

Досай Кенжетай (Түркістан, Қазақстан)

## ИАСАУИ МЕН ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАЛАРЫНДАҒЫ АНТРОПОЛОГИЯЛЫҚ ТҰЖЫРЫМДАР

**Аннотация.** Әл-Фараби мен Қожа Ахмет Иасауидің адам мәселесі, яғни адам туралы ілімдерінің мәні туралы ой ортаға салынады. Дәстүрлі түркілік дүниетаным және ислам өркениеті негізінде сусындаған екі ойшылдың бірі, Әл-Фараби – философия, екіншісі, Иасауи – хикмет арқылы адам мәселесі туралы ой толғаған ойшылдар. Фараби мен Иасауи іліміндегі адам туралы түсініктер бүгінгі қоғам үшін теориялық әрі практикалық жаңаша ойлауымызға, санадағы серпілістің жаңғыруына ықпал ететін қордалы ойдың көзі. Осынау бабалар мұрасының ұлттық дүниетанымдық арнамызды қалпына келтірудегі, қалыптастырудағы маңызы, мәні, орны жаңаша, жан-жақты ғылыми зерделеуді қажет етеді. Фараби мен Иасауи ілімін танымдық тұрғыдан қараған автор екеуінде айырмашылықтарға қарағанда ұқсастықтар басым. Мақалада Иасауи мен Фараби мұраларындағы антропологиялық тұжырымдарға салыстырмалы түрде ғылыми талдау жасалған.

**Түйін сөздер:** философия, Иасауи, әл-Фараби, адам туралы ілім, антропологиялық тұжырым

### *Kіpіcne*

“Ислам өркениетінің ұлы ұстазы” [Ülken 1950, 3 б.] әл-Фараби мен “түркі елінің пірі (пир-и Түркістан)” [Nazini 1995, 56 б.] Ахмет Иасауидің адам туралы ілімдерінің мәнін тану үшін де олардың мәдени және тарихи дүниетанымдық кеңістігі – дәстүрлі түркілік дүниетаным мен исламдық діни мәдениетті танып, пайымдай білу керек. Сонда ғана әл-Фарабидың еңбектерінен дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы космологиялық түсініктер, Орхон-Енисей құлпытастарындағы терең философиялық, моральдық-этикалық, ұлттық құндылықтардың негізгі элементтерін көруге болады.

Әл-Фараби дін, философия және саясат арқылы адамдар арасында бірлік пен бақыттың үстемдік етуін мұрат еткендіктен түркілік дүниетанымдық элементтер мен құбылыстарды ислам философиясы ішінде қорытып, пайдалана білді. Өйткені, оның негізгі методы, жалпы болмысты тұтастық тұрғысынан қарастыру болғандықтан, негізгі исламдық платформаға басқа дүниетанымдық пікірлер мен жүйелерді үйлестіру үшін көбінесе еркін комментарий методын, яғни бүгінгі герменевтикалық әдістен терең әрі кең “тауил” әдісін қолданады [Ülken 1950, 49 б.]. Әл-Фараби іліміндегі сана (ақыл), планета (фалак) және

сол сияқты терминдер көне Батыс философиясынан алынғанымен, оларды ислам терминологиясындағы сама (көк), рух (жан), малак (періште) және т.б. сияқты ұғымдарды білдіруде қолданған. Онсызда әл-Фараби болмыстардың онтологиялық қатарында Тәңірден кейін орын алған “ақылдарды”, яғни рухани болмыс болып табылатын саналық дәрежелерді періштелер (малак) ретінде ұсынып отыр. Мысалы: “фаал ақыл”, яғни белсенді сананы “рух-ул-амин” (сенімді жан), “рух-ул-кудс”(қасиетті жан) немесе “жебірейіл” (періште) орнына толығымен исламдық діни терминдерді қолданады. Бұл жерде әл-Фарабидың өзінің философиялық жүйесін қалыптастыруда ислам дүниетанымынан басқа да ойлау жүйелерін пайдаланса да, нәтижеде оның көзқарасында исламдық діни центризмнің басым екендігін көруге болады. Мысалы, әл-Фараби философияны оқымай тұрып, діннің бүкіл қыр-сырын меңгеруді шарт деп біледі [Ülken 1950, 16 б.]. Осы тұрғыдан алғанда Иасауи [2000, 19 б.] де өзінің “Мират-ул Қулуб” (Көңілдің айнасы) атты рисаласында “... кім де кім шарифатты –яғни, діни қағидалар жүйесін білмей тұрып, тариқатқа қадам басса, жаңылыс жол таңдағаны...” деп Фарабимен үндесіп жатады. Бұл жерде екі түрік данасының дүниетанымдық тұғырларының Құран мен исламдық мәдениет екендігін көруімізге болады. Рас, екі түрік ғұламасының исламдық өркениет негізінде тарих сахнасына шыққандығы мәлім. Бірақ әл-Фараби өзінің өмір сүрген ортасы мен кеңістігі жағынан суфизмге қандай қатысы бар деген сұрақ туындауы мүмкін. Фараби ілімі мен мистикалық таным арасындағы байланыстың басым екенін көптеген зерттеушілер қуаттайды. Мысалы, Х. Корбин [1994, 288-289 бб.] суфизм терминдерінің Фараби еңбектерінде кең қолданылғандығын айтып, оның интуицияға, иллюминацияға негізделген ілімі, өте ашық әрі анық, жоққа шығарыла алмайтындай дәрежеде мистикалық элементтерге толы десе, М. Байрактар [1997, 156-176 бб.] “Фарабидың философы сопылардың әулиелерімен, кейбір тұстарға өте ұқсас, бірдей көрінеді. Сондықтан Ибн Араби сияқты суфи әрі философтардың пайғамбарлық, әулиелік концепциясына үлкен әсері болды. Фарабиден бастап басқа да философтар интуиция арқылы заттың мәніне жетуде таза рационализмге “рационалдық суфизм” жолы арқылы өтеді”, – дейді. Д. Бойер [1960, 77 б.] болса, Фарабидың философиялық жүйесінде ғана емес, оның өз өмірін толығымен нәпсінің арылуына арнағандығын, нәпсіні тазартуды-философ болудың шарты ретінде көретіндігін айтады. С. Ұлыдағ [1994, 1 б.], Фарабидың платондық идеалистік философиямен Аристотельдің рационалдық философияны үйлестіруге тырысуы оның философиясында мистикалық мәннің орын алуына әкеліп соқты” дейді. Фараби де өзінің “Мәселелердің қайнары” (Уйун-ул Мас”аил) атты еңбегінде танымның (мушахада) ішкі психологиялық тәжірибе жолымен де болатындығын

айтады. Оның ілімінде адамдық рух таным-мәліметті тікелей Тәңірден емес, пайғамбар сияқты (жәбірейілден) белсенді санадан алады. Белсенді сана Тәңір мен адамдық сана арасындағы орта бір жерден орын алады. Ал сопылықта рухани шабыт (экстаз), бірлік (уислат) сияқты категорияларда Тәңір мен адам арасында перде немесе кедергі жоқ, адам Тәңірмен тікелей үйлесімділікте болады [Себесіоғлу 1997, 760 б.].

### *Зерттеудің әдіснамасы*

Интеллектуалды тұлғаны қалыптастырудың әдіснамалық базасын тұлға, іс-әрекет, таным, басқару теорияларының философиялық заңдылықтары: жүйелілік, кешенділік, субъектілі-іс-әрекеттік, аксиологиялық тұғырлары құрайды және заманауи қазақстандық бірегейлікті қалыптастырудың әдіснамалық технологиясы мен т. б. ғылыми инновациялық әдістер мен тәсілдер қарастырылған.

### *Махаббат – ардың қорғаны*

Фараби “кемелділік дәрежесін рационалдық махаббат арқылы дәлелдеген болатын. М. Байрактар [1997, 193 б.] мұны Фарабидың “рационалдық суфизм теориясы” деп қарайды. Өйткені кемелділіктің себебі–махаббат. Махаббат Фарабидың [1933, 7 б.] ілімінде, “Ең кемелділіктің” және басқа да кемелдіктердің бірден бір дәлелі болып табылады. Адам ақылмен түйсініп, тани алмайтын Тәңірге тек құдайлық махаббат, рухани шабыт арқылы ғана ұласуға болады. Бұл жерде Фарабидың тағы суфизм табиғатына ойысқанын көреміз. Бірақ Фарабидың көзқарасы бойынша суфизмді белгілі бір ойлау жүйесі емес, эмпириялық-практикалық хәл ретінде бағалағаны белгілі [Үлкен 1933, 185 б.]. Х.З. Үлкен [1933, 186 б.] де, Фарабидың метафизика мәселесінде басқа схоластиктерді артқа тастап гностицизмге өткендігін, психологиямен теологиядағы спиритуализмі оның философиясының өзегі екендігін, Аристотельден бастап жаңаплатондық арқылы суфилік спиритуализмге өткендігін айтады.

Иасауи іліміндегі адам рухани кемелдікке жетуі үшін қажетті білімді, яғни хикметті игеріп, діни мәлімет және құдайлық танымдармен (мағрифат) қарулануы керек. Бұл жердегі құдайлық танымның көзі – хикмет [Yesevi 1993, 3-88 бб.] болып табылады. Хикметтерде адам көркемдігі жағынан ең жоғарғы суретте (формада) Тәңір тарапынан жаратылған болмыс екендігі және адамның Тәңірдің өнері мен ұлылығының көрінісі – айнасы екендігі айтылады [Yesevi 1993, 26-152 бб.].

Әл-Фарабидың [1933, 127 б.] көзқарасы бойынша адамның шынайы рухани кемелдікке жетуі оның танымының теориялық және практикалық тұрғыдан тең меңгерілуіне байланысты. Өйткені әл-Фараби өмір сүрген уақыт пен кеңістікте философияның негізгі міндеті адамзаттың игілігіне қызмет етіп келе жатқан дін мен ғылымның бірлігін қамтамасыз ету болатын. Өйткені діннің рухы болып табылатын иман немесе имандылық ислам халифатында әртүрлі дүниетанымдық, діни және философиялық ағымдардың ықпалымен әлсірей бастады. Әл-Фараби философияның да, діннің де адамзаттың бақыты мен игілігі үшін қызмет ететіндігін, діннің адамды иман арқылы ақиқатқа жетелейтіндігін, ал философияның сол иманды рационалдық жолмен нығайтуға негізделген ойлау жүйелерін қалыптастыратындығын айтады. Бұл жөнінде атақты ислам теологы Мұхаммед ал-Бахий [1997, 310 б.], “...дін – Алладан келген абстрактілі сипаттағы–ақиқат болғандықтан мәңгілік. Философияның дінге немесе иманға, имандылыққа қызметі–иман принциптерін рационалдық тұрғыдан түсіндіру, яғни имандылықты рационализациялау”, – деп түсіндіреді.

Иасауи [1993, 78-151 бб.] ілімінде адамның кемелдікке жетуі теориялық (шариғат) және практикалық (тариқат) таныммен қаруланып қана қоймай, оны басынан өткеріп, өзінің хәлі арқылы рухында сезініп, жүзеге асыруы шарт. Яғни таным “суық теория” мен “құрғақ практика” шеңберінде қалып қоймауы керек. Иасауи ілімінде теория (“қал”-сөз) мен практика (“хәл”-іс) өзара тұтастықта болғанда ғана толық мәнге ие болып, адамның кемелденуіне ықпал ете алады. Ол үшін адам Тәңірге махаббат арқылы ұмтылу шарт. Дегенмен, Иасауи имандылықты әл-Фараби сияқты рационализациялау арқылы емес, хәл ілімінің табиғатына сай “өз рухында сомдау” арқылы күшейтуге болатындығын айтады. Иасауиде қоғамдағы моральдық-этикалық нормалардың бұзылуы иманның әлсіздігі мен нәпсінің үстемдігінің көрінісі болса, ал оны қалпына келтірудің негізгі жолы–махаббат. “Ғашықсыздардың иманы да, жаны да жоқ, олар – хайуан” [Yesevi 1993, 179 б.], – деген Иасауи, Фараби сияқты иманды философиялық жолмен түсіндіру арқылы емес, адамды тікелей сопылық құндылықтармен тәрбиелеу арқылы иман нұрымен ақиқатқа жетелеу керектігін уағыздайды.

Әл-Фараби іліміндегі адамның мақсаты – бақыт. Адамның бақытқа қауышуы белсенді сана (“фаал ақыл”) мәртебесіне жетуі арқылы жүзеге асады. Адамның рухы Тәңірге ұмтылғанда ғана игілікке беттейді. әл-Фараби [1997, 65-66 бб.] атамыз, “... игілікке ұмтылу – тек игілік үшін болғанда ғана ең ұлы бақыт болып саналады” – дейді. Бұл мәртебеге жетудің жолы – дүниелік, материалдық тәуелділіктен арылу. Екінші, “... адамның бақыты, оның кемелділігі моральдық құндылықтармен өлшенеді [Şehsivaroglu 1950, 20 б.]. Бұл жерде Фарабидың ойлау жүйесінің толық

тұтастықта екендігін көруге болады. Бұл туралы француз философы Де Ласи Олеари [1971, 106 б.] “Фарабидың ілімі бақытқа жету жолында рухтың тәннен, материядан ажырауын өзіне басты мақсат етіп қояды. Оның осы жол арқылы Тәңірге қауышуға болатындығын көрсетуі Фараби ілімінің жаңаплатондық мен суфизмнің синтезі екендігін көрсетеді. Жалпы алғанда вахдат-и-вужуд теориясына қарай ойысқан үйлестіру методы екендігін көруге болады”, – дейді. Осы ойды түрік философы Ж. Сунар да қуаттайды. Оның пікірінше, әл-Фараби жаңаплатондықтың әсерімен өзіне дейін тек қана хәл ілімі ретінде танылған суфизмге философиялық форма берген ең алғашқы философ болатын [Sunar 1972]. Дегенмен біздің ойымызша, әл-Фараби суфизмге философиялық форма берген философ ретінде емес, керісінше философияға мистикалық-сопылық мән беру арқылы тұтастыққа ұмтылған ойшыл ретінде көрінеді.

Адамның әлемнің орталығы ретінде қаралуы – Құранның принципі. Құран адамға жер бетінде Тәңірмен “тілдесіп сұхбаттаса алатын” тек жанды, әрі осы дүниедегі өзінің “халифасы-орынбасары” ретінде маңыз берген [Kur’an, 70]. Адам шын мәнінде күрделі, қарама-қарсы табиғаттағы қуаттарды өзінде топтастырған макрокосмостың көшірмесі – микрокосмос болып табылады.

Сопылық философияда адам тәні “халқ”, яғни физикалық, рухы да “Хақ” (метафизикалық) әлемінен берілген, Тәңірдің зат (өз-субстанция) және сипаттарының шағылысуы (тажалли) нәтижесінде пайда болған ең жоғарғы пішін мен мәндегі болмыс болып табылады. Иасауи ілімінде адам – әлемнің рухы, ал әлем болса адамның тәні ретінде түсіндіріледі. Сондықтан адам мен әлем тұтастай Ұлы Жаратушы Тәңірдің айналары болып табылады. Суфилердің әлемге, яғни макрокосмосқа “бірінші дәптер” (дафтар-ул аууал), ал микрокосмосқа, яғни адамға да “екінші дәптер” (дафтар-ус-сани) деп қарайтындықтары сондықтан. Өйткені макрокосмосты оқи білгендер микрокосмостың (адамның), ал адамды оқи білгендер де әлемнің мәніне жете алады.

Әл-Фарабидегі адам мәселесінен сөз қозғағанда оның дүниетанымдық, танымдық мәселелерді зерттеу методы жағынан психологиялық пайым төңірегінде қарастырғандығын көруімізге болады. Фарабидың гносеологиялық танымында адам санасы “фаал ақыл”, яғни белсенді сана тарапынан берілген абстрактілі категорияларды қабылдай алады. Бұл адам санасының ең жоғарғы дәрежесі. Байқасаңыз, адам ақылы арқылы ғайып әлеміне өтіп, ғайып әлемін танып, “белсенді санаға” қауышқанда ақиқаттың бүкіл сыры мен құпиясының мәніне жете алады. Фараби өзінің “Саясат-ул Мадания” атты еңбегінде “...адам адамдық сана шыңына көтерілгенде, яғни адамдық сана мен белсенді сана (періште-жебірейіл) қосылғанда ең ұлы бақытқа кенеледі. Ең дұрыс мәліметке қол жеткізу арқылы шы-

найы таным – бақытқа жетеді” [Fahri 1992, 115 б.], – дейді. Осылайша, Фараби сопылық дүниетанымның рационалдық танымын әрі бақыттың теориялық негізін салады [Bayraktar 1997, 184 б.]. Гносеологиялық қуаттар мен қабілеттерді тәннің әрбір ағзасына (мүшесіне) орналастырған Фараби гносеологиялық танымның ішінде ең маңызды орынды қалбке (жүрекке-көңілге) берген. Фараби үшін абсолюттік гносео-орталық – қалб. Ислам қайнақтарында абсолюттік таным – жүрек (қалб), аян (уахи) және шабыт (илхам) интуиция жолы арқылы “ғайып әлемінен” (метафизикалық әлем-Тәңірден) келген мәліметтер. Фараби мұны философия арқылы түсіндіруге тырысады. Оның ойынша гносеологиялық таным адам санасы мен тәжірибесінен әрі метафизикалық қуаттар мен болмыстардың әсерінен туындайды.

Байқасаңыз, танымдық тұрғыдан Фараби мен Иасауи ілімінде айырмашылықтарға қарағанда ұқсастықтар басым. Тек Иасауи ілімінде адамның ақыл арқылы “ғайып әлеміне” өтуі мүмкін емес. Ақыл Тәңірді тануда шарасыз. Иасауи [1993, 5-51 бб.] ілімінде адамның негізгі мақсаты “фаал ақыл (белсенді сана)” арқылы шынайы мәліметке қол жеткізу емес, керісінше сол белсенді сананың жаратушысы әрі барлық мәліметтердің қайнар бұлағы-Тәңірдің өзімен қосылу, оның болмысында “фана фи Аллах”(Тәңірде еру, онда жоқ болу) мақамында абсолюттік тұтастық пен бірлікке қол жеткізу болып табылады. Бұл мақам шынайы бақыттың, еркіндіктің шыңы. Иасауи ілімінде Тәңірді танудың гносео-орталығы-қалб (жүрек), көңіл (діл), сыр (рухани субстанция). Иасауи ілімі-қалб (көңіл), заук (эмпириялық), илхам (интуиция) жолы арқылы мағрифат (құдайлық таным) және батинға (ішкі ақиқатқа) ден қояды.

Әл-Фарабиде адамның асыл мұраты Тәңірді тану, құдайлық әлемге, яғни белсенді сана әлеміне қауышу болып табылады. Осы әлемге жеткен адам шынайы бақытқа жеткен адам. Осы мақсатқа жету, оны жүзеге асыру жолында іс-әрекет жұмсайтын адамдар “парасатты адам”. Бұл ұлы мақсат адамға, қоғамға о дүниенің де бұл дүниенің де бақытын ұсынады. Өйткені шынайы бақытқа ұласуды мұрат еткендер, ұлы мұратқа тек дұрыс игі істермен, парасатты жолмен ғана ұласа алады. Бұл қай жағынан алып қарасаңыз да бұл дүниенің бақыты мен тыныштығы деген сөз [Olguner 1999, 121 б.]. Ал Иасауи ілімі “о дүние немесе бұл дүние” үшін емес, тек Тәңір үшін, онымен тұтастықты мақсат санайды. Осы мақсатқа жеткізуші қуатты махаббаттан алады.

Әл-Фарабидың ойынша әрбір адам бақыттың не екендігін, бақытқа жету үшін не істеу керектігін өз алдына біле алмайды. Бұл мақсатқа жету үшін ол ұстазға (мұғалімге) жол көрсетушіге (мүршитке) мұқтаж [Olguner 1999, 125 б.]. Фарабидың шынайы ұстаз, мүршит, шын мәніндегі қаған-философ барлығы бір тұлға. Ол білім мен танымды меңгерген кемел

адам. Өйткені ұлы қабілеттерге ие болған кісі белсенді сана (жебірейіл) мен байланыс құра білетін, яғни Тәңірден аян алатын пайғамбар сияқты. Адамның рухы тәніне билік жүргізгені сияқты, пайғамбардың рухы да “осы әлемде” билік жүргізеді. Өйткені ең ұлы рух пайғамбар-философтан ғана болады. Сондықтан да ол пайғамбар-философтарға қасиетті рухтың иесі ретінде қарайды. Міне, осындай адам ғана шынайы бақытқа барар жолды көрсетіп бере алады. Осындай билеуші, қаған, философ тарапынан басқарылған адамдар да парасатты, бақытты адамдар. Олардың қоғамы да парасатты қоғам. Ұлты да парасатты ұлт [Olguner 1999, 125 б.]. Иасауи [2000, 22 б.] де өзінің “Мират-ул Қулуб” атты рисаласында “ондай рух тек Хз. Мұхаммед пайғамбарда ғана болады. Өйткені ол “әруахтардың атасы”(рухтардың атасы)...”, – деп Фарабимен үндесіп жатыр.

Әл-Фарабидың “ал-инсан-ул фазыл” (парасатты адам), категориясы суфилердің “инсани-камил” (кемел адам) концепциясына сай келеді [Uludağ 1994, 225 б.]. Иасауи [1993, 155 б.] ілімінде де адамның асыл мұраты Тәңірді тану. Фарабидегі “парасатты адам” “парасатты қоғам” “қаған-философ” “бақыт” т.с.с. ұғымдар мен категориялардың орнын Иасауи ілімінде “кемел адам”, “жол көрсетуші-муршид”, “рухани еркіндік” сияқты сопылық категориялар арқылы толтырылғандығын көруге болады. Шынайы ұстазсыз ақиқатты елестетудің өзі мүмкін емес [1993, 48-164 бб.]. Сондықтан шайхтық, ұстаздық мақамдарға деген маңыз өте үлкен. Бірақ Иасауи іліміндегі ұстаздың орны Фараби іліміндегідей қаған-философ сипаттарына қарағанда анағұрлым кең. Өйткені пірлер-әулиелер адамзат қауымының тұтастығы мен рухани қауіпсіздігін, өзара тепе-теңдігін сақтаушы “қутб-ақтаб,” яғни ұстын, тірек ретінде қаралады [Sebesioğlu 1997, 420-462 бб.]. Суфилер үшін бұл дүние азса, тек моральдық азғындаудан ғана жойылып, ақыр заман орнайды. Сопылық философия бойынша кемел адамдар болмағанда, әлем жаратылмас та еді. Әлемнің тіршілігі мен жауапкершілігі осы кемел адамдардың мойнында. Осы әлемнің рухы – кемел адамдар. Тек солар ғана қасиетті рухқа ие болғандықтан оларсыз бұл дүние мәнсіз.

Фарабидың жан мен тән туралы көзқарастары оның метафизикасы мен психологиясы арасындағы ерекшелігі мен айырмашылығын көрсетеді. Өйткені оның көзқарасы бойынша әрбір жан кемелденуге мұқтаж және кемелдене алады да. Адамның жаны абстрактілі болмыс. Жан тәнде емес, бірақ оның қолданатын қуаттары (энергиялары) тәнде орналасқан және жан мен оның қуаттары бір-бірінен ажырай алмайды [Farabi 1933, 10-13 бб.]. Абстрактілі болмыстар материалды емес, жоғалып кетпейді, өлмейді, олар өз субстанцияларын біліп, қабылдайды. Бұлардың әрбірінің бақыты материямен араласып кірленген болмыстардың бақытынан жоғары тұрады. Адам жаны жоғарыдағы

абстракттілі болмыстардың атрибуттары секілді тек өз субстанцияларын ғана қабылдай алады. Яғни адам рухы ең жоғарғы рухты, қарама-қарсылықтарды тұтастықта ұғып, қабылдайды [Farabi 1933, 7 б.]. Ең жоғарғы рухқа көтерілгендерге сопылық дүниетанымда ариф, яғни дана, хахим дейді. Ариф деп, қарама-қарсылықтар мен қайшылық пердесінің артындағы “сырды” көре алатын, одан тұтастық- уахдат (бірлік) пен ақиқатты өз рухында сезіне алатын адамдарды айтады [Sebecioğlu 1997, 117 б.]. Ахмет Иасауидің “арифтердің сұлтаны” екендігін ескерсек, Фарабидың “парасатты адам” концепциясындағы идеал адам типінің мысалын сол кездегі түркі жұртының “Әзіреті Сұлтаннан” тапқандығын көру қиын емес.

Фарабидың көзқарасы бойынша тәннің кемелдігін рух, ал рухтың кемелдігін “белсенді сана” қамтамасыз етеді. Бұл туралы Фараби “Фусус-ул Хикам” (Даналықтың жауһарлары) атты еңбегінде былай дейді: “Сенің болмысың екі табиғаттан тұрады: бірі түр, форма, сан, сапалық қасиетке ие, қозғалатын немесе қозғалмайтын, жайылып, бөлшектене алатын субстанция. Екіншісі де біріншіден табиғаты жағынан мүлдем басқа, жоғарыдағы атрибуттардың ешқайсысына ие емес субстанция. Осы екіншісінің мәні тек сана арқылы танылады. Басқаша айтқанда сен екі әлемнің қосындысынан тұрасың; біріншісі – ғайып әлемі, екіншісі – жаратылыс әлемі. Өйткені рухың Тәңірдің әмірінен, тәнің де Оның жаратылыс әлемінен жаратылған [Farabi 1933, 30 б.]. Байқасаңыз, әл-Фарабидың ілімінде осы “екі әлем табиғаты” жиі-жиі пікірталас көзі ретінде көрінеді. Екі әлемнің бірі бұйрық (хақ) әлемі – мәңгілік, себепсіз өздігінен бар болған, абстракттілі әлем. Екінші әлем – халқ жаратылыс әлемі. Бірінші хақ әлемінің себебімен пайда болған, сезім мүшелерінің түсініп қабылдай алатын, шектеулі әлем – осы дүние. Осы екі әлемді-бір-бірімен іштей тығыз қатынаста ұстап, біріктіріп тұрған көпір – адам. Бұл туралы әл-Фарабидың “космос-үлкен адам; адам да микрокосмос” деген сөзі кейінгі Ибн Араби және басқа да суфилер тарапынан кең қолданылған.

Иасауи дүниетанымының мәні – “адамның өзін-өзі тануы” арқылы “Хақты тану”. Бұл жолда адам “жаратылған болмыс-мен” екендігінің ақиқатына, жаратылыс сырына көзі жеткенде өзінің адамдық парызының “Алла мен адамның және адам мен қоғамның” арасында “көпір-жол” болу екендігін ұғынады. Қоғам, әлем, Тәңір арасында көпір екендігін шын мәнінде сезінетіндер әулиелер ғана.

Әл-Фараби ілімінде жан мәңгілігі тұрғысынан тәнге мұқтаж емес. Жан кемел болмай-ақ тәннен айрылатын болса, тәнсіз-ақ кемелдікке жете алады. Тән жанның болмысы үшін шарт болғанымен, оның кемелдікке жетуі үшін шарт бола алмайды [Farabi 1933, 94-95 бб.]. Адам рухы тәннен айрылғаннан кейін, яғни өлімнен кейінгі абстракттілі болмыстарға тән



бақытқа кенеледі және мұндай бақыт ең кемелді де парасатты рухқа тән болады [Farabi 1933, 8 б.]. Рух метафизикалық әлемге тән болғандықтан да формадан жаратылмаған. Ол тәнмен бірге жаратылып, тән өлген соң да тіршілігін жалғастырады. Фараби “...физикалық өлімнен кейін жан бақыт немесе азап сияқты хәлдерге ие болады. Бұл жерде әрбір жанның хәлі әртүрлі. Яғни әр жан өзіне лайықты хәліне қауышады” [Farabi 1933], – дейді. Рухтың тазалығы Тәңірден келген мәліметтердің толық ұғынылуын қамтамасыз етеді. Өйткені рух адам табиғатының айнасы, негізгі субстанциясы болса, ал теориялық сана оның (айнаның жүзі) беті (формасы) сияқты [Farabi 1933, 48 б.]. Осы көзқарасына қарап Фарабидың эпистемологиясы суфизммен тікелей байланысты екендігін көруге болады. Фараби эпистемологиялық концепциясында эмпириялық психологияны дамытып отырған сияқты.

Иасауи [1993, 3-160 бб.] ілімінде Тәңір бұл дүниені махаббатпен жаратты. Яғни бұл дүние Тәңірінің махаббатының көрінісі. Адам үшін осы игіліктерге, әсемдіктерге махаббатпен қарап, оқи білуі керек. Адам егер оқи алса, бұл дүние, яғни макрокосмос, оны Тәңірі махаббатына қауыштырады. Нәтижеде адам Тәңірінің құдіреті мен ұлы сипаттарын біліп, танып оның “әр жерде және әрбір нәрседе” екендігін сезінеді. Ал егер оны оқи алмай, дүниенің мазмұны мен мәніне үңіле алмай, сыртқы “көріністеріне” алданып қалатын болса, онда ол материяға (дүниеге) табынушыға айналып, ең негізгі Тәңірдің махаббатынан хабарсыз, мақұрым қалады деген сөз. Иасауи [1993, 131-179 бб.] ілімінде барлық әлем тек ғашықтық арқылы ғана мән-мазмұнға ие бола алады. Ғашықсыз (махаббатсыз) адам – Тәңір тарапынан адамға берілген құттан, яғни құдайлық сыйдан мақұрым қалған, өзінің адамдық қадірін бағалай алмайтын, адамдық парасаттылыққа деген ұмтылысқа қабілетсіз, өзін қоршаған әлемге, адамға, табиғатқа, Тәңірге мән бермейтін, немқұрайлылық (нигилистік) әлемнің жасанды перзенті. Иасауи [1993, 26 б.] ілімінде адамның жаратылыс мақсаты – Хаққа құлшылық (ғибадат): “Сізді бізді Хақ жаратты ибадат үшін”, – дейді. Ғибадат (убудийат) – Хақты тану жолындағы ең жоғарғы мақам – Тәңір жаратқан адам баласын кемсітпей, өзімен тең дәрежеде көріп, құрметтеуді парыз деп қарайды. Хикметте “құдайлық ғашықтықтың” Тәңірдің бір сыйы екендігін, бұл сыйға лайық болған құл нұрланып, әртүрлі жамандықтан арылып, іші-сырты, рухы-тәні, ғашықтық арқылы кемелге келетіндігін айтады: “Адам тек қана шынайы ғашықтық арқылы менмендіктен-нәпсіден арылып, Хаққа қауыша алады”.

### **Қорытынды**

Фарабидың ілімі бойынша рух өзінің мәндік табиғатында қалаудан-құмарлықтан үстем, ұлы қасиетке ие. Оның түйсіну және ерік-жігері бар. Фарабидың көзқарасы бойынша адам ойындағы пікірлерін айтуға немесе мәлімдеуге еркі (қайрат-жігері) жетпейтін болса, ол адамды құл деп есептейді. Ал адам ой-санадан да, қайраттан да мақрұм болса, ол адам хайуан. Адам егер де ой-санасындағы пікірлерін айтуға, мәлімдеуге қайраты мен жігері жететін болса, ол адам нағыз шынайы еркін, азат адам [Farabi 1933, 16-17 бб.]. Фараби ілімінде адам бір жағынан ерікті, азат болғанымен, басқа тұрғыдан алғанда ерікті емес. Өйткені “әрбір әрекет өзінен бұрынғы әрекеттердің нәтижесінде” пайда болады. Бұл себептің соңы да “тағдырға” келіп тіреледі. Міне, осылайша Фараби ілімінде адам еркіндігі мен психологиялық детерминизмі параллель табиғатта қарастырылады [Farabi 1933, 57-59 бб.].

Иасауи дүниетанымында Тәңірге құлшылықтың ең жоғарғы хәлін еркіндік дейді. Яғни Хаққа толық құл болған адам толық еркін, азат деген сөз. Өйткені сопылық дүниетанымда даналықтың (ариф) түпкілікті мақамы – еркіндік мақамы. Демек қалб Тәңірден басқа барлық нәрседен тазару арқылы шынайы еркіндікке ұласады. Суфи Хақ алдында – құл, халық алдында – азат, еркін. Сопылықта Хаққа құлшылық халыққа қызмет ету арқылы жүзеге асады деген принцип бар. Бұл – тек шынайы еркіндікке жеткен адам ғана толық мағынада халыққа қызмет ете алады дегенді білдіреді. Рухани өлімнің нәтижесінде нәпсі үстемдік құрып, адамды өзіне құл етеді. Адам өзінің жаратылыс табиғатынан жатсына бастайды. Нәтижеде рух еркіндіктен мақұрым қалады.

Қорыта айтқанда, дәстүрлі түркілік дүниетаным мен ислам өркениеті негізінде сусындаған екі ұлы ойшыл даналарымыздың бірі-философия, бірі – хикмет арқылы адам мәселесі төңірегінде ой толғаған. Бірі “инсани фазыл”, яғни парасатты адам тұлғасын сомдаса, бірі “инсани камил”, яғни кемел адамды мұрат еткен. Бірі ұлы бақытқа жету жолында рух-сананың тазалығын, екіншісі Хаққа жету үшін рухты нәпсіден арылтудың жолын көрсетіп отыр. Екі ілімде де “сөз бен іс”, теория мен практиканың үйлесімділігі негізгі мақсат болып табылады. Екеуінде де адамның мәні-рух. Екеуі де ақиқат-болмысқа жету тәсілі мен ұстанымы жағынан діндер үсті пайымдауларды ұсыну арқылы дәстүрлі түркілік дүниетанымның универсализм ерекшеліктерін көрсетіп отыр. Ал рухтың жаратылуы жөнінде Фараби рух тәнмен бірге жаратылатындығын айтса, Иасауи рухтың тәннен бұрын “рух әлемінде” – мисал-ғайып әлемінде болғандығын айтады. Рухтың кемелділігі Хаққа қауышу арқылы жүзеге асады. Фараби оны белсенді сана мен адамдық сананың үйлесімділігі

ретінде қарайды. Екеуінде де ішкі еркіндік – моральдық еркіндік негізгі тақырып. Екеуінің де танымның орталығы ретінде қалбті (көңілді) қабылдауы, исламдық дүниетаным мен Құран аяттарын негізгі принцип ретінде танығандықтарын көрсетеді.

Фараби мен Иасауи іліміндегі адам туралы түсініктер бүгінгі қоғамымыз үшін теориялық, әрі практикалық жаңаша ойлауымызға, санадағы серпілістің жаңғыруына ықпал ететін қордалы ойдың көзі болуы себепті, әрі осы бабалар мұраларының ұлттық дүниетанымдық арнамызды қалпына келтірудегі маңызы, сыры мен сыны тұрғысынан жаңаша, жан-жақты ғылыми зерделеуді қажет етеді.

### References

- Al-Bahiy, Muhammed. 1997. 'İslam Düşüncesinin İlahi Yönü' [Divine Aspect of Islamic Thought]. Haz, Hizmetli S., Ankara, Fecr Yay, 496 s.
- Cebecioğlu, E. 1997. 'Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü' [Dictionary of Sufism Terms and Expressions]. Ankara, Rehber Yay, 790 s.
- Cebecioğlu, E. 1997. 'Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü' [Dictionary of Sufism Terms and Expressions]. Ankara, Rehber Yay, 790 s.
- Corbin, H. 1994. 'Histoire de la Philosophie' [Histoire de la Philosophie]. Çev: Hüseyin Hatemi. İstanbul, İletişim Yay, 456 s.
- Leary, D. 1971. 'İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri' [Islamic Thought and its Place in History]. Çev, Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ank, 203 s.
- Ebu Nasr El Farabi 1997. 'Al-Madinat-ül Fadıla' [Al-Madinat-ul Fadila]. Haz, Arslan A. Ankara, Vadi Yay, 344 s.
- Fahri, M. 1992. 'İslam Felsefesi Tarihi' [History of Islamic Philosophy]. Haz, Tarhan K. İstanbul, İklim Yay, 354 s.
- Farabi. 1993. 'Dava'ı Kalbiyya' [The Case to the Heart]. Haz, Ülken H.Z; Bursa K. Farabi. Kanaat Kitabevi, 240 s.
- Farabi. 1933. 'El-Mutafarik...' [Al-Mutafarik ...]. Haz, Ülken H.3; Bursa K. Farabi. Kanaat Kitabevi, 240 s.
- Farabi. 1933. 'Fusus-al Hikam' [Fusus-al My Story]. Tahsil-us-Sa'ada, 4; Dau'a'ı Kalbiyya, 240 s.
- Hazini. 1995. 'Cevahir-ül Ebrar min Amvac-il Bihar' [Cevahir-ul Ebrar min Amvac-il Bihar]. Haz, C. Okuyucu. Kayseri, 208 s.
- Hoca Ahmet Yesevi. 1993. 'Divani Hikmet' [Divani Wisdom]. Haz, H. Bice. Ankara, TDVY (T.D.V.Yay.), 238 s.
- Kur'an., İsra/70.
- Olguner, F. 1999. 'Farabi' [Farabi]. İstanbul, Ötüken Yayınları, 175 s.
- Şehsivaroğlu, B. 1950. 'Farabi'. İstanbul, İ.Ü. Yay, 185 s.
- Boyer, T. 1960. 'İslamda Felsefe Tarihi' [History of Philosophy in Islam], Çev, Yaşar Kutluay, Ankara, s. 77.

Uludağ, S. 1994. 'İslam Düşüncesinin Yapısı' [The Structure of Islamic Thought], Dergah Yay, İstanbul, s. 224.

Ülken, H. 1950. 'Farabi Tetkikleri' [Farabi Studies]. İstanbul, Burhaneddin Erenler Matbaası, İ. Ü.E.F.Yay, 354 s.

Иасауи. 2000. 'Көңілдің айнасы (Мират ал кулуб)'. Әзірлеген Досай Кенжетай. Анкара, Билиг баспасы, 114 б.

Ülken, H. 1933. 'Türk Tefekkürü Tarihi' [History of Turkish Meditation], İstanbul, Cilt, s. 185.

Bayraktar, M. 1997. 'İslam Felsefesine Giriş' [Introduction to Islamic Philosophy]. Ankara, TDV Yay, 313 s.

### **Transliteration**

Iasaýı. 2000. 'Kóńildiń aınasy (Mırat al qýlýb)' [Mirror of Mood (Mirat al Kulub)]. Ázirlegen Dosai Kenjetaı. Ankara, Bılıg baspasy, 114 b.

**Кенжетай Д.Т.**

**Антропологические концепции в учениях Ясави и аль-Фараби**

В статье рассматривается проблема человека в философии Ясави и аль-Фараби. Согласно авторскому взгляду, аль-Фараби рассматривает данную проблему как философ, а Ясави – как мыслитель, рассматривающий ее сквозь призму мудрости. На основе сравнительного анализа антропологических концепций Ясави и аль-Фараби раскрывается общее и особенное в их позициях, показывается, что их концепции формировались на основе синтеза исламского и традиционного тюркского мировоззрений. В статье также обосновывается значимость учения о человеке Ясави и аль-Фараби для современного казахстанского общества, формирования нового теоретического и практического мышления, духовного возрождению нации и сохранению его культурного кода.