، پاكلانغان روھلار بىر قەدەر يۇكسەك ئالەمگە ۋە ئۇنىڭ پارلاقلىقىغا نەزەر تاشلىيالايدۇ. ھەتتا ئالدىن بېشارەت بېرىش ياكى كەلگۈسىدىكى ئىشلاردىن خەۋەردار بولۇش كەبى تەبئەتتىن ھالقىغان كۈچلەرنىڭ ئېگىسى بولالايدۇ. [38]

مانا بۇ ئىبن سىنا ئوتتۇرىغا قويغان، سۆھرەۋەردى راۋاجلاندۇرغان نۇر پەلسەپىسىنىڭ ئاساسىي مەزمۇنىدۇر. بۇ خىل پەلسەپىگە سىڭىپ كەتكەن مىستىك ياكى تەجرىبىچىلىك ئامىللىرىنى چىقىش نۇقتا قىلىپ ئېيتقاندا، ئۇنىڭ كوسمولوگىيىلىك ۋە مېتافىزىكىلىق ئاساسىنى پۈتۈنلەي ئاتونۇش ئەمەس دېگىلى بولمايدۇ. ئۇ ماھىيەتتە ئىبن سىناچى ۋە يېڭى پلاتونىزمچى ئاساسلارغا زەردۈشتلۇق ۋە باشقا شەرق بۇلاقلىرىدىن ئوخشۇپ چىققان بەزىبىر مىستىك ھەم دىنىي تەركىبلەرنىڭ قوشۇلۇشىدىن يۇغۇرۇلغان. ئۇنى ئەنئەنىۋى ئىسلام يېڭى پلاتونىزمىدىن پەرقلەندۇرگەن نەرسە بىزنىڭ كۆرگىنىمىزدەك، ئىلگىرى ئىبن سىنا ئىما قىلغان ۋە زەردۈشتلۇق ئۇزۇنىڭ دىنى ۋە مېتافىزىكىلىق دۇنيا قارىشىدا تولۇق گەۋدىلەندۇرگەن نۇر تەسۋىرىنى تولۇق قوللىنىش تەشەببۇسىدۇر.

ھالبۇكى، بۇ ئۇسلۇب ۋە مۇھىم نۇقتىدىكى پەرقلەر بولسىمۇ، بىز سۆھرەۋەردىنىڭ مېتافىزىكىلىق نۇقتىئىنەزىرىنىڭ ماھىيەتتە يەنىلا ئىبن سىنا ياكى يېڭى پلاتونىزمنىڭ ئىكەنلىكىگە ئىشىنىمىز. بەلكىم بۇ، «پەيلاسوپچىلارنىڭ ئېتىقادى» ناملىق قىسقا ماقالىدە ئەڭ ياخشى بايان قىلىنغاندۇر. [39] بۇ ماقالىدە، ئۇ ئىمكانىيەتنىڭ بارچە «تېئوسوفىيە»نى قوغداپ، ئۇلارنىڭ ئاتېئىزم ياكى دەھرىلىگىنى تەنقىد قىلغۇچى ئاۋامنىڭ ئەيىبلەش ۋە تۆھمەتلىرىگە قارشى تۇرغان. سۆھرەۋەردى ئېيتىدۇكى، بۇ تېئوسوفىستلەر ئاللانىڭ بىرلىكى، ئالەمنىڭ يارىتىلغانلىقى ۋە ئاخىرەتتىكى ھېسابتىن ساقلىنىشنىڭ مۇمكىن ئەمەسلىكىگە ئىشىنىدۇ. ئاللا يارالتقان تۇنجى مەۋجۇدىيەت بىرىنچى ئەقىلدۇر. بۇنىڭدىن باشقا بىر ئەقىل سىرغىپ چىققان. باشقا بىر ئەقىلدىن تۇنجى كائىدىكى روھ ۋە جىسىم سادىر بولغان. بۇ جەريان تۆۋەنگە قاراپ، تاكى بىز ئەڭ ئاخىرقى ئەقىل ھەم ئۇنىڭ ئىرادىسىدىكى پەيدا بولۇش ۋە يوقىلىش ئالىمىگە بارغۇچە بولغان ئارىلىقتا ئۇزلۇكسىز داۋاملىشىدۇ. بۇ ئەڭ تۆۋەن ئەقىلنى ئۇلار «سۈرەت بەرگۈچى» ياكى «مۇقەددەس روھ» دەپ ئاتاشقان.

سۆھرەۋەردى پەيلاسوپلارغا تەۋە قىلغان كوسمولوگىيىلىك ياكى مېتافىزىكىلىق دۇنيا قاراشىدىكى قالغان نۇقتىئىنەزەرلەر ھەممىگە تونۇشلۇق ئىبن سىنانىڭ كۆز قارىشى ئىدى. ئۇ بۇ خىل

دۇنيا قاراشنى سۈكۈت بىلەن قوللاپ ـ قۇۋۋەتلەپلا قالماستىن، بەلكى ئۆز بايانىنى «قۇرئان» ۋە سوپى ئېرپانىدىن نەقىل كەلتۈرۈش ئارقىلىق دەستەكلەشكە تىرىشقان. دېمەك، خۇلاسە شۇكى، سۆھرەۋەردى بۇ خىل دۇنيا قاراشقا پۈتۈنلەي قوشۇلغان. ئۇ قىلغان ئىنچىكە يېڭىلاشلار نوقۇل ئۇسلۇب جەھەتتىلا بولۇپ، بۇ كۆپىنچە ھاللاردا مىستىك ياكى زەردۇشت بۇلاقلىرىدىن ئېلىنغان. تەسەۋۋۇپتا فارابى ۋە ئىبن سىنادىنمۇ بەك ئۆزۈل ـ كېسىللىككە يىراقلاپ كەتكەن سۆھرەۋەردى ئۆز سىستېمىسىدا سوپى «يولى»نىڭ ئاساسلىق تەشكىلىي تەركىبلىرىنى تاكى بۈلار بىرىكمە ئۇنۇملۇك شەكىلدە ئەمەلىيلىشىشگە قەدەر گەۋدىلەندۈرۈشكە تىرىشقان. ئۇ بۇ خىل بىرىكتۈرۈشتىكى خىلمۇ خىل قىينىچىلىقلار، ئۇنىڭ ئېسىرىنىڭ باشقا يېڭى پلاتونىزمچى ئۆلىمالارنىڭ ئەسەرلىرىدەك سىستېمىلىق ۋە ئېنىق بولۇشىغا توسقۇنلۇق قىلىدىغان قىينىچىلىقلارنى تولۇق ھېس قىلغان.

2. ئىشراقىيلىقنىڭ كېيىنكى تەرەققىياتى: سادىردىن شىرازى (مولا سادرا) ۋە ئۇنىڭ ئىز باسارلىرى

يۇنانىستان ۋە شەرقتە يىلتىز تارتقان بىر قەدەر يۇكسەك ھېكمەتكە تايىنىپ ئىسلام يېڭى پـ لاتونىزمچىلىرىغا قايتۇرما زەربە بەرگەن سۆھرەۋەردى ئەڭ چوڭقۇر دىنىي سىرلار ئۈستىدە ئەقلىي ئىزدىنىش ھوقۇقىدىن ئەسلا گۇمانلانمىغان. مۇھەددىسلار ياكى مۇتەئەسسىپ ئىلاھىيەتشۇناسلار، فەقىھلەر، كۆپلىگەن سوپىلار ۋە ئۇمۇمىي خەلق بۇ خىل ھوقۇقنى ئىنكار قىلغان ئىدى. سۆھرەـ ۋەردىنىڭ ئىبن سىنادىن كېيىنكى ئىدىئولوگىيە تارىخىدىكى مۇھىملىقى شۇ يەردىكى، ئۇ دىنىي ۋە مېتافىزىكىلىق ھەقىقەتنىڭ بىرلىكىنى ۋە نەدە بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، مەيلى بۇ ھەقىقەت يۇنان پەلسەپىسىدە، قەدىمكى ئىران ئىدىئولوگىيىسىدە، ئىسلام يېڭى پلاتونىزمىدا ۋە ياكى تەسەۋۋۇپتا تېپىلىشتىن قەتئىينەزەر، ھەقىقەت ئىزدىگۈچىدىن ئەستايىدىل مەجبۇرىيىتى بىلەن ئۇنى قوغدىغان.

سۆھرەۋەردى باشلىغان ئىشراق ئېقىمى ئۆزلۈكسىز ئولغايغان، بولۇپمۇ ئىران سافەۋى خانـ دانلىقى دەۋرىدە شىئە مەزھىبىدە ئەۋجىگە چىققان. سافەۋى خانلىقىنىڭ قۇرغۇچىسى ئىسمائىل شاھ (1500 ـ يىلىدىن 524 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن) سوپى تەرىقىتىدىن چۈشۈنىشى تەرغىپ قىلىپ، XIII ئەسىرگە چېكىنىپ، پۈتۈن ئىراندا كەسكىن تۇرە شىئە ئەقىدىسىنى ئۇمۇملاشتۇرۇشقا كـ ىرىشتى. [40] نەتىجىدە، موڭغۇللار ھۆكۈمرانلىقى مەزگىلىدە خارابلاشقان پەلسەپە ۋە ئىلاھىيەتكە بولغان قىزغىنلىق يەنە ئەسلىگە كېلىپ، بولۇپمۇ ئابباس شاھ (1588 ـ يىلىدىن 629 ـ يىلىغىچە ھۆكۈم سۈرگەن) تەختتىكى چاغدا تازا جانلاندى. بۇ مەزگىلدە تازا روھلانغان ئالىملاردىن دىققەت قىلىشقا ئەرزىيدىغىنى مىرداماد (ئۆلۈمى: 1631) ۋە باھا ئېددىن ئامىلى (ئۆلۈمى: 1621). بۇ ئىككىيلەن «ئىران يېقىنقى زامان تارىخىدىكى ئەڭ بۈيۈك پەيلاسوپ» دەپ ئاتالغان ۋە سافەۋى خانىدانلىقىدىكى ئەڭ داڭلىق پەيلاسوپ سانالغان سادىردىن شىرازى (ئۆلۈمى: 1641) نىڭ ئۇستازلىرى ئىدى. [41]

ئۇمۇمىيۈزلۈك مولا سادرا دەپ ئاتالغان شىرازى 1572 يىلى شىرازدا تۇغۇلغان. كېيىن ئەينى چاغدىكى مۇھىم مەدەنىيەت مەركەزلىرىنىڭ بىرى ئىسفاھانغا يۆتكىلىپ، مىرداماد ۋە مىر ئەبۇل قاسىم فەندەرەسكى (ئۆلۈمى: 1640) يېنىدا ئىلىم تەھسىلىنى داۋاملاشتۇرغان. ئەڭ ئاخىرىدا ئۇ شىرازغا قايـ تىپ، پارىس ئۆلكىسىنىڭ ۋالىيسى ئاچقان مەدرىسە مۇدەررىس بولغان [42]. ئېيتىشلارغا قارىغاندا، ئۇ مەككىگە يەتتە قېتىم پىيادە ھەج تاۋاب قىلغىلى بارغان ۋە 1641 ـ يىلى يەتتىنچى قېتىملىق ھەج سەپىرىدە بەسرەدە ۋاپات بولغان.

سۆھرەۋەردىنىڭ «ھېكمەت ئەل ئىشراق»، ئەسرۇددىن ئەبھەيرىنىڭ «ھىدايەفىل ھېكمەتى» ۋە ئىبن سىنانىڭ «شىفا»دىكى بىر قىسىم بابلارغا زور مىقدارىدا شەرھى يازغاندىن باشقا، ئۇ كۆپلىگەن ئىجادىي ئەسەرلەرنى يازغان. بۇگۈنگىچە ساقلىنىپ قالغان ئەسەرلىرىدىن «ھۇدۇس» (زامانىدىكى يا ـ

رىتلىش)، «تىرىلىش» (ئەل ھاشىر)، «ئىسنادول ۋۇجۇد ئىلە ماھىيەت» (مەۋجۇدىيەت ماھىيەتكە تەۋە)، «ئەل جەبىر ۋە ئىختىيار» (تەقدىرچىلىك ۋە ئەركىن ئىرادىچىلىك) قاتارلىقلار [43] ۋە «كىتاب ئەل مەشائىر» [44]، «كىتاب كاسىر ئاشنام ئەل جاھىلىيەت» (جاھىلىيەت زامانىدىكى بۇتلارنى پا-چاقلاپ تاشلاش كىتابى) قاتارلىقلار بار. ئەمما ئۇنىڭ ئەڭ ئۆلمەس ئەسىرى شۇبھىسىزكى، «كىتاب ئەل ھېكمەت ئەل مۇتەئالىيە» (ئادەتتىن تاشقىرى ھېكمەت كىتابى) بولۇپ، بۇ «تۆت سەپەر» دەپمۇ ئاتالغان. بۇ كىتاب مۇئەللىپنىڭ كۆپلىگەن بىر قەدەر قىسقا رىسالىلىرىنىڭ مۇھىم مەزمۇنى ۋە ئىبن سىنادىن كېيىنكى ئۇمۇمىي ئىدىيىلەر مېغىزىنى ئۆز ئىچىگە ئالغانلىقى ئۈچۈن، شىرازى پەلسەپە-سىنىڭ خۇلاسىسى سۈپىتىدە كۆرۈلىدۇ.

بۇ ئەسەرنىڭ كىرىش سۆزىدە، شىرازى شۇ زامانىدىكى پەلسەپىنىڭ قىيىن ھالى ۋە ئاۋامنىڭ پەلسەپىۋى تەتقىقاتىغا تۇتقان ئومۇمىيۈزلۈك نارازىلىقىنى ھەسرەتلىك سۆزلەر بىلەن بايان قىلغان. ئۆزىنى پەلسەپە تەتقىقاتىغا بېغىشلىغان شىرازى شۇنىڭغا ئىشەنمەسلىكى، پەيغەمبەرلەر ۋە دانىشمەنلەرگە بېرىلگەنمەك ھەقىقەت بىلەن بىرلەشكەن قەدىمىي پەلسەپە ھەقىقەتنىڭ ئەڭ يۇكسەك ئىپادىسى ئىدى. يېزىقچىلىقتا ئۆز ئىدىيىسىنى ئىپادىلەشتە ئۇ بەك بۇرۇقتۇم بولغان ۋە ھەتتا ئۇزۇن ۋاقىت دۇنيادىن ئالاقىسىنى ئۈزۈپ، ئۆز ـ ئۆزىگە قايتىپ، ئۆزى ئېيتقاندەك، تاكى ئۇنىڭ «يۇرىكىگە ئوت تۇتاشقۇچە» تەنھالىقتا ياشىغان، «ئىلاھىي ئالەم نۇرى ئۇستۇمگە چېچىلدى... مەن ئۇزۇم ئىلگىرى گۇمانلانغان ھەر بىر سىرلىق ئىشلارنى چۈشەندۈرەلەيدىغان بولدۇم.» [45] نەتىجىدە، ئۇ ئىلگىرى ئەقلىي خۇلاسە ئارقىلىق بىلگەن ئىشلارنى ھازىر بىۋاستە ئىدراك قىلالايدىغان بولغان. شۇنداق قىلىپ، ئۇ ئۆزى شۇ قەدەر بەختلىك ھالدا ئاللانىڭ نېمىتى سۈپىتىدە قوبۇل قىلغان مەزمۇنلارنى باشقا كىشىلەرگە ئاڭلىتىش مەجبۇرىيىتى بارلىقىنى تەدرىجىي تونۇپ يەتكەن. ئۇنىڭ نەتىجىسى «تۆت سەپەر» ئەل ھەق ناملىق زور ھەجىملىك ئەسىرى ئىدى. بۇ سەپەرلەر روھنىڭ خالىق (ئەل خالىق) تىن ھەق (ئەل ھەق) قە، كېيىن يەنە ھەقتىن ھەققە، ئاخىرىدا ھەقتىن خالىققا ۋە ئەڭ ئاخىرىدا خالىقتا تەجەللى قىلغان شەكىلدە ھەققە يېتىشتىكى «تۆت سەپەر»دۇر.

بۇ ئەسەردە ئوتتۇرىغا قويۇلغان پەلسەپىنى بۆلەككە ئايرىش چۈشەنچىسى ماھىيەتتە ئىبن سىنانىڭ ئىدى. پەلسەپە ـــ بىرى، شەيئىلەرنىڭ ئەمەلىي مەۋجۇدىيىتىنى بىلىشكە قارىتىلغان نەزەرىيىۋى پەلسەپە، يەنە بىرى، روھ ئۈچۈن مۇۋاپىق بولغان كامىللىققا يېتىشنى مەقسەت قىلغان ئەمەلىي پەلسەپە، دەپ ئىككى ئاساسلىق قىسىمغا بۆلۈندۇ. بىرىنچى پائالىيەتنىڭ تاماملىنىشى بىلەن پۈتۈن نەزەرىيىۋى ئاخىرقى مەقسەت ھاسىل بولىدۇ، يەنى پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان دۇنيانى ئەكس ئەتتۇرۇش خۇددى فارابى ۋە ئىبن سىنا دەللىلىگەندەك، روھ ئۇنىڭغا تايىنىپ، ئۆزىنىڭ پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان ئالىيەتنىڭ تاماملىنىشى ئاللاغا يېقىنلىشىشتۇركى، روھ بۇ ئىمتىيازغا ئېرىشىش ئۈچۈن تەقلىد قىلىدۇ. بۇ كۆز قاراشقا ئاساسەن، پەلسەپە ۋە ئەقىدىنىڭ مەقسىتى تامامەن ئوخشاشتۇر. مۇئەللىپ بۇ كۆز قاراشنى كۈچەندۈرۈش ئۈچۈن، «قۇرئان» ئايەتلىرى، ھەدىس ۋە شىئەلەرنىڭ تۇنجى ئىمامى ئەلى بىن ئەبۇ تالىپنىڭ سۆزلىرىنى نەقىل كەلتۈرگەن. ئۇ ھېچبىر يەردە ئىلاھىيەت مەسىلىلىرىنى ئوتتۇرىغا قويغۇچى سۈننى مۇئەللىپلەرنىڭ پەلسەپە ۋە ئەقىدە مۇناسىۋىتى مەسىلىسىگە دۇچ كەلگەندە، ئۇنى ئىپادىلەش مەجبۇرىيىتىنى ھېس قىلغانلىقىلىرىنى قەيت قىلمىغان ۋە ئۇلارنىڭ شەرتلىرىنى چۈشەنمىگەن. سۆھبەتداشلىرىدىكى ئوخشاش، شىرازى ئادەم ئەلەيھىسسالامدىن ئىبراھىم ئەلەيھىسسالامغا، يۇنانلىقلارغا، ئىسلام سوپىلىرىغا ۋە پەيلاسوپلارغا قەدەر مۇكەممەل سېرىيىدە چۈشۈرۈلگەن ھەقىقەتنىڭ بىرلىكىگە ئىشىنەتتى. باشقا بىر ئەسەردە، ئۇ دۇنيانىڭ ھەممە يېرىدە ھېكمەت (ئەل ھېكمەت) تارقىتىشقا مەسئۇل قىلىنغان شىت (ئادەم ئەلەيھىسسالامنىڭ ئوغلى) ۋە ھېرمېس («قۇرئان» دا ئىدرىس، «تەۋرات»تا ئېنوك دەپىلگەن) توغرىلىق ئۇزۇن ـ ئۇزۇن تەسۋىرلەرنى يازغان. [47] ئۇنىڭ

ئېيتىشىچە، ئىلگىرى يۇلتۇزلارغا چوقۇنغۇچى گرېكلەر ئىلاھىيەت ۋە تەۋھىد ئىلمىنى ئىبراھىم ئەلەيھىسسالامدىن ئۆگەنگەن. ئۇ قەدىمىي گرېك پەيلاسوپلىرىنى بىرى، مىلەتى تخالەستىن باشلىنىپ، سوقرات ۋە پلاتوندا ئاياغلاشقان. يەنە بىرى، ئۆزى مىسىردا ئۇچراشقان سۇلايمان (ھەكىم) ۋە مىسىردىكى كاھىنلاردىن ھېكمەت ئۆگەنگەن پىفاگوردىن باشلانغان، دېگەن ئىككى خىل ئوخشىمايدىغان رىۋايەت ئاساسىدا ئىككى خىل پەرقلىق گۇرۇھقا ئايرىلغان. شىرازىنىڭ ئېيتىشىچە، يۇنانىستاندىكى ھېكمەت تۈۋرۈكلىرى ئېمپودوكلىس، پىفاگور، سوقرات، پلاتون ۋە ئارىستوتېل ئىدى.

پىلوتىنۇ دائىم بىر بۈيۈك شەخس سۈپىتىدە زىكىر قىلىنغان. گەرچە پۈتكۈل زېمىندىكى ھېكمەتنىڭ تارىلىشى مۇشۇ گرېك مۇتەپەككۇرلىرىغا تەۋە بولغان بولسىمۇ، بىراق شرازى دائىم سىنجىستانىدىن باشلاپ شەھرېزورىغا قەدەر كۆپلىگەن مۇسۇلمان پەلسەپە تارىخشۇناسلىرىنىڭ ئۇسۇلى بويىچە [48] بۇ مۇتەپەككۇرلارنىڭ بىرىنچى خىل ئەھۋالىدىكى «نۆبۈۋۋەت پەنەرى» (ئالدىن بېشارەت چىرىغى) دىن «ھېكمەت نۇرى» ئالغانلىقىنى قەيت قىلغان. [49] بۇ ئۇلارنىڭ ئاللانىڭ بىرلىكى، ئالەمنىڭ يارىتىلىشى ۋە ئۆلۈمدىن كېيىنكى تىرىلىش كەبى ئۇلار داۋاملىق ئىزدىنىۋاتقان مەسىلىلەردە نېمە ئۈچۈن «پەيغەمبەرنىڭ تەلىمى» گە تامامەن قوشۇلىدىغانلىقىنى چۈشەندۈرىدۇ.

بۇ بىر تارىخىي سېرىيىنىڭ قانداقسىگە ھازىرغىچە سۆھرەۋەر دىنىڭ يېنىدا تىلغا ئېلىنغانلىقى، [50] سوپىلارنىڭ نېمە ئۈچۈن دەسلەپكى دەۋردىكى گرېك مۇتەپەككۇرلىرىنىڭ ھەقىقىي ۋارىسى دېيىلگەنلىكىنى كۆردۇق. شىرازى ئىبن ئەرەبى باشچىلىقىدىكى سوپىلارنى ئوخشاشلا ھۆرمەت قىلاتتى ۋە سۆھرەۋەردىنىڭ تەسەۋۋۇپنىڭ پەلسەپە دىن ئىدىئولوگىيە تەرەققىياتىدىكى رولى توغرىسىدىكى قارىشىغا ئاساسىي جەھەتتىن قوشۇلاتتى.

ئۇنىڭ چۈشەنچىسىدىكى بىر مۇھىم تەرەپ ـ تەسەۋۋۇپ ۋە پەلسەپە نۇقتىئىنەزىرىنى ئىمانى (شىئە) ئىلاھىيىتىگە تەدبىقلىغانلىقىدا. ئۇ دەلىللەپ ئېيتىدۇكى، ھەزرىتى مۇھەممەد ئەلەيھىسسالام ۋاپاتىدىن كېيىن پەيغەمبەرلىك زامانى ئاخىرلاشتى. بۇ ئىسلامىيەتتە ئىمامەت ياكى ھاكىمىيەت دەۋرىنىڭ باشلانغانلىقىدىن دېرەك بېرىدۇ. بۇ دەۋر 12 ئىمامدىن باشلىنىپ، تاكى ۋاقىتلىق غەيىپ ھالىتىدىكى ئون ئىككىنچى ئىمام قىيامەتنىڭ ئالدىدا يېڭىدىن پەيدا بولغۇچە داۋاملىشار. بىراق ئادەتتە ئېيتىلىشتا، ھاكىمىيەت دەۋرى ئادەم ئەلەيھىسسالامنىڭ ئوغلى شىتتىن باشلانغان بولۇپ، شىتنىڭ ئادەم بىلەن بولغان مۇناسىۋىتى ھەزرىتى مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامنىڭ ئۆز ئىزباسارى ياكى خەلىپە ئىمام ئەلى بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىگە ئوخشاشتۇر. [51]

شىرازى بۇ ئەقىدىدىن ئىبن ئەرەبىنىڭ «ھەقىقەتى مۇھەممەد»، يەنى مۇھەممەد ئۇنىڭدىكى ئەڭ ئاخىرقى ۋە ئەڭ مۇكەممەل مەزھەر (گەۋدىلىنىش) ياكى كونكرېتلاشتۇرۇلۇش بولغان ئەزەلىي نەبەۋى (پەيغەمبەرچە) ھەقىقەت ياكى «كەلىمە» (لوگوس) نۇقتىئىنەزىرىدىن پەلسەپىۋى ئاساسنى تاپتى. [52] ئۇنىڭ ئېيتىشىچە، بۇ ھەقىقەتنىڭ بىرى زاھىرى، بىرى باتىنى ئىككى ئۆلچىمى بار. چۈنكى مۇھەممەد نەبەۋى مەزھەر، بىرىنچى ئىلھام (ئەلى) ۋە خەلەفلىرى بولسا ھاكىمىيەتنىڭ مەزھەرلىرىدۇر. «كۈتكەن» ئىمام ياكى ئىمام مەھدى ئاخىر زاماندا پەيدا بولغاندا، ئىلاھىي ۋەھىنىڭ پۈتۈن مەنىسى ئېنىق نامايان بولىدۇ. ئىنسانىيەت ئىبراھىم ئەلەيھىسسالام باشلىغان ۋە مۇھەممەد ئەلەيھىسسالام گۇۋاھلىق بەرگەن ئەسلىدىكى بىر خۇدالىق دىن ئەقىدىسىگە قايتىدۇ.

«تۆت سەپەر»نىڭ بىرىنچى قىسمى مېتافىزىكا ياكى «ئىلىم ئەل ئىلاھى»غا مۇناسىۋەتلىك. ئىبن سىنا ۋە ئىبن سىنادىن كېيىنكى پەلسەپە ساھەسىدە ئادەتكە ئايلانغىنىدەك، مەۋجۇدىيەت ۋە ماھىيەت چۈشەنچىسى تەھلىلى ۋە ئۇلار ئارىسىدىكى مۇناسىۋەت مېتافىزىكا مۇزاكىرىسىدىكى ئاساسلىق قىسمىنى تەشكىل قىلدى. شىرازى زور مىقداردىكى باشقا ئەسەرلىرىدىكى ئادەتتىن تاشقىرى جاھىللىقى بىلەن بۇ ئىككى تېمىنى ئەسلىگە كەلتۈرۈپ، مەۋجۇدىيەت پەرقى، تۈرى، تاسادىپىي سەۋەبى ياكى ئالاھىدىلىكى يوقلۇقىغا ئاساسەن ئېنىق ئىپادىلەش ئىنتايىن قىيىن دەپ جاكارلىدى.

[53] بىراق، بۇ چۈشەنچىدە ماھىيەت بىلەن ئېنىق پەرقلىق. شۇڭا ئىلاھ ياراتقان ئوبيېكت سۆھبە-ۋەردى، دەۋۋانىي قاتارلىق كىشىلەر دەلىللىگەندەك ماھىيەت ئەمەس، بەلكى ماھىيەتكە ئەگىشىپ ھا-سىل بولغىنىغا ئاساسەن مەۋجۇدىيەتتۇر. [54] بۇنىڭدىن چىققان نەتىجە شۇكى، ماھىيەت ئەگەر ئۆزى بولالمىسا، ئۇنداقتا ئۇ ئاللانىڭ يارىتىش پېئىلىگە ئالاقىدار مەۋجۇدىيەت ئۇستىدىكى ئالاھىدە ھو-قۇقتا ئىگە. شۇڭا شىرازى بۇلار ئىبن ئەرەبنىڭ «تۇراقلىق سۇبستانسىيە»لىرى بىلەن بىردەك دەپ قارىغان. بۇ خىل سۇبستانسىيىلەر كائىنات شۇلارغا تەقلىد قىلغان ئەسلى شەكىللەردۇر. [55]

دېمەك، يارالمىش شەيئىلەر مەۋجۇدىيەت ۋە ماھىيەتنىڭ ئارىلاشمىسىدۇر. بىراق، مۇقەررەر مەۋجۇدىيەت بۇ خىل تۇزۇلۇش تەسىرىگە تامامەن يولۇقمايدۇ، ئۇ نۇرنىڭ رادىئاتسىيىسى بىلەن ئوخشىشىدىغان پارلاش جەريانى ئارقىلىق، ئۆز ئىگىدارچىلىقىدىكى مەۋجۇدىيەتنى ھەر بىر يارالمىش سۇبستانسىيىلەرگە تارقىتىدۇ. لېكىن، نەتىجە سەۋەب بىلەن جەزمەن ماس بولۇشى كېرەكلىكى تۇ-يەيلى، ئۇلار مۇقەررەر مەۋجۇدىيەتتىن سىرغىپ چىققان ماھىيەت ئەمەس، بەلكى يارالمىش سۇبىس-تانسىيىنىڭ مەۋجۇدىيىتىدۇر. [56] نۇرلار نۇرى ياكى نۇر ئۆزى بولمىش زۆرۈر مەۋجۇدىيەت يارىتىل-مىش مەۋجۇدىيەتلەرگە نۇرانە تەبىئەتلەرنى بېرىدۇ ۋە بۇ شەكىلدە ئۇلار ئاڭا ئوخشىشىدۇ. ئەمما، ئۇلارنىڭ ئۆزلىرىنىڭ ماھىيىتى ئۇلار دەل ئۇنىڭغا تايانغانلىقى ئۈچۈن زۆرۈر مەۋجۇدىيەت بىلەن پەرقلىنىدۇر. شۇڭا بۇلار زۆرۈر مەۋجۇدىيەتنىڭ پېئىلىگە تەۋە دەپ قارالماسىتىن، بەلكى ئىشراق ئىبا-رىلىرىدە ئۆزلىرىنىڭ ھەقىقىي ياراتقۇچىسى بولمىش نۇرلار نۇرىدىن ئايرىم تۇرىدىغان قارا‌ڭغۇلۇق ياكى «بەرزەخ» دەپ ئاتالغان.

شىرازى بۇ مەسىلىلەر ۋە باشقا ئوخشىشىدىغان مېتافىزىكا مەسىلىلىرىنى سىستېمىلىق بايان قىلغاندا، ئىبن سىناچە، ئىشتىراقىي ۋە سوپى تەركىبلىرىنى بىر يەرگە ئەكىلىش ئۈچۈن داۋاملىق تىرىشتى. ئالدى بىلەن ئۇ ئىبن سىنانىڭ ھەرىكەت ۋە ئۇنىڭ ئەڭ ئاخىرىنى تۇنجىدىكى قوزغالماس ھەرىكەتلەندۈرگۈچى كۈچكە تايىنىشى توغرىسىدىكى نۇقتىئىينەزىرىنى قوبۇل قىلدى ۋە بۇنىڭ ئۆزى ئىلگىرى قوبۇل قىلغان ئەنئەنىۋى تۇردىكى يارالمىش نۇقتىئىينەزىرىگە قارشى زىيانلىق مە-نىلىرىنى پەرقلەندۈرۈپ يۈرمىدى. [57] ئاندىن، ئۇ كۆڭلىدە يېڭى پلاتونىزمنىڭ سىرغىپ چىقىش نەزەريىلىرىدىكى خىلمۇ خىل ئالدىنقى شەرتلەرنى ئۇن ـ تىنىسز ئېتىراپ قىلدى. بىراق، يەنە بۇلارنى ئىشراقى سوپى رامكىسغا ماسلاشتۇرۇش ئۈچۈن تىرىشتى. ئۇ ئىبن ئەرەبنىگە ئەگىشىپ، بىر تەرەپتىن، ئەڭ يۇكسەك ھەقىقەت (ئەل ھەق) ماۋزۇسىدا سوپىلار «ئەل ئەما» ياكى «ئەل غەيىپ» دەپ ئاتىغان بىرلىك ياكى ئىلاھىيەت مەرتىۋىسىنى، يەنە بىر تەرەپتىن، بۇ ھەقىقەتكە بېقىنغۇچى تە-جەللىلەر ياكى تەئەييۇن (چەكلىمە) لەر سېپىرىسىنى ئۆز ئارا پەرقلەندۈردى. بۇ تەجەللىنىڭ بە-رىنچى باسقۇچى ئەڭ يۇكسەك ھەقىقەتنى نامايان قىلغۇچى. بىراق ئۇنىڭ بىلەن ئارىلاشمىغۇچى ماھىيەت ياكى «تۇراقلىق سۇبستانسىيىلەر»تەرتىپى بىلەن ئۆز ئارا ئۇيغۇن كېلىدۇ. [58] ئۇ بۇ سۇبستانسىيىلەرنى يەنە «مۇمكىن ماھىيەتلەر» دەپمۇ ئاتىغان ۋە بۇلارنىڭ ھالىتىنى ئىنتايىن تەپ-سىلىي مۇزاكىرە قىلغان. شىرازى دەلىللەپ ئېيتىدۇكى، بۇلار دائىم بۇرمىلىنىپ كېتىدىغان (زىھە-نىي) چۈشەنچىدىكى ھەقىقەتكە ئىگە. ھالبۇكى، بۇ ئىككى جەھەتتە ئېپادىلىنىدۇ. بىرى، ئۇلار ئۇ-نىڭغا تايىنىپ ئۆزلىرىنىڭ سەۋەبىنىڭ زۆرۈرىيىتىگە ئايلىنىدۇ ۋە ئۇنىڭ بىلەن بىرلىكتە مەۋجۇ-دىيەتنىڭ كۆللى سۇپەتلىرىدە ئورتاقلىشىدۇ. يەنە بىر جەھەتتە، ئۇلار ئۇنىڭغا تايىنىپ ئاخىرقى مەنزىلگە يېتەلمەيدۇ ھەم مەۋجۇدىيەت شوتىسىنى بويىلغان كۆپلىگەن پەلەمپەيلەرنى شەكىللەندۈ-رىدۇ. قىسقىسى، بۇلار ئەڭ يۇكسەك ھەقىقەتنىڭ بىرلىكىدىكى كۆپ خىللىقنىڭ بىرىنچى باسقۇ-چىنى كۆرسىتىدۇكى، ئۇ ئۇلار بىلەن تۇپتىن پەرقلىق ئەمەستۇر. ئۇلار گەرچە كۆپ خىل بولسىمۇ، ئەما ھەممىسى بىر كائىناتتىكى ماددىي ياكى ئەقلىي تەركىبلەرنى تەشكىل قىلغان. بۇ تەسەۋۋۇپتا «ئەمىر ئالمى»، پەلسەپىدە «پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان ئالەم» دېيىلىدۇ.

كۆپ خىللىقنىڭ ئىككىنچى قاتلىمى بارلىق ئايرىم روھلار ۋە ئىدراك فۇنكسىيىسى مۇشۇ روھنىڭ كونكرېتلاشتۇرۇلۇشى بولغان كۈللى روھتۇر. «قۇرئان»نىڭ ئاللانىڭ ئەزەلىي ھۆكۈملىرىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان «لەۋھۇلمەھپۇز» دەپ قارالغان بۇ كۈللى روھ ئەزەلدىن بىرى ئاللانىڭ ئىرادىسىنىڭ ئېنىق، كۈچلۈك ئىپادىسىدۇر. بۇ سەۋەبتىن، ئۇ ئادەتتە ئاللانىڭ ئالەمدىكى ئىتتىسال ۋاسىتىسى سۈپىتىدە كۆرۈلىدۇ.

روھنىڭ بىر ئۆزگىچە ئالاھىدىلىكى شۇكى، ئۇ ئالدىدىكى ۋە كەينىدىكى سەپ بىلەن ئوخشايدۇ. ئۇ نۇر بىلەن زۇلمەت، يورۇقلۇق بىلەن قاراڭغۇلۇقنىڭ ئارىلاشمىسىدۇر ۋە بۇ تۈپەيلى ئۇ ئەقىل ئالىمى بىلەن ماددىي ئالەم ئارىسىدىكى بىر ھالقا ۋەزىپىسىنى ئۆتەيدۇ. ماددىي ئالەم يېڭى پىلاتونچە كوسمولوگىيىدىكى بارلىق بېقىنغۇچى پەلەكلەر (ئاسمانلار)نى ئۆز ئىچىگە ئالغان كۈللى ئاسماندىن باشلىنىدۇ. ئۇنىڭ نەپسىلىكى تۈپەيلى، بۇ كۈللى پەلەك بىرى «پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان شەكىللەر» ياكى روھ ئالىمى، يەنە بىرى تەبىئەت دۇنياسىدىكى ماددىي مەۋجۇدىيەتلەردىن ئىبارەت ئىككى تەرەپ ئوتتۇرىسىدىكى چېگرا سىزىقىدۇر. [59]

گەرچە پۈتۈن كائىناتتا بۇنداق كۆپ خىل لاتاپەت بولسىمۇ، ئەمما ئۇ نۇرلۇقلۇقى، سەزگۈرلۈكى، نەپسىلىكى دەرىجىسىدە نۇرغۇن قاتلاملاردىكى ھېچقايسىسىغا ئوخشىمايدىغان «تەڭداشسىز گۆھەر» دىن تەشكىل تاپقان. يۇكسەك مەۋجۇدىيەت ھامان ئەڭ نۇرلۇق ۋە ئەڭ پاكىتۇر. بۇ بارلىق مەرتىۋىلەر سەرىيىسى ئىلاھىي ئىلمىنىڭ كۆپ خىللىقى دەرىجىسى، ئىلاھىي سۈپەتلەرنىڭ تەجەللىسى، ئىلاھىي گۈزەللىك (جامال) بەلگىلىرى ياكى ئاللانىڭ «جامالى»نى كۆرسەتكۈچى نۇرلار سەرىيىسى بىلەن ئۆز ئارا بىرەك. [60]

گەرچە ئىبن سىنانى ھۆرمەت قىلسىمۇ، شىرازى ئۇنىڭ ئىككى مۇھىم تېمىسىنى، يەنى ئالەمنىڭ ئەزەلىيلىكى ۋە تەننى تەرىلدۇرۇشنىڭ مۇمكىنسىزلىكىنى ئىنكار قىلغان. بىرىنچى تېمىدا ئۇنىڭ كۆز قارىشى شۇكى، ھېرمېستىن باشلاپ تىمائېس، پىفاگور ۋە ئارىستوتېلغا قەدەر قەدىمكى زاماندىكى بارلىق پەيلاسوپلار ئالەمنىڭ زاماندا يارىتىلغانلىقىغا ئۆزلىرىنىڭ ئىتىقادىدا بىرەك قىلىدۇر. كېيىنكىلەرنىڭ قارىمۇ قارشى نۇقتىئىنەزىرلەرنى ئۇلارغا تاڭغانلىقى، ئۇلارنىڭ تەلىماتلىرىنى بۇرمىلىغانلىقى، خاتا چۈشەنگەنلىكىدۇر. ئەمەلىيەتتە، زامان ۋە ھەرىكەتنىڭ ئەزەلىيلىك دەلىلى پۈت تىرەپ تۇرالمايدۇ. زاماننىڭ ئالدىدا مەۋجۇت بولۇپ تۇرالايدىغان بىردىنبىر زات پەقەت ئاللادۇر، ئۇ ئۆزىنىڭ يارىتىش ئەمرى بىلەن ئالەمنى مەۋجۇت قىلغاندۇر. [61] يارىتىلمىش ئالەمنىڭ بىر تەركىبىي قىسمى بولمىش ۋاقىتنىڭ ھەممىسى ياكى بىر قىسمى ھەرگىزمۇ بۇ يارىتىش ئەمرىدىن ئىلگىرى مەۋجۇت بولغان ئەمەس. ھېسسىي ئالەم ۋە ئەقلىي ئالەملەر ئورۇن ئالماشماس ۋە ئۆزگىرىمەستۇر. بۇ تۈپەيلى ئۇ ئەزەلىي ئەمەس. سوپىلار «تۇراقلىق سۈبستانسىيەلەر» (ئايانى سابىت) دەپ ئاتىغان، پەيلاسوپلار «پائال ئەقىللەر» ياكى ئەقلىي شەكىللەر دەپ ئاتىغان ئەسلى ماھىيەتلەر ئۆزگىرىشتىن ئىبارەت بۇ ئومۇمىي قانۇنىيەتنىڭ سىرتىدا ئەمەس. ئۇلار گەرچە ئاللانىڭ ئەقلىدە ئەسلىدىنلا بار بولسىمۇ، ئەمما ئۇلار ئىمكان ھالىتىدە بولۇپ، ھەقىقىي ياكى ئۆز ـ ئۆزىدىن مەۋجۇت ئەمەستىن. پەقەت ئۇلار ئاللانىڭ ئەمرى بىلەنلا بۇ مەۋجۇتلۇققا ئېرىشكەنگەن. [62]

پەيغەمبەرلەر ۋە ئەۋلىيالارنىڭ تەلىمى بىلەن پۈتۈنلەي بىرەك بولغان قەدىمكى پەيلاسوپلارنىڭ تەلىماتىدا، ئالەمنىڭ زامان ئىچىدە يارىتىلغانلىقى سۆزلىنىپلا قالماستىن، بەلكى زامان ئىچىدىكى ھەر بىر شەيئىنىڭ ئەڭ ئاخىرىدا يوقىلىدىغانلىقى سۆزلەنگەن. ئەبەدى مەڭگۈگە داۋاملىشىدىغان بىردىنبىر ھەقىقەت «قۇرئان»دا دېيىلگەنىدەك، پەقەت «ئاللانىڭ جامالى»دۇر.

بۇ قىسقا تەتقىقاتتىن XVII ئەسىردىكى بۇ پەيلاسوپ ھەم مىستىسزمچىنىڭ بىلىمىنىڭ نەقەدەر موللۇقىنى، ئۇنىڭ ھېتافىزىكىدىكى مۇرەسسەچىلىك قۇرۇلمىسىنىڭ نەقەدەر مۇرەككەپ ئىكەنلىكىنى كۆرۈۋالغىلى بولىدۇ. بۇ قۇرۇلمىنىڭ شەكىللىنىشىگە ئۇچ ئاساسىي ئامىل داخىل بولـ

غان. بۇلار: يېڭى پلاتونچى ياكى ئىبن سىناچى ئامىل (ئۇنسۇر)، ئىشراقىي ئامىل ۋەتەسەۋۇۋۇپ ئا-مىلىدۇر. ئۇنىڭ ئاساسلىق مۇرشىدلىرى ئىشراقىي ھەرىكىتىنىڭ ئاساسچىسى سۆھرەۋەردى ۋە ۋەھ-دەتى ۋۇجۇد تەسەۋۇۋۇپىنىڭ بۇيۇك تەبلىغچىسى ئىبن ئەرەبى ئىدى. بىراق بۇ ئىككىيلەن ئىبن سىنادىن باشقا، شىرازى، پلاتوندىن باشلاپ ئارىستوتېل (تېخىمۇ ئېنىق ئېيتقاندا، كۆپلىگەن ئىشتراقىي مۇئەللىپلىرىنىڭ ئادەتلەنگىنى بويىچە «ئىلاھىيەت» تىكى ساختا ئارىستوتېل)، ساختا ئېمپېدوكلىس، غەززالىي، مېرداماد، تۇسى، پەخرىدىن رازى ۋە باشقا كۆپ كىشىلەرنىڭ پۈتكۈل پەل-سەپە ئەنئەنىسى شەرىتىدىن ئىختىيارىي سۈمۈرگەن. قانداق بۇلاقتىن ئوخچۇپ چىققان بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، ھەقىقەتلا بولىدىكەن، ئۇنىڭ بىردەكلىكىگە چوڭقۇر ئىشەنگەن ھەم ئۇزىنىڭ ئۇنى تەبلىغ قىلىش مەجبۇرىيىتىنى ھېس قىلغان شىرازى كۆچى يەتكەنلىكى ھەر قانداق ماتېرىيالدىن، مەنبەدىن قىلچە ئىككىلەنمەستىن پايدىلانغان. بۇ جەرياندا بەزىبىر جۆيلۇش ياكى تەكرارلاشلاردىن تامامەن ساقلىنىش مۇمكىن ئەمەس. بىراق بۇ ئىسلامىيەتتىكى بۇ ئەڭ ئاخىرقى بۇيۇك ئېنىسكلوپې-دىست قەلەمكەشنىڭ نەتىجىلىرىگە نۇقسان يەتكۈزەلمەيدۇ. شىرازىنىڭ زور ھەجىملىك ئەسەرلىرى ئوتتۇرا ئەسىردىكى كۆپلىگەن ئىسلام پەلسەپە تارىخشۇناسلىرى ئېيتقان XI ئەسىرنىڭ ئاخىرىدا غەززالىي پەلسەپىسگە بەرگەن ئەجەللىك زەربىدىن كېيىن، پەلسەپە ھېچبىر شېپا تېپىپ ھوشىغا كېلەلمىدى دېگەن كۆز قاراشقا بېرىلگەن رەددىيىدۇر.

مۇللا سادرانىڭ كۆپلىگەن تالىپلىرى ۋە ئىز باسارلىرى ئۇنىڭ تەسىرىنىڭ ئۇزۇنلۇقىنى ۋە شىئە ئىشراقىيە ھەرىكىتىنىڭ ئىراندا داۋاملاشقانلىقىنى ئىسپاتلىدى. ئۇنىڭ شاگىرتلىرىدىن بىز ئىككى ئوغلى ئىبراھىم بىلەن ئەخمەد، ئىككى كۆيئوغلى فەياز ئابدۇل رەززاق لاھىجى (ئۆلۈمى: 1662) بىلەن مۇھسىن فەيزكاسانى (ئۆلۈمى: 1680) ۋە مۇھەممەد باكىر مەجلىسى (ئۆلۈمى: 1770) ھەم نەۋىمەتۇللا شۇستەرى (ئۆلۈمى: 1691) گە دېققەت قىلدۇق. مۇھەممەد مەھدى بۇرۇجىردى (ئۆلۈمى: 1743)، مۇللا سادىراغا شىددەتلىك ھۇجۇم قىلغان ئەخمەد بىن زەينۇددىن بىن ئىبراھىم ئەل ئىھسانى (-ئۆلۈمى: 1828) ۋە «تۆت سەپەر» ھەم شىرازىنىڭ باشقا ئەسەرلىرىگە شەرھى يازغان مۇللا ھادى سە-بىزۋارى (ئۆلۈمى: 1878) E. G . بروۋىن تەرىپىدىن «ئىراندىكى ئەڭ ئاخىرقى بۇيۇك پەيلاسوپ» دەپ ئاتالغان شىرازىنىڭ ئىز باسارلىرىدىن ئىدى. [63]

ئىزاھاتلار :

[1] مۇشۇ كىتاب، ئىنگلىزچە نۇسخا 157 ـ بەتكە قارالسۇن.
[2] ئىنگلىزچە نۇسخا 160 ـ بەت.
[3] شەھرا زورى: «ئەرۋاھ يۇزلىنىشى» ناملىق قولىيازمىسى: 4516 سېپىئەس بىلەن قاتاق: «سوپىزمغا ئائىت ئۇچ ئەسەر» 101 بەت.
[4] سۆھرەۋەردى: «تەلۋىنات»، «مېتافىزىكا ۋە سوفىزم رىسالىلەر توپلىمى» 1 ـ جىلد 12 ـ بەتكە قارالسۇن.
[5] يۇقىرىقى كىتاب 22 ـ بەت.
[6] يۇقىرىقى كىتاب 24 ـ بەت.
[7] يۇقىرىقى كىتاب 33 ـ 34 ـ بەت.
[8] يۇقىرىقى كىتاب 38 ـ 39 ـ بەت.
[9] سۆھرەۋەردى: «جاۋابلار»، «مېتافىزىكا ۋە سوفىزم رىسالىلەر توپلىمى» I جىلد 401 ـ ، 483 ـ ، 505 ـ بەتكە قارالسۇن.
[10] يۇقىرىقى كىتاب 484 ـ بەت. ئارىستوتېل بىلەن سۆھرەۋەردى ئوتتۇرىسىدىكى يالغان دىئالوگ توغرىسى-دىكى بايان «تەلۋىنات» 70 ـ ، 71 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.
[11] سۆھرەۋەردى: «ھېكمەتى ئىشراق»، «پەلسەپە ۋە تەسەۋۇۋۇپ ئەسەرلەر توپلىمى» غا قارالسۇن 12 ـ بەت.
[12] يۇقىرىقى كىتاب 10 ـ بەت «مۇقەددىمە» 25 ـ بەت.
[13] ناسىر: «ئۇچ مۇسۇلمان ئۆلىما» 62 ـ ، 63 ـ بەتلەر.
[14] «ھېكمەتى ئىشراق» 73 ـ ، 74 ـ بەتلەر.

[15] يۇقىرىقى كىتاب: 92 ـ 93 ـ بەت.
[16] يۇقىرىقى كىتاب: 161 ـ بەت.
[17] يۇقىرىقى كىتاب: 106 ـ ، 107 ـ بەت.
[18] يۇقىرىقى كىتاب: 110 ـ ، 111 ـ بەتلەر.
[19] يۇقىرىقى كىتاب: 114 ـ بەت.
[20] يۇقىرىقى كىتاب: 115 ـ ، 116 ـ بەتلەر.
[21] يۇقىرىقى كىتاب: 117 ـ ، 118 ـ بەتلەر.
[22] يۇقىرىقى كىتاب: 121 ـ بەت.
[23] يۇقىرىقى كىتاب: 131 ـ ، 132 ـ بەتلەر، 138 ـ ، 139 ـ بەتلەر.
[24] ئىسلام رىۋايەتلىرىدىكى ئېمپېدوكلېس توغرىسىدا ئاسىن يازغان «ئىبن مەسەررا ۋە ئۇنىڭ تەلىماتى» 40 ـ ، 41 ـ بەتلەرگە قارالسۇن. نۇر ۋە غەلىبە ئوتتۇرىسىدىكى باغلىنىشقا دىققەت قىلىشقا تېگىشلىك. كوربىن تۈزگەن «پەلسەپىۋى ۋە سوپىزمچە ئەسەرلەر» مۇقەددىمىسىدىكى تەقرىزگە قارالسۇن. 39 ـ ، 40 ـ بەتلەر.
[25] «ھېكمەتى ئىشراق» 136 ـ بەت . ئارىستوتېل: «مېتافىزىكا» 12 ـ جىلد23 1072 .
[25] «ھېكمەتى ئىشراق» 146 ـ ، 147 ـ بەتلەر.
[27] يۇقىرىقى كىتاب: 173 ـ ، 174 ـ بەتلەر. ئارىستوتېل «مېتافىزىكا» 8 ـ جىلد 8 ـ باب.
[28] يۇقىرىقى كىتاب: 180 ـ بەت.
[29] يۇقىرىقى كىتاب: 181 ـ بەت.
[30] يۇقىرىقى كىتاب: 192 ـ ، 193 ـ بەتلەر.
[30] يۇقىرىقى كىتاب: 194 ـ ، 195 ـ بەتلەر.
[32] يۇقىرىقى كىتاب: 196 ـ بەت.
[33] يۇقىرىقى كىتاب: 201 ـ بەت. ئىبن سىنا كوسمولوگىيىسىدىكى ئاكتىپ ئەقىل ھەققىدە سېلىشتۇرۇشقا ئۇرۇنغان.
[34] يۇقىرىقى كىتاب: 203 ـ بەت.
[35] يۇقىرىقى كىتاب: 221 ـ ، 230 ـ بەتلەر.
[36] يۇقىرىقى كىتاب: 209 ـ ، 210 ـ بەتلەر.
[37] يۇقىرىقى كىتاب: 221 ـ ، 230 ـ بەتلەر.
[38] يۇقىرىقى كىتاب: 252 ـ بەت.
[39] «ئېتىقاد ئەل ھۆكىما»، «پەلسەپىۋى ۋە سوفىزمچە ئەسەرلەر» 261 ـ ، 272 ـ بەتلەر.
[40] بروۋنى: «پارىس ئەدەبىياتى تارىخى» 4 ـ جىلد 53 ـ ، 54 ـ بەتلەر.
[41] يۇقىرىقى كىتاب: 408 ـ بەت.
[42] شىرازى: «كىتاب ئەل مەشائىر» كىرىش سۆز قىسمى 7 ـ بەت.
[43] «موللا سادرا ئەسەرلىرى توپلىمى» غا قارالسۇن.
[44] ياكى كوبىن تەرجىمە قىلغان «كۆزىتىش كىتابى» .
[45] شىرازى: «تۆت سەپەر» 1 ـ قىسىم 3 ـ بەت.
[46] يۇقىرىقى بايانغا قارالسۇن 145 ـ بەت.
[47] شىرازى: «پېئىل ھۆدۇس»، «موللا سادرا ئەسەرلىرى توپلىمى» 67 ـ ، 68 ـ بەتلەرگە قارالسۇن. «تۆت سەپەر» 2 ـ قىسىم، قولدا كۆچۈرۈلگەن نۇسخىسى 246 ـ ، 247 ـ بەتلەر.
[48] تۆۋەندىكى بايانغا قارالسۇن 327 ـ بەت.
[48] «پېئىل ھۆدۇس»، «موللا سادرا ئەسەرلىرى توپلىمى» 69 ـ بەت. «تۆت سەپەر» 2 ـ قىسىم قولىزما 246 ـ بەت .
[50] يۇقىرىقى بايانغا قارالسۇن 297 ـ بەت.
[51] كوبىن: «كۆزىتىش كىتابى» 13 ـ ، 14 ـ بەتلەر.
[52] يۇقىرىقى كىتاب 14 ـ بەت، يۇقىرىقى بايان 297 ـ بەت.
[53] «تۆت سەپەر» 1 ـ قىسىم، 10 ـ ، 11 ـ بەتلەر. «كۆزىتىش كىتابى» 6 ـ ، 7 ـ بەتلەر (ئەرەبچە ئەسلى نۇسخىسى)، «موللا سادرا ئەسەرلىرى توپلىمى» 110 ـ ، 111 ـ بەتلەر.
[54] «تۆت سەپەر» 1 ـ قىسىم 14 ـ بەت. «كۆزىتىش كىتابى» 37 ـ بەت.
[55] «تۆت سەپەر» 15 ـ ، 16 ـ بەت. قولىزما 95 ـ بەت «كۆزىتىش كىتابى » 35 ـ بەت.

[56] «تۆت سەپەر» 1 ـ قىسىم 104 ـ بەت.
[57] يۇقىرىقى كىتاب 1 ـ قىسىم قوليازما 105 ـ بەت . «موللا سادىرا ئەسەرلىرى توپلىمى» 514 ـ بەت.
[58] «تۆت سەپەر» 1 ـ قىسىم قوليازما 95 ـ بەت. 97 ـ بەت .
[59] «تۆت سەپەر» 3 ـ قىسىم قوليازما 304 ـ ، 354 ـ بەتلەر. «موللا سادىرا ئەسەرلىرى توپلىمى» 358 ـ ، 359 ـ بەتلەر. 49 ـ بەت.
[60] «تۆت سەپەر» 3 ـ قىسىم قوليازما 304 ـ ، 354 ـ ، 355 ـ بەتلەر.
[61] «موللا سادىر ئەسەرلىرى توپلىمى» 45 ـ ، 46 ـ بەتلەر.
[62] يۇقىرىقى كىتاب: 62 ـ ، 63 ـ بەتلەر.
[63] بروۋنى: «پارىس ئەدەبىياتى تارىخى» 411 ـ ، 408 ـ ، 409 ـ بەتلەر، «كۆزىتىش كىتابى» 19 ـ بەتكە قارالسۇن.

ئون بىرىنچى باب

ئىلاھىيەتتىكى ئىنكاس ۋە قايتا گۈللىنىش

1. زاھىرىيىلىك ۋە يېڭى ھەنبەلىيىلىك: ئىبن ھازم، ئىبن تەيمىييە ۋە مۇھەممەد بىن ئابدۇل ۋاھاب

غەززالىينىڭ ئىسلام يېڭى پىلاتونىزمىغا قىلغان شىددەتلىك ھۇجۇمى گەرچە ھەممىنى بېسىپ چۈشكەن بولسىمۇ، ئەمما ئۇ ئەقىلىنىڭ ئىلاھىيەت بەس ـ مۇنازىرىلىرىدىكى كېسىم ھوقۇقىنى ئېتىراپ قىلغان. بۇنىڭغا بىنائەن غەززالىي پەلسەپىنىڭ ئىمان ئاساسلىرى بىلەن چىقىشالايدىغان ھەم چىقىشالمايدىغان تەرەپلىرىنى ئېنىق ئايرىدى. تەبىئەت ئىلمى (فىزىكا) ۋە مېتافىزىكا ئىسلامىي قاراش نۇقتىسىدىن كۆزەتكەندە، ئالاھىدە زىيانلىق ئىدى، مەنتىقە بىلەن ماتېماتىكا قارىماققا تامامەن زىيانسىزدەك كۆرۈنەتتى. ئەمەلىيەتتە، مەنتىقە يالغۇز پەلسەپە ۋە فىقىھتىلا ئەمەس، بەلكى ئەينى زامانىدا ئىلاھىيەت بەس ـ مۇنازىرىلىرىدىكى تالاش تارتىشنى ھەل قىلىشتا كەم بولسا بولمايدىغان بىر قورال ئىدى. [1]

بەس ـ مۇنازىرىدىن بىزارلىق (ئەقلىي ئىنكارچىلىق) ئۇرۇقىنى چېچىش جەھەتتە رول ئويناغان غەززالىينىڭ تەسىرى XII ئەسىردىن كېيىن خېلى ئۇزۇن ۋاقىتقىچە ئىلاھىيەت ۋە پەلسەپە ساھەسىدە داۋام قىلدى. ئۇ قوللانغان ئىككى خىل شەكىل: (1) دەسلەپكى دەۋردىكى ئىلاھىيەتشۇناس ۋە فەقىھلەرنىڭ زاھىرىيىچىلىق ۋە ئەنئەنىچىلىككە قايتىش، بولارنىڭ قەيسەر جەڭچىسى IX ئەسىردە ياشىغان ئىبن ھەنبۇل. (2) ئۇنۇمسىز، تېمىدىن يىراقلاپ كەتكەن ئەقلىي جەريان ۋە ئۇنىڭغا ئەگىشىپ يۈز بەرگەن روھ (بۇ يەردە ئەقلىيچىلىككە قارشى تۇرغۇچىلار زەۋق ۋە كەشىف دەپ ئاتالغان بىر قەدەر بىۋاستە تەجرىبە جەريانى ئارقىلىق ھەقىقەتنى بايقاشنى ئۇمىد قىلغان) نىڭ ئىچكى قاتلاملىرىغا چېكىنىشنى ئىنكار قىلىش.

بەس ـ مۇنازىرىدىن بىزارلىق (ئەقلىي ئىنكارچىلىق) نىڭ ئىككىنچى شەكلى ئۆز ئىپادىسىنى چۈشەنچە (نەزەرىيە) سەۋىيىسىدە ئىشراقىيىلىقتىن، بىر قەدەر ئەمەلىي دىنىي سەۋىيىدە تەسەۋۋۇپتىن تاپتى. بىرىنچى شەكىل ئىبن ھازم ئەل كۇرتۇبى ۋە ئىبن تەيمىييە ئەل ھەررانىي كەبى مەشھۇر ئىلاھىيەتشۇناسلارنىڭ خەت مەنسىدە (زاھىرى مەنسىدە) قاتتىق چىڭ تۇرۇش مەيدانىنىڭ يېڭى ۋاشتىن ئوتتۇرىغا چىقىشىدا ئەڭ يۇقىرى پەللىگە يەتتى. گەرچە يەنە كۆپلىگەن مۇھىم شەخسلەر، مەسىلەن، ئىبن تەيمىييەنىڭ تالىپى ئىبن قەييىم ئەل جەۋزىيە (ئۆلۈمى: 1350)، ۋاھابىي ھەرىكىتىنىڭ ئاساسچىسى مۇھەممەد بىن ئابدۇل ۋاھاب (ئۆلۈمى: 1792) بار بولسىمۇ، بۇ يەردە كوردوۋالىق ئىبن ھازم بىلەن ھەررانلىق ئىبن تەيمىييەنى ئىككى ئۇلۇگە دېيىشكە بولىدۇ.

ئىبن ھازم 994 ـ يىلى كوردوۋادا تۇغۇلغان. ئاتىسى ئۇمەييە جەلىپىسىنىڭ ۋەزىرى بولۇپ، ئۇنىڭ تەقدىرى غوجىسىنىڭ تەقدىرىگە ئەگىشىپ ئۆزگىرىپ تۇرغان. 1013 ـ يىلى بەربەرلەر ئۇمەۋىيە-

لەرگە قارشى قوزغىلىپ چىققاندا، ئىبن ھازم كوردوۋادىن قوغلىنىپ، مال مۈلكى مۇسادىرە قىلىنغان. شۇنىڭدىن كېيىن ئۇ ئۇمەۋىيەلەر ھاكىمىيىتىنىڭ قايتا تىكلىنىشى ئۈچۈن ئاكتىپ خىزمەت قىلىپ، مەملىكەتنىڭ بۇ بېشىدىن ئۇ بېشىغىچە قاتراپ يۈردى. گەرچە ئۇمەۋىيەلەرنىڭ ئورنى ئاجىز بولسىمۇ، ئەمما ئۇ باشتىن ـ ئاخىر ئۇلارغا سادىق بولدى. لېكىن ئۇنىڭ سىياسىي پائالىيىتى 1023 ـ يىلى ئۇنىڭ ھامىيسى مۇستازھىر قەستلەپ ئۆلتۈرۈلگەندىن كېيىن مەغلۇپ بولدى. ئۇ ئىككىنچى قېتىم يەنە كوردوۋادىن ئايرىلىش ھەم سىياسىيدىن قول ئۈزۈشكە مەجبۇرلاندى. ئاخىرقى ئۆمرىدە ئۇ يېزىقچىلىق بىلەن شۇغۇللىنىپ، 1064 ـ يىلى بۇ ئالەم بىلەن ۋىدالاشتى.

ئىبن ھازمنىڭ ئەڭ داڭلىق ئەسىرى بەلكىم 25 يېشىدا يازغان زاھىرىي ئىلاھىيەتشۇناسلىق ۋە ئىسلامدا پلاتونچە مۇھەببەتنى ئەكس ئەتتۈرگەن تۇنجى رىسالە «كىتاب ئەل زوھرى» نامى مۇئەللىپى ئىبن داۋۇت ئەل ئىسفاھانى (ئۆلۈمى: 909)نىڭ ئەسىرىنى ئۆزىگە مۇجەسسەم قىلغان «تەۋق ئەل ھامانە» (كەپتەرنىڭ بويۇن چەمبىرى) ناملىق ئالىيجاناب مۇھەببەت ئەسىرى ئىدى. [2] مول پىكىر خولوگىيىلىك كۆزىتىش ماتېرىيالى بولمىش بۇ كىتاب ئىنگلىزچىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان كۆپلىگەن تىللارغا تەرجىمە قىلىنغان. ئۇنىڭدا يەنە كۆپلىگەن ئەخلاقىي ۋە ئاتېپوبىئوگرافىيىلىك مۇلاھىزىلەر بار. شۇ سەۋەبتىن ئۇ بۈگۈنگىچە ساقلىنىپ قالغان ھەم تېخىمۇ سىستېمىلىق ئەخلاق رىسالىسى ـ «ئەخلاق ۋە يۈرۈش ـ تۇرۇش» ناملىق ئەسەر بىلەن مۇناسىۋەتلىك دەپ قارىلىدۇ. [3] ئەرەبچە بۇ خىل ئەخلاقىي ئەسەرلەرنىڭ ئازلىقىنى ئويلىغاندا، بۇ ئەسەرنى مۇھىم ئەمەس دېگىلى بولمايدۇ. بىراق، بۇ خىلدىكى كۆپلىگەن ئەرەبچە ئەسەرلەرگە ئوخشاشلا، ئۇ سىستېمىلىق ئەخلاقىي بەھىسلەر (مۇزاكىرىلەر)دىن زىيادە ئەدەبىي تۇرگە بەكرەك يېقىندۇر.

بىز بۇ يەردە ئىبن ھازمنى ئىلاھىيەتشۇناس ۋە مۇنازىرىچى سۈپىتىدە تىلغا ئالىمىز. ئىبن ھازم يۇقىرىدا زىكرى قىلىنغان «كىتاب ئەل زۇھرى»نىڭ ئاپتورى ـ ئاتىسى داۋۇت بىن ھالاق ئىسفاھانىي (ئۆلۈمى: 883) نىڭ ئەرەب ئىمپېرىيىسىنىڭ شەرقىدە قوزغىغان زاھىرىيلىق ئەنئەنىسىنى داۋاملاشتۇرۇپ، پۈتۈن قىياس ياكى تەھلىل شەكىللىرىنى ئىنكار قىلدى ۋە زاھىرىيلىق يۈزلىنىشىدە چىڭ تۇرۇدىكى، بۇ يۈزلىنىشتە مەدرىس پەلسەپىسىنىڭ بارلىق شەكىللىرى، مەيلى لېبېرال (ئەركىن) ياكى مۇتەئەسسىپ بولسۇن ۋە ياكى مۇئتەزىلىيلەر بىلەن ئەشئەرىيلەر بولسۇن، ھەممىسى غەيرىي يول (بىدئەتچىلىك) دەپ قارىلىدۇ. [4]

شۇنى يادىمىزغا ئېلىشىمىز كېرەككى، ئەبۇ مەنسۇر (ئۆلۈمى: 767) دىن باشلاپ فەقىھلەر «قۇرئان» ۋە ھەدىسته ئېنىق بەلگىلىمە ئوتتۇرىغا قويۇلمىغان شەرئىەت ياكى ئىلاھىيەت مەسىلىلىرىنى ھەل قىلىش ئۈچۈن خىلمۇ خىل ئەقلىي ئۇسۇللارنى قوللاندى. «كىتاب ئەل ئىبتال» [5] ناملىق رىسالىدە ئىبن ھازم قىياس، راي (مۇستەقىل ھۆكۈم)، ئىستىھسان ، تەقلىد، تەئۇىل ئۇسۇلىنى قوللىنىشقا قەتئىي قارشى چىقتى ۋە يالغۇز يېزىقتىكى ئەسلى مەنە (لەفزى، زاھىرى) مېتودىنى قوللىنىشنىڭلا توغرا ئىكەنلىكىنى، چۈنكى بۇ «قۇرئان»، ھەدىس ياكى ئىجمائىقا تايانغان، ئېنىق، توغرا، يالغۇز يول ئىكەنلىكىدە چىڭ تۇردى. ئۇ ھەممە ئېتىراپ قىلغان شەرئىەت ۋە ئەقىدە مەنبەسىدىكى ئەڭ ئاخىرقى مەنبە ئىجمائىنى قوبۇل قىلدى. بىراق بۇنى پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالامنىڭ ساھابىلىرى ياكى يېقىن ـ يورۇقلىرىنىڭ ئىجمائىنى مۇھىم شەرت قىلىش ئاساسىدا چەكلەپ قويدى. ئىبن ھازم بۇ ئارقىلىق، ئىجمائىنى «قۇرئان» ۋە ھەدىسته ئېنىق ئوتتۇرىغا قويۇلمىغان فىقھى ياكى ئېتىقادى مەسىلىلەرنى ھەل قىلىشتىكى بىر ئەمەلىي يول سۈپىتىدە كۆرۈپ، ئۇنى ئاساسلىق قىممىتىدىن مەھرۇم قىلدى.

فىقھى مەسىلىلىرىدىكى بارلىق قىياس شەكىللىرىنى ئىنكار قىلغان ئىبن ھازم ئارقىدىنلا مەدرىس ئىلاھىيىتىدىكى بارلىق ئۇسۇللارنى قوزۇق ئاۋارىچىلىق ۋە زىيانلىق دەپ قاراپ چۆرۈۋەتتى. ئىلاھىيەتشۇناسلار مەيلى مۇئتەزىلىيلەر، ئەشئەرىيلەر ۋە باشقا مەزھەپتىكىلەر بولسۇن، بۇلارنىڭ ئاللانىڭ ماھىيىتى، ماددىنىڭ تۈزۈلۈشى، ئەخلاقىي مەسئۇلىيەتنىڭ خاراكتېرى قاتارلىق مەسىلىلەر

ئۇستىدە ئىزدىنىشى پۈتۈنلەي بىھۇدە ئاۋارىچىلىك ھەم باتىلدۇر. ئىنسان جەزمەن بۇ خىل سىرلارنى چۈشىنىشنىڭ مۇمكىنسىزلىكى، بولۇپمۇ ئاللانىڭ ماھىيىتىنىڭ سىرلىقلىقى (ئەقىل يەتمەيدىغانلىقى) ۋە ئاللانىڭ خىلمۇ خىل ھېكمىتىنىڭ مۇۋاپىقلىقىنى تەن ئېلىش كېرەك. [6] بىلىشنىڭ ھەقىقىي ئوبيېكتى، بىرى بىزنىڭ سەزگۈ كۈچىمىز سېزىلەيدىغان دائىرىدىكى شەيئى ياكى ئەقىل بىۋاستە ئىدراك قىلالايدىغان شەيئى. يەنە بىرى «قۇرئان» ۋە ھەدىسە ئېنىق ئوتتۇرىغا قويۇلغان شەيئى. كائىنات ۋە ئاللانىڭ سۈپەتلىرى توغرىسىدا بىزنىڭ بىلىشىمىز پۈتۈنلەي «قۇرئان»دا ئېنىق بايان قىلىنغان مەزمۇنلار بىلەنلا چەكلىنىدۇ، خالاس. ئەمما «قۇرئان»دا ئاللا ئۆزى ئىختىيار قىلىپ ئىشلەتكەن ئىسىملاردىكى ئەقلىي مۇددىئا ياكى مەنە تامامەن بىزنىڭ بىلەلىشىمىزنىڭ سىرتىدىدۇر. دۇرۇس، بىزنىڭ ئاللا ئۆزى تاللىغاندىن باشقا ھەر قانداق ئىسىم ياكى سۈپەتنى خالىغانچە ئۇنىڭغا شېرىك (تەۋە) قىلىدىغانغا سالاھىيىتىمىز يوقتۇر. [7] بۇ ئىسىم ۋە سۈپەتلەرنىڭ ئەقلىيلەشتۈرۈلۈشى مەيلى مۇسبەت ياكى مەنپىي ئىبارىلەردە بولسۇن، ئەسلا توغرا ئەمەس. بىز جەزمەن ئاللانىڭ ئادالىتى ۋە ئەخلاقىنى (خەيرىنى) تەستىق قىلىشىمىز، زۇلۇم ۋە شەررىنى ئىنكار قىلىشىمىز كېرەككى، بۇ مۇئىتەزىلىيلەر ئوتتۇرىغا قويغاندەك، ئاللانىڭ كامالىتى مەنتىقە جەھەتتىن تەلەپ قىلغان ئەھۋالدىكى ئەقلىي سەۋەب تۈپەيلى ئەمەس، بەلكى تامامەن «قۇرئان»دا ئوتتۇرىغا قويۇلغان ئادالەت ۋە خەيرىنىڭ ئاللانىڭ سۈپىتى، زۇلۇم ۋە شەررىنىڭ ئۇنىڭ سۈپىتى ئەمەسلىكىگە ئاساسەن بولسۇن.

دېمەك، ئىبن ھازمنىڭ فىقھ ياكى ئاقائىد مەسىلىسىدە مەدرىس پەلسەپىسىدىكى ھەر قانداق مېتودنى قوللىنىشىنىڭ دۇرۇسلۇقىنى ئىنكار قىلغان تەنقىدىي، ئەركىن پىكىرچى ۋە مۇتەئەسسىپ مۇئىتەزىلىيلەر بىلەن ئەشئەرىيلەر ھەم ھەر خىل مەزھەپتىكى ئىلاھىيەتشۇناسلارغا قارىتىلغان بۇ ئىنكاردا، ئىبن ھازم «قۇرئان» ۋە سۈننەتنىڭ بەلگىلىسىگە مۇتلەق بويسۇنۇشنى خالىدىكى، باشقىلارنىڭ ئۇنى ئىلاھىيەت بەس ـ مۇنازىرىسىگە سۆرەپ كىرىدىغان ھەر قانداق ئۇرۇنۇشىغا قەتئىي قارشى تۇردى.

ئىبن ھازم چىڭ تۇرغان بۇ ئىجادىيلىقى كەمچىل ئەنئەنىچىلىكىنىڭ كۆپلىگەن ھىمايە قىلغۇچىلىرى بار ئىدى. بۇ ئەنئەنىچىلىك تارىخىدىكى XIII ئەسىردىكى بىر مۇھىم شەخس سۇرىيىلىك فەقىھ ۋە «ئىسلاھاتچى» ئەخمەد بىن تەيمىييە. ئۇ 1262 ـ يىلى ھەززاندا تۇغۇلۇپ، 1327 ـ يىلى دەمەشقەتە ۋاپات بولغان. گەرچە ئىبن ھازم بىلەن ئىبن تەيمىييەنىڭ ئارىسىدا ئىككى ئەسىردىن ئارتۇقراق ۋاقىت پەرقى بولسىمۇ، بىراق بۇ ئىككىيلەن مۇئىتەزىلىيلەردىن كېيىنكى پۈتكۈل ئىسلام تارىخىدا ئەنئەنىچىلىكنىڭ ئەڭ قەتئىي تەشەببۇسچىلىرى سۈپىتىدە نامى تىللاردا داستانلاشقان. ئەقلىي جەھەتتىن بۇلارنىڭ ھېچقايسىسى غەززالىينىڭ تەڭدىشى بولالمىسىمۇ، ئەمما ئەقلىيچىلىككە قارشى تۇرۇشتىكى كەسكىن پوزىتسىيە جەھەتتە غەززالىيدىن ئېشىپ چۈشتى. بۇ ئىككىيلەن ئىنتايىن ئوچۇق ئىبارىلەر بىلەن گرېك تەسىرى ئاستىدا قالغان ئىسلام پەلسەپىسىگە ھۇجۇم قىلدى. بۇ جەھەتتە غەززالىيدەك تەكەللۇپ قىلىپ ئولتۇرمىدى. ئىبن تەيمىييە ھەتتا ئىبن ھازمدىن تېخىمۇ كەسكىن ھالدا پەلسەپە ۋە ئىلاھىيەتتىكى ناچار ئادەتلەرگە قارشى چىقىپ، ئىلگىرىكىلەرنىڭ ساغلام يوللىرىغا قايتىشىنى تەلەپ قىلدى. ئۇ ئۆزىنىڭ دىنىي قىزغىنلىقىدا گويا بىر قانچە ئەسىرلىك دىنىي ئىستىقامەتنى بىكار قىلىپ، بۇلارنى ئىلاھىيەت ۋە پەلسەپە بەس ـ مۇنازىرىسى ئاۋارە قىلىشتىن خېلى ئۇزۇن ئىلگىرىكى زاماندىكى ھالىغا قايتۇرۇشقا نىيەت قىلغاندەك قىلاتتى.

ئۇنىڭ ئېيتىشچە، پۈتكۈل دىنىي ھەقىقەتنىڭ مەنبەسى «قۇرئان» ۋە ساھابىلەر ھەم تابىئىنلار رىۋايەت قىلغان ھەدىستۇر. ھەدىسنىڭ ئۆزىدە ساھابە ۋە تابىئىنلارنىڭ ئورنىنىڭ ئۇستۇنلۇكى ئېنىق ئېتىراپ قىلىنغان. شۇڭا ئۇلارنىڭ دىنىي مەسىلىلەردىكى نوپۇزلۇق ئورنىنى ھەرگىزمۇ باشقىلار بىلەن سېلىشتۇرۇشقا ياكى ئىنكار قىلىشقا بولمايدۇ ھەم ئۇلارنىڭ قارارى ئىجمائىتا ئىپادىلەنگەندەك، تامامەن خاتالىقتىن مۇستەسنادۇر. [8] تابىئىنلارنىڭ ئىجمائى كېيىنكى ئىلاھىيەت، پەلسەپە ۋە تەسەۋۋۇپتا ئوتتۇرىغا چىققان ئىختىلاپلاردىن كۆرگىنىمىزدەك، بۇ ئۆزگىچىلىكتىن نامراتتۇر. بۇنىڭ

دىن باشقا، ساھابە ۋە تابىئىنلار (يەنى تۇنجى ئەۋلاد مۇسۇلمان فەقىھلەر ۋە ئالىملار) ئىسلام جەمئىيىتىدىكى ئالاقىدار بارلىق دىنىي مەسىلىلەرنى خۇلاسە خاراكتېرلىك ھەل قىلىپ بولغانلىقى ئۈچۈن، كېيىن مەيدانغا كەلگەن ھەر قانداق نۇقتىئىينەزەر پىكىر ياكى ئەمەلىيەت جەزمەن بىدئەت دەپ جاكارلىنىدۇ. ئىبن تەيمىييە قىلچە ئىككىلەنمىگەن ھالدا بۇ خىل بىدئەتچىلىك گۇناھىنى سادىر قىلغانلار قاتارىدا خاۋارىجلار، شىئەلەر، مۇئتەزىلىيلەر، مۇرجىئلار، جەھمىيە ۋە ھەتتا ئەشئەرىيلەر، قىسقىسى تۆتىنچى خەلىپە ئەلىنىڭ ۋاپاتىدىن كېيىن ئىسلامنىڭ ئاساسىي گەۋدىسىدىن چىققان بارلىق ئىلاھىيەتچى ياكى دىنىي مەزھەپ، پىرقىلەر بار دەپ قارايدۇ. [9]

ئىبن تەيمىييىنىڭ ئېيتىشىچە، دىنغا ئىشەنگۈچىلەرنى تۈيۈق يولغا باشلاپ، بۇزۇپ، مەزھەپلەرگە پارچىلىنىشلىق مەسئۇلىيىتىنى ئالدىنقىلارنىڭ بىردىنبىر نوپۇزلۇق تەپسىرى بىلەن زىت ھالدا «قۇرئان» نى خالىغانچە شەرھلىگەن ئىلاھىيەتشۇناسلار، پەيلاسوپلار ۋە تىلشۇناسلارنىڭ قۇرۇق مېتودلىرى ئۆز ئۈستىگە ئېلىشى كېرەك. ئۇ پەخىرىدىن رازىنىڭ سۆزىدىن نەقىل كەلتۈرۈپ يازغانكى: «مەن بارلىق ئىلاھىيەت ۋە پەلسەپە مېتودلىرىنى تەكشۈرۈپ، ئۇلارنىڭ ھېچبىر كېسەلگە داۋا بولالمايدىغانلىقى ۋە چاڭقىغان تەشنالىقنى قاندۇرالمايدىغانلىقىنى بايقىدىم. مەنچە بولغاندا، ئەڭ ياخشى مېتود «قۇرئان» نىڭ مېتودىدۇر. مەن ئىسپات ۋە تەستىق ئاھاڭىدا: «مېھرىبان ئاللا ئەرشتىن ئورۇن ئالدى»»[«قۇرئان» 20 سۈرە 4 ئايەت]نى ئىنكار ئاھاڭىدا: «ئۇنىڭ ئوخشىشى يوقتۇر.» [«قۇرئان» 42 سۈرە 11 ئايەت]نى ئوقۇدۇم.» [10] دەرھەقىقەت، مۇشۇنىڭغا ئوخشاش تەجرىبىگە ئىگە بولغان كىشى بۇ مېتودلارنىڭ ئۇنۇمسىزلىكىدىن ھەرگىز شۈبھىلەنمەيدۇ دەيدۇ. پەيلاسوپلار ۋە ئىلاھىيەتشۇناسلار ئەزەلدىن ئاللانىڭ ئادالىتى، ھېكمىتى، رەھمىتى ۋە ھەتتا توغرا ، ھەقىقىلىقىنى كەسكىن ئىسپاتلاشقا قادىر بولالمىغان ئەمەس. گەرچە ئۇلارنىڭ ئىچىدىكى بەزىلەر باشقىلارغا قارىغاندا ھەقىقەتكە بەكرەك يېقىنلىشالىغان بولسىمۇ، بىراق خاتالىقتىن تامامەن خالىي ھېچكىم يوق. ئەمەلىيەتتە، خاتالىقتىن خالىي بولۇشنىڭ بىردىنبىر ئۇسۇلى شەرتسىز ھالدا ئىلگىرىكىلەر (سەلەفلەر)نىڭ نوپۇزىغا تەسلىم بولۇشتۇر.

كىشىلەرنىڭ ئويلىغىنىدەك، ئىبن تەيمىييىنىڭ ئەڭ كەسكىن، قاتتىق تەنقىدى پەيلاسوپلارغا قارىتىلغان. ئۇلارنىڭ دىنىي ھەقىقەتنى بايان قىلىشتىكى تەلىماتىنىڭ ئاساسى شۇكى، ئىلاھىي كالام ئاساسلىقى پۈتۈن ئىنسانلارغا خىتاپ قىلغانلىقى ئۈچۈن، كىشىلەرنىڭ ئاسان چۈشىنىشى مەقسىتىدە قەستەن تەشبىھ ۋە تەمسىللەر بىلەن ئىپادە قىلىنغان. ئاللا ۋە ئاخىرەت ھاياتى كەبى مەسىلىلەر ھەققىدىكى دىنىي ھۆكۈملەر ناھايەت ئەخلاقىي ۋە ئىجتىمائىي ئالاقىلەردە پايدىلىقتۇر. ئەمما مۇقەررەر راست بولۇشى ناتايىن. [11]

ئىبن تەيمىييىنىڭ پەيلاسوپلارغا قارشى قىلغان تەنقىدى ئاساسلىقى ئۇنىڭ «مەنتىقچىلەرگە رەددىيە» نامىلىق ئەسىرىدە، ئىبن رۇشىدنىڭ ئىلاھىيەت توغرىسىدىكى «كەشىق» نامىلىق ئەسىرىگە يازغان شەرھىدە ۋە «ۋەھى ئىلىملىرى ۋە ئەقلىي ئىلىملەرنىڭ بىردەكلىكى» نامىلىق ئەسىرىدە بار. [12] «مەنتىقچىلەرگە رەددىيە»دە ئۇ (ئارىستوتېلچى) مەنتىقچىلەرنىڭ ئۆز ـ ئۆزىدىن مەلۇم ئەمەس ئۇقۇملارنى پەقەت تەبىر بېرىش ئارقىلىقلا بىلگىلى بولىدۇ، دېگەن چۈشەنچىسىگە ھۇجۇم باشلىدى. ئۇنىڭ ئاساسى ئۆز ـ ئۆزىدىن مەلۇم بولمىغان ئىكەن، بۇ خىل قاراش ئىسپاتقا موھتاج. ئۇنداق بولمايدىكەن، ئۇ سەۋەبى يوق دەپ قارىلىپ مۇلاھىزىدىن چەتتە قالدۇرۇلىدۇ. [13] ئۇنىڭدىن باشقا، ئۇقۇملارغا تەبىر بېرىشكە ئەگىشىپ كەلگەن قىيىنچىلىقلارمۇ زور ئىدى. ھەتتا مەنتىقچىلەرنى ئاقلاشقا ئۇرۇنغان غەززالىيغا ئوخشاش مۇئەللىپلەرمۇ ئالىملار يولۇققان قىيىنچىلىقلارنى ئېتىراپ قىلىشقا مەجبۇر بولدى. ئۇنداقتا ئاشۇ نادان جاھىللار «چەكلىك تور» ۋە «ماھىيەتتىكى ئايرىمىلىق» دېگەن تەبىر ئاساسلىنىدىغان ئۇقۇملارغا مۇستەقىل ھۆكۈم قىلىپ باقسۇن قېنى. [14]

مەنتىقچىلەرنىڭ ئىككىنچى چوڭ خاتالىقى ئۇلارنىڭ «تەبىر تەبىرلەنگۈچى شەيئىگە دائىر ھەقىقىي بىلىشنى ئىپادىلەيدۇ» دېگەنلىكىدۇر. تەبىر دېگەنلىك پەقەت سۆزلىگۈچىنىڭ بايانى ياكى تەشەببۇسى بولۇپ، ئۇ ئېنىقكى پۈتۈنلەي ئاساسسىز بولۇشىمۇ مۇمكىن. تەبىر بەرگۈچى بەلكىم بۇ

بايانىدىكى ھەقىقەتنى ئالدىن بىلىشى ياكى ئالدىن بىلمەسلىكى مۇمكىن. ئەگەر ئۇ ئالدىن بىلسە، ئۇنداقتا ئۇ تەبىرلەنگۈچى شەيئىگە دائىر ھەر قانداق يېڭى مەزمۇننى ئۆگەنمىگەن. ئەگەر ئالدىن بىلمىسە، ئۇ ئىسپاتلىماي تۇرۇپ ئۇنى ئېتىراپ قىلمايدۇ. [15]

قىياستىكى باشقا خىلمۇ خىل ھۆكۈملەرنىڭ بىرىكىشىدىن ھاسىل بولغان ھۆكۈملەرنىڭ ئۇنۇمى (توغرىلىقى) ھەققىدە مەنتىقچىلەرنىڭ نەزەريىسى ئېغىر قىيىنچىلىقلارغا دۇچ كېلىدۇ. ئالدى بىلەن، مەنتىقچىلەر ھۆكۈمنى ئۆز ـ ئۆزىدىن مەلۇم ۋە مەلۇم ئەمەس دەپ ئىككىگە ئايرىدى. بىراق، ئىنسانلارنىڭ ئىدراك ئىقتىدارىنىڭ پەرقلىقى تۇپەيلى، بۇ خىل ئايرىشنىڭ ئاساسى ئېنىق ۋە كەسكىنلىكتىن يىراقتۇر. چۈنكى بەزى ئىنسانلار خۇددى ئىبن سىنا شەخسەن بايان قىلغاندەك، بىۋاستە سەزگۈسىنىڭ ئۆتكۈرلىكى تۇپەيلى قىياسنىڭ توغرىلىقى بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك بولغان «ئوتتۇرا»نى باشقا كىشىلەرگە قارىغاندا ئاسان ئىدراك قىلالايدۇ. [16]

تۆۋەندە ئىبن تەيمىييە ئارىستوتېل مەنتىقىسىنىڭ تۈزۈلۈك تاشلىرىدىن بىرى بولمىش بۇرھان (ئىسپاتلاش) نەزەريىسىگە ھۇجۇم قىلدى. تىلغا ئېلىنماقچى بولغان بۇ بۇرھان ئارىستوتېل ۋە ئەرەب ئارىستوتېلچىلار تەرىپىدىن ئەڭ يۇكسەك ئىسپات شەكلى سۈپىتىدە تەسۋىرلەندى. ئىبن تەيمىييە بۇرھاندىكى مۇقەررەر ھەقىقەتنى ئىپادىلىگۈچى قىياس جەريانىغا نىسبەتەن سوئال قويمىدى، ئەمما ئۇ بۇرھاننىڭ تامامەن بوش، قۇرۇق ئىكەنلىكىگە دىققەت قىلدى. چۈنكى ئەڭ يۇكسەك ئىسپات شەكلى بولمىش بۇرھان جەزمەن پەقەت كاللىدا مەۋجۇت بولغان ئادەتتىكى ئۇقۇملار بىلەن مۇناسىۋەتلىك. ھالبۇكى، بارلىق مەۋجۇدىيەتلەر جۈزئى بولغان ئىكەن، ئۇنداقتا بۇرھاننىڭ ئادەتتىكى جەھەتتىن مەۋجۇدىيەتلەر توغرىسىدا ھەم ئالاھىدە جەھەتتىن ئاللا توغرىسىدا ھەر قانداق بىر ھەقىقىي بىلىمنى بېرەلىشى مۇمكىن ئەمەس. [17] شۇڭا نەتىجە شۇكى، بۇرھان مېتودى ۋە ياكى ئۇلار ئېيتقان مۇشۇ مېتودنىڭ ئەڭ ئۇلۇغ ئىشلىتىلىشى بولمىش مېتافىزىكا، مەۋجۇدىيەت ھەققىدە قىلىنغان ئەھمىيىتى يوق بىر نەرسىدۇر.

بۇنىڭدىن باشقا، مەۋجۇدىيەت تەھلىللىرىدە ئۇلار بەش خىل ئاساسىي گەۋدە (يەنى شەكىل، ماددا، جىسىم، رۇھ ۋە ئەقىل) ۋە 10 كاتېگورىيە (ئارىستوتېل مەنتىقىسىدىكى 10 چوڭ كاتېگورىيە)نى ئېتىراپ قىلغان. لېكىن بۇ ئىككى تەزىملىكنىڭ ئىنتايىن تەپسىلىي، كەم ـ كۈتىسىز ئىزاھلىنىشى مۇمكىن ئەمەس. قانداق بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، بۇلار ئاللا ۋە كۇللى ئەقىللەر كەبى يۇكسەك مەۋجۇدىيەتكە ماس ئەمەس، ياكى بۇ مەۋجۇدىيەتلەرنى بىلىشىمىزگە نىسبەتەن قىل چاغلىق يارىدەمىنى بېرەلمەيدۇ. [18]

بۇ تەنقىدلەر پەيلاسوپلارنىڭ ياكى ئۇلارنى تەقلىدچىلىككە ئۇندىگەن ئىلاھىيەتشۇناسلارنىڭ قوللانغان مېتودلىرىنىڭ ئۇنۇمسىزلىكى ياكى مۇۋاپىق ئەمەسلىكىنى چۈشەندۈرۈشكە يېتەرلىك. نېمىلا دېگەن بىلەن، مەنتىقە ھەر بىر ئىنسانىي مېتود ياكى ۋاستە، يۇز بېرىش ئېھتىمالى بولغان خاتالىق ياكى مەغلۇبىيەتنىڭ تەسىرىگە ئاسانلا ئۇچراپ تۇرىدىغان نوقۇل بىر ئىنسانىي ئادەتتۇر. شەك ـ شۈبھىسىزكى، ئۇ «قۇرئان» ۋە ھەدىستە بەلگىلەنگەن ۋە مۇسىلمانلارنىڭ باشقا ھەر قانداق مېتودلارغا كۆز قىرىنى سالماي، مۇشۇنىڭدىلا چىڭ تۇرۇشى مەجبۇرىيەت بولغان شۈبھىسىز مېتودقا ئەسلا يەتمەيدۇ.

ئىبن تەيمىييەنىڭ ئەڭ مەشھۇر تالىپى ئىبن قايىم جەۋزىييە ئەقلىيلىككە قارشى تۇرۇپ، ئىلاھىيەت، پەلسەپە ۋە تەسەۋۋۇپقا زەربە بېرىش تارىخىدىكى يەنە بىر مۇھىم شەخس ئىدى. ئەمما ھەنبەلىيلىكنىڭ يېڭىدىن جانلىنىشى، XVIII ئەسىردە مۇھەممەد بىن ئابدۇل ۋاھاب تەرىپىدىن قۇرۇلغان ۋە سەئۇدى سۇلالىسىنىڭ نەجىد ۋە ھىجازدىكى ھاكىمىيەتلەق ھۆكۈمرانلىقى مۇۋەپپەقىيەتلىك تىكلەنگەندىن كېيىن، ئوتتۇرا ئەرەبىستاندا رەسمىي مەزھەپ ھالىغا كەلگەن ۋاھابى ھەرىكىتىنىڭ قوزغىلىشى بىلەن ئەڭ يۇقىرى پەللىگە يەتتى. «قۇرئان» ۋە ھەدىسنىڭ زاھىرى مەنىلىرىگە ئىشىنىشتە چىڭ تۇرغاندىن باشقا، ۋاھابىلار ئىبن تەيمىييەگە ئوخشاشلا، دىنىي ۋاجىب ئىبا-

دەتلەرنى تەكتلەپ، ئەۋلىيالارغا چوقۇنۇش ۋە سوپى تەرىقەتلىرىدىكى ئاشقۇنلۇقلارنى قاتتىق ئە-يىبلىدى. بارلىق بۇ يېڭى ھەنبەلىيلىك ھەرىكەتلىرىدە، ئۇلارنىڭ ئىسمى بىلەن ئاتالغان ۋە كۆر-گىنىمىزدەك، [19] ئەقلىيچىلىككە قارشى تۇرۇش قەتئىي ئېگىلمەس ـ سۈنناس روھقا ئىگە، IX ئەسىر ئىلاھىيەتشۇناس ۋە فەقىھلىرىنىڭ ئورتاق ئالاھىدىلىكى. ئۇلارنىڭ شوئارى، «تەقۋادار ئەجـ-دادلار» (سەلەفى سالىھ) يەنى، تۇنجى ئەۋلاد مۇسۇلمانلارنىڭ سۈننەت يولىغا قايتىش ۋە سۈننەتنى ئەسلىدىكى ساپ ھالىتىگە قايتۇرۇشنىڭ زۆرۈرلۈكىدە چىڭ تۇرۇشتۇر. [20]

2. تىزگىنلەش ۋە چېكىنىش: پەخرىددىن رازى، نەجمىددىن نەسەفى، جۇرجانى ۋە باجۇرىي

ئىلاھىيەتتىكى ئاشقۇن زاھىرىيلار ھەرىكىتىنىڭ دۈشمىنى لېبرالار (ئەركىنلىك تەرەپدارلـ-رى) ھەرىكىتى ئىدى. XII ئەسىردىكى بەزى داڭلىق ئىلاھىيەتشۇناسلار غەززالىي تەشەببۇس قىلـ-غان ئەنئەنىنى داۋاملاشتۇردى. غەززالىي پەيلاسوپلارغا ھۇجۇم قىلغاندا، ئۇلارغا ئاشۇلارنىڭ ساھە-سىدە تۇرۇپ، پەلسەپە، بولۇپمۇ مەنتىقىدە مۇئەييەن يول قويۇش ئاساسىدا ئۇلارنىڭ جاجىسىنى بەرگەن ئىدى.

XII ئەسىردە پەلسەپە ۋە ئىلاھىيەت ساھەسىدىكى بىلىمى جەھەتتە غەززالىي بىلەن تەڭ تۇـ-رالايدىغان بىرىنبىر ئالىم، ئىسلامدىكى ئاخىرقى بىر تۇركۇم ئىنسكلوپېدىست مۇئەللىپلەرنىڭ بىرى بولمىش پەخرىددىن رازىدۇر. پەخرىددىن 1149 ـ يىلى رەيدە تۇغۇلغان. ئۆزى بىلەن ئىسمداش يۈرتدىشى، X ئەسىردىكى ھەكىم ۋە پەيلاسوپ ئەبۇ بەكرى مۇھەممەد بىن زەكەرىيا رازىغا ئوخشاش، پەخرىددىنمۇ ئىرانىنىڭ ھەممە جايلىرىدا كەڭرى سایاھەتتە بولغان. ئۇ خارازىمدىن يولغا چىقىپ، غەزنىگە بارغان. غەزنىدىن ھىراتقا بېرىپ، شۇ يەردە ئولتۇراقلىشىپ قالغان ۋە خارەزىم شاھى ئالا-ۋۇددىنىنىڭ ھۆزۇرىدا خىزمەت كۆرسىتىپ، تاكى 1209 ـ يىلى ۋاپات بولغۇچە شاھ ئالاۋۇددىنىنىڭ ئاسايىشلىقىدا ياشىغان. [21]

ئۇنىڭ ئۇستازلىرى، ئاتىسىدىن باشقا يەنە سىمنانى، باغاۋى ۋە ئەينى چاغدىكى يەنە بىر داڭلىق مۇتەپەككۇر سۆھرەۋەردىنىڭ ئۇستازى مەجدۇددىن ئەل جىلى ئىدى. گەرچە ئۇ فىزىكا، مەنتىقە ۋە مېتافىزىكا ئىلىملىرىنىڭ يېغىنچاقلىنىشى بولغان «مۇتەبەرفىل ھېكمەت» كىتابىنىڭ ئاپتورى، XII ئەسىردىكى بىر مۇھىم تەببىي ئەسەرلەر قەلەمكەشى ئەبۇل بەرەكات باغدادى (ئۆلۈمى: تەخمـ-ىنەن 1166 يىل) نىڭ تەسىرىگە ئۇچرىغان بولسىمۇ، ئەمما ئۇنىڭ ئىدىيەسىنىڭ شەكىللىنىشىگە ئەڭ زور تەسىر كۆرسەتكىنى يەنىلا ئىبن سىنا ئىدى.

رازىنىڭ مۇھىم پەلسەپىۋى ئەسەرلىرى ئارىسىدا ئىبن سىنانىڭ ئىككى مۇھىم ئەسىرى «ئەل ئىشارەت» ۋە «ئۇيۇن ئەل ھېكمەت» كە يازغان شەرھى ۋە ئېھتىمال ئۆزىنىڭ ئەڭ مۇھىم ئەسىرى ھېسابلانغان «ماھابىس مەشرىقىيە» (شەرق ئىلمىي ئەسەرلەر توپلىمى) ناملىق كىتابى بار. ئۇنىڭ ئىلاھىيەت ۋە تەپسىر خاراكتېرىدىكى ئەسەرلىرى ئىچىدە ئەڭ دىققەتكە سازاۋەر بولغىنى «دىن يىلـ-تىزى ئۈستىدە ئىزدىنىش» ، «مۇھاسسال» ۋە «قۇرئان»غا يازغان ھەجىملىك تەپسىرى توپلىمى بولمىش «غەيىپ ئاچقۇچى»دۇر. XIV ئەسىردىكى تارىخشۇناس ئىبن خالدۇننىڭ دەل مۇۋاپىق باھا بەرگىنىدەك، بۇ ئەسەرلەرنىڭ مۇھىملىقى شۇ يەردىكى، رازى غەززالىيغا ئوخشاش بۇ ئەسەرلەردە شەرئىتەكە زىت ھۆكۈملەرگە پەيلاسوپلارنىڭ مېتودىدىن تولۇق پايدىلىنىپ رەددىيە بەرگەن. [22] بىراق، ئۇ غەززالىيدىنمۇ بەك ئۇستىلىق بىلەن پەلسەپە بىلەن ئىلاھىيەتنى شۇنداق مۇكەممەل بىر شەكىلدە بىرلەشتۈردىكى، بۇ ئىككى ساھە ئوتتۇرىسىدىكى پەرقلەرنى ئايرىش ئىنتايىن قىيىنغا چۈشتى. بۇ ئەھۋال يۇقىرىدا بايان قىلىنغان «شەرق ئىلمىي ئەسەرلەر توپلىمى»د ا ئەڭ ياخشى ئىپادىلەندى. خۇددى بۇ كىتابنىڭ تېمىسىدا ئىشارەت قىلىنغاندەك، بۇ ئىبن سىنانىڭ ئۆمرىنىڭ

ئاخىرىدا يازغان «ئەل ئىشارەت» تە ئىما قىلىنغان «شەرق پەلسەپىسى» تەتقىقاتىدىكى بىر تۈركۈم ئەسەرلەر زەنجىرىدىكى بىر ھالقىنى تەشكىل قىلغان.

ئىبن سىنانىڭ بۇ ئەسىرىنى شەرھلىگەندە، رازى بۇ پەيلاسوپنىڭ تەلىماتىنى ئەينەن بايان قىلغان، بىراق پۇرسەت تاپسىلا قىلچە ئىككىلەنمەستىن تەنقىد قىلغان. ئۇنىڭ بەزى تەنقىدلىرى «شەرق ئىلمىي ئەسەرلەر توپلىمى»دا قايتا تىلغا ئېلىنغان. ئۇلار ئۇنى تۆۋەندە تەپسىلىي بايان قىلماقچى. «ئىشارەت» توغرىسىدا يېزىلغان ئىككىنچى مەشھۇر شەرھ شىئە پەيلاسوپ، ئاسترونوم ۋە ئىلاھىيەتشۇناس ناسرىدىن تۇس تەرىپىدىن يېزىلغان ۋە بۇ شەرھتە رازىغا ھۇجۇم قىلىنىپ، ئىبن سىنا قوغدالغان. غەززالىينىڭ «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى» ناملىق ئەسىرىگە «بايلىق» ناملىق رەددىيە يازغان. بۇ ئىبن سىنا تەرەپدارىنىڭ قارىشىچە، رازىنىڭ بۇ ئەسىرى «شەرھ ئەمەس، بەلكى ھاقارەت» ئىدى. [23]

«شەرق ئىلمىي ئەسەرلەر توپلىمى»نى كۆڭۈل قويۇپ ئوقۇش كىتابخاننى رازىينىڭ ئىبن سىنانىڭ ئىلتىپاتىغا ئېرىشكەنلىكىگە ئىشەندۈرۈش ئۈچۈن كۇپايىدۇر. ئۇ ئوتتۇرىغا قويغان تەشەببۇسلارنىڭ نۇرغۇنى كىشىگە ئىبن سىنانىڭ «شىفا» ناملىق كىتابىدا مۇزاكىرە قىلىنغان كلاسسىك تېمىلارنى ئەسلىتىدۇ. مەسىلەن، «شەرق ئىلمىي ئەسەرلەر توپلىمى»، «شىفا»غا ئوخشاش، ماھىيەت ۋە مەۋجۇدىيەت، بىرلىك، كۆپلۈك، مۇقەررەرلىك، ئېھتىماللىق قاتارلىق مەۋجۇدىيەتنىڭ ئومۇمىي كەپىياتلىرىنى ئۇزۇن مۇزاكىرە قىلىش بىلەن باشلانغان. ئۇ ئېيتىدۇكى، مەۋجۇدىيەتنى ئېنىق ئىپادىلىگىلى بولمايدۇ، چۈنكى بىزنىڭ مەۋجۇدىيەتنى بىلىشىمىز، بولۇپمۇ ئۆز ـ ئۆزىمىزنى بىلىشىمىز باشقا ھەر قانداق بىلىشتىن ئىلگىرىدۇر. شۇڭا ئۇ مەلۇم بىر تېخىمۇ ئاساسىي ياكى چەكلىمىلىككە ئىگە چۈشەنچىگە تەۋە بولالمايدۇ. [24] ئۇنىڭ ماھىيەتكە بولغان نىسبىتى ئەينەن ۋە مەنتىقى مۇناسىۋەت بولماستىن، بەلكى ئوخشاشمىغان جىسىملار ئارىسىدىكى مۇناسىۋەتتۇر. ئۇنداق بولمايدىكەن، مەۋجۇدىيەتنى مۇئەييەن بىر ماھىيەت دەپ ھۆكۈم قىلىشنىڭ ئۆزى مەنىداشلىقنىڭ تەكرارلىنىشى بولىدۇ. تۆۋەندە ئوتتۇرىغا قويۇلغان 11 دەلىل مەۋجۇدىيەتنىڭ ماھىيەت بىلەن ئوخشاشمايدىغانلىقى ياكى مۇناسىۋەتسىزلىكىنى بىر قەدەم ئىلگىرىلىگەن ھالدا ئىسپاتلايدۇ. بۇ دەلىللەرنىڭ ئاساسىي مەزمۇنى شۇكى، ماھىيەت ئۇقۇمىنىڭ ئۆزىدىكى مەۋجۇدىيەت ئۇقۇمىنى مۇقەررەر ھالدا ئۆز ئىچىگە ئېلىشى ناتايىن. بىرىنچىسىنىڭ خۇسۇسىيەت ياكى سۈپىتىدىكى ھۆكۈم مۇقەررەر ھالدا ئىككىنچىسىگە ماس بولۇشى ناتايىن. شۇڭا بۇ ئىككىسى تامامەن بىر ـ بىرىگە بېقىنمايدىغان مۇستەقىل ھالدىدۇر ۋە ماھىيەت ماھىيەت بولالىشىدىن ئىلگىرى، سىرتتىن كەلگەن بىر ۋۇجۇدى تەئەييۈن (مەۋجۇدلۇقنى مۇئەييەنلەشتۈرگۈچى)گە موھتاجدۇر. [25] بىلىش جەريانى بىر خىل ئىشراق دەپ تەسۋىرلەنگەن. رازىينىڭ قارىشىچە، فەيز (تولۇپ ـ تاشماق) ئالىمى ئىشراقتىن كەلگەن. بۇ فەيز ئالىمى يېڭى پلاتونچىلارنىڭ پەقەت ئەقىل بىلەنلا بىلگىلى بولىدىغان ئالىمىدىن ئىنتايىن ئاز پەرقلىق ۋە روھنىڭ ھازىر سۆزلىنىۋاتقان بۇ خىل بىلىشنى قوبۇل قىلىش غەرىزى بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك. بۇ جەرياندا، تۇيغۇ (ھېس) خۇددى ئىبن سىنا تەكىتلەپ ئۆتكەندەك، روھنى بۇ خىل بىلىشنى قوبۇل قىلىشقا تەييار تۇرغۇزۇش رولىنى ئوينايدۇ. بارلىق بىلىشلەرنىڭ ئاساسىدىن كەلگەن، ھەر قانداق ۋاستىدىن بىھاجەت ھالدا بىۋاستە بىلىنىدىغان ئاساسىي پرىنسىپ ياكى ئاكسىئومىلارنى ئىدراك قىلىشقا نىسبەتەن ئېيتقاندا بۇ ناھايىتى توغرىدۇر. [26] ئەمما رازى «روھ زاماندا يارىتىلغان، شۇڭا خاتىرە نەزەرىيىسىدە قىياس قىلىنغىنىدەك تەندىن ئىلگىرى بولۇشى مۇمكىن ئەمەس؛ بۇ خىل نەزەرىيىنىڭ ئىسپاتى سۈپىتىدە تىلغا ئېلىنغان ئۇ خىل بىلىش مۇقەررەر ھالدا روھنىڭ بۇ دۇنيادا ئېرىشمەكچى بولغان ئىلگىرى مەۋجۇت بىلىمگە ئېرىشىشىنى تەقەززا قىلمايدۇ» دېگەن ئىككى سەۋەبكە تايىنىپ، پلاتوننىڭ «بىلىم دېمەك خاتىرە دېمەك» دېگەن كۆز قارىشىغا شىددەتلىك زەربە بەردى. روھ بىلگەن شەيئىنى ئادەتتە پەقەت بىلىنگەن ياكى ئابستراكت ئىبارىلەر بىلەن ئېيتقاندا، ئۇنىڭدىكى كونكرېت ياكى مەخسۇس بىلىملەرنى ئۆگىنىشتىن ئىلگىرىكى ھە-

رىكەت دېيىشكە بولىدۇ. [27]

بىراق، رازى ئىبن سىنانىڭ سىرغىپ چىقىش نەزەريىسىنى تەنقىد قىلغان. شۇنداق قىلىپ، ئۇ غەززالىينىڭ زامانىسىدىن باشلاپ ئىلاھىيەت ساھەسىدە ئادەت بولۇپ قالغان ھالدىنكىدەك «بىردىن پەقەت بىر سۇبستانسىيە چىقىدۇ» دېگەن قېلىپلاشقان سۆزگە ئاساسسىز بولغىنى ئۈچۈن رەددىيە بەردى. تىلغا ئېلىنغان بۇ قېلىپلاشقان سۆز بولسا پۈتكۈل سىرغىپ چىقىش سىستېمىسىدىكى ئاساسلىق نەزەريىۋى تۈۋرۈكلەرنىڭ بىرىدۇر. بىرىنچى مەۋجۇدىيەتتىن بىرىنچى ئەقىل، بىرىنچى ئەقىلدىن يەنە ئىككىنچى ئەقىل ۋە بىرىنچى قەۋەت ئاسماندىكى روھ ھەم جىسىملار بارلىققا كەلگەن. ۋەھدەت ياكى مۇقەررەر مەۋجۇدىيەت بىلەن ئوخشاشمايدىغان بۇ تۈنجى ئەقىل ئۆزىدىكى بىر خىل ئېھتىماللىق بولۇش سالاھىيىتى، ئەمما ئۆزىنىڭ سەۋەبى ئارقىلىق مۇقەررەرلىككە ئايلىنىشتىن ئىبارەت بۇ قوش ئالاھىدىلىكى تۈپەيلى بىر خىل كۆپلۈك تەركىبىنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. ئەمەلىيەتتە، مانا، بۇ مۇتلەق ۋەھدەت بولمىش تۈنجى مەنبەدىن سىرغىپ چىققان ئالەمدىكى كۆپ خىللىقنىڭ ئەڭ ئاخىرقى سەۋەبىدۇر.

فارابىنىڭ دەۋرىدىن باشلاپ، ئىلاھىيەتشۇناسلار پەيلاسوپلارغا قارشى ئوتتۇرىغا قويغان مەسىلە ئاللانىڭ جۈزئىي شەيئىلەر ھەققىدىكى ئىلمى توغرىسىدا رازى ئوخشاشلا ئىبن سىناغا قارشى مەيدانغا تۈردى. غەيرى ماددا بولغىنى ئۈچۈن، ئاللا ئۆز زاتىنى بىلەر. چۈنكى زاتىنى بىلىش پۈتۈن غەيرىي مەۋجۇدىيەتلەرنىڭ خۇسۇسىيىتىدۇر ۋە ئۆزى ياراتقان پېئىلدىن مەيدانغا كەلگەن بارلىق مەۋجۇدىيەتلەرنىڭ سەۋەبى بولمىش ئاللا يارىتىلمىش بارلىق مەۋجۇدىيەت تەرتىپىنى زاتىنى بىلگەن شەكىلدە بىلەر.

ئىبن سىنا ۋە ئۇنىڭ ئەگەشكۈچىلىرىنىڭ نۇقتىئىنەزىرىنىڭ ئەكسىچە، ئاللانىڭ جۈزئى شەيئىلەر توغرىسىدىكى ئىلمى مۇقەررەر ھالدا كۆپ خىللىق، ئۆزگىرىشچان ياكى ئوبيېكتقا يۆنىلمىشچانلىقنى ئۆز ئىچىگە ئالمىشى ناتايىن. چۈنكى بىلىم يېڭى پلاتونچىلار ئېيتقاندەك بىلگىلى بولىدىغان جىسىملار شەكلىنى قوبۇل قىلىش ھەرىكىتى ئەمەس، بەلكى ئوبيېكتىپ بىلەن بولغان ئالاھىدە بىر ئالاقىدۇر. [28] بۇ خىل قاراشقا ئاساسلانغاندا، جۈزئىيلەرنى بىلىش جەريانىدا ئۆزگەرگەن نەرسە ئاللانىڭ ماھىيىتى ئەمەس، بەلكى ئۇنىڭ (ئاللانىڭ) مۇشۇ ئوبيېكت بىلەن بولغان ئالاقىسىدۇر. بۇ سەۋەبتىن، يېڭى پلاتونچىلارنىڭ ئاللانىڭ جۈزئىلەر توغرىسىدىكى بىلىشىگە قارشى ئاساسلىق باھانە ـ سەۋەبى پۈت تىرەپ تۇرالمايدۇ. شۇنىڭ بىلەن رازى بەزىدە ئۆزىنىڭ دەللىگە، بەزىدە ئەبۇ بەرەكات باغدادىنىڭ ئىسپاتىغا تايىنىپ، ئاللانىڭ ئىلمىنىڭ ئۆز زاتىنى، كۈللىلەر ۋە جۈزئىلەرنىڭ ھەممىسىنى ئۆز ئىچىگە ئالىدىغانلىقىنى تەكىتلەپ، يېڭى پلاتونىزمچى مۇئەللىپلەرنىڭ كلاسسىك ئېتىرازلىرىنى ماددىمۇ ماددا بىتچىت قىلدى. بىراق، ئۇنىڭ رەددىيىلىرى غەززالىينىڭكىدىنمۇ بەك كۈچلۈك ۋە كەسكىن بولالمىدى. خۇددى كۆرگىنىمىزدەك، غەززالىي ئاللانىڭ جۈزئىيلەرنى بىلىش توغرىسىدىكى ئىبن سىنانىڭ بارلىق دەللىلىرىنى ئاغدۇرۇپ تاشلاپ، ئېنىق، چۈشىنىشلىك ئىبارىلەردە «قۇرئان»دىكى ئاللانىڭ ھەر شەيئىنى تەلتۆكۈس بىلىدىغانلىقى توغرىسىدىكى نۇقتىئىنەزەرنى كەسكىن تۇردە تەكىتلىگەن ئىدى. [29] ئىسلام يېڭى پلاتونچىلىرىنىڭ بۇ قاراشلىرىنى بايان قىلىش جەھەتتە، رازى بەلكىم غەززالىيدىنمۇ ئۆتە ئەستايىدىل، تەپسىلىي ۋە ئىنىساپلىق بولۇپ، ئۆزىنىڭ مەيدانىنى ئىنتايىن كەسكىن ھالەتتە ئوچۇق ئىپادىلەپمۇ كەتمىگەن. گەرچە مۇشۇ كەمچىلىكلەر بولغان تەقدىردىمۇ، ئۇ يەنىلا شۇبھىسىزكى پەيلاسوپلار بىلەن ئىلاھىيەتشۇناسلار ئارىسىدىكى دىئالېكتىكمۇ نازىرلەردە يۈكسەك بىر شەخس سۈپىتىدە مەغرۇر قەد كۆتۈرۈپ تۇرىدۇ. بىلىمنىڭ موللۇقى ۋە سەمىمىيلىكى جەھەتتە ئۇ ئىسلامىيەت پەلسەپە ئىدىئولوگىيىسى تارىخىدا ئالاھىدە بىر ئورۇندا تۇرىدۇ.

ئىلاھىيەت جەھەتتىكى كېيىنكى تەرەققىياتلار، پەلسەپە بىلەن ئىلاھىيەت ئارىسىدىكى ئۆزلۈكسىز بۆلۈنۈشكە بىزنىڭ بۇ يەردە ئارتۇقچە كۆڭۈل بولۇشىمىز ھاجەتسىز. پەقەت XIII ئەسىرنىڭ

ئىلاھىيەتنىڭ چېكىنىشكە باشلىغانلىقىنىڭ ئالامىتى بولۇۋاتقانلىقىدىن ئىبارەت بىر نۇقتىغا دىققەت قىلىشىنىڭ ئۆزىلا كۆپايە. ئىجادىي ئىلاھىيەت ئەسەرلىرى ۋە مۇنازىرە دەۋرىنىڭ ئورنىنى شەرھ ۋە ئىجادىيلىققا قارشىلىق ئىگىلىدى. پەيلاسوپلارغا قارشى كۇرەشتە، غەززالىي ۋە رازىنىڭ ئىزىنى باسقان ئەڭ ئاخىرقى بۈيۈك ئىلاھىيەتشۇناس ئىبن تەيمىييە ئىدى. XIII ۋە XVI ئەسىردىكى تىلغا ئېلىشقا ئەرزىگۈدەك باشقا ئىلاھىيەتشۇناسلاردىن ھاپىزۇددىن نەسەفى (ئۆلۈمى: 1310 ياكى 1301)، ئادۇرىددىن ئىجى (ئۆلۈمى: 1355)، تەفتازانى (ئۆلۈمى: 1390)، سەيىد شېرىپ جۇرجانى (ئۆلۈمى: 1413) لار بار. ھاپىزۇرىد نەسافىنى ئاقائىد ۋە ئىلاھىيەتتىكى باشقا مەسىلىلەرنىڭ يازغۇچىسى نەجمۇددىن نەسافى (ئۆلۈمى: 1142) بىلەن ئارىلاشتۇرۇۋېتىشكە بولمايدۇ. ئادۇددىن ئىجى «مەيدان» ناملىق كىتابنىڭ مۇئەللىپى؛ تەفتازانى بىر قانچە يۇز يىلدىن بېرى ئىلاھىيەتتىكى ئاساسلىق دەرسلىك كىتاب سۈپىتىدە قوللىنىلغان نەجمۇددىن نەسافىنىڭ «ئاقائىد» ناملىق كىتابىغا شەرھى يازغانلىقى بىلەن نامى مەشھۇر؛ جۇرجانى ئىجىنىڭ «مەيدانى» ناملىق كىتابى يازغان شەرھى ۋە ئۆزىنىڭ پەلسەپىۋى ئاتالغۇلار لۇغىتى «تەرىفات» نى تۇزگەنلىكى بىلەن داڭلىق؛ XVI ئەسىردىكى ئەڭ مۇھىم ئىلاھىيەتسۇناسلار سەنۇسى (ئۆلۈمى: تەخمىنەن 1490 يىل) بىلەن داۋۇانى (ئۆلۈمى: 1501) دۇر. XVI ئەسىردىن كېيىن جانلىق بىر شەكىلدە شەرھ ئەنئەنىسىنى ساقلاپ قالغان ئىلاھىيەتسۇناسلار بىرىكسى (ئۆلۈمى: 1573)، كېيىنچە خىلمۇ خىل شەرھلەش ۋە لۇغەتچىلىكنىڭ ئاساسى بولۇش سۈپىتىدە داڭق چىقارغان كىتاب «تەۋھىد جاۋاھىراتلىرى» نىڭ مۇئەللىپى لەقانىي (ئۆلۈمى: 1631)، سىيالكوتى (ئۆلۈمى: 1657) ۋە «تەۋھىد جاۋاھىراتلىرى»غا شەرھ يازغان مۇئەللىپ باجۇرى (ئۆلۈمى: 1860) دۇر. [30] XIX ئەسىردە مۇھەممەد ئابدۇھ (ئۆلۈمى: 1905). ئالدىمىزدا كۆرىدىغىنىمىزدەك، VIII ئەسىردە ھەسەن بەشرى ۋە ۋاسىل بىن ئاتادىن باشلانغان بۇ ئۇزۇلمەس ئەنئەنىدىكى مۇھىم بىر ئىلاھىيەتچى شەخس سۈپىتىدە ئوتتۇرىغا چىقتى.

3. ئىنكاس ۋە يېڭىدىن گۈللىنىش: ئىبن خالدۇن

XIV ئەسىرنى يېڭى ھەنبەلىيە دەۋرى دەپ ئاتاشقا بولىدۇ. ئىبن تەيمىييە ۋە ئۇنىڭ شاگىرتلىرى ھەنبەلىيىنىڭ مەدرىس ئىلاھىيىتى ۋە پەلسەپىسى ئۈستىدىن غەلبە قىلىشنى كاپالەت بىلەن تەمىنلىدى. گەرچە ئىسلامىيەتتىكى ئەقلىيچىلىك يۇزلىنىشى بۇ ۋاقىتتا ئاللىقاچان ماغدۇرىدىن كەتكەن بولسىمۇ، ئەمما ئىستىسنا ھادىسىلەر داۋاملىق يۇز بېرىپ تۇردى. بۇ ئىستىسنالاردىن كۆزگە ئەڭ چېلىقىدىغىنى مۇسۇلمان شەرقىدىكى داڭلىق ئالىم موللا سادرا بىلەن غەربتە تۇنىسلىق ئىبن خالدۇن ئىدى. [31] بىلىمىنىڭ موللۇقى ۋە سوتسىئولوگىيە چۈشەنچىسىنىڭ ئۆزگىچىلىكى (ئىجادىيلىقى) بىلەن ئىبن خالدۇن ئىسلامىيەت پەلسەپە ئىدىئولوگىيە تارىخىدا ئالاھىدە ئورۇندا تۇرىدۇ.

مۇسۇلمان ئىسپانىيىسىدە ئېسىل بىر ئالىملار ۋە قەلەمدارلار ئائىلىسىدە 1332 ـ يىلى دۇنياغا كەلگەن ئابدۇراھمان بىن خالدۇن ئۆز تەبىقىسىنىڭ مۇتىدىل تەربىيىسىنى ئالدى. ئۇ ئۆزىنىڭ ئۇزۇن تەرجىمىھالىدا مەدھىيىلىگەن ئۇستازىغا ئەگىشىپ، «قۇرئان» ۋە تىلشۇناسلىق ئىلىملىرى، ھەدىس ۋە فىقھ ئۆگەندى. [32] شۇ زامانىدىكى سىياسىي ۋەزىيەت ۋە 1348 ـ 1349 ـ يىللىرى ئۇنىڭ ئائىلىسىدىكىلەر ۋە كۆپلىگەن ئۇستازلىرىنىڭ جېنىغا زامىن بولغان ۋابا كېسىلى تۇپەيلى دېمىسىقىغان ئىبنى خالدۇن 1352 ـ يىلى شەرق تامان ئاتلاندى. بەۋجىيىدە قىسقا مۇددەت تۇرغاندىن كېيىن فەزگە،يەنى يېڭى ئىلىم مەسلىھەتچىلىرى مەجلىسى ئۈچۈن ئالىملارنى يېنىغا يىغىۋاتقان سۇلتان ئەبۇ ئىنانىنىڭ سارىيىغا يەرلەشتى. [33] ئىبن خالدۇن فەزدە ئۇچراشقان ئالىملارنىڭ بىرى، ئۆزى ئۇنى ئاغزى ئاغزىغا تەگمەي ماختىغان شەرف ئەل تىلمىسانى ئالۋى (ئۆلۈمى: 1370) ئىدى. فىقھ، ئىلاھ-

ھىيەت ۋە تىلشۇناسلىق ئىلىملىرىدىن باشقا، بۇ ئالىمنىڭ ئىبن خالدۇننىڭ ئۇستازلىرىدىن بىرى بولمىش ئىبن ئابدىسسالامنى ئىبن سىنا ۋە ئىبن رۇشدنىڭ پەلسەپىۋى ئەسەرلىرىنى تەتقىق قىلىشقا سۆرەپ كىرگەنلىكى قەيت قىلىنىدۇ. [34] ئۇ ئەبۇ ئىناننىڭ خالەفى ئەبۇ سالىمنىڭ قول ئاستىدا يۇقىرى دەرىجىلىك مەمۇرىي ۋەزىپىگە تەيىنلىگەن بىر زامانداش، فەزدىن گىراناتاغا قاراپ ماڭىدى ۋە 1362 ـ يىلى ئۇ يەرگە يېتىپ بارىدى. كېيىن ئۇ فەزدە بېجاييەدىن يېگىۋاشتىن ئوردىغا چاقىرتىلىپ، يۇقىرى مەنسەپكە تەيىنلەندى. لېكىن بۇ ئەنسىز يىللاردا، يۇقىرى مەنسەپنىڭ ئېزىقتۇرۇشىغا قارشى دائىم نەپسى بىلەن كۈرەش قىلىپ كەلگەن ئىبن خالدۇن ئۆگىنىش ۋە تەپەككۇر قىلىش ئۈچۈن بىر خىل ھاياتقا ئىنتىلدى. 1377 ـ يىلىدىكى قىسقا مۇددەتلىك ئېتىكاپتا ئۆزىنىڭ ئەڭ مۇھىم ئەسىرى «مۇقەددىمە»نى تاماملىدىكى، بۇ ئەسەر ئۇنىڭ دۇنيا تارىخ سۇپىتىدىكى «كىتاب ئەل ئىبار» نامىلىق كىتابىنىڭ كىرىش سۆزى ئىدى. [35] خەقلەرگە ئارىلىشىش ۋە شىمالىي ئافرىقىدىكى تايىنى يوق ھاكىمىيەتلەر ئۈچۈن خىيىمخەتەرگە قارىماي خىزمەت كۆرسىتىشلەردىن جاق تويۇپ كەتكەچكە، 1382 ـ يىلى دېگىز يولى بىلەن ئىسكەندىرىيەگە كەتتى. قاھىرەدە مەملۈك سۇلتانى مالىك زاھىر بەركۈك ئۇنى بىر ئالىم ۋە فەقىھ سۈپىتىدە كۆرۈپ بۇيۇك ئىلتىپات كۆرسەتتى. 1384 ـ يىلى ئۇ مالىكىيە مەزھىپى فىقھى مۇددەرىسلىكىگە ۋە ئۇزۇن ئۆتمەي مىسىر مالىكىيە مەزھىپى قازىلىقىغا تەيىنلەندى. ئۇ مەملۇلكلەرنىڭ ئوخشىمىغان تۈزۈملىرى ئاستىدا داۋاملىق ئۆزىنىڭ شەرىئەت مۇددەرسلىكى ۋە قازىلىق ۋەزىپىسىنى تاكى ۋاپات بولغۇچە ساقلاپ كەلدى. ئۇنىڭ ھاياتىنىڭ ئەڭ ئاخىرىدىكى بىر ئۇنتۇلغۇسىز ئىشنى تىلغا ئېلىشقا تېگىشلىك. 1401 ـ يىلى دەمەشق (شام) شەھەر سىپىلىنىڭ سىرتىدا تېمۇرلەڭ (ئاقساق تېمۇر) بىلەن كۆرۈشتى. ئەمىر تېمۇر بەلكىم ئىبن خالدۇننى ئۆز ئوردىسىغا ئېلىپ كېتىشنى ئۈمىد قىلغان بولسا كېرەك، ئۇ ئىبن خالدۇنغا شۇبھىسىز ئالىي ئىززەت ئېكراملارنى كۆرسەتتى. [36] بىراق، ئىبن خالدۇن قىسقا مۇددەتتىن كېيىن مىسىرغا قايتىپ، تاكى 1406 ـ يىلى ۋاپات بولغانغا قەدەر فەقىھ ۋە ئالىم سۈپىتىدە پائالىيەتلىرىنى داۋاملاشتۇردى.

ئىبن خالدۇننىڭ ئىسلام پەلسەپىسى تارىخىدىكى رولى مۇرەككەپ بىر رولدۇر. يۇقىرىدا ئۇنىڭ دەسلەپتە پەلسەپە تەھسىلى قىلغانلىقى ۋە ئېھتىمال ئۆزىنىڭ ئەڭ مۇھىم ئۇستازلىرىدىن بىرەرسىنىڭ دالالەت قىلىشى بىلەن ئىبن سىنا ۋە ئىبن رۇشىد ئەسەرلىرى بىلەن تونۇشقانلىقىنى تىلغا ئېلىپ ئۆتتۇق. ھەتتا بىر رىۋايەتتە ئىبن رۇشىد ئەسەرلىرى توغرىسىدا يېزىلغان ئومۇمىي مەلۇماتنى ئىبن خالدۇن يازغان دېيىلگەن. [37] بىراق بۇ ئەسەرلەرنىڭ ئىبن رۇشىد يازغان ئىلاھىيەت ۋە مالىكىيە فىقھ ئەسەرلىرى ياكى ئارىستوتېل ئەسەرلىرىگە يېزىلغان شەرھ ئىكەنلىكى ئېنىق ئەمەس. شۇنداق بولسىمۇ، ئۇنىڭ پەلسەپىگە قوشقان تۆھپىسىدىكى ئەڭ مۇھىم ئىككى تەرەپ: (1) گرېك ئەرەب پەلسەپىسى توغرىسىدىكى كەڭ مۇتالىئە ۋە تەنقىدلىرى. (2) ئىجادىيلىققا ئىگە نەزەرىيىۋى ئىبارىلەر بىلەن ئومۇمەن ئېيتقاندا بىر قەدەر مۇھىم ھېسابلانغان ئىسلام تارىخ پەلسەپىسىنى سىستېمىلىق بايان قىلىشى، بۇنىڭغا يەنە بىزگە قەدەر يېتىپ كەلگەن ئىككى ئەسىرى يەنى ئىلاھىيەت ۋە تەسەۋۋۇپقا قوشقان تۆھپىسىنى قوشۇپ تىلغا ئېلىشقا تېگىشلىك. بۇلار: «لۇباب ئەل مۇھاسسال» بۇ پەخرۇددىن رازىينىڭ ئىلاھىيەت ۋە پەلسەپە نۇقتىئىنەزەرلىرىنىڭ يىغىندىسىدىن ئىبارىيەت. يەنە بىرى «شىفا ئەل سائىل» . بۇ كلاسسىك ئۇسلۇبتىكى بىر تەسەۋۋۇپ كىتابىدۇر. [38]

گەرچە پەلسەپە ساھەلىرىگە قاپىيۇرەكلىك بىلەن ئۇسسۇپ كىرگەن بولسىمۇ، ئىبن خالدۇن يەنىلا ھېتافىزىكىدىكى غەلىتە خىياللىرىدا تەجرىبىلىك كۆز قارىشى ۋە تەبىئىي گۇمانلىنىش پوزىتسىيىسىنى ساقلاپ قالغان تارىخشۇناس ئىدى. «مۇقەددىمە»دە ئۇ پۈتۈن ئىسلام ئىلىملىرىگە دائىر كۆچلۈك كۆزىتىش ئىقتىدارى بىلەن قىسقا ۋە ئېنىق ئىزاھاتلارنى بەرگەن. بۇ ئۇنىڭ پەلسەپىۋى ئىلىملەرنىڭ خاراكتېرى ۋە دائىرىسى ھەققىدىكى تەنقىدىي مۇلاھىزىلىرى بىلەن بىرلىكتە، XIV ئەسىردىكى پەلسەپىۋى ئىلىملەرنىڭ ئەھۋالى ۋە پەلسەپچىلەر بىلەن پەلسەپىگە قارشى تۇرغۇچىلار

ئارىسىدىكى بەش ئەسىرلىك نەزەريە ئۇرۇشىدىن كېيىن، ئىسلام تۈپرىقىدا يۇنان پەلسەپىسى ئۇچۇن «مىللىي بىر ۋەتەن» ئۇرۇشىنى قەستلىگەن ھەر قانداق بىر ئۇرۇنۇش توغرىسىدا تارىخنىڭ بەرگەن ھۆكۈمىنى ئىپادىلىدى. بۇ جەھەتتە، ئىبن خالدۇننىڭ ئەڭ مۇھىم مۇزاكىرىسى ئىبن رۇشد ئەمەس، بەلكى غەززالىيدۇر. ئۇنىڭ پەلسەپىۋى ھېتودىنىڭ قىممىتى توغرىسىدىكى ئەڭ سىستېمىلىق، ئەڭ ئېجادىي باھاسى «پەلسەپىنىڭ ئىنكار قىلىنىش ۋە پەلسەپچىلەرنىڭ پىتنە ـ پاساتى» ناملىق مەخسۇس ماقالىسىدە بار. [39] بۇ مۇشۇ باب ھەم باشقا پۈتكۈل مۇزاكىرىنىڭ ئاساسىي مۇقامىنىڭ ئۇلىدۇر.

ئۆز تەقرىزىنىڭ مۇقەددىمىسىدە، ئىبن خالدۇن ئەنئەنىۋى ۋە پەلسەپىۋى (ياكى تەبئىي) ئىلىملەرنىڭ تۈركە ئايرىلىشىنى ئوتتۇرىغا قويىدىكى، بۇ تۈركە ئايرىشنىڭ ئارىسىغا كەلدانىلەر ۋە مىسىرلىقلاردىن بۇيان پەلسەپىنىڭ گۈللىنىشى ۋە تەرەققىياتى توغرىسىدىكى قىسقا باھانى قىستۇردى. ئۇنىڭ پەلسەپە تارىخىي نۇقتىئىنەزىرى بولسا قادى سەئىد ۋە ئىبنى قىفتى كەبى مەشھۇر تارىخچىلارنىڭ ئىسمى بىلەن باغلىنىشلىق بولغان ئەنئەنىۋى ئىسلامىي نۇقتىئىنەزەردۇر.

ئۇنىڭ پەلسەپىنى باھالاش ئۆلچىمى ماھىيەتتە دىنىي ياكى ئىلاھىيەتتىكى ئۆلچەمدۇر. ئۇنىڭ ئېتىشچە، پەيلاسوپلار سەزگىلى بولىدىغان ۋە سەزگۈدىن ھالقىغان (سەزگىلى بولمايدىغان) ئىككى خىل ھەقىقەتنى بىلىش ئۈچۈن پەقەت تەپەككۇر ۋە ئەقلىي خۇلاسىدىن ئىبارەت نەزەرىيىۋى ئۇسۇل ئارقىلىق بولىدۇ. ئىمانىنىڭ ھەر قايىسى تارماقلىرىنىڭ ئۆزىدىكى ھەقىقەتنى ۋەھىنىڭ يارىدەمىدىن بەھاجەت ھالدا مۇشۇ ئۇسۇللار ۋاستىسىدە ئىسپاتلىغىلى بولىدۇ دەپ جاكارلىغان. [40] سەزگۈ ئالىمىدىكى جۇزئىي مەۋجۇدىيەتلەردىن ئويلىغاندا، مېكە (زېھىن) پەيلاسوپلار ئاللاغا نىسبەتەن كۆرگەن تۇنجى ئەقلىنى ئىدراك قىلىشقا يۈكسىلەيدۇ. ئىنسانىنىڭ ئەڭ ئاخىرقى بەخت ـ سائادىتى دەل مۇشۇ ئەقىل (ئاللا)گە سېغىنىشتا مەۋجۇت. پەيلاسوپلارنىڭ قارىشىچە، ساپ ئەقىل دەپ تەسۋىرلەنگەن بۇ بەخت ئېھتىمال ۋەھىنىڭ يارىدىمىدىن پۈتۈنلەي بەھاجەت.

بۇ ئۇمۇمىي يېڭى پلاتونچى مەۋجۇدىيەت دەرىجىلىرى ۋە ئىنسانىنىڭ ئەڭ ئاخىرقى بەخت ـ سائادىتى كۆز قارىشىغا قارشى ھالدا ئىبن خالدۇن دەللەپ ئېيتىدۇكى، مەۋجۇدىيەت دەرىجىسىنىڭ ئاخىرقى نۇقتىسىنى تۇنجى ئەقىل دەپ پەرەز قىلىش تامامەن قارىسىغا قىلىنغان ئۆز بېشىمچە ھۆكۈم. ھەقىقەتنىڭ خاراكتېرى نەزەر دائىرىسى تار پەيلاسوپلارنىڭ سۇبېيكتىپ پەرىزىگە قارىغاندا نەچچە ھەسسە مۇرەككەپ ھەم ئۆزگىرىشچاندۇر. بۇ جەھەتتە پەيلاسوپلارنىڭ ئەھۋالى ماتېرىيالىزمچىلار بىلەن ئوخشىشىدۇ. ماتېرىيالىستلار يالغۇز ماددىدىن باشقا، ھەر قانداق سۇبستانسىيىنىڭ يەنە مەۋجۇتلۇقىنى قوبۇل قىلىشنى رەت قىلىدۇ. چۈنكى ئۇلارنىڭ بىلىشى ماددىنىڭ سىرتىغا چىقالمىغان. [41]

ئارقىدىنلا، ئۇ پەيلاسوپلارنىڭ تەبئەت ئىلىملىرىدىكى مېتودلىرىنىڭ ناموۋاپىقلىقىغا دىققەت قىلغان. ئوبېيكتىپ دۇنيا توغرىسىدىكى ئەقلىي قىياسلىرىدا، ئۇلار تەبئىي ھەقىقەتلەرنىڭ جەزمەن ئۆزلىرىنىڭ دەللىلىرىدىكى مەنتىقىلىق فورمۇلالارغا ئۇيغۇن كېلىشى كېرەكلىكىنى كۆڭلىدە جەزملەشتۇرگەن. ياكى باشقىچە ئېيتقاندا، بىر نەرسە چۈشەنچىدە قانداق بولغان بولسا، ئەمەلىيەتتىمۇ جەزمەن شۇنداق بولۇشى كېرەك. بىراق ئۇلارنىڭ دەللىلىرى كۈللى ھۆكۈملەر نىزامىغا تەۋە بولغانلىقتىن، ئايرىم شەيئىلەرگە ئائىت دەپ تەسۋىرلىنىپ، پەرەز قىلىنغان تەبئىي مەۋجۇدىيەتلەر ماھىيەتتە ماددىي بولغانلىقى سەۋەبلىك جۇزئىيلەر نىزامىغا ئائىتتۇر. بۇ جۇزئىيلەر ۋە ئۇلارنى تەسۋىرلىگەن بايانلار ئوتتۇرىسىدىكى بىردەكلىكنى ئىسپاتلىيالايدىغان بىردىنبىر دەلىل تەجرىبىۋى دەللىدۇر. بۇنىڭ بىلەن بىرلىكتە نەتىجە سۈپىتىدە يۇز بەرگەن بىردەكلىك مۇقەررەرلىك بولماستىن، بەلكى تاسادىپىيلىققا بېقىنغان ئەھۋالدۇر. يەنى بۇ بايان «مول تەسەۋۋۇرىدىكى خىلمۇ خىل شەكىللەر» (ياكى خىيال) دە يىلتىز تارتقىنى ھەرگىزمۇ بارلىق پەلسەپىۋى ئىلىملەر قاراشلىق بولغان «تۇنجى بىلگىلى بولىدىغان شەيئى» دە ئەمەس. مەيلى قانداق بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، بۇ

قىيىنچىلىقلارنى سۈپۈرۈپ تاشلاش كېرەك. «فىزىكا (ماددىي جىسىملار) ئۈستىدە ئىزدىنىشنىڭ بىزنىڭ دىنىي ئېتىقادىمىز ياكى ياشىشىمىز بىلەن ئالاقىسى يوق. بۇ سەۋەبتىن ئۇنى جەزمەن تەرك ئېتىشىمىز لازىم». [42]

پەيلاسوپلارنىڭ مېتافىزىكىدىن پايدىلىنىشى تېخىمۇ بەك خاتادۇر. چۈنكى ئۇنىڭ ئوبيېكتى (يەنى روھانىي مەۋجۇدىيەتلەر) بىزنىڭ تەجرىبە دائىرىمىزنىڭ سىرتىدىدۇر ۋە ئۇلارنىڭ تەبىئەتلىرى بىزگە نىسبەتەن تامامەن نامەلۇمدۇر. ئۇلار توغرىسىدا ھۆكۈم قىلىش ئۈچۈن بىردىنبىر ئاساسلىنالايدىغىنىمىز، ئۆزىمىزنىڭ شەخسەن ھاياتىمىزدا، بولۇپمۇ مىستىك (تەسەۋۋۇپ) تەجرىبىمىز بىلەن مۇناسىۋەتلىك بولغان «باتىنى كەشىف» (روھىي تەسەۋۋۇر كۈچى) شەكلىدە كۆزەتكەن شەيئى قەيسىدۇر. بۇ قىياسلاردىن باشقا، بىزدە بۇ تۇردىكى روھانىي مەۋجۇدىيەتلەرنىڭ ئالاھىدىلىكلىرىنى ئىپادىلەيدىغان ھېچقانداق ۋاستە يوقتۇر. ئالدىنقى قاتاردىكى پەيلاسوپلار بۇ نەتىجىنى بىرەك قوللاشتى. چۈنكى ئۇلارنىڭ قارىشىچە، ئىسپاتنىڭ ئالدىنقى شەرتى ئەھمىيەتتە ئەڭ ئاخىرىدا جەزمەن كونكرېت ئاساسقا ئىگە بولۇشنى شەرت قىلغان ئىكەن، ئۇنداقتا ماددىي ئاساسى بولمىغان شەيئىنى ئىسپاتلىغىلى بولمايدۇ. ھەتتا پلاتونمۇ مۇقەررەر ئىشىنىڭ مېتافىزىكىدىكى يوشۇرۇنلۇق بولماستىن، پەقەت ئېھتىماللىق ياكى پەرەز ئىكەنلىكىنى ئېتىراپ قىلغان. بىراق ئىبن خالدۇن بۇنىڭدىن شۇنداق دەپ قارايدۇكى: «ئەگەر ئېھتىماللىق ياكى پەرەز، بىزنىڭ دەلىلىمىز ئۈزۈن مۇددەتلىك پىكىر يۈرگۈزۈش ياكى ئىزدىنىش ئارقىلىق ئاخىرىدا ئېرىشكەن تولۇق مەزمۇن دېيىلسە، ئۇنداقتا بىز دەسلەپتە شۇنىڭ بىلەن باشلىغان ئېھتىماللىق ياكى پەرەز بىلەنلا كۇپايىلىنىپ قالايلى (ئارتۇق ئاۋارە بولمايلى).»

پەيلاسوپلار ئېنىقان ئىنسانىنىڭ بەخت ـ سائادىتى ئەقلىي ئىدراك ياكى تۇنجى ئەقلگە بولغان سېغىنىشتا دېگەنگە كەلسەك، بۇ سەۋەبى يوق باتىل بولغىنى ئۈچۈن رەت قىلىنىدۇ. ئىنسان جىسمانىي ۋە روھانىي (ياكى ئەقلىي) ئىككى قىسىمدىن تەركىب تاپقان. ھەر بىر قىسىمغا تەۋەنىڭ ئۆزىگە خاس ئىدراك ئوبيېكتى بار. بىراق ھەر ئىككىسىنىڭ ئەھۋالىدا بىلىشنىڭ سۈبيېكتى روھانىي قىسمىدۇر. بۇ قىسىم بەزىدە روھانىي ئوبيېكتنى، بەزىدە جىسمانىي ئوبيېكتنى ئىدراك قىلىدۇ. روھانىي ئوبيېكتنى ئۇ بىۋاستە ئىدراك قىلىدۇ. جىسمانىي ئوبيېكتى چوڭ مېڭە قاتارلىق ھەر خىل سەزگۈ ئورگانلىرىدىن ئىبارەت جىسمانىي ئەزانىڭ ۋاستىسى ئارقىلىق ئىدراك قىلىدۇ. شۇنداق قىلىپ، ئىدراك قابىلىيىتى ھەر قانداق ۋاستىدىن بىھاجەت ھالدا ئىدراك قىلىنغۇچى شەيئىدىن بىۋاستە ئېرىشكەن زەۋق ئېنىقكى تاسادىپىي ياكى ۋاستىلىك ئېرىشكەن زەۋقلەرگە قارىغاندا تېخىمۇ زور بولىدۇ. شۇڭا، «مەنىۋى روھ» پەقەت روھىي ئوبيېكتقا ئىگە بولغاندىلا، ئاندىن ئەڭ زور زەۋق (خۇشاللىق) تىن بەھرىمەن بولالايدۇ. بىراق، بۇ خىل زەۋق تەپەككۇر ياكى ئەقلىي خۇلاسە ئارقىلىق ئەمەس، بەلكى «سەزگۈ پۈتۈنلەي يوقىلىپ، سەزگۈ ئەزالىرىدىن تامامەن بىھاجەت» بولىدىغان مىستىك (تەسەۋۋۇپچە) تەجرىبە ئارقىلىق قولغا كېلىدۇ. بۇ سەۋىيىدە «مېڭىنىڭ تەسەۋۋۇر، ئىنكاس ۋە ئەستە ساقلاش پائالىيىتى»گە تايىنىدىغان ئەقلىي ئىقتىدارلار پۈتۈنلەي تەرك ئېتىلىدۇ. [43] ھەقىقەتەن، ئىنسان پەيلاسوپلارنىڭ ئەقلىي خۇلاسە ياكى ئىسپاتلاش جەريانلىرىغا قانچە چوڭقۇر كەتكەنسېرى، ئىنسانىيەت بەخت ـ سائادىتىنىڭ ئەڭ ئالىي غايىسىگە يېتىشى شۇنچە تەس بولىدۇ.

پەيلاسوپلارنىڭ بەخت توغرىسىدىكى نەزەرىيىسىنىڭ پۈتكۈل ئاساسى پائال ئەقىل بىلەن تۇتاشقان ھامان ئىنسان بەختى قولغا كېلىدۇ دېگەنگە ئاساسلانغان. پەيلاسوپلار، بولۇپمۇ فارابى بىلەن ئىبن سىنانىڭ «ئىتتىسال» دېگەن سۆزىنىڭ مەنىسى «روھنىڭ ئۆزى ئارقىلىق باشقا ھەر قانداق ۋاستىدىن بىھاجەت ھالدا بىۋاستە ئىدراك قىلىش» دېگەنلىكتۇر. [44] بىراق، بۇ ئىدراكقا ئەگىشىپ كەلگەن زەۋق روھنىڭ «قۇرئان»دا ۋەدە قىلىنغان بەختكە يېتىشىدىن تېخى تولىمۇ ئۇزاقتىدۇر. خۇددى ئۇلارنىڭ بەختى چۈشەنچىسىنى ئاساس قىلغان مەۋجۇدىيەت كۆلىمىگە ئوخشاش، بۇ نەزەرىيىدە ئۆز بېشىمچىلىق بىلەن ئاللا يارىتقان بىر قەدەر يۇكسەك ھەقىقەتلەرنىڭ دائىرىسى چەكلەپ

قويۇلدى. «قۇرئان»دا بىرگە ۋەدە قىلىنغان بەخت، پەلسەپىۋى بۇرھانلاردا ئىرىشىلگەن ياكى ئۇرۇس ئەخلاقىي ھاياتتا تەمىن ئېتىلگەن بەختتىن نەچچە ھەسسە ئۈستۈن تۇرىدۇ. قىسقىسى، ئۇ ئىلاھىي رەھمەتنىڭ پەۋقۇلئاددە بىر ئېھسانىدۇر. ھەتتا ئىبن سىنامۇ ئۆلۈكلەرنىڭ تىرىلدۈرۈلۈشى مەسىلىسى ھەققىدە بۇنىڭ بۇرھان سىرتىدا ئىكەنلىكىنى، چۈنكى بۇرھاننىڭ تەبىئىي نىزامغا «ماس» شەيئى- لەردىن باشقىلارنى يەكلەيدىغانلىقىنى ئېتىراپ قىلغان. بۇ سەۋەبتىن ئۆلۈكلەرنىڭ تىرىلدۈرۈلۈ- شىگە دائىر ھەقىقەتنى پەقەت «قۇرئان» ۋە سۈننەتتىلا ئىزدىشىمىز زۆرۈر. [45]

ئىبن خالدۇن ھېتافىزىكىنىڭ ئىنسانىنىڭ ئەڭ ئاخىرقى تەقدىرى ياكى روھنىڭ نىجاتلىققا ئېرىشىشىگە تەسىر كۆرسىتەلەيدىغان ئاچقۇچلۇق مەسىلىلەردىن ھېچبىرىنى ھەل قىلالمايدىغانلى- قىغا ھۆكۈم قىلغان. بۇنىڭ ئىرىدىنبىر «نەتىجىسى» ئۇزۇن مۇددەت مەنتىقە ھېتودىنى قوللىنىش ئارقىلىق، ئۆزىمىزدە «ھەقىقەت ئادىتى»نى جارى قىلدۇرۇپ، «ھېگىنى چېنىقتۇرۇش» تىن ئىبا- رەت، خالاس. بۇ ھېتودنىڭ گەرچە كەمچىلىكى بولسىمۇ، يەنىلا ئۇ بىزنىڭ ئەڭ چۈشىنەلەيدىغانلى- قىمىزدۇر. ئىبن خالدۇننىڭ مەنتىقە ئۆگەنگۈچىلەرنىڭ خاتالىق ياكى ھالاكەتتىن ساقلىنىشقا يە- تەكلەشتىكى بىردىنبىر شەرت دىنىي ئىلىملەر، بولۇپمۇ تەپسىر ۋە فىقھىتا پۈتۈنلەي پىششىق بو- لۇشتىن ئىلگىرى، مەنتىقە ئۆگىنىشكە كىرىشمەسلىك. [46]

ئىبن خالدۇننىڭ مىستىك ياكى دىنىي تەركىبلەردە ئىسلاھ ئېتىلگەن ئەڭ ئىسپاتلىق ھېتودى ئۇنىڭ (خۇددى ئىلگىرى غەززالىيدەك) توغرا پىكىر ۋاستىسى سۈپىتىدىكى مەنتىقىدىن ئىبارەت بۇ چەكلىك نۇقتىئىينەزەردىن پايدىلىنىپ، دىنىي جەھەتتە زىيانلىق بولغان زور مىقدارداكى قىزىقا ۋە ھېتافىزىكا تېمىلىرىنى باش قاتۇرۇپ مۇلاھىزە قىلىپ يۈرمەسلىكىگە سەۋەب بولغان. ئۇ يەنە غەززا- لىيغا ئوخشاش، سەۋەب نەتىجە مۇناسىۋىتىنى رەت قىلدى. چۈنكى بۇ «قۇرئان» دا ئېيتىلغان «تەبىئىي كۈچلەر ئالىمى»دە يۈز بەرگەن ھادىسىلەر ئىللانىڭ ئىرادىسى ياكى قۇدرىتى بىلەن بولغان دەپ تەسۋىرلەنگەن ئېنىق بايانلار بىلەن تۈپتىن زىت. [47]

ھالبۇكى، دەل ئۇنىڭ پوزىتىۋىزمى ئۇنىڭ «مەدەنىيەت ئىلمى»نى سىستېمىلىق ئەسەر قىلىپ يېزىشقا كىرىشىشىگە تۈرتكە بولغان. مەدەنىيەت ئىلمىنىڭ قائىدىلىرىنى جۈغراپىيە، ئىقتىساد ۋە مەدەنىيەت قائىدىلىرى ياكى (ئومۇملاشتۇرۇلۇپ) تارىخىي تەرەققىياتتىكى مەلۇم يەكۈنگە يىغىنچاق- لاشقا بولىدۇ. بۇ خىل تارىخىي تەرەققىيات قىسمەن ئۆز تەبىئىتىدە ۋە قىسمەن قەدەرى مۇتلەقنىڭ ئادەتتىن تاشقىرى تەرىپىدىن بەلگىلەنگەن، ئوتتۇرىغا قويۇلغان تارىخ ۋە مەدەنىيەت نەزە- رىيىسى. شۇنىڭدەك ئۇنى ئىسلام پەلسەپىسى ئىدىئولوگىيە تارىخىدا يۈكسەك مەرتىۋىلىك ئورۇنغا ئىگە قىلدى. چۈنكى ئۇ گەرچە يېڭى پلاتونىزم ۋە ئارىستوتېلىزم شەكلىدە مەيدانغا كەلگەن ئىسلا- مىيەت پەلسەپىسى ئاساسىي ئېقىمنىڭ سىرتىدا تۇرغان بولسىمۇ، ئۇنىڭ مول پەلسەپىۋى بىلىمى ۋە ئىجادىيىلىقى ئۇنى ئىسلامىيەتتىكى ئىجادىيىلىققا ئىگە مۇتەپەككۇرلار سېپىنىڭ ئەڭ ئالدىدا تۇرۇشقا مۇناسىپ قىلدى. ئۇنىڭ مەدەنىيەت ئىلمىدىكى توپوگرافىيە ۋە نوپۇس ستاتىستىكىسى جەھەتتىكى بەزى مەزمۇنلارنىڭ مەسئۇدى (ئۆلۈمى: 956)، ئارىستوتېل ياكى فارابىنىڭ ئەسەرلىرىدە ئاساسى بار. [48] لېكىن مۇناسىۋەتلىك ماتېرىياللارنى سىستېمىلىق رەتلەش ۋە تەھلىل قىلىشنى تامامەن ئۇ ئۆزى قىلغان.

گەرچە «بېقىنما سەۋەب نەتىجە مۇناسىۋىتى» نى تۈپتىن ئىنكار قىلغان ۋە تارىخىي تەرەق- قىياتنىڭ ئىللانىڭ ئىرادىسىگە بېقىنىدىغانلىقىنى ئېتىراپ قىلسىمۇ، ئىبن خالدۇن جۈغراپىيە، سىياسىي ۋە مەدەنىيەت بىلىملىرىنىڭ مۇستەھكەم ئاساسىدا تارىخىي تەنقىدچىلىك ئىلمىنى بەرپا قىلىشقا تىرىشقان. بۇ خىل ئىلمىنىڭ خىلمۇ خىل قائىدىلىرى ۋە يۈز بەرگەن ھادىسە ياكى جەر- يانلارنى باشقۇرغۇچى پرىنسىپلار ماھىيەتتە ھەممىسى ئەقلىگە مۇۋاپىق ياكى تەبىئىي بولۇپ، «ئىسپاتلانغان ياكى ھەقىقەتەن ئىشەنچلىك شەكىلدە» تارىخ تەتقىقاتچىلىرىنى «تارىخىي خاتىرى-

لەرنىڭ ھەقىقىي ياكى ساختىلىقىنى پەرقلەندۈرىدىغان ئۆلچەم» بىلەن تەمىنلىدى. [49]

«مەدەنىيەت ئىلمى» نى تەكىتلەشنىڭ باشلىنىش نۇقتىسى ئارىستوتېلنىڭ ئىنسان تۇغۇلۇشىدىلا بىر سىياسىي ھايۋان دېگەن ئەقلىيە سۆزىدۇر. چۈنكى ئىنسان ھەقەمسايىلىرىنىڭ ياردەمسىز، ئۆزىنىڭ زۆرۈر ماددىي ئېھتىياجلىرىنى قاندۇرالمايدۇ، قوغدىنىش، زەربە بېرىش ۋاستىلىرىغىمۇ ئىگە بولالمايدۇ. ئەمما سىياسىي مۇناسىۋەتتە جەزمەن بىر ھۆكۈمدار بولۇشى، ئۇ تاجاۋۇزچىنىڭ زىيانلىق قىلمىشىنى توسۇشى ۋە ئۇنى كىشىلەرنىڭ ھوقۇقىغا تاجاۋۇز قىلالماس ھەم كىشىلەرنىڭ بىخەتەرلىكىگە تەھدىت سالالماس ھالغا كەلتۈرۈشى كېرەك. مانا بۇ تامامەن بىر تەبىئىي مۇئەسسەسە بولغان ھۆكۈمدارلىق دۆلىتى(ئەل ـ مۇلۇك) نىڭ قۇرۇلۇشىنىڭ سەۋەبىدۇر. بىراق بۇنىڭ ئۈستىدە تۇرۇندىغىنى پەيغەمبەرنىڭ مەسئۇلىيىتىدۇر. پەيلاسوپلار بۇنى تەبىئىي دەپ قارايدۇ. ئەمما ئىبن خالدۇن كۆپ سانلىق ئىلاھىيەتشۇناسلارغا ئەگىشىپ بۇنى ئىسپاتلاش ساھەسىنىڭ سىرتىدا دەپ قارىغان. ئۇنىڭ توغرىلىقى شەرئىتە كۆرسىتىلگەن [50]

ئارقىدىنلا فارابى ۋە ئىبن سىنانىڭ نۇبۇۋۋەت سىياسىينى بايان قىلغاندىكى خاتالىقلىرى ئوتتۇرىغا قويۇلغان. ئالدى بىلەن بۇ (نۇبۇۋۋەت سىياسىي)، سىياسىي ھۆكۈمەتنىڭ تارىخىي ھەقىقەتلىرى ۋە ھۆكۈمدارنىڭ دائىمىي قورال كۈچى ئارقىلىق ياكى قەبىلىۋازلىققا تايىنىپ داۋاملىشىشىغا پەرۋا قىلمايدۇ. شۇڭا، تەبىئىي ياكى مۇۋاپىق ھاكىمىيەت تۈزۈلمىسى شەكلى دائىم كۆرۈلۈپ تۇرىدۇ. بۇ «تەبىئىي مۇنارخىيە» تايانغان قانۇنلار تامامەن ئەقلگە مۇۋاپىقتۇر. يەنە بىر جەھەتتىن، دىنىي ھۆكۈمەت ئاللانىڭ بېكىتىلگەن قانۇنى بىر پەيغەمبەر ياكى خەلىپە ۋاستىسى بىلەن ئىجرا قىلىدىغان ھاكىمىيەت تۈزۈلمىسىدۇر. [51]

بۇنىڭدىن باشقا، «تەبىئىي مۇنارخىيە» پەقەت ئىنسانىڭ تەبىئىي ياكى دۇنياۋى ئېھتىياجلىرى ئۈچۈن خىزمەت قىلىدۇ. بىراق ئىنسانىڭ ئىككى غايىسى (بىرى دۇنياۋى، يەنە بىرى ئاخىرەتلىك) بارىدۇر. ئۇنىڭ بۇ دۇنيادىكى قىسقا ئۆمرى پەقەت ئۇنىڭ ھەقىقىي بەخت ـ سائادىتى ئەمەلگە ئاشىدىغان كىلەچەك ھاياتى (ئاخىرەت) تىكى تېخىمۇ يۇكسەك ھاياتقا ئۇلىشىش ئۈچۈن بىر ھازىرلىقتۇر. شۇڭا، بۇنىڭدىن يەكۈن شۇكى، پەقەت دىنىي ياكى پەيغەمبەر ھۆكۈمىتى شەكىللىرىدىلا ئىنسانىڭ دۇنيا ۋە ئاخىرەتتىكى بەخت ـ سائادىتى ھەقىقىي كاپالەتكە ئېرىشەلەيدۇ. بۇ شەكىللەرنىڭ «تەبىئىي ئىدارە قىلىش» تىكى ئەڭ زەللىككە گەپ كەتمەيدۇ. [52]

ئىنسانلار جەمئىيىتىنىڭ خىلمۇ خىل شەكىللىرى، ئاھالىلەرنىڭ تارقىلىشى، دۆلەت ۋە ئىمپېرىيىنىڭ گۈللىنىش ۋە ھالاكىتى، ھەتتا شەخس ياكى ئىرقىي ئالاھىدىلىكلەر ھەممىسى كىلىمات، جۇغرافىيە، ئىقتىساد، دىن ۋە ئېكولوگىيە قاتارلىق كۆپ خىل ئامىللاردىن بەلگىلەنگەن. ئىنسىسق ۋە سوغۇق، ئاچلىق ۋە توقلۇق كەبى كىلىمات ۋە ئىقتىسادىي ئامىللار ئادەتتە پۈتكۈل قەۋمنىڭ تەن ۋە پسىخىك ئالاھىدىلىكلىرىنى بەلگىلىيەلەيدۇ. مەسىلەن، ئىنسىسق بەلۋاغدا ئولتۇراقلاشقانلار ھېسسىياتچان، كېيىنلىكىنى ئويلىمايدىغان كېلىدۇ. سوغۇق بەلۋاغدىكى كىشىلەر بىر قەدەر كەمسۆز ياكى سوغۇققان كېلىدۇ. قەيەردە يېمەك ـ ئىچمەك بىر قەدەر مول بولسا، شۇ يەردىكى كىشىلەر ئازدۇر كۆپتۇر بوشاڭ، كەڭ قورساق ۋە راھەتپەرەسلىككە مايىل كېلىدۇ؛ قەيەردە يېمەكلىك قىس بولسا، ئۇ يەردىكىلەر ئاددىي ـ سادىدا، قەيسەر ۋە تەقۋادارلىققا مايىل. [53]

ئېكىئولوگىيىلىك ئامىللار ئىنسانلارنىڭ ئالاقە شەكىللىرى ۋە ئۇلارنىڭ تەرەققىيات قانۇنلىرىنىمۇ بەلگىلەيدۇ. مەسىلەن، بىز دىققەت قىلدۇقكى، جەمئىيەت ئىنسانىڭ بىردىنبىر غايىسىنىڭ ئۆزىنىڭ زۆرۈر ئېھتىياجلىرىنى تەمىن ئېتىشتىكى كۆچمەن چارۋىچىلىق باسقۇچىدىن مەدەنىيەتلىك يېزا ئىگىلىك ۋە سانائەت باسقۇچلىرىغا كىرىدى. بۇ باسقۇچلار تېخىمۇ يۇقىرى سەۋىيىدىكى تۇرمۇش ئۇچۇن كۇرەش قىلىشنى ئۆزىنىڭ بەلگىسى قىلدى. دېمەك، جەمئىيەتنىڭ ئەڭ ئىپتىدائىي شەكلى كۆچمەن چارۋىچىلىق ياكى سەرسانلىق، تەدرىجىي ھالدا «ئولتۇراقلىشىش» ياكى تۇراقلىق

شەكىلگە ئورۇن بوشاتتى. قۇملۇق تۇرمۇشىنىڭ ئورنىنى شەھەر تۇرمۇشى ئىگىلىدى. كەسكىن ئېيتقاندا، مەدەنىيەتنىڭ شەھەر ھاياتى بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك. [54]

بۇ ئىككى ھاياتنى ئۆز ئارا سېلىشتۇرساق، كۆچمەن چارۋىچىلىق ھاياتىنىڭ بىر قەدەر تەبىئىي ئىكەنلىكىنى بايقايمىز. بۇنىڭدىن باشقا، ئۇ بىر قەدەر جاپالىق ۋە تەبىئىي پەزىلەتكە تېخىمۇ يېقىندۇر. شەھەردە ئولتۇراقلاشقانلار بىر قەدەر راھەتتە بولىدۇ. بىر قەدەر ئاسان چىرىكلىشىدۇ ۋە چۈشكۈنلىشىدۇ. خۇددى فرانسىيەلىك مۇتەپەككۇر روسسىيو (1778 ـ 1712) كەبى، ئىنسان خالدۇن ئېسىلى ئاقكۆڭۈل ياكى ئوتتۇرا ھال ئىنسان تەبىئىتىنىڭ مەدەنىيەت تەرىپىدىن بۇزۇۋېتىلىدىغانلىقىغا ئىشەنگەن.

بۇ ئىجتىمائىي نەزەريە داىرىتىلمىغان سىياسىي مەنە ناھايىتى ئېنىق. كۆچمەن چارۋىچىلىق ھالەتتە، جەمئىيەت ھاياتىي كۈچى ئۇرغۇپ تۇرغان، ساغلام ۋە ئالغا ئىنتىلىشچان كېلىدۇ. شەھەردە بولسا، جەمئىيەت بوشاڭ، پاسسىق ۋە ھۇرۇن كېلىدۇ. بۇنداق جەمئىيەت ئۆزىدىكى چۈشكۈنلۈك تەرىپىدىن چىرىتىلىپ، تاجاۋۇزچىلىققا سەۋەب بولۇپ، ئاسانلا تاجاۋۇزچىنىڭ قۇربانىغا ئايلىنىپ كېتىدۇ. بىراق، ئۇنىڭغا تاجاۋۇز قىلغۇچى يەرلەشكەن بىر ھاياتتا خاتىرجەم بولغان ھامان، ئۇلار ھەشەمەتچىلىك ۋە راھەت پاراغەت تۇپەيلى، پەيدىنپەي ھالسىزلىنىدۇ. شۇنىڭ بىلەن، يېڭى بىر تاجاۋۇزچىلىق دولقۇنى ئەكس قۇدرەت تاپقان دەۋردىكى قۇملۇق كۆچمەنلىرىنى باشلاپ كېلىدۇ. بۇ جەريان چەكسىز داۋاملىشىدۇ. ئىلگىرى سۈرۈش ئامىلى ۋە ئىنكاسىغا ئىگە كۆچمەن چارۋىچىنىڭ ئولتۇراقلىشىش چەمبىرىكى داۋاملىق ئايلانماقتا.

كۆرگىنىمىزدەك، تەبىئىي ھالەتتىن كېلىپ چىققان جەمئىيەت ھۆكۈمدارلارنىڭ كۈچلۈك ئالىقىنى بىلەن پۈتكۈل جەمئىيەتنى تىزگىنلىشىنى تەلەپ قىلىدۇ. بىراق بۇ ھۆكۈمران جەمئىيەتكە نىسبەتەن ئېيتقاندا دەۋردىكى قەبىلىلەرنىڭ بىرلىكىدىكى قەبىلىۋازلىق كۈچىنىڭ مەھسۇلى. ھۆكۈمدار جەزمەن بۇ خىل قەبىلىۋازلىققا تايىنىشى، يەنە ئەقلىي ۋە دىنىي ئادالەت پرىنسىپلىرىغا تايىنىپ، ئۆز ھاكىمىيىتىنى مۇستەھكەملىشى كېرەك. ھەقىقەتەن، بۇ شەرتلەر ھازىر بولغاندا، بۇ جەمئىيەتتە ھۆكۈمدارلىق مۇقامىغا لايىق بىرسىنىڭ يارىتىلىشى، پازىل بىر ئادەمنىڭ بولۇشى ئىلاھىي پىلانىنىڭ بىر پارچىسىدۇر. بىراق، بۇ شەرتلەر يوقالغان ھامان، دۆلەت ئىچىدە پىتنە ـ پاسات ۋە چىرىكلىك ئەۋج ئالىدۇ. بۇ يۇزلىنىش ئاللانىڭ ئىرادىسى بويىچە ئىستىقامەتكە ھازىرلىنىش ئۈچۈن بىر بۇرۇلۇشتۇر. ئۇ ۋاقىتتا كونىلار جەزمەن يېڭىلارغا يول بېرىشى زۆرۈر. [55]

بۇ ئايلىنىش گەرچە ئىبن خالدۇن تەرىپىدىن چەكسىز دەپ تەسۋىرلەنگەن بولسىمۇ، دۆلەتنىڭ ئۆمرى ۋە ئۇ بېسىپ ئۆتىدىغان ھەر قايسى باسقۇچلار ئىنچىكە پىلانلانغان. دۆلەتنىڭ «تەبىئىي» ئۆمرى ھەر بىرى 40 يىل بولغان ئۈچ ئەۋلادنىڭ يېشىغا ئوخشايدۇ. بىرىنچى ئەۋلادنىڭ ئالاھىدىلىكى كۆچمەنلىك ھاياتىنىڭ ئاددىي ـ ساددىلىقى ۋە ئۇلارنى بىرلەشتۈرۈپ، ھۆكۈمدارلارنىڭ ئەتراپىغا ئۈيۈشتۈرغان قەبىلىۋازلىق روھىنىڭ ھارارىتىدۇر. ئىككىنچى ئەۋلاد مەدەنىي تۇرمۇش شەكلىگە ئۆتكەنلىكى ۋە ھۆكۈمدارنىڭ ھۆكۈمرانلىقىنى خالىمىغانلىقى ئۈچۈن قەبىلىۋازلىق روھى ئاجىزلىشىپ كەتتى. ئۈچىنچى ئەۋلادنىڭ ئالاھىدىلىكى قەبىلىۋازلىق روھىنىڭ پۈتۈنلەي يوقىلىشى ۋە ئۇنىڭ بىلەن بىرلىكتە دۆلەتنىڭ مۇداپىئە قوزغىتىش بولمىش ھەربىي ئىشلار روھىنىڭ يوقىلىشىدۇر. بۇ خىل ئەھۋال يۈز بەرگەندە، دۆلەتنىڭ ھالاكىتى قاش بىلەن كىرپىك ئارىسىدا قالىدۇ ـ دە، ئەگەر ئاخىردا ئاللانىڭ تەقدىرى بىلەن بىر تەرەپ قىلىنىدۇ. [56]

تېخىمۇ ئېنىق ھالدا، دۆلەتنىڭ تەرەققىياتى ۋە زاۋاللىقىنى تۆۋەندىكى بەش باسقۇچقا ئايرىدۇق:

1. مۇستەھكەملىنىش باسقۇچى. بۇ باسقۇچتا خەلق ھىمايە قىلغان مۇستەھكەم، دېموكراتىك ئاساستا ھاكىمىيەت تىكلىنىدۇ.

2. مۇستەبىتلىك باسقۇچى. بۇ دەۋردە ھۆكۈمدار تەدرىجىي سىياسىي ھوقۇقىنى يالغۇز ئىگىلەيدۇ. ئۇ ۋە ئۇنىڭ قەۋمى ئارىسىدىكى قېرىنداشلىق رىشتىسى ئاجىزلىشىپ، ئۇنىڭ تاشقى تەر-

كىبلەرگە يۆنىلىشى تېخىمۇ كۈچىيىدۇ.

3. ھوقۇقتىن پايدىلىنىش باسقۇچى. بايلىق توپلاش، باج يىغىش ۋە باشقا ھۆكۈمدارلار بىلەن رىقابەتكە چۈشۈپ، ئاممىۋى قۇرۇلۇش ۋە خاتىرە مۇنارلىرىنى تىكلەشكە كىرىشىش.

4. تىنچلاندۇرۇش باسقۇچى. ئەجدادلارنىڭ ئەنئەنىسى ۋە ئۆرپ ـ ئادەتلىرىنى داۋاملاشتۇرۇشقا تىرىشىش ۋە كۆڭۈل بۆلۈش.

5. زاۋاللىق ۋە يوقىلىش باسقۇچى. بۇ باسقۇچتا، ھۆكۈمدار ئۆزى ۋە قول ئاستىدىكىلەرنىڭ كەيپ ـ ساپاسى ئۈچۈن خەزىنىنى قالايمىقان بۇزۇپ ـ چېچىپ قۇرۇقدايدۇ. نەتىجىدە، پۈتكۈل دۆلەت زاۋاللىققا يۈزلىنىپ، كۆچمەن چارۋىچىلار (بەدەۋى ئىستېلاسى) تاجاۋۇزلۇقنىڭ يېڭى دولقۇنى ئۈچۈن ئاساس ھازىرلىنىدۇ. [57]

ئىنسانلار جەمئىيەتلىرىنىڭ پەيدا بولۇشى، تەرەققىي قىلىشى ۋە زاۋاللىققا يۈز تۇتۇشىغا تەسىر كۆرسىتىدىغان ئېكولوگىيىلىك ۋە تارىخىي قانۇنىيەتلەر توغرىسىدىكى بۇ تەھلىلنىڭ قىسمەن جۇغراپىيىلىك، قىسمەن ئىقتىسادىي ۋە قىسمەن سوتسىئولوگىيىلىك بولغان ئېنىق تەبىئىي ياكى پوزىتۋىي (دەلىلى تولۇق) ئاساسى بار. بىراق تارىخىي ياكى ئېكولوگىيىلىك ئامىلنى پۈتۈنلەي ھەل قىلغۇچ ئامىل دېيىش خاتادۇر. ئىبن خالدۇننىڭ تارىخ ۋە دۆلەت پەلسەپىسىدە، ئاللانىڭ ئالەم ھەققىدىكى پىلانى ئۇقۇمى بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك بولغان، تەبىئەتتىن ھالقىغان، ئەقىلدىن تاشقىرى مۇھىم بىر تەركىبى باردۇر. خاراكتېرى تۈپتىن ئوخشىمايدىغان بۇ ئىككى ردېتېرمىنزم ئورتاق رول ئوينىماقتا. ئىبن خالدۇننىڭ نەزىرىدە، تارىخىي جەرياندىكى دەۋرىي خاراكتېرلىك ئۆزگىرىشلەرنى بارلىققا كەلتۈرۈشتە، ئاللانىڭ ئىرادىسى ھامان ھەل قىلغۇچ ئامىلدۇر. ھەتتا ئاشۇ 40 يىلنىڭ بىر قانچە ھەسسىسى بىلەن ھېسابلاپ چىقىلغان دۆلەتنىڭ ئۆمرىمۇ ئابستراكت تەھلىل ياكى تەئۋىل بىلەن ئېيتىلغان گەپ ئەمەس. ئەكسىچە، بۇ 40 يىل بىر ئادەمنىڭ قىران يېشى بىلەن ئوخشاش، يەنە «قۇرئان» ئايەتلىرى ۋە ئىسلام تەپسىر رىۋايەتلىرىدىكى بەنى ئىسرائىلنىڭ سىناي چۆلىدە 40 يىل تەمتىرەپ يۈرگەنلىكىگە دائىر ئەھۋاللاردىن بىلىنگەن. [58] بۇ قىسمەن زامانىۋى، قىسمەن ئەنئەنىچى تارىخ پەيلاسوپىغا نىسبەتەن ئېيتقاندا، بۇ خىل ئىككى دېتېرمىنزم ئۆز ئىچىگە ئالغىنى شۇنداق بىر پاكىتنى ئېتراپ قىلىشتىن ئىبارەتكى، تارىخىي تەرەققىيات ئاللانىڭ ئالەم ھەققىدىكى بۈيۈك پىلانلىرىنىڭ دۇنيادا رېئاللىققا ئايلىنىش جەريانىدۇر.

ئىزاھاتلار:

[1] غەززالىي: «پەيلاسوپلارنىڭ زىددىيىتى» 16 ـ ، 17 ـ بەتلەر؛ «پەن ئۆلچىمى» 60 ـ ،61 ـ بەتلەر.
[2] كوربىن: «ئىسلام پەلسەپە تارىخى» 278 ـ ، 279 ـ بەتلەر.
[3] نادا تومىش بۇ كىتابنى «ئەخلاق كىتابى» دېگەن نامدا فىرانسۇزچىغا تەرجىمە قىلغان.
[4] سەئىد: «ھەر مىللەت ئەھۋالى» 75 ـ ، 77 ـ بەتلەر.
[5] گولدزىھەر: «زاھرىيلار مەزھىپىنىڭ ئىلمىي سىستېمىسى ۋە تارىخى» 207 ـ ، 230 ـ بەتلەر.
[6] «ئەل فىسال» 2 ـ جىلد 81 ـ ، 116 ـ ، 121 ـ بەتلەر .
[7] يۇقىرىقى كىتاب: 74 ـ بەت.
[8] ئىبن تەيمىييە: «مەجمۇئات ئەل رىسائىل» 1 ـ قىسىم 16 ـ بەت.
[9] يۇقىرىقى كىتاب: 1 ـ قىسىم 18 ـ ، 19 ـ ، 76 ـ ، 77 ـ بەتلەر.
[10] يۇقىرىقى كىتاب: 100 ـ ، 190 ـ ، 191 ـ بەتلەر. بۇ «قۇرئان» ئىبارىلىرىنى تەپسىر قىلىشنىڭ ئىجابىي ۋە سەلبىي ئۇسۇللىرىنى كۆرسىتىدۇ.
[11] يۇقىرىقى كىتاب: 160 ـ 161 ـ ، بەتلەر، 180 ـ ، 181 ـ بەتلەر .
[12] يۇقىرىقى بىبلىئوگرافىيە.
[13] ئىبن تەيمىييە: «مەنتىقىشۇناسلارغا رەددىيە» 7 ـ بەت.
[14] يۇقىرىقى كىتاب: 19 ـ ، 20 ـ بەتلەر.
[15] يۇقىرىقى كىتاب: 32 ـ ، 33 ـ بەتلەر.

[16] يۇقىرىقى كىتاب: 88 ـ ، 89 ـ بەتلەر. يۇقىرىقى بايان 143 ـ ، 144 ـ بەتلەر.
[17] يۇقىرىقى كىتاب: 124، 125 بەتلەر.
[18] يۇقىرىقى كىتاب: 132 ـ بەت.
[19] يۇقىرىقى بايانغا قارالسۇن، 63 ـ بەت.
[20] S.D. مارگولىئوئۇس: «ۋاھابىزم»؛ لائۇئۇست: «ئەخمەد بىن تەيمىييەدىن كېيىنكى ئىجتىمائىي ۋە سىياسىي تەلىماتلار».
[21] سوبكې: «تاباقەت ئەل شافىئىييە ئەل كۇبرا» 5 ـ جىلد 466 ـ ، 495 ـ بەتلەر.
[22] ئىبن خالدۇن: «مۇقەددىمە» 466 ـ ، 495 ـ بەتلەر
[23] «ئىشارەت ۋە تەنبىھەت شەرھى» 1 ـ جىلد 162 ـ بەت.
[24] «ئەل مەھابىس» 1 ـ جىلد 11 ـ ، 16 ـ بەتلەر.
[25] يۇقىرىقى كىتاب: 1 ـ جىلد 25 ـ ، 26 ـ بەتلەر.
[26] يۇقىرىقى كىتاب: 1 ـ جىلد 245 ـ ، 246 ـ بەتلەر.
[27] يۇقىرىقى كىتاب: 1 ـ جىلد 376 ـ بەت.
[28] يۇقىرىقى كىتاب: 1 ـ جىلد 470 ـ بەت. «مۇھاسسال» 127 ـ ، 128 ـ بەتلەر.
[29] يۇقىرىقى بايانغا قارالسۇن 227 ـ بەت.
[30] ۋات: «ئىسلام پەلسەپىسى ۋە ئىلاھىيىتى» 153 ـ ، 154 ـ بەتلەر. برۇنىسشۇىگ ۋە ۋون گرونېبائائۇم: «ئىسلام تارىخىدىكى كلاسسىزم ۋە مەدەنىيەتنىڭ چېكىنىشى» 93 ـ ، 95 ـ بەتلەر.
[31] يۇقىرىقى بايانغا قارالسۇن، 304 ـ بەت.
[32] ئىبن خالدۇن: «ئىبن خالدۇننىڭ شەرققە سەپەر قىلىشى» 15 ـ ، 16 ـ بەتلەر.
[33] يۇقىرىقى كىتاب: 58 ـ بەت. روسەنسال تەرجىمە قىلغان «ئىبن خالدۇننىڭ ‹مۇقەددىمە› سى» گە قارالسۇن، 61 ـ بەت.
[34] «ئىبن خالدۇننىڭ شەرققە سەپەر قىلىشى» 62 ـ ، 63 ـ بەتلەر.
[35] يۇقىرىقى كىتاب: 229 ـ بەت.
[36] يۇقىرىقى كىتاب: 366 ـ ، 367 ـ بەتلەر؛ مەھدى: «ئىبن خالدۇننىڭ تارىخىي پەلسەپىسى» 58 ـ ، 59 ـ ، بەتلەر.
[37] مەككارىي: «نەپسى ئەل تىب» 8 جىلد، 286 ـ ، 287 ـ بەتلەر. مەھدى: «ئىبن خالدۇننىڭ تارىخىي پەلسەپىسى» 35 بەت.
[38] ئېسكورىئال قوليازمىسى: 1614.
[39] «مۇقەددىمە» 514 ـ ، 519 ـ بەتلەر.
[40] يۇقىرىقى كىتاب: 514 ـ بەت.
[41] يۇقىرىقى كىتاب: 515 ـ بەت.
[42] يۇقىرىقى كىتاب: 516 ـ بەت.
[43] يۇقىرىقى كىتاب: 517 ـ بەت.
[44] يۇقىرىقى كىتاب: 518 ـ بەت.
[45] يۇقىرىقى كىتاب: 519 ـ بەت. ئىبن خالدۇن ئىبن سىنانىڭ «باشلىنىش ۋە ئاخىرلىشىش» ناملىق كىتابىدىن نەقىل ئالغان. يۇقىرىقى بايان 145 ـ بەتكە قارالسۇن.
[46] «مۇقەددىمە» 519 ـ بەت.
[47] يۇقىرىقى كىتاب: 521 ـ بەت. 143 ـ بەت.
[48] ئىقلىم نەزەرىيىسى توغرىسىدا ئىبن خالدۇن مەسئۇدى، گېرىن ۋە كىندىنى تىلغا ئالغان («مۇقەددىمە» 87 ـ بەت).
[49] يۇقىرىقى كىتاب: 37 ـ بەت.
[50] يۇقىرىقى كىتاب: 44 ـ بەت.
[51] يۇقىرىقى كىتاب: 44 ـ ، 187 ـ بەت.
[52] يۇقىرىقى كىتاب: 190 ـ ، 191 ـ بەتلەر.
[53] يۇقىرىقى كىتاب: 86 ـ ، 87 ـ بەتلەر.
[54] يۇقىرىقى كىتاب: 120 ـ ، 121 ـ بەتلەر.
[55] يۇقىرىقى كىتاب: 143 ـ ، 144 ـ بەتلەر ۋە 157 ـ بەت.
[56] يۇقىرىقى كىتاب: 171 ـ بەت.
[57] يۇقىرىقى كىتاب: 175 ـ ، 176 ـ بەتلەر.

ئون ئىككىنچى باب

پىقىنتقى ۋە ھازىرقى زاماندىكى يۈزلىنىش

1. مودېرنىزم روھىنىڭ شەكىللىنىشى:

جامالىدىن ئافغانى ۋە مۇھەممەد ئابدۇھ

سۆھبەتداشلىرىمىز شىرازنىڭ قەدىمىي ئىشراقىيە مۇتەپەككۇرلىرى ئەملىگە ئاشۇرغان پەلسەپە بىلەن ئىسلاھىيەت ئوتتۇرىسىدىكى ئەڭ ئاخىرقى ئىناق بىرلىك ئىراندا پەلسەپە ئۇچۇن مۇقىم ئورۇن تەييارلاپ، مۇسۇلمانلار تۇپرىقىدا «مودېرنىزم» نىڭ ئەۋج ئېلىشى ئۇچۇن زېمىن ھازىرلىدى. ئىسلام ئىدىيىسى (بولۇپمۇ شىئە مەزھىپى شەكىللىرىدىكى) نىڭ داۋاملىشىشى ھازىرقى زاماندىكى ئەڭ بۈيۈك جەڭچى سەدىرىددىن شىرازى ۋايىغا يەتكۈزگەن ئىشراقىيە ئەنئەنىسىدە چىڭ تۇرغان ئۇزۇن بىر قاتار پەيلاسوپ ـ ئىلاھىيەتشۇناسلار تەرىپىدىن گەۋدىلەندۇرۇلدى. ئىسلام تارىخىدىكى تۇنجى ھەقىقىي مودېرنىست مۇتەپەككۇر جامالىدىن ئافغانى مەلۇم دەرىجىدە ئوخشاش بىر ئەنئەنىنىڭ مەسۇلى ۋە ئىسلامنى XIX ۋە XX ئەسىرگە باشلاپ ئەكىرگەن لېبېرالىزم (ئەركىنلىك) روھىنىڭ خەۋەرچىسى ئىدى.

ئىرانىنىڭ ئاسئاداباد ياكى ئۆزىنىڭ ئېيتىشىغا قارىغاندا، ئافغانىستانىنىڭ ئاسئاداباد كەنتىدە 1839 ـ يىلى دۇنياغا كەلگەن جامالىددىن ئائىلىسىدىكىلەر بىلەن بىرلىكتە كازۋىنغا، كېيىن تېھرانغا كەلگەن. بۇ يەردە زامانىسىنىڭ ئەڭ داڭلىق شىئە مۇتەپەككۇرى بولمىش ئاقاسىد سادىقتىن دەرس ئالغان. تېھراندىن شىئە مەزھىپى تەتقىقات مەركەزلىرىدىن بىرى ـ ئىراقنىڭ نەجەف شەھىرىگە كېلىپ، بۇ يەردىكى ئالدىنقى قاتاردىكى ئىلاھىيەتشۇناس ۋە ئالىم مۇرتازا ئەنسارىنىڭ شاگىرتى سۈپىتىدە تۆت قېتىم ـ يازنى ئۆتكۈزگەن. 1853 ـ يىلى ئۇ ھىندىستانغا سايا‌ھەتكە بارغان ۋە بۇ يەردە ياۋروپا ئىلىملىرىنى ئۆگىنىشكە تونۇشتۇرۇلغان. ئۇنىڭ سايا‌ھەتلىرى ئاخىرىدا ئۇنى دۇنيانىڭ تۆت بۇرجىكىدە، يەنى ھىجاز، مىسىر، يەمەن، تۈركىيە، روسىيە، ئەنگلىيە ۋە فرانسىيىدە جاھان كەزدۈرگەن. بۇ سايا‌ھەتلەردىن ئەڭ خاتىرىلەشكە ئەرزىيدىغانلىرىدىن بىرى، ئۇنىڭ 1869 ـ يىلىدا مىسىرغا قىلغان زىيارىتى ۋە قىسقا مۇددەت تۇرغاندىن كېيىن ئىستانبۇلغا بارغاندىكى زىيارىتى ئىدى. ئۇ ئىستانبۇلغا بارغاندا دەسلەپتە قىزغىن ۋە سەمىمي كۈتۈۋېلىشقا مۇيەسسەر بولغان. بىراق ئۇزۇن ئۆتمەي، ھەسەتخورلۇق ۋە گۇمانخورلۇق تۇپەيلى ئوسمان ئىمپېرىيىسىنىڭ پايتەختىدىن قوغلانغان. 1871 ـ يىلى ئۇ مىسىرغا كېلىپ ئولتۇراقلىشىپ سەككىز يىل تۇرغان. بۇ مەزگىلدە ئۇ مىسىر ئىلىم ساھەسىدىكى زور ئەقلىي ۋە سىياسىي تەسىرلەرگە قارىتا يەكۈن چىقىرىشقا باشلىدى. ئۇنىڭ مىسىردىكى شاگىرتلىرى ئىچىدە ئەدەب ئىسھاق كەبىنى داڭلىق يازغۇچىلار، ئەرەبى پاشا كەبى بىر تۈركۈم سىياسىيونلار قاتارلىقلار بار ئىدى. بىراق ئۇنىڭ ئەڭ داڭلىق شاگىرتى ۋە قىيامەتلىك ئاغىـ

نىسى، يېقىن شەرق مودېرنىزم ھەرىكىتىنىڭ يەنە بىر تۈۋرۈكى بولمىش مۇھەممەد ئابدۇھ ئىدى.[2]

ئۇنىڭ يەنە بىر مۇھىم زىيارىتى پارىژغا بارغانلىقى ئىدى. بۇ يەردە 1884 ـ يىلى ئۇ مۇھەممەد ئابدۇھ بىلەن بىرلىكتە پۈتۈن مۇسۇلمانلارنى ئىتتىپاقلىشىپ بىرلىشىشكە ۋە خەلىپە تۈزۈمىنى ئەسلىگە كەلتۈرۈشكە چاقىرىدىغان كۈچلۈك قوزغىتىش خاراكتېرىدىكى «مۇستەھكەم تۇتقۇچ» نامـلىق ژۇرنالنى چىقىرىشقا باشلىدى. ئۇ يەنە پارىژدا فرانسىيىلىك پەيلاسوپ ۋە تارىخشۇناس ئېرنىست رېنان بىلەن تونۇشتى ۋە ئۇنىڭدا چوڭقۇر تەسىرات قالدۇردى. ئۇنىڭ بىلەن سۆھبەتلەشكەندە رېنان (رېناننىڭ ئىبن سىنا ئەسەرلىرى توغرىسىدىكى بايانلىرى يۇقىرىدا تىلغا ئېلىپ ئۆتۈلدى) ئۆزىنى ئۇزۇن ۋاقىت كۆرۈشمىگەن يېقىن دوستى بىلەن پاراڭلاشقاندەك، بىر نەچچە ئەسەر ئىلگىرىكى ئىبن سىنا ۋە ئىبن رۇشىدنىڭ ئەقلىيچىلىق ۋە ئەركىن پىكىرچىلىك چاقىرىقلىرىنى يەنە ئاڭلىغاندەك ھېس قىلغان.[3] 1892 ـ يىلى ئۇ ئىككىنچى قېتىم ئىستانبۇلغا كېلىپ، سۇلتان ئابدۇلھەمىدنىڭ يۈكسەك ئېتىبارىغا ئېرىشتى. سۇلتان ئۆزى تەشەببۇس قىلغان پانئىسلامىزم ھەرىكىتى ئۈچۈن، ئافغانىينى تالانتلىق زىيالىي سۈپىتىدە كۆرۈپ، تەشۋىقاتچىلىق قىممىتىنى ئېتىراپ قىلدى. بىراق، سۇلتاننىڭ بۇ ئالىم بىلەن بولغان دوستلۇقى مۇسۇلمانلار دۇنياسىنى بىر ـ بىرىدىن بىراقلاشتۇرغان قىساسچىلىق، ھەسەتخورلۇق ۋە ئىختىلاپلار تۈپەيلى ئۇزۇنغا بارمىدى. 1897 ـ يىلى ئافغانى بوغۇز ئوپراتسىيىسى تۈپەيلى قوزغالغان ئەگەشمە كېسەللىك سەۋەبىدىن قازا قىلدى. ئەمما بەزى ماتېرىياللاردا ئۇنى زەھەرلىنىپ ئۆلگەن دېيىلگەن.[4]

ئۇنىڭ تەرجىمىھالىدا مەلۇم بولغىنىدەك، ئافغانى ماھىيەتتە ھەر قايسى مۇسۇلمان دۆلەتلىرى خەلقلىرىنىڭ ئازادلىقى ۋە تەرەققىياتى ئۈچۈن كۈچلۈك دىنىي قىزغىنلىق تۈرتكىسىدە پارتلاپ چىققان بىر ئىنقىلابچى ئىدى. ئۇنىڭ ياۋروپاغا قىلغان سەپىرى ئۇنىڭغا مۇسۇلمان خەلقلەرنىڭ نادانلىقى ۋە قالاقلىقىنى كۆرسەتتى. ئۇنىڭ سۇلتان ئابدۇلھەمىد بىلەن بولغان پالاكەت دوستلۇقى ئۇنىڭ چەت ئەل ھۆكۈمرانلىقىدىن قۇتۇلغان، بىرلىككە كەلگەن ئىسلام خەلىپىلىكى دۆلىتى غايىسىگە نىسبەتەن ھەقىقىي مەزمۇن ئاتا قىلدى. بۇ نىشان ئوڭۇشسىزلىققا ئۇچرىغان بولسىمۇ، ئۇنىڭ پانئىسلامىزم ۋە مودىرنىزمغا بەرگەن ئەقلىي كۈچى ئۇنىڭ ئىزباسارلىرى، بولۇپمۇ مۇھەممەد ئابدۇھنىڭ ئەسەرلىرىدە ئۆز ئىپادىسىنى تاپتى. بىردەمدىن كېيىن ئۇنىڭ ئىز باسارلىرى توغرىسىدا سۆزلەيمىز.

ئافغانى سىستېمىلىق بىر مۇتەپەككۇر ياكى ئىلاھىيەتشۇناس سۈپىتى بىلەن، ھەقىقىي ھۆكۈمران ئورۇندىكى شەخس سۈپىتىدە باشقىلاردىن ئالاھىدە پەرقلىنىپ تۇرمىغان. ئۇنىڭ ئەسلى پارىسچە يېزىلىپ نەشر قىلىنغان «ماتېرىيالىستلار (ياكى ناتۇرالىستلار) غا رەددىيە» ناملىق ئەسىرى مۇشۇ تۈردىكى مۇنازىرە ئەسەرلىرى ئىچىدىكى چوڭقۇرلۇقى ۋە سەزگۈرلۈكى ئازراق كەمچىل بولغان شارائىت خاراكتېرلىك ئەسەردۇر. ئۇنىڭ بۇ كىتابىدىكى مۇنازىرە مىلتىقى ئاساسلىقى ئۆزى 1879 ـ يىلى ھىندىستاندا زىيارەتتە بولغاندا تونۇشقان ئەخمەدخان (ئۆلۈمى: 1898) نىڭ سىنكىرىتېك (ماسلاشقۇچى) ناتۇرالىزمىغا توغرىلانغان بولسىمۇ [5]، ئەمما ئۇ تورنى بەك كەڭ يېيىۋەتكەن. مەيلى يېپىق، يوشۇرۇن ھالەتتە بولسۇن، ياكى بىۋاسىتە، ئۇدۇل بولسۇن، ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتىنى ئىنكار قىلغانلىكى ماتېرىيالىست ياكى ناتۇرالىستلار (ئۇنىڭ ئىچىدە دېموكرىت بىلەن دارۋېنمۇ بار) نى ئۇ قاتتىق تەنقىد قىلغان.[6]

خۇداغا ئىشەنمەس ماتېرىيالىست ۋە ناتۇرالىست پەيلاسوپلارنى تەنقىد قىلغاندىن كېيىن، ئۇ تېخىمۇ ئىلگىرىلەپ، دىننىڭ مەدەنىيەت ۋە تەرەققىيات ئىشلىرىغا قوشقان مۆلچەرلىگۈسىز زور تۆھپىسىنى دەلىللىدى. دىن ئىنسانغا ئۈچ تۈپ ھەقىقەتنى ئۆگىتىدۇ: (1) يارالمىشلارنىڭ خوجايىنى ئىنساننىڭ پەرىشتىلەرچە ياكى روھىي تەبىئىتى؛ (2) ھەر بىر دىنىي تەشكىلاتنىڭ ئېتىقادىنىڭ باشقا ھەر قانداق تەشكىلاتقا قارىغاندا يۈكسەك ئەۋزەل ئورۇندا تۇرىدىغانلىقى؛ (3) ئىنساننىڭ بۇ

دۇنيادىكى ھاياتنىڭ ئۆزى ھامان ئەڭ ئاخىرىدا باردىغان پۇتۇنلەي غەم ـ قايغۇسىز ئالەمدىكى يۇكسەك ھاياتنىڭ ھازىرلىقىدىن باشقا ئىش ئەمەسلىكىنى ئىدراك قىلىش.

بىرىنچى ھەقىقەت ئىنساندا ھايۋانىي ئىستەكلىرىنىڭ ئۇستىدىن بىر خىل كۈچلۈك ئىنتىلىش پەيدا قىلىپ، ئىنسانىي ھەمراھلىرى بىلەن تىنچ بىرلىكتە چىقىشىپ ياشايدىغان، ھايۋانىي ھەۋەسلىرىنى تىزگىنلەيدىغان ئىشتىياق پەيدا قىلىدۇ. ئىككىنچى ھەقىقەتتىن، مىللەتلەر ئارىسىدا رىقابەت پەيدا بولىدۇ. چۈنكى مىللەتلەر بۇ ھەقىقەتنى رېئاللىققا ئايلاندۇرۇشتا ئۆزلۈكسىز تىرىشىپ، ئۆزلىرىنىڭ تەقدىرلىرىنى ئىسلاھ قىلىپ، ئىلىم ئۆگىنىشكە رىغبەتلەندۈرۈلىدۇ ۋە مەدەنىيلىكنىڭ ئالامىتى بولغان ھۈنەر ۋە تېخنىكا، ماھارەت جەھەتلەردىن تەرىبىيلىنىدۇ.

ئۈچىنچى ھەقىقەت ئىنساندا ئۆزىنىڭ ئەڭ ئاخىرىدا نىجاتلىققا ئېرىشىشتەك كۈچلۈك ئارزۇ-سىغا يېتىش ئۈچۈن ئەڭ يۇكسەك ئالەمگە ئىنتىلىش، نەپسىنى ئىنسان تەبىئىتىنىڭ مەيىللىرى-دىكى بارلىق رەزىللىك، پەسكەشلىك ۋە ئاداۋەتخورلۇقتىن تازىلاش ۋە تىنچ، ئادالەت ۋە مۇھەببەت ئىچىدە ياشاش ئارزۇسىنى پەيدا قىلىدۇ.

بۇنىڭدىن باشقا، دىن ئۆزىنىڭ ئەھلىدە ئۈچ خىسلەتنى يېتىلدۈرىدۇ: (1) ئېپپەت. بۇ ئۇلارنى رەزىل قىلمىشلاردىن چەكلەپ تۇرۇشقە يېتەكلەيدۇ؛ (2) ئىخلاسمەنلىك. بۇ ساغلام جەمئىيەتنىڭ كا-پالىتى؛ (3) راستچىل، سەمىمىيلىك. بۇنىڭسىز ئىنسانلار جەمئىيىتى ماھىيەتتە مۇمكىنسىزدۇر.

ئەگەر بىز بۇ تەھلىلىمىزنى دۇنيادىكى ئاساسلىق مىللەتلەرگە تەدبىقلىساق شۇنى كۆرىمىزكى، ئۇلارنىڭ بۈيۈكلۈكى ھەر زامان يۇقىرىقى خىسلەتلەرنى ئۆزلەشتۇرگەنلىكىنىڭ بىر نەتىجىسى بو-لۇپ كەلدى. مەسىلەن، گرېكلەر گەرچە بىر قەدەر كىچىك مىللەت بولسىمۇ، ئەمما يۇقىرىقى ئار-تۇقچىلىقلار تۈپەيلى، ئۇلار كۈچلۈك پارىس ئىمپېرىيىسى (پېرسىيە) گە باتۇرلارچە قارشى تۇرالىدى ۋە ئەڭ ئاخىرىدا ئۇنى كۆمپەيكۇم قىلدى.[7] بىراق ئۇزۇن ئۆتمەي، ئېپىكوروسنىڭ ماددىچىلىق ۋە لەززەتچىلىك پەلسەپىسى ئىنسانىنىڭ قەدىر ـ قىممىتى ۋە ئۇنىڭ مۇقەددەس تەقدىرى توغرىسىدىكى گرېك چۈشەنچىلىرىنى چىرىتىپ ئۆلتۈردى. نەتىجىدە كىشىلەر ھاياسىزلىشىپ، ئەخلاقىي جەھەت-تىن چۈشكۈنلەشتى، گرېكلەر ۋەيران بولۇپ، ئەڭ ئاخىرىدا رۇملۇقلارغا قۇل بولدى.

ئوخشاشلا، ئىنتايىن قالتىس مىللەت ـــ قەدىمىي پارىسلار مەزدەئىزمنىڭ ئەۋج ئېلىشى بىلەن، ئوخشاشلا كەينىگە چېكىنىپ، ئەخلاقىي جەھەتتىن قانتىق چۈشكۈنلىشىپ، ئاخىرىدا ئەرەبلەر تەرىپىدىن بويسۇندۇرۇلدى.

ئىسلام ئىمپېرىيىسىنىڭ ئۆزى ئوخشاشلا ساغلام ۋە مۇستەھكەم دىنىي ئاساس ئۇستىدە يۈك-سەلگەنىدى. بىراق، X ئەسىرگە كەلگەندە، مىسىر ۋە ئىراندا باتىنىيە (ئىسمائىلىيىلەر) سىياقىدا مەيدانغا كەلگەن ماتېرىيالىزم مۇسۇلمان خەلقلەرنىڭ زېھنىگە گۇمان ئۇرۇقى چېچىپ، دىنىي ياكى ئەخلاقىي پەرھىزلەر پەقەت تەشەببۇسكار ئەمەس كىشىلەر ئۈچۈن بەلگىلەنگەن دەپ شۇبھىلەندۈرۈ-لۈپ، دىننىڭ ئەگەشكۈچىلىرىنى خەتەرلىك ئاساستا بۇ پەرھىزلەرنى ئادا قىلىشتىن ئازاد قىلىپ، مۇسۇلمانلارنىڭ ئىمانىنى ئىنتايىن ئاجىزلاشتۇرۇۋەتتى. مۇسۇلمانلار ئۆزىنىڭ ئېسىل ئەخلاقلىرىنى يوقىتىپ، شۇنچىلىك ئاجىزلىشىپ كەتتىكى، ھەتتا بىر ئۇچۇم غەربىي ياۋروپالىقلار (ئەھلى سەلىپ) تەپتارتماستىن ئۇلارنىڭ بېشىغا دەسسەپ، 200 يىلغا يېقىن دەۋران سۈرەلىدى. ئۇنىڭدىن كېيىن، چىڭگىزخاننىڭ ئاتلىرى پۈتۈن ئىسلام مەملىكەتلىرىنى چەيلەپ، شەھەرلىرىنى تالان ـ تاراج قىلىپ، پۈقرالىرىنى قىرغىن قىلالىدى.

رىم ئىمپېرىيىسىنىڭ ھالاكىتىدىن كېيىن، فرانسۇزلار ئىلىم ـ پەن ۋە سەنئەت جەھەتتە ئىلگىرىلەپ، شۇنچىسىز ھەممىدىن ئۈستۈن ئۇرۇنغا چىقىپ، ياۋروپادىكى ئالدىنقى قاتاردىكى مىل-لەتكە ئايلاندى. X VIII ئەسىردە ئۇنىڭ تارىخىدا تۇنجى ئۆزگىرىشلەر يۈز بەردى. بۇ ئەسىردە ۋولتېر بىلەن روسسۇ ئاقارتىش ۋە ھەققانىيەت نامىدا قەدىمكى ئېپىكوروسنىڭ «ناتۇرالىزم» نى يېڭىدىن

تىرىلدۈردى. ئۇلار دىنىي ئېتىقادنى پۈتۈنلەي خۇراپات قاتاردا كۆرۈپ ئەمەلدىن قالدۇردى، ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتىنى ئىنكار قىلىپ، ئۇنىڭ ئورنىغا ئەقىل تەڭرىسىنى دەسسەتتى. ئافغانى ئېيتىدۈكى، دەل مۇشۇ زىيانلىق تەلىماتلار ئەڭ ئاخىردا فرانسىيىنى فرانسىيە ئىنقىلابى دەپ ئاتالغان قانلىق كۈرەشكە سۆرەپ كىردىكى، ھەتتا ناپالېئونمۇ دۆلەتنى ئىنقىلاب ئىچىدىن قوتۇلدۇرۇپ چىقىشقا قادىر بولالمىدى. بۇنىڭغا ئەگىشىپ كەلگىنى ھەمىشە ئاجىزلىشىش ۋە ھالاكەت، شۇنداقلا XIX ئەسىردىكى بىر قەدەر زور بەختسىزلىك، بولۇپمۇ سوتسىيالىزمنىڭ بارلىققا كېلىشى ۋە پروسىيىنىڭ فرانسىيىنى ئىشغال قىلىشى كەبى پالاكەتلەر بولدى.[9]

ئافغانى ئوخشاش ئەخلاقىي ـ پەلسەپىۋى كاتېگورىيىلەرنى XIX ئەسىردىكى نېگىلىزم (ئىنكارچىلىق)، سوتسىيالىزم ۋە كوممۇنىزمغا تەتبىقلاش ئارقىلىق ياۋروپا تارىخىدىن بۇ چۈشەنچىلەرنى يەكۈنلەپ چىقتى. ئۇلار ئېزىلگۈچى ۋە مەزلۇملارنى يۆلەشنى باھانە ـ سەۋەب قىلىپ، بارلىق ئىمتىيازلارنى بىكار قىلىش ۋە بارلىق شەخسىي مۈلۈكلەرنى كوممۇنانىڭ ئىختىيارىغا ئۆتكۈزۈشنى ماختاپ كۆككە كۆتۈردى. بۇ جەريانداا قانچىلىك قانلارنىڭ تۆكۈلگەنلىكى، ھەققانىيەت ۋە باراۋەرلىك نىقابى بىلەن ئۇلارنىڭ قانچىلىك پىتنە ـ ئېغۇا تارقاتقانلىقى ھەممەيلەنگە ئايان. ئۇلارنىڭ دىن ۋە پادىشاھلىق تۈزۈم (مۇنارخىيە) گە قىلغان ھۇجۇمى بارلىق ئىقتىسادىي مۈلۈكلەر تەبىئەتنىڭ ھەددىيسىدۇر. بۇلارنى شەخسىي ئىگىلىۋېلىش «تەبىئەت قانۇنى» غا خىلاپلىق قىلغانلىقتۇر، دېگەن ئاساستىن كەلگەن. ئۇلارنىڭ جارچىلىرى پۈتكۈل ياۋروپادا، بولۇپمۇ روسىيىدە ئىنتايىن ئاكتىپ. ئەگەر ئۇلارنىڭ كۆچى ئۇلغىيىپ كەتسە، بۇ چاغدا پۈتكۈل ئىنسانىيەت نەسلى قۇرۇش (يوقىلىش) تەھدىتىگە دۇچ كېلىدۇ. «ئاللا بىزنى بۇلارنىڭ رەزىل سۆز ۋە ھەرىكەتلىرىدىن يىراقلاشتۇرۇپ، ئۆز پاناھىدا ساقلىسۇن.»[10]

دىنىي ـ ئەخلاقىي ئەمەللەرنىڭ مىللەتنىڭ گۈللىنىش ـ ھالاكىتىدە ئوينىغان رولى توغرىسىدىكى بۇ تەھلىل ئۆزىنىڭ باغلىنىشچانلىقى ۋە ئۇنىڭغا سىڭىپ كەتكەن دىنىي ئېچىنىش تۇيغۇسى بىلەن داڭلىق. كىشىنى ھەيران قالدۇرىدىغىنى شۇكى، ئافغانى ھۇجۇم قىلغان XIX ئەسىر «ناتۇرالىست» لىرى بولسا ياۋروپا تېگىلىستلىرى ۋە سوتسىيالىزمچىلىرى، ئۇلارنىڭ ئەجدادى بولسا فرانسىيە ئىنقىلابىنىڭ ئالدىدىكى ئەركىن پىكىرچىلەردۇر. ئافغانى گەرچە «مۇستەھكەم تۈزۈمچۈچ» ژۇرنىلىدا ئۆز نىيىتىنىڭ ھىندىستان تەبىئەتچىلىرىنى تەنقىد قىلىش ئىكەنلىكىنى ئېيتقان بولسىمۇ، ئەمما كونتېكستتا ئۇلار ئېنىق تىلغا ئېلىنمىغان. ئافغانىنىڭ مەقسىتى ئېنىقكى، «ناتۇرالىزم» نى ئومۇمىي نەزەرىيە سۈپىتىدە تەنقىد قىلىش ئارقىلىق، ھىندىستان تەبىئەتچىلىرىنى نەزەرىيە جەھەتتىن پۈت تىرەپ تۇرالماس قىلىۋېتىشتىن ئىبارەت.

ئۇنىڭ تەھلىلىنىڭ قىزىقارلىق بىر ئالاھىدىلىكى شۇكى، بۇ تەھلىل تايانغان تارىخ نەزەرىيىسى ۋە «دىن ئىنسانىيەتنى تەرەققىياتقا ئۈندەيدىغان كاتالىزاتور رولىنى ئويناىدۇ» دېيىلگەن. بىراق ناھايىتى ئەجەبلىنەرلىك بولغىنى، ئافغانى دىننى ھەر قانداق تەبىئەتتىن تاشقىرى مەزمۇنىدىن خالىي ئەقلىي ئېتىقاد سىستېمىسىغا تۆۋەنلەتتى. ئۇ مۇنازىرە قىلىپ ئېيتىدۇكى، ھەقىقىي دىنىي ئەقىدىلەر جەزمەن توغرا دەلىل ۋە ئۇنۇملۇك ئىسپات ئۈستىدە بولۇشى، قەدىمكىلەرنىڭ سۇبھىلىك فانتازىيە خىياللىرى، تەشەببۇسلىرى بولماسلىقى كېرەك.[11] ئىسلامنىڭ ئەۋزەللىكى ئۇنىڭ ئۆز ئېتىقادچىلىرىنى دەلىلسىز ھېچ نەرسىنى قوبۇل قىلماسلىققا ئەمىر قىلغانلىقى ۋە ھاۋايى ـ ھەۋەسلەرگە ئەگىشىپ تۈيۇق يولغا كىرىپ قېلىشتىن ئاگاھلاندۇرغانلىقىدۇر:

«بۇ دىن ئۆز ئىخلاسمەنلىرىنى ئىمان ئاساسلىرى ئۈچۈن ئېنىق دەلىل ئىزدەشكە ئەمىر قىلغان. بۇ تۈپەيلى ئۇ دائىم ئەقىلگە خىتاب قىلار ۋە ھۆكۈملىرىنى ئەقىل ئۈستىگە بىنا قىلار. ئۇنىڭ سۈرە ـ ئايەتلىرىدە ئوچۇق بىر شەكىلدە ئىنسان بەخت ـ سائادىتىنىڭ ئەقىل ۋە بەسىرەتنىڭ مەھسۇلى، بەدبەختلىك، ھالاكەت ۋە جاھالەتنىڭ ئەقىلگە ئېتىبار بەرمەسلىك، ئەقىل ۋە بەسىرەت نۇرىنى

ئۆچۈرۈشنىڭ نەتىجىسى ئىكەنلىكى سۆزلەنگەن.»[12]

ئىسلامنىڭ ھىندى دىنىدىن تارتىپ خرىستىئان دىنى ۋە زەردۇشتلۇققا قەدەر باشقا دىنلاردىن ئۇستۇنلۇكىنىڭ ئالامىتى ئۇنىڭ ئاساسىي ئەقىدىلىرىنىڭ تامامەن ئەقىلگە ئۇيغۇنلۇقى ۋە ھەر قانداق سىرلىق تەركىبلەردىن خالىيلىقىدۇر. ئافغانىنىڭ ئەقىدىسىنىڭ «ئەقلىيلىقى» چۈشەنچىسىنىڭ تامامەن زامانىۋى ئىكەنلىكى ئوچۇق كۆرۈنىدۇ. ئۇنىڭ ئاساسلىقى ھەنبەلىيلەر، ئەشئەرىيلەر ۋە سوپىلار ئىپادىلىگەن دىنىي ئىبادەتتىكى تەبىئەتتىن تاشقىرى تەركىبلەرگە ئائىت ئەنئەنىۋى چۈشەنچىسىنى ئەمەلدىن قالدۇرۇشمۇ ئوخشاشلا ناھايىتى روشەندۇر. ھەتتا ئىسلامىيەتنىڭ دەسلەپكى دەۋرىدىكى ئەقلىيچى گۇرۇھ مۇئتەزىلىيلەرمۇ بۇ بىر قەدەر ئاشقۇن ئىدىيىلەردىن ساقلانغانىدى.

ئەقلىيچىلىك ئىبن راۋاندىدىن باشلاپ ئەبۇل ئالاغا قەدەر باشقا مۇسۇلمان مۇتەپەككۇرلارنىڭ دىنىي ئېتىقاد زۆرۈر ئەمەس ياكى سەۋەبسىز دەپ ئىنكار قىلىشقا يېتەكلىگەنىدەك، ئافغانىنىڭ يەتەكلىيەلمىدى. ئەكسىچە، خۇددى بىزنىڭ تەھلىلىمىزدە بايان قىلىنغانىدەك، دىن ھەقىقىتىنىڭ شەخسىنىڭ ئەخلاقى ۋە ئىنسانىيەت مەدەنىيىتىنى شەكىللەندۈرۈش جەھەتتە كەم بولسا قەتئىي بولمايدىغان مۇھىم تەركىب ئىكەنلىكىنى تامامەن ھېس قىلغانىدى. ئىسلامنىڭ ئەقلىيلىكى ۋە مەدەنىيەت دائىرىسى (دۇرۇس، ئۇ ھەر قانداق تەبىئەتتىن تاشقىرى ئۇنسۇرلاردىن مەھرۇم قىلىنغان)

X X ئەسىردە ئىسلام مودىرنىزمى بايانلىرىدا يېتەكچى تېمىغا ئايلاندى.

ئافغانى 1871 ـ يىلى مىسىرغا قىلغان ئىككىنچى قېتىملىق زىيارىتىدە يېقىن شەرقتە دىن ئاساسلىرىنى سۆزلىگۈچى ھەقىقىي تەبلىغچى، كېيىنچە ئۆزىنىڭ ئەڭ بۈيۈك ئىز باسارىغا ئايلانغان ئەللامە مۇھەممەد ئابدۇھ بىلەن تونۇشتى. 1849 ـ يىلى مىسىردىكى ماھاللەت ناسىردا دۇنياغا كەلگەن مۇھەممەد ئابدۇھ كېيىن تانتاغا كۆچۈپ بېرىپ ئەنئەنىۋى شەكىلدىكى تىلشۇناسلىق ۋە دىنىي ئىلىملەرنى ئۆگەنىدى.[13] گەرچە ئۇ دەسلەپتە ئۆگىنىشتىن يەكلا بىزار بولغان بولسىمۇ، تانتادا ئۇ ئەڭ ئاخىرى ئۆز ھاياتىغا چوڭقۇر تەسىر كۆرسەتكەن تۇنجى ئۇستازى شەيخ دەرۋىش بىلەن ئۇچراشتى. 1866 ـ يىلى ئىسلامىي ئىلىملەرنىڭ قەدىمىي بۈيۈك مەركىزى بولمىش ئەزھەر ئۇنىۋېرسىتېتىغا كىرىپ بۇ يەردە تۆت يىل تۇردى. بىراق ئۇزۇن ئۆتمەيلا ئۇ بۇ يەردىكى كونا دەرسلىكىلەر ۋە ۋاقتى ئۆتكەن تەربىيىلەش مېتودلىرىغا قاراپ، ئارزۇلىرى بېتچىت بولغانىدەك تۇيغۇغا كېلىپ قالدى. دەرسلىكىلەردىكى ئەڭ چوڭ بوشلۇق ئىلاھىيەت ۋە پەلسەپە جەھەتتە ئىدى. بۇ ئىلىملەرگە ئەھمىيەت بېرىدىغان ئىران ئەنئەنىسىنى كۆتۈرۈپ چىققان ئافغانى ئەزھەردە بىدئەت ھېسابلانغان بۇ ئىلىملەرنى ئوچۇق سۆزلەش بىلەن ئۆزىنىڭ مىسىردىكى تەلىمىنى باشلىدى.[14] مۇھەممەد ئابدۇھ دەسلەپتە چەتتىن كەلگەن بۇ ئوقۇتقۇچىغا قىزىققان بولسىمۇ، ئەمما بۇ خەتەرلىك ئىلىملەرنى ئۆگىنىشتىن ئاۋۋال شەيخ دەرۋىشنىڭ پىكرىنى ئالدى. بۇ سوپى مۇئەللىم ئۇنىڭ قورقۇنچىسىنى يەڭگىللىتىپلا قالماستىن، بەلكى ئۇنى پەلسەپە (ھېكمەت) ۋە ئىلمىنىڭ ئاللانى بىلىش ۋە ئۇنىڭغا بەندىچىلىك قىلىشقا يېتەكلەيدىغان ئەڭ بىخەتەر يول ئىكەنلىكىگە ئىشەندۈردى. پەقەت نادان ـ جاھىللار ياكى پاسىقلار كەبى ئاللانىڭ قەنىم دۈشمەنلىرىلا بۇ ئىلىملەرنى بىدئەت دەپ قارايدۇ.[15]

ئافغانىنىڭ مۇھەممەد ئابدۇھقا بەرگەن تەلىمى مەنتىقە، ئىلاھىيەت، ئاسترونومىيە، مېتافىزىكا، بولۇپمۇ ئىشراقىيە جەھەتتىكە تىئوسوفىيە بىلىملىرىگە مەركەزلەشكەن ئىدى.[16] يۇقىرىقى ئاساسىي ئىلىملەردىن باشقا، بۇ بىلىمى مول ۋە چوڭقۇر ئۇستاز ئۆز تالىپلىرىغا ئىلگىرىكى تەسەۋۋۇپ قىزىقىشىنىڭ كېيىنچە سۇسلىشىپ كېتىشىگە سەۋەب بولغان ئىجتىمائىي روھنى سىڭدۈردى. بۇنىڭدىن بۇرۇن، ئۇمۇمىيۈزلۈك پەرۋاسىزلىق ۋە ۋەكىللەر تۇرۇمىنىڭ يوقلۇقى تۇپەيلى، مىسىردا ئىجتىمائىي ئىشلاردا ئۇمۇمنىڭ ئىشلىرىغا كۆڭۈل بۆلۈش يوق دېگۈدەكلا ئىدى. ئافغانى تالىپلىرىغا ھۆر ئىپادە روھىنى ئۆگىتىپلا قالماستىن،بەلكى مىسىردا ئاكتىپ ھالدا مىللىي ۋە پىكرىي ئازادلىق ھەرىكىتىنىڭ ئاۋانگارتى بولدى. مۇھەممەد ئابدۇھ ئافغانىنىڭ ھازىرقى زامان مىسىردىكى

ئەقلىي ئويغىنىشنىڭ خەۋەرچىسى ئىكەنلىكىنى ئېنىق تونۇپ يەتكەنىدى.[17] ئافغانىستاننىڭ تەسەۋ-ۋۇپقا قىلغان ھېسداشلىقى ئۇنى تالىپلىرىنىڭ ئىشەنچىسىگە ئېرىشتۇردى ۋە ئەڭ ئاخىرىدا ئۇنى تەسەۋۋۇپ خاھىشى زەيپانە روھلاردا پەيدا قىلغان ئېغىر ئۇيقۇلۇق ھالەتتىن ئويغاتتى. بىراق، ئۇنىڭ تەرجىمھالىنى يازغان مۇئەللىپ ھەم شاگىرتى مۇھەممەد رەشىد رىزا ئۇنىڭ تۇنجى سوپى ئۇستازى شەيخ دەرۋىشنىڭ ئۇنى ئىجتىمائىي مەسىلىلەرگە ئاكتىپ قاتنىشىش بولمىش تەسەۋۋۇپ مۇقەددە-مىسى بىلەن شۇغۇللىنىشقا ئىلھاملاندۇرۇش جەھەتتە ئويىنىغان رولىنى دىققەت قىلغان.[18]

مۇھەممەد ئابدۇھ ئۆزىنىڭ ئوچۇق تەبلىغلىرىدە، ئۆزىنى ئەنئەنىدىن چەتنەپ كەتتى دەپ ئە-يىبلىگۈچى ئەكسىيەتچى ئىلاھىيەتشۇناسلار بىلەن ئۆزۈن ئۆتمەيلا توقۇنۇشۇپ قالدى. ئۇنىڭ ئەزھەر ئۇنىۋېرسىتېتىدا سۆزلىگەن دەرسى نۇرغۇنلىغان ئوقۇغۇچىلارنى ئۆزىگە جەلپ قىلدى. ئەمما ئۇ ئوتتۇرىغا قويغان پەلسەپە، مەنتىقە ھەتتا ئىلاھىيەت جەھەتتىكى تېمىلار بۇ قەدىمىي ئىلىم يۇرتى-دىكى مۇتەئەسسىپ ئۆلىمالارنىڭ گۇمانىنى قوزغىدى. ئۇ بۇ مەسىلىلەرنى مۇھاكىمە قىلغاندا ھەمىشە نوقۇل ئابستراكت ياكى نەزەرىيىۋى سۆزلىمەيتتى. مەسىلەن، ئۇ ئىبن خالدۇننىڭ «مۇقەددىمە» نى دەرسته سۆزلىگەندە، بۇ داڭلىق تارىخشۇناسنىڭ ئانالىزمىنى مىسىرنىڭ ئەينى ئەھۋالىغا تەدبىقلاپ، ئوقۇغۇچىلىرىغا يېڭى بىر خىل مۇستەقىللىق ۋە ئەركىن پىكىر روھىنى سىڭدۈردى.

بۇ پەۋقۇلئاددە بىلىملىك مۇتەپەككۇرنىڭ ھايات ھېكايىسى ۋە ئىجتىمائىي پائالىيەتلىرى توغرىسىدا مۇناسىۋەتلىكلىرىنى سۆزلىگەچ ئۆتكەندىن باشقا، بۇ يەردە ئارتۇق كۆكۈل بۆلمەيمىز. ھۆكۈمەت گېزىتىنىڭ تەھرىرلىكىدىن مائارىپ كومىتېتىنىڭ ئەزاسىغىچە، ئەزھەر ئۇنىۋېرسىتېتى-نىڭ ئىجرائىيە ئەزالىقىدىن مىسىرنىڭ بۈيۈك مۇپتىسى ۋەزىپىسىنى ئۆتىگەنگە قەدەر، ئۇ مىسىر-دىكى ئەقلىي ۋە دىنىي ئويغىنىش جەھەتتە مۇھىم رول ئويناغان. ئۇنىڭ ھاياتىدىكى ئەڭ قىلىي (پىكرى) پائالىيىتىدىكى ئەڭ مۇھىم ۋەقە 1884 ـ يىلى ئافغانى بىلەن بىرلىكتە «مۇستەھكەم تۇتقۇچ» ژۇرنىلىنى نەشىر قىلغانلىقى ۋە كېيىنكى يىلى ھېيرۇتتىكى سۇلتانىيە مەدرىسىدە ئوقۇتۇش بىلەن شۇغۇللانغانلىقىدۇر. ئۇ بۇ يەردە سۆزلىگەن دەرسلەر ئەنئەنىۋى ھالدىكى تىل ۋە باشقا ھەر قايسى پەنلەرنى ئوقۇتۇش مېتودىنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. ئەمما بۇنىڭدىن باشقا ئۇ يەنە پەلسەپە، مەنتىقە ۋە مەدرىس ئىلاھىيىتى(كالام) دىن ئىبارەت ئۇزۇن زامان ئۇنتۇلۇپ كەتكەن دەرسلەرنى ئۆتكەن.[19]

ئىلاھىيەت ئىلمىدىن ھېيرۇتتا ئۆتكەن دەرسلەر، ئۇنىڭ VIII ئەسىردە مۇئتەزىلىيلەر ئۆلىمالىرى باشلىغان ئۇزۇن ئىلاھىيەت رىسالىلىرى زەنجىرىدە مۇھىم بىر ھالقىنى تەشكىل قىلغان ئەڭ سەۋ-تەبىلىق ئەسىرى بولمىش «رىسالە تۇل تەۋھىد» نىڭ مۇھىم مەزمۇنىنى ئاساس قىلغان، بۇ رىسالە ئاللانىڭ بارلىقى، بىرلىكى، سۈپەتلىرى ۋە پەيغەمبەر ئەكەلگەن ۋەھىنى تەتقىق قىلىشتا ئىلاھىيەت ياكى «تەۋھىد ئىلمى» نى ئاساس قىلىپ بەلگىلەشتىن باشلانغان. ئۇ شۇنىڭغا دىققەت قىلغانكى، ئىسلام گۇللىنىشتىن ئىلگىرى ئىلاھىيەت نامەلۇم ئەمەس ئىدى. بىراق ئېسلامىيەتتىن ئىلگىرىكى ئىلاھىيەتشۇناسلار قوللانغان ئىسپات مېتودلىرى مۆجىزىلەر، خىتابى تەقرىز ياكى رۇئايەتلەرگە مۇ-راجىئەت قىلىش كەبى تەبىئەتتىن تاشقىرى ياكى كىشىنىڭ ئەقلى يەتمەيدىغان بىر ھالدىكى ئىسپات شەكىللىرىگە مايىل ئىدى. «قۇرئان» بۇ ھەممىسىنى ئۆزگەرتتى. مىسلى كۆرۈلمىگەن بىر شەكىلدە «ئاللا ئىزنى بەرگەن ياكى بىلىشنى پەرز قىلغان شەيئىنى (ئىشنى) بىلدۈردى. بىراق ئۇنىڭ قوبۇل قىلىنىشىنى ئاددىي ھالدا ۋەھىي شەرتسىلا باغلىمىدى، بەلكى دەلىل ۋە ھۆججەت كەلتۈردى. ئىشەنمىگۈچىلەرنىڭ كۆز قاراشلىرىنى بايان قىلدى ۋە ئەقلىي جەھەتتىن بۇلارغا رەددىيە بەردى.»[20] قىسقىسى، «قۇرئان» ئەقىلنىڭ ھەقىقەتنىڭ ئەڭ ئاخىرقى كېمىچىسى ئىكەنلىكىنى جاكارلىدى ۋە ئەخلاقىي ئەمىرلىرىنى توغرا، ساغلام ئاساس ئۈستىگە بىنا قىلدى. دېمەك، «ئاللا پەي-غەمبىرىگە ۋەھىي قىلغان مۇقەددەس كىتابتا، ئەقىل بىلەن دىن ئەڭ دەسلەپتە بىللە ئالغا ئىلگىرى-لىگەن ئىدى.»[21] شۇڭا مۇسۇلمانلار ئاللانىڭ بارلىقى، پەيغەمبەر ئەۋەتىشى، نۇبۇۋۋەت ۋە ۋەھىگە

ئالاقىدار ئىشلارنى ئىدراك قىلىش ۋە ئۇنىڭغا تايىنىش كەبى ئىمان خۇسۇسلىرىنى قوبۇل قىلىش جەھەتتە ئەقىلنىڭ كەم بولسا قەتئىي بولمايدىغانلىقىنى تونۇپ يەتكەن. ئۇلار يەنە گەرچە بۇ خۇسۇسلارنىڭ ئىچىدە بەزىلىرى ئەقىلنىڭ ئىقتىدارى دائىرىسىدىن ئۈستۈن بولسىمۇ، ئەمما بۇلارنىڭ ئەقىل بىلەن ئۆز ئارا زىت ئەمەسلىكىنى ھېس قىلغان.

بىر زامانغا كەلگەندە، ئالدى بىلەن سىياسىي ئىختىلاپلار، ئارقىدىن ئىلاھىيەتتىكى مۇنازىرىلەر ئىسلام قوشۇنلىرىنى پارچىلاشقا باشلىدى. ۋاسىلنىڭ ھەسەن بەشرىگە قارشى تۇرۇشى ۋە بۇنىڭ نەتىجىسىدە مۇئتەزىلىيلەر مەزھىپىنىڭ شەكىللىنىشى بىلەن ئىلاھىيەت مۇنازىرىسى ئوت ئالدى. ئەڭ ئاخىرىدا ئەشئەرىيلەر، مۇئتەزىلىيلەرنىڭ ئاشقۇن ئەقلىيچىلىكى بىلەن ئۇلارنىڭ رەقىبى كونسېرۋاتىزم ئوتتۇرىسىدىكى مۇرەسسەنى ئەمەلگە ئاشۇرالىشى بىلەن ئەھلى ـ سۇننەت (ئورتو-دوكسال) نىڭ تەشەببۇسچىسىغا ئايلاندى.[22]

ئۇزۇن ئۆتمەي سەھنىدە پەيدا بولغان پەيلاسوپلار ئاساسلىقى ئەقلىي (راتسىئونال) بىلىملەرگە قىزىققان ئىدى. ئۇلارنىڭ ئەقلىي مېتودلىرى «قۇرئان» دا تەۋسىيە قىلىنغان ئەقلىيچىلىككە ئويغۇن بولغانلىقى سەۋەبلىك دىن ئەھلى ئۇلارنى كەڭ قۇچاق ئېچىپ قارشى ئالدى. بىراق، كېيىنچە ئىككى سەۋەب تۈپەيلى ئۇلارنىڭ ئورنى زىيانغا ئۇچرىدى: (1) گرېك پەيلاسوپلىرى، بولۇپمۇ پلاتون بىلەن ئارىستوتېلنى ھەددىدىن ئارتۇق ماختاپ ئۇچۇردى ۋە قىلچە تەنقىدسىز ھالدا مۇشۇ پەيلاسوپلارنىڭ يۆنىلىشىگە ئەگىشىپ مېڭىۋەردى. (2) ئۇلار ئەينى چاغدىكى ئىلاھىيەت بەس ـ مۇنازىرىسىگە چۆكۈپ كېتىپ، كەڭ خەلقنىڭ غەزىپىنى قوزغاپ قويىدى.

غەززالىي ئۆز ۋاقتىدا چەكتىن ئېشىپ كەتكەن پەيلاسوپلارغا كەڭ كۆلەملىك زەربە بەردى. ئوخشىمىغان دىن ۋە پىكىر گۇرۇھلىرى ئارىسىدىكى دۇشمەنلىك ئۇمۇمىيۈزلۈك قالايمىقانچىلىقنى تېخىمۇ كۈچەيتكەن كېينىكى سىياسەتچىلەر تەرىپىدىن تېخىمۇ كەسكىنلىشىپ كەتتى. ئەڭ ئاخىرىدا نادانلىق ۋە جاھالەت ئەۋج ئالدى. «قۇرئان» دا ئاللىقاچان تۇزىتىلگەن دىن بىلەن ئىلىم ئارىسىدىكى ئۇزۇكلۇك يەنە قايتا ئوتتۇرىغا چىقتى.[23]

ئىسلامدىكى ئەقلىيچىلىكنىڭ ئەۋج ئېلىشى ۋە زاۋاللىققا يۈز تۇتۇشى توغرىسىدىكى بۇ تارىخىي تەتقىق، ئۇنىڭدىكى ئەۋزەل ئالاھىدىلىكلەر ۋە ئۇنىڭ كېينىكى زامانىۋى چەمبىرەكتە كەڭرى تارقىلىشى كىشىنىڭ دىققىتىنى ئۆزىگە تارتىدۇ. گەرچە ئەقلىيچىلىك تايانغان ئاساس ئېھتىمال شۇبھىلىك بولسىمۇ، مۇھەممەد ئابدۇھ ئۇنى داۋاملىق ئىسلام ئېتىقادىنىڭ ئاساسلىق ئەقىدىلىرىگە تەدبىقلىدى. مەسىلەن، ئۇنىڭ قارىشىچە، ئىسلام دىنىنىڭ يادروسى ئەقىل ئاساسىغا قۇرۇلغان ۋەھىنى تەكىتلەنگەن شەكىلدە ئاللانىڭ بىرلىكىگە ئىمان ئېيتماقتۇر. ھەر قانداق ھۆكۈم بىر ھۆكۈم ياكى ئەقىدىنى قارىغۇلارچە قوبۇل قىلىش (تەقلىد)، كائىناتتىكى ئاجايىباتلارنى ئەكس ئەتتۇرۇش ۋە تەنقىدسىز ھالدا ئاتا ـ بوۋىلىرىنىڭ ئېتىقادىغا قارىغۇلارچە ئەگەشمەسلىككە بۇيرۇغان «قۇرئان» تەلىمى بىلەن ئۆز ئارا سىغىشالمايدۇ.

«رىسالەتۇل تەۋھىد» نىڭ ئىلمىي يادروسى ئىبن سىنانىڭ تونۇش يولىنى بويلاپ ماڭغان. دەسلەپتە زۆرۈرلۈك، ئېھتىماللىق ۋە مۇمكىنسىزلىك ئۈقۇمىنى تەھلىل قىلغاندىن كېيىن، مۇھەممەد ئابدۇھ زۆرۈر مەۋجۇدىيەتنى تەھلىل قىلىشقا بۇرۇلغان. ئۇنىڭ نەزىرىدە، بۇ مەۋجۇدىيەت شەرتسىز ئالاھىدىلىكى بىلەن ئەبەدىي، يوقالماس، غەيرىي جىسمانىي ۋە شەكىلسىزدۇر. ھايات ئىلىم ۋە ئىرادە كەبى «مەۋجۇدىيەتنىڭ پۈتۈن كەمالىرى ۋە بۇ كەمالىرىنى باشقا مەۋجۇدىيەتلەرگە تارقىتىش قابىلىيىتى» ئۇنىڭ «ۋۇجۇدى» سۈپەتلىرىدىندۇر.[24] ئۇنىڭدىن باشقا، كائىناتتىكى ماسلاشقان تەرتىپ ۋە نىزام ئۇنىڭ ئۈستۈن ئىلمى ۋە ھېكمىتىنى تېخىمۇ ئىسپاتلايدۇ. بۇ خىل ئىلمىي بېقىندىلىق، يەنى سايمان (ۋاسىتە) ياكى ھەرىكەتكە تايىنىش كەبى، چەكلىك بىلگۈچىلەردە دائىم بولىدىغان نۇقسانلاردىن تامامەن خالىيدۇر. ئىلمىنىڭ مۇقەررەر نەتىجىسى سۈپىتىدە ئۇنىڭ ئىرادە ساھىبى

بولۇشى كېرەكتۇر. چۈنكى ئۇ ياراتقان ھەر شەيئى ئۇنىڭ ئىلمى بويىچە ياسالغان ھەم ئۇنىڭغا ئۇيغۇن مەيدانغا كەلگەن. بىراق بۇ ئىلاھىي ئىرادە ئۇقۇمى ئاللا ئۇنىڭغا ئاساسلىنىپ ئەركىن ھەرىكەت قىلامدۇ ــ يوق، دېگەن ئەۋج ئالغان ئۇقۇمنى چەتكە قاقىدۇ. چۈنكى بۇ ئەۋج ئالغان ئۇقۇم ئاللانىڭ ئىلمى ۋە ئىرادىسىنىڭ ئۆزگەرمەسلىك چۈشەنچىسى بىلەن چېقىشالمايدۇ.[25]

سۆزلەش (كەلام)، ئاڭلاش ۋە كۆرۈش كەبى «قۇرئان» دا ئېيتىلغان ئاللانىڭ باشقا بىر گۈرۈپپا سۈپەتلىرى ساپلا ئەقىل ئارقىلىق ئىسپاتلانغان ئەمەس. بىراق ئۇ بۇ سەۋەب تۈپەيلى ئەقىل بىلەن زىت ئەمەس.[26]

ئىنسان ئىلمىنىڭ دائىرىسى ھەققىدە ئوتتۇرىغا چىققان قىزىقارلىق دەلىل مۇھەممەد ئابدۇھ-نىڭ مۇئتەزىلىلەر، پەيلاسوپلارنىڭ ئەقلىيچىلىكى ۋە سەلەفى ــ سالىھلارنىڭ ئەنئەنىچىلىكى ئارىسىدا ئارىسالدى بولغانلىقىنى، ئۇ باشلىغان ئەجدادلارنىڭ ئەنئەنىسىدە چىڭ تۇرۇش ھەرىكىتى-نىڭ سەلەفلەرنىڭ مەيدانى بىلەن ئوخشاش ئىكەنلىكىنى كۆرسەتتى. غەززالىيەك، ئۇ گۇمان قوزغايدىغان بىر ھەدىسنى نەقىل كەلتۈرگەن. بۇ ھەدىستە پەيغەمبەر ئەلەيھىسسالام مۇمىنلەرگە: «ئاللانىڭ ياراتقانلىرى توغرىلىق ئويلانغىن، ئەمما ئاللانىڭ زاتى توغرىلىق ئويلانمىغىن، بولمىسا ئۆزۈڭ ھالاك بولىسەن» دەپ بۇيرۇغان. بۇ ھەدىس ئارقىلىق مۇھەممەد ئابدۇھ ئۆزى ئىنتايىن ماختىغان ئەقلىيچىلىك بىلەن ماسلاشمايدىغان ھالدىكى بىلگىلى بولماسلىق نەزەرىيىسى تەرىپىدە تۇرغان. ئۇ مۇنازىرە قىلىپ ئېيتىدۇكى، ئەقلىنىڭ مۇئاپىق ئوبيېكتى بولسا شەيئى ئۇنىڭغا بېقىنىش ئارقىلىق ئۆزىنىڭ شەكلىگە ئىگە بولالىغان ئاشۇ تاسادىپىيلىق جەھەتلەردۇر. بۇ تاسادىپىيلىق جەھەتلەردىن چېقىش قىلغاندا، داۋاملىدىلا ئۇلارنىڭ يوشۇرۇنلۇقتىكى سەۋەبى، ئۇلار تەۋە بولغان تۈرلەر ۋە ئۇلارنى ئىدارە قىلغۇچى قانۇنىيەتلەرنى بايقاش مۇمكىن. بىراق ئەقىل بۇلارنىڭ سىرتىغا چىقالمايدۇ. مەسىلەن، شەيئىلەرنىڭ ھەقىقىي ماھىيىتى توغرىسىدىكى ئىلىم ئەقلىنىڭ ئىگىلىيەلىشىنىڭ سىرتىدىدۇر. ئۇلارنى تەشكىل قىلغان ئاددىي تەركىبلەرنى ئەقىل تامامەن چۈشىنىپ كېتەلمەيدۇ.[27] ئۇنىڭچە، بۇنىڭ سەۋەبى، شەيئىلەرنىڭ ماھىيىتى توغرىسىدىكى ئىلىم، ئىلاھىي قۇتۇلۇش تەدبىرى ياكى بەشەرى مەنپەئەت ياكى زەۋق تەدبىرى دائىرىسىگە كىرمىگەن. بۇ خىل تەدبىر ئىنسانىنىڭ قۇدرىتى يېتىدىغان شەيئىلەرگە كۆڭۈل بۆلۈشى، قۇدرىتى يەتمەيدىغان شەيئىلەر بىلەن كارى بولماسلىقى كېرەكلىكىنى بەلگىلىگەن. مەسىلەن، ئىنسانىنىڭ پەقەت ئۆزىنىڭ روھى بارلىقىنى بىلىشىلا كۇپايە. لېكىن بۇ روھ تاسادىپىي سەۋەبمۇ ياكى بىر خىل ماددىمۇ؟ ئۇ تەندىن ئايرىممۇ ــ ئەمەسمۇ؟ قاتارلىقلارنىڭ ھەممىسى تامامەن پايدىسىز مەسىلىلەردۇر. يەنە ئىنسانىنىڭ، ئاللانىڭ باشقا ھەر قانداق مەۋجۇدىيەت بىلەن ئوخشاشمايدىغانلىقى، ئۇنىڭ ئەزەلىيلىكى، تىرىكلىكى، ھەممىنى بىلگۈچى... ۋاھاكازالارنى بىلىشنىڭ ئۆزى يېتەرلىك. لېكىن بۇ سۈپەتلەر ئۇنىڭ زاتىغا ئائىتمۇ ــ ئەمەسمۇ؟ ئۇنىڭ سۆزى مۇقەددەس كىتابتىكى كالامغا ئوخشاشمۇ ــ يوق؟ دېگەندەك سوئاللارنىڭ ھەممىسى ئوخشاشلا پايدىسىزدۇر. ئۆزلىرىنى بۇ مەسىلىلەرنى تەتقىق قىلىشقا ئاتىغان پەيلاسوپ ياكى ئىلاھىيەتشۇناسلار ھەددىدىن ئېشىپ كەتكەن ئۆزىنى بىلمەيدىغان غاپىللاردۇر.[28]

ئىسلام مەزھەپلىرىنى ئۆز ئازا قارىمۇ قارشى ھالغا كەلتۈرگەن باشقا مۇنازىرىلەر مەسئۇلىيەت ۋە مۇكاپات، ئەركىن ئىرادە ۋە قەدەر (تەقدىر) قاتارلىق مەسىلىلەر ئەتراپىغا مەركەزلەشتى. كېيىنكى مەسىلە توغرىسىدا بەزىلەر (مۇئتەزىلىلەر) ئاللا ھەر قانداق ئىشنى تەقدىر قىلىشتا مۇقەررەر ھالدا بەندىلىرىنىڭ مەنپەئىتىنى كۆزلەيدۇ دېسە، يەنە بەزىلەر (ئەشئەرىيلەر ۋە ھەنبەلىيلەر) ئاللانىڭ قارىدا ھېچقانداق چەكلىمە يوقتۇر دەپ مۇنازىرىلەشتى. ئالدىنقىلار (مۇئتەزىلىيلەر) نىڭ خاتالىقى شۇكى، ئۇلار ئاللانى خوجايىنىنىڭ ئەمرىگە قاراشلىق قۇل ھالىغا چۈشۈرۈپ قويدى. كېيىنكىلەر (ئەشئەرىيلەر ۋە ھەنبەلىيلەر) ئاللانى مەسئۇلىيەتسىز، خالىغىنىنى قىلىدىغان زالىم پادىشاھ قاتارىدا كۆردى. بىراق بۇ ئىككى مەزھەپتىكىلەر ھەممىسى ئاللانىڭ پېئىلىنىڭ (ئەمەلىنىڭ) مۇقەررەر ھالدا

ئۇنىڭ ھېكمىتىنى كۆرسىتىدىغانلىقى، مەسئۇلىيەتسىزلىك ياكى خاتالىقنىڭ ئۇنىڭ سۈپىتى ئە-مەسلىكى، ئىلىم ۋە ئىرادىسىنىڭ تامامەن مۇكەممەل ئىكەنلىكىگە ئىقرار ئىدى. ئۇلار ئارىسىدىكى ئوخشىماسلىق پۈتۈنلەي سېمانتىكا جەھەتتە ئىدى. ئالدىنقىلار مۇقەررەرلىك كاتېگورىيىسىنى ئاللاغا تەدبىقلاپ، قارامۇلۇق بىلەن ئالجىپ جىنايەت سادىر قىلدى. كېيىنكىلەر بولسا تۇراقسىزلىق، ئۆز-گىرىشچانلىقنى ئاللاغا تەدبىقلاپ ئەخمەقلىك بىلەن گۇناھ سادىر قىلدى.[29]

ھۆر ئىرادە مەسىلىسى ئوخشاشلا ئايىغى چىقماس بەس ـ مۇنازىرىلەرنى پەيدا قىلدى. ئىراق، ئورتاق كۆز قاراشلار شۇنى ئوچۇق كۆرسەتتىكى، ئەقلىي ھەرىكەت سەۋەبى ئۆزىنىڭ ھەرىكىتىنى ھېس قىلغانلىقى ئۈچۈن بۇ ھەرىكەتلەرنى قارار قىلغان. ئۇنىڭ پىلانى ئۆزى تىزگىنلىيەلمەيدىغان كۈچ تەرىپىدىن مەغلۇپ قىلىنغاندا، مۇلاھىزە ئۇنى ئالەمدىن تاشقىرى بىر خىل كۈچىنىڭ بۇ ئالەم-دىكى ھادىسىلەرنى تەسەۋۋۇپ قىلىۋاتقانلىقى ياكى ئورۇنلاشتۇرۇۋاتقانلىقىغا ھۆكۈم قىلىشقا يە-تەكلەيدۇ. بۇنىڭ بىلەن بىرلىكتە، ئىنسانىنىڭ ئۆزىنىڭ ئاڭلىق ھەرىكىتىدىكى رولىنى ئىنكار قە-لىش بارلىق دىنلارنىڭ ئاساسى بولمىش مەجبۇرىيەتنى پۈتۈنلەي ئىنكار قىلىش دېمەكتۇر. پۈتۈن قىيىنچىلىقلار ئىلاھىي تەقدىرنىڭ ئەقلىي ھەرىكەت سەۋەبىنىڭ بىر خىل سۈپىتى بولمىش ئەركىن تاللاش (ئىختىيارلىق:) بىلەن بولغان مۇناسىۋىتىدە مەۋجۇت. بۇ قىيىنچىلىقنى ھەل قىلىش چا-رىسى بولسا ئەركىن ئىرادە ۋە تەقدىردىكى بىلگىلى بولمايدىغان بىر قىسىم ئىشلار ھەققىدە بىز ئاللىقاچان ئاگاھلاندۇرغاندەك ئىزدىنىپ ئاۋارە بولماسلىقتۇر.[30]

ئىرادە ئەركىنلىكى (ئىختىيارلىق) مۇقەررەر ھالدا ياخشىلىق (خەير) بىلەن يامانلىق (شەر) ئارىسىدىكى پەرقنى ئالدىنقى شەرت قىلىدۇ. بۇ پەرق گۈزەللىك بىلەن سەتلىك، خۇشلۇق بىلەن بىئاراملىق، پايدىلىق بىلەن زىيانلىق ئارىسىدىكى پەرققە ئوخشايدۇ. مۇھەممەد ئابدۇھ مۇنازىرە قە-لىپ ئېيتىدۇكى، بۇ كاتېگورىيىلەرنىڭ ھەممىسى بىۋاسىتە ھالدا بىلىنگەن. ئۇلارنىڭ ئوبيېكتى كائىناتتىكى ئومۇمىي ئىشلار سېرىيىسىنى تەشكىل قىلغان. پەقەت نادان، جاھىل ياكى ئەخمەق، دۆت كىشىلەرلا بۇلارنىڭ ئاشكارا، ئوچۇق ئىكەنلىكىنى ئىنكار قىلىدۇ.

ئەقلىي ئېقتىدارنىڭ پەرقلىقلىقى تۇپەيلى ئىنسانلارنىڭ ئاللانى، ئاخىرەت ھاياتىنىڭ ماھە-يىتى ۋە كەلگۈسى ھاياتتىكى بەختكە ئېرىشتۇرىدىغان يوللارنى بىلىش قابىلىيىتىمۇ پەرقلىقتۇر. شۇڭا ئىنسان ئەقلى ئۆزىنىڭ ئەڭ ئاخىرقى بەختى باغلىق بولغان ياخشى ئەمەل ۋە سەھىۋ ئەقىدە-لەرنى تونۇشىغا ياردەم بېرىدىغان بىر ياردەمچىگە موھتاج. بۇ ياردەمچى پەيغەمبەردۇر.[32]

«رىسالەتۇل تەۋھىد» نىڭ نۇرغۇن بابلىرىدا نۇبۇۋۋەت ياكى ۋەھىي مەسىلىسى سۆزلەنگەن. بۇ مەسىلە باقىللانىدىن تارتىپ بۇ خىل تۇردىكى كالام ئەسەرلىرىنىڭ ئايرىلماس بىر قىسمىنى تەشكىل قىلغان. مۇھەممەد ئابدۇھ بۇ يەردە پەيغەمبەرلىكنىڭ زۆرۈرىيىتى، پەيغەمبەرلىك ھەقىقىتىنىڭ ئەۋزەللىكى ۋە ئالالا تەرىپىدىن ئەۋەتىلگەن پەيغەمبەرلەرنىڭ دەۋەتلىرىنى دەستەكلەشتىكى مۆجىز-نىڭ رولىنى تەكىتلىگەن. ئۇ بايان قىلغان مۆجىزە ۋە ئىسپاتلاش كۈچى بىلەن تەمىنلەش توغرا-سىدىكى نۇقتىئىينەزەردە كىشىلەرگە تونۇشلۇق بولغان ئەنئەنىۋى ئۇسۇل (يول) غا زىئايە قىلىنغان. بىراق، ئۇ «مۆجىزە بىلەن ئوخشاش» دېگەننىڭ «ئەقىلسىز» بىلەن ئەمەس، بەلكى «تەبىئەتتىن ھالقىغان» دېگەن بىلەن مەنداش ئىكەنلىكىنى تەكىتلەپ بايان قىلدى. يۇكسەك بىر دىنىي مەق-سەت ئۈچۈن خىزمەت قىلغانلىقى ئۈچۈن مۆجىزە جادۇگەرلىك ۋە سېھىردىن تۇپتىن پەرقلىنىدۇ.

ۋەھىنىڭ ئەڭ مۇھىم فۇنكسىيىسى ئەخلاقىي تەربىيىدۇر. شۇڭا يېقىنقى زامانىدىكى ئىسلام ئاقلىغۇچىلىرى مايىل بولغاندەك، «قۇرئان» دىن ئىلمىي ياكى تارىخىي مەسىلەرنىڭ جا-ۋابىنى ئىزدەش خاتالىقتۇر. مەسىلەن، «قۇرئان» دىكى جۇغراپىيە، تارىخ ۋە ئاسترونومىيىگە ئائىت مەزمۇنلار ئىشارەتلەر ئەمەس، بەلكى پەقەت ئەخلاقىي ياكى دىنىي تەلىم مەقسىتىدىكى مىساللاردۇر. «قۇرئان» نى ئوقۇغۇچى داۋاملىق كائىناتنى ياراتقۇچىنىڭ ھېكمىتىنى نامايان قىلىدىغان مۆجىزە

توغرىلىق پىكىر قىلىشقا، پايدىلىق ئىلىملەرگە ئېرىشىش ئۈچۈن تىرىشىشقا نەسىھەت قىلىنىدۇ.

«ئەڭ ئاخىرقى پەيغەمبەر» مۇھەممەد ئەلەيھىسسالامغا نازىل قىلىنغان ئاخىرقى ۋە ئەڭ مۇكەممەل ۋەھىي بولمىش ئىسلام ئىنسانىيىتىنىڭ ئىككى خاراكتېرىنى (يەنى دۇنيا ۋە ئاخىرەتتىن ئىبارەت ئىككى دۇنيانىڭ پۇقرالىق سالاھىيىتىنى) ۋە ئۇنىڭ ئاللادىن باشقا ھەر قانداق ھاكىمىيەتكە بويۇن ئەگمەسلىك ھەمدە ئەقىلدە ئىسپاتلانمىغان ھېچبىر ھەقىقەتنى قوبۇل قىلماسلىقى كېرەكلىكىنى باشقا ھەر قانداق دىنغا قارىغاندا تېخىمۇ ياخشى تونۇيدۇ. دېمەك، ئىسلام ئۆز ئېتىقادچىلىرىنى سىياسىي ياكى دىنىي ھوقۇقنىڭ بويۇنتۇرۇقىدىن ئازاد قىلىپ، ئۇلارنىڭ تۇرمۇشىنى ئۆز ئەقلى بويىچە ئورۇنلاشتۇرۇش ھەققىنىڭ بارلىقىنى ئېتىراپ قىلغان. بۇنىڭدىن باشقا، ئىسلام ئىنسانلارنىڭ ئىسىراپ قىلماسلىق شەرتى ئاستىدا، ھاياتىنى قامداشتا نېمەتلەردىن بەھرىمەن بولۇش، پايدىلىنىش ھەققى بارلىقىنى ئېتىراپ قىلغان. بەزى ھاللاردا، بۇ خىل بەھرىلىنىش ئاللانىڭ ئۇلارنىڭ ئىتائىتى ئۈچۈن بەرگەن مۇكاپاتىدۇر. يەنە بەزى ھاللاردا بۇ ئۇلارنىڭ شەخسىي جاپالىرىنىڭ ئەجرى ـ نەتىجىسىدۇر. ئىسلام شۇنداق كەڭ دائىرىدە ھەممىنى ئۆز ئىچىگە ئالغانكى، مەيلى روھىي، ئەخلاقىي ياكى ئەقلىي جەھەتتە بولسۇن، قايتا قانۇن تۈزىدىغانغا قىلچە بوشلۇق قالدۇرمىغان.[33]

بۇ يەردە مۇھەممەد ئابدۇھنىڭ كەڭ دائىرىلىك «تەشۋىقاتچىلىق» پائالىيىتى توغرىسىدا توختىلىشىمىزنىڭ ھاجىتى يوق. ئۇنىڭ مودىرنىست ئىلاھىيىتىنىڭ ئاساسلىق تەركىبلىرىنىڭ ھەممىسى مەدرىس ئىلاھىيىتىنىڭ سىستېمىلىق مۇكەممەللىك جەھەتتىكى ئېتىرىسىزلىكلىرىنى جانلىق ئۇسلۇبتا تولۇقلىغان. بۇ ئىلاھىيەت ئەسەرلىرىدە مەۋجۇتتۇر. بىراق، بىز ئۇنىڭ ئەينى چاغدا فرانسىيىنىڭ تاشقى ئىشلار مىنىستىرىG . ئانوتائوكس ئوتتۇرىغا قويغان «ئىسلام مەسىلىسى»[34]، يەنى يېرىم ئەسىردىن كېيىنكى بۈگۈنكى كۈندىمۇ مۇسۇلمان زىيالىيلارنى داۋاملىق بىئارام قىلىۋاتقان، ئىسلامنىڭ ھازىرقى زامان مەدەنىيىتىنىڭ خىلمۇ خىل بەسىمى ۋە جىددىيلەشتۈرۈشىگە تاقابىل تۇرۇش ئىقتىدارى بارمۇ ـ يوق؟ دېگەن مەسىلىنى ئوتتۇرىغا قويغۇچى بىلەن كەسكىن قارشىلاشقانلىقىنى تىلغا ئېلىشنى ئونتۇپ قالماسلىقىمىز كېرەك.

ئانوتائوكس ۋە ياۋروپالىق باشقا ئىسلام تەنقىدچىلىرىنىڭ تەنقىدلىرىگە قارشى مۇھەممەد ئابدۇھ ئۆزىدىن ئىلگىرىكى ئافغانىغا ئوخشاش ئىسلامنىڭ ھازىرقى زامان ئاقلىغۇچىلىرىنىڭ كلاسسىك رەددىيە ئۇسۇلىنى ئىشلەتتى. ئىسلامدىكى مۇسۇلمانلار VII ئەسىردە ئىنسانىيەتنىڭ ئويغىنىشىنىڭ بەلگىسى بولمىش ئېتىقاد ۋە ئىبادەت سىستېمىسى بىلەن كېيىنچە ئىسلام ئۇممىتىنىڭ سىياسىي ۋە دىنىي بىرلىكىنى ۋەيران قىلغان سىياسىي ۋە ھەربىي قالايمىقانچىلىقلار ئارىسىنى چوقۇم ئېنىق چېگرا قىلىپ ئايرىش زۆرۈر. بۇ بىرلىكنىڭ ئىچىدىن بۈزۈلۈشنىڭ مەسئۇللىرى ئاباباسىيلار ھۆكۈمرانلىقى ۋاقتىدا خەلىپىلىككە سىڭىپ كىرگەن چەت ئەل تەركىبلىرىدۇر. ئىسلامنىڭ بۈگۈنكى ئاجىزلىقى پەقەت ئىسلامىيەتنىڭ گۈللىنىشىگە ئەگىشىپ باشلانغان ۋە بىر ئەسىردىن كېيىن ئىنسانىيەت تارىخىدا مىسلى كۆرۈلمىگەن پارلاق يۈكسەكلىككە ئۇلاشقان ئۈزۈن ھادىسىلەر زەنجىرىدىكى بىر باسقۇچ خالاس. ياۋروپالىقلار پۈتۈنلەي زۇلمەت قاراڭغۇلۇقتا تەمتىرەپ يۈرگەن بىر زاماندا، شەرقتە پارلىغان ئادالەت ۋە ئەقىل نۇرى دەل ۋاقتىدا ئىسپانىيە يولى ئارقىلىق غەربىي ياۋروپاغا يېتىپ بارغان.[35]

ئۇ، فاتالىزم (تەقدىرچىلىك) نى تەشۋىق قىلغانلىقتىن، ئىسلام ۋە ئىسلام ئۇممىتىنىڭ تەرەققىياتى ئالغا ئىلگىرىلەشتىن توسۇلۇپ قالدى دەپ ئەيىبلىگۈچىلەرگە قايتۇرما زەربە بېرىپ ئېيتقىنىكى، بىرىنچىدىن، ھەر خىل شەكىلدىكى فاتالىزم يالغۇز ئىسلامدىلا بار ئەقىدە ئەمەس. ئىككىنچىدىن، «قۇرئان» دا ئاللانىڭ ھەممە شەيئىنىڭ تەقدىرىنى بەلگىلەيدىغانلىقىنى تەكىتلەش بىلەن بىرگە، تەخمىنەن جەمئىي 74 ئايەتتە ئىنسانىيىتىنىڭ ئىختىيارىي تاللاش ۋە «ئېرىشىش» كە رۇخسەت قىلىنغان. ئوخشاشلا، مۇھەممەد ئەلەيھىسسالام ۋە ساھابىلەر فاتالىزمنىڭ يوشۇرۇن مەنىسىنى

سىنى ئىنكار قىلىش بىلەن بىرگە، ئۇ تۆپەيلى ئاسانلا كىلىپ چىقىش ئېھتىمالى بولغان ئۆلۈك، جانسىزلىقنى ئەيىبلىگەن. ھالبۇكى، ئىسلامغا سىرتقى (چەت ئەل) تەركىبلەرنىڭ سىڭىپ كىرىشى ۋە ئەگەر ئاخىرىدا دەرۋىش تەرىقەتلىرىنىڭ تارىلىشى بىرلىشىپ، دەرۋىشلىك كەڭ خەلقنى قاتالىزم دىنىنىڭ ماھىيىتىنىڭ بىر قىسمى دەپ خىيال قىلىشقا ئالدىدى.[36]

ئانوتائوكس ئوتتۇرىغا قويغان يەنە بىر نىزا ـ خرىستىئان دىنىدىكى روھىي ۋە ماددىي بەلگىلىمىلەرنىڭ قايسىسى تەگرىنىڭ، قايسىسى قەيسەر (ھۆكۈمران) نىڭ دەپ ئايرىلىشى ياۋروپالىقلارغا تەرەققىياتنىڭ داغدام يولى ئىشىكىنى چوڭ ئاچتى. ئەمما بۇلار ئىسلامىيەتتىكى ئۆز ئارا مۇناسىۋەتتە ئىسلام ئۇممىتىنىڭ جەمجىت، تۇرغۇن تۈرۈۋېلىشىغا سەۋەب بولدى دېگەنلىكى ئىدى.[37] مۇھەممەد ئابدۇھنىڭ جاۋابى تارىختىن بېرى ئىسلام ئاقلىغۇچىلىرىنىڭ ئەڭ ئۆلچەملىك بىر جاۋابى بولدى. بۇ جاۋابنىڭ مېغىزى ئىسلامىي دۇنيا قاراشنىڭ ئورگانىك بىرلىكىدە يەنە چىڭ تۇرۇش ۋە بۇ بىرلىكنىڭ روھىي ۋە ماددىي دەپ ئىختىيارىي بۆلگۈنچىلىك قىلىشىنى ئېتىراپ قىلمايدىغانلىقى ئىسلامنىڭ ئەۋزەللىكى ـ ئۇستۇنلۇكىنىڭ بىر دەللىلى ئىكەنلىكىنى ھمايە قىلىشتۇر. «تەبئىي دىن» بولۇش سۈپىتى بىلەن، ئىسلامنىڭ شوئارى قەيسەر (ھۆكۈمران) نىڭكىنى قەيسەرگە، ئاللانىڭكىنى ئاللاغا بېرىش ئەمەس، بەلكى قەيسەرنىڭ ئاللاغا بويسۇنۇشى ۋە ئۆزىنىڭ ياخشى ـ يامان ئەمەللىرىگە مەسئۇل بولۇشى كېرەكلىكىدۇر.[38] خرىستىئان بىلەن ئوخشاشمىغان ھالدا ئىسلام ئۆز ئېتىقادچىلىرىنى دۇنيادىن ئالاقىسىنى ئۈزۈش ياكى دۇنياۋى زەۋقلەرنى پۈتۈنلەي تەرك ئېتىشكە بۇيرۇمايدۇ. ئەكسىچە، ئۇ «ساغلام تەن ساغلام دىنىنىڭ ئاساسى» دەپ بەلگىلەپ، يىمەك ـ ئىچمەك، زىبۇ ـ زىنەت، ئۆيلىنىش ۋە مال ـ مۈلۈك كەبى ھاياتنى قامداشتىكى گۈزەل نېمەتلەردىن پايدىلىنىش، ھەدىدىن ئاشماسلىق ۋە «قۇرئان» نىڭ ھۆكۈملىرىگە ئۇيغۇن بولۇش شەرتىگە خلاپلىق قىلماسلىققا بۇيرۇغان. [39]

مۇھەممەد ئابدۇھنىڭ ئەڭ مەشھۇر تالىپى ۋە ئىزباسارى مۇھەممەد رەشىد رىزا (ئۆلۈمى: 1935) ئىدى. لۇئاننىڭ ترابلۇس كەنتىدە دۇنياغا كەلگەن ۋە ئۇ يەردە ئىلىم تەھسىل قىلغان رەشىد رىزا مۇھەممەد ئابدۇھنىڭ يېنىدا بۇ ۋاستە تەلىم ئېلىش مەقسىتىدە، 1897 ـ يىلى مىسىرغا ھىجرەت قىلدى. گەرچە ئۇ ئىلگىرى تەسەۋۋۇپقا مايىل بولغان بولسىمۇ، ئەمما «مۇستەھكەم تۇتقۇچ» ژۇرنىلىنى ئوقۇغاندىن كېيىن، ئافغانى ۋە مۇھەممەد ئابدۇھنىڭ ھازىرقى زاماندىكى ھەقىقىي مۇسۇلمان ئۇستىگە ئالىدىغان بىردىنبىر ۋەزىپىسىنىڭ ئىسلاھى ۋە ئىھياسى دەپ ئوتتۇرىغا قويغىنىدەك دىن ئۇچۇن خىزمەت قىلىشنىن ئىبارەت كۇچلۇك غەيرىتى تولۇپ ـ تاشتى. ئۇنىڭ مۇھەررىرلىكىدە 1898 ـ يىلى قۇرۇلغان، ئىسلامنىڭ ئەبەدىي ئالاھىدىلىكلىرىنى ئاقلاش تەشۋىقاتى بىلەن شۇغۇللىنىدىغان «مۇنار» ژۇرنىلىدا ئۇنىڭ تەشۋىقات پائالىيەتلىرى ئەكس ئەتتۇرۇلگەن.[40] بۇ ژۇرنالنى «مۇستەھكەم تۇتقۇچ» ژۇرنىلىنىڭ داۋامى دېيىشكە بولىدۇ. ئۇ نەشر قىلىنىپ بىر يىلدىن كېيىن توختىتىلغان. «مۇستەھكەم تۇتقۇچ» قا ئوخشاشلا «مۇنار» مۇ ئىسلامنىڭ بىرلىكى (پانئىسلام) ۋە ئوسمان سۇلتانلىقىنى باش قىلغان پانئىسلام ئىمپېراتورلۇقىنى قۇرۇش تەشۋىقاتى ئۇچۇن كۇچەگەن.[41] «مۇنار» نىڭ ئىسلاھات پروگراممىسىنىڭ ئاساسى ئىسلام ئىمان سىستېمىسىنىڭ تۇراقلىقلىقىدا چىڭ تۇرۇپ، بىدئەت ۋە ئىختىلاپلار پەيدا بولۇشتىن ئىلگىرى «قۇرئان» ۋە سۇننەتنىڭ نۇرىدا يېتەكلەنگەن «تەقۋادار ئەجدادلار»، يەنى سەلەفى سالىھلارنىڭ توغرا يولىغا قايتىش زۆرۈرلۈكىدىن ئىبارەت.

ئىسلامدىكى بۇ «ئەسلى دىن تەرىقەتچىلىكى» تەپسىرى XIV ئەسىردىكى ئىبن تەيمىييە ياكى XIX ئەسىردىكى ئافغانى ۋە مۇھەممەد ئابدۇھ بايان قىلمىغان ھەر قانداق تەركىبلەرنى دەپ گۇدەك ئۆز ئىچىگە ئالمىغان. نىھايەت، ئۇ ـ سەلەفلەرنىڭ ئەسلىدىكى توغرا يولىغا قايتىشقا دەۋەت قىلىنغان يېڭى ھەنبەلىيە چاقىرىقىنىڭ، ئۆتكەن ئەسىرنىڭ ئاخىرى ۋە بۇ ئەسىرنىڭ باشلىرىدىكى

ئىسلام ئۇممىتىنىڭ سىياسىي ۋە مەدەنىي ئەھۋالىغا ماس كېلىدىغان سۆز ـ جۈملىلەردە قايتىدىن بايان قىلىنىشىدۇر. ئۇ مىسىر ۋە ئىسلام دۇنياسىنىڭ باشقا جايلىرىدىكى ھازىرقى زامان ئىلىم (پىكىر) ساھەسىدە داۋاملىق ئەكس ساداسىنى ياڭرىتىپ كەلمەكتە.

2. ھىندىستاندا مودېرنىزم:

سەييىد ئەخمەدخان، ئەمىر ئالى ۋە مۇھەممەد ئىقبال

ھىندى ئىسلام تارىخىدكىچ تۇنجى مۇھىم مودىرنىزمچى سەييىد ئەخمەدخان باھادۇرى ئىدى. 1817 ـ يىلى دېھلىدە تۇغۇلغان ئەخمەدخان ھاللىق مۇسۇلمان ئائىلىسىدە كونىچە دىنىي تەربىيە ئالغان ۋە ۋاھابىيلارنىڭ ئەنئەنىۋى يۇزلىنىشىنى ئەكس ئەتتۇرىدىغان ئىلاھىيەتچى ۋە تارىخىي ماقالە يازغان.[42] 1857 ـ يىلىدىكى ھەربىي ئۆزگىرىشتىن كېيىن، ئۇ ئىنگلىزلار بىلەن مۇسۇلمانلارنىڭ يېقىنلىشىشى ئۈچۈن ئاكتىپ خىزمەت قىلىپ، خرىستىئان دىنى بىلەن ئىسلام ئېتىقادىنى ماسلاشتۇرۇشقا ئۇرۇندى. ئۇنىڭغا نىسبەتەن ئېيتقاندا، بۇ ئىككى ئەقىدە ئارىسىدىكى ماھىيەتلىك ئوخشاشلىق تەبىئىي ئەخلاق نىزامىغا ئاددىيلاشتۇرۇلۇپ، ئۇنىڭ ئىچىدىكى تەبىئەتتىن ھالقىغان تەركىبلەرنى چىقىرىۋېتىشكە بولاتتى. خۇددى كۆرگىنىمىزدەك، بۇ تەبىئىي ئەخلاق نىزامى دەل ئافغانىنىڭ «ناتۇرالىستلارغا رەددىيە» ناملىق كىتابىنىڭ سەۋەبى ئىدى. 1870 ـ يىلى ئەنگلىيىدىكى قىسقا زىيارەتتىن كېيىن ئەخمەدخاننىڭ غەرب (ئېنگلىز) مەدەنىيىتىگە بولغان قىزغىنلىقى دەرجىدىن تاشقىرى ئېشىپ، ھىندىستانغا قايتىپ كېلىپلا «ئەخلاقىي تەربىيىلىنىش» ناملىق ئوردۇچە ژۇرنال ۋە پۈتۈنلەي مودىرىن ۋە ئەقلىيچى ئىبارىلەردە چۈشەندۈرۈلگەن ئوردۇچە بىر «قۇرئان» تەپسىرىنى نەشر قىلىشقا تۇتۇش قىلدى. ئۇ يەنە 1875 ـ يىلى مۇھەممەدى ئانگلو شەرق ئىنستىتۇتىنى قۇردى. بۇ ئىنستىتۇت كېيىنچە ئالىگارخ ئۇنىۋېرسىتېتىغا تەرەققىي قىلدى.

ئەخمەدخاننىڭ ئېيتقىنىچە، دىنىي ھەقىقەتنىڭ ئۆلچىمى تەبىئىي ئەقىلنىڭ نورمىلىرىغا ئويغۇنلىقىدۇر. شۇڭا، ئۇنىڭ «قۇرئان» تەپسىرىدە مۆجىزە ياكى پەۋقۇلئاددە ھادىسىلەر بۇ نورمىلارغا ئويغۇن ھالدا باشقىچە ئېيتقاندا، ناتۇرالىستىك بىر ئۇسلۇبتا تەپسىر قىلىنغان. ھەدىس ۋە ئىجما كەبى دىنىي ئەقىدە ياكى ئەمەلىيەتنىڭ باشقا مەنبەلىرى رەت قىلىنغان. «قۇرئان» ئايەتلىرى، بولۇپمۇ مەككىدە نازىل بولغان سۈرىلەر ئەقىل ۋە تەبىئەت بىلەن تامامەن بىردەك بولغان بۇ ئەخلاقىي ۋە روھىي ئاساسقا ئايلاندى (شۇڭا بۇ ھەرىكەت نەچىرى [ئەنى ناتۇرالىزمچە] دەپ ئاتالغان). ئۇنىڭ يانىغا قارىغاندا، ئۇرۇش، قوللۇق ۋە ئاياللارنى بوزەك قىلىشقا ئوخشاش ئەخلاققا يات بولغان ھەر قانداق ئېتىقاد ۋە ئەمەلىيەتكە رەددىيە بېرىلگەن.[43]

ئەخمەدخان لىبېرالىزمنىڭ ھىندىستاندا يەنە باشقا قوللىغۇچىلىرى بار ئىدى. ئۇلارنىڭ ئىچىدە بەلكىم ئەخمەدخاننىڭ ئۆلۈمىدىن كېيىنكى 30 يىل ئىچىدە ئەڭ دەققەتكە سازاۋەر بولغىنى سەييىد ئەمىر ئالى (ئۆلۈمى: 1928) ئاساستا ئەخمەدخاننىڭ لىبېرالىزملىق كۆز قارىشىنى قوللىغان ئەمىر ئالى ئىسلام دىنىنى قوغداش جەھەتتە ئالدىغا بىر قەدەم ئىلگىرىلىدى. ئۇنىڭ ئەخلاقىي ۋە روھىي كامالىنىڭ ئەڭ يۇكسەك ئۆرنىكى سۈپىتىدە كۆرگەن ئىسلام پەيغەمبىرىگە بولغان سۆيگۈسىنىڭ يىراق ـ يېقىندا داڭقى بار ئىدى. ئەمىر ئالى ئىسلام ۋە مودېرىن لىبېرالىزمنىڭ ئىناق بىللە تۇرۇشىنى بايان قىلماستىن، بەلكى ئىسلام روھىنى لىبېرالىزمنىڭ يادروسىنى تەشكىل قىلغۇچى ھەقىقىي پىكىرلەرگە ئاددىيلاشتۇرۇش مۇمكىنچىلىكىنى دەللىلىدى. رەشىد رىزا ۋە باشقا كۆپلىگەن مۇسۇلمان زىيالىيلىرىغا ئوخشاش، ئۇ مودېرىن لىبېرالىزمنىڭ يېڭىلىقىنىڭ بىر خىيال (خاتا تۇيغۇ) ئىكەنلىكى، غەرب خرىستىئان دۇنياسى ۋە غەرب ئىسلامنىڭ ئىسلام ئەقىدىسىدە مۇستەھكەم بىر

ئاساسى بارلىقى تەشەببۇسدا چىڭ تۇردى.[44]

تەخمىن قىلىنغاندەك، ئەمىر ئالىنىڭ تارىخ نۇقتىسىنەزىرى ئەخمەد خانىنىڭكىگە قارىغاندا كەسكىن ھەم جىق ئۆتكۈر بولدى. ئۇ بىر دىن بولۇش سۈپىتىدىكى ئىسلامنىڭ تارىخىي ئۆلچىمىنى ئىنتايىن پىششىق ئىگىلىگەن ئىدى. بۇ نۇقتىنى ئۇنىڭ 1899 ـ يىلى تۇنجى نەشر قىلىنغان داڭ-لىق ئەسىرى «مۇختاسار ئىسلام تارىخى» (ساراسىنلار تارىخى) ۋە ئىسلامىي ئەدەبىيات، پەلسەپە ۋە ئىلىم تارىخى توغرىسىدىكى كەڭرى مۇلاھىزىلىرىدىن كۆرۈش مۇمكىن. ئىسلام تارىخىدىكى بىر قەدەر قاراڭغۇ دەۋرلەر پەرۋاسىز تاشلاپ قويۇلماستىن، بەلكى ئۇنىڭغا ھەر بىر مەدەنىيەتنىڭ ئاسانلا بۇزۇلۇشى ۋە چۈشكۈنلىشىشىدىن ئىبارەت تەبىئىي نەتىجە قاتارىدا مۇئامىلە قىلىنىپ چۈشەندۈرۈل-گەن. بۇ ئەھۋالدىكى خاتالىقلار خۇددى مۇھەممەد ئابدۇھ ۋە ئافغانىنىڭ ئىلگىرى دەللىلىگىنىدەك، ئىسلام دىنىدا ئەمەس، بەلكى ئۆزلىرىنىڭ دىنىي خاتا چۈشىنىپ بۇرمىلىغان ياكى دىن تەلەپ قىلغان غايىلەرگە يېتەلمىگەن مۇسۇلمانلاردا. ئۇ نەسھەت قىلىپ ئېيتقۇدەكى، تارىخقا بېرىلىپ كېتىش ھەرگىزمۇ تەرەققىياتقا توسقۇن بولالمايدۇ. ئەكسىچە دەسلەپكى دەۋردىكى مۇسۇلمانلارنىڭ شان ـ شەرىپى بولمىش شەرئى ئىجتىھات مېتودىنى ئىشلىتىش، چەكسىز ئالغا ئىلگىرىلەشلەرنىڭ قوز-غاتقۇچىسىغا ئايلىنىدۇ.[45]

ئەمىر ئالى بۇددىزم، ھىندى دىنى ۋە خرىستىئان دىنى قاتارلىق باشقا دىنلارغا ئەخمەدخاندەك كەڭ قوللۇق قىلمىدى. بۇددىزم ۋە ھىندى دىنىغا بەرگەن باھاسى ئۇنى كەمسىتىش دېگۈدەكلا ئىدى. ئۇ بەزىدە ھېسداشلىق تەلەپپۇزىدا تىلغا ئېلىپ قويىدىغان خرىستىئان دىنى ئۇنىڭ تەنقىدى ۋە مازاق قىلىشىدىن ھەر زامان قۇتۇلالمىغانىدى. ئومۇمەن ئېيتقاندا، ئۇ تەنقىدسىز ھالدا مۇھەممەد ئەلەيھىسسالام ۷۱۱ئەسىردە ئۇيغۇراشقان تارىخىي خرىستىئان دىنىنىڭ بىر قانچە ئەسىرلىك سىياسىي ۋە مەزھەپ ئۇرۇشلىرىدا سېپسىپ چىرىپ كەتكەن خرىستىئان دىنى ئىكەنلىكى سۆزلەنگەن كلاسسىك ئىسلامىي كۆز قاراشنى تەكرارلىدى. ئۇ ئىسلامنىڭ ۷۱۱ ئەسىردىكى كىشىنى ھەيران قالدۇرارلىق غەلىبىسىنى، دۇنيا خرىستىئان دىنى تۇپەيلى چۆكۈپ كەتكەن، ئىسلام ئۇنى جەزمەن قۇتۇل-دۇرۇۋېلىشى كېرەك بولغان، ئاشۇ ئومۇمىيۈزلۈك چۈشكۈنلۈك ۋە چىرىكلىك سەۋەبىدىن بولغان دەپ قارىغان.[46] ھەتتا بۈگۈنكى كۈندىمۇ، گەرچە زامان ئۆزگەرگەن ۋە نەچچە ئەسىرلىك ئۇرۇش زىيان-كەشلىكى بولغان بولسىمۇ، ئىسلام دىنى باشقا دىنلاردا يوق، چىرىتىشكە قارشى ئىشەنچلىك ئىم-مۇنىتېت كۈچى بىلەن ئۆزىنىڭ پاكلىقىنى يوقاتماي ساقلاپ كەلمەكتە. شۇڭا، ئەمىر ئالى گەرچە كەڭ مەلۇماتلىق بولسىمۇ، ئۇنىڭ تارىخىي ئىسلام چۈشەنچىسى ماھىيەتتە يەنىلا رومانتىكتۇر.

ئەمىر ئالىنىڭ رومانتىك لىبېرالىزمى بۈگۈنكى ھىندىستان ۋە پاكىستاندىن مىسىر ۋە مارا-كەشكە قەدەر ئىسلامىيەت ئىلىم ساھەسىگە سىڭىپ كەتكەن مۇنازىرە روھىنىڭ ئەڭ دەسلەپكى ئى-پادىلىرىنىڭ بىرى. ئۇ ئۆزىنىڭ كۆپلىگەن زامانداشلىرى ياكى ئىز باسارلىرىدىنمۇ بەكرەك جانلىق، قايىل قىلارلىق ناتىقلىقى ۋە مول ئىلمى بىلەن «توغرا ئەمەل، توغرا چۈشىنىش، توغرا سۆزلەش، ئىلاھىي سۆيگۈ، چەكسىز مەرھەمەت، ئاللانىڭ نەزىرىدىكى ئىنسانلارنىڭ باراۋەرلىكى ئۈستىگە قۇ-رۇلغان بىر دىن» بولمىش ئىسلامنىڭ ئەبەدىي روھى ۋە ئەخلاقىي قىممىتىنى تەكىتلىدى.[47] قىسقىسى، ئىسلام «تەرەققىيات يۆنىلىشى بىلەن تامامەن بىردەك» دىن ۋە مەدەنىيەتنىڭ دىنامىك (ھەرىكەتلەندۈرگۈچى كۈچ) ئامىلىدۇر.[48]

ئىسلامنى ئاقلىغۇچى سالاھىيىتىدىكى مۇھىملىقى بىلەن، ئەمىر ئالى ئىسلامنى بايان قىلغاندا يەنىلا تارىخىي ئىلىملەرگە تايىاندى. بىردىنبىر بولمىسىمۇ، ئىسلامنى مودېرن پەلسەپىۋى ئىبارىلەردە ئىزاھلاشتەك زور ئەھمىيەتلىك سىناقنى ئېلىپ بارغۇچى چوڭقۇر ھېسسىياتلىق شائىر، كەڭ پەل-سەپىۋى مەدەنىيەتكە ئىگە ئالىم، مۇھىم ھىندى مۇتەپەككۇر مۇھەممەد ئىقبال (ئۆلۈمى: 1938) دۇر. زامانىۋى سۆز ـ ئاتالغۇلاردا ئىسلامىي دۇنيا قاراشنى قايتىدىن بايان قىلىشقا ئۇرۇنغان ئىقبال بۇ

جەھەتتە ئەمىر ئالىغا ئوخشاش تارىخقا تايانماستىن، بەلكى قىلچە ئىككىلەنمەيلا غەربنىڭ پەلسەپە مىراسلىرىنى قوبۇل قىلدى. دۇروس، ئۇنىڭ مەقسىتى غەرب نۇقتىئىنەزىرىنىڭ ئۇنۇمىنى دەللىلەش ئەمەس، ئەكسىچە ئۇنىڭ ماھىيەتتە «قۇرئان» دىكى دۇنيا قاراشقا ئۇيغۇن كېلىدىغانلىقىنى كۆرسىتىش. شۇنداق قىلىپ، ئۇ ئۆزىنىڭ «ئىسلامدا دىنىي تەپەككۇرنىڭ يېڭىدىن قۇرۇلۇشى» ناملىق كىتابىدا قوللىنىشنى نىيەت قىلغان بىرىكتۇرۇش ئۇسۇلى، مۇھىملىقى جەھەتتە بۇنىڭدىن مىڭ يىل بۇرۇنقى غەززالىنىڭ «دىنىي ئىلىملەرنىڭ جانلاندۇرۇلۇشى» دە ئىشلىتىلگەن بىرىكتۇرۇش ئۇسۇلى بىلەن تەڭداش بولالايدۇ. بىراق، ئەمەلىيەتتە ئۇ گرېكلەرنىڭ پەلسەپىۋى دۇنيا قارىشى بىلەن ئىسلامنىڭ دىنىي دۇنيا قارىشىنى بىرلەشتۇرۇپ ماسلاشتۇرۇشقا باشلىغان ئەل كىندى بىلەن ئىبن رۇشد قوللىنىشقا ئۇرۇنغان بىرىكتۇرۇش ئۇسۇلىغا تېخىمۇ ئوخشايدۇ. ئۇلار ئارىسىدىكى تۇپكى پەرق شۇكى، ئەل كىندى بىلەن ئىبن رۇشد قوللانغان پەلسەپىۋى كاتېگورىيىلەر پلاتون، ئارىستوتېل ۋە پلوتىنوسنىڭكى، ئەمما ئىقبالنىڭ قوللانغىنى گېگىل، ۋېتتخېئاد ۋە بېرگسونىنىڭكى. ئۇستازلار ئۆزگەردى، بىراق مەسىلە ئۆزگەرمىدى. بۇ نەزەرىيىۋى چۈشەنچە بىلەن دىن ئوتتۇرىسىدىكى ھاكىدىن ھالقىپ ئۆتۈش تەشەببۇسىدۇر.

1878 ــ يىلى پەنجاب ئۇلۇكىسىنىڭ سىيالكوت شەھىرىدە تۇغۇلغان ئىقبال دەسلەپكى تەربىيىنى تۇغۇلغان يېرىدە ۋە لاھۇردا ئالغان. 1905 ــ يىلى ئەنگلىيە ۋە گېرمانىيىگە بېرىپ پەلسەپە تەتقىقاتى بىلەن شۇغۇللانغان. ئۇنىڭ يىلدىن كېيىن ھىندىستانغا قايتىپ ئادۋوكات بولغان. ۋىلفرىد. C . سىمىس ئېيتقاندەك، ياۋروپادىكى ئۇچ ئىش ئۇنىڭدا چوڭقۇر تەسىراتلارنى قالدۇرغان: ياۋروپا ھاياتىنىڭ جانلىقلىقى ۋە ھاياتىي كۈچى، ئىنسانلارغا كەڭرى قويۇلغان زور ئىمكانىيەت ۋە كاپىتالىزم جەمئىيىتىنىڭ ياۋروپا ئىنسانلىرىنى ئىنسانىيلىقتىن يىراقلاشتۇرۇۋاتقان تەسىرى. [49] بۇ ئەڭ ئاخىرقى ئەھۋال ئۇنىڭ ئەخلاقىي ۋە روھىي غايە بولمىش ئىسلامنىڭ ئەۋزەللىكىگە بولغان ئىشەنچىسىنى تېخىمۇ كۈچەيتتى. شۇنىڭ بىلەن ئۇ بۇ غايىنى قوغداش ھەم تەرەققىي قىلدۇرۇش ئۈچۈن ئۆزىنى ئاتىدى. 1928ـــ1929 ــ يىللىرى ئارىلىقىدا «ئىسلامدا دىنىي تەپەككۇرنىڭ يېڭىدىن قۇرۇلۇشى» غا دائىر مادراستا سۆزلىگەن ئالتە قېتىملىق نۇتقى ئۇنىڭ ھىندىستانىدىكى دىنداشلىرىنى ئويغىتىش ئۈچۈن، ئاساسلىقى XIX ۋە XX ئەسىردىكى ياۋروپا ئىدىئولوگىيىسىدىن ئېرىشكەن ھازىرقى زامانىدىكى ھاياتىي كۈچى ئۇرغۇپ تۇرغان كاتېگورىيىلەر بىلەن ئىسلام ئۇستىدە يېڭىۋاشتىن ئويلىنىشقا قوشقان ئاساسلىق تۆھپىسى ئىدى.

ئىقبالنىڭ دىن چۈشەنچىسى قىسمەن ئەقلىي، قىسمەن ئەخلاقىي ۋە قىسمەن روھىي تەجرىبىگە تايانغان مۇرەككەپ بىر چۈشەنچىدۇر. ئۇنىڭ قارىشىچە، دىن «نوقۇل سەزگۈ ۋە نوقۇل ھەرىكەت (ئەمەل) ئەمەس. ئۇ پۈتكۈل ئىنسانىيەتنىڭ ئىپادىسىدۇر.»[50] شۇڭا دىن پەلسەپە بىلەن زىت ئەمەس. ئەكسىچە پەلسەپە تەپەككۇر قىلىش زۆرۈر بولغان ئاشۇ خىل ھەقىقەت ئۇستىدىكى ئومۇمىيۈزلۈك تەجرىبىدىكى ئەڭ مۇھىم بىر ئالاھىدىلىكتۇر. بۇ «قۇرئان» نىڭ ئىلىم ۋە تەپەككۇر تەشەببۇسىدا ئېنىق دەللىلەنگەن. تارىختا ئەشئەرىيىلەر ئۆلىمالىرى ئەھلى ــ سۈننەت قارىشىنى قوغداش ۋە شەرھلەشتە گرېك ئىدىيىسىنىڭ دىئالېكتىك ئۇسۇللىرىدىن تولۇق پايدىلانغان.[51] مۇئتەزىلىيلەر ۋە ئىبن رۇشد ئەقلىيلىككە تايىنىش جەھەتتە بەك ئاشۇرۇۋەتتى ۋە بۇ سەۋەبتىن ئۇلار ئىلمىي ۋە دىنىي بىلىم ساھەسىنى «كونكرىت تەجرىبە» دىن ئايرىشنىڭ ئەجەللىك خاتالىق ئىكەنلىكىنى بىلەلمىدى. يەنە بىر تەرەپتىن، غەززالىي دىن قۇرۇلمىسىنى چەكلىك مۇلاھىزە چەكسىزلىكىنى تەپەككۇر قىلالماسلىق تۇپرىقىدا يىلتىز تارتقان پەلسەپىۋى سكېپتىسىزم (گۇمانخورلۇق) نىڭ ئىشەنچسىز ئاساسىغا بىنا قىلىپ، پۈتكۈل دىن قۇرۇلمىسىنى كرىزىس ئىچىدە قويدى.

شۇ قەدەر تار دائىرىدىكى تەپەككۇر چەكسىزلىكىنى ئىدراك قىلىشقا قۇربى يەتمىسە، بۇنىڭ سەۋەبى: (1) خاتا ھالدا چەكسىزلىكنىڭ خاراكتېرىنى كائىناتتىكى شەيئىلەردە مەۋجۇت بىر ھەقىقەت، ئۇنىڭ ئۆزىگە خاس تەجەللىلىرىدىكى كۆپ خىل چەكلىك ئۇقۇملار پەقەت ئالاھىدە دەقىقە ياكى

يانتۇ كۆرۈنۈش دەپ قاراش؛ (2) تەپەككۇرنىڭ پائالىيەتچان ئالاھىدىلىكىنى خاتا ھالدا «بىر قاتار ئېنىق بايانلار» نىڭ ئۆز ۋاقتىدا تەدرىجىي ئۆزىنى ئاشكارىلىشى، بۇ خىل بايانىنىڭ گەۋدىلىنىشى «قۇرئان» دا «لەۋھۇلمەھپۇز» دا دېيىلگەن، دېگەن قاراش.

«قۇرئان» دا ئىپادىلەنگەن كونكرېت ئالەم ئۇقۇمى ماھىيەتتە رېئاللىق بىلەن غايىنىڭ بىرىكىشىدىن پەيدا بولغان بىر خىل ئۆزگىچە ئەقلىي نەمۇنىدىكى يارالمىش ھەقىقەت ئۇقۇمىدۇر. ئەمما شۇنداق بولغىنى ئۈچۈن ئۇ «چاسا ئالەم» ياكى ئاللا ئاللىقاچان تاماملىغان بىر ئەسەر ئەمەس، بەلكى ئىنتايىن كەڭرى بوشلۇق ۋە زاماندىن ئۆتكەن، ئۈزلۈكسىز تۈردە ئۆزىنى نامايان قىلىۋاتقان بىر ئالەمدۇر. بۇ ئالەمدىكى ئەڭ جانلىق كۈچ بولمىش ئىنسان ھەقىقەتنىڭ چەكسىز يوشۇرۇن كۈچىنى (ئىمكانلىرىنى) ئاشكارىلاش ئەمەلىيىتىدىكى ئەڭ مۇھىم ھەرىكەت—ۋەھى ياكى ئاللاغا ھەمكارلاشقۇچىدۇر.[52]

ئىنسان دىنىي تەجرىبىدىلا ئۈزلۈكسىز نامايان بولۇۋاتقان پائالىيەتچان ھەقىقەتنىڭ مۇرەككەپ تاشقى كۆرۈنۈشىنى ئىدراك قىلىدۇ. بۇ تەجرىبە ھەم ئىچكى ياكى مىستىك، يەنە ھەم تاشقى ياكى تەجرىبىۋى ئالاھىدىلىككە ئىگە. ئۇنىڭ توغرىلىقىنىڭ ئۆلچىمى يالغۇز پراگماتىزملا ئەمەس، يەنە پەلسەپىۋى ياكى خىيالكەشلىكمۇ بار. چۈنكى بۇ تەجرىبىدە بىلىنمىگەن مەزمۇن مەۋجۇت ئەمەس دەپ قارىلىدۇ. مەيلى ئۇلار گەرچە چەكسىز دەپ پەرەز قىلىنغان بولسىمۇ، ئەمما ئەمەلىيەتتە چەكلىك ئىكەنلىكى دەلىللەنگەن مەۋجۇدىيەتنىڭ مەۋجۇتلۇقى باھانىسى ياكى ئۇلار پەرەز قىلغان مەۋجۇدىيەت بىلەن ئىسپاتلىنىش جەريانىدىكى ئاڭ ئوتتۇرىسىدىكى ھالقىپ ئۆتكىلى بولمايدىغان ھاڭنىڭ پۈتۈنلەي پايدىسىز ئىكەنلىكى سەۋەبى بولسۇن، ئىقبال ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتى توغرىسىدىكى ئۈچ خىل ئەنئەنىۋى دەلىلگە رەددىيە بەرگەندىن كېيىن، ئاڭ بىلەن مەۋجۇدىيەتنىڭ بىرلىكىدە چىڭ تۇردى ۋە بۇنى ئالدىنقى شەرت قىلىش ئاساسىدا تېخىمۇ ئىلگىرىلەپ ئاللانىڭ بارلىقىنى ئىسپاتلىدى. ئۇنىڭ ئىسپاتىدىكى ئوي ـ پىكىر «قۇرئان» دىكى ئاللا توغرىلىق ئېيتىلغان «تۇنجى ۋە ئەڭ ئاخىرقى، كۆرگىلى بولىدىغان ھەم كۆرگىلى بولمايدىغان»[53] دېگەن چۈشەنچىدىن تەمىنلەنگەن. لېكىن، ئىقبال بۇ ئوي ـ پىكىرنى بىۋاسىتە ئىزاھلىماستىن، بەلكى بېركلىيدىن ۋىتېمانغا، روسسېل، ئېينىشتىين ۋە بېرگسونغا تۇتاشقان ئايلانما، ئەگرى ـ بۈگرى پەلسەپە يولىدا ماڭدى. ئۇنىڭ ئېيتىشىچە، بۇ بارلىق پەيلاسوپلار ئىنكار قىلغان «ساپ ماددىلىق نەزەرىيىسى» نىسپىيلىك فىزىكىسى ۋە جەريان بىلەن يارىتىش جەريانىغا دائىر مېتافىزىكا چۈشەنچىسىدىكى يېقىنقى خىلمۇ خىل ئىلگىرىلەشلەر تەرىپىدىن پۇت تىرەپ تۇرالماس قىلىۋېتىلگەن.

بىراق، بۇ چۈشەنچىلەرنىڭ ئىقبال تەرىپىدىن ساقلانماستىن قوبۇل قىلىنغانلىرىدىن بىرىمۇ يوق. مەسىلەن، مەقسەت نەزەرىيىسى (تېلېئولوگىيە) نى ئىنكار قىلغىنى ئۈچۈن بېرگسوننىڭ «يارىلىش جەريانى نەزەرىيىسى» ئاسانلا تۆھمەتكە قالغان. بۇ تېلېئولوگىيە خاتا ھالدا قاتتىق قول فاتالىزمغا تەڭداش كۆرۈلگەن. لېكىن مەقسەت نەزەرىيىسىنى پېچەتلەكلىك دەپ تەسەۋۋۇر قىلىشنىڭ ھاجىتى يوق. مەسىلەن، «قۇرئان» دا ئالەم داۋاملىق تەرەققىي قىلىۋاتقان مەۋجۇدىيەت، بىراق بۇ خىل تەرەققىيات شەكلى تۇراقلىق ياكى جىمجىت ھالەتتە ئەمەس دەپ تەسۋىرلەنگەن. «مېنىڭچە» دەيدۇ ئىقبال: «‹قۇرئان› دىكى كۆز قاراشتا، كائىنات بولسا ئالدىن ئويلىنىلغان پىلاننىڭ زامان ئىچىدە ئىجرا قىلىنىشىدۇر دېگەندىن ئارتۇق يالغان گەپ يوق.»[54]

ھالبۇكى، بېرگسوننىڭ ساپ داۋاملىشىقلىق زامان چۈشەنچىسى بىزگە يالغۇز داۋاملىشىغلىق زاماندىلا ئەمەس، بەلكى ئۆزلۈكىدىن ئۆسۈپ ـ يېتىلىش ياكى داۋاملىشىقلىق زاماننىڭ ئىچكى قىسمىدىكى تەرەققىياتتا توختاۋسىز ھالدا ئۆزىنىڭ روھىي تۈپ مەنبەسى ياكى ئۆز ـ ئۆزىدىكى «ھەقىقەتنىڭ ئەڭ ئاخىرقى تەبىئىتىنىڭ بىۋاسىتە نامايان بولۇشى» نى بىلدۈردى. ئاللانىڭ چەكسىز تەجەللىلىرىدىكى ئىجادىي درامىلار تايىنىدىغان سەھنىدە ھازىر نومۇر ئورۇندالماقتا ياكى ئۇنىڭ مۇتلەق ئۆز ـ ئۆزىگە ماس كېلىدىغان، باشتىن ـ ئاخىر بىردەك بولغان ئۇسۇلى (رول ئالغان) تەبىـ

ئەتتۇر. دېمەك، ئىلاھىي زاتقا تەبىئەت نىسبەتەن بىرىلسە، ئادەمزاتقا ئۇنىڭ خاراكتېرى نىسبەتەن بېرىلىدۇ.»[55] بېرگسونلا ئەمەس، يەنە گوئېتخمۇ ئوخشاشلا ئاللانىڭ پارىتىشىدىكى ئىمكانلارنىڭ توختىماستىن رېئاللىققا ئايلىنىۋاتقانلىقىغا دائىر ئوخشاش دىنامىك چۈشەنچىنى ئىپادىلىدى.

زامانىۋى ئىلىم ۋە پەلسەپىۋى نەزەرىيىدىن باشقا، ئىقبال ئەشئەرىيىلەر ئىلاھىيىتىدىكى ئاتوم نەزەرىيىسى ئوككاسىئونالىزمىدىن ئاللانىڭ ياراتقۇچىلىق ئىرادىسى ياكى قۇدرىتى سۈپىتىدىكى بۇ خىل دىنامىكا (ھەرىكەتلەندۈرگۈچى كۈچ) چۈشەنچىسىدىن ئوخشىشىپ كېتىدىغان مەزمۇنلارنى بايقىدى. ئەشئەرىيىلەرنىڭ قارىشىچە، بۇ ئالەم ئارىستوتېل ئېيتقاندەك ماددىي سۈبستانسىيىلەرنىڭ تۇراقلىق سىستېمىسى ئەمەس، بەلكى ئالەمدىكى يارالمىش سۈبستانسىيىلەر تەبىئىي بەقىنىدىغان، بىر قاتار مەنپىي ياكى مۇسبەت تاسادىپىي سەۋەبلەرنىڭ ئۆز ئارا بىرىكىشىدىكى ئۆزلۈكسىز يارىتىلىۋاتقان بىر قاتار ئاتوملارنىڭ ئېقىشىدۇر.[56]

ئىسلام روھىغا ئۇيغۇن بولۇشىغا كاپالەتلىك قىلىش ئۈچۈن ئىقبال ئاتومىزم ياكى روھىي كۆپ مەنبەچىلىك (پلىيۇرالىزم) ئاتالغۇسى بىلەن ئەشئەرىيىلەرنىڭ ئاتوم نەزەرىيىسىنى يېڭىۋاشتىن ئىزاھلىدى. روھىي كۆپ مەنبەچىلىكتە ھەقىقەتنىڭ ھەر پارچىسى ياكى تەركىبى روھىي، يەنى (مەن ئۆزۈم ياكى ئۆز ـ ئۆزى) بولىدۇ. ئادەملىك ياكى ھېس ـ تۇيغۇ قانچە يۇقىرى بولسا، مۇزاكىرە قىلىنىۋاتقان زاتتىكى ھەقىقەت شۇنچە بۈيۈكلىشىدۇ، ئاللاغا شۇنچە يېقىنلىشىدۇ. ئەشئەرىيىلەرنىڭ نەپسى ئۇقۇمى بىر خىل تاسادىپىي سەۋەبچى چۈشەنچە بولۇشى سۈپىتى بىلەن، مۇۋاپىق ئەمەس دەپ قارىلىپ ئىنكار قىلىندى. بۇنىڭ ئورنىغا ئىنسانىنىڭ زېھنى ۋە ھېسسىي ھاللىرىنىڭ مەركىزىدىكى ئاددىي، بۆلگىلى بولمايدىغان ۋە مەڭگۈ ئۆزگەرمەيدىغان روھىي ماھىيەتتىكى مەنىۋى ئۆز ـ ئۆزى ئۇقۇمى ئىشلىتىلدى. ئۇنىڭ ئېيتىشچە، ئىسلامىيەتتىكى بۇ خىل كۆز قاراشنىڭ ئەڭ ئاساسلىق بايانچىسى غەززالىيدۇر. بۇ كۆز قاراشتا، روھ ۋە تەننىڭ سۈنئىي دۇئالىزمى مەغلۇپ قىلىندى. چەكلىنىڭ «مەن» تەبىئەتتە مەۋجۇت بولغان ئەڭ يۇكسەك «مەن» ۋە «قۇرئان» دىكى «دەسلەپكى ۋە ئاخىرقى، زاھىر ۋە باتىن»[57] دەپ ئىشارەت قىلىنغان «مەن» نىڭ بىر مەزھىرى سۈپىتىدە كۆرۈلدى. ھەللاج، بەستامى ۋە جالالىدىن رۇمى كەبى ئۇلۇغ سوپىلار چەكلىك «مەن» نى ئوخشىتىپ سۆزلىگەن ئوتلۇق نۇقتىلىرىدا بۇ ھەقىقەتنىڭ جانلىق ئىپادىسىنى سىزغان.[58]

ئىقبالنىڭ نەزىرىدە، ئىسلام چۈشەنچىسى گرېك پەلسەپىسىگە قارشى تۇرغاندا، ھەقىقەتنىڭ تەجرىبىۋى ھەم روھى ئىككى تەرىپىنىڭ كونكرېتلاشتۇرۇلۇشىغا دائىر «قۇرئان» دىكى نۇقتىنەزەردە قايتا چىڭ تۇرغان. بۇ نۇقتىنەزەر، ئىسلامنىڭ دۇنياغا كېلىشى زامانىۋى شەكىلدىكى ئىلمىي مەدەنىيەتنىڭ گۈللىنىشىنى مۇمكىن قىلغان «ئىندۇكسىيىلىك ئەقىل» نىڭ دۇنياغا كەلگەنلىكىنىڭ ئالامىتى دەپ قارىلىندۇ. ئىبن ھازم ۋە ئىبن تەيمىيىە كەبى كۆپلىگەن ئىلاھىيەتشۇناسلارنىڭ ئارىستوتېل مەنتىقىسىگە قارشى چىقىشى، J . S . مىللىنىڭ ئىندوكسىيىلىك مەنتىقىسى ۋە زامانىۋى ئىلمىي چۈشەنچىنىڭ گۈللىنىشى ئۈچۈن زېمىن ھازىرلىدى. روگېر باكون ئادەتتە ياۋروپا تارىخچىلىرى تەرىپىدىن ئىلمىي ئىزدىنىشنىڭ يېڭىچە روھىنى ئەكىلگەن دەپ قارىلاتتى. بىراق، «روگېر باكون ئىلمىي تەلىمنى نەدىن ئالغان؟» دەپ سورالسا، ئىقبال تېزلا: «ئىسپانىيەدىكى ئىسلام ئۇنىۋېرسىتېتلىرىدىن.» دەپ جاۋاب بېرىدۇ.[59] بۇ، ئىقبالنىڭ ئېيتىشچە، ھەقىقەتەن شۇنى ئىسپاتلايدۇكى»، «ئىسلام مەدەنىيىتىنىڭ خاراكتېرىنى گرېك پەلسەپىسى بەرگەن» دېگەن ھېچقانداق ئەمەلىي ئاساسى يوق. چۈنكى گرېك چۈشەنچىسى ئاساسلىقى ئابستراكت ئۇقۇملار بىلەن ھەپىلىشۇاتقان چاغدا، ئىسلام چۈشەنچىسى تۇپتىن كونكرېت ئوبيېكتلارغا قارىتىلغان. گرېك چۈشەنچىسىنىڭ غايىسى ماسلاشتۇرۇش بولغاندا، ھەم نەزەرىيىۋى ھەم تەسەۋۋۇپچە ئىسلام مەدەنىيىتىنىڭ غايىسى چەكسىزلىككە ئۇلىشىش ۋە ئۇنىڭدىن بەھرىمەن بولۇشتۇر.[60]

ئىقبالنىڭ ئىسلام مەدەنىيىتىنىڭ ئومۇمىي ئالاھىدىلىكى ۋە ئىسلامىي ھەقىقەت چۈشەنچىسى توغرىسىدا ئۇزۇن توختالمايمىز. ئۇ دائىم پۈتۈنلەي گېگېلنىڭ ياكى بېرگسونىنىڭ چۈشەنچىلىرىنى

ئىسلامىي كلاسسىك تېمىلارغا سىغداپ كىرگۈزگەن. بۇ خىل چۈشەنچە ۋە ئۇنى دەستەكلەش ئۈچۈن نەقىل كەلتۈرۈلگەن «قۇرئان» ئايەتلىرى ئوتتۇرىسىدىكى ئالاقە دائىم ئىنتايىن ئاجىز ئىدى. بولۇپمۇ ھىندىستاندىكى باشقا لىبېرالىزمچى «قۇرئان» مۇپەسسىرلىرىگە ئوخشاش، ئۇنىڭ تەسىر مېتودىنىڭ ئاساسلىق خاتالىقى ئادەتتە مۇپەسسىرلەر يەنى ۋەھى نازىل قىلىنغان تارىخىي شارائىت دەپ ئاتىغانغا ۋە «قۇرئان» كونتېكىستتىدىكى ۋەھىنىڭ خاراكتېرىگە سەل قارىغانلىقىدا.

گەرچە شۇنداق بولسىمۇ، ئىقبالنىڭ «ئىسلامدا دىنىي تەپەككۇرنىڭ يېڭىدىن قۇرۇلۇشى» ناملىق كىتابىنى ئوقۇغان ئوقۇرمەنلەر ئۇنىڭ ئىلمىنىڭ موللۇقى، مېتافىزىكا ۋە دىنىي تەپەككۇرىنىڭ تېرەنلىكى، دائىرىسىنىڭ كەڭلىكىگە قول قويىدۇ. ئەمما، ئۇنىڭ ئۆزگىرىشچانلىقى ۋە مۇرەسسەچىلىكى دائىم كىشىنىڭ غەزىپىنى قوزغايدۇ. بىر تەرەپتىن، ئۇ ھەمىشە بىر تېمىدىن يەنە بىر تېمىغا شاختىن ـ شاخقا قونغاندەك كۆچۈپ يۈرۈپ، پەقەت تېمىلار ئارىسىدىكى ئەڭ زەئىپ باغلىنىشنىلا يورۇتۇپ بېرەلىگەن. يەنە بىر تەرەپتىن، ئۇ ئۆزىنىڭ تەشەببۇسىنى دەستەكلەش ئۈچۈن دائىم مەشھۇر پەيلاسوپ ۋە ئالىملارنىڭ نوپۇزىدىن پايدىلانغان. پەقەت كېيىن ئۇلاردىن يۈز ئۆرۈپ، ئۇلارنىڭ يېتەرسىزلىكى ياكى كەمتۈك بايانلىرىنى پاش قىلىشتىن باش تارتمىغان. قەدىمكى زامان ياكى ھازىرقى زاماندىكى، غەربتىكى ياكى ئىسلامدىكى نوپۇزلۇق داڭلىقلارنىڭ سانى قانچە كۆپەيگەنسېرى، ئوقۇرمەنلەر ھاسىراپ نەپەس ئالالماي قالىدۇ. مەسىلەن، ئالتە بەتلىك دائىرە ئىچىدىلا ئۇ تۆۋەندىكى ئىسىملارنى نەقىل كەلتۈرگەن: بېركېلېي، ۋېتخىئەد، ئېينىشتىيىن، روسېل زېنو، نيوتون، ئەشئەرىي، ئىبن ھازم، بېرگسون، كانتور ۋە ئاۋسپېنسكاي، يەنى ئاساسلىق شەخسلەر ياكى نوپۇزلۇقلارنىڭلا ئىسمى تىلغا ئېلىنغان.[61]

بۇ قۇسۇرلار بولغان تەقدىردىمۇ، ئىقبالنىڭ ئىسلامدىكى ئاساسىي مەسىلىلەرنى زامانىۋى كاتېگورىيىلەر ئىچىدە يېڭىۋاشتىن چۈشىنىش تەشەببۇسىنىڭ XX ئەسىردىكى باشقا ھەر قانداق مۇتەپەككۇرنىڭكىگە قارىغاندا تېخىمۇ تەسىرلىك، ئەستايىدىل بولغانلىقىنى ئىنكار قىلىشقا بولمايدۇ. ھەيران قېلىش ھاجەتسىزكى، ئۇ بۇ جەرياندا يېڭىۋاشتىن ئويلىنىشنىڭ خىلمۇ خىل ئالدىنقى شەرتلىرىگە سەل قاراپ، ئۆزىمۇ سەزمىگەن ھالدا «قۇرئان» نى تەپسىر قىلىش ۋەزىپىسىنى بېركېلېيدىن باشلاپ ئېينىشتىيىنغا قەدەر بىر تۈركۈم ناتونۇش مودىرنىزمچى پەيلاسوپ ۋە ئالىملارغا تۇتقۇزۇپ قويدى. دېگۈدەك بارلىق ئىسلام مودىرنىستلىرى ۋە لىبېرالىزمچىلىرى ھەممىسى ئىسلامنىڭ تارىخىي ۋەزنىنى تۆۋەن مۆلچەرلەش ۋە ئۇنىڭغا سەل قاراشتەك كەچۈرگۈسىز جىنايەتنى سادىر قىلدى. ئۇلار قەدىمكىلەر زادى تەسەۋۋۇر قىلىپ باقمىغان ئىلاھىيەت ياكى مېتافىزىكا تەشەببۇسىنى دەستەكلەشتە «قۇرئان» نىڭ نوپۇزىغا مۇراجىئەت قىلىپ، دائىم «قۇرئان» ئايەتلىرىدىكى باتىنىي مەنىلەردىن تەبىئىي ھالدا پايدىلاندى. سوپىلار، ئىسمائىلىيلەر ۋە باشقا نۇرغۇنلىغان كىشىلەر بۇ ماھارەتكە ئىنتايىن ماھىر. بىراق ئەنئەنىۋى ئىسلام ھەمىشە بۇ خىل سۈننەتە مۇغەيىر (ئورتوكسال ئەمەس) ئۇسۇلدىن نارازى ئىدى. بۈگۈن بۇ ماھارەت پەقەت ئەقلىيچىلىك ياكى تەرەققىيات نامى ئاستىدا چەكلىمە بىلەن ئىشلىتىلدى. ئۇنداق بولمايدىكەن، ئۇ دىننىڭ ھەقىقىي ئاساسىنى ۋەيران قىلىپ، ئۇنىڭ ئورنىغا خىيالپەرەسلەرنىڭ فانتازىيىلىرىنى دەسسىتىش خەۋپىنى ئېلىپ كېلىدۇ.

ئەڭ ئاخىرىدا، ئىسلامنىڭ ياكى «قۇرئان» نىڭ ئىنسان ۋە ئالەم توغرىسىدىكى قارىشى، بولۇپمۇ ئىقبال قىلغاندەك، ھازىرقى باسقۇچتىكى ئىلىم ـ پەن تەرەققىياتى بىلەن باغلاشتۇرۇلۇپ، مودىرنىستلار ئۆزىنىڭ ئىككىنچى ئەڭ خەتەرلىك خاتالىقىنى سادىر قىلدى. چۈنكى ئۇلار ئىسلامنىڭ دىنىي ھەقىقىتىنى ئىلمىي ساھەنىڭ گۇمانلىق ھەقىقەتلىرىگە باغلاپ قويدى. ئەگەر ئىلمىي بايقاش تارىخى بىزگە بىرەر نەرسە ئۆگەتسە، بۇ مەيلى ئارىستوتېل ۋە پىتولمېي ياكى نيوتون، ئېددىڭتون ۋە ياكى ئېينىشتىيىن كەبى زامانىۋى پېشۋالارنىڭ ھۆرمەتكە سازاۋەر نامى بىلەن باغلىنىشلىق بولسۇن بولمىسۇن، ئۇنىڭ ئۆزى بۇ خىل پەن باسقۇچىدىكى قىسقا ۋاقىتلىق ئالاھىدىلىك خالاس.

3. ھازىرقى زامان پەلسەپە سەھنىسى:

ئەسلىيەتچىلىك، مودېرنىزم ۋە مەۋجۇدىيەتچىلىك

ئافغانى، مۇھەممەد ئابدۇھ، ئەمىر ئالى ۋە مۇھەممەد ئىقبال ھەر قايسىسى ئۆزلىرىنىڭ ئۆسۈلى ئارقىلىق مودېرنىزم مەسىلىلىرى بىلەن ھەپىلەشتى ۋە غەرب ئىدىيىسى كاتېگورىيىلىرىنىڭ ھۆكۈمرانلىقىدىكى تەرەققىي قىلىۋاتقان زاماندا، ئىسلام تۇرمۇش قارىشىنىڭ خىلمۇ خىل تەرىكىبلىرىنى ئايرىپ چىقتى. گەرچە ئۇلار غەرب ئىدىيىسىنىڭ تەسىرىگە ئۇچرىغان بولسىمۇ، ئەمما ھەممىسى ئۆزلىرىنىڭ مودېرنىزم نۇقتىسىنەزىرى ئاساسىدا غەرب مەدەنىيەت تەركىبلىرىگە بولغان ئىشەنمەسلىك ھەم ئىسلام تۇرمۇش قارىشىنىڭ ئۆزەللىكىدە چىڭ تۇرۇش قارىشىنى ئىپادىلىدى.

يېقىنقى 30 يىلدا بارلىق مودېرنىزم چۈشەنچىلىرى غەرب چۈشەنچىسىگە ئەينى شەكىلدە بىرلىپ كېتىش ھەم ئۆزلىرىنىڭ غەرب چۈشەنچىسىگە تۇتقان مەيدانىنى ئېنىقلاشتۇرۇش ئېھتىياجى بىلەن مەشغۇل بولدى. كۆپ ھاللاردا، يېڭى بىر ئەۋلاد مودېرنىزمچىلارنىڭ قانچە بىلىمسىز بولغانسېرى، شۇنچە رادىكال بولىدىغانلىقلىرى ئىسپاتلاندى. ئومۇمەن قارىغاندا، ئۇلار ئەجدادلىرى بەرپا قىلغان ئوخشاش تەپەككۇر ئۇسۇلىنى داۋاملاشتۇرۇپ، ئۇلارنىڭ بىر قەدەر ئىجادىي ئەسەرلىرىدە ئوتتۇرىغا قويۇلغان ئوخشاش زور تېمىلارنى تەرەققىي قىلدۇرۇۋاتاتتى.

ئالدىدا مۇزاكىرە قىلىنىپ ئۆتكەن بىر قەدەر ئىجادىي كۆز قاراشقا ئىگە مۇتەپەككۇرلار تەرەققىي قىلدۇرغان تېمىلارنى ئاممىبابلاشتۇرغان ھازىرقى زاماندىكى مۇتەپەككۇرلارنىڭ ھەممىسىنى، ھەتتا كۆپ قىسمىنىڭ ئىسمىنى بۇ يەردە تىزىپ چىقىشنىڭ ئەھمىيىتى يوق. سەييىد قۇتۇب بىلەن مۇھەممەد بەھى بۇگۈنكى ئوتتۇرا شەرقتىكى غەربكە قارشى نەزەرىيە ئۇرۇشلىرىدا كۆچلۈك جەڭگىۋار ئېقىمنى ھاسىل قىلدى. سەييىد قۇتۇپ ئۆزىنىڭ «ئىسلام ۋە مەدەنىيەت مەسىلىلىرى» (1963 ـ يىل) ناملىق ئەڭ يېڭى ئەسىرىدە، غەرب مەدەنىيىتىنى ئاساسلىق خرىستىئان دىنى تەرغىپ قىلغان قۇرۇق مەنىۋى ھايات غايىسىگە ئىشەنگەنلىكى ئۈچۈن ھازىرقى زامان ئىنسانلىرىنىڭ مەسىلىلىرىنى ھەرگىز ھەل قىلالمايدىغانلىقىدەك ئاساستىن باشلاپ بايان قىلغان. ماددىي ھەم مەنىۋى جەھەتلەردە، ئومۇمىي ھەم كونكرېت تۇرمۇش قارىشىغا ئىگە بولغان ئىسلاملا ھازىرقى زامان ئىنسانلىرىنىڭ قۇتۇلۇشىغا (نىجاتلىققا ئېرىشىشىگە) كاپالەتلىك قىلالايدۇ. ئىسلامغا نىسبەتەن ئېيتقاندا، ھاياتنىڭ دىنىيلىكى ۋە ئەمەلىيلىكى ئارىسىدا سۈنئىي بۆلۈنۈش بولغان ئەمەس. ھەتتا غەرب مەدەنىيىتىنىڭ بىر ئالاھىدىلىكىگە ئايلىنىپ كەتكەن پەن بىلەن دىن ئوتتۇرىسىدىكى قارىمۇ قارشىلىق ئىسلامغا نىسبەتەن ناتونۇش بىر ھالدۇر. ئەمىر ئالى ۋە ئىقبال ئىككىيلەنمىگەنلىكى دەلىللىنىدەك، ئىسلام ئەزەلدىن ئىلىم بىلەن ئىناق ئۆتۈپ كەلگەن. ئەمەلىيەتتە ئۇ ئوتتۇرا ئەسىردىكى ئىلىم روھىنىڭ گۈللىنىشىدە بۈاستە ئۆز مەسئۇلىيىتىنى ئادا قىلغان. بىراق ھازىرقى زاماندىكى سانائەت، تېخنىكا، ئىقتىساد، ئېكولوگىيە ۋە بىئولوگىيىدە بۇ روھنىڭ خاتا ئىشلىتىلىشى تۈپەيلى كېلىپ چىققان مۇدھىش كېسەللىكلەر، خىلمۇ خىل ئاپەتلەرنىڭ مەسئۇلى ئىسلام ئەمەس.

مۇھەممەد بەھىنىڭ «ئىسلام ئىدىيىسى ۋە ئۇنىڭ غەرب جاھانگىرلىكى بىلەن بولغان مۇناسىۋىتى» (1957 ـ يىل) ناملىق كىتابىدىكى رەددىيىسى تېخىمۇ كەسكىن بولدى. ئۇ تىخ ئۇچىنى ئىسلامنىڭ يالغۇز غەربتىكى دۈشمەنلىرىگىلا قارىتىپ قالماستىن، بەلكى مۇسۇلمانلار ئارىسىدىكى ئىقبالدىن باشلاپ تاھا ھۈسەينگە قەدەر غەربلىكلەر كەينىدىن توققۇز تەزىم قىلىپ ئەگىشىپ ماڭغۇچىلار دەپ ئەيىبلەنگەن لىبېرالىزم ۋە مودېرنىزم تەشەببۇسچىلىرىغا قارىتىلى. لىبېرالىستلار غەرب

پەلسەپە كاتېگورىيىلىرى بويىچە ئىسلامنى ئىزاھلىدى. مودېرنىستلار (1926 ـ يىل) غەرب ئالىملىرىنىڭ تەنقىد مېتودى بىلەن ئىسلامىيەتتىن ئىلگىرىكى (جاھىلىيەتتىكى) شېئىر تەتقىقاتىغا مۇئامىلە قىلىش ئارقىلىق ئىسلام ئىدىيىسىنىڭ پۈتكۈل ئەدەبىي ۋە ئېتىقادىي قۇرۇلمىسىنى ۋەيران قىلدى. ئەلىي ئابدۇرازاقتىن باشلاپ خالىد M گە قەدەر بولغان سېكۇلياريستلار دائىم ئىزاھلانغاندەك، تۇرمۇشنىڭ ماددىي ۋە مەنىۋى جەھەتلىرىدىكى پەرقلەرنى ئېتىراپ قىلمايدىغان ئىسلامنىڭ خاراكتېرىنى ۋەيران قىلدى ياكى بۇرمىلىدى دەپ قارىلىپ، ئوخشىمىغان دەرىجىدە ئەيىبلەندى. ئۇنىڭ ئېيتىشچە، ئۇلارنىڭ سېكولياريزمنى غەربنىڭ ياكى خرىستىئان دىنىنىڭ نۇقتىئىنەزەرلىرىنىڭ ئىلھامى بىلەن شەكىللەنگەن.

مودېرنىزمنىڭ بىر قەدەر مۆتىدىل ۋە ئىجادىي قاراشقا ئىگە تەرغىباتچىسى، ئەدەبىيات ۋە ئىلىم ساھەلىرىدە يۈكسەك ئىناۋەت قازانغان ۋە بۇنى 1965 ـ يىلى ۋاپات بولغانغا قەدەر ساقلىغان مىسىرلىق تەنقىدچى ۋە ئەدەب ئابباس مەھمۇد ئەققاد ئىدى. چارەك ئەسىردىن ھالقىغان بىر تۇرکۈم مۇھىم ئىلاھىيەت ئەسەرلىرىدە، بۇ مۇئەللىپ ھازىرقى زامانىدىكى مۇسۇلمان زىيالىيلار دۈچ كەلگەن ئەڭ جىددىي ئىلاھىيەت مەسىلىلىرىگە كۈچىدى. بىر قەدەر ئىلگىرىكى ئەسىرى «مۇھەممەدنىڭ تالانتى» (1943 ـ يىل) دا، ئۇ تەنقىد ۋە ھۈجۇملارغا قارشى تۇرۇپ، ئىسلام پەيغەمبىرىنىڭ ھەربىي، سىياسىي، ئىلىم، ئەخلاق ۋە دىنىي ساھەلەردىكى ھەممىدىن ئۈستۈن تالانتىنى نامايان قىلىپ، ئۇنى قوغدىغان. ئۇ يەنە ئىسلام باش كۆتۈرگەن VII ئەسىردىكى دىنىي، سىياسىي ۋە مەدەنىيەت ئارقا كۆرۈنۈشلىرىنى تارىخىي تەھلىل قىلدى. خۇددى ئەمىر ئالى دەللالگەندەك، ئىسلامنىڭ ئىنسان تەبىئىتىنى چىرىكلىك ۋە جاھالەتكە پاتۇرىدىغان بارلىق جىنايەتلەردىن قۇتۇلدۇرىدىغانلىقى، ئىسلامىيەتنىڭ گۈللىنىشىنىڭ روھىنىڭ نىجاتلىققا ئېرىشىشىنى ئەملگە ئاشۇرىدىغان ئىلاھىي تەدبىرىنىڭ بىر زور تەركىبىي قىسمى ئىكەنلىكىنى كۆرسەتتى.

ئەقىدانىڭ تەنقىدلىرىنىڭ مۇھىم بىر قىسمى دىنىي ئەقىدىنى ئارتۇقچە ياكى خىيال دەپ قارىغان راتسىئونالىزمچىلار ياكى ئاگنوستىكلار (بىلگىلى بولماسلىق نەزەريىسى تەرەپدارلىرى) غا قارىتىلغان. ئۇنىڭ ئېيتىشچە، بۇ ئەقىدىنىڭ توغرىلىقىغا قارشى ئوتتۇرىغا قويۇلغان ئىككى ئاساسلىق دەلىل بار: بىرى، ئادىل ۋە قادىر ئاللانىڭ مەۋجۇدىيىتى بىلەن دۇنيادىكى رەزىللىكلەرنىڭ بىللە سىغىشماسلىقى. يەنە بىرى، ھېسسىي تەجرىبە ياكى ئەقلىي دەللىلەر ئاساسىدا توغرىلىقىنى ئىسپاتلىغىلى بولمايدىغان كۆپلىگەن دىنىي ئەقىدىلەردىكى خۇراپىي ئالاھىدىلىكلەرنىڭ مەۋجۇتلۇقى.

بىرىنچى دەلىل، يەنى دۇنيادىكى رەزىللىكنىڭ ھەقىقىتىدىن كەلگەن دەلىلنى رەت قىلىشتا، ئەققاد زور دەرىجىدىكى سەزگۈرلۈكنى ئىپادىلىدى. يارالمىش ئالەمدە رەزىللىك (شەررى) نىڭ بولۇشى مەنتىقە جەھەتتىن مۇقەررەردۇر. چۈنكى بىر مۇكەممەل مەۋجۇدىيەتنىڭ مۇكەممەللىكتە ئۆزى بىلەن باراۋەر تۇرىدىغان بىرىنى يارىتىشى مۇمكىن ئەمەس. شۇڭا مەلۇم مۇكەممەلسىزلىك چەكلىك يارالمىش شەيئى بىلەن ئايرىلماستۇر. بىز دۇنيادا كۆزەتكەن رەزىللىك ئەڭ ئاخىرىدا مۇشۇ مۇكەممەلسىزلىك بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك. ھەممىگە قادىر مەۋجۇدىيەت بولمىش ئاللانىڭ مۇكەممەلسىز بىردۇنيانى يارىتىشى مۇمكىن ئەمەس، دېگەن سۆز مەنتىقىلىق بىمەنىلىكنى ئۆز ئىچىگە ئالغان. چۈنكى قۇدرەت دېگەنلىك بارلىققا كېلىشى مۇمكىن بولغان شەيئىنى بارلىققا كەلتۈرگۈچى كۈچ دېگەنلىكتۇر.[62] بارلىق دىنىي ئەقىدىلەرنىڭ ھەممىسىنى خۇراپاتلىق دېيىشمۇ ئەسلا توغرا ئەمەس. چۈنكى دىنىي ئەقىدىنىڭ تەنقىدچىلىرى ئاسمان ـ زېمىندىكى سىرلارنى چۈشەندۈرۈش ياكى دىنىڭ ئىنسانىيەت تارىخىدا ئويناغان مەدەنىيەت ۋە ئەخلاقىي فۇنكسىيىلىرىنىڭ ئورنىنى باسالايدىغان بىر شەيئىنى يارىتىپ، ئۇنى دىنىڭ ئورنىغا دەسستىشتىن بەكلا ئاجىزدۇر.

دىنىڭ ئاساسلىق رولى ماھىيەتتە «شەخس بىلەن پۈتكۈل ئالەم ئوتتۇرىسىدىكى مۇناسىۋەت»

نى تەكشەشتۇر. «ئۇنىڭ دائىرىسى مەيلى ئوچۇق ياكى يوشۇرۇن، ئومۇمىي ياكى خۇسۇسىي، ئۆزئ-مۇشتىكى ياكى كەلگۈسىدىكى بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، بارلىق مەۋجۇدىيەتكىچە، تاكى چەكسىز دەرىجىگىچە سوزۇلىدۇ.»[63] بۇنىڭدىن شۇنداق دېيىشكە بولىدۇكى، دىنىنىڭ دائىرىسى قانچە كەڭ بولسا، ئەقىدە ۋە ئىبادەتلىرى شۇنچە يۇكسەك بولىدۇ. ئۇنداقتا ئۇنىڭ روھى قىممەت ئۆلچىمىدىكى ئورنىمۇ شۇنچە يۇقىرى بولىدۇ. شۇڭا ئەگەر بىر بىر دىنىنىڭ ماددىي بىلەن مەنىۋى، ئاسمانىدىكى بىلەن زېمىنىدىكى ئارىسىدا بۆلۈنۈش پەيدا قىلغانلىقىنى بايقىساق، ئۇنداقتا بۇ خىل دىن ھاياتنى بىر پۈتۈن ئايرىلماس گەۋدە سۈپىتىدە كۆرگەن دىنغا قارىغاندا كۆپ تۆۋەن تۇرىدۇ. بۇ ھەقىقەتەنمۇ ئىسلام دىنىنىڭ خرىستىئان دىنى ۋە بۇدىپەرەسلىككە قارىغاندا ئەۋزەل ئىكەنلىكىنىڭ ئالامىتى.

باشقا تۇردىكى ھازىرقى زامان ئەرەب مۇتەپەككۇرلىرى غەربتە ئەۋج ئالغان پەلسەپىۋى يۇزلە-نىشنى ئەكس ئەتتۇردى. مەۋجۇدىيەتچىلىك تەشەببۇسچىلىرى ئىچىدە، مىسرلىق ئابدۇراخمان بەدەۋى، لىۋانلىق رېنې ھەبەش بەلكىم ئەڭ داڭلىق بولۇشى مۇمكىن. «ۋۇجۇدى زامان» (1943 ـ يىل) ۋە «مەۋجۇدىيەتچىلىك پەلسەپىسى تەتقىقاتى» (1961 ـ يىل) ناملىق ئەسەرلىرىدە، بەدەۋى بولۇپمۇ مارتېن خېدىگىر بايان قىلغان مەۋجۇدىيەتچىلىك ئاساسىي پرىنسىپلىرىنى تەكشۈرگەن. ئۇنىڭ ئېيتىشىچە، ماددىي مەۋجۇدىيەتنىڭ ماھىيەتلىك ئالاھىدىلىكى مەۋجۇتلۇقى ياكى زامان ئىچىدە تۇرغانلىقى، مەۋجۇت شەيئىگە تەۋە قىلىنغان داۋاملىشىشچانلىق ۋە ئۆتمۈشكە ھەم كەلگۈسىگىچە سوزۇلۇشچانلىق، ئىنسانىنىڭ ھەر شەيئىنى ۋەيران قىلىدىغان زامانىنى تىزگىنلەش ئارزۇسى، يەنى ياشاش ئارزۇسىدىن تۇغۇلغان بىر خاتا سېزىمدۇر. بىراق، بۇ داۋاملىشىشچانلىق ياكى ئۇزۇنغا سوزۇ-لۇشچانلىق ماھىيەتلىك مەۋجۇدىيەتنىڭ ئالاھىدىلىكى. ئۇ بولسىمۇ مەۋجۇدىيەتتىن پەقەت ئىلگىرىلا بولغان ئەڭ تۆۋەن مۇمكىنچىلىكتۇر. ئەمەلىيەتتىكى مەۋجۇدىيەت ھەمىشە زامانىي ۋە ئانىدۇر، بۇنىڭ تېشىدا ھېچبىر شەيئى ئەسلا مەۋجۇت ئەمەستۇر. چۈنكى «زامانىنىڭ تېشىدا دەپ تەسەۋۋۇر قىلىنغان ھەر بىر مەۋجۇدىيەت مەۋجۇت سۈبستانسىيىنى ئاللىقاچان كونىرىغان قېلىپقا زورلاپ كىرگۈزۈشكە ئۇرۇنغان مەلۇم ئالدانغان ئەقىلدىكى ساختا خىيالدىن ئاپىرىدە بولغان مەۋھۇم مەۋجۇدىيەتتۇر. بۇ خىل تەسەۋۋۇرنىڭ مەنبەسى ئىنسانىنىڭ زامان قورقۇنچىسىنى يېڭىش ئارزۇسىدۇر».[64]

بۇ، زامان بىلەن ئۇنى ئىدراك قىلغۇچى ئىنسان ئارىسىدا نەقەدەر يېقىن بىر مۇناسىۋەتنىڭ بارلىقىنى كۆرسىتىدۇ. ئۇ نۇقتىدا، زامان بىلەن ئەمەلىي مەۋجۇدىيەت ئارىسىغا ئىنسان ئەسلا قۇتۇ-لالمايدىغان كوسمىك بىر قورقۇنچ تۇيغۇسى قېتىلىدۇ. ئۇ ئۆزىنىڭ ئالەمدىكى ئەھۋالىنى ھېس قىلىپ يەتكەندە، زامانغا قارشى ئىسيان قىلىدۇ ۋە ئۇنى ئىنكار قىلىدۇ ياكى ئەبەدىيلىك ئىچىدىكى بىر نىھايەتسىز (باشلىنىش ۋە ئاخىرلىشىش يوق) مەۋجۇدىيەت يېنىدىكى بىخەتەر جايغا سېغىنىش ئارقىلىق زاماندىن قاچىدۇ. بىراق بۇلارنىڭ ھەممىسى پايدىسىزدۇر، چۈنكى بۇ پەقەت ئىنسانىنىڭ قايمۇقۇشى، ئېتىبارسىزلىنىشى ياكى ساختا ئۈمىدلەردە بولۇشىغا سەۋەب بولىدۇ. ئىنسان ئۆزىنىڭ ۋاقىتلىق مەۋجۇدىيەت ئىكەنلىكىدەك پاكىتنى قوبۇل قىلىشى، ئەركىن ھەرىكەت سەۋەبى بىلەن ماس ھالدىكى قەيسەرلىك، باتۇرلۇق بىلەن تەقدىرگە يۇزلىنىشى كېرەك. مانا بۇ ئەڭ مۇۋاپىق.

زامانىي مەۋجۇدىيەتنىڭ باشقا بىر ئالاھىدىلىكى، ئۇنىڭدىكى مەۋجۇدىيەت بىلەن يوقلۇقنىڭ بىرلىشىشى ياكى يوقلۇقنىڭ ئۇنىڭ ماھىيىتىدىكى تەركىب سۈپىتىدە ئۇنىڭ قورۇلمىسىغا كىرد-شىدىن ئىبارەت. بۇنداقتا، ئەمەلىي مەۋجۇدىيەت، مەۋجۇدىيەت بىلەن يوقلۇق ئارىسىدىكى بۇ قار-شىلىق مۇناسىۋىتىنىڭ نەتىجىسىدۇر. ئاقىۋەتتە، زامان مەۋجۇدىيەت بىلەن يوقلۇق ئاتىنىڭ بىر-لەشمىسىنىڭ سەۋەبىدۇر ۋە بۇ مەندە يارىتقۇچىدۇر. [65]

بۇ مەۋجۇدىيەتچىلىك ئانالىزىنىڭ مەنتىقىلىق خۇلاسىسى ئاساسلىقى پەلسەپىنىڭ ئىزدىنىش دائىرىسىنى، ئىنسان مەۋجۇدىيىتى ۋە مۇمكىن تەجرىبە دۇنياسى مەنىسىدە چۈشەندۈرۈلگەن كونكـ-رېت مەۋجۇدىيەت بىلەن چەكلەشنىڭ زۆرۈرلۈكى ۋە بۇنىڭغا ماس ھالدا بۇ ئالەمنىڭ تېشىدا نامايان

بولغان ھەر قانداق بىرمەۋجۇدىيەت نىزامى ۋە ئىنسانىنىڭ ئۇنىڭدىكى ئورنى، يەنى ئاللا ۋە ئاخىرەت ھاياتى كەبى ئىلاھىيەت ياكى مېتافىزىكىدىكى ئەنئەنىۋى تېما توغرىسىدىكى ھەر قانداق مۇلاھىزىنىڭ توغرىلىقىنى ئىنكار قىلىشتۇر.

ئەرەب يېقىن شەرقتىكى باشقا مەۋجۇدىيەتچىلەر مەۋجۇدىيەتچىلىكتىكى بۇ تەۋھىدگە قارشى ۋە ئانتى مېتافىزىكىلىق (مېتافىزىكىغا قارشى) ئىشارەتلەرگە مەجبۇرىي قوشۇلمىدى. مەسىلەن، رېنې ھەبەش ئوخشىشىپ كېتىدىغان مەۋجۇدىيەتچىلىك ئاساسى ئۇستىگە «شەخسىيەتچىلىك» پەلسەپىسىنى بىنا قىلدى. بۇ پەلسەپە يوقلۇق بىلەن ئۆلۈمنى بىر خىل خاتا سېزىم سۈپىتىدە كۆرۈپ، ئىنسانىنى چەكلىك ئىنسانىي مەۋجۇتلۇق چېگرىسىدىن ھالقىپ، «ئاشقىن بىر زات» تا يېتىش تارتقان ئەڭ يۇكسەك بىر ھەقىقەتنى ئىزدەشكە دەۋەت قىلىدۇ. ئىنسانىنىڭ مەۋجۇتلۇق تەجرىبىسى، بولۇپمۇ ئۇنىڭ يېتەرسىزلىك ۋە بېقىندىلىقى، شەپقەت ۋە مەرھەمەتكە موھتاجلىقى توغرىسىدىكى قاراشتا، بۇ خىل «ئاشقىن بىر زات» ئېنىق كۆرۈستىلگەن. دۇرۇس، ئىنسانىنىڭ مەۋجۇدىيىتى بىر خىل ماددىي (زامانى) مەۋجۇتلۇق. ئۇ، زامانىنىڭ مەغلۇپ قىلىنىشى كېرەك بولغان بىر خىل رەزىللىك ياكى ئۇ پەقەتلا مۇشۇنداق بىر ھەقىقەت دېگەن مەنىگە نىسبەتەن ئەمەس، بەلكى شەخس مەجبۇرىيەت (ياكى چەكلىمە) نى ئۇستىگە ئېلىشى كېرەك، دېگەن مەنىگە قارىتىلغان. شۇڭا مەۋجۇدىيەتچىلىكنىڭ ماھىيىتى ئىنسانىنىڭ پۈتۈن تەجرىبىسىنىڭ يادروسى بولمىش زات (ئۆزى) نىڭ ھەقىقىتىنى ۋە ئۇنىڭ تېخىمۇ يۇكسەك بىر تەجرىبىۋى ئىستىقامەتكە تەدرىجىي كىرىشكەنلىكىنى تونۇشتۇر. ھەقىقەتنى بۇ خىل مۇزاكىرە قىلىشتا، پەيلاسوپلار ئۆزلىرىنىڭ بۇ كۇللى ھەقىقەتلەرنى ئىدراك قىلىشقا يارىمى بولغانلىكى بارلىق تەركىبلەرگە، مەيلى ئۇ گرېك ياكى ئوتتۇرا ئەسىرنىڭكى ۋە ياكى مودېرنىزم ئىدىيىسى مەنبەلىرىدىن كەلگەن بولسۇن، چوقۇم رەھىمەت ئېيتىشى كېرەك.

بۇ خىل مەۋجۇدىيەتچىلىك تۇرىنى باشقا مېتافىزىكا ياكى ئىلاھىيەت شەكىللىرىدىن پەرقلەندۇرگىنى روھىي تەجرىبىنىڭ توغرىلىقى ۋە تەبىئەتتىن ھالقىغان (سۈپىر ناتۇرال) ھەم تېئولوگىيىلىك قىممەت ئۆلچىمىنىڭ پۈتكۈل كۆلىمىنى قايتىدىن جاكارلاشتۇر. بۇ نۇقتىدا، «شەخسىيەتچىلىك» تارىختىكى ئىچكى ئىلاھىي بىر مەنە ياكى مەقسەتنى ئاڭلاتقۇچى باشقا ھەر قانداق بىر مەۋجۇدىيەتچىلىك سىستېمىسىغا قارىغاندا تېخىمۇ قادىردۇر.[66]

4. باشقا يېڭى تەرەققىياتلار:

دەللىزم ۋە سوتسىيالىزم

غەربنىڭ باشقا پەلسەپە ھەرىكەتلىرىنىڭ يېقىنقى زامان ئەرەب دۇنياسىدا قوللىغۇچىلىرى بار ئىدى. ئىلمىي مېتود ۋە ئۇقۇملارنىڭ ئىنسانىنىڭ پەلسەپىۋى، ئەخلاقىي ۋە ئىجتىمائىي مەسىلىلەرگە تەشەببۇس قىلىدىغان ئەمەلىي دەللىزم ئۆتكەن ئەسىرنىڭ ئاخىرى ۋە بۇ ئەسىرنىڭ باشلىرىدا مىسىر تەۋەلىكىدىكى لۇئانلىق دوكتور ھەم يازغۇچى شىبلى شۇ مەييىل (1860 ـ 1917) نىڭ قوللىشىغا ئېرىشتى. ئۇ ئۆزگىچە بىر خىل ئەمەلىي دەللىزم يولىغا رېئايە قىلىپ ۋە ئەرەب تىلىنى ئىشلىتىپ، تەدرىجىي تەرەققىيات نەزەرىيىسىنىڭ ئاساسىي پرىنسىپلىرىنى قوغدىغان تۇنجى يازغۇچى ئىدى. ئۇنى بۇ پرىنسىپلارنى ئومۇملاشتۇرۇش ۋە بۇلارنى چارلىس داروىن كۆرسەتكەندىن تېخىمۇ كەڭرەك ساھەگە ئۇيغۇنلاشتۇرۇشقا باشلىغان ياۋروپالىق ئۇستازلىرى ـ لىيودۇگ بۇچنېر (1824ـــ1899)، ئېر-نېست ھەككەل (1834ـــ1919)، خېربېرت سپېنسېر (1820ـــ1903) ۋە ئاۋگۇست كومت (1799ـــ1857). شۇمەييىل بۇچنېرنىڭ ماتېرىيالىزم توغرىسىدىكى مۇھىم ئەسىرىنى ئەرەبچە ئۆزگەرتىپ يازدى. ئۇ بۇ چىنېرغا ئوخشاشلا، XVIII ئەسىردىكى فرانسۇز پەيلاسوپلىرىدىن دىدېرو (1713ـــ1784)، دالەمبېرت

(1783ـــ1717) ۋە دوللاخ (1723ـــ1789) تەشەببۇس قىلغان تامامەن مېخانىك ماتېرىيالىزمنى قوللايتتى.

ئەمەلىي دەللىزم ۋە ماتېرىيالىزمنى زوق ـ شوق بىلەن تەرغىب قىلىش شۇمەييلىنى يېڭىلىق يارىتقۇچى ئەرەب مۇتەپەككۇرلىرىنىڭ ئالدىنقى سېپىدە تۇرۇش سالاھىيىتىگە ئىگە قىلدى. ئۇنىڭ ئېيتىشچە، بۇ مۇتەپەككۇرلار تەدرىجىي تەرەققىيات نەزەريىسى ۋە ماتېرىيالىزم يېڭى پەلسەپىسى ئىچىدىن شەرقنىڭ ئىككى ۋاباسى بولمىش خۇراپات بىلەن رادىكال مۇتەئەسسىپلىكنىڭ بىردىنبىر ئۇنۇملۇك دورىسىنى تاپقانمىش.

X X ئەسىرنىڭ باشلىرىدا، ئەمەلىي دەللىزم نۇقتىئىنەزەرى ئەرەب پىكىر ساھەسىدە ئىنتايىن ئەۋج ئالدى. ھەتتا تۈزۈك تەربىيە كۆرمىگەن يازغۇچىلارمۇ دائىم ئىجتىمائىي، سىياسىي ياكى پەلسەپىۋى مۇزاكىرىلەردە ئەمەلىي دەللىزملىك پوزىتسىيىنى قوللانغان. بۇ يازغۇچىلار ئىچىدە ئەسلىدە ياۋروپاچە شەكىللەردىن كېلىپ چىققان دىن بىلەن مائارىپ ئۆز ئارا ئايرىۋېتىلگەن يولنى بويلاپ ئىجتىمائىي ۋە سىياسىي ئىسلاھات ئېلىپ بېرىشنى تەشەببۇس قىلغۇچىلاردىن قاسىم ئەمىن (ئۆلۈمى: 1908)، فاراھ ئانتون (ئۆلۈمى: 1922)، ياقۇپ ساررۇف (ئۆلۈمى: 1927) ۋە سالاماھ مۇسا (ئۆلۈمى: 1959) نى كۆرسىتەلەيمىز.

ئەنگلىيە فورمىسىدىكى ئەمەلىي دەللىزمنىڭ ھازىرمۇ ھايات ئەڭ مەشھۇر ئەرەب تەرغىباتچىسى مىسرلىق پەيلاسوپ ۋە ئەدىب زەكى نەجىپ مەھمۇد. «مىتافىزىكا ئېپسانىسى» (1953 ـ يىل)، «ئەمەلىي دەللىزملىق لوگىكا» (1957 ـ يىل)، «ئىلمىي پەلسەپىگە يۇزلىنىش» (1959 ـ يىل) ۋە «ئەرەب چۈشەنچىسىنىڭ ئىھياسى» (1971 ـ يىل) ناملىق بىر قاتار ئەسەرلىرىدە زەكى نەجىپ مەھمۇد مەنتىقىلىق ئەمەلىي دەللىزم ۋە تىلشۇناسلىق ئانالىزىنى ئىزاھلىغان.

مەھمۇد ئېيتىدۇكى، بىز ياشاۋاتقان دەۋر ئىلىم ـ پەن دەۋرى. بۇ دەۋردە بىز ئۇتتۇرا ئەسىردىكى ئەجدادلىرىمىزغا ئوخشاش ئابستراكت مۇلاھىزە ياكى ئىلاھىي ئىلھامغا تايىنىپ يۇرسەك بولمايدۇ. ئەكسىچە، بۈگۈنكى پەيلاسوپلار ئىلمىي تەكشۈرۈش ئۆلچىمىگە رىئايە قىلىشى، كەسپىي ئالىملارغا ئوخشاش ئاتالغۇلارنى ئىشلەتكەندە ئەڭ توغرا، دەل كېلىدىغانلىرىنى تاللىشى، كولاھىدە ۋە ئالھىدە مەسىلىلەر بىلەن مەشغۇل بولۇشى كېرەك. بۇ مەقسەتلەرگە يېتىش ئۈچۈن ئۇ بىر تەرەپتىن نۇقتىئىنەزەرنىڭ سۈپىتىگە بىۋاستە ئالاقىسى يوق «ئويدۇرما» ئاتالغۇلاردىن، يەنە بىر تەرەپتىن، پۈتۈن كائىناتنى ئۆز ئىچىگە ئالغان مېتافىزىكا پرىنسىپلىرىدىن ساقلىنىشى زۆرۈر. ئەمەلىيەتتە، پەيلاسوپلار شۇنى چۈشىنىشى كېرەككى، ئۇلارنىڭ ئۆزىگە ماس ۋەزىپىسى ئالىملارغا ئوخشاش ئوبيېكتقا ياكى ھادىسىلەرگە كۆكۈل بۆلۈش ئەمەس، بەلكى ئۇلار توغرىسىدىكى مىكى ـ مىكى چۈشەندۈرۈشلەر ياكى ئۆز ـ ئۆزىگە زىت چۈشەندۈرۈشلەرنى قىدىرىش مەقسىتىدە، بۇ ئوبيېكتلار ياكى ئۇلارنىڭ ئۆز ئارا مۇناسىۋىتى تەسۋىرلەنگەن بايانلارنى ئانالىز قىلىشتۇر.[67] ھۇم، روسسېل ۋە ئايېرنىڭ دەللىلىگىنىدەك، كۈللى بايان ياكى ئۇقۇملار بىزنى يېتەكلىگىنىدىن ئېيتقاندا، تەكشۈرۈپ ئېنىقلىغىلى بولمىغان ئالاھىدە ھادىسە ساھەسىنىڭ سىرتىدا بوش ۋە مەنىسىزدۇر.

ئەلۋەتتە، ھازىرقى زامان ئەرەب ئىدىيىسى مەيداندا تۇرۇپ ئېيتقاندا، مەھمۇد تەرغىب قىلغان ئەمەلىي دەللىزمنىڭ ئەڭ ئەھمىيەتلىك قىسمى ئۇنىڭدىن يەكۈنلەپ چىقارغان پەلسەپىۋى ئەخلاقتۇر. يۇقىرىدا بايان قىلىنغان ئۇنىڭ ئەڭ يېقىنقى ئەسىرىدە، ئۇ ئەرەب چۈشەنچىسىنى تەكشۈرۈپ تەھلىل قىلىشقا تەرەددۇتلەنگەن ۋە مۇۋاپىق داۋالاش تەدبىرىنى ئوتتۇرىغا قويغان. بۇ چۈشەنچىگە تەسىر قىلغان ۋە بۈگۈنگە قەدەر تەسىر قىلىپشنى داۋاملاشتۇرۇۋاتقان ئاساسلىق كېسەل مۇستەبىتچىلىك، ئەنئەنىچىلىك ۋە لەفزىچىلىك (زىر ـ زەۋىرلىرىدىكى مەنىسىگىلا ئېسىلۋېلىش) قىلمىشلىرىدۇر. داۋاسى: ئەرەبلەرنىڭ زېھنىنى بوغۇپ قويغان ۋە پەن تەرەققىياتى ياكى ئىسلاھاتقا پۇتلىكاشاڭ بولۇۋاتقان ۋاقتى ئۆتكەن بارلىق پىكىر ئەندىزىلىرىنى پاچاقلاپ تاشلاشتۇر. تارىختا ئەرەب

مەدەنىيىتىنى ئۆلۈم گىردابىغا ئەكېلىپ قويغان ئەڭ زور پالاكەت ـ پەيلاسوپ ئىلاھىيەتشۇناسلارنىڭ ئۆمۈچۈك كەبى «ساختا» كەلىمە ۋە فورمۇلالار بىلەن مەشغۇل بولۇپ، شەرھى ۋە ھاشىيە (شەرھتىن ھالقىغان) شەكىلدە توقۇغان باش ـ ئاخىرى يوق تورلىرىدۇر. ئۇلار ئارىستوتېل مەنتىقىسى ۋە ئېۋ-كلىد دېداكتىۋ ئەقلىي خۇلاسە ئۇسۇلىنىڭ ياردىمىگە تايىنىپ، ئاللا نازىل قىلغان ئايەتلەرنى شەرھلىدى.[68]

مەھمۇدنىڭ قارىشىچە، ئەرەبلەر مەدەنىيىتىنىڭ ئاجىزلىشىشىنىڭ تۆپكى سەۋەبى ئۇلارنىڭ ئۆز تىلىغا تۇتقان پوزىتسىيىسىدە. بۇ تىل ئالاقە، ئىلمىي ئىپادە ياكى بەدىئىي سىمۋول ۋاستىسى ئە-مەس، بەلكى ئۆزىنىڭ ئالاھىدە ئورنىغا تايىنىپ، ھۆرمەتكە لايىق چوقۇنۇش ئوبيېكتىغا ئايلىنىپ قالغان. بىراق، زامانىمىزدىكى تەرەققىياتنىڭ سەۋەبى ناھايىتى ئېنىقكى، ئۇ بولسىمۇ پەن ۋە تېخ-نىكىدۇر. «مەن ھېچقاچان شۇبھە قىلمىدىمكى» دەيدۇ مەھمۇد: «بۇ يول ـ قالاقلىقتىن زامانىۋىلىققا ئىلگىرىلەش يولى، كەلىمە ئاساسىدىكى «بىلىم» شەكلىدىن ئاساسىي تەركىبى ئىشلەپچىقىرىش خاراكتېرىدىكى ماشىنا بولمىش بىلىم مەزمۇنىغا يۆتكىلىشتە.»[69] ئەرەبلەر پەن ـ تېخنىكا ئاساسىدا سانائەت ئىشلەپچىقىرىشنى بەرپا قىلىش ئۈچۈن، ئەسىرلەردىن بېرى مەدەنىيىتىنى زىيانغا ئۇچراتقان ۋە بۇنى سۆزلەردە نەرسە ياكى ھەرىكەتنىڭ سەپلىمە بۇيۇمىغا ئايلاندۇرۇپ قويغان قىممىتى يوق «-سۆزلۈك سانائىتى» نى يىراقتا چۆرۈۋېتىشى كېرەك.[70]

ئەمەلىي دەلىللىزمنىڭ پەلسەپىۋى ئالدىنقى شەرتلىرىدىن نۇرغۇنلىرى يېقىنقى بىر قانچە يىلدا، يېقىنقى ئەرەب دۇنياسىدا ئاساسى بولغان، دائىرىسى بىر قەدەر كەڭ بولغان پىكرى ۋە سىياسىي ھە-رىكەت، يەنى سوتسىيالىزمغا ئۆزگەردى. مەيلى ئۇ مۇتىدىل «غەرب» پىچمىدا، ياكى رادىكال «-ماركسىزم» پىچمىدا بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، سوتسىيالىزم ئۆز تەرغىباتچىلىرى تەرىپىدىن ئەرەب خەلقىنىڭ ئازادلىق ۋە تەرەققىياتىنىڭ ئەڭ ئۇنۇملۇك ئىستراتېگىيىسى دەپ ئوتتۇرىغا قويۇلدى. XIX ئەسىرنىڭ 90 ـ يىللىرىدا ئەرەب ۋە ئىسلام پىكىر ساھەسىدە سوتسىيالىزم توغرىسىدىكى تا-لاش ـ تارتىشلار پۈتۈنلەي تەنقىد قىلىشتىن پەيدىنپەي ئېتىراپ قىلىشقا قاراپ ئۆزگەردى. مەسە-لەن، ئافغانى ئۆزىنىڭ داڭلىق ئەسىرى «ماتېرىيالىستلارغا رەددىيە» دە، سوتسىيالىزم (كوممۇنىزم) نى ئىنسانلارنىڭ ھاياتى ئۈچۈن جىددىي بىر تەھدىت سۈپىتىدە كۆرگەن. ئەمما شۇ مەيىل بىلەن سەلامە مۇسا كەبى باشقا يازغۇچىلار سوتسىيالىزمدا شەرقتىكى ھەر مىللەت خەلقىنىڭ تەرەققىياتىدىكى ئا-ساسلىق ئۇمىدنى كۆردى.

ئۇمۇمەن ئېيتقاندا، ئەرەب زىيالىيلىرىنىڭ سوتسىيالىزمغا تۇتقان پوزىتسىيىسى بەلگىلەنگەن ئىستراتېگىيە تۈرىگە ئاساسەن مۇقىملىشىشقا مايىل ئىدى. «تارىخىي ماتېرىيالىزم» نامىلىق مەشھۇر ئەسىرىدە فرېدرىخ ئېنگېلىس ئۆزگىچە ئىستراتېگىيىگە ئىگە ئىككى خىل سوتسىيالىزمنى ئېتىراپ قىلغان. ئۆزىنىڭ تەرەپدارلىرى تەرىپىدىن بىر خىل سىياسىي، ئىقتىسادىي ئىسلاھات لايىھىسى سۈپىتىدە كۆرۈلگەن فرانسىيە، ئەنگلىيىچە (ياكى خىيالىي) سوتسىيالىزم تېپى ۋە ماركس ھەم ئۇ-نىڭ ئەگەشكۈچىلىرىنىڭ قارىشىچە، مەيلى ئىقتىساد تارىخىنىڭ قارشى تۇرغىلى بولمايدىغان دىئا-لېكتىكىلىقى ياكى ئاكتىپ ئىنقىلابىي ھەرىكەت تۈپەيلى بولسۇن، باشقا بارلىق پەلسەپە ياكى ئە-دەبىۋى ئاڭنىڭ ئورنىنى ئېلىشى مۇقەررەر بولغان كوللى بىر ھايات پەلسەپىسى سۈپىتىدە قوبۇل قىلىنغان «ئىلمىي» سوتسىيالىزم ياكى ماركسىزم تېپى.

ماركس سوتسىيالىزمنىڭ رادىكاللىقى سەۋەبىدىن ئەرەب زىيالىيلىرى ئىككى ئاساسلىق مە-سىلە تەرىپىدىن جەلپ قىلىندى. يەنى بىر تەرەپتىن، ئۇنىڭ ئەرەب مىللەتچىلىكى، يەنە بىر تە-رەپتىن ئىسلام (بىر قەدەر ئاز دەرىجىدە خرىستىئان دىنى) بىلەن ماس كېلىشى ماركسىزم ئوچۇق جاكارلىغان ئىنتېرناتسىئونالىزم تەبىئىي ھالدا پان ـ ئەرەبىزم بىلەن چېقىشالمىدى. ئۇنىڭ ئۆزۈل ـ كېسىل ماتېرىيالىزمى ۋە سوۋېرناتۇرالىزمغا قارشىلىقى ئۇمۇمىي جەھەتتىن يەنە پان ئىسلامىزم ۋە

دىنىي ئەنئەنچىلىك بىلەن چېقىشالمىدى. دەل ئۇنىڭ ماتېرىيالىزمى ۋە ئەمەلىي دەلىللىزمى تۇپەيلى، شۇمەييل سوتسىيالىزمنى جەمئىيەت تەرەققىياتىنىڭ مۇقەررەر ۋە مەنتىقىلىق نەتىجىسى[72] دەپ قاراپ ئالقىشلىدى. ھالبۇكى، باشقا ئەرەب زىيالىيلىرى مۇشۇ يېقىندا ئۇنىڭدىكى سوۋېرناتۇرا-لىزمغا قارشى ئىنقىلابىي تەركىبلەرنى تەكىتلىدى.

سۇرىيەلىك زىيالىي سادىق ج. ئەزم يازغان «دىنىي چۈشەنچىنىڭ تەنقىدى» (1969 ــ يىل) دې-گەن كىتاب ماركسىزم تەلىماتىنى تارقىتىش ۋە قوغداشتىكى بىر قېتىملىق ئەستايىدىل سىناقنى ئۆز ئىچىگە ئالغان. بۇ كىتابتا ئەزم ئەنئەنىۋى چۈشەنچىدىكى «سوۋېرناتۇرالىزم» نى تەكشۈرگەن ۋە ئۇنىڭ زامانىۋى پەن قارىشى مەسىلەن، بېرتراند روسىلىنىڭ ئەمەلىي دەلىللىزمى ۋە ئىنسانپەرۋەرلىك قارىشى بىلەن قىلچە سىغىشالمايدىغانلىقىنى دەلىللىگەن.[73] مۇئەللىپنىڭ كۆز قارىشى، ئۆزىنىڭ ئېيتقىنىچە، ئىنسان چۈشەنچىسىنىڭ پۈتۈن ئىلمى ۋە پەلسەپىۋى تاكامۇللىقىنىڭ ئەڭ يۇكسەك پەللىسىنى كۆرسەتكەن دىئالېكتىك ماتېرىيالىزمغا باراۋەر «ئىلمىي ماتېرىيالىزملىق دۇنيا قاراش ۋە ئۇنىڭ تاكامۇل نۇقتىئىنەزىرى» ئىمىش. «شەك ــ شۇبھىسىزكى» دەيدۇ ئەزم: «دىئالېتىك ماتې-رىيالىزم بۇ دەۋر ۋە ئۇنىڭ ئىلمىلىرى بىلەن ماس بىر خىل ئۇمۇمىيۈزلۈك ۋە كوسمولوگىيىلىك قا-راشنى سىستېمىلىق بايان قىلىش ئۈچۈن بۈگۈن بىز بىلگەن ئەڭ مۇۋاپىقىيەتلىك تەشەببۇستۇر. ھېنىڭچە، ماركسىزم بىردىنبىر ھازىرقى زامان پەلسەپىسى دېگەن سارتىر ئېپادىلىمەكچى بولغان سۆزنىڭ مۇھىم مەزمۇنى دەل مۇشۇ.»[74]

كۆپلىگەن ئەرەب ماركسىزمچىلار يېقىنقى بىر قانچە يىلدا، بىر تەرەپتىن، دىئالېكتىك ماتې-رىيالىزم ئاتالغۇلىرىدا ئۇنى بايان قىلىش، يەنە بىر تەرەپتىن ئۇنىڭغا قارىتا توغرا تەبىر بېرىش مەق-سىتىدە ئۆزلىرىنىڭ ئەرەب تارىخى ۋە ئەرەب مەدەنىيىتى مىراسلىرى مەسىلىسىگە كىرىشىپ كەتتى. بىرىنچى مەقسەتكە يېتىشتە، ئۇلار ئاتالمىدا تۆۋەندىكى ئىككى شەكىلنىڭ بىرىنى قوللاندى:

1) «تارىخىي ماتېرىيالىزم» نىڭ كاتېگورىيىلىرىنى ئەرەب مۇسۇلمان سىياسىي تارىخىنى بايان قىلىشقا تەدبىقلاش ۋە بۇ جەرياندا ئۇنىڭدا ئېپادىلەنگەن دىئالېكتىك ياكى ماتېرىيالىستىك تۇردىن ئېقتىسادىي ياكى ئىجتىمائىي مودېللارغا ئېرىشىش.

2) ئەرەب ــ ئىسلام پەلسەپىسى ۋە مەدەنىيىتىنى ماتېرىيالىزم ئاتالغۇلىرى بىلەن بايان قىلىش.

پەلسەپىۋى نۇقتىئىنەزەردە قارىغاندا، بۇ تەشەببۇسنىڭ ئىككىنچى قىسمى مۇھىم ئەھمىيەتكە ئىگە. زامانىۋى كاتېگورىيىلەرگە تەدبىقلاش ئارقىلىق، قەدىمكىلەرنىڭ ۋە سىياسىي تا-رىخىنى بايان قىلىش، ئۇمۇمىي جەھەتتىن مېتودولوگىيە دائىرىسىدىن ھالقىپ ئۆتەلمەيدۇ. بىراق، قەدىمكى ياكى ئوتتۇرا ئەسىر چۈشەنچىسىنى قايتا بايان قىلىش ياكى باھالاش پەقەت مۇشۇ چۈ-شەنچىنىڭ ھەقىقىي ماھىيەتلىك مەسىلىلىرىگە ئازراقلا قول تەگكۈزەلەيدۇ خالاس. ئەمەلىيەتتە، ئە-رەب ماركسىزمچىلىرىنىڭ ئەرەب پەلسەپىسى ۋە مەدەنىيىتىنى تەتقىق قىلغاندىكى بايانلىرىدىكى نۇرغۇن يېڭى يۇزلىنىش ئەسلى مۇشۇ ئىدى.

ئۇچ يېڭى ئەسەرنى ماركسىزمچە بىر تەرەپ قىلىش ئۇسۇلىنىڭ تىپى دېيىشكە بولىدۇ. بۇلار: سۇرىيەلىك يازغۇچى تەييب تىزايىنى يازغان «ئوتتۇرا ئەسىر ئەرەب چۈشەنچىسى ھەققىدىكى يېڭى بىر قاراش» (1971 ــ يىل)، ماراكەشلىك مۇتەپەككۇر ئابدۇللا لاروئۇئى يازغان «ئەرەب زىيالىيلىرىنىڭ كرىزىسى» (1974 ــ يىلى)، لىۋانلىق يازغۇچى ھۇسەيىن مۇرۇۋۋە يازغان «ئەرەب ــ ئىسلام پەلسەپىسى-دىكى ماتېرىيالىستىك يۇزلىنىش» (1978 ــ ۋە 1979 ــ يىللار).

يۇقىرىدا بايان قىلىنغان كىتابلارنىڭ بىرىنچىسىدە ئاپتور ئەرەب پەلسەپە مىراسلىرىنى تەتقىق ۋە ئىزاھلاشتا، ئەرەب يازغۇچىلىرى بۇرمىلانغان «ئىدىئالىستىك مېتودنى ئىشلىتىشكە مايىل بولى-دىكى، ئەكسىچە تارىخىي ماتېرىيالىستىك مېتود بىلەن بۇ مىراسلارنى تونۇشتۇرۇپ بېرەلمىدى» دېگەن باھانە بىلەن، ئۇلارنىڭ يېقىندا ئەۋج ئالغان تەتقىقاتلىرىنى تەنقىد قىلدى. تىزانىينىڭ

ئېيتىشچە، ئۇلار مۇشۇنداق قىلغان ھامان، كىشىلەر فارابىدىن باشلىنىپ ئىبن رۇشىدتا ئاياغلاشقان «ماتېرىيالىستىك» مۇلاھىزە ئەنئەنىسىنىڭ داۋاملاشقانلىقىنى كۆرىدۇ. فارابى ئەل كىندىنىڭ يارىتىلىش تەلىماتىنىڭ قارىمۇ قارشى تەرىپى سۈپىتىدە، سىرغىپ چىقىش نەزەريىسىدىكى مېتافىزىكا (تىزايىنى بۇنى ماتېرىيالىزمغا باراۋەر كۆرگەن) ئاساسىنى ئوتتۇرىغا قويىدى. بۇ خىل مېتافىزىكىدا كۆپلىگەن سىرغىپ چىقىش باسقۇچلىرى ئارقىلىق تۇنجى مەۋجۇدىيەتتىن ئەڭ دەسلەپكى ماددە-سىنىڭ جەريانى ھاسىل بولىدىغانلىقى ئىپادىلەنگەن.[75] ئەمما بۇ يازغۇچىنىڭ سۆزلىشىگە ئاساسلانغاندا، ئوتتۇرا ئەسىر ئىسلام چۈشەنچىلىرىدىكى «راتسىئونالىزمچە ماتېرىيالىزم» نىڭ ئەڭ يۇقىرى پەللىسىنى ئىپادىلىگۈچى ئىبن رۇشىد ئىدى. بىر تەرەپتىن، ئىبن رۇشىد پلاتونىنىڭ ئىدىيالىزمىغا رەددىيە بېرىپ، ئۇنىڭ ئورنىغا ئارىستوتېلچە مۆتىدىل تەجرىبىۋازلىقنى دەسسەتكەن. يەنە بىر تەرەپتىن، ئۇ ئالەمنىڭ ئەڭ ئاخىرقى ئىككى تەركىبىي قىسمى بولمىش مادىدا بىلەن شەكىلنىڭ ئاللا بىلەن بىرلىكتە ئەزەلىي ئىكەنلىكى سەۋەبىدىن ئالەمنىڭ مەڭگۈلۈكىگە ھۆكۈم قىلغان ۋە يوقلۇقتىن يارىتىشنىڭ مۇمكىنلىكىنى يوققا چىقارغان. ئىبن رۇشىدنىڭ قارىشىچە، ھەرىكەتنىڭ ھېسابلىغۇچ ئۆلچىمى بولمىش زامان ئالەمدىن ئايرىلماس ۋە بۇ سەۋەبتىن تامامەن ئەزەلىيدۇر.[76]

ئىسلامنىڭ سىياسىي ۋە پەلسەپىۋى تارىخى ھەققىدە ماركسىزم ئاتالغۇلىرىدا قىلىنغان تېخىمۇ تەپسىلىي ئانالىز ھۇسەيىن مۇرۇۋەنىڭ يۇقىرىدا زىكرى قىلىنغان يېقىنقى بىر قانچە ئەسەرلىرىدە بار. بۇ ئانالىز ئەرەب چۈشەنچىلىرىنى ئىزاھلاشتا كۆپ قىسىم ھازىرقى زامان ئەرەب مۇئەللىپلىرى قوللانغان تارىخىي مېتودلاردىكى يېتەرسىزلىك ۋە ئۇلارنىڭ بۇ چۈشەنچىلىرىدە ئاللىقاچان ئىرىشىلگەن ئىقتىسادىي ۋە ئىجتىمائىي تەرەققىيات ئەھۋاللىرىغا تۇرۇك ئەھمىيەت بېرىلمىگەنلىكى سەۋەبلىك ھۇجۇم باشلىغان. ئەكسىچە، ئۇلار ئايرىم پەيلاسوپ ياكى يازغۇچىلارنىڭ رولىنى ياكى پەلسەپىۋى نەزەريىلەرنى تۇرگۈچى ئۆزگەرمەس مۇقەددەس ئايەتلەرنى ھەددىدىن ئارتۇق تەكىتلىگەن. ئومۇمەن ئېيتقاندا، مۇرۇۋە ھازىرقى زامان يازغۇچىلىرىنىڭ «ئىدىئالىستىك» ۋە بۇرژۇئازىيىچە نەزەر بىلەن ئۆزىنىڭ مەدەنىي مىراسلىرىغا قارىغانلىقىنى دەللىلىگەن. ئۇ تەكلىپ بېرىپ ئېيتىدۇكى، «ئەرەب چۈشەنچىسىنىڭ تەرەققىياتى جەريانىدا، ئۇنىڭ ئوتتۇرا ئەسىر ئەرەب ـ ئىسلام جەمئىيىتى بىلەن زىچ مۇناسىۋەتلىك بولغانلىقىغا ئاساسەن، ئەرەب ـ ئىسلام پەلسەپىسىنى تارىخ تەرەققىياتىنىڭ بىر مەھسۇلى سۈپىتىدە تەتقىق قىلىش كېرەك.»[77] بۇ تەتقىقاتتا، ئەرەب مەدەنىيىتى ۋە سىياسىي تاريخىدىكى ماتېرىيالىستىك ۋە دىئالېكتىك تەركىبلەر بابەكلەر قوزغىلىڭى، زەڭگىلەر توپىلىڭى ۋە قەرمەتىلەر ئىسيانى قاتارلىق IX ئەسىردىكى سىياسىي ۋە ئىجتىمائىي پاراكەندىچىلىكلەردىكى پوھىشچىكلار سىنىپى بىلەن ئەمگەكچىلەر سىنىپى ئارىسىدىكى ئىجتىمائىي ۋە ئىقتىسادىي كۈرەشلەرنىڭ مىسالى سۈپىتىدە بايان قىلىنغان.[78]

ئەرەب ـ ئىسلام پەلسەپىسىنىڭ بىر قەدەر ئۆزگىچە تەرەققىياتى توغرىسىدا مۇرۇۋە دەللىلەپ ئېيتىدۇكى، ئۇنىڭدىكى ماتېرىيالىستىك يۈزلىنىشلەر بىرىنچىدىن، رازى ۋە ئىبن سىنانى ئۆز ئىچىگە ئالغان كۆپلىگەن پەيلاسوپلارنىڭ ماركس ئېيتقانىدەك، «بارلىق ئىلىملەرنىڭ ئاساسى بولمىش»[79] تەبىئىي پەننى تەتقىق قىلىشنى تەكىتلىگەنلىكىدە كۆرۈلىدۇ. ئىككىنچىدىن، بۇ يۈزلىنىشلەر مەۋجۇدىيەتنىڭ ئۆزلۈكتىن ئۈستۈنلۈكىنى تونۇش جەھەتتە ئىپادىلەندىكى، خۇددى ئىبن سىنانىڭ مېتافىزىكىسى ۋە بىلىش نەزەريىسىدە ئالاھىدە ئىزاھلىغاندەك، ئۇنىڭ ھەرىكەت نۇقتىسى ھەر زامان ماھىيەت، شەكىل ۋە ماددىنىڭ دائىملىق ئۆزلۈكسىز ئۆزئارا تەسىرلىشىشى ئىچىدە. [80] ئۈچىنچىدىن، بۇ يۈزلىنىشلەر بۇ پەيلاسوپلارنىڭ سىرغىپ چىقىش نەزەريىسى دۇنيا قارىشىدا ئىپادىلىنىدۇ. چۈنكى بۇ دۇنيا قاراشتا، «قۇرئان» دىكى ئاللا ۋە ئالەم توغرىسىدا ئېيتىلغان ئۇقۇملاردىكى خالىق بىلەن مەخلۇق ئارىسىدىكى ئىككى بۆلۈنمىلىك مەغلۇپ قىلىنغان ۋە ئالەم مۇقەررەر مەۋجۇدىيەتتىن سىرغىپ چىققان ئەزەلىي بىر فەيز سۈپىتىدە تەسۋىرلەنگەن. بۇ سەۋەبتىن ماھىيەتتە ئاللا بىلەن ئەينى زاتتۇر. مۇرۇۋەنىڭ ئېيتىشچە، بۇ سىرغىپ چىقىش نەزەريىسى كوسمولوگىيە-سىنىڭ مېتافىزىكىلىق نەتىجىسى پەقەت ئالەمنىڭ ئەزەلىيلىكىلا ئەمەس، بەلكى ئەينى چاغدىكى

تەسەۋۋۇپ ۋە ئىسلام يېڭى پلاتونىزمىنىڭ ئالاھىدىلىكى بولغان ۋەھدەتى ـ ۋۇجۇد تۇر.[81]

ۋاقتى كەلگەندە ئەرەب پەيلاسوپلىرىنىڭ يوقلۇقتىن يارىتىلىشىنى ئىنكار قىلىپ، تەبىئەتنى تەتقىق قىلىشقا مەشغۇل بولۇشى ياۋروپاچە ئىدىيىلەر (چۈشەنچىلەر) نى شەرت قىلىدى ۋە بۇ غەرب ماتېرىيالىزمىنىڭ گۈللىنىشى ئۈچۈن ئاساس ھازىرلىدى.[82]

ئەرەب ـ ئىسلام پەلسەپىسى ۋە ئۇنىڭ غەرب ئىلمىنىڭ گۈللىنىشىگە كۆرسەتكەن تەسىرى توغرىسىدىكى بۇ ئانالىزنىڭ ئەڭ ئاخىرقى قىسمى ئەرەبلەرنى روگېر باكوننىڭ ۋاستىسى بىلەن ئىندۇكسىيە ئۇسۇلىنى غەرب دۇنياسىغا تونۇشتۇرغان دەپ قارايدىغان فېردىرىخ ئېنگېلسنىڭ نۇقتىـ ئىنەزىرىنى ئەكس ئەتتۈردى. [83] بىراق تېخىمۇ ئالاھىدە بولغىنى شۇكى، باشقا ماركسىزمچىلارغا ئوخشاش مۇرۇۋەتنىڭ ئىدىئالىزمىنىڭ پەلسەپىۋى دورىسى ۋە ئەرەب ـ ئىسلام چۈشەنچىـ سىدە مەۋجۇتلۇقى ئىپادىلەنگەن ماتېرىيالىستىك يۇزلىنىشلەرنىڭ سىمۋولىنى كۆپلىگەن ئەرەب پەيلاسوپلارغا ئوخشاش ئارىستوتېلىزمدا كۆرگەنلىكى ئاشكارىدۇر.

ئەرەب مەدەنىيىتى مىراسلىرىغا، بولۇپمۇ ھازىرقى زامان ئەرەب زىيالىيلىرى «كىرىزىس» كە بەكرەك كۆڭۈل بۆلگەن لاروئۇئې ئەرەب ۋە غەربتىكى ئىسلامنى تەتقىق قىلغۇچى ئالىملارنىڭ توغرا بولمىغان تارىخىي نۇقتىئىينەزەردە ھەرىكەت قىلغانلىقى، يەنى مەدەنىيەتنىڭ تارىخىيلىقىنى پۈـ تۈنلەي ئىنكار قىلغانلىقىغا نىسبەتەن مۇرۇۋە بىلەن ئوخشاش پىكىردە. باشقا ئىشلاردا ئۇلار ئەسلى ئېنىق ئايرىشقا تېگىشلىك ئوخشاشمىغان تۆت تەتقىق ساھەسى، يەنى بىر تارىخىي ھەرىكەت، بىر مەدەنىيەت، بىر ئەخلاق ۋە بىر دىنىي ئەقىدە سۈپىتىدىكى ئىسلامنىڭ تۆت ساھەسىنى ئارىلاشتۇرۇۋـ ۋەتتى. بۇ قالايمىقانچىلىق تۈپەيلى، ئۇلار ئىسلامنىڭ نۇرغۇن تەرەپلىرىنى ئوبيېكتىپ ۋە ئىلمىي ھالدا چۈشىنىشتىن ئاجىز كەلدى.

ھالبۇكى، ئەرەب زىيالىيلىرىنىڭ «تراگېدىيىسى» تېخىمۇ ئېچىنىشلىق بولدى. ئۇلار جەمئىـ يەتنىڭ ئىدارە قىلىنغۇچى ئەزاسىغا سالاھىيىتى بىلەن، ئۆزىنىڭ مىللىي مەدەنىيىتىنى قوربان قىلماسلىق شەرتى ئاستىدا، زامانىۋىلىقنىڭ تەخىرسىز ئېھتىياجىغا باتۇرلۇق بىلەن تاقابىل تۇرۇشى لازىم ئىدى. شۇڭا پروگراماتىزم ئىكەن دېگەن سەۋەب بىلەن، دەسلەپكى ئىسلاھاتچىلار بولمىش «ـ ئەسلىيەتچىلەر» غەرب مەدەنىيىتىنىڭ پەقەت تېخنىكا ۋە پراكتىك جەھەتلىرىنىلا قوبۇل قىلىشنى خالىدى. بىراق، بىرىنچى قەدەم ئېلىنىش بىلەنلا، ئۇنىڭغا ئەگىشىپ غەرب مەدەنىيىتى ۋە ئۇنىڭغا ئالاقىدار سىياسىي تۈزۈمنىڭ ئەۋزەللىكىنى ئېتىراپ قىلىشنى ئالاھىدىلىك قىلغان غەربلىشىش يولىنى بويلاپ مېڭىشتەك مەزمۇت قەدەملەر كەينى ـ كەينىدىن بىللە كەلدى. بۇنىڭدىن ئىككىنچى تۈرلۈك زىيالىيلار، يەنى ئۆزىنىڭ ئالاھىدە مەدەنىيەت ئەنئەنىسىدىن تەدرىجىي ياتلىشىپ، ئاكتىپ سىياسىي سەھنىدىن چېكىنىش ياكى ئىنقىلاب ئىشلىرىغا بۇرۇلۇشتىن ئىبارەت ئىككى مەيدانىنىڭ بىرىنى قوللىنىشقا مەجبۇر قىلىنغان لىبېرالىزمچىلار مەيدانغا كەلدى. شۇڭا لاروئۇئىنىڭ قارىشىچە، ماركسىزمنىڭ تاللىنىشى مۇقەررەر ۋە ساقلانغۇسىز بولدى. چۈنكى پەقەت ماركسىزملا «قارىماقـا ياۋروپاغا تەسلىم بولمايدىغان ئەنئەنىچىلىكىنى ئىنكار قىلالايدىغان، ئەنئەنىچىلىككە قايتىشقا مەجبۇر بولمايدىغان ھالدا غەرب جەمئىيىتىنىڭ ئۆزگىچە فورمىسىنى رەت قىلالايدىغان بىر خىل ئاڭ سىستېمىسى بىلەن تەمىنلىيەلەيدۇ. بىراق، بۇ خىل ئاڭ فورمىسىنى تاللىغان كىشى لىبېرالىست زىيالىيلارغا ئوخشاش سۇبيېكتىپ ھەقىقەت بىلەن ئاممىۋى ئېتىقاد ئارىسىدا تاللاش ئېلىپ بېرىشقا چاقىرىلمايدۇ. ئۇ ئەمەلىيەتكە تايىنىپ بۇ ئىككىسىنى ماسلاشتۇرالايدۇ.» [84] ماركسىزمچى ئىنقـ لابچىلار سىنىپى نۇقتىئىينەزەردىن چىقىپ، ياۋروپا بۇرژۇئازىيىلىرى تەرىپىدىن ئېكسپلاتاتسىيە قىلىنغان ئىنسانلىقنىڭ پۈتكۈل ئۇقۇمىغا يەتتى. بۇ، ئۇنىڭ غەرب جاھانگىرلىكى بىلەن ئۈزەڭگە سوقۇشتۇرۇۋاتقان ئۇنىۋېرسالىلاشقان راتسىئونالىزمىنىڭ بىر قىسمىنىڭ جاۋاـ بى.

بىراق، لاروئۇئىنىڭ ئېيتىشچە، ئەڭ مۇھىمى بىزنىڭ ماركسىزمغا نىسبەتەن بەرگەن تەبـ

رىمىزدۇر. ياۋروپا زىيالىيلىرىنىڭ ئەكسىچە ، ئەرەبلەر، بولۇپمۇ ئۇچىنچى (ئىككىنچى) دۇنيا زىيا-لىيلىرى ماركسىزىم ئىدىيىسىنى ئىجتىمائىي ياكى ئەخلاقى سەۋەبلەردىن ئەمەس. بەلكى پەقەت مىللىي ياكى مەدەنىيەت سەۋەبى تۈپەيلى قوبۇل قىلغان. بۇ خىل قوبۇل قىلىش تارىخىي چەكلە-مىدىن ئىبارەت بۇ خىل شۇبھىسىز ھادىسە بىلەن مۇناسىۋەتلىك. ماركس گېرمانىيىگە ئالاقىدار جايلاردا ئىلگىرى بۇ خىل تارىخىي چەكلىمە ھادىسىسىنى كۆچىنىڭ يېتىشچە ئىزاھلىغان. ئۇ-چىنچى دۇنيا ۋە ئەرەب ئەللىرىدىكى زىيالىيلار بۇ مەسىلىنى يەنە جەزمەن ھەل قىلىشى كېرەككى، بۇ ئارقىلىق ئۇلارنىڭ ماركسىزمچە ئېتىقادى ئۆزلىرى ياشاۋاتقان تارىخىي شارائىتتىن تۇغۇلۇشى مۇم-كىن. مانا بۇ «ئەقلىي» ماركس، ئۇنىڭغا نىسبەتەن ئېيتقاندا، تارىخ ئۇلار تەرەققىياتقا يېتەكلىنىشىنى رەت قىلغان چاغدىكى ئەمەس، بەلكى ئۇلار بۇ خىل تەرەققىياتقا ئىلگىرىلەشنى قوبۇل قىلغان چاغدىكى (ئارقىدا قالغان) كىشىلەرنىڭ تارىخىدۇر. ھېچكىم بۇ خىل قوبۇل قىلىشنىڭ ئەڭ ئاخىرقى نەتىجىسىنى ئالدىن ئېيتىپ بېرەلمەيدۇ. بىراق، پەقەت بۇ خىل قوبۇل قىلىش ئىچىدىلا ھەقىقىي ئومۇملاشتۇرۇش ئۇمىدى مەۋجۇت.»[85]

سوتسىيالىزمنىڭ بۇ ئىنقىلابىي ماركسىي گەرچە بىردىنبىر بولمىسىمۇ، ئەمما ئومۇمىي جە-ھەتتىن ئىلىم ساھەسىدە ئەۋج ئالغان. مۇتىدىل ياكى «غەربچە» سوتسىيالىزم مەيلى ئۇنىڭغا ئىس-لامچە ياكى ئەرەبچە ماركا چاپلانغان بولۇشىدىن قەتئىينەزەر، ھەممىسى كۆز ئالدىدىكى ئەرەب ۋە ئىسلام دۇنياسىدىكى سىياسىي ياكى دىنىي مەسىلىلەرنى ھەل قىلىشقا پۈتۈن دىققىتى بىلەن كە-رىشىپ كەتكەنىدى. بىرىنچى تۈردىكى (ئىسلام) سوتسىيالىزمنىڭ تەرغىباتچىلىرى سوتسىيالىزم بىلەن ئىسلام دىنىنىڭ ماسلىشىشچانلىقىنى تەكىتلىدى. ئىككىنچى تۈردىكىلەر (ئەرەب) سوتسە-يالىزمچىلىرى بولسا سوتسىيالىزمنىڭ تەرەققىيات ۋە مىللىي بىرلىك نىشانىغا يېتىشتىكى رولىنى تەكىتلەشتى.[86]

ئەڭ ئاخىرىدا، ئەسلى دىن تەرىقەتچىلىرى، گۇمانىزمچىلار ، ئەمەلىي دەلىللىزمچىلەر ۋە سوتە-سىيالىزمچىلار ئارىسىدىكى ئۆز ئارا كۈرەشنىڭ بۇگۈنكى پىكىر ساھەسى سەھنىسىگە داۋاملىق ھۆ-كۈمرانلىق قىلىۋاتقانلىقىغا دىققەت قىلىشىمىز مۇمكىن. ئىرانىدا ھۆمەينى ھەرىكىتىنىڭ مەيدانغا كېلىشى ياكى ۋاھابىزمنىڭ سەئۇدى ئەرەبىستانىدا قايتىدىن ئەۋج ئېلىشىدا ئىپادىلەنگەندەك، زىيا-لىيلارنىڭ (پىكىر ساھەسىنىڭ) شەكىللىنىشى ياكى سىياسىي پوزىتسىيە جەھەتتە ھەقىقىي ئىس-لامىيەت يەنىلا ھەل قىلغۇچ رول ئوينىماقتا. بۇ ھەرىكەتلەرنىڭ كۆپىنچىسى گەرچە پۈتۈنلەي ھا-زىرقى زامان ئاڭ فورمىسى ياكى مېتودولوگىيىسىنىڭ ئىسكەنجىسىدە بولسىمۇ، ئەمما ئىسمى بىلەن كىتابنىڭ ئاخىرلىشىشى ئۈيغۇن كۆرۈلگەن IX ئەسىردىكى ئىسلامىيەتنىڭ تۈنجى ھەقىقىي پەيلا-سوپى بولمىش ئەل كىندى باشلىغان ئەبەدىي پەلسەپەۋى ئانالىز ياكى ئەقلىي ئىزدىنىش ئىشلىرى بىلەن بۇنىڭ بىر باغلىنىشى بارلىقىنى كۆرۈش مۇمكىن.

ئىزاھاتلار :

[1] لوتپۇللا خان: «جامالىدىن ئەسادا بادى ئافغانى» 49 ــ 50 ــ بەتلەر. ئادامىس: «ئىسلام ۋە مىسرىدىكى مو-دېرنىزم» 4 ــ بەت. رىزا: «ئىسلاملار تارىخى» 1 ــ جىلد 27 ــ بەت.

[2] رىزا: «ئىسلاملار تارىخى» 31 ــ 32 ــ بەتلەر

[3] يۇقىرىقى كىتاب 139 ــ بەت.

[4] يۇقىرىقى كىتاب 91 ــ بەت. لوتپۇللا خان: «جامالىدىن ئەسادا بادى ئافغانى» 118 ــ بەت. ئادامىس: «ئىسلام ۋە مىسرىدىكى مودېرنىزم» 12 ــ بەت.

[5] ئافغانى بىلەن ئابدۇھ بىرلىشىپ يازغان «مۇستەھكەم تۇتقۇچ» 384 ــ بەت. گىبب: «ئىسلامدىكى مودېرنىزم دولقۇنى» 58 ــ بەت.

[6] ئافغانى: «دەھرىلەرگە رەددىيە» 15 ــ 16 ــ بەتلەر.

[7] يۇقىرىقى كىتاب: 47 ــ بەت.

[8] يەنى ئەھلى سەلەپ.
[9] ئافغانى: «دەھرىلەرگە رەددىيە» 59 ـ بەت.
[10] يۇقىرىقى كىتاب: 62 ـ بەت.
[11] يۇقىرىقى كىتاب: 83 ـ بەت.
[12] يۇقىرىقى كىتاب: 84 ـ بەت.
[13] رىزا: «ئىسلاملار تارىخى» 1 ـ جىلد 21 ـ 22 ـ بەتلەر. ئادامىس: «ئىسلام ۋە مودېرنىزم» 19 ـ 20 ـ بەتلەر.
[14] رىزا ئوقۇتۇش مېتودىدىكى پەرقلەرگە دىققەت قىلغان. ئۇ: «ئىرانىنىڭ ھەر قايسى جايلىرىدا ھالا بۇگۈنكى كۈندىمۇ گرېك ۋە ئەرەب پەلسەپىسى تەتقىق قىلىنىۋاتىدۇ. ئەمما مىسىر ۋە سۇرىيە قاتارلىق ئەرەب مەملىكەتلىرىدە يوق دېيەرلىك» دەپ يازغان. («ئىسلاملار تارىخى» 1 ـ جىلد 79 ـ بەت. 39 ـ بەتتىمۇ بار.)
[15] يۇقىرىقى كىتاب: 25 ـ بەت.
[16] يۇقىرىقى كىتاب: 26 ـ بەت.
[17] يۇقىرىقى كىتاب: 38 ـ ، 74 ـ ، 79 ـ بەتلەر.
[18] يۇقىرىقى كىتاب: 107 ـ ، 108 ـ بەتلەر، 133 ـ بەت.
[19] يۇقىرىقى كىتاب: 1 ـ جىلد 394 ـ بەت.
[20] «رىسالەت ئەل تەۋھىد» 24 ـ بەت.
[21] يۇقىرىقى كىتاب: 25 ـ بەت.
[22] يۇقىرىقى كىتاب: 36 ـ بەت.
[23] يۇقىرىقى كىتاب: 40 ـ بەت.
[24] يۇقىرىقى كىتاب: 56 ـ بەت.
[25] يۇقىرىقى كىتاب: 64 ـ ، 66 ـ بەت.
[26] يۇقىرىقى كىتاب: 72 ـ بەت.
[27] يۇقىرىقى كىتاب: 75 ـ بەت.
[28] يۇقىرىقى كىتاب: 78 ـ ، 79 ـ بەتلەر.
[29] يۇقىرىقى كىتاب: 84 ـ ، 85 ـ بەتلەر.
[30] يۇقىرىقى كىتاب: 91 ـ بەت.
[31] يۇقىرىقى كىتاب: 103 ـ بەت.
[32] يۇقىرىقى كىتاب: 111 ـ بەت.
[33] يۇقىرىقى كىتاب: 138 ـ بەت.
[34] «پارىژ ژۇرنىلى» (1990 ـ يىل) دىكى: «ئىسلام ۋە مۇسۇلمانلار مەسىلىسىنى يۇزمۇ يۈز ئولتۇرۇپ مۇھاكىمە قىلىش» (ئادامىس: «ئىسلام ۋە مودېرنىزم» 86 ـ بەت، «ئىسلاملار تارىخى» 1 ـ جىلد، 789 ـ ، 790 ـ بەتلەرگە قارالسۇن.)
[35] مۇھەممەد ئابدۇھ: «ئىسلام دىنى ئىلمىي ھەم مەدەنىي دىن» 53 ـ 54 ـ ، 60 ـ ، 61، 138 ـ ، 139 ـ بەتلەر.
[36] يۇقىرىقى كىتاب: 59 ـ 60 ـ بەتلەر.
[37] يۇقىرىقى كىتاب: 40 ـ 41 ـ بەتلەر.
[38] يۇقىرىقى كىتاب: 77 ـ بەت.
[39] يۇقىرىقى كىتاب: 111 ـ 112 ـ بەتلەر.
[40] ئادامىس: «ئىسلام ۋە مودېرنىزم» 180 ـ بەت.
[41] يۇقىرىقى كىتاب: 183 ـ بەت.
[42] W. C .سمىس: «ھىندىستاندىكى مودېرن ئىسلام» 16 ـ بەت.
[43] يۇقىرىقى كىتاب: 20 ـ 21 ـ بەتلەر.
[44] ئەمىر ئالى: «ئىسلام روھى» 371 ـ 372 ـ بەتلەر.
[45] يۇقىرىقى كىتاب: 183 ـ 184 ـ بەتلەر: W. C . سمىس: «ھىندىستاندىكى مودېرن ئىسلام» 51 ـ 52 ـ بەتلەر.
[46] «ئىسلام روھى» (رىم رەقىمى 65 ـ 67 ـ بەتلەر) 143 ـ 144 ـ بەتلەر.
[47] يۇقىرىقى كىتاب: 178 ـ بەت.
[48] يۇقىرىقى كىتاب: 180 ـ بەت.
[49] W. C .سمىس: «ھىندىستاندىكى مودېرن ئىسلام» 20 ـ 21 ـ بەتلەر.
[50] ئەمىر ئالى: «ئىسلام روھى» 371 ـ 372 ـ بەتلەر.
[51] «ئىسلامىيەتتىكى دىنىي چۈشەنچىلەرنىڭ يېڭىۋاشتىن تەكشىلىنىشى» 4 ـ 5 ـ بەتلەر.
[52] يۇقىرىقى كىتاب: 11 ـ بەت.

[53] يۇقىرىقى كىتاب: 30 ـ بەت.
[54] يۇقىرىقى كىتاب: 52 ـ بەت.
[55] يۇقىرىقى كىتاب: 54 ـ بەت.
[56] يۇقىرىقى كىتاب: 66 ـ 67 ـ بەتلەر. يۇقىرىقى بايان 242 ـ 243 ـ بەتلەر.
[57] يۇقىرىقى كىتاب: 67 ـ ، 95 ـ بەتلەر.
[58] يۇقىرىقى كىتاب: 104 ـ بەت. يۇقىرىقى بايان 273 ـ بەت.
[59] يۇقىرىقى كىتاب: 123 ـ بەت. ئۇ ئۆز نوپۇزى ئۈچۈن بىرىنچى ئۇلتۇرنىڭ «ئىسىانلارنىڭ يارىتىلىشى» ناملىق كىتابىدىن نەقىل ئالغان.
[60] يۇقىرىقى كىتاب: 125 ـ بەت.
[61] يۇقىرىقى كىتاب: 31 ـ 37ـ بەتلەر.
[62] «ئىسلامنىڭ ھەقىقىتى ۋە دۈشمەنلەرنىڭ يالغانچىلىقى» 11 ـ بەت.
[63] يۇقىرىقى كىتاب: 17 ـ بەت.
[64] «ئەل زامان ئەل ۋۇجۇد» 251 ـ بەت.
[65] «مەۋجۇدىيەتچىلىك پەلسەپىسى تەنقىقاتى» 237 ـ بەت.
[66] ھابەش: «ھازىرقى زامان پەلسەپىسى» 137 ـ بەت.
[67] مەھمۇد: «پەنگە يۈزلەنگەن پەلسەپە» 10 ـ 11 ـ بەت، 14 ـ 15 ـ بەت.
[68] يۇقىرىقى كىتاب: 24 ـ ، 25 ـ بەتلەر، «پەلسەپە ۋە سەنئەت» 26 ـ بەت، «ئەرەب چۈشەنچىلىرى ئىسلاھاتى» 33 ـ ، 34 ـ بەتلەر، 190 ـ 191 ـ بەتلەر.
[69] مەھمۇد: «ئەرەب چۈشەنچىلىرى ئىسلاھاتى» 239 ـ بەت.
[70] يۇقىرىقى كىتاب: 230 ـ بەت.
[71] ئافغانى: «دەھرىلەرگە رەددىيە» 62 ـ بەت.
[72] «مەجمۇئە» 2 ـ جىلد 155 ـ 156 ـ بەتلەر، 183 ـ 184 ـ بەتلەر.
[73] ئازم: «دىنىي چۈشەنچىگە تەنقىد» 25 ـ 26 ـ بەتلەر.
[74] يۇقىرىقى كىتاب: 230 ـ بەت.
[75] تزاننىي: «ئوتتۇرا ئەسىر چۈشەنچىلىرى توغرىسىدا يېڭى ئىزدىنىش» 129 ـ 130 ـ بەتلەر.
[76] يۇقىرىقى كىتاب: 355 ـ بەت. مۇھەممەد ئامرا: «ئىبن رۇشد پەلسەپىسىدىكى ماتېرىيالىزم ۋە ئىدىئالىزم» (قاھىرە: 1971 ـ يىل) ناملىق كىتابتا ئوخشاش ئۇسۇلنى قوللانغان.
[77] مۇرۇۋە: «ئەرەب پەلسەپىسىدىكى ماتېرىيالىزملىق يۈزلىنىش» 1 ـ جىلد 158 ـ بەت.
[78] مۇرۇۋە: يۇقىرىقى كىتاب 2 ـ جىلد 11 ـ 12 ـ بەتلەر. بۇلار بەزى رادىكال تەشكىلاتلار بولۇپ، IX ۋە X ئەسىردە ئابباسىيلار خەلىپىلىكى ھاكىمىيىتىگە مۇۋەپپەقىيەتلىك ھالدا جەڭ ئېلان قىلغان، بەزىبىر كومموئىزمچە ۋە ئىنقىلابىي چۈشەنچىلەردىن پايدىلانغان ھەم ئاساسلىقى ئىراق، سۇرىيە ۋە پارىس قولتۇقى رايونلىرىدا ئەمەلىيەتكە ئايلاندۇرغان.
[79] يۇقىرىقى كىتاب: 2 ـ جىلد 455 ـ بەت.
[80] يۇقىرىقى كىتاب: 2 ـ جىلد 616 ـ 617 ـ بەتلەر.
[81] يۇقىرىقى كىتاب: 2 ـ جىلد 629 ـ 630 ـ بەتلەر. 1 ـ جىلد 255 ـ بەت.
[82] يۇقىرىقى كىتاب: 710 ـ 711 ـ بەتلەر.
[83] ئېنگلىس: «ئىلمىي سوتسىيالىزم ۋە خىيالىي سوتسىيالىزم»؛ لەۋىس S . فېئۇئەر: «ماركىس بىلەن ئېنگلىسنىڭ سىياسىي ۋە پەلسەپىۋى ئاساسلىق ئەسەرلىرى» نيويورك، 1959 ـ يىل، 83 ـ بەت.
[84] لاروئۇئى: «ئەرەب زىيالىيلىرى كرىزىسى» 15 ـ بەت، دىئامىد كەممىل تەرجىمە قىلغان ئېنگلىزچە نۇسخا: 121 ـ بەت.
[85] يۇقىرىقى كىتاب: 151 ـ بەت. ئېنگلىزچە: 121 ـ بەت. لاروئۇئى: «ھازىرقى زامانىدىكى ئىسلام چۈشەنچىلىرى» 151 ـ 152 ـ بەتلەر.
[86] مەسلەن، M . شالتۇن يازغان «سوتسىيالىزم ۋە ئىسلام» قاھىرە 1961 ـ يىل؛ J . ئابدۇل ناسىر: «ئىنقىلابىي پەلسەپە ۋە نىزامنامە» بەيروت 1970 ـ يىل؛ سەيىد دەۋلە: «ئەرەب سوتسىيالىزمىنىڭ مەنبەسى» قاھىرە 1971 ـ يىل نەشرى.

本专集根据上海外语教育出版社1992年2月
第一版，第二次印刷版本翻译出版

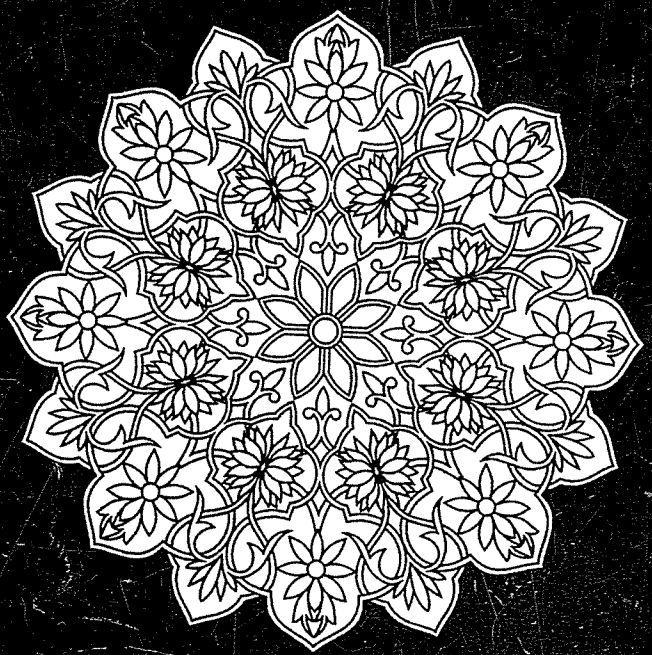
伊斯兰哲学史

[美] 马吉德 法赫里 著

翻 译 者：布玛丽亚木.阿不都克力木
责任编辑：斯拉木江.谢日甫.拜西克拉米
责任校对：艾孜热提艾力.巴拉提
发 行 人：吾斯曼江.穆合默德

2004年专集

ئىسلام پەلسەپە تارىخى



国内统一刊号:CN65 - 1147/C
邮发代号: 58-137
地址: 乌市金银大道新闻大厦8楼《新疆社科论坛》杂志社
邮政编码: 830001
电话: (0991)8552273
定价: 28.00元
印刷: 新疆宏图印务有限责任公司

دۆلەت بويىچە بىرلىككە كەلگەن ژۇرنال نومۇرى:
CN65-1147/C
مۇشتەرى قويۇل قىلىش نومۇرى: 137-58
ئادرىسى: ئۈرۈمچى شەھىرى ئالتۇن بولى ئاخباراتچىلار سارىيى8 ـ قەۋەت «مۇنبەر» تەھرىراتى
پوچتا نومۇرى: 830001
تېلېفون: 8552273 -0991
يەككە باھاسى: 28.00 يۈەن