

**ӘЛ-ҒАЗАЛИДІҢ  
ФИЛОСОФТАРДЫ  
ТӘКФИРЛЕУІ ЖӘНЕ  
ӘЛ-ФАРАБИ**

Ислам мәдениеті іргелі кезеңнен бастап-ақ ғылымдар жүйесінде ерекше белсенділік танытып, көптеген ашылмаған ғылыми сырларды танытуда алғашқы бастамалар жасады. Ол ғылыми жетістіктердің нышаны ретінде рационалдық бағыттағы белсенді өкілдері әл-Фараби, ибн Сина, әл-Хорезми сынды ғалымдарды айта аламыз. Ислам ойлау жүйесінде бұл ғылымдарды ақылдық (ақылға негізделген «ақли») деп қарастырды. Кейінде ғылыми бағыттан гөрі діни нақли бағыт (сенімге негізделген) үстемдік алып, ислам мәдениеті көп ғасырлар бойы артта қалды. Бұл екі бағыт жайында белгілі фарабитанушы А. Машанов өз еңбегінде былайша бөліп түсіндірді. «Қазақстанда исламның екі түрлі ағымы майдандасты. Оның бірі әл-Фараби, Ұлықбек, Маржаниден бағыт алған ғәкли ислам. Екіншісі әл-Ғазали, Бақырғани, сопы Аллаярдан тараған нақли ислам» [1, 91].

Алғашқы сопылық, дәруіштік, шырақшылық үстемдік алған кезеңде әл-Ғазали сияқты ғалымдар алдыңғы орынға шығып, әл-Фараби сияқты ғұламалар олардың көлеңкесінде көрінбей қалды. Тіпті, Ғазали Фарабидің ғылымы мен философиясы исламды адасушылыққа алып келетіндігін қуаттап, «Философтардың тұрақсыздығы» арнайы еңбегін жарыққа шығарды. Дегенмен әл-Ғазалидің артынан ілесе шыққан ибн Рушд Фарабиді жақтап, «Терістеуді терістеу» еңбегімен Ғазалиге ауыр соққы бергені белгілі [2, 3]. Шын мәнінде Ғазалидің Құранды, 300 000 хадисті жатқа білуі, теологиялық, мистикалық, сопылық ілімдерде жасаған ізденістері ислам әлемін өзіне қаратты [3, 353]. Алайда уақыт өте ислам ғұламалары елдігімізді сақтауда, бақытқа жетуде діни сенімге ғана емес, ақылға деген мұқтаждық туатындығына толық көз жеткізді. Қазіргі таңда ислам өркениетінен тыс бүкіл дүниежүзі бұл ғылыми еңбектердің пайдасы мен қасиетін түсініп, Фараби сынды ғалымдардың еңбектерін бүгінгі күн тұрғысынан қайта жандандыруға ұмтылып жатыр.

Бүгінгі күні бұл екі ойшылды толықтай бір-біріне қарсы қойып, пессимистік көзқарас ұстануымыз дұрыс болмас. Себебі, әл-Фараби мен әл-Ғазали еңбектерін салыстырып зерттеген ғалым Ш. Маржани: «бұл екеуі де ғылымда, адамдық жолында, ғадалатқа, шындық іздеуде бір-біріне

жақын, бірін-бірі толықтыратын ғұлама. Ғазалидің Фарабиге қатысты тым қатаң сындарды айтуы оның жеке басына емес, философиясына деп түсінуіміз керек» – деп қорытынды айтқан болатын [1, 89].

Осы бір тақырып аясында түрік ғалымы профессор Ибрахим Хаккы Айдын әл-Фараби мен әл-Ғазалиді салыстырмалы зерттеген мақаласында өзекті ойларды былайша ортаға шығарады.

Ислам әлемінде ойлау әрекеттері Құрани Кәріммен Мұхаммед мұсылмандарды ақыл жүргізу мен пікір жасау мәселесінде мақұлдау себебімен алғашқы кезеңдерде басталғанымен, нақты, жүйелі бір сипат көрініс таба қоймады. Ислам әлемі уақыт шеңберінде дахили және харижи (ішкі және сыртқы) себептердің салдарынан, сонымен қоса философиялық еңбектердің аударма жасалуы нәтижесінде философия ғылым саласына деген таным қалыптаса бастады.

Ислам географиясында белсенді түрде VIII ғасырда бастау алған философиялық әрекеттер XII ғасырға (Ғазалиге) дейін алтын дәуірін бастан кешірді. XII ғасырда Ғазалидің философтарға бағытталған ауыр да қатаң түрде жасалынған үздіксіз сындары ортаға шыға бастады. Ғазали бұл тақырыпта жасалған сыни зерттеуін «Тахафут әл-фәлсәфа» еңбегіне жинақтады және ондағы негізгі мақсаты – ежелгі грек философиясынан енген түсініктерді теріске шығару.

Ғазали философтарды дахриундар (материалистер), табиғиундар (натуралистер) және илаһиундар (метафизиктер) деп үш топқа бөліп қарастырды. Бұл топтардың алғашқы екі бағыты өкілдерінің сөзсіз адасқандықтарын, күпірлікке ұрынғандығын ол ашық баяндады.

Сондай-ақ, маңызды зерттеулердің бірі – оның илаһиятшы (метафизик) философтарды сынауы. Айта кетсек, Фараби мен ибн Сина, сонымен қатар илаһиятшы ретінде танылған барлық машшай (перипатетик) философтарын ежелгі антикалық ойлау жүйесін немесе ғайри ислам (исламнан тыс) болған көзқарастарды дүниеге алып келді деп аяусыз сынап бастады.

Нақ осы тұста арабтың бір мақалын сөзімізге дәйек еткіміз келеді: «Уқуфул һафири а'лал һафири ләйса бин тақлидин» (Бір аттың басқан ізін екінші бір аттың басуы еліктеушілік емес). Бұл принцип негізінде белгілі бір ақиқатты бұрынғы ғалымдардың дәлел ретінде ұсынуы, кейіннен басқа бір ғалымдардың дәл осы ақиқатты қайта қарастыруы еліктеушілік деп санамаймыз. Ақиқаттың қайнары қайдан болуы

маңызды емес, ең бастысы оның негізгі мәні – ақиқат [4].

Белгілі болғандай, Фараби мен ибн Синаға бағытталған бұл еңбек (тахафут әл-фәлсәфа) ислам дүниесінде үлкен тартыстарды өмірге алып келді. Сондай-ақ, одан кейін ибн Рушд, Хожазәде, Али Туси, Карабағы сынды ғұламалар осы бір мәселенің шынжырына жіпсіз байланды.

Ғазалидің философтардың жиырма мәселесін қолға алып, оның он жеті мәселесі қате түсініктің шырмауында қалғандығын, үш мәселеде күпірлікпен айып таққандығы белгілі [5, 25]. Біз мұнда жиырма мәселеге тоқталмай-ақ, күпір деп санаған үш мәселесін Фарабидің көзқарастарына сүйене отырып талқылаймыз. Себебі, Ғазали ұсынған бұл көзқарастардың қаншалықты дұрыс-бұрыстығына толық көз жеткізбей, көпшілік оларды тікелей сеніп қабылдады, түсініктеме де беріле қоймады. Тіпті бұл берілген үкімдер философтар мен каламшылар арасында дау-дамай туғызған бірнеше ұрыс-керістің өзегіне айналды.

Осы бір құбылыстардың салдарынан ислам ғылымдарының арасында философия шетке ығысып, қоғамдық санада философияға қатысты жағымсыз пікірлер ортаға шықты. Ғазалидің бұл аяусыз үкімдеріне күмәнсіз сенген мұсылман философтардың көзқарастарында ешбір алғашқы түпнұсқаға сүйеніп зерттелуін қажетсізбенгендігін көруге болады. Осы орайда қате танылған түсінік одан ары жалғасын тапты. Олай болса, Фараби мен Ибн Синаның өз еңбектерінен дәлел ұсыну мүмкіндігі тұрғанда, олар жайындағы білімдерімізді екінші немесе үшінші қайнарларға сүйену қаншалықты дұрыс болмақ?

Фараби және басқа да бірнеше ислам философтары күні бүгінге дейін кейбіреулердің санасында күпір, адасқан, өтірікші ретінде танылып келді. Бұл құбылыстар мен таластарының негізгі себептерінің бірі – философия мен діннің арасын үзуге тырысу.

Біз мұнда, жоғарыда айтқанымыздай, Фарабидің еңбегіне жүгіне отырып, күпір ретінде санаған үш мәселе жайындағы көзқарастарын алға тартамыз. Сондай-ақ, бір айта кететін жайт, біз мұнда Фарабидің немесе Ғазалидің тарапына тартқыламай, әділ түрде объективті көзқарас ұстанамыз. Себебі, адамға (кісіге) кәпір немесе мұсылман ретінде үкім беру біздің санамызға жат дүние. Мұндағы иман мәселесі адамның ішкі жан-дүниесінде болатын құбылыс [4].

Философияны азды-көпті зерттеген кез келген ізденушіге мәлім болғандай Ғазали:

1) Алланың күлдилерді (жалпылама) біліп, жүзілерді (жекелей) білмейтіндігі

2) Әлемді азали (мәңгі) ретінде қарастыруы

3) Адамның өлімнен соң қайта туылуы тәндік (материалдық) тұрғыдан емес, рухани түрде жүзеге асуы мәселелерінде Фарабидікүпір деп айып тақты. Ендеше осы үш мәселені жеке-жеке тоқталып көрелік [5, 25].

1. *Алланың күлдилерді (жалпылама) біліп, жүзілерді (жекелей) білмеу мәселесі.*

Фараби, Алланың барлық сипаттарына күмәнсіз сенгеніндей, ілім (білу) сипатында сөзсіз қабылдайтындығы белгілі. Ол (Алла) «білу» сипатына ие болу үшін заттың сыртындағы әрбір объектіні білуге мұқтаж емес. Фараби бойынша Алла – барлық жағынан а'лим, толық білуші.

Фараби бұл тақырыптағы көзқарасын ешқандай дәлел іздемей-ақ, ашық баяндағанындай, Алла жалпылама (кулли) білгені тәрізді, жекелейде (жузиді де) біледі. Бұл мәселеде Фарабидің өз сөздеріне жүгінсек: «Бүкіл әлемді бақылаушы, басқарушы Ұлы Алла. Алланың жүзілерінен (жекеленген жаратылыс) ешбірі оның назарынан тыс қала алмайды». Басқа да бірнеше еңбектерінде «Алланың ілім сипаты» жайында сөз еткенде дәл осы анықтамаларды ұсынған болатын.

«Алланың ілімі, затынан басқа емес, затының өзі. Барлық нәрсені білуі затының сипаты болып табылады». Мұндағы «барлық нәрсені білуі» деп берілген анықтамасы Алланың бүкіл құбылыстарды (куллиді де, жузиді де) білетіндігін қабылдайтындығының айғағы.

Ғазали Фарабиді осы бір мәселеде күпір санағанымен, оның нақты қай еңбегінде баяндалғандығы көрсетілмеген. Соңғы кезеңдегі зерттеуші ғалымдардың пікірінше, Фарабидің Алланың кулдилерімен қоса жүзілерді де білетіндігін, қуаттайтындығын көруге болады.

Фараби бойынша бұл мәселеде бізді жетелейтін ең негізгі түпнұсқа Фусус әл-маданидегі (*Мемлекет қайраткерлерінің нақыл сөздері*) мына бір анықтамалары жол сілтейді. «Кейбір кісілер: алғашқы себептің затының тысындағы барлық нәрсені толық білетіндігі турасында сөз етеді. Ал кейбірі: Алланың барлық объектіні бастан-аяқ толық білетіндігін, Аллаға уақыт пен кеңістіктің жат екендігі, азияттан (алғашқы бастамадан) абадиятқа (соңына) дейін білетіндігі турасында баяндайды».

Қазір мұндағы мәселе Фарабидің қабылдаған Алланың кулдилерді (жалпыны) білгені секілді

жузиді де (жекені) білетіндігіне тоқталып тұрған жоқ. Мұндағы негізгі ақылға қонымсыз деп таныған мәселе – Алланың білуі адам секілді сезіммен, жекелей (бір-біртіндеп) және ойлау арқылы білім сипатына ие болмайтындығында. Яғни, басқа бір тұрғыдан түсіндіргенде Алланың білуі мен адамның білуін мүлдем салыстыруға келмейтіндей ерекшелікке ие. Фараби бойынша Алла бір нәрсе жайында білуі үшін оны жүзілердің (жекеленген болмыстардың) әрекет етуін қажетсінбей-ақ жалпылама түрде айқын біледі. Мысалы, оқу-жазу білмейтін бір кісі алдымен алфавитті, сосын ежелеп оқуды және сөздерді үйрене келе оқи алады. Дәл осы сынды сипатты Аллаға қолдансақ, біздің қателікке түсетіндігіміз белгілі. Яғни, жоғарыда айтылғандай бірте-бірте сатылай білу Алла үшін жат, барлығын жалпылама (кулли) біледі. Бірақ мұнда әріптерді білмейді деген түсінік бермейді. «Оның (Алланың) білімінсіз ағаштан бір жапырақ та түспейді» [6, 214].

Бұл тақырыпта Фараби көзқарастарын ашық түрде: «Бүкіл әлемді бірден-бір бақылаушы Ұлы Алла», «Әлемдегі жүзілердің (жекеленген жаратылыстардың) ешбірі оның назарынан тыс қалмайды» деген сөздерін ортаға шығарды. Дегенмен бұл тақырыпта кейбір пікірлерге сүйенсек, Фарабидің Алланың жүзілерді білуін теріске шығарып жатқандар да бар, бірақ мұны соңына дейін қазбалау қаншалықты дұрыс? 2) *Әлемнің хадис (жаратылған), әлде азали (мәңгі) мәселесі.*

Ғазали философтарды әлемнің қадим (ежелден бар) екендігін қуаттады деп күпірлікпен айып тақты. Соңғы кезеңгі зерттеушілерде Ғазалидің ықпалымен осы бір пікірді одан ары жандандырды. Ислам сенім негіздеріне сүйенсек, ежелден бар болған жалғыз болмыс – ол Ұлы Алла. Бұдан келіп шығатыны – Алладан басқа кейіннен пайда болған бүкіл болмыстар хадис (жаратылған) болып табылады. Бұл принциптерді кімде-кім мойындамай жокқа шығарса, күпірлікке бас ұрады.

Бұл тақырып аясында Фараби, Платон мен Аристотельдің философиясының мақсаттары мен міндеттерін өз дәуірінің талаптарынан алшақ кетпей, керісінше, соларға сай айқындай түседі. Бұл жерде ортағасырлық ислам үшін өзекті болған жарату мәселесіне назар аударсақ жеткілікті. Ол былай деп жазады: «Аристотель «Метафизиканың» *лямбда* әрпінің астында литермен белгілейтін бөлімдерінде бастапқы нүкте ретінде Жаратушыны (оның даңқы арта берсін!) алады, кейін олардың әуелгі болатынын дәлелдеу үшін осы тұжырымда ұсынылатын жағдайлардың

дұрыстығын түсіндіруге көшеді. Мұндай нәрсе оған дейін де, одан кейін де белгілі болмаған еді. Осы жолды таңдаған адамға Жаратушының (бар екенін) және әлемнің әуелден мәңгілігін жоққа шығарады деп күмән келтіруге бола ма?». Ол бірнеше жерде Аристотельді «дана ұстаз» деп атайды [7, 34].

Бұл негізгі принциптерді ескере отырып, енді Фарабидің бұл тақырыптағы өз ойларына үңілейік. Оның көзқарастарын айқын түсіну үшін алдымен оның болмыс жайындағы ойларына қысқаша тоқталсақ:

Фараби болмыс мәселесінде уажип (қажетті) және мумкин (мүмкін) болмыс деп екіге бөліп қарастырды. Тіпті ол үшін тіршілік етуші әр бір болмыс уажип (қажетті) не болмаса мумкин (мүмкін) болып табылады. Бұл орайда үшінші бір ықтималдыққа орын жоқ. Алғашқы қажетті болмыс – бар болуына ешбір себепті қажет етпейді, мұқтаж емес. Оның жоқ болуы мүлдем ақылға қонымсыз. Фараби жалғыз қажетті болмыс ретінде қабылдаған Алла жайында айрықша былай баяндайды: Енді Бірінші Жалғызға, бірінші [нәрселерді] Жаратушыға келер болсақ, онда күмәнсіз ол Жалғыз және Ол – Ақиқат, Жалғыз. Бірінші себеп заттарды бөліктерге бөлмей жаратады яғни, Ол заттарды бірінен соң бірін жаратпайды, олардың барлығын бір зат сияқты бір актіде жаратады [7, 206]. Оның барлық нәрсеге үкімі жүреді. Яғни, болмаған затты бар қылады, ал керісінше мүмкін болмыстарды бар болуынан мақрұм қылу күшіне ие. Бүкіл кемшіліктерден пәк, азали және абади (бастауы жоқ, соңы жоқ) Важибул-Вужуд – Алладан басқа ешкім емес. Фараби тағы бір анықтамасында «Алла тағала әр нәрсенің бастауы, Хақ (ақиқат) және Уахид (Бір)». Сондай-ақ, оған туу мен өлім тән емес, қауіп-қатерден пәк. Бірінші жаратушы әлемге меңзей қарайды және Одан бұрын ешқандай әлем болмаған, Ол жаратылыстың бір жерінде тұрған жоқ себебі, әлемді жаратқан өзі [7, 209]. Осы орайда философымыздың Алла түсінігі Әһлі-суннамен бірдей екендігін айқын көруге болады. Бұл анықтамаларымен философ Алладан басқа ешбір болмыс азали және абади болмайтындығын айқын айтып тұр.

Қажетті болмыс жайында бірнеше сөйлемдермен анықтама беріп өткеніміздей, бастапқыда бөлген екі болмыстың бірі – мумкин болмысқа да тоқтала кетейік. Мүмкін болмыс – бар болуының өзі мүмкін болғандықтан жоқ болу қасиетіне де ие болмыс. Оның бар болуы белгілі бір себептерге міндетті. Мүмкін болмыс өзін жоқтан бар

еткен Қажетті болмысқа (Важибул – Вужудқа) мұқтаж және кемшіліктерге ие.

Осы бір қысқаша анықтамадан соң бізге түсінікті болғанындай Фараби болмыс мәселесінде дуалистік идеясын ұсынды. Қазір біз бұл тақырыпта Фарабидің берген анықтамаларына сүйене отырып, мәселені одан ары жалғастырамыз. «Әлем өледі ме, өлмейді ме? егер өлетін болса, ол қандай сипатта көрініс алады». (Біз бұл сұраққа былайша жауап бердік). Біз кез келген заттың пайда болуы мен жойылуы (ыдырауы) мәселесінде уақыттың шеңберінде өлшемге аламыз. Біріккен деп аталатын силлогизмнің біріншісі екі түрге бөлінеді. Біріншісі, «егер әлем жаратылса, оның жаратушысы бар» демек, «әлем жаратылған», ендеше «әлемнің жаратушысы бар» [8, 124].

Фарабидің бұл анықтамаларынан әлемнің хадис (жаратылған) және фәни (мәңгі) болу мәселесін іздеудің қажеті жоқ. Негізінде мәселенің бәрі «уақыт» ұғымына тіреліп жатыр. Яғни, Фарабидің әлемді мәңгі ретінде қарастыру идеясы уақыт тұрғысынан бастауы жоқ деп түсіндіргісі келді. Бірақ бұл принцип негізінде Фарабидің уақыт түсінігіне тоқталып, толықтырғанымыз жөн. Фарабидің бір еңбегінде «Уақыт тағдырдың әрекетке көшуінен басқа бір нәрсе емес. Ол әрбір іс-әрекет негізінде ортаға шығады... Ұлы Алла бір уақытта тағдырды жаратты, тағдырдың әрекетімен уақыт дүниеге келді».

Тағы бір тұста философтарды сынға ұшыратушы Ғазалидің өзі де уақытты әрекеттің өлшемі ретінде тұжырымдаған. Бұдан белгілі болғанындай, Фараби бойынша уақыттың (жаратылған) махлұқ екендігін қуаттаған тұжырымын еркін айта аламыз. Фараби бұл мәселелерді жеңіл ашықтап көрсетті. Әлемнің жаратылуын бір үйдің немесе бір жануардың бірте-бірте пайда болуымен салыстыруға келмейді. Мысалы, біз бір үйді тұрғызғанда үйдің жеке бөліктері уақыт тұрғысынан бір-бірінен бұрын болып саналады. (Мысалы, үйдің іргетасы оның шатырынан бұрын). Олай болса, уақытта әрекеттің соңында дүниеге келеді, әлемнің уақыт тұрғысынан бастауы жоқ. Әлемнің бастауы мен шегінің болуы ол материалдық тұрғыдан жүзеге аспақ.

Осылайша, жаратылыстағы әуелгі және соңғы мәселесіне тоқталар болсақ, әуелі әлем жаратылды, кейін әлемнің әрекетімен уақыт ортаға шықты. Яғни, әлем жаратылып жатқанда уақыт атаулы жоқ еді деген түсінікке саяды. Жалпылама түсінікте Фараби «Жарату – жоқтан бар ету, бір түпнегізден туындаған зат, оны туындатқан

болмысқа қайта оралады» деп көрсетеді. Бірақ мұндағы жоқтан бар ету ұғымы әллі суннадағы діни түсінік негізінде айтылмаған. Осы бір анықтамаларды қолданған кез келген кісіге әлемнің хадис және фани мәселесінде ешбір дәлелді қажет етпей-ақ, ашық түрде белгілі болды.

Бұл тақырыптағы тағы бір өзекті мәселе – Фарабидің эманациялық судур концепциясындағы Алланың қалау мәселесі. Философтардың пайымдауынша, мұндағы концепцияда әлемнің жаратылуы мәжбүрлі түрде Алланың қалауынсыз жүзеге асқан. Олай болса, мұнда да бір түсініспеушілік орын алып тұр. Фарабидің судур концепциясында мәжбүрлілік ұғымы егістік тұрғысынан емес, логикалық тұрғыдан айтылған. Себебі, Аллаға еріксіз, мәжбүрлі сынды түсініктеме берудің өзі дұрыс емес, ол махлұққа (жаратылған болмысқа) тиесілі. Бұдан түсінікті болғанындай, әлемнің жаратылуы Алла қаласа да, қаламаса да одан судур жасалынады деген түсінік қисынсыз болып табылады.

Осы бір толық берілген анықтамалардан соң Фарабидің әлемнің эзәли мен әбәди түсінігінде ешқандай мәселе туындамайды деп ойлаймыз.

3) *Денемен қайта тірілуді теріске шығару (хашр) мәселесі.*

Ғазалидің философтарды күпірлікке санаған мәселенің бірі – үшінші нүктеде орын алған. Әллі Сунна бойынша адамның тірілуі рухани және физикалық (дене) тұрғыда жүзеге асуы тиіс. Ғазали философтарды қайта тірілу мәселесінде олар тек қана рухани түрде жүзеге асады деген көзқарасы негізінде күпірлікке санады. Бірақ алдыңғы талқыланған мәселелер тәрізді Ғазали жалпылама анықтамаларға сүйенді, Фарабидің хашр мәселесінде нақты, ашық түрде көзқарасы көрсетілмеген. Дегенмен оның жан-тән арақатынасы, саясат пен шынайы бақыт турасындағы пікірлерінен дәлел іздеуге болады. Ал бірақ мұның қаншалықты ақиқат әлде өтірік екендігі күні бүгінге дейін тартыс үстінде. Ендеше, Фарабидің хашр мәселесінде бізді жетелеуші көзқарастарына тоқталсақ:

Фараби адам болмысының жан мен тәннен тұратындығын, өлім сәті арқылы рухтың тәннен ажырауын мойындайды. Фараби бойынша, жан тәннен ажыраған сәттен бастап (өлімнен соң) метафизикалық әлемге ұласады. Рух – адамның тірі кезіндегі іс-әрекетіне сай мәңгі бақытты, я болмаса бақытсыз күн кешеді. Бұл жерде белгілі болғанындай Фараби, о дүниелік адамдарға берілетін нығмет пен жазаның болатындығын толығымен мойындайды. Бірақ шынайы бақыт

пен азап турасында сөз еткенде адамдардың ең жоғарғы бақытқа ұласуы рух арқылы жүргізілмек. Адам денесін болымды әлде болымсыз түрде қарастырмаған. Фараби шынайы рахат пен қайғы сезімін тек қана рухани тұрғыда жүзеге асатындығын ортаға шығарды. Сондай-ақ, өлім мәселесінде де тура осы пікірді қайта ұсынды. «Өлім турасындағы көзқарастарында надан қалалардың тұрғындары мен пасықтармен байланыстырды. Надан адамдар бұл дүниеде адамға нафсани ләззат сыйлайтын заттар тәттілер, атақ, данқ сияқты дүниелік ізгіліктер салдарынан рухани түрде өледі». Бұл анықтамалардан түсінікті болғандай, дүниелік нығметтер мен ізгіліктің шынайы бақыт емес екендігін, шынайы бақыт – Құдайы әлемде орын алған және ол тек қана фазыл (қайырымды) жандардың рухына тиесілі екендігін қуаттады.

Фараби рухани бақыт жайында сөз еткенде: «(Қайырымды қала тұрғындарынан болған) кісілердің бір бөлігі көшіп, денелері жойыла салысымен өздері (тәндерінен) ажырап, бақытқа кенелгенше қаладағы орындарын басқа бір тұрғындар иеленеді». Бұл жердегі «денелері жойыла салысымен өздері (тәндерінен) ажырап, бақытқа кенелгенше» мағынасын кісінің басына жекелей қарастырсақ, бәлкім жисмани (тәндік) тұрғыда хашр болатындығын сипаттаған болса керек [9, 104].

Екінші ұстаздың ахиретке байланысты көзқарастары оның саясат философиясында қарастырған идеяларынан шығады. Себебі, бұл тақырып аясында арнайы жеке көзқарастары берілмеген. Осы орайда метафизик әлемінде орын алған бақыт пен физикалық әлемде өмір сүру формасы арасында дұрыс байланыс құруда, осы дүниедегі адамдардың өмірлеріне онды өзгеріс енгізуге тырысты. Қорытындылай келе, біз Фарабидің жисмани хашр (денемен туылу) мәселесінде теріске шығарған бірде-бір көзқарасын кезіктірмедік. Дене өлгеннен кейін болмыстық өмірін жалғастыруы немесе қайта тірілу мәселесі баяндалмаған. Бұл тұрғыдан алғанда біз Фарабиді жисмани хашр мәселесін қабылдағанын нақты айта алмағанымыз тәрізді, теріске шығару идеясын да қуаттай алмаймыз. Дегенмен біз Фарабидің бұл мәселе төңірегінде жисмани я болмаса рухани түрде қайта туылуды қуаттаған жағдайда да оның жеке басына қатысты күпірлікпен айып тағудың өзі қаншалықты дұрыс-бұрыстығы тартысты мәселе.

Осылайша, әллі-сунна мен каламшылар арасында да жисмани хашр мәселесін қабылдамайтындар да баршылық. Күллі

әлемдегі адамзатты сүйіспеншілік пен бауырмашылыққа, бірлікке шақырушы ислам діні – мұсылмандарға күпірлікке шығару сынды үлкен күнә арқалаудан аулақ болуды әмір

етті. Екінші бір жағынан – бүкіл түркі жұртына ортақ болған ұлы философты біз күпірлікке шығарсақ ислам ойлау жүйесінде зардаптан басқа не ұтамыз? [4].

#### Әдебиеттер

- 1 Машани А. Фараби және Абай. – Алматы, 1994.
- 2 Prof. Dr. Kemal IŞIK Prof. Dr. Mehmet DAĞ, İbn Ruşd «Tutarsızlığın tutarsızlığı», (tehafüt et-tehafüt), Ondokuz Mayıs universitesi, Samsun-1986.
- 3 Мәдени мұра. Шығыс философиясы. – Алматы: «Жазушы» баспасы, 2009 .
- 4 [http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/03/gazalinin-filozoflari-tekfirinde\\_24.html](http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/03/gazalinin-filozoflari-tekfirinde_24.html)
- 5 FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI, Dr. BEKİR KARLIĞA İstanbul.Uzdem Kardeşler Matbaası – 1981.
- 6 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. V том. Әлеуметтік философия. Этика. Эстетика (2 бөлім). – Астана, 2007.
- 7 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. I том. Метафизика (1 бөлім). – Астана, 2007.
- 8 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. III том. Логика. – Астана, 2007.
- 9 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы, IV том. Әлеуметтік философия. Этика. Эстетика (1 бөлім). – Астана, 2007.

#### References

- 1 Mashani A. Farabi zhәne Abaj. – Almaty, 1994.
- 2 Prof. Dr. Kemal IŞIK Prof. Dr. Mehmet DAĞ, İbn Ruşd «Tutarsızlığın tutarsızlığı», (tehafüt et-tehafüt), Ondokuz Mayıs universitesi, Samsun-1986
- 3 Мәдени мұра. Shyғыs filosofijasy, «Zhazushy» baspasy, Almaty, 2009 .
- 4 [http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/03/gazalinin-filozoflari-tekfirinde\\_24.html](http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/03/gazalinin-filozoflari-tekfirinde_24.html)
- 5 FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI, Dr. BEKİR KARLIĞA İstanbul.Uzdem Kardeşler Matbaası – 1981.
- 6 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. V том. Әлеуметтік философия. Этика. Эстетика (2 бөлім). – Астана, 2007.
- 7 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. I том. Метафизика (1 бөлім). – Астана, 2007.
- 8 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. III том. Логика. – Астана, 2007.
- 9 Мәдени мұра. Әбу Нәсір әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы, IV том. Әлеуметтік философия. Этика. Эстетика (1 бөлім). – Астана, 2007.