

ТОЛЫҚ ПЕН БОСТЫҚ: АБАЙ ТҮСІНІГІНДЕГІ ТОЛЫҚ АДАМ БЕЙНЕСІНІҢ ПАРАДОКСАЛДЫ СИПАТЫ

¹Е. Әлайдар*, ²Б.И. Иманбекова

¹«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы,
Ясауитану ғылыми орталығы (Түркістан, Қазақстан)

²Қ. Сәтбаев атындағы Қазақ ұлттық техникалық зерттеу университеті
(Алматы, Қазақстан)

¹ersultan.alash@gmail.com, ²imanbekovabibigul9@gmail.com

¹Ye. Alaidar, ²B.I. Imanbekova

¹Yasawi Studies Research Center, «Aziret Sultan»

National Historical and Cultural Museum-Reserve (Turkistan, Kazakhstan)

²Satbayev Kazakh National Research Technical University (Almaty, Kazakhstan)

¹ersultan.alash@gmail.com, ²imanbekovabibigul9@gmail.com

Сілтеме: Әлайдар Е., Иманбекова Б.И. Толық пен бостық: Абай түсінігіндегі толық адам бейнесінің парадоксалды сипаты // *Әл-Фараби*. – 2026. – Т. 24. № 3(95). – 18-34 бб.

Аңдатпа. Бұл жұмыста Абайдың «толық адам» түсінігі бұған дейін назар аударылмаған мәселелер негізінде жаңа қырынан қолға алынады. Бұдан бұрынғы зерттеулерде «толық адам» ұғымы көбінесе тек метафизикалық сипаттағы абстрактілі ұғым ретінде пайымдалса, аталмыш мақалада оның метафизикалық сипатына қоса тарихи қырларына екпін беріледі. Осы бағытта ұғымдардың метафизикалық мағыналарынан бұрын, ең әуелі олардың нақты мағыналары негізге алынып, философиялық талдаулар жасалады. Сондай-ақ, бұл ұғымдардың мағыналық өрісін қалыптастырған таным түрлерінің ерекшеліктері мен ұстанымдары да айқындалып, олардың арасындағы айырмашылықтар мен ұқсастықтар салыстырмалы түрде қарастырылады. Аталған талдаулар негізінде Абай дүниетанымының қандай тұрғыда қалыптасқаны, оның метафизикалық және позитивистік танымдардан қай қырларымен ерекшеленетіні жан-жақты пайымдалады. Нәтижесінде, бір жағынан, Абай ұсынған жолдың қандай дүниетанымға сүйенетіні айқындалса, екінші жағынан, оның түсінігіндегі толық адам бейнесі барынша нақтылана түседі. Ең бастысы – толық адамның біздің ойлағанымыздай «толған», «кемеліне келген», яғни, белгілі бір мақсатқа жеткен адам емес, қайта үнемі ізденіс үстіндегі, «толмаған», «бос», яғни, үздіксіз жол үстіндегі адамды білдіретіні дәлелденеді. Соның нәтижесінде оқырман Абай негіздеген «толық адам» түсінігінің метафизикалық түсініктегі «камил инсаннан» да, позитивистік бағыттағы «білімді адам» моделінен де айқын айырмашылығын аңғара бастайды.

* Автор-корреспондент: Е. Әлайдар, ersultan.alash@gmail.com

Түйін сөздер: Абай, толық адам, камил инсан, дүниетаным, метафизика, позитивизм, дүние, тұрғы.

Kіріспе

Тәуелсіздіктен бері ең көп зерттелген тақырыптардың бірі – Абайдың «толық адамы». Бұл тақырыпты зерттеу Абай мен ислам ойшылдары арасындағы рухани байланысты зерттеуге қарай ұласып, абайтану саласының өрісі кеңейе түсті. «Абайдың шығысы» деген атпен Абай мен Әбу Насыр әл-Фараби, Қожа Ахмет Ясауи, Жүсіп Баласағұни және Өлішпер Науаи сияқты мұсылман ойшылдарының идеялары салыстырыла зерттеліп, олардың арасындағы дәстүрлі сабақтастық қайтадан жаңғыртылды [1]. Әсіресе аталмыш ойшылдарды негіз ете отырып, Абай көтерген «толық адам» идеясының бастау көздері қарастырылды. Солардың ішінде философиялық және сопылық тұрғыда жасалған зерттеулер алға шықты. Мысалға философиялық тұрғыдан әл-Фараби арқылы Абайдың дүниетанымына ықпал еткен Аристотель, Платон және Сократтардың еңбектеріндегі адам, болмыс мәселелері зерттелсе [2], сопылық тұрғыдан сопылық дәстүрдегі «кадил инсан» тұжырымдасы мен Абайдың «толық адамы» идеясы арасындағы қатынастар талданды [3].

Осы бағыттағы ізденістердің нәтижесінде Абайдың «толық адам» туралы көзқарастары жүйеленіп, нақты анықтамалары жасала бастады. Баста «толық адамның» сипаты «ақыл, қайрат және жүрек үшеуін бірдей ұстау» ретінде анықталса, артынан теологиялық зерттеулердің негізінде «Аллаға ұқсау», яғни, Алланың сипаттарымен сипаттану түсінігіне қарай кеңейді [4]. Уақыт өте келе Абайдың «толық адам» туралы көзқарасы арнайы тұжырымдама ретінде ұсынылып, мемлекеттік деңгейдегі идеяға дейін көтерілді [5].

Аталған зерттеулердің қарқынды дамуы, кеңестік идеологияның әсерінен Абайтану ғылымында қалыптасқан олқылықтардың орнын толтыру жағынан өте маңызды. Дегенмен Абайдың дүниетанымына қатысты негізгі мәселелердің қолға алынбағаны байқалады. Ол мәселелердің негізгі мазмұнын мына сұрақтар арқылы көрсетуге болады: Абай адамның дүниедегі орнын қай тұрғыдан анықтаған? Өзі қандай орында тұрған? Яғни, Абайдың дүниетанымы метафизикалық және позитивистік танымдардан несімен ерекшеленеді? Оның «толық адамы» метафизикалық танымға негізделген «кадил инсан» мен позитивизмге негізделген «білімді адам» тұжырымдамаларынан қалай ерекшеленеді?

Бұл сұрақтардың негізінде Абайдың өзіне дейінгі дәстүрлі таным мен модернистік таным арасынан қалай жол тапқаны және бізді «Алла – әлем – адам» қатынасында қандай өлшемге бағыттағаны анықталады. Осыған сәйкес бұл зерттеуде метафизикалық және позитивистік көзқарас ұғымдары дәстүрлі таным мен модернистік танымды білдіретін көзқарас түрлері ретінде қолданылады. Метафизикалық көзқарас адам болмысын трансценденттік негізге сүйене отырып анықтаса, позитивистік көзқарас адамның мәнін рационалистік

пайым мен эмпирикалық тәжірибеге негізделе отырып түсіндіреді. Нақтылап айтқанда, метафизикалық көзқараста негізгі өлшем «Алла – адам» арасындағы қатынасқа құрылып, әлем қосымша (арази) рөлде болған болса, позитивистік танымда негізгі өлшем «әлем-адам» арасындағы қатынасқа құрылып, бұл өлшемде жаратушыға орын берілмеген. Ал Абай өзінің негізгі идеясын «Алла – әлем – адам» арасындағы қатынасты қайтадан құруға негіздеген. Сондықтан осы мәселені анықтап алмай тұрып ұсынылған тұжырымдар Абай дүниетанымының өзіндік ерекшелігін толық ашып көрсете алмайды.

Осы себептерден бұл мақала Абайдың «толық адам» түсінігін жоғарыда қойылған сұрақтар аясында қайтадан қолға алуды мақсат етеді. Осы бағытта алдымен «бейне – орын – сын – бостық» сияқты ұғымдар негізінде Абай дүниетанымының ерекшелігіне философиялық талдау жасалады. Аталған ұғымдар Абайдың философиялық мәтіндеріндегі мәселелерге аналитикалық талдау жасау үшін қолданылып отыр. Бұл ұғымдар Абайдың философиялық ойларын бір жақты талдаудан гөрі, оларды диалогтық қатынасқа түсіре отырып талдауға мүмкіндік береді. Соның ішінде «бостық» ұғымы адамның рухани мазмұннан жұтандығын немесе онтологиялық мағынадағы жоқтықты емес, керісінше адамның танымдық және саналық тұрғыдан үздіксіз дамуға ашықтығын білдіреді. Мақалада «бостық» пен «толық» логикалық тұрғыда өзара қарама-қарсы ұғымдар сияқты болып көрінгенімен, олар Абайдың «толық адам» түсінігіндегі парадоксалды ерекшелікті ашуға мүмкіндік береді. Атап айтқанда, Абай «толық адамды» кемеліне жеткен, рухани өсіп жетілген адам ретінде емес, қайта үздіксіз ізденіс пен жетілу үстіндегі адам ретінде анықтайды. «Толық адамның» осы ерекшелігін ашып көрсету үшін «бостық» ұғымы аналитикалық ұғым ретінде пайдаланылды. Осы талдау Абайдың тұрған орны мен мақсатын айқындауға және оның ұсынған бағытын анық көруге мүмкіндік береді. Осы негізде мақалада Абайдың «толық адам» түсінігінің мәні мен ерекшелігі айқындалады. Сонымен қатар, метафизикалық және позитивистік танымдардың ерекшелігі мен олар алға тартқан кемел адам бейнесінің «толық адамнан» айырмашылығы, «тұрғы – алдын ала белгілену – шексіздік» сияқты ұғымдар арқылы талданады.

Зерттеу әдіснамасы

Абайдың «толық адам» түсінігін жаңа қырынан талдау, ең алдымен, оған жаңа сұрақтар қоюды және өзгеше танымдық тұрғыдан қарауды қажет етеді. Бұған дейінгі зерттеулердің көбі Абай мен мұсылман философтары арасындағы рухани сабақтастықты анықтауды мақсат еткендіктен, «толық адам» мәселесін зерттеуде ислам философиясының дәстүрлі танымы негізге алынды. Алайда ислам ақыл-ойын жаңа тарихи жағдайда қайта пайымдаған Абайдың философиялық көзқарастары қазіргі философиялық тәсілдер арқылы да қарастыруды қажет етеді. Осыған байланысты зерттеудің негізгі әдіснамалық тәсілі ретінде түрік философы Бурханеттин Татардың ислам философиясын жаңа қырынан зерделеуде қолданатын герменевтикалық және феноменологиялық ұстанымдары басшылыққа алынды [6].

Герменевтикалық тәсіл Абай мәтіндеріндегі ойларды тек ол қолданған ұғымдар аясында сипаттаумен шектелмей, жаңа сұрақтар мен аналитикалық ұғымдар арқылы қайта қарастыруға мүмкіндік береді. Атап айтқанда, философиялық талдауға «бейне», «орын», «сын», «бостық», «тұрғы», «алдын ала белгілену» және «шексіздік» сияқты ұғымдар кезең-кезеңімен қолданылады. Аталған ұғымдар Абайдың төл терминдері ретінде емес, оның философиялық ойларын талдауға арналған аналитикалық ұғымдар ретінде қолданылады. Осы талдаулар нәтижесінде Абайдың дәстүрлі және модернистік танымдардың тоғысындағы орны анықталып, оның адамды метафизикалық немесе позитивистік танымдағыдай біржақты өлшеммен емес, керісінше, метафизикалық сана мен тарихи сана тоғысындағы болмыс ретінде анықтағаны айқындалады.

Сонымен қатар, сөздер мен ұғымдардың ішкі құрылымын талдау үшін Жак Дерриданың деконструкция әдісі де пайдаланылды [7]. Бұл әдіс арқылы Абайдың дүниетанымын ашып көрсету үшін кеңінен ұғымдық талдаулар жасалды. Ал Абайдың «толық адам» түсінігі мен сопылық дәстүрдегі «камил инсан» ұғымы арасындағы негізгі айырмашылықтарды анықтау үшін салыстырмалы талдау әдісі қолданылды. Осы әдістер негізінде мәтіндік талдау мен философиялық интерпретациялар жүйелі түрде жүргізілді.

1. Абайдың танымдық тұрғысы

1.1. Сын, орын және шекара

Абай шығармаларының өзегі сыни ойларға негізделген және ол осы қырымен ерекшеленеді. Ойшылдың сыни пайымдаулары, қазақ халқының діни сенімі, әдет-ғұрпы мен танымындағы кемшіліктерді ашып көрсетуге бағытталған. Осы бағытта ол үлкен әлеуметтік мәселелерге жол ашқанымен, жай көзге байқала бермейтін нәзік себептерді дәл танып, дәйекті түрде көрсете білген. Бұл ерекшелік Абайдың танымдық тұрғысын да аңғартады, өйткені дәл осы позиция оған көпшілікке байқала бермейтін мәселелерді көруге мүмкіндік берген. Осы контексте «сын» сөзі ойымызды негіздеу үшін ерекше назар аударуға тұрарлық маңызға ие. Сын, ақылдың жақсыны жаманнан, ақты қарадан айыруы сияқты бір нәрсені, басқа бір нәрседен ажырататын, олардың арасын бөліп, белгілейтін функциясынан туындайды. Бұл мағынаны «сын» сөзінің түрік тіліндегі баламасы да нақтылай түседі. Түрік тілінде сынды «елештири» (eleştirir) дейді. Ол болмыстарды ерекшеліктеріне қарай айыру, бөлу немесе тандап алу деген мағына береді [8, 47 б.]. Яғни, ақылдың, заттардың арасындағы айырмашылықты анықтай алатын қасиетіне ишарат етіледі. Осыған ұқсас мысалды грек тілінен де келтіруге болады. Грек тілінде сынды «критика» дейді және ол айыру, бөлу, бөлшектеу, талдап шешім шығару деген мағына беретін «крино» етістігінен туындаған. Әсіресе, аталған сөз медицинада аурудың өлім мен өмір арасындағы шешуші сәтін бейнелеу үшін де қолданылады [9, 130 б.]. Қазақ тілінде бұндай арадағы халді «сын сағат» деп атайды. Осы мысалдардың бәрі сынның рөлі, заттар мен бейнелердің арасындағы айырмашылықты, яғни,

оларды бөліп тұрған шек пен шекараны ашыққа шығару екенін көрсетеді. Осы тұрғыдан алғанда сыни ойлау, қашан да белгілі бір шекарада; басқа бір сөзбен айтқанда, екі жақты да салыстыра бағалауға мүмкіндік беретін «аралық тұрғыда» ой жүгіртуді білдіреді [10, 11 б.]. Қысқаша айтқанда, бұл – танымдық тұрғыда «аралық мекенде» тұру деген сөз.

Сыни ойлаудың бұндай ерекшелігі Абайдың сынында көрініс тапқан. Абай сыни ойлаудың ерекшелігіне сай мәселеге сырттай (теориялық) және іштей (практикалық) – екі жақты қарай білген. Анықтап айтқанда, ол қазақтың бойындағы артықшылықтар мен кемшіліктерді жекелеген бір ұлттың шеңберінде емес, жалпы адамзаттық идеялар деңгейінде бағалаған [11]. Егер оның көзқарасы тек практикалық деңгеймен шектелген болса, онда айтылған сындар жалпы адамзаттық құндылықтар аясында емес, халықтың өз ішіндегі моральдық қағидалар шеңберінде ғана қаралар еді. Ал егер ол тек әлеуметтік құбылыстарды сырттай бақылаудан туған таза, теориялық позицияда тұрған болса, халық мінезінің қыры мен сырын анық білуі де мүмкін болмас еді. Сондықтан Абайдың танымдық тұғырын сырт пен іштің, яғни, теория мен тәжірибенің тоғысқан тұсы, яғни, «аралық тұрғы» ретінде пайымдауға болады. Дәл осы аралық тұрғы оның сыни ойларына тереңдік пен философиялық салмақ сыйлады.

Сондықтан Абайдың сыншылдығына қарап оны белгілі бір шекарада, яғни, аралық мекенде тұрған ойшыл ретінде бағалауға болады. Оның үстіне бұл пікір Абайдың өз ойларынан да мен мұндалап тұрады. Мәселен, ол өзінің ескі заман мен жаңа заманның тоғысында тұрғанын, «мен ескінің арты едім» [12, 204 б.] деп бейнелесе, атақты «Сегіз аяқ» өлеңінде өзінің арада тұрған хәлін «ғылымды іздеп, дүниені көздеп, екі жаққа үңілдім» [12, 93 б.] деген жолдармен суреттеген.

1.2. Сын, бостық және терең ой

Әрбір сын танымда бостық жаратады. Өйткені ақыл бір нәрсені сынға ала отырып оның бір жерін дұрыс деп қабылдап, бір жерін теріс деп ысырып тастағанда, осы ысырылған жерде бір бостық пайда болады. Бұл бостық ойлану және түсіну үрдісі үшін өте маңызды. Себебі, «терең ой/тафаккур қашан да бостықты қажет етеді» [13, 18 б.]. Екінші бір сөзбен айтқанда, терең ой, қашан да бостық болған жерде ғана мүмкін болады. Бұл «ойлау» және «түсіну» сөздерінің сөздік мағынасынан да анық аңғарылады. «Ойлау» сөзіндегі «ой» түбірі, бір ойыс, шұңқыр жерді білдіретіндіктен, ойлану қашан да бір ойға түсуді, тереңге бойлауды қажет етеді. Бұның мысалы Абайдың шығармаларында да көптеп кездеседі. Мысалы, «ойға түстім, толғандым, өз мінімді қолға алдым» – солардың біреуі [12, 319 б.]. Осы сияқты түсінудің де бір мәселенің ішіне еніп, оның тереңіне бойлаудың нәтижесінде іске асатынын «түс» түбірі аясында қарастыруға болады.

Ал бостық қашанда толтыруды қажет етеді. Яғни, ақыл-ой, өзі ашқан бостықты өзі жаңа бір бейнемен (мәнмен) толтыруға міндетті. Ол үшін ақыл-ой, аталмыш бостықтың тереңіне сүңгіп, жаңа бір бейненің «шикі затын» тауып шығуы тиіс. Егер бұл жүзеге аспағанда адам санасы құр бостықта қалып, мағынасыздыққа ұрынады. Бурханеттин Татардың сөзімен айтқанда, ақыл-ой

үздіксіз жетіліп, құндылық жаратып отыруы үшін үнемі өзі бостықтар ашып және оны өзі толтырып отыруы тиіс. Бұны ол бостықтар мен ақыл-ой арасындағы парадоксалды қатынас деп атайды [14, 3 б.].

Осы жерге дейін жасалған талдаулардың нәтижесінде мынадай қорытынды жасауға болады: Абай, ескі және жаңа заманның тоғысында тұрған ойшыл ретінде сыни ойлары арқылы жаңа заманға лайықты идеялар мен танымдардың қалыптасуы үшін бостықтар аша білді. Сондықтан да Алаш зиялылары Абайды өздеріне рухани ұстаз тұтып, оның жолымен жүруді таңдаған. Себебі Абайдың қазақ санасында ашқан бостығы олардың өз идеяларын дамытуына жаңа мүмкіндіктер алаңын ашқан еді [15].

Бұл жағдай, әсіресе, Абайдың толық адам түсінігіне де тікелей қатысты. Яғни, Абай өзіне дейінгі «камил инсан» тұжырымдамасын қайта пайымдау арқылы ашылған танымдық бостықта өзінің «толық адам» түсінігін негіздеп, жаңа бір кемел адам бейнесін ұсынған. Сондықтан Абайдың «толық адамын» түсіну үшін оған дейінгі «камил инсан» түсінігінің ерекшеліктерін анықтап алу керек.

2. Дәстүрлі сопылық танымдағы «камил инсан» түсінігінің ерекшелігі

2.1 Метафизикалық тұрғы және камил инсан

Ислам тарихында «камил инсан» ұғымы сопылық дәстүрде кеңінен қолданылып қана қоймай, жүйелі түрде дамыған. Абайдың еңбегінде сынға алған ұғымдардың бірі – осы сопылық дәстүрдің қалыптастырған «камил инсан» тұжырымдамасы. Алғашында «камил инсан» адамның ахлақ жағынан кемелденуін білдіретін хәлге қатысты ұғым болса, уақыт өте келе ислам ақыл-ойының грек философиясымен танысуы, әсіресе, ондағы Аристотель мен Жаңа Платоншылдық философияның ықпалына ұшырауы нәтижесінде метафизикалық ұғымға айналған. Бұл жағдайды грек философиясынан енген «алғашқы ақыл» (ақли әууәл), «жалпы ақыл» (ақли күл), «жалпы рух» (рухи күл) сияқты ұғымдардың негізінде қалыптасқан Мұхаммедтің нұры (Нұр-и Мухаммед) ұғымынан анық көруге болады [16, 262 б.].

Ибн Арабидің кезінде бұл түсінік танымдық тұрғыда жүйеленіп, нақты анықтамасы бар ұғымға айналды. Ол «камил инсан» ұғымын хз. Мұхаммедтің затымен байланыстыра отырып, оны толықтай метафизикалық таным деңгейіне көтерді. Сонымен бірге осы ұғымының негізінде өзінің метафизикалық әлем түсінігін жүйелі түрде құрып шықты. Оның метафизикалық әлем түсінігі төрт негізден тұратын: Алланың заты, сипаттары, әрекеттері (жаратуы) және махлуқтары. Бұл төрт негіз үш мәртебеге бөлінген; біріншісі – Алланың заты мәртебесі, екіншісі – Алланың сипаттары мен әрекеттерін білдіретін улуһиат мәртебесі және үшіншісі – махлуқтарды білдіретін әлем мәртебесі. Бұның мағынасы қысқаша мынау: бірінші мәртебе Алланың танылмас құдіретті затына ишарат етсе, екінші мәртебе Алланың сипаттары мен заттары арқылы өзін танытқанына, ал үшінші мәртебе болса, Алланың дүниедегі бір көрінісі ретіндегі махлуқаттарға ишарат ететін. Яғни, бүкіл тіршілік иелері түптеп келгенде Алла

есімдерінің бір-бір көрінісі болып табылатын. Сондықтан Алланың жаратылған махлуқатқа болған махаббаты, шын мәнінде, өзінің есіміне болған махаббатын көрсететін [17, 276 б.].

Ал адам болса, Алланың ең ұлы жаратылысы ретінде қарастырылды; ол жаратылу жағынан ең соңғы болғанымен, мәртебе жағынан ең жоғары (бірінші) болатын. Яғни, Алла әлемді адам үшін жаратқан. Сондықтан қаймақсыз сүттің дәмі болмайтыны сияқты, адамсыз әлемнің де ешбір мәні жоқ-ты [17, 276 б.]. Соның ішінде камил инсан жаратылыстың ең кемелі саналады. Өйткені оның бойында Алланың бүкіл есімдері мен әлемнің бүкіл болмыстары жинақталған еді. Осы тұрғыдан ол бір жағынан адам, енді бір жағынан әлемнің алғашқы нобайы мен үлгісі болатын. Сондықтан сопылықта адамды кішкене әлем, ал жаратылысты үлкен әлем дейтін ұғым қалыптасқан. Мұны Сунуллах Гайбидің мына танымал өлең жолдарынан аңғаруға болады:

Бұл әлем бір ағаш,

Адам оның жемісі.

Жемісі мақсат түбінде

Ағашты мақсат демеші [18, 251 б.]

Гайби осы бір шумақ өлеңі арқылы Ибн Араби негізін салған «камил инсан» тұжырымдамасын түйіндеп берген. Ол адам мен әлем арасындағы қатынасты ағаш пен оның жемісі арасындағы қатынас арқылы анықтаған. Оның түсінігі бойынша адам ағашты одан жеміс алу үшін егетіні сияқты Алла да әлемді адам үшін, нақтырақ айтқанда, кемел адам үшін жаратқан. Бейне жемісі болмаса адамның ағашты екпейтіні секілді, егер адам болмаса Алла әлемді жаратпайтын еді.

Бұның тағы бір мағынасы былай: жеміс ағаштан кейін жаратылғанымен ішіндегі тұқымы өніп ағашқа айнала алады. Демек тұқым – ағаштың негізі, ең бастапқы пішіні. Сондықтан жеміс, сыртқы еті жағынан ағаштан кейін жаратылғанымен, ішіндегі негізі жағынан ағаштың ең алғашқы потенциалы ретінде одан бұрын бар болған болып шығады. Адамның да мәні тура осындай; ол тәні тұрғысынан әлемнен кейін жаратылғанымен, рухы тұрғысынан әлемнен бұрын пайда болған. Осы себептен Ибн Араби адамды «инсан-и кабир», яғни, макрокосмос деп есептейді. Бұл әлемді – макрокосмос, адамды – микрокосмос ретінде негіздейтін Жаңа Платоншылдықтың, керісінше, адамды алға шығаратын жаңа көзқарас болатын. Ибн Араби үшін адамның рухы әлемнен бұрын пайда болғандықтан, яғни, Алладан келгендіктен онда әлемде жоқ ақиқат қабаттары бар. Адам тек тәндік жағынан әлеммен шектеледі, ал рухани жағынан әлемнен де үлкен, ұлы [19, 217-219 б.].

2.2. Алдын ала белгілену және мұсылмандық ойлау жүйесі

Бұл таным бойынша адам (жеміс) – мақсат, ал әлем (ағаш) – мақсатқа жету жолындағы құрал ғана. Сол себепті әлемнің өз алдына мәні жоқ. Оның мәні мақсат үшін қызмет еткен кезде ғана пайда болады. Бұндай түсініктің негізі ислам ойлау жүйесінің ерекшелігінде жатыр. Жоғарыда ислам ақыл-ойының метафизикалық негізде қалыптасқанына ишарат етіп өткенбіз. Енді осы жерде

оның мәнін аша түсудің реті келіп тұр. Ислам ақыл-ойының метафизикалық болуы тек оның Алланы негізге ала отырып дамығандығымен ғана шектелмейді. Сонымен бірге ислам ақыл-ойы, мұсылмандарды өздері өмір сүріп отырған шынайы дүниеден гөрі, оның ар жағындағы метафизикалық дүниені ғана таза ақиқат ретінде қабылдауға дағдыландырды. Бұл ислам ойлау жүйесіндегі «жауһар» мен «араз» ұғымдарынан анық көрінеді. Ислам ақыл-ойы, Алланы, әлемді, адамды, жалпы болмысты тануда жауһар мен араз арасындағы қатынасқа негізделген. Жауһар ұғымы ислам ақыл-ойына грек философиясынан аудармалар жасалған кезеңде Аристотель философиясының негізгі ұғымдарының бірі «усияның» араб тіліндегі баламасы ретінде енген. Мағынасы еш нәрсеге мұқтаж болмастан мәңгі бар болатын, бір нәрсенің «тіні» дегенге келеді. «Араз» да Аристотельден аударма бір ұғым болып, жеке өз алдына бар бола алмайтын, барлығы жауһардың барлығына тікелей байланысты, уақытша құбылыс деген мағына береді. Араз жалпы жауһардың бір сипаты, көрінісі, көлеңкесі ретінде қабылданады да, әдетте жауһардың қарсы мағынасы ретінде қолданылады [20, 154-155 бб.]. Шындықты қабылдаудың осындай ерекшелігі негізінде ислам ақыл-ойында болмыстар ақылдық тұрғыдан жауһар мен араз болып екі категорияға бөлінген. Осының нәтижесінде мұсылмандардың санасы үнемі болмыстың тек бір қырын, яғни, адам ақылына алдырмайтын метафизикалық жағын ғана ақиқат ретінде қабылдауға дағдыланған. Бұл жердегі басты проблема болмыстарды жіктеуде емес, одан бұрын болмыстардың бізге көрінген физикалық қырын шындық ретінде қабылдамауда жатыр. Бұл ислам ойлау жүйесінде құбылыстар арасындағы иерархиялық қатынасты айқындайтын танымдық модельді қалыптастырды. Бұл танымдық модельдің негізінде Алла – жауһар, әлем – араз; рух – жауһар, тән – араз; метафизика – жауһар, физика – араз; еркек – жауһар, әйел – араз (өйткені Хауа ана Адам атаның қабырғасынан жаратылған) деген сияқты иерархиялық жіктеулер мұсылмандардың санасына терең ықпал етті.

Бұл жағдай Татардың «таухид» ұғымына қатысты философиялық пайымдауларын еске түсіреді. Ол таухид ұғымының бастапқыда адам мен Алла арасындағы диалогтық қатынас формасы ретінде пайда болғанын, алайда кейін метафизикалық сипаттағы принципке айналған соң кемшіліксіз, өз-өзіне жеткілікті, өзгермейтін, толық деген мағыналарда қолданыла бастағанын анықтаған [13]. Метафизикалық сипат ислам ақыл-ойының негізгі ерекшелігі болғандықтан, Бурханеттин Татардың «таухид» ұғымы жайындағы тұжырымдамаларын «камил инсан» ұғымына да қолдануға болады деп есептейміз. Өйткені жоғарыда көрсетілгендей Алла, рух, сияқты жауһарларды білдіретін болмыстар бар болуында өзінен басқа ешбір затқа мұқтаж болмауы жағынан өз-өзіне жеткілікті (толық) болмыстар деген мағына береді. Ал дүние мен тән сияқты араздар дербес мәнге ие болмағандықтан, «бостық» ретінде қарастырылады. Осы тұрғыдан алғанда, «камил инсан» бостықтан толықтыққа өткен, яғни, араздық деңгейден жауһарлық деңгейге көтерілген адам болып саналады.

Осылардың бәрі адамның мәні негізінен оның рухани қабатымен ғана өлшеніп, оның дүниенің ішіндегі нақты болмысы (орны) мен тәжірибелік өмірі

екінші орынға ысырылғанын айғақтайды. Осы себептен сипаттары алдын ала белгіленген «камит инсан» түсінігі қалыптасқан. Алайда бұл жерде ескерілмеген ең үлкен мәселе мынау: өлшем ретінде алынған метафизикалық ақиқаттың қандай екенін физикалық әлеммен шектеулі адам санасы қалай білген? Ашық айтқанда, дүние ішінде қалыптасқан ұғымдармен жұмыс істейтін адам ақылы абсолютті метафизикалық ақиқатты қалай толық біле алады? Әлде ол бар болғаны шындыққа үйлеспейтін адам қиялының ғана жемісі ме?

3. Абай түсінігіндегі толық адам бейнесі

3.1. «Дүние – ішінде – бар болу», болмыс және аралық тұрғы

Осы сұрақтар жетегінде Абай шығармаларына қайта қарағанда мәселе тіпті де айқындала түседі. Абай метафизикалық танымды сынға ала отырып екі түйінді қайтадан қолға алған. Олар адамның орны және метафизикалық әлем мен дүниенің арасындағы қатынас мәселесі.

Абай адамның тәрбиесі, білімі, сенімі және дамуы мәселесін қарастырған 38-қара сөзінде ең алдымен адамның дүние ішіндегі болмыс екеніне назар аударады. Бұл көзқарас XX ғасырдағы неміс философы Мартин Хайдеггердің идеяларымен үндеседі. Бұны Хайдеггер философиясының ең негізгі ұғымдары саналатын «Dasein» және «дүние – ішінде – бар болудан» анық байқалады. Dasein, немісше «болмыс, бар болу немесе экзистенц» деген мағыналарды білдіреді. Хайдеггер бұл ұғымды адам болмысының қандайлығы мен оның орнын көрсету үшін қолданады. Da – «осында, мұнда, осы жерде», sein – «болу» деген мағына беретіндіктен, Dasein – «осы жерде болу» деген ұғымды береді. Осы арқылы Хайдеггер адам болмысының ерекшелігін, яғни, оның дәл осы арада болуын, нақты дүниенің ішінде өмір сүріп, сол ортадан әлемді тануға бағыт алған болмыс екенін көрсеткісі келген [21, 28-31 бб.].

Ал Абай адамның дүние – ішінде – бар болуын теологиялық мәселеде тілге тиек етіп былай дейді: «Біз Алла тағала «бір» дейміз, «бар» дейміз, ол «бір» демеклікте – ақылымызға ұғымның бір тиянағы үшін айтылған сөз. Болмаса ол «бір» демеклік те Алла тағалаға лайықты келмейді... Ол «бір» деген сөз ғаламның ішінде, ғалам Алла тағаланың ішінде...» [12, 380 б.]. Абайдың түсінігі бойынша адамның өзін, әлемді және Алланы тануы қашан да дүниеден басталады. Басқа бір сөзбен айтқанда, абсолютті ақиқат тек дүниеде көрінген мөлшерінде ғана танылады. Өйткені адам ақылы танымды ұғымдар арқылы қалыптастырады, ал ұғымдар алдымен нақты заттармен қатынас, яғни, дүниені тәжірибе ету нәтижесінде қалыптасады. Өз кезегінде метафизикалық ақиқаттар осы ұғымдар арқылы символдық түрде бейнеленеді. Алайда бұл символ мен ол символдап тұрған ақиқаттың тең екендігін білдірмейді. Өйткені символ, Рене Генон атап көрсеткендей, өзі символдап тұрған затынан қашанда төмен болады [22, 407 б.]. Абайдың меңзеп отырғаны да осы болса керек.

Дегенмен Абайдың адамның орны ретінде оны қоршап жатқан дүниені көрсетуін позитивистік көзқараспен шатастыруға болмайды. Өйткені Абай

адамның орнын дүние ішінде деп көрсеткенімен, әсте оған позитивизмдегідей таза физикалық тұрғыда қарамайды. Позитивизм өзінен бұрынғы метафизикалық танымды толықтай терістейтін бағыт ретінде қалыптасты. Этимологиясына қарағанда позитивизм, латынша «ропеге» түбірінен түрленген болып, «көз алдына қою», «қарсына орналастыру» және «бақылау аясына алу» деген мағыналар береді [23, 88 б.]. Осыған сәйкес, позитивизм дүниені ақылдың қарсы алдында тұрған, адамның еркіне бағынышты нақты бір объекті ретінде қарастырды. Адамның болмысы, орны және сенімі сияқты мәселелерді позитивизм, керісінше, тек физикалық тұрғыдан анықтауға ұмтылады. Нәтижесінде адам өзге жаратылыстар сияқты толықтай табиғаттың төліне айналады. Ал адамзаттың ғасырлар бойы танымын қалыптастырып келген мифтік, діни құрылымдарды адам санасын бұғаулаған жалған, негізсіз сенім ретінде бағалайды. Осылайша позитивизм адамды осы «қараңғылықтан» алып шығып, бақыт пен кемелділікке жеткізетін жалғыз жол ретінде нақты тәжірибеге сүйенген рационалды ақыл мен оның жемісі болған білімді ұсынады [24, 174-175].

Ал Абай метафизикалық танымды сынға алғанмен, оны толықтай терістемей, жаңа тарихи тұрғыда қайта пайымдауды мақсат етті. Философиялық тілмен айтқанда, метафизикалық танымды сынау арқылы оның дүниеге қатысты тұйықталған тұстарында танымдық «бостық» ашып, метафизика мен физиканы үйлестіруге тырысты. Абай метафизикалық танымда көргеніміздей физика мен метафизиканы, дүние мен ақыретті, Алла мен әлемді және осыларды байланыстырып тұрған ортадағы адамды бір-бірінен бөліп қараған жоқ; керісінше, оларды біртұтас қарастырды. Сондықтан Абайдың танымы бойынша әлем мен дүниені тану – оны жаратқан Алланы танудың жолы болып табылады. Яғни, іс істеушінің шеберлігінен хабар беретіні сияқты, жаратылыс та жаратушының хикметінен хабар беретін-ді [12, 111-113 бб].

Осы тұрғыдан алғанда, Абайдың идеясы бізге метафизика мен позитивизмнен бөлек, «Алла – әлем – адам» арасындағы тұтастыққа негізделген үшінші бір жолды нұсқайды. Бұл жолда адамның кемелділікке жетуіне сенім, білім және ахлақ, үшеуі де бірдей қажетті саналады. Сол себепті Абай «ғылым, әуелі, ғалами ғылымға мұқтәди болсын. Ол білім, ғылымы құдаға мұқтәди болсын» [12, 393 б.] деп үшеуінің басын қосып айтқан. Міне, осылардың бәрі Абайдың адамның орнын анықтауда метафизика мен физиканың арасындағы «аралық тұрғыда» тұрғанын аңғартады. Бұл аралық тұрғы метафизика мен физиканың арасындағы тепе-теңдікке құрылған орта жолды көрсетеді.

3.2. Аралық тұрғы, шексіздік және толық адам

Осы «аралық тұрғыда» тұрып Абай метафизикалық танымға негізделген «камил инсан» тұжырымдамасын да қайтадан сын көзінен өткізді. Жоғарыда да айтқанымыздай, метафизикалық таным бойынша камил инсан алдын ала белгіленген, яғни, анықтамасы жасалып қойған идеал адам болатын. Алла адамның рухын әлемнен бұрын жаратқандығы себепті, оның кемелділігі тек рухани жағынан ғана өлшенді. Сондықтан оның дүниедегі жалғыз міндеті – осы

рухани жағын ашыққа шығару, басқа бір сөзбен айтқанда, өзін тану. Ал дүние болса, оның рухани болмысын ашыққа шығаруындағы ең басты кедергі саналды. Дүние күннің көзін тосқан терезедегі перде сияқты ақиқаттың жолын тосқан жалған құбылыс деп есептелді. Сол үшін кемелділікке жетудің жалғыз жолы – дүниелік шектеулерден асу деп түсінілді. Бұл сопылықта «тәркі дүниелік» деген атаумен көрініс тапты [25, 565-567 бб.].

Ал Абай адамның кемелділігін тәркі дүниелікпен емес, қайта өмірмен өлшейді. Өйткені, өмір – Алланың сыйы ретінде адам үшін ең үлкен ақиқат пен ең киелі нәрсе. Абайдың сөзімен айтқанда, «ғұмыр өзі – хақиқат. Қай жерде ғұмыр жоқ болса, онда кәмәлат жоқ» [12, 387-388]. Сондықтан дүниені тәрк ету, Алланың адамға берген нығметінен бас тарту болғандығынан ынсапсыздық саналады. Ал Құранда сынға алынған дүние бұл емес; ол адамның өз нәпсісі үшін махаббатын арнаған дүние [12, 387 б, 391 б.]. Мәулананың сөзінше дүние – ақша, таразы, әйел мен киім емес, керісінше, адамның Алланы ұмытуы мен ғапіл қалуы [26, 67 б.]. Яғни, дүние өз нәпсің үшін болған кезде ғана сені Алла жолынан адастырады; ал көптің пайдасы үшін болғанда саған пайда береді.

Сонымен бірге Абай кемелділікті әрбір адам қол жеткізе алатын дәреже деп біледі. Оның түсінігі бойынша шын пейілмен Алланың жолына аяқ басқан әр адамда кемелділікке жетудің потенциалы бар. Өйткені Алла сипаттарынан әр адамның бойында мөлшерімен бар қылып жаратқан. Сол үшін кім өз бойындағы ұсақ сипаттарын, Алланың ұлық сипаттарына ұқсатып жетілдіруді мақсат қылса, ол Алланың жолына қадам басқан, яғни, Аллаға тәслим болған мұсылман саналады [12, 379-380 бб.]. Осы тұрғыдан Абай кемелділікке жетудің жолын тек әулиелікпен ғана өлшейтін метафизикалық түсінікті сынға алады. Себебі дүниені тәрк етіп, әулиелік жолға түсу, әркімнің қолынан келмейді, ең бастысы елдің бәрі дүниені тәрк етсе, дүние ойран болады. Егер бұл жол санаулы адамдарға ғана арналған делінсе, онда ол Алланың әділетіне сыймайды [12, 387 б.].

Олай болса (сұрақты тағы да қайталайтын болсақ), метафизикалық танымның орнына ұсынған Абайдың кемел адам танымы қандай болатын?

Байқауымызша, Абай «толық адам» ұғымы арқылы адамның кемелдікке жетуі туралы түсінігін ұсынғанмен, оған нақты анықтама бермеген. Тек кемелдікке жетудің жолы қалай екенін көрсетуге тырысқан. Оның бірден-бір себебі – толық адамның нақты анықтамасын берудің мүмкін еместігі. Өйткені анықтама беру дегеніміз – адам ақылының қандай да бір құбылысты өзінің шекараларының ішіне алуы деген сөз. Ал ақылдың шекараларының ішіне кірген құбылыс қалай болмасын белгілі мөлшерде объектіге айналатындықтан, жандылығын жоғалтады. Бұны басқа түрлі былай айтуға болады: уақыт пен кеңістік шарттарының өзгеруіне ілесіп қандай құбылыс болмасын құбылатындықтан, белгілі бір уақыт пен кеңістік ішінде жасалған таным тез ескіреді. Ең өкініштісі, ақыл өзі жасаған танымның ескіргенін дер кезінде байқамайды. Осылайша ақыл өзі жасаған танымының тұтқынына айнала бастайды. Бұндай мәселе басқа емес, адам ақылының бүтінді көре алмайтын әлсіздігінен тамыр тартады; ақыл, белгілі уақыт пен кеңістік ішінде тек бір бағытты ғана көру мүмкіндігіне ие.

Алайда Абайдың танымында кемел адам алдын ала белгіленген мақсатқа жеткенімен емес, жолға шыққанымен өлшенеді. Өйткені Алланың жолы өзі сияқты шексіз болғандықтан, алдын ала белгілеуге келмейді. Дүниеде оның шегіне ешкім де жетпейді. Бірақ кім осы жолда жүруді өзіне мақсат қылып қадам басса, сол толық адам саналады [12, 392 б.]. Шәкәрімнің шығармаларында бұл таным, «жетпесең де алғаның» деген жолмен бейнеленген [27, 216 б.].

Бұл жағдай, яғни, адамның кемелділікке жету жолының шексіздігі бәрінен бұрын адамнан үздіксіз ізденіс пен күрес үстінде болуды талап етеді. Бұл жолда адамның кішіпейілділігі мен табандылығы айрықша маңызға ие. Шексіз жолда ешкім «болдым, толдым» деп айта алмайды; кімнің жеткенін, кімнің жетпегенін, жолдың иесі – Алла ғана біледі. Адамның қолынан келетіні – осы жолды үздіксіз жалғастыру ғана. Кімде «жеттім», «толдым» деген түсінік пайда бола бастаса, ол керісінше, кері кетеді. Себебі адамның орны мен кемелділікке жету жолы қашан да дүние ішінде болғандықтан, ол екі жақтылықтың әсерінен құтылмайды; жақсы мен жаман, ақ пен қара, толық пен бос сияқты екі жақтылық бір-бірімен мәңгі бірге жүреді [28]. Адам бұл екі жақтылықтың әсерінен толық құтылып, абсолютті азаттыққа жете алмайды. Сол үшін ол үнемі өзін тексеріп, сынға алып отыруға міндетті. Дәл осы жағдай кемелділік жолының шексіздігін аңғартады.

Осы тұрғыдан қарағанда, Абайдың түсінігіндегі толық адам – «толған» адам емес, керісінше, үнемі толысу үстіндегі адам. Басқа бір сөзбен айтқанда, толық адамның толықтығы, парадоксалды түрде «бостықтан» бастау алады. Бұл «бостық», ақиқатқа, білімге және өнерге деген бітпейтін ашықтық ретінде көрініс береді. Сондықтан адамның үздіксіз өзінің ішкі дүниесінде бостық ашып отыруы өте маңызды. Ал мұндай бостық ашудың негізгі жолдарының бірі – адамның өзін үздіксіз сынға алуы. Өйткені сынның басты қызметі – қатып қалған қағидаларды шайқап, жаңа мүмкіндіктерге жол ашу. Ал бұған қарсы кім өзінің бостығын түгелдей толтырып алса, ол табиғи түрде шексіздік жолынан шығып қалады.

Қорытынды

Осы тұста мақалада негізгі мәселе ретінде қойылған сұрақтарға жауап берілді деуге болады. Әуелі Абай негіздеген толық адамның бейнесі қандай деген сауалға тоқталсақ, жүргізілген талдаулар бұл бейненің парадоксалды сипатта екенін көрсетеді. Бұндай парадоксалды ерекшелік «толық адамның» біржақты әрі түпкілікті анықтамасын ұсынуға мүмкіндік бермейді. Өйткені Абай адам кемелділігін белгілі бір нәтижеге жету ретінде емес, керісінше, үздіксіз жүріп отыратын динамикалық үрдіс ретінде қарастырады. Яғни, кемелділікке жету адамның мәреге жетуімен емес, қайта сол жолға түсуімен өлшенеді. Себебі Алланың жолы өзі сияқты шексіз болғандықтан, оның мәресі қай жерде екенін ешкім де білмейді; оны тек жолдың иесі – Алла ғана біледі. Бұл ахуал адамнан дүниеде үздіксіз жол үстінде болуды талап етеді. Ұғымдық тұрғыда айтқанда, бұл – «бостық» ұғымымен сабақтас жағдай. Яғни, толығып біткен емес, керісінше, «толмаған», ішінде қашан да бос кеңістігі бар адам ғана үздіксіз ізденіс үстінде

болып, жолын жалғастыра алады. Осы мағынада «бостық» толықтықты жоққа шығармайды, қайта оның үздіксіз жүзеге асуына мүмкіндік беретін парадоксалды шарт ретінде көрінеді.

Осы пайымдаулар арқылы Абайдың дүниетанымының ерекшелігі қандай болғаны жөніндегі сұраққа да жауап табуға болады. «Толық адамның» мәнін нақты әрі тұйық анықтамамен шектемей, оны жалпыға бірдей мүмкіндіктер алаңы ретінде қарастыру – метафизикалық та, позитивистік те танымға ұқсамайтын ерекше бір дүниетанымдық ұстанымды білдіреді. Бұл танымда рухани әлем мен материалдық дүние арасында қатаң жіктеу болмайды; біреуінің шындығы екіншісін жоққа шығармайды, керісінше, өзара толықтырып, бір-біріне жол ашады. Басқаша айтқанда, Алла – әлем – адам арасындағы тұтастық, «өмір» деп аталатын оқиғаның ішінде жүзеге асады.

Осы тұрғыдан алғанда Абайдың дүниетанымы адамның нақты дүниедегі орнына, өмірлік тәжірибесіне және болмыстың тұтастығына мән беру арқылы бүгінгі феноменологиялық және герменевтикалық философияның кейбір ұстанымдарымен жақындық танытады. Оның ойлары метафизикалық және позитивистік танымдарды сынға алған Хайдеггердің кейбір философиялық ұстанымдарымен де үндеседі.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Мырзахметұлы М. Абайдың шығыстық әлемі. – Нұр-Сұлтан: Ғылым, 2020. – 680 б.
- 2 Әліпхан М.К. Адамгершілік ілімі және Хакім Абай. – Алматы: Қазақ кітабы, 2020. – 480 б.
- 3 Кенжетай Д. Қожа Ахмет Яссауи дүниетанымы. – Алматы: Арыс, 2008. – 360 б.
- 4 Ыбырай С. Жарым адамнан – Толық адамға. – Нұр-Сұлтан: Алашорда, 2021. – 208 б.
- 5 Қартаева А., Ысқақұлы Д. Абайдың «Толық адам» тұжырымы // Керуен. – 2023. – №3 (80). – 63–72 бб. DOI: 10.53871/2078-8134.2023.3-05.
- 6 Tatar B. İslam Düşüncesine Giriş. – İstanbul: Dem Yayınları, 2009. – 136 s.
- 7 Rutli E.E. Derrida'nın Yapısökümü // Temâşâ. – 2016. – Sayı 5. – S. 49–68.
- 8 Bilgin A. Anlam değişimleri bağlamında “eleştiri” kavramının eleştirisi // İslam düşüncesinde eleştiri kültürü ve tahammül ahlakı / ed. M. Aytepe. – İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019. – S. 45–53.
- 9 Pehlivan E. Kriz–kriter–kritik kavramları bağlamında Kant'ta bir sınır çizme girişimi olarak eleştiri // XIII. Mantık Çalıştayı Kitabı: Her Yönüyle Eleştirel Düşünce / ed. Ş. Ural, İ.H. Çetres. – İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2019. – S. 127–144.
- 10 Tatar B. Eleştirel Düşüncenin İmkânı Üzerine Notlar // Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – 2024. – Sayı 53. – S. 7–26. – DOI: 10.59149/sduifd.1542032.
- 11 Abisheva S.D., Khavaidarova M.M., Maurizio M. Abai's Philosophy and Literature in the Context of World Philosophical Thought // Journal of Ecohumanism. – 2025. – Vol. 4. – No. 4. – P. 695–700. – DOI: 10.62754/joe.v4i4.6777.
- 12 Құнанбайұлы А. Абай шығармалары. – Астана: Фолиант, 2023. – 406 б.
- 13 Tatar B. İmge ve boşluk: Tevhid anlatısına dair felsefi bir analiz // Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi. – 2020. – Cilt 20. – Sayı 1. – S. 9–23.
- 14 Tatar B. Sonsuzun Sınırında: Kur'an ve Tefekkür İlişkisi Üzerine. – İstanbul: Kuramer Yayınları, 2025. – 531s.

- 15 Қамзабекұлы Д., Қажымұрат А., Екижи М. Абай мен Алаш тұлғалары еңбектеріндегі ұлттық және мәдени код үдерісі // Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің Хабаршысы. Филология сериясы. – 2025. – №2 (151). – Б. 247–257. – DOI: 10.32523/2616-678X-2025-151-2-247-257.
- 16 Ergül N. İnsan-ı Kâmil – Güzel Ahlak İlişkisi // The Journal of Academic Social Science Studies: International Journal of Social Science. – 2015. – Sayı 35. – S. 259–270.
- 17 Erdem E. İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd ve Hakikat-ı Muhammediyye Teorisine Göre İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Yöneltilen Eleştiriler: İktisadi Hayata Dair Bir Değerlendirme // Sakarya Üniversitesi İktisat Dergisi. – 2023. – Cilt 12. – Sayı 3. – S. 272–304.
- 18 Erdem E. Tasavvuf geleneğinde farklı insan-ı kâmil anlayışları üzerine tasavvuf edebiyatından örnekler ve iktisadi hayata yansımaları // Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi. – 2022. – Cilt 6. – Sayı 2. – S. 230–262.
- 19 Yiğit F. İbn Arabî'de Ontolojik Açından İnsan // Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. – 2016. – Cilt 30. – Sayı 40. – S. 207–234.
- 20 Yazıcı T. Ahmed Avni Konuk Düşüncesinde Cevher ve Araz Problemi // Dört Öge. – 2019. – Sayı 16. – S. 153–161.
- 21 Bolt B. Yeni Bir Bakışla Heidegger / çev. M. Özbek. – İstanbul: Kolektif Kitap, 2020. – S. 176.
- 22 Әлемдік мәдениеттану ой-санасы: он томдық. 3-том: Дәстүр: ұғым мен тәсіл / құраст. З.Ж. Наурызбаева, Ш.Ә. Нұрпейісова. – Алматы: Жазушы, 2005. – 504 б.
- 23 Ballıkaya C. Pozitivizm: Tarihsel süreç içerisindeki gelişimi ve sosyolojik düşünceye etkileri // Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi. – 2015. – Sayı 33. – S. 87–106.
- 24 Kar S. Din, Aydınlanma ve Eleştirisi // Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – 2014. – Sayı 42. – S. 173–192.
- 25 Kocaman K. Tasavvufta İnsanın Eğitim Sürecinde Aşılması Gereken Engel: Dünya // İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi. – 2016. – Cilt 1. – Sayı 4. – S. 561–588.
- 26 Rûmî M.C. Mesnevî. Cilt 2 / çev. A. Karaismailoğlu. – İstanbul: Yeni Şafak, 2004. – 448 s.
- 27 Құдайбердиев Ш. Шығармалары: өлеңдер, дастандар, қара сөздер / құраст. М. Жармұхамедов, С. Дәуітов; жауапты ред. І. Садырбаев. – Алматы: Жазушы, 1988. – 560 б.
- 28 Koçak A., Özpinar B. Madalyonun İki Yüzü: Evrenselci Dikotomi Bağlamında Salur Kazan ve Yedi Başlı Ejderha Anlatısı // Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi. – 2023. – Cilt 63. – Sayı 2. – S. 667–687.

Transliteration

- 1 Myrzakhmetuly M. Abaidyn shygystyk alemi [Abai's Eastern world]. – Nur-Sultan: Gylm, 2020. – 680 p. (in Kazakh).
- 2 Alipkhan M.K. Adamgershilik ilimi zhane Khakim Abai [The doctrine of morality and Hakim Abai]. – Almaty: Kazakh kitaby, 2020. – 480 p. (in Kazakh).
- 3 Kenzhetai D. Kozha Akhmet Yasawi dunietyany [The worldview of Khoja Ahmed Yasawi]. – Almaty: Arys, 2008. – 360 p. (in Kazakh).
- 4 Ybyrai S. Zharym adamnan – Tolyk adamga [From the incomplete person to the Complete Man]. – Nur-Sultan: Alashorda, 2021. – 208 p. (in Kazakh).
- 5 Kartaeva A., Yskakuly D. Abaidyn «Tolyk adam» tuzhyrymy [Abai's concept of the “Complete Man”] // Keruen. – 2023. – No. 3 (80). – P. 63–72. – DOI: 10.53871/2078-8134.2023.3-05. (in Kazakh).
- 6 Tatar B. İslam Düşüncesine Giriş [Introduction to Islamic thought]. – İstanbul: Dem Yayınları, 2009. – 136 p. (in Turkish).

7 Rutli E.E. Derrida'nın Yapısökümü [Derrida's deconstruction] // Temâşâ. – 2016. – No. 5. – P. 49–68. (in Turkish).

8 Bilgin A. Anlam değişimleri bağlamında “eleştiri” kavramının eleştirisi [A critique of the concept of “criticism” in the context of semantic changes] // İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı [The culture of criticism and ethics of tolerance in Islamic thought] / ed. M. Aytepe. – İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019. – P. 45–53. (in Turkish).

9 Pehlivan E. Kriz–kriter–kritik kavramları bağlamında Kant'ta bir sınır çizme girişimi olarak eleştiri [Criticism as an attempt to draw a boundary in Kant in the context of the concepts of crisis, criterion, and critique] // XIII. Mantık Çalıştayı Kitabı: Her Yönüyle Eleştirel Düşünce [Proceedings of the 13th Logic Workshop: Critical thinking in all its aspects] / eds. Ş. Ural, İ.H. Çetres. – İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2019. – P. 127–144. (in Turkish).

10 Tatar B. Eleştirel Düşüncenin İmkânı Üzerine Notlar [Notes on the possibility of critical thought] // Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – 2024. – No. 53. – P. 7–26. – DOI: 10.59149/sduifd.1542032. (in Turkish).

11 Abisheva S.D., Khavaidarova M.M., Maurizio M. Abai's Philosophy and Literature in the Context of World Philosophical Thought // Journal of Ecohumanism. – 2025. – Vol. 4. – No. 4. – P. 695–700. – DOI: 10.62754/joe.v4i4.6777.

12 Kunanbaiuly A. Abai shygarmalary [The works of Abai]. – Astana: Foliant, 2023. – 406 p. (in Kazakh).

13 Tatar B. İmge ve boşluk: Tevhid anlatısına dair felsefi bir analiz [Image and emptiness: A philosophical analysis of the narrative of tawhid] // Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi. – 2020. – Vol. 20. – No. 1. – P. 9–23. (in Turkish).

14 Tatar B. Sonsuzun Sınırında: Kur'an ve Tefekkür İlişkisi Üzerine [At the boundary of infinity: On the relationship between the Qur'an and contemplation]. – İstanbul: Kuramer Yayınları, 2025. – 531 p. (in Turkish).

15 Kamzabekuly D., Kazhymurat A., Ekizhi M. Abai men Alash tulgary enbekterindegi ulttyk zhane madeni kod uderisi [The process of national and cultural coding in the works of Abai and Alash figures] // L.N. Gumilev atyndagy Euraziya ulttyk universitetinin Khabarshysy. Filologiya seriyasy [Bulletin of L.N. Gumilyov Eurasian National University. Philology Series]. – 2025. – No. 2 (151). – P. 247–257. – DOI: 10.32523/2616-678X-2025-151-2-247-257. (in Kazakh).

16 Ergül N. İnsan-ı Kâmil – Güzel Ahlak İlişkisi [The relationship between the Perfect Man and good morality] // The Journal of Academic Social Science Studies: International Journal of Social Science. – 2015. – No. 35. – P. 259–270. (in Turkish).

17 Erdem E. İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd ve Hakikat-ı Muhammediyye Teorisine Göre İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Yöneltilen Eleştiriler: İktisadi Hayata Dair Bir Değerlendirme [The concept of the Perfect Man according to Ibn Arabî's theory of the unity of existence and the Muhammadan Reality and the criticisms directed at it: An evaluation of economic life] // Sakarya Üniversitesi İktisat Dergisi. – 2023. – Vol. 12. – No. 3. – P. 272–304. (in Turkish).

18 Erdem E. Tasavvuf geleneğinde farklı insan-ı kâmil anlayışları üzerine tasavvuf edebiyatından örnekler ve iktisadi hayata yansımaları [Examples from Sufi literature on different concepts of the Perfect Man in the Sufi tradition and their reflections on economic life] // Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi. – 2022. – Vol. 6. – No. 2. – P. 230–262. (in Turkish).

19 Yiğit F. İbn Arabî'de Ontolojik Açından İnsan [The human being from an ontological perspective in Ibn Arabî] // Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. – 2016. – Vol. 30. – No. 40. – P. 207–234. (in Turkish).

20 Yazıcı T. Ahmed Avni Konuk Düşüncesinde Cevher ve Araz Problemi [The problem of substance and accident in Ahmed Avni Konuk's thought] // Dört Öge. – 2019. – No. 16. – P. 153–161. (in Turkish).

21 Bolt B. Yeni Bir Bakışla Heidegger [Heidegger from a new perspective] / trans. M. Özbek. – İstanbul: Kolektif Kitap, 2020 – P. 176. (in Turkish).

22 Alemdik madeniettanu oi-sanasy: on tomlyk. 3-tom: Dastur: ugym men tasil [World cultural studies thought: In ten volumes. Vol. 3: Tradition: Concept and approach] / comp. Z.Zh. Nauryzbaeva, Sh.A. Nurpeisova. – Almaty: Zhazushy, 2005. – 504 p. (in Kazakh).

23 Ballıkaya C. Pozitivizm: Tarihsel süreç içerisindeki gelişimi ve sosyolojik düşünceye etkileri [Positivism: Its historical development and effects on sociological thought] // Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi. – 2015. – No. 33. – P. 87–106. (in Turkish).

24 Kar S. Din, Aydınlanma ve Eleştirisi [Religion, the Enlightenment, and its critique] // Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – 2014. – No. 42. – P. 173–192. (in Turkish).

25 Kocaman K. Tasavvufta İnsanın Eğitim Sürecinde Aşılması Gereken Engel: Dünya [The obstacle that must be overcome in the educational process of the human being in Sufism: The world] // İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi. – 2016. – Vol. 1. – No. 4. – P. 561–588. (in Turkish).

26 Rûmî M.C. Mesnevî. Cilt 2 [The Masnavi. Vol. 2] / trans. A. Karaismailoğlu. – İstanbul: Yeni Şafak, 2004. – 448 p. (in Turkish).

27 Kudaiberdiev Sh. Shygarmalary: olender, dastandar, kara sozder [Works: Poems, epics, and prose writings] / comp. M. Zharmukhamedov, S. Dauitov; executive ed. I. Sadyrbaev. – Almaty: Zhazushy, 1988. – 560 p. (in Kazakh).

28 Koçak A., Özpinar B. Madalyonun İki Yüzü: Evrenselci Dikotomi Bağlamında Salur Kazan ve Yedi Başlı Ejderha Anlatısı [Two sides of the coin: The narrative of Salur Kazan and the seven-headed dragon in the context of universalist dichotomy] // Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi. – 2023. – Vol. 63. – No. 2. – P. 667–687. (in Turkish).

Е. Әлайдар, Б.И. Иманбекова

Полнота и пустота: Парадоксальный характер образа совершенного человека в понимании Абая

Аннотация. В данном исследовании концепция «совершенного человека» Абая рассматривается с новой точки зрения, с учетом вопросов, которые ранее недостаточно освещались. В то время как предыдущие исследования в основном рассматривали концепцию «полноценного человека» как абстрактное понятие с метафизическими характеристиками, данная статья фокусируется на ее исторических аспектах, а также на ее метафизическом измерении. Соответственно, философский анализ проводится с учетом сначала конкретных и непосредственных значений понятий, а затем их метафизических значений. Кроме того, определяются характеристики и фундаментальные принципы форм знания и мышления, которые формируют смысл этих понятий; и их различия и сходства рассматриваются сравнительно. В соответствии с этим анализом всесторонне оцениваются основы, на которых формируется мировоззрение Абая, и то, чем оно отличается от метафизических и позитивистских мировоззрений. В результате, с одной стороны, раскрывается мировоззрение, на котором основан предложенный Абаям путь, а с другой стороны, концепция «совершенного человека» в его мышлении становится более четкой. В исследовании конкретно показано, что «совершенный человек» не относится, как это обычно считается, к «завершенному», «совершенному» или, другими словами, к человеку, достигшему определенной цели; скорее, он представляет собой

человека, постоянно находящегося в поиске, «неудовлетворенного», «пустого» и непрерывно находящегося в пути. Таким образом, читатель видит, что понимание Абая «совершенного человека» существенно отличается как от концепции «камиль инсан», в метафизической мысли, так и от модели «образованного человека», подчеркиваемой позитивистским подходом.

Ключевые слова: Абай, Совершенный человек, Камил инсан, Мировоззрение, Метафизика, Позитивизм, Мир, Точка зрения

Ye. Alaidar, B.I. Imanbekova

Wholeness and Emptiness: The paradoxical nature of the ideal of the perfect (kamil) human in Abai's thought

Abstract. This study examines Abay's concept of the «complete person» from a new perspective, based on issues that have not been sufficiently addressed before. While previous research has mostly considered the concept of the «complete person» as an abstract concept with metaphysical characteristics, this article focuses on its historical aspects as well as its metaphysical dimension. Accordingly, philosophical analyses are conducted by first considering the concrete and direct meanings of the concepts before their metaphysical meanings. Furthermore, the characteristics and fundamental principles of the forms of knowledge and thought that shape the meaning of these concepts are determined; and their differences and similarities are examined comparatively. In line with these analyses, the foundations upon which Abay's worldview is formed and the ways in which it differs from metaphysical and positivist worldviews are comprehensively evaluated. As a result, on the one hand, the worldview upon which Abay's proposed path is based is revealed, and on the other hand, the conception of the «complete man» in his thought is made more distinct. The study specifically demonstrates that the «complete man» does not refer, as commonly thought, to a «finished», «perfected» or, in other words, a person who has achieved a specific goal; rather, it represents a person who is constantly searching, «unfulfilled», «empty», and continuously on a journey. Thus, the reader sees that Abay's understanding of the «complete man» differs significantly from both the «perfect man» (kāmil insān) concept in metaphysical thought and the «educated individual» model emphasized by the positivist approach.

Key words: Abai, Complete person, Kamil Insan, Worldview, Metaphysics, Positivism, World, Perspective

Авторлардың үлесі. Әлайдар Е., Иманбекова Б.И. зерттеу тұжырымдамасын әзірлеуге, талдау жүргізуге, мақаланың мәтінін дайындауға және оны жариялауға рәсімдеуге тең дәрежеде үлес қосты.

*Келін түсті 31.07.2026
Қабылданды 14.09.2026*