

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

**ӘЛ-ФАРАБИ ӘЛЕМІ  
ЖӘНЕ  
ТӘУЕЛСІЗДІК  
ФИЛОСОФИЯСЫ**

Алматы  
«Қазақ университеті»  
2021

ӘОЖ 1/14(075)

КБЖ 87я73

Ф 23

Баспаға әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті  
философия және саясаттану факультетінің  
Ғылыми кеңесі және Редакциялық-баспа кеңесі шешімімен  
(№ хаттама );

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ жанындағы Республикалық оқу-әдістемелік кеңесінің  
оқу-әдістемелік бірлестігімен білім беру ұйымдарында пайдалануға ұсынылады  
(№ хаттама )

**Пікір жазғандар:**

философия ғылымдарының докторы, профессор **Д. Раев**  
философия ғылымдарының докторы, профессор **Т. Ғабитов**  
философия ғылымдарының докторы, профессор **Ғ. Құрманғалиева**

Жалпы редакциясын басқарған филология ғылымдарының докторы,  
профессор **Жансейіт Түймебаев**

**Авторлар ұжымы:**

Философия ғылымдарының докторы, профессор Жақыпбек Алтаев, фило-  
софия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор Бекжан  
Мейірбаев, философия ғылымдарының кандидаты Әсет Құранбек, тарих  
ғылымдарының кандидаты, профессор Гүлнәр Мұқанова, гуманитарлық ғы-  
лымдар магистрі, PhD докторант Жұлдыз Иманбаева.

Әл-Фараби әлемі және тәуелсіздік философиясы: монография /  
Алтаев Ж., Мейірбаев Б., Құранбек Ә., Мұқанова Г., Иманбаева Ж.;  
жалпы ред. басқ. Түймебаев Ж. – Алматы: Қазақ университеті, 2021.  
– 594 б.

**ISBN**

Қазақстан Республикасы тәуелсіздігінің 30 жылдығына арналып жазылған моног-  
рафияда «Екінші Ұстаз» атанған, әлемдік мәдениет пен өркениеттің дамуына елеу-  
лі үлес қосқан мұсылман Ренессансы дәуірінің ұлы ғалымы философ Әбу Насыр  
әл-Фарабидің шығармашылық әлемі қарастырылады. Энциклопедист ғалым ре-  
тінде ол философия, этика, логика, музыка теориясы, математика, дін теориясы,  
мемлекет және құқық теориясы сияқты ғылым салаларын өз ойларымен жетілдірді.  
Кітапта әл-Фарабидің шығармашылығын зерттеген отандық және шетелдік ғалым-  
дардың еңбектеріне шолу жасалынды, сонымен қатар әл-Фараби философиясының  
ерекшеліктері мен оның антика дәуірінің, сондай-ақ қазіргі заманғы ойшылдардың  
көзқарастарынан айырмашылығы көрсетіледі.

Сондай-ақ орта ғасыр мұсылмандық Ренессансы өркениетінің ірі тұлғалары  
Әл-Кинди, Әл-Фараби, Ибн-Сина, әл-Ғазали, Ибн Рушд және т.б. сынды ұлы ғұлама-  
лардың философиялық ойлары талданып жазылған.

Монография әл-Фарабидің философиялық әлеміне және шығармашылық мұ-  
расына қызығушылық танытатын жалпы оқырман қауымға ұсынылады.

ISBN

© Авторлар ұжымы, 2021

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2021

**ҚАЗАҚСТАН**  
ТӘУЕЛСІЗДІГІНЕ

**30** ЖЫЛ

*Қазақстан Республикасы  
Тәуелсіздігінің 30 жылдығына  
арналады*



# МАЗМҰНЫ

Ж. Түймебаев. АЛҒЫ СӨЗ .....	7
1. ӘЛ-ФАРАБИ ТҮРКІ ӨРКЕНИЕТІНДЕ	
1.1 Әл-Фараби және оның заманы (А.Х. Қасымжанов) .....	14
1.2 Түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлесі .....	31
1.3 Мың жылдық бастау. Ұлттық ой сананың қайдан және неден басталуы керектігі туралы.....	40
1.4 Ортағасырлық Орталық Азия мәдениетінің өркендеуі.....	49
1.5 Түркі дүниетанымындағы саяси-әлеуметтік мұраттар және әл-Фараби .....	54
2. ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ ЖӘНЕ ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫ	
2.1 Ислам философиясының мәдени-рухани бастаулары.....	72
2.2 Әл-Фараби ислам философиясының негізін қалаушы .....	78
2.3 Әл-Фараби мұрасындағы Шығыс пен Батыс сұхбаты.....	94
2.4 Әл-Фарабидің ғылыми-философиялық ілімі .....	101
2.5 Әбу Насыр әл-Фараби «Музыканың Үлкен кітабы» .....	107
2.6 Фарабидің музыка мен мәдениеттанудағы бірегей жаңалығы.....	111
2.7 Фарабитанудың көпшілікке беймәлім беттері.....	119
3. ӘЛ-ФАРАБИ АНТИК ФИЛОСОФИЯ ДӘСТҮРІ КОНТЕКСТІНДЕ	
3.1 Әл-Фараби және антик мәдениеті .....	130
3.2 Метафизикалық идеялар .....	144
3.3 Философиялық жүйесі.....	159
3.4 Ғылымдар жіктелімі .....	163
3.5 Логика ғылымы.....	167
3.6 Әл-Фараби іліміндегі дін мен философияның ара-қатынасы .....	172
3.7 Қайырымды қала, ізгілік және бақыт туралы ілім.....	179
3.8 Әл-Фарабидің саяси және әлеуметтік көзқарасы.....	197

4. ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ МҰСЫЛМАН РЕНЕССАНСЫ ӨРКЕНИЕТІНІҢ ІРІ ТҰЛҒАЛАРЫ	
4.1 Бағдат перипатетикалық мектебі.....	206
4.2 Әл-Кинди – араб-ислам философиясының бастауы.....	213
4.3 Ибн-Сина – классикалық ислам философиясының өрлеуі.....	232
4.4 Әл-Ғазали ерте ислам сопылық ілімінің негізін қалаушы.....	247
4.5 Ибн Таймияның әлеуметтік-философиялық және теологиялық ілімдері.....	274
4.6 Ибн-Рушд рационализмі.....	299
4.7 Ибн әл-Араби – сопылардың ұлы философы.....	324
4.8 Ибн Халдунның тарих философиясы.....	357
5. ӘЛ-ФАРАБИДІҢ БАТЫС ӨРКЕНИЕТІНЕ ЫҚПАЛЫ	
5.1 Әл-Фарабидің теологиялық идеяларының ортағасырлық христиан схоластикалық ойына ықпалы.....	392
5.2 «Фарабидің логикалық мектебі» өкілдерінің батыстық логикалық мектептердің өркендеуіндегі орны.....	401
5.3 Әл-Фараби трактаттарының батыстық ғылыми дәстүрдің қалыптасуы мен дамуына ықпалы.....	412
6. ӘЛ-ФАРАБИ ІЛІМІН ЖАЛҒАСТЫРУШЫ ТҮРКІ-ҚАЗАҚ ОЙШЫЛДАРЫ	
6.1 Жүсіп Баласағұни.....	422
6.2 Махмұт Қашқари.....	431
6.3 Ахмет Йасауи.....	440
6.4 Абай.....	461
6.5 Шәкәрім.....	482
7. ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНДА	
7.1 Әл-Фараби – қазақ философиясының бастау бұлағы.....	500
7.2 Қазақстандағы фарабитанудың қалыптасуы.....	506
7.3 Әл-Фараби мұрасының қазақ даласына қайта оралуы.....	529
7.4 Әл-Фараби мұрасы рухани сабақтастық.....	538
7.5 Әл-Фараби және дәстүрлі қазақ мәдениетінің құндылықтары.....	554
7.6 Әл-Фараби және Алаш. Тәуелсіздік философиясы.....	565
7.7 Қазақтың ғылым ордасындағы әл-Фараби орталығының өткені мен бүгіні және болашағы.....	586
ҚОРЫТЫНДЫ.....	592



## АЛҒЫ СӨЗ

Қазақстан Республикасының Тұңғыш Президенті Елбасы Нұрсұлтан Әбішұлы Назарбаев: «Егемендік дегеніміз – жалаң ұран мен жалынды сөз емес, Біз үшін маңыздысы – әр азаматтың Тәуелсіздік игілігін сезіне алуы. Оның басты көрінісі – елдегі бейбіт өмір, қоғамдағы тұрақтылық пен тыныштық. Сондай-ақ халықтың тұрмыс сапасының жақсаруы және жастардың болашаққа нық сеніммен қарауы», – деп, алдағы уақытта да барлық бастаманың осы бағытта жалғасатынын атап өтті.

Әр азамат Тәуелсіздік игілігін сезінуі үшін біздің мемлекетіміз үш онжылдық белесте егемендіктің әр сәтін қалт жібермей, әр қадамын мұқият ойластырып әрекет етті. Елбасының көреген саясатымен әр жылға, әр мақсатқа жоспарлар құрылып, даму бағдарламалары жасалды. Көздеген меженің барлығы уақытынан бұрын ескеріліп, аз ғана уақыт ішінде Қазақстан әлемдегі орнықты, беделді мемлекетке айналды.

Бүгінгі таңда ел билігін қолына алған Қасым-Жомарт Кемелұлы стратегиялық жобалар мен жүйелі реформаларды жаңа саяси бағытта лайықты жалғастырып келеді. Демек, біздің елдегі табыс пен жетістік кілті – Елбасының келешекті

көре білген кемеңгерлігінен және Мемлекет басшысы жүргізіп отырған сабақтастықтың беріктігінен деп тұжырымдауға болады.

Президент: «Тәуелсіз ел болу оны жариялаумен немесе мемлекеттің іргетасын қалаумен шектелмейді. Тәуелсіздік үшін нағыз күрес күнделікті еңбекпен, үздіксіз әрі дәйекті елдік саясатпен мәңгі жалғасады. Біз қуатты тәуелсіз мемлекетімізбен ғана ұлт ретінде жер бетінде сақталамыз. Осы айнымас ақиқатты берік ұстануымыз қажет. «Тәуелсіздік бәрінен қымбат!» деген бір ауыз сөз мәңгі ұранымыз болуға тиіс», – деген еді.

Осы орайда Әбу Насыр әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті Тәуелсіздігіміздің 30 жылдық мерейтойын атап өтуге ерекше құлшыныспен айтулы ғылыми, ұйымдастырушылық табыстармен келгені анық. Қазақ елінің саяси, рухани экономикалық жетістіктері, ұлттық білім беру жүйесінің дамуымен, жастарды рухани және отансүйгіштік рухта тәрбиелеуімен ерекшеленеді.

Құрметті оқырман, Сіздердің қолдарыңызға ұсынылып отырған университет ғалымдары жазған «Әл-Фараби әлемі және тәуелсіздік философиясы» атты ұжымдық монографиясы қалың оқырманға жол тартып отыр. Тәуелсіздігіміздің мерейтойына арналған бұл кітап – ұлттық мәдениетіміз бен руханиятымыздың бастау бұлағы болған ұлы бабамыздың мұраларына ғылыми-теориялық зерттеу болып табылады.

Төл құндылықтарымызды түсіну, насихаттау, зерттеу – бұл табиғи қажеттілік, себебі әл-Фараби әлемін түсіну, тарихты ұғыну тек өзіндік қалыптасу және даму үрдісімен біртұтас болғанда ғана мүмкін болмақ. Әлемдік рухани мәдениетке қосылған түркілік, нақты айтқанда, қазақ халқының мұрасы баға жетпес орасан зор және жан-жақты ғылыми-тәрбиелік талдауды талап етеді. Осы мақсаттарды орындау барысында әл-Фарабидің әлеміне, ғылыми және әлеуметтік-саяси шығармашылығына бетбұрыс жасау үлкен мәнге ие.

Әбу Насыр Мұхаммед ибн Ұзлағ ибн Тархан әл-Фараби ат-Түркі – ұлы ғұлама, энциклопедист, түркі ислам философиясының жарық жұлдызы, әлем философиясының заңғар тұлғаларының бірі. Өзінің асқан білімділігі мен ғұлама ғалымдығының арқасында әлемге танымал болған жерлесіміз Әбу Насыр әл-Фарабиді әлем ғалымдары мойындап, Аристотельден кейінгі Шығыстан шыққан Екінші ұстаз деп мойындағалы қанша замандар өтті. Әл-Фарабидің шығармашылық мұрасы өте мол. Ұлы ғұлама ойшыл екі жүзге жуық философия, жаратылыстану саласы бойынша ғылыми трактаттарды жазып кейінгі ұрпақтарға орасан зор рухани азық қалдырды.

Әбу Насыр әл-Фарабидің есімі Қазақ Ұлттық университетіне 1991 жылы берілді. 1993 жылы университетімізде әл-Фараби ғылыми зерттеу орталығы құрылды. Осы уақыт аралығында әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті Қазақ елінің білім беру жүйесіндегі көш-



басшылық орнын дамытумен бірге, халықаралық деңгейдегі ауқымды істер мен жобаларды жүзеге асыруда. Соңғы жылдары біздің университетіміз Еліміздің Тәуелсіздігіне 30 жыл толуы қарсаңында әлемнің жетекші университеттері рейтингінде өзінің лайықты орнын алып, үздіксіз даму үдерісінде келеді.

Қазіргі заманғы университеттердің ең басты мақсаты – әлемнің азаматтарын тәрбиелеу. Осы маңызды миссияны ұғына отырып, қазақ білімі мен ғылымының қара шаңырағы Қазақ ұлттық университеті Президент тапсырмаларын кезең-кезеңмен жүзеге асыруға әзір.

Мәселен, 100 мың жоғары білікті IT-маманын даярлау үшін ақпараттық технологиялар факультетінде жаңа оқу бағдарламалары қарастырылып, студенттер саны жыл сайын көбейтіледі.

Сондай-ақ барлық халықтар басынан кешіріп жатқан пандемия індетке қарсы университетімізде денсаулық сақтау жүйесінің тиімділігін арттыру, індетке қарсы күрес шараларын күшейту, медицина өнімдерін зертханалық және техникалық сынақтан өткізетін орталық құру, еліміздің биологиялық қауіпсіздігін болжаумен айналысатын ұлттық жүйе жасақтау мәселесі де күн тәртібіне қойылды.

Осыған сәйкес әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінде барлық факультеттер кафедралары бірлесе отырып жаңа ғылыми өзірлемелер дайындап, іргелі зерттеулер жүргізіп, білікті мамандардың тәжірибесін жетілдіруге басты назар аудармақ. Бұл, сөзсіз, бірінші кезекте ғылыми ізденістердің нәтижелі болуына үлкен септігін тигізері анық.

Шығыс мәдениетінде рухани ұстазға, рухани тамырларға, рухани құндылықтар мен дәстүрлерге деген ізгі қатынас қалыптасқан. Сондықтан да әл-Фараби мирасы мен заманауи Қазақстанның рухани мәдениетін, мәдени мирастарымыздың «тетіктерін» теориялық және мәдени байланыстар негізінде зерделеудің маңызы зор. Соған орай ұсынылып отырған бұл монографияда әл-Фарабидің түркі өркениетінде алатын орны, және оның заманы, түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлесі, Түркі дүниетанымдағы саяси-әлеуметтік мұраттар және әл-Фараби ортағасырлық Орталық Азия мәдениетінің өркендеуі кеңінен сөз болады.

Ұлы жерлесіміздің ғылыми мұрасына деген үлкен қызығушылық өзінің өмір сүрген уақытында да, кейін де бүкіл әлемде және Тәуелсіз Қазақстанда толассыз артып келеді. Әл-Фарабидің өзінен кейінгі мәдениетке, Шығыс және Батыс, Орталық Азия халықтары, соның ішінде дүйім түркі жұрты мен қазақ халқының мәдениетінің дамуына ықпалы ұзақ және жан-жақты болды. Тарихи деректер әл-Фарабидің қазақ халқының құрамына енген түркі тайпасының дәулетті ортасынан шыққандығын негіздейді. Әл-Фарабидің туған жері – Отырар қаласы, онда қалыптасқан өркениет ортағасырлардағы аса ірі мәдениет пен ғылым орталығы болды.

Кітапта мұсылман философиясының мәдени-рухани бастаулары, әл-Фараби ислам философиясының негізін қалаушы ретінде, оның мұрасындағы Шығыс пен Батыс сұхбаты, ғылыми философиялық ілімдері, сондай-ақ әл-Фараби іліміндегі дін мен философияның арақатынасы туралы өзекті мәселелер ғылыми-теориялық тұрғыда жоғары деңгейде зерделеніп талқыланады.

Орта ғасыр классикалық ислам философиясының ірі өкілдері Әл-Кинди, Әл-Фараби, Ибн Сина, Әл-Ғазали сынды ұлы ғұламалардың философиялық ойларымен қатар, шығыс перепатетизміндегі рационализм ерекшелігі, олардың өмірі мен шығармашылығы, ислам мәдениетінің әлемдік өркениетке қосқан үлесі, классикалық ислам философиясы тағдыры, оның Шығыс пен Батыс философиясына ықпалы философиялық тұрғыдан талданып жазылған.

Ғылыми жұмысты жазу барысында авторлар отандық ғалымдардың еңбектерімен қатар, шетелдік ғалымдардың, атап айтар болсақ, араб, ағылшын, түрік тілінде жарық көрген еңбектерді кеңінен қолданған.

Әл-Фарабидің ғылыми философиялық жүйесі – жаратылыстану, философия, этика, саясат мәселелерін түгел қамтыған үйлесімді жүйе. «Екінші Ұстаздың» адамзат қоғамының пайда болуы, мемлекеттік құрылым, әлеуметтік болмыстың түрлі формалары, ақыл-ой мен этикалық мінез-құлық нормалары туралы ойлары өзі өмір сүрген дәуірдің мәнін айқындайды. Түркі тілдерінде жазылған Жүсіп Баласағұн, Ахмет Йасауи, Махмұд Қашқари шығармаларында ұлы түркі ойшылының рационалистік және гуманистік идеялары анық көрініс тапқан.

Әбу Насыр әл-Фараби шығармашылығы негізінде қалыптасқан рухани және мәдени кеңістік идеялары ұстаздың ілімін жалғастырушы түркі-қазақ ойшылдарында, қазақ даласының ұлы ойшылдары – Абай мен Шәкәрім ойларында, тәуелсіздігіміздің алғашқы жаршылары Алаш зиялыларының философиялық, саяси-әлеуметтік көзқарастарында үндестік тапты.

Қазіргі таңда еуропалық бұқаралық санада ислам өркениеті Еуропалық мәдениетіне қарама-қайшы деген пікірлер де белең алып тұр. Бұл орайда мұсылман әлемнің ірі тұлғаларының Еуропа ғылымы мен өркениетіне қаншалықты ықпал еткенін осындай нақты дәлелдермен қашанда еске салып отырғанымыз маңызды. Мәселен, әл-Фараби, Ибн Сина, Әл-Ғазали, Ибн Рушдтардың ілімін жалғастырушы еуропалық мұсылман ойшылдығына жақын ойшылдар – Спиноза, Жильсон, Маритен, Хартман сияқты философтарды айтсақ та жеткілікті. Бізше, мұндай деректер – жоғарыда айтып өткеніміздей, Батыс пен Шығыс өркениетінің рухани сұхбаттасуының дәлелі.

Монографияда баяндалғандардың барлығы авторлардың тақырыпқа сай қарастырылған өзіндік ой-пікірлері болып табылады және

адами ықпалы, яғни сана мен субъективтік негіздері баршылық. Әл-Фараби әлемі және тәуелсіздік философиясы туралы мәселелер оқырман қауымның қызығушылықтарын тудырып, оны жан-жақты зерттеуге талпындырады деп ойлаймыз.

Аталмыш монографияның мақсаты да – әл-Фарабидің Антика мәдени дәстүрін игеру метафизика мен дін философиясынан бастап қайырымды қала туралы тұжырымдамасына дейінгі ілімдерінің маңызды тарауларын талдау, оның әлеуметтік-саяси идеяларын ашу және әл-Фараби мұрасының Шығыс пен Батыстың ортағасырлық философиялық ойының дамуына тигізген ықпалын, сондай-ақ оның қазақ философиясымен тығыз байланысын, тәуелсіздік философиямыздың бастау бұлағы болғандығын көрсету.

Біз ойшыл мұраларының қазақ халқының дүниетанымы мен мәдениеті үшін маңызы күн өткен сайын артып келе жатқанына көзімізді жеткізіп отырмыз. Шынында, әл-Фараби мұралары өз дәуірінен озып, қазіргі адамзат баласының игілігі үшін қызмет етуде.

**Жансейіт ТҮЙМЕБАЕВ,**  
*филология ғылымдарының докторы, профессор*  
*Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университетінің*  
*Басқарма төрағасы-ректор*



БАҲА  
ЛАҲ



# ӘЛ-ФАРАБИ ТҮРКІ ӨРКЕНИЕТІНДЕ

---

## 1 ТАРАУ

- 
- 1.1 Әл-Фараби және оның заманы (А.Х. Қасымжанов)
  - 1.2 Түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлесі
  - 1.3 Мың жылдық бастау. Ұлттық ой сананың қайдан және неден басталуы керектігі туралы
  - 1.4 Ортағасырлық Орталық Азия мәдениетінің өркендеуі
  - 1.5 Түркі дүниетанымындағы саяси-әлеуметтік мұраттар және әл-Фараби
  - 1.6 Ұлы арманның тәуелсіздік философиясы

## 1.1 ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ОНЫҢ ЗАМАНЫ (А.Х. Қасымжанов)

Әбу-Насырдың өмірбаянын қалыптаудағы біз ескеруге тиіс басты нәрсе – оның біріне-бірі ықпал етіп жатқан түрлі мәдени дәстүрдің қайнаған ортасында өмір сүруі.

Әл-Фараби 870 жылы Фараб өңірінде, Арыс өзенінің Сырдарияға құйған тұсында дүниеге келген (бұл қазіргі Қазақстанның Оңтүстік Қазақстан облысындағы Шәуілдір ауданына сәйкес келеді). Түріктердің ақсүйек әулетінен шыққан, толық аты-жөніндегі «тархан» деген сөз осыны куәландырады: Әбу Насыр Мұхаммад Ибн-Мұхаммад Ибн-Тархан Ибн-Ұзлағ әл-Фараби ат-Түрки.

Мәдениет тарихшылары әл-Фараби шыққан аймақтың кейбір ерекшеліктерін айқындаған. Мәдени және этникалық қарым-қатынаста ол өңір Орта Азияның егіншілік мәдениеті мен Орталық Қазақстан даласының көшпелі мал шаруашылығы мәдениетінің түйіскен жері еді, міне, сол жерде түрлі діни нанымдағы (шаманизм, зороастризм, несториан, манихей, буддизм) мәдениеті мен дәстүрі түрлі деңгейдегі елдер мен тайпалар (қыпшақ, қаңлы, оғыз, қарлұқ, соғды, шігіл, яғма) мекендеді. Ол заманда түріктің өз жазуы бар еді. Араб шапқыншылығына дейін Сырдарияның орталығы Тарбанд қаласы болған (немесе Отырар қаласы, кейінірек Фараб болып өзгертілді) мәдени оазисі қалыптаса бастаған. VIII ғасырда Оңтүстік Қазақстан халифаттың құрамына кіреді, ислам діні тарап, медреселар ашыла бастайды. Этникалық сана-сезімнің өсуі және бағынған халықтардың тәуелсіздікке қадам басқан қозғалысы орталықтан шылбыр үзген күштердің халиф пен оның жақтастарының өкіметін әлсіретеді. Араб тайпаларының әскері деген бұрынғы мағына жоғалып, оның орнын түрік тектес атты гвардия басады.

Әбу Насыр Фараб аймағында, балалық шағы өткен Уәсіж (Оқсыз) қалашығында, осындай атты гвардияшылардың бірінің шаңырағында дүниеге келген. Есейе келе, терең білім іздеп туған жерінен кетеді. Бір мәлімет бойынша, ол уыздай жас кезінде, енді бір мәліметте шамамен қырық жасында кеткен. Әл-Фараби ілімі мол, парасаты бай қалаларға барады. Ол Бағдат, Харран, Қайыр, Шам, Алеппо шаһарларында, араб халифатының басқа да қалаларында болған. Мол білім алып, көп нәрсені бастан кешіріп, парасат иесі атанады.

Әл-Фарабидің өмірінің көбі араб халифатында өтіп, шығармаларының барлығы дерлігі осында жазылған. Араб халифатының алғашқы кезеңдерінде ислам пайда болып, қалыптасып, Сирия, Палестина, Ирак, Иран, Мысыр жаулап алынғаны мәлім. Араб халифатының қалыптасуы халифтердің екі әулетімен тығыз байланысты. Омейя әулеті (661–750) араб империясының саяси және экономикалық өмірін қалыптастырды. Аббас әулеті (750–1262) кезінде экономика мен мәдениет одан әрі дамыды. Аббас халифатының астанасы Бағдат болды. Бұл қала мәдени өмірдің үлкен орталығы еді, халифатта кеңінен тараған рухани ағымдардың барлығы осы жерде дүниеге келген. Бағдаттың ірі мешіттерінің бәрінде кітапхана болды. Кітапты сақтау ғана емес, студенттерді оқыту, ғалымдардың тұрмысын қамтамасыз ету мәселесі шешіліп отырған. Бірін-бірі байытқан, түрлі мәдени дәстүрдің дәл осы Бағдатта тоғысуы пұтқа табынушылық, иудаизм, христиандық (христиан несториан және монофизиттер арқылы), ислам нанымдарында ерекше байқалды. Түрлі халықтың мәдениеті ақыл-ой қақтығысына, ақыл-ой үндесуіне, жергілікті-этникалық тар шеңберден шығып кетуіне идеологиялық негіз қалады. Әл-Фарабидің ұжымдық қала туралы айтқаны да дәл осы Бағдатқа қатысты еді. Бұл шаһар – «қараңғы қалалардың ішіндегі ең ғажайып, әрі бақытты қала, өзінің сырт келбеті түрлі-түсті, әсем көрпеге ұқсайды, осы көркімен кез келгенді баурап алады, өйткені бұл жерге келген қаймана жұрт көңілінің қалағанын таба алады. Сол себепті халық [осы қалаға] ағылып келіп, тұрақтап қалады. Шаһар күннен-күнге кеңейіп барады. Мұнда тегі әртүрлі адам баласы дүниеге келеді, түрлі неке, түрлі жыныстық қатынас болып жатады, атасы жат, түрлі бала туып, қилы тәрбие алып жатады. Бұл қала біріне-бірі ұқсамайтын махалладан, бірақ біріне-бірі кірігіп кеткен, түрлі бөліктен тұрады, содан болар, бөтен адам мен жергілікті халықты бірінен-бірін айыра алмайсың, содан болар, күллі пиғыл, күллі қимыл осы шәрде тоғысқан. Сондықтан уақыт өте келе ең лайықты деген [адамдар] осында өсіп-жетуі әбден мүмкін. Данышпандар, шешендер, ақындар шығуы мүмкін» (1, 158).

Бірақ ұжымдық қаланың қайырлы қалпы байқалған сияқты болғанымен әл-Фараби оны қайырымды қалаға емес, «қараңғы» қаланың қатарына жатқызады, өйткені басқа жерге қарағанда ізгілік пен

зұлымдықтың астасуы ол шаһарда қатты байқалады. Ғалымдар мен философтардың өмірбаяны жазылған орта ғасыр дәуірі авторларының мына шығармаларында әл-Фарабидің де өмірбаяны кездеседі: Ибн-Аби-Усайбидің (1269 жылы өлген) «Дәрігерлер санаты туралы мәліметтер көзі» еңбегінде, әл-Кифтидің (1248 жылы өлген) «Ғалымдар мен данышпандар туралы хабарлар» еңбегінде, Ибн-Халликанның (1242 жылы өлген) «Атақты адамдардың қайтыс болған күндері және өз заманының ұлдары туралы мәліметтер» еңбегінде.

Біз әл-Фарабидің Ибн-Халликан жазған қысқаша өмірбаянын (2, 113-117) баяндаймыз.

Әл-Фарабидің Бағдатқа келгенге дейін түрік тілінде, өзге де тілде сөйлегені белгілі, бірақ араб тілін білмеген. Оның тіл үйренуге мол уақыт бөлгенін және бұл тарапта керемет нәтижеге қол жеткізгенін атап айту керек: өмірінің соңында ол жетпістен астам тіл біліпті. Бағдатта тұрып, әл-Фараби араб тілін қысқа мерзімде толық үйреніп, түрлі ғылыммен, ең әуелі логикамен айналыса бастайды. Ол кезде Бағдаттағы ең танымал ойшыл, философ-тәлімгер Әбу-Бишр Матта бен-Йунис болды, Бағдатта ғана емес, араб халифатының барлық мәдени орталықтарында Аристотельдің логикалық еңбектерінің ірі комментаторы ретінде атақты болатын. Оның шәкірттерінің қатарын Әл-Фараби толықтырады, ол Әбу-Бишр Маттаның айтуы бойынша, Аристотельдің логикалық еңбектеріне түсініктеме жазады. Әл-Фараби замандастарының куәландыруынша, Бағдат мұғалімінің әл-Фарабиге жасаған ықпалы өте зор болған секілді, өйткені Әбу-Бишр Стагириттің логикалық мұрасына анық стильмен, мәдени нәзік түсінік бере алатын қабілетке ие болатын: ол тереңдікті қарапайым мазмұндаумен шебер ұштастыра отырып, аса күрделі құрылымдардан сәтті шығып кететін. Әбу-Бишр Матта стилінің осынау қасиетін оның лайықты шәкірті толығымен бойына сіңіреді.

Бағдаттағы өмірі кезінде әл-Фараби ислам әлемінде танымал болған ойшыл-христиан Йуханна бен-Хайланның логикасының кейбір ерекше тәсілдерін үйрену үшін Харран қаласына сапарлап барады. Бағдатқа оралғаннан кейін Әл-Фараби Аристотель мұрасын зерттеуге толық кіріседі, ол ұлы грек ойшылы қалдырып кеткен идеяларды, міндеттер мен проблемаларды жеңіл қабылдап, шешуге ұмтылады. Аристотельдің «Жан туралы» трактаты көшірмесіне Әл-Фарабидің жазған бір сөйлемінің өзі Аристотель мұрасын игерудегі араб тілді ойшылдардың еңбекқорлығын аңғартады: «Бұл трактатты мен екі жүз рет оқыдым» деп жазыпты. Мәселе, сірә, араб тілді ойшылдардың ежелгі дәуір мұрасын зерделеуде көрсеткен төзімділігінде ғана емес («Оның асқазаны, тегі, темірдей болған болуы керек» деп мысқылдайтыны бар Гегельдің (3, 105), нақты білімді, нақты мәтінді есте сақтауды керек ететін антикалық авторлардың барлық еңбегіне



сол заманда егжей-тегжейлі түсініктеме бере алатын философиялық шығармашылықтың ерекшелігінде болса керек. Бұл лепесте бір ғана дерек көзіне неше мәрте, қайта-қайта оралып отыруға үндеу бар екені анық, сол заман философиясын оқудың маңызды принциптерінің бірі де осында жатқан сияқты.

Әл-Фарабидің жан-жақты ғылыми ізденістерінің нәтижесі «Ғылым классификациясы туралы» трактаты болып саналады, онда әрқайсысының зерттеу пәні анықталып, сол заманның ғылымы тәртіппен жіктеліп көрсетіледі. Замандастардың айтуынша, «бұрын ешкім дәл осындай еңбек жазған жоқ, ешкімнің ондай жоспары болмаса да керек, сондықтан бұл еңбек – ғылымды зерттеген жанға таптырмас дүние» (4, 115).

Әл-Фараби Бағдатта білімін толықтырады, көрнекті ғалымдармен жақын араласады және өзінің ойының, эрудициясының, мінезінің күшті сипатының арқасында олардың ортасынан ойып орын алады. Бірақ догмаға сүйенген теологтардың арасында әл-Фарабидің ойлау жүйесін жақтырмаушылар күн өткен сайын көбейе береді. Ал ол ойлау жүйесі танымның рационалистік жолдарын ашуға және адамға керек бақытты о дүниеден емес, бұ дүниеден – жер бетінен іздеуге құрылған еді. Ақыр соңында Әл-Фараби Бағдаттан кетуге мәжбүр болады.

Ол Шам қаласына барады, бірақ оған аялдамай, Мысырға бет түзейді. Өзінің «Азаматтық саясат» атты кітабын Бағдатта бастап, Қайырмада (Мысыр) аяқтағанын осы еңбегінде атап көрсетеді. Ұзаққа созылған сапардан кейін Әл-Фараби Шам қаласына қайтып оралады, онда оқшау өмір сүріп, өмірінің соңына дейін тұрақтап қалады. Сол кезде Шам қаласын билеген Сайф-ад-Даул бен Хамданидің қамқор болғанына қарамастан, ол сарай өмірінен қашқақтап, өміршінің алдына сирек барады. Ойшыл ұзақты күн хауыздың жағасында, көлеңкелі бақта отырып, кітаптар жазады, шәкірттерімен әңгімелеседі. Өзінің шығармаларын жеке-жеке параққа жазған екен (сондықтан кейбір жазбалары сол бір парақ – бір ғана тарау күйінде қалыптасыпты, кейбіреуі тек фрагмент күйінде сақталыпты, көпшілігі аяқталмаған). Әл-Фараби біртоға, қанағатшыл кісі болған. Оның өмірлік қажеттілігі күн сайын Сайф-ад-Даулдың қазынасынан түсетін төрт дирхеммен ғана шектеліпті. Сексен жасында дүниеден өтіп, Шам қаласы дуалының сыртына, Кіші қақпаның түбіне жерленеді. Өміршінің өзі арнайы төрт папирусқа түскен дұғаны оқыпты деген сөз бар.

Айтылған өмірбаян әл-Фараби өмірі туралы толық мағлұмат бермесе де, оның шынайы ойшылға тән сипатын аңдаймыз: өзінің бағасын білуі, риясыз ниеті, ғылымға деген сүйіспеншілігі. Әл-Фарабидің тұлғасының биіктігі оның білімді тәжірибеде жүзеге асыруға ұмтылуында. Осыған орай өзі былай дейді: «Тіршілікте ізгілікті болмай, оның (философтың – А. К.) ақыл-парасаты биік болуы мүмкін емес» (1, 341).

Түрлі мәдени дәстүрді бойына сіңірген Әл-Фараби мұрасы еуроцентризм мен азицентризмнің дәрменсіздігін көрсетеді, өйткені түрлі мәдениеттің өзара дамуы барысында ұқсастық қана емес, сіңіру, ықпал ету, сабақтастық, күрес және т.с.с. құбылыстың бәрі болады. Мәдени байланыс көпжақты ғана емес, сонымен бірге бірін-бірі ынталандыратын, бірін-бірі байытатын маңызды дүние болды. Еуроцентрлік әдебиет Шығыс перипатетизмі туралы және нақты әл-Фараби туралы жазса, онда оның Аристотельді қаншалықты «игергенін» (дұрыс па, терең бе, қате ме, бетін ғана қалқып алған ба және т.с.с.) және ол тәпсірлеген Аристотельдің еуропалық философиялық ойдың дамуына қаншалықты әсер етуі мүмкін (немесе мүмкін емес) екені туралы ғана сөз болады. Антикалық мәдениет Вавилонның, Мысырдың, Үндістанның ежелгі және сол заманғы мәдениетінің әсерін бастан кешкен, бұл Э. Ренанның, В. Виндельбандтың, К. Форлендердің, К. Ясперстің пікірлерінен алынып тасталады. Евроцентрлік әдебиеттер ежелгі мұраны «жеткізу» процесі тек «тұтастықты сақтау» немесе «бұрмалау және қатқабат» процесі ғана емес, сонымен қатар түрлі мәдениет арасындағы нақты байланыстардың, жаңа құндылықтардың пайда болуының және жаңа тарихи жауапкершіліктің құрамдас бөлігі болғанын ескермейді.

Еуроцентризмнің жуан тамыры Шығыс елдерін отарлап пайдалану объектісіне айналдырған әрі осы пайдалануды ақтауға, бекітуге арналған идеологиялық қондырғыны қалыптастырған терең тарихи жағдайларда жатыр. Ары кеткенде экзотика деп тамашалау үшін Шығыс мәдениетіне биіктен, мейманамен қарау пиғылы Батыс ориенталистерінің басын әлі айналдырып отыр. Шығыс «мистикаға толы» және Шығыста ұтымды айқын және толық ойдың тереңдігі жоқ деп ойлайды. Қазіргі буржуазиялық идеологтар ортағасырлық мистикаға жан бітіріп, өркениеттің негізі ретінде томизмді жариялау үшін ғана «Шығыспен» бетпе-бет келуге ынтызар.

Мәдениеттерді синтездеу процесі кейде жарқылдап, кейде өлмеуісіреп, кейде әлсіреп, кейде күшейіп дегендей, үздіксіз жүріп жатады. Шығыстың мол білімін гректер әуелі Ахемен әулеті билеген заманда көрген. Осы төңіректегі, осы аймақтардағы мәдениеттер синтезінің екінші толқыны Александр Македонскийдің шапқыншылығы мен Үндістан, Иран, Сирия, Армения, Грузия, Орта Азия, Таяу Шығыс мәдени дәстүрлері өзара тығыз байланысқан эллинизм дәуіріне сәйкес келеді. Әл-Фараби заманына жақын үшінші толқын христиандар қоныс аударған кезбен байланысты. Бұлар грек мәдениетін өзге наным-сенімдегі елдерге жеткізеді, әлгі елдер болса, ізгі мұрагер ғана емес, көргенін іліп әкеткен дарынды жұрт екенін танытты. Сасан әулеті билеген парсыларға грек ойының ғаламатын әуелі несториан сириялықтар таныстырған. Бұл ретте логика, философия және медицина туралы грек еңбектерінен тәржіма жасаған Ғүндишапур мектебі зор рөл атқарды.

Өзінің сапарлап келген саяхатшылары арқылы гректер б. з. б. VI ғасырда Шығыс халықтарының мәдениеті жетістігімен танысуға мүмкіндік алды. Бұл туралы ғылым тарихшысы Дж. Сартон былай деп жазады: «Антикалық ғылымды түсінуге екі адасушылық көп кедергі келтірді. Біріншісі Шығыстың ғылымына қатысты. Ғылым Грекиядан басталған деген болжам өзін ақтамайды; грек «кереметі» мыңдаған жыл бойына Мысырда, Месопотамияда, мүмкін, тіпті басқа да аймақтарда, әзірленіп жатты» (5, 9). Александр империясының заманында Шығыстың мәдени дәстүрінің элементтері грек мәдениетіне кіріге түседі. Дж. Сартонның айтуынша, Шығыс пен Батыс қосылады: «Оңтүстік Шығыс Еуропа, Солтүстік Шығыс Африка, Батыс Азия ешқашан бір-бірімен ат құйрығын кесісіп кетпеген» (6, 4).

Философия өзінің дамуында салыстырмалы дербестікке ие болғандықтан, біз шешуші әлеуметтік-экономикалық және таптық негізден басқа, тасада қалып жататын құбылыстарды – дәстүрді, мұраны игеру тәсілін, заманалардың алуан түрлі идеялық тенденцияларын есепке алуға тиіспіз. Әл-Фараби өз шығармаларында грек философтарына, әуелі Аристотельге, содан кейін Платонға кеңінен сілтеме жасайды, халдейлерді, сириялықтарды атап өтеді, заманының көзқарасымен сан түрлі ой бағытын көздеген. Оның айтуынша, данышпан ойға тізгін берген философиялық ілімнің түр-түрі «ертеде Иракты мекендеген халдейлерде болды, содан кейін мысырлықтарда пайда болды, содан соң гректерге ауысты, олардан сириялықтарға, одан кейін арабтарға көшті» (1, 335).

Грек білімінің араб халифатында ұшыраған өзгерістері туралы айта келіп, ағылшынның ғылым тарихшысы Дж. Бернал (7-ні қараңыз) антика дәуіріне қызығушылықтың өзі ақыл-ой қызметінің қарқынды дамуына себептен гөрі салдар болғанын атап өтеді. Антика мұрасының араб халифаты кезеңінде Шығысқа көшуін Дж. Бернал «қайта оралу» деп дәл сипаттайды.

Әрқилы әлеуметтік-экономикалық тәртіп орнатқан, түрлі этнос тіршілік еткен араб халифаты (әл-Фараби халифаттың төрт тарабының бәрінде болған) мәдени дәстүрлердің кірігуіне, қала өмірінің өзіндік орталығы қалыптасуына, сөйтіп, өзінше бір «мұсылман мәдениетінің жалпыға ортақ түрін» (7, 234) жасауға ықпал етті. Бұл ретте арабтардың елеулі мәдени жетістігі бар халықтармен бетпе-бет келгенін ұмытпау керек, ал оларды бағындыра алуының себебі бірқатар жағдайдың, соның ішінде сол кездегі ең ірі екі мемлекеттің – Византия мен Иранның бір-бірімен алысуы салдарынан екеуінің де әлсіреуі, сарқылуы арабтарға оңтайлы келе қалғанын білген жөн.

Еуропада латын тілінің рөлі қандай болса, араб тілі де мәдениеттерді синтездеуде сондай үлкен рөл атқарды. Айшылық алыс жерлердің бәріне бір ғана тілдің енуі, даму деңгейі мен өмір сүруі жағынан

түрлі халықтың бір діни-саяси бірлестікке қосылуы, исламға дейінгі арабтың ескі, бай поэзиясының күнделікті көңіл күйге жаппай әсері, міне, араб жаулап алуының салдары – осы. Араб халифаты мәдениетінің жай-күйін бағалауда оның саяси гүлденуі кезінде (IX ғ. басы) бұл мәдениеттің халифатқа енген барлық халықтың, оның ішінде жаулап алынған елдердің дәстүрлерінің негізінде біріккенін, оның үстіне антикалық мәдени жәдігерлердің тың тыныс бергенін арнайы атап өту керек.

Әл-Фараби өмір сүрген дәуірді зерттеу кезінде исламға дейінгі қандай да бір мәдени дәстүрдің жаңғыруы араб халифаты құрылуымен, әлемдік ислам дінінің пайда болуымен келген әлеуметтік-экономикалық, мәдени және идеологиялық жетістіктерді біздің назарымыздан көлегейлемейі керек. Мысырда, Палестинада, Сирияда, Кавказда, Иранда, Орта Азияда басталған феодализация процесі арабтардың басқыншылығын және одан кейін империя құрылуының алғышарты болды десе де болады. Құл иеленушілік салты сақталған ерте феодалдық қоғамның арабтарда қалыптасу процесіне, феодализацияның жалпы процесіне қалыптасқан монотеистік діндердің – христиандық пен иудаизмнің қасында пайда болған жаңа дін сәйкес келе қалды. Бұларда (кез келген діндегі сияқты) «дінсіздерге қарсы қасиетті соғыс ашу керек» деп уағыз айтылатын фанатизм элементі күшті болса да, IX ғасырдың ортасына дейін халифатта басқа діндегілерге төзіммен қарағанын тарих айғақтайды. Христиандық, иудейлік, зороастризм діндерін ұстанатын басқа жұрт халифат ішіндегі бөтен мемлекет сияқты мәртебеге белгілі дәрежеде ие болды. Діни төзімділіктің болуы, бір жағынан, араб басқыншылығына қатты қарсылық көрсетпеуге мүмкіндік жасады, екінші жағынан, діни себептермен Византиядан қуылған адамдарға саяси баспана беру арқылы антикалық идея мен оның мәдениетін игеруге жол ашылды, осы құбылыстардың арқасында салыстырмалы дін ілімі дүниеге келді, ал оның аясында діншілдікке сыни көзқарас элементтері пайда болды. Дін тарабындағы барлық қайшылықты, оның ішінде пайғамбарлар жасаған мұғжизаны түсіну үшін ар-Разидың (912 жылы өлген) «Пайғамбарлардың өтірігі туралы» кітабын еске алған жөн, оны оқыса, «жүрек жаралы болып», «пайғамбарларға деген өшпенділік өсиет ретінде» қалар еді (қараңыз: 8,166).

Зороастризм және оның жоғарғы, ғарыштық биікке жеткен, жақсылық пен жамандық антитезасы мутазилиттерге зор ықпалын тигізді, әуелі Алланың Ғаламдағы ізгілік пен зұлымдыққа деген қатынасымен, яғни жазмыш туралы ілімімен әсер еткен.

Мутазилиттер қарама-қарсы көзқарастарды зерделеу үшін елдің назарын тартуға ұмтылған. Солардың бірі әл-Жахизаны А. Мец Вольтермен салыстырады және оны ең мықты еркін ойшыл деп атап өтеді (сол жерді қараңыз: 170), өйткені әл-Жахиза христиандар мен мұсыл-

мандардың дәлелдерін қисынды салыстырып, тіпті хадистерді (Мұхаммедтің сөздері мен істері туралы әңгімелерді) келемеждеуге дейін барған.

Халифаттың құрылуы феодалдық қатынастардың және феодалдық меншіктің жер мен суға мемлекеттік меншік, жеке меншік (мүлік) және шартты (сияпатты) жер меншігі (икт) түрінде дамуына ықпал етті. Бірақ бұл сонымен бірге қара бұқараның наразылығын туғызған, сөйтіп, шаруалардың бірқатар ірі көтерілісіне жол ашқан отаршылық тепкісіндегі бағынған елді, қалың еңбекшіні ауыр езгіге салу екенін де ұмытпаған жөн. Және ол толқулар дін жамылғысымен өткен еді, Ф. Энгельс айтқандай, діннің идеологиялық үстемдігі заманында бұл табиғи, қалыпты құбылыс болатын.

Исламдағы секталық және бидғат бағыттарды қолдану исламның идеялық алашұбарлығымен де (ол христиандық, иудаизм, ханифизм, исламға дейінгі пұтқа табынушылық элементтерден құралған), сондай-ақ демагогия мақсатындағы күллі мұсылманның теңдігі мен «бауырластығы» туралы иллюзиялық ұрандардың танымалдығымен де (араб тайпаларын біріктіруде, басқыншылық саясатында зор рөл атқарған) байланысты. Шииттер де (бастапқыда), хариджиттер де, хуррамиттер де (маздакиттердің сектасынан бөлініп шыққандар) «бастапқы исламға», жерді ел болып иеленуге, «жалпыға бірдей теңдікке» оралу туралы ұрандар көтерді. Әбу-Мүслімнің, Сумбадтың (755), Муканнаның (776–783) қарсылық қозғалыстары осындай ұранның астында өтті. Бұл қозғалыстар із-түзсіз кеткен жоқ, шаруа жағдайының біршама түзелуіне, соның ішінде, атап айтқанда, шаруаның мекенжайы жазылған, салық төлеуден жалтармасын деп мойындарына іліп қойған қорғасын тұмарларын міндетті түрде кию тәжірибесінің жойылуына алып келді.

Шаруалар мен қолөнершілердің еңбегін қанау, қалың қара бұқараның шаруа қозғалысын бастаған наразылықтары, патриоттық-азаттық қозғалыстары өндірістік күштердің өсуімен, техниканың жетілуімен, мәдениеттің өсуімен тістесіп қатар жүрді, ол «араб тілді мәдениет» атты шартты атаумен әлемдік өркениеттің құрамдас бір бөлігі болып кірді. Оның негізгі мазмұны араб халифатының құрамына енген түрлі халықтың ойшылдары мен ғалымдарының идеялары мен еңбектерінен тұрды, олардың көпшілігі заманына сәйкес араб тілінде жазды, исламды ұстанды. Философиялық жүйелер құра отырып, ғылыми жаңалықтар аша отырып, олар мәдениет пен ғылым прогресінің идеалдарын, адам тұлғасының санасын басшылыққа алды. Төменгі әлеуметтік қозғалыстар, әсіресе карматтық қозғалыс прогрессивті философиялық концепциялардың қалыптасуына әсер еткен кемел негіз болды. Сыртқы салт-дәстүрге, діндегі авторитаризмге, ресми діннің догмасына карматтар ақылды қарсы қойды. Кармат қозғалысы шаруа-

ларды, көшпелі бәдәуилерді және ара-тұра қолөнершілерді біріктірді, IX ғасырдың аяғынан бастап карматтар жерге жалпы меншікті, жалпыға бірдей теңдікті талап ете отырып, Аббас әулеті билеген халифатқа қарсы антифеодалдық көтерілістер жасады.

Әл-Фарабидің ізбасарлары Бируни мен Ибн-Сина карматтар жағына шыққан. Әл-Фарабидің өзіне карматизмнің қалай ықпал еткені туралы айту қиындау, бірақ олармен идеялық үндестігі болғанын аңғарамыз, атап айтқанда, дінді тәпсірлеудегі ұқсастық, мысалы, өзінің бастапқы мәні бойынша дін құлдану құралы емес, адам өмірінің адамгершілік құрылғысының реттеушісі болуы тиіс.

Ерте исмаилизм еңбекшілердің жаппай антифеодалдық карматтық қозғалысының идеологиясы ретінде бой көрсетіп, «Ихван ас-Сафа» («Тазалық бауырлары») қауымдастық мүшелерінің энциклопедиялық еңбектерінен философиялық негіздеме тапты. Бұл шығармада ежелгі грек философтарының кейбір ережелері араб халифатындағы ғылым жетістіктерімен эклектикалық түрде үйлесіп, теңдік идеясы, мемлекеттік құрылым мен адамдардың мінез-құлық нормасын реттеуге тиіс, «тазаланған», ұтымды дінді құру туралы абстрактілі түрде айтылады. Әл-Фараби өзінің ағартушы хакімдердің қызметінің арқасында құрылатын мемлекет туралы идеясын осы шығармадан алған.

Ислам дінінің жоғарыда көрсетілген идеялық әр тектілігіне байланысты ресми идеологияның канонизация процесі қайшылықты болып, ұзаққа созылды. Аббасидтер халифы әл-Мамун (813–833) мутазилизмді мемлекеттік дін ретінде енгізді. Бұл шешім Аббас әулетінің билікке келуі процесімен сипатталады, бұлар азаттық қозғалыстарын тек араб нәсілді Умайя әулетіне қарсы пайдаланған әрі идеялық тұрғыдан мутазилизмнің неғұрлым икемді ағымдарын қолданған. Ислам қағидаларын табиғи түсіндіріп, жүйелеу барысында Құдайдың өрескел антропоморфизациясы және оны тұлғасыздандыру, фатализм және таңдау мүмкіндігін тану сияқты антитезалар пайда болды. Осы төңіректегі пікірталас пен айырмашылық салдарынан мутазилизм дүниеге келді.

Мутазилизмнің мемлекеттік уағызға айналуымен бірге ғылым мен аударманың да қатар гүлденуін мутазилизмнің Аббас әулетінің билік басына келуіне зор ықпал еткен саяси конъюнктурасының күштілігімен түсіндіруге болады. Мутазилизм исламның өзгермейтін ортодоксын іштен бұзып, ойдың еркіндігін алға тарта отырып, субъектінің белсенділігін, оның жақсылық пен жамандықтың жаратушысы бола алатынын, сондай-ақ Құран Кәрімнің жасалғанын жариялай отырып, жаңа ағым енгізді. Жаңа тәпсірдің бұл элементтері Құранның мәңгілік екендігі туралы ортодоксты исламға тән келісімді жоққа шығарып, жылдам дамып кетті және логикалы әрі инстинкті түрде исламның мәнімен сәйкеспейтіні білініп тұрғандықтан, кері реакция

тудыратыны анық еді. Ортодоксты ғұламалар «тәпсіршілері» тереңге тартатын түрлі секталар өкілдерінің «еркін» түсіндіруінен ислам қағидаларын қорғау қажеттігін толық сезінеді. Бұл спекулятивті теологиялық жүйе – каламды жасауға әкеліп соқтырды, оны ұстанатын ғалымдар мутакаллим деп аталған.

Мутазилиттер бастаған зайырлы білім насихатын «Газалық бауырлары» жалғастырады. Бірақ олар Аббас әулетін мегзей отырып, ғалымдар қауымдастығы зұлымдық мемлекетін жоя алады деп білімнің басқа арнасына түсіп кетеді. Қысқасы, «Бауырлар» философиялық салада өз көзқарасын неоплатонизм, пифагорейлық ілім және суфизм элементтерімен тоғыстырады. Олардың қарапайымнан күрделіге өту принципі бойынша ғылымды жіктеуі және адамзаттың рухын, күллі адам жанының субстанциясын құрайтын абсолюттік рух туралы түсінігі атап айтуға лайық. Бұл ілімде өзінің ізбасарларын «еркін ой йесі» деп атауға мүмкіндік беретін үш сәт бар еді:

- 1) Алланың антропоморфизм белгілерін терістеу;
- 2) Құранның мәңгіліктік емес, жасалғаны туралы тезис;

3) адамның еркін екендігі және тағдырға тәуелді емес екендігі туралы ереже. Дәл осы жерде одан арғы идеялық күрестің маңызды түйіндері байланған. Кері реакция толқыны, бұдан өткен догмалық «кәміл исламның» қалпына келуі өзін көп күттірмеді. Білімділігіне қарамай Мамун мутазилизмді қылыштың жүзімен енгізіп, «бидғатшыларды» аямай қудалайды. Мутаваккил халифтың (847–861) кезінде бидғатшылдықтың «орны» өзгеріп, жүз сексен градусқа жалт бұрылады, сүннеттен, қасиетті өсиеттен шыққан кез келген ауытқу айыпқа бұйырылды, яғни Құран мәтінін қандай да бір еркін тәпсірлеуге, исламды негіздеген Мұхаммедтің істері мен сөздерін әңгімелейтін хадистерді сұрыптауға тыйым салынды. XII ғасырдың теологы, сопылықты исламдағы белгілі бір оппозициялық қозғалыс ретінде ортодоксия рельсіне тұрғызған, еркін ойлауға және Құранды аллегориялық тәпсірлеу бағытына салған суфизм реформаторы Әл-Ғазали сүннеттің «мызғымайтын догмасына сенетін адамдарды ұятқа қалдыратын» бидғатшылардың сүннетке қайшы бос әңгімесі деп баға берген. «Сол себепті Аллаһ Тағала мутакаллим мектебін құрып, оларды бидғатшылардың адамдарды ұятқа қалдыратын және жалпы сүннетке қарсы жаңашылдықтарын әшкерелейтін жүйелі ой қорыту арқылы сүннетті қорғауға шақырды. Калам мен оның қорғаушылары осы ниеттен шыққан» (9, 218). Догматқа сенуді Әл-Фараби «жалпы қабылдаған сәлемдеме» деп жіктейді. Бірақ жалпыға белгілі, дейді ғалым, ақиқатқа үнемі сәйкес келе бермейді. Уақыт пен жағдайға байланысты ол өзінің кемшіліктерін жасырып ұстай алады. Бұл сәлемдемелерді қабылдамайтындарға ортодокшылар түбегейлі қарсы, олардың пікірлерінен қалай болса да, қайшылықтар табуға тырысады, әйткенмен оларға қарсы бір пікірге

тоқтайды. Өздерінің тұжырымын олар фанатикалық қайсарлықпен, қайтпас табандылықпен қорғайды, ал ақиқат болса, олардың көзқарастарына қайшы болуы әбден мүмкін.

Діни қайшылықтар әл-Фарабидің қызметін негіздеген маңызды мәдени ахуал болды, әйткенмен олар сол замандағы мәдени атмосфераның басты компоненті емес еді. Бұл жерде қуғынға түскен христиан иммигранттарымен (әсіресе сириялықтармен) бірге келген ежелгі грек және эллада мәдениетінің идеяларының енгенін назарға алу керек. Ежелгі мұралардың келуі және игерілу процесінің қарқындылығын грек тіліндегі дереккөздердің сирия тіліне, сирия тілінен араб тіліне, грек тілінен араб және парсы тілдеріне аударылуы анық көрсетеді, бұл салада дарынды жаңа есімдер дүниеге келді. Грек дереккөздерін игеру ой қызметінің күрт дамуына қозғау салды. Медицина, астрономия («Теңізші Синдбад» туралы әңгімелерде ертегідей сипатталған теңіз саяхаттары үшін қажет еді), математика, философия саласында өз бетінше ізденістер басталады. Халифаттың Қытаймен, Үндістанмен, Жерорта теңізінің барлық елдерімен тығыз байланысы тек тауар алмасуда, техникалық жаңалық алуда ғана емес, сонымен қатар түрлі идеялық жүйелердің өміршеңдігін салыстыруда жатқан еді. Эллада дәуірі туралы әңгіме болған кезде Батыс тарихшылары ежелгі Грекия мәдениетінің Шығысқа ықпалын ғана айтады да, кері процесс туралы үндемейді. Осыған қарсы Б. Гафуров соны пікір білдірді, оның айтуынша, «эллада мәдениеті деп аталатын құбылыста тек «таза» грек мәдени шығармашылығы ғана емес, Шығыс мәдениетінің өзіндік өрімі де көрініс тапқан» (10, 100). Халифат ішіндегі әлеуметтік-экономикалық, этногенетикалық, тілдік және мәдени процестердің күрделілігі мен қайшылығы осында жатыр. Жалпы, халифат мәдениеті туралы «көп халықтың, соның ішінде Орта азиялық халықтардың шығармашылық табыстары синтезінің нәтижесі» (сонда, 323) деп айтуға болады. Алматы маңынан, Есік обасынан табылған, «Алтын адам» (алтыннан жасалған әскери сауыт киген жас жауынгердің сүйегі) туралы айтсақта, жеткілікті. Өзгені төмендетіп, қандай да бір мәдениетті асқақтату жағымды нәрсе емес. Қай мәдениет болсын, басқа мәдениеттен әлдене сіңіреді, бірақ ол оның өзіндік болмысын жоққа шығара алмайды.

Тамырында грек, парсы, үнді және басқа да мәдениеттер жатқан бастау көздерді түсінгенде ғана араб тіліндегі мәдениетке тиесілі ерекшелікті бөліп айтуға болады, сонда ғана осыған қатысты пікірлер әділ болмақ. Мәдениеттің бірегейлігі дегеніміз – ол алдыңғы базаларды толық игеру, оларды жаңа талаптарға сай бейімдеу және одан әрі дамыту, яғни бұрын болмаған жаңа дүниенің пайда болуы деген сөз. Түпнұсқасы мен жаңалығынан айырылған мәдениет одан әрі даму процесіне әсер ете алмаса керек. Араб тіліндегі мәдениеттің өзіндік ерекшелігін жалпы әлемдік өркениеттің мәдениеті мен ғылымына



зор үлес қосқан әл-Фараби, Бируни, Ибн-Сина сияқты Орта азиялық ғалымдардың еңбектері дәлелдей алады. «Медициналық шығармалар мен математикалық трактаттар, астрономиялық кестелер мен түрлі тілдерден аударылған араб тәржімалары Батысқа еніп, оның мәдениеті мен ғылымына жүздеген жылдар бойына темірқазық болды. Батыс Еуропа әдебиетінің дамуына Шығыстың тигізген ықпалы орасан зор; тіпті роман халықтарының өлеңіндегі ұйқас араб поэзиясынан көшкен деген болжам да бар» (сонда, 324). Әл-Фарабидің өмір сүрген кезеңде математиктер Әбу-Камиланың, Ибраһим Ибн-Синанның, географ әл-Масғұдидің, тарихшы ат-Табаридің есімдері танымал болды. Жоғарыда айтылғандай, араб тілді мәдениеттің қалыптасуына сириялық христиандардың шығармашылық қызметі де біршама әсер еткен. Арабтардың грек мәдениетін қабылдауы жолындағы кездескен тілдік кедергілерден өтіп кетуіне көмектескен де – дәл осылар. Олар араб халифатының құрамына қосылған кезде сириялық христиандар логика, астрономия, медицина, философия саласындағы грек тілді еңбектерді сирия тіліне аударуда мол тәжірибе жинақтаған болатын. Христиан шіркеулерінің бөлініп кетуі салдарынан пайда болған алғышарттар бұлардың тәржімамен айналысуына жол ашқан еді. Византияның ресми шіркеуінен бөлініп шыққан сириялық христиандар несториан, монофизит және т. с. с. секталар құрған болатын. Өз ілімдерін қорғау үшін олар өздерінің теологиялық және ғылыми әдебиеттерін жасай бастады, оған ежелгі грек авторларының шығармаларын да пайдаланды.

«Араб кезеңіне дейін» Пробтың (V ғ.), Сергей Решайнскийдің, Павел Перстің (VI ғ.) еңбектері ерекше көзге түседі. Араб халифаты құрылғаннан кейін жинақталған идеялық материалды жаңа арнаға бейімдеп, араб тіліне аудару кезеңі басталды. Бұл жұмыс шарықтау шегіне Мамун басқарған жылдары өзінің кітапханасы мен обсерваториясы бар, штатында аудармашылары мен ғалымдары бар Бейт ал-Хикм («Даналық үйі») академиясы құрылған кезде жетті. Академия жұмысының тамаша ұйымдастырушысы, араб тіліндегі синтетикалық әдебиет пен ғылымның дамуына серпін берген тәжірибелі аудармашы Хунайн Ибн-Исхак (810–877) және оның ұлы Исхак Ибн-Хунайн (ум. в 910) болды.

Антикалық мәдени мұраның осы жолмен келуінен басқа да арналардың болғанын мойындайтын көзқарас бар. Мәселен, белгілі грузин ғалымы Ш.И. Нуцубидзе антикалық философиялық мұра Шығысқа V ғасырда болмыс иерархиясы туралы неоплатондық іліммен Құдай жаратылысының танылмауы принципін ұштастырған, «Ареопагитик» деп аталатын, діни сипаттағы христиандық шығарма арқылы келуі мүмкін деп тұжырады. «...Әл-Киндиден бастап мистика мен суфизмнің бүкіл идеологы антикалық философияның басты-басты деген барлық ағымын бойына сіңірген неоплатонизмді Ареопагитик арқылы қабыл-

дап, бұл салада аса білімді болған» (11, 74). Нуцубидзенің пікірінше, бұл ойды әл-Фарабидің «Даналық маржаны» еңбегін талдаған кезде көз жеткіземіз. Әл-Фарабидің философиялық жүйесін қалыптастыруға «антикалық философияның негізгі ағымдарының» ықпалы болғанын жоққа шығармаймыз, десе де, оның өзіне ғана тән мойны озық элементтер бар екенін мойындауымыз керек. Сонымен қатар Әл-Фарабиді сопылық мистицизм ағымына үзілді-кесілді жатқызған дұрыс емес, оның жұмыстарының бәрін қарастырып, сопылық көзқарастары үнемі бас көрсетіп отырса, онда әңгіме басқа, ал тек «Даналық маржаны» еңбегіне ғана иек сүйесек, онда ол дүние әл-Фарабиді сопы мистигі деп тұжырым жасауға жеткілікті болмайды. Мысалы, оның логикалық көзқарасы рационалистік танымның қолдаушысы екенін байқатады, осының өзі әлгіндей пікірді жоққа шығарады. Сондықтан сопылық мистицизм ағымына әл-Фарабиді жатқызуға болмайды деп санаймыз.

Ежелгі философиялық мұраның, оның ішінде Аристотель еңбектерінің Шығыста таралу процесін оның күрделілігі мен қайшылығына қарай да ашып көрсету керек, сонда ғана біз заман талабына сай адамзат ойының дамуын көре аламыз.

Аристотель шығармаларында қазіргі философиялық және ғылыми ілімнің барлық саласы қамтылған. Аристотельдің философиялық көзқарасы адамға саналы және белсенді субъект ретінде сенім артады. Аристотельдің еңбектерін К. Маркс, Ф. Энгельс, В.И. Ленин жоғары бағалаған; олар оны грек философиясының Александр Македонскийі, «Ежелгі әлемнің Гегелі» және т.б. деп атаған. Ғылымның конструктивті дамуы үшін қуатты әдіснамалық құралдарды ойлап тапқан, табиғатты тәжірибелік тұрғыда түсінуді бекіткен, сондай-ақ логикалық ізденістері ізашар болған Аристотель ілімін прогрессивті ғалымдар мен ойшылдар парасатты ой материалдары негізінде зерттеп, Аристотельдің мұрасына бірінші ұстаз ретінде жоғары баға берген.

Ибн Аби-Усайба «Философияның шығу тегі» атты кітабында Аристотель мұрасын жеткізуде баянды дәстүр болған, оның басында Әл-Фараби тұрған деген пікір білдіреді. Кітаптағы бұл ойларды тарихи талдау мақсатында емес, қысқаша ғана мән-мағынасына тоқталайық. Аристотель дүниеден көшкен соң Александриядағы 12 философия мұғалімі оның мұрасын зерттеумен айналысты. Олардың соңғысы Андроник еді. Клеопатраны Август жеңген соң оған Аристотель мен оның оқушыларының тірі кезінде көшіріп жазған кітаптарының көшірмесін жасау тапсырылады. Бұл кітаптардың бір нұсқасы Александрияда қалады да, екіншісі Византияға әкетіледі. Христиандықтың келуімен Аристотельдің еңбектерін зерттеу тоқтатылды, алайда логика бойынша жұмыстың белгілі бір бөлігін зерттеуге рұқсат берілді. Сириялық христиандарды қуғындай бастаған соң Аристотельді зерттеу орталығы амалсыз Антиохияға ығысады. Бірақ Аристотельдің еңбектерінің

түпнұсқасын білетін, шыққан тегі антиохиялық бір ғалым қалыпты, оның екі шәкірті болған екен. Олардың бірі Харраннан, екіншісі Мервтен. Мервте туған мұғалімнен Ибрахим әл-Марузи мен Йуханна бен Хайлан білім алады. Ал Марузиден Абу-Бишр Матта оқыған, ол кейін Әбу-Насыр әл-Фарабиге ұстаз болады.

Грек ойшылының ғылыми мұрасы оның «араб» мұрагерлеріне көшкені белгілі. Біздің заманымызға дейінгі 335 жылы Аристотель шамамен сегіз ғасыр өмір сүрген Ликей философиялық мектебінің негізін қалайды. Ликей айналасында топтасқан философтар, кейін Аристотель философиясының ізбасарының бәрі де «перипатетик» деп аталады.

Перипатетизмнің бірінші және екінші кезеңдері болған деген дерек бар. Бірінші кезең (б.з.з. IV–I ғ.) Теофраст, Родостық Евдем, Аристоксен Тарентский, Дикеарх Массенский және т.с.с. философтардың есімдерімен байланысты, ол тұста теоретикалық философия саласындағы Аристотель ережелерінен ауытқып, жекелеген, философиялық немесе философиялық емес ғылымдармен айналысуға ерекше көңіл бөлінгенге ұқсайды. Перипатетизмнің екінші кезеңіне Андроник Родосский, Боэт Сидонский, Ксенарх, Стасей Неапольский және т.с.с. философтар жатады, бұлар көбінесе Аристотельдің еңбектерін басып шығарумен және ғылыми түсініктеме берумен айналысқан делінеді.

Антикалық перипатетизм IV ғ. соңына қарай өмір сүруін тоқтатады және өзіне түрлі философиялық бағыттар мен діни ағымдарды сіңірген неоплатонизмге қосылып кетеді. Дегенмен ерекше бағыт ретінде жолы тұйықталған перипатетизм арада үш-төрт ғасыр өткен соң қайта жаңғыртылатын неоплатонизм қойнауында «араб тіліндегі перипатетизм» болып проблематикасын сақтап қалған екен.

Неоплатонизм III–IV ғасырларда, Рим империясында, құл иеленушілік қоғамның ыдырауы кезеңінде кеңінен таралған. К. Маркстің айтуынша, неоплатонизмнің синкретикалық сипаты Платон мен Аристотель философиясының мазмұны мен стоик, эпикур және скептик ілімдерінің бірігуінен көрініс тапты.

Территориялық неоплатонизм Рим мектебінде, негізін Ямвлих қалаған Сирия мектебінде (IV ғ.), Пергам мектебінде (IV ғ.), Эдес Каппадокийский Афина мектебінде (V–VI ғ.), негізін Плутарх салған және Прокл аяқтаған Александрия мектебінде (IV–V ғ.) дамыды, оның басты өкілдері Гипатий, Синезий Киренский, Гиерокл болды. Неоплатонизм 529 жылы жойылады, өйткені сол жылы император Юстиниан мүшріктік неоплатонизмнің соңғы тірегі болып келген Афина академиясын жапқан болатын.

Бірақ неоплатонизм идеялары түрлі философиялық, діни жүйемен бірге өзгере отырып, өмір сүруін жалғастыра берді. Тіршілігін үзіп алмауға тырысқан неоплатонизм христиан дінімен күрделі қарым-қатынаста болады. Мұсылман және иудей монотеизмі неоплатониктердің

өздерінің діни догмаларына сай келетін және соларына тірек болатын кейбір идеясын сіңіріп алады. Неоплатониктердің идеясы Эл-Кинди, әл-Фараби, Ибн-Синаның және т. б. ғалымдардың көзқарасынан орын тапқан, ал бұл болса, шетелдік кейбір философтардың неоплатониктер абсолют биігіне шығыпты деп, «араб неоплатонизмі» туралы сөз қозғауына себеп болған. Эл-Фараби шығармашылығына және ара-тұра араб тілді әлемнің басқа да философтарының шығармашылығына терең үңілсек, араб тіліндегі «перипатетизм» терминін «араб неоплатонизмі» терминімен ауыстырудың қате екенін көрсетеді.

Платон мен Аристотельдің идеясын өздерінің жүйесіне қосып алған неоплатониктер олардың әрқилы көзқарасының ым-жымын білдірмеуге тырысқан, әйткенмен Платон идеяларына төрден орын бергендеріне қарамастан, олар Аристотель философиясының элементтерін сақтауға ұмтылды.

Неоплатониктердің басты тұлғасы Плотин (204–270) болып саналады, оның ілімінің мәні «Біртұтас», «Ақыл» және «Жан» ипостастарынан құрылған үштікте айқындалады. Плотин үштігінің алғашқы ипостасы кейде «Біртұтас» деп, кейде «Бірінші» деп, кейде «Игілік» деп аталады, ол қандай да бір антропоморфтық ерекшеліктерден айырылған, бойында болмыстың ешқандай анықтамасы жоқ. «Біртұтас» туралы: «ол – тіршілік иесі емес, оның әкесі және бұл дүниеге алғаш келуі» (12, 549) дейді Плотин.

Бірақ Біртұтастың бөтенсуін толық игеру үшін және оны шынайы болмыс әлемімен араластыру үшін Плотин эманация принципін енгізеді. Эманацияда «ұзыннан ұзақ созылған» әлемдік үйлесім орнады. Біртұтас асып-төгіліп барып, «Ақыл» деген басқа болмыс жасайды. Ақыл болса, «өзінің образын – сезім қабілеті мен өсімдік табиғатын» қалыптастырған Жанды тудырады. «Дүниеге келген әрбіреу – басқа, нашар орынға ие», сол себепті де болмыс сатыларының толық жетістігі эманацияның төменге түсуіне қарай әлсірей береді. Аристотельден соң Плотин де әлемнің мәңгілігін мойындайды. Материяға келетін болсақ, нақты зат көрінісінде материя – ол үшін теріс болмыс. Ақыл мен материяны Плотин жарық пен қараңғыға ұқсатады. Ол ақыл-ойдағы материя мен сезімдік материяны екіге бөліп ажыратады. Бірінші жағдайда материяның ойлай алатын өмірі бар, екінші жағдайда оның өмірі байқалмайды және ой ойламайды, «тек боялған мәйіт болып шығады» (сонда, 542).

Түпсебеп ретінде Біртұтастың бойынан күллі ақиқат аяқталған эманация идеясы бар неоплатонизм өзіне тән реакциялық, мистикалық қасиеттерімен қатар (әсіресе таным теориясында, Құдайға деген экстаздың, сүйіспеншіліктің қажеттілігі айқындалғанда және т.с.с.) Құдай мен дүниенің бірлігі идеясы үшін алғышарт жасады және сол арқылы пантеизмге де алғышарт жасады. Бұл – Николай Кузанский

мен Джордано Бруно пантеизмін дайындаған бағыттардың бірі. Жаратушы мен жаратылған әлем арасындағы аражіктің айқын көрінісі, Құдайдың дүниеге қатысты трансценденттілігі исламдағы, христиандағы діни ортодокстер ұстанымының мән-мағынасы болды. Әрине, әл-Фараби ілімінің де құрамында бар эманативті идея әлемнің ештеңеден жаратылмағаны туралы ортодокс-креационист тезиске қайшы келгені және пантеизм рухында жасалғаны күмәнсіз. Бірақ сонымен бірге бұл ілімге көзқарастың өз ерекшелігі болғанын да атап өту керек. Әл-Фараби философиясы жүйесінде эманация туралы ілім оның «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы» трактатында айқын көрсетілген. Плотинде эманация материалдық әлемге жетіп, біртіндеп түнекке айналады, ал Әл-Фарабидің эманациясы көктегі әлеммен шектеледі, ондағы материя Плотиндегідей теріс мағынаға айналмайды.

Үстем тұрған діни идеологиямен қатар тіршілік еткен түрлі идеялық ағымдар орта ғасырларда әдетте адасқан бағыттарда көрініс тапты, солардың ішінде суфизмнің бір замандардағы мистикалық-аскеттік ағымдары да болды. Сопылық әл-Фараби дәуірінің жалпы идеологиялық климатына қатты әсер етті. Идеясы жағынан ол өте әр текті, ала-құла еді, тіпті бойында түрлі мүмкіндік жасырын жатты және еркін ойлау элементтерінен бастап үстем тұрған дінмен ымыраға келуге дейінгі қилы бағытта дамып отырды. Сопылықтың екі басты негізі болды, оның бірі – «материалдық әлем – Құдайдың бейнесі» деген тезис, екіншісі Құдаймен қосылудың немесе ақиқат дінге жетудің тәсілі ретінде мистикалық экстазды уағыздау болды. Аскетизмнің практикалық мінез-құлық нормасы ретінде сопылық жариялаған қажеттілігі әлеуметтік наразылық формасы ретінде, байлықтан, баюдан бас тарту формасы ретінде, мойынсұнушылық, бағынушылық, тіпті өзінен бас тартуға дейінгі түрлі қорлықтың идеологиялық санкциясы ретінде де көрініс тауып жатуы ықтимал еді. Әл-Халлаж сопының (857–922) «ақиқат Құдай – адамның өзі» деген тезисі еркін ойдың серпіні болды. Бұл Л. Фейербахтың дінді тізерлетіп, адамды ғибадат пен сүйіспеншіліктің объектісіне айналдыру керек деп талап қойған әлдебір әдісін еске түсіреді.

Рационализм кісінің жеке тәжірибесі мен ой-пікірінің ойша бөлінуі мен талдау мүмкіндігін мойындап, адамды өз орбитасына қосып алмайынша, өзінің терең тәжірибесі мен ой-пікірі арқылы сыртқы дүниені ішкі әлеммен қабылдауды білдіретін мистицизммен сөзсіз толығып отыратын болады.

Сопылардың Құранды еркін оймен түсіндіру жөніндегі ұстанымы оларды мутазилиттерге жақындатты. Ортодокс ислам өкілдерінің сопыларды қудалауынан да осыны байқауға болады. Жоғарыда аталған әл-Халлаж адамды Құдаймен «ақиқат» деңгейінде біріктіру керек деген идеясы үшін дарға асылған. Сопылықтың синкретизмі буддизм (адамның Құдайға сіңіп кетуі туралы ілім), неоплатонизм (эманативті идея),

зороастризм (Құдайдың күн мен от арқылы сәуле шашуы туралы ілім) және ислам негізіндегі халықтық наным-сенімдер (ақсақалдарды құрмет тұту, ақыл мен жан үйлесімі және шынайылық) элементтерінен құралған. Аскетизм адамды Құдай тұту идеясымен және пантеизммен қатар «бұл дүниелік» нақты әлемді қабылдамаудың белгілі бір формасы болды.

Философия – дәуірдің ғана санасы емес, оның өзі – дәуірлік сана. Осылайша, ол нақты тарихи қозғалыстың контексіне тек уақыттың жаңғырығы ретінде, қажетсіз қосымша ретінде ғана емес, сонымен бірге дәуір адамдарының ойы мен тәжірибесі қилы шиеленісте идеялардың, характерлердің, тап күштерінің қайшылығы бетпе-бет келіп анықталатын сәт ретінде енгізілген. Әлеуметтік бағытқа, мәдени және этникалық дәстүрлерге байланысты сол дәуірде өмір сүрген және оған түрлі жауаптар әзірлеген проблемалар әл-Фарабидің шығармашылығында өзіндік көрініс тапты: әлемге және адамға, қоғам құрылымына, болмыстың мәніне, өнер мен дінге, философия мен ғылымға, ізгілік пен парасатқа көзқарасы – бір сөзбен айтқанда, өз дәуірінің толық бір білім кешені бой көрсетті. Бұл – заманының теріс пікіріне қарсы шыққан адамның және оның ақыл-ойының кемелділікке ұмтылған қабілет мүмкіндігіне деген сенімімен тығыз байланысты әлемнің озық ойлы, прогрессивті көрінісі еді.

## АҒЫН ҚАСЫМЖАНОВ

*Философия ғылымдарының докторы,  
профессор, ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі*

### ►►► Әдебиеттер:

1. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973.
2. Аль-Фараби. Научное творчество. – Сборник статей. – М., 1975.
3. Гегель Г. В. Лекции по истории философии. Сочинения в 14-ти томах, т. XI. – М.–Л., 1933–1935.
4. Ал-Маврид (Сборник статей, посвященных 1100-летию со дня рождения аль-Фараби). – Багдад, 1975.
5. Sarton G. A History of Science. Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries. – Cambridge, 1959.
6. Sarton G. A History of Science. Ancient Science through the Golden Age of Greece. – Cambridge, 1952.
7. Бернал Дж. Наука в истории общества. – М., 1956.
8. Мец А. Мусульманский Ренессанс. – М., 1966.
9. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. – М., 1960.
10. Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – М., 1972.
11. Нуцубидзе Ш. И. Руставели и Восточный Ренессанс. – Тбилиси, 1967.
12. Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. – М., 1969.

## 1.2. ТҮРКІЛЕРДІҢ ӘЛЕМДІК ӨРКЕНИЕТКЕ ҚОСҚАН ҮЛЕСІ

Сөзіміздің басында түркі халықтарының ұлы тарихын объективті пайымдау негізіндегі қазақ рухының өркендеу мәселелері қарастырылады. Бұл мәселені зерттеу – өркениет пен мәдениет тарихына қосылатын үлес қана емес, қазақстандық патриотизм тәрбиесі үшін өте маңызды, әсіресе бүгінгі таңдағы жаһандану мен космополитизм дәуірінде біз үшін өте қажет дүние. Бұл жақын арада ғана тәуелсіздіктеріне қол жеткізген және ұлттық тарихы мен ұлттық біртұтастығын айқындауға тырысып жатқан түркі халықтары үшін үлкен маңызға ие. Бұл жағдайда өз тамырын, өткенін, өзінің шынайы тарихын білу маңызды мәселеге айналуға мұқтаж. Бұл біздің халық үшін, тек өткен тарихын білу ғана емес, сонымен бірге, сол тарих теңізіндегі оның ұлы рухын оятуға қажет. Бұл тәуелсіз жаңа Қазақстанның әлемдік қауымдастықта өзінің лайықты орнын алу үшін де қажет.

Осыған байланысты мұны қалай жүзеге асыруға болады деген орынды сұрақ туындайды. Қазақ халқының рухын, еркі мен күшін қалай оятуға болады? Халқымыздың ұлтқа, Отанға қызмет етуге деген отансүйгіштік сезімін қандай жолмен оятып, бойына сіңдіре аламыз? Осы орасан зор энергияны қалыпты арнаға қалай бағыттауға болады? Бұлай істей аламыз ба? Осыған қатысты тарихта көптеген мысалдар бар: мысалы, мемлекет саналы түрде оянып, мол энергияны ел мүддесі үшін ұйымдастырып, бағыттай білген.

Бұл тұрғыда тарихтағы кейбір халықтардың қандай да болмасын, бір идеяның негізінде, кейде қате болса да, ұлы істерді тудырғаны туралы мысалдарын еске түсірсек те жеткілікті.

Егер әлемдік тәжірибеге сүйенетін болсақ, онда бұл секілді мысалдар аз кездеспейді. Ұзақ жылдар бойы саналы түрде мемлекет тарапынан насихатталған америкалық тәжірибені еске түсірелік. «Америкалық арман» – бұл жүз пайыз америкалық болып, жүз мың доллар табыс тауып, зәулім үй тұрғызу деген сөз. Яғни бақуатты америкалық болу. Осы «америкалық арман» идеологиясын мемлекет: мәдениет, өнер, әдебиет, БАҚ, кино және тағы басқа тетіктер арқылы рухани тұрғыда қоғамдық санаға ықпал етті.

Оңтүстік Корея – кішкентай мемлекет болғанымен, тарихы терең ел. Баласын жастайынан: «Сен корейсің, сен корей болып туылдың, сен ұлы тарихы бар елде туылдың. Біздің өткен тарихымыз өте бай. Бізде ұлы дәстүр, дін бар. Сен өз тарихыңды білуге және ұмытпауға тиіссің. Сен корей болғаныңа мақтануың керек. Бірақ біздің территориямыз кішкентай, пайдалы қазбаларымыз жоқ, сондықтан біз тек өз ақылымыз бен білімімізге ғана сенуіміз керек. Білім табиғи пайдалы қазбалардың орнын алмастыра алады. Сондай-ақ сен басқа халықтарды қуып жетіп, олардан басып озуың қажет» деп құлақтарына құяды.

Қытай халыққа анық және түсінікті мақсаттарды жариялай отырып, қарыштап дамуда. Мысал үшін бес жылдың ішінде қытай халқының әл-ауқатының өскені сонша, 2020 жылы Қытай әлемдегі әлеуеті ең жоғары елге айналуы тиіс. Қытай жетекшілерінің сөзі мен ісі бір-бірінен алшақ емес. Халық алға қойылған мақсаттардың орындаларына нық сенеді. Қытай халқы күн өткен сайын күнделікті тұрмыстарының жақсарғанын сезінуде. Қытай философтарының пікірінше, Қытай қоғамындағы жеткен жетістіктер – мемлекет басшыларының идеология мен бизнестің негізі етіп үш философиялық концепцияны басшылыққа алғандығының арқасы. Бұл концепциялар – Лао-цзының даосизмі, Конфуций ілімі және Сунь-цзының соғыс теориясы. Өзара тұтастықта олар: тұрақтылық, тепе-теңдік пен табыстылықты білдіреді.

Жапония өз реформаларына негіз етіп «Біз, бәріміз – бір отбасымыз» философиясына негізделген корпоративтік және ұжымшылдық идеяларын алды. Олар өз тәжірибелері арқылы нарықтық қатынастар жүйесі батыстық капитализмнің негізін қалаушылар ұсынған индивидуализм принципімен ғана емес, сонымен бірге, корпоративтік пен ұжымдық негізінде де табысқа жетуге болатындығын дәлелдеді. Жапондықтар өз экономикасын ұжымдық және корпоративтік принциптерге негіздей отырып, Азия мемлекеттерінің арасында алғашқылардың бірі болып таңғажайып табысқа кенелді. Сондай-ақ олар аз уақыт ішінде көптеген еуропалық дамыған мелекеттерді қуып жетіп қана қойған жоқ, көптеген негізгі параметрлер бойынша оларды басып озды. Жапондықтар ұжымдағы татулықты және ұжымдық рухты әрқашан насихаттап жүреді. Осыдан келіп олардың мызғымас салттары – туды көтеру, жалпы жиналыс, ортақ кештер секілді мерекелік шара-



лары осыған айғақ. Осы тұрғыда жапон мемлекетінің басшылары, корпорация жетекшілері өз халқының ерік-жігері мен мақтансүйгіштігін, «самурайлық рухын» үнемі мақтанышпен насихаттап жүреді.

Ресейде «Ресей жобасы» арқылы тарихқа бетбұрушылық бар. Мәселен, Отанға қызмет ету, Ресей империясын қайта жандандыру идеясы бар. Бүгінде империялық сананы оятуға бағытталған кешенді әрекеттер, тұтас бағдарламалар циклдерінің (Сталин, Петр I байланысты, «Менің ата-тегім», т.б. бағдарламалар) жүріп жатуы кездейсоқтық емес.

Біздің алдымызда да біршама міндеттер тұр. Қазақ халқын, қазақстандықтардың рухын қалай оятуға болады? Мақтануға тұрарлық не бар бізде? Қандай табысымызбен мақтана аламыз?

Егер бұл мәселелерді өзіміздің тарих, мәдениет, идеология тұрғысынан қарастырсақ, біздің көзқарас бойынша, жекелеген спортшыларымыздың, мәдениет және ғылым қайраткерлерінің жетістіктерін айтпағанда, мұнда біз ауыз толтырып айтарлықтай жетістіктеріміз шамалы. Бар болғанымен де, олардың саны мүлдем аз. Кейде олардың жетістіктері де көпшілікке насихатталмай жатады.

Осы жағдайда қалай болу керек? Халықты, оның рухын, жігерін немен оятуға болады? Халықты ұлы істер жасауға қалай ынталандыра аламыз?

Бір кездері сөзбен әсер ететінбіз. Айтылған сөздің құндылығы, мәні жоғары болды. Қазақ сөзге құлақ асты, сөзінде тұрды. Қазір сөздің құны қалмады, бағасы жоқ. Бұл бірінші кезекте күрделі коммуникациялық және ақпараттық процестердің кесірінен. Бұл турасында кейінгі әдебиеттерде толығымен жазылып жүр.

Бұрын басқа мемлекеттер халықтарды жаулауға, бағындыруға шұрайлы жер мен мол үлес арқылы қызықтыратын. Қазір бұндайға орын жоқ.

Біздің алдымызда бір ғана мақсат тұр – ол Елбасымыз Н.Ә. Назарбаев айтқандай, болашақты бірге жасау, соған аянбай тер төгу. Қазақстан мемлекетін әлемдік деңгейге көтеруге атсалысу. Өз басыңның және Қазақстан халқының әл-ауқатын жақсарту. Жеке мүддені мемлекет мүддесімен топтастыру. Жеке мүдде арқылы халықтың энергиясын ояту – адамзат іс-әрекетінің күшті қозғаушысы болатындығы белгілі. Экономикадағы нарықтық жүйеде мұндай қозғаушы күш ретінде екі негізгі принцип – тәуелсіз бәсекелестік және тәуелсіз баға қалыптастыру принциптері – нарықтық жүйені алға сүйрейді.

Тарихи тәжірибе көрсеткендей, үлкен жетістіктерге тек қоғам алдында тұрған келелі мәселелерді шешуге халықтың шығармашылық күшін бағыттап білген, басын біріктіріп, ұйымдастыра алған мемлекеттер ғана жете алды. Бұл халықтар өз тарихын, дін, психология, мәдениетінің ерекшеліктерін пайдалана алды. В. Иноземцовтың айтуынша, батыстық демократия модельдері тек еуропалық кеңістікте ғана

қанат жайып, өркендеді. Тек ұлттық мәдениет пен діни ерекшеліктерге негізделген демократия түрлері ғана жемісті бола білді. Бірақ бұл демократия түрлерін батыстық емес демократия түрлеріне жатқызу қажет.

Қазақстан үшін, қазақ ұлтының рухын жандандыру міндетін шешу үшін, ең алдымен, өзіміздің шынайы тарихымызды, мәдениетіміз бен дінімізді терең пайымдап, сезінуіміз қажет.

Тарих, мәдениет, дініміз қандай? Әлемдік өркениетке қандай үлес қоса алдық? Төл философиямыз бен психологиямыздың ерекшеліктері неде? Біздің ойымызша, тек осы сұрақтарға жауап табу арқылы ғана қазақ рухының қайта түлеуі турасында әңгіме қозғауға болады.

Бұл тұрғыда, ғалымдардың пікірінше, түркілердің әлемдік өркениет пен мәдениетке қосқан үлесі өте зор. Тек ол еуропацентристік көзқарастардың кесірінен көпшілікке беймәлім болып қалған. Түркілердің өркениет пен мәдениет қазынасына қосқан үлестерін жіктеп, қысқаша атап өтелік.

Тарих саласында соңғы бірнеше онжылдықтарда мәдениеттанушылар мен археологтардың сенсациялық ашулары көрсеткендей, сондай-ақ көптеген атақты әлемдік түркологтардың еңбектерінен біз түркілерді әлемдік деңгейдегі бай тарихы бар екендігін енді ғана біліп жатырмыз. Бұл еуропацентристік және таптық концепциялардың ұзақ жылдар бойы үстемдік құруынан. Біз оқитын ресми тарихқа келетін болсақ, онда төл тарихымыздан гөрі басқалар туралы көп жазылған.

Бұл турасында Мұрат Уәли былай деп ақиқатын жазады: «Бумын қаған мен Кенесары ханға қарағанда, біз көне Рим императорлары мен Киев Русінің княздары жайлы көп білеміз. Алыстағы жапон самурайлары туралы, Жоңғар шайқасында ерлік көрсеткен батырларымызға қарағанда көп білеміз. Олимп Құдайлары мен Көне Грекия батырлары туралы әрбір адам хабардар, ал төңіршілдік туралы хабарымыз жоқтың қасы. Шетелдіктерге арналып жасалатын сый-кәделеріміздің өзі Қытайда жасалады. Қазақ халқының соңғы 200 жыл өміріне көз жүгірте отырып, өзіміздің тарих көшіне әлдеқайда артта қалып қойғанымызды көреміз. Бұл ұлы көшпенді халықтың Ресей қарамағында, түз далада арып-ашып жүрген кезіміз болатын. Бірақ 3 мың жылдық тарихы ұлы көшпенділер үшін, бұл 200 жылдық құлдық түкке тұрмайтын нәрсе».

Шындығында бүгінгі таңда белгілі болып отырғанындай, көптен күткен тәуелсіздігімізге қол жеткізгеннен соң, өз тарихымызды толықтай қайта қарастырудың арқасында ондағы еуропацентристік және таптық әдіснаманың тасасында қалып қойған талай ақтаңдақтарымыздың беті ашылды. Түркі халықтарының, соның ішінде қазақтардың да лайықты бай тарихы болғандығын білдік. Бүгінгі таңда олардың әлемдік мәдениет пен өркениетке сүбелі үлес қосып қана қо-

май, сонымен бірге әлемдік тарихтың дамуына да белгілі бір мөлшерде ықпал еткендігі аян болып отыр. Осы арада, қазақ халқының тарихы ресейлік империялық тарих негізінде емес, «түркілер», «түркі халықтары» ұғымдарының басын қосатын түркілік тарих негізінде жазылуы тиіс. Осы негізде біз өзіміздің жалпы тарихымызға, жалпы тамырымызға үлкен құрметпен қарауымыз керек. Бұл – түркі халықтары өз тәуелсіздіктеріне қол жеткізіп, ұлттық тарихы мен ұлттық ерекшеліктерін тануға тырысып жатқан бүгінгі күнде үлкен маңызға ие. Өз тамырын, негізін, өз тарихын тану жастарды патриоттыққа тәрбиелеу тұрғысында да үлкен мәнге ие. Өйткені патриотизм, Отанға деген махаббат өз халқына деген мақтаныш сезімнен, осы халық арқылы жазылған оның тарихындағы ерлік істерге деген құрметтен құралады.

Бұндай сезім адамға өз халқының өткені мен бүгінгі жетістіктерін толық білгенде ғана пайда болады. Бұл ретте ұлы мадақ пен құрметке ие болуға тиіс түркі халықтарының ұлы тарихы, өкінішке орай, әлемдік тарих пен өркениетте өзіндік бағасын ала алмай келе жатыр.

Мәдениет саласында бүгінгі күні белгілі болып отырғандай, түркілер сол заманда алдыңғы қатарлы болған мәдениет пен өркениетке ие бола отырып, (соңғы кезде археологтар прототүркілер мен түркілердің әлемдік өркениеттің ең көне ошақта, тұрғызғандығын дәлелдеуде) әлемдік өркениет пен мәдениеттің дамуына елеулі ықпал жасаған. Түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлесі туралы өмірінің соңында белгілі ресейлік тарихшы-түріктанушы, академик А.П. Окладников та мойындап кеткен. Ол былай деп жазады: «Көне түркілік Сібірдің Батысқа қарағанда, Шығыспен байланысы тығыз болған. Оның тарихы өте терең. Байкал мен Ленаның жағалауында Шығыс пен Батыстың көне мәдениеттері біте қайнасып жатты, осының арқасында сол кездегі күшті мәдени ошақтар өмір сүрді. Бұларсыз біз Еуразияның тарихын толық тани алмаймыз. Байкалдан табылған археологиялық мұралар бұл байланыстарды Дон мен Дунайға дейін алып барады». (М. Аджи. Азиатская Европа. – М., АСТ, 2008. – С. 207).

Түркі әлемі көптеген өркениеттердің, соның ішінде сол уақыттағы мәдениетінің озық үлгілері арқылы Батыс өркениетінің дамуына түрткі болды. Бұл арада тас ғасыры мен қола дәуірінен темір дәуіріне өту кезеңін ерекше айту қажет. Бұл б.д.д. V–III ғасыр аралығы болатын. Бұл кезең түркілерге жаңа Құдай – Тәңір ханның келуімен сипатталады. Ол адамдарға темір балқытуды үйретті. Алтайлықтардың ғана емес, басқа барлық халықтардың жаңа дәуірі басталды. Темір – бұл өте көне металл. Ол туралы Египет перғауындары да білетін еді. Темірді Кавказ бен Кіші Азияда да өңдеді. Бірақ булар балқытпай, күйдіру арқылы темірді алса, Алтай түркілері бүгінгі күні де әлемде пайдаланылып жүрген өздерінің жаңа технологияларын ойлап тапты. Олар темір рудасын пеште балқыту арқылы шойын мен болат алды. Бұл орасан зор пайда

әкеліп, металға сұранысты арттырды. Сондай-ақ «шойын» және «болат» түркі сөздері. Олар – адамзат тарихындағы жаңа дәуірдің құнды ескерткіштері. Темір – Египет перғауындарының қолында баға жетпес құнды зат болса, ол түркілердің қолында жұмыс металына, құралына айналды.

Түркілердің қоғамдық және мемлекеттік құрылымы жекелей алғанда, түркілердің өз заманында қоғамдық болмысы мен әлеуметтік институттар болмысы аса күрделі болды: ел, сатылы жүйе, шендер иерархиясы, көшпенді демократия, салық жүйесі, ақша айналымы, дипломатия, кітап баспасы т.б. Мұның бәрі шын мәнінде түркілердің мемлекеттік және басқару жүйесінің өз заманындағы қатарлы басқару жүйелерінің бірі болғанын айғақтайды.

Түркілер керемет рухани мұра қалдырып қана қоймай, материалдық мұралары арқылы да адамды таңқалдырады. Түркілердің Қытайдағы Вэй династиясына үстемдігі кезінде Юньган және Лунмэня үңгірлерінде керемет скульптуралық мектеп қалыптасқан. Азиядағы керемет монументтерді түркілер еншісіндегі дүниелер деп айтуға болады, олар: Исфахандағы үлкен Жұма мешіті, Түркістандағы Ахмет Йасауи кесенесі, Аградағы Тәж-Махал, Самарқандтағы Регистан және Стамбұлдағы Сүлеймен мешіті. Үндістанның ұлы баласы Джавахарлал Неру түркілердің қала салу өнерін айта отырып, Үндістан үшін түркілер тек жаулаушылар ғана емес, сонымен қоса, өз заманындағы керемет архитектура қалыптастырушы құрылысшылар болғанын айтады. Д. Неру пікірінше, Ұлы Моғолдардың архитектурасында үнді халқының рухы, парсы поэзиясы және түркі халқының күші мен жігері бар.

Түркілердің көптеген әскери жетістіктерге жетуінің себебі, күмәнсіз, түркі халқының әскери өнерінің жоғары дамығанын көрсетеді. Олардың соғыс өнерінің стратегиясы, барлау, техникасы мен қару-жарағының барлығы әлем әскерлерінен алынды. Түркілердің жеткен жетістіктеріне қарап, оларға әскери, жігерлене, рух күшімен қарауға тиіспіз. Түркілердің соғыста аз күшпен өзінен әлдеқайда көп күшті жеңгені туралы куәліктер өте көп.

Жаулап алуда, әлемде бір де-бір халық түркілерге жетпейді. Бірде-бір әлемде халық ондай мемлекеттер мен халықтарды бағындыра алмады және ұзақ уақыт ұстай алмады. Олардың территориясы Тынық мұхитынан бастап, Атлант мұхитына дейінгі аралықты алып жатты. Атап айтар болсақ: Түркі қағанаты, Шыңғыс хан империясы, Темір империясы, Моғолдар империясы, Ирандағы Жалайырлар империясы, Осман империясы, т.б. Түркілердің құпиясы, олардың алынған жерлерді ұзақ уақыт бойы ұстай білуі – олардың басқару жүйесінің күштілігін көрсетеді. Л.Н. Гумилевтің айтуынша: «Жеңіске жетуге олар лайық еді».

III. Монтескье өзінің «Парсы жазбалары» атты кітабында түркілердің жеңісі жайлы жазады. Онда: «Әлемдегі бірде-бір халық өзінің жау-

лап алуы мен жеңісі жағынан татарларды басып оза алмайды. Шын мәнінде бұл халық – әлемді билеуші, басқа халықтар оларға бағыну үшін жаралғандай. Сонымен қоса, ол – империяларды жоюшы және оны қалыптастырушы. Олар барлық уақытта да, ғасырларда да үстемдікке жетіп отырды. Олар – Моңғол империясы атты иелікке ие. Олар – Персияның билеушілері және Кир мен Гистасктың орнына отырушылар. Олар – Московияны бағындырушылар. Олар түркі есімдерімен Европада, Азияда, Африкада жорықтарын жүргізді және үш бөлікке үстемдік етті. Ары барсақ, Рим империясын құлатушыларға тірелеміз. Шыңғыс хан жорықтарымен салыстырғанда Александр жорықтары қандай? Бұл халықтың тарихын жазуға тарихшылар да жетпейтін шығар. Қанша ерліктер тарих тылсымына айтылмастан кетті! Олар біз білмейтін қанша империя құрды! Бұл – үнемі жеңіске жетуші ержүрек халық, өздерінің ерліктері жайлы болашаққа қалдырмаған халық». Басқаша айтсақ, түркілер өздерінің жаулап алуларымен әлем тарихы мен саясатын бір рет өзгертпеді.

Түркілердің геосаяси жағдайы үнемі өзгеріп отырды: Еділ және ғұндар Европада, Табғаштардың Солтүстік Қытайдағы империясы, Ирандағы селжұқтар, Шыңғыс хан және түркі-моңғол гегемониясы, Мысырдағы мәмлүктер, екі ғасырға жуық Русьті билеген Алтын Орда, Әмір Темір, Тимуридтердің Самарқанд пен Гераттағы ренессансы, Бабыр және Ұлы Моғол империясының құрылуы, XVI ғ. әлем державасына айналған Осман империясы. Әлемде қандай халық осындай ықпалға ие болды?

Рафаэль Мухаметдиновтің айтуынша: «Түркілер исламға дейінгі кезеңде тәңіршілдіктен басқа буддизм, зороастризм, манихейлік, неосториандық, конфуцийлік діндерін де ұстанған. Мысал ретінде Қытай елшісі Ванг Йен Тидің астанасы Шығыс Түркістандағы Күшім болып табылатын Тоғыз Оғыз мемлекеті жайлы айтқанын келтіруге болады. Оның 981 ж. барған хандықта үш ғасыр бұрын салынған 500 буддистік храм, оларда басқа христиандық шіркеулер болғанын айтады.

Түркілер империяларының ұзақ өмір сүруінің құпиясы олардың өзге халықтардың дініне, тіліне, мәдениетіне толерантты болғанын айғақтайды. Олардың толеранттылығы мемлекет ұғымымен, түркілік басқаруға сәйкес. Зерттеушілердің айтуынша, түркілер биліктің шыңында отырып, өз вассалдарынан көп көмек сұрамаған. Дегенмен маңызды істерді сеніп тапсырған. Олардан: техника, өмір салты, кейде діндері мен тілдері секілді қажеттілерін де меңгерген. Жоғарыда атап өткендей, Ұлы Моғолдар архитектурасын суреттеуші Д. Нерудің айтуынша, онда үнділердің рухы, парсылардың мәдениеті, түркілердің батырлығы бар. Қысқаша айтқанда, түркілер – өзге халықтарды біріктіруші, оларды билеуші, тарихтың түрткісі. Бұл олардың жаулап алған жерлерінде ассимиляцияға ұшырауымен байланысты.

Түркілер толеранттылығының сапалық жағынан олардың «әлемдік мемлекет» идеясын көруге болады. Тек осы ұғыммен ғана түркілердің әлемдік билігі жайлы айтуға болады. Оғыздардың: «Аспан – біздің шатыр, ал Күн – біздің тұғыр» сөзінен түркілердің әлемдік мемлекет идеясын аңғарамыз. Бұл анықтаманың мәні түркілердің әлемдік мемлекеті, басып алынған бүкіл халықтарға діни, мәдени, экономикалық, әлеуметтік құқық бостандығын берген. Сондықтан да түркілер өздері тұрып жатқан жерлерді өз Отаны санап, өзге көрші қауымдарды өздерінен бөлмеді. Алынған жерлер олардың өз Отанындай болды.

Мұнда түркілердің әлемдік мемлекет идеологиясының жергілікті және мемлекетті басқару ісінде Қытай, Рим, Византия, Англия, Ресей, Кеңестер Одағы басқару жүйелерімен салыстырып көріңіздер. Түркілерде көптеген империяларға тән алынған жерлерден түскен байлықты өз астанасына тасу әдеті болған жоқ. Еділ, Шыңғыс хан, Бабырды, Осман империяларын еске түсірейікші.

Тек Әмір Темір ғана алынған жерлерден түскен байлықтарды, құрылысшыларды, ақындар мен жазушыларды, ғалымдарды астанасы Самарқандқа тасыды. Түркілер алынған халықтарға қатыгездік көрсетпеді. Көптеген империялар секілді басып-жаншымады. Тарихта қатыгездік пен басыну – үнемі көтерілістерге ұласатыны белгілі. Түркілер алынған халықтардан жасақ немесе аз мөлшерде салық алып отырды. Мысалы, түркілердің өздері мемлекетке жүз қойының бірін төлесе, өзге халықтар жүзден екі-үшеуін ғана төледі. Айта берсек мұндай мысалдар өте көп. Оларда халықты басқару әдісі өте жайлы болды. Түркі билігінің ұзақ болуының құпиясы да осында болар.

Біздің пікірімізше, араб-мұсылмандық немесе ислам мәдениеті және өркениеті кезеңіндегі түркілердің орнын анықтау да – маңызды. Әйткенмен мұнда біз түркілердің әлемдік мәдениетке қосқан үлесін айтуға тиіспіз. Соңғы зерттеушілердің пікірінше, әлемдік мәдениетке түркілер де арабтардан кем үлес қоспаған. Соның ішінде араб Ренессансы кезеңінде. Сондықтан да түркілер үлесі әлем әдебиетіндегі «парсы поэзиясы» дегендей бір атауға ие болуы тиіс. Мұнда біз тек түркілердің үлесін ғана өз деңгейінде айтқымыз келеді, ал бұл – тарихи шындық.

Атап өткеніміздей, түркі халықтарының әлем мәдениетіне қосқан үлесіне қоса өз халқымыздың мінезін, психологиясын, т.б. тануға тиіспіз. Зерттеушілер оларға мыналарды жатқызады: Индивидуалды ашықтық пен бостандық, этника-конфессияаралық толеранттылық, ойлаудың тұтастығы мен икемділігі, өзге мәдениеттерді қабылдауы, дамыған шешендік және ақындар өнері, әскери борыш пен парыз, батырлық рухы, шежірені білу, тәңіршілдік құлты, тәңіршілдік пен исламның араласуы, ұжымшылдық және туыстық қатынас (Патрономия).

Біздің пікірімізше, бұл – халқымыздың мінезі, ол жапондықтар, қытайлықтар, корейліктердегідей реформалануы тиіс. Реформалық

бастаулардың құлдырауы, посткеңестік мемлекеттердің реформаторлық істі өзге ментальдылыққа өзге мәдениетті алып келуімен тынды. Сондықтан да батыстық реформа үлгісінің немесе өзге жолдың мардымсыздығына алып келді. Соңғы жылдары сапалық жағынан Батысқа альтернатива ретінде Шығыс мәдениетін қарастыруда. Альтернативаның бірі –Евразиялық жол. Мүмкін, Бірінші Президентіміз айтқандай, Евразиялық жолда ғана Шығыс пен Батыс дихотомиясындағы шешілмеген түйіндерге жауап табармыз. Мүмкін, Евразиялық жол ғана Батыс пен Шығыс гармониясына жол бастар.

Қорыта айтсақ, бұл жұмыс – түркілердің тарихын жазу емес. Бұл – тарихшылардың ісі. Біз тек түркі өркениетін түсінгіміз ғана келеді және олардың үш мыңжылдық жетістіктерін зерттеу. Мұнда түркі жетістіктерінің антологиясын құрастыру. Тұтастай түркі халқының ерлігін, рухын, негізін түсіну. Олардың әлем мәдениетіне қосқан үлесінің маңызын ашу. Әлем тарихына ықпалы мен ондағы орнын тану. Сонымен қоса, ата-бабаларымыздың ерліктерін білу және оларды оқу. Қазіргі жаһандану жағдайында бұлардың Отанға деген патриоттық сезімді оятуда орны ерекше деп білеміз.



### 1.3 МЫҢ ЖЫЛДЫҚ БАСТАУ. ҰЛТТЫҚ ОЙ САНАНЫҢ ҚАЙДАН ЖӘНЕ НЕДЕН БАСТАЛУЫ КЕРЕКТІГІ ТУРАЛЫ

**Қ**азақ топырағының талай ойшыл азаматтары шығыс мәдениетін меңгеріп, өз еңбектерін көпке ортақ тілде жазып, кейінгі ұрпақтарына қалдыра білді. Олардың ішінде аты әлемге жайылғандары да аз емес. Солардың бірі – бәрімізге танымал ұлы жерлесіміз Әбу Насыр әл-Фараби. Оның шығармалары қадым заманнан күні бүгінге дейін латын, испан, иврит, неміс, ағылшын, француз, орыс, қазақ және де басқа тілдерге аударылып, адамзат игілігіне айналып отыр. Сондықтан әл-Фараби тәрізді тамаша да ерекше тұлға туралы, оның дүниежүзілік мәдениетке қалдырған мұрасы туралы, бұл мұраның рөлі туралы сөз болғанда, тарихи перспективаны сақтаудың маңызы аса зор. Мұны соншалықты бір жаңа идеялардың бастамасына айналдырудың ешбір қажеті жоқ. Әл-Фараби өз заманының перзенті екендігін біз түсінуге тиіспіз.

Айта кететін тағы бір мәселе – қазақ халқының ежелгі рухани мәдениетін, дүниетанымын танытып, білдіретін оқу процесі болмақ. Өкінішке орай, біз жоғары оқу орындарында студенттерге философиядан дәріс бергенде, үнді, қытай, грек, араб-парсы, орыс философиясы тарихына көп көңіл бөліп (әрине, ол да керек), қазақтың ұлттық философиясы туралы ештеңе айта алмай келдік. Ал қазір заман өзгерді, Қазақстан Республикасы өз егемендігіне ие. Сондықтан да халқымыздың асыл қымбат мұраларын қай салада болсын жалтақтамай, алаңдамай айтқанымыз жөн. Әсіресе қазақтың ұлттық философиясының тарихын, қазақ философиясын зерттейтін уақыт жетті. Әркім әр жерде халық даналығы туралы сөз, пікір айтып жүргенімен, маман философтар бұл мәселеге тікелей атсалыса алмай келеді.



Тани білсек, этникалық-рухани жағынан мың жылдан аса мәдениеті, философиясы, әдебиеті, тарихы бар халықпыз. Біз тарихқа XIV ғасырдан бастап «қазақ» деген атпен есек те, ойлау мәдениетіміз, философиямыз тым әріде жатыр. Біз – түрік, қыпшақ мәдениетінің төл мұрагерлерінің біріміз. Ал көп жағдайда әл-Фараби мен Жүсіп Баласағұннан бергі рухани сабақтастықты үзіп алып, XIX ғасырдағы қазақ ағартушыларына ғана сүйеніп келдік. Бұл қалай, екі аралықта ешкімнің болмағаны ма?! Қисын бойынша олай болуы мүмкін емес.

Белгілі шығыстанушы ғалым Ә. Дербісәлиев өзінің «Жылғадан басталған дария», «Отырарлық екі жұлдыз» атты ғылыми еңбектерінде X–XVI ғасырларда қазақ даласынан шыққан ғалымдар мен ойшылдар, ақындар мен әдебиетшілер жайлы соны дерек, тың мағлұматтар береді. Олар төмендегіше көрсетіледі:

Әбу Насыр әл-Фараби (870–950), Исхақ әл-Фараби (қайтыс болған жылы ретінде хижраның 350 немесе біздің жыл санауымыз бойынша 961 жыл көрсетілген. Туған жылы белгісіз). Исмаил әл-Фараби Отырарға қайтып оралып, Отанында көз жұмған. Ол дүниеден шамамен 1008 жылдары өткен. Талантты ғалым шығармасының жұқаналары Тебриз, Әл-Хайыр, Бұлақ, Калькутта, Лейден, Эскуриал, Париж, Берлин кітапханаларында сақтаулы. Әлам ад-Дин әл-Жауһари (XI ғасыр перзенті); ол – Исмаил әл-Жауһаридің ұлы; исфиджабтық екі ғалым (қазіргі Сайрам қаласы, Шымкент облысы) – Ахмад әл-Исфиджаби, Әбу-л-Хасан Әли әл-Исфиджаби, Бурхан ад-Дин Ахмад әл-Фараби (1174 жылы қайтыс болған), Әбу Алла Мұхаммед ибн Мұса әл-Баласағұн. Ол «Ат-Түрік» деген атпен белгілі болған (шамамен 1040–1050 жылдары дүниеге келген, 1112 жылы қайтыс болған), Махмұд бин Әли ат-Тарази, Әбд әл-Ғафур әл-Кердери (1166 жылы қайтыс болған), Мұхаммад әл-Кердери (шамамен 1202 жылы дүниеге келген, 1244 жылы қайтыс болған), Имад ад-Дин Әбу-л-Қасым әл-Фараби (1130–1210), Махмұд әл-Фараби, Бойлақ әл-Қыпшақи, Хусам ад-Дин әл-Хусейн ас-Сығанақи (1310 жылы қайтыс болған), Хафиз ад-Дин Мұхаммад әл-Кердери (1489 жылы қайтыс болған), Исмаил әл-Хусайни әл-Фараби (1489 жылы қайтыс болған), Дауд ат-Түркістани, Хасан Әли Жалайыри (XVI ғасырда өмір сүрген), Ахмад Әли әл-Қазақи (шамамен XIX ғасырда өмір сүрсе керек).

Міне, көріп отырсыздар, X–XIX ғасырлар аралығында қазақ топырағынан қаншама ғұлама шыққан? Мұның бәрі ашылмаған кітаптың беттері сияқты. Біздің парызымыз – осыларды танып білу.

Осы аты аталған жерлес түрік ғұламаларының еңбектерін зерттеуіміз қажет. Себебі ұлттық ойлаудың түп-тамыры осында жатыр.

Жеке тоқталар болсақ, аты әлемге жайылған ұлы ғұлама философ Әбу Насыр әл-Фарабиді бірінші ауызға аламыз. Әл-Фараби ілімінің жалпы мәдениеттің дамуына, Шығыс мәдениетіне, Орта Азия және Қазақстан мәдениетінің дамуына ықпалы жан-жақты болды. Ол өз ана тілі – түрік тілімен қатар араб-парсы, грек тілдерін жетік меңгеріп, мұсылмандық шығыс мәдениетінің, философиясының дамуына үлкен әсерін тигізді. Ол ғылыми шығармаларын өз дәуірінің рухани-ғылыми тілі саналған араб тілінде жазды.

Әл-Фарабидің өмір сүрген уақыты шет елдік ғылымның «ислам» дүниесіне барынша кеңінен кірген дәуірімен тұстас келеді. Арабтар жаулап алған халықтардың неғұрлым жоғары мәдениеті арабтарды өз мәдениетін дамытуға ұмтылдырады.

Әбу Насыр әл-Фарабидің өмір жолы, сірә, дүниежүзілік тарихтың қисынымен бір жерлерде барып тоғысатын болар. Осындай тоғысушылықсыз оның творчествосының ала-бөтен ерекшеліктері түсініксіз болып қалуы да ықтимал. Амал нешік, оның өмірбаяны жөніндегі мәліметтер өте аз. Ол өзі түрік тайпасының дәулетті бір ортасынан шыққаны мәлім, бұған дәлел – оның толық аты-жөнінде «тархан» деген атаудың болуы.

Ежелгі түркілердің орталық қаласы Отырарды кезінде, негізінен, қыпшақ, қаңлы, қоңырат тайпалары мекен еткені тарихтан жақсы мәлім.

Белгілі шығыстанушы ғалым А. Көбесов өзінің «Әл-Фараби» атты еңбегінің 38-бетінде Фарабидің руын қаңлы-қыпшақ деп көрсетеді. Бұл шындыққа жақын келетін сияқты. «Тархан» деген атаудың төркінін екі түрде топшылауға болады. Ежелгі түрік тайпалары «тархан» деп әскери лауазымды кісілерді атайтын болған. Бұған орай, Фараби әскери ортадан шықты деп жорамалдауға болады. Екінші жағынан, ежелден Сыр, Отырар бойын жайлаған тарихқа ертеден мәлім қаңлы тайпасында «Тархан» (кейде «Тархын» деп те атайды) атты ру болған (қазір де бар). Сондықтан да Фараби қазіргі қазақ ұлтын құрған байырғы рулардың бірі қаңлы-қыпшақтан шыққан деп айтуға толық негіз бар» (Көбесов А. *Әл-Фараби. – Алматы, 1971. – 38-39 б.*)

«Мұсылман Ренессансы» деген сәтсіздеу атауға ие болған сол заманға тән белгілер оның шығармаларынан мол орын алды. Әл-Фарабидің творчествосында антик заманындағы дәстүрдің және неоплатонизмнің, несторианшылдықтың әсері және ислам әсерімен өзгеріске түскен Аристотель идеялары айқын көрінеді.

Аристотель шығармалары сол кездің өзінде-ақ араб тіліне аударылған. Араб шығысында Аристотельдің кейбір құнды ойлары бұрмаланып көрсетіледі. Бірақ көп еңбектері тәржімаланбағандықтан, ұлы грек философының ойын түсіну қиын болды. Сондықтан да көп тілдерді жетік білген әл-Фараби Аристотель шығармаларына араб тілінде

түсіндірме жазуды ұйғарды. Сөйтіп, ол ұлы философың мұраларын жаңсақ пікірлерден тазартып, өз қалпында дұрыс түсіндіруге барын салып, ғылым саласындағы үлкен адамгершілік, азаматтық іс-әрекетін таныта білді. Сондықтан да шығыс философтары оны «Ал муаллим ас-сани» – екінші ұстаз деп атаған.

Фарабидің «Философияны үйрену үшін қажетті шарттар» жайлы трактатында Аристотельдің философиясын үйрену үшін алдымен не қажет деген сұраққа жауап ретінде тоғыз шарт айтылады.

«Философиялық ағымдарды тану (аты-жөнін білу) жеті нәрседен тұрады:

- 1) философиялық бағытқа (ағымға) бас болған ұстаздың аты-жөні;
- 2) оның шыққан қаласы;
- 3) философияға мекен болған орынның аты;
- 4) философиялық ағымды тудыратын басты себеп;
- 5) философиялық талдауға түскен мәселелер;
- 6) философияның алға қойған мақсаты туралы түсінік;
- 7) философияның практикалық мәні, нәтижесі. Осы трактатында Фараби ертедегі Грекиядағы негізгі философиялық мектептерге жан-жақты шолу жасайды.

Әрине, әл-Фараби туған жерінің аясынан шығып, кең көлемді дәстүрлерді бойына сіңірді. Өйтпейінше, оның аты дүниежүзілік мәдениет пантеонына жазылмас еді. Оның қызметі сыртқы бейнесі жағынан араб тілдес деп аталатын мәдени аймақ шеңберінде кең өріс алды.

Мәдениеттің кейінгі дамуына, соның ішінде шығыс, Орта Азия, Қазақстан, Кавказ халықтарының мәдениетіне әл-Фараби жасаған ықпал әр тарапты және ұзақ уақытты қамтиды. Барлық этникалық топтардың, соның ішінде түрік халықтары өкілдерінің мұсылман Шығысының мәдени өміріне белсенді түрде қатысуы әдеби тілді халықтық негізде дамыту әрекеттеріне қолайлы жағдай туғызды. Түрік тілінде жазылған Махмұд Қашқаридің және Жүсіп Баласағұнның шығармаларынан әл-Фарабидің рационалды және адами идеяларының іздері айқын көрінеді. Аристотельдің «Никомахтың этикасында» келтірген жобаны негізге ала отырып, әл-Фараби философияны теориялық және практикалық деп екіге бөледі. Теориялық философия өзгермейтін, мәңгілік заттарды, ал практикалық философия өзгеріске ұшырап отыратын, не жаңадан жасалатын заттарды зерттейді. Философия, әл-Фарабидің білуінше, адамда ғана болатын «ең ерекше» игілік – ақыл-парасат арқылы меңгеріледі. Оның негізі – логика (қисын) өнері, ол қарастыратын ойлардың дұрыс әдістері.

Демек, адам өзінің бақытқа жету жолын қисыннан бастаған жөн.

Ғаббасия халифатында ғылым мен өнердің көркею дәуірі саяси маңызыз, көзге қоса-қабат жүрді. Ел билеген әулеттер бірін-бірі ауысты-

рып тұрды, белгілі бір халифаның таққа отыруы кейде кездейсоқ адамдарға байланысты болды. Әл-Фараби сияқты кең білімді дана адам өз төңірегінде болып жатқан әлеуметтік құбылыстар жайында белгілі бір пікір айтпай отыра алмады. Себебі Ғаббасия халифатында саяси ыдырау басталды, мұның салдарынан әдет-ғұрып азғындап, қоғамдық өмірдің негізін шайқалтты. Өз заманындағы әлеуметтік қайшылықтардан құтқарарлық жол көрсетуге тырысып, қоғамның өзіндік моделін – адамдар жан-жақты жетілгенде жүзеге асыруға болатын «қайырымды қаланы» ұсынды. Мұндағы «қала» деп отырғаны – мемлекет. Әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық трактаттары оның қоғамға көзқарасын, әкімнің жеке адамдардың рөлі мен міндетіне деген көзқарасын ұғынуға тырысқанын және олардың қандай болуын тілегенін көрсетеді.

«Адамды саяси мақұлық» деген Аристотельдің белгілі анықтамасын әл-Фарабидің этикалық көзқарасын айтқанда толық қолдануға болады. Адамның қоғамдық табиғатын мойындау оның барлық этикалық және социологиялық пайымдауларының алғышартын құрады. Қоғамды жетілдіру – бақытқа жетудің басты шарты. Тек жетілген қоғамның тұсында ғана жеке адам философияны зерттеу арқылы жетіле алады. Өзінің жеке мүддесі үшін, сондай-ақ басқа да азаматтардың мүддесі үшін де ол мемлекеттің қызмет атқару ісіне өз үлесін қосуға тиіс. Бұдан еңбек бөлісін мұқият жүргізу қажеттігі туралы идея келіп туады. Адамның қоғамдық табиғаты туралы әл-Фарабидің ойын ибн-Баджаға және ибн-Туфейльге қарсы болған ибн-Рашид одан әрі ілгері дамытты; ибн-Баджа мен ибн-Туфейль төңіріні мистикалық ой зердесімен тану арқылы жетіліп, бақытқа кенелетін жеке адамды қоғамнан бөліп тастау қажеттігін талап етті.

Әл-Фарабидің этикасының ең жоғары категориясы – бақыт. Өйткені басқа бірдеңе үшін емес, адамның тек өзі үшін қажет болатын игілік және ең жоғарғы игілік осы бақыттың бойына шоғырланған.

Атап айтқанда, космология мен этика, жалпы философиялық конструкция (құрылым) және оның практикалық мағынасы осы шеңберде ұштасады; өйткені философия болмайынша, дүниенің жалпы үйлесімін, оның құрылысының сұлулығын ұқпайынша шын бақытқа жетуге болмайды. Бұл дүниеде рахат деп білетініміз басқа дүниеде азапқа айналуы мүмкін ғой.

Бірақ әділеттілік о дүниеде болады деп бұл дүниеге жиренішпен қарауға болмайды. Әл-Фараби былай дейді: «Қайырымды адам өзінің өлімін зорлап жеделдетуге тиісті емес; өйткені өмірге деген сүйіспеншіліктің өзі – ізгіліктің сарқылмас көзі болып табылады».

Әл-Фараби дін мен философияны салыстырады. Оның пікірінше, дін мен философияның ұқсастығы: екеуі де жоғары принциптерге, төл бастауларға түсінік береді. Бірақ философия дәлелдеуді, ал дін сенуді керек етеді. Мұндай пайымдау философияны діннен жоғары қояды,

өйткені сендіру, логика тұрғысынан қарағанда, дәлелдеуден әлдеқайда оңай және ақиқатты ашқанда сендірудің өзі сенімсіздеу болады.

Заң шығарушы өте жақсы пайымдауы арқасында адамның мүдделеріне сай келуге тиіс заңдарды дұрыс жүзеге асыра алады. Имам – теориялық білімді және ойшыл, қайырымды адам.

Сонымен, «философ», «заң шығарушы», «имам» және «бірінші басшы» ұғымдары бір нәрсеге келіп тоғысады. Ол – адам бақыты.

Міне, әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық көзқарастарынан бүгінгі өмірімізбен осылайша үндестік табамыз.

Ұлы отырарлық өмір кешкен заманды көз алдына келтірерліктей толық тарихи мәліметтердің болмауы, оның өмірбаяны жөніндегі деректердің аздығы ғалымды асыра дәріптеуге негіз бермейді. Мұның өзі – ғылымға жат, әрі оның есімін тануға зиянын тигізеді. Сол сияқты әл-Фараби өмірі мен творчествосын тереңдеп білмей тұрып, толыққанды бейнесін жасау әрекеті де сәтсіз болмақ. Әрине, жазушының көркем бейнелеуге хақысы бар. Бірақ мұның өзі шындыққа жақын қоспа болуы керек. Ұлы адамдар жөніндегі шығармалардың үлгілері дүниежүзілік әдебиетте мол. Бертольд Брехттің «Галилейін» атасақ та жетіп жатыр. Мұнда ғалым тағдыры философиялық жалпылау дәрежесіне шарықтап көтеріледі, сол арқылы қазіргі заманмен әбден үндесіп жатады. Егер өзімізге жақынырақ мысал келтірсек, Әуезовтің «Абайы» жеке адам туралы қалай жазудың тамаша үлгісін көрсетті. Зерттеу, тағы да зерттеу: тарихи тақырыпты бейнелеуде жазушы мен суретшіні творчестволық табысқа жеткізетін негіз – міне, осы.

Біз белгілі шығыстанушы ғалым Ә. Дербісәлиевтің еңбегі арқасында Әбу Насыр әл-Фарабиден кейін осы өлкеден шыққан тағы бір ірі тұлға Имад ад-Дин Әбу-л-Қасым әл-Фарабиді (1130–1210) тұңғыш рет біліп отырмыз. Ол – шығыстану ғылымында «Кітап халисату-л-хулас» немесе «Халисату-л хақанқ лим Фини мин әл-асаиб фи анда Әл-улум ад дақайқ» («Ғылым түрлері бойынша нәзік тәсілмен (стильмен) жазылған таза шындық») атты дидактикалық еңбегімен белгілі. Қазақ жерінің осынау зиялы ғалымын белгілі түрколог Н.Ф. Катанов «отырарлық еді» деп жазады.

Имад ад-Дин Әбу-л-Қасым кейбір мағлұматтарда 1210, ал енді бірінде 1220 жылы қайтыс болған деп көрсетілген. Соған қарағанда, ол Отырарды моңғол шапқыншылары қиратар алдында ғана қайтыс болған сияқты. Отырар перзентінің еңбегі біздің заманымызға Әли бин-Махмұд ар-Раид әл-Бадахшани (XIV) атты ғалым, яки хаттат (каллиграф) арқасында жеткен. Жерлес ғұламаның аталған шығармасы көлемді. Ал бадахшандық оқымысты оны қысқаша ғана мазмұндап шыққан. Оның ықшамдалған осы нұсқасын ориенталист И.Ф. Готвальд 1851 жылы Қазанда бастырған. Бастырушы шығармаға төрт беттік «есімдер көрсеткішін» қосқан.

Имад ад-Дин Эбу-л-Қасым әл-Фарабидің «халисату-л-хуласасы» ақын мен ғылым, иман мен ислам, ниет пен әдеп, ашу мен ұят, үлкенді сыйлау, кешірімді болу, жомарттық пен сараңдық, кедейлік пен байлық, әділдік пен жауыздық, парасаттылық, ашкөздік пен күншілдік секілді толып жатқан моральдық күрделі мәселелерді сөз етеді. Ол үлкенді-кішілі елу тарауға бөлінген. Автор, сондай-ақ ғылым, пайдакүнемдіктің жексұрындығы, әйел қауымын құрметтеу секілді тәлім-тәрбиелік мәні бар мәселелерді сөз етеді.

Араб әдеби тілінде жазылған бұл трактат күні бүгінге дейін зерттелген жоқ. Шығарманың түрлі нұсқалары Берлин, Вена, әл-Хайыр, Калькутта кітапханаларында сақтаулы.

Гегель мен Ренан тұтас аймақтар мен халықтарды, мысалы, славян және түрік халықтарын жоғары өнер тудыру қабілеті жоқ деу былай тұрсын, тіпті қарапайым адамгершілігі жоқ, «тарихқа енгізуге болмайтын» халықтар санатына қосты. Ол кездер артта қалды. «Мың бір түн», «Шахнама», «Жолбарыс терісін жамылған батыр» секілді әлемдік әдебиет үлгілерімен қатар Жүсіп Баласағұнның «Құдатғу білігі» де – өз бойына мәдени-эстетикалық байлық жинақтаған қазына.

Екіншіден, Жүсіптің дастаны – көне түріктердің тілдік сана-сезімі өрлеуінің белгісі болған маңызы зор ескерткіш. Бұл жерде қырғыздарды, ұйғырларды, түрікмендерді, қазақтарды, әзірбайжандар мен түріктерді атауға болады. Географиялық көзқарас тұрғысынан қарастырған кезде Жүсіптің қырғыз және қазақ халықтарына жақынырақ екені анық.

«Манас» пен «Құдатғу білік» арасында айқын ұқсастықтар бар. Жүсіптің дүниетанымында философиялық, шамандық, исламдық – үш өзек бар. Ол екі бірдей поэтикалық дәстүрден – парсы-тәжік (Рудаки, Фирдоуси) және түрік (жазба және ауызша) дәстүрінен нәр алады.

Зерттеушілер Баласағұнның, әсіресе Шығыс Ренессансы идеяларымен байытылған өмірлік айқын философиясына назар аударады. Жеке халықтың тілі мен мәдениетін жалпы адамзат мәдениетінің күрделі тұтастығынан, шетсіз-шексіз араласу жүріп жатқан үлкен тарихи уақыттан тыс түсінуге болмайды; мәдениеттің ұлы туындыларының өзі де осындай үлкен уақытқа ғана сияды емес пе?! Күллі адамзат қауымын сәулендіретін «әдебиеттің шексіз әлемінен» бізге белгілісі «кішкентай ғана әлем», «бұл кішкентай әлемде Шығыс түгелдей көрсетілмеді деуге болады», – деп М.М. Бахтин дұрыс айтқан.

Қазіргі уақытта жекелеген мәдениеттердің ғасырлар мен мыңжылдықтардағы өзара түсінісуінен адамзат мәдениетінің күрделі бірлігіне көшу перспективасы ашылып отыр.

Орта Азия халықтары әдебиетіне іштей және сырттай әсер еткен сансыз байланыстарды ескере отырып, Н. Конрад: «Орта Азия халықтарының мәдениеті, оның ішінде әдебиеті де орта ғасырлардағы иран

және түрік халықтары мәдениетімен, олардың өз заманында жалпы әлемдік әдебиет атаулының шыңы болып саналған бай әдебиетімен тарихи тұрғыдан байланысты болса, өз кезегінде бұл халықтардың мәдениеті араб, үнді мәдениетімен тағы тығыз байланыста болған», – деп жазды.

Қазіргі ғылымда Жүсіп Баласағұн творчествосы бойынша біршама көлемді зерттеулер бар. Алайда ойшыл ақын шығармасына арналған ғылыми ізденістердің, негізінен, тарихи-филологиялық тұрғыда жүргізілгенін, ескерткіштің лингвистикалық, әдеби, тарихи және мәдениет тарихы жағынан маңызы аса зор болғандықтан, оны зерттеудің ауқымы мен тереңдігін дамыту өте қажет екендігі айтылғанмен, шын мәнінде ескерілмей келгені белгілі.

А.Н. Кононов «Құдатғу білікті» философиялық шығарма деп атайды. С.Н. Иванов: «Дастанның философиялық негіздері зерттеуді, дәл түсіндіруді қажет етеді», – деп ескертеді. Этика бойынша жазылған кітаптардағы «Құдатғу білікке» арналған шағын тақырыпшалар, жеке мақалалар, әрине, Жүсіп Баласағұнның рухани байлығын толық таныта алмайды.

Оның ойшыл суреткер ретіндегі жалпы творчествосына объективті баға беру міндеті алдымызда тұр. Баласағұн поэзиясын біртұтас, соның ішінде философиялық тұрғыдан оқып-тану орта ғасырлық ойшыл ақынның күрделі ішкі әлемінің кілтін табуға, оның тереңде жатқан қатпар-қабаттарын ашуға, көпшіліктің сусаған сұраныс-тілегі мен ниетінен шығуға көмегін тигізеді.

Жүсіп шығармасында халықтық пен жалпы азаматтық ұғым тұтас, бірге өрілген. «Ж. Баласағұн жасаған уақыт пен өмір сүрген ортасы бізден қаншалықты алыс болса, мәдени-психологиялық арақашықтығымыз одан да шалғай. Сондықтан сол замандардағы адамгершілік, ой-сана, парасат көкжиегі бүгінгі роботтар, «ойлайтын машиналар», таңғажайып жаңалықтар ашылып жатқан заманда бір түрлі орынсыз болып көрінеді. Еркілік немесе ескілікті көксеу сезімі секілді әсер етеді. Қазір бәрі ақыл-ойға бағындырылған, техникандырылған; жүректі де, бүйректі де ауыстыруға, кесілген қолды қайта жалғауға болады, яғни болмайтын нәрсе жоқ. Өткен тарихқа, тарихтың белгілі бір рухани аспектілеріне қалтқысыз жауапкершілікпен қараушылар – тек қана мамандар. Бұл мәселені соларға тапсыру керек, жұрттың басын қаптаған тарихи дұдамалмен қатырмау керек. Қазіргі тіршіліктің ауқымы мен аумағы соншалық ерекше, сондықтан оларға өткен тарихтан ұқсастықтар, модельдер табу мүмкін емес», – дейді кейбіреулер. Балалары ата-аналары туралы «ата-бабаларымыз» дей отырып, екі арадағы жатсынудың психологиялық қайшылығын, түсінбеушілікті айтып отырғанда, «бабалардың бабасының бабасы» өмір сүрген тарих жөнінде не айтуға болады?!

Дей тұрғанмен қазіргі заманғы ғылыми-техникалық прогресс көптеген мәселелер бойынша тылсым кедергілерге тап болуда. Еркінен тыс, шапшаң, қас қаққанша іске қосылатын рефлексстерден бас тартып, даналықтың айқын сабағына назар аударып, өткен замандардағы жеңістер мен жеңілістерге, арман-аңсарларға назар аударуда. Және бұл – ең негізгі мәселеге: адамнан тыс әлем мен адамның ішкі жан дүниесіне қатысты. Адамдардың түрлі жағдайда түрлі қажеттілік пен себептер бойынша әйтеуір өмірлеріндегі осы бір екі мәселе туралы, олардың мәні жайлы ойланбауы мүмкін емес.

Ал біз өз тіршілігіміздің тарихи екендігін есімізге түсірсек, ата-баларымыздың қалай өмір сүргені, қалай ойлап, қалай күн кешкенін білуге деген құмарлығымыз қарапайым таңсықтық шеңберінен шығып кетеді. Ендеше бізге Аристотельден басталып, Әл-Фараби, Ибн-Сина жалғастырған қуатты мәдени-философиялық дәстүр туралы білмей болмайды. Біздің ұлттық ой-санамыздың төл бастауы да – осылар ғой.





## 1.4. ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ОРТАЛЫҚ АЗИЯ МӘДЕНИЕТІНІҢ ӨРКЕНДЕУІ

Орталық Азия, Қазақстан және бүкіл Шығыс халықтарының әлемдік ғылым мен мәдениет тарихында Фараб қаласының (Отырар) данышпан тумасы, ұлы ойшыл, философ, ғалым-энциклопедист әл-Фараби – айрықша орынға ие. Орталық Азия мен Қазақстан сонау Шығыс Жерорта теңізінен қазақ даласына дейін созылып жатқан, адамзат өркениетінің ежелгі ошағы пайда болған кең-байтақ аймаққа кіреді. Дәл осы жерде мыңдаған жылдар бұрын ежелгі Шығыстың бүкіл экономикасын қуаттандырған екі негізгі шаруашылық – отырықшы және көшпелі, одан кейін қолөнер мен қалалар пайда болған. Ерекше атап өтер жайт, осы аймақтың халықтары мен елдері ерте кезден бастап-ақ бір-бірінен бөлек өмір сүрген жоқ, олар тұрақты түрде мәдени, экономикалық және этностық байланыстар мен қарым-қатынаста болды.

Б.д.д. VII–VI ғ. Орталық Азия мен Қазақстанда өндірістік шаруашылыққа ауысу жүзеге асты. Бес мың жылдай уақыт бұрын мұнда өзінің түрі мен құрылымы жағынан қалаларға жақындайтын елді мекендер болды, ал б.д.д. I м.ж. таптық қоғам қалыптаса бастады, алғашқы мемлекеттік қауымдастықтар пайда болды, олардың ішіндегі ең құдіреттісі ежелгі Хорезм мен Бактрия еді. Біздің дәуіріміздің бас шебінде Орталық Азияда Парсы және Кушан патшалықтары құрылды. Біріншісінің құрамына қазіргі Иран мен Месопотамия территориялары, ал екіншісіне Ауғанстан мен солтүстік Үндістан кірді. Парсы жасақтарының тегеурінді шабуылына Рим легиондары қарсы тұра алмады, ал кушан әскері қытай императорлары үшін үрей туғызды.

Бұл кезеңде Орталық Азия мен Қазақстан халықтарының материалды және рухани мәдениеті керемет гүлденді, қалаларда көркемөнер мен сәулет өнерінің синтезі орын алды. Сол дәуірдің тамаша ескерткіштері, әйгілі әмудариялық қойма мен Есік алтын заттар кешені, Ежелгі Нистегі эллиндік мүсіндер мен ритондар, Балалық-Тепе, Аджин-Тепенің тамаша полихромды көркем сурет үлгілері, Педжикент, Афрасиаб, Шахристанның сәнді сарайларының барынша жетік стильде орындалғандығы соншалық, олар әлі күнге дейін біздің эстетикалық сезімімізге әсер етеді. Мұның бәрі – осы аймақтағы халықтардың көркемдік данышпандығының, олардың адамзаттың әлемдік асыл мұрасына қосқан үлесінің дәлелі. Зороастризм және осы аймақтағы басқа да діндердің идеялары абстрактілі ойлаудың, философияның дамуының бастауы туралы мәлімет береді. Алғашқы жылнамалар жасалды. Халық шығармашылығы жанданды. Поэзия биік шыңдарға жетті.

Орталық Азия мен Қазақстан халықтарының ежелгі мәдениет туындыларының өзіндік болмысының айқын қырлары Шығыстағы жалпы мәдени үдерістер туралы түсінік береді, Жерорта теңізінен Қиыр Шығысқа дейінгі көптеген елдердің өнеріне тән бітістерді бейнелейді. Ежелгі Греция мен Римнің, кейінірек бүкіл эллиндік әлемнің, Индияның және т.б. елдердің әсерін өз бойынан өткізе отырып, Орталық Азия мен Қазақстан халықтарының мәдениеті өз кезегінде көрші халықтардың көркемдік мәдениетінің қалыптасуы мен дамуына ықпалын аз тигізген жоқ. Сонымен, Индияның гандхарлық мәдениетінің негізінде бактриялық өнермен тығыз байланысты көркемдік қыртыс жатыр; Орта азиялық және қазақстандық көшпелілердің өнері («аң стилі») ахеменидтік Иран және т.б. өнеріне айрықша ықпал жасады.

Б.д. VII ғ. ортасынан бастап Орталық Азия мен Қазақстанның жартысы орасан зор Араб халифатының құрамына қосылды. Халифаттың құрамына енген территорияларда жүзеге асқан сол кездегі этногенетикалық, тілдік және мәдени үдерістер өте күрделі болды. Таяу Шығыспен Солтүстік Африкадағы маңызды этникалық бұқаралар тілі бойынша «арабшаланды». Алайда туған тілдерін сақтап қалған елді мекендер орналасқан аймақтарда исламдану орын алды, сонымен бірге араб тілі кең қанат жайып, барлық мемлекеттік жазбалар жергілікті тілден араб тіліне аударылды. Осылайша, әртүрлі тілде сөйлейтін көптеген халықтар мекендеген мемлекет – халифатта бұл тіл жалпы мемлекеттік қарым-қатынас тіліне айналды.

Бірнеше этникалық бұқараны бір мемлекетке біріктірудің салдарынан сауда мен мәдени алмасу ерекше кеңейді. Өзінің құнды мәдени салт-дәстүрімен халифат құрамына кірген елдер көлемді араб державасының басқа салаларында жасалған техникалық, ғылыми жетістіктерді тез әрі оңай сіңірді және осы жетістіктермен алмасудың құралы араб тілі болды. Ортағасырлық Еуропадағы латын тілі секілді ол хали-

фат территориясында әмбебап ғылыми тілге айналды. Тек кейінірек, жаулап алынған халықтардың ғылыми әдебиеті өз тілдерінде қайта пайда болды. Кейде шартты түрде «араб» немесе «мұсылмандық» деп аталатын халифат мәдениеті – көптеген, соның ішінде Орталық Азия мен Қазақстан халықтарының мәдениеттерінің синтезі. Халифаттағы ортақ діни дүниетаным мен әртүрлі этномәдени элементтердің тығыз, үздіксіз қарым-қатынасы оның ерекше қырларын қамтамасыз етті.

IX–XII ғасырларда халифат мәдениеті сол кездегі еуропалықтан әлдеқайда жоғары дәрежеде болды. Оның тарихи зор еңбегі еуропалықтардың Шығыс халықтарының жетістіктерімен танысуын қамтамасыз еткен шығыстық ғалымдардың еңбектері мен іс-әрекеттері меңгеріліп, шығармашылық тұрғыда өңделген көптеген антикалық дәстүрлердің (әсіресе, жаратылыстану ғылымдары мен философия саласы) кең таралуы деп есептеуге болады. Фараби, Бируни, Ибн Сина және көптеген басқа да ойшылдар тек халифаттың ғана емес, бүкіл адамзат мәдениеті мен ғылымына аса ірі үлес қосты. Медициналық шығармалар мен математикалық трактаттар, астрономиялық кестелер мен түрлі тілден (ең алдымен, антикалық) аударылған араб аудармалары Батысқа жетіп, жүздеген жылдар бойы орасан зор абыройға ие болды. Батыс еуропалық әдебиеттің дамуында да Шығыстың рөлі айрықша.

Сонымен, тарихи тұрғыдан алғанда Орталық Азия мен Қазақстанның жарты бөлігінің халифат құрамына кіруі феодализмнің, осы аймақтағы халықтық шоғырланудың тез дамуын, олардың бөлшектенуін төмендетіп, орталықтандырылған мемлекеттің құрылуын қамтамасыз етті. Басында жергілікті экономика мен мәдениетке зор залал әкелген Араб халифаты кейінірек (XI–XII ғасырларда) Орталық Азия, Қазақстан және бүкіл Таяу Шығыстың мәдениеттерінің синтезіне қол жеткізді.

Фарабидің дәуірінде (IX ғасырдың екінші жартысы – X ғасырдың бірінші жартысы) халифат саяси тұрғыдан алғанда ортақ тұтас емес еді. Орталық аббасидтік үкіметтік басқару осы уақытта бір Иран тарапынан шектелді. Испания, Солтүстік Африка, Мысыр мен Сирия өзіндік династиялармен басқарылды. Егер тікелей Орталық Азияға келер болсақ, мұнда Тахиридтердің, Сафаридтер мен Саманидтердің мемлекеттері пайда болды. Соңғысының құрамына Орта Азияның негізгі бөлігі, Оңтүстік Қазақстанның кейбір аймақтары, сонымен қатар, шығыс және солтүстік Иран кірді. Исмаил Саманидтің (892–907 ж.) тұсында ауқымды мемлекет құрылды.

Тарих ғылымында көп уақытқа дейін Еуразияның далалық аймағы тек көшпелі мал шаруашылығына ғана жарамды болды, ал көшпелі тайпалар мен халықтардың мәдениеті төменгі дәрежелі, себебі көшпелілер жоғары өркениет құруға қабілетсіз деген жалаң тұжырым үстем-

дік етті. Мұның бәрі, әрине шындық емес еді. Отандық тарихшылардың зерттеулері Орталық Азия мен Қазақстанның және Еуразияның басқа да аймақтарының тарихы мәселесін нақты өңдеуге үлкен үлес қосып келеді. Бұрын таза көшпелі шаруашылық мекендері болып есептелген барлық территорияларда өндіріс күшінің дамуы отырықшы елді мекендер мен қалалардың пайда болуына әкелгендігі анықталды.

Араб халифаты дәуірінде Орталық Азия мен Қазақстан тұрғындары (қолөнершілер, шаруалар) оның экономикалық өркендеуіне зор үлес қосқандығы айқындалды. Осы аймақтардан түрлі шикізат пен дайын өнімдерді халифаттың батыс бөліктеріне тасымалдау өте кең жүзеге асты. Мысалы, бұхаралық және мәруалық маталар Бағдат базарларында сұранысқа ие болған. Самарқан IX ғасырдың өзінде қағаз өндірісінің ірі орталығы болды және X ғасырда Самарқан қағазы ең сапалы болып есептелген. Ферғана тауларынан өндірілген орта азиялық темір оның орталығында өңделіп, одан жасалған бұйымдар Бағдатқа дейін жеткізілді. Орта азиялық және қазақстандық асыл тастар үлкен танымалдылыққа ие болды. Мұның барлығы – сол уақыттағы керуен саудасы – Орталық Азия мен Қазақстанның халифаттың басқа елдерімен тұрақты экономикалық байланыста болғандығының дәлелі.

Қалалар кез келген дәуірде білім мен мәдениеттің орталығы болғаны анық. Медресе Орта Азияда пайда болып, кейін X–XI ғасырларда бүкіл мұсылмандық Шығысқа кең жайылған деседі. Сонымен, Фараби өмір сүрген дәуірде, бүкіл ортағасырлық Шығыста феодалдық қатынастардың қалыптасуы аяқталып, бірте-бірте өндіріс күштерінің жоғарылауы, қалалардың өсуі және осыған байланысты мәдениет пен ғылымның жандануы байқала бастады.

IX ғасырда орта азиялық және оңтүстік қазақстандық қалалар мен елді мекендерден шыққан ғалымдар өздерінің еңбектерін тек араб тілінде жазды. Осы жерде хорезмдік әл-Хорезмиді (780–863 ж.) айта кеткен жөн, оған алгебраның негізі мен ондық санау жүйесінің қалыптасуы тиесілі. Оның замандасы атақты астроном, Ферғана тумасы әл-Ферғани грек идеяларының негізінде астрономиялық білімдердің қысқа заңдар жинағын шығарды. XII ғасырдың өзінде оның трактаты латын тіліне екі рет, кейін басқа да тілдерге аударылды. Әл-Ферғани туралы Данте хабардар болған және оның аты Еуропада XVIII ғасырға дейін жаңғырып тұрды. IX ғасырда Мәруа қаласының тумасы Хабаш әл-Хасиб математика саласында маңызды жаңалықтарға қол жеткізеді. Сонымен қатар Әбу Машар, Жафар және Мұхаммед әл-Балхи секілді астрономдар мен математиктердің есімін атап кеткен жөн. Орта Азия мен Қазақстан жерінен шыққан медициналық, химиялық, тіл ғылымы және т.б. трактаттардың, тарихи, географиялық шығармалардың авторларының есімдері де белгілі. IX ғасырдың өзінде Мәруа мен Балх қалаларында обсерваториялар салынған болатын. Жоғарыда аталған

жайттардан әл-Фараби секілді тұлғаның бой көрсетуі кездейсоқ емесітігі айқын болар.

Әл-Фарабидің замандасы, ақын, парсы поэзиясының іргетасын қалаушы Әбу Абдуллах Жафар Рудаки (941 жылы немесе 952 жылы дүниеден өткен) болды. Саманидтік заманның ғалымдары мен ақындары, сонымен қатар X ғасыр соңында ұлы Әбу әл-Қасым Фирдоуси өзінің мәңгілік «Шахнаме» шығармасын аяқтаған кезде, сол кездің данышпан ғалымдары ибн Сина мен Бирунидің шығармашылық дәуірлері басталды.

Жазба ескерткіштер IX-X ғасырлардағы Отырар туралы толық мәліметтер бермейді. Ол кезде қала Исфиджабтың аумағына қарасты болған. Исфиджаб қаласының «ауқымдылығы мен онда тұратын адамдардың молдығы» туралы сол заман тарихшылары оның айналасында көптеген қалалар мен елді мекендердің болғандығын хабарлайды. X ғ. «Худуд әл-ғалам» географиялық шығармасының авторы Исфиджаб қаласының жақын маңайындағы шағын Фараб аумағы туралы, оның басты елді мекені – көпестер жиналған орын – Кедер екендігін және ол жерде жауынгер әрі батыл халықтың мекендейтінін жазады. Осылайша, Оңтүстік Қазақстанда, Отырар – Фараб аумағын қоса алғанда, IX-X ғасырларда қала өмірі екпінді дамыған, үлкен құрылыстар жүргізілген, ірі сәулет өнер туындылары құрылып, қолөнер жанданған. Осы аумақтағы қалалардың сауда-саттық байланыстарының арқасында Соғды, Мысыр, Үндістан және Қиыр Шығыстан көптеген көпестер мен саяхатшылар жиналатын болған.

Әл-Фараби Орталық Азия мен Қазақстанның жоғары деңгейдегі ежелгі және ортағасырлық өркениетінің жемісі болып қана қойған жоқ, оның шығармашылығында Мысыр, Сирия, Иран, Ирак, Солтүстік Африка халықтарының мәдениеті мен ғылыми жетістіктері баяндалған. Шығыс ойшылдары мен ғалымдарының шығармашылығы өзгеше жағдайда өрбіді. Араб халифтерінің өз сарайларына ғалым, ақындарды жинау дәстүрі болды. Осылайша, әл-Фараби шығармашылықпен айналысқан кезеңде Араб халифатындағы ғылым мен мәдениеттің дамуы салыстырмалы түрде жағымды жағдайда өтті. Осы кезеңге әл-Кинди, Ибн Қутайба және дәрігер, химик, математик, философ ретінде танылған Әбу Бәкір Мұхаммед ибн Зақария ар-Рази секілді ірі ғалымдардың шығармашылықтары жатады. Кейінірек, олардың ізбасарлары ибн Сина, Бируни және т.б. ғалымдар болды.

## 1.5. ТҮРКІ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ САЯСИ-ӘЛЕУМЕТТІК МҰРАТТАР ЖӘНЕ ӘЛ-ФАРАБИ

Дүниетанымның алғашқы бастамасы біз кімбіз, тегіміз кім, қайдан пайда болдық, қай жолмен жүреміз, қайда барамыз деген сауалдардан бастау алады. Байырғы түркілердің дүниетанымы бойынша Тәңірі мен қара жерден кейін адам баласы жаратылған. Адам баласы жаратылған соң, көп ұзамай мемлекеттік билік орныққан. Мемлекеттік биліктің басында отыру, елді ұстап тұру көк Тәңірісінің бұйрығымен қағандардың, бектердің, елтеберлердің еншісіне жазылған. Елді басқаруды түркілер Тәңірмен, қасиетті Жермен және билеуші қағанмен тығыз байланыстырады. Мұндағы ел, ел басқару мәселелерін біз Орхон-Енисей жазба ескерткіштерінің негізінде қарастырамыз.

Байырғы түркілер өздерінің мемлекетінің құрылуы мен пайда болуына келгенде нақты және әпсаналық көзқарастарда болды. Бұл елді түркілердің ұлы Құдайы Көк Тәңірі жаратқан деп сенді. Байырғы түркілер өздерінің қайталанбас ерекше саясатын осындай жолмен жүргізді. Көне түркі мемлекеті қасиетті культтің біріне айналды. Оған қарсы шығу ауыр күнә болып саналды. Әрине, олардың көзқарастары бойынша мемлекет халықтан (түрк будуннан) бірінші емес. Мемлекет – этностың өмір сүріп тіршілік етуі үшін қажетті құрал. Оны болашақ ұрпақ үшін мәңгілік сақтау керек болды. Оның жойылуы жалпы түркі этносының жойылу қасіретімен тең болды.

Түркі халқының түсінігі бойынша, байырғы түркі елі, әлемнен кейінгі Көк Тәңірі жаратқан ең ежелгі, көне мемлекет. Сол себептен оны Тәңір елі, «Мәңгілік ел» деп атады. Түрік дүниетанымының өзегі болып табылатын «Ил (ел)» сөзі «бейбітшілік» деген мағынаны білдірсе, «ил-

хан» (елхан) «Бейбітшілік қағаны» деп аталатын. Түркілердің бас бос-тандығы мен еркіндігі, өмір сүру қағидалары, жалпы ел, жер, елдік, бірлік мәселелері «Мәңгілік ел» нысанасымен байланыстырылады. Осы Тәңірі жаратқан «Мәңгілік елдің» біртұтастығын сақтау жолында білікті данышпан қағандардың ұлағатты қасиеттерді бойына сіңіру қажеттігін айта отырып, тасқа қашап, оны келешек ұрпаққа мирас етіп қалдырды. Байырғы түркілер барлық ішкі-сыртқы саясаты мен «арнайы» идеологиясын осындай жолмен, яғни «Мәңгілік ел» саясатымен жүргізді.

«Түркілер халықты билеудің әлемдік үлгісін жасаған. Ол – «Мәңгілік ел» үлгісі. «Мәңгілік ел» нысанасы – «Тәңір тауының сағасын мекендеп келе жатқан, көшпелі түркі жұртының ұлы арманы, түркі әлемі мен руханиятының ұйытқысы. Өйткені «ел мен «елдік ұғымын ұйытқан мәйектің ата тегі – Тәңір, ана тегі – Ұмай ана, заттық негізі – жер мен су. «Мәңгілік ел» нысанасы – мәңгілік рухани аңсар, ол – түркі тегінің тұтастығы мен тәуелсіздігінің кепілдігін қамтамасыз етуге арналған тектік, тазалық пен еркіндік идеологиясы. Ал ұлттық тәуелсіздік ісі түркі әлемінің рухани еркіндік нысанасы».

М. Қашқари: *«мен Тәңірінің дәулет ұясын түріктер бұржысында жаратқандығын және ғарышты солардың заманы үстінде айналдырғанын көрдім. Тәңірі оларды «Түрік» деп атады және оларды мемлекетке еге қылды; Заманымыздың хаһандарын түріктерден шығарып, дәуір, халықтың ақыл-ерік тізгінін солардың қолына ұстатты; оларды адамдарға бас қылды; хақ істерде соларды қолдады; олармен бірге күрескендерді әзіз қылды, әрі түріктер ішінен оларды барша тілектеріне жеткізіп, жамандардан, зұлымдардан қорғады. Түріктердің оқтарынан сақтану үшін, олардың жолын берік тұту әрбір ақыл иесіне лайықты уа парыз іске айналды. Өз дертін айту уа түріктерге жақын болу, жағу үшін, оларға түрік тілінде сөйлесуден пайдалы жол қалмады. Кім өз дұшпандарынан ажырап, түріктерге сағынып, мұңайып келсе, түріктер қанатының астына алып, қауіптен құтқарады, олармен бірге басқалар да қамқорлық, пана табады», – деп жазады.*

Тіпті, түрік атауының өзі мемлекет, билік ұғымдарымен байланыстырылған. Бұл туралы белгілі зерттеуші, ғалым Қаржаубай Сартқожаұлы былай деп жазады. «Türük атауы «tör» – билік, өкімет, «ök» – өктем, күшті, қайратты, жүректі деген мағына беретін екі түбір сөзден құралғанын дәлелдейді. Türük – өктем билік, өктем үкімет, өктем төр деген мағына береді». Бұл бір билікке бағынып, тілі, ділі, діні, әдет-ғұрпы бірдей тайпалар орнатқан қағанатын «түрүк» деп атаған түркі қағанаты болды.

«Түрүк елі [Türük Eli] – V–XII ғасырлардағы Еуразиядағы ең күдіретті империяның (этносаяси іргелі бірлестіктің) ресми атауы. «Түрік қағандығы» дегеніміз – шартты ғылыми атау. Түрік бітік тілінде «Түрүк Елі» делінген.

«Түрік» сөзі көне түрік бітіктастары мен ескерткіштерінде «түрік, төрүк» деп жазылған. Бұл сөздің мағынасы сол дәуірлердегі қолданыстық мәні «төре заңы бар ел, төрелік, билікті ел» деген рәміздік-нышандық негізде қалыптасқан атау болса керек. Бір сөзбен айтқанда, аталмыш «түрік» атауы – этнополитоним, яғни этносаяси атау. Зерттеушілер түрік сөзінің шығу тегін «берік, мықты, күшті», «семіз», «туу», «төркін», «дулыға», «төр, төр жақ», «бастапқы» және т.б. мағыналы сөздерден туындаған деп жорамалдайды.

Байырғы түркі жазбаларындағы дүниетанымдық ұстанымдар, атап айтқанда, бытыраған елді саяси бірлікке шақыру, бір орталыққа бағындыру идеясы диалектикалық сипатта болғандығы ақиқат. Түркі халқы алқымды, оның жерінде тұтқа қалмайды дейді Тоныкөк. Жұқаны жуандату, үзілгенді жалғау, кедейді бай қылу, ашты тоқ қылу – міне, көне түркі данасының сезімталдықпен пайымдаған қарапайым диалектикалық қарама-қарсылықтардың бір-біріне айналу нәтижелері. «Жауымыз, – дейді Тоныкөк, төңірегімізде айналып ұшқан жыртқыш құс сияқты, біз жемтік сияқты едік». Бұл мәселелерді өзгерту үшін не істеу қажет? Әрине, жемтіктен жыртқышқа, яғни әлсізден әлдіге, қорқақтан батырға, әлжуаздан алыпқа айналу керек. Олай болмаған күнде түркі халқы тістегеннің аузында, ұстағанның қолында кетеді. Тоныкөк ойшыл осыны мәңгі есте ұстауды ескертеді. «Табғаш, оғыз, қытан – бұл үшеуі қабысар (қосылар). Сонда екі ортада қалатын біз, өз іші-сыртын қорғалағандай болатын біз. Тозған жұқа таптауға оңай, тозған жіңішке үзуге оңай. Бірақ жұқа қалың болса, бүктейтұғын алыпты, жіңішке жуан болса, үзетұғын алыпты» – дейді Тоныкөк. Біз бұл үзіндіден сандық және сапалық өзгерістердің өзара байланысын сол кездегі жаугершілік замандағы тіршілік үшін жанталастың бай тәжірибесінен жіті танып білген дананың пікірлерінен ой түйеміз. Жеңілген жақтың бектері құл, ханшасы күңге айналады. Ұланғайыр кеңістікті игеріп, өз дербестіктері үшін сан алуан жауларымен соғыса, тайталаса жүріп, адамзат тарихынан өшпейтін мәдени игіліктер жасаған, уақытында дүниенің төрт бұрышындағы халықтарды жаулап, өздеріне тәуелді етіп, басы барды игізіп, тізесі барды бүктірген көрегенді қағандар мен парасатты көсемдер Бумын қаған мен Естемидің жолын ұрпақтары біліксіздікпен басқарғандығы үшін табғаштарға тәуелді болғаны бізге мәлім. Бұл туралы Күлтегін жазба ескерткішінде былай деп беріледі: «Қағандық қағанынан айырылды, табғаш халқына бек ұлдары құл болды, сұлу қыздары күң болды. Түркі бектері түркі атын тастап, табғаш бектердің табғаш атын ұстап, табғаш қағанға бағынды».

Күлтегін ескерткішінде тасқа басылған VI–VIII ғасырлардағы Түркі қағанатының жүріп өткен белестерін белгілі ғалым Х.М. Әбжанов үш кезеңге бөліп көрсетеді:



◀ «Бірінші дәуір түркі қағанатының пайда болғанын табғаштарға тәуелдікке түскенге дейінгі кезеңді қамтып жатыр.

◀ Екінші дәуір – түркілердің табғаш билігінде жүрген жылдар.

◀ Үшінші дәуір – табғаш бұғауынан шығып, түркі мемлекеттігін қайта қалпына келтірген және этникалық территориясын ұлғайтқан заман.

Үш дәуірдің де басты өлшемі ретінде азаттық идеясы алынған. Азаттықтан айырылған мемлекетке келетін болсақ, ең басты апат – халқының қырылуы мен ар-намысының тапталуы, әдет-ғұрпының бұзылуы екені айдай анық айтылады. Азаттықты ұстап тұрудың кепілі ретінде үш күштің бірлігі алға тартылған. Бірі – ел басқарған қағанның білімді де білікті болуы, оның бұйрығы мен заңдарының түзулігі, екіншісі – халықтың ауыз бірлігі, таққұмарлық, аштықта тоқтықты түсінбейтін, тоқтықта аштықты ойламайтын жаман пиғыл-қылықтардан ада жүру, үшіншісі – елін, жерін қорғай алатын батырларға сүйену. Мұның сыртында халықаралық ахуалды жіті қадағалап отырудың, көрші елдердің пиғыл, ой-жоспарын қапысыз танып-білудің мемлекет қауіпсіздігіне тікелей қатысты екендігі де назардан тыс қалмаған».

Мәселен, немістің белгілі философы Альфред Вебер: *«Орталық Азиядан шыққан көшпелі халықтардың Қытай, Үндістан және батыс елдеріне баса көктеп жетуі (ежелгі дүниенің осынау ұлы мәдениеттері көшпелілерден жылқыны пайдалануды үйренді) дүниенің үш атырабына да бірдей ықпал етті, ат үстіндегі көшпелі халықтар дүниенің кеңдігін таныды. Олар ежелгі дүниенің ұлы мәдениеті бар мемлекеттерін жаулап алды. Қиын-қыстау тіршілік пен қауіп-қатері мол жорықтар арқылы дүниенің жалғандығын түсінді, үстем нәсіл ретінде олар дүниеге ерлік пен трагедиялық сананы орнықтырып, оны эпос ретінде жария етті»*, – деп тұжырымдайды.

Олар елі мен жері үшін жасаған шабуылдарын мақтанышпен жеткізеді. Отанының сүйіспеншілігі мен қолдауына ие болған дана қаған ішкі жағдайды ретке келтірумен қатар, көрші елдермен де қарым-қатынас жасап, сол дәуір кезеңіндегі келісімшарт үшін қажетті біліктілік пен сауаттылықты қапысыз таныған. Көршілес елдермен мәмілегерлік қарым-қатынас талаптары мен принциптік шарттарын ұстанған. Тарихи мағлұматтарға көңіл бөлсек, түркілердің сол замандағы қуатты елдердің экономикалық-мәдени дамуына өз үлесін қосқанын байқаймыз. Мәселен, көрші табғаш елімен қарым-қатынасы туралы табғаш халқының сөзі майда, бұйымы асыл, алтын, жібек сияқты қымбат дүниелерді шексіз бергендігі туралы айтылады. Дегенмен түркілердің дана көсемдері мен батыл қаған, будундарын табғаштар қозғай алмаған. «Білгіш қаған еді, алып қаған еді. Бұйрықтары да білгір еді, өздері ер болған екен. Бектері және халқы түзу еді. Сол үшін елін сонша билеген екен. Елді ұстап, заңды жасаған. Өздері ажалдарынан қайтыс

болған». Осы мәтін жолдарынан түркілердің өздерінің әдет заңдары, мұрагерлік дәстүрі болғанын байқаймыз.

Сонымен қатар Орхон-Енисей жазуларында «құт» концептісі жиі кездеседі, оның анықтамасына мән берер болсақ, байырғы түркі тілі мен қазіргі түркі диалектісіндегі «құт» сөзі бірқатар мағыналардан тұрады. Құт – бұл рух, рухани күш, сәттілік, бақыт, игілік ұғымдарымен қатар, саяси биліктің қуаты мен мемлекетті басқарудың күші деген мағынаны да білдірді. Байырғы түркілер «құт» ұғымын рухани бастау ретінде қабылдады.

Біз бұл жерде «құт» сөзінің саяси биліктің күш-қуаты болатын мағынасын ашып көрмекпіз. Дәлел ретінде Жүсіп Баласағұнның «Құтты билік» еңбегін алып қарасақ, ондағы құт концептісінің мағынасы жоғары биліктің ұлылығын білдірді. Онда «құт» елді әділетті, біліктілікпен басқару білімімен айшықталды. Түркілердің дүниетанымы бойынша «құт» категориясы қандай да бір нақты саяси билік құқымен ғана емес, сонымен қатар рухани күш-қуатпен, қасиетті мәнмен байланысты болды. Махмұд Қашқари еңбегінде «құт» бақыт, байлық, ырыс, дәулет, жан саулығымен анықталады. Ол құтты адамға Тәңірі сыйлайды дейді: «Тәңірім берсе ұлына бақ, құт-дәулет, Ісі оңалып, көтерілер күнде өрлеп». Ислам діні қабылданғанға дейінгі кезеңде Орталық Азияда түркі мемлекетінің көпшілігі құт сөзін ел басқарушының титулы және атымен байланыстырды. Мысалы, шығыс ғұн мемлекетінде жоғары билеушінің мәртебелі титулы «Тәңірқұт» деп аталғаны белгілі. Сол сияқты түркі мемлекетіндегі «шад» титулы (бақыт, қуаныш), «құтлұқ» титулдары құт сөзімен астарласып жатқанын байқауға болады.

Жан Поль Рудың зерттеулері бойынша, «рух – көктің сыйы, несібе-сі ретінде ұлұғ, құт тарапынан берілген. Құт – рух, өмірлік қуат, азық, бақыт, несібе және т.б. мағыналарды білдіреді. Құт Көктегі «сүт көлінен» келгендіктен де, ол сүттей таза. Әлемдегі барлық болмыста құт бар. Құт – бақыт».

Құт сөзін түркі дүниетанымындағы тәңіршілдіктің метафизикалық ұғымының бір концепциясы ретінде қарастырған зерттеуші философ Н. Аюпов: «құт ұғымы табиғи және рухани бастамадан тұратын өмірлік күш-қуатты білдіреді, онда тәңірдің бастама болып табылатын бірлігі көрініс табады. Бірақ «құт» кез келгенге берілмейді. Өз халқына қызмет еткен адал адамдар ғана құтқа ие болады», – деп жазады.

Оңтүстік Сібір түркілерінің дүниетанымы бойынша, құт – болмыс аясында жалпы мағынаға ие болған ұғым. «Құт – жалпы түркі сөзі. Ежелгі түркі тілінде оның мынандай мағыналары болды: 1) «жан, өмірлік күш-қуат, рух»; 2) «бақыт, игілік, береке, амандық-саулық, сәттілік, табыс»; 3) адамгершілік, ұлылық. Қазақ қарақалпақ тілдерінде құт ұғымы: 1) «өмірлік күш-қуат, рух»; 2) мал-жанды сақтайтын, тұмар; 3) «бақыт». Қырғыз тілінде бұл сөз: 1) «қара қызыл түсті қоймалжың

зат бөлігі, немесе түгін шығатын саңылаудан түсетін, адал жақсы адамға бақыт әкелетін ұғым» (дүниеге келгенде қолына ұйыған қанмен туылатын кейіпкер туралы сюжет болуы мүмкін); 2) «мал мен жанды қорғаушы»; 3) «кішкентай идол, пұт»; 4) «өмірлік күш, рух, жан»; 5) «бақыт, сәттілік, береке». Хақас және алтай тілдеріндегі құт – «жан, рух, өмірлік күш-қуат» (моңғ. *xutag* – «бақыт, ырыс-береке»; тунгус. *Gutu* – «бақыт». Құт – «шамандық әдет-ғұрып» және т.б).

Сондай-ақ құт категориясын дәстүрлі қазақ дүниетанымындағы семантикалық негіздің бірі ретінде қарастырған Н. Шаханова құт ұғымының дамуын тағдыр, несібе, бақыт секілді абстрактілі мағынамен байланыстырады. Шын мәнісінде, «құт» ұғымының қазіргі кездегі баламасы «бақ» түсінігімен сипатталады. Құт қонған елдің басшылары оны зердесінде түйіп, құтты мемлекет пен халықтың мүддесін ойлауда, егемендікті нығайтып, дамытуда бар күш-жігерлерін жұмсап, берік ұстауы қажет. Бұл ел басшысынан намысты, білікті, парасатты, әділетті басқаруын талап етеді.

М. Макао «құт» сөзінің бастапқы мағынасы «қаған тағдыры», «бақыт», «сәттілік» емес, Тәңірі қағанға аса ықылас салатын «харизмалық» қасиет дейді. Ғалымның пікірі бойынша харизмаға ие болған адам, Аспан тарту еткен билікпен, айрықша рухани күшпен ерекшеленіп, білікті, дана, ержүрек қасиетімен көріну керек. Әйтпесе қаған мен оның кеңесшілерінің басынан құт кетеді.

Байырғы түркілер қағанатында дін мен миф мемлекеттік идеология деңгейіне жетсе, ал мемлекеттік институттар дін мен табыну объектісінің деңгейіне жетті. Бұл – мемлекет, отан, туған жер, қағандар. Туған жердің табиғат ұғымымен байланысты екені белгілі. Ал ежелгі түркілер оған қоғамдық, саяси мән берген. Бұл байырғы түркі мифологиясының классикалық кезеңі еді. Мұндай реттелген, жүйелі идеология кейін түркі мемлекетінің ешқайсысында өзінің жоғары деңгейіне жетпеді.

Күлтегін жазуында «Тәңірі күш берген үшін әкем қаған әскері бөрідей еді, жаулары қойдай еді. Ілгері-кері аттанып, жинапты, көтеріпті» деген жолдар бар. Отанын қорғау нысанасы – көшпелілердің рухани кеңістігінің қасиетті болмысы. Оның мәңгілік сипатына Тәңірі кепіл. Мейірімді Жаратушы алтайлықтардың қорғаушысы болды. Тәңірі шапағатын тигізіп, олардың халық болып қалыптасуына себепші болды. «Елді халық едім, елім енді қайда? Кімге елдік құраймыз?» – деп басқа қиын іс түскенде, «қырылайық, жойылайық» десіп, ажалға бет бұра бастағанда, [сол кезде] жоғарыда Түрік Тәңірісі, киелі Жері, Суы былай депті: Түрік халқы жойылмасын деп, ел болсын деп аян береді. Соның нәтижесінде «Тәңірі жарылқағаны үшін елдікті елсіретпеді, қағандықты қағансыратпады. Жауын баз қылды. Тізеліні бүктірді, бастыны жүгіндірді. Әкем қаған, ел төр орнатып ұша барды, Ол төрге Ағам қаған

отырды. Ағам қаған отырып түрік халқын қайта көркейтті, игі етті», – дейді. Байырғы түркілердің дүниетанымында мәңгілік мақсатты көздемеген іс алға жылжымайды, оны Тәңірі жарылқамайды деп түсінді. Түркі халқы үшін түн ұйықтамаған, күндіз отырмаған, қызыл қанын төккен, қара терін ағызған, ұйықтамаған күндіз отырмаған, қызыл қанын төккен, қара терін ағызған, күш-қуатын аямай жарыққа шыққан Тонкөк пен Күлтегінді Тәңірі жарылқады, бақ берді, сәтін салды, сөйтіп, өлімші халықты көп қылды, тату елге жақсылық қылды. Байырғы түркі сенімінде түрік Тәңірісі бейбітшілік жаратушысы болатын. Сондықтан түркі қағандары өз жазбаларында Тәңіріні ұдайы өздеріне қайырымды, рахымды болуын тілейді. Көшпелі түркі халқының ұлы мұраты – түркі әлемі мен руханиятының бірлігі, ұйытқысы. Өйткені елін қорғап-сақтауға сеп тигізген, ата тегі – Тәңірі, ана тегі – Ұмай, заттық негізі – қасиетті Жер мен Су деп түсінді. Ғұндардың хандары сияқты олар жыл сайын бесінші айдың орта шенінде мемлекет деңгейінде ру-ұлыс адамдары жиылып аспан мен ата-баба рухтарының құрметіне жылына екі рет құрбандық шалып, жалынып-жалбарынды.

Сонымен қатар түркілер хан тағына да ерекше мән берген. «Тас мәтінде «el esir ilgeri gondi – ел хан тағы ілгері қонды деп жазып қалдырған. Көшпелі түрік қоғамы жаз уақытында ең бір шұрайлы нулысулы жерлерге барып жайлайтын болған. Сол кезде хан Ордасымен бірге есірді (хан тағын) алып жүреді. Сонда Орда ілгері көшкенін «ел ілгері қонды» деген сөйлеммен тас бетінде жазып қалдырған. Түріктер «Хан Ордасы» деген атаудың орнына «есір» (хан тағы) атауын синоним ретінде қолданған» Ескерткіштердегі мәтіннен кейін 450 жылдан соң көк түркілердің биліктің іс қызметіне байланысты саяси атауларды Шыңғыс өкіметінің іс қызметіне қолданып қалыптастырған. Олардың қатарына «түріктердің ел (мемлекет), ulus (ұлыс), tög (өкімет, билік), бөгу (дін), қауап (қаған), гап (хан), қатун (қатын), тамуа (таңба), esir (хан тағы), елсі (елші), огуп (орын), қоғуқ (қорғаныс, қоршау), туғуақ (түнгі қарауыл) т.б. саяси атауларды Шыңғыс империясы байырғы түркі тілінен өзгертпестен алып пайдаланған». Сонымен хан тағы түркілер дүниетанымында аса бір маңызды астарлы рәміздік ұғымды білдірді. Бұл жөнінде белгілі ғалым Қаржаубай Сартқожаұлының пікіріне сүйенер болсақ, «есір (хан тағы) – биліктің, бірліктің, ынтымақтың рәмізі. Көшпелілерде ханның хан екенін кепілдендіретін тоғыз асыл қазынасы (рәмізі болған). Олар: хан тағы (есір), хан тәжі (таз), белбей (kise), қанжар (kesig), ту (туу), аса (asa), мөр (tamuа), орда (orda), иелік (оқ, оуишү). «Цаган түүх» (Ақ тарих) атты тарихи нұсқада Ханның тоғыз асыл қазынасын (рәмізі) тәптіштеп келіп: «сегізіншісі, Ханның қасиетті есірі (тағы) болмақ. Бұл деректер ақ киізге отырғызып хан көтергеннен кейін ол тұлғаны хан ретінде танитын 9 асыл қазына (тоғыз нышанын) беріп, киіндіріп

*отырғызып, ресми түрде жариялаған соң билікті қолға алатынын көрсетіп отыр. Сонда, ханды хан ретінде танытатын бір және бірегей нысаны есір (хан тағы) болған», – деп жазады.*

Білікті данышпан, парасатты қағанның ел мен жер тағдырындағы орны мен атқарған қызметі хақындағы мәселелер – Орхон-Енисей жазбаларының басты көріністерінің бірі. Білге қаған Күлтегін мен Тонкөктің жәрдемімен түркілерді бірлестіру үшін бар күш қайраттарын жұмсады, көк түрік елінің жауларымен күрес жүргізді. Бұл жазбалардың рәміздік дүниетанымдық астарларына мән берсек, ел басқарудағы басшының қандай болу керектігін айшықтайды. Ұлы дала кеңістігін мекендеген көк түріктер өз тәуелсіздігін қорғау жолында алуан түрлі саяси шараларды қолдана отырып, елді жаулардан сақтап, адамзат тарихында мәңгі із қалдырған игіліктер жасады. Байырғы жазба ескерткіштердегі елдік мәселесіне қатысты әлеуметтік-саяси пайымдаулар өркениетті мемлекет құру өресімен сәйкес келетінін аңғарамыз.

Қағандардың ел басқарудағы көрегендігі, әділ басшы болуы – ел болашағының кепілі. Ал ел басшылары жеке басының ғана қамын ойлайтын, өзімшілдікке берілген, табансыз, екі жүзді жандар болса, елдің қисайған жүгі түзелмей, құлдырай беретінін, бардың жоқ болып кететінін ата-бабаларымыз мәңгі өшпестей етіп, тасқа жазып, өмір сабағын бар ақиқатымен айтып кеткен. Бұл – түркілік дүниетанымның этикалық астары.

Әйгілі түркітанушы Л.Н. Гумилев бұл мәселе жөнінде өз ойын былай сараптайды: «осы тұсының төтенше маңызды болатын себебі: мұнда тек мемлекеттердің күресі ғана емес, сонымен бірге мәдениеттердің күресі, екі дүниетаным мен дүниені тану жөніндегі түсініктердің күресі бар. Ұлы дала өз манифесімен Қытайдың ықпалында болмау, тек өзінше болу құқын мәлімдеді. Мұндай күрес тіпті хунндық Модэ-шанью уақытынан бері қарай созылып келеді, бірақ мұнда ол құжатта қисынды мазмұндалып жазылып қойылған. Қытайдың ырқына берілмеу үшін орасан зор күш-жігер жұмсау керек болды, соны Құлтық, Тонкөк, Күлтегін және Иоллығ-тегін сықылды көк түріктер жүзеге асырды».

Орхон-Енисей жазба ескерткіштерінде түркі халқының қасиетті құт мекені Өтүкен қойнауы туралы айрықша сөз болады. Өтүкеннің негізгі мағынасы түркілердің берекелі ырысты жері, байлығы, бақыты, тағдыры дегенді білдіреді. «Түркі қағаны Өтүкен қойнауында отырса, елде мұң жоқ», «қасиетті Өтүкен қойнауының халқы (өзің бардың), біресе ілгері шаптың, біресе кері шаптың. Барған жерден не жақсылық таптың? Қаның судай ақты, сүйегің таудай болып жатты, бек ұлдарың құл болды». Осы жолдардың астарына мән берсек, Өтүкенді байырғы түркілер жерұйық деп санағаны аңғарылады. «Өтүкен – Түркі мемлекетінің бірлігін сақтайтын орталық территориясы. Өтүкен

*территориясында билік ететін хан ең жоғарғы қаған болып саналып, басқа хандар оған бағынды».* Қытай жылнамалары бойынша, Өтүкенде қағандар ордасы болған, оның қасиеттілігі сонда, сырттан келген әскери күштердің шабуылынан сақтады.

Аты аңызға айналған осы жер туралы руналық жазба ескерткіштерден басқа, Махмұд Қашқари мен Рашид ад-Диннің және тағы басқа да түрік зерттеушілерінің еңбектерінен айтарлықтай мағлұматтарды кездестіруге болады. Бірі Өтүкенді көк түріктердің орталық шаһары, табиғаты өмір сүруге жайлы, Орхон және Селенгі өзендерінің арасындағы жер деп көрсетсе, ал оғыз дастандарында Өтүкен Тәңірі таулары мен Орхон аймағындағы киелі өңір деп баяндалады. Қытай деректерінде Өтүкен түркілердің тағы бір қасиетті орны T'a-jen (кейбір деректерде T'amin) өзенімен бірге айтылады. П.А. Будбергтің пікірі бойынша түркілердің Tamin өзені қадір-қасиет тұту деген мағынадан тұрса, Өтүкен этимологиясының негізі де otu-otun-otuk – тілеу, сұрау, өтіну түбірінен шығады. П.А. Будберг бұл орындарды «сиыну, дұға ету таулары» деп атады. М. Қашқаридың шығармасында Өтүкен *«татар шөліндегі ұйғырларға жақын бір жердің аты»* делінеді. Тағы бір деректерде Өтүкен жер тәңірісі деген ұғымды білдіретіні айтылады.

Кез келген халықтың ынтымақты, бейбіт, берекелі ғұмыр кешетін бай да байтақ өлкені іздейтіні – дәстүрге айналған жәйт. Солардың Орхон-Енисей ескерткіштеріндегі Өтүкен мекенімен үндестігі кездейсоқ деп қарауға болмайды. «Дәстүрлі түркілік дүниетанымда космологияның көшірмесі болып табылатын адамның жаратылуы да әлемнің орталығында жүзеге асқан. Мысалы, Месопотамия мәдениетінде адам жер жүзі мен көк арасындағы «көпірдің» орналасқан жері – «жердің кіндігі – Жерұйықта» дүниеге келген. Осы символдық бейнелеулер – түркілік космологияның да негізгі ұстындары. Негізінен, ескі түркі космологиясы «Жерұйық» түсінігі төңірегінде қалыптасқан. Түркі жұрты, «түркі ордасы», яғни билеу, басқару орталығы, дүниенің төрт бұрышының түйіскен жерінде, яғни дәл ортада, әлемнің кіндігінде орналасқан». Ойымызды нақтылай түсу үшін данагөй ойшыл Асан Қайғының Жерұйық іліміне тоқталып өткеніміз орынды болар еді. Қайғы атанған Асан бабамыз елінің қамы, елдің бірлігі үшін ең қажетті байтақта, қазыналы жерді іздеп тауып, сол жерге халықтың басын бақытқа, тыныштыққа біріктіріп, ұйытуды тілек етті.

«Тәңірдің құтының шоғырланған жері – «Жерұйық». Ежелгі түрік аңыз-әпсаналарында Жерұйық «орталық, кіндік» мағынасындағы символдармен берілген. Дәстүрлі қоғам адамының Тәңірмен байланыс құруы тікелей рухымен емес, Жерұйық арқылы жүзеге асатын. Қорқыт пен Асан Қайғының елі үшін Жерұйық іздеуі – утопия емес, дәстүрлі түркілік дүниетанымның ділдік-ойлау әлемінің ақиқаты. Жерұйық – әлі күнге дейін тарихи функциясын жоғалтпаған дәстүрлі

түркілік дүниетаным космологиясының негізгі ұстыны әрі Тәңірге барар «орталық жолдың рәмізі». Асан Қайғының тауып берген Жерұйығы көшпелілер үшін ешқандай жерге тең келмейтін қасиетті, әрі құтты мекен болды. Енді біз сол Жерұйықта отырып, бірлікте, бітімде, ынтымақта, ұюда болуымыз шарт. Осындай кең байтақ байлыққа толы жерді тауып, халықты бірлік пен елдікке шақырған Асан Қайғы идеясының мәңгілік екеніне көзіміз жетіп отыр. Тек дұрыс идея ғана қаншама ғасырлар мен жылдар өтсе де, өз маңызын жоймай мәңгілікте болады. Жалпы құтты қоныс, киелі мекен болып ел қиялын тербеген жерұйық сияқты әпсаналар түрік халқының «Өтүкен», «Ергене көң» жерлерімен үндес, мазмұндас келеді. Себебі олардың сабақтастығы заман, адам, жер-су, мекен мәселелерін алға қояды. Олай болса, Асан Қайғының халыққа қолайлы мекен, жайлы қоныс – Жерұйықты іздеп, жер дүниені кезуі туралы әпсана мен қазақ халқының Жиделі байсынды жер жәннаты деп қиялмен асқақтатып, қол жетпес арман өлкеге айналдыруында Өтүкеннің рухы жатыр десек қателеспейміз. Жазба ескерткіштер мәтіндерінің астарына мән берсек, Өтүкенді байырғы түркілер Жерұйық деп санағаны аңғарылады. Бұл қасиет тұтқан жер сан ұрпақтың дүниетанымында қасиетті ұғым болып қалыптасып, халық санасында мейлінше кеңейтіліп, бейбіт өмір мен молшылық, ырыс берекенің, бақыт пен барша жақсылықтың рәмізі болып қала бермек.

Жазба ескерткіштерде соғыс тақырыбының жиі қозғалуы, түркілердің қасиетті атамекенінің қорғау, көздің қарашығындай сақтау мәселесіне келіп тіреледі. Олай болса, *«Орхон жазбаларының түпкі мақсаты – жаугершілікті немесе соғыскерлікті культ жасау емес, керісінше халықтар арасындағы сұхбатты, адамдар арасындағы өзара түсінікті орнатуға ұмтылыс. Яғни өзара түсінісу философиясының негізі сонау түркілер заманында қаланғанын айтуға болады».*

Байырғы түркі халқы үшін елі мен жерін қорғап тәуелсіз бақытты, құтты мемлекет құру басты мұрат болса, ұлы ойшыл, кемеңгер Әл-Фараби ілімінде бұл мұрат кемел қоғам құру идеясымен сәйкес келеді.

Әлемнің екінші ұстазы атанған данышпан әл-Фарабиді комментаторлықтан асырмай, саяси-әлеуметтік ілімін гректің саяси ойын қайталағандығы, осылайша исламдық негіздерге «қарсы тұрғандығы» үшін ғана құнды деп жариялап, мұсылманшылықтың өзінен бөліп алып қарастыру пиғылын көздеген кеңестік идеология келмеске кеткенін көз көрді. Әл-Фараби философиясының, оның ішінде, әсіресе әлеуметтік ілімінің ислам дінінің негіздері мен құндылықтық әлемімен тығыз байланыстылығы қазіргі кезде жан-жақты саралануда. Араб философтарының ежелгі гректік философиялық дәстүрді, ойлаудың антикалық үлгісін дамытуы шығыстық перипатетизмнің негізіне алынды. Әл-Фараби оның көрнекті өкілі болды. Алайда әл-Фараби философиясында қойылып, шешімін тапқан мәселелердің сан

алуандығына қарамастан, оның философиялық ізденісінің бағыты мен мазмұндық тереңдігін ислам айқындады. Ислам дүниедегі адам өмірінің мәні мен мақсатын, оның рухани саулығы мен бақытқа жету жолдарын көрсетіп берді». Осы тұста әл-Фараби философиясының рационалдық негізі оның грек мұрасын игеруімен қатар, исламдық рухтың өзінде және түркілік танымдағы еркін ойшылдық өзегінде жатқандығын ерекше атап өткен лазым. Әл-Фараби философиясындағы түркілік рухани болмыс көрінісі мен ықпалын зерттеу фарабитанудың қазіргі таңдағы алдында тұрған аса өзекті бағыты болып отыр. «Көптеген фарабитанушылар әл-Фарабидің көзқарасына түркі мәдени дәстүрінің әсер еткенін мойындайды. Бірақ, өкінішке орай, ойшылдың шығармашылығына ықпал еткен бұл факторды жан-жақты зерттеуге бағытталған ірі ғылыми еңбек осы уақытқа дейін жоқ. Әл-Фараби тумасынан өкілі болып табылатын түркі мәдениеті өзіне тән дүниетанымдық бағдарлар мен категорияларды, болмыс принциптері мен дүниені ұғыну құндылықтарын қалыптастырды. Осы құндылықтар жастық шағында әл-Фарабидің тұлғалық қалыптасуын анықтады. Сондай-ақ Әл-Фараби мирасын грек мұрасы мен араб-мұсылман, түркі мәдениеті аясында ғана емес, гректер мен сақтар арақатынасы, ежелгі гректер даналығында лайықты орын алған Анахарсис дүниетанымымен бірлікте зерттеу бұл мәселенің жаңа қырын ашуға сеп болады.

Енді, дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы «Мәңгілік ел» нысанасының әл-Фарабидің «кемел қоғам» ілімімен байланысы мәселесіне көшейік. Әл-Фарабидің кемелдікке жету жолында тұрғындары бір-біріне жәрдемдесетін, адамның адамшылық идеалдарын, екі дүниедегі де бақытын іске асыруға мүмкіндік беретін тәртіп пен үйлесімділіктің бейнесі «Қайырымды қала» ілімінің түпкі бастауларының бірі дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы елдік пен бірлікті, бауырластықты ту еткен «Мәңгілік ел» аңсарында жатқанын байқамау мүмкін емес.

Байырғы түркілер түсінігіндегі қаған ұғымымен, әл-Фарабидің Елбасы туралы іліміндегі ойлар бірі-бірімен үндесіп жатыр. Қағанның көреген, дана болуы, күні-түні ел қамын, ел бірлігінің тыныштығы үшін аянбай еңбек етуі – оның әділ қағандығының басты қасиеті. Тәңірі мен Жер-Судан қолдау сұраған түркі халқының арман-мұраты мен тілегі үнемі осындай ел ұғымымен ұштастырылды. Мәселен, Күлтегін жырында осыған қатысты мынадай өлең жолдарын келтіруімізге болады:

*«Түркі халқы үшін Түн ұйықтамадым, Күндіз отырмадым.  
Інім Күлтегінмен бірге, Екі шадпен бірге  
Өліп-тіріліп ұлғайттым. Біраз ұлғайтып,  
Біріккен халықты от-су қылмадым».*



Ал әл-Фарабидің көзқарасы бойынша, кемел қоғам құру үшін ғарыш пен қоғамдық қарым-қатынастар өзара үйлесімділікте болуы шарт. Ол үйлесімділікке жетудің өзекті алғышарты ретінде көреген көсем ойшыл адамды айтады. Демек, оның субъектісі де, объектісі де – адам. Сонда кемел қоғам құруға ат салысатын адам қандай қасиеттерімен ерекшеленуі қажет? Әл-Фараби өз шығармасында мұндай адамның қасиеттерін былай көрсетеді.

«Мұндай адам – өзіне ешкім билік жүргізбейтін билік иесі. Міне, бұл адам имам, ізгі елдің бірінші басшысы, ізгі ұлттың билеушісі, әлемнің билеушісі болады.

Мұндай жағдайға тек бойында жаратылысынан 12 табиғи қасиеті бар адам ғана жете алады:

1) осы қасиеттердің бірі – оның мүшелері кемшіліксіз және сау болуы, бұл мүшелердің өздеріне қатысты әрекеттерді жасауға қаблетті болуы. Ол осы мүшелердің кез келген біріне қатысты әрекет жасағысы келген кезде, оны өте оңай жасауы тиіс.

2) ол өзіне айтылған бар нәрсені жақсы түсініп, қабылдау қабілетіне жаратылысынан ие болуы керек. Айтып жатқан кісінің мақсатына немесе айтылып жатқан нәрсенің логикасына сай оны түсінуі керек.

3) түсінген, көрген, естіген, қабылдаған нәрсесін есінде сақтау қабілеті болуы керек. Ешбір нәрсені ұмытпауы керек.

4) көкірек көзі ояу, өте ақылды болуы керек. Бір нәрсеге байланысты ең кішкентай бір дәлел көрген кезде, осы дәлел меңзейтін бағытта сол нәрсені жетік меңгеруі керек.

5) осындағы нәрсені толық жеткізе алатын көркем сөйлеу қабілеті болуы керек.

6) үйренуді, ізденуді сүюі керек, оған өзін арнауы керек, үйренудің қиыншылықтарын жеңіп, қиындықтарға сабыр етуі керек. Бұларды шаршататын, қиыншылық туғызатын нәрсе деп қабылдамауы керек.

7) дұрыстықты, дұрыс адамдарды сүюі керек, жалғанды және өтірікшілерді жек көруі керек.

8) жеу, ішу мен жыныстық ләззатқа ұмтылмайтын, оларды қаламайтын адам болуы керек. Құмардан бойын аулақ салып, ондай нәрселерден туындайтын ләззатты жек көруі керек.

9) рухы биік болуы керек, намысты, жомарттықты сүюі керек, рухы жаман және төмен нәрселерден жоғары болуы керек, ең жоғары нәрселерге қарай ұмтылуы керек.

10) күміс, алтын және сол секілді дүниелік мұраттар, нәрселер оның назарында маңызы жоқ нәрселер болуы керек.

11) әділетті және әділ адамдарды сүюі керек, қысым мен зұлымдықты және осыларды істейтіндерді жек көруі керек, өзі мен басқаларына байланысты ынсап иесі болуы керек, адамдарды ынсапты болуға

шақыруы керек, қысым көрген жандарға жаны ашуы керек, жақсы, дұрыс деп тапқан барлық нәрселерге қолдау көрсетуі керек, әділ болуға, әділетті жүзеге асыруға шақырылған кезде, оны істеуде, жүзеге асыруда құлықсыз болып, қыңырлық көрсетпеуі керек, керісінше әділетсіздік пен жамандықты істеуін талап еткенде оған қарсы табанды, ұстамды және жігерлі болуы керек.

12) істелуі міндетті деп тапқан нәрсеге байланысты жігерлі, шешімге берік болып, қорқу мен әлсіздік танытпай, батылдықпен оны жүзеге асыруы керек».

Білімді, біліктілікті құрметтеу – шығыс халықтарының атам заманнан келе жатқан құнды дәстүрі. Мысалы, Ұлы ойшыл әл-Фарабиді алсақ, бақытқа тек қана білім, таным арқылы жетуге болады. Осы ой желісінен байырғы түркілердегі де білімді, білікті құтқа жетудің жолы деп санаған дәстүрдің арнасын көреміз. Жалпы Елбасы туралы ілімінің талдауынан мынадай тұжырымдар жасауымызға болады: ескерткіштегі Елбасы туралы ілімнің антропоцентристік мәні бар. Ақылды, парасатты, білімді, біліктілікті пір тұту рационалды тұрғысының басым болуын анықтайды. Түркі елі көшбасыларының халық пен атажұртқа деген терең сүйіспеншілігі өзек болатын темірдей ерік-жігері, яғни бұл жазулардың пафосы – жеке тұлғаның да, сондай-ақ тұтастай алғанда, халықтың да мемлекет құруға деген ұмтылысында. Өйткені белгілі бір жағдайларда жеке тұлғаның рөлі Құдай ретінде табынушылық деңгейіне дейін жетіп, айтарлықтай әсіреленеді, ал кейде бүкіл мемлекеттің – түркі елінің мүддесі тұрғысынан қандай да бір жекелік-тайпалық ішкі сана-сезімінен бастау алатын жекешілдік пен бірлесушілік керемет астасатын бейнеге айналады. Көшпелілердің күрделі жағдайларда оңай қозғалатын мемлекеттік организмінің құпиясы осында жатыр. Осының барлығы байырғы түркі жазуларында саяси, мемлекет құрушылық белгілер бар екенін көрсетеді, оның дәстүрлері келесі ғасырларда жетіле түсті.

Түркілердің мемлекет құру дәстүрлерімен ел басқару үрдістері сол заманның өзінде-ақ озық жоғары деңгейде болғандығын уақыттың өзі көрсетіп отыр. Мұны белгілі түркітанушы Садри Максуди Арсал өзінің 1947 жарық көрген «Түркі тарихы мен құқығы» атты іргелі зерттеу еңбегінде жан-жақты талдап, көрсетіп берген. Осы орайда, ғалымның түркі тарихы мен мәдениетін зерттеуде этнографиялық, археологиялық, рухани жәдігерлерге сүйенумен қатар және ең бастысы түркілердің ана тілінен түрік мәдениетінің негіздерін іздеу керектігі жөніндегі тұжырымдамасы өз жемісін беретіндігі оның еңбегінде айқын көрініс тапқан. Өйткені белгілі бір халықтың өзіндік болмысын айшықтап тұратын нәрсе, ең алдымен, сол халықтың тілі екендігі еш күмән туғызбаса керек. Түркілік этнос әлемінің тілдік суреттемесін арнайы зерттеу нысанасына айналдыру түркі ой-санасы

мен мәдениетін, сенімдік, саяси құқықтық дәстүрлерін айқындауға өз сәулесін түсіретіндігі анық. Түркілердің сөздік қорындағы отырықшылық мәдениетке, мемлекетке, әскери іске, билікке, заңға қатысты төл ұғым түсініктердің болуы, оларды тайпалық құрылымнан аса алмаған мемлекет құруға өрелері жетпеген, көшіп-қонып қана өмір сүрген деген еуропацентристік сыңаржақ ұстанымдарды жоққа шығарады.

Осы ретте Садри Максуди Арсал әл-Фарабидің кемел қоғам ілімін жалғастырған Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» шығармасына қатысты мынандай дәлелді уәж келтіреді. «Кутадгу билиг» – почти ровесник иранскому «Шах-наме». Заслуживает внимания то, что если иранский поэт изображает легендарную историю Ирана, то тюркский мыслитель повествует стихами об управлении государством, праве, общественной морали. Это очень знаменательно. Чтобы вернуть себе уничтоженную когда-то политическую независимость, иранцы ожидали помощи у истории и прошлого, а тюрки же определяли основы, при помощи которых они могли бы управлять многими государствами, которые еще только будут созданы в будущем. После «Шах-наме» иранцы преуспели в поэзии, мы же, тюрки, стали известны миру своей силой и способностями в области создания государств и управления ими». Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» шығармасы Орхон мұраларынан басталып, әл-Фараби еңбектерінде айшықталған елдік мәселелерін одан әрі айқындай түскен. Құтты біліктегі берілетін төрт рәміздің мазмұны Ел, жер, қауым, мемлекет, адам мен адам қатынастарын тұтастандыра отырып талдайды. Жүсіп Баласағұнды зерттеп жүрген ғалым О. Төребаевтың ойынша «Құтты біліктегі» көптеген түсініктер мен бейнелердің түпкі тегінде ежелгі түркі дүниетанымының рәміздік ерекшеліктері тоғысқан. Жүсіп Баласағұн шығармашылығының түптамырын тек ренессанс идеяларынан ғана емес, түркі халықтарының мәдени мұраларынан да іздеу керек».

Шынында да одан кейін түркілер құрған, түркілік жосықпен жүрген Алтын орда мемлекеті, Моғол, Осман империялары, Мәмлүктер билігі, Қазақ хандығы осылардың барлығы сақтар мен ғұндардың, түркілік мемлекет құру дәстүрлерінің заңды жалғасы екендігін көруге болады. Қазақ хандарының түркілік мемлекет құру дәстүрінің негізгі қағидасының бірі «*Бас кеспек болса да, тіл кеспек жоқ*» деген демократиялық ұстанымға берік болғандығы, ел басшысының ел билеудегі парызы, елдік пен бірлікті сақтау, мемлекетті өркендету екендігі, осы жолда билер мен бектер, халықпен санасып отыруға тиістігін көреміз. Мемлекеттің өзекті мәселелерін жалғыз өзі шешпей халықпен, жұртпен ел ағалары және даналарымен ақылдаса, кеңесе отырып құрылтайда шешуі – осының айғағы. Адам тағдырын хан емес, билер сотының шешуі қазақ қоғамындағы тармақталған дербес билік инс-

титуттарының қалыптасқандығын көрсетеді. Бүгінгі таңда тәуелсіз еліміздің әлеуметтік құқықтық кеңістігін қалыптастыруда еуропаның құқықтық жүйесімен бірге терең гуманизмге толы өзіміздің ұлттық құқықтық дәстүрлерімізді ескеру әрі қажет әрі зәрулік болса керек.

«Түркілер ұғымында Мәңгілік мақсатты көздемеген іс оңбайды, оны Тәңірі жарылқамайды». Сондықтан да елдік пен бірлік жолында ерік-жігерімізді аямауымыз, мемлекетіміздің тәуелсіздігін баянды ету үшін барлық қажыр-қайратымызды салуымыз «Мәңгілік ел» жолындағы мақсат-мұрат, парызға деген адалдығымыз болмақ. Ата-бабаларымыздың тасқа таңбалап, мәңгіге жазып қалдырған, әл-Фараби, Жүсіп Баласағұн, Қожа Ахмет Йасауи, Абай секілді кемеңгерлеріміз жалғастырып, дамытқан сан елдің өзара береке-бірлігі мен татулығын, бейбітшілігін тілейтін іргетасы өзара түсіністікке негізделген «Мәңгілік ел» нысанасы, «кемел қоғам» ілімінің исі түркі жұрты ғана емес, адамзат қауымына берер тәлім, тағылымы мол.







# ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ ЖӘНЕ ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫ

---

2 ТАРАУ

- 
- 2.1 Ислам философиясының мәдени-рухани бастаулары
  - 2.2 Әл-Фараби ислам философиясының негізін қалаушы
  - 2.3 Әл-Фараби мұрасындағы Шығыс пен Батыс сұхбаты
  - 2.4 Әл-Фарабидің ғылыми-философиялық ілімі
  - 2.5 Әбу Насыр әл-Фараби «Музыканың Үлкен кітабы»
  - 2.6 Фарабидің музыка мен мәдениеттанудағы бірегей жаңалығы
  - 2.7 Фарабитанудың көпшілікке беймәлім беттері

## 2.1 ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ МӘДЕНИ-РУХАНИ БАСТАУЛАРЫ

**Ф**илософия дегеніміз – Платонның пікірінше, мәнділікті немесе мәңгілікті, қайталанбасты тану; Аристотель бойынша, барлық заттардың себептері мен принциптерін зерттеу. Ислам философиясы түсінігі дүниежүзінде қалыптасқанымен, бірақ оның үлкен әдістемелік қателігі болып отыр, бұл нақты мағынада Құран философиясы да, мұсылмандық философиясы да емес, керісінше VIII–IX ғасырларда исламдық әлемнің өркендеуі ретінде қалыптасқан Құранның исламдық философиясы және Құран мен Сүннетте шоғырланған, тұжырымдамаларында басылған Платон мен Аристотель сынды ежелгі грек философтарының идеяларын қосып жинақтау арқылы антикалық ойдың жетістіктерімен танысу мақсатындағы философиялық перипатетизм болды. Мәселенің өзектілігіне қатысты айтатын болсақ, қазіргі таңда ислам философиясын дұрыс түсіну бірінші санаттағы маңызды іс болып тұр.

Дегенмен бірнеше ғасырлар тоғысында қалыптасқан ислам мәдениеті тіршіліктің барлық саласында исламды түсіну мен қолдану әдістемесін жасап шыққаны белгілі. Сонымен қатар қазақтың мәдени санасының басым көпшілігі ислам дінімен байланысты екендігін теріске шығармау қажет. Дегенмен интеллектуалдық ортада исламды арабтардың қайдағы бір қарапайым діні ретінде қарастырып, оны халқымызға зорлық-зомбылық арқылы қабылдатып отырмыз деп түсінетіндер бар. Алайда олар «қарапайым» немесе «өзге» дін деп атап жүргендері жүздеген жылдар бойы біздің ата-бабамыздың барлық әлеуметтік, саяси, мәдени өмірін басқара алатындығын және философия мен ғылыми ортада кесек дүниелерді туындатып отырғанын түсіндіруге мүмкіндіктері жете ме екен?!



Қазіргі таңдағы Р. Арнальдез, Х. Корбин, ал-Худейри немесе И. Мадкур секілді ірі шығыстанушылардың айтуынша, тіл, шешендік өнер, құқық, философия туралы мұсылман ғылымының барлық жүйесін біріктіріп түсіну бізге кешенді түрде ислам философиясы жайлы толық әрі объективті мағлұмат береді. Қазіргі заманғы теория исламдық ойлаудың өзіндік шекарасын кеңінен ашып, ислам діні ғалымдарды – ислам экономикасы, психологиясы, философиясы және т.б. қабылдады.

Орта ғасырларда көне грек философиясын терең оқып білуге, оны талқылауға түсініктемелер жазуға әрекет жасаған Шығыс перипатетизмі дүниеге келгенін жоғарыда атап өттік. Оның негізгі өкілдеріне әл-Кинди (800–870), әл-Фараби (870–950), ибн Сина (980–1037) және т.б. болды.

Аббаситтер (750–950) династиясы басқарып тұрған дәуірде мұсылман ғалымдары математика, астрономия, алхимия, медицина және философия ғылымдарымен шұғылданды. Ол кезде ғалым деген түсінік болмаса да философ деп аталған бірнеше ғылым саласымен шұғылданған адамдар болды. Оларды, сондай-ақ астроном, астролог дәрігер, философ не болмаса музыкант деп атады. Ислам философиясы адам, дүние, Құдай туралы үлкен дәстүрлі проблемаларды шешуге тырысты. Олар туралы өз ойларын пайымдауды анықтап, шығу тегінің бір-біріне тәуелсіз екендігін түсіндіреді. Ислам философиясы өзіндік ерекшеліктерден тұрады: бұл философия рухани сезімдік, діни болып табылады. Себебі ислам философиясы сенімнің діни аспектілеріне сүйенеді, ал оның орталық объектісі – Құдай, парасат, жан туралы сұрақтар. Себебі жан табиғи тәннің ең жетілген актісі болып, өмірге алып келу мүмкіндігін мақсат тұтады. Діни философия исламның ішінде бастау алады және солардың негізінде тәрбиеленгенін біз дұрыс түсінуміз керек.

Ислам философиясы Х ғасырда пайда болды. Бір Жаратушы (Құдай), ислам философиясының пікірі бойынша, жоқтан бар жасады. Сонымен қатар ислам философиясының табиғаты метафизикамен өте мықты байланысты болды. Ислам философиясы өзінің негізгі дәлелдеу құралы ретінде логика ғылымын алады. Әл-Фараби бойынша, ислам философиясының негізгі мақсаты – логика өнерін қарастыру. Адам ақылы мен парасаты – адам мүмкіндігінің ең күшті қасиеті. Адам – ең бір ақылды жан. Ақылдың екі түрі: практикалық, өзінің іс әрекеті мен тәнін басқарады, тәртіпке салады және білім мен танымға ерекшеленген – теориялық. Ислам әлемі ежелгі грек философиясын терең игере бастағанын, әсіресе Платон мен Аристотель философиясына деген көзқарастары өзгеше болғанын атап өттік. Ислам әлемінің философтары Платонның «Мемлекет», Аристотельдің «Категорияларын» және т.б. шығармаларын араб тіліне аударды. Барлық мұсылман философтары Платон мен Аристотельді өздеріне ұстаз санап, әл-Киндиден бастап Ибн Рушдқа дейінгі философтар бір-бірімен келісімді сұхбатқа түсіп,

ислам философиясын жүйелі дамытуға өздерінің бар мүмкіндіктерін жұмсай білді. Бұл ислам философиясының кеңінен таралуына және оның басқа исламдық ғылымдардың ішіне енуге мүмкіндік жасады. Ислам философиясы ғылыммен тікелей тығыз байланысты болды. Ислам философиясы өкілдерінің пікірінше, философия ғылымдарды өз мазмұнымен терең толықтыра түседі. Мұсылман философтары ойлауға қатысты барлық ғылымдарды философияға жатқызды. Нәтижесінде табиғатты болмыс мәселесінің құрамдас бір бөлігі ретінде шешуге тырысты. Мәселен, Ибн Синаның «Шипалық кітабын» айтуға болады. Бұл үлкен ислам энциклопедиясы: логика, табиғат, математика және теология атты төрт бөлімнен тұрады. Барлық мұсылман философтары бірінші кезекте нақты ғылымдарға, яғни философия қатты мән берді. Әл-Кинди де математика мен табиғатқа ерекше мән береді. Оның пікірінше, математиканы білмеген адам философ бола алмайды. Ал еуропалық ренессанс дәуірінде аты әйгілі данышпандар санатына Ибн Синаның есімі де кірген деседі. Ол медицинаны да, философияны да жетік білген, меңгерген ұлы данышпан ғалым болды. Медицина саласында оған тең келер адамды табу ол кезде қиын болар еді. Нақтырақ айтсақ, Ибн Сина Еуропадағы жаратылыстану ғылымдарына, әсіресе медицина ғылымдарының дамуына үлкен ықпал жасады.

Шындығында, ислам көзқарасы бойынша табиғат пен математика философиялық таныммен өте тығыз байланысты, оларды бір-бірінен бөлек ажыратып қарауға мүлдем болмайды. Бұл жерде орта ғасырлардағы өте үлкен танымал ғалым, емші Әбу Бәкір ар-Разидің есімін мысал ретінде айтып өтуге болады. Оның медицина туралы кітабына бүкіл еуропалық Батыс жұрты арқа сүйеді. Ислам философиясының қай өкілі болмасын ислам әлеміне танымал болуымен қатар, Еуропалық ренессанс дәуірінде философия мен жаратылыстану ғылымдарының ілгері дамуына үлкен ықпал жасады.

Ислам философиясының қалыптасуына айтарлықтай үлес қосқан тұңғыш араб философы – әл-Кинди. Оның толық аты жөні Жақып Ысқақ әл-Кинди. Ол Куфа қаласында дүниеге келген, Баср және Бағдат қалаларында білім алады. Әл-Кинди көне грек философиясы туралы бірнеше кітаптарды араб тіліне аударып, кейбірін сынайды, түсіндірмелер жазады. Философия бойынша бірнеше төлтума трактаттарын да жазады. Оның шығармаларының саны 270-ке жуық болған деседі. Олардың кейбірі ғана бізге жетті. Әл-Кинди көне грек философиясын өте терең оқып біледі. Әсіресе ол философия мен математиканы философиялық тұрғыдан зерттеуге қатты көңіл бөлді. Оның ілімінде бірінші орынға гносеологиялық мәселелер шығады. Трактаттарында логика мен математика арқылы табиғаттағы және қоғамдағы барлық құбылыстар болмыстың қатаң заңдылықтарымен өтіп жататынын дәлелдеуге тырысады. Құдай, оның пікірінше, «бірінші себепшісі» ғана.

Әл-Кинди танымның үш сатысын айтып өтеді: 1) логика және математика; 2) жаратылыстану ғылымдары және медицина; 3) метафизикалық мәселелер.

Әл-Кинди ілімін жалғастырушы Отырар қаласынан шыққан Әбу Насыр әл-Фараби болды. Ол барлық жаратылыстану ғылымдарын және медицина ғылымын өте жоғары бағалаған. Ғылымдағы бірінші орынды математика мен логикаға берді. Мұнда біз ойшылдың адамның жетілуі үшін оның ақылына ерекше көңіл бөлгенін көреміз. Оның пікірінше, тек философия ғана адамға болмыстың мәнін түсіндіріп бере алады. Ол Аристотель мен Платон философиясын зерделеп, біріншісінен логиканы, екіншісінен онтологиялық жүйені алады. Ойшыл Құдайдың барлығына сенеді, алайда болмыстың жаратылуындағы «бірінші себепші» ғана деп түйіндейді.

Келесі ортағасырлық философ Ибн Сина медицина, философия және тағы басқа ғылымдар саласы бойынша 300-ге жуық трактаттар жазды. Өз заманының керемет энциклопедист ғалымы Ибн Сина көптеген ғылым саласы бойынша еңбектер жазып, әсіресе оның медицина және философия жайлы жазған шығармалары әлемге танымал болды. Ибн Сина әл-Фараби ілімін жалғастырушы философтардың бірі ретінде де адамзат тарихында қалды. Ибн Синаның пайымдауынша, философия – болмыс туралы ілім, ол физика (табиғат туралы ілім), логика (табиғатты, қоғам және адамды тану жолдары туралы ілім), метафизика (физиканың және метафизиканың болмысын түсіну туралы ілім) деп үш бөлікке бөлді. Физика логикаға себеп идеясын енгізсе, логика физиканы таным әдіснамасына себепші етеді. Ғылымның басты пәні метафизика туралы ол жеке заттар болып табылмайды, оның пәні абсолютті болмыс, себебі ол абсолютті болғандықтан дейді. Оның метафизикасының орталық категориясын эманация теориясы алады. Теорияға сәйкес, дүниені жаратушы Құдай емес, ол табиғи жолдармен табиғаттың өзінен, эманация жолымен жаралып отыр, ал Құдай «бірінші себепші» ғана деген идеяға сайып келеді.

XII ғасырда қазіргі Испания территориясында гүлдену дәуірі басталып, ғылым салалары мен философия өркен жая бастады. Онда әлемге аты жайылған ғалымдар, дәрігерлер, танымал философтардың ибн Бадж, ибн Рушд және тағы басқа ірі өкілдері өмір сүріп, керемет ғылыми еңбектерді дүниеге алып келді. Ғылыми еңбектерін олар сол кездегі ғылыми тіл – араб тілінде жазды. Олар да Платон мен Аристотель философиясының негізінде философиялық жүйелерін өрнектеді.

VII–IX ғасырларда мұсылмандық шығысында өте күшті өзіндік мәдени өркендеу қарқынмен даму жағдайында болды. Әсіресе мұсылман әлемінде жаратылыстану ғылымдары өте жоғары деңгейге көтерілді. Құранның көптеген аяттарында адамдар Аспан мен Жерді зерттеулерін тікелей бір Құдайға деген сеніммен байланыстырады.

Мұхаммед пайғамбардың көптеген хадистері мұсылмандардың білім алуға деген ниетін оятуға бағытталған. Ғылымның дамуы және білім алу халифатта ең беделді іс болғаны белгілі. Оның нәтижесі ислам өркениетінің соншалықты аз мерзімде қалыптасқандығы болып табылады. Халифатта қарқынды дамыған ғылым салаларын атап өтсек: химия, физика, математика, география, медицина, астрономия, тарих географиясы, дәрі жасау, лингвистика, философия және т.б. Мұсылман әлемі Батыс Еуропаны көптеген ауылшаруашылық өнімдерімен таныстырғаны да тарихтан белгілі. VIII ғасырда Самарқан мен Бұхарада қағаз шеберханалары жұмыс істеді. Еуропада тек төрт ғасырдан соң Испанияға арабтардың алып келген технологиясынан соң, қағаз диірмендері жұмыс жасай бастады. Харун әр-Рашид (786–808) халиф және оның ұлы әл-Мамун кезінде ғылыми даму қарқындылық кезеңін өткерді: астрономиялық обсерваториялар, аудару және ғылыми еңбек жазу ғимараттары мен кітапханалар салынды. Мұсылмандар математика, география ғылым салаларында зор жетістіктерге жетті.

Әл-Хорезмидің «Қолдану және қайта құру» еңбегі арқылы Еуропалық алгебра термині пайда болды, онда теңдеулерді шешу жолдары көрсетілген. «Algorithmi» (алгоритм) – бұл мұсылман ғалымы әл-Хорезмидің атын трансметерация жасауы. Қазір алгоритм – математика мен кибернетиканың негізгі ұғымының бірі.

Астрономия саласында көптеген жетістіктерге жеткен мемлекет қайраткері және ағартушы Ұлықбек (1393–1440) болды. Ол 1428–1434 жылдары Самарқанда ортағасырлық ең үлкен, барлық құралдармен жабдықталған обсерватория тұрғызды. Ұлықбек өзінің басты «Жаңа астрономиялық кестелер» еңбегінде 1018 жұлдыздың орналасуын, аспан денелерінің қозғалу кестесін және сол кездегі астрономияның теориялық негізін дәл атап көрсетті. XV ғасырда Еуропа ғалымдары Ұлықбек бастаған Самарқан мектебі ғалымдарының астрономия саласындағы еңбектерінің мәліметтерін қолданды. 1648 жылы Оксфордта Джордж Гревес (1602–1652) латын тілінде Ұлықбектің қозғалмайтын жұлдыздар жинағын жарыққа шығарды.

Әлемдік минерология ғылым саласының дамуына үлес қосқан келесі ортағасырлық ғалым әл-Бирунидің (973–1050) «Қымбат металдарды тану жинағының мәліметтері» атты еңбегі лайықты орнын алады. Онда 50-ден астам минералдар мен металдар егжей-тегжейлі сипатталған. Әл-Бируни алғашқы болып көптеген минералдар мен металдардың тығыздығы мен салыстырмалы салмағын анықтаған. Еуропада тек төрт ғасырдан соң неміс ғалымы Георг Агрикола (1494–1555) ғылыми минерология негіздерін құрды. Әл-Бируни математикалық анализді кең қолданып, математикадан, астрономиядан, ботаникадан, географиядан, жалпы геологиядан негізгі еңбектерін жазды. Жер шеңберінің ұзындығын анықтады. Ол Коперниктен (1543 ж.) бұрын

Жер Күнді айналып қозғалады деген болжам жасаған. Белгілі тарихшы Джордж Сартон XI ғасырдың екінші жартысын әл-Бируни дәуірі деп кездейсоқ атаған жоқ.

Халифаттың астанасы Бағдатта әйгілі аудармашылар мектебі құрылды, онда араб тіліне грек, сирия, пехлеве тілдеріндегі ғылыми шығармалар аударылды. Соның ішінде Аристотельдің, Платонның, Евклидтің, жаңа платондықтардың ғылыми жаратылыстану трактаттары, Архимедтің, Птоломейдің және Гиппократтың медициналық трактаттары араб тіліне аударылып, жарық көрді. Ал кейіннен араб тілінен латынға белгілі араб ойшылдары әл-Фараби, ибн Сина, ибн Рушд және т.б. еңбектері түсініктемелерімен Батыс Еуропада жарық көрді. Толедода (Испания) 1130 жылы архиепископ Кастилин дон Раймундтың бастауымен мұсылмандардың астрономия, медицина, физика, математика, ботаника және философия салаларының маңызды еңбектері латын тіліне аударылды.

Орта ғасырдағы мұсылман мәдениеті ешбір жетістіктерге жетпеді дегенге қарсы көптеген ғылыми дәлелдерді келтіруге болады. Тарихшы Роберт Блифолттың сөзімен түйіндесек, егер мұсылмандар болмағанда, еуропалықтар эволюцияның кезеңдерінен өтіп, қазіргі сипатына ие болмас еді. Ислам мәдениетінің әсері, әсіресе ғылыми рух пен жаратылыстану ғылымдарында басым болды. Осы рухты мұсылмандар еуропалық әлемге басым түрде енгізді.

Қорыта айтқанда, ислам философиясы мен ғылымының ортағасырлық ғылым мен мәдениеттің дамуына қосқан үлесі өте үлкен болды. Әсіресе еуропалық жаратылыстану ғылымдарының ілгері жылжуына ислам ғылымының ықпалы тікелей деп айта аламыз. Сөйтіп, еуропалық қайта өрлеу дәуірінің басталуына ислам философиясы мен ғылымының қол жеткен табыстарының үлесін ешкім де жоққа шығара алмайды.

## 2.2 ӘЛ-ФАРАБИ – ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ НЕГІЗІН ҚАЛАУШЫ

Әбу Насыр Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Ұзлағ әл-Фараби – ислам философиясының әлемге танымал өкілі, қазақ жерінде дүниеге келген. 870 жылы Фараб қаласының Уәсиж бекінісінде туған. Оның әкесінің жоғарғы әлеуметтік орындарды басқарғаны және Самани билік еткен тұста сардар қызметін атқарғаны бізге мәлім. Кейбір мәліметтер бойынша, әл-Фараби өз отанында біраз уақытқа дейін қалып, терең діни білім алады және сот ісін жүргізумен де айналыса бастайды. Алайда үнемі жаңа білімді іздеуден жалықпаған ол туған жерде ұзақ қала алмай, Мервке қоныс аударады, кейін қырық жасқа толған шағында Бағдатқа келеді. Бағдатқа қоныс аударғанға шейін білім іздеу үдерісінде ол Бұқара, Самарқан, Балх және сол уақыттың басқа да көптеген мәдени орталықтарында болады. Харранда ол өзінің логика мен философиядан білімін ең жоғарғы деңгейге жеткізуге көмектескен христиан ғалымы Йухан бен Хайланмен танысады. Бағдатта Аристотельдің «Органонының» білгірі ретінде танылған Әбу Башра Матта бен Жүністен логика білімін игереді. Бірнеше уақыт өткеннен кейін сол қалада ол атақты филолог ибн Сарраджеммен кездесіп, одан араб тілінен дәрістер алады. Бағдатқа келгенге дейін ол араб тілін жақсы меңгерген болатын, ал ибн Сарраджеммен кездесуі осы тілді бүге-шігесіне дейін танып-білуіне көмектесті деген қорытынды шығаруға болады.

941 жылы Бағдаттағы қиын жағдайға байланысты «Шам еліне» (қазіргі Сирия мен Ливан) көшіп келеді. Дамаскіге аттанады, онда түрік үлгісінде киінген ғұламаны хамадандық Сейф ад-Даула әмірдің сарайында құрметпен қарсы алады. Әмір мемлекеттік қызметтер ұсы-

нады, алайда әл-Фараби қарапайым өмір сүру салтын ұстанып, күнделікті тіршілік етуіне ғана жететін теңгемен шектелген. 950 жылы Дамаск қаласында 80 жасында өмірден озады. Ойшылды шығарып салу жиынына Сейф ад-Дауланың өзі қатысқан деседі.

Әл-Фараби өзінен кейін көптеген философиялық трактаттардан бастап, музыка, саясат және этика салаларында кесек туындылар қалдырды. Солардың арасында ең салмақтылары – «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат», «Ғылымдар классификациясы», «Бақытқа жету туралы трактат», «Ақыл туралы трактат», «Әріптер кітабы» және т.б. Жоғары философиялық қабілетінің арқасында кейінгі ізбасарлары әл-Фарабиді «Аристотельден кейінгі екінші ұстаз» деп атады. Ол 70-тен аса тіл білген деп айтылғанымен, оның туған түрік тілімен қатар араб, парсы және грек тілдерін жақсы меңгергендігі анық деп ойлаймыз.

Әл-Фараби өзінің ілімін жете меңгерген шәкірт тәрбиелеп қалдырмады, алайда ол ислам интеллектуалды өміріне орасан зор ықпал етті. 250 жылдан кейін Аристотельді түсіну мен талдауда жаңа сатыға көтерілген ибн Рушд келген уақытқа дейін, ислам перипатетизмінің мектебі тұтастай және толығымен әл-Фараби идеяларының ықпалында болды. Сынға алушылар да болды, бірақ әл-Фараби философиясының ықпалы қысқа уақыт аралығында Мауереннаһрдан Андалусия территорияларына дейін кең ауқыммен таралды. Әл-Фарабидің таңдаулы шәкірті, христиан дінінің адамы Йәқия бен Әдия Бағдат логикалық мектебінің басшысы болды. Оның басқа да Әбу Сүлеймен Мұхаммед бен Тахира бен Бахрам әс-Сиджистани әл-Мантыки, әс-Сиджистани Таухиди (1009 ж. дүниеден өткен), Әбу Бәкір әл-Адами, Иса бен Әли, ибн Зура, Әбу Хаййан ат-Таухиди, ибн әс-Самх, ибн әл-Хаммар және т.б. шәкірттері оның философиясын жалғастырды. Сонымен қоса оның еңбектері шәкірті Йәқия бен Әдия мен ибн Тегенші деген атпен танымал болған (1030 ж. дүниеден өткен) және «әл-Фарабиден кейінгі үшінші ұстаз» атағын алған яһуди философы Әбу Әли Ахмет бен Мұхаммет Бен Жақыпқа маңызды ықпал жасады. Оның логика туралы еңбектері жарыққа шыққаннан кейін, тіпті христиандық сириялықтардың өзі осы білім саласы бойынша жазылған сириялық трактаттарға назар аударуды қажет деп таппайды.

Әл-Фараби ғылымының жіктелуі кейінгі ислам ойшылдарымен қатар Еуропаның ортағасырлық ойшылдарына да әсер етті. Ислам ойшылдары мен ортағасырлық Еуропа әлеміне әл-Фарабидің «жігерлі ақыл», бақыт пен әулиелік мәселелеріне қатысты идеялары аз ықпалын тигізбеді. Батыс зерттеушісі Роберт Хаммонд өзінің «The Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Medieval Thought» («Әл-Фараби философиясы және оның ортағасырлық санаға әсері») атты еңбегінде әл-Фараби

философиясы мен Аквиналық Томас идеяларын салыстырып, Томас философиясы мәні жағынан әл-Фараби философиясының қайталамасы іспетті екендігін анықтаған. Әл-Фарабидің кейбір идеялары Жаңа Дәуір философы Спинозаға да өз әсерін тигізбей қоймады. Ибн әл-Араби сопылық философиядағы болмыстың әртүрлі иерархиялық сатылы концепциясын жалпы түрде фарабилік эманация түсінігінен алған.

Әл-Фараби заттардың мәні мен болмыс арасындағы айырмашылықты атап көрсетеді. Ол болмысты «міндетті» және «мүмкін» категорияларына бөлді. Қандай да бір кемшіліктен Абсолютті «таза» болмысты әл-Фараби «міндетті» деп нақтылады және оны Бірінші Тіршілік Иесі деп анықтады. «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы жайлы» трактатында ол Бірінші Тіршілік Иесі Өз-өздігінен тіршілік етеді және ешқандай себепті қажет етпейді. Керісінше Ол – барлық заттардың тіршілік етуіне себепкер. Ол қандай да болмасын кемшіліктерден тәуелсіз, сондықтан Оның болмысы – ең ежелгі, толыққанды және бағалы. Бірінші Тіршілік Иесі үнемі қозғалыс күйінде болады. Ол ешқашан қандай да бір потенциалды күш болған емес, ол үнемі Өзін қалыптастырып отырады. Оның қозғалысы да өзі секілді потенция күйінде бола алмайды; Ол – әрқашан белсенді және сондықтан Өзінің Мәні («Зат») жағынан да, Өзінің әрекеті жағынан да Ол мәңгі дейді. Оның болмысы ешқандай мақсатқа мұқтаж емес деп көрсетеді философ, егер солай болатын болса, бұл мақсат Оның тіршілік етуінің алғышарты болар еді, онда Ол Бірінші Тіршілік Иесі бола алмасы хақ.

Бірінші Тіршілік Иесінің мәнін анықтап беретін бірден-бір адамзаттың түсінігі жоқ немесе кез келген түсінік сол немесе басқа заттың бір бөлігін ғана суреттеп береді. Бірінші Тіршілік Иесі кез келген жағынан Жалғыз болып саналады, сондықтан Тәуелсіз. Бірінші Тіршілік Иесі Өзін-өзі тануды қалап, Өзінен тыс Өзіне ұқсайтын затты тануға мұқтаж болмайды. Құдай туралы «Ол Дана» деп айту арқылы, біз Оның уақыт пен бейнеге бағынбастан ең маңызды заттарды білетіндігі туралы айтамыз.

Бірінші Тіршілік Иесінен басқа қандай да бір маңызды немесе соған ұқсас болмыс жоқ, сондықтан Бірінші Тіршілік Иесін ешкіммен салыстыру мүмкін емес. Бірінші Тіршілік Иесі Өзін-өзі нұрландыратын тек Өзіне ғана тиісті, қасиетті рақатты ғана алады.

Бірінші Тіршілік Иесі материалды емес және мүлде материямен байланысы жоқ. Өзінің тіршілік ету көзқарасы бойынша, Ол – қозғалыс күйінде болатын Ақыл. Қандай да бір затқа ақыл болуына және қандай да бір затқа ақылды шешім қабылдауына кедергі келтіретіндер ішіне осы зат еніп алған материя болып табылады. Демек, ешқандай материяны қажет етпейтін зат, өзінің тіршілік ету көзқарасы бойынша, қозғалыс күйіндегі ақыл болып қалыптасады. Дәл осы Бірінші Тіршілік Иесімен бірге болуға құқылы. Өзінің тіршілік ету көзқарасы



бойынша, Оның болмысы ақылмен танылады. Сондықтан болмыс ретінде материямен еш байланысы жоқ Бірінші Тіршілік Иесі болмысы парасатты түрде ақылмен танылатын Тіршілік Иесі болып саналады. Бірінші Тіршілік Иесінің мәні болып саналатын Ақыл, ақылмен танылу үшін басқадан пайда болған затты қажет етпейді. Керісінше мұндай Ақыл Өзінің жеке болмысын Өзінің көмегі арқылы ақылмен таниды. Демек, Ол Өзінің мәні жағынан ақылмен танылатын болса, онда ақылмен тани алатын да – Сол және Ақылдың Өзі де – Сол. Сонымен қатар Ол Өзін ақылмен тани алатындықтан, біреуді ақылмен танитын да – Сол. Бірінші Тіршілік Иесі – Ол бір уақытта ақылмен Танушы, рационалдылықтың Өзі және ақылмен Танылғаны. Осының барлығы бір мағынаны, бір Болмысты, бір бөлінбес мәнді білдіреді.

Демек, әл-Фараби бойынша, Бірінші Тіршілік Иесі ешнәрсеге бағынышты болмаса да, Оған басқа заттардың барлығы бағынышты. Біз мүшелердің немесе ақылдың жасаған тұжырымының көмегімен түсіне алатын басқа заттардың тіршілік етуі, толығымен Бірінші Тіршілік Иесінің тіршілігіне сүйенеді немесе «өздерін құрастырып алады» немесе «бастап ағады». Философияда бұл түсінік «эманация» (лат. emanatio – өту, таралу) сөзімен де беріледі. Бұл заттар толығымен Бірінші Тіршілік Иесіне бағынышты бола отырып, сананың құрылымы мен элементтерінің басқа да қызметтерін орындайтын өзіндік «делдал» рөлін атқарады. Әл-Фараби бұл делдалдарды «тоғыз (Бірінші Тіршілік Иесінен туындаған) ақыл» ретінде жүйелейді.

Ойшылдың ойынша, Бірінші Тіршілік Иесінен «бастау алған» заттар Бірінші Тіршілік Иесінің қалауынан тыс қандай да бір «табиғи» жолмен және Оның білімінен тыс пайда болмайды. Ол Өзін және Өзінің мәнін білетіндіктен, барлық заттар Одан пайда болатындықтан және Ол әлемдегі игілік пен үйлесімділіктің алғашқы ұстыны болғандықтан, заттар да Оның қажетті деп тапқан тәртібі бойынша пайда болады. Барлық заттар туралы Оның білімі сол заттардың тіршілік етуіне алғашқы себепкер болады, онсыз да Ол – барлық заттардың тіршілік етуінің жалғыз себепшісі, Ол әр сәтте заттардағы болмыс күйін қолдап және бейболмыс күйінен арылтып отырады. Олай болса, Аристотель ойларының ізін жалғастыра отырып, әл-Фараби грек ойшылында кездесетін құдіреттілікті селқос түсінуді қасиетті Құранның шеңберіне жақындатуға тырысқандығын байқаймыз. Аристотельде Құдай болмыстың «Алғашқы қозғаушысы» ретінде ғана саналады; болмыстың өзі Құдаймен ғана емес, өзіндік Құдайылық «ақылмен» басқарылады. Грек ойшылында бұл «ақылдар» жұлдыздарды сипаттайтын Құдайлардың қабірі ретінде көрсетілген. Олай болса, Аристотель ұғымындағы Біртұтас Құдай болмысқа тек қозғалыс беруші ретінде ғана саналады;

ғалымның шынайы өмірдегі мұндай «Құдайы» селқос және адамның шынайы өмір жолына араласпайды. Яғни Аристотель философиясында алғашқы маңызға ие болмаған Құдай, әл-Фараби үшін философиялық зерттеуінің орталық тақырыбына айналды, болмыстың алғашқы негізіне барлық заттар бағынышты. Сондықтан Ол барлық қоғамның әлеуметтік, этикалық, моральдық, саяси және тіпті күнделікті өмірінің мәнін анықтаушы ретінде қалыптасады.

Әл-Фараби философиясында Алладан кейін болмыс иерархиясында екінші орынды «екінші кезектегі мәндер» мен «материалды емес интеллекттер немесе ақылдар» алады. Соңғылары тоғыздыққа ілінген және олар Дүниедегі аспан баспалдақтарына сәйкес келеді. Оның ақылды, рухани және періште түрінде қарастырған Ақылдары «жігерлі ақыл» мен барлық әлемнің (тікелей себепшісі Алла болып саналады) тіршілік етуінің жанама себепшісі болып саналады. Бірінші Тіршілік Иесі жаратқан Бірінші ақыл, Аллаға қарағанда материя ретінде өзінің Қайнар көзіне ұмтылды. Басқаларына қарағанда мәні жағынан материалды емес, оның Аллаға деген ұмтылысы басым болды және Алла туралы ойы біржақты. Алла туралы ойлана отырып, ол мынадай қорытындыға келеді, ол өзі Оның туындысы және Оған жаппай бағынышты. Бірінші ақыл туралы осылай ойлау арқылы бірінші көктегі жинақ туындады. Өзінің мәнін тамашалау мен өзінің мүмкіншіліктерін жете түсіну арқылы, Бірінші Ақыл Екінші ақылдың «себепкері» болды. Екінші ақыл өзінің бірінші ақылға бағыныштылығы мен тәуелділігі туралы ойланған кезде екінші көктегі жинақ жарыққа келді. Сөйтіп, оныншы ақылға, «жігерлі ақылға» дейін жалғасты. «Жігерлі ақыл» өзінің Тоғызыншы ақылға бағыныштылығы туралы ойлап, ай асты әлемін «жасап шығарды», яғни Ай мен Жер. Ай астындағы объектілердің кез келген физикалық, химиялық, биологиялық өзгерістері осыған байланысты.

Демек, көктегі әрбір әлемнің өзіндік интеллектісі/ақылы бар және өзі соған «тіркелген». Ол өзінің айналмалы қозғалысын сол интеллект/ақылға деген махаббаттан және сол секілді болғысы келетіндіктен жасайды. Көктегі ақылдардың қарым-қатынасы мен ай асты әлеміндегі «жігерлі ақылдың» тіршілік етуі өзіне-өзі деген қатынастары бойынша сараланды және көктегі дүниелердің қозғалысының әсерінен араласып кеткен төрт элементтің пайда болуына алып келді. Солай бола тұра, әл-Фараби астрономиялық болжамдарға сенбеген.

Исламда «Жебірейіл періште» немесе «ар-Рух әл-Құдүс» («Қасиетті рух») деп аталатындар әл-Фараби үшін Құдай мен Ай асты (яғни Жердегі әлем) әлемінің арасындағы елші рөлін атқаратын «жігерлі ақылдан» басқа ешнәрсе емес. Эфирден болмыс деңгейіндегі жіңішке материалды субстанция пайда болады, оның көктегі атауы «нафс» («жан»). Ақылға сай келетін «Жандар» көктегі айналмалы қозғалыс-

қа жауапты болса, ал ай асты әлемінде тірі тіршілік иелерінің биологиялық, физиологиялық және психологиялық әрекеттеріне жауап береді.

Болмыстың бір ерекше түрі – аристотельдік «форма» немесе «энтелехия». Бұл кез келген ақыл жан үшін форма ретінде болады, «махабат» сезімін бастан кешіре отырып, бар күшімен тырысады, бірақ жете алмайды, себебі көктегі әлемдер үнемі қозғалыста болады. Осы жағынан әл-Фарабиде атомистік ілімде көрсетілгендей, бостыққа орын жоқ немесе Жаратушының әрбір ізі қандай жағдайда да иерархиялық интеллектімен байланысты.

Әл-Фараби Тәңірі жалғыз деп пайымдайды. Егер Оның серіктесі болса, онда Оның кемшілігі бар дегенді білдіреді немесе біздің айналамыздағы барлық заттар да сол кемшіліктерге ие. Оған кемшілік тағу басқа бір тіршілікке мінсіздікті беріп қояды білдіреді. Айналадағы заттар бір уақытта мінсіздіктің белгілі бір бөлігін алып жүреді. Бұл мінсіздік анық болу үшін нақты мінсіздіктің қайнар көзі – Құдайға тиесілі болуы қажет:

«Егер Алғашқы Тіршілік Иесі болмыстың мінсіздігіне ие болса, онда Одан басқаларының барлығы абсолютті мінсіздікке ие бола алмайды. Демек, тек Ол ғана абсолютті мінсіздікке ие».

Әл-Фараби жасаған таным теориясының негізгі шарттарын қысқаша қарастырып өтейік. Біріншіден, әл-Фарабидің таным үрдісі логикамен байланысты. Үрдістің басы мен соңы логика ережелеріне сай келуі қажет. Тек осы ғана білімнің дұрыстығы мен нақтылығының Өлшемі бола алады. Бірақ ол өздері – бірінші алғышарттарды қажет ететін ойлаудың ең жалпылама ережесі. Бұл жерде атап өтетін жайт, адам туылғаннан кейбір инстинктивті қабілеттерге ие болады, бірақ кей кезде олардың бар екендігіне назар да аудармайды. Тек адамға ол туралы есіне түсірген кезде, ол олардың бар екендігін мойындайды. Яғни бұл білімдер санада потенция түрінде тіршілік етеді. Балаға тәрбие мен білім беру оның осы қабілеттерін толық деңгейде көрсетуге мүмкіндік береді. Мұндай білімдер барлық адамдар тарапынан априорлы мойындалады және түрлі атауларға ие болады – «жалпылама қабылданған», «танымал білім», «жалпылама мойындалған ұстындар». Мысалы, логиканың талас тудыруға болмайтын ережесі – «А» «Б» бола алмайды деген секілді. Логиканың «аналогия» деп аталатын тәсілі априорлы білімге сүйене отырып, екі жағдайда жаңа ақпаратты алуға мүмкіндік береді – «аналогияның» заты тіршілік етуі мен жойылып кетуі екіталай зат болмауы тиіс және «аналогияның» нәтижесі бір нәрсені бір уақытта дәлелдеп немесе жоққа шығарып отырмауы керек. Білім алу үшін сезім мүшелері де маңызды рөл атқарады. Олардың орталығы сезіммен қабылданатын заттардың формасын есте сақтайтын және елестететін адамның жанында жинақталады.

Әлемді тану үшін жан өзінің материалды және рухани тетіктерімен байланыста болуы қажет. Алайда уақыт өте, елес пен есте сақтау күштері дами келе, жан заттарды сезім мүшелерінің көмегінен тани алады. Мұндай адамның жаны мінсіз бола бастайды және «құдіретті ақылдың» ең төменгі сатысына жетеді – «жігерлі ақылға». Теориялық ойлау – заттардың алғашқы негізі туралы ақпаратты алуға мүмкіндік беретін ең басты, нақты білім, заттар өздерінің негіздерінен ақыл арқылы бөлінген кезде қайтадан ақыл-есі бойынша абстрактілі түрде «суреттеледі».

Әл-Фарабидің пайымдауынша, логика ұсыныс пен сенімге бөлінеді. Әл-Фарабиден кейін ислам әлемінде құрастырылған логика туралы барлық кітаптарда дәл осы бөлімдерді көруге болады. Ұсыныстың көмегімен ғана пікірдің заңды/заңды еместігін анықтауға болады. Басқаша айтқанда, силлогизмнің кез келген сілтемесі қандай да бір ақпаратқа сүйенуі қажет.

Және бір атап өтетін жайт, әл-Фараби тіл мен логиканың маңызды ұқсастығын атайды. Тіл адамға дұрыс сөйлеуге, логика дұрыс ойлануға мүмкіндік береді. Егер тіл адамның дыбыстық сөйлеуінің басындылығына ие болса, онда логика оның «ішкі тілі» болып саналады. Тіл сөзге қалай қатынаста болса, логика да түсінікке сондай қатынаста болады. Алайда ол ереже бойынша сөйлеушінің ұлтына байланысты шеңберде шектеулі болса, онда логика кез келген адамның ойлауына тиесілі заңдылықты таңбалайды.

Аристотельге қарағанда, әл-Фараби «толық емес индукцияға» көп мән береді. Мұндай ой қорытынды белгілерге жататын кейбір элементтер мен бөлшектер тобы тұтастай топқа жатады деген тұжырымға келеді. Дәл осы индукцияның түріне көбінесе адамдар ғылым ретінде де, күнделікті өмір ретінде де қарайды деп санады әл-Фараби. Алайда толық емес индукциямен арнайы шұғылданған Ф. Бэкон және одан кейін толық емес индукция идеясын жалғастырған Дж.С. Милль деп саналғанымен, әл-Фараби оны ғылыми, діни, құқықтық және этикалық сұрақтарды саралауда қолданған. Мысалы, адам ереже бойынша жақсы жүріс-тұрысымен ерекшеленетін болса, онда «әділеттілік» қасиетіне ие болады. Сондықтан егер адам әділетті болса, тіпті оның басқа да этикалық мінездемесін білмей-ақ, оны сенімге ие болуға лайықты заттардың қасына қабылдауымызға болады. Тәрбиелі және ұстамды адамның барлық мінезі туралы, тіпті оның басқа құндылықтық атрибуттарына қатысты ақпаратқа тоқталмай-ақ жағымды қорытынды жасауымызға болады.

Әл-Фарабидің пайғамбарлық мәселесіне қатысты көзқарасын қарастыру өте қызық. Бұл – адам қол жеткізген дәреже, мінсіздіктің көкжиегіне жеткен есте сақтаушы және елестетуші күш. Мұндай

адам Құдайылық болмысқа жақын (бірақ одан бөлек емес, осы жағынан әл-Фарабидің Аристотельден тағы бір айырмашылығы бар) «тоғызыншы Ақылмен» байланыс орнатуға толық қабілетті және одан осы шақ пен болашақ туралы шағын ақпарат ала алады. Бұл жерден байқайтынымыз, әл-Фараби философ пен пайғамбар арасындағы айқын параллельділікті көрсетіп отыр. Ол үшін пайғамбар да, философ та – «жігерлі Ақылмен» байланысқа жеткен таңдаулы адамдар. Алайда пайғамбар бұл дәрежеге мінсіз әрі күнәлі ойлардан таза елестету арқылы жетеді, философ болса, теоретикалық білім мен философиялық ойланудың көмегімен жетеді. Демек, әл-Фараби бойынша, Құдаймен байланысты екі жолмен орнатуға болады – ойлану арқылы және шабытпен. Әлемді ұзақ зерттеудің және оны мұқият танудың арқасында адамзат жаны нұрлы сәулені қабылдауға және жасырын әлемді көруге қабілетті бола бастайды немесе ол «Жүре қалыптасқан ақылға» айналады. Бұл философтарға тән. Пайғамбарлар ояу немесе ұйықтаған күйінде де түйсік сезімі мен шабыттың көмегі арқылы үнемі «жігерлі ақылмен» байланысын үзбейді. Осыдан мынадай қорытынды жасауымызға болады, әл-Фараби бойынша пайғамбарлар мен философтар Ақиқатты бір тұтастықтан, Құдайылық қайнар көзден қазбалайды, алайда оған әртүрлі қол жеткізеді: философ «төменнен жоғарыға қарай» – әлемнің құрылысын зерттейді, пайғамбар «жоғарыдан төменге қарай» – өзінің күнәдан таза жанына жоғарыдан шабыт пен құдірет алады. Сонымен қоса бұл әл-Фарабидің тіршілікте дін мен философия арасында ешқандай қарама-қайшылықты көрмегендігін көрсетеді: пайғамбар да, философ та құдіретті немесе Құдайға ұқсас болмыспен байланыс орнатуға қол жеткізеді. Танымал шығыстанушылар М. Жүсіп Мұса мен Г. Корбин әл-Фарабидің «жігерлі ақыл» дегені құрандық түсінік «Жебірейл періште» – Алланың басты жаратқан періштелері еді деп көрсетеді. Демек, періштелік пен ақылдылық әл-Фараби үшін біртұтас ақиқаттың бірдей екі жағы болды.

Егер адамның қиялына материалды эффект әсер етпесе, онда мұндай адам өңінде де өзінің қиялын қолдана отырып және «жігерлі ақылмен» байланысып, қарапайым адам тек түсінде ғана көре алатын нәрсені көре алады. Мұндай адамның көрген көріністері оның санасында қалып қояды. Санада қала отырып, олар адамның көз жанарына әсер етеді. Көз көріністі көреді де, бейнені сана мен қиялдау күшіне жібереді. Осылай, адамдарға «жігерлі ақыл» әкелген әлем туралы ақпараттар оларға өңінде де көрінетін болады. Осындай қиялдың жоғарғы дәрежесіне ие пайғамбарлар адам секілді, періштелерді көреді, өңдерінде «жігерлі ақылдан» өткен мен болашақ және әлемнің ең нәзік бөлшектері туралы білім алады және ойлануды қажет етпейді. Рухани жетілген адамдар періштелерді көре алмайды, бірақ жоғарғы әлем туралы нақты мәліметтер алуға толығымен қабілетті. Қарапайым адамдар-

дың жетілген қиялдары жоқ, сондықтан олар «жігерлі ақылмен» түстерінде де, өңінде де байланыс орната алмайды.

Алайда философ пайғамбардан жоғары емес немесе ғажайып қиялға ие пайғамбар «жігерлі ақылмен» байланыса алады, тіпті болмағанда ол одан кез келген философиялық жүйеден гөрі, жоғары және әмбебаптық тәртіптегі әлем туралы білім жүйесі секілді «қуат» алатын болады. Пайғамбардың «жігерлі ақылмен» байланысы үнемі және әр жерде жүзеге асады; сонымен қатар өзінің интеллектуалды қабілетіне ғана сүйенетін философқа қарағанда ол кез келген қателіктерден сақтандырылатын болады. Аристотельде болмыстың метафизикалық аспектілерін тану мүмкіндігі туралы идея секілді пайғамбар туралы идея да мүлдем болған емес. Кейіннен әл-Фарабидің бұл тәсілі Ұлы Альберт пен Спинозаның философияларында қолданылды.

Пайғамбарлық мәселесі мен әл-Фарабидің дін мен философияны татуластыру ойы тығыз байланысты. Әл-Фарабиді екі маңызды сұрақ толғандырған: 1) Платон мен Аристотель философиясы арасындағы қарама-қайшылықты «татуластыру», жою; 2) Ислам дүниетанымы мен ежелгі грек философиясы арасындағы қарама-қайшылықты жоюға мән беру.

Сол дәуірде грек философиясына қарсы бағытталған басты сын Платон мен Аристотель арасындағы қарама-қайшылықтың бар екендігі еді. Егер философия Біртұтас ақиқатты танымға әкеле алса, онда екі ең танымал философиялық жүйелер бір-біріне қалай қарсы тұрады? Егер олардың екеуі де Ақиқатқа жетсе, онда олардың арасында ешқандай қайшылық болмауы тиіс еді. Қарама-қайшылық бола тұра екі философиялық жүйеде дұрыс деп танылса, онда философияның жетілмегендігі мен Ақиқатқа жеткізілген қабілетінің жоқтығын амалсыздан көрсетіп отыр деген сол дәуірдегі философияны сынаудың бірінші бөлімі дәл осындай пікірлерден тұрды.

Әл-Фараби осы сынға жауап ретінде «Екі данышпан Құдіретті Платон мен Аристотель көзқарастарының бірлігі туралы» трактатын жазады. Трактатта Платон мен Аристотель арасындағы айырмашылық тілдің әртүрлі стилін қолданудан және екі философтың бір-біріне ұқсамайтын өмір сүру тәсілдерінен екендігін көрсетуге тырысады. Негізі ойшылдардың философиялық көзқарастары мәні жағынан бірдей еді. Трактаттың басында әл-Фараби философияның пәні туралы айтады және аталмыш ғылымға талдау жасайды, содан кейін Платон философиясынан қысқаша мазмұн келтіреді, ал трактаттың соңғы бөлімінде Аристотель философиясының негізгі сипаттамаларын көрсете келе, екі ойшылдың да ойларының бір-біріне ұқсайтындығын айтады.

Баршамызға белгілі, антикалық екі ғұламаның философияларын «татуластыруды» III ғ. өзінде александриялық философия мектебінің өкілдері Амином мен Порфирий жүргізген болатын, әйткенмен әл-

Фарабидің қозғаған ойы басқаша еді. Әл-Фарабидің пікірінше, философия Ақиқаттың өзі және Ақиқат туралы білімді іздеу үдерісінің атауы, сондықтан барлық ұлы ойшылдар мен философтар бірдей ойлайды және бір қорытындыға келеді, осы жағынан алғанда олардың барлығы – Ақиқатты іздеу мектебінің шәкірттері, сондықтан әртүрлі философтардың арасындағы айырмашылық сол бір Ақиқатты әртүрлі әдіспен жеткізуден басқа ешнәрсе емес. Аристотель мен Платон философиясын татуластыруға әл-Фарабиді итермелеген тағы бір ықылас сол уақытта ислам дүниетанымына қарсы келген Аристотель философиясын Платонның философиялық оқуларымен «жұмсартуға» тырысу еді.

Сондықтан әл-Фараби философия туралы айтқан кезде, әртүрлі жерлерде екі сөздің бірін қолданады – грек «фэлсәфәты» немесе араб «хикметі» («даналық»). Адами ойлану ретіндегі философия мен құдіреттілік жүйесі секілді даналық арасындағы ғасырлар бойы үзілген байланысты қалпына келтіруге тырысқан, құдіреттілік даналыққа қарсы тұрмайтын ақиқатты философияны көрсеткен Платон мен Аристотель ол үшін өз дәуірінің жетелеуші тұлғалары болды.

Сөзсіз, жаңаплатоншылдықта қабылданған «Біртұтас» түсінігін исламдағы «Біртұтас Тәңірі» түсінігімен «татуластыру» оңай емес. Синтездің аналогиялық мәселесімен қақтығысқан әл-Фараби, жаңаплатоншылдық жолымен кетуге шешім қабылдайды және «эманация» теориясын жасап шығарады. Бұл көзқарас жағынан Платон мен Аристотель түсінігіндегі Құдай жаңаплатоншылдықтар түсінігінде де бірдей, ал барлық тіршілік етушілер Одан пайда болған. Бұл түсінікте Құдай өзінің мәнін, өзі туралы ойлауға қабілетті ақыл ретінде көрініс табады. Парасатпен танылатын және танылған парасат құдіретті мән болып саналады. Осы әлемде танылатын және танылған білім де біртұтас болады, ал Құдай – әрбір тіршілік етуші заттардың бірінші және жалғыз себепшісі. Өзінің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатында әл-Фараби он парасат концепциясын дамыта отырып, Құдай мен тұлғаның жеке санасы мен қызметтерге ие Өзі жаратқан заттар арасындағы аралық күштің бар екендігін көрсетеді. Сонымен, әл-Фараби исламдық сенім ілімі мен философия арасындағы синтезге қол жеткізуге болады деп есептеген. Эманация туралы әл-Фараби концепциясының шындығына келгенде аристотельдік мәңгі әлем концепциясынан көп айырмашылығы болмады. Иә, материя толығымен Құдайға тәуелсіз күйінде қалуды жалғастырды, бірақ әл-Фарабидің пікірінше, материя Құдайдан «өндірілгендіктен», онда толығымен мәңгілікке қалу қасиетіне иеленуінен болады. Эманация теориясының басты іргесі Құдай Өзінің Мәнін біледі деген идея болды. Бұл білім барлық болмыстың соңғы себебі болып саналады, барлық әлемді жаратқандағы ниеті осындай еді. Олай болса, эманация тео-

риясы ертеректе алдын ала ештеңе болмаған үзіліссіз, мәңгі әрекеттің онтологиялық нәтижесі болды.

Аристотельде ғылым теоретикалық, практикалық және поэтикалық болып бөлінсе, әл-Киндиде бұқаралық және діни болып бөлінген. Әл-Фарабидегі бөліну олардан ауқымырақ. Әсіресе оның метафизикалық объектілер арасындағы сенім мен әлеуметтік тіршілік ретінде адам өміріндегі тәжірибелік мәселелер тарауын жалғастыра отырып, «Фикх» пен «Каламды» екі бөлікке бөлгені маңызды. Мұны өз уақытында сунниттік «мутакаллимдердің» алғашқы және белді құқықтанушысы Әбу Ханифа бастаған болатын. «Жаратылыстануға» ол тек аристотельдік мағынадағы физиканы ғана емес, барлық жаратылыстану ғылымдарын да енгізеді. Егер әл-Кинди философиямен айналысу үшін математиканы білу қажет деп тапса, онда әл-Фараби үшін мұндай пәндер қатарына геометрия, логика мен физика жатады. Әсіресе физика маңызды немесе ол адам үшін ең түсінікті кеңістік болып саналады және оның күнделікті өмірінде кездесіп отырады.

Өз кезегінде әл-Фараби метафизиканы үш тарауға бөлді. Бірінші тарау заттар мен олардың күйлерін оқытады, яғни онтология болып саналады. Екінші тарауда теоретикалық ғылымға тән айғақтар ұстындары қолданылады, яғни метафизика туралы ғылымның философиялық ұстындары бөлшектеліп зерттеледі және нақтыланады, метафизика ғылым ретінде философиялық-теоретикалық ойлаудың барлық нормаларына сәйкес келеді. Үшінші тарау денелері жоқ тіршілік иелерімен немесе материядан тыс орналасқан заттармен айналысады. Философ алдымен расында да олардың тіршілік ететіндіктерін тексеріп алады, содан кейін қалыптасқан дәлелдерді дұрыс логикалық ойлау ұстындарының көмегімен олардың тіршілік ететіндіктерін дәлелдейтін айғақты көрсетіп алады, сонан соң олардың көп және соңы бар екендігін (яғни мәңгі еместігін) тұжырымдайды. Сонымен қатар Құдайдың бар екендігін дәлелдейді және Оған сенім білдірудің қажеттігін атап көрсетеді.

Осыдан кейін әл-Фараби Құдайшыл атрибуттардың («сифат») мәселесін мұқият талдайды. Алғашқы Тіршілік Иесінде ешқандай себеп жоқ, керісінше Ол – тіршілік етуші әрбір заттың себепшісі; осы жағынан бір де бір зат Оның болмысының дәлелі бола алмайды, өйткені Оның Өзі – әрбір заттың дәлелі. Ол Оған тән қасиетті жазады, алайда философиялық атауларды да береді: «Алғашқы», «Алғашқы Тіршілік», «Алғашқы ұстын», «Алғашқы себеп», «Жалғыз Тіршілік Иесі», «Қажетті тіршілік иесі», «Абсолютті игі»; сонымен қатар ол оларға «Бәрін білетін», «Даналардың данасы», «Еркіндік танытатын», «Ақиқат» және т.б. ислам мәдениетіне тән дәстүрлі атаулар береді; мұның барлығы Құдай Мәнінің көптігін көрсетпейді, тек Оның Кереметтігін көрсетеді. Алланың білімі абсолютті және уақыт пен кеңістіктің шегарасынан тыс



және Ол Өзін біледі, кез келген заттың жалғыз әрі өз-өзіне жеткілікті себепшісі болғандықтан, Ол үшін Білім, Бостандық пен Күш атрибуттарының арасында ешқандай айырмашылық жоқ. Яғни Оның білімі субъект-объектілік қатынастармен байланысты адамның біліміне ұқсамайды; ол абсолютті. Егер Алланың білімі мәңгі болса, онда Оның білімінің объектісі болып саналатын әлем де мәңгі өмір сүреді деп санады әл-Фараби. Алайда дүние тек «Бәрін білуші» Алланың тарапынан ғана мәңгі бола алады. Бұл жерден «эманация» концепті байыпты мәселелерді табады: егер эманацияда бір қозғалыс болатын болса, онда ол да қандай да бір уақыттық шеңберді қажет етеді.

Қабірден кейінгі өмірдің бар екендігі мәселесіне қатысты әл-Фараби жандардың өлмейтіндігі туралы идеясын алға тартты. Ол үшін жан өзінің мәні жағынан материалды емес немесе материалды емес абстрактілі объектілерді қабылдай алады, тіпті олардың қарама-қайшылығында – бұл оның материяның мәнімен онтологиялық сәйкессіздігінің дұрыс белгісі. Сондықтан өлгеннен кейін әрбір жан денеден тәуелсіз өмір сүруін жалғастыра береді. Өзінің даму деңгейіне және тірі кезінде дене арқылы жасаған істеріне сәйкес, жан не ләзаттың дәмін татады, не қиналады; тек осылай ғана әділеттілік орын алады. Алғашқы Тіршілік Иесі Дүниеден асып түсуші деп санады философ. Сонымен қатар ол өлгеннен кейінгі өмірдің денемен ешқандай байланысы болмайды деп көрсетті. Ондағы материя мәні жағынан жаңа платоншылдық философиясында жоғарғы, интеллектуалды тіршілік иесінің сәулесінен шеттелген және жетілмеген символдың жайсыз күйінің орнын басады және стоиктер ілімі мен философияның Александриялық мектебінің арасындағы толық сәйкестікті табады. Ақиқатқа жету үшін, ең алдымен, материалды рахат пен нәпсіқұмарлықтан арылып, өзінің моральды бейнесін жақсарту және күнделікті ақылды дамытатын жаттығуларды жасау үшін жігерін жетілдіру керек. Өзімен үнемі тұрақты және қалаумен жұмыс жасау қажет. Адам өзін ғылыммен айналысудан басқа ешнәрсемен алаңдатпайтындай күйді таңдауы қажет.

Жанның пайда болуы үшін дененің тіршілік етуі қажет деп тапты әл-Фараби. Алайда бір рет пайда болған жан соңында, өзінің жеке тіршілігін қолдау мақсатында денеге мұқтаж болмайды. Әл-Фарабидің пікірінше, әрбір денеде тек бір ғана жан болады және бір үйден екінші үйге ауысып жүрген бөгде адам секілді жанның да бір денеден екінші денеге ауысып жүргендігін елестету мүмкін емес. Әл-Фараби бойынша адамдардың жандары бірнеше күйді бастарынан өткізеді:

◀ Абстарктілі қабілетін дамытып, «жігерлі ақылмен» нұрлану мен байланысқа жете алмаған адамдарда жан толығымен жоғалып кетеді. Мұндай адамдар онтологиялық «білімсіз» деңгейінде қалып қойған, мәңгі бейболмысқа ие болғандар.

◀ «Жігерлі ақылмен» интеллектуалды-рухани байланыс орната алған, бірақ өзінің білімін нақты әрекеттерде қолдана алмаған және өзінің мінезін жетілдіре алмаған адамдарда жан мәңгі өмір сүреді, бірақ қиналу мен қайғыру күйінде болады. Олар – «тура жолдан тайғандар».

◀ Теоретикалық және практикалық әдемілікке жеткен адамның жаны. Бұл адамның ойы да, әрекеті де керемет. Олар – «даналар», келесі даналықтың жолы өздерінің талқылаулары мен әрекеттерінде. Олардың жандары мәңгі рахатта болуға жазылған.

Имануил Кантқа дейін әл-Фараби бабамыз мынадай тұжырымға келді, адамзат жаны кемелділікке ақылдың дамуының көмегімен жете алады және жан мен дененің тұтастығынан пайда болатын адамда маңызды рөлді ақыл ғана атқарады. Практикалық өмірде, әл-Фараби көрсеткендей, дәл осы ақыл ненің жақсы, ненің жаман екенін анықтайды, сондықтан кез келген этиканың негізі бола алады. Философ үшін Жоғарғы игі жасаушы білім алушы болып саналады. Құдайшыл бастаудан туындаған ақыл, адамның істерін тексеруге қабілетті. Әл-Фарабидегі құндылық білімге байланысты, білім тұтастай және толығымен парасатқа сүйенеді. Ақыл еркін бостандыққа ие, өз кезегінде ақылмен танылған заттарды тануға сүйенеді. Сондықтан адам өзінің қалауларын ақылдың көмегімен басқара білуі қажет, басқалай айтқанда, таңдау жасай білу керек. Дәл осы еркін таңдау мүмкіндігі адамды адам етеді, яғни еркін емес адам адам бола алмайды. Қалай болғанда да, материя ақылмен қарсыласуға қабілетті, сондықтан адам бұл дүниеде толығымен бостандыққа қол жеткізеді деп пайымдауымызға болмайды.

Әл-Фараби үшін ең үлкен бақыт – Жақсылыққа ұмтылу. Бақыт – айқын құбылыс, алайда оған жетуге адамда төрт маңызды этикалық қасиет болуы қажет. Бұл қасиеттер философиямен, ойланумен, құндылықтармен және өнермен байланысты. Философия – білімге тән игі жасаушы. Білім бақытты өзінің басты мақсатымен қарастырады және оған қол жеткізу үшін басты құрал болып саналады. Әйткенмен ол қандай білім болсын бақытқа апаратындығын анықтайтын ойлануды қажет етеді. Адамның мінез-құлқы үнемі нақты мақсаттың артынан жүріп отырады деп санады әл-Фараби. Адам қандай әрекет жасаса да, қандай жағдайда да бір мінсіздікке жетуді қалайды. Кейде сол әрекет адамның мінсіздіктің кейбір дәрежесіне жету үшін өзі қалайтын құрал болып саналады. Кейде әрекеттің өзі «өзіне-өзі қойған мақсат» болып саналады. Әл-Фарабидің ойынша, дәрі – деннің саулығына қол жеткізудің құралы. Алайда бақыт ондай емес, оның жетістігі мінсіздіктің қандай да бір онтологиялық деңгейіне жету үшін құрал бола алмайды. Сондықтан бақытқа жетіп алған адам басқа нәрсеге жету қажеттілігін басынан кешірмейді. Әл-Фараби үшін жүзеге асырылған бақыт білімге көмкеріледі, жанды нұрландырады, материяға бауыр басушылықтан

алаңдатады және «жігерлі ақылмен» байланысқа жетуге мүмкіндік береді (философтың жағдайында да, пайғамбардың жағдайында да). Сонымен қатар практикалық құндылықты игілік жасаушыда қажетті, адамды бақытқа жетелейтін мінезінің сипаттамасы адамда тұрақты әдет болып қалды. Әл-Фарабидің практикалық этикалық көзқарасы бойынша дұрыс құндылықты әрекет пен дұрыс еместі қалай ажыратуға болады? Аристотель секілді ол да, әрекет астамшылықтан алыс болса және «алтын орта» түсінігіне сай болса, онда ол – дұрыс, ал егер олай болмаған жағдайда бұрыс.

Философтың көзқарасы бойынша, адам – дене мен жаннан құралған екі жақты болмыс. Дене – барлық жағынан сезімтал, жан – дене мінсіздігінің күші, формасы мен себебі. Тамақтану, өсу мен қозғалу қабілеті бойынша, жан – қандай да бір күш немесе қуат. Материя адамды адам етеді, алайда ол сонымен бірге, оған деген материалды және метафизикалық қатынастылығына байланысты форма да болады. Әл-Фараби бойынша, қалай лайықты материалды дене пайда болады, солай «жігерлі ақыл» оған өзінің жанының кішкентай бір бөлшегін енгізіп қояды. Алайда жан ғана – дененің формасы мен мәні. Денеде жан дененің мәнімен тікелей байланысты, бірақ уақыт өте келе жігерлі қуат күйінде болатын ерекшелік болып қалады. Ол өз бетінше тіршілік етеді және дененің қасиеттерімен байланыспайтын қарапайым, бөлінбейтін субстанцияны иелік етеді.

Әл-Фараби пайымдауынша, адамзат жанының бес күші бар: «сіңіруші күш», «сезімтал», «есте сақтаушы», «көрсетуші» және «ойлаушы». Сіңіруші күштің арқасында адамзат денесі өмір сүреді, жақсыға ұмтылу мен зиянды қаламаудың арқасында этика мен құндылық, зұлымдық пен махаббат, қорқыныш пен жұбаныш, рахаттану мен қиналу бар. Осының барлығы сезімнің, қиялдың, ес пен ойдың жұмыс жасауына байланысты жүзеге асады, соңғы үшеуі адамға білім алуға мүмкіндік жасайды.

Әл-Фараби таным үрдісі барысында түйсіктің маңызды рөл алатынын бастыра айтты. Ойшыл үшін абсолютті теоретикалық адамзат ақылына қол жеткізген дәрежені сездіру тек «жігерлі ақылдың» материалды емес бөлігі ғана көмектесе алады. Әлем туралы өзінің мәліметтерін «жігерлі ақыл» мәліметтерімен салыстыра отырып, тек өз арасындағы «қосылу» үдерісі арқылы ғана адамзат ақылы білімнің сапалы екендігіне сеніп, оның адамның алдамшы хайуандық бастауынан пайда болмағандығына көз жеткізеді. Кейбір көзқарастар бойынша, түйсіктің аяқталған, сапалы, сенімді білім түріндегі түсінігі Платонның «Біртұтас материалды емеспен бірігуі» ретіндегі «идея әлемінде де» бар. Алайда Платонға қарағанда әл-Фараби болмыс ақиқаты Құдайдан тікелей пайда болмайды, керісінше өзін «жігерлі ақылда»

көрсете алады деген идеясында нық сеніммен тұрды. Материя уысынан босатылғаннан кейін жан «материалды емес тіршілік иелері» деңгейіне дейін көтерілуге қабілетті бола бастайды және Платон көп айтқан сол әлемді көре алады. Яғни әл-Фараби бойынша, адам материалдылыққа шектен тыс бауыр басушылықтан арылу арқылы және өзінің ақыл қабілеттерін дамыта отырып, осы өмірде де бақытқа қол жеткізе алады. Осы өмірде бақытқа қолы жеткен жан қабірден кейінгі өмірінде де бақытты күйінде қалады немесе «жігерлі ақылмен» қосылған жан ешқашан өлмейді.

Әл-Фараби көзқарасының руханилықтан көрі интеллектуалды сипаты басым. Тек ақылдың арқасында ғана адам Құдайылық субстанция деңгейіне дейін көтеріліп, рухани тазалыққа қол жеткізеді. Философтың пайымдауынша, бұл дүниедегі материалды қажеттіліктер адамның қолдан жасаған бақытына ешқандай ықпал етпейді. Бұл әл-Фарабиді Аристотельден ерекшелеп тұрады, Аристотель адамның бақыты үшін достар, байлық, денсаулық, саяси ықпалдар, ұйыған отбасынан шығу және деннің саулығы секілді заттар қажет деп біледі. Ойшыл үшін ай асты әлемінде барлығы «жігерлі ақылдың» әсер етуімен жүзеге асады және осы материалды емес субстанциядағы барлық материалды дүниелер материалды емес энтелехияға бағынышты күйде болады.

Әл-Фараби үшін философ «Тәңіріге ұқсауға тырысу қажет». Осы арқылы философ тек таза рухани және этикалық жағынан бай болуы қажет, сонымен қатар «ішкі ақыл» дәрежесіне жетуге міндетті екендігін айтты деп ойлаймыз. Соңғысына ойшылдың болмыстың әмбебап категориялары туралы білімге қол жеткізгенде ғана, яғни Жаратушы ойлағандай ойлай бастайды. Әлем туралы ақпаратты жинай отырып, өзінің рухани әлемін тазартуды қаламаған философтарды ол «жалған философтар» деп атады.

«Құдаймен ұқсастық» философты оның қол жеткізген философиясының соңғы мақсаты этикалық құндылықтарды өзін-өзі және өзінің барлық елін түзеткені ретінде ретке келтіріп отыруы қажет идеясына алып келеді. Алла Өзінің Жаратқан болмысындағы барлық заттарын түйсінуді қалайды, сондықтан философ өзіне тиесілінің барлығын жасауы тиіс, яғни айналасындағы нәрселерге мінсіз тәртіп орнатуы қажет.

Әл-Фараби үшін адамдар жаратылыстық қажеттіліктердің әсерінен не жоғары, не болмаса төмен құндылықтық қасиеттерге ие басшының айналасына жиналады да, қала тұрғызады. Қоғамның жақсы немесе жаман болуы айналасына қала тұрғызған басшы-адамға байланысты. Бұл жағдайда басшы жақсы және философиялық дарынға ие адам болуы қажет. Қалай болғанда да, қоғам мен мемлекеттің игілігі үшін ол философтар мен пайғамбарларға тән жағымды құндылықтық қасиеттерге ие болуы тиіс.

Әл-Фарабидің идеалды мемлекетінің ортасында мемлекеттің басқа мүшелерін дұрыс басқаруға қабілетті, әділетті және мықты, ақылдың денені басқарғаны секілді басқара алатын білімді рухани адамның идеалы ретінде философ орналасады. Мұндай өзара түсінушілік пен келісім өз-өзінен диалог пен шыдамдылықты білдіреді. Сонымен бірге философ бақыттың шыңына «жігерлі ақылмен» тылсым байланысудың көмегімен жетеді: «Бұл адам мінсіз парасаттың иесі болады. Мұның барлығы Құдайылық тұрғыдан таныған тіршілік иесінің арқасында. Ондай адам адами мінсіздіктің жоғарғы дәрежесіне ие және бақыттың шыңында орналасады».

Әл-Фарабидің сол дәуірде жаратылыстану ғылымдарын жүйелеуші ретінде, адамзат ақылында тұтастай және толығымен негізделіп қалған ислам мәдениетіндегі әлемді танудың философиялық жүйелерін алғаш жасаушы ретінде алатын орны зор. Жаңаплатоншылдық философиясы мен ислам дүниетанымы арасында мәндік қарама-қайшылықтың жоқтығын дәлелдеуге мақсатты бағытталған философтың үлесін өте маңызды деп айтуымызға болады.



## 2.3 ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНДАҒЫ ШЫҒЫС ПЕН БАТЫС СҰХБАТЫ

Әл-Фараби 870 жылы Сыр бойындағы Арыс өзені Сырға барып құятын өңірдегі Фараб қаласында дүниеге келді. Фарабидің толық аты жөні Әбу Насыр Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Ұзлағ ибн Тархан әл-Фараби, яғни әкесі Ұзлағ, арғы атасы Тархан. Туған жері қазақтың ежелгі қаласы Отырарды арабтар Фараб деп атап кеткен, осыдан барып ол Әбу Насыр әл-Фараби, яғни Фарабтан шыққан Әбу Насыр атанған. Бұл қаланың орны қазіргі Оңтүстік Қазақстан облысы Отырар ауданында. Сол тұста өмір сүрген зерттеушілердің қалдырған жазба ескерткіштеріне қарағанда, Отырар қаласы IX ғасырда тарихи қатынастар мен сауда жолдарының торабындағы аса ірі мәдениет орталығы болған. Отырарға орта ғасыр ғалымдарының көп назар аударғанын біз тарихтан жақсы білеміз. Географиялық көрінісі түрліше бұл өңір суармалы егіншілікпен айналысуға да қолайлы болған. Ғалымдардың айтуынша, Отырар қаласы орналасқан аса құнарлы алқапта қазақ халқының арғы ата-бабалары, қырдағы көшпелілер мен қала тұрғындары жиі қарым-қатынас, тығыз байланыс жасап отырған екен.

Отырар еліміздегі бірден-бір мәдени орталық емес-ті. Зерттеушілердің қажырлы еңбегі арқасында республиканың археологиялық картасында басқа да мәдени орталықтар (Тараз, Сауран, Сығанақ, Түркістан, Мерке, Сайрам және басқа қалалар) болғаны көрсетілген. Сондықтан біз осы территорияны мекендеген тайпалардың сонау арғы заманда қалыптасқан өскелең өнері, қол өнері, ғылыми, түрік тілдес жазуы болған деп қазір батыл айта аламыз. Міне, сондықтан да қазақ топырағынан шыққан ғалымдар Әбу Насыр әл-Фараби, Ысқақ әл-О-

тырари, Исмайыл әл-Шауғари, Жәміл әл-Түркістани, әл-Сығанақи, әл-Қыпшақи, Қадырғали Жалайыр және басқалар жазған еңбектердің белгілі бір мәдени негізде дүниеге келуі – әбден табиғи нәрсе. Осынау ғұламалардың ішінде әлемге әйгілі алып тұлға ретінде әл-Фарабидің орны ерекше.

Әл-Фарабидің антика дәстүрімен байланыстылығынан, оның Аристотельден кейінгі «Екінші ұстаз» атанып, даңққа бөленгенін айтатын болсақ, әл-Фараби жастайынан-ақ Платон мен Аристотельдің және көне грек философтарының шығармаларымен түп нұсқасынан танысқанын жоғарыда атап өттік. Білімге, ізденіске деген құштарлықтың жетелеуімен жас шағында, дүниедегі құбылыс біткеннің бәрі кісіге әрі ғажап, әрі таңсық көрінетін кезде, саяхат жасап, сол замандағы мәдени әлемнің көптеген орталықтары: Хорасан, Бағдад, Шам, Алеппо, Мысырда болады. Өз өмірінің көп жылдарын араб халифатының саяси және мәдени орталығы Бағдадта өткізеді. Мұнда білімін әбден тиянақты меңгеріп толықтырады. Дәуірінің белді ғалымдарымен байланыс жасайды, өзінің білімдарлығы, ақылының алғырлығы және асқан байсалдылығы арқасында көп ұзамай олардың арасында үлкен абырой-беделге ие болады. Әл-Фараби «Мемлекет қайраткерінің нақыл сөздері» атты трактатында: *«адам ғылымға түрліше тосқауыл жасайтын мемлекеттен кетіп, ғылыми өркен жайған елде тұруға тиіс»*, – дейді. Ойшыл александриялық ғалымдар, яғни бір кезде Александриядан жер аударылып келген несторианшыл христиандар тұратын Дамаскіде өткізеді, мұнда ол солтүстік Сирияның жетекші саяси қайраткері Сейт ад-Даула Хамданиге аса қадірлі болды. Әл-Фараби 950 жылы 80 жасында қайтыс болды. Біздің заманға философия тек негізгі шығармалары ғана келіп жетті. Ол шығармалар ежелден бері-ақ жұртшылыққа танымал болып, философиялық және ғылыми ойдың одан кейінгі дамуына тигізер ықпалы толассыз жүріп келеді.

«Мұсылман Ренессансы» деген атауға ие болған сол заманға тән белгі оның шығармаларынан белгілі бір дәрежеде өз орнын алды. Әл-Фарабидің шығармашылығында антика заманындағы дәстүрдің және «Бірінші Ұстаз» деп шығыста аталып кеткен Аристотельдің, жаңаплатоншылдықтың, исламның әсері айқын көрінеді. Фараби ғылымның барлық салалары бойынша үлкен жетістіктерге жетті. Ол философия саласы бойынша грек ойшылы Аристотельдің «Категориялар», «Метафизика», «Герменевтика» мен «Софистикасына» түсініктемелер жазды. Шығыс пен Батыс ғылымы мен ежелгі мәдениетін таныстыруда үлкен рөл атқарды. Сондықтан да XI ғасырда өмір сүрген әл-Фарабидің ізін қуушы атақты Ибн Сина (980–1037) тек Әбу Насыр түсіндірмелері арқылы ғана Аристотель еңбектерінің ойын ұғып, қуанғанынан қайыршыларға садақа үлестіргені жайлы жазды. Анығырақ айтсақ, Аристотель шығармалары сол кездің өзінде-ақ араб тіліне аударылып

үлгерген. Араб шығысында Аристотельдің кейбір құнды ойлары бұрмаланып көрсетілді. Бірақ көп еңбектері тәржімаланбағандықтан ұлы грек философиясының ойын түсіну қиын болды. Сондықтан да көп тілдерді жетік білген ұлы ғалым жерлесіміз Аристотель шығармаларына араб тілінде түсіндірме жазуды ұйғарды. Сөйтіп, ол ұлы философтың мұраларын жаңсақ пікірлерден тазартып, өз қалпында дұрыс түсіндіре біліп, өзінің бірінші ұстазға деген ғылым саласындағы үлкен адамгершілік азаматтық іс-әрекетін таныта білді. Әл-Фараби Аристотельдің философиясына түсініктемелер жаза отырып, өз тарапынан «Ғылымдардың шығуы», «Ғылымдар энциклопедиясы немесе тізбесі», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары», «Музыканың үлкен кітабы», «Философияны үйрену үшін алдын ала нені білу қажет», «Ақылдың мәні туралы» және т.б. көптеген философиялық еңбектер жазған. Әл-Фараби ғылымның философиялық-логикалық іргетасын қайта қалап шықты. Ол музыка жайлы күрделі зерттеулер жүргізді. Фарабидің метафизика, тіл ғылымы, логика, психология, география, этика т.б. ғылымдар жайлы жазған еңбектерінің мәні ерекше зор. Дүниежүзі мәдениетінің дамуында із қалдырған сол көрнекті қайраткерлер шындығында адамзат мәдениетінің бірлігін паш етіп келеді. Әл-Фараби өз заманындағы өнер-білімнің ең асылын таңдап алып, өз дәуірінің шынайы энциклопедиясын жасап шықты. Оның терең мағыналы пікір айтпаған, жете зер салмаған, данышпандық болжам жасамаған бірде-бір ғылым саласы жоқ десек, артық айтқандық емес. Мәселен, әл-Фараби Аристотельдің философиясын меңгеруге қажет болатын тоғыз шарт туралы пікірін ортаға салады:

**Бірінші шарт:** «Философиялық ағымдарды тану (аты-жөнін білу)» жеті нәрседен тұрады.

1. Философиялық бағытқа (ағымға) бас болған ұстаздың аты-жөні;
2. Оның шыққан қаласы;
3. Философиядағы мекен (медресесі) болған орынның аты;
4. Философиялық ағымды тудырған басты себеп;
5. Философиялық талдауға түскен мәселелер;
6. Философияның алға қойған мақсаты туралы;
7. Философияның практикалық мәнінің нәтижесі.

Оның пікірінше, тұңғыш рет философиялық бағыттың алғаш негізін салушы грек философы Пифагорды айтады, яғни пифагоршылар мектебі. Бұл жерде әл-Фараби ежелгі Грециядағы негізгі ғылыми философиялық мектептерге шолу жасап өз пікірлерін ортаға салады.

**Екінші шарт:** өткендегі ірі философтардың еңбектеріндегі негізгі ойларын, мақсаттарын тану. Мұнда әл-Фараби ежелгі гректерден қалған логикалық шығармаларды: формальды логика, силлогизм, аналитикалық мазмұнды зерделейді.

**Үшінші шарт:** философ болу үшін қажетті ғылымдарды тани білу.



**Төртінші шарт:** философия ғылымын үйренудегі негізгі мақсатты түсіну: «Философия ғылымын үйренуде оның күттіретін мақсатын тану». Ол мақсат – жаратқан иені тану. Ол – өзі ауыспайтын, өзгермейтін жалғыз зат. Бүкіл дүниені барлық нәрселердің бәрін барлыққа, болмысқа шығарған жаратушы. Жомарттығымен, хикметімен, әділеттігімен осы әлемге тәртіп беруші Алланы тану. Барлық философ ғалымдардың істеген еңбектері – өздерінің шамасынша сол жаратқанға ұқсап бағу. Әрине, бұл жерде біз әл-Фарабидің өз заманының перзенті болғандығын дұрыс түсінуіміз қажет. Өйткені заман талабын аттап өте алмау – қай кезде болмасын тарихи, табиғи нәрсе.

**Бесінші шарт:** философия ғылымына кірісудің төте жолын тану. Бұл жерде әл-Фараби білім-ғылымға жетудің ең бір дұрыс жолы аянбай еңбек ету дейді. Сонымен қатар философияны тек жаратылыстану ғылымдары арқылы ғана танып білуге мүмкіндік болады деген пікірлер айтады.

**Алтыншы шарт:** Аристотель еңбектеріндегі қолданылған ғылыми ұғымдарды талдай білу.

**Жетінші шарт:** Аристотель өзінің еңбектерін оқыған адамнан терең, жұмбақ сырларды шешуді талап еткен себебін білу: «Аристотель еңбектерінде жұмбақ түрінде айтылған түсініктердің сырын ашу». Оның кейбір ғылыми түсініктерді терең жұмбақ түрінде келтірудің үш түрлі себебі бар.

Бірінші – оқушының табиғи қабілетін сынап, үйретуге тұратынын немесе тұрмайтынын айыру.

Екінші – философия ғылымын көрінген адамның бәріне бірдей рәсуа қылмай, оны алып жүретіндерге ғана пайдаландыру.

Үшінші – ғылым іздеу жолында адам бейнеттеніп, ой-пікірін шынықтыру керек.

**Сегізінші шарт:** философ адамның міндеті мен тіршілік ережесін және қалпын түсіну.

**Тоғызыншы шарт:** Аристотель ілімін үйрену үшін нендей нәрселер мұқтаж екенін білу. Әл-Фараби бұл жерде Аристотельдің логика ғылымын оқу тәртібіне келтіріп, оны жоғары бағалайды.

Бұл ойларды түйіндеп айта келгенде, әл-Фараби философияны үйрену үшін ежелгі грек ойшылдарынан бастап өзіне дейінгі ғалымдардың ой-пікірлерін сарапқа салады да, соңында өз ойларын ұсынады. Әл-Фарабидің пікірінше, ғылым мен философия адамы болу үшін қойылатын ең бірінші талап – ол адамның жан тазалығы, ар тазалығы, бүкіл адамға, өз халқына деген таза махаббаты, ғылым мен білімге деген қалтқысыз құштарлығы. Бұл шарт орындалмаған күнде адам философияны үйрене алмайды деп көрсетеді.

Әл-Фарабиді дүниеге танытқан музыка теориясына арналған шығармаларының бірі – «Музыканың үлкен кітабы» еңбегі. Оның шебер

орындаушылығы жөнінде шығыс халықтары арасында күні бүгінге дейін айтылып жүрген көптеген аңыздар да бар. Әл-Фарабидің бұл кітабы музыкалық дыбыстың сипаты мен құрылымынан бастап, музыканың поэзиямен байланысына дейінгі «музыкалық ғылымның» мәселелеріне ғана арналмай, музыканың эстетикалық-теориялық принциптерін шешуге бағытталған. Музыка зерттеу саласындағы еңбектерінде, әл-Фараби музыканың емдік қасиетін, жағымды әсерін жан-жақты дәлелдейді, сондай-ақ оның тәрбиелік мәні зор екенін баса айтты. Адамның музыка шығару қабілеті, дарындылығы дәрежесінің әртүрлі сатысын көрсетіп, адамның жан дүниесіне жағымды, жағымсыз әсер ететін музыкалық жанрларға талдау жасайды. Кітап – музыка ғылымына кіріспе; музыка ғылымының негіздері; музыкалық аспаптар; музыкалық композиция деген үлкен-үлкен төрт тараудан тұрады. Әл-Фарабидің бұл еңбегі XV ғасырда латын тіліне аударылып, Еуропаның музыка ғылымы мен өнерінің дамуына үлкен әсерін тигізді.

Қазақстан ғалымдарының соңғы зерттеулері әл-Фарабидің жаратылыстану-математика ғылымдары бойынша да аса терең, салдарлы мұра қалдырғанын анықтап отыр. Әсіресе оның математика, астрономия, физика, медицина, химия, биология салалары бойынша жазған еңбектерінен айқын көрінеді. Ғұлама өзінің «Ғылымдардың шығуы туралы» атты трактатында табиғаттану ғылымдарының шығу тәркінін, себептерін анық көрсетуге тырысады. Оның пікірі бойынша, табиғат әуелде жаратқан бір Алланың құдіретті күшінен пайда болып, одан былай өз алдына дербес заңдылықтарымен өмір сүрді. Және бөтен еш нәрсеге тәуелді болмайды. Жаратылыстың, болмыстың түп негізінде субстанция, акциденция жатыр. Оларды танып білу – ғылымдардың шығуының қайнар көзі. Субстанция қазіргіше айтқандай, материя ұғымына жуық келеді. Ал акциденция – субстанцияның түрліше көрінісі. Осы көзқарасты негізге алып, әл-Фараби арифметика, геометрия, астрономия, музыка сынды әралуан жаратылыстану ғылымдарының қалай шыққанын және өзінше қалай дами бастағанын сипаттайды.

Әл-Фараби өзінің «Риторика», «Поэзия өнері туралы», «Бақытқа жол сілтеу» туралы трактаттарында этикалық, эстетикалық мәселелерге көңіл бөліп, көркемдік, сұлулық, бақыт, мейірбандық, білім категорияларының бетін ашып, солардың негізін дәлелдеп берді.

Этиканы ол, ең алдымен, жақсылық кей жамандықты ажыратуға мүмкіндік беретін ғылым деп қарады. Сондықтан оның этика жөніндегі концепияларында жақсылық, мейірбандық категориясы басты орын алады. Ғұламаның этикалық ойларынан терең гуманизмнің лебі еседі, ол адам баласын жаратылыстың, бүкіл жан иесі атаулының биік шоқтығы, сондықтан да оны құрметтеу, қастерлеу керек деп түсінеді. Әл-Фараби жасаған қорытындының басты түйіні – білім, мейірбан-

дық, сұлулық үшеуінің бірлігінде. Әл-Фарабидің гуманистік идеялары әлемге кең тарайды. Ол ақыл-ой мен білімнің биік мәнін дәріптеді. Ол көркемдік, сұлулық хақында былай дейді: оның пікірінше, көркемдік – өмір шындығының өзіне тән қасиет, ол – болмысты нақты түрде бар құбылыстардың, әлеуметтік өмірдің көкейдегі елесі. Көркемдік адамның денесі мен рухани жан дүниесінің адамгершілік қасиетінің сұлулығын көрсететін белгі деп санайды.

«Бақыт жолын сілтеу» трактатында: бақытқа, оған жетуге бастайтын жолға айрықша назар аударады. Әл-Фараби өлгеннен кейінгі баянсыз бақыт туралы емес, тірі адамның бақыты туралы айтады. Оған жету үшін адам өзін-өзі жетілдіріп отыруы қажет. Адамның табиғи қабілеті өздігінше жақсы қылықты да, жаман қылықты да істеуге бірдей мүмкіндік береді. Адамның жетілуі мінез-құлықтың жетілуімен үйлес келеді, осыдан келіп бақытқа жету мен мінез-құлықтың жетілуі арасында байланыс туады.

«Бақытқа жолын сілтеу» трактатында әл-Фараби, Аристотельдің қайырымды істердегі орта шама туралы пікірін дамытады. Әл-Фараби ұстамдылықты жақсы қылық деп есептейді, ал ұстамды болу үшін шамадан тыс молшылық болса, одан жетіспеушілікке қарай ауытқып, ондай молшылықтан арылуымыз керек және керісінше жетіспеушілік болса, біз молшылық жағына қарай ауытқуымыз керек, сөйтіп, мінез-құлқымызда ұстамдылықты калыптастырғанша осылай ете беруіміз керек. Жоғарыда айтылғандар әл-Фарабидің адам өміріндегі «жақсылық» пен «жамандық» «Тәңірден» болмай оларды адамның өзі таңдайтын болатын жағдайда белсенді әрекет факторына қандай зор маңыз бергенін көрсетеді.

Аристотельдің «Никамахтың этикасында» келтірілген кестесін негізге ала отырып, әл-Фараби философияны теориялық және практикалық деп екіге бөледі. Теориялық философия өзгермейтін, өткінші емес заттарды, практикалық философия өзгертуге немесе жасауға болатын заттарды зерттейді. Философия, әл-Фарабидің білуінше, адамда ғана болатын «ең ерекше» игілік – ақыл-парасат арқылы меңгеріледі. Ақыл-парасаттың қызметі қалай болса, солай беталды жүргізілмеуге тиіс, онда мақсаттылық сипат алады. Оның негізін логика өнері қарастыратын ойлаудың дұрыс әдістері құрады. Әл-Фарабидің атап көрсетуінше, адам өзінің бақытқа жету жолын логикадан бастағаны жөн. Бір сөзбен айтқанда, әл-Фараби адамдардың өз көздеген мақсатына жетуі оның өзіне ғана байланысты екенін айтады. Адам рухани жағынан үнемі өзін-өзі жетілдіріп отыруға тиіс екен, адам тек ақиқатты, айналадағы дүниені танып білу арқылы жетіледі деп түйін жасайды.

Әл-Фарабидің азаматтық саяси, адам, қоғам жөніндегі ойлары да өзінің «Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері» трактатында қаралады. Бұл трактаттың тақырыптары әртүрлі болса да, негізінен, бір

мақсатқа – адам мен қоғамның арақатынасы, оның жетілуіне арналған. Еңбектің өзіне тән бір ерекшелік сипаты – денелік және рухани құбылыстардың салыстырылып отыратындығы.

Әл-Фараби «Азаматтық саясат трактатында» адам қоғамдарын талдауды қаладан бастаса, «Нақыл сөздерде» ол мұны отбасынан бастайды. Аристотель сияқты отбасын бірнеше бөлікке – ері мен әйелі, қожайыны мен қызметшісі, ата-анасы мен баласы, мүлкі және иесі деп бөледі. Отбасының өзіне тән мақсаты болады, бірақ қаланың бір бөлшегі болғандықтан, ол қала белгілейтін ортақ мақсатқа қызмет етуге арналады, сөйтіп, бұл арада адамның өз басының мүдделерін қоғам мүдделеріне бағындыру туралы пікір айтылады. Бұл жерде әл-Фарабидің қала дегенін мемлекет деп түсіне отырып, оның ойларынан үлкен азаматтық гуманизмнің биік көріністерін табамыз. Мұнда тек жеке басының мүдделері ғана емес, қоғам мүдделерін жоғары санауы үлкен бір азаматтықтың, адамгершіліктің қасиетті көріністері деп білеміз.

Әл-Фараби адам міндетті түрде адал ниетті болу керек деп есептейді. Өйткені жақсы істер істеп, мұның төлеуін күтсе, адам бұл істерін жамандыққа айналдырады. Жетік философ теориялық ғылымдарды да білуге, бұл ғылымдарды басқа ғылымдарда да қолдана білуге тиіс.

Әл-Фараби мемлекетті философтар басқару керек дейді. Заң шығарушы өте жақсы пайымдаудың арқасында адамның мүдделеріне сай келуге тиіс заңдарды дұрыс жүзеге асыра алады.

Имам – ең жоғары дәрежеде теориялық білімі және ойшылдық қайырымдылықтары бар адам, мұның өзі оған адамдарға ақылшы, жетекші болып, оларды бақытқа жетуге бағыттап отыруға құқық береді. Сонымен, «философ», «заң шығарушы», «имам» және «бірінші басшы» ұғымдары бір нәрсеге келіп қосылады. Олар бір мақсатқа қызмет етеді, бірақ бұл мақсатты әртүрлі әдістермен жүзеге асырады. Адамдар бірлестіктерінің ерекшелік белгілері болатын теориялық және практикалық қайырымдылықтарға тек философияның көмегімен жетуге болады деп тұжырымдайды ұлы ғұлама. Міне, көріп отырсыздар, әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық, саяси көзқарастарынан бүгінгі қоғамның көріністерінен үндестік табамыз. Адам, мемлекет, ел басқару жөніндегі әл-Фарабидің өз заманында айтылған құнды пікірлерінің қазіргі таңда да қаншалықты маңызы барлығына көз жеткізіп отырмыз. Әл-Фарабидің еңбектері күні бүгінге дейін өз мән-маңызын жоғалтқан жоқ. Ғұламаның мемлекет, ел басқару жөніндегі тұжырымдары, әлеуметтік-этикалық, саяси көзқарастары бүгінгі қоғам үшін де айрықша маңызды.

## 2.4 ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ҒЫЛЫМИ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ІЛІМІ

**Ә**л-Фарабидің ғылымдар тарихына қосқан үлесін жоғары бағалай келіп, белгілі отандық фарабитанушы ғалым М.С. Бурабаев: «*әл-Фарабидің ғылыми мұрасы ерекше кең аумақты әртүрлі болып келеді. Ол ғылымның бар саласы бойынша еңбектер жазып, өз дәуірінің рухани-мәдени мұраларының жетістіктерін тұжырымдай келе, прогрессивті философиялық жүйе жасады. Сөйтіп, әлеуметтік философия, этика-эстетикалық және жаратылыстану ғылымдары саласына өзінің өте құнды үлесін қосты*», – дейді.

Әл-Фараби философиясы – шындығында өзгеше сипаттағы философия. Оның белгілі тармақтарын белгілі бір дәрежеде әл-Фараби өзінше тұжырымдап береді. Бұл жерде оның философиялық жүйесіне тірек болған басты үш мәселені тұжырымдап атап өтуге болады.

- 1) Дүниені мәңгілік деп тану;
- 2) зеттеу принципі ретіндегі детерменизм;

3) ақыл жайындағы ілім. Әл-Фараби, негізінен, сол кездегі жаратылыстану ғылымдарының соңғы жетістіктеріне сүйенді. Егер біз әл-Фарабидің философиялық көзқарасын өзгешелігімен қоса, яғни белгілі бір заманға байланысты және соны бейнелейтін нақты тарихи жүйе ретінде алып қарайтын болсақ, бұл көзқарастың ерекше қасиеті мен соны сипатын дұрыс түсінуге болады.

«Бәле-жаладан аман сақтаушы, жарылқаушы шүкіршілік» деген сияқты сөздермен Құдайды мадақтау әл-Фарабидің дағдылы лебіз білдіру рәсімі ғана емес, сонымен қатар орта ғасырда философиялық ой-пікірді дамытуға септігін тигізген діни теологиялық форма еді. Орта ғасырдағы дүниенің бас-аяғы жоқ деген пікір философияны теология-

дан, діншілдерді, әл-Ғазалидің сөзімен атағанда, дінді бұзғандардан ажыратып келді. Ал Аристотельдің жақтастары философтар деп аталды, ол араб ойшылдарының дәстүрінде философияның бейнесі болды. «Аристотельдің өзі дүниенің бас-аяғы жоқ деген тезисті өз басының жетістігі деп санады. Араб аристотелизмін жүйелілік дәрежесіне көтерген әл-Фараби «Екінші ұстаз» атанды. Маймонидтің айтуынша, бір трактатында әл-Фараби дүниенің бас-аяғы жоқ па, әлде ол жаратылған ба деген проблеманы шешуге болатындығы жөнінде күмән келтірген Галенді сынап келіп, пайғамбардың дүние жаратылған дейтін пікірі ешбір ақылға қонбайды депті. Міне, нақ осы ашық пікірлері үшін де оған ортодокстер қатты өшігіп, сенбестік білдірген».

Әл-Фараби бұл мәселені өзінше шешеді: дүние өзінің мәні жағынан, Құдайдың жасампаздық әрекетіне байланыстылығы жағынан екінші, бірақ уақыт жағынан олай емес. Аристотельді толық қостай отырып, ол қозғалысты мүмкіндіктің шындыққа айналғанын көрсететін мәңгілік нәрсе, бірақ жасанды емес деп санайды. Қозғалыс сияқты, уақыт та мәңгілік нәрсе деп білетін әл-Фараби уақытты анықтауда Аристотельден алшақ кетеді, ол уақытты қозғалыстың сипаттамасы деп бағалайды.

Анығырақ айтсақ, Платон мен Аристотель философиясы әл-Фараби ойларының теориялық қайнар көзі болды. Бірақ бұл көзқарастар туралы А.Х. Қасымжанов платоншылдық мен аристотельшілдіктің әл-Фарабидің философиялық көзқарастарында жай ғана ұштастырылды деп түсіну дұрыс емес дейді. *«Платон мен Аристотель ілімдерінің тағдыры қандай болғанымен, әйтеуір әл-Фараби философиясын жаңа платоншылдық пен аристотельшілдік элементтерінің ұштастырылуы ретінде баяндауға біраз дәлел бар екені анық. Шынында да Платонның дүниедегі нәрсені Құдай жаратқан, бәрі соның эманациясы (туындысы) дейтін ілімі әл-Фараби философиясында белгілі орын алады. Бірақ ислам діні дәуірлеп тұрған жағдайда мұның тарихи мағынасы өзгереді. Құдай (Алла тағала) өзіне ғана тән сипатынан айырылып, бейнесіз бірінші есепке айналады да, содан кейін эволюция мағынасында Құдай мен табиғат арасында байланыс орнатылады, ал мұның өзі сол заман үшін едәуір прогрестік көзқарас еді»,* – деп түйіндейді.

Әл-Фарабидің таным теориясына келетін болсақ, ол сол кездегі жаратылыстану ғылымдары саласындағы үлкен жаңалықтарға, білімге сүйенеді. Адам – табиғат эволюциясының жемісі. Таным теориясының өзегі – адамның іс-әрекеті. Бұл жерде біздің байқайтынымыз – әл-Фараби адамды жарату ісіне Құдайды араластырғысы келмейтіндігі. Адам әл-Фарабидің таным теориясында танымдық субъекті ретінде қарастырылады. Оның пайымдауынша, табиғат адамға дейін пайда болған. Ол адам санасынан тыс және оған тәуелсіз өмір сүреді. Көріп отырғанымыздай, әл-Фарабидің таным теориясы Пла-

тонның «еске алу» теориясына мүлде қайшы. Оның пайымдауынша таным теориясы:

- а) заттардың өздігінен өмір сүретінін;
- ә) таным иесі адам екендігін;
- б) заттар адамның сезім мүшелеріне әсер ететіндігін;
- в) сыртқы дүниенің түйсіктері арқылы бейнеленетіндігін мойындайды.

Адамның бойындағы танымдық күштерді әл-Фараби төмендегідей сұрыптайды:

1. Нәр беруші күш. Бұдан кейінгі сыртқы және ішкі рухани күштер пайда болады.
2. Сыртқы әсердің негізінде түйсіктер тудырушы күштер беске бөлінеді: а) сезу, ә) дәм, б) иіс сезу, в) есту, г) көру.
3. Ішкі рухани күштер үшке бөлінеді: а) зерде, елестету, армандау, ә) ашулану, қуану, б) ақыл күші, сөйлеу қабілеті, ойлау күші.

Түйсіктердің нақтылы түрлерін белгілі бір сезім мүшелерімен байланыстыра келіп, әл-Фараби адам организмін мемлекетке теңейді. Жүрек пен ми оның негізгі басқару органдары деп біледі.

«Екі философтың – Қасиеті Платон мен Аристотельдің көзқарастарының ортақтығы туралы» трактат – әл-Фарабидің негізгі философиялық шығармаларының бірі. Бұл трактатта әл-Фараби Платон мен Аристотельдің көзқарастарының ортақтығын, үйлесуін дәлелдейді. Бұл әрекет әл-Фарабидің сол замандағы философиялық бағытқа таза аристотелизмді мойындатуға тырысқанын көрсетеді. Әл-Фараби: «Бұл екі данышпанның екеуі де философияның жасаушылары болды; олар философияның іргесін қалап, негізін салды және оның жеке тарауларын ақырына жеткізіп аяқтап шықты. Жеке мәселе болсын, жалпылама мәселеде болсын жұрт осы екеуіне жүгінеді, қандай бір ғылымда (жеке өнерде) болсын тек осы екеуінен шыққан сөз сүйенетін негіз болып табылады, өйткені онда кемістік жоқ», – деп өздерінің философиясын негізгі мақсаттарының бірі деп есептеді. Араб тілді философтардың көпшілігі бұл мәселені өздерінің ұстаздарынан – жаңаплатоншылдардан мұра етіп алды.

Әл-Фараби осы еңбегінде философияның рөлін жоғары көтеріп, *«Дұрыс анықтама философия өнеріне сәйкес келеді және оның жеке жағдайларынан индукция арқылы шығарылады. Мысалы, ғылымдардың объектілері және оның тек қана метафизикалық, физикалық, логикалық; математикалық немесе саясаттық болады, ал философия осылардың бәрінен қорытынды шығарады және оны дүниежүзінде философияның қатысы болмайтын ешбір болмысты бар нәрсе қалмайтындай етіп шығарады. Философияның алға қоятын мақсаты – адам қабілетінің шама жеткенінше тану-мақсаты – оның осы анықтама-сынан туады»*, – деп жазды. Әл-Фараби бұл жерде адамның танымдық

қабілетін өте жоғары бағалап, адам танымына ешқандай шек қоюға болмайтындығын, философия дүниені тану, сезіну екендігін оның бар ғылым саласына қатысы бар екендігін дәлелдеп отыр.

Әл-Фараби еңбектерінің ішінде болмыс туралы ілім маңызды орын алады. Әл-Фараби өзіне дейінгі қалыптасқан дәстүр бойынша дүниенің философиялық концепциясын метафизика деп атайды. Ал метафизика болса, болмыс пен білімнің негізгі принциптері жайындағы ілім. Әл-Фараби Аристотельдің ізімен метафизиканы «Құдай берген қасиетті» ғылым деп атайды. Болмыс туралы ілім – әл-Фараби дүниетанымының кіндік ортасы. Әл-Фарабидің болмыс туралы принциптерінің қалыптасуы жаңа платоншылар мен Аристотельдің философиялық ықпалы нәтижесінде болды. Сондай-ақ Аристотельдің ықпалы форма мен материя қарама-қарсылықтар категориялар туралы ілім, себептілік принциптері туралы категорияларды ашуда ерекше көрінеді. Әл-Фараби әлемді екі қарама-қарсы дүниеге бөледі: жердегі дүние және аспан дүниесі. Ислам дінінің көзқарасы бойынша, алғашқы орындағы болмыс – Құдай, Алла тағала. Әл-Фараби бойынша, Құдай – алғашқы қозғаушы, алғашқы себеп, алғашқы болмыс.

Әл-Фарабидің «Ғылымдарды классификациялау» деген трактатында «Метафизика» тілтану, логика, математика, физикадан кейінгі барлық теориялық ғылымдардың синтезі ретінде көрсетілген. Ол метафизиканы үш бөлімге бөледі. Алғашқы метафизика бар заттар мен пәндерді зерттейді. Екінші теориялық және ғылымдардың дәлелдеу негіздерін зерттейді. Үшіншісі, материалдық емес бар заттарды зерттейді. Әл-Фараби субстанция болмыс туралы ілімнің негізгі категориясы дейді. Сустанция – форма мен материяның бірлігі. Форма дегеніміз – заттардың мәні. Материя – өзгерістер болатын субстрат көрінісі. Болмыс заңды байланыстарға толы. Аспан, жұлдыздар, жер, су, тас, өсімдік, аң, адамдар «заттар» болады.

Әл-Фарабидің айтуынша болмыс алты сатыдан немесе бастаудан тұрады. Дүниедегі өмір сүретін барлық заттар, бізге белгілі заттар, осы алты негізден шығады. Бірінші себеп – Құдай дейді. Тек Құдайға ғана жалғыздық тән, қалған бес сатыға көпшілік тән. Бірінші себептен туындайтын екінші себеп – аспан денелері, олар жердегі денелерден өзгеше. Аспан сферасынан ай сферасы пайда болуы екінші себеп болады. Оның айтуынша, рух, періштенің болуын осы екі себеппен байланыстырады. Болмыстың үшінші сатысын ғарыштық сана құрайды. Ол саналылықтың жоғарғы тегіне жеткізу қызметін атқарады. Төртінші, бесінші, алтыншы себептер кәдімгі жердегі заттармен тікелей байланысты. Әл-Фараби, әсіресе осы болмыстың соңғы үш сатысын зерттеуге көп көңіл бөледі. Әл-Фарабидің осы алғашқы себептері туралы ілімі лексикалық-теологиялық сипаттама және мұнда жаңа платоншылардың, эманациялық теориясының ықпалын көруге болады.



Әл-Фараби дүниенің мәңгілігі туралы және материяның жойылмайтындығы туралы қорытынды жасады. Оның алғашқы себептілік туралы ілімі мистикалық сипатта. Материяның пайда болуының барлық сатылары туралы ілімі денелік дүниенің, яғни материя мен табиғаттың барлық байлықтарын жан-жақты ашуға негіз болады. Ол сапа, сан, орын, себептілік, қимыл, субстанциялар, акциденциялар, мүмкіндік пен қажеттілік, кездейсоқтық, уақыт, қозғалыс т.б. категорияларды қарастырады. Әл-Фарабидің пантеизмінде натуралистік және материалистік сарын басым. Өйткені Құдайға қарағанда табиғат – өмірдің, тіршіліктің көзі, ғылым-білімнің зерттеу объектісі.

Әл-Фараби жер бетіндегі және аспан, әлемдегі заттардың материалдық сипатта болатындығына күмән келтірмейді. Материалдық заттар немесе денелер әл-Фараби пікірінше алты түрге бөлінеді:

1. Аспан денелері;
2. Есті жануарлар (адамдар);
3. Ессіз жануарлар;
4. Өсімдіктер;
5. Минералдар;
6. Төрт түпнегіз – от, ауа, жер, су.

Осы төрт түпнегіз – заттардың материалдығының негізі әрі қарапайым түрі. Олардың әр алуан түзілістерінің нәтижесінде олардан гөрі күрделі материяның қалған бес түрі пайда болады. Денелер пайда болып, жойылып отыруы мүмкін, ал төрт түпнегіз (от, су, ауа, жер) мәңгі өзгермейді, олардан жаңа тіршілік иелері пайда болып отырады. Аристотель аспан денелері ерекше бір зат – эфирден тұрады деді. Әл-Фараби болса, аспан денелерінің ерекшелігін тек олардың құрылысынан көреді. Ол үш өлшем бар дейді – ұзындық, ен, тереңдік. Ол дүниенің негізіне денелік, материалдық қасиетін алады. «Азаматтық саясатта» ол «Денелердің осы алты түрінің жиынтығы – дүние» дейді. Дүние жалпы бір шарды құрайтын, қарапайым денелерден тұрады, дүниеден басқа еш нәрсе жоқ. Яғни заттардың жиынтығы дүниені құрайды, ал әрбір зат қарапайым денеден пайда болады, материядан тұрмайтын зат табу қиын. Форма мен материяны ұштастыратын – шынайы дүниенің заттары. Әл-Фараби мүмкіндік және шындық категориясын форма және материя категориясымен байланыстырады. Оның пайымдауынша, форма аяқталған шындық бола тұрып, материядан гөрі «табиғат» деп атауға көбірек лайықты келеді. Табиғаттың мақсатқа лайықты және жарасымды бөлу принципін дәлелдейтін нәрсе форма мен материяның бірігуі болмақ.

Әл-Фараби жаратылыстану ғылымдары бойынша да аса терең, бай мұра қалдырғанын атап өткіміз келеді. Бұл, әсіресе оның математика, астрономия, физика, медицина, химия, биология салалары бойынша жазған еңбектерінен айқын көрінеді. Ғұлама өзінің «Ғылымдардың

шығуы туралы» трактатында табиғаттану ғылымдарының шығу төркінін, себептерін ашып көрсетуге тырысады. Жаратылыстың, болмыстың түп негізіне субстанция мен акциденция жатыр, соларды танып білу – ғылымдардың шығуының қайнар көзі. Субстанция, қазіргіше айтқанда, материя ұғымына жуық келеді, ал акциденция – субстанцияның түрліше көрінісі. Осы көзқарасты негізге алып, әл-Фараби арифметика, геометрия, астрономия, музыка әралуан жаратылыстану ғылымдарының қалай шыққанын және өздігінше қалай дами бастағанын сипаттайды.



## 2.5 ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИ «МУЗЫКАНЫҢ ҮЛКЕН КІТАБЫ»

Әл-Фарабиді дүниеге танытқан ғылыми шығармаларының қатарында музыка теориясына арналған «Музыканың үлкен кітабы» жатады. Ғұлама бұл еңбегінде математикалық тәсілдерді пайдалану арқылы музыкалық дыбыстарды өзінше ретке келтіреді. Ол тек музыка теориясын ғана емес, музыкалық аспаптарды да қолдан жасап, сол аспаптарда керемет ойнай да білген. Оның шебер орындаушылығы жөнінде шығыс халықтары арасында күні бүгінге дейін айтылып жүрген көптеген аңыз-әңгімелер өте көп.

Фарабидің аталмыш еңбегі музыкалық дыбыстың сипаты мен құрылымынан бастап, музыканың поэзиясымен байланысына дейінгі «музыка ғылымының» мәселелеріне, музыканың эстетикалық-теориялық принциптерін шешуге бағытталған. Әл-Фарабидің музыкасы, поэзиясы мен эстетикалық көзқарасы осы күнге дейін отандық фарабитанушылар тарапынан кешенді түрде толық зерттелмей келеді. Сондықтан әл-Фарабидің музыка саласы бойынша жазылған теориялық мұралары терең ұғынуды талап ететіндігі жөнінде белгілі фарабитанушы М.С. Бурабаев пайымдайды. Әл-Фарабидің эстетикалық-музыкалық ілімдерін танып білуде профессор М.С. Бурабаевтың ғылыми редакциясымен жарық көрген «Трактаты о музыке и поэзии» (1993), профессор А.Х. Қасымжановтың «Эстетические взгляды аль-Фараби» (екеуі де орыс тілінде) іргелі шығармаларының алғашқы зерттеулердің бірі ретінде үлкен мәні бар.

Музыка саласындағы трактаттарында әл-Фараби музыканың емдік қасиетін, оның жағымды әсерлерін дәлелдейді, оның тәрбиелік мәні зор екенін дәйектеп зерделейді. Адамның музыка шығару қабі-

леті дарындылығы дәрежесінің әртүрлі сатысын көрсетіп, оған жан-жақты жағымды, жағымсыз әсер ететін музыкалық жанрларға талдау жасайды.

«Музыканың үлкен кітабы»: музыка өнеріне кіріспе, музыка өнерінің негіздері, музыкалық композиция деген үлкен-үлкен төрт тараудан тұрады.

Фарабидің бұл еңбегі XV ғасырда-ақ латын тіліне аударылып, Евро-па музыка ғылымы мен өнерінің дамуына үлкен әсерін тигізді.

1930–1935 жылдары француздың белгілі музыка теориясын зерттеушісі Г. Эрланже француз тіліне «Музыканың үлкен кітабын» аударады. Ол: «Фарабидің бұл салада кейінгі араб тілінде жазылған авторлар шығармаларынан артықшылығы жер мен көктей», – десе, ағылшын зерттеушісі Г. Фармер: «Фараби орта ғасырдағы музыка туралы жазған ең үлкен авторлардың бірі болды», – деп жазды. Сонымен қатар әл-Фарабидің «Музыканың үлкен кітабы» атты ғылыми-теориялық тәжірибелік еңбегі жайында көптеген шетел ғалымдары да іргелі зерттеулер жазып қалдырған. Ал 1967 жылы Махмұт Ахмас Хафийдің редакциясымен Каирде жарық көрген «Музыканың үлкен кітабы» отандық фарабитанушылар тарапынан да зерттелу үстінде. «Музыканың үлкен кітабында» тек музыка ғана емес, философия, математика, тарих, этнография т.б. ғылым мәселелері молынан кездеседі. Әл-Фараби өз еңбектерінде бір ғана шығыс музыкасының теориялық және тәжірибелік мәселелері емес, Аристотель, Платон, Птоломей негізін қалаған ежелгі Грек мәдениеті, Таяу шығыстағы Соғды, Хорасан, Сасанид, Кушан, одан қалды Орта Азия мен Қазақстан жерін мекендеген көшпелі тайпалардың тұрмыс-тіршілігі туралы да көптеген құнды деректер келтіреді.

Әл-Фарабидің «Ғылымдар классификациясы» атты еңбегінде музыка ілімі туралы негізгі ойлары айқын көрінеді. Мұнда әл-Фараби музыка теориясын бес салаға бөледі:

- 1) Музыка туралы ілімнің, негізгі, зерттеу объектісі, тәсілдері;
- 2) Музыка туралы ілімнің негіздері, тондардың өзара байланысы мен қатынасы;
- 3) Музыка теориясының негіздерін зерттеу тәсілдерін қолдана білу (тәжірибе);
- 4) Тондардың негізін құрайтын музыкалық ырғақтар табиғаты;
- 5) Музыкалық әуен, оны шығару жолдары (композиция).

«Музыканың үлкен кітабының» бірінші тарауы «Музыка өнеріне кіріспе» деп аталып, екі тарауды құрайды. Оның алғашқысында «музыка» атауы, оның этимологиясы мен семантикалық негіздері, музыка ілімінің сан алуан мәселелері, әуеннің шығу тегі, оны шығару, орындау, сондай-ақ музыкалық теория туралы ұғымдар мазмұндалады. Әл-Фараби жалпы музыка жайлы пікірлер айта отырып, музыка әуені

мен оның қоғамдық қызметі туралы тоқтала келіп, адамды ләззатқа бөлейтін әуен, эмоциялық әсер тудыратын әуен және әдеби мәтінмен (өлшем) байланысты әуен деп үшке бөледі.

Кітаптың екінші бөлімінде адам құлағына жағымды әуендер, дыбыстың табиғи сезілуі, гармония және үндестік, музыкалық тондардың әрқандай ерекшеліктері сөз болады. Мұнда дыбыстардың табиғи ерекшеліктері, музыкалық әуендері, кемелдендірудің жолдары мен принциптері, музыка теориясына байланысты көптеген құнды теориялық мағлұматтар пайымдалады. Сондай-ақ әл-Фараби музыка мен поэзия арасындағы табиғи бірлікті мойындайды. Мұның өзі әл-Фарабидің әндердің синкреттік сипатынан хабардар болғандығын дәлелдесе керек. Бұл біз үшін өте құнды деректердің бірі болмақ. Бұдан әл-Фарабидің поэзия өнерімен де шұғылдағандығы туралы мәліметті аңғара аламыз.

«Музыка өнерінің негіздері» аталатын екінші тарау екі бөлімнен тұрады. Бірінші бөлімде оның физикалық анықтамасы, дыбыс шығаратын денелер, жоғары және төмен дыбыстардың себептері, музыкалық интервалдар – қос октава, кварта, тон, үндестік және диссонанс қатынастары үлкен, орта, кіші интервалдар жасаудың тәсілдері, теориялық негіздері егжей-тегжейлі көрсетіледі. Тараудың екінші бөлімінде квартадан немесе аралықта пайда болатын интервалдар туралы теориялық мәселелерді қозғайды.

Трактаттың үшінші «Музыкалық аспаптар» тарауы да екі бөлімнен тұрады. Алғашқысы – «кең таралған музыкалық аспаптардағы тондардың қалыптасу жолдары». Мұнда әл-Фараби, ең алдымен, уд аспабының құрылысы, ашық пернелері, оған орындаушы саусақтарының орналасуы, төрт ішекті уд, оның бойында жасалатын интервалдардың арақатынасы, дыбыс қатары, жағымды тондар, уд аспабын күйге келтірудің қарапайым және күрделі түрлері, оларды қолданудың тәсілдерін қарастырады.

Тараудың екінші бөлімі тамбур аспабының ерекшеліктеріне арналған. Бағдат тамбуры, оның тұрақты және айналмалы пернелері, әртүрлі аккордтары жайында зерделенеді. Сонан соң әл-Фараби Хорасан тамбурына тоқталады. Оның да сан алуан нәзік ерекшеліктеріне үңіліп, теориялық мәселелерін сөз етеді.

Кітаптың соңғы тарауы – «Музыкалық композиция» деп аталады. Соңғы тарау да екі бөлімнен тұрады. Бірінші бөлімде әуеннің анықтамасы, толық және толық емес топтар, топтардың кестелері, үндестік және диссонанс, эволюция, ырғақ, негізгі ырғақ, соғулар, қосылушы ырғақтар, арабтардың дәстүрлі ырғақтары, әуендерді шығару жөнінде сөз болады. Екінші бөлімінде дауыс әуендері, адам дауысы, фонема және фризалар, сөздің мелодияға бейімделуі, бос және толтырылған тондар, бос және толтырылған топтарды айту, аралас айту, қосылу-

шы және ажыратушы айтыстың түрлері, дауыс әуендерін шығарып (композиция) айтудың басталуы мен соңы, әуендердің тиімділігі (әсері), әуендерді әспеттеу және олардың адам сезіміне әсері жайлы айтылады.

Әл-Фарабидің бірнеше музыкалық дыбыстардың бір мезгілде алынуы туралы теориясы да көңіл аударарлықтай: «Өзара кемел байланысқа түскен ноталарды, аккорд, туыстық үндестік (гармония) деп айтамыз» – деген пайымдаулары қазіргі музыкалық теориялар анықтамаларымен үндесіп жатқан секілді. Ғұлама музыкалық дыбыстардың үндестігі жайлы ойларын дамыта отырып, олардың санын онға жеткізеді:

- 1) композицияға қосылып, оны көркемдей түсетін немесе мәнін төмендететін гармония;
- 2) уақыт гармониясы немесе ырғақ мәселесі;
- 3) белгілі бір әуен құрайтын ноталарды топтастыру гармониясы;
- 4) музыкалық әуен құрайтын басқыштарды топтастыру гармониясы;
- 5) белгілі бір музыкалық әуен құру үшін ноталардың өзара алмасуының ерекше гармониясы;
- 6) бір тектес үндес ноталарды қосу гармониясы;
- 7) музыкалық әуен құрайтын басқыштар гармониясы;
- 8) интервалдар гармониясы;
- 9) әртүрлі тональдықтар негізінде алынатын құрылысы, ортақ гармониялар;
- 10) ноталардың биіктігі мен төмендігі жәйлі гармония.

Бұдан біздің пайымдайтынымыз, әл-Фараби музыка теориясына қатысты барлық мәселелерді гармония деп атаса да, олардың ішкі мәнін өзінің дұрыс мағынасында түсінген. Бұл трактат әл-Фарабидің есімін ғылым әлемінде одан әрі биікке көтерді. Кітап өзінің алпауыт көлемімен және автордың ұстанған әдіс күші мен жазу тәсілінің арқасында бұл өнердің күллі тарабы қамтылған. Әл-Фараби бұл трактатты замандасының өтініші бойынша, дәлірек айтқанда Әбу Жағфар Мұхаммед ибн әл-Қасым әл-Кирхи уәзірдің өтініші бойынша жазған екен. Біз үшін әл-Фарабидің бұл еңбегі – музыка саласы бойынша жазылған аса қымбат тарихи және мәдени мұра. Сондықтан әл-Фараби сынды тамаша да ерекше тұлға туралы, оның дүниежүзілік мәдениетке қалдырған мұрасы туралы жастарға қашанда айтып, оны зерттеу нысанына айналдырып отыру – біздің парызымыз. Бұл мұраның рөлі туралы сөз болғанда, тарихи перспективаны сақтаудың маңызы аса зор.

## 2.6 ФАРАБИДІҢ МУЗЫКА МЕН МӘДЕНИЕТТАНУДАҒЫ БІРЕГЕЙ ЖАҢАЛЫҒЫ

**Б**із – қазақ халқының этногенезис, этно-рухани жағынан мың жылдан аса мәдениеті, философиясы, әдебиеті, өнері, тарихы бар халықпыз. Тарихқа XIV ғасырдан бастап «қазақ» деген атпен еңсек те, ойлау мәдениетіміз, философиямыз ғасырлап тамыры тереңде жатыр. Біз – қазір қыпшақ, түркі мәдениетінің тікелей мұрагеріміз.

Қазіргі кезде тарихи-философиялық ғылымның көптеген халықтардың философиялық мұраларын зерттеген тәжірибесі ұлттық философияның қалыптасуы, дамуы және негізгі бағыттары туралы, оларды зерттеудің теориялық және әдіснамалық мәселелері жөнінде жиынтықталған, жалпы ойларды тұжырымдауға мүмкіндіктер береді. Аманжол Қасабек қазақ философиясының тарихы – халық тарихының ең маңызды құрамдас бөліктерінің бірі дейді. Онда ғылыми таным үдерісі мен халықтың идеялық ізденістері, бай тарихы мен ұлттық ойлау айшықтары көрініс тапқан. Қазақ философиясы – халқымыздың тарихын жан-жақты түсіну үшін үлкен негіз және әдіснамалық құрал. Ол қоғамдық сананың басқа да түрлерімен тығыз байланыста, сондықтан оны зерттеп, үйренбейінше қазақ ғылымының тарихын, саяси идеологиясын, өнерін, әдебиетін, адамгершілік қағидаларын, діндарлығын және т.б. пайымдау мүмкін емес. Халықтың ұлт-азаттық қозғалысымен тығыз қоян-қолтықтасқан қазақ философиясы ғылыми құндылығымен қатар, жоғары азаматтық қасиетімен, әлеуметтік әділеттілікке жету жолдарын тікелей іздеуге атсалысқандығымен, өзінің жемісті жетістіктерімен ерекшеленді.

Бізге дейінгі әл-Фараби мен Жүсіп Баласағұн бабаларымыздан кейін болған рухани сабақтастықты үзіп алып, ХІХ ғасырдағы қазақ ағартушыларына ғана арқа сүйеп келдік.

Ұлттық философия – халықтың өзін-өзі тұрақтандыратын және оның барлық әрекеттеріне негіздеме беретін, оның асқақ мұраттарын қалыптастыратан рухани ізденіс аймағы. Ұлтымыздың философиясын, дүниетанымын зерделеудегі басты мәселе біздің өскелең ұрпаққа басқа елдермен терезесі тең боларлық рухани қор жинадық па, жинамадық па деген сұраққа барып тіреледі. Адамзат қол жеткізген ғылыми-техникалық жаңалықтардың нәтижесінде ел мен ел қарым-қатынасы тез өрбіп, күн өткен сайын кеңейіп келе жатыр. Бұрындары ұшы-қиыры жоқтай болып көрінетін үлкен әлем бүгінгі коммуникация құралдарының күрделенуінің арқасында бір ауылдай кішігірім болып қалған сияқты. Осы заман талабы философиялық мұраны да кең тұрғыдан қарастыруды қажет етеді, өйткені бүгінгі халықаралық байланыстар, бүгінгі мәдени сұхбат деңгейі томаға тұйықтыққа жол бермесі хақ. Сондықтан да мәдени қор жасау өз халқымыздың қолда бар мәдени мұрасы мен рухани игіліктерін сақтап, оны жаңғыртумен шектелмесе керек. Рухани қазынамызды байытуда бүкіл әлемдік алдыңғы қатарлы, озық ой үлгілерінің тәржімаланып, жалпы жұрттың қолына жеткізу ісі аса маңызды да жауапкершілікті бастама екендігі сөзсіз. Онсыз біз ұлттық философиямыздың өрелі өркениеттілікке бас бұрғанын іс жүзінде емес, тек сөз жүзінде ғана көрсетіп қойған болар едік.

Мысалы, айтулы немесе жазулы тілге негізделмеген мәдени салалар: көркем сурет, саз, би және т.с.с. өз алдында тілдік кейіпке келе алады. Өйткені біз көркем сурет идеясын, музыканың рухын, бидің қимыл-қозғалыстарының мәнін тілге сала аламыз, яғни тіл арқылы «сөйлете» аламыз. «Тілсіз тілдер» ұғымы осыдан барып шығады, «мәдениет – метатіл» деген түсініктер туындайды.

Зерттеушілердің пікірі бойынша, аударманың арқасында адамзат рухының шарықтаған биіктерін барлық халықтар өз тілінде оқи алады. Грек философтары, трагиктері, ортағасырлық араб ойшылдары, Ренессанс алыптары: Петрарка, Данте, Бокаччо, Рабле, Шекспир, Сервантес; Гете, Шиллер, Кант, Гегель, Ницше, Толстой, Достоевский және т.т. аударуға деген ықыластың арқасында қанаттанып Гете, Гумбольдт, Новалис, ағайынды Шлегельдер, Шлейермахер, Гельдерлин, Лютер, Абай, Ә. Бөкейхановтар және т.с.с. терең аудармалар жасады.

Жалпы адамзат мәдениетінің шоқтығы биік дәуірі – Ренессанс та антикалық мәдени жәдігерлерді ақсүйектердің, сол кезде жаңадан қалыптасып келе жатқан тап өкілдерінің жеке басының ынта-ықыласы, меценаттық әрекеттері арқасында аударудан басталады. Әр ұрпақ тарихты өзіне қайта ашатындығы кімге де болса мәлім. Сондықтан да



адами болмыстың құндылықтарды қайта қарап, бары мен жоғын таразылайтын шамасында үнемі өткенге, соның ішінде тарихтың жарқын да шығармашылық рухқа толы дәуірлеріне көз жүгіртері заңды. Осындай шақта антикалық әлем, Ренессанс, Ағартушылық дәуірі сыны адамзаттың табысты жолдары мен мұндалап тұрады. Оның үстіне адамзаттың өткенін білуін бүгінгі жолыңды тануға ғана емес, болашағыңды анықтауға да көп әсер тигізері сөзсіз.

Егер қазақ тіліндегі философиялық мәтіндерге және жалпы қазақ философиясына келсек, онда осы дүниетанымдық жүйеге тән ерекшеліктерді ескеру қажет. Аты әлемге әйгілі Әбу Насыр әл-Фарабиге арнайы тоқталар болсақ, өз бабамыз ретінде бірінші ауызға аламыз. Әл-Фарабидің ілімі жалпы әлемнің мәдениет өнерінің дамуына, шығыс мәдениетіне, Орта Азия және Қазақстан мәдениетінің дамуына зор ықпал етті. Әл-Фарабидің әлем музыка өнеріне жасаған әсері, әсіресе «Музыканың ұлы кітабы» ешбір әлем елдерінің ғалымдары күні бүгінге дейін жазбаған теңдесі жоқ еңбек демекпіз.

Әл-Фараби музыка ілімін жасауда, сөз жоқ, ертедегі грек оқымыстылары Пифагор, Аристотель, Евклид, Аристоксен, Птолемейдің тиісті еңбектеріне сүйенеді. Алайда әл-Фараби бұл авторлардың идеяларын сын көзімен қарап, логикалық сарапқа салып, ғылымның жаңа жетістіктері негізінде қайта талдап шығады, олардың дұрыс-бұрыс жерлерін дәл басады. Сондықтан да әл-Фараби бұл салада гректерден көп озық кеткен. Мәселен, ежелгі грек ғұламалары аспаптарды зерттеуді тіпті қолға алмаған. Ал әл-Фараби музыкалық аспаптарды зерттеуді тыңнан бастап, математика және физиканы жетік білгені сонша, олардың музыка іліміндегі мүлт кеткен жерлерін дәл тауып түзетеді, дамытады. *«Мен тек музыка ғылымын бағалаушы ғана емеспін, музыка өнерін де бағалаушымын, сондықтан да ертедегі гректерге қарағанда, көбірек істеуіме мүмкіндігім болды»*, – деп жазады Әбу Насыр. Шығыстың ғылымы мен өнері ескі грек ғылымы мен өнерінің жай ғана көшірмесі болды деп кемітетін оқымыстылар бұған не айтар екен!

Әл-Фарабидің пікірінше, музыканың ғылыми іргетасы тәжірибе-бақылау мен физика-математика ғылымдарының қағидаларынан тұрады, ал оның негізгі мақсаты адамның эстетикалық мұқтаждығын қанағаттандыруға тиісті, оның бір ұшы поэзияға тіреледі, өйткені поэтикалық тіл мен музыка тілі бір-біріне етене болып қабысқан кезде музыканың әсерлігі, әффектісі күшейе түседі, яғни музыка ғылымы ретінде математикаға жақын тұрса, өнер ретінде поэзияға туыстас.

Әл-Фараби өзінің «Ғылымдар энциклопедиясы» деп аталатын атақты еңбегінде басқа ғылымдармен қатар музыка ғылымының да ғылымдар тізбегінде алатын орнын, пәнін, мазмұнын, тарауларын анықтап беруге тырысқан. Әл-Фарабидің анықтауы бойынша музыка – матема-

тиканың ірі-ірі жеті тарауының бірі. Бұл ғылымның зерттейтін пәні, мақсатын ол былай анықтайды: «Музыка туралы ғылымға келсек, ол жалпы алғанда мелодия (күй, саз) түрлерін, олардың неден жасалатынын, не үшін жасалатынын, олардың әсері барынша өткір және әсерлі болу үшін қандай болу керек екендігін зерттейді. Ол екі ғылымды біріктіреді: біріншісі – практикалық музыка, екіншісі – музыка жайлы теориялық ғылым.

Практикалық музыкаға табиғи және жасанды түрде жасалған аспаптарда орындалып, сезім арқылы қабылданатын мелодиялар жатады. Табиғи құралдарға көмей, тілшік, мұрын т.б. жатады, сыбызғы, лютия және басқалары үні – жасанды аспаптар. Музыкант-практик тек музыкалық аспаптардан тон, мелодия және осыларға қатысты барлық басқа нәрселерді шығарып алумен ғана шұғылданады.

Музыка жайлы теориялық ғылым ақылмен сезу сипатында болады, ол тондар мен мелодиялар жайлы жалаң білім беріп қана қоймай, мелодияны құрайтын нәрселердің бәрінің себептерін ашады; мұнда олар белгілі бір аспапқа, материяға қатыссыз дерексіз түрде қарастырылады. Бұл ғылым мелодияны қандай аспаптар мен денелер шығарғанына тәуелсіз жалпы түрде, дыбыс қабылдау мүшесінің пәні ретінде қарастырады».

Әл-Фараби музыка ғылымының тараулары туралы былай дейді: *«Музыка жайлы теориялық ғылым үлкен-үлкен бес тараудан тұрады»*. Математика мен физиканың музыкамен байланысы туралы мәліметтерді әл-Фарабидің еңбектерінен көптеп табуға болады.

Әбу Насыр әл-Фарабидің ұлы ойшыл, жан-жақты ғұлама ғалым екені – көп ғасырлар бойы мәдениетті қауым арасында мәлім. Алдымен ол араб елдерінде әйгілі болды, кейіннен Еуропа арқылы аты дүниежүзіне мәжһүр болды. Еуропа музыкасының дамуының бастауында әл-Фараби тұрғандығын ұмытпауымыз қажет. Әл-Фарабидің «Музыканың үлкен кітабы» – музыка саласында әлем елдерінде теңдесі жоқ ғылым.

Немістің белгілі тарихшы ғалымы Ф. Даннемен өзінің «Табиғаттану тарихы» атты еңбегінде араб ғалымдарының барлық ғылыми салада Еуропа елдеріне тікелей әсер еткенін жазған. Дәлел ретінде Ибн Хайтамның оптика мен механика негізін қалағаны, ал Еуропаға кең тараған астрономия, астрология ғылымдары, ал химия салалары тікелей әл-Фарабиден алынғаны жайлы жазған.

Сондай-ақ әл-Фарабидің математика, архитектурадағы еңбектері де сол сияқты ертеден белгілі болған. Ежелгі грек ғалымдарының еңбектерін араб тіліне аударуда, оларды талдауда, әрі қарай дамытуда әл-Фараби теңдесі жоқ асқан ұстаз болған. Платон, Аристотель, Пифагор, Евклид, Птолемей еңбектерін түгелдей меңгеріп, дамытқан ғалым. Ал араб музыкасының жалпы тарихын жазған белгілі ғалым Г. Фармер

былай дейді: «Барлық ғылымдар саласында әл-Фараби – «Екінші ұстаз». Ал музыка саласын алатын болсақ, онда әл-Фараби бір өзі ғана бас роль болып табылады».

Басқаша айтқанда, музыка саласында әл-Фарабиге үлгі, ұстаз боларлық адам жоқ. Мысалы үшін, Аристотельдің өзі бір еңбегінде былай деген:

*«Музыка мәселесі ғылымда, өнерде зор орын алатынын білемін. Бірақ оны талдау үшін адамда музыкалық талант, дыбысты түсіну қабілеті болуы керек. Ал ондай қабілет менде жоқ».* Біз әл-Фарабидің екінші философ екенін білсек те, музыкадан алғашқы ұстаз екенін әлі дәлелдей алмай келеміз, бұл басқа халықтарға да күні бүгінге дейін белгісіз жұмбақ болып қалуда. Жер бетіндегі ғылымды әл-Фарабидей меңгерген ғалым өте аз.

Әл-Фараби адамның өңешін, жұтқыншағын, мұрнын, аузын табиғи дыбысқа жатқызған, ал музыкалық аспаптардың дыбысын жасанды дыбыс деп атаған. Онда қазіргі электронды, синтезаторлық музыкалық эстрада (рок) аспаптарының дыбысын қай салаға жатқызуға болады?

«Өлшемдік», «Еселік» осылардың сыры неде деп ойлайды әл-Фараби? Бір нәрсе көзге сұлу, сүйкімді көрінеді, екінші нәрсе ерепейсіз, ұнамсыз, жексұрын. Осының себебі неде? Дыбыс та, үн де, ән-күй мен музыка да сол сияқты. Бір дауыс бар сүйкімді, естігің келе береді, екінші бір дауыстан жаның шошып жалт бересің. Бір үн бар жаныңды ерітеді, бір ән бар жаныңды түршіктіреді.

Бірде Әбу Насыр медреседе оқып жүргенде өзінің бір тұйық мінезді ұстазынан ән-күй жайын сұрайды. Оның айтуынша, сырнай-керней әуені деген нәрселер – жын-шайтанның ісі. Ол адамды сонымен алаң қылып аздырады, ісінен қалдырып, күнәға кіріптар етеді. Бұрын ән-күйді жақсы сүйетін Әбу Насыр осыны естігеннен кейін қолына күй аспабын алмайтын болды.

Ән-күйді сүйіп ойнайтын, сүйіп тыңдайтын Әбудің бір қымбатты қимас заты жоғалып қалғандай. Ол бұрынғысынан әлдеқайда жабырқау. Кейде ол ойға да қалады. Әсем әуен деген адамды жадырататын, көңілді көтеріп, жүректің мейірімін түсіретін бір қасиетті өнер ғой. Мұның адам баласына пайдасы көп, зияны жоқ нәрсе емес пе? Солай болғанда ол неге сайтанның меншігі болады? Осы сауалын ол екінші бір ұстазынан сұрады. Бұл жолы оның сұрағаны ашық мінезді сауықшыл адам еді.

Ол әсем сөз бен әнді алғашқы қолданушылардың өзі алдымен пайғамбарлар мен әулиелердің өздері деп шықты. Ферғауынның зынданында жатқанда Жүсіп пайғамбар сыбызғы-сырнай жасап, сонымен өзінің де, қасындағы қапастағылардың да көңілін көтеріпті. Дәуіт пайғамбар – асқан арфашы болған адам. Оның халық бастап, қамал бұзған жорықтарында жан серігі сол арфа болды емес пе? Әсем саз – қасиетті

нәрсе. Мұнда аспанның сыры бар, әлемнің үні бар. Қолыңнан келсе, бұл өнерден жиренбе. Көктегі періштелердің өздері де көшкен жұлдызбен қосылып күңдірентіп ән салады деп те қойды ол. Мұны естіп Әбу Насыр қатты шаттанды. Алайда алғашқы кісінің айтқанында суық ызғар жатыр. Оны үлкен ұстаз Әбу Мәлік хазреттің өзінен сұрады.

Ол да дұрыс, ол да дұрыс. Екі айтушының екеуі де дұрыс айтады. Иә, солай. Жамандық та, жақсылық та адамның өз бойындағы қасиетке сүйенеді. Азғындық пен ізгілік ежелден егіз емес пе? Ән-күйдің әуеніне еріп, басқа-басқа өнер-білімнен қол үзсең, сонымен өміріңді қапыл өткізсең, өкініш емей немене. Әсем әуен – алпыс екі тамырды солқылдатып бірдей қозғайтын кереметті, құдіретті нәрсе. Оның сені билеп әкетуі ғажап емес. Алғашқы айтушы сені сонан сақтандырады.

Құдіретті өнерді керекті жерінде өлшеумен ұстап, тізгінді ақыл-ойға беріп ізгілік іске қоссақ, онан келер пайда тағы көп. Көкірек, көңіл оятар, қиял қоздырып қайрат берер – тағы сол. Ғылымның ата тегі әрненің өлшеуін білуде емес пе? Сен ән-күй үйренсең, онан менің қауіпім жоқ. Құдіретті күйдің сиқырлы үнін тежеп отыруға сенің ақыл қабілетің мол жетеді. Ал Қорқыт болатын болса, онан менің қауіпім бар. Түбінде сол тентекті қобыз билеп кетіп жүрмесін деген екен.

Әл-Фараби музыка теориясына арнап бірнеше еңбек жазған: «Музыканың үлкен кітабы», «Музыка жайлы талдау», «Ырғақтардың классификациясы». Бұдан басқа «Ғылымдардың шығуы», «Ғылымдардың энциклопедиясы» атты туындыларына музыка ғылымын талдауға арналған жеке тараулар бар. Ғалым онда музыка ғылымының шығуын түсіндіреді.

Кезінде дүниенің төрт бұрышына дейін барып мәдениетін орнатқан ел емес пе едік? Еуропалықтардың көптеген ғылыми нәтижелерді Шығыс әлемінен қалай алғандығын тарихта мойындай бермейтіндігі белгілі. Еуропа елдерін осыдан мың жыл бұрын ғылымға, өнерге оятқан шығыс мәдениеті екені белгілі.

Еуропада алғашқы университет Лондонда ашқан екі ағылшын ғалымы Роберт Гроссетест (1175–1253) және Роджер Бэкон (1214–1294) әл-Фарабидің көп еңбектерін еуропа тілдеріне аударып, оқулық ретінде ашық қолданған. Әл-Фарабидің оптика жөніндегі еңбектерін олар өздерінің ғылыми бағыты ретінде қолданған, ал Бэкон өзінің «Негізгі еңбек» (1266–1267) атты кітабында талдаған. Ол кісінің осы еңбегі – еуропа елдерінің XIII ғасырдағы ғылыми энциклопедиясы. Бізге ұлы ғалымдар деп оқытып келген және «Жаңа астрономия» аталатын бағыттың ғалымдары: Н. Коперник (1473–1543), Г. Галилей (1564–1642), И. Кеплер (1571–1630), Жан Жак Руссо (1712–1793) бергі заманның ғана адамдары еді.

И. Кеплердің оптика жағынан, геометрия, музыка жағынан әл-Фарабимен жанасатын жерлері бар екені бұрыннан-ақ сезілген. Ал оның

«Аспан музыкасы» аталатын еңбегінде келтірген суреті әл-Фарабидің ноталарды өрнектеген суретіне дәл келетін көрінеді. Осыларды ойлап саралап қарасақ, И. Кеплер әл-Фараби еңбектерімен таныс болғанын аңғаруымызға болады.

Мұны айтып отырған себебіміз, Еуропа өнері кейінгі кезге дейін рухани тұрғыдан төменгі сатыда тұрса да, мақтаныш, мәнсапқорлық, озбырлық жолда болып, соның салдарынан әл-Фарабиді сырт қалдырумен келген. Алғаш рет әл-Фарабидің «Музыканың үлкен кітабы» араб тілінен көне еврей тіліне, кейіннен латын тіліне Еуропада XV ғасырда аударылған. XVI ғасырдан бастап әл-Фарабидің осы еңбегінен кейін, Еуропаның музыкалық теориясы (музыкалық акустика), аспаптардың бұрауы, аспап жасау өнері біртіндеп қалыптаса бастаған.

Қазақстанда әл-Фарабиді қазақ жерінің тумасы екенін алғаш рет дәлелдеген ғалым Ақжан Машанов – 1968 жылы Дамаскіге барып, «Музыканың үлкен кітабын» арабша түпнұсқасынан қазақша аударып, түсініктеме берген ғалым.

Әл-Фарабидің музыка саласында зерттеген ғылыми еңбегі, әлемде, соның ішінде музыканы қалай, қайдан пайда болуы, оның ауада таралу заңдылығын (бірнеше пәнаралық) зерттеген теңдесі жоқ ғалым деп мақтанышпен айта аламыз.

Әл-Фарабидің айтуынша, адамзаттың алғашқы тіршілігі бірінші геометрия, астрономия және музыка ғылымдарынан бастау алады. Оны дәлелдейтін болса, әл-Фараби бірінші ғылым ол геометрия ғылымы, «ғылымдардың патшасы» деген, ол «нүкте және сызықтардан тұрады» белгілі бір формасы болса болғаны.

Екінші ананың құрсағының ішіндегі бала, алғашқы аналық-аталық ұрық қосылып бір нүктені беретін болса, онда тіршілік нүктеден басталады екен. Бала келесі қырық күнде қанды суға айналады деген, келесі қырық күнде ет бітеді, келесі қырық күнде сүйек бітеді, келесі қырық күнде сезім-жан пайда болады т.б. деген сөйтіп, аспандағы Сатурн, Юпитер, Марс сияқты тоғыз планетадан өтеді екен де, тоғыз ай тоғыз күн дегенде соңғы Ай планетасынан өтіп сәби жарық дүниеге келеді екен. Қазақта «айдай толысқан» деген сөз бар. Сөйтіп, тоғыз ай тоғыз күн дегенде бала «іңгә» деп жарық дүниеге жылап түседі екен. Әл-Фараби сол сәбидің жылаған үнін жер бетіндегі тең келмес табиғи үн деген екен, музыкалық аспаптардан шығатын үндерді жасанды үн деп атаған.

Сонда музыка ғылымы адамзат жаратылысының бастауында тұрғанын көрсетіп тұр. Еуропалық музыка зерттеуші ғалымдары бұндай жаңалықты көп ескеріп мән бермейтін сияқты.

Ал қазір елімізде жәй орта білім беретін мектептердегі музыка пәні сабақ кестесінің ең соңындағы онша көп ешкімге қажеті жоқ пән ретінде оқытылуда. Оған мысал: орта білім беретін мектептер-

дегі оқытылып жатқан пәндердің арасынан ән деген сабақ бұрын ертеректе «ән-күй» сабағы болатын, енді «күй» деген атауды белгісіз себептермен алып тастап, ең соңғы алтыншы немесе жетінші сабақ етіп оқытып жатқан жай бар. Сонда музыка теориясында (музыкалық акустика) ғылым бар ма, жоқ па, оған онша мән беріп жатқан ешкім көрінбейді. Қазіргі кезде Қазақстанда музыкалық акустика ғылымы неге консерватория, музыкалық колледждерде, музыка мектептерінде оқытылмайды. Себебі үкіметтің, қоғамның көзқарастары әлі күнге осы музыкалық акустика ғылымына дұрыс мән беріп қалыптаспаған деуге болады. Қазақстандағы музыкалық аспаптық өнерімізді ғылыми бағытпен дамытпайынша, ұлттық мәдениетіміз жайлы сөз қозғау мүмкін емес.



## 2.7 ФАРАБИТАНУДЫҢ КӨПШІЛІККЕ БЕЙМӘЛІМ БЕТТЕРІ

**2020** жылы ЮНЕСКО-ның қолдауымен әлемге әл-Фараби ретінде жақсы танымал болған (ортағасырлық Еуропада оның есімі латынша Alpharabius деп айтылған) Шығыстың көрнекті ойшылы Әбу Насыр ибн Мұхаммед әл-Фарабидің 1150 жылдығы аталып өтіледі. Қазақстан Президенті Қасым-Жомарт Тоқаев әл-Фарабидің рухани мұрасына назар аударудың маңыздылығын атап өтті. Мемлекет басшысының айтуынша, бұл әсіресе қоғамдық сананы жаңғырту үдерістері жағдайында, жас ұрпақтың құндылықтық бағдарын қалыптастыруда өте маңызды. Іс-шаралардың барлығы дерлік халықаралық мәртебеге ие, өйткені әл-Фарабидің ілімі Шығыс пен Батысты біріктіретін адамзат идеяларының дүниежүзілік қазынасына кіреді.

Әл-Фарабидің ғылыми-мәдени мұрасы көп қырлы, онда музыка теориясы мен математика ерекше орын алады. Әл-Фарабидің «Kitab al-musiki al-kabir» немесе «Музыканың үлкен кітабы» (бұдан әрі қарай МҮК – авт.) атты бірегей туындысы шетелде үлкен қызығушылықпен зерттелуде. Шамамен 10 ғасырдың бірінші жартысында (943 ж.) аяқталған, көлемі мыңнан астам парақ құрайтын қолжазба музыкатанудағы жаңа бағытты, атап айтқанда: мұсылман шығармашыларының (парсылар, түркілер, арабтар және т.б.) орындаушылық мәдениеті мен музыкалық шығармаларының өзіндік ерекшелігін білдіреді.

Мәдени-тарихи панораманы мүмкіндігінше кеңірек қамту үшін әл-Фараби өзінен бұрынғылардың (элиндер, әл-Кинди және т.б.) музыкалық туындыларын шығармашылық тұрғыдан өңдеп қана қой-

май, өзінің де бақылауларына талдау жасады. Ол Аристотель, Платон, Птолемейдің еңбектері арқылы ежелгі грек (рим) мәдениетінің шығу тегін, сонымен бірге көшпелі халықтардың, Ұлы Далаға әсер еткен Сасанидтер, Қушан сияқты күшті империялардың, Соғды, Хорасан халықтарының бірегей мәдениетінің бастауларын терең зерттеді.

Фараби өзі де музыкалық аспаптарда шебер ойнаған. Оның пасаждары Шығыс халықтары арасында аңызға айналған.

Әл-Фарабидің математиканың, музыка мен поэзияның табиғатына деген эстетикалық көзқарастары әлі толық зерттелген жоқ. «Архивтер 2025» атты мемлекеттік бағдарлама отандық зерттеушілерге нақты көмек көрсетеді, өйткені Кеңес заманында әлемдік білімнің бөлігі оларға қолжетімді болмаған еді. Ортағасырлық ислам философиясының танылған майталманы Әбу Насыр әл-Фарабидің өнертанушылық шығармаларының өзектілігі бүгінде Ұлы Дала тарихы мен мәдениетін қалпына келтіру аясында өсіп келеді.

Бұл ежелгі дәуірлерде емге зәру жандарды музыкамен емдеген сияқты айқын құбылыс және Фарабидің пікірі бойынша, кез келген дәрі сияқты музыка уға да, емдік құралға да айналуы мүмкін. Мұның бәрі музыканың сипатына байланысты және мұнда әл-Фараби шығармаларының ерекшелігі математикалық әдістерді қолдануында екенін атап өту керек: ол музыкалық дыбыстарды сандық белгілерге ауыстырып берген.

Әл-Фарабидің музыка теориясы шынымен де ерекше: дыбыстардың сипаты мен құрылымын зерттей отырып, ол «музыка ғылымының» канондарына ғана емес, сонымен қатар музыканың эстетикалық және теориялық қағидаларына да назар аударды.

Оған қоса әл-Фараби музыка әлемін поэзия әлемімен үйлесімдікте қабылдағанын ескеру керек.

Фараби ізгілікті қоғам идеясының аясында музыканы бақыт немесе үйлесімді болмыс моделінің құрамдасы ретінде бағалайды. Оның әлеуметтік-этикалық көзқарастары бойынша өнер (музыкалық) – құрал, ізгіліктің жетекшісі, кепілгер және сонымен бірге бақыт пен ізгіліктің белгісі. Шығыс мәдениетіне тән музыка арқылы сезімдерді білдіру әл-Фарабидің де шығармашылығына енгені сөзсіз.

Қолданбалы аспектіде әл-Фараби дыбыстар әлемін жанрларға жүйелеп, ішінен адамдарға пайдалы болатын түрлерін шығару керек болмыс ретінде белгілейді.

«Kitab al-musiki al-kabir» авторы: «Адамға музыка жазуға жанының табиғи, туа біткен қасиеттері ықпал етеді», – деп өте дұрыс жазады.

Дыбыстар әлемі кез келген адамға бағына бермейді. Адамның поэзияға бейімділігі, сүйемелдеуді, ырғақты сезіну музыканы жақсы жаттауға мүмкіндік береді. Адамдар ежелден осыны біліп, музыка жанға дәру болатын кезге қол жеткізгенше дейін музыкалық аспаптарды же-



тілдіре бастайды деп атап өтеді Фараби. Коронавирус пандемиясына қатысты жаһандық жағдайды ескерсек, Ұстаздың бақылаулары өте құнды; жеңіл музыка адамның ойын күйбең тіршіліктен бөліп, ағзасының емдік арналарын ашатыны туралы оң мысалдар көп. Аурулардың алдын алу және емдеу әдістері бар (музыкалық терапия).

Музыканың адам өміріндегі орны туралы ойды дамыта отырып, Фараби белгілі мағынада математикалық модельдеуге жүгінген. Ойшыл Уақыт сезіну Қозғалыс тудыратын шаршауды еске салады деп, ал Қозғалыс өз кезегінде Уақытпен, Уақыт Қозғалыспен өлшенеді деп санаған.

Рухани музыка шаршауды ұмыттырып, шабыттандырады және қиялды оятады. Халықтар ән айтуды, әуендерді шығаруды, ұрпақтан-ұрпаққа қалдырып, көбейтуді үйренді.

Фараби бұл ерекшелікті қолданып, Жібек жолы бойынан тапқан әртүрлі этномәдени мазмұндағы көптеген артефактілерді, әндер мен аспаптарды жетілдірілген дыбыс қатары жүйесін жасағанға дейін өңдеді.

Фараби «ильм аль-мусиктің» музыка білімі теориясының негізін қалаушылардың бірі болып саналады. Ол сонымен қатар ғылыми терминдерді, мысалы, «ритмикалық мимика» деген терминді ғылыми қолданысқа енгізген. Фараби өзінің монументалды зерттеулерінде музыканың емдік қасиеттері мен оң әсерін ғана емес, оның тәрбиелік және білімдік құндылығын да дәлелдеді. Бесік жыры азаннан немесе керуенші әнінен гөрі нәзік естіледі.

Әл-Фарабидің туындылары музыка тыңдау тыйым салынатын харама іс пе немесе жоғарыдан берілген сый ма деген дау-дамайда болған теологиялық қоғамда жарық көрген. Егер араб-ислам қоғамында музыка ойнау әдеттегі іс және ойын-сауық түрі болса, басқа аймақтарда оны жақтырмай, менсінбейтін. Пікірталастың қызуы Ибн Хурдадбектің (X ғ.), Әл-Хужридің, әл-Ғазалидің (XII ғ.) кейінгі еңбектерінде көрінеді.

МҮК-тің көпмәдени ерекшелігі көптеген стильдер мен жанрлардың, парсы, түркі, үнді және араб музыкалық-аспаптық шығармалары синтезінің нәтижесі бола отырып, әл-Фараби ілімінің әмбебаптығын барынша жақсы көрсетеді.

Фарабидің шығармасы шамамен XV ғасырда латын тіліне аударылды және әлі күнге дейін еуропалық музыкалық теория мен өнерге үлкен әсер етеді. Кітаптың әлем тілдеріндегі: латын, неміс, испан, голланд, француз, ағылшын, фарси, орыс тілдеріндегі көптеген аудармалары жарық көрді.

Музыкалық сарапшы Г. д'Эрланже (1930) Фарабидің осы салада кейінгі араб шығармашылдарынан артықшылығын мойындай отырып, «Музыканың үлкен кітабын» француз тіліне аударды. Көрнекті ағылшын музыка теоретигі Г. Фармер (Farmer, 1929) Фарабиді ортағасырлық музыканың ең ұлы авторларының бірі деп санады.

Фарабидің музыкалық дарынын зерттеуге неміс ғалымдары үлкен үлес қосты. Арнольд Шеринг (Shering, 1914) әл-Фараби есімін өзінің «Кестелердегі музыка тарихы» кітабына енгізген екен. Шерингтің пайымдауынша, әл-Фараби «Китаб әл-мусики әл-кабирді» қартайған шағында жазған. А. Шерингтің кітабы алғаш рет 1924 жылы орыс тіліне аударылып, раритетке айналды. Біз басылымды шетелдік мұрағаттардан таптық. Соғысаралық кезеңде кеңестік студенттер орталық музыкалық училищелер мен консерваторияларда осы оқу құралы бойынша оқыған. Кітапты ғылыми қолданысқа қайтару және қазақ тіліне аудару – фарабитанушылардың кезек күттірмейтін міндеті.

Шығыстанушы, Түркістан білгірі В. Бартольд та «Мұсылмандық мәдениеті» (1918) кітабында Фарабиді атап өтеді. Неміс философы Освальд Шпенглердің (1918) «Еуропаның құлдырауы» деген аты шулы басылымында мұсылман Ренессансының символы Әбу Насыр Мұхаммед ибн Тархан әл-Фарабидің есімі аталған. Бұл басылымдар тәуелсіздік алғаннан кейін ғана ғылыми қолданысқа оралды.

Әл-Фарабидің «Ғылымдар жіктемесі», «Ырғақтар жіктеу кітабы» сияқты ғылыми зерттеулерінде де музыка білімінің теориясы мен бөлімдері: зерттеу нысаны, музыканы оқыту әдістемесі; музыка туралы, үндердің қарым-қатынасы туралы ілімнің негіздері; музыка теориясының (практиканың) негіздерін зерттеу әдістері, музыкалық ырғақтардың сипаты, музыкалық әуендер, оларды шығару тәсілдері (композиция) туралы Ойшылдың идеялары бар. Ең басында атап өткендей, Фараби ноталардың орнына сандарды қолданған. Әбу Насыр әл-Фараби – 10 музыкалық дыбыстың гармониясы туралы идеяның авторы, олардың ішінде әр алуан үндестік түрлерін ұсынады: композиция үйлесімділігі, уақыт немесе ырғақ үйлесімділігі, ноталардың, әуендердің үндестігі, үндердің үйлесімділігі және т.б.

Фарабидің есімі мен шығармаларын Қазақстан мен Орталық Азияның тарихы мен мәдениетінің жылнамасына ресми түрде қайтарудың басталуы тек XX ғасырдың ортасында, Одақтың Ғылым академиясының қазақстандық секторы өзінің интеллектуалды күш-жігерін Отырардың (Фараб) тумасының мұрасын ақтауға жұмылдырған кезде басталды.

Ол кезде профессор М.С. Бурабаевтың жетекшілігімен жарияланған әл-Фарабидің «Музыка және поэзия туралы трактаттары» және профессор А.Х. Қасымжановтың «Әл-Фарабидің эстетикалық көзқарастары» атты монографиясы Отырардың ұлы тумасының эстетикасы мен музыкалық мұрасы бойынша алғашқы отандық зерттеулер қатарында болды.

1967 жылы Фарабидің трактатын («Музыканың үлкен кітабы») Каирде Махмуд Ахмед Хафиз жарыққа шығарды.

А.В. Сағадеев, Б.Г. Ғафуров, Г. Құрманғалиеваның жарияланымдары, Баркешлидің (1975), Матякубовтың (1986) монографиялық еңбектері «МҮК» зерттеуінің библиографиясын толықтырды.

«Kitab al-musiki al-kabir» тартымдылығының сыры неде?

Себебі Фарабидің музыкалық трактаттары музыканың проблемаларын ғана емес, сонымен бірге ғылымның философия, математика, тарих, психология, этнография және т.б. іргелес салаларын қамтиды. Кітап әлеуметтік мәртебе мен этникалық талғамға қарамастан, бәріне қызықты.

Отандық шығыстанудың үлкен жетістігі – 2008 жылы «Музыканың үлкен кітабы» алғаш рет қазақ тілінде сөйлегені.

Академик А. Нысанбаевтың редакторлығымен, «Әл-Фараби және Сұлтан Бейбарыс» Қоғамдық қайырымдылық қорының негізін қалаушы, меценат С. Ысқақовтың қаржылық қолдауымен жарық көрді. Араб тілінен аударманы ғылым кандидаты Жалғас Сандыбаев жасады.

Қазақстандық зерттеуші Саида Даукеева алғаш болып орыс тілінде әл-Фарабидің музыкалық теориясының ұғымдық аппаратын жүйеге келтірді (2002). Фарабитанудың қазіргі қазақстандық шығыстанудың құрамдас және қисынды бөлігіне айналғаны қуантады.

Шығыс – Екінші Ұстазға, түркістандыққа дәстүрлі музыкалық талғамды жүйелегені үшін қарыздар. Фарабидің данышпандығы арқасында алғаш рет Үндістаннан Мағрибке (Солтүстік Африка) дейінгі төл орындаушылардың аспаптары мен мелосы өзінің ерекше ырғағымен және үн байлығымен таң қалдыратын бірыңғай үйлесімді қатарға тоғыстырылды.

Ондаған ғасырлар өткен соң ұлы ойшыл канонизациялаған рифмалар мен ритмдер Фараби музыкасының түркі мәдениетіндегі рөлін айқындап берген қазақ ақыны Мағжан Жұмабаевты кездейсоқ қуантқан жоқ («Түркістан» өлеңі).

Фарабидің 1100 жылдығында композитор Кенжебек Күмісбеков (1927–1987) «Фараби сазы» күй-поэмасын жазды (1975), сол жылы Өтеубай Тұрманжановтың да балладасы шықты. Бұған дейін, 1972 жылы Ш. Құсайынов пен О. Бодықовтың «Әбу Насыр әл-Фараби» пьесасы жазылды.

Әл-Фарабидің музыка туралы еңбектері оның Отанында терең назар аударуға және зерттеуге лайық. Шын мәнінде, олар – музыканың өнер, музыкалық шығармашылық ретіндегі, музыка, эстетика туралы білім, тіпті Шығыс халықтарының медицинасы туралы білім ретіндегі эволюциясының ең маңызды сәттерінің, олардың Ойшыл өмір сүрген замандағы енді пайда болып жатқан сәттерінің тамаша жинақталған бейнесі.

ЮНЕСКО аясында атап өтіліп жатқан Әбу Насыр Мұхаммед Ибн-Мұхаммед Ибн-Тархан ибн Ұзлағ әл-Фарабидің 1150 жылдығы және

«Рухани жаңғыру» Мемлекеттік бағдарламасы шеңберінде «Kitab al-musiki al-kabir» кітабын ұлттық бірегейлікті нығайту және шығармашыл жастар арасында танымал ету мақсатында мамандандырылған білім беру мекемелерінің (музыкалық мектептер мен колледждер, консерваториялар мен академиялар) бағдарламасына мемлекеттік тілде енгізу орынды деп санаймыз.

Әл-Фараби талантының тағы бір қыры – оның математикалық шығармалары. Біз барлық ғылымдардың патшайымы саналатын осы саланың мамандары болмағандықтан, трактаттардың мазмұнына терең бойламадық. Біздің мақсатымыз – қазақстандықтарға Отырар тумасының мұрасымен таныстыруға мүмкіндік жасаған, ол мұраны ХХ ғасырда ғылыми айналымға енгізген жартылай ұмытылған есімдерді еске түсіру. Солардың бірі – Ауданбек Көбесов, педагогика ғылымдарының докторы. Ол өмірден ерте озса да, «Әл-Фарабидің математикалық мұрасы» (Алматы, 1974), «Әл-Фараби шығармаларындағы астрономия» (Алматы, 1981) атты өте қызықты кітаптарын шығарып үлгерген.

Ауданбек Көбесов сонымен қатар Фарабидің педагогикалық мұрасы туралы кітаптың авторы (1989). Көбесов ҚазМУ-да кафедра меңгерушісі болып жұмыс істеді. Кандидаттық диссертациясын Мәскеуде атақты ғалым Б.А. Розенфельдтің жетекшілігімен қорғады. Борис Абрамович бірегей тұлға еді, математикадан базалық білімі болса да, ол араб тілін өз бетінше үйреніп алған. Розенфельд Омар Хайямның, әл-Фарабидің, Бирунидің, Ұлықбектің, әл-Хорезмидің және басқа да көптеген ортағасырлық мұсылман ғалымдары мен ақындарының шығармаларын зерттей отырып, шығыстануда айтарлықтай із қалдырды.

Борис Розенфельд физика-математика ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін «Насыр ад-Дин ат-Тусидің жұмыстарында Архимед идеяларының дамуы» тақырыбында кандидаттық диссертациясын қорғаған қазақ аспирант А. Көбесовтің ғылыми жетекшісі болды (Мәскеу, 1963). Розенфельд Республикалық академияның президенті Шахмардан Есеновтің өтініші бойынша Қазақ ғылым академиясына белсене көмектесті. Мәселен, Алматыда 1972 жылы «Әл-Фараби. Математикалық трактаттар» атты кітап шықты, бұл басылымға «Әл-Фарабидің математикалық еңбектері туралы» деген кіріспе мақала мен түсініктемелерді профессор Б.А. Розенфельд жазған.

Розенфельд – сонымен қатар «Әл-Фараби еңбектеріндегі астрономия» атты кітаптың да жауапты редакторы және алғы сөзінің авторы. Оның көмегінің арқасында А. Көбесовпен бірге авторлықта мақалалар шетелде, беделді ғылыми журналдарда жарияланды.

Кітаптар мен олардың авторларының тағдырлары өмірде бір-бірімен тоғысып жатады. Атақты А.Н. Колмогоров пен А.П. Юшкевич Б.А. Розенфельдтің әріптестері болғаны белгілі. КСРО тарағанға дейін, 1990 ж. АҚШ-қа қоныс аударуға мәжбүр болған Борис Абрамович Пен-

ильвания штаты университетінің профессоры болды, геометриядан дәріс оқыды. Эмигрант Б.А. Розенфельд Одақта өз ғылыми жетістіктерінен аластатылды, оның есімі баспасөзде аталмайтын болды. Профессор Ресей Ғылым академиясымен кейінірек, 2000 жылдары бірлесе жұмыс істеді.

А.К. Көбесов 1990 жылы Ташкентте әл-Фараби еңбектері бойынша педагогика ғылымдарының докторы дәрежесін табысты алды. Кең білімі оған «ғылыми баяндама түрінде» доктор атағына ие болуға мүмкіндік берді.

Тағдыр ұстазы мен шәкіртінің жолын екі айырды, бірақ олардың рухани байланысы ажырамастай болды. Математик-ғалым және педагог Б. Розенфельд 2008 жылы АҚШ-та 90 жасында қайтыс болды, бұл кездейсоқтық па? Сол жылы оның шәкірті А. Көбесов Алматыда қайтыс болды. Біз Розенфельдтің «Кеңістіктер, уақыт, симметриялар. Геометрдің естеліктері мен ойлары» деген мемуарларын таптық.

Естеліктер кітабында кандидаттық диссертацияларын Мәскеуде қорғаған өзінің ең жақсы шәкірттерінің қатарында Борис Розенфельд қазақ А. Көбесовті атайды. Тәлімгер былай деп жазады: «әл-Фараби шығармашылығын, әсіресе белсенді менің шәкірттім қазақ Ауданбек Көбесов зерттеді. Әл-Фараби «Екінші ілім» атты орасан зор энциклопедиялық еңбектің авторы (Аристотельдің «Бірінші философиясы» «Бірінші ілім» болып саналған), әл-Фарабидің өзі «Екінші ұстаз» деп аталды. «Екінші ілім» логика, физика, математика, астрономия, музыка және метафизикадан («Құдай ғылымы») тұрды. Бұл еңбектің логикалық, астрономиялық және музыкалық бөліктері ғана бізге жеткен».

Әрі қарай, мэтр (Б. Розенфельд) былай деп еске алады: «Біз Көбесов екеуіміз әл-Фарабидің математикалық трактаттарының орыс тіліндегі аудармаларын жарияладық, олардың ішіндегі ең маңыздысы оның Евклидке түсініктемелері және геометриялық құрылыстар туралы трактаты, сондай-ақ оның энциклопедиясының астрономиялық бөлігі – Птолемейдің «Алмагест» деген еңбегіне жазған түсініктемелері. Әл-Фарабидің көптеген трактаттарының орысша және қазақша аудармалары Алматы мен Ташкентте де жарық көрді. Әл-Фарабидің геометриялық құрылыстар туралы трактатын Бағдат математигі және астрономы, Сәбит ибн Корраның шәкірті Абул-Уафа әл-Бужжани (940–998) толықтырды».

Бірталай зерттеуші өзін ұлы Ойшылдың мұраларын түсінуге арнаған және арнап келеді.

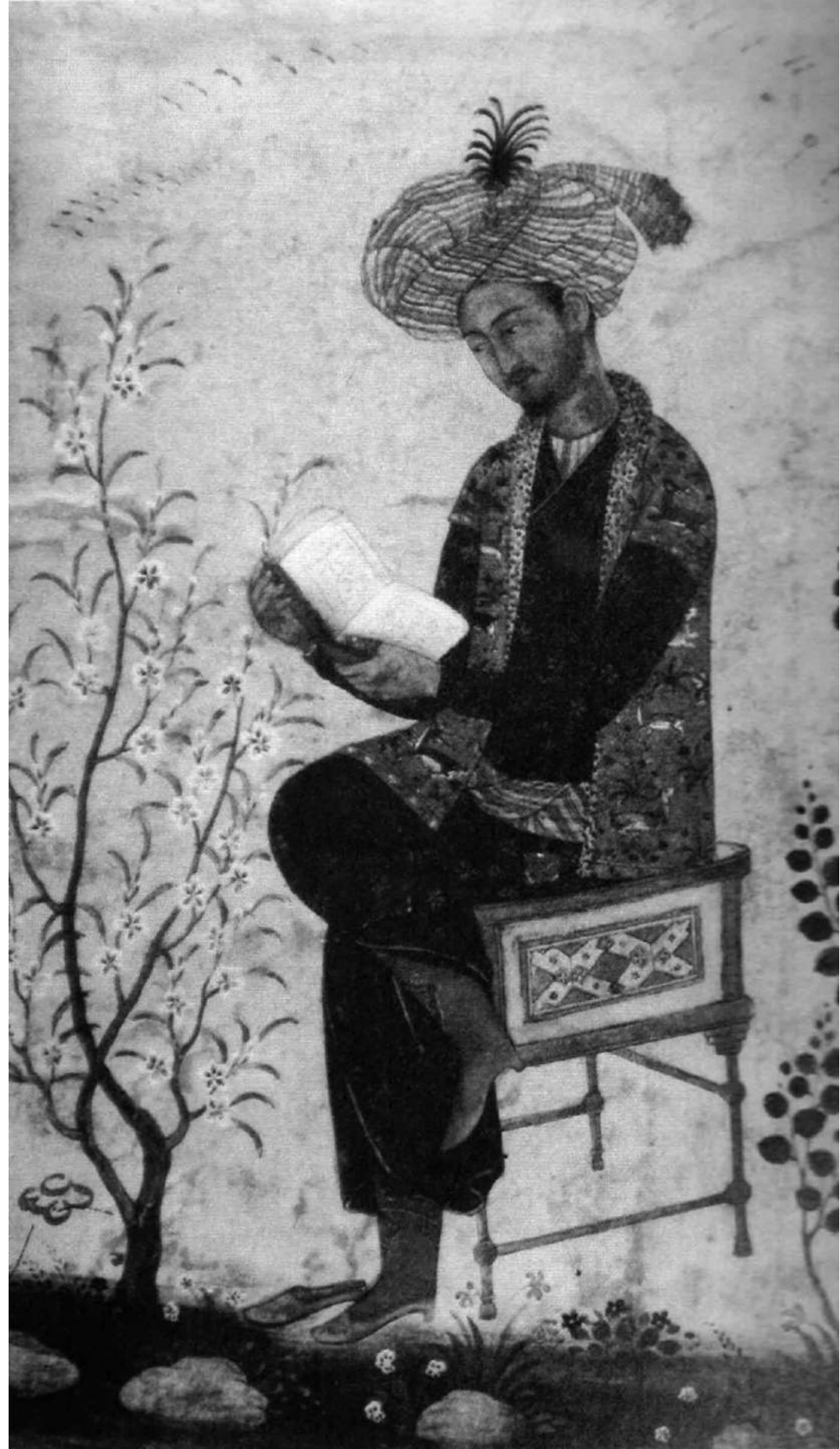
1993 жылдан бастап Қазақ ұлттық университетінде әл-Фараби орталығы жұмыс істейді (алғашқы директоры – А.Х. Қасымжанов), 1997 жылдан бастап әл-Фараби мұрасы туралы арнайы курс оқылады. 2013 жылдан бастап арнайы курс «Әл-Фараби және қазіргі заман» деп аталады. Бір қызығы, оны жаратылыстану факультеттерінің студент-

тері таңдайды, өйткені әл-Фараби энциклопедист болған, математика, физика, геология, астрономия бойынша көп жазған.

Ұлы ғалым әл-Фарабидің бейнесі республикамыздың егемендігінің символы – Тәуелсіздік монументінің көркем композициясын безендіреді. Әрине, ғұлама ойшыл және гуманист әл-Фарабидің тұлғасы уақыт өте Ұлы Даланың тума талантына деген құрмет ретінде ауқымды көркем полотноларда: опера мен драмалық қойылымдарда бейнеленуі мүмкін.

#### ►►► Әдебиеттер:

1. Даукеева С.Д. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. – Алматы: Фонд Сорос-Казахстан, 2002. – 351 с.
2. Кубесов А.К. Математическое наследие Аль-Фараби. – Алма-Ата. 1974. –246 с.
3. Кубесов А. Астрономия в трудах Аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1981. – 124 с.
4. Кубесов А. Педагогическое наследие аль-Фараби. – Алма-Ата: Мектеп, 1989.
5. Кубесов А. К. Естественно-математическое наследие аль-Фараби. – Алматы: Қазақ университеті, 1997.
6. Розенфельд Б. А. О математических трудах аль-Фараби / Б. А. Розенфельд, А. Кубесов // Аль-Фараби. Математические трактаты. – Алма-Ата, 1972. – С. 7-14.
7. Розенфельд Б. А. Примечания к «Комментариям к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида» / Б. А. Розенфельд, А. Кубесов // Аль-Фараби. Математические трактаты. – Алма-Ата, 1972. – С. 255-276.
8. Розенфельд Б. А. Математика аль-Фараби // Изв. АН КазССР. Сер. обществ. – 1976. – № 1. – С. 83-84. – Рец. на кн.: Кубесов А. Математическое наследие аль-Фараби / А. Кубесов. – Алма-Ата: Наука, 1974. – 246 с.
9. Розенфельд Б. А. О математических трудах аль-Фараби / Б. А. Розенфельд, А. Кубесов // Аль-Фараби. Научное творчество: сб. статей. – М., 1975. – С. 31-37.
10. Розенфельд Борис. Пространства, времена, симметрии. Воспоминания и мысли геометра. Онлайн-версия. <https://yandexwebcache.net/yandbtm?lang=ru&fmode=inject&tm=1597248610&tld=kz&la=1596153728&text=%D0%A0%D0%BE%D0%B7%D0%B5%D0%BD%D1%84%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D0%B4%20%D0%91%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%81%20%D0%9F%D1%80%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0&url=https%3A%2F%2Fwww.libfox.ru%2F376157-boris-rozenfeld-prostranstva-vremena-simmetrii-vospominaniya-i-mysli-geometra.html&l10n=ru&mime=html&sign=ac0b3f5f4fd05fef1d6239044fe9c8c&keyno=0>
11. Шеринг Арнольд. История музыки в таблицах / пер. с немецкого С. Гинзбурга; под ред. И. Глебова. – Ленинград: Российская Государственная Академическая типография, 1924. – 156 с.
12. Эпоха аль-Фараби и диалог цивилизаций / гл. ред. Г.М. Мутанов; авт. колл.: А. Касымжанов, Б. Гафуров, А. Дербисали, Ж. Алтаев, Г. Муканова, Ж.Иманбаева. – Алматы: «Қазақ университеті», 2020. – 368 с.
13. El-Rouayheb K. Logic in the Arabic and Islamic World. In: Lagerlund H. (eds) Encyclopedia of Medieval Philosophy. Springer, Dordrecht, 2011.
14. Harris Rachel. The Making of a Musical Canon in Chinese Central Asia: The Uyghur Twelve Muqam. – London: Routledge. 2008. – 176 p.
15. Lasaad Ben Hamida. The Rhythm of Arab Music. 2014. – Tunisia. 216 p. Электронный ресурс: <https://www.beitalhikma.tn/wp-content/uploads/2016/10/guide-de-Publication-ang-2011-2015.pdf>







# ӘЛ-ФАРАБИ АНТИК ФИЛОСОФИЯ ДӘСТҮРІ КОНТЕКСІНДЕ

---

2 ТАРАУ

- 
- 3.1 Әл-Фараби және антик мәдениеті
  - 3.2 Метафизикалық идеялар
  - 3.3. Философиялық жүйесі
  - 3.4 Ғылымдар жіктелімі
  - 3.5. Логика ғылымы
  - 3.6 Әл-Фараби іліміндегі дін мен философияның ара-қатынасы
  - 3.7 Қайырымды қала, ізгілік және бақыт туралы ілім
  - 3.8 Әл-Фарабидің саяси және әлеуметтік көзқарасы

### 3.1. ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ АНТИК МӘДЕНИЕТІ

Әбу Насыр Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Ұзлағ әл-Фараби – қазақ жерінде дүниеге келген ислам философиясының әлемге танылған өкілі. Ол 870 жылы Фараб қаласында туылған. Әл-Фарабидің әкесі Самани патша басқарған тұста әскербасы болып қызмет етті. Бірқатар деректерге сүйенсек, әл-Фараби біраз уақыт өз елінде қалып, терең діни білім алады және сот ісін жүргізумен айналыса бастаған. Дегенмен ұдайы жаңа білім іздестіру жолында өз елінен кетуге мәжбүр болады. Ол алғашында Мерв қаласында тұрады, сосын 40 жасқа толғанда Бағдадта тұрады. Бағдадқа дейін әл-Фараби Бұхара, Самарқан, Балқы және көптеген басқа да мәдени орталықтарда болды. Харранда ол христиан дінінің өкілі, ғалым Йухана бен Хайлянмен танысып, өзінің логика мен философия бойынша білімін жоғары деңгейге жеткізді. Бағдадта Аристотельдің «Органон» еңбегін жақсы білетін Әбу Бишр Матта бен Жүністің «мантык» (логика) ілімін үйренді. Қандай да бір уақыт өткен соң сол қалада ол атақты филолог ибн Сарраджбен кездесіп, араб тілінен дәріс алады. Ал ибн Саррадж сол кездері түрлі ғылымның білімпазы атанған әл-Фарабиден логикадан сабақ ала бастайды. Бағдадтағы қиын жағдайға байланысты 941 жылы ол Шам елдеріне (Сирия мен Ливан) көшеді. Аңыз бойынша әмір әл-Фарабидің жайғасуын өтінеді, сонда әмірге ол: «Өз орныма ма немесе сенің орныңа ма?» – деген екен. «Өзіңізге ыңғайлы жерге жайғасыңыз»,– деген жауап алады. Сонда ол Саиф ад-Даулдың жанына таққа отырады. Саиф ад-Даул біраз абдырап, өз көмекшілеріне мына көргенсіз шал барлық сұрақтарға жауап бере алмаса, оны сарайдан тез арада қуып жіберуін соларға түсінікті

тілмен жеткізеді. Осы сәтте әл-Фараби өміршінің тілін түсіне қойып, солардың тілімен оларға тез шешім қабылдамауын айтады. Қатты сасқан өміршіге ол әрбір істің нәтижесіне қарай пікір тую керектігін түсіндіреді. «Сен осы тілді білесің бе?» – деп сұраған өміршіге философ жетпістен аса тіл білетінін айтады. Барлық сұрақтарға жауап берген соң ол өзінің түрлі идеяларын әдемілеп жеткізеді. Біраз уақыттан соң сол жерге әл-Фарабиді сынауға келген ғалымдар қағаздарын алып, осы идеяларды жаза бастайды. Жиналғандар тараған соң әл-Фараби Саиф ад-Даул екеуі жеке қалады. Музыканттар келіп, саясаткер мен философқа өнер көрсете бастайды. Әл-Фарабиге музыканттардың ойнаған әуені ұнамайды, себебі ол өзі музыканың маманы болатын; ол өз киімдерінің арасынан музыкалық аспаптарын алып, ойнай бастайды. Көңілді әуенді ойнай отырып, ол сол жерде отырғандардың барлығына күлкі сыйлайды; мұңды әуенді ойнағанда барлығының көңілін жабырқатып, көздеріне жас алғызады. Сосын ол өз аспабын басқа күйге келтіріп, ойнай бастағанда, күзетшіге дейін ұйқыға кетеді. Осылайша ол сарайдан білдірмей шығып кетеді. Тағы бір аңыз бойынша Сирияда әл-Фараби өзінің өміршіге тигізген ықпалына қарамастан, өте қарапайым өмір сүрді. Күндіз ол бағбан болып жұмыс істеді, ал түнде күзетші қызметінде шамның жарығымен философиялық кітаптар оқыды. Саиф ад-Даулдың барынша қолдауына қарамастан, әл-Фараби тақуалық өмір салтын ұстануды қалайды, әр күні төрт дирхем ғана жұмсап, күнелтеді. Ол ешқашан үйленбеген. Әл-Фараби 950 жылы Дамаск қаласында 80-ге қараған шағында дүниеден өтеді. Ойшылды жерлеу рәсіміне он бес ірі мемлекеттік шенеунік пен Саиф ад-Даулдың өзі қатысады.

Ибн әбу Усайба Аристотельдің «Кітап ан-нафс» кітабын көргенін айтады, кітапта әл-Фарабидің «Осы кітапты мен 100 рет оқыдым» деген жазуы болатын. Басқа деректерде бұл Аристотельдің «Ас-сама' аттабии'и» атты кітабы делінген, сондай-ақ кітапта әл-Фараби оны қырық рет оқығаны және бәрібір «оны қайта оқу керектігін сезгені» туралы айтылған. Бір күні әл-Фарабиден былай деп сұраған көрінеді: «Кім осы салада білгір: сен бе немесе Аристотель ме?» философ осы сауалға былай деген екен: «Егер мен сол уақытта өмір сүрген болсам, оның ең басты шәкірті болар едім».

Әл-Фараби артында философиялық трактаттар, музыка, саясат және этика туралы шығармалар сияқты көптеген еңбектер қалдырды. Олардың ішіндегі ең танымал болған кітаптарына мыналар жатады: «А'рау' а'хль аль-мадинат әл-фадылят» («Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат»), «Ихсау' ілім» («Ғылымдарды жіктеу туралы»), «Тахсіл ас-са'ада» («Бақытқа қол жеткізу туралы трактат»), «Рисаля фи әл-'ақыл» («Ақыл-ой туралы трактат»), «Кітап әл-хуруф» («Әріптер кітабы»).

Философия ғылымына деген жоғары қабілетінің арқасында әл-Фараби «Аристотельден кейінгі екінші ұстаз» («Әл-муа’ллим ас-сани») деген атаққа ие болды. Ол 70-тен астам тіл білген деп айтса да, оның өз ана түркі тілімен қатар араб, парсы және грек тіліндегі философиялық терминдерін жетік білгені баршаға мәлім.

Әл-Фараби өз артынан ерген шәкірттер қалдырмады, алайда ол исламның зияттық өміріне зор ықпал етті. 250 жылдан соң Андалусиядан шыққан Ибн Рушд Аристотельді түсіну мен түсіндіруде жаңа қадам жасады, исламдық перипатетизм мектебіне әл-Фараби толықтай өз ықпалын тигізді. Қысқа мерзім ішінде фарабилік философияның әсері Мауераннахр мен Андалусияға дейінгі үлкен аумаққа кең тарайды. Әл-Фарабидің таңдаулы шәкірті, христиан дінінің өкілі Йахия бен Адия Бағдаттағы логика мектебін басқарды. Әбу Сүлеймен Мұхаммед бен Тайыр бен Бахрам ас-Сиджистани әл-Мантық, ас-Сиджистани Таухиди, Әбу Бәкір әл-А’дами сияқты басқа да шәкірттері оның философиясын әрі қарай жалғастырды. Оның еңбектері Йахия бен Адия, ибн Мискавей деген атпен танымал болған және «әл-муа’ллим ас-салис» (әл-Фарабиден кейінгі үшінші ұстаз) деген лауазымға ие болған еврей философы Әбу А’ли Ахмед бен Мұхаммед Бен Йа’кубке өз ықпалын тигізді. Әл-Фарабидің логика бойынша еңбектері жарық көрген соң христиан дінін ұстанған Сирия халқы осы салаға қатысты жазылған өз Сириялық қайнар көздеріне жүгінуді мүлдем қойды. Әл-Фарабидің ғылымдарды жіктеуі ислам ойшылдарымен қатар ортағасырлық Еуропа ойшылдарына да өз септігін тигізді. Әл-Фарабидің «Жасампаз ақыл-ой», бақыт пен көрегендік мәселелеріне қатысты идеялары исламдық (атап айтқанда, И’хуан ас-Сафа’ мен ибн Синаға), сондай-ақ ортағасырлық Еуропа әлеміне де әсерін тигізді. Батыстық зерттеуші Роберт Хаммонд өзінің «The Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Medieval Thought» («Әл-Фарабидің философиясы және оның ортағасырлық ой-көзқарасқа тигізген әсері») атты еңбегінде әл-Фарабидің философиясы мен Томас Аквинскийдің идеяларын салыстыра келіп, Аквината философиясы әл-Фарабидің философиясын қайталайтынын анықтаған. Әл-Фарабидің діни уаһи мен рухқа жетудегі елестің рөлі туралы идеялары Жаңа кезеңнің философы Спинозаға ықпалын тигізді. Сонымен бірге Ибн әл-Арабидің «Болмыстың бірлігі» сопылық философиясының түрлі иерархиялық баспалдақтары туралы тұжырымдамасы негізінде әл-Фарабидің эманация туралы ұғымынан алынғанын айта кету керек.

Өмірінің біраз уақытын ол Араб Халифатының саяси және мәдени орталығы болған Бағдатта өткізді. Осы жерде ол өз білімін тиянақты түрде жетілдіре түсті. Антика философиясы мен «Бірінші ұстаз» Аристотель әл-Фарабидің шығармашылығына үлкен әсерін тигізді. Ол Аристотельдің тұлғасына басын иіп, оның ең үздік және құнды идеяларын

екшелеп қарастырды, дегенмен ол Аристотель ілімінің құрылымына ғана емес, диалектика элементтеріне, болмыс пен танымның қарама-қайшылықтарына көбірек назар аударды.

Әл-Фарабидің Антика іліміне қатынасы көп қырлы болды және ол рухани философиялық біліммен қатар ғылыми білімді де қамтыды. Алайда Платон, Аристотель, неоплатонизм сияқты антикалық қайнар көздер Әбу Насырдың саяси-философиялық ілімі үшін маңызды рөл атқарды. Антикалық философиялық дәстүр мұсылмандық араб философиясының дамуына, соның ішінде әл-Фарабиге едәуір ықпал етті. Ортағасырлық ойшыл өзінің көптеген еңбектерінде грек даналығының идеялары мен мысалдарына көп жүгінеді, осы ретте әл-Фарабидің саяси-философиялық құрылым жүйесінде «Қасиетті Платонның» орны бөлек. Ең алдымен, Әбу Насыр «Екі философ Қасиетті Платон мен Аристотельдің көзқарастарының ортақтығы туралы» шығармасында, сонымен қатар «Платонның философиясы және оның тараулары. Олардың басынан аяғына дейін орналасуы» және «Платон заңдарының мәні» атты екі белгілі еңбегінде Платонның идеяларын зерттеп, сипаттауға тікелей назар аударады.

Осы еңбектердің біріншісінде әл-Фараби Платонның бірқатар диалогтарына сипаттама береді, антикалық ойшыл әлеуметтік-этикалық мәселелерге қатысты көптеген шығармаларына шолу жасайды. Фарабилік «Платонның философиясы» немесе «Алкивиад бірінші», «Табиғат туралы» атты кітаптарды қарастырудан басталады, оларда Платон адамның қандай да бір білімнің немесе қандай да бір өмір сүру салтының нәтижесінде бақытты болатынын айтады. Әл-Фарабидің пікірінше, осы білімнің ерекшеліктерін және оны ұғыну тәсілдерін ашуды Платонның «Теэтет», «Филеб», «Менон» сияқты шығармаларынан үйренуге болады. Платон «Той-думан» деген еңбегінде бақытты өмірге философия болып табылатын ойша өнер арқылы қол жеткізуге болатынын түсіндіреді. «Хармид» деген еңбегінде нағыз адамгершілікті философ қана білетіні туралы айтылады. «Лахет», «Саясаткер», «Қайырымды қала заңдары туралы», «Тимей», «Критий», «Евтидем» және т.б. аталған шығармалары (барлығы жиырма шақты) әл-Фарабиге белгілі Платон еңбектерінің шеңберін, Фарабидің кезеңінде өмір сүрген ойшылдардың Платонмен таныстық деңгейін көрсетеді.

Шығармаларда қойылған мәселелердің ұқсастығына байланысты оларды топтастыруға болады: біріншіден, ғарыштың мифологиялық диалектика мәселесі, екіншіден, идея мен материяның бірлігі мен өзара кірігуі туралы мәселе, үшіншіден, саяси басқару мен заңдар туралы ерекше білімді бөліп көрсету, төртіншіден, адамгершілік, қайырымдылық болып табылатындарды талдау.

Аристотельдің де, Платонның да есімдері ортағасырлық араб философиясының тарихында әл-Фарабидің есімімен байланысты. Мұны

әл-Фараби мен оның алдындағы грек ғалымының еңбектеріндегі тектес тезистердің көптігімен ғана түсіндіруге болады, сондай-ақ, ең алдымен, Әбу Насыр Стагириттің философиялық шығармаларын түсіндіруді өз міндетіне алып, антикалық логика мен метафизиканы Шығыстың ойына жақындату арқылы «Екінші Ұстаз» деген атаққа ие болды. Әл-Фарабидің Аристотельді түсіндіруші ретінде беделі Шығыста да, Батыста да бірдей жоғары болды. Бұған Ибн Сина Аристотельдің «Метафизикасы» әл-Фарабидің «Метафизиканың мақсаттары» атты кітабының арқасында ғана түсінікті болғанын атап өтуі дәлел бола алады.

Әл-Фараби өзінің болмыс пен ойлау тұжырымдамасы туралы айтқан шығармалары мен тарауларында Аристотельдің көзқарастарын байқауға болады. Осы орайда ол үшін Аристотельдің «Метафизикасы» маңызды болды және бұл туралы «Аристотельдің метафизикадағы мақсаттары туралы», «Аристотельдің философиясы» атты еңбектерінде жазған.

Әл-Фарабидің пікірінше, Платон да, Аристотель де Жаратушының бар екенін дәлелдейді. Платонның «Тимейі», ал Аристотельдің «Теологиясы» оған дәлел бола алады, ал соңғысы Аристотельдің еңбегі емес деген негіз бар. Осыған қарамастан, әл-Фараби «Теологияны» Аристотельдің шығармасы деп санап, оны Стагириттің басқа да еңбектерімен бір қатарға қояды. Ислам философы «Теология» еңбегінде Жаратушының бастапқы материяны жоқ жерден жаратқаны туралы атап өтеді, Жаратушының қалауымен осы материя денеге ие болып, сосын ретке келді. Осыған сәйкес, әл-Фарабидің пікірінше, Аристотельдің «Физикалық үйлесімділік» еңбегі мен оның «Аспан және бүкіл әлем» еңбегі сәйкес келеді. Мәселен, «Физикалық үйлесімділік» атты кітапта әлем бөліктердің сәтті соққысының нәтижесінде немесе кездейсоқ пайда болмағанын түсіндіреді. Ал екінші еңбекте Әбу Насыр әлемге тән ғажайып тәртіпті дәлелдеуден басқа болмыстың себептері мен олардың саны туралы айтады және Жаратушы мен (Алғашқы) Қозғаушы туралы мәселені ашып көрсетеді.

Платон сияқты Аристотельдің мұрасында да әлемнің жаратылуы қандай да бір заттан емес, Құдайдың құдіретті күшінің арқасында пайда болған деп түсіндіріледі. Жаратушының рөлі әлемнің барлық бөліктерін қамтып, барынша ойға қонымды басқаруында көрініс табады: «Оның назарынан бір түйір дән де тыс қалмайды және әлемнің ешбір бөлігі оның қамқорынан құр қалмайды. Біз кез келген бөлшектің Жаратушының қамқорлығына алынып, әлем күйінің және бөліктің кез келген атомы ең тұрақты және ең күмәнсіз жағдайға қойылғанын түсіндірдік». Осы жерде әл-Фараби осы ойға қонымды жайтты анатомиямен және ағзалардың пайдасымен байланыста көрсетеді, бірақ та философ көрсеткендей, ол аподейктикалық, саяси және діни жағынан да кездеседі.

Әл-Фараби атап өткендей, Бірінші Жаратушы көпшілікке денесі бар және қозғалыс үстінде, уақыт ішінде әрекет ететіндей болып көрінеді. Платон мен Аристотельге тән шынайы дәлелдерден алшақ адамдар осылай елестетеді. Уаһимен байланысты дін әдісі дұрыс, философиялық түсіндіруге жақынырақ, алайда онда нағыз Жаратушының айғақтары жоқ. Жаратушыны жалпы қабылданған ұғымдар арқылы сипаттау мүмкін емес, өйткені ол басқалармен сәйкестігі, ұқсастығы жоқ. Дегенмен де оның оған ұқсас жасалған пішіні мен идеясы болмайды.

Платонның Жаратушы туралы ілімі Әбу Насыр атап өткен сұхбаттардың бірқатарында көрсетілген. «Тәңірлік данышпанның» жинақтау сатысы бойынша ұлғаймалы диалектикалық әдісіне сәйкес оның философиялық көзқарастар жүйесін «идеялар теориясынан» бастап қарастырған жөн. Платонның пікірі бойынша, эйдостар немесе идеялар – болмысқа жататын тәнсіз пішіндер. Осылардың соңғысы, Платонның ойынша, оймен танылатын табиғаттан тыс ғарышты білдіреді, сонымен бірге антикалық ойшыл ғарышты көрінетін және сезім арқылы қабылданатын ғайыптық (өмірдің жоқтығы) немесе өзге болмыс ретінде қарастырады.

Платонның түсінігінше, ақыл-парасат қана түсі, кескін-келбеті, сезгіштігі жоқ, көзге көрінбейтін шын болмысты ұғынуға қабілетті. Осыған қарамастан, осы әлемдер арасында «белгілі бір түрге» жататын аттас заттардың, түрлердің түптұлғаларына сәйкестігімен сипатталатын байланыс бар.

Ойшылдың пікіріне сәйкес, болмыс пен өзге болмыс арасындағы байланыс – ақыл-ой мен қажеттілік, болмыс пен көзге көрінетін бүкіл әлем, нұсқа (парадигма) мен ұқсастық, мәңгілік пен мерзімдік, идея мен дене арасындағы байланыс. Платонның көзқарасы бойынша, жалпы ұғымдар – болмыстың немесе шынайылықтың мәніне ие. Осы объектілерді Платон идеялар деп атайды, оның пікірінше, олар – ұғымдардың объективті себептері. Болмыстың, Көркемдіктің, Мейірімділіктің, Адамның жалпы идеялары ақыл-парасат үшін нақты заттарды білдіреді. Егер сезім арқылы қабылдауды жақтаушылар тамаша заттардың немесе әділ амалдардың сұлулығын немесе әділдігін көре алмаса, онда «идеялар теориясы» авторының пікірінше, олар ақиқатты қабылдайтын ақыл-парасатқа ие емес деген сөз. Дамыған ақыл-парасат ақиқатты сезімдік әлемнен емес, интеллектуалды әлемнен көреді, сонда ғана идеялар үлгілер болып, ал табиғат заттары көшірмесі бола алады.

Әлемнің мәңгі құбылмалығы туралы Гераклиттің ілімін негізге ала отырып, Платон санадан бұлжымас тұрақтыны іздейді және Пифагор мен Элетті жақтаушылардың теориясынан қолдау табады. Осы көрнекі тұрақтылықты ол математика ғылымдарынан, атап айтқанда, оның меншікті метафизикасын қалыптастыру үшін белгілі бір рөл ат-

қарған геометриядан тапты. Геометриядағы сызықтар, үшбұрыштар, шеңбер, шар – бұлжымас және өз айғақтарын барлық материалдық көріністерде сақтайтын мінсіз шынайылықтар.

Платон барлық құбылыстарда идеялар мен заттардың арасындағы байланысты байқайды. Әрбір идея заттардың түр-түрпатын немесе қатарын білдіреді, осы ретте нақты материалдық көрінісіне қарағанда, тіпті ол жалпы сұлулыққа, мәңгі, өткінші емес және өткінші сұлулыққа, адамның немесе мүсіннің, ағаштың, гүлдің және т.б. сұлулығына қатысы болса да, ол айқын, нағыз, шүбәсіз. Сезімдік заттарға келсек, олар қандай да бір идеядан тұратынын айтуға болады.

Ғарыштың мифологиялық диалектикасы Платонның «Тимея» деген еңбегінде келтірілген. Ол жерде ғарыш ақылмен және идеямен өзара қатынаста, олар бүкіл әлемнің қағидалары ретінде қарастырылады. Сұхбат мінсіз мемлекеттің негізін қалау мәселесінен басталады, кездесуге қатысушылардың пікірі бойынша, ол мінсіз ғарыштың бейнесі болуы тиіс. Ғарыштың бейнесі таңғажайып (тәңіршіл) құбылысты білдіреді.

Платонның пікірінше, ғарыш – ғарыштық ақылдан, ғарыштық жан мен ғарыштық денеден тұратын ақыл-есі бар тірі жан. Ғарыштың денесі от, жер, су мен ауа сияқты төрт құрамдас пропорциядан тұрады; ол – кеудіреу мен қартаюға, дертке қатысы жоқ жалғыз дене. Платонның сипаттауы бойынша, Құдай ғарышты айналуды арқылы беті ортасынан жаппай біркелкі өрісті (сфера) дөңгелектеді. Платон әрі қарай әлемдік жанның түзілуін, әлемдік жанның әдемдік денемен байланысын, ғарыш пен жұлдыздардың қозғалысымен түйіндесетін адамның жаратылуын қарастырады.

Платон «Тимей» кітабында Демиург жаратқан тәңіршіл болмыстың иерархиялық құрылымына еліктеу идеясына сәйкес ғайыптық (болмыстың жоқтығы) немесе материалдық ғарыштың бейнесін құрайды. Платонның «Идеялары» өзара жоғарғы қатардағы басқа идеялармен байланысады, яғни әрі қарай идеялар жүйесін қамтитын ең жоғары «идеяға» – Игілік «идеясына» дейінгі басқа да жоғарырақ қатардағы басқалармен байланысты. «Төменгі» идеялардың «жоғарғы» идеяларға қатынасы туралы қағида акциданциялардың субстанцияларға қатынасына ұқсас, олар Игіліктің жоғары және абсолютті идеясымен салыстырғанда өз субстанциялығын жоғалтады.

Идеялар біртұтас ағза іспеттес біртұтастық түзеді. Платон олардың тәңіршіл тазалығын пайымдау орны аспан немесе мінсіз ақылмен танылар орын деп санайды. «Тимей» кітабындағы мифологиялық баяндаудағы абсолютті идея Құдаймен теңдестіріледі, онымен Демиургтің бейнесін көрсететін шығармашылық идеяда түйіседі. Болмыс пен ғайыптықты жасайтын абсолютті тұлға ретіндегі ақыл-ойды Платон «жасаушы», «байланыстырушы», «жаратушы», «табыскер», «құрылысшы», «нақысшы», «шебер», «әке» ретінде белгілейді.



Рухани әлемде жоғары игілік – абсолютті идея. Ол – болмыстан басым түседі және ақиқат пен ақыл-парасаттың себеп-салдары. Антикалық ойшылдың көзқарасы бойынша, Құдай Игіліктің идеясы бола отырып, жоғары шынайылықты білдіреді. «Идеяны» сезіну сезім-түйсіктен емес, ақыл-ой арқылы жүзеге асады. Бұл жерде сезімдер «еске салу» рөлін атқарады, алайда олар шындықты айтпайды және одан алыстатылмайды. «Идеяға» айқын толғану арқылы ғана жақындауға болады, оның қайнар көзі және қозғалтушы күші – эрос. Философтың пікірінше, жарық пен ақиқаттың бастауына жақындауға ұмтылу адамды сипаттайды, алайда оған тек Құдай ғана ие бола алады.

Платон «Мемлекет» атты еңбегінде игілікке кез келген жан ұмтылады және ол үшін барлығын жасайды. Заттар Күннен көзге көріну мүмкіндігімен қоса туылу, өсу, қоректену сияқты игіліктен өзінің мәнін алады. Таным мен ақиқат игіліктің образдарына ие. «Мемлекет» кітабында игілік идеясы таным ретінде адамдарды үңгірге қамау сияқты мифтік түспалдау арқылы ашылады. Биіктіктегі заттарды пайымдау және өрлеу дегеніміз – жанның ақылмен танылар салаға көтерілуі, онда «игілік идеясы» ажыратылуы қиынға түсетін шегараны білдіреді, бірақ та оны сол жерде ажыратқан болсаңыз, дәл сол бүкіл дұрыс пен кереметтің себеп-салдары деген қорытынды шығады. Көзге көрінетін салада ол жарық пен әміршіні тудырады, ал ақылмен танылар салада ол өзі әмірші, ақиқат пен түсінік соған тәуелді және жеке, сондай-ақ қоғамдық өмірде саналы түрде әрекет еткісі келетіндер соған қарауы тиіс».

Платон «Филеб» атты еңбегінде игіліктің субстанциясы проблемасын қозғайды. Біртұтас немесе игілік бұл жерде барлығын тудыратын бірінші түп негіз (субстанция) ретінде болады. Игіліктен соң ғарыштық немесе «аспан мен жердің патшасы» ретінде анықталатын ғарыштан жоғары ақыл жүреді. Үшінші түпнегіз жанды білдіреді. Барлық осы үш түпнегіз ғарыштың туындаушы моделі бола алады. Осы тұста Платон парасатты ойлау, жады сияқты игіліктер туралы пайымдайды. Ғалымның «Филеб» атты кітабында игілік абсолютті және барабар бірлік ретінде көрсетіледі.

«Федрада» Платонның идея мен материяның бірлігі мен өзара сіңісуі туралы ілімі берілген. Кез келген зат түрлі дәрежедегі кемелдікке ие кемшіліксіз түпбейнені білдіреді. Жаратылысты екіге бөлуге болады, олар: Құдайлар және адамдар. Біріншілері әрдайым аспан күмбезімен айналып тұратын және сұлулық пен ақиқаттан рахат алады, өз денесімен мәңгі байланыста болады: «Құдайды көзбен көрмей және оймен толықтай ұғынбай тұрып, біз мәңгілікке бір-бірінен ажырамайтын жан мен тәнге ие қандай да бір ажалсыз тіршілік иесін елестетеміз». Адамдардың Құдайдан айырмашылығы: олар өз аспандағы елесін ұмытып қалады, сол себептен олардың жандары жерге қайта оралады.

Платон мен Аристотельді біріктіре отырып, Әбу Насыр ежелгі гректердің космологиямен, теологиямен және телеологиямен байланысты негізгі салаларын бақылайды. Стагиритке келсек, Әбу Насырдың пікірінше, оның осы туралы әмбебаптар, олардың себептері мен алғашқы қозғалтқыштар туралы ілімдерін атап өтуге болады.

Аристотель философияны жалпыламаны зерттейтін ғылым ретінде қарастырады. Ол ғылымдар жіктелімінде теориялық, практикалық және поэтикалық ғылым болып бөлінеді. Стагирит теориялық ғылымдарға математиканы, физика мен теологияны немесе ақиқатты зерттеумен айналысатын бірінші философияны жатқызады. Этика мен саясат сияқты практикалық ғылымдардың пәні игілікті білдіреді. Поэтикалық ғылымдар туралы айтсақ, олар әсемдікті зерттеумен айналысады.

Бірінші философияның пәні – Құдайдың немесе абсолютті өз өзіндегі болмыс. Құдай барлық ғылымның бастамасын және барлық қолданыстағы бар заттарды қамтығандықтан, бірінші философия – жалпылама ғылым. Ол ғылым ретінде өз өзіндегі болмыс туралы мәселеге, болмыс пен заттардың абсолюттік және мәңгілік мәні туралы мәселелерге назар аударады. Түрлердің болуын мойындай отырып, Аристотель идеялардың заттардан бөлек болуына қарсы шығады.

Аристотельге болмыстың төрт себебі туралы идея тиесілі, оған 1) материалдық себеп, 2) формалды себеп, 3) өндіруші немесе қозғаушы себеп және 4) мақсаттың себебі жатады. Мәселен, адамға қатысты осы себептер 1) эмбрионалды дамуға арналған зат пен субстрат, 2) соған сәйкес ұрық дамиды идея, 3) туу акті, 4) осы әрекеттің мақсаты – адамды жарату.

Болмыстың негізіне төрт бастапқы себептер жатады. Дегенмен көбінесе идея, қозғаушы күш пен мақсат тұтасады, сол арқылы төрт бастапқы екіге – идеяға, немесе пішін мен затқа, немесе материяға саяды. Материя – барлық заттарға тән бастама. Идея немесе пішін – материяның ұмтылатын мақсаты. Материя – аяқталмаған бастама, кемелділік пен жүзеге асу формасы.

Платонмен салыстырсақ, Аристотельде идея мен материяның дуализмі жоқ, керісінше қозғалыс пен даму арқылы жүзеге асатын олардың өзара жақындауын көруге болады. Дегенмен Жоғары жаратылыс дегеніміз таза форманы білдіреді. Аристотельдің пікірі бойынша, ол – мәңгі жасампаз жаратылыс, сонымен қатар барлық заттардың соңғы мақсатын, себебі мен пішінін (формасын) өндіруші. Ол өзі жылжымайтын бірінші қозғалтқышты білдіреді. Бұл бірінші қозғалтқыш немесе бірінші себеп әрдайым әрекет етеді, қозғалысқа ықпал етеді, әйтпесе, оның пікірінше, ойлаудың негізгі заңдылықтарының бірін терістеу қажет болады.

Бейматериалдық бола отырып, әуелгі ешқандай әсерге, тілекке, сезімге ие емес. Ол таза ақылды білдіреді, сондықтан оның білі-

мі ақылға түсінікті мазмұнға ие. Стагириттің пайымдауы бойынша, Құдайдың тәңіршіл ойлауының нысаны – өзі. Адамдардың ең бақыттысы ақылға түсінікті ақиқатты қысқа мерзімде таза пайымдауға қабілетті болады. Әлемнің соңғы мақсаты мен жоғары игілік – трансцендентті. Құдай заттарда және заттардан тыс болады, бір мезгілде заң және заң шығарушы ретінде, заттардың тәртібі және басқарушысы ретінде өмір сүре алады. Құдай арқылы жинақылық, үйлесімділік пен бірлік жүзеге асырылады, керісінше әлемде көрініс табатын тұтастық Құдайдың тұтастығын дәлелдейді. Бүкіл әлем де, табиғат та оған тәуелді, одан шығатын қозғалыс бірқатар қосымша себептерде жалғасады.

Плотиннің пайымдауынша, осы тәрізді бір ғана тұтас сөзсіз нәрсе, бір ақыл-парасат пен бір ақылға түсінікті әлем бар, жеке жандардың негізінде тұтас жан – әлемнің жаны жатыр. Оның диапазоны ақыл-парасатпен салыстырғанда әлі де аяқталмаған, өйткені ол тәндік (денелік) табиғатқа ие. Сонымен қатар Плотиннің пікірінше, денені сипаттайтын пішіні (формасы), ұзындығы, түсі жоқ таза материяны ажырата білу керек, ол әртүрлілікке, кейіпсіздікке және зұлымдыққа байланысты денелердің субстратын білдіреді. Алайда материя дене мен жанға ғана әсер етіп қоймай, ақыл-парасатқа да өз әсерін тигізе алады. Рух аясында материяны көптік ретінде көрініс тапқан материя ұғымы деп түсіндіруге болады.

Плотиннің және неоплатондықтардың метафизикасында Платонмен ұқсас сәттерді ғана емес, неоплатондықтардың ілімінің құрамына кіретін платондық идеяларға тікелей сілтемелерді де атап өтуге болады. Мәселен, Жоғары Құдіреттің рухани жарығын түсіну мен оны рухани тұрғыда ұғыну платондық мемлекеттің белгілі көріністерінен туындаған, ол жерде күн түнмен және түнекпен салыстырылады, бұл да – неоплатондық жүйенің өзіне тән тәртібі және Құдай туралы идеяның өзімен салыстырылады.

Платонның неоплатондық эманациялық теориясына жақындауы әл-Фарабидің «Көзқарастардың ортақтығында» байқалады, бұл жерде оның өзі де антикалық ғалымға қатысты «эманация» терминін қолданады: «Ол жанның табиғатқа эманациясы (әсер етуі) мен ақыл-парасаттың жанға эманациясы туралы айтады. Ол ақыл-парасаттың эманациясы ретінде соңғының жай-күйін жалпылама формаларды ұстап тұруға арналған құрал ретінде түсінеді; жан оларды тек бөлек қабылдайды, жиынтық заттарды қабылдау мен оларды іске асыру арқылы жеке мазмұнға қол жеткізу ауыспалы емес және жойылмайтын формаларға әкеледі. Осы жолмен жүзеге асатын жанға ақылдың кез келген көмегін де жатқызуға болады. Жанның табиғатқа эманациясын ол көмек пен ниет ретінде түсінеді, ол неден пайда алса, неден рахат, ләззат алса, соған көмек көрсетеді».

Әл-Фараби «Никомах этикасы» атты алтыншы кітапқа қатысты көп қырлы және кең ауқымды пайымдаулардан ақыл-парасатты былай деп ұғыну керектігін атап өтеді: «...жанның өзіне сәйкес нысандар тегіне ұдайы қолдануын білдіреді». Әл-Фараби Аристотельдің «Жан туралы» трактатындағы ақыл-парасатты бөлу тәсіліне назар аударады, осы ретте ол жалпы Аристотельдікіне сәйкес келетін төрт ақыл-парасатқа өз анықтамасын береді, онда едәуір дәрежедегі өзара байланыстарды дәйекті түрде атап көрсетеді.

Әл-Фарабидің қарастырған бірінші ақыл-парасаты – Аристотельдің ырықсыз ақыл-ойына немесе ақылдың мүмкіндігіне сәйкес келетін «әлеуетті ақыл-парасат». Әлеуетті ақыл-парасаттың қасиеті қолданыстағы бар заттардың мәні мен формаларын материядан абстрактілендіруге қабілетті болуында. Осы абстрактілендіру процесінде заттардың бейматериалдық пішіндері әлеуетті ақыл-парасаттағы пішінге айналады. Соңғысы туралы әл-Фараби Аристотельге сүйене отырып, былай деп пайымдайды: «...қолданыстағы бар заттар пішінге ие болмай тұрып, ол – әлеуетті ақыл-парасат, бірақ та осы пішіндер тез іске асса, онда біз жоғарыда көрсеткендей, ол өзекті ақыл-парасатқа айналады». Аристотель нысан да, ақыл да ақыл мүмкіндігінде ұғынарлық өзекті болатыны, тану процесінде ғана олардың өзекті болатыны туралы айтады.

Өзекті ақыл-парасатты анықтай отырып, әл-Фараби интеллекцияның ақылға түсінікті нысандары субстанциядан абстрактілендіру мен өзекті ақыл-парасат пішінінде жүзеге асу нәтижесінде интеллектінің өзекті нысандарына айналатынын атап көрсетеді. Сонымен, философтың тұжырымдауы бойынша, «интеллектінің ақылға түсінікті өзекті нысандары мен өзекті ақыл-парасаттың мәні бірдей» .

«Ниет-ой туралы ғылым» адамның мақсатын зерттеуге тікелей байланысты, Стагирит оны «логика өнері», «табиғат туралы ғылым», яғни физиканы қамтитын ғылымның үш түрінің бірі деп санайды. Адамның ой-ниеті бақытқа ұмтылуды білдіреді, оны түсіну болмыстың бастауын ұғынудан қалыптасады. Табиғи болмыстың төрт аристотельдік себебін әл-Фараби өзінің «Азаматтық саясат» атты кітабында атап өтеді және «Бақытқа қол жеткізу туралы» трактатында талдайды. Аристотельдің пайымдауынша, төрт себепке мыналар жатады: формалды, материалдық, қозғаушы және мақсатты. Әл-Фараби атап өткендей, болмыстың осы бастаулары «не», «неге», «қалай» деген белгілеулерге сәйкес келіп, заттардың не үшін болуын түсіндіреді. Таным физикадан басталып, сосын осы өрлеу әдісін жақын және қашық бастауларға қолданатын метафизикаға көшуі тиіс.

Әл-Фараби әлемдік деңгейдегі тарихи қайраткерлер қатарынан орын алды. Ол өз бойына өз туған елінің, Иранның, Үндістанның, антикалық дәуірдің бай мәдениетін сіңірді және ұғымдар құпиясына

көзсіз сенуден аулақ болды, ойлау дағдысы бойынша ерекше тәуелсіздікке ие еді. Әл-Фараби өз кезеңінің ғылымын жүйелей отырып, білім энциклопедиясын жасады. Ол өзінің даналық гипотезалары мен терең көзқарастарын қалдырмаған ғылым жоқ десе болады.

Әл-Фарабидің пікіріне сүйенсек, ғылым мен философияны түсіндіру үшін адам ойшылға тән ар-намыс сезімі, риясыздық, өз халқына деген сүйіспеншілік, ғылымға деген талпыныс сияқты қасиеттерге ие болуы тиіс.

Әл-Фарабиді мәшһүр еткен шығарма – оның музыканың теориясы бойынша «Музыканың үлкен кітабы» атты шығармасы.

Қазақстандық ғалымдардың пікірі бойынша, әл-Фарабидің жаратылыстану ғылымдарының дамуына қосқан үлесі айрықша. Осы тұста оның математика, астрономия, физика, медицина, химия, биология бойынша еңбектерін атап өту қажет. «Ғылымдардың шығуы туралы» трактатында ғалым жаратылыстану ғылымдарының пайда болу себептерін анықтауға тырысады. Оның пайымдауынша, табиғатты Құдай жаратты және оның әрі қарай дамуы тек соған байланысты болады. Субстанция мен акциденция болмыстың негізін құрайды. Субстанция материя ұғымына жақын, акциденция – субстанцияның жеке белгісі. Осыны ескере отырып, философ арифметиканың, геометрияның, астрономияның, музыканың шығу тегін анықтауға тырысады және осы ғылымдардың дамуын түсіндіреді.

Математика бойынша ол «Евклидке берілген түсіндірме», «Птоломейдің «Альмагестіне» берілген түсіндірме» атты еңбектер жазды. Математик ретінде ол зерттеулер жүргізіп, өзара байланысты үш бағыт бойынша үлкен жетістіктерге жетті. Бұл – біріншіден, математиканың әдіснамасы (математикалық ғылымдар пәні және негізгі ұғымдар мен әдістердің шығу тегі); екіншіден, болмыстың негізгі мәселелерін шешудегі математиканың практикалық маңызы; үшіншіден, математиканы астрономияда, музыкада, географияда, геометрияда қолдану.

Ол философия, математика, геометрия, тригонометрия (алгебра пәнінің анықтамасы, синустар теоремасы) саласында ірі жаңалықтар ашты.

Физика саласындағы оның ең ауқымды еңбегі – «Вакуум» атты кітабы. Осы кітапта ежелгі грек ғалымдарының тәжірибелері мен логикалық тұжырымдамаларына сүйене отырып, ол табиғатта вакуумның болмайтынын дәлелдеген. Сонымен қатар ол физиканың түрлі мәселелерін қарастырды.

«Химия өнерінің қажеттілігі туралы» трактатында ғалым химия бойынша тәжірибе мен білімді талдайды және алхимияны химиядан бөліп, оны жаратылыстану ғылымдарына жатқызады.

Сонымен бірге әл-Фараби медицина мен биологияға қатты көңіл бөледі. Ол осы ғылымдарды теориялық философия тұрғысынан дәлел-

деуге үлкен мән береді. «Адам денесінің мүшелеріне қатысты Галеннің Аристотельмен келіспеуіне қарсылық білдіру туралы», «Адам денесінің мүшелері туралы», «Жануарлардың дене мүшелері, олардың қызметтері мен әлеуеттері туралы», «Темпераменттер туралы» және т.б. медицина бойынша еңбектерінде ол медициналық ғылымның мақсаты мен мәнін анықтауға тырысады. Осы еңбектерді ұлы ғалым, дәрігер Ибн Сина зерттеді. Мысалы, оның медициналық трактаттары әл-Фарабидің «Адам денесінің мүшелері туралы» трактатына өте жақын жазылған. Сондай-ақ оның көптеген басқа да философиялық және натурфилософиялық еңбектерінде жаратылыстануға қатысты құнды пікірлер мен ғылыми тұжырымдар кездеседі.

Сонымен қатар әл-Фараби – Шығыс елдерінде алғашқы педагогикалық жүйені жасаған ағартушы-ғалым. «Риторика», «Поэзия өнері туралы», «Бақытқа қол жеткізу» атты трактаттарында ол этика, эстетика мәселелеріне көп көңіл бөледі, сұлулық, бақыт, адамгершілік пен білім категорияларының мәнін анықтап, дәлелдейді.

Этиканы ол, ең алдымен, жақсыны жаманнан ажырату мүмкіндігін беретін ғылым ретінде қарастырған, сондықтан да оның этика бойынша зерттеулерінде жақсылық категориясы бірінші орынға қойылған. Ғалымның этикалық көзқарастары гуманизм идеясына құрылған, ол адамның осы әлемдегі орнын зерттеді және оның болмысының мәнін ашты.

Әл-Фараби білім, жақсылық пен сұлулық сияқты үш категорияның біртұтастығын атап көрсетті. Әл-Фарабидің гуманистік идеялары бүкіл әлемге белгілі. Оның пікірінше, сұлулық – бұл өмірдің өзіне тән қасиет.

Әл-Фараби «Бақытқа қол жеткізу туралы» трактатында адамның бақыты о дүниеде емес, осы өмірде деп жазады. Оған қол жеткізу үшін адам өз-өзін жетілдіріп, қиын жолды еңсеруі тиіс. Адам жақсы нәрсеге ұмтылып, әдепсіз нәрсені қабыл алмауы тиіс. Бақытты сезініп, оған қарай тапжылмай жүру ақыл-ойды жетілдірмейінше мүмкін емес.

«Бақытқа қол жеткізу туралы» трактаты мен басқа да еңбектерінде әл-Фараби Аристотельдің адамгершілік мүмкіндіктері туралы ойын дамытады. Нағыз адамгершілігі жоғары рақымшыл адам ғана әділеттікті ту етеді, себебі ол – өз бетінше игілік. «Жақсылық» пен «зұлымдық» Құдайдан емес, оларды адамның өзі таңдайды.

Әл-Фараби Аристотельдің «Никомах этикасына» сүйене отырып, философияны теориялық және практикалық деп екіге бөледі. Теориялық философия қалыптасқан заттарды, ал практикалық философия өзгертуге немесе жасауға болатын заттарды зерттейді. Философияны меңгеру үшін жақсы мінез бен жігерлі ақыл керек. Олар мақсатты бағытталған болуы тиіс. Ойлау әдістерін қарастыратын логика өнерін басшылыққа ала отырып, әл-Фараби өмірде мақсатқа қол жеткізу

адамның өзіне байланысты деген қорытындыға келеді. Адам қоршаған ортаны ақиқатты іздестіру процесі ретінде тани отырып, әрдайым өзін-өзі жетілдіруі қажет.

Әл-Фарабидің азаматтық саясат, адам, қоғам туралы ойы «Азаматтық саясат» трактатында және «Фасул әл-Мадани» («Мемлекеттік қайраткердің афоризмдері») атты трактатында байқалады. Трактаттардың атаулары әртүрлі болғанымен, олардың екеуі де бір проблемаға – адамның қоғаммен байланысы мен оның кемелділікке ұмтылуына арналған, оларда барлық құбылыстардың жердегі және рухани бастаулары салыстырылады.

«Азаматтық саясат» еңбегінде адами қоғам туралы пайымдауларының негізіне қала, ал «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдері» трактатының негізіне үй алынған. Аристотель сияқты әл-Фараби үшін де үй бөлшектерден тұрады, олар: күйеуі мен әйелі, ата-аналары мен балалары, заттары мен олардың иелері. Өзінің маңызы бар әрбір үй – қаланың бір бөлігі, оған қызмет етеді, яғни адам толықтай қоғамдық мүдделерге бағынады. «Қаланы» мемлекет ретінде ұғына отырып, ол азаматтық гуманизм ұғымына келтіреді. Әл-Фараби адам міндетті түрде шыншыл және адал ниетті болуы керек деп санайды. Игі істер жасай отырып, сыйақы күтуге болмайды, бұл сол сәтте жасалған игі істердің кері қайтуына әкеледі.

Жақсы философ ғылымның теориясын біліп, оны руханияттың басқа да салаларында қолдана білуі тиіс. Платон мен Аристотельдің пікіріне сүйенсек, нағыз философқа басқарушының міндеттерін сеніп тапсыруға болады, бірақ та, Платонның пікірінше, мемлекетті басқару жоғары мақсаттарға қол жеткізуге кедергі келтіреді.

Әл-Фараби керісінше, күнделікті істерден жалтармай, адамдарға ақиқатқа жету үшін көмектесуге тырысады. Әл-Фараби дін мен философияны салыстырады. Философия дәлелді талап етсе, ал дін сенімді қажет етеді. Заң шығарушы өз қабілетінің арқасында адамның мүдделерін қорғайтын заңдарды қолдана алады. Имам – философия мен діни ілімінің теориясы саласында белгілі бір биіктікке жеткен адам, бұл оған кеңесші, жетекші болып, адамдарды бақытқа жетуге бағыттауына мүмкіндік береді.

## 3.2 МЕТАФИЗИКАЛЫҚ ИДЕЯЛАР

Әл-Фарабидің философиядағы сіңірген еңбегінің бірі – Аристотельдің тәңіршілдік ұғымымен байланысты, әл-Кинди және «Кәламның» басқа да ғалымдармен ислам мәдениетіне енгізген идеяларының басым бөлігін түсіндіріп беруі. Сондай-ақ ғалым антикалық мұраға маңызды толықтырулар енгізе білді.

Мәселен, ол зат («махийет») пен оның болмысының мәнісі арасындағы айырмашылықты атап өтті. Ол болмысты «міндетті» және «ықтимал» деген категорияларға бөледі. Абсолютті қандай да бір кемшіліксіз «таза» болмысқа (яғни Құдайға) әл-Фараби «міндетті» деген анықтама берген және «Бірінші Тіршілік иесі» деп атаған. «Қайырымды қаланың тұрғындары» атты трактатында ол Бірінші Тіршілік иесі өзімен өзі өмір сүреді және ешқандай себептері жоқ деп жазған. Керісінше оның өзі – қолданыстағы барлық заттардың себебі. Ол қандай да бір кемшіліктерден азат, сондықтан да Оның болмысы ең ежелгі (араб. «кадим»), толыққанды және құнды. Бірінші Тіршілік иесі ұдайы әрекет күйінде болады. Ол ешқашан қандай да бір әлеуетті күш болған емес, ол әрдайым Өзінің мақсатына қол жеткізеді. Оның әрекеттері де ішкі мүмкіндік күйінде қалмайды; Ол әрдайым белсенді және сондықтан да Ол Өзінің Болмысы («Зат») тұрғысынан және Өз әрекеті («Фийль») тұрғысынан да Мәңгі.

Философтың айтуынша, оның болмысы қандай да бір мақсатқа мұқтаж емес, егер сондай болған жағдайда, осы мақсат Оның тіршілік етуінен бұрын пайда болар еді және ол Бірінші Тіршілік иесі болмас еді.

Бірінші Тіршілік иесінің («махийет») мәнін анықтап беретін ешбір адами ұғым жоқ, өйткені кез келген ұғым қандай да бір заттың бөлігін



сипаттауын білдіреді. Бірінші Тіршілік иесі кез келген жағынан алсақта, Жалғыз және сондықтан ешқандай бөлшектерден тұрмайды.

Бірінші Тіршілік иесі өзін-өзі тануға құштар болып, Өзінен тыс Өзіне ұқсас затты тануға мұқтаж болған емес. Құдай туралы «Ол Дана» деп айтқанда, біз Ол ең маңызды заттарды уақыттан тыс ең үздік кейіпте білетінін түспалдаймыз.

Бірінші Тіршілік иесінен тыс қандай да бір айтарлықтай немесе тіпті ұқсас болмыс жоқ; сондықтан да Бірінші Тіршілік иесін біреумен салыстыру мүмкін емес. Сондықтан да Бірінші Тіршілік иесі Өзіне тәнді ғана, Өзін Өзі пайымдаудан рахат алады және Өзіне деген сүйіспеншілікке ие.

Бірінші Тіршілік иесі материалдық емес және оның материямен ешқандай байланысы жоқ. Өзінің болмысы тұрғысынан Ол әрекет ету күйіндегі Ақылды білдіреді. Өйткені қандай да бір затқа ақыл болуға кедергі жасайтын, қандай да бір затты ақылмен қабылдауға кедергі келтіретін тосқауыл – ол материя, оның ішінде аталмыш зат сөзсіз болады. Демек, қандай да бір материяға мұқтаж емес зат өзінің болмысы тұрғысынан әрекет күйіндегі ақылға айналады. Дәл осы Бірінші Тіршілік иесі жағдайында орын алады. Философтың атап өткеніндей, ол – белсенді әрекет күйіндегі ақыл. Өзінің болмысы тұрғысынан Оның болмысы рационалды («ма’куль») болып танылады. Өйткені қандай да бір заттың рационалды ретінде танылуына тағы да материя тосқауыл болады. Сондықтан да болмысы әрекет күйінде рационалды ретінде танылған зат материямен байланысы жоқ болмыс ретінде Бірінші Тіршілік иесін білдіреді. Бірінші Тіршілік иесінің мәні болып табылатын ақыл рационалды танылуы үшін сыртта болып жатқан және заттарды рационалды танып білуге қабілетті заттарға мұқтаж емес. Керісінше, мұндай Ақыл өзінің меншікті болмысын Өзі арқылы рационалды танып біледі. Ол Өзінің мәнісі бойынша рационалды танып білуші болғандықтан, Ол – рационалды («’акилды») танып білуші және Өзі де Ақылды («’акл») білдіреді. Ол Өзін рационалды («ма’акуль») деп танытын болғандықтан, Оны рационалды деп таниды. Дәл сондықтан да Бірінші Тіршілік иесі туралы бір мезгілде рационалды («’акл») Танушы, рационалдылықтың Өзі («’акл») және рационалды болып танылған («ма’акуль») деп айтады. Мұның барлығы да бір мағынаға ие, сол бір Болмысты, сол бір бөлінбейтін болмысты білдіреді.

Сонымен, әл-Фарабидің пікірі бойынша, Бірінші Тіршілік иесі ештеңеге тәуелді болмаса да, барлық басқа заттар оған тәуелді. Ағзаларымыз арқылы немесе ақыл-ойдың дәлелдері («бурхан») арқылы түсіне алатын заттардың бар болуына толықтай сүйенеді, «өз-өзінен алады» немесе Бірінші Тіршілік иесінің тіршілік етуінен «пайда болады» («йасдур», осыдан «судур» (пайда болу, туындау) сөзі шыққан. Философияда осы ұғым «эманация» (лат. emanatio – ағып шығу, өту, таралу ) деген

сөзбен де жеткізіледі. Осы заттар Бірінші Тіршілік иесіне толықтай тәуелді бола отырғанына қарамастан, олар қандай да бір функциялар, қасиеттер мен сананың элементтері жүктелген ерекше «делдал» рөлін атқарады. Әл-Фараби осы делдалдарды «тоғыз (Бірінші Тіршілік иесінен пайда болған) ақыл» ретінде жіктейді, солар арқылы Құдай әлемді басқарады. Ойшылдың пайымдауынша, заттардың Бірінші Тіршілік иесінен осылайша «пайда болуы» Бірінші Тіршілік иесінің білімі мен қалауынсыз қандай да бір «табиғи» жолмен болмайды. Ол Өзін және Өзінің болмысын білгендіктен, барлық заттар Сол арқылы пайда болғандықтан, Оның Өзі әлемдегі жақсылық пен үйлесімділіктің бастапқы қағидаты болғандықтан, заттар Ол Өзі қажетті деп таныған тәртіппен пайда болады. Оның барлық заттар туралы білімі осы заттардың тіршілік етуінің басты себебі болады, сондай-ақ Ол Өзі барлық заттардың тіршілік етуінің жалғыз себебі бола алады, Оның Өзі әрбір сәтте олардың болмыс күйіне қолдау көрсетеді және ғайыптық күйінен сақтайды. Сонымен, әл-Фараби Аристотельдің ілімінің ізбасары бола отырып, грек ойшылының тәңіршілдікті енжар түсінуін Қасиетті Құранның тұжырымдамалық аясына жақындатуға тырысады.

Сонымен, әл-Фарабидің ілімінде болмыстың иерархиясында Аллаһтан соң «екінші жан» («ас-сауани») және «бейматериалдық зерде (немесе ақылдар)» («аль-укуль аль-муфарикат») екінші орынға ие. Соңғыларының саны тоғызға жетеді және әлемнің тоғыз аспан аясына сәйкес келеді. Ол парасатты, рухани, періште тәріздес жаратылған ретінде қарастырған ақылдар «Жасампаз ақыл-парасаттың» және бүкіл әлемнің (тікелей себебі Алла) тіршілік етуінің жанама себебін білдіреді. Бірінші Тіршілік иесі жаратқан Бірінші ақыл Аллаға қатысты қандай да бір материя бола отырып, өзінің Бастауына ұмтылды. Барлық басқа да заттарға қатысты бейматериалдық жан бола отырып, ол Аллаға ұмтылды, бұл Алла туралы ойлауында көрініс тапты. Алла туралы толғана отырып, ол өзінің Алланың туындысы екенін және оған жаппай бағынатыны туралы ой түйді. Осы тәрізді толғаныстан Бірінші ақылдан бірінші аспан күмбезі («фалык») пайда болды. Өз мәнін ұғына және өз мүмкіндіктерін түсіне отырып, Бірінші ақыл Екінші ақылды тудырды. Екінші ақыл өзінің Бірінші ақылға тәуелділігі, оған бағынатыны туралы ойланғанда, өмірге екінші аспан күмбезі («фалык») келді. Осылайша оныншы ақылға, «Әрекетшіл ақылға» жетті. «Әрекетшіл ақыл» өзінің тоғызыншы ақылға тәуелділігі туралы ойлана келіп, ай астындағы сфераны, яғни Ай мен Жерді жаратты. Ай астындағы әлем нысандарының кез келген физикалық, химиялық, биологиялық өзгерістері осы «Жасампаз ақылға» байланысты.

Әл-Фараби үшін Исламда «Жебірейіл» немесе «ар-Рух әл-Кудус» («Қасиетті рух») деп аталатын «Жасампаз ақыл-парасат» болып табылады, ол Құдай мен ай астындағы әлем (яғни Жер әлемі) арасындағы

уәкіл рөлін атқарады. Болмыстың басқа өзара байланысты деңгейі – ғалымның пікірінше, аспан «нәпсісі («жаны») деп аталатын әуенің материалдық субстанциясы. Қандай да бір ақылдарға сәйкес келетін «жандар» аспандағы айналма қозғалысқа жауапты, ал ай астындағы сфера әлемінде тірі жаратылыстардың (біздің әлемімізге келсек, ай – осындай жан) физиологиялық, биологиялық және психологиялық қызметтеріне жан жауап береді.

Болмыстың тағы бір түрі ретінде Аристотельдің «формасы» («сурат») немесе «энтелехиясы» көрініс табады. Бір жағынан, кез келген ақыл жан үшін форма ретінде болады, ол оған «махаббат» секілді сезімде болып, бар күшімен ұмтылады, бірақ жете алмайды, міне, аспан сфераларының үнемі қозғалыста болатындығы сондықтан. Осы тұрғыда әл-Фарабиде атомистік ілімде тұспалданатын қуыстыққа орын жоқ, себебі Әлемнің әрбір сүйем жері, қалай да интеллект иерархиясымен байланысты болып келеді.

Әл-Фараби «Құдай жалғыз» деп үйретеді. Егер оның серіктері болатын болса, бұл оның бойында белгілі бір кемшіліктің бар екендігін білдіреді, себебі айналамыздағы барлық заттарда қайсыбір кемшіліктер болады; оның кемшілігі бар деп есептеу, басқа бір пендеге кемелділік телу болып саналады. Айналадағы заттарда кемелділіктің белгілі бір үлесі болады; бұл кемелділік, дұрыс түсіндірілуі үшін түпкілікті кемелділік көзі – Тәңірге телінілуі тиіс: «Егер Бірінші тіршілік иесінде болмыстық кемелділік болса, онда Одан басқаларының бәрі абсолютті кемелділікке ие бола алмайды. Демек, тек Сол ғана абсолютті кемелділікке ие».

Әл-Фараби жасақтаған таным теориясының негізгі қағидаларын қысқаша қарастырып өтсек. Біріншіден, әл-Фарабидің пікірінше, таным процесі логикамен байланысты. Процестің басы мен соңы логика ережелеріне сәйкес келуі тиіс. Тек сол ғана білімдердің дұрыстығы мен тұжырымдылығының өлшемі болады. Бірақ ол – бірінші алғышарттарға мұқтаж ойлаудың ең жалпы ережелері. Мұнда адамның тумысынан кейбір түйсіктік қабілеттері бар екенін атап өту керек, кейде адам олардың бар екеніне тіпті назар аудармайды. Адам олар туралы еске түсіргенде ғана олардың бар екендігін сезінеді. Яғни бұл білімдер ойда әлеуеттер («кууат») түрінде өмір сүреді. Тәрбие мен білім балаға бұл қабілеттерді толық дәрежеде көрсетуге мүмкіндік береді. Мұндай білімдер априори ретінде барлық адамдар тарапынан мойындалып, әртүрлі аттарға ие болады: «макбулят» («жалпы қабылданған»), «улум машхурат» («белгілі білім»), «А’ууаи’ ль-Мута «арифат» («жалпыға танылған қағидаттар»). Мысалы, бұл логиканың даусыз ережесі, бөлік бүтіннен кем, «А-ның» «Б» болып кетуі мүмкін емес және т.б. «Қияс» («ұқсастық») деп аталатын логиканы қабылдау осы априорлық білімге сүйене отырып, екі жағдайда жаңа ақпарат

алуға мүмкіндік береді: «қиястың» мәні зат болмауы және оның өмір сүруі мен болмауы тең ықтималды және де «қияс» нәтижелерін бір мезгілде дәлелдеп, бірдей теріске шығаруға тиіс емес. Білім алуда сезім органдары да маңызды рөл атқарады. Олардың орталығы адам жанында шоғырланған, ол сезім арқылы қабылданатын заттардың нысаны туралы түсінік құрап, оны есте сақтайды. Әлемді тану үшін жан өзінің материалдық және рухани жақтарымен байланысты болуы керек. Дегенмен уақыт өте келе, түсіну мен есте сақтау күшін дамыта отырып, жан сезім органдарының көмегінсіз-ақ заттарды қабылдау дәрежесіне жетуі мүмкін. Мұндай адамның жаны жетіле отырып, «жасампаз ақылдардың» ең төменгі сатысы «әлеуетті» ақылға («'акль би аль-кууат») жетеді. Теориялық («назари») ойлау дегеніміз – ең басты, яғни заттар өз негізінен ақыл арқылы ажыратылып, сана арқылы абстрактілі түрде қайта «суреттелетін» заттардың түпнегізі туралы мәлімет алуға мүмкіндік беретін шынайы білім.

Әл-Фараби анықтамаларының біріне сәйкес логика «тасауур» (түсінік) және «тасдық» (сенім) болып бөлінеді, бұл – Аристотельде кездеспейтін жаңа жайт. Әл-Фарабиден кейін ислам әлемінде логика туралы жазылған барлық кітаптарда тап осы жіктелімді кездестіруге болады. Түсінік арқылы ғана айтылғандардың логикалық легитимдігі/бейлегетимдігі туралы қорытындыға келуге болады; басқаша айтқанда, кез келген силлогизм жолдау негізінде қайсыбір түсінік тұратын белгілі бір анықтамаға сүйенілуі тиіс.

Сондай-ақ әл-Фараби тіл мен логиканың біршама ұқсастығын атайтындығын айта кету керек. Тіл адамға дұрыс сөйлеуге мүмкіндік береді; логика дұрыс ойлауға мүмкіндік береді. Егер тіл көбінесе адамның дыбыстық тілін білдірсе, онда логика – оның «ішкі тілі». Тіл қалай өзін сөздерге байланыстырса, логика да өзін түсініктерге солай қатыстырады. Алайда егер тіл әдетте сөйлеуші ұлтының аясымен шектелген болса, логика кез келген адами ойлауға тән заңдарды білдіреді .

Аристотельге қарағанда әл-Фараби «толымсыз индукцияға» көп көңіл бөледі. Белгінің кейбір элементтерге немесе класс бөлшектеріне деген қатыстылығына негізделген ой қорытындысы оның жалпы класқа жатқызылуы туралы тұжырым жасауға негіз болады. Әл-Фараби ғылымдарда да, күнделікті өмірде де Адамдар индукцияның тап осы түріне жүгінеді деп санайды. Толық емес индукциямен нақты жұмыс жасаған бірінші философ Ф. Бэкон деп есептелсе де, кейін толық емес индукция идеясын Дж. С. Милль дамытты, ал әл-Фараби оны ғылыми, діни, құқықтық және этикалық мәселелерді талдау кезінде пайдаланды. Мысалы, ол әдетте жақсы мінез-құлықпен ерекшеленетін адам «әділдік» қасиетіне ие екендігін айтады. Сондықтан егер адам әділ болса, оның басқа да этикалық сипаттарын білмей, оның сенімге лайық нәрселерге қатысты берген куәлігін қабылдауға болады. Тәрбиелі

және шыдамды адамның барлық сипаты туралы оның басқа да адамгершілік белгілері жайлы егжей-тегжейлі ақпаратты білмей-ақ оң қорытынды жасауға болады.

Эл-Фараби үшін адамның басты қабілеті – оның ақыл-парасаты. Бұл – материалдық және метафизикалық заттарды оңтайлы қабылдауға қабілетті әлеует. Алайда материалдық заттар оларды оңтайлы жолмен қабылданатын күйге келтіруге қабілетті қасиеттерге ие емес, ондай қасиет біздің ақыл-парасатымызда жоқ; оларды оңтайлы қабылдау әлеует болады, ол белсенді күйге түсіп, Бірінші тіршілік иесінің кірісуінде «аль-’Акль аль-’Фа’аль» (Жасампаз Ақыл) ғана заттарды оңтайлы жолмен тану мүмкіндігін бізге бере алады.

Эл-Фарабидің пайғамбарлық мәселесіне көзқарасын қарастыру да қызықты («нубуат»). Бұл – еске сақтау және елестету («мутахайилят») күші жетілу шегіне жеткен адамның жететін дәрежесі. Мұндай адам тәңіршіл болмысқа жақын (бірақ бірдей емес, әл-Фарабидің Аристотельден тағы бір айырмашылығы) «Жасампаз Ақылмен» («аль-’Акль аль-’Фа’аль») байланысқа жетуі және одан қазіргі мен болашақ туралы жартылай ақпарат алуы әбден мүмкін. Бұл жерде әл-Фарабидің философ пен пайғамбар арасындағы айқын салыстыруын көруге болады. Яғни әл-Фарабидің пайымдауынша, Құдаймен байланысты екі жолмен орнатуға болады – ойлау («тафаккур») және шабыттану («ильхам»). Әлемді ұзақ және мұқият зерттеудің арқасында адам рухы Құдай жарығын қабылдап, жасырын әлемді көре алады, себебі ол «Жүре пайда болған Ақылға» («аль-’акль аль-’муктасаб») айналады.

Бұл – философтарға тән. Ал пайғамбарлар сергек және ұйқы күйінде бола отырып, елестету күшіне ақылға сыймайтын шапшаңдық беретін түйсік пен шабыт сезімдерінің көмегімен «Жасампаз Ақылмен» үнемі байланыста болады. . Бұл бір мезгілде әл-Фарабидің шын мәнінде дін мен философия арасында қандай да бір текетіретті көрмегенін көрсетеді: философ та, пайғамбар да тәңіршіл немесе Құдайға ұқсас болмыспен қарым-қатынасқа түседі. Белгілі шығыстанушылар М. Йусуф Муса мен Анри Корбен атап өткендей, әл-Фараби «Жасампаз Ақыл» деп Алла жаратқан ең басты періште «Жәбірейіл періштені» құрандық түсінігін білдіреді. Демек, періштелік пен оңтайлылық (рационалдық) – әл-Фараби үшін жалғыз біртұтас ақиқаттың екі жағы.

Егер адам қиялы материалдық дүниедегі материалдық әсерлер ешқандай әсер ете алмайтын күшке ие болса, онда мұндай адам тіпті сергек кезде де өзінің қиялын және «Жасампаз Ақылмен» байланысты қолдана отырып, кәдімгі адамның тек түсінде ғана көретінін көре алады.

Мұндай адам көрген суреттер оның санасында болады. Санаға еніп, олар адамның көру күшіне әсер етеді және ауада көрінетін ны-

сандар әлеміне «төгілетін» сияқты болады. Осылайша, адамға «Жасампаз Ақыл» әкелген әлем туралы деректер оның өңінде жеке-дара көрінетін болады.

Бірақ философ пайғамбардан жоғары емес, себебі тамаша қиялға ие пайғамбардың «Жасампаз Ақылмен» байланысы бар, онымен қоймай одан ол «Уаһи» («сыр») алады, ал ол өз кезегінде әлем туралы білімдер жүйесі ретінде кез келген философиялық жүйеден біршама жоғары және жан-жақты. Пайғамбарда «Жасампаз Ақылмен» байланыс әрдайым және барлық жерде жүзеге асырылады; сондай-ақ ол тек өзінің зияткерлік қабілеттеріне сүйенетін философқа қарағанда кез келген қатеден сақтандырылатын болады. Аристотельде болмыстың метафизикалық аспектілерін тану мүмкіндігі туралы идеялары секілді пайғамбар туралы идеялары болған жоқ (Аристотель тіпті түсінде де мұндай мүмкіндікті қабылдамады). Кейін әл-Фарабидің бұл тәсілі Ұлы Альберт пен Спиноза философиясында қолданылды.

Ғылымдар жіктеліміне келсек, «Ғылымдардың жіктелуі туралы сөз» трактатында біз келесі тәртіпті көреміз:

1. Жаратылыстану және тәңіршілдік туралы ғылым.
2. Этика, исламдық құқықтану («аль-Фикх») және исламдық теология («аль-Калям»).
3. Тіл туралы ғылым мен оның бөлімдері.
4. Логика туралы ғылым мен оның бөлімдері.
5. Жалпы білім беру ғылымдары: арифметика, геометрия, оптика, астрономия, музыка, механика, формалар мен ауырлықтар туралы ілім.

Бұл жіктемеде тәңіршілдік туралы ғылым жаратылыстанумен қатар болса да, оның соңында тұр. Этика құқықтану мен исламдық теологияның алдында орналасқан. Аристотельде ғылымды теориялық, практикалық және поэтикалық деген белгілі бөлінісі болса, әл-Киндиде тұрмыстық және діни бөлінісі болды. Әл-Фарабидің бөлінісі ауқымырақ болып келеді. Әсіресе оның сенім мен метафизикалық нысандар арасындағы бөліністі жалғастыра отырып, «Фикх» пен «Калямды» екіге бөлетіндігі маңызды. «Жаратылыстануда» ол тек қана Аристотельдің түсінігіндегі физиканы ғана емес, сонымен қатар барлық жаратылыстану ғылымдарын да қамтиды. Егер әл-Кинди философиямен айналысу үшін математиканы білу қажет деп санаса, әл-Фараби үшін мұндай пререквизиттерге геометрия, логика және физика секілді ғылымдар жатқызылды.

Әл-Фараби, өз кезегінде, тәңіршілдік туралы ғылымды (метафизиканы) үш бөлімге бөлді. Бірінші бөлім заттар мен олардың күйлерін зерттейді, яғни онтология. Екінші бөлімде теориялық ғылымдарға тән дәлелдер («бурхан») қағидалары қолданылады, яғни метафизика ғылым ретінде философиялық-теориялық ойлаудың барлық нор-

маларына сәйкес келуі үшін метафизика туралы ғылымның философиялық принциптері егжей-тегжейлі зерттеледі және нақтыланады. Үшінші бөлім денесі жоқ немесе материядан тыс заттарды зерттейді. Философ алдымен олардың бар-жоғын анықтайды, содан кейін дәлелдемелердің дұрыс логикалық ойлауының тиісті қағидаттарының көмегімен алдымен олардың бар-жоғын дәлелдейді, содан кейін олардың көп және олардың соңы бар (яғни мәңгі еместігін) екенін негіздейді. Сонан соң ол Құдайдың бар екенін дәлелдеп, Оған сену қажеттілігін атайды.

Осыдан кейін әл-Фараби тәңіршілдік атрибуттар проблемаларын («сифат») мұқият зерттейді. Бірінші тіршілік иесінің себептері жоқ, керісінше ол – әрбір заттың өмір сүруінің себебі; осы жағынан келгенде ешбір зат Оның болмысын дәлелдей алмайды, себебі тек Ол ғана – әрбір заттың дәлелі. Ол Оған қасиеттер теледі, дегенмен оларға философиялық атаулар береді: «Аууаль» (Алғашқы), «аль-Мауджуд аль-Аууаль» (Бірінші тіршілік иесі), «аль-Мабда аль-Аууаль» (Алғашқы қағидат), «ас-Сабаб аль-Аууаль» (Алғашқы себеп), «Жалғыз тіршілік иесі» («аль-Уджуд аль-Уахид»), «Уаджиб аль-Уджуд» (өмір сүруі қажет болушы), «Хайрун махзун» (Абсолютті игілік); сонымен қатар ол оған ислам мәдениеті үшін дәстүрлі атаулар береді: «аль-Алим» (Барлығын білуші), «аль-Хаким» (Данышпан), «Мурид» (Жігер беруші), «Хакк» (Хақ) және т.б.; осылардың бәрі Тәңір Мәнінің белгілі бір көптігін білдірмейді, тек Оның аса Кемелділігін көрсетеді. Бірақ Алланың білімі абсолютті және уақыт пен кеңістік шеңберінен тыс болғандықтан, сонымен қатар Ол Өзін білетіндіктен және кез келген заттың өмір сүруінің жалғыз және толыққанды себебі болып табылатындықтан, Ол үшін Білім, Ерік пен Күш атрибуттары арасында айырмашылық жоқ. Демек, оның білімі субъектілік-объектілік қатынастармен байланысты адамның біліміне ұқсамайды, ол – абсолютті. Әл-Фараби егер Алланың білімі мәңгі болса, онда оның білімінің нысаны болып табылатын әлем де мәңгі өмір сүреді деп есептеді. Яғни әлем болмаған кезең жоқ. Дегенмен әлем – Алла «Барлығын білуші» есімі жағынан ғана мәңгі. Ал Алла «Барлығын білуші» есімі жағынан қарасақ, ол тек Алладан кейін пайда болған. Мұнда «эманация» концептісі маңызды мәселелерді байқатады: мәселен, егер эманацияны әлдебір әрекет (ол бәрібір әрекет) деп алсақ, онда ол да әдеттегі *ex nihilo* әлем жарату концепциясынан ешбір айырмашылықсыз, әлдебір уақыт шеңберлерін қажет етеді. Әл-Фараби ай астындағы әлемге жаратылған деп есептесек, Бірінші жаратылыс иесін мойындағанды білдіреді, деп санайды, өйткені мәңгілік мәңгіден басқа ештеңе тудырмайды. Алайда бейматериалды «Әрекетшіл Ақылдан» қалайша ай астындағы әлем шықты? Өйткені бейматериалдылықтан материалдың шығуы мүмкін емес! Бұл сұраққа әл-Фараби қарама-қайшылыққа бой алдырып, жауап бермейді.

Басқа проблема: егер аспан денелері Алланы да, өздерін де білетін болса, онда қалай Алла тек Өзі ғана біледі деген идеяны жақтауға болады, бұл Алланың Өзі туралы шексіз біліміне қайшы келмей ме?

О дүниенің бар екендігіне келсек, әл-Фараби жанның өлмейтіндігі туралы идеяны жақтайды. Ол үшін жан бейматериалды, себебі ол бейматериалды, абстрактілі нысандарды және олардың қарама-қайшылықтарын түйсіне алады, бұл – материя мәнінің онтологиялық сәйкессіздігінің бұлтартпайтын белгісі. Сондықтан өлімнен кейін әрбір жан денеден тыс өмір сүруді жалғастыра береді. Өз даму деңгейі мен өмір сүру кезінде тән арқылы жасаған істеріне сәйкес жан ләззатқа бөленеді немесе азап шегетін болады; философ тек осылай ғана әлемде басымдыққа ие Бірінші Хақтың әділеттігі жүзеге асырылады деп санайды. Және де өлімнен кейінгі өмір тәнмен ешқандай байланыста болмайды деп атап өтеді. Материя оның, шын мәніндегі, неоплатондық философиясында жетілмегендік символы мен жоғарғы, интеллектуалды өмір сәулелерінен шеттелген елеусіз күйде тұрады, бұдан стоиктер мен Александрия философиялық мектебінің іліміне толық сәйкес келетіндігін байқауға болады. Ақиқатқа жету үшін алдымен материалдық жайлылық пен нәпсіқұмарлыққа талпынудан арылып, өзінің моральды бейнесін жақсарту және тұрақты түрдегі ой жаттығулары арқылы ерікті жақсарту қажет. Өз білімін арттыру ісін үнемі және ашкөздік секілді ықыласпен жасау қажет. Адамды ғылыммен айналысудан басқа еш нәрсе алаңдатпау үшін ол барлығын жасауы қажет.

Әл-Фараби жанның пайда болуы үшін дененің болуы қажет деп есептеді. Дегенмен алғаш рет пайда болған жан өз өмірін ұстап тұруы үшін денені қажетсінбейді. Әл-Фараби платондық метемпсихозды мойындамайды, себебі әрбір дененің тек бір ғана жаны болады және де жанның бір денеден екінші бір денеге бір үйден бір үйге көшіп жүретін кезбе секілді қоныс аударуын елестету қиын.

Сонымен, әл-Фараби дәстүрлі «Қалям» өкілдерінен біршама ерекшеленді, олар әл-Фараби үшін көбіне Құран мен Сүннеттерде баяндалған қағидаттарды жақтау өнері және дін жауларының немесе дінбұзарлардың оларға қойылған қарсы сұрақтарына сендіре жауап беру болып саналды. Және де «Қалям» ғалымдары Құранға, Сүннетке, сананың дәлелдеріне, сезу органдарының мәліметтері мен қоғамда қалыптасқан көзқарастарға сүйенді. Әбу Насырдың пікірінше, егер Құранның немесе Сүннеттің қандай да бір нәрселері ақылға қайшы келсе, онда бұл нәрселер метафора ретінде қабылдануы тиіс; егер сол заттарды метафора ретінде қабылдау мүмкін болмаса, онда сананың немесе көпшілік қабылдаған пікірді ысырып тастау қажет, сөйтіп, Шариғаттың абыройы мен қадір-қасиетін сақтап қалу керек. Тап осы қарама-қайшылықтар кейде дәстүрлі «Қалям» ғалымдарын өз пікірлерін кез



келген тәсілмен, тіпті сопылыққа жүгінуге немесе өтірік айтуға мәжбүрлейді. Философтың еңбектеріне талдау жүргізетін болсақ, оның мұндай қарама-қайшылық жағдайында маңызды рөлді қасиетті мәтін емес, сана атқаруы тиіс деп санайтындығын атауға болады. Бірақ осының алдында атап көрсеткендей, рационализмді жақтаушылық оның философиясын бірқатар ішкі қарама-қайшылықтардан құтқармады.

И. Канттан көптеген ғасырлар бұрын әл-Фараби мынадай пікірге келген: адам жаны кемелділікке сананың дамуы арқылы жете алады, адамды құрайтын жан мен дененің тұтастығында сана маңызды рөл атқарады. Әл-Фарабидің айтуынша, практикалық өмірде сана ғана жақсы мен жаманды анықтай алады, сондықтан ол – кез келген этиканың негізі. Философ үшін жоғарғы игілік – білім алу. Тәңіршіл бастамадан пайда болған ақыл, әрине, адамның істері туралы пікір айтуға қабілетті болады. Әл-Фарабидің пайымдауынша, адамгершілік білімге байланысты, ал білім толығымен және тұтастай санаға сүйенеді. Сана еркін ерікке ие, ол өз кезегінде сана арқылы танылатын заттардың танымына сүйенеді. Сондықтан адам өз ниетін сананың көмегімен басқаруы, басқаша айтқанда, таңдау жасауы («и'хтияр») тиіс. Осы еркін таңдау мүмкіндігі ғана адамды адам етеді, яғни еркін емес адам – адам болып табылмайды. Дегенмен материя санаға қарсылық көрсетуге қабілетті, сондықтан адам осы өмірде толық еркіндікке жетеді деп күтуге болмайды. Дұрысы, бұл жағдайға материямен байланысты толық үзгеннен кейін ғана қол жеткізуге болады.

Философтың көзқарасы тұрғысынан, адам – денеден және жаннан тұратын қосарлы болмыс. Дене – сезімтал, ал жан – дененің жетілу күші, формасы мен себебі. Тамақтану, өсу және қозғалу қабілеті тұрғысынан жан – күш немесе әлеует. Дегенмен жан – ол дененің формасы мен мәні. Жан арасында өзектендірілген әлеует («кууат») күйінде тұратын дене мәнімен тікелей байланысты қасиет болып қала береді. Ол – өзімен-өзі өмір сүреді және дененің қасиеттерінен тыс қарапайым, бөлінбейтін субстанция. Яғни бұл әлеует тірі тұқым сияқты әлеуетті тірі және болашақ ағаштың бүкіл өмір бағдарламасын қамтиды. Тұқым қолайлы жағдайға тап болған кезде сол потенция өзектенеді; аскеза мен ғылым да сол сияқты «Жасампаз Ақылмен» тұтастануына мүмкіндік бере отырып, адам жанын жетілдіреді. Немесе басқа мысал, әлеуетті («би аль-кууат») сана бойында ешқандай іздері жоқ шам секілді. Кейін іздің ішінде орналасқан заттар мәні мен қасиеттерінің іздері шамның бетіне шығады және ол да ізге ұқсас затқа айналады. Интеллектіні жетілдіру процесін осылай «материя-форма» байланысына ұқсатуға болады – интеллектінің әрбір жаңа тұрмыстық сатысы алдыңғы сатыға қатысты өзін көрсететін «форма» болып табылады, өйткені форма материяға қатысты өзін танытады: оны ұйымдастырады және оған жетілудің әлдебір нысанын береді .

Әл-Фарабидің пайымдауынша, адамның жан күшінің бес түрі болады: «қоректендіруші күш» («гадият»), сезуші («хассат»), есте сақтау және елестету («мутахайилят»), ойлаушы («натикат»), зияндыққа жоламау және жақсылыққа талпыну («нузуи'ят»). Қоректендіруші күштің арқасында адам денесі өмір сүреді, позитивтілікке талпыну және зияндықты қаламау арқасында әдеп пен адамгершілік, зұлымдық пен махаббат, қорқыныш пен тыныштық, рахаттану мен қайғы-қасірет болады. Мұның бәрі сезімнің, қиялдың, есте сақтау мен ойлаудың жұмысына байланысты жасалады, тап осы соңғы үшеуі ғана адамға білім алуға мүмкіндік береді.

Барлық жағынан алғанда, әл-Фарабидің философиясын ислам иллюминация философиясының алғышарты деп атауға болады. («И'ш-рак»), себебі ойшыл таным процесіндегі түйсіктің аса маңызды рөліне назар аудартады. Абстрактілі ақыл-ой кеңістігіндегі «суреттелген» заттар шын мәнінде шындыққа сәйкес келетініне қалай көз жеткізуге болады? Адам ақылын абсолютті теориялау дәрежесіне жеткен ойшылға бейматериалды «Жасампаз Ақылдың» көмегі ғана сол санаттылықты сездіру мүмкіндігін бере алады. Әлем туралы өз мәліметтерін «қосылу» процесінде («и'ттисаль») «Жасампаз Ақылмен» салыстырып қарағанда ғана адам санасы білімнің санаттылығына сенеді және ол адамның алдамшы жануарлық бастамасынан («нафс») шықпағанына көз жеткізе алады. «Екінші ұстаздың» мұндай жолын кейде «рационалды сопылық» деп атайды; соның арқасында ғана әл-Фараби «сопылыққа» деген аса қатты көңіл бөлген назарымен ибн-Баджиге, ибн Синаға, ибн Себи'нге (1270 ж. қайтыс болған) және басқа да ойшылдарға өз ықпалын жүргізе алған болатын. Осыған ұқсас дүниелерді біз А. Бергсон мен Ф. Шеллингтің философиясынан да көрдік. Көптеген ғалымдардың пікірінше, бұл түпкілікті, үзілді-кесілді дұрыс білім ретіндегі интуиция ұғымы «Жалғыз Бейматериалмен бірігу» ретіндегі Платонның «идеялар әлемінде» де бар. Бірақ Платонға қарағанда әл-Фараби болмыстың шындығы тікелей Құдайдан болмайды, ол «Жасампаз Ақылда» көрініс табады деген пікірді жақтайды. Материяның тұсауынан босатылып, жан «аль-каи'нат аль-бариа'т мин аль-а'джсам» («бейматериалды болмыстар») деңгейіне көтеріліп, Платон көп қайталап айтқан әлемді көре алады. Яғни әл-Фарабидің пікірі бойынша, адам осы өмірде материалдық байлықтан бас тарту және өзінің ақыл-ой қабілетін дамыту арқылы бақытқа жетеді. Осы өмірде бақытқа жеткен осындай рух о дүниеде де бақытты болып қала береді, өйткені «Жасампаз Ақылмен» біріккен рух ешуақытта өлмейді.

Әл-Фарабидің сопылық ілімі – руханидан гөрі, интеллектуалды. Тек сананың арқасында ғана адам тәңіршілдік субстанциясына дейін көтеріліп, рухани тазалыққа жетеді. Алайда дәстүрлі сопылар секілді әл-Фараби де тым тәндік игіліктер мен аскетизмнен бас тартуға

шақырады. Философ осы өмірдің материалдық игіліктері адамның шынайы бақытына еш әсер етпейтіндігін айтады. Бұл оны адамның бақыты үшін достар, байлық, денсаулық, саяси ықпал, асыл тек пен мықты денсаулық сияқты заттар қажет екенін атап өткен Аристотельден ерекшелендіреді. Ойшыл үшін ай астындағы дүниеде барлық істер «Жасампаз Ақыл» әсерінен жасалады және барлық материалдылар сол бейматериалды субстанцияның бейматериалды энтелехиясына тәуелді болады деген факт – қасиетті метафизикалық білімге ие адамның кез келген, тіпті ең ықпалды және бай адамнан онтологиялық артық екендігінің шүбәсіз дәлелі.

Әл-Фараби үшін дәстүрлі «фиқһ» – «Кийас» әдісінің көмегімен ислам дінінің алғашқы көздерінде (Құран мен Сүннетте) көрсетілмеген мәселелердің шешімін табу өнері. «Калямға» немесе философияға қарағанда, «Фикх» таза философиялық сана пайдалануды көздемейді, себебі ұқсастықтың ұтымды принципін пайдаланса да, өзінің алғашқы пайымдары бекітілген құран мәтіндерінен немесе «Сүннет» мәтінінен шыққан. Философ-рационалшы бола отырып, ақыл мен Құдайды қайсыбір ажырамайтын біртұтас ретінде бағалаған әл-Фараби, бұл дәстүрлі, діни дереккөздерге негізделген социумды түсіну таза философиялық ойдың жұмысымен кеңейтілуі мүмкін деп ойлайды. Мұның нәтижесі ойшылдың адам өмір сүретін қоғамдық мекенінің элементі ретіндегі қаланың әлеуметтік-саяси мәселелері жөніндегі идеялары болды.

Әл-Фарабидің пайымдауынша, философтың «Аллаға ұқсауға тырысуы – шарт». Осымен ол философ рухани және әдептік тұрғыдан таза болып қана қоймай, «ішкі көзінің ашылуы» деңгейіне де жетуі керектігін түспалдаған. «Ішкі көзінің ашылуы» үшін ойшыл болмыстың жанжақты категориялары туралы білімге қол жеткізуі, яғни Құдай сияқты ойлай бастауы керек. Әлем туралы ақпарат жинай келе, өз рухани әлемін тазартуды қаламаған философтарды ғалым «жалған философтар» деп санайды. «Құдайға ұқсауы» философты нағыз философтың түпкі мақсатына, яғни өз-өзінің, сондай-ақ бүкіл елдің мінез-құлқын дұрыстау идеясына әкеледі. Алла Өз Кемелдігін барлық заттардан тамашалауды қалайды, сондықтан да философ қоршаған ортада мүлтіксіз тәртіп орнатуға өзінің қолынан келгеннің барлығын жасайды.

Әл-Фараби үшін адамдар табиғи қажеттіліктер әсерінен жоғары немесе төмен адамгершілік қасиеттерге ие көшбасшының айналасына жиналады және қала салады. Қоғам жақсы немесе жаман бола ма, айналасына қала салынатын көшбасшы адамға байланысты. Бұл жағдайда көшбасшы жақсы және философиялық талантқа ие адам болуы тиіс. Ең болмағанда, қоғам мен мемлекеттің игілігі үшін ол төңірегіне философтар мен пайғамбарларға тән көбірек жағымды адамгершілік қасиеттер шаша алуы тиіс.

Әл-Фараби «жақсы» мен «жаманның» мағынасын олардың әлеуметтік жүзеге асуына қатысты анықтайды. Ж.Ж. Руссоның (1712–1778) жүз жыл ілгері жазылған қоғамдық шарт туралы идеясын оқи келе, ғалым қоғамның әрбір мүшесі өзіне лайықты жұмысты атқарып, өзінің тұтастықтың бір бөлшегі болып табылатынын ұғынса, онда қоғам «жақсарады» деп санайды. Керісінше жағдай әлеуметтік жамандықты білдіреді. Материалдық игіліктер мен рақаттану басты мақсат болып табылатын қоғам әлеуметтік жамандықтың символын білдіреді. Ал керісінше, адамдары жомарт, шыншыл, бір-біріне көмектесетін қоғам әлеуметтік жақсылықтың қоғамын білдіреді. Қоғамда әлеуметтік жамандықтың болуы мен адамгершіліктің құлдыруы үшін әл-Фараби көшбасшыны кінәлайды. Сол сияқты әлеуметтік және саяси тұрғыда жоғары адамгершілік лауазымды орынға адамгершілігі жоғары адамның келуіне байланысты.

Алайда әл-Фарабидің әлеуметтік идеяларын кең мағынада діни негізден байланысын үзді деуге болмайды. Яғни ол мүлдем жаңа әлеуметтануды ойлап таппаған, ғалым ислам мәдениетінде бар діни-мәдени қағидаларды философиялық тұрғыда дамытады. Сондықтан да әл-Фарабидің ойынша, қоғамның кемшіліксіз көшбасшысының ие болуы тиіс мінездік қасиеттер өздерін шейіттік и'сна 'ашрийат» бағытына жатқызатын діни ойшылдардың қасиеттерімен сәйкес келеді.

Зерттеушілердің басым бөлігі әл-Фарабиді шейіттік ағыммен терең байланысы бар деп есептеу үшін негізсіз екенін атап өтеді. Дәл келу немесе жеке алыс-беріс туралы сөз болуда, өйткені шейіттік философияда әрдайым шейіттік діни доктринаның («исмет», «такия», Әлидің ұрпақтарына деген шектен тыс сүйіспеншілік және т.б.) элементтерін табуға болады, әл-Фарабидің ілімінде олар жоқ.

Әл-Фараби шейіттік «И'мамның» қасиеттерін емес, Мұхаммед Пайғамбар мен философ-билеуші Платонның қасиеттерін біріктіруге тырысқан болуы мүмкін. Осы орайда басқарушы философты табу мүмкін болмаса, оны басқарушы топтарымен ауыстыруға болады. Алайда дұрыс теориялық білімі бар адамның оның арасында болуы міндетті, онсыз мемлекет аяққа тұра алмайды.

Әл-Фарабидің төзімділік мәселесіне көзқарасын қарастырайық. Ибн Рушд, әл-Фараби немесе әл-Кинди сияқты философтар үшін ақиқатты іздеу маңызды, кез келген адам, біріншіден, қателесуі мүмкін, екіншіден, барлық ақиқатты біле алмайды, оның бір бөлігін ғана білетінін ескерсек, онда ғалымдар Ақиқатқа ұжыммен өзара құрмет пен сұхбат ахуалында ғана қол жеткізуіне болады; сұхбат пен төзімділік – олар үшін жаппай ілгерілеудің ажырамас элементі. Философтар мен ғалымдар сендірген ақиқатқа құрылған қоғам төзімді (толерантты), ол өзінің әрбір бөлігін жалпы рационалды «ағзада» ажырамас және мінсіз түрде жайғасқан мүшесі ретінде қарастырады. Әл-Фарабидің

мінсіз мемлекетінің орталығында ми денені басқарған сияқты мемлекеттің басқа мүшелерін дұрыс, әділетті және таза басқаруға қабілетті рухани тазарған адам, яғни философ тұрады. Мұндай өзара түсіністік пен келісім сұхбат пен төзімділікті білдіреді. Осы ретте философ «Жасампаз ақылмен» мистикалық байланыс арқылы бақыттың шыңына жетеді: «Және осы адам... кемелденген ақыл-парасаттың иесіне айналады. Мұның барлығы тәңірді таныған тіршіліктің арқасында болады. Осындай адам адами кемелділіктің жоғары деңгейіне ие болып, бақыттың шыңына жетеді».

Адами ақыл-ойға толықтай негізделген исламдық мәдениетте дүниетанымдардың алғашқы философиялық жүйесін әзірлеуші ретінде сол кезеңде белгілі жаратылыстану ғылымдарының жүйелендірушісі ретіндегі философтың рөлі зор. Философтың неоплатонизм философиясы мен исламдық дүниетаным арасындағы маңызды қарама-қайшылықтың жоқтығын көрсетуге бағытталған еңбегін өте маңызды деп айтуға болады. Егер философия дегеніміз Жоғары Ақиқатты, яғни Құдайды іздеу болса, онда Ислам мен неоплатонизм ғана бір-біріне қарама-қайшы болып қоймай, әртүрлі гносеологиялық ұстанымдарына қарамастан, философтардың өзі де шын мәнінде бір нәрсенің төңірегінде сөз қозғайтын болады.

Осы идеяны дәлелдеуге тырыса отырып, әл-Фараби Аристотельдің көзқарастарының жүйелілігін, айқындығын, платондық философияның бұлыңғырлығы мен шектен тыс символдығын атап көрсеткендерге қарсы сөз айтады (немесе қарсы сөз айтуға мәжбүр болады). Философтың пікіріне сүйенсек, Аристотельдің де кітаптарында бұлыңғыр тұстар (көрсетілмеген пайымдар, екі пайымның талдауынан басқа үйлестіктің нәтижесіне кенеттен ауысулар және т.б.) кездеседі. «Тәңіршіл философ» (исламдық перипатетиктер оны құрметпен атаған) атанған Платонның символдығын жоғары және игі идеяларын қабылдауға қабілетсіз деп таныған қарапайым халыққа түсіндіргісі келмеуімен түсіндіруге болады. Дегенмен әл-Фарабидің осы дәйектері Аристотель философиясының жүйелі болғанын теріске шығармайды, себебі ол көбінше ғылымилық талаптарына жауап берді, ал Платон өз «Сұхбаттарында» әдеби көркемдікпен қатар сол кезеңдегі ашық ойдан шығарылған қиял мен Афина қоғамының аңыздары бар диалектикалық жол арқылы ақиқатты іздестірді. Адамды қайта тәрбиелеу мүмкіндігі/мүмкінсіздігі туралы идеяларға келсек, егер Платон адамның туа біткен адамгершілік мінезі (себебі оның материалдық тұрғыдан тіршілік етуі – мәңгі тәңіршіл білімде бар болған оның метафизикалық мінсіз болмысының қысқа мерзімді көрінісі) туралы идеяны қорғаса, Аристотель тәрбие мен білімнің адамның мінезіндегі өзгерістерге зор ықпал ететінін мойындайды. Әл-Фараби Аристотельдің ұстанымын жақтай отырып, Платонның тәрбие мүмкіндігін теріске шығар-

мағанын, алайда тәрбие процесінің тым күрделі болатынын алға тартқан. Платонның «Идеялар әлеміне» және баяғы қатаң сынға келетін болсақ, Аристотель өз «Метафизикасында» «әлемге» қарсы шықты, ал әл-Фараби Плотиннің метафизика туралы трактаттарының бірі Аристотельге тиесілі деп танып, «Бірінші Ұстаз» өзінің кейінгі философиясында платондық тұжырымдаманы бұрынғыдай сынаудан бас тартып, оны үлгі тұтқан деген қате болжам жасайды. Әл-Фарабидің айтуынша, Платон Ақиқатты тану жолында ақыл-ойдың құндылығын ғана ұғынып қоймай, сезім мүшелерінің («жан Ақиқатты сезім әлемімен өзара байланыста болған соң ғана еске алады») маңызын да түсінгенін және Аристотель жанға туа біте тән болатын тіршілік иесінің бірінші себептері туралы «мәңгілік білім» идеясына қарсы шықпағанын айтады. Әл-Фараби Ақиқаттың жалғыз екеніне сенді және бүкіл исламдық мәдениеттің рухын құрайтын монотеистік дүниетанымының әсерінен екі ірі философ – Аристотель мен Платон бірқатар мәселелерде ойлары бір жерден шықпаса да, заттардың мәнісі туралы мәселеде олардың ойы бірдей екенін пайымдайды.



### 3.3 ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖҮЙЕСІ

Әл-Фарабидің ғылымдар тарихына қосқан үлесін жоғары бағалай келіп, белгілі отандық фарабитанушы ғалым Мұқаш Бурабаев: «Әл-Фарабидің ғылыми мұрасы ауқымды және алуан түрлі болып келеді. Ол ғылымның бар саласы бойынша еңбектер жазып, өз дәуірінің рухани-мәдени мұраларының жетістіктерін тұжырымдай келе, прогрессивті философиялық жүйе жасады. Сөйтіп, әлеуметтік-философия, этика-эстетикалық және жаратылыстану ғылымдары саласына өзінің өте құнды үлесін қосты», – дейді.

Әл-Фараби философиясы – өзгеше сипаттағы философия. Оның белгілі тармақтарын әл-Фараби өзінше тұжырымдап береді. Бұл жерде оның философиялық жүйесіне тірек болған басты үш мәселені атап өтуге болады: 1) дүниені мәңгілік деп тану; 2) зерттеу принципі ретіндегі детерменизм; 3) ақыл жайындағы ілім. Әл-Фараби, негізінен, заманындағы жаратылыстану ғылымдарының соңғы жетістіктеріне сүйенеді. Біз әл-Фарабидің философиялық көзқарастарының ерекшеліктерін нақты тарихи жүйе ретінде алып қарайтын болсақ, бұл көзқарастың ерекшелігі мен сипаттамасын дұрыс пайымдауға мүмкіндіктер береді.

Тәңіріні мадақтау әл-Фарабидің дағдылы лебіз білдіру рәсімі ғана емес, сонымен қатар ислам философиялық ой-пікірінің дамуына септігін тигізген діни теологиялық форма еді. Ислам әлемінде дүниенің басы да, соңы да жоқ деген пікір философияны теологиядан ажыратып келді. Аристотель ілімін жалғастырушылар философтар деп аталды. Әл-Фараби бұл мәселені өзінше шешуге талпыныс жасағанын жоғарыда атап өттік.

Платон мен Аристотель философиясы әл-Фарабидің дүниеге көзқарастарының теориялық қайнары болғанымен, Ағын Қасымжановтың пайымдауынша, платоншылдық пен аристотельшілдік әл-Фараби философиялық көзқарастарында ұштастырылды деп біржақты түсіну қисынды болып табылмайды. Әл-Фарабидің таным теориясының негізі – адамның іс-әрекеті. Танымның субъектісі – адам. Табиғат адамнан бұрын пайда болған, табиғат адамның санасынан тыс тәуелсіз өмір сүреді. Әл-Фарабидің пайымдауынша, таным теориясы 1) заттардың өздігінен өмір сүретінін; 2) таным иесі адам екендігін; 3) заттар адамның сезім мүшелеріне әсер ететіндігін; 4) сыртқы дүниенің түйсіктері арқылы бейнеленетіндігін мойындайды.

Әл-Фараби адамның бойындағы таным күшін келесі түрде жіктеп береді: 1) нәр беруші күш, бұдан сыртқы және ішкі рухани күштер пайда болады; 2) сыртқы ықпал негізінде түйсіктер тудырушы күштер беске бөлінеді: а) сезу; ә) дәм; б) иіс сезу; в) есту; г) көру. 3) ішкі рухани күштер үшке бөлінеді: а) зерде, елестету, армандау, ә) ашулану, қуану, б) ақыл күші, сөйлеу қабілеті, ойлау күші.

Түйсік түрлерін сезім мүшелерімен байланыстыра отырып, әл-Фараби адам ағзасын мемлекетке теңейді. Жүрек пен ми – мемлекеттің басты басқару мүшесі.

Философия ғылымдардың барлығынан қорытынды шағарады. Философияның мақсаты – адам қабілетінің шеңберінде қоршаған ортаны тану. Әл-Фараби бұл жерде адамның танымдық қабілетін өте жоғары бағалап, адам танымына ешқандай шек қоюға болмайтындығын, философия дүниені тану, сезіну екендігін және оның барлық ғылым саласына қатысы бар екендігін пайымдап отыр.

Әл-Фарабидің философиялық жүйесінде болмыс туралы ілім маңызды орын алады. Әл-Фараби философияда қалыптасқан дәстүр бойынша дүниенің философиялық концепциясын метафизика деп атайды. Метафизика – болмыс пен білімнің басты принциптері жайындағы ілім. Әл-Фараби метафизиканы «Тәңір берген қасиетті» ғылым деп атайды. Сондықтан болмыс туралы ілім – әл-Фараби дүниетанымының кіндік ортасы.

Әл-Фараби «Ғылымдар жіктелімі» трактатында «Метафизика» тілтану, логика, математика, физикадан соңғы барлық теориялық ғылымдардың синтезі ретінде көрсетілген. Ол метафизиканы үш бөлімге бөледі. Бірінші метафизика барлық заттарды зерттейді. Екінші метафизика ғылымдардың дәлелдеу негіздерін зерттейді. Үшінші метафизика материалдық емес заттарды зерттейді. Әл-Фараби субстанция болмыс туралы ілімнің негізгі категориясы дейді. Субстанция – форма мен материяның бірлігі. Форма дегеніміз – заттардың мәні. Материя – өзгерістер болатын субстрат көрінісі. Болмыс заңды байланыстарға толы. Аспан, жұлдыздар, жер, су, тас, өсімдік, аң, адамдар «заттар» болады.



Әл-Фарабидің айтуынша, болмыс алты сатыдан немесе бастаудан тұрады. Дүниедегі өмір сүретін барлық заттар, бізге белгілі заттар осы алты негізден шығады. Бірінші себеп –Жаратушы дейді. Тек Жаратушыға ғана жалғыздық тән, қалған бес сатыға көпшілік тән. Бірінші себептен туындайтын екінші себеп – аспан денелері, олар жердегі денелерден өзгеше. Аспан сферасынан ай сферасы пайда болуы екінші себеп болады. Оның айтуынша, рух, періштенің болуын осы екі себеп байланыстырады. Болмыстың үшінші сатысын ғарыштық сана құрайды. Ол саналылықтың жоғарғы тегіне жеткізу қызметін атқарады. Төртінші, бесінші, алтыншы себептер кәдімгі жердегі заттармен тікелей байланысты. Әл-Фараби, әсіресе осы болмыстың соңғы үш сатысын зерттеуге көп көңіл бөледі. Әл-Фарабидің осы алғашқы себептері туралы ілімі лексикалық-теологиялық сипаттама және мұнда жаңа платоншылардың эманациялық теориясының ықпалын көруге болады.

Әл-Фараби дүниенің мәңгілігі туралы және материяның жойылмайтындығы туралы қорытынды жасады. Оның алғашқы себептілік туралы ілімі мистикалық сипатта. Материяның пайда болуының, барлық сатылары туралы ілімі денелік дүниенің, яғни материя мен табиғаттың барлық байлықтарын жан-жақты ашуға негіз болады. Ол сапа, сан, орын, себептілік, қимыл, субстанциялар, акциденциялар, мүмкіндік пен қажеттілік, кездейсоқтық, уақыт, қозғалыс, т.б. категорияларды қарастырады.

Әл-Фарабидің пантеизмінде натуралистік және материалистік сарын басым. Өйткені Құдайға қарағанда табиғат – өмірдің, тіршіліктің көзі, білім мен ғылымның зерттеу объектісі.

Әл-Фараби жер бетіндегі және аспан, әлемдегі заттардың материалдық сипатта болатындығына күмән келтірмейді. Материалдық заттар немесе денелер, әл-Фараби пікірінше, алты түрге бөлінеді:

1. Аспан денелері;
2. Есті жануарлар (адамдар);
3. Ессіз жануарлар;
4. Өсімдіктер; 5. Минералдар;
6. Төрт түпнегіз – от, ауа, жер, су.

Осы төрт түп-негіз – заттардың материалдығының негізі әрі қарапайым түрі. Олардың әр алуан түзілістерінің нәтижесінде олардан гөрі күрделі материяның қалған бес түрі пайда болады. Денелер пайда болып, жойылып отыруы мүмкін, ал төрт түпнегіз мәңгі өзгермейді, олардан жаңа тіршілік иелері пайда болып отырады. Аристотель аспан денелері ерекше бір зат – эфирден тұрады деді. Әл-Фараби болса, аспан денелерінің ерекшелігін тек олардың құрылысынан көреді. Ол үш өлшем бар дейді – ұзындық, ен, тереңдік. Ол дүниенің негізіне денелік, материалдық қасиетін алады. «Азаматтық саясатта» ол: «Денелердің

осы алты түрінің жиынтығы – дүние», – дейді. Дүние жалпы бір шарды құрайтын, қарапайым денелерден тұрады, дүниеден басқа еш нәрсе жоқ, яғни заттардың жиынтығы дүниені құрайды, ал әрбір зат қарапайым денеден пайда болады, материядан тұрмайтын зат табу қиын. Форма мен материяны ұштастыратын – шынайы дүниенің заттары. Әл-Фараби мүмкіндік және шындық категориясын форма және материя категориясымен байланыстырады. Оның пайымдауынша, форма аяқталған шындық бола тұрып, материядан гөрі «табиғат» деп атауға көбірек лайықты келеді. Табиғаттың мақсатқа лайықты және жарасымды болу принципін дәлелдейтін нәрсе – форма мен материяның бірігуі.

Әл-Фараби жаратылыстану ғылымдары бойынша да аса терең, бай мұра қалдырғанын атап өткіміз келеді. Бұл, әсіресе оның математика, астрономия, физика, медицина, химия, биология салалары бойынша жазған еңбектерінен айқын көрінеді. Ғұлама өзінің «Ғылымдардың шығуы туралы» трактатында табиғаттану ғылымдарының шығу төркінін, себептерін ашып көрсетуге тырысады. Жаратылыстың, болмыстың түп негізінде субстанция мен акциденция жатыр, соларды танып білу – ғылымдардың шығуының қайнар көзі. Осы көзқарасты негізге алып, әл-Фараби арифметика, геометрия, астрономия, музыка әралуан жаратылыстану ғылымдарының қалай шыққанын және өздігінше қалай дами бастағанын сипаттайды.

#### ►►► Әдебиеттер:

1. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1970.
2. Әлемдік философиялық мұра: 20 т. – Алматы, 2005.
3. Аль-Фараби. Математические трактаты. – Алматы, 1975.
4. Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Аль-Фараби в истории культуры. – Алматы, 2019.
5. Касымжанов А.Х. Аль-Фараби. – Алматы, 2019.

### 3.4 ҒЫЛЫМДАР ЖІКТЕЛІМІ

**Ф**арабитанушы Ақжан Машани әл-Фараби жайлы: «*Фараби әлемдік мәдениет тарихында философ ретінде біршама танымал тұлғаға айналған. Бірақ менің ойымша, оның еңбектерінің көп бөлігі жаратылыстану ғылымдары турасында жазылған*», – деп әділ бағасын береді.

Әл-Фараби жаратылыстану ғылымдарының мәселелеріне біршама трактаттарын арнаған. Оның жаратылыстану саласында сақталып қалған шығармаларының өзі – математика, физика, астрономия, оптика, метеорология салалары бойынша мол ғылыми-теориялық және тәжірибелік деректер.

Әл-Фарабидің қаламынан шыққан «Ғылымдар жіктелімі» трактаты ислам және орта ғасыр латын әлемінде ерекше маңызға ие болды. Ол «Ғылымдар жіктелімі» трактатында білім теориясын жүйелей отырып, көне гректерден бастап құрамында ислам ғылымы орын тапқан жаңа ғылымдар жіктеуін жасайды. Сөйтіп, классикалық жүйені толығымен өзгертеді, жаңа философиялық жүйенің негіздерін ұсынады.

Әл-Фарабидің аталған трактаты орта ғасырлық латын әлемі үшін біршама маңызды жаңалықтар алып келді. Генри Корбиннің айтуынша: «*Батыс схоластикасының ғылымдар жіктеуіне ықпалын тигізген*». Трактатта әл-Фараби ғылым тақырыптарының маңызына орай оларды бес санатқа бөледі:

- 1) Тіл ғылымы;
- 2) Логика ғылымы;
- 3) Математика ғылымдары;
- 4) Физика және метафизика ғылымдары;
- 5) Азаматтық ғылымдар.

Ғылымдарды жіктеудің мақсаты жөнінде әл-Фараби: *«Осылайша, адамдар ғылым арқылы белгілі бір затқа қол жеткізгісі келсе, соқыр тәуекелге салынып, алданбай, керісінше көзі жете отырып, біле отырып қол жеткізуге тырысады. Бұл кітап арқылы ғылымдарды өзара салыстыра отырып, қайсысының жоғары деңгейлі, қайсысының айтарлықтай пайдалы, қайсысының неғұрлым ашық, қайсысының неғұрлым берік, қайсысының неғұрлым мықтылығын, енді бірінің неғұрлым таяздығын немесе неғұрлым әлсіздігін түсіне аламыз»*, – деп анықтап көрсетеді.

Әл-Фарабидің ғылымдарды жіктеуінің маңызды саналатын бөлімі – «азаматтық ғылымдар» бөлімі. Азаматтық ғылымдар деп нені меңзегенін былай түсіндіреді: «Азаматтық ғылымдар дегеніміз – еркімен жасалған қандай да бір іс-әрекеттердің, олардың пайда болуына себеп болған адамгершіл, өнегелі пейілі мен мінезін, мақсаты мен олардың бір адамның бойында қандай формада болуын, сонымен қатар кезектесу үдерістерінің қажеттілігін зерттейтін ғылым». Кейін әл-Фараби азаматтық ғылымдар мақсатының негізгі мәні бақытқа қол жеткізу екендігін айтады. Осы орайда, басты мақсат байлыққа, жомарттық пен материалдық қуанышқа қол жеткізу емес, бізді шынайы бақытты ететіндер, ол жақсы пейіл, әдемілік пен адамгершілік екендігін, оның нағыз мәніне бұл дүниеде емес, ол дүниеде жететіндігімізді түсіндіреді. Шынайы бақытқа қалалар мен қоғамдардың өзара бірлесіп игілікті бөлісуі арқылы, оларды өзара бірлесіп пайдалануы арқылы қол жеткізе алатындарын айтады.

«Ғылымдар жіктелімі» трактаты үш рет латын, бір рет иврит тілдеріне аударылған. Доминикус Гандиссалинус тарапынан трактаттың алғашқы латынша аудармасы едәуір кемшіліктермен жасалған. Аталған аудармашының «De Divisione Philosophiae» еңбегінде жарық көрген бұл аударма Гилемус Камерариус тарапынан 1638 жылы Париж қаласында «Alpharabii Philosophi opusculum de Scientiis» тақырыбында жарияланған.

Әл-Фарабидің жаратылыстану ғылымдарына қосқан үлесі ұшан теңіз. Оның жаратылыстану ғылым саласындағы жеке зерттеулері философиялық ерекшелік туралы пайымдауды талап етеді. Ол ғылымитанымдық ізденімпаздықпен тығыз байланысты.

Ислам әлемінде жеке тұлғалардың және қоғамның шағын ғана бөлігінің қызығушылық нысанына айналған ғылыми ізденістер теориялық құрылыс деңгейіне дейін шарықтаған. Ғылыми нақтылықтың сол тарихи кезеңінде қабылданған өлшемдеріне сай, олардың іргелі деңгейіне шүбә келтірілмейді. Мысал ретінде әл-Фарабидің осыған қатысты бір пайымын келтіру жеткілікті болар: «осы өнердің әсері тек қана егжей-тегжейлі зерттеуге негізделуі тиіс. Демек, оны философияны зерттеп болған соң ғана зерттеуге болады. Бұған жетем деген адам,

абсолютті даналық болып табылатын және игерілуі адамға заттардың шынайы жағдайы мен сол өнердің нағыз мәнін тануға мүмкіндік беретін философияның әр-түрлі салаларында өз білімін кеңейтуі қажет». Сонымен қатар ғылыми білімде қарапайым тілде тұжырымдалған деректер түріндегі күнделікті білім де, дұрыс мағына деңгейіндегі пайымдаулардың басқа деңгейлері де байқалады. Бұл, әсіресе математикалық ғылымдардан гөрі жаратылыстану ғылымдарында көбірек байқалады.

«Химия өнерінің қажеттілігі жайлы» деп аталатын трактатында әл-Фараби химия ғылымының маңызын ашып береді. Әл-Фараби: «Бұл трактатта біз алдымызға бұл өнердің қажеттілігі туралы айтуды және оның қандай жолмен дәлелденетінін көрсетуді мақсат етіп қойдық», – дейді. Онда әл-Фараби Аристотельдің ілімі бойынша алтын, күміс және басқа да отқа жанбайтын асыл металдардың тегі бірдей деп жазады. Олардың айырмашылығы маңызды және кездейсоқ акциденцияларға (қасиеттерге) байланысты болады. Егер бір текті заттардың айырмашылығы болса, оларды өзара бір түрге айналдыруға болады. Бұл жерде айырмашылықтар неғұрлым айқын әрі маңызды болса, оларды өзара бір түрге айналдыру да соғұрлым қиындай түседі, бірақ айырмашылық аз болса, бір түрге айналдыру оңай өтеді. Сонымен, әл-Фараби былайша қорытады: «Бұл өнердің қиындығы көптеген асыл металдардың маңызды және кездейсоқ акциденцияларының өзгеше болуына және алтын мен күмістің өзгешелігі тым аз болып көрінуіне байланысты. Осы айтылғандардан көптеген адамдарды бұл өнерді дәлелдеудегі қателіктерге ұрындырған себеп, сондай-ақ білмейтіндердің аталған өнерді бұрмалауы мен дұрыс бағаламауының себебі де айқын болады».

Әл-Фараби Аристотельдің «Физика», «Аспан туралы», «Жаратылу және жойылу туралы» еңбектерін түсіндіруде қозғалыс ұғымына ерекше мән береді. Әл-Фарабидің қозғалыс ұғымы Аристотельдің қозғалысы секілді Зенон апорияларымен байланысты. «Метеорология» ғылым саласына жасаған түсіндірмесінде табиғаттағы қозғалысты, өзгеріс ретінде қозғалысты, қозғалыс пен тыныштықты және т.б. негіздейді. Әл-Фараби қозғалыс мәселесін физиканың ең басты философиялық мәселесі ретінде анықтайды.

Әл-Фарабидің пікірінше, медицинаның пәні – ағза және оның мүшелерін денсаулықты сақтау үшін зерттеу. Ал жаратылыстанудың пәндік саласына табиғи денелер кіреді. Сондықтан жаратылыстанушының мақсаты – табиғи денелер мен заттардың жиынтығын қоса алғанда табиғаттың мақсатын тану, олардың болу себебі, олардың ішіндегі субстанциялық және акциденциялық нәрселер, яғни оның қызметі таза танымға, теориялық іс-әрекетке айналады. Дәрігер де, әрбір табиғи денені зерттейтін жаратылыстанушы сияқты, адам ағзасының әрбір мүшесін, оның қызметін, ауруларды, олардың акциденцияла-

ры мен себептерін зерттей алады, бірақ оның осының бәрін білудегі мақсаты – таза теориялық емес, практикалық .

«Адам тәніне және оның әрбір мүшесіне қатысты дәрігердің қоятын мақсаты, – деп жазады әл-Фараби, – адам үшін денсаулықтың қандай да бір түріне қол жеткізу және оны аурудың қайсыбір түрінен сақтандыру».

Өзінің медициналық трактаттарында әл-Фараби ғылым мен емдеу өнері ретінде медицинаның пәні мен нысанын, адам ағзасының құрылысы мен оның мүшелерінің қызметін қарастырады, Аристотель мен Гален көзқарастарының адам ағзасының мүшелеріне, олардың құрылысы мен қызметіне қатысты пікірлеріне тоқталады. Ол теориялық және практикалық өнер тұрғысынан дәрігердің білуі қажет нәрселерді анықтайды, дәрігерлік өнерге ауадай қажет факторларды қарастырады. Әл-Фараби адамның әртүрлі мүшелерінің қызметін әртүрлі нәрсеге мамандандырылған тұтас нәрсе деп қарайды, адам ағзасында өтетін химиялық-физиологиялық үдерістерді сипаттайды. Мысалы, ас қорытуды, қуат пен қозғалыстың қайнары ретінде жүректің және басқа да мүшелердің маңызын ашып береді.

Аристотель, Платон, Пифагор сияқты әл-Фараби үшін де философиялық ғылымдарда ойлаудың математикалық тәсілін дамыту – өте маңызды мәселе. Оның математикалық теориясы ислам әлемінде әл-Бируни, Ибн Сина, Омар Хайям еңбектерінде қолдау тапқан. Евклидке жасалған фарабилік талдаулар ұзақ жылдар бойы қатаң математикалық қағидаттардың үлгісі болып келген. Әл-Фараби математиканы жеті тарауға бөледі. Олар: 1) Арифметика; 2) Геометрия; 3) Оптика; 4) Астрономия; 5) Музыка; 6) Салмақ туралы ғылым (статика); 7) Айла-әрекет туралы ғылым. Бұл тараулардың барлығына дербес шығармалар жазған, яғни философиялық трактаттарында тоқталып өткен.

Әл-Фараби Шығыс математиктері арасында Евклидтің «Бастамаларын» сынап, түзетушілердің алдыңғы сапынан орын алады. Бұл тақырыпқа арнап ол «Евклидтің бірінші және бесінші кітаптарының қиын жерлеріне түсініктеме» деп аталатын арнайы шығарма жазған. Мұнда ол «Бастамалардың» бірінші және бесінші кітаптарының кіріспесінде келтірілген геометрияның бастапқы ұғымдарының анықтамаларын ғылыми түрде қайта қарауды ұсынады. Евклидтің бірінші кітабында ең әуелі нүктенің, сонан соң сызықтың, беттің анықтамалары беріледі және олар бір-бірінен тәуелсіз қарастырылады.

**►►► Әдебиеттер:**

1. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1970.
2. Көбесов А. Әл-Фараби. – Алматы, 1971.
3. Көбесов А. Математика тарихы. – Алматы, 2007.

### 3.5 ЛОГИКА ҒЫЛЫМЫ

**И**слам әлемінде Әбу Насыр, Әбу Әли, Әбу Уәлид еңбектерінде логика теориялық және эмпирикалық ғылымдардың гносеологиялық қажеттіліктерін сынақтан өткізетін дербес ғылым ретінде дамыды. Тарихшы Әбу Хайян Әли ибн Мұхамбет ат-Таухиди әл-Фарабидің логика ілімі жайында мынадай дерек келтіреді: *«Фараби логикасы замандастары мен өзінен кейінгі көптеген логиктерге ерекше ықпал етті. Заманында логика ғылымының білгірі ретінде танылғанның барлығы өздерін «Фарабидің логика мектебінің» өкілдері ретінде санаған».*

Логикалық-танымдық зерттеулер әл-Фарабидің шығармашылығында негізгі орын алады. Ол философия, әлеуметтану, музыка теориясы, математика және астрономия ғылымдарына логикалық таным арқылы қарайды. Әл-Фарабидің адамның интеллектуалды дамуына логика басты пән ретінде ықпал етеді деген пайымдауы ешбір таңданысты туғызбайды. Аристотельдің «Органоны» – әл-Фараби логикалық тұжырымдамасының негізгі қайнар бұлағы.

Әбу Насыр әл-Фараби Аристотель ілімін жалғастыра отырып, логика өмірден алшақ жатқан ғылым еместігін тұжырымдайды. Объективті заттар мәнін категориялар арқылы ұғына отырып, танымдық әрекеттің үш бірдей қырын іске асырамыз: 1) затты ойлаймыз; 2) ойлаудың заңдарын үйренеміз; 3) әлемді танимыз. Осылайша, Әбу Насыр логика ілімі метафизиканың міндеттерінен айқындалады.

Орта ғасырда логика негізгі пән ретінде білім беру жүйесіне енгізілген. Әбу Насырдың логика ілімі бірнеше ғасыр халифаттың барлық білім орындарында логиканы үйретудің оқу құралы болған. Тіпті қазіргі кезде де әл-Фараби логикасы – ойлау өнерін меңгерушілер

үшін бірегей оқу құралы. Орта ғасыр мұсылман ойшылы ибн Хазм, XIII ғасырда өмір сүрген христиан философтары логика ғылымын меңгеру ісінде әл-Фарабидің ықпалында болған. Мұса бен Маймун «Адасқандарға жол көрсету», Әбис-Салт Аддани «Зейінді түзету», ибн Тамлус «Логикаға кіріспе» еңбектерінде әл-Фарабидің логика іліміне жүгінген.

Әл-Фараби «Категориялар», «Аналитика» трактаттарында категориялардың мәні мен мағынасын аша отырып, қандай болмасын пайымдауды дәлелдеу барысында қажетті дедукция мен индукция әдістерінің мәнін түсіндіруді және аталған әдістер дәлелді болу керектігін айқындап береді. Сонымен қатар логика ғылымында әл-Фарабидің көтерген маңызды мәселелерінің бірі – ислам дүниетанымында ерекше мәнге ие болған жалған мен ақиқатты дәлелдеу.

Әл-Фараби Аристотельдің логика ілімін үйренгенімен, одан ешбір терминді қаз-қалпында алмайды, логикаға арнап өзінше сөздік құрады. Аудармашылар грек тілінен сәтсіз аударған терминдерге неологизмдер енгізе отырып ретке келтіреді. Ғылыми ойлауды жеңілдету үшін Аристотель «Органонына» түсіндірмелер жазады. Әрине, әл-Фараби өзінің логика ілімін жіктеуде Аристотельдің еңбектеріне сүйенеді. Ол логика ғылымындағы аподейктика, диалектика, софистика, риторика және поэтиканы бөліп көрсетеді. Яғни ол логика ауқымын тек «силлогистикалық өнер» мен формальды логика, аподейктикамен шектеп қоймады. Әбу Насырдың «Логикаға кіріспе», «Аналитика», «Логикада қолданылатын сөз орамдары», «Логика бойынша кіріспе бөлімдер» трактаттары логикалық ілім, әдіс, дәлелдеу, силлогизм, дедукция жөнінде мәселелердің мәнін ашуға бағытталды.

Тәңірі болмысын дәлелдеу ислам дәстүрінде аса өзекті болмады және ешбір қажеттілікті талап етпеді. Сондықтан логика ғылымы мен оның пәні әлем жайлы объективті білімді логикалық ойлау арқылы шешуге тырысты. Әбу Насырдың силлогизм жөнінде ілімі метафизикалық сипатта дамыды. Логикалық трактаттарында «жалпы» мен «жалқыны» дәйектеу және анықтау формальды-логикалық парадигмалар аясындағы қарапайым анықтаулар ғана емес, адамның логикалық категориялар арқылы қоршаған әлеммен онтологиялық байланысы аясындағы анықтаулар еді.

Ислам әлемінде ақиқатты іздеу ақылмен тану арқылы жүзеге асты. Сондықтан да логика ілімі ислам теологиясы мен философияның таным әдістемесінде жетекші орын алды. Ежелгі грек ойшылдарының еңбегінен, соның ішінде Аристотельден алынған логика білімі ислам теологиясы, философиясы мен құқықтану ғылымының қалыптасуының гносеологиялық құралы болды. Бұл ислам философтарына діни және философиялық білімдерін силлогистикалық өнердің әртүрлі формаларында жүйелеуге мүмкіндіктер берді.



Әл-Фарабидің пайымдауынша, дін диалектикалық пайымдаулармен дамиды. Философия ілімнің дәлелділігін, алынған тұжырымдардың ақиқаттылығын, логикалық құрылысының мінсіздігін, логикалық дедукцияның қатаң сипатын талап етті. Қолжетімді білімді алудағы мұндай әдіс философиялық рационализм әдісі саналды. Әл-Фараби және кейінгі Шығыс перипатетиктерімен дәйектелген бұл әдіс діни көзқарастағы ойшылдармен пікірталаста қолданылатын болды.

Ғалым үшін пайымдау әдісін бұзбау, ойды қатаң логикалық бірізділікпен жеткізу, жалған және қателіктерді жібермей, анықтамаларды анық, нақты беру, ұғымдарды жүйелеу маңызды болды. Әбу Насыр логика ғылымы жөнінде ойын былайша тұжырымдайды: *«Біз логика ғылымында сауатсыздық танытсақ, өзгенің пікірінің дұрыстығын және неліктен оның пікірінің дұрыс екендігін, қателескеннің неге және қалай қателескенін білмейтін боламыз. Сан алуан пікірлер ішінен ненің дұрыс, ненің бұрыстығын анықтай алмаймыз, қайшылыққа толы пікірлерді ақиқат ретінде танимыз не олардың ешбірін ақиқат санатына алмаймыз. Мұның барлығы «тисе – терекке, тимесе – бұтаққа» мақалына сайып келетіндей»*. Оның пайымдауынша, логикалық процестерге:

- 1) көпшіліктің не данышпан адамдар қабылдаған көзқарастар;
- 2) «ата-ана алдындағы парыз» секілді жалпылама пікірлер;
- 3) сезімдік қабылдау ережелері;
- 4) жалпы принциптер, ақылмен дәйектелген мәндер, аксиомалар жатады.

Әбу Насыр «Софистика» трактатында логика ғылымын жаңылумен түсінбеу және оларды шешуге, мұндай процестерде қандай қайшылықтар болатынын анықтауға бағытталған, ойлау формасы мен тәсілі, логикалық таным процесіндегі дәлелдеу жөніндегі ғылым екенін пайымдайды. Әл-Фараби Аристотельдің софистиканы түбегейлі сынағанын қолдайды. Дегенмен ол көне грек философы секілді софистика бағытының неліктен шалымды таралуының себептерін түсіну қажеттігін және оның рационалды мәндерін анықтауды ұсынады.

Софистикаға (*көне грек тілінен аударғанда – даналық*) деген көзқарас қашанда әртүрлі болған. Алғашында ілім «даналық» ретінде, кейін «айтыс айласы» ретінде қарастырылды. Философ позициясы тұрғысынан Аристотель мен әл-Фараби софистиканы философиялық өмір салтына сайып келетін тәсіл ретінде қабылдамады. Әл-Фараби өмір сүру тәжірибесімен үлгі-өнеге көрсетіп, адамгершілік міндетін ізгілік жасаумен байланыстырды. Аристотель секілді адам бақыты оның ақылы мен ісінің сәйкес болып, ізгілік мағынаға толы іс-әрекеттерден тұрады деп есептеді. Сондықтан софистика жөнінде проблемалар Аристотель мен әл-Фарабидің этикалық тұжырымдамаларынан туындап отырды және осы екі ойшылдың алдына қойған ізгілік мақсаттарына толық жауап берді.

Әл-Фараби софистика тарихын талдай отырып, оның логикалық қорытындыларын терістеуге арналған тәсілдер мен амалдарды өңдеуге кіріседі. Софистика ілімінің түрлерін, пайда болуының алғышарттарын жүйелей отырып, оның принциптерін, әсіресе Протагорды қаты сынға алады. Софистердің «Адам – барлық заттың өлшемі» тезисі адамның танымына зор мүмкіндіктер берді. Дәл осы тезисті көптеген софистер жеке мақсаттарын жүзеге асыруда қолданды. Әл-Фараби софистиканың, оның дәлелдеу әдістерінің мәнін анықтайды. Ілім заттар туралы бұрмаланған ұғымдар мен әдістерден тұратынын айтады.

Әл-Фараби логика ілімінде дәлелдеу проблемасын философиялық принцип болып табылатын ақиқатты дәлелдеумен байланыстырды. Проблеманың қиындығы сонда, ақиқаттан ақиқат тұжырымды анықтап алу. Сондықтан тұжырымның ақиқаттығы проблемасы софистермен пікірталас процесінде туындады, өйткені олар кез келген тұжырымды жағдайға байланысты ақиқат не жалған ретінде көрсетті.

Әбу Насыр әл-Фарабидің логикалық іліміндегі силлогизм мен дәлелдеу тұжырымдамалары логиканың барлық мүмкіндіктеріне ие және олар қазіргі заманғы формальды және диалектикалық логикада пайдаланылып келеді.

Әл-Фарабидің аристотельдік пайым бойынша ойдың формасы ретінде ұғымды тереңірек зерттеуі, сөзсіз ислам ғылымында өтімді логикалық мәселеге айналды, маңызды орны бар метафизикалық мәселелер бойынша дискуссиялардың сипатын тереңдете түсті және логикалық-философиялық мәселелердің стратегиялық тенденциясын алға қоя отырып, оның алдағы дамуына зор әсерін тигізді. Сонымен бірге әл-Фарабидің ұғымды тек ойдың формасы ретінде ғана емес, көпқырлылық пен жалпыға ортақтық қасиеттерін синтездей білген мағыналық ұғым ретінде де қарастырғанын мойындауымыз аса қажет.

Дедуктивті тәсілді ислам философиялық жүйесінде ақиқатты силлогизм арқылы дәлелдеу тәсілі ретінде қолданғанда адамның сыртқы әлеммен байланыс фактісі ғана анықталған жоқ, сондай-ақ Тәңірі жаратқан әлеммен адамның феноменальды байланысы айқындалды. Кейін аталған логикалық зерттеулер Жаңа дәуір ойшылдары тарабынан қайта қаралды, дедукция проблемасына Рене Декарт, Лейбниц, Кант және басқа да көптеген ғалымдардың еңбектері бағытталды, олар дедуктивті тәсілді формальды логиканың тәсілі ретінде ғана емес, әлемді тану әдісі ретінде түсінді.

Әл-Фарабидің логика саласындағы пікірлері танымал ойшыл ибн Маймонидқа да біршама ықпал етті. Ол әл-Фарабидің пікірлері шеңберінде логика ғылымы жайында өзінің түсініктерін дамытты. Ибн Маймонид логика ғылымына қатысты көзқарастарын дәйектеуде Әбу Насыр тұжырымдарына сүйенгенін аңғарамыз.

Әл-Фарабидің логика ғылымы тұтасымен таным құралы ретінде жол сілтеуші маңызды қызмет атқарды. «Логика өнері, – деп жазды әл-Фараби, – ақылдың жетілуі мен ақылдың объектісіне қол жеткізу барысында адамды ақиқат жолына сілтеуші заңдар сабақтастығы. Өйткені аталған жолда қателіктерге жол берілуі әбден мүмкін; ақыл – танып білмеген объектіге қол жеткізу барысында ақылды қателіктер жасаудан қорғайтын және қателіктерден оқшауландыратын, аяқты шалыс басу мен күнә жасамауға көмектесетін заңдар жиынтығы».

Әл-Фарабидің логика ілімін зерттеу философияның қазіргі даму кезеңінде маңызды проблемалар қатарына жатады. Себебі логика ғылымы ойлау өнеріне, ойлану процесінде жетістікке қол жеткізуге, сөзге және оның мазмұны мен мағынасына жауапкершілікпен қарауға үйретеді.

**►►► Әдебиеттер:**

1. Аль-Фараби. Логические трактаты. – Алматы, 1975.
2. Әлемдік философиялық мұра: 20 т. – Алматы, 2005.
3. Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Аль-Фараби в истории культуры. – Алматы, 2019.
4. Касымжанов А.Х. Аль-Фараби. – Алматы, 2019.

### 3.6 ӘЛ-ФАРАБИ ІЛІМІНДЕГІ ДІН МЕН ФИЛОСОФИЯНЫҢ АРАҚАТЫНАСЫ

Дәстүр бойынша оның исламдық перипатетиктер қатарына жатқызылуына қарамастан, имам әл-Ғазали әл-Фараби мен ибн Синаны грек философиясын жақтаушылар қатарына қосады, ал ибн Рушд әл-Фараби Аристотель философиясының көптеген ойларын оқырмандарына қате, бұрмалап жеткізгенін атап көрсетеді.

Жұмсақ мінезімен ерекшеленген және өмірін философия мен ой-толғауларға арнаған, билеушілердің көмегін қабылдап, өмірінің соңына дейін интеллектуалды тұрмыс салтын таңдаған әл-Фараби өз заманының жан-жақты білімді адамдарының бірі болған, бірқатар шет тілін меңгерген және өзінің философиялық ойлары мен іс-әрекеттерінде қайшылықтар болдырмауға тырысқан. Әл-Фараби бойынша, философиямен тек өз бойын өшпенділік, сараңдық сияқты жаман қасиеттерден аулақ ұстап, жан тазалығын сақтаған адам ғана айналыса алады.

Әл-Фарабиді маңызды екі мәселе толғандырды:

- 1) Платон мен Аристотель философиясы арасындағы қайшылықтарды жойып, оларды үйлестіру;
- 2) Исламдық дүниетаным мен ежелгі грек философиясы арасындағы көзқарастар қайшылығын жою.

Сол замандағы грек философиясына қарсы айтылған сыни пікірлердің бірі – Платон мен Аристотельдің бір-бірімен қарама-қайшылығы еді. Егер философия жалғыз Ақиқатты тануға жол ашатын болса, екі ең ірі философиялық жүйе көзқарастары бір-біріне қарсы бола ала ма? Егер екі жүйе де адамды Ақиқатқа жетелейтін болса, оларда ешқандай қарама-қайшылықтар жоқ; егер қарама-қайшылықтар бола тұра, екі философиялық жүйе де дұрыс деп танылса, бұл философияның толық

жетілмегендігін, Ақиқатқа жол аша алмайтындығын меңзейді. Сол заман философиясына қарсы айтылған пікірлердің мазмұны осындай сыни мағынада болған.

Бұл сынға жауап ретінде әл-Фараби «Екі философ – Қасиетті Платон мен Аристотельдің көзқарастарының ортақтастығы» трактатын жазады.

Бұл трактатта әл-Фараби Платон мен Аристотельдің айырмашылығы тек қана әртүрлі тілдік стильдерді қолдануында және өмір салтында екенін көрсетеді, ал қос ойшылдың философиялық көзқарастары ортақ болғанын айтады. Трактаттың басында әл-Фараби философияның пәні жайлы айтып, ғылымдардың классификациясын келтірген, одан әрмен Платон философиясының қысқаша мазмұнын берген, ал соңғы бөлімінде Аристотель философиясының негізгі сипаттамаларын атап өтіп, екі ойшылдың көзқарастарының ортақтығы мен үндестігін дәйектейді.

Әуелде III ғ. Александриялық мектеп өкілдері Амин мен Порфирий де екі гректің философиясын ортақтастырумен айналысқан болатын, бірақ әл-Фарабидің көздеген мақсаты өзгеше еді. Әл-Фарабидің ойынша, философия – Ақиқат және сол Ақиқатқа жету жолы, яғни барлық ұлы ойшылдар мен философтар ұзақ ой-толғаулар нәтижесінде бір нәрсеге келеді; осы тұрғыдан алып қарағанда, олардың барлығы дерлік Ақиқатты іздеуші бір мектеп өкілдері, сондықтан әртүрлі философтар арасындағы айырмашылықтар баршаға ортақ Ақиқатты әртүрлі жолмен көрсетуінде. Әрине, әл-Фарабидің осы әрекеті қаншалықты нәтижелі болғаны туралы сөз таластыруға болады, сонымен бірге бұл әдістің ислам әлемінің кейінгі ойшылдарына айтарлықтай ықпал еткені сөзсіз. Мәселен, әл-Фарабидің қалыптастырған гректік философия негізіндегі философиялық ойлау институтын оның ізбасарлары болған мұсылмандық философ-перипатетиктер грек философиясының белгілі бір өкілін алға тартса да (Мысалы, ибн Сина – Платонды, ибн Рушд – Аристотельді), әл-Фарабиден кейін қалыптасқан перипатетикалық философияның шегінен шықпаған.

Әл-Фарабидің Аристотель мен Платон философиясын сабақтастыруындағы тағы бір мақсаты – Аристотель философиясының исламдық дүниетанымға қайшы келетін тұстарын Платон философиялық ілімімен «толықтыру» еді; бұл жерде александриялық неоплатонизм мектебінің философиялық зерттеулері маңызды рөл атқарды. Бірақ нәтижесінде әл-Газали әл-Фарабидің бұл әрекетін сынға алады. Аристотель философиясы бойынша терең білімі мен керемет философиялық қабілеті, тіл білімі, математика, астрономия және сол заман ғылымының өзге де салаларындағы жан-жақты білімінің арқасында әл-Фараби мұсылмандық Шығыста «Екінші ұстаз» деген атаққа ие болады.

Философия жайлы айтқанда әл-Фараби гректік «фәлсафа» сөзін немесе араб тілінің «хикмет» (даналық) сөзін қолданған. Әл-Фараби

Платон мен Аристотель философияның ойлау жүйесін даналық пен құдіретті жаратылыс идеясымен байланысын қалпына келтіруге, шынайы философияны құдіретті даналыққа қайшы келмейтінін көрсетуге тырысқан. Сонымен, әл-Фараби еңбектерінің маңыздылығы бүгінгі таңда да өзектілігін жоғалтпаған, ол философияны/ақыл-ойды сеніммен/дінмен үйлестіру мәселесін қарастырған. Әл-Фараби дін мен философия арасындағы байланысты үш тұрғыдан қарастырады:

- 1) Жаратушыға деген қатынас. Исламда Құдай ұғымы – басты, ұйытқы ұғым; ал Аристотель үшін Бірінші себеп түсінігі негізгі емес.
- 2) «Уахи» ұғымы – «шынайы сенім», бұл ұғым грек философиясында кездеспейді. Осы себептен әл-Фараби пайғамбарлық, оның таңғажайып кереметтері мен сырлары жайлы бірқатар түсіндірмелер ұсынған.
- 3) Философияға қабілеті жоқ қарапайымдылар («а`ввам) мен таңдаулылар болатын философтар арақатынасы. Әл-Фараби бұл мәселені жалпы педагогикалық тұрғыдан талдаған, ал шын мәнінде бұл философия мен дінді ортақтастыру мәселесімен байланысты болған.

Грек философиясы дүниеге деген детерминистік қатынаспен ерекшеленеді, сол себепті жалғыз Жаратушының бар екенін мойындай алмайды. Ежелгі гректік дүниетаным бойынша болмыс әуелде хаос түрінде болған, әрмен келе Демиург-Құдай оны жүйелі қалыпқа (космос) келтірген. Аристотель Жаратушы жайлы айтқанда, оны дүниені бар етуші және қозғалысқа келтіруші «Алғашқы түрткі» ретінде сипаттайды. Ислам бойынша, Жаратушы-Алла бүкіл әлемді бар етуші, болмыстағы барлық құбылыстар мен өзгерістер тек Құдайдың еркімен және құдіретімен болады. Аллахтың еркінен тыс ешнәрсе жаратылмайды және ешқандай өзгеріс болмайды. Дәл осылай Аллаһ үнемі шарифаттың қағидалары мен заңдары арқылы дүниені басқарып отырады. Алла өзін адамның әлеуметтік, рухани, саяси өмірінде тіпті күнделікті тұрмысында танытады.

Жаңаплатоншылдықта қалыптасқан «Жалпыға ортақ» ұғымын исламдағы «таухид» («бірҚұдайлық») ұғымымен ортақтастыру, әрине, өте қиын мәселе болған. Жаңаплатондық «Бірегейлік» ұғымы мұсылмандарға, яһуди философтарының ықпалына ұшырап жетті, олар бұл концепцияны яһудилік Торадағы Жалғыз Құдай ұғымымен сабақтастыруға ұмтылған. Әл-Фараби жаңаплатоншылдық жолымен жүріп «эманация» тұжырымдамасын одан әрмен өрбітеді. Осы көзқарас тұрғысынан қарасақ, Құдай Платон мен Аристотельдің және жаңаплатоншылдардың түсінігінше, Бірегей, дүниедегі барлық нәрселер Құдайдан таралады. Демек, Жаратушы – өзін және өз болмысын ойлай алатын ақыл. Ақыл, ақылмен танушы, ақыл арқылы танылған осы үшеуі –

тұтас нәрсенің аспектілері, Жаратушының мәні. Бір сөзбен айтқанда білім, танушы, танылған нәрсе ортақ болады, ал Жаратушы – әр нәрсенің түпкі және жалғыз себепшісі.

Әл-Фараби «Қайырымды қала тұрғындары туралы» трактатында өзінің ақыл туралы концепциясын ары қарай дамытып, Жаратушы мен оның жаратылыстарының арасында жеке сана, тұлға мен функцияларға ие аралық күштердің бар екенін атап өтеді. Осы жолмен әл-Фараби исламдық діни ілім мен философияны үндестіруге ұмтылған. Шындығында, әл-Фарабидің эманация туралы концепциясы Аристотельдің мәңгілік әлем концепциясынан көп ерекшеленбеген. Материя толықтай Құдайға тәуелді, бірақ әл-Фарабидің ойынша, ол Құдай арқылы жаратылғандықтан, мәңгілік сипатқа ие болуы әбден мүмкін. Эманация теориясының іргелі идеясы – бұл Жаратушының өз болмысын білетіндігі туралы идея. Бұл білім – дүниенің жаратылысының түпкі себебі мен алғашқы мақсаты. Сонымен, эманация теориясы – онтология тұрғысынан алып қарағанда, үздіксіз қызметтің нәтижесі.

Аристотель үшін құдіретті күш – бұл Құдайлар немесе жұлдыздарға ұқсас жаратылыстар. Әл-Фараби оларды «жалпыға ортақ ақыл» деп атайды; ибн Сина оларға ислам дүниетанымына жақын «періштелер» есімін берген.

Әл-Фарабидің айналысқан келесі бір тақырыбы пайғамбарлық болды. Оның ойынша, пайғамбарлық ақыл-ойдан тыс құбылыс емес. Бұл – қарапайым адам ретіндегі пайғамбардың ақыл-ойдың күшімен ерекше күйге жетуі. Сонымен қатар бұл – «жасампаз ақылдың» қызметі.

«Файз» – шамадан тыс, яғни ақыл-ойының шамадан тыс қызмет етуінің нәтижесінде пайғамбар адам өткен мен болашақ жайлы мәліметтер береді. Әл-Фараби пайғамбарлықтың құпиясын рационалды түрде түсіндіруге талпынған. Сонымен бірге әл-Фараби пайғамбарларды философтармен байланыстыратынын байқауға болады. Осы философиялық әдіс тұрғысынан, пайғамбар да, философ та – «жасампаз ақылмен» байланыс орнатуға қабілетті таңдаулы жандар. Олардың арасындағы жалғыз айырмашылық бар – философ бұл күйге ой-толғаулар мен теориялық ойлау әдісі арқылы жетеді, ал пайғамбар – қиял күші арқылы.

Әл-Фарабидің ойынша, «жасампаз ақылмен» екі түрлі әдіс арқылы байланыс орнатуға болады: жоғарыдан келген ой-толғаулар мен шабыт арқылы. Адамның рухы ұзақ уақыт болмысты ақылмен зерттеп, зерделеу арқылы, қоршаған ортадан құдіретті күштің көрінісін танитын күйге жете алады; бұл рухтың «пайда болған парасат» деңгейіне көтерілуі, яғни адам заттар арасындағы байланысты мінсіз, таза абстрактілі түрде қабылдай алады. Бұл күй тек қана ғалымдар мен фило-

софтарға тән, себебі олардың беймәлім нәрсенің сырын ашып, құдіретті күшті тануға қабілеті бар. Ал пайғамбар – «жасампаз ақылмен» байланыс орната алатын, шабыт сезімін өткір ақыл мен ерекше зеректілік қасиетімен ұштастыра алатын адам. Жаратушы сыры бұл эманация Құдайдан берілген «құдіретті білімнің» күшіне ие болуы мүмкін. Ойшыл осындай адамдар философтар екенін айтады.

Өз дүниетанымын дәйектеуде Аристотельдің түстер концепциясын қолданған Әбу Насыр еңбектеріне көз жүгіртсек, «жасампаз ақыл» пайғамбарларға Жаратушы сөзін жеткізетін Жебірейіл періште екенін аңғарамыз. Егер пайғамбар Жебірейіл періштемен ой-қиял арқылы байланысатын болса, философ бұған дұрыс логикалық ойлау тәсілі арқылы және болмысты терең зерделеу арқылы қол жеткізеді. Екеуі де бір жерден нәр алады, бірақ философ материалды әлемді бақылау арқылы сол әлемді, Жаратушыны таниды, ал пайғамбар жан тазалығы арқылы материалды әлемнің жаратушылық негізіне көз жеткізеді. Сол себепті әл-Фараби үшін діни ақиқат пен философиялық ақиқат арасында айырмашылық болуы мүмкін емес, өйткені философия да, дін де Жаратушымен байланысты – тек біріншісі ой-толғаулар арқылы, екіншісі қиял арқылы қол жеткізеді. Бірқатар философия тарихын зерттеушілер әл-Фарабидің осы идеясын ұсынғанда, ол философтарды пайғамбарлардан жоғары бағалаған деген ой білдіреді. Бірақ М. Жүсіп пен Корбин бұған қарсы әл-Фарабидің пайғамбар мен Жебірейіл періште арасында байланыс орнатуда міндетті түрде пайғамбарда абстрактілі, философиялық ойлау қабілетінің болуын шарт еткен. Сонымен бірге мұқият зерттеу барысында әл-Фараби «жасампаз ақыл» туралы айтқанда Жебірейіл періштені сілтегені айқын болады. Әл-Фарабидің бұл әдісін діни «періште» ұғымын ақылмен түсіндіруге тырысқан деп айту қате болар еді; керісінше ойшыл адамға тән ойлау үдерісінің құдіреттілігін, метафизикалық қасиетін көрсетуге талпынған деп айтуымызға болады. Демек, парасат пен періште бір жерден бастау алса, олардың біреуін басым деп айта алмаймыз.

Әл-Фарабидің ол дүниелік өмір жайлы ойлары да өте қызық. Әл-Фараби адам өз іс-әрекеттері үшін келесі өмірде сауап алатынын немесе жазаға ұшырайтынын ешқашан жоққа шығармаған. Әл-Фараби адам дүние салған соң, оның рухы азапқа толы немесе рахатқа толы келесі өмірге өтеді деген. Бірақ ол өмір тек рухани болады. Келесі өмірде адамдарға берілетін материалдық, тән сауаптары туралы идеяны әл-Фараби адам ақылының барлық материалдық шектеулерден босап, толық, жетілген ақылға айналуымен түсіндірген. Кейін бұл көзқарас исламдық «калам» өкілдерінің наразылығын туындатады, олар қайта тірілту бұл тек қана рухтың емес, сонымен бірге тәннің де қайта тірілуі екенін атап өтеді, бұлай болмаған жағдайда Жаратушының әділеттілік принципі бұзылады, себебі адамның тәні



рухы сияқты сауап алу керек немесе жазалану керек; сонымен бірге адам тек тәні арқылы Жаратушының мейірімділігі мен нығметін танып, оған алғыс айту қажеттілігін сезінеді; рух жалғыз болғанда бұған қабілетсіз.

Әл-Фарабидің келесі бір маңызды идеясы – бұл адамзат қоғамын үш категорияға бөлуі: «а`ввам» – қарапайым халық, «мутакаллимдер» – философиялық дәлелдемелер қолданып ой толғаулар жүргізуге қабілетті, білімді діни оқымыстылар мен философтар. «А`ввам» ешқашан философиялық дәлелдемелер арқылы ақиқатты тани алмайды. Олармен тек қарапайым сөз тіркестерін, мысалдарды қолданып сөйлесуге болады.

«Мутакаллимдермен» әл-Фарабидің ойынша, тіпті тіл табысу қиын, себебі олар тек сөз жаңылыстыру мен жанжалдар жүргізу әдісін қолданады. Философтар – бұл топшылауда, ең жоғарғы орынға ие, өйткені олар – Ақиқатқа жол бастайтын таңдамалы тұлғалар.

Эманация теориясы бойынша, болмыс Жаратушыдан пайда болды. Бірақ бұл Жаратушының еркіне тәуелді болды ма немесе эманация өз еркімен жүзеге асты ма деген сауалға жауап бермейді. Сонымен бірге бұл тұжырымдама бойынша, Жаратушы мен әлем арасында көптеген жалғастырушы-субстанциялар бар. Алла барлық нәрседен хабардар ма немесе білетіні шектеулі ме деген сауалға да анық жауап жоқ, себебі болмыс Жаратушыдан десек, эманация теориясы бойынша, Ол өзінен басқа ешнәрсені білмейді. Нәтижесінде бұл толық детерминизмге әкеледі немесе Жаратушының ерікке ие бола алмайтынын мойындауға алып келеді. Сопылар үшін эманация біршама өзгеше сипатта болған – Жаратушыны өзін айнадан көргендей көргісі келді, бұл Жаратушы өзін адам мен болмыстан көруі арқылы жүзеге асты немесе Жаратушы танылуды қалады. Әл-Фарабидің «ақыл» деп аталған және Жаратушы мен оның жаратылыстары арасындағы байланысты мінсіз деңгейге жеткізуге арналған аралық субстанциялары, нәтижесінде «мутакаллимдер» мен философтар тарапынан сынға алынды. Мысалы, Ибн Рушд «ақылдың» болуын негізсіз деп таныды. Ибн Рушд бойынша, эманация теориясы Аристотель еңбектерінің түпнұсқаларында да, оларға жазылған түсіндірмелер де болмаған. Сол себепті ол әл-Ғазалидің эманация концепциясы дәлелденуі мүмкін емес және болжамдар негізінде пайда болған дегеніне қосылады. Ибн Рушдтың эманация теориясы туралы сынын төмендегідей келтіруге болады:

- 1) Құранда эманация туралы айтылмайды. Бұл концепция Алла барлық нәрселердің жаратушысы екеніне күмән туғызады, ал Құранда керісінше осыны дәлелдейді.
- 2) «Біреуден әрқашан біреу жаралады» деген пікір тек болжам ғана және қате. Біреуден көп нәрсе жаралуы мүмкін. Әлемде эманация ұсынғандай иерархия жоқ.

3) Ибн Рушд Құран мазмұнындағы әлем жаратылысы туралы түсінікті (оған ибн Рушд өзінше түсінік берген) Аристотель құрастырған жаратылыс туралы түсінікпен ұштастыруға тырысқан. Нәтижесінде ол бүкіл болмыс бұл бір ғана күшке бағынатын тұтастық деген ойға келеді. Әлемде эманация теориясында «аспан парасаттары» жүйесі арқылы көрсетілгендей, әлемді тәртіпке келтіріп отыратын күштер жоқ, бірақ тек бір күш – Жаратушының еркі бар.

Сонымен, философ пайғамбармен теңесе алады деген әл-Фарабидің идеясы ислам әлемінде қабылдана бермегенге ұқсайды. Пайғамбардың басты қасиеті – Алланың өзі оны барлық адамға тән қателіктер мен күнәлардан қорғайды, сол себепті Жаратушы оны әртүрлі жаңылулардан сақтайды. Ал философқа келетін болсақ, тіпті ол «жаспаз ақыл» арқылы Жебірейіл періштемен байланыс орнатты десек, оның біліміне жеке басының мүдделері мен қалауларының, ол өсіп жетілген мәдени ортаның, алған білімінің әсері болмайтынына кепілдік жоқ. Сонымен қатар әл-Фарабидің өзі де, мұсылман әлемінің басқа да философ-перипатетиктері мойындағандай, әр адам өзінің қабілеті мен ақылының деңгейінде пайғамбарлар жеткізген Құдіретті сенімнен қажет пайданы алады; ал философтар «таңдамалы» деп аталған шектеулі көлемдегі адамдарға ғана пайдасын тигізе алады. Демек, егер дін мен философияның көздеген мақсаты бір болса (адамды Ақиқатқа жеткізу), дін бұл мақсатты әмбебап, барлық адамдарға түсінікті және Жаратушының өзі қателіктерден қорғаған әдіс арқылы жүзеге асырады.

### 3.7 ҚАЙЫРЫМДЫ ҚАЛА, ІЗГІЛІК ЖӘНЕ БАҚЫТ ТУРАЛЫ ІЛІМ

Әл-Фараби үшін ең үлкен бақыт – Жақсылыққа ұмтылу, өйткені бұл – Жақсылық. Философтың ойынша бақыт – айқын, бірақ оған жету үшін адамда төрт маңызды этикалық қасиет болуы керек. Бұл қасиеттер философиямен, ойлаумен, адамгершілікпен және өнермен байланысты. Философия – білімге тән ізгілік. Білім – бұл бақытты басты мақсат деп санайтын нәрсе және сонымен бірге оған жетудің негізгі құралы. Алайда білімнің бәрі бақытқа апармайды. Әл-Фарабидің пайымдауынша, адамның мінез-құлқы әрқашан белгілі бір мақсатты көздейді; қандай да бір әрекетті жасағанда, адам бір кемелдікке/кемелге жетуді қалайды. Кейде қайсыбір әрекет – адамның белгілі бір кемел деңгейіне жету құралы, кейде әрекеттің өзі «өз бетінше мақсат» болады. Мәселен, әл-Фарабидің пайымдауынша, дәрі – денсаулыққа қол жеткізу құралы. Бірақ бақыт ондай емес, оған жету кемелдіктің/кемелге келудің белгілі бір онтологиялық дәрежесіне жету құралы бола алмайды. Сондықтан адам бақытқа қол жеткізе отырып, басқа нәрсеге жету қажеттілігін сезінбейді.

Алайда кейбіреулер бақытты ақшадан іздейді, кейбіреулері – саясаттан, кейбіреулері – тән рахатынан. Әл-Фараби үшін шынайы бақыт жанды жарықтандыратын, оны материяға байлануынан алшақтата-тып, «Әрекетшіл Ақылмен» (философ немесе пайғамбар сияқты) байланыс орнатуға мүмкіндік беретін білімге негіздеген. Сонымен бірге практикалық адамгершілік/өнегелік қасиет қажет: адамды бақытқа жетелейтін мінез-құлқы адам бойындағы берік әдетке айналуы үшін. Әл-Фарабидің практикалық этикасы тұрғысынан дұрыс өнегелік істі бұрыстан қалай ажыратуға болады? Аристотель сияқты әл-Фараби де

егер әрекет асқақтаушылықтан алшақ болып, «алтын орта» ұғымына сәйкес келетін болса, онда бұл – дұрыс әрекет, болмаса, дұрыс емес деп санаған.

Адамдарды біріктірудің басты себебін Мұсылмандық Қайта өрлеу дәуірінің философы әр жеке адамның басқалардың іс-әрекетін қажетсінуінен көреді, бірақ әл-Фараби бұл тезиске маңызды және терең қосымша енгізеді: қажеттілік тек практикалық және қолданбалы сипатта ғана емес, сонымен бірге адам табиғатының ең жоғары қасиеттерімен байланысты. Дәл соңғысы, әл-Фарабидің пікірінше, адамзат қауымын адамзат ретінде сипаттайды. Ойшыл өз назарын «адамның ең жоғарғы жетілуі» мәселелеріне аударады. «Бақыт» ұғымы нағыз адами қасиеттерді жүзеге асыруды ұсынады, бұл «бақыттың» «пайдалы» немесе жағымды ұғымынан айырмашылығын көрсетеді.

«Бақыт» – әл-Фарабидің әлеуметтік философиясының негізін қалаушы мәселе. Бұл мәселе оның «Қайырымды қала тұрғындары» тауруларының атауларында да, «Бақытқа жетудің жолын көрсету» және «Бақытқа жету туралы» трактаттарында да көрсетілген.

«Қайырымды қалада» бақыт адамның ең жоғарғы кемелділігімен теңдестіріледі, бұл – жан өзінің өмір сүруі үшін материяны қажет етпейтін және заттылықтан бос болмыстар жиынтығымен бірігетін кемелдік деңгейіне жетуі. Мұндай жай-күй туралы әл-Фараби өзінің «Екі философ – Қасиетті Платон мен Аристотельдің ортақ көзқарастары туралы» шығармасында толығырақ жазады. Әл-Фараби авторы Стагирит деп саналатын «Аристотельдің теологиясына» сілтеме жасайды, онда Аристотельдің атынан келесі сөздер айтылған: «Мен өзімнің жаныммен бірнеше рет оңаша қалғанмын, бірақ тәнімнен айырылған кезде мен дерексізденген, денесіз болмысқа айналдым. Мен өзімнің болмысыма үңілдім, оған бет бұрдым және өзімнен тыс барлық заттардан шығып, бір уақытта білімге, білім алушыға және танып білуге болатынға айналдым. Сонда мен өз болмысымның таңғажайып сұлулығы мен кереметтігін көрдім. Сонымен қатар мен өзімді асыл әлемнің өмірге және шығармашылыққа қатысатын ең кішкентай бөлшегі екенімді білдім. Осыған көзім жетіп, ақыл-ойыммен осы дүниеден Құдай әлеміне көтерілгенде, мен оған қатысым бардай боламын. Оған қоса, маған жарық пен жарқыраудың түсетіні соншалық, тілмен сипаттау, ал құлақпен бұл сипаттаманы есту мүмкін емес. Мен осы жарыққа оранып, күшім шегіне жеткенде, мен оған шыдай алмай, идеялар әлеміне түсемін. Ал мен идеялар әлемінде болғанда, идея бұл нұрды менен жасырады. Осыған байланысты ақыл-парасат әлеміне көтерілу арқылы асыл жанның субстанциясын іздеуді бұйырған Гераклит бауырым менің есіме түседі» .

Бұл жерде, әл-Фарабидің пікірінше, жанның ақылды бөлігі кемелдікке жеткен кездегі жай-күй туралы айтылады. «Азаматтық саясатта»

әл-Фараби жанның материалдық емес заттарға ұқсатып қарастыруға қайтадан жүгінеді. Философтың пайымдауынша, жанның ақылды бөлігі болмысының кемелділігі өзінен жоғары орналасқан заттарды ақылмен түсінудің арқасында ғана емес, сонымен қатар оның деңгейінен төменірек орналасқан заттарды ақылмен түсінудің арқасында пайда болады. Сонымен қатар әл-Фараби басқа барлық бөліктерінен қол үзген жанның ақылды бөлігі болмысын басқаға аудармай, өзімен шектелетінін айтады.

Бақытқа жету белсенді ақыл-ойдың көмегінсіз мүмкін емес, оның әрекеттері ақылды жануар – адамға қамқорлық жасау және оған жетілудің ең жоғары деңгейіне, атап айтқанда, ең жоғары бақытқа жетуге мүмкіндік беру.

Әрекетшіл ақыл деңгейіне адам «бойындағы ақылмен жететін дүниетанымы ақыл жетерлікке теңбе-тең болып, ал ақыл жетерлік болмысы ақыл жететіндей болып, сөйтіп, адамға ақылдың жетуі, жеткендігі мен жетерлігі бірдей түсінік болған кезде» жетеді. «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары трактатында» айтылғандай, әрекетшіл интеллект «Елестетуші күш сұлулық пен жоғары кемелдікті сезіну арқылы интеллектің мәліметтерін пішіндейді, бұны көрген адам, Алла Тағала аса күшті және ғажап ұлылыққа ие, өйткені ол көптеген басқа болмыстарда мүлдем мүмкін емес таңғажайып заттарды көреді деп мәлімдейтін» кейбір жағдайларда айқын көрінеді. Мүмкін, елестетуші күші өзінің жоғары шегіне жеткен адам өңінде қолданыстағы интеллектен осы және болашақтың бөліктерін немесе олардың сезімдік модельдерін интеллекцияның жеке модельденетін ақыл жетерлік объектілерін көретіндей қылып алады. Философтың пайымдауынша, адам бақытқа өзіне әсемдік тән болғанда ғана жетеді, ал әсемдік тек философия өнерінің арқасында ғана жетеді, сонда адам бақытқа философия өнерінің арқасында ғана жетеді деп айтуға болады. Индивидтердің қасиеттері әртүрлі болғандықтан, олардың кез келгені бақытты және оған қажетті заттарды танып біле алмайды, сондықтан да оларға көп жағдайда ұстаз бен тәлімгер қажет деп санайды әл-Фараби. Мұндай пікірлер адамдар бақытқа жету үшін қажет болатын философ-ұстаздың пайдасына айтылатынын байқау қиын емес. Бұл ойды автор қалай өрбітетінін байқап көрелік.

Сонымен, көптеген адамдар бақытқа жетер жолда басшылықты қажет етеді, біреулері – кішкене ғана, біреулері – үлкен басшылықты. Әл-Фараби тікелей оқытудан бөлек, іс-әрекеттерге басшылық ету үшін сыртқы ынталандырудың да маңыздылығын атап өтеді.

Әл-Фараби адами іс-әрекеттерге жетекші болуға, ол әрекеттерге адамдарды шақыруға кім қабілетті деген сұрақты қояды. Бұған кез келгені қабілетті бола бермейді, осыған байланысты жетекшіліктің әртүрлі деңгейі болады. Қалай болғанда да бірінші және екінші бас-

шыны ажырату керек. Соңғысы – өзін бір адам басқаратын адам. Басшылық қандай да бір салада да, сондай-ақ жалпы адамзатқа қатысты барлық салаларда орын алады. «Азаматтық саясатында» әл-Фараби бірінші басшының ерекшелігін көрсетеді. Ол – өзіне біреудің басшылық етуін қажет етпейтін, өзі білетін нәрселер бойынша басқаларға басшы бола алатын, өзі білетін жұмысқа қабілеті бар кез келген адамды жұмсай алатын адам. Ең бастысы, бірінші басшының адамдардың бақытқа жетуіндегі іс-әрекеттерін анықтап, белгілей алатын қабілеті бар. Философтың айтуынша, бұл қасиеттер тек жаны әрекетшіл ақылмен ұштасқан адамдарға ғана тән. Оған жоғарыдан аян берілген деуге болады деп санайды әл-Фараби.

Жанның әрекетшіл ақылмен ұштасқан жолы туралы еске салсақ, әл-Фараби адамда алдымен ырықсыз ақыл пайда болады, одан ол жүре пайда болған ақылға өтеді, содан кейін, әрекетшіл ақылмен байланыс пайда болады дейді: «Ырықсыз ақыл жүре пайда болған ақылдың субстраты бола тұра материяға тән, ал жүре пайда болған ақыл әрекетшіл ақылдың субстратты бола тұра материяға тән, соңғысынан ырықсыз ақылға күш беріледі, оның көмегімен адам заттар мен іс-әрекеттерді айқындап, оларды бақытқа жету үшін бағыттауы мүмкін. Жүре пайда болған ақыл делдалдық ететін әрекетшіл ақыл мен ырықсыз ақыл арасындағы мұндай қатынаста аян түседі.

Мұндай басшылық философтың ұғымы бойынша, адамдардың ізгілікке, үстемдікке және бақытқа жетуіне ықпал етеді: «Егер олар халықты құраса, онда бұл халық – қайырымды, ал егер бұл адамдар жалпы тұрған жерімен біріктірілген болса, онда бұл тұрған жері бір басшылық аясында қайырылымдық қаланы құрайды». Бірінші басшы әр топтағы адамдардың қасиеттеріне лайық орнын анықтайды және қызмет ету иерархиясы немесе басшылық иерархиясындағы сол немесе басқа топтың әрбір мүшесінің орнын айқындайды. Бірінші басшының қызметі, ең алдымен, иерархияны анықтауға қатысты заңнама-сында жатады. Бірінші басшы жаңалық енгізуді қаласа, қала тұрғындарын немесе қандай да бір топты оны орындауға итермелейтін жарлық шығаруы мүмкін, ол үшін басшы өзіне бір саты жақын адамдарға жүгінеді, ал олар өз кезегінде, әрі қарай өзінен төмен сатыда тұрған тұрғындарға жүгінеді. Мұндай тәртіп Бірінші Болмыстан басталатын өмірде бар заттардың сатыларына сәйкес келеді. Мұндай қаланың өміршісі Басқы себеппен ұқсас және заттардың сатылары бірінші материямен және элементтермен аяқталатын сияқты, қоғамдық сатылар да басқаруға еш қатысы жоқтармен аяқталады. Бақыт деген қалаларда зұлымдық жоғалуы десек, билеушінің міндеті – қала бөліктерінде тұрғындары пайда әкелетін нәрсені ұлғайтып, зұлымдықты түбегейлі жою жолында бір-біріне көмектесетіндей өзара байланыс пен өзара келісушілік орнату.

Егер ойшыл қаланы дене/тән және үймен салыстырса, онда билеушіні көбінесе дәрігермен, ұстазбен, «үйдің» мырзасымен, құрылысшылардың басшысымен салыстырады. «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдерінде» Әл-Фараби осындай параллельдерге бірнеше рет оралады. Мәселен, ол дәрігер тәндерді, ал мемлекеттік қайраткер жандарды емдейді дейді. Бірақ егер дәрігер тәндердің жағдайын тән және оның бөліктері арқылы жүзеге асырылатын жан әрекеттерін мінсіз ететін күйге келтіргені үшін қанағаттанса, онда мемлекеттік қайраткер мен билеуші жаман немесе жақсы істер, сұлулық немесе ұсқынсыздық тұрғысынан жан саулығы мен ауруы үшін жауап береді. «Мемлекеттік қайраткер мемлекеттік басқару өнері арқылы және билеуші басқару өнері арқылы осы өнерді қайда және кімге қолдану не қолданбауды және тәнге қандай денсаулық түрін қамтамасыз ету керектігін анықтайды» 65.

Әл-Фараби өз салыстыруын әрі қарай былай дамытады. Тәнді емдеуші дәрігер, денені, оның бөліктерін, олардың байланысын, сондай-ақ аурулары мен себептерін және ең бастысы, оларды жою тәсілдерін зерттейді. Мемлекеттік қайраткерге де жанға қатысты осының бәрі керек: жанды, оның бөліктерін, оның кемшіліктері мен жағымсыз қылықтарын, сондай-ақ игі істерді жасауға ықпал ететін рухани жайкүйін білу. Дәрігер мен билеуші әрекеттерінің жақындығы медицина үшін де, адамгершілік үшін де маңызы зор ортаны ұстау мен шектен шықпау ұғымдарымен байланысты. Мысалы, дәрігер азық-түлік пен дәрілерде шекті біледі. Қала басшысы және билеушісі рухани қасиеттер мен іс-әрекеттерде «ортаны ұстап, шектен шықпайды». Бұл ұстамды, шекті әрекеттер қала тұрғындарына бақытқа жетуі үшін пайдалы болу керек.

Әл-Фараби «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдерінде» басқару өнерін анықтауда кейбір билеушілер қоятын бұрыс мақсаттарды көрсете отырып, өзіне тән «қарама-қарсыдан» пайымдау тәсіліне жүгінеді. Егер құрметке ие керемет билеушілер қала тұрғындарына қайырымды болып, сый-құрмет пен ұлылыққа жетіп жатса, онда басқалар оларға көрсетіліп жатқан құрмет байлықтың арқасында деп ойлайды. Сондықтан бұндайлар сый-құрметке қол жеткізу үшін ең бай адам болуға тырысады. Кейбіреулер, философтың айтуынша, сый-құрмет адамның шыққан тегіне байланысты деп санайды. Тағы біреулер сый-құрметке тұрғындарды кемсіту мен қорқыту, зорлық-зомбылық арқылы жетеді. Әл-Фарабидің бақылауынша, байлықтың арқасында келген сый-құрметке қатысты кейбір билеушілерде қате ұстаным бар, өйткені олар «қала тұрғындары үшін шығарылатын заңдарды тұрғындардан байлықты алуға көмектесетін заңдарға айналдырады және егер олар бір игі істі қалап, сол бағытта бірдеңе істесе, оны тек байлыққа қол жеткізу үшін ғана істейді. Сый-құрметке жету үшін байлықты қалай-

тын адам мен байлыққа жету үшін сый-құрмет пен бағынушылықты қалайтын адам арасында үлкен айырмашылық бар екендігі белгілі. Соңғыларды қара ниетті билеушілер деп атайды». Философ басқарудың мақсаты рахат алу деп санайтын билеушілерді сөгеді. Өз мақсаттарында үш затты: құрмет, байлық, рахаттылықты біріктіре білетін билеушілер де бар, олар қала тұрғындарын рахат пен байлыққа жету жолында қару ретінде пайдаланады.

«Афоризмдерде» сонымен қатар философтың басқару өнеріне деген өзіндік көзқарасы бар: *«билеуші – бұл адамдарға билік ететіндігіне немесе етпейтіндігіне, сыйлы болуына не болмауына, бай немесе кедей болуына байланысты емес, өзінің кәсібі мен осы өнерді пайдалану қабілетінің арқасында билеуші болады»*. Әл-Фараби бұл жерде бұл өнерді адамдарға билік ете ме, жоқ па, олар оны құрметтейді ме, жоқ па, кедей ме, жоқ па, онысына байланысты болмайтын дәрігердің кәсібі сияқты кәсіп ретінде қарастыруға бейім. Автор кейбіреулер басқару өнерін меңгерсе де, өзіне бағынуға және өзін құрметтеуге мәжбүрлей алмайтын адамды билеуші деп атауға болмайды деп ойлайтынын айтады. Біреулер билеушіні байлықтан, биліктен, мәжбүрлеуден, қорлау мен қорқытудан тыс елестете алмайды. Философ аталған нәрселердің билеушінің атрибуттарына жатпайтындығын үзілді-кесілді айтады. Белгілі бір жағдайларда олар орын алуы мүмкін, бірақ олар билеудің мәнісін құрамайды. Қайырымды қаладағы басшы мен билеушінің мәселесі, әл-Фарабидің пікірінше, жағдайларға байланысты, соған орай ойшыл билеушілерді төрт санатқа бөледі. Ол бірінші санатқа нағыз билеушіні немесе бойында мынандай алты шартты біріктірген адамды жатқызады: даналықты, мінсіз байыптылықты, керемет иландыру қабілетін, керемет елестету қабілетін, қасиетті соғысты білек күшімен жүргізу қабілетін және денесінде қасиетті соғыспен байланысты істермен айналысуға кедергі келтіретін ештеңе болмау керек. Әл-Фараби сонымен қатар бірінші басшының қасиеттері туралы «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатында» жазып, бірінші басшының он екі туа біткен табиғи қасиетін атап өткен.

Әл-Фараби адамдар тобында қажетті қасиеттердің болуының әртүрлі нұсқаларын қарастырып, олардың бәрі жақсы басшы болады деп тұжырымдайды. «Афоризмдерде» келтірілген жіктеу бойынша олар билеушілердің төртінші санатына сәйкес келеді. Егер алты қажетті қасиетті бойына біріктірген адам болмаса, бұл қасиеттер әрбір адамда бір-бір қабілетке ие адам топтары түрінде кездесуі мүмкін деп айтылған «Афоризмдерде». Бұл билеушілердің екінші санаты. Үшінші санат – бұл имамдардың алғашқы буындары енгізген ежелгі заңдар мен ережелер туралы білімді бойына біріктірген, сонымен бірге ежелгі заңдарда айқын көрінбейтін нәрселерін ашып көрсету, ежелгі заңдарда орны жоқ оқиғаларды түсіну қабілеттерін бойына біріктіретін



және шешендік сөйлеу қабілетіне ие адам. Сонымен қатар бұл билеуші қасиетті соғыс жүргізу қабілетіне ие болуы керек. Төртінші санат – үшінші санатты билеушіге тән қасиеттерге бөлек-бөлек ие адамдар тобы. Бұл жерде әл-Фараби антикалық философия мен тарихқа сілтемелерден бас тартып, «қасиетті соғыс» және «алғашқы имамдар» ұғымдары маңызды рөл атқаратын мұсылман мемлекетінің жағдайлары мен шарттарына толығымен ауысады. Алайда, жалпы алғанда, «Афоризмдерде» ежелгі философтардан алынған көптеген тезистер немесе антикалық шығармалардың сәйкес бөліктерінің жаңғырығы бар. Мұнда Платон мен Аристотельдің еңбектері аталған, Сократ еске алынған. Алайда бұл байланыс ислам ойшылының «Платон заңдарының мәні» атты эссесінде одан әрі нығая түседі. Әл-Фараби нағыз заң шығарушы болғысы келетіндердің барлығы емес, заң шығару үшін жаралған адам ғана бола алады деген пікірді қолдайды. Әбу Насыр Платонның адамның табиғи қасиеттеріне қатысты көзқарастарын қолдайды және заң шығарушы осы қасиеттерді есте сақтап, тиісті заңдар шығару арқылы оларды түзетуі керек деген пікірмен келіседі.

Қаланың бөліктерін біріктіру, әл-Фарабидің пікірінше, махаббат пен әділеттілік деген нәрселердің арқасында іске асырылады. Философ махаббат ұғымының әртүрлі аспектілерін қарастырады. Ол ата-ананың балаға деген сүйіспеншілігі сияқты махаббаттың табиғи болатынын айтады. Сондай-ақ ерік-жігерге негізделген сүйіспеншілікті ажырату керек, ол үш түрлі болуы мүмкін: 1) ізгілікке қатысы болуы бойынша, 2) пайда үшін, 3) ләззат алу үшін. Қайырымды қалада махаббат ізгілікке қатысудан туындайды.

Басқару өнерінде әділдік ерекше рөл атқарады, бұл ортақ игіліктерді үлестіру және тұрғындар арасында үлестірілгенді сақтау дегенді білдіреді. Бұл игіліктерге әл-ауқат, байлық және сый-құрмет жатады. Егер қала тұрғыны игіліктерден еңбегіне лайық емес үлес алса, онда оған қатысты немесе қала тұрғындарына қатысты әділетсіздік туындайды. Егер игіліктердің үлесі адамның қолынан тайса, онда бұл сату, ұсыну және өтеу кезінде, яғни өз еркімен болады, немесе ұрлау, немесе тартып алу арқылы жүзеге асырылады, яғни өз еркімен емес. Философ екі жағдайда да бұл игіліктер қала тұрғындарының қолында бүтін болып қалуы үшін жағдай жасалу керек дейді

«Бұл қала тұрғынының қолынан өз еркімен немесе еріксіз кеткен игіліктерді өтеу жолымен ғана жүзеге асырылады және қайтарылған игіліктер дәл сол игіліктерге немесе басқа түріне жатса да кеткен игіліктерге тең болуы тиіс». Қай жағдай болса да, қала тұрғынына тең бағалы игілік қайтарылады. Олай болмаған жағдайда, егер адамнан игіліктен өз үлесі кетіп, оған немесе қала тұрғындарына бағалас игіліктер қайтарылмаса, онда біз әділетсіздіктің куәгері боламыз. Бұнымен бай-

ланысты қажетті жаза және тәртіпке салу, өндіріп алу бар. Егер әділетсіздік жасаған соған жауап ретінде тең зұлымдық үлесін алса, онда ол оған немесе қала тұрғындарына қатысты әділетсіздікке әкеледі. Әділдік туралы мәселеге қызмет түрлерін үйлестіру де жатады.

Қайырымды қаласында әркім ортақ бір кәсіппен немесе жұмыспен айналысуы тиіс, өйткені: 1) әрбір адам қандай да бір емес, белгілі бір жұмысқа жарамды болады; 2) әрбір адам өзін жұмысқа неғұрлым толығымен арнайтын болса, соғұрлым ол сол жұмыста шебер болады; 3) белгілі жұмыстың белгілі орындалу мерзімі де болады.

Әл-Фарабидің ойынша, билеушінің негізгі міндеттерінің бірі – тұрғындар мен халықты тәрбиелеу, ол мейірімділікпен де, мәжбүрлеу арқылы да жүзеге асырылуы мүмкін, бұл сол тәрбиеленетін адамдардың болмысының мәнісіне байланысты. Тәрбиені билеуші түрлі әдістер арқылы жүзеге асырады.

Әбу Насыр егер кімде-кім теориялық ғылымдарды меңгеріп, оларды басқа ғылымдарда пайдалануға қабілетті болмаса, онда ол білім жетілмеген болады деп санаған. Жетілген/кемелденген философ теориялық ғылымдарды иелене отырып, оны басқа да ғылымдарда қолдануға қабілетті. Сондықтан абсолюттік мағынада философ пен бірінші ел басы арасында айырмашылық жоқ. Жетілген/кемелденген философ алдымен теориялық ізгілікке/қайырымдылыққа, содан кейін практикалық ізгілікке/қайырымдылыққа жетеді, содан соң осы ізгілікті/қайырымдылықты халықтар мен қалаларға таратуға қабілетті.

Біз қарастырып отырған еңбектің бір бөлігі қайырымды басқарудың екі түріне арналады: бірінші және біріншісіне ұқсасқа. Бірінші басқарушылық, әл-Фараби бойынша, қалада немесе халықта қайырымды өмір салты мен қабілеттілікті жүргізеді, егер бұндай бұрын болмаса және қаланы қайырымды өмір салтына бағыттайды, бұндай билеуші – бірінші ел басы.

Билеуші әр халыққа тән нәрсені білуге тиіс және барлығын немесе көпшілігін қарастырғанда, оларға тән адами табиғатты, сондай-ақ әр халыққа тән іс-әрекеттер мен қасиеттерді ажырата білуі керек. Бұл халықты бақытқа қалай бағыттауға болатынын білу үшін, теориялық және практикалық қайырымдылықтарды дамыту үшін иландыру түрлері қандай болуы тиіс екенін білу үшін қажет. Әл-Фараби халықтың кемелденуіне және бақытқа жетуіне білімнің төрт түрі қажет дейді: *«біріншісі – теориялық ізгілік/қайырымдылық, оның арқасында өмірдегі бар заттар шынайы дәлелдер арқылы ақылмен жеткізіледі; содан кейін болмысты ұғыну, оған сендіру/иландыру жолымен жетеді; бұдан әрі сендіру арқылы расталған осы болмысты ұғынудың бейнесі бар білім; содан кейін осы немесе басқа бір халық үшін сол білімнің үш түрінен бөлінген білім, сондықтан халықтардың саны бойынша белгіленген осы*

*білімдердің әрқайсысы барлығын қамтиды, соның арқасында бұл халық кемелденіп, бақытқа жетеді».* Әл-Фараби халықтар мен қалаларда бұқара халықтан бөлек таңдаулы деп аталатын адамдар бар деп санағанын атап өткен жөн. Соңғылардың теориялық білімдерін кең таралған пікірмен шектеуге болады. Таңдаулылар мұнымен шектелмейді, олар өздері сенетін нәрсесіне сенімді және өздерінің әбден тексерілген пайымдаулар туралы білетінін біледі. Бұл барлық өнер түрлеріндегі мамандарды сипаттайды, олар кең таралған пікірмен шектелмей, өнерлерді терең меңгеріп, соңына дейін тексереді. Философтың пікірінше, таңдаулы деп азаматтық басшылыққа ие немесе өзіне қалада қандай да бір басшылықты бекітетін қандай да бір өнерге ие адамды айтуға болады.

Әл-Фарабидің әлеуметтік көзқарастарының орталық орнында барлық заттың Жаратушысы, Құдай, Алла ұғымы тұр. Бірақ Алланы ол діни қағидаға айналған болмыс ретінде емес, Алланың жаратқаны ретіндегі қоғам шығатын және оған санаға, ақиқатқа, Құдайға келгендей барлық әлеуметтік болмыстың базалық негізі ретінде қарастырады. Адамзаттың бүкіл мәдени дамуы оны қоғам тұрмысының саналы құрылымына, жоғары таңғажайып/Құдайшыл сана белгілеген әлдебір мінсіз жай-күйге алып келуі тиіс.

Сананың тарихтағы орнын қарастыра отырып, ол келесі сатыларды белгілейді: ырықсыз сана (ақиқатты сезінудің бірінші сатысы), іс-әрекеттегі сана және жоғары саты – жүре пайда болған сана. Соңғысы – егер біздің қазіргі заманғы тілге аударсақ, жүре пайда болған ізгі әлеуметтік мәдениет. Жоғары ізгі мақсаттарға жету үшін адам қоғамдастығын басқаратын тұлға осы әлеуетті – ізгі әлеуметтік мәдениетті иеленген болуы тиіс деп санаған. Егер билеушінің 12 ізгі қасиетіне ие адам табылмаса, онда мемлекетті осы қасиеттерге ие бір топ адам басқаруы тиіс, сонымен бірге мемлекет басшысында – көшбасшыда жоғары даналық болуы тиіс. Егер мұндай басқару қамтамасыз етілмесе, онда мемлекет ішкі ұрыс-керіс және сыртқы қысым нәтижесінде сөзсіз жойылады. Әрине, мемлекеттік басқаруды қалыптастыру мен іске асыру жөніндегі бұл көзқарас – абстрактілік модель, мемлекеттік басқарудың идеалдық бейнесі. Бірақ оның барлық абстрактілігіне қарамастан әл-Фараби қоғамды басқаруды адам қызметі мен тұлғаның шығармашылық қасиеттерімен байланыстыратынын көреміз.

Әл-Фараби қоғамға, адамдардың қоғамдық өміріне елеулі назар бөледі. Адамдардың қоғамда өмір сүру қажеттілігін анықтай отырып, ол адам қажеттілігін қанағаттандыру қағидасына сүйенеді. Ол адамның *«қажет ететін заттар жиынтығынан әрқайсысы бір затын әкеліп беретін қоғамдастыққа»* мұқтаж екенін атап өтеді. Міне, сол үшін *әрқайсысы бір-біріне тіршілік етуіне қажетті нәрселердің бір бөлігін әкеліп беріп, бір-біріне көмекші болатын адамдар бірлестігі арқылы ғана*

*адам өзінің табиғатына сай кемелдікке жете алады. Міне, сол үшін де адам индивидтері көбейіп, жердің тіршілік бар бөлігін қоныстаған».*

Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы философиялық трактатта «қала» – ғылыми талдаудың орталық ұғымы. Оны (қаланы) Фараби орта ғасырда әлеуметтіктің дамыған ошағы болғандықтан белгілейді. Қала тек тұрғылықты жер ғана емес, әлеуметтік-экономикалық, саяси, мәдени тартылыс орталығы ретінде қоршаған аймақ, яғни қала-мемлекет болған.

Осыған байланысты әл-Фарабидің «қайырымды қалаға» берген сипаттамасына назар аудартқым келеді. «Адамдар бірлестігінің мақсаты шынайы бақытқа кенелтетін бір-біріне істерінде өзара көмек көрсету болса, онда ол қала қайырымды қала болып саналады. Қайырымды қала тірі жанның өмірін сақтау және оны барынша толық ету үшін барлық мүшелері бір-біріне көмектесіп отыратын салауатты дене секілді.

Қалада белгілі бір адам болады, басшы және осы басшыға дәрежелері бойынша жақындатылған басқа да адамдар бар, олардың әрқайсысы өз жағдайы мен қабілеттеріне байланысты басшының талап еткен мақсатын жүзеге асырады» .

Осылайша, қайырымды қала – бұл саналы патшалық, онда құқықтық тәртіп, жоғары адамгершілік мәдениеті, идеалға жақын саналы басқару жүйесі және адамдардың бақыт пен игілікке деген қолжетімді ұмтылысы болады. Және бұл ретте бақыт деп адамдардың өмірлеріне қанағаттануын, ал игілік деп оның сақталуын түсінеміз. Әл-Фараби қайырымдылық қаласына қарама-қарсы алуантүрлі болатын надан қалаға сипаттама береді: қажеттілік қаласы, онда адамдар қажетті заттармен ғана қанағаттанады; айырбастау қаласы, онда өзара көмек беру тек байлық пен дәулеттілікке қол жеткізу үшін ғана жүзеге асырылады; ұждансыздық пен бақытсыздық қаласы, онда адамдар тек рақатқа ұмтылады; атаққұмар қала, онда адамдар мадақтау мен даңқты жақсы көреді; билікқұмар қала – агрессор қала; ләззатқұмар қала – қала тұрғындары қалағандарын еркін істеуге болатын қала, сондай-ақ азғын, құбылмалы, адасқан қалалар.

Егер осы надан қалалар тізіміне мұқият үңіліп қараса, оларды біріктіретін бір нәрсе – руханилықтың жоқтығы, тұрғындардың адамгершілік негізі жойылып, мақсаттары жалған, жаратушының саналы заңдарына сәйкес келмейтіні байқалады.

Мақсатын өз материалдық қажеттіліктерін толық қанағаттандыру, даңққұмар тілектерін жүзеге асыру, әлеуметтік иерархияның аса жоғары сатысына ие болу деп білетін қазіргі заманғы ұрпақ біздің әл-Фараби бабамыздың адам үшін жоғары құндылық – ақыл, өз ақылыңды байыту керек, оның заңына сәйкес өмір сүру керек деген ұстанымына назар аударса жаман болмас еді. Адамды тұлға ететін – ақыл. Және соңғының құндылығы тұлғаның шынайы тіршілігімен ғана

емес, ұрпақтан ұрпаққа өту арқылы жеткілікті ұзақ уақыт бойы өмір сүретін рухани мұрасымен өлшенеді. Тұтыну мүддесін қанағаттандыру уақытша сипатта болады және әрине, оның құндылығы шектелген, ол тек физиологиялық қанағаттандыру мен рахат береді, ал ақыл мәдениеттің негізгі элементі ретінде ұзақ, адамзат барда ол тиімді болып табылады. Ол – рулық жаратылыс ретіндегі адамзат үшін табиғи нәрсе.

Трактатта надан қалада өмір сүретін адамдар көрінісі беріледі және зерттеуші зердесі әлеуметтік өмірдің барлық күрделілігі мен оның ақыл талаптарына сәйкес келмеу мәселесін қамтиды.

Ұлы бабамыздың тұжырымы келесіде: «Бұл және басқа да осындай көзқарастар (надан қалалардағы басым болған адамдардың көзқарастары жайлы) даналықты жояды және жанға берілген шынайы заттарды мүмкін емес қылады, өйткені барлық заттардың субстанцияларында қарама-қарсы келетін тіршілік пен өзінің субстанциялары мен акциденцияларында шексіз болатын тіршілік болуы айтылады және олардың ішінде ешбір зат мүмкін емес деп айтылмайды.

Бұдан надандық, күнәһарлық (Құдайшыл заңдарға, санаға сәйкес келмейтін дүние) әбден мүмкін және оның дамуы бұл тұрғыда шексіз, сананың жеңісі өте болжамды. Осылайша, белгілі бір дәрежеде мұсылмандық діни қағидалары шегінде жұмыс жасайтын ойшыл санаға, Құдайдың жазмышына сәйкес келетін мінсіз қоғамның пайда болуы өте екіталай деген дінге күпіршілік ететін қорытынды жасайды. Адам санасы Құдайшыл эманация емес екендігі ғылымға белгілі. Ол адамзаттың шығармашылық күші ретінде қалыптасады. Ол сыншыл, ақиқатқа мінсіздік элементін енгізуге, яғни ақиқатты шығармашылықпен түрлендіруге бағытталған. Саналықтың маңыздылығы осыдан шығады. Бірақ бұл түрлендірулер дамудың табиғи мүмкіндіктеріне қаншалықты сәйкес келеді? Бұл – әрине, адам тәжірибесінің бір сәті. Онда авантюризм элементтері болуы әбден мүмкін, яғни даму мүмкіндіктеріне сәйкес келмейтін мақсатты ұсыну немесе кеш қалу, енжарлық, сондай-ақ даму үдерісіне әсер ететін басқа да көптеген табиғи және адами факторлар болуы мүмкін. Олардың әсер етуін толық есепке алу – өте күрделі, өйткені олар көп, олардың әсері қарама-қайшы, әлеуеті құбылмалы, туындайтын мән-жайлар әртүрлі болып келеді және т.б. Сондықтан әлеуметтік шынайылықты тану сана мен ақиқаттың бірігуінің үздіксіз үдерісі болуы тиіс. Саналы ақиқатты қалыптастыру үшін барлық руханият элементтері (дүниетаным, ғылым, адамгершілік, идеология) үздіксіз өркендеуі үшін тәжірибемен өзектендіріліп, бірге болуы керек. Сондықтан руханилықтан алыстау – Құдайшылық заңдардан, санадан, ақиқаттан ауытқу, сөзсіз, адамзатқа зиян келтіріп, оның азып-тозуына әкеледі.

Бірақ егер біз надан қалаларға және осы қалалардың тұрғындары басшылыққа алатын құндылықтарға мұқият қарайтын болсақ, онда

біз осы құндылықтар адамдардың елеулі бөлігі ұстанатын құндылықтар екенін көреміз: байлыққа, рахатқа ұмтылу, атаққұмарлық, билікқұмарлық, менменшілдік – адамзаттың үнемі өмір сүретін құндылықтары. Аталмыш ұмтылыстар адам іс-әрекетінің шынайы сарыны болған, олар адам қарым-қатынасын күрделендіріп, белгілі бір дәрежеде адам өмірінде шиеленіс тудырған. Және олардан алыстау оңай емес. Діни тақуалық толыққанды өмір сүретін адамға қызық емес.

Теріс құндылықтарымен белгілі надан қала – адамзат өркениетінің дамуының белгілі бір сатысы. Осы надандықтан ақыл сананың арқасында, шындықты іздеудің арқасында адамзат парасаттылыққа, Құдайға келеді және қайырымды қала, қайырымды қоғам, қайырымды халық құрайды. «Міне, осылайша, халықтар бақытқа қол жеткізу үшін бір-біріне көмектесетін болса, бүкіл жер қайырымды болады».

Осылайша, бізден алыс уақытта адамдар жабық өңірлік топтармен өмір сүрген заманда, әл-Фараби адамзаттың бірлігі идеясын, көршілік идеясын, адам бақытының қажетті шарты ретіндегі өзара көмек идеясын қозғағанын көреміз. Біздің егеменді еліміздің саясаты – республикада тұратын барлық халықтардың бақытын және өмірдің ең жоғары құндылығы ретінде аман-саулығын қамтамасыз ету. Әл-Фараби атап өткендей, «адамдар бақытқа жету мақсатында бір-біріне қол ұшын беретін қоғам – қайырымды қоғам». Сондықтан Қазақстан Республикасы әлеуметтік және этномәдени тұрғыдан біріккен, әлеуметтік өмірдің, әлеуметтік және этномәдени топтардың субъектілерінің ынтымақтастығы мен достастығы бақыт пен берекені қамтамасыз ететін үздіксіз дамушы үдеріске айналатын қайырымды ел болуы керек.

Азаматтық ғылым, әл-Фарабидің ойынша, адам кемелділікке ұмтылу үшін қолданатын іс-әрекет пен құралдарды зерттеумен айналысуы тиіс. Осы ғылымды зерттеуші «өзіне қала бірлестігі және қалалардағы тұрғындардың бірігуінен пайда болған жиынтық денелердің бірігуі мен әлемнің жиынтығы іспеттес екенін анықтайды; сондай-ақ ол қала мен әлемді құрайтын жиынтық әлемді тұтастыратын тәрізді екеніне көз жеткізеді». Фарабидің «Бақытқа қол жеткізу» атты трактаты Аристотельдің «Никомах этикасы» атты еңбегімен бірқатар басқа да ұқсастықтарға ие. Стагириттің «саяси хайуан» терминін әл-Фараби «адами» немесе «азаматтық хайуан» деп кішігірім өзгертеді. Ұлы грек ойшылы сияқты әл-Фараби де осы ұғымды одан тыс кемелдікке жету мүмкін емес қажетті саяси бірлестік ретіндегі адамзат қоғамы туралы көзқараспен байланыстырады. Адамдардың қоғамдағы материалдық мұқтаждықтарын абсолютке айналдыратын Платонның сәйкес ережесіне қарағанда, Аристотельдің осы мәселе бойынша көзқарасы біздің ойшылдың көзқарасына жақынырақ. Аристотель қаланың пайда болу себептерін қарым-қатынастың басқа да, жоғары түрлерінің қажеттілігінен қарастырады.

Аристотель сияқты әл-Фараби де ізгіліктерді қарастыруда интеллектуалды дианоэтикалық және этикалық игіліктерді ажыратып қарастырады. Осыған «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдерінде» нұсқау жасалады, оларда «Никомах этикасының» тигізген ықпалы едәуір сезіледі. «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдерінде» мемлекеттің отбасынан пайда болу теориясы мен этикалық игіліктердің жалпы қасиеті ретіндегі орта туралы ой келтірілген. «Бақытқа жол көрсету» трактаты мен «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдерінде» де орта, өлшем, ұстамдылық мінез туралы іліммен байланыста қарастырылады. Мінез іс-әрекеттер мен жанның күйзелісінен (аффектісі) тұрады, белгілі бір мінезді белгілі бір іс-әрекеттер құрайды және әдет-дағдыға тәуелді болады. Стагирит өз талдауында адам іс-әрекеттері арқылы ізгілікті (адамгершілікті) болатынын және оның мінезінде көрініс табатынын айтады. Бірдей амалдардың қайталануы өнегелік қағидаларды құрайды. Аристотельдің көзқарастарына ізгілікті (адамгершілікті) денсаулықпен салыстыру тән. Амалдар жасау қажеттілігі мен орындылығы туралы сөз қозғай отырып, әрбір жағдайда адамның өзімен анықталатынын Аристотель әрі қарай ізгіліктің (адамгершіліктің) табиғи ерекшеліктерін келесідей нақтылайды: «ізгіліктердің табиғатын кемшіліктер мен артықшылықтар бұзады, біз де мұны дене күші мен денсаулық туралы мысалдан көреміз (анық еместі көру үшін айқын мысалдарға жүгіну керек). Шынында да, дене күші үшін гимнастикамен шамадан тыс, сондай-ақ жеткіліксіз айналысу да зиянды, сол сияқты шамадан артық немесе жеткіліксіз су мен тамақ денсаулыққа кері әсерін тигізеді, осы ретте осылардың барлығы шектен шықпаса, онда денсаулықты құрайды, көбейтеді де, әрі сақтайды. Естілік (саналық), батылдық пен басқа да ізгіліктер де осы тәрізді сипатқа ие». Аристотель осы тәрізді дене күші ауыр еңбекпен айналысқанда пайда болады, сол сияқты ізгіліктер де рахат алудан өзін тежегенде пайда болады деп атап өтеді. Өнегелік ережелер адамның рахатқа немесе азап шегуге, яғни адам амалдары мен құштарлықтары қатар жүруіне деген қатынасына тәуелді. Аристотель ізгіліктердің практикалық сипатына аса назар аударады: әділетті және саналы әрекеттері арқылы адам әділетті де саналы бола алады. Өнегелі ізгілікке пайымдау арқылы жетпейді, дегенмен іс-әрекет пен жасампаз таңдау (құштарлықтан айырмашылықта) арқылы қол жеткізуге болады. Осы пайымдаулардың нәтижесінде Аристотель ізгіліктер табиғаттан берілген қабілеттер емес деген пікіріне тағы да қайта оралады. «Бақытқа жол көрсету» трактатында әл-Фараби осы ойды дәлелденген ой ретінде қолданып, жанның күйзелістері мен адам әрекеттерінің мінез-құлқын қайырымды ерік-жігермен және еркін таңдаумен байланыстырады. Әл-Фарабидің пікірі бойынша, табиғи рухани күйлер адамның ұсқынсыз, сондай-ақ керемет іс-әрекеттер жасау қабілетін білдіреді, оның ойынша, олар адамгершілік қасиеттерге ие болады.

Аристотельден кейін әл-Фараби жоғарыда атап өтілген орта мен ұстамдылықты механикалық тұрғыдан ерекшеленген орта деп санайды. Өнегелік шама зерттардың ортасынан айрықшаланады. Артықшылық пен жетіспеушіліктен алшақтай отырып, адам оның өзіне қатысты ортадағыға сүйенуі қажет, себебі этикалық сипаттағы орта жалғыз емес және барлығы үшін бірдей емес. Сонымен бірге әрбір жеке жағдайда, Стагириттің пікірінше, дәл орта ізгілік, дұрыс әрекет етудің жалғыз бірден-бір тәсілі болып табылады. Орта туралы ойын жалғастыра отырып, Аристотель әрекеттің (амалдың) анықтамасын артықшылық немесе кемшілік ұғымдарынан тыс жаман деп саналатын заттар деп атап көрсетеді, оларға табалаушылық, ұятсыздық, ашу-ыза сияқты қасиеттерді жатқызуға болады, ал әрекеттеріне зинақорлықты, ұрлық пен адам өлтіруді жатқызуға болады. «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдерінде» әл-Фараби бірқатар игі әрекеттерді атап өтеді, олардың ішінде Аристотельдің бейнелегендері де, әл-Фарабидің оларға қосқандары да атап көрсетілген, олар – пәктік, жомарттық, батылдық, тапқырлық, кішіпейілдік, тектілік, мейірімділік, ұялшақтық, достық көңіл күй. Стагирит сияқты Әбу Насыр да өнегелік ортаның салыстырмалы және оның қоршаған ортамен қатысы бар екені туралы атап өтеді. «Аристотельдің философиясында» әл-Фараби Стагириттің көзқарастарының жай ғана сипаттамасын ғана беріп қоймай, олардың негізін қалаушысы кемелділікті түсіну болатын жоғарыда аталған жүйе ретінде қарастырады. Әл-Фараби атап өткендей, Аристотель мүлтіксіздік (кемелділік) ұғымымен адамның ең үздік бейнесін салыстырады. Әл-Фарабидің айтуынша, Стагирит егер адамға табиғатынан мүлтіксіздік тән болса, онда оған адами ізгіліктер, игі істер мен тамаша өмір бейнесі жоғары дәрежеде тән болады. Әбу Насыр антикалық философтың шынайы білім адам үшін міндетті деген қағидасына аса мән береді.

Алайда адам оны ұғынуы үшін оның не екенін, оның қандай түрлерінің бар екенін, оны үйренудің формаларын елестете алуы қажет. Әбу Насыр Аристотель осы мәселені нақтылап, жүйелі түрде саралайтынын, түрлі санаттағы адамдарды қалай оқыту керектігін, нені оқытуды, олардың ұмтылған мақсатына сай қандай білім түріне оқыту керектігін көрсетіп, осы мәселені нақтылайтынын атап өтеді. Әбу Насыр атап өткендей, оқыту жоғары мағынада логика мен диалектика өнеріне оқыту ретінде негізделеді. Алайда барлық қалған адамдардың да логикалық қабілеттерін ұштау керек, өйткені «логика дұрыс пайымдаудың ерекше ережелерін, әдістері мен тәсілдерін береді, ол абстракциялық ұғымдарға толы және адамды [оның ақылын] жаңылысу мен қателіктерден сақтандырады». Ерекше табиғи қабілеттерге ие емес адамдар немесе ондай қабілеттері жоқ бола тұрып, шынайы білімге қол жеткізуге тырысқан адамдар сол тәріздіге еліктеу мен елестету арқылы үй-



ренуі тиіс. Барлық жағдайда адам өз логикалық қабілеттерін дамытуы керек, «...әрдайым барлығына жаттығып, осы ретте адам мен оның жаны арасындағы нәрсені зерттеуде барлығын қолдануы қажет, ақиқат құралын меңгеруде табандылық таныта отырып, оқыту мен тәлімгерлік әдісін немесе пікірталас пен қорғану әдісін қолдануы шарт». Кемелділіктің (мүлтіксіздік) адамның жанына да, ақыл-парасатына да қатысы бар. Ақыл-парасаттың жоғары кемелділігі өзекті ақыл-парасат түрінде жүзеге асады.

Бұл жерде «Никомах этикасына» ауысқан жөн, онда антикалық философ таным түрлері (жалпылама таным: этика және саясат; өнер, дін мен қолданбалы ғылымдар) туралы сөз қозғағанда, адам үшін философияның жетекші рөлін дәлелдейді, өйткені ол соған қарай әрекет етуі тиіс мақсатты танып біледі. Аристотель «Никомах этикасында», ең алдымен, игілік мәселесін қарастырады, оны ойшыл барлығы ұмтылатын ұмтылыс ретінде анықтайды. Стагириттің пікіріне сүйенсек, мақсат ұғымы мүлтіксіз игілікке анықтама беру үшін сәйкес келеді: «егер қандай да бір жалғыз мүлтіксіз және түпкі мақсат болса, ол ізделетін игілік болады, егер мақсат бірнешеу болса, онда ізделетін игіліктің соңғысы – олардың ең мүлтіксізі. Басқа үшін құрал ретінде ұмтылатын мақсатқа қарағанда, өз-өзін көздейтін мақсатты біз мүлтіксіз деп есептейміз, осы ретте өздігінен және басқалар үшін құрал ретінде таңдайтын мақсаттан гөрі, басқа үшін құрал ретінде ешқашан таңдамайтын мақсатты мүлтіксіз деп санаймыз, ал өз бетінше таңдалатын және ешқашан құрал ретінде таңдалмайтын мақсатты сөзсіз мүлтіксіз деп санаймыз». Аристотель бақытты оны ең мүлтіксіз және толыққанды және өзі үшін таңдалатын мақсат ретінде анықтайды.

Әрі қарай Стагирит бақыт ұғымын ізгіліктермен байланыстырады және осы тұста бақытты ізгілікке сәйкес жанның қызметіне тән қасиеттер ретінде анықтаған. Аристотельдің пікірі бойынша, бақыт үшін ізгіліктердің толықтығы мен өмірдің толықтығы керек. Ойлау мен адамгершілік ізгіліктер дианоэтикалық және этикалық ретінде аталып, кемелдікке жетуге дағдылану арқылы ұлғаяды. Өнегелік қасиеттер мен ізгіліктер жасаған әрекетіне байланысты анықталады. Осы тұрғыда Аристотель ізгілік пен кемістікті таңдаудағы ерік-жігер мен мінез-құлық туралы айтады: «Әрекеттің бастауы [қайнар көзі] – саналы таңдау, бірақ мақсатты емес, қозғаушы себеп ретінде, осы ретте саналы таңдаудың қайнар көзі ретінде бір нәрсені мақсат тұтқан ұмтылыс пен ой-пікір болып табылады. Міне, сондықтан да саналы таңдау ақылдан және ойдан тыс, өнегелік ережелерден тыс мүмкін емес; шындығында, аман-саулық әрекеттен игілік алу ретінде оның кереғарлығы бола отырып, ой мен мінезден тыс әрекетте болмайды». Аристотель барлық ізгіліктер арасындағы тығыз байланысты, олардың иерархиясын көрсетеді; ойлау ізгіліктері мақсатты анықтайды,

ал өнегелік ізгіліктер әрекеттер жасауға мүмкіндік береді. Осы тұста Аристотель Сократтың ізгілік байыптылықсыз мүмкін емес деген пікіріне жүгінеді. Аристотельдің ойынша, байыптылық пен ізгілік бір-біріне барабар емес, олардың айырмашылықтары бар, ізгіліктің ой-пікірге қатысының тереңдігі соншалықты, ойлау және өнегелік ізгіліктер бір-бірінен бөлек болмайды.

«Менонда» ғалым ізгіліктің табиғаты мен болмысы туралы мәселенің мәнін ашады. Сократтың айтуынша, білім арғы жақтағы өмірде көргендерді еске түсіру ретінде ізгілікке де қатысы бар. Ізгілік туралы білімді үйренуге болады, бірақ та жақсылық ұғымынсыз үйрену мүмкін емес. Бұл – мәселенің бір қыры. Екіншісі – ізгілік оқудың нәтижесі бола алмауында. Үшінші жайт ізгілікті сый ретінде түсінуге байланысты. Алайда ізгілікке ие адамдар сезімге және нақты білімге сүйенбейді, олар дұрыс пікірге жүгінеді.

Өнегелік проблемаларының кең шеңберін қарастырушы Аристотельмен салыстырғанда, Платон «мемлекеттік мінез-құлыққа» ие ізгіліктермен және кемістіктермен шектеле отырып, өз талдау аясын тарылтады.

Әл-Фараби Платонның «Мемлекет» атты еңбегіне арнайы шығарма арнамаса да, онымен таныс болды, «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдері» трактатында осы еңбекке сілтеме берілген, ортағасырлық ғалымның өз конструкцияларында да кейбір салыстыруларды байқауға болады. «Мемлекет» кітабында адам жанын бөлу мемлекеттің құрылымы тәріздес деген ой бар, сонымен қатар жан мен әлемнің жалпы бейнесі салғастырылған. Платон таптарды бөліп көрсете келе, жоғары немесе бірінші тапқа билеушілер табын, екіншіге әскерлерді немесе күзетте тұрғандарды, үшіншіге кәсіпшілерді (қолөнершілерді) жатқызады.

Таптардың мәні мен маңызы адамның жанында болып жатқандарға қандай да бір дәрежеде сәйкес келеді, адамның жанында оның ақыл-есті бөлігі жоғары рөл атқарады, маңыздылығы жағынан оған жойқын немесе аффективтік бөліктері ілеседі, соңында оған ынтық бөлігі ең төмен рөлге ие болады. Болмыс деңгейі де үшке бөлінеді: жоғары әлем, әлем жаны, заттардың дене әлемі.

Платон «Мемлекет» атты еңбегінде мемлекеттің өз мақсатындағы тәрбиесі ретінде мемлекетте философтарды тәрбиелеу туралы мәселені атап көрсетеді, өйткені философтар игілік туралы нағыз білімді де, осы білімді өмірде жүзеге асыруды да анықтайды. Философтар меңгеруі тиіс ғылымдардың ішінен Платон, ең алдымен, есепті немесе арифметиканы, әрі қарай геометрияны, астрономия мен музыканы ерекше бөліп көрсетеді. Осы ғылымдар философияға кіріспе сияқты болып табылады.

Платон оқыту жас ерекшелігіне сәйкес қалай жүргізілуі тиіс екенін атап көрсетеді. Оның ойынша, жиырма жасқа дейін кіріспе ғы-

лымдарды оқыту керек, жиырма жастан кейін диалектика туралы ғылымға жалпы шолу жасалуы тиіс, отыз жастан бастап нағыз біліммен айналысуға болады. Әрі қарай жастар әскер және басшы ретінде мемлекеттік қызметте жұмыс істеуі тиіс, Платон оған он бес жыл мерзім береді. Сонымен, елу жаста адамдар мемлекеттік басқаруға қабілетті.

«Мемлекеттің» едәуір бөлігін ең үздік «Мемлекет басшылары философтар болуы тиіс» деген дәйектер құрайды, себебі олар білімге құштарлығымен, пайымдауға қабілеттігімен, жақсы еске сақтау қабілетімен, сондай-ақ шыншылдық, табандылық, әділдік, өлімге байсалды қарау сияқты жоғары адамгершілік қасиеттермен ерекшеленеді. Әрі қарай әл-Фарабидің ережелерімен салыстыруда Платонның шынайы философтың табиғатына жақындауға қабілетті адамдар – бұзылған мемлекеттік құрылымда танылмауын, яғни мойындалмауын көрсетуі маңызды.

Платонның пікірінше, адамдар тек қабілеттері негізінде ғана емес, ерекше тәрбие мен білім алу нәтижесінде философ бола алады. Мінсіз мемлекет төрт негізгі ізгілікке ие. Олар: даналық, батылдық, байыптылық және әділдік. Осы төрт ізгілікке бірінші жағдайда философтар санаты, екіншіден, өзіне заңмен келісетін және дұрысын сақтауға қабілеттілердің кішігірім шеңбері, үшіншіден, мемлекеттің барлық үздік мүшелері, төртіншіден, мүлтіксіз мемлекеттің барлық мүшелері ықпал етеді.

Философтар басқаратын үлгілі мемлекет қоғамдық өмір мен ізгіліктің жоғары мақсаттарынан емес, пайдакүнем және шектеулі мақсаттардан туындаған мемлекеттер түріне қарсы қойылған. Бірінші түрі немесе тимократия – өршіл адамдардың үстемдігіне негізделген билік. Ежелгі мемлекеттің кемел жақтарының құлдырауы баюға деген ұмтылыспен байланысты, ол кезде тимократия мемлекет құрылысының екінші түрі – байлар бай билік жүргізетін олигархияға ауысады. Бұл жүйенің маңызды бір кемшілігі – тәрбиеге ешқандай мән берілмегендігінде, «білімнің жетіспеушілігінен жатып ішер аталық араның қасиеттері – бір жағынан, бейшаралық, бір жағынан, қылмыстық қасиеттер пайда бола бастайды».

Мемлекеттік басқарудың келесі, үшінші формасы – демократия, мұнда Платонның пікірінше, теңсіздерді және теңдерді теңестіретін теңдік орнатылады. Теріс мемлекеттің төртінші түрі – басқалар сияқты өзінің алдындағы басқару формасынан туындайтын тирания: «тирания, әрине, демократиядан басқа жүйеден туындамайды; басқаша айтқанда, ең үлкен және қатыгез құлдық шектен тыс бостандықтан туындайды».

Платон мемлекеттік құрылым және заңнама тақырыбын сенімді дереккөздер негізінде соңғы жұмысы деп танылған «Заңдарында» ашып жазған. Платонның пікірінше, шынайы заңнаманың негізі – бұл

қоғамдық және жеке тәрбие. Заң шығарушы өз отандастарын жер бетіндегі игіліктер тәңірлік игіліктерге, ал барлық тәңірлік игіліктер басқарушы ақылға бағытталғанына сендіруі керек. Диалог барысында жалпы мағынадағы шынайы тәрбиелеу ұғымы қолөнер немесе өнер деп атауға болатын нәрсеге үйретуден бөлінген. «Заңдарда» тәрбие деп адамды бала кезінен ізгілікке жетелейтін және оны әділ бағына алатын немесе басқара алатын кемелді азамат болуға ұмтылдыратын дүние/нәрсені түсіну керек екендігі баса айтылған.

Платонның тәрбие туралы іліміне құндылықтар туралы сұрақ та кіреді. Философ бірінші орынға жанға қатысты игілікті қояды, әрі қарай тәннің жақсы қасиеттері, содан кейін мүлік пен байлыққа қатысты игіліктер үшінші орында тұру керек деп санаған.

Мінсіз мемлекеттің моделі Платонда биліктің тәңірлік сипаты туралы айтылатын миф арқылы көрсетіледі. Кронос, Платонның пайымдауы бойынша, мемлекеттердің патшалары мен билеушілері етіп ең алдымен адамдарды емес, данышпандарды қойды, олар адамдарға қамқорлық жасап, бейбітшілік, ар-ұяттылық, жайлылық пен мол әділеттілік әкелді. Платонның айтуынша, бұл аңыз Құдай емес, пенде басқаратын мемлекет зұлымдықтан құтыла алмайтындығы туралы ойды растайды.

Платонның пікірінше, дұрыс заңнаманың мақсаты үш түрлі: мемлекет еркін, ішінара жылы шырайлы және ақыл-парасатқа ие болуы тиіс. Софистерге қарама-қайшы, Платон заңға бағынудың маңыздылығы туралы айтады, өйткені билеуші мен жетекшіні қажет етпейтін адамды Құдай тастап кетеді дейді, сондықтан философ адамды Құдаймен өлшемдеу қағидасын алға тартады. Платонның пікірінше, барлық нәрсенің өлшемі кез келген адамнан гөрі Құдай болуы керек.

Платонның шығармаларын жақсы білген әл-Фарабиді грек ойшылы мұрасының философтарды тәрбие мен мемлекетті басқару мәселелеріне байланысты тұстары ерекше қызықтырған сияқты.

Әл-Фараби үшін Платонның «Мемлекетінде» қаланы философ, яғни білім игерген адамдар иерархиясындағы ең жоғары сатыда тұрған адам басқару керек деген қала басқарудың негізгі ұстанымы тартымды болды.

### 3.8 ӘЛ-ФАРАБИДІҢ САЯСИ ЖӘНЕ ӘЛЕУМЕТТІК КӨЗҚАРАСЫ

Әл-Фараби саяси және әлеуметтік ойшыл ретінде «Азаматтық саясат», «Бақытқа жету туралы», «Мемлекеттік қайраткерлердің нақыл сөздері» деген еңбектерімен араб әлемінде және басқа да елдерде танымал болды. Ол өз шығармашылығының сириялық кезеңінде осы қоғамдық-саяси тұжырымдамаларын көптеген зерттеушілер әлеуметтік-утопиялық тұжырымдамалар ретінде топтастырған «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат» кітабына біріктіріп, жүйелеген.

Фараби қайырымды қала туралы ілімін платонизм қағидаттары негізінде жасаған, дегенмен оның ілімдерінің құрылуының неоплатоникалық және аристотельдік элементтерін бағаламауға болмайды. Әр заманның ерекше идеялары секілді Фарабидің де саяси тұжырымдамалары ислам халифатының нақты бейнелеріне бағытталған араб мәдениетінің теориялық канондарымен сәйкес келмеді.

Мемлекеттің міндеттері «Саясатта» әртүрлі қатынаста анықталған: «Ең алдымен, тамақ болуы керек; содан кейін қолөнер (адам өміріне көптеген құралдар қажет); үшіншіден, қару-жарақ (қару-жарақ мемлекеттік қарым-қатынас қатысушыларына мемлекетке бағынбаушыларға қарсы, сондай-ақ сыртқы жауларға қарсы тұру үшін қажет); төртіншіден, сонымен қатар өз керек-жарағына және әскери қажеттіліктерге жарататын белгілі қаражат қоры; бесінші, ең алдымен, дінге деген қамқорлық, яғни абыздық; алтыншысы және ең маңыздысы – бұл азаматтар арасындағы қарым-қатынаста ненің пайдалы және әділетті екені туралы шешім. Сондықтан ол жерде оны азық-түлікпен қамтамасыз ететін белгілі диқаншылар саны, қолөнершілер, әскери

күштер, ауқатты адамдар, діни қызметкерлер мен әділ әрі пайдалы нәрсеге қатысты шешім қабылдай алатын адамдар болуы тиіс»<sup>85</sup>.

Аристотельдің пікірінше, басқарудың дұрыс түрлері – патша өкіметі, аристократия, саясат; дұрыс емес түрлері – тирания, олигархия, демократия. Патша өкіметі – ортақ игілік үшін бір адамның басқаруы, тирания – өз пайдасына сүйене отырып, бір адамның басқаруы; аристократия – барлық азаматтардың мүдделерін ескере отырып, ең жақсылардың басқаруы; олигархия – бұл тек өз пайдасын ойлайтын бірнеше бай азаматтардың басқаруы; саясат – белгілі бір біліктілік негізінде таңдалатын және жалпы игілікке қамқор болатын көпшіліктің басқаруы; демократия – бұл көпшіліктің мүддесі үшін жүзеге асырылатын аз қамтылғын, ауқатсыз көпшіліктің басқаруы. Саясат дегеніміз – аз ғана цензға ие «орташа» адамдардың көпшілігінің қолындағы билік және олардың мемлекетті барлық азаматтардың мүдделеріне сай басқаруы. Аристотель толық құқылы азаматтардың қатарынан қолөнершілер мен саудагерлерді алып тастайды, өйткені екеуінің де өмір салты ізгіліктің дамуына ықпал етпейді, ал ізгі өмірге сәйкес өмір ғана бақытты өмір бола алады. Жер иеленуді ұйымдыстыру азаматтардың өз мүлкін басқа азаматтарға беру мүмкіндігін қамтамасыз етуі керек.

Мінсіз жабық мемлекеттің қатаң моделін жасайтын Платон сияқты, Аристотель де мемлекеттік құрылым мен адам жетілуінің мәселелерін неғұрлым нақты және практикалық тұрғыдан қарастырған, екеуі де Әбу Насыр үшін бірдей маңызды, олардың идеяларын Фараби талдау ретінде ғана емес, сонымен қатар өзінің «қайырымды қала» тұжырымдамасының негізі ретінде қарастырады.

Осыған байланысты бір ерекшелікті атап өткен жөн. Фарабидің «Азаматтық саясаты» исламдық дүниетаным негізіндегі ізгілік туралы платондық ойларды дамытып, түсіндіреді, бірақ қоғам құрылымының әділеттілігін азаматтардың тәрбиесімен байланыстырады. Фараби былай дейді: «Әр адам өзінің табиғатында өзінің өмір сүруі және жоғары дамуына қол жеткізу үшін және жалғыз өзі қол жеткізе алмайтын көптеген заттарға мұқтаж және оларға жеткізе алатын қандай да бір адамдар қауымдастығын қажетсінеді»<sup>86</sup>.

Фарабидің саяси ойларының тағы бір ерекшелігі – геосаяси астар. Ол Аристотель сияқты, саясатты географиямен байланыстырады, бірақ оны тек табиғи-географиялық компоненті ғана емес, сонымен бірге кеңістіктік және аумақтық факторларды да қамтитын аумақтық аспектімен толықтырады. Мысалы, Фарабидің адамзат қоғамы – «көптеген адамдардың бір жерде өмір сүруінің жиынтығы», ол осы факторлардың бірлескен әсерінің нәтижесінде пайда болуы мүмкін.

Фараби адамзат қоғамын бір-бірінен келесі белгілері бойынша ерекшеленетін жеке халықтарға бөледі: табиғи әдет-ғұрпы, табиғи

қасиеттер (мінез) және адамдардың мінезіне негізделген, табиғи заттарға белгілі бір қатысы бар үшінші қасиет – тіл, яғни сөйлеу. Сөйтіп, Фараби этногенез негізіне географиялық факторлармен қалыптасқан табиғи жағдайларды (халықтардың әдет-ғұрпы, мінезі мен тілі) қойған. Оның ұлы, орта және кішігірім қоғамдарынан империяның, моноұлттық елдер мен полистердің қазіргі заманғы аналогтарын көруге болады. Және мұнда, ойшылдың көзқарасы бойынша, ұлы, орта және кіші қоғамдар толығымен автономды, саяси тәуелсіз бола алады, сонымен бірге адамдардың іскерлік және ойлау қабілетін жетілдіруге максималды мүмкіндіктер береді («кемел қоғам»), бұған қоса аса «кемелдікке», Фарабидің пікірінше, қалалық қауымдастық ие болған.

Фараби қалалық қауымдастықты («қала және қоғам») тұрғындар өздері анықтайтын келесі белгілер бойынша жіктеді:

- мақсаты «тіршілік ету және денені қорғау үшін барлық қажеттілікті табуда өзара көмектесу болып табылатын «қала мен қажеттілік қоғамы»;

- «қала мен алмасу қоғамы – ауқаттылық пен байлыққа қол жеткізуде бір-біріне көмектесетіндер (тұрғындар)»;

- «қала мен ұждансыздық қоғамы – тұрғындары сезімдік ләззат алуға бір-біріне көмектесетіндер ...».

Әл-Фараби «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы трактатында былай дейді: *«Адам толығымен дамып жетілуі үшін көптеген нәрселерге тәуелді болады. Яғни ол өзіне қажет нәрселерді жалғыз өзі жасай алмайды. Сондықтан адам өзінен басқа адамдардың қоғамдастығында өмір сүруі керек және адам қоғамда ғана толық жетіліп, бақытқа қол жеткізе алады»*, – деп тұжырымдайды. Сонымен, ол да – қоғамдастықтың құраушысы, басқалардың жоғын тауып беруші ретінде де болады. Сөйтіп, қоғамның әрбір мүшесінің іс-әрекеті оның әрбір мүшесіне қажеттіні тауып беретін болады дейді. Әл-Фараби адам қоғамдастығын екіге бөліп көрсетеді: толық қоғам және толық емес қоғам. Толық қоғамдастықтың өзін үшке бөліп көрсетеді: ұлы, орташа және кіші. Ұлы қоғамдастық – оның пікірінше, барлық жер бетін мекендеуші адамдардың жалпы қоғамдастығы. Орташа қоғамдастық деп белгілі бір халық ретіндегі қоғамдастықты айтады да, кіші қоғам ол белгілі бір қала дейді.

Фараби Аристотель сияқты үздік қала деп «ұжымдық қаланы», яғни әрбір тұрғыны қалағанын істеуге толықтай ерікті болатын қаланы санаған. Онда тұрғындардың еркі бойынша басқаратын билеушілерді тұрғындардың өзі сайлайды.

Әл-Фарабидің философиясы адам және оның проблемаларын талқылауға негізделеді. Осыған сүйене отырып, қоғамды сапалы және сандық сипаттамаларға сәйкес бөледі: қала – кішігірім қоғам, халық – орташа қоғам, адамзат – үлкен қоғам; толық емес – отбасы, ауыл, қала-

лық квартал. Адамдар қоғамындағы кемелдікке жетуі өзара біріккен адамдардың санын көбейту арқылы жүзеге асады.

Фараби қоғамның құрылымын ғаламның құрылымы мен адамның биологиялық құрамдас бөліктеріне ұқсатады. Билеушінің функциялары денені емдейтін дәрігерге ұқсас. Тек билеуші тәнді емес, жанды емдейді. Бұл жерде Фараби қажеттіліктер, жинақтар және еңбекті бөлу туралы жиі айтса да, қоғам – адамның рухани бірлестігі екендігі туралы ойы үйлесімді. Қоғамдық ағзаның үйі немесе ұяшығы үш қатынастан тұрады: күйеуі мен әйелі, қожайыны және қызметші, ата-ана және балалар. Әл-Фараби отбасын ең жетілмеген қоғам деп атағанмен, бірақ генетикалық тұрғыдан ол оны бастапқы ұяшық деп санайды.

Фарабидің саяси көзқарастары «қайырымды» және «надан» қалаларды келесідей жіктеуінен көрінеді: 1) қайырымды қала; 2) надан қала; 3) азғын қала; 4) адасқан қала (соңғы екеуінің арасында, ортасы ретінде «өзгергіш қала» аталады). Қайырымды қала – идеал. Надан қала – бұл шындық, бірақ әл-Фарабидің пікірі бойынша, егер ағартумен, білім берумен айналысса, кемеңгер билеушіні тапса, жақсаруына үміті бар қала. Надан қалалардың арасында да әл-Фараби артық көретін қалалар бар, өйткені мұнда оларды ізгілік жолына түсіру мүмкіндіктері жоғалмаған: *«... қайырымды қалалар мен қайырымды басшылардың қалыптасуы қажеттілік қалалары мен ұжымдық қалаларда мүмкін және оңай жүзеге асады»*.

Надан қалада, Фарабидің пікірінше, тұрғындар ең жоғары рухани кемелдік – бақытқа ешқашан ұмтылмайды. Игіліктің ішінен надан қаланың тұрғындары көзге көрінетіндерін ғана біледі, мысалы: деннің саулығы, байлық, ләззат, құмарлыққа, атақ-даңққа және ұлылыққа еркіндік. Бұл игіліктің әрқайсысы надан қаланың тұрғындарына бақыт сияқты көрінеді, ал ең үлкен бақыт – осы барлық игіліктердің бірігуінде. Бұл игіліктерге бақытсыздықтар қарсы келеді: дене аурулары, кедейшілік, ләззаттың болмауы, құмарлықты ұстану және сый-абыройдың болмауы. Қажеттілік қаланың тұрғындары ағзаның өмір сүруі үшін қажет заттармен ғана шектеледі: тамақ, сусын, киім, жыныстық қатынас және бұған жетуге бір-біріне көмектеседі. Алмасу қаласында тұрғындар дәулеттілік пен байлықты өмірлік мақсат деп санай отырып, оларға қол жеткізуде бір-біріне көмектеседі. Ұждансыздық пен бақытсыздық қаласында тұрғындар сезім мен қиялға әсер ететін ләззаттарды бағалайды, көңіл-күйді оятуға және өздерін ойын-сауық пен ермектің барлық түрімен жұбатуға тырысады.

Даңғой қала тұрғындары бір-біріне көмектеседі, бірақ тек өздері туралы басқалар айтуы, құрметтеуі, мадақтауы үшін және басқа халықтарға танымал болу мақсатында ғана және олар бөтен адамдардың немесе бір-бірінің алдында керемет көрінуі үшін ғана. Билікқұмар қаланың тұрғындары басқаларды бағындыруды аңсайды, өздері ешкім-



ге бағынғысы келмейді; олардың күш-жігерлері қуанышқа әкелетін жеңіске жетуге бағытталған. Ләззатқұмар қала тұрғындары өзінің құмарлығын шектемей, қалаған нәрсесін жасауға еркін қол жеткізуге тырысады.

Әл-Фараби надандықтың ең төменгі түрі билікқұмар қала деп санайды. Философ ұжымдық қаланы кейде еркін деп атайды. Ол барлық қалалардың ерекшеліктерін біріктіреді: ұждансыздық пен асқақтықты үйлестіреді. Сонымен қатар Фараби қоғамдық өмірдің тұтастығына назар аудара отырып, аталған қалалардың үлгілері таза түрде кездеспейді дейді. Қала халқы бес санаттан тұрады: 1) ең беделді (феодалдық басшы топ); 2) шешендер – ғылым, өнер және рухани қызметпен айналысатын адамдар; 3) өлшегіштер (шенеунік пен техникалық қызметкерлер); 4) жауынгерлер; 5) байлар.

Фарабидің қайырымды қаласының прототипі ретінде IX–XI ғ. шынымен де Оңтүстік Арабияда, Бахрейнде орналасқан қала болды. Бірақ өмірде ол «мінсіз қала» схемасы бойынша емес, өз заманының ережелеріне сәйкес пішілген қала болып шықты. Теориялық прототипі ретінде Фараби антикалық заманның әлеуметтік утопиясы – «платондық мемлекетті» алған, бірақ «түпнұсқа» мен «прототип» арасында белгілі айырмашылықтар бар. Фараби Платон сияқты адамдарды олардың тегі мен қоғамдық пайдалы қызметіне сәйкес бөледі. Бірақ оның бөлуі адамдар арасындағы күрт теңсіздік әсерін көрсетпейді, олардың бәрін ортақ мақсат – дәрежеге қарамастан өзін-өзі жетілдіру арқылы бақытқа қол жеткізу біріктіреді. Платон кемелдік қабілетін билеушілердің, философтардың және аз мөлшерде жауынгер-қорғаушылардың еншісіне береді, қалғандардың тағдыры – жоғарыда аталғандардың қол шоқпары болып, оларға және өздеріне материалдық игіліктерді жасау және біріншілерге аңдап сырттан қарау қызметімен айналысуға мүмкіндік жасап беру.

Әл-Фарабидің гносеологиялық оптимизмі оның ілімінде әлемді түсіну қабілеттері мен мүмкіндіктеріне деген сенімділіктің шаттанған жай-күймен біріктірілуінде жатыр: адамның ғарыштық арналуы бар және адам бақытты болуға тиіс. Бұл жерде Эпикур және Спинозамен еріксіз параллельдер сұранады. Эпикур сияқты ол да философия бақытқа қол жеткізуде маңызды рөл атқарады, өйткені ол болмыстың ішкі заңдарына еніп, оларға сәйкес өмір сүруге мүмкіндік береді деп санайды. Осыған байланысты Сократтың максимализмінен шығатын этикалық интеллектуализм туралы айтады: бір нәрсені терең біле тұра осы білімге қайшы әрекет жасауға болмайды. Әл-Фараби білімді кітаби түрде, дерексіз, адамға қандай да бір қосымша ретінде түсіндірмейді. Бұл – адамның етіне енетін нәрсе. Әл-Фараби философ деп Аристотельдің барлық шығармаларын толығымен оқыған, жаттап, бірақ олардың мағынасын жанымен түсіне алмаған адамды емес,

Аристотельді оқымаса да, ақылға қонымды және қайырымды әрекет жасайтын жанды санау керек дейді. Әл-Фараби адамдардың ішкі мағынасыздығын және жануарлық эгоизмін жасыру үшін білімді пайдалануда екіжүзділікті көреді.

Фараби ұстаз бен отағасын билеушімен салыстырады, бірақ ол азаматтарды тәрбиелеуде әлеуметтік, саяси жақтар да қамтылатынын, яғни зорлық-зомбылық, қарулы күштер, сот және т.б. арқылы әлеуметтік нормаларды орындауға мәжбүрлеу болатынын түсінеді. Фарабидің пікірінше, иландыру әдісінен басқа «өз еркімен, өз қалауы бойынша және өз ақылымен әрекет етпейтін, бүлікшіл және бағынбайтын халыққа қатысты қолданылатын мәжбүрлеу әдісіне жүгінуге болады; сондай-ақ бұл әдісті теориялық білім ала бастаған, бірақ оны игергісі келмейтін адамдарға қолдануға болады» .

«Қалалық бірлестіктің басты мүшесінің» кемелдік тақырыбы – Фараби шығармашылығында жиі қайталанатын тақырып. Әл-Фарабидің «қайырымды» мемлекет-қаласы – адамды ең жоғары игілікке және лайықты өмір салтына жеткізе алатын ең жақсы және табиғи қарым-қатынас үлгісі. Мұндай қаланың басты белгілері – тәртіп және оның тұрғындарының, ең алдымен, билеушілерінің жоғары моральдық қасиеттері. Бұндай қаланың билеушісінен сәйкес келуі талап етілетін шарттардың барлығы дерлік исламға қатысы бар екендігін атап өткен жөн. Зерттеудің нысаны мен мақсатының түпкі ортақтығын негізге ала отырып, ғұлама ғалым саясатты мұсылмандық құқықтық доктринамен және діни канондармен бір қатарға қойды. Бұдан саясаттың грек философиясы мен мұсылман моралін, дінін және құқықтық теориясын саясат туралы бір жалпы ілімге біріктіру әрекетін көруге болады. Саясатқа мұсылман діни көзқарасы мен мораль тұрғысынан қарау, билікке талдау жасау ислам философиясын сол кездегі мемлекет – Араб халифатын ислам құқықтық доктринасымен бірлесе отырып зерттеуді жақындатты. Халық білімнен, мәдениеттен алыстатылып, тарих субъектісі емес, объект рөлін атқарған тарихи дамудың нақты жағдайлары XVIII ғ. еуропалық әлеуметтік философиясында соншама ықпалды болған «ағарту абсолютізмін» утопиялық тұжырымдамасының өміршендігін қамтамасыз етті. Әртүрлі дәуірлердің ойшылдары жалпы осы жағдайға орай саяси қайраткер тұлғасына, оның адамгершілік және басқа да қасиеттеріне аса қызығушылық танытқан. Олардың көрсеткен мемлекет қайраткеріне қажет адамгершілік қасиеттері, ақиқаты сүю, қайырымдылық, мінездің ұлылығы – өз алдына мінсіз норма. Мәдениет қаһарманы – монархқа қатысты ағартушылық утопияны негіздейтін себептерден бөлек ерекше жайт ретінде Шығыстағы мемлекеттік билік ерекшеліктерін атап өтуге болады. Қайырымды мемлекетте заң шығарушы-билеуші немесе имам, рухани тәлімгер, зайырлы билікті рухани билікпен біріктіреді, философ-билеуші өз


бойында бірінші басшының қадір-қасиетін біріктіреді: теорияны біледі және оны өмірде жүзеге асыруға қабілетті.

Көріп отырғанымыздай, Фарабидің қайырымды қаласы тәрбиенің «ізгі» идеялары, тұрғындардың адамгершілік тазалығы мен парасаттылығы негізіндегі белгілі бір құрылымдық ұйымдастыруда, бүгінгі геосаясат жағдайында кейде утопиялық, шынайы емес деп, тіпті кейде ислами фанатизмнің рухани нұсқауы ретінде түсіндірілетін исламның мінсіз канондарын сақтай отырып, тіршілік ете алады.

Бірақ қазіргі заманғы өркениеттің «ізгі» ақыл-ойын әл-Фараби сияқты ойшыл және көптеген басқа да реформатор-ағартушылар негіздегенін ұмытпау керек, олар тіпті идеалдық-утопиялық тұрғыда болса да, қоғамдық өмірді ақылға қонымды негізде қайта құруға ұмтылған.

Арман утопия сияқты адамға қалайтын болашағының бейнесі мен үмітін береді. Саяси философияда бұл мүмкіндіктер кейде қатаң қарама-қайшы позицияларға әкеліп соғады. Бір жағынан, утопия – болашақ кемелдік үшін адамның бостандығын басуға бағытталған «тоталитаризм жолы» деп түсіндірілсе, екінші жағынан, онсыз адам өмір сүруінің мәні жоғалатын «үміт қағидасы». Ал бұл үрдістердің қиылысу нүктесі – адам, өзінің күнделікті тіршілігімен. Бірақ бұл арман мен утопиялар адамның басындағы саналы идеялар ретінде өмірде жүзеге аспайды дегенді білдірмейді.





# ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ МҰСЫЛМАН РЕНЕССАНСЫ ӨРКЕНИЕТІНІҢ ІРІ ТҰЛҒАЛАРЫ

---

4 ТАРАУ

- 
- 4.1 Бағдат перипатетикалық мектебі
  - 4.2 Әл-Кинди - араб-ислам философиясының бастауы
  - 4.3 Ибн-Сина - классикалық ислам философиясының өрлеуі
  - 4.4 Әл-Ғазали ерте ислам сопылық ілімінің негізін қалаушы
  - 4.5 Ибн Таймияның әлеуметтік-философиялық және теологиялық ілімдері
  - 4.6 Ибн-Рушд рационализмі
  - 4.7 Ибн әл-Араби – сопылардың ұлы философы
  - 4.8 Ибн Халдунның тарих философиясы

## 4.1 БАҒДАТ ПЕРИПАТЕТИКАЛЫҚ МЕКТЕБІ

**А**ббасидтер кең империясының орталығы болған Бағдад араб-мұсылман әлеміндегі ең ірі қалалардың бірі болды. Ортағасырлық еуропалық бірде-бір қала оны халық саны бойынша салыстыра алмады. Бағдад әлемнің көптеген елдерінен келген саудагерлер мен авантюристерді, әртүрлі ұлт пен дінді адамдар тартты. Бірақ, ең бастысы, Бағдад әлемнің түкпір-түкпірінен келген философтар мен ғалымдар, теологтар мен ақындар жиналған жерге айналды. X ғасырда Бағдадтағы интеллектуалды өмір қызу жүріп жатты. Осы кезеңде қалыптасқан көптеген ғылыми жетістіктер болашақ ұрпақтар үшін көптеген мүмкіндіктер ашқан осындай күш пен әсер философия Авиценнаның инновациялық ілімдеріне негіз болды.

Оныншы ғасырдағы философиялық ағымдардың ішінде Авиценна жиі сынайтын ең ежелгі мектеп «Бағдад перипатетикасы» деп аталатын мектеп болды. Бұл мектеп кеш антикалық Александрияның философиялық дәстүрін жандандыруда өздерінің міндеттерін көрген христиан ойшылдарының бір тобынан тұрды. Әл-Кинди мен басқа тоғызыншы ғасырдың ғалым-философтарынан айырмашылығы Бағдад мектебінің өкілдері Аристотель жазуларының бүкіл денесімен танысуға мүмкіндік алды. Әрине, Хунайн ибн Исхақтың айналасында құрылған аударма үйірмесінің мүшелері дайындаған Аристотель шығармаларының араб тіліндегі аудармалары жиі кездеседі. Сонымен қатар олар Александрия мектебі ғалымдарының пікірлерінің аудармаларын пайдаланды. Бағдад перипатетикасы араб тіліндегі ежелгі мұраның таралуына да ықпал етті. Мектептің негізін қалаушы – X ғасырдағы Абу Бишр Матта, мектепті оның шәкірті Яхия ибн Ади басқарды. Екеуі

де христиан болған және Аристотельдің, сондай-ақ оның комментаторлары Александр Афродисийский мен Фемистидің шығармаларын аударуға қатысты. Олар өздерінің аудармаларын грек тіліне емес, сириялық мәтіндерге негізделіп жасайтын шығар. Бұл христиандар арасында сириялық тілдің Аристотель философиясын X ғасырға дейін зерттеу үшін қаншалықты маңызды болғандығын көрсетеді.

Кейінгі уақытта осы мектептің ең танымал өкілдерінің бірі мұсылман әл-Фараби болды. Таңқаларлығы, бүкіл Бағдат перипатетикасында тек әл-Фараби есімі әлемдік философиялық ойдың дамуында үлкен мәнге ие болды. Әл-Фарабиді христиан әріптестерінен гөрі жақсы білетін бірнеше себептер бар. Біріншіден, оның басқалардан айырмашылығы: саяси философия бойынша сұрақтардың дамуына үлкен үлес қосты. Оның саясат туралы жазулары, әсіресе философия мен дін арасындағы қарым-қатынас Андалусияның кейінгі ойшылдарына, соның ішінде ұлы Аверроес пен Маймонидтерге әсер етті. Екіншіден, оның қисынға қосқан үлесі ерекше болды. Авиценна әл-Фарабидің логикаға қатысты жұмысын жоғары бағалады, дегенмен ол Бағдад мектебінің өкілдеріне немқұрайды қарады. Сонымен қатар әл-Фарабидің кейбір трактаттары кейіннен латын тіліне аударылып, ортағасырлық ғалымдар Христиан Еуропада қолданады, оны Әбу Бишра Матта немесе Яхия ибн Ади туралы айту мүмкін емес.

Осылайша, Бағдад мектебі әртүрлі конфессиялардың философтары біріктіретін Александрия үлгісін қабылдады. Аммоний пұтқа табынушы Александриядағы христиан Джон Филопонға сабақ бергендей, Бағдадта мұсылман әл-Фарабидің Ибн Ади сияқты христиандардан шәкірттері болуы мүмкін. Бағдад мектебінің өкілдерінің ешқайсысы яһуди емес болса да, Яхия ибн Ади оған ибн Аби Саид әл-Мавзили есімді еврейден жіберілген философиялық сұрақтарға жауап жазғаны белгілі. Олардың сыпайы ғылыми хаттары бүгінгі таңда қолжетімді. Әл-Фарабидің дінге деген көзқарастары терең және ұқыпты ойластырылған, бұл философтарға пікірлер мен келіспеушіліктер туындаған кезде оларды әмбебап құрал ретінде қолдануға мүмкіндік берді. Дегенмен Кеш Антикалық ойшылдардың жағдайындағыдай, мұндай бірлескен зияткерлік іс-әрекет белгілі бір қиындықтардан құтыла алмады. Аммоний сияқты пұтқа табынушылар императордың жарлығымен жабылған Афинадағы Платон академиясының тағдырына тап болмас үшін Александриядағы христиандық билікті ренжітпеу үшін мұқият әрекет етуге мәжбүр болды. Біздің пайымдауымызша, Бағдадта тұратын христиандар саяси билік тарапынан мұндай қысымға кезіккен жоқ, дегенмен сол кездегі дінаралық қызу пікірталастар мен діндер арасындағы ынтымақтастық туралы куәліктер бар. Әл-Киндидің Қасиетті Троица туралы христиандық ілімді сынға алуы, оның қарсыласының дәлелдерін келтірген Яйя ибн Адидің айтқанын жоққа

шығару арқылы белгілі болды. Шамасы, ибн Ади исламдық теологияға немесе Қалам іліміне ерекше қызығушылық танытты. Ол өзінің бірнеше еңбектерінде жасаған әрекеттері үшін адамның ерік-жігері мен жауапкершілігі мәселелеріне қатысты қалам ережелерін талқылайды. Ибн Адидің жұмысы оның исламдық теологияның дәл осы мәселелерімен неліктен айналысатындығын білу үшін жеткілікті зерттелмеген.

Бағдаттың барлық перипатетиктері философия абстрактілі алыпсатарлық ойлау тәсілі ретінде әрқашан діни міндеттер шеңберіне сәйкес келе бермейтінін түсінбеді. Ибн Ади көптеген трактаттар жазған, онда ол Үшбірлік туралы түсінік берген. Ежелгі заманнан бері христиан апологтарының арасында Мәсіхтің тұлғасын түсіну туралы пікірталастар болды. «Монофизиттер» тұрғысынан Мәсіхтің бейнесінде адам мен Құдай бірікті. Монофизиттердің ұстанымы несториандықтардың ұстанымына мүлдем қайшы болды, олар үшін Мәсіх – екі гипостаз деп аталатын, адам мен Құдайлық табиғаттың қосарлануы. Осы дау басталғаннан бірнеше ғасыр өткеннен кейін Ибн Ади монополиттердің көзқарасын қорғап, араб тілінде жазылған шығармаларында несториандықтарды сынап отырып, осы шайқасты жалғастырды. Кешірім жасауында Ибн Ади Аристотельдің философиялық идеяларына жиі жүгінетін.

Бағдаттағы перипатетика мектебінің соңғы өкілі Абу әл-Фараж ибн Тайиб – өз жұмысында философия мен теологияны үйлестірген адамның мысалы. Ол Авиценаның өлімінен бірнеше жыл өткен соң қайтыс болды. Зейнетке шыққанға дейін ол Киелі кітап пен Аристотельдің логикалық еңбектері туралы түсініктемелер жазды. Александрия дәстүрін ұстанушы ретінде ол өзінің зерттеуін сіз ежелгі дәуірде зерттеген алғашқы екі еңбекке арнады: Порфирийдің «Кіріспе» және Аристотельдің «Санаты». Оның екі мәтінге түсініктемелері сақталған. Бұл түсініктемелерде көптеген жаңа нәрселерді табуға болатынына қарамастан, Ибн Тайиб бұрынғы дәстүрден алыстап бара алмады. Оның еңбектерінде араб емес, грек шолушыларының ықпалы байқалатын тұтас үзінділер бар. Бұл әлі де XI ғасырдың басында мүмкін болғандығы кеш антикалық Аристотелианизмнің өміршеңдігін айқын көрсетеді.

Бағдад мектебінің атауымен байланысты айтулы оқиға сол кездегі түрлі конфессия өкілдері арасындағы қарқынды күресті, сонымен қатар дінаралық интеллектуалдық алмасудың мысалын көрсетеді. Ол үшін Ибн Тайибтен мектептің негізін қалаушы Абу Бишра Маттаға бір ғасыр бұрын оралу керек. Әбу Бишр сөз сөйлеген Ибн әл-Фурат атты уәзірдің сотында көпшілік алдында пікірталас болған. Шамасы, қоғамдық пікірталас идеялармен алмасу және риториктердің сөз сөйлеу мақсатымен өткізілетін мәжіліс деп аталатын көпшілік жиналыстарынан басталады. Мәжілістің адал пікір алмасу алаңы ретіндегі тағы бір



мысалы – Әбу Бәкір ар Разидің сөйлеген сөзі, ол қарсыластар алдында өзінің бес мәңгілік қағидаттарын қорғады.

Абу Бишр ресми келіспеушіліктерге қатысты, ол Разидің қатысуымен болған кездегі пікірталастарға қатысқандар болды, егер олар алға қадам басып, Әбу Бишрдің Аристотельдік логикаға қатысты үлкен тұжырымын жоққа шығарғысы келсе, сұрады. Өкінішке орай, Абу Бишра үшін өз еркімен келген Абу Саид ас-Сирафи есімді адам өте шешен және қабілетті болды. Ол араб тілін білетін, сол кезде грамматика ғылымын дамытқан көптеген ғалымдардың бірі болды. Өкінішке орай, бізге жеткен оқиға туралы әңгіме осымен бітеді және біз одан кейін не болғанын білмейміз, дегенмен бізге тарих авторының жанашырлығы әл-Сирафидің жағында екендігі айқын болады. Осылайша, біз логиканың пайдасы үшін жеткілікті дәлелдерді естімейміз, керісінше әл-Сирафиге қызықты және егжей-тегжейлі мәлімет аламыз, бұл араб грамматикасын білу грек логикасын зерттеуді қажетсіз етеді деп түсіндіреді. Аристотельді жақтаушылар логикалық күшті дәріптеген кезде менмен болып көрінеді, басқа мәдениеттің өнерін игергендігімен мақтанады. Сирафи атап өткендей, барлық логикалық зерттеулер олар айтқандай қажет емес. Әл-Ширафи Абу Бишраны жеке басына зиян келтіргісі келмейді, бірақ оның дәлелдерімен сөздер тек ойды білдіру құралы деген пікірді жоққа шығарады. Әбу Бишра үшін ойлау деңгейінде болатын барлық нәрсе жалпы адамзатқа ортақ және логика - бұл транслингвистикалық интеллектуалдық әрекетті зерттеу. Біздің осы оқиға туралы куәлігіміз оған өз позициясын егжей-тегжейлі түсіндіруге мүмкіндік бермесе де, Абу Бишр үй-жайдың дұрыстығына және оның дәлелдерінің дұрыстығына сенімді болатын сияқты. Ол қай тілде сөйлесе де, кез келген адамға қатысты айтқан сөзінің дұрыстығын талап етті. Бұл жерде Әбу Бишр Аристотельдің «Түсіндіру туралы» трактатындағы сөздерді келтіруді ойластыруы керек, онда жанның өмірі бәріне бірдей, ал адамдар қолданған лингвистикалық тіркестер әр жеке жағдайда әртүрлі болады.

Әл-Сирафи бұған нақты жауап береді: егер логикалық тұжырымдардың жалпыға ортақ мәні болса да, егер біз оларды араб, грек немесе басқа тілдерде дұрыс білдіре алмасақ, бұл тұжырымдар пайдалы болмайды. Бұл Абу Бишр ойлағандай оңай емес. Ойды дұрыс жеткізу үшін жаттығу мен тәжірибе қажет. Сонымен қатар, тіл біздің ойымызға қатты әсер етеді, өйткені ол сөздер мен сөз тіркестерінің мағынасында көптеген нәзік айырмашылықтар бар. Араб тілінде сөйлейтін ортада сізді қателіктерден құтқаратын мәдени тәжірибе бар – сіз өз ойыңызды сөзбен айтқанда, содан кейін сіз басқа адамдардың сөздерінің мағынасын түсінуге тырысқанда. Әл-Сирафи мұны Әбу Бишраның негізгі тұжырымдамалық қателіктерін тудыратын бір-қатар лингвистикалық жұмбақтармен дәлелдейді. Бұдан шығатын

қорытынды: егер сізде 10-шы ғасырда Багдадта оқуға мүмкіндігіңіз болса, тапқан ақшаңызды әл-Сирафи тіл білімі мектебінде Әбу Бишра академиясынан гөрі, қанша жасқа дейін және оны құрметтейтініне қарамай, оқыған жөн.

Жоғарыда айтылғандай, бұл пікірталас туралы әңгіме әл-Ширафидің жақтаушысы жазған. Бірақ бұл оқиға Әбу Бишра үшін қоғамдық апатқа айналғанға ұқсайды. Багдад мектебі өкілдерінің реакциясы бойынша, Абу Бишра мен әл-Ширафи арасындағы дау мұнымен аяқталмағанын түсінуге болады. Кейіннен әл-Фараби де, Ибн Ади де грамматика туралы түсініксіз сөйледі, сондықтан олар бұрын мұғалімінің жеңілгені үшін кек алуға тырысты. Әл-Фараби қисын тек ойлау деңгейінде болады және лингвистикалық формалардан тәуелсіз деген пікірді Абу Бишрдің қисынды пікіріне екі жетілдіреді. Біріншіден, ол ойдың өзі лингвистикалық тұрғыдан құрылымдалған деп көрсетеді – ол «ішкі дискурс» тіркесін ойда не болып жатқанын сипаттау үшін қолданады. Екіншіден, ол логика ішкі дискурстың осы түрімен де, бір-бірімізбен сыртқы байланыс үшін қолданылатын сөйлеу деңгейімен де жұмыс істейді дейді. Әбу Бишр айтқандай, логика әмбебап. Логика нақты тіл өрнектерімен жұмыс жасағанда, барлық тілдерде болатын ерекшеліктерге назар аударады. Логика тілдің өзіндік ерекшеліктерін ескермейді. Мұндай ерекше белгілер грамматика ғылымын зерттеу объектісі болып табылады. Бұл ережелер шынымен шатастыруға әкелуі мүмкін, бірақ олар шындықты іздеудің ажырамас бөлігі болып табылады. Логика – тіл білімінің негіздерін зерттеудегі таптырмайтын құрал, ал грамматика саласы белгілі бір тілдің беттік ерекшеліктерімен ғана шектеледі.

Әл-Фарабидің ұстанымы тіл мен ойлауды айқын ажыратпайды. Сайып келгенде, бұл ұстаным Аристотельдің айтқанына сәйкес келеді – Бағдат перипатетикасы үшін логика саласындағы басты билік. «Органон», Аристотельдің барлық логикалық жұмыстарының ұжымдық атауы, бұл тіл туралы бақылауларға толы. Ежелгі уақытта органонның бірінші бөлігінің тақырыбы, категориялар туралы пікірталас болған, бұл сөздер немесе заттар туралы ма? Негізгі пікір Порфирийдің ымырасы болды: категорияларда біз сөздер туралы айтамыз, өйткені олар заттарға қатысты. Біз Бағдат перипатетикасының дәлелдерінде дәл осындай тұжырымдаманы табамыз, сондықтан олар тілді зерттеуді логика ғылымының ажырамас бөлігі ретінде қарастыра алмады.

Осы тақырыпта шағын трактат жазған Яхья ибн Адидің бір-біріне қатысты логика мен грамматиканың маңызы туралы пікірталасқа үлкен үлес қосылды. Ол грамматика мен логиканың ортақ жақтары бар екенін мойындайды, өйткені екеуі де тілдік тіркестерге қатысты. Алайда олар өздерінің мақсаттарымен ерекшеленеді. Грамматика – бұл соншалықты маңызды емес үстірт тәртіп. Грамматика етістік пен

зат есімнің предикативті байланысы сияқты жалпы қабылданған тіл ережелерінің сақталуына көз жеткізеді. Тек грамматика сізге шын немесе шындықты айтуға көмектеспейді. Өз кезегінде, логика ауызша сөз тіркестерін олардың заттармен байланысын зерттейді, сондықтан оның мақсаты сөздер мен шындықтың, демек ақиқаттың объективті байланысын орнату болып табылады.

Меніңше, логика философияның бір бөлігі ғана емес, философияның өзі. Егер мен шындыққа логика арқылы қол жеткізе алсам, философиядан не қалады? Бұл идеяны ежелгі комментаторлар қолданған өрнек арқылы, кейінірек Бағдад мектебінің өкілдері арасында жеткізуге болады: логика - адам шындықты өтірік пен жақсылықты жамандықтан ажырата алатын құрал. Қандай болса да, логика – бұл жай құрал, грек сөзі органон деген мағынаны білдіреді. Ол шындықты өздігінен анықтамайды, бірақ бұл мәселеде таптырмас көмекші болып табылады. Шындықты табуға логика қалай көмектеседі? Біз толық жауапты Яхья ибн Адидің логикалық трактатының беттерінен таба аламыз. Оның айтуынша, логика бізге шындық деп санайтын нәрселермен жұмыс істеуге, әртүрлі шындықтарды біріктіруге және олардың негізінде жаңа тұжырымдар жасауға мүмкіндік береді. Мысалы, егер сіз А-ны В, ал В-ның барлығын С емес деп білсеңіз, онда А-дан С емес деген қорытындыға келуге болады, дегенмен, әртүрлі ауызша сөз тіркестерін айнымалы мәндерінің астына алмастырсаңыз да, бұл шындықты білу үшін жеткіліксіз.

Ибн Ади «логиктер» лақап атымен танымал болған, оның осы саладағы үлесі логика мен грамматиканың маңызы туралы танымал пікірталастарға қатысумен шектелмеген деген тұжырым жасауға болады. Оның логика бойынша әйгілі жұмысы «Мүмкіндік туралы» деп аталады. Ол Аристотельдің «Түсіндіру туралы» трактатында қарастырылған кейбір ережелерге арналған. Атап айтқанда, Ибн Адидің пікірінше, егер бізде болашақта не болатынын болжайтын шындық болса (мысалы, «ертең теңіздегі шайқас болады»), онда болашақ оқиғалар (бұл жағдайда теңіз шайқасы) сәтсіздікке ұшырай алмайды; олар сөзсіз. Ибн Ади үшін бұл «мүмкін», дәлірек айтқанда «ықтимал» деп аударылатын араб тіліндегі «Мумкин» сөзінде ештеңе көрінбейді дегенді білдіреді. Мүмкін немесе мүмкін емес. Сірә, сіз қазір осы жолдарды оқып жатырсыз, бірақ міндетті емес, өйткені сіз тағы бір нәрсе жасай аласыз.

Ибн Ади болашақ оқиғалар туралы Құдай туралы білуге қатысты әскери ұрыс туралы дәлелді талдайды. Философ дәлелдеуге тырысады, Құдай туралы білім қажеттілікке тән болса да, оны мүмкін немесе мүмкін деп сипаттауға болады. Білушінің мінездемесі белгілі болғанға таралмайды. Құдай өзгерместен, өзгеріске ұшырайтын жағдайлар туралы біле алады. Сіз оны басынан бастап оқи бастағаныңыз туралы

білім ортаға кетеді, енді тараудың соңына жақындау мәңгілік және өзгермейтін болды. Бұдан Құдай заттардың мүмкін болатындығын міндетті түрде білуі мүмкін. Егер бұл тұжырым дұрыс болса, онда Құдайды білу қажеттілік тудырады деп қорқымыздың жалғыз себебі - Құдай оларды білетіндіктен олардың орындалуына жол береді. Бірақ ибн Ади көрсеткендей, бұл дұрыс емес, өйткені Құдай туралы білім Аристотель анықтаған кез келген себепке сәйкес келмейді – форма, материя, түпкі себеп және жеткілікті себеп.

Мұның бәрі кеш ежелгі комментатор, нео-платондық философ Бетиуске кездесетін әскери ұрыс мәселесін түсіндіруді өте еске түсіреді. Ибн Ади Боетийдің жазбаларымен таныс болуы екіталай, сондықтан мұнда тікелей қарыз алу туралы айту мүмкін емес. Екі ойшының тұжырымдарының ұқсастығы, олардың екеуі де антикалық дәуірде Аристотельдің пікірін жазған грек мәтіндерін бірдей қолданғандығымен түсіндіріледі. Шын мәнінде, бұл екі христиан, Бетиус пен Ибн Ади, айырмашылықты бастапқыда неофлатондық архиепископ, Порфирий Джамбличустың шәкірті енгізген. Ол алдымен білімнің сипаттамалары (қажеттілік немесе өзгермеу сияқты) белгілі емес, білетін адамға сәйкес келеді деп дәлелдеген адам. Бағдат перипатетикасының осы ежелгі ғалымдармен тығыз байланысы философия тарихында белгілі таңғажайып және құнды қолжазбалардың бірінен де байқалады. Голландияның Лейден қаласында орналасқан бұл қолжазбада Аристотельдің физикасы, араб тіліндегі аударма, Джон Филопон сияқты грек ойшылдарының пікірлері, сонымен қатар Бағдад перипатетикасының өздері де бар. Мұндай қолжазбалар ескі Александрия мектебі мен 10 ғасырдың жаңа мектебі арасындағы сабақтастықты айқын көрсетеді. Бағдатта. Әрине, бұл Бағдад философтарының Александрия мектебінің өкілдері сияқты түпнұсқа емес дегенді білдірмейді, өйткені олардың барлығын Аристотельдің шығармаларын оқып, түсініктеме беруге арнаған. Ибн Адидің қайраткерін құрметтей отырып, әлі күнге дейін Бағдад мектебінің барлық өкілдерінің ішінде әл-Фараби ең ықпалды және ерекше философ болғандығын атап өткен жөн.

## 4.2 ӘЛ-КИНДИ – АРАБ-ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ БАСТАУЫ

Әбу Жүсіп әл-Кинди – араб тілді перипатетизмнің алғашқы белді өкілі. Оның туылған күні мен өмірден озған уақыты, жері жөнінде нақты ақпарат бізге жетпеген; көптеген зерттеушілер оны 796 жылы Куфада (Сауд Арабиясының оңтүстігі) туылып, 866 жылы Бағдатта өлген деген мәліметті айтып жүр<sup>1</sup>. Ол жоғарғы қоғамдық және мемлекеттік шендерде қызмет еткен аристократтық отбадан шыққан. Отбасы оңтүстік-араб тайпаларынан шыққан таза қанды «Кахтан» арабтарының тобына жатады<sup>2</sup>. Ол алғашқы сауатын Куфа мен Басра қалаларында ашты, осы жерде сол кезде танымал болған «М'утазил» философиясымен танысуына да мүмкіндік алды. Болашақ философ алдағы білімін де Бағдаттан алды; дәл осы жерде ол алғаш антикалық философтардың еңбектерін аударатын аудармашылармен танысады (негізінде, ол грек тілін білмеген) және осы қалада өмірінің соңына дейін тұрған. Алғаш ислам әлемінде Аристотель философиясын жүйелі түрде қайта қарастырған және таза қанды араб, талантты ғалым «арабтардың философы» («файлосуф әл-'араб») деген атақ<sup>3</sup>. Сонымен қоса, ол өз заманының барлық ғылымдарының энциклопедиялық білгірі, әсіресе ол араб тілінің грамматисі ретінде танымал болды және грек тілінен арабшаға аударылған текстерді түзетуде маңызды рөл атқарды. Танымал отбасынан шыққан және Басра мен Бағдатта атаққа ие болған әл-Кинди, материалдық қиындықты басынан өткермеді.

<sup>1</sup> Mehmet Bayrakdar, İslam felsefesine giriş. – Ankara: Türkiye diyanet vakfı yayınları, 1997. – 159-б.

<sup>2</sup> Ибн әл-Надим, Фихрист, 315-б.

<sup>3</sup> Абдо ас-Самалий, Дирасат фи тарих аль-фальсафа аль-арабийя аль-ислямийя уа асар риджалиха. – Бейрут: Дар садир, 1979. – 222-223 б.

Сонымен қатар кейбіреулері оның исламдағы рационалистік бағыт өкілдерімен – «м’утазилиттер» жақындығын атап көрсетеді, бірақ тура қарағанда олардың көзқарастарымен әл-Кинди ойларының арасындағы ұқсастық болар-болмас қана. Әл-Ма’мун халифтің қолдауымен өткізілетін діни, философиялық және әдеби тақырыптағы пікірталастарда үнемі жеңіп отыратын әл-Кинди, сарайға жақындатылып, тіпті, келесі халиф әл-М’утасимнің ұлы Ахматтың білімімен жеке айналысады. Философ пен бозбала арасында достық қарым-қатынас орнағандықтан, философ өзінің еңбектерінің басым көпшілігін жас жігітке арнап сыйлық ретінде жазып отырды. 830 жылы зерттеумен және антикалық әдебиеттерді аударумен айналысатын жер танымал «әл-Хикмат бейтін» (Даналық үйі) тұрғызған халиф, оны осы ғимараттың қызметкері етіп жұмысқа алады. Исламдық ойдың рационалистік мектебіне қолдау көрсетуді тоқтатқан Мутеваккил халифының кезінде, философ кейбір жауларының жалған сөздерінің кесірінен сарайдан аластатылады, яғни «м’утазилиттердің» пікірін қатар қолдап жүр деген айып тағылады<sup>4</sup>. Өмірінің соңғы жиырма жылын ол сарайдан алыс жерде, созылмалы ревматизм сырқатымен ауырып, өлгенге дейін жалғыздықта өткізуі әбден мүмкін. Араб тарихшысы ибн Недимудың айтуынша, философ өзінің соңынан әртүрлі сала бойынша 241 кітап жазып қалдырған. Солардың ішінде танымал болғандары: «Китаб фи әл-Фәлсәфат әл-‘Улят» («Жоғарғы философия жөніндегі трактат»), «Таухид» («Құдаймен бірге»), «Рисаля фи әл-ф’аиль әл-хакк ат-тамм» («Шынайы және Керемет Жаратушы туралы трактат»). Сонымен қатар философ өзінің «Рисалят фи бутлан дав’ат әл-мудд’аин сан’ат аз-захаб уа фидят» («Алтын мен күмістің химиялық тасымалдануы туралы білімдері бар адамдардың қатарына қосылғысы келетін үміткерлерді теріске шығару») еңбегінде алхимиктер тұжырымының тұрақсыздығын көрсетеді, яғни сол кезде қарапайым металдардың бағалы тастарға химиялық ауысуы туралы құпия білімге ие болуға барлығы талас тудырады. Атап өтетін тағы бір қызық жайт, сол уақыттың өзінде философ-энциклопедист ауада болып жатқан метеорологиялық құбылыстарды өте дәл айтып отырған. Аристотельге қарағанда ерекшелігі, атмосфераның қалыптасуындағы будың орасан зор рөліне сенген (грек ойшылының пайымдауынша, дымқыл бу бұлттардың қалыптасуына жауапты, ал құрғақ бу – желдің қалыптасуына жауапты), қазіргі ғылым түсінігі бойынша философ атмосферадағы құбылыстардың пайда болуында таралу мен жиналу басты феномендер болып саналады деп айтқан.

Ислам әлемінде антиканың интеллектуалды мұрасына деген қызығушылығын қанағаттандыру үшін оның жүздеген трактаттардың

---

<sup>4</sup> Mehmet Bayrakdar, İslam felsefesine giriş. – Ankara: Türkiye diyanet vakfı yayınları, 1997. – s.159.

авторы болғандығы айдан анық. Бір салада немесе әр салада болсын ол бірдей бірнеше кітаптарға ие болды, бірақ мазмұндары бір болғанымен, олар әлемдік философиялық әдебиетке әртүрлі атаулармен еніп отырған.

Философтың тигізер әсері өте тереңде болды. Егер ол Бағдатта қандай да бір жеке мектептің негізін қаламаса да, жекелей көптеген шәкірттерді тәрбиелегені жөнінде ақпарат бар. Мысалы, философ Ахмет бен Тайип ас-Сарахси, дәрігер-географ Әбу Зайд әл-Балхи, математик және астроном Әбу М'ашер әл-Балхи, «Дебис»<sup>5</sup> деген атауға ие химик Мұхаммет бен Язид.

Алла тағаланың бар екендігін көруге қабілетті жандарға Оның тіршілік ететіндігін теоретикалық тұрғыдан дәлелдеп өз-өздерін сендірудің қажеті жоқ екендігін философ атап көрсетеді. «Ақылдың сәулесімен» «өздерін нұрландыра» алғандарға бұл тақырыпта көп философиялық ой толғай берудің де қажеті жоқ, мына әлемдегі біздің бақылауымыздағы кез келген үйлесімділік осы үйлесімділікті Кім орнатқандығын нұсқап, көрсетіп отырады. Яғни әрбір тәртіп сол тәртіпті Кім орнатқандығын, әрбір іс-әрекет өзінің жасаушысын, әрбір туынды өзінің жаратушысын көрсетеді. Алайда материалистер мен пұтқа табынушыларға көңіл аудара отырып, Құдіретті Жаратушының тіршілік ететіндігін ол әртүрлі философиялық тәсілдермен дәлелдейді: барлық заттардың табиғатына үңілу бұл «Каламның» дәстүрлі тұжырымы болса, соған сәйкес Бастапқы себептіліктің тіршілік етуінің қажеттілігі бұл «Уаһдат-Қасирет» («Бірлік-Көпшілік») түсінігі. Соңғысына қатысты, әл-Кинди былай дейді, болмыстың барлық категориялары, «түрдің», «тайпаның», «индивидуумның», «бөлшектің», «тұтастықтың» барлық ұғымдары қай жағынан болмасын «Біртұтастық» идеясымен байланысты, алайда бұл «Біртұтастық» жоғарыда айтылған заттарға қатысы жоқ, яғни бұл жерде сөз болып отырғаны – қасиеттердің акцидентті табиғатына қатысты жағдай. Акциденция өзіне тіршілік сыйлайтын үнемі қандай да болмасын алғашқы негізді субстанцияны «жауһарды» қажет етіп отырады. Демек, әл-Кинди бойынша, заттардың барлық сапалық сипаттамалары акцидентті; акциденция субстанцияны қажет ететіндіктен, субстанция міндетті түрде тіршілік етуі тиіс және бұл – Құдай. Дәл осы жоғарғы құдіретті субстанцияның, яғни Құдіретті Болмыстың арқасында, барлық заттардағы көптүрлілік пен біртұтастық бір уақытта бірдей көрініс таба алады. Тек сол ғана заттарға болмыс пен биболмыстылықты бере алады, сонымен қоса, заттар мен құбылыстардағы тәртіп өзінің шарықтау шегіне қол жеткізеді. Барлығының Жаратушысы абсолютті жалғыз және Жер шарының барлық заттары туралы білімге ие. Қасиетті Құранның өзінің оқырмандарына ұсынып

<sup>5</sup> Ибн ан-Надим, Фихрист. – 424 б.

отырған космологиялық, метеорологиялық, физикалық тұжырымдары философияның көзқарастарымен сәйкес келеді.

Жекелеген заттар мәселесі жөнінде Құдайдың білімі туралы мәселелерге әл-Кинди Құдайдың ондай типтегі білімінің бар екендігін жоққа шығармайды және Алғашқы себептілік біздің барлығымызбен эманация (ар. «файд») арқылы байланыста болады дейді. Эманацияның енжар «балалары» секілді оның алғашқы себепкері Кім болғандығы жөнінде біз мардымды ешнәрсе біле алмаймыз. Ол туралы біздің кез келген пікіріміз шектеулі болады; Ол бізді Өзінің білімімен жаулап алады, ал біз Оны жаулай алмаймыз. Алғашқы себепші Әлемдегі жекелеген заттар мен құбылыстарды білмейді дегендер – философиялық нақтылықтан өте алшақ жандар.

Плотин секілді әл-Кинди де Алғашқы себептің біртұтастығы жөнінде көп айтады. Философияның айтуынша, «шынайы Біртұтастылық болмайды және көпшілік деген ұғым мүлде жоқ. Бір затты басқа затпен салыстыра отырып, мына зат біртұтас деп айту мүмкін емес. «Біртұтастылықтың» шынайы ұғымын қандай да бір категорияға жатқызу мүмкін емес. Материя, нәсіл, түр, индивид, өзгешелік, сипаттама, акциденция, қозғалыс, жан, ақыл, біртұтастылық, бөлшектік, жалпылық – осы категориялардың біреуіне де Шынайы Біртұтастықты жатқызу мүмкін емес. Өйткені Ол – біреу, Ол – сол бірліктің өзі. Ол Біртұтас болған уақытта одан өзгесінің барлығы – көпшілік. Атеистер мен Құдайдан безгендердің Ол туралы айтқандарынан Ол өте жоғары және қасиетті».

Философ Алғашқы себептің Абсолютті Мәңгілік бейнесіне көп мән береді. Оның жазып көрсеткеніндей, «Ол – мәңгі және Оған қатысты «биболмыс» немесе «тіршілік етпейді» деген пікірлерді қолдануға болмайды». Мәңгілік иесінің өткен өмірі болмайды және Оның болмысының басқа заттармен ешқандай байланысы жоқ. Мәңгілік иесінің қандай да бір кемшілігі болуы мүмкін емес немесе Ол Өзін не жақсы, не нашар күйге көшіре алмайды, Ол өзгермейді. Мәңгілік иесі болғандықтан, қажеттілік бойынша Ол Күмәнсіз және Толыққанды».

Әл-Кинди үшін философия дегеніміз не? Ойшыл өзінің «Заттардың анықтамасы туралы» еңбегінде «философия адамдар үшін жалпыға ортақ және мәңгілік заттардың қандай жағдайда тіршілік ететіндігі мен олардың қандай себептері бар, сол туралы білім алуларына максималды мүмкіндік береді» деп айтады. Сондықтан ол «Жоғарғы Философия» деп атауының себебі және Құдайылық білім туралы айтқандағы философияның мақсаты философияның ең жоғарғы деңгейін көрсету, яғни барлық тіршілік иелерінің себепшісі Кім екендігін білу, Жер шарындағы барлық тіршілік туралы толыққанды білу дегенді білдіреді. Сондықтан әл-Кинди бойынша ең мықты және

<sup>6</sup> Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 79



кемелденген философ атағына барлық заттардың алғашқы себепкері – Алла тағала туралы білімге ие философ қана лайықты болып саналады<sup>7</sup>. Философия әл-Кинди үшін заттарды танудың сенімді ғылымы ретінде Құдайдың заттарды қалай жарататындығы және басқаратындығы, Жаратушының абсолютті жалғыздығы туралы, жақсылық жасаушылар туралы білімді тануға көмектеседі. Дәл сол секілді Мұхаммед (с.а.с.) пайғамбарда адамзатқа пайдалы білім мен оның әдістемесін жеткізе отырып, барлық зиянды заттардан қалай алшақ жүруге және қорғануға болатынын түсіндіріп отырды. Жекелей алғанда барлық пайғамбарлар Құдайдың тіршілік етуі мен жалғыздығын бірауыздан айтып отырған және Оның ризашылығына бөленіп, жаман қылықтардан қалай алшақ жүрудің жолдарын насихаттаумен отырған. Олай болса, ойшылдың пікірінше, дінмен ортақ тақырыптарда сөйлейтін философияға нашар көзқараспен қатынас жасауға болмайды. Әл-Кинди үшін дін де, философия да – Ақиқат туралы ғылым. Ақылмен қол жеткізген ақиқат діннің насихатына ешқашан қарсы келмейді. Пайғамбардың хабарлауы мен Құдайылық ашып берудің негізіндегі ақиқат адамзаттың ақылын ашып, хабарлап отырған ақиқатпен үйлесімділікте болатындығын көрмейтін адамдар надандықтың көлеңкесінде қалған жандар. Егер философия әл-Кинди үшін Құдай туралы білім болса, онда Құран – Құдайылық философия, ал оны адамдарға жеткізуші Мұхаммед (с.а.с.) пайғамбар – ең жоғарғы санаттағы философ болып саналады. Олай болса, философ философияны жоққа шығаратын адам Ақиқаттың өзін терістейді деп санайды. Дегенмен философ пен пайғамбардың арасында Ақиқатқа жету тәсілдері өзгеше болуы мүмкін, мақсаттары бір болғанымен, тәсілдері бір-біріне ұқсамауы мүмкін, бірақ бұл қалыпты құбылыс<sup>8</sup>.

Жоғарыда көрсеткеніміздей, антика мұрасымен танысқан мұсылман ойшылдары жай ғана аристотелизм мен платонизмнің идеяларын көшірумен айналысқан жоқ; олар әлемді рационалды тануда мұсылмандық дүниетаным мен гректік тәсілді біріктіре отырып, шығармашылық синтезді жүзеге асырды. әл-Киндидің тәсілі осыған лайықты

---

<sup>7</sup> Сонда, 79 б.

<sup>8</sup> Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 80. В «Жоғарғы философия» деп әл-Кинди Құдайдың пайғамбарларға адамдардан артық етіп берген төрт ерекше құдіретті білімді («Вахий») атап өтеді: 1) құдіретті білім онтологиялық жоғары; 2) дін қатесіз құдіретті білім, ал философия жаңылысуға бейім адамның парасатына тән жемісі; 3) діндегі таным әдісі сенімге негізделген, ал философия – парасатқа; 4) пайғамбарлық білім өз күшін «Вахиден» алады және сондықтан да ол дүниенің құрылымы жайлы білімге ешбір қиындықсыз қас қағым сәтте жетеді, ал философиялық білім адамның парасатының көптеп еңбек етуін және дүние жайлы кең білімге ие болуын талап етеді (Ahmed Fouad El-Ehwany. Al-Kindi / M.M. Sharif. History of Muslim Philosophy With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands, Wiesbaden, 1963, V.I, p. 426).

мысал бола алады. Аристотельмен салыстырғанда әл-Кинди метафизикалық түсінікті бейнелеген кезде, физиканың метафизика үшін дәлелдерін ақтара отырып, оларды әлемнің физикалық өлшеміне максималды деңгейде жақындатуға тырысты. Алла Тағаланың тіршілік етуі мен Оның біртұтастығын немесе физикалық әлемнің соңы мен шектеулігін осылай дәлелдей келе, ол Аристотель секілді «бірінші қозғаушы» идеясынан бастайды, бірақ антика ойшылынан айырмашылығы логикалық әдістерді қолданумен шектеліп қана қоймай, шынайы физикалық әлемнен де мысал келтіреді<sup>9</sup>. Сонымен бірге әл-Кинди ұзақ уақыт жаратылыстану ғылымдарымен, математикамен айналысқан, Аристотельдің «Физика» кітабында методология метафизикада қолданылса, әл-Киндиде ол еш өзгеріссіз физиканы үйрену үшін қолданылады, ол үнемі ғылыми тәжірибе мен тәжірибенің маңыздылығын ерекше көңілмен атап көрсеткен. Бұл жерде Жаратушының тіршілік етуі мен біртұтастығы мәселелерін түсінуге, ойымызда тек логикалық модельдерді құрып қоймай, керісінше физикалық әлемді бақылауға және танып, білуге, бізге жақын жерде орналасқан сезіммен қабылданатын заттарда Құдайылықтың бар екендігін көру мен сезіну, содан кейін ғана классикалық метафизиканың таза логикасына көшуге бізді шақыратын Қасиетті Құранның әсері анық байқалып тұр.

Әл-Киндидің ойынша, мұсылмандар болмыс жайлы ойлаған кезде Құранның жолымен жүріп отырады және осы кітаптың дәлелдерінің дұрыс екендігіне толық сеніммен қарайды. Егер философиялық әдіс әлемді логикалық түсіну әдістеріне сүйенсе, онда Құранның Құдайылық әдісі – оған қарағанда сенімдірек, әрі анық. Бұл «сенім, анық және жан-жақты», кез келген философиялық сенушіліктен жоғары. Мысалы, бір күні пұтқа табынушылар шіріген сүйектерді тауып алып оны Мұхаммет (с.а.с.) пайғамбарға алып келіп, өздерінің көзқарасы бойынша қитұрқы сұрақ қояды: «Мына күл болып қалған сүйектерге кім өмір сыйлай алады?» Сол сәтте Пайғамбарға шабыт келіп, оларға терең мағыналы, әрі ешқандай талас тудырмайтын жауап қайтарады: «Оларға өмірді алғаш өмір сыйлаған жаратушы береді» (Қасиетті Құран, 36:78).

Яғни философия абстрактілі, таза теоретикалық құрылымды қолдануға жүгірсе, ал Құран сезімдік, заттық әлемнен алынған жарқын мысалдар мен бейнелерді қолданады, сондықтан барлық адамдардың түсінуі үшін өте жеңіл.

Басқа бір жерде философ, Құранның араб тілінің ережелеріне сай «та’уиля» (талдау) әдісіне душар болғандығын, сондықтан терең философиялық мән бере алатындығын айтады. «Жұлдыздар мен ағаштар

---

<sup>9</sup> Mehmet Bayraktar, İslam felsefesine giriş. – Ankara: Türkiye diyanet vakfı yayınları, 1997. – S. 163.

«саджду» жасайды (ар. жерге бас ию)»<sup>10</sup> деп айтылған аятты қарастыра отырып, әл-Кинди араб тілінің нормаларына сәйкес, «садждат» сөзі бірнеше мағынаға ие болуы мүмкіндігін көрсетеді: 1) жерге бас июді, дәстүрлі исламдық мінажат ету барысында адамдар жасайды; 2) бағыну; 3) жетілмеген күйден толық жетілген күйге өту; 4) бір адамға өз еркімен бағыну. Осы ең соңғы мағынасы философтың назарын аударады. Көктегі сфералар қозғалады, сондықтан кейбір өмірлік деңгейлерге ие; сонымен бірге ай астындағы тіршілік себептерінің бірі. Көктегі сфералар мен денелердің үйлесімді және қалыпты қозғалыста болуы, бұл идеалды тепе-теңдік, бұл *primum mobile*, осыны метафоралық тұрғыдан «бағыну» мағынасында «саджда» деп атауға болады немесе бұл заттар ағаштар секілді физикалық заңдылыққа сүйене отырып, осы заңдылықты Кім орнатты, Соған «бағынады»<sup>11</sup>.

Тағы бір жерде әл-Кинди Құранның келесі аятын ерекше атап көрсетеді: «Ол – сіздерге жасыл ағаштан от жағып, оны қолдану арқылы жағу мүмкіндігі мен күш берген» (36: 78-80). Бұл дегеніміз, Алла тағала *ex nihilo* болмысын құра алатындығын көрсетеді немесе бұл мысалда отты оған қарама-қайшы дымқыл, жасыл ағаштан жасай алатындығы туралы айтылады<sup>12</sup>.

Алла тағаланың ешнәрседен бір нәрсені жарату мүмкіншілігін терістеуші адамдар (Құранда айтылғандай: «Ол бір нәрсені жаратқысы келсе, Оған тек «Жаратыл!» деп бұйырса болғаны, ол лезде жаратылады») (Қасиетті Құран, 36:82)), әл-Кинди бойынша қателікке бой алдырушылар немесе олар адамның іс-әрекетін онтологиялық керемет орындалған Құдайдың ісімен салыстырады. Өзінің абсолютті күшінің арқасында Алла тағаланың ешқандай материямен де, уақытпен де байланысы жоқ. Ол адам үшін қалыпты бір де бір жағдайдан тыс тіршілік етеді.

Сонымен, әл-Кинди Аристотельден жоғарыда айтылған басқа да көзқарастары бойынша үнемі ерекшеленіп отырады. Осыған мысал ретінде әлемнің мәңгілік/мәңгілік емес ұғымдарына оның көзқарасын айтуымызға болады. Философтың ойынша, бұл әлемнің бір себебі бар: әлемді жаратқан, оған тәртіп орнатқан, оны басқарушы және жаратылған дүниенің бір бөлігін басқа да нәрселердің пайда болуына себепкер етуші – Алла тағаланың өзі. Солай айта тұра, ол да әлемді мәңгі емес, биболмыстық күйден Құдайдың арқасында біржолата айырылған, соған сай мәңгі бола алмайды деп тұжырымдады, кезінде Аристотель дәл осылай бекіткен болатын.

<sup>10</sup> Құран, 22:18.

<sup>11</sup> Ahmed Fouad El-Ehwany. Al-Kindi / M.M. Sharif. History of Muslim Philosophy With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands. – Wiesbaden, 1963. – V.I. – P. 427

<sup>12</sup> Macid Fahri. İslam felsefesi tarihi. – İstanbul: İklim, 1992. – S. 86.

Әл-Кинди бойынша, әрбір тіршіліктегі заттың 4 себебі бар. Аристотельдегідей, бұл –заттар материясы, заттар формасы, заттар әрекеті мен заттар мақсаты. Осы себептердің себепшісі Алла тағала болып саналады.

Әл-Кинди бойынша, әлем екі бөлікке бөлінеді: ай бетіндегі, ай астындағы әлем. Ай бетіндегі әлемде өлім мен өмір заңдылықтары жүзеге аспайды немесе онда заттардың негізгі төрт элементтері болмайды. Ай астындағы әлемде осы төрт элемент (су, ауа, от, жер) кей кезде бір-біріне қарсы тұрады, осының әсерінен жылылықтың, суықтың, құрғақшылық пен дымқылдың пайда болуына әкеліп соғады. Бұл өмірде үнемі элементтердің бірігуі мен бөлшектенуі болып тұрады, бір нәрсе пайда болады немесе жойылып отырады, алайда элементтерден құралған заттар бірлік ретінде бөлшектеніп, өлсе де, түр ретінде бөлшектенуге де, бірігуге де берілмейді (яғни заттардың түрі мен өңі өзгеріссіз қалады). Жер қабаты мен элементтердің қозғалысы – түзу, көктегі дененің қозғалысы – айналмалы. Түзу қозғалыс не орталықтан сыртқа қарай немесе сырттан орталыққа қарай жүзеге асады, ал айналма қозғалыс тұрақты нүктені айналу арқылы орындалады.

Эфирден бөлініп алынбайтын заттарды философ дене немесе материалды заттар деп атайды, ал эфирмен байланысы жоқ заттарды құдіретті деп атайды. Олай болса, құдіретті және материалдының арасындағы айырмашылықты материалдылық пен материалдылық емес арасындағы делдал рөлін атқарушы эфирмен байланыстан табады. Әл-Кинди бойынша, әрбір материалды заттың бес сипаттамасы бар:

1. Эфир.
2. Форма.
3. Орын.
4. Уақыт.
5. Қозғалыс.

Кез келген денелерді жаратқан материялар, ажарға «эфир» атауын береді, кеңістікке «форма» атауын қабылдаған, орныққан жеріне «орын» деген атау берсе, басты мінездік ерекшелігіне «қозғалыс» атауы берілді, ал бір кеңістіктен екінші кеңістікке ауысуын «уақыт» деп атайды. Дененің тіршілік етуіне рұқсат ететін басты ерекшелік – эфир мен форма. Ойшылдың эфир дегені – белсенді қабылдаушы мен сыйдырушы, солай бола тұра сөз селқос қабылдамайтын және сыйдырмайтын субстанция жайлы болып отыр. Егер эфир болмаса, одан ерекшеленетін заттар да болмайды. Әрбір денеде эфир бар, осы эфир өзіне кез келген, тіпті бір-біріне қарама-қайшы элементтерді де сыйдыра алады, тек бостықты емес.

Әл-Кинди үшін форма – денедегі таза, қарапайым субстанция. Эфирдегі күш түріндегі осы қарапайым субстанцияның арқасында заттарды көруге болады. Мысалы, ыстық пен құрғақшылықтың ара-

ласуынан туындаған жалын – форма және жалын формасының эфирі – ыстық пен құрғақшылық. Жалын формасы құрғақшылық пен ыстықта күш түрінде болады; соңғы екеуі қосылған кезде жану пайда болады. Олай болса, формаға келесі анықтаманы беруге болады: форманың көмегімен объектілер бір-бірінен алшақтайды және оларды көзбен көруге де болады<sup>13</sup>.

Әл-Кинди мен Аристотельдің арасындағы айырмашылықтың тағы бір маңызды пункті – философтардың атомизмге деген қатынастары. Атомизм философиялық ілім ретінде Левкиппен оның шәкірті Демокриттің көмегімен негізі қаланған және олар материяның «ұстындарының ұстыны» бір-біріне ұқсайтын, шексіз, мәңгі, физикалық бөлінбейтін, бірақ математикалық бөлінетін, үнемі тоқтаусыз қозғалыс күйінде болатын және шексіз кішкентай бөлшектер – атомдар деген идеяны сақтап қалды. Ал Аристотель болса, атомдардың бір-бірінен бөлінбейтіндігін және тәуелсіздігін жоққа шығарды немесе ол үшін бөлінбейтін ол – тұтастық, тұтастықпен тұтастық арасындағы байланыс үнемі бола бермейді. Аристотель үшін мәңгі және тұрақты атом емес, ол – материя; сонымен бірге, шексіз әрі өзгеріссіз ұғымы ол үшін атом ұғымы емес, кез келген қозғалыс пен тыныштықтан тыс жүретін – уақыт ұғымы; бұл жағынан грек философы – «уақыттық» атомизмнің өкілі. Әл-Кинди Аристотельдің өзгеріссіз уақыт ұғымы мен Левкипптің мәңгі атомдарынан арылып атомға қатысты сұраққа жауап бере келіп, ол Біртұтас Мәңгі және Өзгермейтін Жаратушыдан пайда болған деген тұжырымға келеді. Атом материяның ұстыны бола алмайды, ол материя үшін шексіздікке дейін бөліне алатын, уақыт пен кеңістіктен шектелген – тек дене ғана. «Дене де, қозғалыс та, уақыт та – біртұтас және олардың ешқайсысы бірінен-бірі озбайды, – дейді философ – бұл жағдайда ешқандай дене мәңгі тіршілік ете алмайды, сонымен бірге санмен өлшенген бірде-бір зат мәңгі бола алмайды»<sup>14</sup>. Осыдан көретініміз, Аристотельге қарсы әл-Кинди үшін уақыт мәңгі әрі өзгеріссіз бола алмайды. Қозғалыс та мәңгі бола алмайды немесе барлық заттар ол үшін Құдіретті Алламен жаратылған, сондықтан оның басы мен соңы бар.

Екінші жағынан, әл-Киндидің Аристотель секілді атомистер мен «Қаламның» ғалымдарынан ерекшелігі атомдар «жүзіп жүрген» абсолютті бастық идеясын қабылдаған жоқ; «Бастық орынның белгілері жоқ жер. Олай болса, оның абсолютті тіршілікке ие болуы мүмкін емес»<sup>15</sup>. Демек, ол бұл жағынан, Аристотельмен бірге бастық ешнәрсе-сі жоқ жай орын ғана деп келіседі.

<sup>13</sup> Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 82.

<sup>14</sup> Әл-Кинди. Китаб фи әл-фәльсафа әл-уля, в главе Расайль әл-Кинди әл-фалсафиййат, – М. Әбу Рид түсініктемесі. – Мысыр, 1950. – 116-б.

<sup>15</sup> Сонда, 109-б.

Өзінің еңбектерінің әр жерінде әл-Кинди математикалық және логикалық әдістермен тура немесе жанамалы болсын қозғалыстың, орын мен уақыттың соңы болатындығын және мәңгіге созыла алатындығын дәлелдеуге тырысты. Аристотель секілді мәңгі заттар туралы расымен де ойлауымызға болады, бірақ шынайы өмірде ол денеде де, қозғалыста да, орында да, уақытта да орналаса алмайды немесе дене екі түрге де жататын және шексіздікке дейін созыла алады. Олай болса, дене мәңгі өмір сүре алмаса да, түбімен жоғалып та кете алмайды. Демек, дене осындай болса, онда оның барлық қасиеттері де осындай.

Әл-Кинди релятивизм түсінігіне де жеке қызығушылық танытады. Аристотель барлық заттардың он категориясын көрсеткен кезде соның біреуін «байланыс» деп көрсеткені бізге анық, бірақ оны заттар арасындағы қарапайым қарым-қатынас ретінде ғана қарастырады.

Әл-Кинди еңбектерінде қатынастылық түсінігінің мәніне таңғалады, кейіннен ол туралы А. Эйнштейн айтады. Сонымен бірге қатынастылық туралы Декарт, Кант және Милль де сөз қозғаған болатын, бірақ қатынастылық – тек философиялық емес, физика-математикалық ұғым, Эйнштейнге дейін оны тек әл-Кинди қарастырған<sup>16</sup>. Иә, араларында 1000 жыл уақыт өтсе де екі ойшыл да бірдей идеяға келген: мына Әлемдегі барлық физикалық заттар (уақыт, орын, қозғалыс пен жылдамдық) қатынастылық принципіне бағынады. Алғаш философия тарихында әл-Кинди дене және уақытпен, орынмен, қозғалыспен байланысты оның физикалық сипаттамасының арасында қатынастылық принципі бар деген ойды айтты. Денемен байланысты барлық физикалық құбылыстар адамға қалай қатынаста болса, денеге де сондай қатынаста болады<sup>17</sup>. Олай болса, заттар, уақыт пен орын абсолютті өзгермейтін болмысқа ие емес: «уақыт тек қозғалыстың арқасында тіршілік етеді, дене – қозғалысқа, қозғалыс – денеге»<sup>18</sup>. Сонымен қоса, бұл ұғымдар әл-Кинди үшін мәні жағынан тек бір-бірімен тығыз байланысты және қарым-қатынаста ғана емес, олар бір зат: «...Онда дене, қозғалыс пен уақыт расында да бір-бірін басып озбайды»<sup>19</sup>. Қатынастылық дене үшін де ықпалды, яғни ол тек басқа денеге қатысты кең немесе тар болады: «Әлбетте, денені абсолютті мағынада кең немесе тар, ұзын немесе қысқа, азырақ немесе есепсіз деп айтуымызға болмайды; ол туралы тек қатынасты түрде айтады. Ешнәрсенің кең болмауы, расында да кіші өлшемге қатынасты болады»<sup>20</sup>. Сонымен қоса, әл-Кинди үшін тек физикалық шындық емес, болмыстың логикалық және психологиялық сфералары да қатынасты<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Bayrakdar, İslam felsefesine giriş, s. 171.

<sup>17</sup> Bayrakdar, İslam felsefesine giriş, s. 171.

<sup>18</sup> Әл-Кинди, әл-Фальсафа әл-‘уля, Т.1, 119-б.

<sup>19</sup> Сонда, 119-б.

<sup>20</sup> Сонда, 143-б.

<sup>21</sup> Сонда, 144-б.

Эйнштейн әл-Кинди секілді уақыт пен орынның сабақтастығы мен қатынастылығын дәлелдеді: «Жалпыға ортақ сабақтастық теориясына дейін физика уақыт абсолютті кеңдік деген ойды ұстанып келді. Яғни уақыт дененің қозғалысынан тәуелсіз болды. Алайда біз бұл теорияның уақытты дұрыс түсінудің ережесімен үйлесімді болмайтынын дәлелдедік»<sup>22</sup>.

Эйнштейн бойынша, уақыт дене қозғалысына бағына отырып, тек қатынасты тіршілік етеді; сонымен бірге, барлық құбылыстар мен феномендер қатынасты болады: соның ішінде тартылыс күші. Эйнштейн өзінің түсініктерін математикалық тәсілмен дәлелдеді. Уақыт, орын және қозғалыс бақылаушыға байланысты қатынасты болады. Кинди да мысал келтіре отырып, соны айтады, бір не басқа адам бірдей жағдайды әртүрлі биіктікте – жердің бетінен немесе көктен қарастыра келе, оны әркім әрқалай түсінеді. Эйнштейн осыған ұқсас ойын темір жолда келе жатқан вагондарды мысалға келтіру арқылы түсіндіреді.

Сонымен, екі ойшыл да барлық заттар басқа заттармен және феномендермен байланысты және қатынасты болса, онда Кіммен барлығы байланысты Сол мұның барлығын қажетті деп жаратады деген тұжырымға келді.

Әл-Киндидің әлем өткінші зат болып саналады және бір күні ол тіршілік етуін тоқтатады деген ұстанымды қолдағанын біз айтып өткен болатынбыз. Ол мұны келесі жағдайда дәлелдейді: уақыт қандай да бір дене үшін уақыт болып саналады және оның өзіндік тіршілігі жоқ. Қозғалыс – жағдайдың ауысуы, ал уақыт – қозғалыс мөлшері. Демек, қозғалыс уақытқа ие заттар үшін тіршілік етеді; егер дене болса, онда қозғалыс та бар, егер қозғалыс болса, уақыт бар. Егер әлем өткінші болса және бұрын тіршілік етпесе, онда оның пайда болуы қозғалыс болып саналады. Қозғалыс және өткінші болмыс, бұл екі элемент бөлек тіршілік ете алмайды. Егер әлем мәңгі деп болжайтын болсақ, онда әлем қозғалыс күйіне өзінің жаратылысынан кейін келген, оған дейін қозғалыссыз тыныштық күйде болған. Бірақ мәңгі заттың өзгеруі мүмкін емес. Өткінші әлем қозғалысқа қозғалыссыз күйінен кейін келген. Олай болса, егер дене болса, онда қозғалыс та, уақыт та бар. Осыдан шығатын қорытынды, дене, қозғалыс пен уақыт барлығы бірге пайда болған. Әлем өткінші болғандықтан, қозғалыс пен уақыт та өткінші. Әйтпесе қозғалыстың шексіз болмауына байланысты, уақыт та шексіз бола алмайды. Бұл жағдайда әлемнің болмысы белгілі бір уақыт кескінімен байланысты, яғни әлем шекті.

Өзінің «Жаратылыстың шектілігі туралы» трактатында философ ешқандай дене мәңгі болып саналмайды, кеңістікте шектелген болса да, мысалы, тағы сондай дене болса да деп көрсетеді. Егер уақыт қас қағым сәттің қозғалысы болса, онда ол өлшеуіш болып есептеледі, ал

---

<sup>22</sup> Bayrakdar, İslam felsefesine giriş, s. 172.

бұл қозғалыс (минуттармен, күндермен, жылдармен) анықтамасы бойынша мәңгі болса, онда уақыттық аралықтар көп немесе аз болсын, уақытпен байланысты уақыт және кез келген дене мәңгі бола алмайды. Ол тағы да келесі пунктер бойынша талдайды:

- 1) бір түрге жататын екі дене бір-біріне қатысты тең болады, егер екеуінің біреуі өлшемі жағынан біреуінен үлкен болмаса;
- 2) егер дене алдыңғы екі дене жататын түрге жататын болса, онда олар бір-біріне қатынаста тең бола алмайды;
- 3) егер екі дененің біреуі екіншісінен кіші болса, онда екі дене мәңгі бола алмайды, кіші саналатын дене үлкенінің барлық денесінің немесе оның бөлшегінің өлшемі болады;
- 4) бір түрге жататын екеуі де шектеулі екі дененің саны – шектеулі, бірақ көп болып есептеледі.

Сәйкесінше, кеңістікте шектелген және уақытпен қозғалатын форма мен материядан құралған кез келген дене шектеулі болып саналады, тіпті ол дене барлық Жер шары болса да. Әлем – шектеулі, ал оны жаратқан Құдай – мәңгі<sup>23</sup>.

Қабірден кейінгі өмір туралы сұраққа әл-Кинди былай дейді, өлгеннен кейін жанның интеллибельді бөлігі Құдайылық сәуленің нұрына бөленген Құдайылық әлем орналасқан ғарыштық көктің арғы жағына дейін көтеріледі. Алайда тазару деңгейі мен жоғары білімді иеленуге қол жеткізе алмаған адамдардың жаны бірнеше уақытқа ай сферасының ішінде қалады. Меркурий сферасына дейін көтерілмейінше, олар тазару үрдісінен өтіп, Айдың астында қалады. Әр ғаламшар сферасында олар ең жоғары аспан сферасы – «ақыл» әлеміне, олардың Құдайылық сәулемен бірігулеріне мүмкіндік туатын, соның арқасында оларға әлем туралы ең терең мәліметтер ашылатын және олар Алланы «ақылдың көзімен» көре алатын интеллибельді сфераға жетпейінше ақылға қонымсыз қиялдары мен тән рахатына жақындықтарынан тазару үрдісінен өтеді.

Ғылымның классификациялануына қатысты ойшыл оларды: діни және адамзаттық деп екі санатқа бөледі. Діни «Вахийға», адамзаттық парасатқа негізделген. Адамзаттық ғылымдар екі санатқа бөлінеді – нақты білімді беретін ғылымдар (бұл теоретикалық (физика, психология, метафизика) және тәжірибелік ғылымдар (этика мен саясат)) және білім алу үшін құрал ретінде қызмет ететін ғылымдар (логика мен математика). Сонымен бірге психология жан туралы ғылым болғанымен, физикалық болмыстың метафизикалық болмысты тануы үшін қандай да бір құрал ретінде қызмет етеді. Психологияның «өтпелілігі» физикалық пен метафизикалықтың арасындағы қандай да бір орташа жан-

---

<sup>23</sup> Ahmed Fouad El-Ehwany. Al-Kindi / M.M. Sharif. History of Muslim Philosophy With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands, Wiesbaden, 1963, V.I, p. 431.



ның біркелкі емес табиғатымен түсіндіріледі. Өзінің «орташа» күйінің арқасында жан орын мен уақыттың физикалық кеңістігінде орнала-са отырып, уақыттан тыс метафизикалық мәнді тани алады. Қызығы, «математика» санатына әл-Кинди тек арифметика мен геометрияны жатқызып қоймай, астрономия мен музыканы да жатқызады.

Әл-Киндидің көзқарасы бойынша, метафизикалық ақиқаттар фи-зикалық әлемге жататын дәлелдер секілді үнемі логикалы және айқын түрде көріне бермейді. Басқаша айтар болсақ, адамзат санасындағы кез келген идеялар нақты ойларымен сәйкес келе бермейді; кейбір метафизикалық құрастырмаларды негіздеу тіпті мүмкін емес. Кейде метафизикалық тұжырымдарда келесі жағдай қалыптасуы мүмкін: егер қандай да бір метафизикалық құрастырма физикалық әлемнен алынған дәлелдермен дәлелденген идеяларға негізделген болса, онда ол кездескен жағдайларда метафизикалық көрсеткіштерде қол жеткізу қиынға түсетін кезекті дәлелді талап етуі мүмкін.

Математиканың пайдасы туралы: философтың ойынша, физика-лық әлемді тану үшін қажетті әрекет болып саналатын заттарды өл-шеуге, санауға үйретуге қажетті. Физикалық әлемді танымай тұрып, адам оның негізінде психофизикалық реалийдің бөлшегін де және метафизикалық болмыстың пайда болуын да тани алмайды. Яғни адамның абстрактілі ойы қандай жағдай болса да, өзінің физикалық әлемнің заттарынан алған алғашқы білімін қазбалайтын болады; фи-зикалық әлемді сапасы және саны жағынан танымаған адам (яғни әл-Кинди үшін математикалық мағынасында), ешқашан абстрактілеу үр-дісінде жетістікке қол жеткізе алмайды.

Философ басты назарын парасаттың мәніне қатысты мәселелерге аударды. Заттар ақиқатында орналасқан бұл субстанция сыртқы күш-тердің әсеріне берілер ме екен немесе қандай да бір «өзінің ішіндегі зат» секілді өзін-өзі алып жүре ала ма? Әл-Киндидің ойынша, адам-ның жаны әлемді зерттей отырып, жанның ішіндегі осы категория-лардың қандай да бір архетипінің арқасында әртүрлі заттар арасын-дағы санаттық байланыстарды тани алады; дәл осы әмбебап түсінік-тер жанды («нәпсі») қуатты күйінен актуализация күйіне аударуына, яғни жанды қоршаған әлемде орны бар әмбебап түрлермен және топ-тармен біріктіруге мүмкіндік береді. Әмбебаптылар жанмен біріккен кезде жан интеллигибельді әрекетін көрсете бастайды және бұл оның сыртқы болмыс концепциясына сәйкес ішінде пайда болған нәтижелі белсенділігі, «белсенді ақыл» деп те атауымызға болады. Бұл жағынан әл-Кинди ибн Рушд секілді соңында болмыстағы «жігерлі ақыл» ай орбитасын қозғалысқа түсіруші әл-Фараби мен ибн Сина ойлағандай Жебірейіл періште (оған тыныштық!) емес, субстанция болып санала-ды деген тұжырымға келеді. Дәл осы «жігерлі парасат» жанның белсен-ді ойланатын, абстрактілеуге қабілетті субстанцияға ауысуына жауап-

ты болып саналады. Олай болмаған жағдайда бұл қуат жүзеге аспай қалады; тіршілік ететін, бірақ жүзеге аспаған жандағы ойдың жатыры «потенциалды парасат» атауын алады. Сонымен қоса ол «баян» немесе «захир ‘ақылдың» («түсінікті, айқын парасат») бар болуы, «жігерлі парасатқа» ие адамның алған білімін кез келген формада айту қабілеті, мысалы, бірнеше уақыт бұрын сауатын ашқалы жүрген адамның енді жазу жолы арқылы жаза алатын қабілетін көрсету.

Әл-Кинди ислам ойшылдарының арасында алғаш болып антика философиясына жақын мұсылман емес мәдениеттерге қатысты ислам толеранттылық идеясын термин ретінде ашуға тырысты. Бұл жерде әл-Киндидің адамдар бахтиндік<sup>24</sup> түсінікте «диалог» жүргізіп жүрген мәдени мұраға қатысты бағыты өте маңызды көрініс табады. Философ мынаны атап көрсетеді:

«Біріншіден, біздің тіпті, кішкене ғана пайдамызға себепші болатын кез келген адамды бетіне басып, ұялтпау біздің басты міндетіміз болып саналады.

Екіншіден, тіпті, олар (яғни мәдениеттің алдыңғы текстерінің авторлары) бір нәрседен қателік жіберсе де, бәрібір олар бізге дейін жеткізген ойларымен біз үшін туысқан әрі серіктес болып саналады. Олардың ойлары өздері мәнін түсіне алмаған заттардан біздің көп нәрсені тануымызға жол ашып, құрал ретінде пайдасы көп болды.

Үшіншіден, өткен заманның көрнекті ойшылдары үшін де, біз үшін де араб тілінде сөйлей алмайтындардың ешқайсысы өздерінің күшімен Ақиқатқа қолжеткізе алмағандары айдан анық, Ақиқаттың өзі талап еткеніндей қарапайым адамдардың ешбірі толығымен оны қамти алмайды.

Төртіншіден, олардың әрбірі – Ақиқаттан ештеңе ала алмағандар немесе Одан Ақиқаттың өзі талап еткендегісімен салыстырғанда мәрдымсыз ғана бөлігін алғандар. Егер сол әртүрлі адамдар қол жеткізген Ақиқаттың кішкене бөліктерінің барлығын жинасақ, онда Ақиқаттың көп бөлігі жиналатындығы сөзсіз.

Бесіншіден, бізге Ақиқаттың үлкен бөлігін алып келгендерді айтпай-ақ, азғантай ғана үлесін әкелгендерге де ризашылығымызды білдіруіміз керек. Өздерінің идеяларынан пайда табуымыз үшін олар бізді серіктес етіп алды және Ақиқатқа жету жолында біз үшін олардың ойлары пайдалы болды әрі ең нәзік қажеттіліктерді алу жолын жеңілдетті.

---

<sup>24</sup> Танымал орыс философы және филологы М.М. Бахтин (1895–1975) кез келген адамды мәтін арқылы үйретуге болады деп санаған. Бахтин үшін мәтін түрлі формада болуы мүмкін – адамның тірі сөзі, сөз, қағазға немесе т.б. заттарға жазылған және кез келген таңбалар – мұндағы кез келген мәтін формасы мәдениет сұхбаттасуының формасы ретінде түсінуге болады (Викторова Л.Г. Диалоговая концепция культуры М.М. Бахтина – В.С. Библера // <http://www.countries.ru>).

Алтыншыдан, егер олар болмаса (біздің ізашарлар), онда біздің Ақиқатты тануға деген соңғы қажеттілігімізді қанағаттандыруға көмектесетін құзырымызда Ақиқат туралы осыншама көлемдегі ақпараттар ешқашан болмас еді.

Жетіншіден, барлық ақпараттар өткен дәуірлерде ғасырдан ғасыр ұзақ, еңбекті көп қажет етудің және бейнетті зерттеудің нәтижесінде жинақталған.

Сегізіншіден, бір адам бір ғасыр бойы, егер ол адам ұзақ өмір сүрсе, жігерлікпен зерттеу жүргізсе, ақпарат пен көреген ойлардың маразмсыз ғана бөлігі болса да жиналар еді.

Тоғызыншыдан, атақты грек философы Аристотель, Ақиқаттың бір бөлігін бізге жеткізген әкелерімізге ризашылығымызды білдіруге тиіспіз. Қандай керемет сөздер!

Оныншыдан, Ақиқатты қолдау мен Оны кез келген қайнар көздерден алуда бізге ұялудың қажеті жоқ. Егер Ақиқат бізге таныс емес, шалғай халықтардан келсе де, Оны айтып, әкеліп тұрған адамға ұнатпаушылықпен қарамай, Оны ең құнды деп санаған адам сыйлауға тұрарлық. Әлі ешкім Ақиқатты бағалай алмады. Керісінше Ақиқат өзінің иесін қадірлі етеді»<sup>25</sup>.

Осы текстке сүйене отырып, әл-Киндидің ислам философиялық ойлары мен «Басқа» мәдениетке деген қатынасынан мәдени толеранттылықтың маңызды негізі болып саналатын бес ұстынды шығарып алуымызға болады:

- 1) ақиқатты Ақиқат үшін іздеу қажет;
- 2) бір адам барлық Ақиқатты біле алмайды;
- 3) кез келген адам қателеседі;
- 4) Ақиқатқа жету барлық адамдардың күшін болжайды;
- 5) толеранттылық прогреске қол жеткізу үшін қажет.

Сонымен, ислам мәдениетін әлеуметтік өлшеуде әл-Киндидің басты үлесі, мұсылман емес өркениеттер мен мәдениеттердің ғылыми текстермен құралған құрметті және ойлампаз диалогтарына екпін қоюы болды. Сол кезде өз заманындағы басқа мыңдаған ойшылдар мен философтың басқа мәдениеттерді оқудағы алғашқы талпынысы, өзінің басты мәдени-философиялық қайнаркөзі – қасиетті Құранды талдап көрсету үшін ислам өркениетінің өзі бұйырып отырғандығы айдан-анық: «...Бір-бірлеріңді танып-білу үшін, Біз сіздерді әртүрлі халықтар мен тайпалар етіп жараттық...» (Қасиетті Құран, 49:13).

Әл-Киндидің айтуынша, «философия адамзат жанын тәртіпке үйрететін әлдебір дүние», яғни ол үшін философия адамды интеллектуалды, этикалық және рухани деңгейде тәртіпке салатын және тәрбиелейтін білім саласы ретінде рөл атқарады.

---

<sup>25</sup> Әл-Кинди. Әл-фәлсафа әл-уля иля әл-М'утасым бил-Лях, ред. Ахмат әл-Ахуани. – Бейрут: Дар әл-китаб әл-хадис, 1986. – Т.2, 85-б.

Әл-Киндидің көзқарасы бойынша, Ақиқат – ең қымбат бағалы зат, Ақиқаттың жоғарғы құндылығын, ең алдымен, ғалымдар біле алады. Өзінің «Фи әл-хият ли даф’ әл-ахзан» («Күйзеліске қарсы амал-тәсілдер») деген еңбегінде, стоицизм рухында ғалым адами тұлғаның жеке құндылықтарын тәрбиелеуге басты екпін қояды немесе Ақиқат пен жарылқаушыға жету үшін, ең алдымен, адам өзін-өзі тәрбиелеуі қажет<sup>26</sup>. Тәрбиелеуді өзін-өзі қатаң бақылауда ұстау жолы арқылы жүзеге асыруға болады. Бұл бір уақытта адам өзін және өзінің ақыл-есі мен физиологиялық мүмкіншіліктерін олардың бір-бірімен қалай байланысты екендігін білуді талап етеді. Осындай тәрбиеден өтпеген адам құдіретті әрі жоғары ақиқатқа жете алмайды. Философ бойынша, психологиялық күй ретінде қайғының себебі адамның өзі ұнататын затын жоғалтып алуы немесе оның қалауының орындалмауы болып саналады. Алайда адам өмір сүріп жатқан материалды әлемде тұрақтылық пен өзгеріссіз қалатын ешнәрсе жоқ. Бұл әлемнен ондай сапаны күту өзін-өзі алдағанмен тең. Олай болса, бұл әлеммен байланысты қандай да бір жан өзінің барлық қалауларын орындай алады және талғамына сай заттарға да үнемі қол жеткізіп отырады деп айтуымызға болмайды. Өзіндік мәні жағынан өзгермейтін және физикалық материямен ешқандай байланысы жоқ заттардан, мысалы, интеллектуалды және рухани жетістіктерден бақыт іздеген өте дұрыс. Адам өздігінен бір нәрсені өзгертуге күші мен мүмкіндігі мүлде болмаған жағдайларға қатысты қапаланудың еш қажеті жоқ. Осы уақытқа дейін қол жеткізген жетістігіне де қуана білуі тиіс, бұл үнемі қуаныш сыйлап отырады. Адам сезімдік ләззаттар мен әртүрлі пайдаларға үйреніп қалады. Дін мен рационализм көзқарасы бойынша күнә болып саналатын заттардан да ләззат алуына адамды осы әдеті мәжбүрлейді. Осыдан әл-Кинди үшін адамды позитивті әдетке баулитын білімнің институт ретінде маңыздылығы арта түседі. Кейіннен философтың бұл туындысы ислам этикалық ойына маңызды әсерін тигізді.

Әл-Кинди адамның қолындағы 3 маңызды күшті көрсетіп, оларды: 1. Хайуандық қалаудың күші («шахуат»). 2. Ашу күші («гадаб»). 3. Ақыл күші («’акл») тәртібі бойынша орналастырады.

Ақыл күші басқа екі күшінен басым келетін адамдар, ойлануға, әрбір заттың ақиқатын тануға, ең нәзік сұрақтарды түсінуге, өз бойында мейірімділікті дамытуға көп мән береді, осылай жасау арқылы Құдайға жақындайды. Адам ешқашан тіршіліктік заттарға бауыр баспауы тиіс, мысал ретінде әл-Кинди билеуші туралы стоикалық тарихты келтіреді, оған өте бағалы зат (мөлдір шатыр) сыйлаған және ол оған жан-тәнімен бауыр басып қалған. Сол сәтте жиылысқа қатысып отырғандардың арасынан философ орнынан тұрып, билеушіге өз

<sup>26</sup> Kindi, Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq / KIKI KENNEDY-DAY Copyright © 1998, Routledgeal // <http://www.muslimphilosophy.com>.

ойын батыл айтады: оған бағалы сыйлық тарту еткенімен енді ол бұрынғысынан бетер кедейлене түсті, оның жанының тыныштығы сол бір сыйлыққа бағынышты болып қалды. Уақыт өте келе, теңіз саяхаты кезінде билеуші расында да шатырын жоғалтып алып, сонымен бірге жан тыныштығынан да айырылып қалады<sup>27</sup>. Өзінің адами мүмкіншілігінің деңгейінде ұстамды даналар, өзінің құдіретті Жаратушының алдында онтологиялық әлсіз екендігін түсінген жандар ғана Алланың дана, күш, мейірімділік, әдемілік пен шыншылдық секілді қасиеттеріне қол жеткізе алады және Алланың әрекеттеріне (шығармашылық, таным, мұқтаж жандарға көмектесу және т.б.) ұқсас әрекеттер жасай бастайды. Хайуандық құмарлық пен ашудың күшіне әсер ете алатын рухқа ие жандарды Алла шуағымен нұрландырып, жайнаған, оқыған жан иесіне айналады. Құдіретті ақиқат мұндай жанда молымен, ең керемет түрінде көрініс табады. Білімсіз әрі хайуандық құмарлық пен ашудың күшіне бағынғандар – арам адамдар. Ондай адамдардың жандарында Құдайылық ақиқат жеңіл сәуле түсіре алмағандықтан, осы ақиқаттарды түсіну мүмкіндігін беретін ішкі сәуледен айырылып қалған.

Философтың пікірінше, Жан («нафс») – мәңгі өмір сүреді немесе субстанция материясына мүлде тәуелсіз. Жанның денеден тәуелсіздігін дәлелдеуге мына айғақ қызмет ете алады, адам денелік ләззаттарға құмар болады және осы сезімдерді ұстап тұратын қандай да бір рухани күшті итеріп отырады. Адамдағы мұндай ұстамды күш – «ақыл» («'ақыл»). Ақыл жанның тән қалауын талап етуін ерсілік көреді, сондықтан оларды тоқтатып отырады, бұл жерде жанның осы екі модусының онтологиялық қарама-қайшылығын айтуымызға болады. Бірақ екі қарама-қайшылық бір зат бола алмайды; яғни жанның зиялы бөлігі шектеусіз рахатқа қызықтыратын оның хайуандық күшінен анық ерекшеленеді. Демек, жанның зиялы бөлігі мәңгі, адамның хайуандық бөлігімен ешқандай байланысы жоқ, нақты айтқанда, perse жаны болып саналады. Егер ол тән қалауларынан өте жақсы болса және оларды бақылай алса, онда ол дербес әрі тәуелсіз, мәні жағынан дененің барлық атрибуттарына, соның ішінде шіру мен жойылуға да қарсы болғаны анық. Сондықтан жан тән пайда болғанға дейін де, ол жойылғаннан кейін де тіршілік ете береді.

Әл-Кинди ізгіліктің негізін қалаушы төрттік жөнінде сөз қозғайды. Олар даналық, батылдық, адалдық және әділдік. Сонымен қатар әл-Кинди үшін бірсыдырғы және игілікті болу – бір нәрсе. Төрт ізгілікті жасаушыларға ол келесі анықтамаларды береді:

Даналық («хикмет»): барлығын қамтыған заттар туралы ақиқатты білу мен осы білім арқылы әрекет ету.

<sup>27</sup> Kindi, Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq / KIKI KENNEDY-DAY Copyright © 1998, Routledgeal // <http://www.muslimphilosophy.com>.

Батылдық («надждат»): Жаратушы үшін өліммен бетпе-бет келуге қабілетті болу, қажетті нәрсеге қандай жағдай болмасын қол жеткізу және бас тартатын нәрседен қол үзу керек.

Адалдық («'иффет»): тәнді тәрбиелеу үшін қажет.

Әділдік («'итидал»): қажетті дүниені ғана қалау, басқаға зиян келтірмеу.

Әл-Кинди үшін адамнан ізгілікті адам жасау «алтын орта» ұстындарын ұстану арқылы дамытуға болады. Батылдық, мысалы, асығыстық пен жасқаншақтық арасындағы дәл ортасы секілді. Әл-Кинди өнегелік пен бірсыдырғы және ұстамды болып қалу мүмкіндігінің арасындағы тікелей пропорцияға басты назарын аударғаны анық. Игілікті және өзі мен басқа адамдарды басқаруға қабілетті адамдардың жаны таза, табиғи қарапайым күйінде өзіне тағылған қызметті орындауға қабілетті болады. Тек таза жан иелері ғана Құдайылықтың шексіз әрі нағыз шынайы әлемімен қатынас орната алады<sup>28</sup>.

Дәл осы әл-Киндидің арқасында оның грек түсінігіндегі философиясы ислам мәдениетінің бір бөлшегі болып санала бастады. Сондықтан ойшылды еңбегіне сай «файлясуф әл-‘араб» («барлық арабтардың философы») деп атаған. Ол өзінің еңбектерінде жаңаплотонизмнің ұстындарына сүйенгеніне қарамастан, бұл оған осы ұстындарды мүлде жаңа исламдық контексте қолдануына кедергі жасамады. Әл-Кинди ислам философы бейнесінің алғашқы бастаушысы шарифат ұстындарын қолдана отырып және басқа халықтар мен өркениеттердің мәдени, ғылыми құндылықтарына терең сыйластықты сезіну қабілетіне ие ақиқатты батыл іздеуші, ғалым-энциклопедист болды. Әл-Киндидің ізінен дәстүрлі ислам перипатетизмін жалғастырған әл-Фараби мен ибн Синаға қарағанда, «Араб философы» көптеген мықты философтардың анықтауымен жүзеге асқан, философиялық тұрғыдан дәлелденген немесе мүмкін емес және толық сендіре алмайтын сұрақтар – (өлілердің денесінің тірілуі, пайғамбар міндетінің шынайылығы, ғажайыптардың шынайылығы, ешнәрседен әлемнің жаралуы (ex nihilo)) болса да, ешқашан ислам сенімінің қандай да болмасын қағидаларына қарсы тұрмады. Осы тақырыптарда сөз қозғай келе, философ Құран аяттарының талқылауларына сүйене отырып және бір уақытта «Органонның» логикалық ұстындарын қолданып, исламдық сенімді (ар. «'акида») сол дәуірдің атеистері мен манманихейліктерінің, агностиктерінің тиісуінен қорғады және осы арқылы «мутаккаллимнің»<sup>29</sup> дәстүрлі рөлін орындады. Басқа араб тілді перипатетиктерден ерекшеленіп, ол үнемі әдеби стильді, мәнерлі сөйлемдерді, метафоралық салыстыруларды

<sup>28</sup> Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 83-84.

<sup>29</sup> Macid Fahri. İslam felsefesi tarihi. – İstanbul: İklim, 1992. – S. 69. Тарихшы ибн ан-Надим пайымдауынша, әл-Киндидің «Атеистердің айғақтарын терістеу» еңбегі (ибн-Надим. Әл-фихрист. – Мысыр, қашан бас.белгісіз. – 376-б.).

қолданды. Осыларды қолдану оның стилін Құранның құдіретті сөздер стиліне жақындатады деп санаған және уақыт өте келе замандастарының арасында оның еңбектері үлкен танымалдылыққа қол жеткізді. Көрнекті әдеби талант оған алғаш рет жаңаплатонизмнің философиялық терминдерінің басым бөлігін (кейін оларды әл-Фараби мен басқа да перипатетиктер жетілдіріп, толықтырды) араб тіліне аударуына зор көмегін тигізді. Яғни оған дейін «Калам» ғылымы «Органонда» көрсетілген логикалық дәлелдердің әдістерін ғана қолданса, «'акида» қағидаларының дұрыстығын дәлелдей келе, әл-Кинди ислам мәдениетінің сферасына (бір сөзбен айтқанда, оның шарифатпен сәйкес келетіндігін көрсету) барлық жаңаплатондық философияны көшіріп алуға тырысты<sup>30</sup>. Метафизикалық Жоғарғы Ақиқатқа көз жеткізу үшін адамның шынайы ізденісі, оны тауып, адамның жеке немесе қоғамдық құндылықтарының бөлшегіне айналдыруға талпынуы, ол осының барлығы философия екендігін көрсетуге тырысты. Осы метафизикалық ақиқатты іздеуді физикалық әлемді логика, математика, физика заңдылықтарының көмегімен зерттеу арқылы жүзеге асыруға болады.

Екінші жағынан, оның логика жөніндегі он трактаты ешқашан танымалдылыққа ие бола алмады, сондықтан орта ғасыр ғалымдарының әл-Киндиді толыққанды философ ретінде санамауларына сылтау болды. «Бұл трактаттарда өзіндік аналитика болмады, бірақ адам сараптаманың көмегімен өзіне ненің зиян, ненің жақсы екендігін біле алмай ма? Жақып өзінің еңбектерінде айтқан синтездеу өнері адамдарға қолжетімсіз болып қалды, ауқымды, көпсалалы зерттеуде жан-жақтылықпен нақтылықтың жетіспеуі, «аналитиканың жоқтығын» көрсете отырып, ол ешқашан бұл синтезді орындай алмайды», – деп жазды ортағасырлық ғалым Са'ид әл-Андалуси «Табакат әл-умам» атты кітабында<sup>31</sup>. Қалай болғанда да, бізге оның еңбектерінің басым көпшілігі, соның ішінде логика туралы жетпей қалды, сондықтан оның философиясының көптеген элементтері осы күнге дейін белгісіз күйінде қалып отыр.

**►►► Негізгі әдебиеттер:**

1. Ahmed Fouad El-Ehwany. Al-Kindi / M.M. Sharif. History of Muslim Philosophy With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands. – Wiesbaden, 1963.
2. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000.
3. Mehmet Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – Ankara: Türkiye diyanet vakfi yayınları, 1997.

---

<sup>30</sup> Абдо аш-Шамалий. Дирасат фи тарих әл-фальсафа әл-арабийя әл-ислямийя уа асар риджалиха. – Бейрут: Дар садир, 1979. – 223-б.

<sup>31</sup> Ahmed Fouad El-Ehwany. Al-Kindi / M.M. Sharif. History of Muslim Philosophy With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands. – Wiesbaden, 1963, V.I. – P. 425

## 4.3 ИБН-СИНА – КЛАССИКАЛЫҚ ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ӨРЛЕУІ

**А**ристотельдің идеяларын зерттеуді және олардың ислам концепциясымен синтезін жалғастырған, танымал ғалым – ибн Сина. Толық есімі Әбу Әли Хусейн бен Абдуллах ибн Сина. Кейде оны Әбу Әли, кейде «Аш-шейх Ар-рай'с» («шейхтердің басшысы») деп те атайды. Еуропада ғалым «Авиценна» (парс. ebn-e sinâ) деген танымалдылыққа ие болды.

Әбу Әли Ибн Сина 980 жылы Бұхарадан алыс емес жердегі Афшана деген қыстақта дүниеге келген. Әкесі Балхтың тумасы және Бұхарада әкімшілік қызмет атқарған. Он жасында бала Құранды жатқа айтатын болады. Отбасы дін, ғылым мен философияға қатты құштар болған және үнемі үйлеріне ғалымдарды шақырып отырған. Ибн Сина құқықтанушы Натылидан ислам құқығын («фиqh») оқып үйренеді және аз уақыттың ішінде өзінің дарындылығымен ұстазын таңғалдырады. Сонымен қатар ол құқықтанушы Исмаил аз-Захидтан ханафиттік құқық мектебін оқып шығады. Кейін ол Евклидтің «Геометриясын», одан кейін Птолемейдің «Альмагестін» оқуға кіріседі. Бұдан кейін жас дарынның бойында медицинаға деген қызығушылығы туындайды және аз уақыттың ішінде дәрігер атанады. Ол күндіз-түні логика мен философияны оқиды; қиындықтарға кезіккен жағдайда, мешітке барып намаз оқып, Жаратушыдан сол қиындықтарды шешуге көмектесуін сұрады. Жаратушы оның дұғасын қабыл алғанда, жас ибн Сина кедейлерге қайырымдылық жасады. Уақыт өте келе оның философия мен ғылымға деген қызығушылығы арта бастайды және ұйқы уақытын үнемдеу үшін философ түрлі тұнбалар дайындаған<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Абдо аш-Шималий. Дирасат фи тарих әл-фалсафат әл-арабийат әл-ислямийат уа асар риджалиха. – Бейрут: Дар садир, 1979. – 343-б.



18 жасында ибн Сина сол кезеңдегі бүкіл ғылым салаларын меңгереді, бірақ Аристотельдің «Метафизикасын» оқығанда қиындықтарға кезігеді. Әл-Фарабидің Аристотельдің «Метафизикасына» түсініктеме берген бір кітабының арқасында ол қиындықты жеңіп, антика философиясының білгірі атанады және әл-Фараби жайлы үнемі жақсы ниетте болған<sup>2</sup>. Ибн Сина Бұхара сұлтанының сарайында дәрігер болған, оның кітапханасында жұмыстар атқарып, құнды сирек кездесетін жазбалармен танысқан. Сонымен қатар ибн Сина сұлтанның кеңесшісі және уәзірі сынды жоғарғы лауазымды қызметтер атқарған. Сол қызметтерімен қатар ол шәкірттер де тәрбиелеген. Кейде оның қызметтестері ол жайлы өсектер таратып, абақтыға жаптыртқан кездері де болған. Тіпті абақтыда жатқан кезінде де ибн Сина ғылыммен шұғылдануын тоқтатпаған, яғни оның ең танымал трактаты «Шифа» («Айығу») абақтыда жазылған. 57 жасында ибн Сина асқазан ауруына шалдығады, ауруынан айыға алмаған ол 1037 ж. Хамаданда дүниеден өтіп, сонда жерленеді.

Ибн Сина өз дәуірінің ең ірі ойшылы болды; оның еңбектерінің ықпалы осы кезеңге дейін сақталған. Ол өзінің төл философиясын қалыптастыра білді және ислам мәдениетін антикалық дүниемен көмкерген Шығыс перипатетизмінің рәмізіне айналды. Өзінің еңбектерінде ол уақыт өте келе сол немесе өзге проблемалар туралы өз ойларын айта бастайды, терминдерді бүге-шігесіне дейін түсіндіреді, оларды ұқыпты қолданады және жалпы жүйемен үйлесімді байланыстырады<sup>3</sup>.

Философтың ең танымал кітаптарына «Китаб аш-Шифа» («Айығу туралы кітап», 10 томдық ғылыми және философиялық энциклопедия), «Китаб ан-Наджат» («Құтқарылу жайлы трактат», қысқартылған нұсқасы «аш-Шифа»), «Әл-и'шарат уа ат-танбихат» («Көрсету және түсіну»), «Әл-канун фи ат-тыбб» («Медицина заңы»), «Әл-хикмат әл-машрикийат» («Иллюминизм даналығы»). Философтың кітаптарын екіге бөліп қарастыруға болады: ибн Сина кітаптары перипатетик ретінде (бұл, ең алдымен, «аш-Шифа» және «ан-Наджат»), ибн Сина сопы ретінде және иллюминизмнің ислам таным мектебінің негізін қалаушысы ретінде («Әл-хикмат әл-машрикийат» трактаты, «Хайй бен Йаказан» философиялық романы, Салман және Абсал жайлы әңгімесі)<sup>4</sup>.

«Калам» өлшемі. Ибн Синаның *онтологиясы* әл-Фарабидің онтологиясы секілді «судур» теориясына жүгінеді («өту, шығу, эманация»). Бұл теорияға сәйкес Құдайдан тек «алғашқы парасат» қалыптасқан, өйткені абсолютті тұтастыққа ие Құдайдан тек тұтастық пен тармақтарға бөлінбейтін ғана қалыптасады. Дегенмен «алғашқы парасат-

<sup>2</sup> Majid Fahri, 120-б.

<sup>3</sup> Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – 93-94-б.

<sup>4</sup> Ali Bulaç. İslam düşüncesinde din-felsefe vahiy-akıl ilişkisi. – İstanbul, 2006. – 162-б.

тың» мәні тұтастық ұстынына негізделсе де, абсолютті бірегей емес. Өйткені тіпті ол байланыс тұрғысынан тіршілік етуі абсолюттің байланысы болса да, ол болмыс тек мүмкін ғана, теориялық тұрғыдан ол жоқ болуы да мүмкін. Яғни осыдан бастап «алғашқы парасаттың» мәнінде көпшілік пайда болады. Бұл мәнділіктен өзге парасат қалыптастып, өз-өзін танып, пішіні жағынан рухқа («нафс») айналды, ал материалды мәні жағынан аспан жинағы («фаляк») пішінінде материалды денеге айналады. Дәл осы секілді екінші парасат та қалыптасады, одан үшіншісі, т.т. парасаттардың өздерін-өздері тануы барысында жаңа рухтар мен материалды денелер қалыптасады<sup>5</sup>. Соңғы парасат «әл-‘ақл әл-фа’әл» («шығармашыл парасат») қалыптаспайынша парасаттар бір-бірінен қалыптасуын жалғастыра береді. Ислам философтары, атап өткеніміздей, антика философиясының қағидаттарын ислам сенімімен жақындатқысы келді, сондықтан да бұл Парасатты Жебірейілдің (жарылқасын) періштесі деді немесе оның материя элементтеріне белгілі бір бейне «уахиб ас-суар» («пішін беруші») мүмкіндігін бере алатынын атайды. Дегенмен «эманация теориясы» сол кезеңде мұсылмандар арасында көптеген пікірсайысқа түсті. Иә, «эманацияға» сәйкес Құдай Бір және Өзі жаратқан әлеммен парасаттары арқылы байланысып отырады. Дегенмен бұл тұрғыда Құдай мен парасаттар арасындағы байланысты қалайша түсіндіруге болады және қаншалықты деңгейде парасаттар Құдайдан тәуелсіз болады? Бұл сұрақтарға жауап іздеуде ибн Сина «бейболмыс» пен «болмыс» ұғымдарының арасындағы шекараларды ашып көрсетуге тырысады. Құдай бейболмысы мен Құдай болмысы – философтың пайымдауынша, бір нәрсе. Басқаша айтқанда, Құдай бейболмысы мен болмысы екі түрлі элементтер болып табылмайды, олар бір және бөлінбейді. Демек, барлық өзге заттар Құдайдан жаратыла отырып, солай немесе басқалай бөліктерге бөлінеді, басқаша айтқанда, Құдайға қатысты абсолютті деңгейде бөлінбейтін болады және екі қасиетке – болмыс және бейболмысқа ие. Олай болса, тек Құдай болмысы ғана абсолютті мағынаға ие, ал өзгелер біршама уақыт шеңберінде ғана тіршілік етеді, көптеген мүмкіндіктердің бірі ғана болады және Құдай болмысынан өз болмысын «өзгерте» отырып, толықтай Оған тәуелді болады. Дәл осы Құдай болмысының бірлігінен және Оның «алып-бейболмысының» арқасында тегін, түрін немесе шамасын түсіндіру мүмкін емес; Оның тіршілік етуі айқын және Ол өзі – барлық денелердің тіршілік етуіндегі айғақ. Оның мәнін түсіндіру мүмкін емес, мұндай заттардың мәнін Оның тіршілік етуінің көмегі арқылы түсіндіруге болады.

Демек, «заттар мен жаратылыс тіршілік етсе, онда Құдай да тіршілік етеді» деп айтудың орнына «Құдай бар және оның жоқ болуы қай-

---

<sup>5</sup> Сонда, 164-б.

шылыққа әкеледі. Заттар мен жаратылыстың болмауы – ешқандай қайшылықтарға әкелмейді» деп айту дұрыс. Заттар мен жаратылыстың жоқ болуы ешқандай қайшылықты тудырмайды». Сондай-ақ әлем де, заттар да тіршілік етеді. Бұл жағдайда әлем өзінің мәні мүмкін жағдайлары бойынша және Құдайдың арқасында абсолютті тіршілігіне ие болады. Кез келген заттар әлдене абсолюттен жаралған. Материясыз форма және формасыз материя – олардың барлығы бейболмысқа ұшырамау үшін жаралған. Тіпті олар – қосылған күннің өзінде де жаратылғандар. Сонымен қатар материя мен форманың қосылуы және біртұтас болуы – Құдайдың болмысына және «әрекетшіл парасатқа» тәуелді. Сондықтан да ибн Сина тәуелсіз болмыс деп Құдай болмысын ғана айтып отыр, қалған болмыстардың барлығы онымен салыстырғанда акциденция болып табылмайды<sup>6</sup>. Болмыс материя және форма секілді емес, ол заттарды жарату кезінде ерекше рөлге ие. Дегенмен болмыс материя мен формаға қатысты жаратылыс кезінде әлдебір құдіреттілікпен айтылуы мүмкін. Бұл жағдайда болмыс –заттардың көптеген және кәдімгі акциденцияларының бірі емес. Керісінше болмыс Құдай мен Оның жаратылысы арасындағы қажетті байланысты аңғартады.

Философтың пікірі бойынша, барлық заттардың реалды әлемдегі әлдебір формадағы барлығы Құдай үшін тіршілік етеді және «әрекетшіл парасатта» Алланың есімінің «әл-‘Алим» жүзеге асырылуы ретінде болады. Кейін барлық реалды әлем заттарында пайда болады, кейін біздің санамызға енеді. Барлық физикалық әлемде емес, оның орны материя объектілерінің өзге физикалық немесе физикалық әлемде жүзеге асуында болады. Барлықтың екі онтологиялық түрі бар. Бірінші түрі активтілікке ие және заттарды жаратады (бұл Құдай мен «әрекетшіл парасаттың» тіршілік етуі мен олардың материалды әлемдегі сәулеленуін дәлелдейді), екіншісі адамның санасында жазылады және біздің тарабымыздан физикалық әлемнің заттары ретінде тіршілік етеді, ол – «таклиди» («еліктеу мүмкіндігіне ие»). Бірақ барлық өздігінен жеке және жалпы болмайды. Барлыққа жазылған жекелік пен көптік тек біздің санамызда акциденция ретінде тіршілік етеді.

Олай болса, болмыс тіршілік етуші заттардың қосымшасы ғана емес, керісінше ол –барлықты толықтыратын әлдене. Материя өзінде форма мен мәндердің көптілігін мазмұндай алады, бірақ ол негізгі немесе жеке физикалық заттар үшін болмыс қайнарының ұстыны бола алмайды. Кез келген заттың дара болмыс ұстыны тек Құдай бола алады. Тек Ол ғана материяға болмыс пішінін бере алады. Материя тек делдал сапасына ғана ие және заттарға көптілік атрибуттарын беретін сыртқы себеп<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Hasan Şahin, 95-б.

<sup>7</sup> Hasan Şahin, 96-б.

Әбу Әлидің пікірінше, парасат, рух, тән арасында келесі байланыстар бар: қозғалыстың себебі – Құдайдың жаратқан «Парасаттары», ал рухтар – Құдіретті Болмыс пен материя арасындағы байланыс тәсілі. Рухтың арқасында парасаттар өзінің потенциалды күштерін актуалды күшке айналдыра алады және олар мұны махаббат («'ишк») ұстынына бағына отырып, жүзеге асырады. Ғаламдағы әрбір зат қозғалысқа ие, олар өздерінің потенциалды күштерін активті күйге ауыстырғысы келеді және кемелдіктің әлдебір түріне жету үшін арман мен құштарлыққа ие. Бұл құштарлық құдіретті даналықтың қасиеті және ол бүкіл денелерге (жаны болсын, болмасын) енгізілген. Бұл «табиғи» құштарлықтың жүзеге асуы ретінде материя мен форманың келісімін айтуымызға болады. Бұл ыңғайда заттар мен парасаттардың махаббат объектілері және олардың қозғалыстарының себебі, әрине, Құдай. Махаббаттың барлық түрі түптеп келгенде Құдайдың жаратылыстарына деген махаббатына сіңісіп кетеді.

*Құдай өзінен шыққан бүкіл заттарды біледі. Шын мәнінде, әл-Фараби айтқандай, Құдай, ең алдымен, Өзін біледі, бірақ бұл Жаратушының өзінен шықпаған заттарды білмейді деген сөз емес, бірақ Құдай тек жалпы ұстындарды ғана біледі және Өзінің жаратқан жекелей заттары жайлы біле бермейді деп ибн Сина Аристотель мен әл-Фарабиден ерекшеленеді. Философтың пікірінше, әлемді жарату мен Жаратушының білімі арасында байланыс бар. Әлемді жарату Құдайдың Өз Әрекетіндегі түйсінуі немесе кейбір ислам философтары айтқандай, «құдіретті парасаттың қайнар көзі – Құдайдың Өзі». Ол Өзінің жаратылысындағы жекені де, жалпыны да біледі (ибн Сина бұл пайымдаудың дәлелдемесі ретінде Құраннан мысал да келтіреді: «...Аспанда да, жер бетінде де ешбір нәрсе Оның назарынан тыс Қасиетті кітапқа түспей қалған емес» (Қасиетті Құран, 34:3), дегенмен философтардың пікірінше, Ол бүкіл жекелікті әлдене әмбебап, жалпыны қамтушы ретінде біледі<sup>8</sup>.*

Ибн Синаның пайғамбарлыққа деген қатынасын атап өткен маңызды («нубууа»). Жоғарыда атап өткеніміздей, әл-Фараби пайғамбарлар мен философтарды бір деңгейде бағалайды, сонымен қатар философтар таңдаулы және ғалым адамдар болады, ал пайғамбарлар – ол үшін философиялық мәселелерді оларға түсінікті рәміздермен, салыстырмалы мысалдармен қалың бұқараға жеткізуші. Ибн Сина пайғамбарлар кез келген ғалымнан жоғары деп айтпайды, өйткені олар ерекше құдіретті күшке ие. Пайғамбарлар – «әрекетшіл парасатпен» байланысқа түсе алатын интуитивті ойлау қабілетіне ие.<sup>9</sup> Бұл күш –

<sup>8</sup> Абдо Аш-Шималий, 363-б.

<sup>9</sup> Ali Bulaç, 166-б.

Құдайдан және Оның кімге беруі керектігін Өзі ғана шешетін құдіреті («вахий»). Ол материалды заттар арқылы, мысалы, аспан жинағы («фалық») немесе «әрекетшіл парасат» арқылы келеді. Олай болса, ибн Сина философиясында адам парасатынан тыс өзге парасат түрі тіршілік етеді, ол – адам парасатын дамытатын, жетілдіріп отыратын құдіретті парасат, оны әл-Араби тілімен айтқанда белгілі бір деңгейде оны өзімен-өзі етеді.

Философтың пікірінше, пайғамбарлар ешқандай білім алмай-ақ адамдардың мәселелерін шеше алады. Оқиғаларды толықтай тануға мүмкіндігі жетпейтін кәдімгі адамдардан пайғамбарлардың ерекшелігі: олар «әрекетшіл парасатпен» сезімдік-интуитивті байланысқа ие бола отырып, заттардың мәні мен болашақ жайлы мәліметтер алып отырады. Нәтижесінде олар жоғары деңгейде парасатты және дұрыс пайымдаулар мен мәліметтер айтады, ал оларды жоғары интеллектуалды адамдар мақұлдап отырады, сонымен қатар олар құдіретті «әрекетшіл парасатқа» бағына отырып, тәкаппар болудан бойларын аулақ ұстайды.

Ибн Сина «әрекетшіл парасатты» Жебірейіл періште ретінде қарастырған, ал пайғамбар (с.а.с.) «әрекетшіл парасатта» жүзеге асқан Жебірейіл періштенің жер бетіндегі миссиясын орындауға келген тәндік көрінісі ретінде қарастырады. Бірақ ол болмысқа адам ретінде «әрекетшіл парасатқа» толықтай ене алмайды, өйткені тәндік пен құдіреттілік табиғаттары бірегей болуға келмейді.

Пайғамбарлардың миссиясы – адамдарға құдіретті, жоғарғы тәртіпті жеткізу және оларда керемет көңіл-күй қалыптастыру. Пайғамбар күшті және керемет қиялдау қабілетіне ие болуы тиіс, ол тек рухани бай ғана емес, қоғамның саяси лидері болуы тиіс және оларға өркеніеттің жоғарғы негіздерін енгізе алуы қажет. Пайғамбарлардың сөзі түрлі аллегориялар мен рәміздерден тұрады, оның астарында керемет мағына жатқандықтан белгілі бір деңгейде талдануды талап етеді («та’улие»). Аталмыш бейнелер – діннің құрамдас бөлігі, өйткені оның мақсаты абстрактілі философиялық ойлауға келмейтін адамдардың жүріс-тұрыстарын бағдарлайтын нақты моральдық сапа модельдері.

Мүмкін пайғамбардың мақсаты – қоғамның идеалды әлеуметтік саяси жүйесі мен керемет мемлекеттік қайраткер болу мақсатында шарифатты әкелді, яғни шын мәнінде, бұл идеалды басшы болу мен идеалды заңдар жиынын әкелудің ұлы миссиясы тек пайғамбарларға ғана тән құбылыс<sup>10</sup>. Дін адамға қажет, өйткені адамның қажеттіліктері әрқашан да керемет емес, ол әртүрлі жағымсыз құбылыстарға толы және парасаттылықтың заңдылықтарымен, талаптарымен үнемі жүре де алмайды. Құран адамдарды игі мақсаттарға шақырып, оның өмі-

<sup>10</sup> Ali Bulaç, 168-б.

ріндегі әрбір секундында Құдайды еске алуына шақырады және онда өзінің орнын, Құран мен сүннеттен рухани потенциалын табуға септік етеді. Шариғат ешқашан және ешкімнің тарапынан мәні жоғалмайды; Шариғат мәтінінің қисынды баспалдақтары адамның Құдайға деген жолын меңзейді. Сондықтан да ибн Сина үшін шариғат жолымен жүрмеу, ол парасатты әрекет болып табылмайды. Егер біз мұнда ибн Сина мен әл-Фарабиді салыстырып қарайтын болсақ, онда біріншісі пайғамбарлық әрекетті философиялық шығармашылықпен тығыз байланыстырады, пайғамбарлар – ол үшін қоғамды бақытқа жетелейтін ең оңтайлы тәсіл. Пайғамбарлар тарабынан әкелінген шариғаттардың мақсаты адамдардың қоғамдағы әлеуметтік, рухани және адамгершілік тұстарын жақсартуға, онда өзінің шынайы болмысын айқындауға бағытталған<sup>11</sup>.

Ортағасырлық ислам философиясының дәстүріне сәйкес ибн Сина адамдарды екі топқа бөледі: біріншілері – «таңдаулылар» («хауасс»), оларға пайғамбарлар мен философтар жатады, екіншілері – «қарапайымдар» («’ауамм»), оларға қарапайым халық жатады. «Таңдаулылар» жоғарғы ақиқатты түсінуде «бурханды» қолданады: философиялық дәлелдеу әдісі, қарапайым адамдар тек рәміздер мен келтірілген мысалдар арқылы ғана түсіне алады. «Бурхан» адамды күмәнсіз («йакини») білімге жетелейді, шынымен де білім – ешбір қатесіз болған сәтте ғана білім болып табылады.

Сонымен, ибн Сина пайғамбарлық мәселеде пайғамбарлардың философтардан артықшылығын көрсетті, дегенмен философия тек таңдаулылардың ғана қолы жететін дүниесі екенін де айтады. Қоғамда Ақиқатты өз деңгейінде парасат, сезім, адамгершілік тұрғысынан түсінетін түрлі адамдар бар. Сондай-ақ ибн Сина атап өткендей, соңғы пайғамбар Мұхаммед (с.а.с.) ерекше біліммен келгені соншалық, ол бүкіл адамзаттың түсінігін қамтиды. Тек оның дініне енген философиялық парасат қана әлемнің ақиқатын оның ішінен және оның айналасынан ғана таба алады. Кейде «Бас Шейх» діни және философиялық терминдерді салыстыра келе, олардың ешбір айырмашылығы жоқ екенін келтіреді. Мысалы, ол үшін періштелер мен аспан жинақтары, адамның өзіндік «Мені» мен тіршілік ететін Құдіретті «Меннің» ешбір айырмашылығы жоқ, ол аяттардан «Алланың адам тәніндегі жүзеге асуын» мысал ретінде келтіреді: «Біз оларға олардың өздеріндегі және жанындағы Біздің аяттарды Ол – Ақиқат екенін көрсетеміз. Қалайша оларға Құдай барлық нәрсенің куәгері екені түсініксіз?» (41:53), Құранда қолданылатын «тасвият» сөзі («теңдестіру, түсінікті тілге келтіру»), ол оның рухындағы жүзеге асуды бағалайды; теориялық ойлаудың кемеліне жетіп, оны практикада қолданса, ол оны діни «вели» («Құдай-

<sup>11</sup> Ali Bulaç, 168-б.

дың досы») терминімен атайды. Ол Құдайды философиялық тұрғыдан тану дегеніміз – шарифатта көрсетілген «'ибадат» (Құдайға табынумен) түсінігімен тең. «Эл-И'хлас» сүресі (Айтшы: «Ол Алла – Бір. Алла – Мәңгі, Тек Ол ғана мәңгілікке мұқтаж. Ол туылмаған және туылмайды да. Және де Онымен ешкім теңесе алмайды») ол үшін Құдай жайлы бүкіл метафизикалық ойлаудың өзіндік квинтессенциясы болып табылады.<sup>12</sup> Оның пікірінше, ешқандай метафизика бұл сүреде айтылған мағына мен мәндерге сүйенбей жүзеге аспайды. Сонымен қатар ибн Сина философияның құрамдас бөлігі болып табылатын теориялық және практикалық білімдер, бастапқы сәтінде адамдар тарабынан діни рәміздер мен мысалдардан алынғанын атап өтеді.<sup>13</sup>

Ибн Синаның о дүниелік мәселе жайлы айтқан ойлары да маңызды болып табылады. Оның ойынша, тән рух үшін құрал болып табылады, сондықтан тән өлгенде рух та өледі дегенге нанудың қажет жоқ. Сонымен қатар рух табиғаты жағынан бұзылмаған, өйткені кез келген бұзылған заттар екі ұстынға: тіршілік ретінде жойылуға және әлдене күш/потенция ретінде тіршілігін жоюға сәйкес келеді. Рух – қарапайым, таза субстанция, сондықтан да ол жойылмайды<sup>14</sup>. Сондықтан тән өлгеннен кейін де рух өзінің тіршілігін жалғастырады. Адамның рухының тәнінен тәуелсіз екенін түсіну үшін Әбу Әли дәстүрлі емес абстрактілі-философиялық, бірақ аталмыш тақырыпты практикалық әдіспен түсіндіреді (нәтижесінде бұл әдіс Р. Декарт тарапынан оның «Мен ойлаймын, демек, мен тіршілік етемін» фразасында алынған): көз алдарыңызға келесі бейнені елестетулеріңізге болады: егер адам белгілі бір кеңістікте ешбір затпен шектелмейтін болса (тіпті екі саусақ та бір-бірімен шектеспейтін дәрежеде), оның өзінде тіршілік етуін байқайды, олай болса, өз болмысын сезіну, «Мен» рух болып табылады<sup>15</sup>.

Ибн Синаның метемпсихоз немесе реинкарнация ілімдеріне сыни көзқараста болғаны белгілі. Пифагор мен Плотиннің бір рухтың жануарлар және өсімдіктер әлеміне өте алатынына сенгені белгілі. Аристотель және тағы басқа көптеген философтар бұл идеяға сын таққаны белгілі, жекелей айтқанда, Аристотель өзінің «Жан жайлы» трактатында рухтың тәннен тыс өмір сүре алмайтынын дәлелдейді. Ибн Сина өзінің «аш-Шифа» және «ан-Наджат» кітаптарында метемпсихозды сынға алады, кейде Аристотельдің әдістерін қайталай отырып, кейде өзінің әдістерін қолданады. Аристотель секілді ибн Сина рух пен тәннің белгілі бір жақындықтары кездейсоқ емес екендігін айтады. Егер тән тіршілік ететін болса, онда ол өзіне тән ерекшеліктерге сәйкес келеді. Рухтың қалауы және қаламауы секілді тән болмайды және сол секілді

<sup>12</sup> Ибн Сина. 'Уйун әл-хикмат. – Бейрут, 1980. – 59-60 б.

<sup>13</sup> Сонда, 16-17-б.

<sup>14</sup> Ибн Сина. Расаи'ль, Анкара: Х.З. Юлкен Йайыны, 1953. – Т. II, 119-120-б.

<sup>15</sup> Абдо Аш-Шималий, 369-б.

әрбір түрдің ондай болмаған жағдайда олардың өзіндік ерекшеліктерін айқындайтын барлық сипатына ие болмайды. Сондықтан да әрбір тән өзінің рухына ғана мұқтаж және өзі секілді өзге рухтарға мұқтаж емес. Сондықтан да метапсихоз жоқ. Ибн Сина: «Егер біз көптеген тәндерге ауыса алатын рух жайлы айтатын болсақ, онда біз ол жайлы бір тәндегі екі рух жайлы айтып отырмыз деп түсінуіміз керек. Сонымен қатар жоғарыда айтып өткеніміздей, рух пен тәннің арасында жасырын байланыс жоқ, олар керісінше тән рухты сезіне және рух тәнді басқара алады. Әрбір тіршілік иесі өзін басқаратын, бақылайтын рухқа ие екенін сезінеді. Егер тірі тіршілікте оның тіршілік етуін білмейтін өзге рух тіршілік етсе, онда ол оның өзіне ықпал ететінін қалайша біледі? Ондай рух тірі тіршілікке сезілмейді және тәнге ешқандай әсер ете алмайды. Дегенмен біз білетініміздей, рух тәнмен байланысты өзгеше түрде оны басқарумен жүргізеді»<sup>16</sup>, – дейді.

Сол дәуірдегі философтардың қозғаған мәселелерінің бірі атомдардың бөлінуі/бөлінбеуі жайлы ибн Сина антиатомистік жағына өтеді. Демокриттің идеясы мен Анаксагордың пайымы бұл мағынада дәлелденбейтіндей дәрежеде болды. Егер Демокрит көрсеткендей, тәндер бөлінбейтін бөлшектерден тұрса, онда ол атомдар бөлінбейтін көрші атомдармен шектесуі қажет (осыған қатысты олардың бөлінбейтіндігі келіп шығады) немесе олардан ірі өзге атомдар жоқ секілді өзге атомдармен үнемі араластықта болады. Анаксагордың гомеоморфизм жайлы (барлық тәндер құралатын белгілі бөлшектер) теориясы тәндердің белгілі бір қозғалысының жоқтығын меңзейді<sup>17</sup>.

Ибн Сина өз дәуірінің көптеген ғылымымен шұғылданды, сондықтан да болса керек, медицина философиясына деген көзқарасы өте терең. Әрине, оның барлығы философиялық дүниетанымына сәйкес келеді және практикалық-қолданбалы тәсілдерінен гөрі теориялық аспектілері өте көп болды. Олай болса, ибн Сина үшін тәннің ауруы, оның табиғи үйлесімінің бұзылуымен сәйкес келеді, ал біз оларды парасат көмегімен ғана түсінеміз. Ол ауруды емдеу – сол үйлесімділікті қалыпқа келтіру. Алғы философтар секілді ибн Сина тәнде оны үйлесімге келтіретін құрғақтық, ылғалдық, жылу мен суық сынды құрамдас бөліктерден, атрибуттардан тұрады<sup>18</sup>. Егер атрибуттардың біреуі екіншісін жаншыса, онда тәннің үйлесімділігі бұзылады. Егер дәрігер мұны жақсы түсінген болса, ол адамға жақсы емдеу көрсетеді: науқастың тәнінде суықтың немесе өзге атрибуттардың аздығын немесе басым екендігі жайлы кеңес береді. Ибн Сина үшін нағыз ғалым немесе дәрігер естіп алғанын практикада қолдана салатын адам емес, жалпы теориялық және философиялық ойлай алатын адамды ғана ай-

<sup>16</sup> Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, 208-б.

<sup>17</sup> Majid Fahri, 125-б.

<sup>18</sup> Сонда, 126-б.



тады. Яғни егер дәрігер медицинаның қандай да болмасын проблемасы жайлы жүйелі және теориялық-философиялық тұрғыда пайымдай алатын болса, онда ондай адамды ол ешқашан емдеу ісімен шұғылданбаса да нағыз дәрігер деп атайды!<sup>19</sup> Философтың пайымы бойынша, ғылым және медицина дегеніміз (Ол өз кітабы «әл-Канун фи ат-тыбб» («Шипагерлік ғылымының канондары») көрсеткендей) – теорияны құрастыра алу және парасатты жүйелі түрде қолдана білу болып табылады. Мүмкін мұнда ибн Синаға медицинаның практикалық тұсынан оның философиялық тұсы маңыздырақ болған антика мәдениетінің ықпалы көп болса керек.

Ғылымда ибн Сина үшін маңыздысы «сан» (физикалық сипаттамалар және тәжірибелік мәліметтер) емес, «сапа» (заттардың метафизикалық мәні) маңызды болды. Сондықтан да ол үшін «таза» математика – өзі үшін математика, ал басқа ғылымдар қажет емес. Осы себептен де ибн Сина математика мен астрономия секілді өзге ғылым салаларына да көңіл бөлмеді<sup>20</sup>. Осыған қарамастан ибн Сина ғылымның қолданбалы тұстарын жоққа шығармады, себебі бізге белгілі болғандай, ол медицинаның қолданбалы тұстарымен шұғылданған<sup>21</sup>.

«Сиясат» (ар. «ұйым») трактатында «Аш-шейх ар-Раи'с» («Бас дана») қоғам философиясына қатысты біршама мәселелерді көтереді. Ол бойынша, егер адамдар бір-бірімен тең болса, өздерінің мүмкіндіктері мен қабілеттері бойынша бөлінеді. Егер олардың барлығы мүліктері жағынан тең болса, онда олар мамандықтары жағынан бір-біріне көмек көрсетуден қалады; егер олар мүліктері жағынан барлығы кедей болса, онда бүкіл өркениет жоқшылықтан жойылып кетер еді; егер олардың барлығы байлықты тең мөлшерде бөлетін болса, олар бақталастықтан жойылып кетер еді, өйткені ойшылдың пікірі бойынша, аталмыш үрдіс исламдағы «тахасуд» (ар. «өзара көралмаушылық») адам рухының мәні болып табылады. Әлеуметтік өзгешеліктерге қатысты кез келген қатынастар «сиясаттың» ойластырылған ұйымына мұқтаж. Сонымен қатар кез келген адам – мұқтаждықтарға ие (ар. «құт»), оның бір бөлігі қор болып табылады; ол үшін мәселен, ер адамға жар қажет, себебі ол қорды күзетеді. Сонымен қатар ол ұрпақ жалғастыру үшін қажет және адамның қартайған сәтінде қарайтын қамқоршысы да қажет (балалар).

Ибн Синаның әл-Фарабиден әлеуметтік көзқарастарының айырмашылығы ол мәселені жеке адамнан бастайды. Адам әлеуметтік қатынастар мәселелерін шешу үшін, ең алдымен, жеке өзінің қатынастарын игере алуы тиіс, ал егер ол мұны жақсы еңсерсе, онда ол кез келген мемлекетті жеңіл басқара алады. Дегенмен мұндай дәрежеге

<sup>19</sup> Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, 209-б.

<sup>20</sup> Ғылымға деген мұндай көзқарас, оның замандасы әл-Бирунидің ғылым философиясы пайымына қарсы келді.

<sup>21</sup> Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, 209 б.

жету үшін адам өзінің нәпсісінің үнемі жағымсыз әрекеттерге итермелейтінін және одан шығудың, өзіндік жетілудің ең дұрыс жолы парасат екенін білуі тиіс. Дегенмен мұндай білімді алу өте қиын, өйткені парасатқа іштей бағына отырып, «эго» «бүркемелену» ерекшелігіне ие, дегенмен ол кез келген сәтте өзінің жағымсыз әрекеттері мен қанағаттануын талап етеді. Сондықтан да адамға барды бар, жоқты жоқ, позитивтілікті позитивті деп айтатын шынайы дос қажет. Дегенмен билеушілерге мұндай кеңесшіні табу өте қиын, себебі олар көбіне оның кемшілігін, жетістігін айтудан гөрі жағымпаздық тұстары басым болып кетеді, өйткені «мұндай кеңес от секілді ауыр тиюі мүмкін» және кеңесшіге билеушінің қаһары тиеді<sup>22</sup>.

Егер кім де кім өзін танығысы келсе, алдымен ол өзгелерді танып алуы тиіс, себебі пайғамбардың (с.а.с.) өзі адамдар тарақтың тістері секілді тең деп айтқан, адамдардың жақсы қасиеттерінен үлгі алып, жаман әрекеттерінен жиренуіміз қажет. Сонымен, адам өз нәпсісін парасаттың көмегі арқылы қанағаттандыра және оны бағынбағаны үшін қажеттілігін орындамай жазалай алады. Олай болса, ибн Сина үшін идеалды қоғам құру ол, ең алдымен, материалды құндылықтар емес, рухани құндылықтар қажеттігінен туындайды.

Егер адам өзін-өзі басқару дәрежесіне жете алса, ол өзінің ішіп-жем мәселесімен шұғылдануы тиіс. Егер ол оған мұра ретінде қалмаған болса, онда ол оны еңбекпен (ар. «касб») табуы тиіс. Еңбекпен мүлік табу сауда-саттық немесе шаруашылық арқылы жүзеге асырылады. Тапқан мүліктің бір бөлігін қорға жинау қажет, ал қалған бір бөлігін тарқату қажет, яғни парасатты мөлшерде жағдайы ауыр, бірақ оны жасырып жүрген кедейлерге берген абзал. Және маңызды мәселенің бірі – ер кісінің әйелімен қатынасы. Ер кісінің әйелі парасатты, діншіл, ұстамды, тапқыр, мейірімді, көп балалы, өзге адамдармен сөйлескенде өз сөзін бақылай алатын, әрқашан өз еріне қызмет етуі, «аз нәрседен көп нәрсе шығара алатын», ерінің көңілін әрқашан көтере білуі тиіс-ті<sup>23</sup>. Күйеуі әйелінің істерін оңтайлы басқаруы үшін үш негізгі ұстындарға ие болуы тиіс:

- 1) онда қорқыныш ұялататын қаһарлылық;
- 2) әйелін үнемі қуанышқа бөлеп отыратын қайырымды мінезді;
- 3) оған үнемі тиімді істермен айналысуға жағдай жасау.

«Аш-шейх Ар-ра'ис» бала тәрбиесі жайлы да сөз қозғайды. Оған жақсы есім беруге лайық және ол сапалы сүтпен қоректенуін қамтамасыз ету қажет. Баланың өскенде теріс әрекеттеріне таңғалмау үшін оны төсектегі сәтінен бастап тәрбиелеу қажет. Сондықтан оған: мақтау, қорқыныш, балаға деген назарды ұлғайту және азайту, марапаттау, қажет болған жағдайда қолға алып құшаққа алу сияқты әдістерді

<sup>22</sup> Аш-Шималий, 351 б.

<sup>23</sup> Аш-Шималий, 352-б.

қолдануға кеңес беріледі. Баланың хат тани бастаған сәтінен бастап, оған Құранды және дін негіздерін, поэзияны, оның ата-ананы, құрбы-құрдастарын, қонақтарды сыйлау қажет тұстарын оқыту қажет. Сонымен қатар тәрбиенің сапасына мән берген абзал: біріншіден, ол діни және интеллектуалды жетілген, сабырлы, салмақты, қоғамдық өмірдің ережелерін білуші, психологиясы толыққанды адам болуы қажет. Сонымен қатар баланың жанында өзге де мінез-құлқы жақсы балалар да болуы қажет, себебі олардың өзара бәсекелестігі олардың оқуға деген ынтасын оятады. Балаға дін негіздері мен тілді үйретіп болғаннан кейін немесе жас талапкерге оның қабілеті мен икемділігіне қарай мамандандыру қажет; сонымен қатар тәрбиеші жас талапкерге «жас маманның мінез-құлқына және оның қабілеттілігіне қарап үйретіп және осыдан шығып, оның қай мамандықты таңдауы қажет екенін айтуы міндетті»<sup>24</sup>. Қалайша өрескел жас өз мамандығына сәйкес білімді толық меңгеріп шығады, солай ол білімдерді қолдана отырып, ақша табады және сол мамандыққа қатысты білімін әрмен қарай жетілдіре түседі; сонымен қатар ол ата-анасының ақшасына емес, өз күшіне сенетін болады. Дәл осы сәтте оны «үйлендіріп, өз бетінше өмір сүруге жағдай жасау қажет»<sup>25</sup>. Олай болса, ибн Сина өзінің білім беру философиясында баланың тәрбиесі және оның өскендегі адамгершілік тәрбиесі мен кәсіби мамандануы, оның арқасында ата-ана қамқорлығынан тәуелсіз болуын ерекше атап өтеді екен.

Ибн Сина – «интеллектуалды сопылықтың» нағыз өкілі. Рухтың мәңгілігі жайлы идея, оның «әрекетшіл парасатпен», материяның ықпалымен жүретін рухтың тазаруының қажеттігімен, мұсылманның орындауға тиісті қағидаттарымен, нәпсі құмарлық әрекеттерден арылу мен «әрекетшіл парасатқа» тиесіліні орындаумен байланыстырмау – мұның барлығы ойшылдың «сопылық» жайлы ойламауы мүмкін емес екендігін аңғартады. Ибн Сина өзінің «Рисалят әл-‘ишк» атты трактатында Жақсылық барлық тіршілік етушінің алдында Өзін жүзеге асырады және ол әрбір заттың мүмкіндіктерімен «байланысады» (ар. «иттисал») деп атап өтеді. Жаратылыстың жоғарғы Абсолютпен бірігуі – «адам-сопының» болмысы болып табылады<sup>26</sup>. «Әл-и’шарат уа ат-танбихат» трактатында философ бақыт жайлы пайымдап, оны таным барысында келетінін және интеллектуалды ләззат екенін айтады; бақыттың жоғарғы түрі – Абсолютті Жақсылықты тану болып табылады. Дегенмен материя бұл бақытқа жету жолында кедергілер жасайды, сондықтан да материалды қажеттіліктерден, тіпті өзінің тәнін де ұмытқан адам ғана бұл бақытқа жете алады. Мұндай адам бүкіл Ғаламмен ұласып, Абсолютті Жақсылыққа қатты құштарлықпен ғашық

<sup>24</sup> Абдо Аш-Шимали, 354-б.

<sup>25</sup> Абдо Аш-Шимали, 355-б.

<sup>26</sup> Абдо Аш-Шимали, 389-б.

болады. Метафоралық түрде айтқанда ол Онымен «бірігу» дәрежесіне жету болмыстың астыртын аспектілері арқылы жүзеге асып, құдіретті қызметті ақыл мен жүрек көзімен түйсінеді. Бұл – «шынайы гностиктің дәрежесі» болып табылады. Ибн Синаның түсінігі бойынша сопы – «жоғарғы түспен» байланысқан және Ғаламның метафизикалық алғашқы себебі жайлы ойлайтын адам. Осының арқасында адамның интуициясы дамиды және ол материалды әлемнен періштелер әлеміне өту қабілетіне ие болады, материалды заңдылықтар оның көз алдынан жойылып кетеді, ал «болмыстың ақиқаты оның жүрегінде Күн сәулесі таза су бетінде қалайша жарқырайды, солай жарқырайды»<sup>27</sup>.

Ибн Сина сопылардың рухани деңгейлерін әлем ләззаттарынан бас тартқан «тақуалар» (ар. «захид»), игі әдеттер жасаушы «ынтасымен бас июшілер» (ар. «'абид») категориясынан бастап, Құдіретті Күшпен ойша ұласқан және барлық әрекеттерінде Ақиқаттың жүрегінде орын алуы үшін жасайтын, көңілді, батыл, мейірімді «білгірлер» (ар. «'ариф») тобымен жіктеп, аяқтайды. Бұл әрекеттерімен олар өздерінің іштеріндегі Ақиқаттың сәулесі арқылы Жоғарғы Жаратушыға «жеткенше» (ар. «усуль») демеу көрсетулері керек. Бірақ бұл «жетістіктер» философиялық терминдермен түсіндіріле алмайды, өйткені «рухани күйді» тек «мушахадат» шеберлері ғана түсінуі мүмкін.

Ибн Сина үшін нағыз сопы дегеніміз кім? Ол – метафизикалық білімді іздеуші, әлемнің құдіретті сұлулығына тұтқындалған, мәңгі бақытты іздеуші адам. Сонымен қатар бақыт деп ол Тозақ қорқынышынан аулақ және жұмақ бағынан үміткер Жаратушыға деген құштар махаббат дәрежесіне жетуді айтады. «Ол Ақиқатты түйсіне алатын Ақиқатпен және барлық заттармен бақытты... Ол қуанышқа кенелген және махаббатына пәніне жетуші секілді ғашық... Ол өлім алдындағы қорқыныштан аулақ... Сопылардың экстатикалық тіршілігі – олардың құдіретті әлеммен танысуы. Философтың пайымынша, ол құдіретті ақиқатты жасырын түйсіну деңгейіне жеткен, бірақ өзінің нәпсісін тыю арқылы емес, керісінше интеллектуалды мүмкіндігін жетілдіру арқылы жеткен. «Құдаймен бірігу» («и'ттихад») немесе Құдай Болмысындағы абсолютті жойылып кету («әл-фана' әл-махд») мәселесіне қатыстыны ол мойындамайды, философ өзін «хулюли» (физикалық денелерде Құдайдың инкарнациясын мойындау) емес, керісінше «и'шраки» («иллюминат», яғни рухани ашылуға әкелетін интеллектуалды гнозис деп санады). Ибн Сина жоғарғы адамгершілік құндылықтарының практикалық жүзеге асуына шақырды, мәселен, тануға деген махаббат, жекелей алғанда философияға, себебі олар – мәңгі бақытқа жеткізетін білім құралы. Өзін эгоизмнен тазарта ал-

<sup>27</sup> Абдо Аш-Шимали, 389-б.

маған және нәпсісінің шеңберінен шыға алмаған ғалым бақытсыз болып табылады, ол өзінің табиғи мұқтаждықтарынан зардап шегеді және соның салдарынан жануарлық деңгейге дейін түсіп кетеді. Дегенмен оларға о дүниеде дайындалып қойылған жазалауларолар үшін тазаруға және мәңгі құдіретті қасиеттілікке әкеледі, өйткені олардың білімге деген құштарлығы олардың рухын жоғары етті. То-зақтың мәңгі азабына түскен рухтар да баршылық: олар – жетілудің жолдарын біле тұра оларды өмірінде қолданбаған, орындамаған «жетілмеген рухтар» болып табылады. Тіпті болмыстың ақиқаттығын мойындамаған рухтар олардан да көп азапқа тартылатын болады. Парасаты әлсіз адамдар жетілудің жолдарын білмегендіктен және сол білмегендігі үшін Жаратушы алдында толықтай жауапкершілік-тен босатылатын болады<sup>28</sup>.

Ибн Сина ислам әлемінің және бүкіл әлемнің ірі ғалымдарының бірі болды. Оның латын тіліне аударылған медициналық «Қанон» трактаты Еуропаның медициналық университеттерінде XVII ғасыр-ға дейін оқытылып келгендігі – оның айғағы: тек оның трактаттары ғана бірінші рет латын тіліне аударылды және еуропалықтарға ибн Рушд, антика философиялық дәстүрімен танысуға ықпал етті<sup>29</sup>. Ол аспан денелерінің динамизмі жайлы Э. Торричелли (1608–1647) тәжірибесінен бірнеше ғасыр бұрын айтты, өзінің «Шипагерлік» кітабында ауа және су қысымының бар екендігін көрсетті, ол әлемде тұңғыш рет жер сілкінісін Жер ядросындағы материя қыртыстарымен түсіндірді. Сонымен қатар ғалым И.П. Павловтан бұрын «шартты рефлексі» ашқан, түс көруді адамның жасырын қанағаттануы екендігін атақты психиатр З. Фрейдтен (1856–1939) бұрын айтып кеткен. Ол керемет психолог болды. Бірде ол өзін сиыр деп таныған науқасты емдеп шығарған! Бейшара өзінің онтологиялық міндетін шөп жеу мен далада өмір сүру деп тапқан. Біршама уақыт өткеннен кейін ол қауқарынан айырылады және оны ибн Синаға әкеледі. Ол уақытта науқастың деңгейі соншалықты дәрежеге жеткені сондай, ол сиырды сойып тастайтындай секілді өзін құрбандыққа шалуды талап етеді! Ибн Сина науқасты байлап тастауын және пышақ әкеліп беруді бұйырады. Ол пышақты науқасты тамағына жақындатып тұрады да, соңғы сәтте: Мен сені бауыздап тастар едім, бірақ сен өте арықсың. Бойыңа біршама май мен ет жина, сол кезде мен сені бауыздаймын!» – дейді. «Ал маған ол үшін не істеу қажет?» – деп сұрайды «сиыр». «Адамдар секілді көп ішіп-жеу қажет!». Философтан кетісімен науқас ибн Сина дәрі қосып үлгерген тағамды екі еселеп жей бастайды. Біршама уақыт өткеннен кейін науқас рухани да, физикалық та жазы-

<sup>28</sup> Абдо аш-Шимали, 388-390-б.

<sup>29</sup> Аш-Шимали, 394-б.

лады. Және біршама уақыт өткеннен кейін ибн Сина оның жағдайын білуге барады да, қалжыңдап: «Біздің сиыр істі неге баяулатады, ол семірді ғой!» – дейді. Оған әлгі науқас жазылғандығын айтады<sup>30</sup>.

Ол Бірінші Ұстазды тек талдаушы ғана емес, ол әл-Фараби секілді антика рационалистік философия дәстүрін ислам сенімінің постулаттарымен байланыстырғысы келді, сонымен қатар ол Екінші Ұстаздың жолын соқыр сенімдей қумады, ол онымен келіспейтін жерлерін ашық айтып, Ұстазының кейбір ойларының түсініксіз жерлерін жетілдірді. Оның трактаттары керемет араб тілінен ерекшеленді және оқырманға түсінікті, жеңіл болды.

Ибн Синаның философиясы калам өкілдері тарапынан әрқашан қабылдана бермеді, өйткені ибн Сина қаншалықты Платон мен Аристотельдің идеяларын ислам сенім постулаттарымен байланыстырғысы келсе де, ол антика дүниесінің ықпалында қалды. Сонымен, өліден қайта тірілу мәселесінде ибн Сина бұзылмау идеясында қалды, сәйкесінше тәннің емес, рухтың мәңгі өмір сүруі, ал құрандық постулат өліден тәннің тірілуі және оның Жұмақтағы тәндік ләззат алуы мен Тозақтағы тәндік жазалануы идеясына сәйкес<sup>31</sup>. Әлемнің мәңгілігі/жаратылысы мәселесіне қатысты ибн Сина құрандық позицияны қолдайды, яғни Әлемнің («зат аль-‘алям») субстанциясы Аристотель айтқандай мәңгі емес, жаратылған («мухдас»)<sup>32</sup>. Сонымен қатар тек ибн Сина ғана «әрекетшіл парасатты» Жебірейіл (Алла жарылқасын!) періште деп ашық айтты, сөйтіп, неоплатондық философияны исламдауды бір қадам алға жылжытты, бірақ сопылықтың философиялық негіздемелерін өңдеуде – оның идеяларын одан кейінгі бүкіл ислам ойшылдары, соның ішінде әл-Ғазали қолданып, дамытты.

#### ►►► Әдебиеттер:

1. Ибн Сина. 'Уйун аль-хикмат. – Бейрут, 1980.
2. Ибн Сина. Расаи'ль. – Анкара, 1953.
3. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000.
4. Ali Bulaç. İslam düşüncesinde din-felsefe vahiy-akıl ilişkisi. – İstanbul, 2006.

---

<sup>30</sup> Баракат Мұхаммет Мұрат. Ибн Сина әл-файлусуф ат-таджриби уа әл-мухалил ан-нафси әл-иклиникий / Журнал Хира. – Стамбұл. шілде-қыркүйек, 2007.

<sup>31</sup> Ali Bulaç, S. 170.

<sup>32</sup> Ali Bulaç, S. 165.

## 4.4 ӘЛ-ҒАЗАЛИ – ЕРТЕ ИСЛАМ СОПЫЛЫҚ ІЛІМІНІҢ НЕГІЗІН ҚАЛАУШЫ

Ортағасырлық Еуропада әл-Газель есімімен танымал ол 1059 жылы Тус<sup>1</sup> деп аталатын мекенге жақын жерде дүниеге келген. Балалық шағында әл-Ғазали *жіп иіретін* әкесінен жастай айырылады (ар. «газль»; осыдан да оның «Газзали» атты ныспысы келіп шығады – «жіп иіруші»). Өлерінің алдында әкесі баласымен оның ағасы Ахмадты тәрбиелеуді сопылық көзқарасты ұстанушы өзінің досына аманат етіп қалдырады<sup>2</sup>. Көп уақыт өтпей әкесі қалдырған мұра таусылып, балаларды мешіттің тәрбиесіне өткізеді. Туста әл-Ғазали алғаш рет «Фикһ» туралы білім алып, содан кейін Джурджанға аттанады. Бес жыл бойы діни білім алған ол еліне қайтады. Елге қайтар жолында оның керуеніне тонаушылар шабуыл жасайды: әл-Ғазали оларға ұзақ жылдар бойы еңбегінің арқасында жасалған дәптерлерінен басқасының барлығын беруге дайын болды. *«Джурджанға келгендегі жалғыз мақсатым осы дәптерлерде жазылған білімім еді!»* – деді әл-Ғазали. Сол кезде тонаушылардың басшысы дәптерлерін қайтарып беріп тұрып, бозбалаға мысқылдап: *«Алған біліміңді жадыға сақтап алудың орнына сен оларды қағаз бетіне қалдырдың!»* – дейді. Әл-Ғазали үшін бұл жағдай «жоғарыдан келген ескерту» секілді болды: осыдан кейін ол алдағы үш жыл бойы дәптерлерін толығымен жаттап алады. 1080 жылы сол уақыттағы маңызды мәдени орталықтардың бірі Нишапурға келген әл-Ғазали танымал ислам ғалымдарының бір-

---

<sup>1</sup> Абдо Аш-Шималий. Дирасат фи тарих әл-фальсафа әл-а'рабийя әл-ислямийа. – Бейрут: Дар ас-садир, 1979. – 481-б. Басқа болжамдар бойынша «әл-Ғазали» ныспысы оның жіп иірумен айналысқан әкесінің кәсібімен байланысты (ар. «газль»).

<sup>2</sup> Уақыт өте келе оның бауыры үлкен сопы, тақуа және ақын болады; әл-Ғазали өзінің бауыры жайлы: ол нені іздеді, сол нәрсені «тапты» деп мақтанышпен айтып жүреді.

нешеуімен танысады. Солардың қатарында «каламның» атақты ғалымы әл-Харамейн Имам аталып кеткен әл-Джұайни да бар. Ұзақ жылдар бойы әл-Ғазали одан білім алып, оның талантты оқушыларының бірі болады. Нишапурда білім ала жүріп, бір уақытта ол танымал Әбу әл-Касым Құшайри сопының дәстүрін жалғастырушы Әбу Әли әл-Фармади шейхпен де танысады. 1085 жылы әл-Джұайнидің өлімінен кейін әл-Ғазали Бағдатқа көшіп келіп, селжұқтардың елшісі Низам әл-Мүлкпен танысады. Ғалымдарға қолдау көрсететіндігімен танымал елші, әл-Ғазалиді «Низами» университетіндегі «Калам» бөлімшесін басқарушы етіп тағайындайды. Басшы үшін жас ғалымды қолдаудың маңыздылығы, ең алдымен, мына себеппен байланысты еді: әл-Ғазали сүнниттік мектепті қолдаушы және ол философияны қолдану арқылы мемлекетті шииттер жүргізген насихаттан қорғайды деп үміттенді. Университетте 300-ге жуық шәкірттеріне ислам ғылымдарынан сабақ бере жүріп, әл-Ғазали перипатетикалық ислам философиясымен танысып, өзінің атақты кітаптары «Макарид әл-Фалясифат» («Философтар мақсаты») пен «Тахафут әл-Фалясифатты» («Философтарды күйрету») жазады. Осыдан кейін ол өзінің «Хорасан Имам» титулына «Ирак Имам» атағын қосады. Мектептің танымал, беделді ұстазы әл-Ғазали 36 жасқа толған шағында өзін, әлемді, ондағы бар мәселелер туралы білімді тынымсыз ізденіс кезінде терең рухани дағдарысты басынан кешіреді. Әлемді зерттеу мен сыни ойларға бейім әл-Ғазали өзінің көзқарасының дұрыстығына, өмірінің мағыналылығына, ақиқаттылыққа күмән келтіреді. Өмірлік мақсатын іздеумен шаршаған ғалым, рухани ауруына шипа іздеп Құдіретті Алладан көмек беруін сұрайды. Ақыр аяғында ол тыныштықты аскеттік өмір сүру салтынан табады. 1095 жылы әл-Ғазали отбасын барлық қажеттілікпен қамтамасыз етіп, отбасы мен ұстаздық қызметін тастап (ағасы Ахмедқа қалдырады) аскеттік өмір сүруге бел буады. Ол Сирия елдеріне саяхат жасап, Иерусалим, Александрия, Мысыр, Мекке мен Медине қалаларын да аралайды. Тақуалық өмір сүру салтын ұстанған әл-Ғазали оған жат қоғамға «сыртынан» көзжүгіртуге және XII ғ. басында ислам қоғамы душар болған әлеуметтік-мәдени дағдарысты шешу жолдары мен әдістерін ойлап табуға мүмкіндік алады. Дәл осы кезеңде оның негізгі еңбегі «И'хйа 'улум ад-дин» («Дін жайлы ғылымдардың тірілуі») жазылды. Левант елдері мен Иерусалим қаласында ол бірнеше уақыт болып, жергілікті тұрғындарға дәріс береді және айналасындағылардың өтініші бойынша шағын көлемді трактаттар құрастырады. Соңында он бір жылдық саяхаттан кейін өзінің туған қаласы Тусқа келіп аялдайды. Бірақ біраз уақыт өткеннен кейін сопылардың танымал өкілдерімен «рухани жетекшілер тобы» ақылдаса отырып, 499 жылы нисапур университетінде дәріс беруін қолға алады. Худжат әл-Ислам: *«ертеректе ғылымды жоғарғы әлеуметтік мәртебеге қалай қол жет-*



кізуге болатындығын үйрету мақсатында оқытатын едім, ал қазір кез келген мәртебеден бас тартып, білімді болуға шақырамын», – дейді. Бұл ұзаққа созылмады. Үш жыл өткен соң ол өзінің туған қаласы Тустағы оқшауланған өміріне қайтып оралып, сопылар мен «Фикһ» шәкірттері үшін арнайы медресе ашады. Етене жақын шәкірттеріне дәріс беруін жалғастыра жүріп, кітаптар құрастырады және өзі де рухани жетекшілерінен сабақ алуын тоқтатпастан 1111 жылы әлдеқайда жас шағында дүниеден өтеді. Мезгілінен бұрын келген қаза болғанына қарамастан ол ибн Сина секілді өз дәуіріндегі көптеген ғылым салаларында – «Фикһтан» бастап астрономияға дейін беделге ие болды. Өзінің білімді тұлға ретінде қалыптасуының және антикалық философияның алдында түпнұсқалы ислам ойларын қорғап, барлық күшін сарп еткендігінің арқасында оны лайықты түрде «Худжат әл-Ислам» («Исламның дәлелдері») деп атайды<sup>3</sup>. Оның И'хйа' улум ад-дин» («Дін жайлы ғылымдардың тірілуі») атты трактатының идеялары өртүрлі сопылық тариқаттарға – мысалы, «Шазилият» (Сол. Африка) пен «Айдеруссият» (Йемен); сонымен қатар, ірі сопы Абд әл-Кадир әл-Гейляниге де ықпалдарын тигізді. Осыдан бастап сопылардың арасында: «білімді әл-Ғазалиден, руханилықты әл-Гейляниден ал, эмоциялық толқуды Баязид әл-Бистамиден алу қажет»<sup>4</sup> деген ұғым қалыптасты. Ол сонымен қоса Фахруддин ар-Разиге, Асируддин әл-Ахбариге, Мухаммад бен Намавер әл-Хунджиге, кейінірек Әли ибн Омар әл-Катиби әл-Казвини, Кади Байзауи, Саадеддин әл-Тафтазани мен Сайида Шерифа әл-Джурджанилерге маңызды әсерін тигізді. Еуропада оның еңбектерінің әсерін Фома Аквинский мен Раймонд Мартинидің шығармашылығынан байқауымызға болады. Олар әл-Ғазалидің идеяларын перипатетизмнің кейбір көріністерін сынау барысында қолданған. Жаңа Замандағы Батыс Еуропаның түгелге жуық ойшылдары әл-Ғазалидің еңбектерін білгендерін атап өткеніміз жөн, 50-ге жуық өртүрлі деңгейдегі батыс ойшылдары оның идеяларын тереңірек зерттеген және қолданған. Оған мысал, Августин Нифо өзінің кітаптарында әл-Ғазалидің есімін 11 рет көрсетеді<sup>5</sup>.

Әл-Ғаззали өмірінің соңына дейін еңбек етіп, діни ғылымдарға, сопылыққа, этикаға, философияға, астрономияға және басқа да ғылым салаларына арнап екі жүзден астам кітап жазып қалдырды<sup>6</sup>. Солардың арасында кеңірек танылғандары «И'хйа' улум ад-дин», «Мишкат әл-а'нвар» («Жарық қуысы»), «Әл-мункиз мин ад-далял» («Адасудан құтқаратын кітап»), «Тахафут әл-фалясифат» («Философтар

<sup>3</sup> Абдо Аш-Шималий, с. 485.

<sup>4</sup> Абу Язид Бистами – IX ғасырда өмір сүрген атақты парсы сопысы (804-874-б.).

<sup>5</sup> М.А. Alonso. Algazel en el Mundo Latino. – Мадрид, 1958. – Т. XXII. – С. 373-374.

<sup>6</sup> Мехмет Байрақдар, Ислам фелсефесине гириш. – Анкара: Туркие дийанет вақыфы йайынылары, 1997. – С. 211.

ұстанымының құлдырауы»), «Макарид әл-фалясифат» («Философтар мақсаты») болып саналады.

Әл-Ғазали өмір бойы ойдың нақты исламдық жүйесін құрастыруға талпынып және оның көмегімен исламға жат интеллектуалды ағымдарды сынаумен болды. Басқа барлық сұрақтар секілді *эпистемология мәселесін* әл-Ғазали, ең алдымен, дүниетаным ұстанымы және Құран мен пайғамбар (с.а.с.) сүннетінің терминдері арқылы қарастырды. Осыған қарамастан, әл-Ғазали еңбектері өзінің дәуіріндегі және ислам әлеміне енген грек философиясы мен логиканың аристотельдік концепцияларымен байланысты философиялық және теологиялық пікір-сайыстарда көрініс тауып отырды. Сондықтан әл-Ғазали эпистемологиясының қайнар көзі болып Құран мен сүннеттің қатарында үшінші өз дәуіріндегі философиялық дәстүр саналады.

Әбу әл-Хамиттің көзқарасы бойынша, субъективті немесе объективті жолмен тексерілген, дінмен мойындалған және ешқандай күмән тудырмайтын ақпарат – білім болып табылады. Бұл жағдайда, білім адамның өз қолымен жасаған немесе оның интеллектуалды күшінің туындысы болсын («кесби» – адамзат іс-әрекетінен туындаған), діни болсын («вехби» – көктен берілген), қандай жағдайда да ол адамзат ақылына тиесілі қиялдау күшіне ие мәлімет болады. Ол білімге: «Оқырман мынаны біл, білім абстрактілі және адамзат жанының көрінісі болып саналатын материалды дүниелермен (заттар ақиқаттылығы, заттар түрі, заттар сапасы, заттар саны және олардың болмысы) байланысты емес», – деген анықтама береді. Ал объектіге қатысты білім болса, ол – адамзат ақыл-парасаты мен жадында сақталып қалған бейне болып табылады<sup>7</sup>. Олай болса, заттар ақиқаттылығын ақыл-парасатпен қабылдау абстрактілі түрде болады. Бірақ мұндай сәйкестікке қалай көз жеткізуімізге болады? Әл-Ғазали осы сұраққа жауап іздеген кезден бастап, өзінің айтуы бойынша, рухани дағдарысты басынан кешірген<sup>8</sup>. Бірақ оның мақсаты нақты білім мен заттарды дұрыс тану методикасын табу болғандықтан, ол барлық күмәндарынан тез арыла алды. Дегенмен де, философ бойынша, нақты білімнің бірінші шарты – күмәндану болып табылады. Тек күмәнданудың арқасында адам танылып қойған заттарды қайта танып біліп, соңында ол туралы нақты білімге қол жеткізеді. Әл-Ғазали өзіне мынадай тұжырым жасайды: қандай да бір айғақтың ақиқаттығына адам толықтай сенімді болмай (екінің екіге қосындысы төртке тең болатынындай) оны үнемі күмән торуылдап жүреді – сенімділік сезімі пайда болғанға дейін. Декарт өзінің танымал скептицизм принципін дәл осы әл-Ғазалидан алуы әбден мүмкін<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Әл-Ғазали. Ар-рисаля әл-лядунийа. – Египет, 1328. – 1-б.

<sup>8</sup> Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 214.

<sup>9</sup> Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 214.

Әл-Газали адамның бес сезім мүшесі туралы мәліметке де күмән келтіреді:

«Көз жұлдыздарға қарайды және оларды ұсақ тиындар секілді кішкентай қылып қабылдайды. Дегенмен жұлдыздар көлемі жағынан жерден де асып түсетіндігін геометриялық дәлелдер көрсетеді. Мұндай білім алу тәсілі сезім мүшелері арқылы алынған мәліметтермен байланысты және оларға сүйенеді. Бірақ ақыл-парасаттың көмегімен алынған білім, сезімдік жолмен қол жеткізген мәліметті мүлде теріске шығарады»<sup>10</sup>.

Олай болса ақыл-парасатқа сенім білдіруімізге болар еді деп көрсетеді философ, бірақ барлық ойшылдардың тұжырымы сезімдік жолмен алынған мәліметтердің негізінен бастау алатындығы оны теріске шығарады: «Егер сен сезімдік жолмен алынған мәліметтерге сеніміңді жоғалтсаң, ақыл-парасат арқылы қол жеткізген мәліметке сене алатындығыңды қалай дәлелдейсің? «Сен маған сенім білдірген едің ғой, – деді ақыл. Сосын сен маған сенуге болмайды деп мені теріске шығарып өз тұжырымыңды жасадың. Егер сен бұлай тұжырым жасамағаныңда, маған сенуіңді жалғастыра берер едің. Бірақ кім білсін, мүмкін, ақыл-парасаттылыққа ие болғаны үшін тұжырым жасаудан да жоғары нәрсе бар шығар. Осы кезге дейін сол жоғары белгісіз бір нәрсе туралы ешқандай мәлімет жоқ, бірақ ол жоқ деген сөз емес»<sup>11</sup>. Әл-Газали үшін, ақыр соңында, ақиқатты білім болып, риясыз және ақыл-парасат материясына бағынбайтын, Алланың жарығымен тепе-тең келетін: «Ол Өзінің құлдарының жүрегіне шуақ береді» ой-пікір болып саналады. Әл-Газали нақты білімді іздеу жолында сонымен қоса, абсолютті ақиқатты тану процесінде адамзат жанының қандай күйде болатынын да талқылайды: «Бірақ сенің мынадай жағдайға түсуің әбден мүмкін, күнделікті сергек күйің мен ұйқылы-ою күйіңнің арасындағы айырмашылық секілді бейжай күйге енесің. Сенің күнделікті сергек көңіл-күйің ол жағдаймен салыстырғанда тек қана түсті еске салады. Егер бұл жағдай туындаса, онда сен ақыл-парасат арқылы қабылдағаныңның барлығы шындық емес екендігіне толығымен көз жеткізесің. Мұндай күйге ену – сопылардың талпынып, талас тудырып жүрген күйінің дәл өзі. Олар сезіммен қабылданған әлемнен кетіп, өзіндік материалды «Меннен» безген кезде, қарапайым ақыл-парасатқа сәйкес келмейтін көптеген заттарды көреміз деп бізді сендіруге тырысады. Мұндай күйдің өліммен ұқсас болуы әбден мүмкін»<sup>12</sup>. Әл-Газалидың ойынша, сопылар білімді философиялық талдау («а'куаль») жолымен емес, «сезіну және жанның ерекше

<sup>10</sup> Абдо Аш-Шималий, 505-б.

<sup>11</sup> Әл-Газали. Делялеттен хидаетете / Әл-Мункиз мин ад-далаяль (ауд. Супхи Фират). – Стамбул, жылы көрсетілмеген. 41-42-б.

<sup>12</sup> Абдо Аш-Шималий, 510-б.

күйге түсуінің» («а'хуаль») арқасында алады<sup>13</sup>. Әл-Ғазалидің нақты біліміне қатысты біз мынаны айтып өттік, материалды объектілер үшін тәжірибе жүргізсек немесе заттардың ақиқаттығын теоретикалық тұрғыдан тануда құрал ретінде ақыл-парасатты қолдануымыздың өзі жеткілікті. Метафизикалық тұрғысынан алғанда бұл іс күрделірек – әл-Ғазали өзінен бірнеше жүз жыл кейін болған И. Кант пен У. Гамильтон ойларына ұқсас көзқарасты ұстанғаны белгілі және метафизика саласында нақты дұрыс білім алуда тәжірибе де, ақыл-парасат та жеткіліксіз деп санайды. Ол үшін басқа мүше – жүрек керек. Жүректің көмегімен адам ақыл-парасаты арқылы жете алмаған заттарды «көреді» және мұндай білімді енді білудің қажеті жоқ, оны «көре» білу керек. Білім заттардың ақиқаттылығы секілді, адам Құдайдың жүрекке жіберген сыйлығының көмегімен оны көре алады «И'льхам» – «Рухтанушылық». Сезіммен және ойлану арқылы танылған заттардың нақтылығына ұзақ уақыт күмәндануынан кейін «И'льхамға» қол жеткізген кездегі көңіл-күйді ол осылай бейнелейді: «Бұл жағдай екі айға жуық уақыт жалғасып, мені іштей қажытты. Менің ахуалымның тілімен айтар болсақ, менің сопы екенім айдан анық еді, бірақ мен ешкімге тіс жармадым. Ақыр аяғында, Алла маған бұл аурудың шипасын беріп, мен өзімнің қалыпты жағдайыма оралдым. Ақыл-парасат жолымен алынған білім, сенімді әрі ешқандай кедергісіз қабылданатын бола бастады және оған толықтай сенетін болды. Менің сопылық ойдан арылуым қандай да бір айғақтың көмегімен емес, менің жүрегіме Алланың шашқан сәулесінің арқасында жүзеге асты. Бұл сәуле көптеген білімге апарар жол...

Бұл жайтты айтудағы менің мақсатым, ешқандай күмән келтірмейтін және зерттеуді қажет етпейтін анық әрі түсінікті заттардың өзіне күмән тудырып, зерттеу барысында салмақты және шыдамды болудың қажетті екендігін көрсету еді»<sup>14</sup>.

Әл-Ғазали нақты білімге қол жеткізу үшін қандай қадамдарды қолданды? Біріншіден, адам танушы субъект ретінде өзінің мүмкіншіліктерін білуге міндетті, басқаша айтқанда, өзін тани білу қажет. Содан кейін барлық адамдарға немесе көпшілігіне мәлім ақиқаттың белгілерін дұрыс қолдана алу керек. Егер адам өзін шынымен білетін болса, не нәрсеге сену, не сенбеу керектігін жақсы білсе, ешкімге күмән тудырмайтын дұрыс белгілерді қолданса, онда осы ұстанымдар арқылы алынған білім дұрыс әрі нақты болып саналады.

Философтың көзқарасы бойынша, адамның күмән келтірмейтін бір ғана заты бар, ол – өзінің тіршілік етуі. Бірақ әл-Ғазали үшін бұл жеткіліксіз. Осыдан кейін адамға ақпаратты алу үшін құрал ретінде қызмет көрсететін сезімнің, ақыл-парасат пен жүрек жұмысының

<sup>13</sup> Абдо Ас-самалий, 510-б.

<sup>14</sup> Hasan Şahin. – S. 130.

мәнін танып білу қажет; бірақ олар өздерінің шектеулі табиғаттарының әсерінен үнемі дұрыс ақпаратты беріп отыруға мүмкіншіліктері жетпейді, сондықтан күмән тудырады. Егер тәжірибенің нәтижесінде (адамның ішкі жүрегінде немесе сыртқы әлемінде болсын) олардың дұрыстығы дәлелденсе, олардың көмегімен алынған ақпарат дұрыс болып қабылдануы әбден мүмкін.

Содан кейін философ мынаны үйретеді, адам алған білімі тек субъективті ғана болып қалмай басқа адамдардың көзімен қарағанда нақты білімге ие болу үшін ешқандай зерттеусіз барлығымыз дұрыс деп қабылдаған қалыпты ақиқат – «Дарурат» («қажеттілікке сай қабылданған (жолдамалар)») немесе «Махсусат» («сезіммен қабылданған» (субстанциялар)) пен сол білімнің сәйкестігін анықтауымыз керек. Әл-Ғазали үшін ешқандай күмән тудырмайтын білім түріне діни білімдер жатады. Әл-Ғазали өзінің теориясының ірге тасын дәл осылай қалайды, яғни адам үшін айдан анық білім мен Құдай туралы (Құран мен сүннет) діни мәліметтерден құралады.

Әл-Ғазали көп уақытын *тәжірибе* мен *сезім* мәселелеріне арнайды. Егер танымның пәні ретінде қандай да бір физикалық объект алынса, онда ақыл-парасат арқылы алынған ол жайындағы мәліметтер сол заттың өзіне бағытталып, қолданылуы қажет. Осының нәтижесінде алынған мәлімет дұрыс мәлімет болады. Ертеректе Б. Паскаль айтып кеткендей, «Құдайды ақыл-парасатпен емес жүрекпен тану керек», ал әл-Ғазалидің айтуы бойынша, егер зерттеу пәні метафизикалық болса, онда адам бұл істі жүрекпен сезініп жасау керек, ал білім рухани тәжірибе жолымен, яғни терең ішкі сезіммен жүзеге асуы қажет. Бірақ мынаны айта кеткен жөн, адам білім алу үшін өзінің жүрегін құрал ретінде пайдаланбас бұрын, ол алдымен жүрегін тазартып, таным процесі барысында материалды дененің қысымымен басты рөлді ойнайтын өзінің рухынан арылу қажет. Дәл осы жерде «Сопылықтың» маңызы зор болуы мүмкін. Философтың көзқарасы бойынша, денеге бағынбайтын және «жүректің көзімен» көру деңгейіне көтеріле алған рух, тек метафизикалық әлемнен ғана емес, сонымен қатар физикалық заттардан да мәлімет ала алады<sup>15</sup>. Осы феноменді түсіндіре келе, әл-Ғазали мынадай қызықты «тоған» (ар. «хауд») аллегориясын мысалға келтіреді, судың ұзақ уақыт бір орында тұрып бұзылып кетпеуіне оның бойынан жүргізілген каналдар көмектеседі. Тоған – адамның сана-сезімі; су – оның білімі; каналдар – сезім мүшелері. Алайда «Ислам аргументі» былай дейді: егер «жерді» «тоғанымен» қоса алып тастасақ, онда таза жерасты қайнаркөзі ашылуы мүмкін (метафизикалық әлем туралы ақпаратты рухты тазарту жолымен «санау» мүмкіншілігі); онда «тоғандағы су» каналдардың

<sup>15</sup> Мехмет Байрақдар, 216-б.

көмегінсіз-ақ жаңартылып отыра алады, тіпті, «жерасты суы» «тоған суына» қарағанда әлдеқайда таза, көлемді және тұрақты болады<sup>16</sup>. Ақыр соңында, физикалық, метафизикалық құбылыс та құрандық философия көзқарасымен қарағанда Алланың Ғажайып Есімдерінен басқа ешнәрсе емес, сондықтан олар бірін-бірі үйлесімді толықтырып тұра алады және солай жасауға міндетті.

Әл-Ғазали үшін білімді алу құралы ретінде ғылымға әлі құпиясы ашылмаған құбылыс аян беретін түс әдісі де маңызды болды. Ол үшін күнделікті түстер бұрын өтіп кеткен жайттардың қайталануы ғана. Аян беретін түстер өздерінше бір өзгеше, жүректегі ғажайып бейне «әл-Ляух әл-Махфуз» – «Қорғаудағы Діни мазмұнды мәтін жазылған тақта», яғни өміріңнің соңына дейін барлық болатын жайттарды белгілеп, көрсетіп қояды. Мұндай түс адамға ақиқатты мәліметтер береді, бірақ олар көбінесе, символдар түрінде берілгендіктен, адамдар оларды толығымен түсіне алмайды; бұл жерде біз олардың талдануын қолдануымыз керек. Жоғарыда атап өткеніміздей, адам сергек күйінде көрген түстері, яғни «Яказат» күйінде де бола алады. Мұндай түстерде немесе елестерде Құдайдан адамға берілетін мәліметтер ешқандай символдарсыз анық әрі түсінікті болады; пайғамбарлар көптеген ғажайып жаңалықтарға осы тәсілдің арқасында қол жеткізген, дегенмен кейбір адамдар пайғамбарлар секілді осы жолды қолдана алады. Яғни ойшыл үшін түс астрология секілді білімді ақыл-парасат жолымен емес, тылсым жолымен алуға мүмкіндік беретін ғажайып бір күй.

Бір қызықтысы, аян беретін түстер көптеген заманауи психологтар мен психоаналитиктердің зерттеу тақырыбы болып саналады. З. Фрейд өмір бойы аян беретін түстерді құр бос әурешілікке балап, өлерінің алдында «...түстің көмегімен болашақты болжауға болады деген ескі философияның баяндамасы әділ әрі өте қызықты феноменді көрсетеді», – деп мойындаған<sup>17</sup>.

Сонымен қоса әл-Ғазали *білім құндылықтары* мәселесімен айналысады. Бұл құндылық үш жағынан сарапталады: білім құндылығы ақиқат, пайда мен этикалық фактор секілді. Әл-Ғазалидің пікірінше, нақты білім бізге болмыстың ақиқаттығын бейнелеп отыруы қажет. Білім ақиқаттығының екі критерийі бар: біріншіден, әрбір адамға айдан анық діни текстердің кейбір бөлімдеріне білімнің қарсылығының болмауы, екіншіден, ол объективті болуға міндетті. Екі критерийді де қанағаттандыра алған білім ғана ақиқатты болу құндылығына ие бола алады, олай болмаған жағдайда бұл білім тек субъективті көзқарастан еш айырмашылығы болмай қалады.

Пайдаға тоқталатын болсақ, онда білім адамның не материалды немесе рухани өміріне пайдасын тигізуге міндетті. Егер екеуі де бол-

<sup>16</sup> Абдо Ас-самалий, 523-б.

<sup>17</sup> Сол жерде, 217-б.

маса, онда әл-Ғазалидің ойынша, мұндай білімге назар аударудың өзі түкке тұрғысыз. Ойшыл үшін кез келген білім адамды тәрбиелей алуы тиіс; адамның рухани байып жетілуіне көмектеспейтін кез келген білім қоғамға да, индивидке де зиянын келтіреді.

Сонымен бірге әл-Ғазали әртүрлі ғылым салалары туралы да айтады. Ақыл-парасатқа сүйенетін ғылымдар – математика, астрономия, физика және т.б. толығымен дінге қарама-қайшылық көрсетпейді. Алайда осы ғылымдарды тану үшін қажетті деңгейі жетіспесе немесе оларды құрайтын кейбір идеяларын дұрыс түсінбесе, күдіктеніп, өздеріне зиян келтірулері әбден мүмкін. Дәл сол сияқты осы ғылымдарға тер төккен ғалымдар онымен шын көңілмен айналыспаса, олар өздерінің білімін адамдарға зиян келтіру үшін қолданулары мүмкін. Осы ғылымдарды оқып, үйреніп жүргендердің барлығы назарларын осыған аударған жөн дейді ғалым<sup>18</sup>.

Келесі ұсынысты ұстамды әрі объективті, идеалды мұсылманның мысалы ретінде әл-Ғазали ақылының ғылыми қыртысы жақсы жеткізеді: «Қандай ғылымды да түбіне жетіп біле алмаған адам өмірінің соңына дейін оның қателігіне де көз жеткізе алмайтынын мен жан-тәніммен түсіндім. (Ол үшін) ол сол ғылымды жақсы білетіндігін дәлелдеу үшін өзінің дәуіріндегі осы ғылымдардың ең мықты білімді деген өкілдерімен білімін салыстырып, ал кейіннен зерттеу мен тексерудің арқасында оны да басып озуы тиіс. Ол тіпті мықты деген ғалымның өзі білмейтін нәрселерді білуге міндетті. Тек осы жағдайда ғана ол бұл ғылымның расымен де қате екендігін толық құқықпен жариялай алады. Сондықтан мен діни немесе философиялық ағымдардың қандай көзқарастардың негізінде қалыптасқанын білмей, біз оның мәні мен түп-тамырын танып алмай, бұл ғылымды теріске шығаруымыз қараңғы жерде тас лақтырумен бірдей болатынын түсіндім»<sup>19</sup>. Осындай тұжырымға келуінің арқасында әл-Ғазали маңызды идеяны айтты: діннің көзқарасы бойынша логика, математика, тәжірибелік физика, химия секілді ғылымдарды оқып, үйренуде діни рұқсат бермеудің ешқандай қажеті жоқ, ол тіпті логиканы үйренуді барлық мұсылмандардың «ақылы» үшін діни міндеттердің қатарына енгізді (яғни мұсылмандардың кез келген тобында логикадан біреу ғана болса да, мықты ойшыл болуы тиіс).

Дегенмен *әл-Ғазали қандай жағдайда да аристотельдік философияның әсеріне берілген әл-Фараби мен ибн Синаны терең сынай білді. Әл-Фараби мен ибн Сина, Аристотель мен Платонды өздерінің ұстаздары ретінде бағалаған, тек содан кейін ғана Шариғаттың ақиқаты мен осы философтардың идеяларының арасында түп-тамырлы қарама-қайшылықтың жоқ екенін көрсетуге тырысты; кейбір мұсылмандарды*

---

<sup>18</sup> Мехмет Байрақдар, 218-б.

<sup>19</sup> Мехмет Байрақдар, 218б.

мұндай ойлар ренжітті немесе олардың діни рухтары қандай мықты философтың идеясы болса да, құдіретті ақиқат олардан жоғары екендігін дәлелдеуді талап етті. Алайда адамдарды сендіру үшін олардың философия тілі мен танымның философиялық әдісі жайлы білімдері болмаған. Осы тұрғысынан алып қарайтын болсақ, әл-Ғазали ислам философиялық дискурсының әдемілігін көрсете отырып, бұл кемшіліктің орнын толтыра алды.

«Философтардың ұстанымдарының құлдырауына» әл-Ғазали философтар мен перипатетиктердің 20-дан аса айтқан ойларын мысалға келтіреді. Оның көзқарасы бойынша, олардың үшеуі «күпір» болып саналады: Құдайға сенбеу, ықылас білдірмеу. Алайда оның сынауларының біршама шектен шығып кеткендігін уақыт көрсетті. Перипатетиктердің мәңгілік өмір, Құдай тек «әмбебап заттарды» ғана біледі және олардың «бөлшектерін» білмейді, қабірден кейінгі өмір (Жұмақ/Тозақ) өлген адамның рухы деңгейінде ғана өтіп жатады және олардың денесі қайта тірілмейді деген мұндай ұйғарымдарын исламнан алыстаған адамдар айтқан жоқ; керісінше, бұл адамдар үнемі өздерінің принциптеріне қарсы келе отырып, антикалық философияның ойлау аппаратымен Құранның аяттарын түсінуге талпынды. Дегенмен әл-Ғазали бұл талдаулар мағынасы ешқандай талдауды қажет етпейтін және айдан анық Құранның аяттарына қарсы келеді деп санады<sup>20</sup>. Басқаша айтатын болсақ, мұсылмандарға өлген адамның денесі қайта тірілмейді және Жұмақтағы оған тиесілі орын тек оның жанына ғана түс секілді абстрактілі күйде сезіледі дегенге сену өте қиын, уайым – сол кезде Құран сияқты дене қалауының жарқын көріністерін айтады: «Бұлақ суының жанындағы ағаштар көлеңкесінде демалып, қалаған барлық жеміс-жидектердің арасында өмір сүр. Өздеріңнің жаратушыларың үшін жеңдер, ішіңдер!» (Қасиетті Құран, 77:41-43) немесе «Шындығында, Жұмақтағы Алланың құлдарына жақсы нәрсенің барлығы тиесілі: бақтар мен жүзімдер, жұп-жұмыр көкіректері бар бикештер, ернеуінен асып төгілгелі тұрған ыдыстар» (79:31-34). Бұл жерде атап өтетін бір жайт, Құранның көзқарасы бойынша, дене көптеген қасиетті есімдер бейнеленген ең жинақы айна секілді («Жомарт», «Мейірімді», «Балғын» және т.б.). Жан мен дененің үйлесімділігі ғана Құдайдың мейірімділігінің шексіз әрі әртүрлі екендігін салыстыруға, толығымен бағалауға, сезуге, олардың көрініс табуының түрлі деңгейлері мен өлшемдерін сезінуге мүмкіндігі бар немесе адам Құдайдың «сыр бөлісушісі» секілді және Құдай оған Өзінің барлық мейірімділігін көрсетеді. Сонымен қатар әл-Ғазали өлімдердің денесінің қайта тірілуінде Құдайдың Даналық, Мейірімділік және Әділдік белгілерінің көрініс табатындығын нақты

<sup>20</sup> Әл-Ғазали. Философтардың ұстанымдарының құлдырауы. – М.: Аңсар, 2007. – 263-б.



көрсетіп кетті. Тек жан ғана емес, дене де жер бетінде өз басшысына жасаған барлық еңбегі үшін марапатқа ие болуы тиіс.

Оның сыни көзқарасының келесі бекеті – перипатетиктер *детерминизммен қатал айқындалған, абсолютті өзгертілмейтін себеп-салдарлы байланысты* Құдіретті Жаратушының еркіндігін бөлшектеп «алмастырып» отырды. Әл-Ғазали себеп пен салдардың арасында байланыстың болатындығын мойындады, бірақ бұл жаратылысынан бар байланыс деп санады. Тәжірибе мен философиялық рефлексия себеп пен салдардың арасында уақыт айырмашылығының бар екендігін көрсетеді, алайда олар қатал әрі өзгертілмейтіндей байланыста емес. Бұл жерде жүз жыл бұрын Д. Юм көрсеткендей, бір құбылысты басқаның «себебінен» деп айту ақыл-парасатпен де, тәжірибемен де дәлелдеу мүмкін емес тілдік дәстүр немесе қандай да бір әдет қана. Мысалы, әл-Ғазали үшін дәрі де, от та айналадағы заттарға ықпал ете алмайды (айықтыру немесе тұтандыру түрінде); барлығы Құдіретті Жаратушының көрсетуімен байланысты. Егер адам оны қоршаған заттардың кішкентай ғана бөлігін бақылай алса, онда жансыз әрі ақылсыз себептерге абсолютті еркіндік беру ең соңғы қате қадамдардың бірі болады<sup>21</sup>. Қандай себептер дайын тұрса да, Жаратушы ғажайып тудырғысы келсе, ештеңеге қарамастан жасай алады, мысалы: мақтаның өртенуі, от мақтаның өртенуіне себепкер бола алмайды немесе керісінше, мақта отсыз-ақ жана алады, яғни ешқандай себепсіз болады. Заттарға қатысты себептер табиғи себеп-салдарлы детерминация емес, тек Алланың еркімен ғана болады<sup>22</sup>. Осы жағынан алғанда, ислам перипатетиктері пайғамбарлардың заттар арасындағы себеп-салдарлы қатынасты бұзып, ғажайыптарға сенулерін қабылдамады. «Окказионализм» Н. Малевранч кейіндеу дәл сол нәрсені айтты – Алла әлемдегі барлық заттарды біледі, заттардың жеке әрі жалпы категорияларын және олардың түрлерін, Әлемдегі барлық заттарды емін-еркін басқарып, қолдана алады. Бұл көзқарасты детерминизм теріске шығарады. Барлық себептердің себебі, Құдіретті Жаратушы заттарға нақты тәртіп орнатып және оны өзіне ыңғайлы кез келген уақытта өзгерте алады, кейбір ислам перипатетиктері оқытқандай, Оның әлем туралы өз білімі Оны бір нәрсені жасауға «мәжбүрлемейді» немесе «еріксіз күштемейді»<sup>23</sup>.

Әл-Ғазали өзінің трактаттарында «Тахафут әл-Фәлясифат» және «әл-Мүнкіз мин ад-Даләл» метафизикалық сұрақтарға қатысты перипатетикалық философтардың қате ойда екендігін және оларға сәйкессіз «Кәпір» (Құдайға сенбейтіндер), «Мүбд’и» (Оның құдіреті мен

<sup>21</sup> Әл-Ғазали. Тахафут әл-фәләсифат. – Мысыр, 1961. – 91, 196-б.

<sup>22</sup> Süleyman Hayri Bolay, Aristo Meta fiziği İle Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması. – Ankara, 1976. – S. 154.

<sup>23</sup> Әл-Ғазали. И’хйя’ ‘улюм ад-дин. – Бейрут, 1983. – 1-т. – 74-б.

атына толығымен қарсы келетіндер) титулын бекіткенін көрсеткенімен, ол таза діни мазмұнда сынап отырып, барлық ислам мәдениеті мен ислам қоғамына перипатетиктер идеясының әлеуметтік-психологиялық тұрғыдан жат екендігін көрсеткісі келді. Бұл жағынан айтатын болсақ, ислам сенімі мен рухына қарама-қайшы идеяларды қорғай отырып, этика мен Құдайылық нормаларын сынап, тіпті антикалық дүниетанымды дәріптейтін ойшылдардың идеяларының артынан көр соқырлықпен ерген өз замандастарынан өз білімдері мен мүмкіншіліктерінің деңгейімен өте жоғары, жаңа зиялы адамдар тобымыз деп санайтын философтарға әл-Ғазалидің жасаған қарсы шабуылы болатын.

Иә, әл-Ғазали перипатетизмге қарсы шықты, бірақ әл-Фараби мен ибн Сина кітаптарында көрсетілген перипатетизм түріне ғана. Яғни ол философияның жауы болған жоқ (жаратылыстанулық рационалды ғылымдар – Ортағасырлық философия және жаратылыстану ғылымдары біртұтас саналды) немесе ол «ақылсыз және бірбеткей жазушылардың аз ғана бөлігін» алып тастағанда барлық жетекші философтар Алланың жалғыздығы мен қабірден кейінгі өмірдің бар екендігіне сенуге мұқтаж болып жүр деп санады. Олардың арасында орын алған сол бір айырмашылық Құдайдың тіршілік етуі мен қабірден кейінгі өмір мәселесімен салыстырғанда, қосымша жоспардағы сұрақтармен байланысты болды. Міне, сондықтан философияны түгелдей сынның астына алуға болмайды. Философияның математикамен байланысты бөлігі ешқашан сынға ілікпейді немесе бұл пәннің өзіндік дәлелдейтін ережесі мен әдістері бар. Дінді дінсіздердің шабуылынан «қорғау» мақсатымен математиканы сынау діннің өзіне қарсы «қылмыс» жасағанмен бірдей саналады және әлсіздік күйіне әкеліп соқтырады<sup>24</sup>. Бұл ғылым өзінің дұрыстығын дәлелдейтін нақты айғақтарға сүйенетін болғандықтан, оның постулаттарына қатысты адамдар арасында күмән тудыру діни дүниетанымдық көзқарас бойынша, «діни дүниетанымның» дұрыстығына күмән келтірумен бірдей болады. Яғни ойшыл қате жолдарды қолдану арқылы дінді ұстанған адам, дұрыс әдісті қолдану арқылы дінді сынаған адамнан гөрі көп зиян шегеді деп есептейді<sup>25</sup>. Сонымен қатар перипатетиктер физикалық әлемді тану барысында жетістікке қол жеткізген әдістерін қолдана алғанда, онда олар метафизика әлемін тануда қателіктерге бой алдырмас еді. Бірақ бұл өмір шындығы: кім де кім нақты бір ғылым саласының маманы болғанымен, барлық уақытта басқа ғылым саласының маманы бола алмайды<sup>26</sup>.

«Та'вилаяға» тоқталатын болсақ, қасиетті текстерді оның тікелей мағынасынан тыс түсіну, әл-Ғазали болса, қарама-қарсы бағытты ұс-

<sup>24</sup> Әл-Ғазали. Тахафут әл-фәләясифат. – Мысыр, 1961. – 41-42-б.

<sup>25</sup> Сол жерде, 42-б.

<sup>26</sup> Әл-Ғаззали. Мұңқыз мин ад-Даляль. – Лахор: 1971. – 21-22-б.

танады, оның ойынша, Құранның қандай да бір аятын талқыға салуға мүлде болмайды. Құранда көрсетілген, мысалы, «таққа жайғасу», «жәрдем қолын созу», «қол», «саусақтар» және т.б. түсініктер мағынасы адамдарға ешқашан толығымен анықталмайтын аяттар тұрғысында емес, метафоралық тұрғыдан түсінілуі керек. Араб тілінде осы түсініктердің әрбірінің тура мағынасы да, метафоралық мағынасы да бар. Тура мағынасына ғана назар аударып, қарама-қайшылыққа тап болып жататын адамдар бар, тура мағыналы текстерден гөрі өзіндік ақыл-парасатының ұйғарымын нұсқау етіп қолданып, фанаттық сенімге байланып қалатын адамдар бар, текспен жұмыс жасау арқылы бір уақытта еркін ақыл-парасат талқылауының маңыздылығын мойындай отырып қателік жасайтындар бар, енді біреулер бар, текстке де, еркін ақыл-парасат жұмысына да бірдей басты назарын аударады, міне, осы соңғы адамдар ең қиын әрі дұрыс әдісті игергендер болып саналады дейді әл-Ғазали. Әл-Ғазали бойынша, ақыл-парасат ешқашан барлық нәрсені абсолютті түсіне алмайтынын және сонымен бірге, әлемді ақыл-парасатпен танып, алынған мәліметтерді мүлде теріске шығаруға да болмайтынын түсінуіміз керек. Талдаумен айналысып жүрген адам, қасиетті текст мағынасын түсінуді нақты ақыл-парасат білімі мен нақты тілдік жоспарына сүйенбей тек қана өзіндік болжамы арқылы жүзеге асыруға ешқашан болмайды.

Әл-Ғазали сүнниттік исламның әдеттегі өкілі және «Шафи'йа» құқықтық мектебінің көзқарастарын ұстанды. Сонымен бірге әл-Ғазали өзінің кітаптарында (ойшылдың трактаттары сол уақытқа дейін қажетсіз мәліметтерге толып және қатал жүйелік мазмұннан алшақтап кеткен болатын) осы пән бойынша формальды логиканың нормалары мен құқықтық пікірлерді әдістемелік тұрғыдан қолдану керектігін; өйткені логика ол үшін барлық, тіпті таза діни білімнен де дұрыс өлшем болып табылатындығын анық көрсетіп «Фикһ» («Усуль әл-фикһ») әдістемесіне маңызды өзгеріс енгізді<sup>27</sup>. Мұның айқын дәлелі өзінің «Фикһ» «әл-Мұстасфа'» әдістемесі еңбегіне үлкен алғысөз ретінде Аристотельдің «Органон» еңбегіндегі логика ережесін анықтауды жөн көрді. Әл-Ғазали бойынша, егер адам логика ережесін білмесе, онда оның біліміне ешқашан сенуге болмайды; логика ережесі тек құқық әдістемесіне ғана емес, сонымен қоса барлық ғылымдарға кәдеге асады. Сөйтіп, мұсылман ғалымдарының арасында бірінші болып, ол формальды Аристотель логикасын ашық қолданды әрі діни ғылымдарға оны қолдануды ұсынды<sup>28</sup>. Осы тұрғысынан алғанда әл-Ғазалидің тағы бір дәлелі – Құдайдың бар екендігін дәлелдеу үшін Авраам пайғамбар логика ережесін қолданғаны туралы айтылған Құрандағы аяттар болып та-

<sup>27</sup> Жүсіп әл-Кардауи. Әл-Имам әл-Газзали бейн мадихих уа накидих. – Каир: Мактабат уахбат, 2004. – 60-б.

<sup>28</sup> Ибн Таймия, ар-Радд 'аля әл-Мантыкийун. – Лахор, 1976. – 14-15-б.

былады. Мысалы, «Авраамның Жаратушысына қатысты онымен дауласқан кім екенін сен білесің бе?» Оған Авраам: «Менің Жаратушым – Кім маған өмір сыйлап, жанымды алатын болса, Сол менің Жаратушым», – дейді. Ол: «Мен өмір сыйлап, оны қайтарып ала аламын», – деп айтады. Авраам: «Алла күннің шығыстан шығуына мәжбүрлейді. Оның батысқа батуына сен мәжбүр жасашы», – деп жауап қайтарады. Сол кезде дауласып отырған адам шырмалаңға тап болады. Алла әділетсіз адамдарды тура жолға салмайды» (2:258) немесе мынандай аят: «Қараңғылық орнап, ол жұлдыздарды көрген кезде: «Міне – менің Жаратушым», – дейді. Жұлдыздар батып көрінбей қалған уақытта, ол: «Мен батып, жоқ болып кететін нәрселерді ұнатпаймын», – дейді. Ол жаңа туып келе жатқан Айды көрген кезде: «Бұл – менің Жаратушым!» – деп жар салды. Ай да батып кеткен кезде, ол былай дейді: «Егер менің Жаратушым маған тура жолды көрсетпесе, онда мен адасқандардың арасында қалып қоямын», – дейді. Ол жарқырап шығып келе жатқан күнді көрген кезде «Осы менің Жаратушым! Ол жұлдыз бен айдан да үлкен», – деп қуанады. Күн де өз ұясына батып кеткен кезде, ол былай деді: О халқым менің! Ақиқатына келгенде, мен сендердің Алламен қатар не үшін бас иетіндеріңе менің қатысым жоқ» (6:76-78), – дейді.

Өзінің құқықтық «мазхабына» сүйене отырып, ол дегенмен жалпыға ортақ ойлардан бас тартып, өзінің пікірлерін айтады<sup>29</sup>. Қандай саланың маманы болмасын бұрын «мазхабта» кездеспеген жаңа дүниені енгізуге мүмкіндігі болса, міне, сондай адамдар нағыз маман иесі деп санады. «Тақлид» әлемнің мәнін тануда діни-философиялық сұрақта да, оларға қосымша құқықтың сұрақтарында да жаңа білімге алып келе алмайды.

Әл-Ғазали бойынша, *исламдық құқықтың үш түрлі: Қасиетті Құран, пайғамбардың сөзі (с.а.с.) және «Иджм'а» сияқты қайнар көзі бар.* Сонымен қоса ақыл-парасатта метафоралық мағынада құқықтың қайнар көзі болып саналады, алғашқы үш қайнар көздің мәнін түсіну үшін құрал ретінде қолданылады. Алайда бұл ақыл-парасат, адамның эгоистік сұранысынан еркін, ақыл заттардың объективті бейнесін іздеумен ғана айналысады. Мұндай ақыл-парасат деп жазады ол, «заттардың мәні мен құпиясына терең еніп... қателеспей нақты әрі дұрыс шешім қабылдайды... Егер ақылды адамдар кейбір заттарда қателесіп жатса, онда олар өздерінің бос қиялдарына еріп адасады». Сонымен қатар ол мынаны атап көрсетеді, «ақыл-парасаттың көмегімен мен Құдаймен байланысты барлық танымымды, әсіресе Ақирет Күні, қабірдегі қиналыс, қабірден кейінгі өмірдегі күнәһарлардың жан қиналысы мен ма рапаттауларын саралаймын»<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Абдульаххаб Ибрагим Әбу Сүлейман. Әл-Фикр әл-У'слий. – Джидда, 1984. – 335, 345-364-б.

<sup>30</sup> Абдо аш-Шималий. Дирасат фи тарих әл-фөлсәфәт әл-'арабийя әл-ислямийат уа асар риджалиха. – Бейрут: Дар садир, 1979. – 517-б.

Ол өзінің әлеуметтік сұрақтарға қатысты қарым-қатынасын, ең алдымен, «Шариғат» бойынша қалыптастырады: осы ең соңғысы ғана – адамдарды екі әлемде де бақытқа кенелтуге мүмкіндігі бар қоғамның ғажап философиясы болып табылады. Яғни әл-Ғазалидің идеалды қоғамы ислам құқығы мен этикасының жалғыз өлшемі «Фадилат» – «Құндылықтық артықшылық» негізінде құрастырылуы керек. Қоғамдық өлшеммен алғанда ақыл-парасаттың қызметі «Шариғаттың» бұйрықтарын тереңірек түсіну және оларды басқа адамдарға жақсылап жеткізу.

«И’льджа’ әл-а’ууам» (ар. «Қарапайым адамдардың әшекейі») кітабында философ *қоғамның құрылымы туралы түсінікті* теориялық тұрғыдан қарастырып, әл-Фараби секілді, оны: «’аммат» («қарапайым адамдар») және «хаууас» («ерекшелер») сияқты екі категорияға бөледі. Оның көзқарасы бойынша, «’аммат» «Калам» мәселесімен рұқсатсыз айналысады, бұл олардың діни қағидаларға деген сенім күшін жоюы мүмкін. Әрине, бұл қағидалар дәлелденген әрі бекітілген болуы мүмкін, бірақ дәлелді түсіну үшін, олар арнайы біліммен жабдықталулары тиіс, әйтпесе жүзу білмейтін адам теңізге қалай батса, олар да философиялық қарама-қайшылықтар мен ерекшеліктер «теңізіне» батып кетеді. Олардың тапсырмасы – жетекшілерінің діни уағызын («уа’аз») мұқият тыңдап және керемет сезімге бөлену. Осы жағынан алғанда әл-Ғазали «Калам» ғылымын дәрімен салыстырса, ал «Фикһ» ғылымын тамақпен салыстырады. Адам үнемі дәріні қабылдай алмайды, өйткені дәрі оның өліміне себепші болуы мүмкін. Ал тамақ барлығына пайдалы болса, дәрі тек белгілі бір шектегі адамдарға ғана пайдасын тигізеді<sup>31</sup>. «Хаууас» үшін қандай да бір діни жетекшілерге еліктеу күнә жасағанмен пара-пар. Олардың міндеті – заттардың мәнін білу және логикалық жолмен («и’стидляль») Ақиқатты іздеуді жүзеге асыру. Басқаларына қарағанда дұрысырақ мектеп деп есептеп шафииттік «мазһаб» мектебін таңдау себебін ол: басқа құқықтық мектептердің ұсынған әртүрлі дәлелдемелерін оқып, мынаны ұқтым, дәл осы «мазһаб» өзінің дұрыстығын логикалық-ақыл-парасаттық тұрғыда дәлелдей алады<sup>32</sup>, – деп түсіндіреді.

Адамдар өздерінің интеллектуалды және рухани мүмкіншіліктерімен бір-бірінен ерекшеленіп тұрады: біреулері айқын логикалық дәлелден пайданы ажыратып ала алмайды және сенімділіктерін әлемді жан-жақты зерттеу мен барлық заттарды бір-бірімен бөлшектеп салыстыру арқылы нығайтудың орнына, жалпыға ортақ, ел арасында кең таралып кеткен фактілер мен ойларға ғана арқа сүйеумен шектелетін шешендік тілге мұқтаж болады. Мұндай шешендік сөз жалпыға ортақ

<sup>31</sup> Әл-Ғазали. И’хья’ улюм ад-дин. – Мысыр, 1316 (мұс. күнт. б.). – 1-т. – 35-б.

<sup>32</sup> Әл-Ғазали. әл-Уасит фи әл-мазһаб. – Бағдад, 1984. – 1-т. – 264-265-б.

қабылданған ойлардан еркін ақиқатты іздеуге мүмкіншілігі зор, әлемдік болмыс пен Құдайдың заңдарын орындаушы – «хакімге» ешқандай пайда әкелмейді<sup>33</sup>. Сонымен қоса мынаны атап өткеніміз жөн: Әл-Ғазали Құдайға деген сенімге ие болған және терең маңызды ғылыми зерттеулер жүргізу арқылы ислам дінінің қағидаларына абсолютті сенімді болған жағдайда Құдайдың қаһарынан құтқарылатын адамдар қатарын шектеуге тырыспайды. Өзінің қоғамының салт-дәстүрінің әсерінен дінге жат емес жақсы іс-әрекеттер жасаған қарапайым адам да, Құдайдың қаһарынан құтқарылған және жасанды сенім білдіруші болып саналады, алайда оның деңгейі ақиқатты жүрек пен ақыл-парасаттың «көзімен» «көре» алған адаммен тең келмейтіні айдан анық<sup>34</sup>.

Әл-Ғазали өзінің еңбектерінің бірін балаларға арнаған және кітабына баламен байланысты ат берген – «Айуха уәлид» – «Тыңда балам!» сирек философтардың бірі. Бұл кітапта ол қарапайым тіл мен анық ережелер арқылы маңызды әлеуметтік феномен – *тұлғалық*, қоғамдық және діни *бала тәрбиесі* жөнінде айтады. Ол Құранда келтірілген мәліметтер мен хадистерді, сонымен бірге өмірлік тәжірибемен шыныққан, ақылмен мойындалған күнделікті өмірдегі барлығына ұнайтын тарихи жайттарды да қолданды. Ол пайғамбарлар, ғұламалар, жетекшілер және танымал қасиетті тұлғалардың өмірінен сілтеме келтіріп, олардың жеке өмірінен мысалдар береді. Ойшыл тәрбиелеудің екі түрлі сатысын айтады: отбасында және мектепте. Әл-Ғазали баланы ата-анасына Құдіретті Жаратушының берген сыйы деп санайды, олар баланы қорғау арқылы Құдайдың алдындағы жауапкершіліктерін орындайды. Баланы тәрбиелеу ең алдымен отбасыдан басталады. Отбасылық тәрбиенің маңыздылығын көрсете келіп, ол: «О, бізді өздерің мен туыстарыңды Тозақтың отынан қорғаңдар деп үгіттеушілер!» (Қасиетті Құран, 66:6) деген аят пен «Баланы жақсы тәрбиелеу және оған жақсы есім беру әкенің парызы мен жауапкершілігі»<sup>35</sup>, – деген хадисті мысалға келтіреді. Әл-Ғазали бойынша, бала дүниеге келген кезде этика мен білім жоспарынан оқшау болады, яғни жақсы немесе жаман болмайды. Ол – бір нәрсемен толуға бейімделген таза әрі бос субстанция. Балаға берілетін білім, оның ата-анасы шыққан мәдени ортаның бейнесін көрсетеді. Осыған дәлел ретінде ол пайғамбарымыздың (с.а.с.): «Дүниеге келген әрбір тіршілік иесі өзінің табиғи шынайылығына сай болады («фитрат»), – деп айтқан хадисін келтіреді. Егер оның әкесі мен анасы еврей болса, олар оны еврей қылады, егер христиандар болса, христиан болады, егер отқа табынушылар болса, пұтқа табынушы қылып тәрбиелейді» (ат-Тир-

<sup>33</sup> Абдо Аш-Шималий. Дирасат фи тарих әл-фәлсәфә әл-а’рабийя әл-ислямийа. – Бейрут: Дар ас-садир, 1979. – 540-б.

<sup>34</sup> М. Әл-Ғазали. И’льджа’ әл-’Аууам. – Стамбұл, 1287. – 111-115-б.

<sup>35</sup> М. Әл-Ғазали. И’хйа ’улум ад-дин. Т.ІІІ, – Мысыр, 1302 (мұс. күнт. б.). 66-б.

мизи хадистерінің жиынтығы), – деп айтқан хадисін келтіреді. Бұдан өзге, әл-Ғазали баланың рухымен қатар денесін де дамыту қажеттігін басты назарға алады. Баланы рухани дамыту оның қайырымды, әділетті, махаббат, қайғыру, мейірімді, зұлымдықтан алшақ болу және материалдық жағдайға бағынбай батырлықты сүю секілді сезімдерін оятады. Анасы мен әкесі осы сезімдерді көрсету арқылы балаға үлгі болулары керек; біреуді жақсы көру және өзі де сүйікті бола білуге талпындыру, сонымен бірге мейірімділік сезімін ояту қажет, олар оны сүйіп, аймалап, еркелетіп отырулары керек. Екінші жағынан алғанда, балаға шамадан тыс жайлылық пен барлық қажеттілікті жасап отырудың қажеті жоқ, өйткені есейген соң ол сол заттарды таба алмай өмірінің соңына дейін бақытсыз болып өтуі әбден мүмкін.

*Физикалық тәрбие беру* тұрғысынан әл-Ғазали ата-аналарға келесі кеңестерді ұсынады:

1) ата-аналар балаларын үнемі бір күнде, бір уақытта дене жаттығуын жасап тұруға мәжбүрлеу керек, әйтпесе балада жалқаулық пен артқа тарта беру қасиеттері пайда болу мүмкін;

2) баланың сүйегі мен терісі дұрыс жазылып жату үшін оны қатты керуетте ұйықтату керек. Ол сонымен қоса баланың назарын дененің эстетикалық сұлулығына аудару қажеттігін және оның бойында барлық болмыс сұлулығына таңғалу сезімін дамыту керектігін атап көрсетеді;

3) баланың күндізгі ұйқысына кедергі жасау керек, әйтпесе ол баланың жалқау болуына әкеліп соқтырады. Ал түнгі ұйқы еш кедергісіз ұзаққа созылуы қажет;

4) оқудан кейін баланың пайдалы ойындарды ойнауына рұқсат ету қажет, ойнаған бала шаршағанын басып, ойлау және дене қабілеті шапшаңдай түседі. Осыған байланысты баланың ойнауға деген құштарлығы «заңды» түрде қанағаттандырылады және балада үлкендерден тығылып ойнауға деген қалауы пайда болмайды<sup>36</sup>.

Қоғамдық тәрбие беруге байланысты ойшыл былай дейді: ата-аналары балаларын қоғаммен идеалды үйлесімдікте болатындай етіп тәрбиелеуге міндетті. Тәрбие тамақ ішетін үстел басынан басталып, достарымен араласу арқылы жалғасып, өзінен үлкен адамдармен әңгімелесу барысында баланың сөйлеу мәнерімен аяқталады. Үстел басындағы баланың этикетіне баланың ата-аналарымен бірге отырып, бір астан ішулері зор әсерін тигізеді, дәл осылай пайғамбарымыз (с.а.с.) жасаған болатын. Екінші жағынан, бұл баланы қоғамдық өмірге үйретеді, оны әлеуметтендіреді.

Баланы дұрыс тұруға, дұрыс отыруға, қалай сөйлеу керектігін, адамдармен қарым-қатынас жасау кезінде қандай этикетті ұстану ке-

<sup>36</sup> М. Әл-Ғазали. И'хйа 'улум ад-дин. – Мысыр, 1302 (мүс. күнт. б.). – 3-т. – 68-б.

ректігін, үлкендерге қалай құрмет көрсету қажеттігін үйретуі тиіс. Оған жақсы дос тауып беруге көмек көрсету қажет. Қандай да бір материалды затты иеленіп, онымен мақтануына және өзін-өзі мадақтай беруіне жол бермеу қажет. Оны қарапайымдылық пен өзін сынай білуге үйрету керек. Өйткені ата-аналары балаларына үнемі қалаған нәрселерін алып бере алмайды; нәтижесінде бала қалаған нәрсесін алу үшін басқа жолға түседі немесе ішінен тұйықталып, өзін толыққанды сезіне алмайды.

Әл-Ғазали бойынша балаға діни білім беру басқа білім беру түрлері секілді отбасынан басталады. Алты-жеті жасқа толмай жатып-ақ бала діннің кейбір қағидаларын меңгеріп, намаз оқу мен ораза ұстауды міндетті түрде білуі тиіс. Егер оны білмесе, бала кәмелеттік жасқа толған кезде оған ислам қайнар көздерінің еш күмәнсіз ақиқаттылығын және намаз бен оразаның адамдарға қандай қажетті әрі пайдалы екендігін қайтадан түсіндіруге тура келеді<sup>37</sup>. Жақсы мұсылман болып тәрбиеленуі үшін бала төрт затты үйренуге тиіс:

1) Құдіретті Жаратушыға сенім білдірудің маңыздылығын түсіну; сонымен қоса оның бойында антикалық философияның немесе басқа мұсылман емес интеллектуалды ағымдардың элементтері болмауы тиіс. Өзін-өзі тәжірибе жүзінде емес, теоретикалық тұрғыдан тану бос әурешілік екендігін оған түсіндіру қажет (оның дәлелі ретінде әл-Ғазали пайғамбардың: «Ақирет күніндегі ең қатаң жазамен Алланың берген білімінен ешқандай пайда таба алмаған ғалымдар жазаланды»), – деген хадисін мысалға келтіреді.

2) Құдайдан жиі жасаған қателіктерін кешіруді өтініп отыруы керек, осыдан кейін өкініш білдірушінің қайтадан күнә жасауға қолы бармайтын болады.

3) Қарсыластарын өзіне көндіре алатындай мүмкіндігі болуы тиіс, өзіне дұшпан тудырып алмауы керек.

4) Өзін «Шариғат» туралы білімі («Шариғат» бұйрықтарын таза орындау үшін) мен қабірден кейінгі өмір (өлімнен кейін жанын сақтау үшін) жайында мәліметтермен үнемі толықтырып отыру керек. Соңғы кеңесінің маңыздылығын дәлелдеу үшін әл-Ғазали пайғамбардың: «өзіңнің шынайы бейбіт өміріңде бар пәрменіңмен еңбек етсең, ондағы сенің өмірің сапалы әрі тұрақты болады және қабірден кейінгі өміріңде де дәл солай еңбек етсең, ондағы сенің өмірің ұзақ болады»<sup>38</sup>, – деген хадисін мысалға келтіреді.

Әл-Ғазали сонымен қоса бұл кітапта жас жеткіншекке арнап сегіз түрлі маңызды кеңес ұсынады:

Біріншіден, дау-жанжал мен дискуссиядан аулақ болу керек. Тек адамдарға Ақиқаттың маңыздылығын түсіндіріп, жеткізу мақсатында

<sup>37</sup> М. Әл-Ғазали. «Ихйа у'лум ад-дин», 69-б.

<sup>38</sup> Абдо Ас-самалий, 496-б.



осы жолды қолдануға болады. Адамдардың алдыңғы қатарында жүруден бас тарту керек, әйтпесе қызғаныш сезімі туындауы мүмкін. Бұл мәселеде дәрігер секілді болу керек: дәріні тек ауруына көмектесетін адамдарға ғана беру қажет.

Екіншіден, өзің қолданбайтын заттарды насихаттаудың қажеті жоқ, өйткені сөйлеген кезде сөзің шынайы болмайды, әрі адамдар алдында тұтыға бастайсың.

Үшіншіден, билік басындағы адамдармен қарым-қатынас жасаудан аулақ болу қажет, өйткені бұл жағымпаздықты көрсетеді.

Төртіншіден, биліктегі адамдардың сыйлаған сыйлығын алудың керегі жоқ, өйткені оларға тәуелді болып қаласың.

Бесіншіден, өзіңнің құлың саған қалай қатынас жасағанды қаласаң, Құдайға да өзің дәл солай қарым-қатынас жасауың керек.

Алтыншыдан, өзіңді қалай жақсы көрсең, басқа адамдарды да солай жақсы көруге тиіссің, сонда ғана сенің сенімің толыққанды болады.

Жетіншіден, сенің жасаған істерің саған жүрегіңді жағымсыз қалаулардан тазартуға көмектесетіндей деңгейде болуы тиіс.

Сегізіншіден, өмір бойына жететін байлық жинаудың қажеті жоқ<sup>39</sup>.

Әл-Ғазали төзімділік мәселесі жөнінде де біраз сөз қозғады. Әл-Ғазалидің «дінге сенбейтін адамдар» статусына дінге сенетіндер мен мұсылман сенімінің қолдауымен жүретіндер ғана емес, сонымен бірге исламның ақиқаттығын білуге ешқандай мүмкіншіліктері болмаған адамдар да жатқызылмайды. Мұсылмандармен байланыс орната отырып, исламның пайғамбары (с.а.с.), оның құндылықты қасиеттері мен ғажайып жайттарды жасай алатындығы жөнінде естігін адам келесі өмірінде құтқарыла алмайды және «кафарат» («дінге сенбейтін адам») болып табылады. Ал Мұхаммед пайғамбар (с.а.с.) туралы естіп, бірақ оның жоғарғы қасиеттерін білмесе немесе пайғамбар (с.а.с.) туралы мәліметтерді бұрмалап және мұсылмандарға қарсы бағытталған ақпаратты жорықтың құрбаны болса, Құдіретті Жаратушының шексіз шапағатымен кешірімге ие болады немесе олар осы дінді толық зерттеуге итермелейтін ешқандай ақпарат алмаған<sup>40</sup>. Сондықтан мұсылмандардан жырақ елде тұратын христиандардың көпшілігін Тозаққа баратындар деп есептеуге болмайды. Құдай мен Ақирет күніне сенетін кез келген адам міндетті түрде ақиқатты іздейтін болады. Егер ақиқатты іздеу жолында қолынан келгеннің барлығын жасап, бірақ оны таба алмай өліп кетсе, онда мұндай жағдайда ол адам Құдіретті Жаратушының шексіз мейіріміне бөленеді.

Әл-Ғазали «сопылық» философиясының дамуына зор үлес қосты. Оған дейін «сопылықты» көптеген мұсылмандар қабылдамады және

<sup>39</sup> Абдо Ас-самалий, 496-497-б.

<sup>40</sup> Әл-Ғазали. И'льджа' әл-'аууам 'ан 'илм әл-Калям. – Стамбұл, 1287 (мұс. күнт. б.). 105-106-б.

«ресми» ислам ғылымының деңгейіне әзер көтерілді. Әл-Ғазали осы «Ислам дәлелін» (ар. «Хұджат әл-Ислам») қабылдап қана қоймай, өз өмірінде сопылықты белсенді тәжірибеден өткізді. Әл-Ғазалидан кейін ислам ғұламаларының көпшілігі философ секілді барлық сұрақтарға «Шариғат» (қасиетті текстердің айқын жақтары, ар. «Захир») көзқарасымен қараса, «Сопылықты» да (қасиетті текстердің жабық әрі құпия жақтары, ар. «Батын») солай қарайтын болды. Балалық шағынан бері сопылық дәстүрмен жақын таныс, әрі осы ғылым саласының шеберлерінен «Сопылық» туралы дәріс алған әл-Ғазали «Калам» ғылымы мен әртүрлі философиялық мектептерді оқу арқылы Ақиқатты табуды көздеді. Қандай ғылымды тереңдетіп оқыса да, іздегенін таппаған әл-Ғазали «сопылық» ғылымын зерттейтін болып шешеді, алайда оны теоретикалық сараптау жолымен жүзеге асырудың мүмкін еместігін түсінеді де, ол үшін өзі уақытша сопы болып көруге тырысады. Сырқат адам басқа адамның сырқатын қалай түсінбесе, «сопылықтың» мәнін осы тәртіппен жүретін адам да түсінбейді. 1095 жылы ол Бағдаттың ең керемет ұстазы деген атақтан бас тартып, қарапайым өмір сүре бастайды. Бұған себеп болған «сопылық» ғылымдары саласында оның алғашқы мәнді тәжірибесі еді. Жинаған тәжірибесінің арқасында ол ғылыммен Жаратушының ризалығы үшін емес, марапат пен даңқ үшін айналысып жүргендігі туралы субъективті тоқтамға келеді.

Әл-Ғазали *Исламды «ортақ» түсіну* керектігі туралы айтады, өйткені Шариғат пен «сопылық» бірін-бірі толықтырып отырады. Дәл осы ұстанымды әл-Ғазалидан бұрын өмір сүрген «сопылық» танымал ғалымдары Харис әл-Мухасибиді, Джунейд әл-Бағдадиді, Әбу Наср Әс-Саррадж және т.б. қолдаған болатын. Осы түсініктің шеңберіндегі «сопылық» болмыстың материалды емес жақтарын үйренуге шақыратын және осының көмегімен мұсылмандардың рухани өмірлерін жоғарғы деңгейге жеткізу, ислам үшін маңызды қағидалар Құдайға деген қарым-қатынастарын тереңдету және бірҚұдайылық принципін сезімдік-интуитивті түсіндіруді көздейтін ислам «өлшемдерінің» бірі болып табылады. Басқаша айтатын болсақ, егер «Калам» исламның диалектикалық философиясын немесе «таухидты» (бірҚұдайылық) дәлелдейтін және оқытатын таза философиялық әдістерді жасап шығарған болса, ал «Фикһ» мұсылмандар қоғамының мәселелерін шешуге тырысты, «сопылық» болса, сезім арқылы Құдайтанудың – гнозис күрделі мәселелерін тәжірибе арқылы ғана емес, теоретикалық тұрғыдан да түсіндіруге талпынды. Алайда әл-Ғазали бойынша, жасанды «сопылық» құқық жүйесі ретінде саналатын «фикһтың» немесе философия жүйесі ретінде «каламның» белгілеп қойған шегараларынан ешқашан асып кетпеуі керек. «Сопылық» оларға қарсылық көрсетпеу арқылы мұсылмандар өмірінің басқа саласымен – «жүрек өмірі», яғни руханилықпен айналысады.

«Калам» мен «фиқһ» шынайылығын алға тарта отырып, әл-Ғазали мынаны көрсетеді, Құдай мен оның жаратқан заттарының, әсіресе адамның арасындағы айырмашылық ешқашан жойылып кетпеуі тиіс. Сол үшін тура мағынасында – Құдаймен «бірдей болуға» талпынғандар, тура жолдан тайғандар («фауасиқ») немесе өздерінің сезімін бағындыра алмай, ауыздарына келгендерін айтып өзгеше күйге енгендер<sup>41</sup>.

Ойшыл үшін қолдан жасалған бақыт – Құдаймен метафоралық тұрғыдан бір болуға жету. Жанның жануарлық инстинктіне бағынбай әлем туралы білім алу, грек философтарымен қатар әл-Ғазали үшін үлкен құндылықты білдіреді, алайда әл-Ғазали антикалық этика ойларын Құдайды тану идеясымен жаңғыртады. «М’арифат» қасиетті гнозис ретінде адамды жасанды бақытқа бөлейді. Барлық этикалық нормалар, адамның материалды болмысы, оның психологиялық мінезі, әлеуметтік позициясы – осы барлық заттар өзіндік мақсат болмауы тиіс, керісінше жалғыз мақсат – Құдайды тану жолында қызмет етуі керек<sup>42</sup>.

Әл-Ғазали «Құдайға жету жолындағы саяхатта» (ар. «салық») меңгеруге тиісті жеті шартты бөліп көрсетеді:

«Таубы» шарты (ар. «өкініш білдіру»). Өкініш білдіру үшін ар-ұятпен жұмыс жасау, жасаған күнәсін түсіну керек, сосын күнәсін жою мақсатында мейірімділік көрсетіп, басқа да қайырымды іс-әрекеттер жасауы тиіс.

«Сабыр» шарты (ар. «сабырлық таныту»). Ол бұл шартты орындау үшін мұсылмандарды тұрпайы әрі жағымсыз қалауларына қарсы тұра білуге және Жаратушының адамзатқа жіберген барлық сынақтарын сабырлықпен көтеріп, оған мүлтіксіз сену керек екендігін айтады. Діни білімді меңгеру мен тәжірибеден өткізу – адамды осы жағдайдан сүрінбей тура шығуына көмектесетін жалғыз құрал.

«Шүкір» шарты (ар. «ризашылық білдіру»). Жаратушының адамға өзінің «эгосының» (ар. «нәпсі») қалауларын жеңуге берген күші үшін Оған ризашылық білдіруге міндетті және адам өздігінен ешқашан жағымсыз қара күштерге қарсы тұра алмайтындығын түсінуі қажет.

«Хауф уа раджа» (ар. «үрей» мен «үміт»). Бұл екі сезім құстың қос қанаты секілді құлдарын Аллаға біртабан жақындатады. Сопылар Құдіретті Жаратушыдан қорқулары тиіс, өйткені Ол олардың жүрегінде болып жатқанның барлығын және оның жағымсыз ойларын еш кедергісіз біліп отырады; бірақ мұнымен күресу барысында адам Жаратушының мейірімділігінде шек жоқ екендігін, қасиетті Көмек оны әрқашан қанаттандырып отыратындығын, ал Кешірім – оның жүрегіндегі

<sup>41</sup> Әбу ‘Әля әл-‘Афифий. Ат-Тасаууф: саруат рухият фи әл-и’слаям. – Мысыр, 1969. – 14, 24-б.

<sup>42</sup> М. Әл-Ғазали. И’хья’ улюм ад-дин. – Мысыр, 1316 (мұс. күнт. б.). – 3-т. – 283-б; 4-т. –160, 294-б.

зұлымдыққа назар аудармастан сопыны рухани шарықтау шегіне көтеретінін бір сәтке де жадынан шығармауы керек.

«Фәкір уа зухд» шарты – (ар. «кедейшілік» пен «аскездер»). «Фәкір» («кедейшілік») «адамнан дүниелік ләззаттың бас тартуы» (яғни адамның байлық, денсаулық, атақ-даңқ және т.б. дүниелерден ләззат ала алмауы), «зухд» болса, «адамның дүниелік ләззаттардан бас тартуы» (яғни адамның өз еркімен мұндай дүниелерден бас тартып; мысалы, өзінің бар байлығын мұқтаж жандарға таратып, сопылық өмір кешетін күйі) болып есептеледі. Кімде-кім Құдайдың алдында ең жоғарғы күйге жетуге шын ниетімен талпынса, онда ол «кедейлік» өмірі мен «аскездік» күйіне риза болуы шарт.

«Таваққұл» шарты (ар. «Жаратушыдан қолдау табу»). Бұл шарт рухани шарықтау шегіне жеткен, Алланың шын мәнінде бар екендігіне күмән келтірмейтін және материя Жаратушы бар болғандықтан ғана тіршілік етіп отырғандығын түсіне алатын адамдарға арналған. Әл-Ғазалидің өзі бұл ақиқатты өзінің бір кітабында: «Әлемде Құдіретті Жаратушының ұғымынан басқасының барлығы жоғалады және өледі (Қасиетті Құран, 28:88) деген аятты оқи отырып, әлемде Алладан басқа тіршілік иесі жоқ екендігін түсінуімізге болады. Әлем мәңгі тіршілік етіп тұрмайды, ол белгілі бір уақытқа ғана жойылып кетпейді, ол әрқашан жоқ болған және жоқ бола береді, басқасын елестету мүмкін де емес. Расында, заттар туралы олардың мәнімен ойланатын болсақ, онда олар таза болмыссыз болып саналады. Ал егер оларға өздерінің болмысының бастауын алып отырған Ақиқаттың көзімен қарайтын болсақ, онда заттар белгілі мәнге ие болады, бірақ олар еркін емес, өздеріне осы тіршілікті сыйлаған Жаратушыға байланысты өз орындарына ие болады. Бұл жағдайда тіршілік етуші тек Құдіретті Жаратушының бейнесі ғана. Сондықтан Құдіретті Алла мен Оның бейнесінен басқа ешқандай зат тіршілік етпейді. Осыған сәйкес кез келген зат, Құдіретті Жаратушының бейнесінен басқасы келіп-кетеді және мәңгі емес»<sup>43</sup>.

Сонымен қоса ойшыл үшін Аллаға «арқа сүйеу» еңбексүйгіштігіне ешқандай кедергісін келтірмейді немесе «таваққұл» өзінің еркін таңдауына байланысты нәрсенің барлығын жасап болған адамға ғана тиесілі. Кейбір адамдар енжарлық, еріншектік қасиеттерді сопылық өмір сүру салтының «ажырамас атрибуттары» деп қате түсінеді. Әл-Ғазали үшін діни құқық көзқарасы бойынша бұлай ойлау «харам» болып саналады және оған «сопылықтың» саласын «фиқһтың» басқарып отыратындығын мысалға келтіреді. Алайда үнемі ашқарақтана сәттілік сұрай беруге де болмайды, барлығының «алтын ортасын» іздеп тауып, тепе-теңдікті сақтауымыз қажет. Осындай қарапайым ақиқатты түсі-

<sup>43</sup> Әл-Ғазали. Мишкат әл-а'нуар. – Мысыр, 1964. – 55 б.

не алмайтын сопылар тура жолдан тайған «фанаттар» (ар. «мутатарри-фун») болып саналады<sup>44</sup>.

«Махаббат» шарты («махаббат»). Бұл сопылардың жететін ең жоғарғы шарты деп санайды Әбу Хамид, Алланың қалауы мен құлының қалауы бір жерден тоғысқан кезде және құлының рухы максималды шарықтау шегіне жеткен кезде махаббатқа қол жеткізеді. «Махаббаттан кейін» басқа шарт жоқ деп жазады «Ислам қағидалары», басқа барлық шарттар «құштарлық» (ар. «шауқ»), «ұнату» (ар. «у'нс») немесе «көңілі толуды» (ар. «рида») секілділер тек «махаббаттың» арқасында болуы мүмкін. Сонымен бірге бір уақытта, барлық алдағы шарттар махаббатқа тек алғышарт бола алады. Әбу әл-Хамид үшін барлығы махаббаттың айналасында айналып жүреді: нәтиже ретінде немесе алғышарт ретінде. Шарифаттың өзі махаббатты: «Алланы бәрінен артық жақсы көрем деп сендіргендер» (2:165), «Алла Өзін сүйетін және Өзі сүйетін адамдарды дүниеге әкеледі» (5:54.), – деп баяндайды. Алла ең жоғарғы махаббатқа лайық: «Біздің біреуді жақсы көрудегі барлық себептеріміз Алладан бастау алатынын ақыл-парасатымыз түсіндіреді, сондықтан барлық заттардың арасынан тек Алла ғана жоғарғы махаббатқа лайықты»<sup>45</sup>. Әлемде тіршілік ететін барлық әдеміліктің мәні Алла, бірақ адам бұл әдемілікті гнозиске қол жеткізген жағдайда ғана сүйе алады; гнозиске қол жеткізу жүректі материяға артық бауыр басуынан саты бойынша тазарту – шыныдай мінсіз мөлдір болғанға дейін, сонда ғана одан Құдайдың көз тоймас әдемілігі көрініс табады. Сонда Құдай құлының жүрегіндегі Өзінің бейнесін сүйеді немесе Ол тек Өзін тануды ғана қалайды не жақсы көреді. Яғни мұндай адамның жүрегіндегі махаббат – мәні жағынан Құдайға деген махаббат. Құдай барлық заттардың Жаратушысы болғандықтан, оларды Жаратушысы ретінде жақсы көреді, сондықтан таза жүректі адам айналасындағылардың барлығын жақсы көретін болады. «Сәйкесінше, Аллаға деген гнозис пен махаббат бір ұғым болып саналады», – деп аяқтайды ойшыл<sup>46</sup>.

Мұндай махаббат адамды өзінің күнделікті жалбарынуы мен ойлары, құштарлығы арқылы үнемі Ғашығымен (ар. «уисаль») байланыс жасап отыруға итермелейді. Сонымен қатар әл-Ғазали Құдаймен («хулюль») денелік тұрғыдан тұтаспыз деп жар салушы «сопыларды» жазғырады. «Жан құдіретті білімнің сәулесі бейнеленетін жай *айна* ғана; ал айна онда бір нәрсе бейнеленді екен деп басқа нәрсеге өзгере алмайды»<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Абдо Аш-Шималий, 550-б.

<sup>45</sup> Абдо Аш-Шималий, 551-б.

<sup>46</sup> Абдо Аш-Шималий, 551-б.

<sup>47</sup> Абдо Аш-Шималий, 551-б.

Әл-Ғазали өзінің діни текстермен жасалған этика философиясының сәтті «қолданушысы» болды<sup>48</sup>. Этикалық мәселелерді талқылауда аяттар мен хадистерді мысалға келтіру арқылы әл-Ғазали неоплатондық философияда этикалық рухтағы өзінің идеяларын алға тартады. Сонымен қатар әл-Ғазали шығармаларының жүйелілігі мен логикалық деңгейі жағынан газалилік деңгейге жетіп, көтеріле алмаған заманауи сопылардың (мысалы, Рагиб әл-Исфакани) кітаптарынан да қажетті мәліметтерін алады.

Әл-Ғазали адам мәселесін қарастыру барысында пайғамбардың (с.а.с.) жазып қалдырған хадисіне сүйенеді, онда Алла адамды «ар-Рахман бейнесі бойынша» жаратты, яғни Мейірімді Құдайдан деп айтылған<sup>49</sup>. Бұл хадис Құдайдың жаратқан иерархиясына адамның ақыл-парасатымен сенетіндігін көрсетеді<sup>50</sup>. Адамның жаны бағалы немесе табиғатқа тиесілі денеге қарағанда Қасиетті Болмыспен байланысты: «Міне, сенің Билеушің деді періштелерге: «Мен адамды балшықтан жаратамын. Мен оған бет-әлпет беріп, Өзімнің жаныммен дем берген кезде оның алдында тізерлеп бас иіңдер» (38:71-72). Сократ секілді әл-Ғазали да адамды алдымен өзінің жанын тазартып өрі танып алуға шақырады. Ол – бір уақытта дуалист, бірақ дененің маңыздылығын теріске шығармайды. Егер адам Жерге келу арқылы душар болған дүниелік өмірдің сыни объектісі ең алдымен оның жаны болса, бұл денелік болмыстың еш маңыздылығы жоқ деген сөз емес, керісінше дәл осы дене адамзат жанының басым сынақ алаңы мен этикалық көрінісінің орны болып саналады. Сонымен қатар дене жанды көтеріп жүреді, оның өзіндік қажеттіліктері бар, сондықтан медицина мен құқық біздің өмірімізге өте қажет.

Кант секілді әл-Ғазали адамды заттарды дұрыс түсінумен қатар дұрыс іс-әрекет жасауға итермелейтін интеллектінің еркін онтологиялық бірлігі мен *«тәжірибелік ақыл-парасаты»* жайында көрсетеді. Адам мына жағдайда, егер рухани дамуының нәтижесі мен дене зинақорлығынан бас тарту арқылы өз бойында ерік-күшін дамытып, жануарларға тән құштарлықтан өзін босатса, өзінің сенімді «уәзірі» – «теоретикалық ақыл-парасатының» бұйрығын сөзсіз орындаса ғана жасанды адам бола алады<sup>51</sup>. Индивидтің этикалық өмірі оның өзіндік «Эгосымен» белсенді күрес жүргізу арқылы оны болмыстың періштелік деңгейіне жақындата алады.

Бірақ егер Құдайдың әмбебап, абсолютті еріктілігіне бағыну қажет болса, онда нәтижелі этикалық жүйе нормативті болмай ма? Ғасырлар өткеннен кейін И. Кант айтқан осы қауіптілікті әл-Ғазали сол

<sup>48</sup> Ибн Халдун. әл-Мұқаддимат. – Стамбұл, 1983. – 1099-1100-б.

<sup>49</sup> Әл-Ғазали. Мишкат әл-а'нуар. – Мысыр, 1973. – 62, 71-б.

<sup>50</sup> М. Әл-Ғазали. И'хья' улюм ад-дин. – Мысыр, 1316 (мұс. күнт. б.). – 4-т. – 63-б.

<sup>51</sup> Әл-Ғазали. Мизан әл-'амал. – Мысыр, 1328 (мұс. күнт. б.). – 32-б.

кезде түсінген болатын. Егер бізге қандай да бір тираннан қашып келе жатқан бір адам жолығып, біз оған көмек көрсетсек, сосын біз сол бақытсыз адамды іздеген тиранға оның қайда екенін айтпасақ күнә жасағандай болмаймыз ба? Бұлай жасасақ, жалған сөйлегеніміз болмас, алайда ақиқатты айту арқылы қашқын адамды іздеуші зұлымға қайтадан оның үстінен әділетсіздік орнатуына біз себепкер боламыз. Бұл мәселенің шешімі ойшылдың ойынша, «а'зимет-рұқсат» (шешім қабылдау (Ақиқат жолымен соңына дейін жүру ұғымы мен босаңсу (не жеңіл соны таңдауға рұқсат)) болып табылады. Үлкен зұлымдықты жасамас үшін, кішісінің өзін жасамау этикалық тұрғыдан дұрыс болады: «босаңсу» шартымен де сәйкес келеді<sup>52</sup>. Алайда өте көп адамдар бұл ұғымды дұрыс пайдаланбайды. Үлкен қылмыс жасамау мақсатында емес, өздерінің жануарға тән қалаулары мен мінездерін орындау мақсатында қолданады.

Демек, адамның іс-әрекеті олардың жасаған жағдайына қарай жақсы не жаман болып саналмайды. Пайғамбардың (с.а.с.) өмірін зұлымнан құтқару үшін оған пайғамбардың (с.а.с.) қайда орналасқанын айтпау арқылы оны алдауымызға болады. Осы мысал бізге «кубх» (этикаға жатпайды) немесе «хусн» (этикалық) іс-әрекеттер жағдайға байланысты болады; екі әрекетте жағдайға байланысты өздерінің құндылығын өзгертулері әбден мүмкін. Дж. Стюард Милл, Дж. Локк және Д. Юмның ойларын ғасырлар бұрын білген ол, адам көбінесе прагматикалық және эгоистік талпыныстарына байланысты әрекет етеді<sup>53</sup> – дейді. Тіпті адамның альтуристік талпынысының өзі оның эгоистік ойының ықпалына ұшырайды деп санаған әл-Ғазали. Қысқаша айтатын болсақ, оның мақсаты діни идеалға телімей ешқандай адам өздігінен нақты іс-әрекет жасай алмайтынын көрсету еді. Бұл жағынан әл-Ғазали мен Б. Паскальдың идеяларының арасында қызықты параллельдік бар. Бәрімізге таныс Паскальда мынадай идея бар: егер келесі өмір мен Құдай жоқ болса, онда дінге сенетін адам да, сенбейтіні де келесі өмірлерінде ешнәрсе жоғалтпайды; егер келесі өмір шын мәнінде болатын болса, онда сенім білдірмейтін адамның үлкен қателік жасағаны. Әл-Ғазали да Әли (р.а.а.) ізбасарының бір атеиспен келесі өмірдің бар екендігіне талас тудырып келген келесі сөзін беру арқылы дәл осыны айтады: «Егер бұл жағдай сенің ойлағаныңдай болса, онда біз барлығымыз Тозақтың жазасынан құтыламыз: сен де, мен де. Бірақ егер барлығы менің айтқанымдай болса, онда сен ең қатал жазаға ұшырайсың, ал біз, сенім білдірушілер одан құтқарыламыз»<sup>54</sup>.

Ойшыл бойынша, тағы бір деталь: Алла адамдарды жазалауға немесе мадақтауға міндетті емес, сондықтан адамның қандай да бір

<sup>52</sup> Әл-Ғазали. әл-Мұстасфа. – Бейрут, 1335 (мұс. күнт. б.). – 1-т. – 88-89-б.

<sup>53</sup> Әл-Ғазали. Мизан әл-‘амал. – Мысыр, 1328 (мұс. күнт. б.). – 113-114 б.

<sup>54</sup> Сонда, 11-б.

әрекеті Жаратушыны біреуді жазалауға «міндеттейді» деп айтуымызға болмайды. Дәлірек айтатын болсақ, этикалық және этикалық емес әрекеттер Құдайдың бұйрығымен, яғни жоғарыдан жіберілген діни заңдармен анықталады<sup>55</sup>.

Осылай ойлау арқылы әл-Ғазали этика философиясы мен діни-сопылық философияны жүйелі әрі анық және бір уақытта терең стильді қолдана отырып, екеуін біріктіреді және этика философы ретінде барлық Орта ғасырдағы Шығыс мұсылмандарының арасында жоғарғы атаққа ие болады.

Ислам ойшылдарының арасынан маңызды орын мағыналығы жағынан ибн Синаның ықпалынан кем түспей, әлемдік философияның дамуына өз ықпалын жасаған философ Әбу Хамид Мұхаммет әл-Ғазалиге тиесілі. Әл-Ғазали Джунейд әл-Бағдади, Рабиа мен Шибли идеяларынан көрініс тапқан ерте ислам сопылығының рухани құндылығын исламның дәстүрлі және консервативті әлеуметтік-құқықтық аспектілерімен (сол уақытта «Фиқһ» ғылымының бір түрі ретінде қалыптастып үлгерген) біріктіре алған мықты теоретик болды. Философиямен айналысу оған «Сопылық» метафизикасының терең философиялық санасына негізделуге мүмкіндік берді. Негізінен алғанда, әл-Ғазали – исламдық мәдени-философиялық қайнар көздер – Құран мен сүннет және ірі ислам пайғамбарларының өсиеттеріне сүйене отырып, Құран философиясының негізін қалаушы болып табылады. Оның барлық еңбектерінің ортақ кілті исламның орталық идеясы – қатаң бірҚұдайылық, Құдіретті Алладан басқа ешқандай болмысты мойындамау болып саналады. Сонымен қоса әл-Ғазали өз дәуірінің мұсылмандарына гнозис мәселесіне дұрыс ойланып-толғанудың нәтижесінде қадам жасау керектігін және «махаббатқа» ие болу, күнәларды кешіру («Ибахият» ағымы) секілді ойларға шырмалып, өзінің замандас-сопылары жіберіп алған күнделікті діни тәжірибедегі әлсіздікке жол бермеу керек екендігін тағы бір рет көрсетіп кетті. Ол бір уақытта замандастары мен ізін басушы шәкірттеріне «гнозис» (ар. «м'арифет»), болмыстың «құпия аспектілерін ашу» (ар. «мукашафат»), «махаббат» (ар. Аллаға деген «махаббат») секілді ұғымдар ислам мәдениетінің ажырамас бір бөлігі екендігін түсіндіруге тырысты.

Өкінішке орай, көптеген адамдар, ойшылдың философияға қатысты көзқарасын дұрыс талдамай, әл-Ғазалидің кейбір философтарға қарсы көрсеткен сынын сылтауға ала отырып, оны философияның «жауы» деп санайды. Олардың ойынша, басқа да себептермен қосылып, бұл жағдай мұсылмандардың философиялық және рационалды ғылымдарға деген қызығушылықтарын суытып жіберді. Алайда әл-Ғазалидан XVI ғасырға дейін жалғасқан ислам ғалымдарының астро-

<sup>55</sup> Әл-Ғазали. әл-Мустасфа. – 1-т. – 56-57-б.



номия саласында «алтын ғасырға» жеткен үлкен ғылыми прогрестері біздің мұндай тұжырымға күмәндануымызға себеп болады. Керісінше әл-Ғазали философиялық әдістер мен дәлелдерді белсенді қолданып отырғандықтан, өзінің эпистемологиялық қайнар көздерімен қатар дүниені логикалық тану нәтижесін ғана емес, сонымен қоса «Вахий» мен «И'льхамның» арқасында алынған ақпараттарды мойындауының әсерінен болар құрандық дін философиясының бірінші өкілі болып саналды.

►►► **Әдебиеттер:**

1. Әл-Ғазали. Тахафут әл-фалаясифат. – Мысыр, 1961.
2. Әл-Ғазали. И'хья' 'улюм ад-дин. – Мысыр, 1316 (мұс. күнт. б.).
3. Әл-Ғазали. Мизан әл-'амаль. – Мысыр, 1328 (мұс. күнт. б.).
4. Әл-Ғазали. Әл-Мустасфа. – Бейрут, 1335 (мұс. күнт. б.).



## 4.5 ИБН ТАЙМИЯНЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ТЕОЛОГИЯЛЫҚ ІЛІМДЕРІ

**Т**адж ад-дин Ахмет ибн Таймия 1263 жылы Дамаскіге жақын Харран қаласында дүниеге келген. Ибн Таймия сегіз жасқа жеткенде Харран қаласына моңғолдар шапқыншылық жасайды, оның салдарынан отбасы «фиқһтың» ханбалиттік мектебінің орталығы Дамаскіге жер ауып көшіп кетеді. Ибн Таймияның әкесі ислам құқығының ханбалит мектебінің керемет білгірі болған және оның бірінші ұстазы атанған<sup>1</sup>. Ойшылдың атасы мен ағасы Харранда ханбалиттік құқық мектебінің идеяларын насихаттаушылар саналған. Өзінің керемет интеллектуалды қабілеттерінің арқасында 17 жасар Ахмет өз бетінше діни-құқықтық пайымдар айта бастайды, ал 21 жасында әкесінің орнына «Суккария» медресесінің оқытушысына тағайындалады. 1292–1305 жылдар аралығында Сирияда болып, «Сопылық» «Калам» және сенімге қатысты рационализм мәселелерімен айналысқандарды өте қатты сынға алады. Дәл осы кезеңінде ол «Құран мен пайғамбар (с.а.с.) сүннетіне» қайта оралу ұранын көтеріп, мұсылмандар өміріндегі әлеуметтік, саяси, интеллектуалды мәселелердегі жаңашылдық «бидғатқа» («ислам сеніміне қайшы келетін жаңашылдыққа») қарсы күресін бастайды. Барлық мәселелерді ойшылдың пікірі бойынша, Құран мен пайғамбар (с.а.с.) жазбаларымен және одан кейін өткен мұсылмандардың әлеуметтік тәжірибесі арқылы шешуге болады (араб мәдениетінде оларды «сальяф» деп атайды – «жолын қуушылар»; осыдан ибн Таймия идеясын қолдаушыларды «сальяфиттер» деп атайды). Оның мұндай идеясының қалыптасуына сол кезеңнің тарихы өте қатты ықпал еткен болатын. Атап айтсақ, 1260 жылы Сирияда әлеуметтік өмірге біршама жаңа-

<sup>1</sup> Serajul Haque. Ibn Taimiyah / History of Muslim Philosophy. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. – P. 796.

шылдық енгізген мәмлүктер билікке келген-ді. Олардың бірі – барлық әлеуметтік және әскери институттарды төрт түрлі сфераға бөлу, яғни әрбір мәселеде құқықтық мектептің біреуі ғана доминантты дәрежеде болды, олар – «ханафият», «маликият», «шаф’иият» және «ханбалият». Сонымен қатар олар Дамаскінің бас биі («кади») қызметін қалыптастырды және оған кез келген мазһаб заңдарын қолдана отырып, үкім шығаруға рұқсат берді, бұл өз кезегінде шафиттердің наразылығын тудырды, себебі осы уақытқа дейін бұл қызметте «шаф’иияттардың» өкілдері мәңгілікке отырған болатын. Бұл ислам құқықтық мектептерінің арасындағы наразылық біршама дағдарысты дәрежеге түседі. Бұл жылдары ибн Таймия мұсылман әміршілерімен бірге татар-моңғол және ауылдық шииттерге қарсы әскери жорықтарға қатысады. 1293 жылы ол пайғамбардың (с.а.с.) есіміне нұқсан келтірген бір христианға наразылығын білдіреді. Бұл көпшіліктің алдында болады және сол үшін ибн Таймияны абақтыға жабады. 1298 жылы Хама аймағының тұрғындары оған Құдай Есімдері мен оның Құдіретті Мәндермен байланысы жайлы трактат жазуын өтінеді, нәтижесінде «Аш’ариттер» мен «Калам» өкілдерінің ғалымдарын сынға алған «Әл-хамауийат әл-кубра» («Хама тұрғындарының діни кредосы жайлы») атты еңбегі дүниеге келеді. Кейбір оның пікірімен келіспейтіндер оны антропоморфизмнің жолымен кеткендігі үшін наразылықтарын білдіреді. Тіпті олар ибн Таймияның күпір екендігін бүкіл қалаға жар салып жариялайтын адамды да жалдайды<sup>2</sup>. Істің насырға шапқандығынан билік мәселені өз қолдарына алады, арнайы тергеулер нәтижесінде трактатта ешбір дінге қарсы пікірлер айтылмағандығы белгілі болады. Дегенмен оның идеяларымен келіспейтін ғалымдар ибн Таймияны пікірталасқа шақырады, бірақ ойшыл бас тартады. Себебі ол жайлы өсек-аяңдар әлі де тарқалмағанды. 1299 жылы ойшыл мемлекет билігіне қарсы көтерілген діни аластатылған «Нұшайри күпірлеріне» жасақталған дипломатиялық миссия құрамында болады. 1302 жылы ол Дамаскіге жақын орналасқан Шахабта моңғолдарға қарсы соғысқа қатысады және онда Халиф әл-Мәлік ан-Насырмен, селжұқ сұлтаны Мұхаммет ибн Қалаунмен, т.б. билеушілермен кезігіп, оларды моңғолдарға қарсы соғысуға көндіреді. 1304 жылы ғалым сириялық мекенде орналасқан «Джабал Курруан» деген жердегі шииттерге қарсы қол бастап, оларды тас-талқан етеді.<sup>3</sup> Осындай жетістіктерінен кейін мәмлүк сұлтаны одан не істеу қажеттігі жөнінде кеңес сұрай бастайды. 1305 жылы ибн Таймия әл-Мәлік ан-Насыр орынбасарының көзінше өткен бірнеше ғалымдар сұхбатында жеңіске жетеді. Бір жыл өткеннен кейін ол белгілі ға-

<sup>2</sup> Montgomery Watt. Islamic Philosophy and theology: an extended survey. – Edinburg: Edinburg University Press. – 1985. P. 143.

<sup>3</sup> Serajul Haque, p. 797.

лым Шейх Сафи ад-Дин әл-Хиндимен ғылыми сұхбатқа түсіп, оны да жеңеді. Мүмкін соңғысының нәтижесінде болса керек, ибн Таймия мен оның екі бауырын біржарым жылға абақтыға тастайды<sup>4</sup>. Ол өз ғұмырын үнемі абақтыда өткізді, өйткені өзінің көпшілік құқықтық пайымдары мен «расаи'л» (трактаттарында) өзіне қарсылық туындататын өз заманының түрлі діни және әлеуметтік ағымдарын қатты сынға алды. 1305 жылы ибн Таймия «Риф'айят» деп аталатын сопылық орденін көпшіліктің көзінше Шарифат заңдарына қарсы деп айыптайды. 1306 жылы сот істері біткеннен кейін ол тұтқындалып, біршама уақыт абақтыға жабылады. Босатылғаннан кейін оған Сирияға келуге тыйым салынып, ол Мысырда тұрады және онда оқытушылық қызметін жалғастырады. Дегенмен онда да ол сопыларды көпқұдайға табынушылар деп айыптауын тоқтатпайды. Сот үдерісі біткеннен кейін ол Алланың антропоморфты идеясында қалып, Мысыр абақтысына және жабылады. Бұдан кейін оның қоғамдағы ықпалын сейілту мақсатында оны Мысырдың үлкен қаласы Александрияға жібереді, бірақ онда да ол біршама уақыт өткеннен кейін абақтыға жабылады. 1310 жылы билік ауысқаннан кейін оны абақтыдан босатып, Дамаскіге баруына рұқсат етеді, дегенмен ол үш жыл Каирде болады. Өмірінің соңғы сәттерін ғалым Дамаскіде көптеген шәкірттері мен жолын қуушылар арасында өткізеді. Бірнеше уақыт өткеннен кейін ол әулиелер культіне қарсы сын айтады және мұнысы жергілікті билік өкілдеріне ұнамайды. 1326 жылы оны және оның идеясын қолдаушы шәкірті Кайим әл-Джаузияны қаланың цитаделіне бекітеді, онда денсаулығынан айрылған ойшыл 1328 жылы дүниеден өтеді. Оның жерлеу рәсіміне шамамен 200 000 еркек пен 15 000 әйел қатысады. Тіпті абақтыда жатқан сәтінде де ибн Таймия кітаптар жазып, өз идеясының дұрыстығын дәлелдейтін пікірлерін және Қасиетті Құранға қырық томдық түсініктеме болған «әл-Бахр әл-Мухит» («Барлығын қамтушы Теңіз») атты кітабын жазған деседі<sup>5</sup>.

Ибн Таймия ислам философтары мен «мутакаллимдердің», Фахр ад-Дин ар-Рази мен Имам әл-Ғазалидің еңбектерін түбегейлі зерттеп, ислам философтары мен «Калам» өкілдерін сынға алған трактаттар жазады – «ар-Радд 'аля әл-Мантыкийин» («Логиктерді терістеу»). Сонымен қатар оның имамдық шиит ғалымы әл-Алляма әл-Хиллиді «Калам» мен «М'утазилия» ғалымдардың әдісін қолданғаны үшін сынға алған және «Имамат» шииттік саяси теорияны терістейтін «Минхадж ас-суннат ан-набауият» («Пайғамбарлық дәстүр методды») атты кітабын да атап өткен жөн. Аз-Захабидің пікірінше, ойшылдың ғылыми еңбегінің саны бес жүзге жуық болуы мүмкін<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Serajul Haque, p. 797.

<sup>5</sup> Serajul Haque, p. 797

<sup>6</sup> Serajul Haque, p. 798

Ибн Таймия шәкірттерінің арасында философияға зер салғандарының ішінде ибн Кайима әл-Джаузияны (1292–1350) атап өтуге болады. Және оның шәкірттерінің қатарына Шамседдин ибн Әбделхади (әл-Джаузидан кейінгі ибн Таймияның құқықтық білімін білуші ретінде саналады), ибн Кади әл-Джабал, Имадуддин әл-Уасыти, Миззи и Әбу әл-Фида Касир жатады. Кешірек Осман империясының кезеңінде ибн Таймияның идеялары Сауд Арабияның Хиджаз мекенінен шыққан Мухаммет бен абд әл-Ваххаб (1703–1792) тарабынан қайта жаңғыртылады. Ибн Таймияның діндегі жаңашылдыққа деген өжет қарсылығы Абд әл-Ваххабқа өте қатты ұнайды және ол Сауд Арабиядағы діни жаңашылдыққа қарсы қозғалысты туындатты. Бұл ағым нәтижесінде «ваххабизм» деген атауға ие болып, Сауд Арабиясы корольдігін қалыптастыруда маңызды идеологиялық рөл атқарды.

*Ибн Таймия философияны кең мағынада сынға алады.* Философтар ибн Таймияның пікірінше, Аристотельдің метафизикалық идеясына фанатикалық тұрғыдан еліктеп, «сабизм» деп аталатынды насихаттады<sup>7</sup>. Дегенмен философияны толығымен терістеуге болмайды деп санады ол, өйткені Құдайдың тіршілік етуін, о дүние жайлы дәлелдерде, математика мен логикада философияның үлесі бар<sup>8</sup>. Философтар ибн Таймияның пікірінше, мәселен, пайғамбарлар өз мәліметтерін адамдарға рәміздер арқылы жеткізіп отырған, сол рәміздерді өздерінің әділ деп есептеген талдау әдістермен ешбір сынды көтере алмайтын дүниелер жазады, яғни философтар – «бұрмалау мен талдау адамдары» болып табылады. Сонымен қатар олар сөздік және фразалық мағыналардан алшақ болды және оларды біртүрлі метафоралық образдар дей отырып, оларға қалауларынша мағына берген.

Аристотельдің логикасы ибн Таймия түсініктемесі бойынша екі ортаңғы ұғымға негізделген – «алғы» («хадд») және «аналогия» («кийас»); бірақ оның пайымы бойынша бұл екі ұғым – қатаң сынға лайықтылар. Біріншіден, шынайы қорытынды алғышарттарды құрған сәтте ғана қалыптасады деп пайымдау қателік болып есептеледі. Сонымен, адам алғышартты құру үшін өзге алғышартқа сілтеме жасауы қажет, ал ол одан арғысына жалғасып, тұйық дөңеске айналады («даур»), яғни абсурд деген сөз. Демек, білімді алудың өзге жолы бар деген сөз, ол тек Аристотельдің қайшылықтарына негізделген емес. Екіншіден, түрлі ғылымдардағы барлық сілтемелерде қайшылықтар мазмұндалған, яғни екі қарапайым «адам» және «күн» сөздері адамның ойлап тапқан сілтемелеріне дәл анықтама бере алмайды. Егер дұрыс сілтеме болмаса, заттар жайлы дұрыс түсінік те («тасауур») жоқ. Тіпті адамға «ойлаушы тірі тіршілік» деп анықтама беру логиктердің арасында талас ту-

<sup>7</sup> «Сабеизм» – исламға дейінгі эзотерикалық дін атауы, шамамен көне «Каббаламен» мөндес.

<sup>8</sup> Ибн Таймия. Минхадж ас-Суннат. – Эр-Рияд, 1986. 1-т. – С. 357.

дыртады. Сонымен қатар әрбір анықтаманың әрқайсысы – логикалық сілтемелерге ие. Егер адам ол сілтемелерді алдын ала білмесе, онда ол анықтамаларды біле алмайды. Яғни нанды көрмеген және дәмін татпаған адам «нан» сөзінің мағынасын білмейді. Дәл сол секілді «әке», «жер», «аспан», т.б. секілді ұғымдар да жатады. Айғақ түрінде тек иіс, аштық, тоқтық, көреалмаушылық, т.б. секілділер ғана толыққанды танылуы мүмкін. Логиканың тұтас үдерісі түптеп келгенде әлемнің қарапайым заттары жайлы теориялық танымды емес, интуициялық сезімді береді. Үшіншіден, дұрыс түсінік тек сілтемелер жасағанда ғана қалыптасады деп пайымдауға болмайды, себебі өткен және қазіргі таңда көптеген ғалымдар ақиқаттың шынайы болмысын «сілтемесіз» де анықтап, айғақтағаны белгілі. Ғалымның пайымдауынша, «фиқһ», математика, медицина ғалымдары өздерінің ғылымдарының терминдерін ешбір алғышартсыз қалыптастырған дейді. Гректер ең алғаш рет логиканы ғылым ретінде ұсынды, бірақ логика гректерден бұрын дәуір сүрген қоғамда адамдардың санасында тіршілік еткен. Сілтеменің әрекеті тек түсініктер арасындағы өзгешелікті көрсету ғана, бірақ олар заттардың ақиқатын, толыққанды онтологиялық мәнін ұсына алмайды. Әбу Хамид әл-Ғазали және оның ізбасарлары грек логика ғылымының методологиясын «фиқһ» және оның методологиясы «у’суль әл-фиқһқа» енгізген-ді, ол өз кезегінде көпшілік тарабынан қолдау тапқан болатын. Төртіншіден, кейбір заттар бір адамдар үшін түсінікті, біреулері үшін түсініксіз болуы мүмкін. Ол заттар жайлы білу үшін түсінікті болып табылғандар сілтемеге мұқтаж емес. Сондықтан да білім сілтемеге ғана негізделеді деп айту қиын<sup>9</sup>. Яғни әрбір адам өзінің таным өлшемімен айқындалады. Біреулер үшін әлдене зат түсінікті болып, ешбір дәлелдеуді қажет етпейді, біреулер үшін ол заттың логикалық негіздемелері өзге ғалымның түсіндіруімен айқындалады. Яғни заттарды тану мен ондағы логикалық қисынның жоқтығын байланыстыруға ешқашан болмайды<sup>10</sup>.

Сонымен қатар ибн Таймияның пікірінше, логиктер түсініктер жайлы білімді сілтемелер береді дегенге қарсы және ол қате дейді. Грек логиктері мен оның исламдық өкілдерінің пайымдауларынша, сілтеме өзінде заттардың сипаттамасын мазмұндайды, сонымен қатар өзге ғалымдардың пікірінше, сілтемелер тек заттардың өзге заттармен қатынасындағы өзгешеліктерді ғана айқындап бере алады. Сондықтан сілтеме заттар жайлы білімді немесе оның онтологиялық маңыздылығы мен мәнін бере алмайды. Ибн Таймия аталмыш пікірін қосымша түсіндірмелермен бекіте түседі. Біріншіден, логиктердің айтуынша, сілтеме ешбір дәлелдеуді қажет етпейді деп айтады. Ибн Таймия атап

<sup>9</sup> History of Muslim Philosophy. Ed. M. M. Sharif. – P. 806-808

<sup>10</sup> Ибн Таймия. ар-Радд аля әл-Мантыкиин. – Лахор, 1977. – 7-14 б.

өткендей, егер біз сілтемеге негізделген түсінікті түсінуіміз қиындыққа соқтырып жатса, ол – тыңдаушы адамның сілтеменің дұрыстығын түсіне алмауынан болып табылады. Демек, ол жаңа дәлелдемелерді қажет етеді, ал ол Аристотельдің сөзіне қайшы келеді. Екіншіден, егер заттар жайлы түсінік сілтеме арқылы қол жеткізілген болса, онда ол сілтеменің дұрыстығын тексерместен бұрын айқындалып қойылған, өйткені ол біз сілтемеден бұрын ол затты танып қойғанымызды аңғартады. Үшіншіден, заттар жайлы білім – ол заттардың құрамдас бөлігі саналатын білім атрибуттары, яғни «атрибуттардың мәні» («ас-сифат ас-субутият») болып табылады. Дегенмен егер біз айтып отырған зат ол атрибуттарға ие екенін білмейтін болсақ, біз оларды қабылдай алмаймыз. Егер біз ол заттар атрибуттарға ие екендігін білсек, оны тану мүмкіндігіне ие боламыз<sup>11</sup>.

Логиктердің пайымға тек силлогизмдер арқылы ғана қол жеткізуге болады деген сөздері де – қате болып табылады.

Біріншіден, ол олардың ешнәрсеге негізделмеген пайымдаулары ғана. Теориялық та («назари»), интуициялық та («бадихи») білімдер қатынасты. Егер бір адам силлогизмдер арқылы білімге жете алмаса, өзге адамдар да ол білімге өзге тәсілдер арқылы жете алмайды деген сөз емес.

Екіншіден, заттар жайлы білім аналитикалық ойлау тәсіліне тәуелді емес. «Ат-тауаттур»<sup>12</sup> сонымен қатар бізге заттар жайлы білім мен пайым береді және ол білімнің силлогизммен еш қатысы жоқ. Яғни пайғамбар мен Құран жайлы түсініктердің де силлогизмге ешбір қатысы жоқ, олар ең алдымен, бізге дайын ақпарат күйінде жеткен, ол білімді логикалықтан тыс тәсілдермен де күшейтуге болатынын дәлелдейді. Бірақ ибн Таймия өзінің кітабында кезекті қайшылыққа ұшырайды, яғни сілтеме дұрыс болса, «қияс» та дұрыс, ол деген оның өмір бойында айтып келгенімен сайып келеді: «адам дұрыс аналитикалық ойлауының арқасында ғана заттар жайлы дұрыс түсінікке ие болады»!<sup>13</sup> Үшіншіден, логиктердің пайымдауынша, силлогизм арқылы тану екі сілтемеге негізделеді, дегенмен олар сандық жағынан әлдеқайда көп болуы мүмкін, яғни біздің айғақтағымыз келетіні сол заттардың сипаттамаларына байланысты. Кейде заттарды сілтемеге негіздемей-ақ тануымызға болады, мысалы, интуитивті ойлау тәсілінде. Ибн Таймияның пайымдауынша пайғамбардың (с.а.с.): «мастыққа әкелетін барлық тәсілдер – шарап болып табылады, ал шараптың барлық түріне тыйым салынады», – деп айтылған сөзінен исламның силлогистік ойлау тәсілін қолдауын аңғара алмаймыз. Ибн Таймияның пікірінше, пайғамбар (с.а.с.) ешқашан бұл әдіс түрін қолданбаған. Әр-

<sup>11</sup> History of Muslim Philosophy. Ed. M. M. Sharif, 806-808.

<sup>12</sup> «Қаламға» қатысты тарауда «тауаттур» мәні жайлы айтылған.

<sup>13</sup> Ибн Таймия. Китаб ар-радд 'аля әл-мантыкийин. – Бомбей, 1949. – 298-б.

бір мұсылман шараптың (ар. «хамр») тыйым екенін біледі, сондықтан мастыққа әкелетін исламда тыйым салынған кез келген дәлелдеуде қолданылатын тәсілдерге мұқтаж емес<sup>14</sup>. Сонымен қатар логиктер рационализм «шынайы білімді» береді, ең алдымен, өзгерістерге ұшырмайтын жоғарғының жүзеге асуындағы «он аспан ақылдарының» (ар. «әл-'укуль әл-'ашрат») «әмбебаптығын» алға тартады. Оның артынан еріп отырған адам жаны («нафс») кемелдене түседі. Олар бұл «Ақылдарды» айқын интеллектуалды алғышарттар арқылы тани бастайды, мәселен, «кез келген зат жаратылған немесе жаратушы» немесе «адамдар онымен сөйлесе алады».

Философтардың айтуынша, бұл алғышарттардың барлығы өзгерістерге ұшырамаған, ал ибн Таймияның пікірінше, ол – жалған.

Біріншіден, философтар физикалық әлемдегі емес, адамның санасындағы «әмбебаптықпен» шұғылданады, сондықтан ол физикалық заттар жайлы білімді бере алмайды. Сондықтан оның практикалық пайдасы жағынан ешқандай құндылығы жоқ. Ол үшін логика метафизикалық *per se* және физикалық әлемді зерттеуде тиімді емес. Сонымен, ол үшін, яғни ойшыл өз дәуірінің биігінен қарай отырып, физикалық әлемде мынадай «мәңгі», «атом», «акциденция» сынды түсініктер жоқ.

Екіншіден, рационализм «Уаджиб әл-уджуд» (ар. «Тіршілік етуі қажеттінің», яғни Құдайдың), «он ақылдың» болмыс элементтері (ар. «әл-'анасир әл-арба'ат»), Жаратушының жаратқан заттарының мәнін тануға мүмкіндік бермейді.

Үшіншіден, логиктер үшін «Құдіреттілік жайлы ғылым» Құдай жайлы, Онымен жаратылған заттар жайлы білімге тең келмейді. Олар бұл ғылымды «метафизика», кейде «құдіреттілік жайлы ғылым» деп атайды да, оның пәніне келесіге бөлінетін «элементарлы әмбебаптылықтарды» айтады: «тіршілік етуі қажетті», «тіршілік етуі мүмкін», «мәңгі «мәңгіліктер», акциденттілер», т.б. Сонымен қатар аталмыш әмбебаптылықтардың барлығы физикалық әлемде тіршілікке ие емес және сондықтан да адамның мінезінің кемелденуіне ықпал ете алмайды<sup>15</sup>.

Төртіншіден, логиктер алғышарт (ар. «хадд») сөзін адамдардың алдында сенімді болулары үшін эвклиттік геометриядан алып, физикалық элементтерде қолдана отырып метафизикаға енгізген. Бұл – олардың физикалық әлемнен мүлтіксіз білімді ала алмауынан болған құбылыс.

Бесіншіден, мінездің кемелденуі танымға қатысты және игі істерді атқаруға байланысты. Білім өз бетінше адамның білімін асқақтата алмайды, өйткені соңғысы тек теориялық білімнен ғана тұрмайды. Құ-

<sup>14</sup> History of Muslim Philosophy. Ed. M. M. Sharif, 806-808.

<sup>15</sup> Ибн Таймия. Китаб ар-радд 'аля әл-мантыкийин. – Бомбей, 1949. – 126-б.



дайға құлшылық ету танымнан, Оған деген махаббаттан және Оның пайғамбарларымен жіберілген заңдарды сақтаудан, жүзеге асырудан тұрады<sup>16</sup>.

Олай болса, ибн Таймия үшін болмыстың ақиқатын логиканы қолдана отырып түсінуге болмайды және сондықтан да силлогизм арқылы әлдебір ақиқатты дұрыс деп сене (ар. «тасдик») беруге болмайды. Ибн Таймияның пікірінше, логикаға ғылым ретінде қажеттілік жоқ, өйткені Жаратушының қалауларын түсіну мен Оның атрибуттарын тану үшін Жаратушы адамдардың жанына білімнің барлық түрін енгізіп қойған. Ол жұлдыздардың қозғалыстарын бақылап, тоғыз аспан бар екендігін қорытындылаған және сегізінші, тоғызыншы аспандар «тақтың ең жоғарғы» шегі немесе Құдайдың «тағы» болып есептеледі деп пайымдаған философтарды жазғырады. Ол Аристотель және оның шәкірттеріне әлем шексіз деп айтқан пайымдауы үшін қарсы шығады, сонымен қатар бұл пікірге көптеген философтар да аз қолдау таппағаны белгілі. Аспан зерттеулерін негізге ала отырып, кейбір философтар Заманның ақырына қанша уақыт қалғанын анықтағысы келген (кейбіреулері үшін 12 мың жыл, ал кейбіреулері үшін 36 мың жыл, т.б.). Ибн Таймия үшін бұл айғақтардың барлығы – философияның жалған айғақтарды алға тартатын, куәландыратын тағы бір дәлелдеулер. Яғни физикалық әлем объектілерімен байланысты жекелік білім әмбебаптылықтан гөрі қолжетімді деп қорытады ойшыл. Сондықтан да бәрібір, ең алдымен, жекелік білімнен туындайтын «әмбебаптылықты» оқудың ешбір мәні жоқ.

*Ибн Таймия дүниенің жаратылысы жайлы* перипатетик-философтар үшін дүние Құдайдың түрткісінің арқасында жаратылған идеясынан басқа дүниенің мәңгілігі хақында ешбір көңілге қонымды пайымдаулары жоқ, яғни Құдай – тек алғышарт қана болып табылады<sup>17</sup>. Сондай-ақ ибн Сина айтқандай, әлемнің табиғаты анықтамасы жағынан «мүмкін» болса, онда ол –танықтамасы жағынан «келуші» («мухдас») де болып табылады, яғни перипатетиктердің ұзақ түсіндірмелерінің қажеттігі шамалы ғана. Сонымен қатар егер әлем перипатетиктер айтқандай, «мүмкін» және мәңгі болса, онда әлдене Алғашқы Себептің қажеттігі жоғалады, өйткені әлемнің мәңгілігі себеп пен салдарлардан тұратын мәңгі байланыстардан орнығып, Ешбір Мәнмен аяқталмайтын күйде болады. Бұл күмәнді және қисынсыз ыңғай оның пікірінше, келесі ойшылдардың: әл-Арабидің толық, болмыс пен Құдайдың бірлігі идеясын, әл-‘Амуди секілді философ-мутакаллимнің Алғашқы Себептің тіршілік етуінің қажеттілігін дәлелдеу мүмкін емес секілді пікірлерінің қалыптасуына әсер етті.

<sup>16</sup> Ибн Таймия. *Китаб ар-радд ‘аля әл-мантыкийин*. 138, 144-б.

<sup>17</sup> Ибн Таймия. *Минхадж ас-Суннат*. – Эр-Рияд, 1986. – 1-т. – 406-б.

Құдайды тану мәселесі хақында ибн Таймия классикалық ислам философиясының жаратылған заттардың Жаратушыға ұқсамайтын және оның Құдайды танудағы рационалды («Калам» ғылымына тән) және сезімдік («Сопылыққа» тән) тұрғыдан мүмкін еместігі түсінігін дамытады. Сондай-ақ «Логиктерді терістеу» трактатында ибн Таймия өз көзқарастарының дұрыстығын дәлелдеуде көптеген философиялық тәсілдер мен әдістерді қолданады және Имам әл-Газалидің «Философтардың жұпынылығы» трактатындағы идеяларды дәріптейді. Ар-Разиге қатысты ойшылдың пікірі теріс, өйткені ол ислам діни ғылымына кейбір философиялық методикаларды енгізген.

Сонымен қатар ибн Таймия үшін Құранның поэтикалық және рәміздік тілі адамдардың жүрегінде философиялық ойлаулардан гөрі тереңірек діни сезімдерін оятады. Құран өз-өзіне жетілген. Ол өзінде заттарды негіздеудегі барлық қажетті тәсілдерді мазмұндаған, діни де, рационалды да. Сонымен, Құранда: «Кімде-кім Құдайдың құдіреттілігі хақында ешбір дәлелдеусіз талас тудыртатын болса, онда олардың кеудесінде жалған атаққұмарлық жатыр, сондықтан Құбайдан жәрдем ізде, өйткені Ол бәрін көріп, білуші!» (40:56), «Әлдеқашан түсінікті қорытындылармен елшілер Біздің тарабымыздан адамдарға келген болатын, олар өздеріне берілген білімдерінің арқасында көтерілді, бірақ өздерінің күлкісінің астарында қалды» (40:83), – деп аталады. Мұнда қызықты бір қорытындыға кідіріп өтуге болады: ибн Таймияның өмір кезеңдеріне тоқтала отырып, оны перипатетиктер философиясына ұқсамайтын және өзіндік ерекше құрандық өмір философияның өңдеушісі ретінде тануымызға болады. Ибн Таймияның өзіне дейінгі үлкен философия өкілдерін сынға алуын тек осы ыңғаймен ғана түсіндіруге болады<sup>18</sup>.

Сонымен, ол «Калам» ғылымының деңгейлері қажет екендігін айтады. Тұтасымен айтқанда ибн Таймия «Каламға» қатысты оның исламның өзге дәстүрлерден сақтап, таза қалпын қайта жаңғыртуда бар ерік-жігерін салады. Ойшыл алғашқы мұсылман ұрпақтары қасиетті мәтіннің сыртқы мағыналарына мән бермей, оларға философиялық талдаулар іздемегенін атап өтеді<sup>19</sup>. Ибн Таймия үшін әлдене шынайы «Калам» тіршілік етеді. Қасиетті Құран Жоғарғы Жаратушының тіршілік етуін дәлелдейтін рационалды методикаларға ие екеніне сенімді, жекелей айтқанда, мәселе «ішкі және сыртқы әлемдердегі дәлелдеулер» жайында болып отыр (41:53). Бұл айғақ толыққанды рационализмді, қәріптік ыңғайлардың сенімнің ақиқатын түсінуде бірігуіне мүмкіндік береді. Дегенмен егер адамдардың рационалды пайымдауы құдіретті жазбаның «сәулесіне» сәйкес болмаса, оларды

<sup>18</sup> В. Монтгомери Уатт. *Islamic Philosophy and theology: an extended survey*. – Edinburg, 1985. – P. 145.

<sup>19</sup> Ибн Таймия. *Маджм'у әл-Фатауа*. – Мысыр, 1966. – 16-т. – 471-б.

түсіндірудің қажеті жоқ және одан алшақ болуды қажет ететін жағымсыз философия болып табылады<sup>20</sup>.

Сонымен қатар егер «мутакаллим» Жаратушының Есімдері мен Атрибуттарын түсіндірумен шұғылданса немесе оларды түрлі күмәнданулардан сақтау мақсатында дінде күмәндануға әкелетін шатысқан диалектикалық мәселелермен шұғылданса, Құран мен сүннеттің сілтеулерімен ғана жүретін болса, ешбір жалған идеяларға мойын сұнбайды және ол – шынайы «мутакаллим». Сондай-ақ Құран Алла жолында даналық пен кемеңгерлік («м'ауизат») және күшті тәсілдер («аль-муджадалят би әл-а'хсан») арқылы оппоненттермен сұхбат жүргізу көмегімен ойлауға («тафаккур»), сараптауға («тадаббур»), пайымдауға («'ақыл»), түсінуге («фиқһ») шақырады. Яғни бұл заттар – «діннің негізі» және онымен шұғылдану «фард әл-кифаят» деп аталады<sup>21</sup>.

Оның пікірінше, Құдайды тыңдамау – ол ең алдымен, адам санасын құрметтемеу. Құдайды тыңдау – ол ең алдымен, прагматикалық әрекетке бару және өмірінің соңында өз әрекеттеріне оның алдында жауап беру. Бұл көзқарасты ол дұрыс деп, келесі аятпен дәлелдейді: «Ол аспаннан суды түсірді және құрғақ жерден оның өлшемімен бірдей ағындар ақты. Әрбір ағын бетіне көпіршік шығарады. Ондай көпіршік адамдардың түрлі бұйымдар жасау мақсатында отқа балқытқан металдарының беттеріне де шығады. Сонымен, Алла қайда өтірік және ақиқат екендігін көрсетеді: көпіршік күлге айналады, сондықтан ол жерде болып, адамдарға пайда әкеледі. Осылай Алла мысал келтіреді» (13:17). Сондай-ақ Құран Тозақтың қате ойлаған тұрғындары жайлы қайғылы түрін көрсетеді: «Олар және айтады: Егер біз парасатты тыңдағанда немесе оны қолданғанда Тозақ тұрғындарының арасында тұрмас едік» (67:10).

Әйткенмен, ойшылдың пікірінше, «Калам» ғалымдарының философиялық пайымдауларын қасиетті мәтіндеріндегі «У'суль ад-Дин» («Діндер негізі») категориясына байланысты емес деп айтуға болмайды. Барлық «дін негізіне» жататындар немесе жатуы мүмкіндердің барлығы оның пікірінше кезінде пайғамбар (с.а.с.) тарапынан түсіндіріліп кеткен. Мұсылмандардың алғашқы ұрпақтары бұл мәліметтерді терістей алмаған және оған тең дәрежеде пайғамбар (с.а.с.) олар жайлы ешбір қателік те жібермеген. Сондықтан да мәтіндерде мазмұндалған сенім постулаттарын логикалық дәлелдеу әдістері өз-өзіне жеткілікті дәрежеде күшті және антикалық философиялық пайымдау қажеттілігіне мұқтаж емес<sup>22</sup>. Сонымен қатар ибн Таймияның пікірінше, «Калам» ғалымдары өздерінің ғылымдарын категориялы анық және қолжетімді деп үміттенулеріне болмайды, сондықтан да ол қорытындыларға

<sup>20</sup> Ибн Таймия. Маджм'у әл-фатауа. – 3-т. – 296-297-б.

<sup>21</sup> Сонда, 311-312-б.

<sup>22</sup> Ибн Таймия. Маджм'у әл-фатауа. – 3-т. – 294-296-б.

«мутакаллимдер» де жеткен болса, онда олардың арасында ешбір өзгешеліктер болмас еді. Ойшылдың пікірінше, танымның рационалды әдісі «сам'иятпен» (ешбір әлдене бір теориялық-философиялық тұрғыдан шынайылықты танусыз пайғамбар (с.а.с.) тарабынан берілген әлем жайлы мәліметтер) сәйкес келмейді.

Сондықтан да ойшылдың пікірінше, шынайы діни ғалым ешқашан да рационалды пайымдауларды теріске шығармайды. Оның ең бір қарсы тұрарлық тұсы, рационалды пайымдаулардың кейбір сәттерде Құран мен сүннет жазбаларының қағидаттарына қарсы келіп қалуы еді. Дегенмен мәселе керісінше болып қалуы да мүмкін, өйткені діннің заңды деп таппаған нәрселері рационализм тұрғысынан иррационалды болуы мүмкін<sup>23</sup>. Сондықтан да «Калам» ғылымы діннен алшақ адамдармен дін мәселесі хақында сұхбатқа түсе қалған сәтте логикалық ой қорытулармен өз ойларын дәлелдей алуға қажетті. Бұл тұста рационалистік және диалектикалық тәсілдерді қолдану қарсы оппоненттің әдістерін қолданған секілді жүзеге асырылады. Яғни мұнда одан үлгі алу мақсатында емес, керісінше оның әдістерін ақырын және анық өзіне қарсы қолдану тұрғысынан жүзеге асырылады<sup>24</sup>. Дегенмен егер «мутакаллимдердің» Қасиетті Құран мен пайғамбардың (с.а.с.) сүннеттерінің рухы мен мәтіндерінен идеялық алшақ болса, ол «діннің негізі» бола алмайды, оны басқаша «Шайтан негізі» немесе «Пайғамбардың (с.а.с.) негіздеріне қарсы» деп те атайды!»

Оның пікірінше, парасатты білімнің негізгі өлшемі деп санауға болмайды. Қасиетті мәтіндер сонымен қатар адамның психикалық күйінен («фитрат») тыс рационалды мәліметтерге ие. Құран адамдарды рухани жетілуге және абсолютті жақсылыққа, зерттеушілерін уақыттық өлшемдегі абстракциялық философиялық ойламауларға, керісінше өмірлік тірі тәжірибеге, шынайылыққа шақырады. Сондықтан да Құран мен сүннеттен барлық жауаптарды іздеу – философиялық ойлауларға қарағанда «шынайы», «табиғи» болып табылады<sup>25</sup>. Мысалы, «мутакаллимдер» атомдардың келер табиғатын аңғара отырып, ғаламның келер табиғатына сондай екендігін айтады. Дегенмен «атом» түсінігінің өзі абстрактілі болып, сезімдік әлемнің пәніне жатпайды. Сонымен қатар заттардың келер табиғаты – дәлелдеуді қажет етпейтін аксиомалар, сондықтан да Құран атомдардың жаратылысы жайлы айтпайды, бірақ Жаратушы Өзінің қалауына қарай физикалық әлемді өзге заттардан жаратты. Шексіз себеп-салдарлардың мүмкін емес екендігін ибн Таймия толыққанды дәлелденген деп таппайды. Заттардың келер табиғаты барлық заттарды физикалық түйсінуде ойлау құрылымын қиындатпай-ақ түйсініледі.

<sup>23</sup> Ибн Таймия. Дар ат-та'аруз әл-ақль уа ан-наклъ. – Эр-Рияд, 1979. – 1-т. –194-б.

<sup>24</sup> Ибн Таймия. Дар ат-та'аруз әл-ақль уа ан-наклъ. – 1-т. – 231-б.

<sup>25</sup> Ибн Таймия. Дар ат-та'аруз әл-ақль уа ан-наклъ. – Эр-Рияд, 1979. – 1-т. 58-б.

Басқаша айтқанда, оның пікірінше, адам Құдайға каламдық «хүдүс» («физикалық әлемнің келер табиғаты») атты дәлелдеуінсіз-ақ сене алады. Мұндай дәлелдеу түріне философиялық та кіреді, өйткені ол заттар жайлы білімді шатастырып жіберіп түсіндіреді<sup>26</sup>. Гнозис табиғи және практикалық бағыттары болуы қажет, өйткені пайғамбарлардың барлығы өмірлік ұстындардың философиялық емес, практикалық тұстарына адамдарды бағыттаған болатын. Ибн Таймияның пікірінше, көптеген адамдардың жүрегінде орын алған Аллаға деген махаббат ешбір дәлелдеулерді қажет етпейді және оның тіршілік етуін теріске шығарады. Сенушінің жүрегінің көзін ашуы, теоретикалық дәлелдеулермен шұғылданғаннан гөрі, сенімін ұлғайта түседі<sup>27</sup>.

«Та’уил» – ибн Таймияның пікірінше, әдіс ретінде, «ықтимал мүмкіндіктерді талдау нұсқалары» ретінде және «түсіндіру мен талдау» ретінде заңды. Дегенмен о дүние немесе Құдайдың атрибуттары жайлы айтылған мәтіндерде тек мәтінде жазылғандар ғана айтылуы мүмкін, өйткені оның нақты мағынасы Жаратушының жалғыз өзіне ғана мәлім. Біз өз тілімізді қолдана отырып, метафизиканың пәні туралы тек шектеулі пікірлер ғана айта аламыз, сәйкесінше физика мен метафизиканың тепе-теңдігі мәселесі адамның парасатына, оның табиғатына сай келмейді.

Бір уақытта ол «а’ш’арит» мектебін Жаратушының Өздерінің қойған мақсаттарын орындамау мүмкіндіктерін («*гайат*») сынға алады. Мақсаттың тіршілік етуі мутакаллимдер секілді бір мақсатқа жетуде Алла әлдене мұқтаждыққа ие сыңды пікірмен айқындалмайды<sup>28</sup>. Яғни Алланың еркі физикалық әлем заттарымен байланысуы мүмкін. Дегенмен ол байланыстың өзге жақтары болуы да мүмкін, яғни Ол – бүкіл заттардың тіршілік етуінің себепшісі. Оның әрекеті физикалық әлем объектілерімен байланысты және олар – сондықтан да метафизикалық<sup>29</sup>.

Ибн Таймияның пікірінше, философтардың ақиқат («хакикат») жайлы түсінігін «’арадийаттан» (акциденциядан) емес, «затийат» (эссенция) сілтемелерінен іздеу қажет. «Затийат» «махиятқа» кіреді (заттардың өзіндік мәні, оның «нәрселігі»), ал «’арадийат» «махияттан» тыс қалады. Олар үшін «махият» өзіндік және тәуелсіз болмысқа ие. Ибн Таймия философтармен келіспейді және заттардың мәні «махият» тек адамдардың санасында ғана тіршілік етеді, Платон кезінде ол аспанда тіршілік етеді және оны «Идея» деп атаған кезде қателік жіберді дейді. «Махият» адамның өзінде материалды затты түйсінгенде ғана анықтайды, кез келген нағыз болмыс немесе «өз-өзіне зат» санадан тыс өмір сүреді. Әйткенмен өзінің кейбір трактаттарында ибн

<sup>26</sup> Ибн Таймия. Маджм’у әл-Фатауа. – Каир, 1966. – 3-т. – 303-304-б.

<sup>27</sup> Ибн Таймия. Маджму’ат ат-тафиср. – Бомбей, 1954. – 261-262, 269, 277-б.

<sup>28</sup> Ибн Таймия. Минхадж ас-суннат. – Эр-Рияд, 1986. – 1-т. –145-146-б.

<sup>29</sup> Ибн Таймия. Маджму’ат ар-расаиль, Бейрут, 1898, T.V, 343-344-б.

Таймия жоғарыда айтылғандарға қарсы пікірлер де береді. Сонымен, ол Аристотельдің «нәрселік» жайлы ойын имплицитті түрде қолдайды, яғни Жаратушыдан тыс себеп-салдар мәселесі – тек адамдардың қиялының түйсінуі. Ойшыл: «Отта қыздыратын күш бар екендігін, ал суда суытатын күш бар екендігін білеміз. Дәл сол секілді көзде көру, ал тілде дәм тату сезімі күштері бар», – дейді<sup>30</sup>. Мүмкін, ибн Таймияның мұндай қайшылықты тұстарын «Каламның» «а'ш'арит» мектебінің Алладан басқа себеп-салдар күш бар деген қате түсінігінде қалып қойғандығымен түсіндіруге болар<sup>31</sup>: «...Олардың пікірінше, Алла нанмен қарық етпейді, судың көмегімен өсімдіктерді өсірмейді, бұларды оқиғалардың жүзеге асуында өндіреді (себеп-салдар күшінің әрекетімен емес). Бұл адамдар – Қасиетті Жазбаға, сүннетке және оның жолын қуушылардың пікірлеріне, парасаттың дегеніне қарсы шыққандар...» Сонымен қатар «барлық адамдар бір заттың екінші заттың себеп-салдары екенін парасатымен және сезімдері арқылы біледі... Сонымен қатар су барлық тіршілік пен өсімдіктердің себебі екендігін біледі. Алла: «Біз оларды бөлдік те барлық тіріні судан жараттық», – дейді (Қасиетті Құран, 21:30). Және барлық тірі организм өз шөлдерін жүру арқылы емес, сумен ғана баса алатынын біледі...»<sup>32</sup>

Дегенмен бұл перипатетикалық себептік және «нәрселік» мәні жағынан ибн Таймияның келесі пікірімен сәйкес келмеуі мүмкін: «Алладан басқа барлық зат – ештеңе (ар. «батыл»)»... Алладан басқа барлық мәндер өзімен-өзі тіршілік етпейді. Ол өзінен болмыс, қозғалыс та, жұмыс та өзге заттарға пайдасын да тигізе алмайды, өйткені бұл қасиеттердің барлығы – Алланың жаратылысы, Оның абсолютті шеберлігі, Оның жаратылысы. Алланың назары аударылмаған заттардың барлығы – ештеңе (ар. «батыль»). Олардың бейболмыс немесе ештеңеге айналуы – Алланың құдіретіне тәуелді және Оған тәуелді. Егер дәл осылай заттар мәнінен айырылатын болса, онда ақиқат Аллаға тән, Алладан шығады және Алла тарабынан жүзеге асырылады. Алладан басқа барлық заттар ештеңе болып табылады»<sup>33</sup> немесе «...сонымен, әрбір заттың мәніне қарайтын болсақ, ол бәрібір Тірі Қолдаушының көмегінен тұратынын аңғарамыз. Бірақ егер сол айқындаушының қамқорлығына ие барлық заттарға үңілетін болсақ, «Оған табиғи тұрпат беріп, жүзеге асырған», онда ол сенің назарыңа тіршілік етуші, кемел ретінде көрінеді»<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Рамазан аль-Бути. Салафия. – Москва: Ансар, 2008, с. 161-162.

<sup>31</sup> Басқаша айтқанда себеп-салдардың өзі Алланың қалауымен жүзеге асырылады және Жаратушы Күшінің жүзеге асуы болып табылады, мәселен, от тек «өзіндік-күші» болғандықтан емес, Алланың нұсқаумен ғана жанады. Сондықтан «аш'ариттер» Алла кез келген құбылысты заттардың ішінде немесе өзінде емес, Өзінің Қалауы мен Еркі арқылы жүзеге асырады деп пайымдайды.

<sup>32</sup> Рамазан әл-Бути, б. 162

<sup>33</sup> Рамазан әл-Бути, б. 170

<sup>34</sup> Рамазан әл-Бути, б. 170

Ибн Таймия Құдай атрибуттарының антропоморфты/антропоморфты емес мәселелерге де көбірек тоқталады. Сонымен, Құранда жазылған келесі сөз «Құдай Өзінің Тағына ыңғайласты» (20:5) метафоралық болуы мүмкін, бірақ ол Жаратушының Күшінің әлемді билеуі, мұның барлығы ислам ғалымдарын шешімін таппаған талас-тартысқа түсірді. Дегенмен ибн Таймия үшін мәселе түйіні шешілген, бұл аятты тек тікелей ғана түсіну қажет. «Аша'риттер» «Құдайдың тағы» жайлы аяттар метафоралық деп танылғанда олар орындалуы тиістінің шегінен шығып кетеді<sup>35</sup>.

Көптеген сүннеттік ғалымдар Құдай атрибуттарының тіршілік етуін мойындаған, дегенмен мәселені антропоморфизмге дейін жеткізген емес. Сонымен қатар «карматтар» да болған<sup>36</sup>, яғни олар ибн Таймияның пікірінше, антропоморфизм мәселесін ашық көтерген. «Джахмиттер»<sup>37</sup> және «М'утазилиттер» Құдайдың атрибуты жоқ деген пікірді ұстанған<sup>38</sup>. Ойшылдың болжамынша, Оның Құдіретті Мәнімен байланысты емес Құдай атрибуттары болуы мүмкін емес, бұл мағынада Құдайдың атрибуттарын терістейтіндер ғана айтады. Алла Өзінің атрибуттарыңыз ойымызға келмейді. Ол – кемелдік атрибуттарымен түсіндіруге келетін «Зат», сондықтан мән атрибуттарыңыз бағалана алмайды. Атрибуттарды терістеу – мәндерді терістеумен тең. Жаратушыда Өзіне тән атрибуттарының болуы, ол онтологиялық автономдылықты білдірмейді, өйткені егер кез келген атрибут әлдене орынмен байланысты болса, онда атрибут ол заттың өзіндік мәнімен әрқашан байланысты болады. Мәселен, егер бір зат өсетін болса, онда онымен бірге оның түсі де бірге өсетін болады<sup>39</sup>. Егер Алланы ойша Оның атрибуттары: Көру, Махаббат немесе Қаһар сындылардан айырсақ, онда Құрандағыдай «Бәрін Көруші», «Сүюші» немесе «Қаһарын төгуші» ретінде қалай болады? Сондықтан «Джахмияттар» секілді Құдайға Өмір, Күш, Білім және басқа да атрибуттарды жабыстыруға болмайды және бір мезетте оларды Оның Мәніне (Зат) жабыстыруға болмайды. Бұл логикалық қайшылыққа әкеледі – «Өмірсіз өмір сүріп жатқан Құдайға», «білімсіз бәрін білушіге», «күшсіз керемет күшке ие болуына» және т.б. «Калам» ғалымдары егер «Жаратушының Тағы»

<sup>35</sup> Ибн Таймия. Меджмуат әл-Фатауа. – Эр-Рияд, 1991, Т.ІІІ, б. 305-306

<sup>36</sup> «Карматтар» – 899 жылы Бахрейнде негізін қалаған шииттердің діни-саяси сектасы.

<sup>37</sup> «Джахмият» (Джахма ибн Сафвана негізін қалаған адамның есімімен байланысты) – ерте Исламның алғашқы дүниетанымдық мектебі, дәл сол секілді «Джабрияттар» (Фаталисттер) да осы бағытты ұстанған.

<sup>38</sup> Сонымен қатар ибн Таймия Құдайды Құранда айтылған мағынада қабылдай беруге болмайды деп те айтқан. Сондай-ақ, Қасиетті Жазбада «Мәңгіліктен» («Кадим») жайлы емес, бірақ «Бірінші» («әл-А'ууаль») және т.б. жайлы айтылған.

<sup>39</sup> Serajul Naque. Ibn Taimiyyah / History of Muslim Philosophy. Ed. M. M. Sharif. – Wiesbaden, 1963, p. 800-801

немесе «Құдайдың қолы» сынды пайымдаулардың метафоралық мағыналарынан бас тартатын болсақ, онда Жаратушының белгілі бір кеңістікте шектелуіне, белгілі бір бөліктерге бөлінуіне алып келеді деп бекіткен. Ибн Таймия парасатты ойға қайшы келе отырып, «тәндер» («а'джсам») болып табылатын «орынмен шектелген» және «бөлінушіні» мойындаудан бас тартады. Сонда да оның пікірінше, Жаратушыны тән емес деп мойындау, ол дұрыс пайымдау болып табылады, сондықтан да «тән» сөзі жағымсыз «инновация» («бидғат») болып, «саяфтар» тарабынан қолданылмады. Біз Құдай хақында пайғамбар (с.а.с.) секілді ойлауымыз қажет және алғашқы мұсылмандар секілді Құдайдың атрибуттарын олар қандай екендігіне мән бермей мойындау болып табылады. Ислам ойлау тарихында бұл ұстын дәл осылай аталып, «биля кайф» – «қалай екенін сұрамай-ақ» және ибн Таймия өзін формальды түрде жатқызған ханбалиттік құқықтық мектебіне тән болған<sup>40</sup>.

Ибн Таймия «бағыт» түсінігінен «кеңістік» түсінігін абстракциялай отырып, қиын философиялық мәселелерді көтереді. «Бағыт» Жаратушының Ғаламдағы әлдене бір орынға жайғасуы емес. Егер «аспанды» Ғаламнан тыс тіршілік етпейтін әлдене зат ретінде түсінсек, онда Құдайды басқа бағытта деп айтуға болады. «Басқаша, ибн Таймияның пікірінше, қалайша Құран «Құдайдың Тағы» жайлы айтады және мұсылмандар табыну сәтінде қолдарын аспанға қарай тосады? «Құдай Тағында және періштелер бұл тақты әкелуде» – пайғамбардың (с.а.с.) бұл сөзі Құдайға бағыттылықты жатқызуды қолдайды (ибн Таймияда, әрине, бұл жоғарыға қарай бағытталған). Бұл «тақты» дөңес және барлық болмысты қамтушы десек, онда ол Ғаламның шыңында орналасқан. Сондықтан да адамдар Құдайдан әлденені тілей отырып, бетін жоғары қаратады. Аспанды іздеуші адам төменге қарай отырып, ақымақ ретінде бағалануы қажет, бірақ Жаратушының бағыттылығынан көмек сұраған әлдекім жайлы не айтуға болады? Сондай-ақ жоғарыдағы оң немесе солға қарағанда қайсысы Оған жақынырақ?»<sup>41</sup>

Ибн Таймияның пікірінше, араб тілінің білімі Құдайдың атрибуттары мен Өзіндік әлденелігін Құран аяттарын философиялық талдаусыз да қажетті мәліметтер бере алатын еді. Сондықтан «... «Калам» зерттеушілерінің қолданған логикалық дәлелдеулерінің де қажеті шамалы, өйткені Құранның аяттары ешбір мұқтаждықсыз өздігінен-ақ түсінікті»<sup>42</sup>.

Ойшылдың сынға алған топтарының ішінде шииттерде маңызды орынға ие. «Имамат» концепциясы оның пікірінше ешбір сынды көтере алмайды, өйткені «Имамның» ислам сенімінде және қоғамда ешбір

<sup>40</sup> Serajul Haque, б. 802.

<sup>41</sup> Serajul Haque, p. 817.

<sup>42</sup> Рамазан әл-Бути, 148-б.



қасиетті орны жайлы сөз болмаған. Шииттер болса, «Имамат» рөлін Алла мен Оның елшісі дәрежесіне дейін көтеріп, сенеді<sup>43</sup>. Шииттер мұны мәтіннің жасырын тұстарынан шығарып алады, егер олар мәтіндерде айқын жазылмаса, олар оны қалайша діннің қасиетті тұсына айналдырып жібере алады? Оның пікірінше, діннің негізгі қағидаты айқын және түсінікті болып, екіұшты айтылмауы тиіс<sup>44</sup>. Алла тарапынан жіберілген қателік немесе күнәдан шииттік имамдарды сақтау туралы концепция нақты дәлелдеулерге ие емес және Құран мен сүннеттің жазбаларына қайшы келеді. Сонымен қатар ол шииттерді пайғамбардың (с.а.с.) ізбасарларын құрметтемегендіктерінен кінәлайды. Кезінде Әли (р.а.а.) рұқсат еткен және сипаттама мен білімін орнатып кеткен шииттердің «имамдары» бүкіл мұсылмандардың билеушісі ретінде жазбаларда айқындалған деген пікірлерін сынға алады (бұл тұста ол кейбір христиандардың Исаның (а.с.) табиғатын адам емес дәрежеге көтеріп жібергендігімен теңейді).

Бір сөзбен айтқанда, ибн Таймия әл-Фараби мен ибн Сина, «А'ш-ариттер» немесе «Джахмиттер» философияларын талдай отырып, ғылымның қай түрін қолдағандығы, жақтағандығы белгісіз. Ол өзінің бір кітабында «барлық заттар және бөлінген бөлшектер акцидентальды, бірақ мәні жағынан тізбектелген мәңгі» дейді де перипатетиктердің пікірлерін қолдайды. Яғни ибн Таймия үшін заттар сөзсіз Құдай тарапынан жаратылған, дегенмен олар әлдене нақты жаратылған (ағаш, тас, т.б.). Ойшылдың пікірінше, заттардың бір түрден екінші түрге трансформациясы – «мәңгі және жалғасын табушы», өйткені олардың негізі мәңгі материядан, яғни эфирден тұрады. Бәрімізге белгілі болғандай тек осылары үшін ғана әл-Ғазали философтарды сынға алған болатын<sup>45</sup>. Дегенмен ибн Таймия бұл айғақты назарына алмай, материя екінші компоненттерден құралатын акциденция деп санайтындарды күпірлер демеймін дейді<sup>46</sup>. Басқа жерлерде ол өзіне қайшы келіп, дүниені материядан бастау алған мәңгі өмір сүруші деп санайтын адам – ислам ғалымдары тарапынан күпірлер болып табылады дейді<sup>47</sup>.

Ибн Таймия өзінің ханбалиттік құқық мектебінің өкілі бола тұра, өзге де құқықтық мектептердің қағидаттарын ерекше назармен зерделейді, сәйкесінше әлдене сыни көзқарастарға да тоқталып өтеді.

Ол кейбір мәселелерде «үмбет» ғалымдарының пікірлерімен келіседі, бірақ пайғамбар (с.а.с.) жолын қуушылардың пікірлерін дұрыс деп таниды. Ғасырлар торабында «үмбет» ғалымдарының арасында да дұрыс пікірлер қалыптасты, дегенмен ибн Таймия терминологиясын-

<sup>43</sup> Ибн Таймия. Минхадж ас-Суннат. – Эр-Рияд, 1986. – Т.І, 75-77-б.

<sup>44</sup> Ибн Таймия. Минхадж ас-Суннат. – Т.І, 109-110-б.

<sup>45</sup> Рамазан әл Бути, 153, 155-б.

<sup>46</sup> Сонда, 159-б.

<sup>47</sup> Сонда, 160-б.

да бұлар – тек болжамды дұрыс пікірлер, өйткені ол әлдебір ғалымдар тарапынан ешбір сынға ұшырамаған немесе оны білмеген. Мұның барлығы пайғамбар (с.а.с.) өлімінен кейін көптеген ғасырлар бойында ислам ғалымдары толықтай білмеді дегенді білдірмейді. Дегенмен де ибн Таймия үшін болжамды дұрыс пікірлер Құран мен сүннеттен шыққан жаңа пікірлерді бәрібір де өткен ғалымдар толыққанды сынға ала алмайды.

«Қияс» – аналогия ибн Таймия үшін «бір-біріне ұқсайтын заттарды біріктіру және түрлі заттардың арасындағы ерекшеліктерді орнатушылар». Оның пікірінше, әлдене түпнұсқа мәтін сауатты құрастырылған аналогияға қайшы келмейді. «Қиясқа» қайшы келетін өзге «факихтерді» ол заңды емес деп таниды.

Ибн Таймияның бұл ыңғайы өз ізбасарларын қызықты жағдайларға кезіктіреді, яғни өзге құқықтық мектептердің өңдеген құқықтық механизмдерін Құран мен сүннет жазбаларының түсініксіз жерлеріне логикалық қолданыстарды қолдана отырып, мәселенің жаңа-жаңа тұстарын ашуға мүмкіндік береді. Жолдар оның пікірінше, алғы «факих» – құқықтанушылар тарапынан өңделіп, жүзеге асырылған! Сонымен, жол жүру барысында міндетті деп танылғандарды қысқартуға болады секілді көптеген мәселелер ұрпақтан-ұрпаққа өңделіп келген, бірақ олар ибн Таймияның көңілінен шыға бермеді!<sup>48</sup>.

*Мемлекеттің билеушісі* ибн Таймияның пікірінше, халықтың құлы болуы тиіс. Билеуші мен бағынушының арасындағы қатынас әділетті түрде жүзеге асуы қажет. Сондай-ақ ол кезінде тұтас Бағдат халифаты көптеген әмірліктер мен сұлтанаттарға бөлініп кеткенін қолдайды. Иә, мұсылмандар тек Аллаға және Оның елшісіне ғана бас июі тиіс, бірақ жер бетінде қанша билеуші қажет болса, соншасы болуы тиісті тек Құран мен сүннетке қайшы келмесе болғаны.

Сонымен қатар ибн Таймияның пікірінше, ислам өзінің алғы өзгеріске ұшыраған еврей және христиан сенімдерінің орнына келген. Мүмкін оның мұндай пайымға келуіне сол кездегі ислам мен өзге мәдениеттер арасындағы қиын саяси жағдайлар септігін тигізген болу керек.

Ибн Таймия ислам қоғамында таралған түрлі жаңашылдыққа қарсы болды. Оның пікірінше, заманындағы көптеген мұсылмандар игі адамдардың мазарларына барып табынған (ал шын мәнінде, мұсылмандар Аллаға ғана табынуы тиіс еді), кейбір сопылық ағымдары Алланы түрліше түсініп табынған, мәселен, музыка және билеу, ұстазының моласына бару, т.б. Ол игі адамның мәйітіне бару тек көне мәдениет пен халық түрін тану мақсатында жүзеге асырылса, ол дұрыс дейді, дегенмен ол игі адамның моласына Алладан («ибадат») шапағат алу мақсатында барса, онда ол күнәкар болып, көпқұдайлықтың («ширк») белгісі болады.

<sup>48</sup> Ибн Раджаб. Зейль ‘аля табакат әл-Ханабият. – Каир, 1952, Т.ІІ, 404-405-б.

Бұл мәселелердің барлығы ислам әдебиетінде ибн Таймияға дейін де көтерілген. Дегенмен оның стилі мен ойының қаталдығы өз дәуірінің білімді адамдарының арасында ізін қалдырды. Сонымен, ханбалиттік ғалымдардың көпшілігі (ибн Таймия да осы құқықтық мектептің өкілі) өздерінің діни-құқықтық жолдарымен жүрмеуге шақырады<sup>49</sup>.

Оның Құран мен сүннетке, пайғамбар мен оның жолын қуушылардың, алғашқы мұсылмандардың жолымен жүруді ұсынуы, көптеген билеушілер алдындағы ашық пікірлері сол кездегі бұқара халықтың көңілінен шықпай тұрмады. Сондай-ақ исламда рұқсат етілген көптеген дүниелер бар және қоғамдағы жаңа әлеуметтік, өндірістік технологияларды, қоғамды прогресс пен дамуға жетелейтін дүниелерді исламдық құқық реттеп, жүзеге асырады (яғни Құран мен сүннет, ислам ғалымдары). Бұл жағынан қазіргі сүннеттік исламның төрт құқықтық мектебі – «Ханафият», «Шафи'ият», «Ханбалият» және «Маликият» исламдық «үмбеттің» барлық құқықтық мәселелеріне жауап береді. Бұларға қарсы шығу тек қарсы шығушының ислам түпнұсқаларын тереңінен зерттеген ғалым болған жағдайда ғана жүзеге асырылады және ол тек шарифат заңының шеңберінде болады<sup>50</sup>. Өкінішке орай, ибн Таймия Құран мен пайғамбардың (с.а.с.) хадистерін өзінше еркін талдап, пайымдауларын өзге құқықтық мектептерге сүйенбей-ақ дәлелдеп отырған<sup>51</sup>. Яғни ислам құқық мәселесінде тұтас бір «мазһаб» сынды ғалымдардың арасында пікірлер де бар. Ибн Таймияның проблемасы – ол аяттар мен хадистерді өз бетінше талдап, олардың арасындағы шектерді ажырата алмауында, көп пікірлер туындаған сәттерде көптеген ғалымдарды қатты сынға алды; «үмбеттердің» ғасырлар бойында қалыптастырған пікірлерін сынға алып, өз пайымдауларын ғана дұрыс деп тапты!<sup>52</sup> Сонымен, Имам Ахмет ибн Ханбал мен «Ханбалияттың» көптеген ғалымдарына қарсы ибн Таймия ажырасу мәселесі біржақты шешілуі тиіс дейді. Тағы мысал, имам Ханбал және «Фиқһтың» көптеген ғалымдары Мәдинада орналасқан Мұхаммедтің (с.а.с.) мазарына баруға рұқсат еткен. Ислам ғылыми қауымдастығының тұтастығына қарсы ибн Таймия өзінің шарифат заңдарына қайшы келетін «тармақтарын» енгізді! Ибн Таймия өз бағытын: «Үш мешітке табынуға болмайды: Тыйым салынған мешіттер (Меккедегі), менің мешітім (Мединадағы) және Алыстағы Мешіт (Иерусалимдік мешіт)» деген хадиспен түсіндірді. Яғни ибн Таймия бойынша, алдын ала өзге жерге ғибадат ету (соның ішінде Пайғамбардың (с.а.с.) мазары да бар) – «харам». «Бірақ бұл қызықты логикаға жү-

<sup>49</sup> Ибн Раджаб. Зейль 'аля табакат әл-Ханабилият. – Мысыр, 1952. – Т.ІІ, 394-б.

<sup>50</sup> Рамазан әл-Бути, 95-б.

<sup>51</sup> Рамазан әл-Бути, 172-173-б.

<sup>52</sup> Сонда, 172-173-б.

гінетін болсақ, онда адам қонаққа да, сабаққа да, ақша табуға да құқығы жоқ, өйткені бұл мәселелер хадистерде жазылмаған» деген қарсы пікірді сириялық құқықтанушы Рамазан әл-Бути айтады<sup>53</sup>. Яғни хадистерде айтылған үш мешіт басқа мешіттерге баруға тыйым салуды білдірмейді, бірақ керісінше бұл мешіттердің дәрежесінің жоғарылығын көрсетеді; басқа мазарлар мұнымен ешқандай байланысы жоқ, өйткені хадистегі «басқа» сөзі өзгелерді аңғартпайды.

Ибн Таймияның сопылыққа деген қатынасы біржақты емес. Ол адамның Құдаймен тұтасуын адамның жоғарғы мақсаты дегенді қатаң терістеді. Адамның Құдаймен қатынасы Онымен «тұтасу» қалауымен емес, шариғат заңдарына сәйкес өз Қожайынына бағынуды білдіреді. Әйтсе де ибн Таймия өзінің бағыттарында дүниеге сопылық көзқарастары да бар: сопы секілді ол адам жанының түрлі сезімдік күйлері жайлы айтады: «Құдай алдындағы қорқыныш жайлы», «Құдайға деген махаббат», «Құдайға деген сенім», «Құдай алдындағы қарапайымдылық». дегенмен адамда бұл күй Құдаймен бірігу мақсатында емес, шариғат заңдарын орындауда жүзеге асырылады; бұл ибн Таймияның көзқарасын сопылық концепциясының аналогиясы бойынша – «Фана' фи Алла» («Құдай есімі үшін өзін ұмыту») немесе «Фана' фи аш-Шейхты» («Рухани ұстаз есімі үшін өзін ұмыту») «Фана фи аш-Шари'ат» («Құдай Заңы үшін өзін ұмыту») деп атауға болады<sup>54</sup>.

Ойшыл үшін адам жанының кемелденуі оның Құдайды тануы мен игі істерді орындаумен байланысты, яғни философиямен шұғылдануға болмайды. Білім өз-өзімен рухты кемелдену деңгейіне жеткізе алмайды. Жанның екі тұсы болмайды: рухани және практикалық шынайы сеніммен игі істерді атқаруы тиіс.

Ибн Таймияның пікірінше, әл-Бальяни, әл-Тельмасани, ибн Саб'ин, әл-Канауи т.б. сынды сопылар – ибн Синаның жалған жолымен жүргендер. Кейбір ибн Саб'ин сынды сопылар ислам мен христианның аражігін ажырата алмаған. Олардың пікірінше, кез келген дін өкілі ол дінді өзгертпей-ақ оның жолын қуушы бола алады. Кейбір сопылар «хуллу» (Құдайдың заттарға айналуы) теориясы жайлы айтса, кейбіреулері «иттихад» (Құдаймен бірігу), кейбірі болмыстың тотальды құдіретті бірлігі жайлы айтқан. Соңғы теорияның өкілдері болмыстың екі түрі тіршілік етеді дейді: Қажетті Құдіретті Болмыс және Құдайдың жаратқан заттарының болмысы. Олар үшін жаратылған заттардың тіршілік етуі Құдайдың тіршілік етуімен тең, ол ибн Таймияның пікірінше, ештеңемен негізделмеген иллюзия, өйткені тұтас бөліктерден тұрады. Ғалам Құдайдың тіршілік етуі болса, онда ондағы бөліктер де – Құдайдың тіршілік етуі, ол – абсурд. Ибн Саб'ин одан әрі кетіп, Құдайдың зат-

<sup>53</sup> Сонда, 220-б.

<sup>54</sup> Montgomery Watt, p. 144.

тармен қатынасы материяның формаға қатынасы секілді, яғни инкарнация идеясымен тең дейді. Олар исламда үнемі айтылатын құдіретті болмыс ұстындарының маңызды тұстарын түсінбеді – «әл-мубуайанат лиль-махлукат», яғни «Кемелдік Құдайдың Өзі жаратқан заттарынан ерекшелігі». Олардың шешімі бойынша Оның Болмысы Оның тіршілік етуімен бірегей, дәл сол секілді адам Күннің сәулесіне қарап, ол Күн екенін айтуымен тең. Ибн Таймия танымал ғалым Джунейда әл-Багдадиға сілтеме жасайды «Құдайдың бір екендігіне сенім жаратылған болмыс пен Мәңгі Болмыс арасындағы өзгешелікті аңғарудан тұрады», яғни Жаратушы мен Оның жаратқан заттарының арасындағы өзгешелікті жүргізу, олардың бір болуы мүмкін емес.

Ибн әл-Арабидің пікірінше, бейболмыс – қалыпты нәрсе. Ол бейболмыстың тіршілік етуі Құдайдың тіршілік етуі дейді. Бейболмыстағы заттар – Құдіретті Болмысқа қатынасында бір-бірімен тең. Сонымен қатар бейболмыстың арқасында біз болмысты танимыз; сәйкесінше егер ештеңе әлденені тануға мүмкіндік берсе, онда ол ештеңе ешбір бейболмыс болып табылмайды. Ибн Таймия бұл пікірмен келіспейді. Христиандар да, еврейлер де, зороастралар да мұндай нәрсеге сенуге шақырмады. Бұл – сондай-ақ кейбір шииттер қабылдаған «Перғауын» теориясы. Мұндай сопылық пайымдаулар, ойшылдың пікірінше, Құдай мен Оның жаратылысын терістеуге алып келеді. Сондай-ақ ибн Таймияның әл-Арабидің «улияят» («қасиеттілік») «нубууатқа» («пайғамбарлыққа») қарағанда күштірек және қасиеттілік дүниенің ақырына дейін өз жұмысын жалғастырса, пайғамбарлық соңғы пайғамбардың (с.а.с.) келуімен аяқталды сынды пікірін терістеп, келесі Құран аятынан мысал келтіріп, әл-Арабиді керең және мылқау дейді: «Кереңдер, мылқаулар және соқырлар Құдайға қайта келмейді» (2:18). Яғни «болмыстың тұтастығы» концепциясы ибн Таймия үшін көбіне әлденеден гөрі сынға көбірек бағытталды. Ибн Араби ол үшін, тіпті мұсылман емес болып шығады, әйтсе де «Болмыстың тұтастығы» өкілдерінің арасында исламға ең жақыны сол болып табылады.

Ибн Таймияның сопылық «фана'» (ар. «жоғалу» (Құдайға қатынасы бойынша)) және «бака'» (ар. «жүзеге асудың жалғасуы» (Құдайдың көмегімен)) жайлы пайымдаулары да қызықты. Ойшыл үшін «фана'» концепциясын үш тұрғыда түсінуге болады. Біріншісіне сәйкес, «Құдайдан басқасының барлығын тұтас және толықтай қалауымен қабылдамау. Бұл – Оған бас ию, Оған қызмет ету және сол секілділер. Бұл – БірҚұдайлықтың шынайы ақиқаты мен төлтума мәні... «Фана'» күйі «бака'» күйімен шектелмейді... Құлда Алладан басқа барлық қалаулары жоғалып кетеді, тіпті, ол Алла мен басқаларды сезіп тұрса да («масиуа»). Бұл «Алладан басқа Құдай жоқ» фразасының тікелей мағынасы<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Рамазан әл-Бути, 188-б.

Басқа жағынан «фана» бар және «жүректің барлығын, Құдайды бақылау қабілетінің жоғалуы. Бұл еріктің жоғалуы және қоршаған әлемді бақылау қабілетінің жоғалуы. Бұл күйзеліс Одан басқа әлдекімге қызмет ету және Одан басқаға табыну, Бұл білім күйзелісі барлық білімдерді қарастырудан мақрұм қалу. Бұл күйдің кемшіліктері баршылық: шынайы үдерістерді сол қалпында қабылдап, онда Оның Болмысы мен Есімдерінің негіздерін түйсінуден гөрі Құдайдың өз құлдарын басқару мен жарлықтарын шығаруды меңзейді»<sup>56</sup>. Бұл күйде дейді ибн Таймия адам өз эмоциялары мен зердесін игеру шамасынан айырылып және шарифат мәні мен рухынан жұрдай болып, ислам заңдары мен рухына тән емес пайымдауларға ығысып кетеді, мәселен, «Мен – Ақиқат» немесе «Бұл кимешекте Алладан басқа ештеңе жоқ» сынды. Бұл көзқарас тұрғысынан құдіретті Есімдер мен Атрибуттарды объективті реалдылық ретінде түсінбеу, пайғамбар (с.а.с.) мен оның кейінгі ізбасарларының артықшылықтарын түсінбеу секілді адамның бір немесе бірнеше Есімдерінің жүзеге асуы\құбылысын түсінбеумен тең. «Есімдердің» құрамдастығы жалқылықтан артық. Алланың есімінің көпқырлылығын көру мүмкіндігіне ие болмаған танымның болжамы мен объектісі, субъектісі мұндай адам үшін өзінің материалды\рухани болмысы бөлінбейтіндей Құдіретті Болмыстың «Сен» және «Меніне», танымның активті субъектісіне осы әлемнің және о дүниелік Жұмақ пен Тозақтың тіршілік етуі объективті реалдылықты танусыз мүмкін емес. Бұл рухани күй жайлы белгілі бір ғалым айтқандай шарифаттың парасаты және толыққанды жазбалары сенушіні Жоғарғы Реалдылықты индивидуалды психоинтеллектуалды еңсеруде эмоциялық және сезімдік ләззатқа бөлейді: «адамдардың бұл тобына Алла зерде мен күй берген, бірақ Ол зердесін алып тастап, олардың күйін қалдырған. Нәтижесінде Ол өзгерушіні алып тастады». Яғни белгілі жағынан мұндай күйге түскен адам ғашық адамға ұқсайды. Ғашық одан: «Ізге түсуге кім сені мәжбүрледі? – деп сұрағанда, оның жауабы «Бұлыңғырлық сені менен жасырды және мен ойландым, сен ол мен, ал бұлыңғырлық – ол мен»<sup>57</sup>. Бұл жағынан «бака» – жоғарырақ күй, өйткені келесі хадисте айтылғандай құдіреттілікті түйсінуге мүмкіндік береді: «Мен оны сүймейінше құл Маған қосымша, міндетті емес тәсілдермен жақындауын тоқтатпайды. Ал Мен оны сүйгенде оның тыңдай алатын тыңшысы, көре алатын көзі, қозғала алатын қолы, жүре алатын аяғы боламын. Егер ол Менен сұраса, Мен оған міндетті түрде беремін. Егер ол Менен өзін қорғауды өтінсе, Мен оны міндетті түрде қорғаймын. Сонымен, Менің арқамда ол естиді, көреді, қолы мен аяғын әрекетке келтіреді»<sup>58</sup>. Сонымен қатар

<sup>56</sup> Сонда, 189-б.

<sup>57</sup> Рамазан әл-Бути, 190-191-б.

<sup>58</sup> Әл-Бухаридің хадистер жинағы, «Жүректі жібіту» кітабы, бастысы «Қарапайымдылық», 6502.

«жоғалу» күйі адамды сенімсіз етпейді, ол пайғамбардан (с.а.с.) кейінгі алғашқы мұсылмандарда «таби'инами» «қолданылған» және жүзеге асырылған<sup>59</sup>. Ол барлық сопыларды сынамайды; кейбіреулерін ол үлгілі мұсылман тұлға ретінде мадақтайды. Мәселен, ол 'абд әл-Кадиру әл-Гейляни мен Ахмет ар-Рифа'и (қызықтысы, бұл ағымның көптеген өкілдерімен идеялық қақтығыста болған) сынды есімдердің Құран мен сүннетке бірде-бір қарсы сөздері болмағанына тәнті болған<sup>60</sup>.

«Фана'ның» үшінші түрі ибн Таймияны нақты шешімге шақырады, өйткені ол мағынасы жағынан «хулюль» түсінігіне сәйкес келіп, Құдай мен материя бір, яғни Құдай барлық объект болмыстарының жиынтығы. «Барлығын қорытындылай отырып, бұл теорияның өкілдері Исаның сөздерін біржақты талдамау секілді қару ретінде кейбір «шейхтардың» қараңғы және түсініксіз пайымдауларына сілтеме жасайды», – деп жазады ойшыл<sup>61</sup>.

Құдайдың алдындағы қорқыныш қажет деп санайды ойшыл, өйткені тек сол ғана мұсылманның игі істерді атқаруына себепші болады. Дегенмен мәселе құдіретті жаза алу қорқынышы жайлы емес, керісінше, Алланың қабылдауына және Оның қанағатына ие бола алмай қалу жайлы қорқыныш туралы болып отыр. Мұндай сезімдік дейді ол, адамда үнемі активтілікті қалыптастырады және діни жазбаларды орындатуды жүзеге асырады. Күнә жасаушы мұсылман тіпті, ол сенімін жоғалтпаса да Жаратушының алдында рухани қабылдау қорқынышын жоғалтып алады.

Ол сонымен қатар сопылар тән қалауын шектеуде парасат шегінен асып кетпеуі тиіс дейді. Өзіне қол жұмсау, жануар етін жемеу және бауыздамау – мұның барлығы кейбір сопыларға христиандық пен буддизмнен келген деп санайды ойшыл. Адамдармен сұхбаттасу салтын ұстану және адамдардан тыс жыраққа кету дұрыс өмір сүру тәсілі емес, кейде қарапайым киім түрін кию, рухты тәрбиелеуде біршама маңызды<sup>62</sup>. «Зікір» салу – Алланың бұйрығы және оның тәсілі мен формасын пайғамбар (с.а.с.) айқындаған. Дегенмен кім өзімен жұмыс жасап және «арб'айнға» кіреді, ғибадат пен оразада бір ғана «зікірді» жүзеге асыруына болмайды, бұл Құран мен сүннет рухына қайшы<sup>63</sup>.

Медитативті музыка арқылы жүзеге асырылатын «сама» атты дәруіштердің биін ибн Таймия қауіпті «бидғат», әлдене, «шайтандық әрекет» дейді. Оның пікірінше, музыкадан ләззатты Құранды оқу сәтіндегі әуеннен ғана алу қажет<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Рамазан әл-Бути, 191-б.

<sup>60</sup> Ибн Таймия. Маджм'у әл-Фатауа. – Мысыр, 1966. – Т.ХІ, 103-494-527-б.

<sup>61</sup> Сонда, Т.Х, 337-б.

<sup>62</sup> Сонда, Т.Х, 426,510.513,620,623-б.

<sup>63</sup> Сонда, Т.Х, 395-396-б.

<sup>64</sup> Ибн Таймия. әл-Фуркан. – Бағдат, 1389 (мұс. күнтізбесі бойынша), 96-б.

Ибн Таймияға тағдыры ұсынған миссиясы XIV ғаырдағы ислам әлемінде ұйымдасқан діни ғалымдардың қоғамдық құрылысты басқарудағы билеушілердің жанынан орын тапқан және Ақиқат хақында құрбан болу мақсатында оларды сынға алу болды. Ибн Таймия өзінің дұрыс деп тапқан пікірлерінің жолында барлық жағынан құрбан етуге дайын болды. Мұның тағы бір маңыздылығы ол өз ойларын ең ірі әлеуметтік трансформациялар кезеңінде жазды, яғни ол кезде ислам әлемінің мәдени орталығы Бағдаттан Мысыр мен Дамаскіге ауыса бастаған еді. Бұл тұрғыдан мұсылмандардың діни және философиялық өмірі осы екі қалаға шоғырлана бастап, ибн Таймия өкілі болып табылған ханбалиттік құқықтық мектеп ерекше маңызға ие бола бастады. Сонымен қатар ол мұсылмандарға сол кездегі бөлінген жалпы мәдени, интеллектуалды, құқықтық және рухани мұра жайлы айтудың орнына Құран мен сүннет, сондай-ақ философия мен «сопылық» хақында өз ойларының дұрыстығын дәлелдеп бақты. Ол өзінің пікіріне сәйкес келмеген кез келген ойшылды ешбір методологиясыз, ешбір этика заңдылығынсыз және адамзаттық құрметінсіз қатаң сынға алды. Ол өз мысалында өзінің жолын қуушыларға жалпы қабылданған мұсылмандардың ережелері мен тәртіптерін мойындамауға шақырды, «ақиқатты іздеу» жолында ешбір тоқтамауға үгіттеді, бұл жағдайда мұндай мұсылман өзін кез келген common sense-тен жоғары қоюы тиіс. Ол өзінің пікірін әлдебір объективті ғылыми методика болғаны үшін емес, тек өз пікірі болғандығы үшін ақиқат екенін барлық жағынан дәлелдеуі тиіс. Ол «Калам», философтар мен сопылардың біршама танымал ғалымдарын ислам ғылымына грек философиясының элементтерін енгізгендер деп танып, Құран мен пайғамбардың (с.а.с.) алғашқы дүниетанымына қайта оралуға шақырды, кейін оның жолын қуушылар мұны «саляфийат» деп атап кетті. Философтар мен «мутакаллимдердің» олар тарапынан тартылуының мәні олардың араб тілі мен ислам мәтіндерінен терминдерді олардың бастапқы мағынасынан, тіпті құраниттік коннотациядан өзгертіп жіберіп, өңдеген болатын. Ол өз заманының көптеген мұсылмандарын қатаң сынға алды және өзінің жолын қуушыларды қалыптастырды да заттар мен құбылыстарды зерттеудегі еркін логикалық ойлауға соққы берді, сонымен қатар Жаңа Дәуірде ислам әлемін тоқырауға әкелген себептердің бірі өзге өркениеттік/мәдени/философиялық сұхбаттастықты тоқтатты<sup>65</sup>.

Ол тек өз өмірін аскездікте, құдіретті және рухани жетілу жолындағы «сопылықты» қабылдады да, ибн әл-Арабидің философиялық сопылығына және тотальды монизм идеяларының жолын қуушыларға қарсылығын ашық білдірді. Сонымен қатар ол «сопылықтың» иерархиялық әлеуметтік институты «тариқатты», әсіресе ондағы «шейх»

<sup>65</sup> Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 114.



(рухани басшы) және «уали» (Алланың досы, яғни қасиетті) түсініктеріне қарсы болды. Бұл сопылардың өмір сүру тәсілдерін, институттардың қатаң тәртібін, практикасын ибн Таймия өз дәуірінің ерекшеліктерімен сынға алып отырды.

Дегенмен, ибн Таймия бұл топтардың қатаң сынауындағы шынайылық қаншалықты шындыққа жанасымды болды деген мәселе тағы бар. «Калам» мен философияның кез келген интеллектуалды тобы «құдіретті даналық» пен «дін негіздеріне» ие бола отырып, адамзат ойлауындағы белгілі бір өзіндік көзқарастар негіздемелеріне ие болды. Мейлі олар көп жағынан қасиетті мәтіндерге қайшы келгенімен, өздерінің ізденістерінің арқасында діни тақырыптарды көбейтіп, кеңейтті. Тіпті ибн Таймияның өзі де бір сәтте логик, «мутакалим» философ болып терең сынын жолға қойғысы келген. Ибн Таймия айтқан құрандық терминдерге негізделген «Каламның» өзі адамның түсінуінде қателіктерден алшақ бола алмайды. Бұл ғылым әрқашан адамның құдіретті мәтіндерді түсінуге талпынуы болып, әрқашан қателіктер жіберіледі. Мүмкін Құран бізді адамшылдықты жүзеге асыруға, әлденеге – мейлі ол шектеулі болса да, шақырып жатырған болар? Ибн Таймияның өзі адамзаттың қателігін көрсетуі бізге мысал бола алады, яғни оның өзінің идеялары өз-өзіне қайшы келеді, кейде жүйелі және толықтырулар мен қайталауларға да ие. Бұл стиль оның көзқарастарын да, өзге ойшылдардың сындарын да біржақты түсінбеуге шақырады.

Рационализмнің құрандық формасынан басқа формаларының барлығы оның тарапынан терістелген. Оның пікірінше, Құран мен пайғамбар сүннетінен (с.а.с.), оның жолын қушылар мен алғы мұсылмандардың, идеалды «салафият» әрекет/сөздерінен басқа Ақиқатты іздеудің қажеті жоқ, өйткені олар жоғарғы діни идеал үшін өзге мәдениеттер мен халықтардың ғылыми-техникалық жетістіктерін қолданды және Құранның өзі Ғаламның өткені мен бүгінін зерттеуге шақырады. Күмәнсіз ибн Таймия өзінің қатаң сындарының қорытындысы неге әкеліп соқтыртатынын болжаған жоқ, өйткені ол мұсылмандардың тұтас «джама'ат» (қауымдастығын) бөлшектелуіне сырттай әсер етті. Кейде ибн Таймия ешбір күмәнсіз «салафияттың» Мәлік, Ахмет, аш-Шафии және Әбу Ханифа имамдарының жолын қуушыларға қайшы да келіп қалады.

Сонымен қатар оның Аристотельді сынауының және автордың антикалық «Органон» ұстындарын жетік меңгергені негізді екендігі соншалық ибн Таймияны заманауи антиаристотелизмнің алғы өкілі деп санауға болады. Ол Канттан бірненеше ғасыр бұрын ойлау образдарының физикалық тіршілікке ие екендігін және олардың адам санасынан тыс екендігін көрсетіп кеткен. Әйтсе де ибн Таймия аш-Шаф' имамның «Калам» ғалымдары етікпен ұрылып және пальма ағашына асылуы қажет сынды сөзімен келісе отырып, «Калам» мен «Фальсафа-

ның» өкілдерін терістейді, бірақ дәлелдеулерде философияның әдістерін қолданады. Бұл мағынада ол – Құран мен сүннет мүлдем қозғамаған философиялық мәселелермен шұғылдана отырып, ислам философиясының өкілі болып табылады, мәселен, болмыстың тіршілік етушімен, фатализммен (ар. «джабр»), адам әрекетінің еркіндігімен (ар. «и'хтияр»), бөлшектелген бөліктердің құрылымымен (ар. «әл-джузи'ят») және т.б. байланыстары<sup>66</sup>.

Кейде ол өз кітаптарындағы дәлелдеулерде философиялық әдістерді қолдана отырып, оның дұрыстығын Құран мен сүннет аяттарымен, сөздерімен дәлелдейді, ал басқа көзқарастарды «бидғат» (күпірлік инновация) дейді. Бұл тұрғыдан ибн Таймия ислам ойындағы ерекше парадоксқа айналды, ол философиялық ойлау әдістерін активті қолданып, алғы ислам ой мектептерінің ықпалынсыз өз идеяларын құрастырды, кез келген еркін ойлауға, ғылымға оқшау болып, өткенге бағыт алуға шақырды.

Күткеніміздей, ибн Таймияның бірде-бір шәкірті ұстазының керемет философиялық қабілеттілігін, яғни алғы әлеуметтің философиялық және теологиялық ілімдерін, «сын» түріндегі еркін ойлауды мұра етіп ала алмады. Әйтсе де ол исламның теологиялық ойына ерекше ықпал ете алды; оның ықпалы қазіргі таңда да жалғасын табуда.

►►► **Әдебиеттер:**

1. Serajul Haque. Ibn Taimiyyah / History of Muslim Philosophy. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963
2. Montgomery Watt. Islamic Philosophy and theology: an extended survey. – Edinburg: Edinburg University Press, 1985.
3. Рамазан аль-Бути. Салафия. – М.: Ансар, 2008.
4. Ибн Таймия. Меджмуат аль-Фатауа. – Эр-Рияд, 1991.

---

<sup>66</sup> Рамазан әл-Бути, б. 148.

## 4.6 ИБН-РУШД РАЦИОНАЛИЗМІ

Әл-Фараби, ибн Сина және әл-Киндидің еңбектері мұсылмандық «хауасс» – білімді элитаның айналасында кең көлемде өрлеуді туындатты. Соңғыларының өкілдері өздерінің соңдарынан Құранды жаңғырта келе, зерттеудің рухына беріле отырып, басқа ғылым сфераларында жалпылама қабылданған беделдерге соқырлықпен еріп кетуге талпынбады, бірақ ескіні синтездеп, жаңаны құруды жалғастыра берді<sup>1</sup>. Осындай мықты тұлғалардың бірі 1126 жылы Кордова (Қазіргі Испания) қаласында қалалық сот басшысының отбасында дүниеге келген Әбу Валид Мұхаммет Бен Ахмет ибн Рушд болды. Жас жігіт сол уақыттағы ислам ғылымдарын оқумен айналысады және Кордова сол дәуірдегі философиялық зерттеулердің астанасы болғандығын пайдалана отырып, математиканы, физика, астрономияны, логиканы, медицина мен философияны оқиды. Кішкентай бала кезінің өзінде ол Имам Мәлік «әл-Муата'ның» құқықтық трактатын жатқа оқитын болған. Дәстүрлі ислам ғылымының қатары

---

<sup>1</sup> Ислам физигі және оптик ибн Хайсам (960-1039): «алдыңғы ұстаздарының кітаптарын оқып қана шектеліп және олардың ойларын жоғары бағалаған адам Ақиқатты іздеуші болып саналмайды, Ақиқаттың шынайы іздеушісі өзінің оларға деген таңғалысына сынмен қарайды, олардың кітаптарынан түсінген нәрселерін адамның айтқан сөзіне еріп емес, керісінше, тұжырым мен дәлелдер ұстынына сүйеніп мұқият зерттейді. Ғылыми кітаптарды оқитын адам, егер оның мақсаты тек ақиқатты тану болса, онда өзін оқып жатқан нәрсесіне қарсылас ретінде қоюы қажет және өзінің идеясын барлық тексті қамтитындай етіп мәжбүрлеу керек. Ол оны барлық жағынан және көзқарасы бойынша «сынауы» тиіс. Сонымен бірге ол өзін-өзі сынай білуі тиіс, өзіне көп мейірімділікпен қарамау қажет. Егер ол осы әдістерді пайдалана алса, онда оның алдыңғы ұстаздарының сөздерінде орын алған жетіспеушіліктер мен түсініксіз нәрселерді ашып көрсете алады», – деп жазады (Ибн Хайсам. Ащ-шукук а'ля Батлайамус (Абд әл-Хамит Сабр және Набил ащ-Шихаби баспасы). - Мысыр: Дар әл-кутуб, 1971, 3-5-б.).

бойынша ол «Иджазат» – дәріс беруге рұқсат алады. Алайда ибн Рушд ислам ғылымының әдемілігіне емес, философиясына, соның ішінде Аристотель идеясының жүйелі құрылымына таңғалушылықпен қарады. Егер грек ойшылы исламның көзқарасы бойынша дұрыс емес тұжырым жасаса, ибн Рушдтың ойынша, ол заттарды түсіне отырып, өз-өзіне қарама-қайшылыққа тап болмай, өзінің жеке терең парадигмасының негізінде осы тұжырымға келгені үшін ақталуы тиіс. Демек, Авэрроэс бойынша, Стагерит идеялары қате болуы мүмкін, алайда егер ол қолданған алғышарттарды ескерсек, онда олар логикалық тұрғыдан дұрыс айтады. Бірнеше уақыт өткеннен кейін әмір Жүсіп бен ‘абд әл-Му’миннің бұйрығы бойынша ибн Рушдқа Аристотель еңбектеріне анық түсіндірме жазуды тапсырады, ол оны қоғамның әртүрлі таптары үшін<sup>2</sup> үлкенді-кішілі түсіндірмелер жасай отырып, керемет орындайды. Өмірінің соңында ол Фас қаласындағы Әбу Жақып сарайында докторлық қызметін атқарады. Билікке оның баласы әл-Мансұр келгеннен кейін де оған халиф сарайында құрмет көрсетуді жалғастыра береді. 1195 жылы әл-Мансұр христиан жауынгерлерімен шайқасқа түсу мақсатында Кордоваға келеді. Халифтің келгендігін пайдалана отырып, құқықтанушылардың тобы оған ибн Рушд туралы жағымсыз ақпараттар жеткізеді. Ибн Рушдты құқықтанушылармен кездесуге шақырып, философ халифпен бірге ойшылдың көзқарасына қатысты жағымсыз сындарды тыңдайды. Осыдан кейін ибн Рушдты басқа соттар мен ғалымдардың қатарымен тең қылып, Кордовадан 73 шақырым жерде орналасқан ескі еврей ауданы, Элисан жеріне тұрғылықты тұру үшін жер аударып жібереді. Тұтастай ғалымдардың қатарын аттандырып жіберуінің себебі олардың рационалистік философияға шектен тыс сенулері туралы сыбыс болуы мүмкін және халиф қызып тұрған соғыспен байланысты туындайтын қауіптен оларды сақтандыруды қалауы мүмкін<sup>3</sup>.

Бірнеше уақыт өткен соң әл-Мансұр философтың сарайға қайтып оралуын қалайды, ойшыл келісімін беріп, Фасқа қайтып оралады, осы жерде үш жыл бір өзі өмір сүріп, 1198 жылы қайтыс болады. Үш айдан соң оның денесін Кордоваға апарып, отбасылық қабіріне жерлейді. Философ мұсылман әлемінде ең ірі Аристотель талқылаушысы, керемет дәрігер және ғалым болды, латын тіліне аударған кезде «Аверроэс» ретінде танымал болды. Батыста да, Шығыста да оны «Шарих» немесе «Түсіндіруші» сияқты бір есіммен атады.

Ибн Рушд Платон еңбектеріне түсіндірмелер қатарын жазды, ал Аристотельдің әрбір кітабына үш түсіндірмеден жазған. Түсіндірмеле-

---

<sup>2</sup> Абдо ас-Шималий. Дирасат фи тарих әл-фәлсәфат әл-арабийат әл-ислямийат уа асар риджалиха. - Бейрут: Дар садир, 1979. – 645-б.

<sup>3</sup> Эрнест Ренан, Ибн Рушд уа ар-рушдият (аударған Әділ Зуайтыр), Мысыр, 1957. – 10-б.

рінің бірінші тобын ол «Талхис» – «азғантай түсіндірмелер», екіншісін «Шарх» – «орташа түсіндірмелер», ал үшіншісін – «Тафсир» – «үлкен түсіндірмелер» деп атаған. Ибн Рушдтың жеке туындыларынан «Кітаб әл-Куллият» («Жүйе туралы кітап»), «Тахафут ат-Тахафут» («Терістеуді теріске шығару»), «Фасл әл-Макал» («Шешуші сөз»), «Замимат» («Кінәлау») секілді трактаттарын бөліп алуымызға болады.

Ибн Рушд есімінің Аристотельдің рационалистік философиясымен тығыз байланыста болғаны үшін оның кітаптарын ислам әлемінде үлкен қызығушылықпен қарсы алмады. Алайда, үш ғасыр өткен соң ибн Рушдтың діннің ғылыммен үйлесімділігі туралы идеясы Стамбұл жаулаушысы Фатих Сұлтан Мехметтің назарын аударды. Ол Қожазада Мұстафа Мұслихүттин Әпенді мен Алауддин Әли ат-Туси ғалымдарға философ еңбектерін зерттеуге бұйрық берді. Зерттеушілер, алдымен, әл-Ғазалидің «антиаристотельдік» ұстанымынан бастайды да, мүлде объективті болмайды. Келямпашазаде, Хакім Шах әл-Казвини, Мұхиттин әл-Карабағи секілді Осман ғалымдары ол туралы кітаптар жазған. Олардың кейбіреулері Аристотель еңбектерін аудару барысында ибн Рушдтың түсіндірмелерін қолданған, сонымен қатар оның әл-Ғазалимен таласына қатысты ибн Рушдтың ойларын зерттеген. Кейін, XIX ғасырда кейбір ислам әлеміндегі батысшыл ойшылдар Осман мемлекетіне бағынудан бас тартудың қажеттілігі туралы сөз қозғайды, олар әлеуметтік, саяси және философиялық мәселелерді шешу үшін сол уақытқа дейін жиналып қалған ибн Рушдтың идеяларын рационалистік тәсіл ретінде қолданды. Олар ескі қатарды жинап қойып, зайырлы және демократиялық басқаруды құруға тырысты, сондықтан ибн Рушд идеялары дәл осы бағытта қолдану үшін қажет болған. Ливандық ойшыл Фарах Антун журналдарының бірінде Э. Ренан құлшылық еткен ибн Рушдтың рационализмді «позитивисттік» түсінуі туралы жазған. Келесі араб ойшылы Махмұт Қасым қазіргі араб әлемінде ибн Рушд идеяларының өкілі атанған, өзінің өмірінің басым бөлігін ибн Рушд идеяларын зерттеуге арнаған.

Батыс әлеміне ибн Рушдтың әсері өте маңызды болып шықты. Кейбір зерттеушілер ибн Рушд идеялары барлық интеллектуалды қалыптасқан дүниені ауыстыруға түрткі болды деп атап көрсетеді. Басқаша айтар болсақ, ортағасырлық Еуропадағы тұтастай ғалымдар қатарының «ділін» ауыстырды, нәтижесінде Ренессанс жүзеге асты. Ибн Рушд оқырмандарының бір тобы Батыс үшін Аристотельді «қайта тірілтуге» тырысты; осы жағынан ибн Рушдтың еңбектері олар үшін құнды болды. Тіпті христиандар арасында перипатетизмді таратушылардың артық рационалистігіне қарсы тұрған Фома Аквинскийдің өзі ибн Рушд түсіндірмелерін қолдануға мәжбүр болды. Расымен де, перипатетизмнің идеяларына жауап беру үшін ол перипатетизмнің идеясын қолдануға мұқтаж болды, алайда ол оны тек Аверроэстың

кітаптарын оқу арқылы жүзеге асыра алды. Сол сәтте Стагерит философиясын нақты әрі анық жеткізген жалғыз философ сол еді! Алайда кейбір еуропалықтар ибн Рушдқа ешқандай қатысы жоқ атеистік және материалистік идеяларды теліп қойды. Сондықтан христиандық теологтардың арасында ибн Рушдты ашық жақтырмаушылар пайда болды. Мысалға, ибн Рушд ұстанған<sup>4</sup> индивидтің денесі өлгеннен кейін (индивидуалдылығын жоғалту) оның парасаты жалғасушы ететін Жаратушының Парасаты туралы идея жеке көзқарас болып саналмайды. Сонымен қоса ислам ойшылы ешқашан дін мен философияның арасын түбегейлі бөліп-жарған емес, оларды бір қайнар көзден сусындаған «бір анадан туған ағайындылар» деп атаған.

Сонда да оның идеяларының әсері маңызы жағынан шеттетіліп отырса да, өте зор болды. Сонымен, Роджер Бэкон өзінің «Опус Магнус» еңбегін Аверроэстың дін мен философияның бөлінуі<sup>5</sup> туралы трактатын модель ретінде қолдана отырып жазды. XIV ғасырда ибн Рушд жазған дін мен философияның бөлінуі туралы идеясы сол уақыттың интеллектуалдарының арасында барған сайын кең тарала бастады. Алдымен Францияда, кейін Италияда философ жазған идеяларды олар Еуропада интеллектуалды қатып қалушылыққа қарсы философиялық-мәдени қозғалысты ұйымдастыру үшін негіз ретінде пайдаланды. Сонымен, Данте «Құдіретті комедиясын» өзінің саяси басқару теориясын алға тарта отырып, ибн Рушдтың ізімен жүру арқылы жазады.

Еуропада өмір сүретін еврей ғалымдары да ибн Рушд идеяларының маңызды әсеріне ұшырады. Бұл аудармашы әл-Газали еврей тіліне Исаак Албалаг, сонымен қоса философтар Мойс де Нарбонне, Леви бен Герсх және т.б. Ибн Рушдтың еуропалық ізін басушыларымен тығыз байланысты Коперник пен Дж. Бруно орнатты, олар кейбір идеяларында ислам философияның ойларын ашық қолданады. Испан тарихшысы Джуан Вернет Аристотельдің астрономиялық еңбектеріне ибн Рушдтың жазған түсіндірмелерін латын тіліне аударған кезде Еуропада нағыз ғылыми төңкеріс<sup>6</sup> болды деп жазады. Сонымен қоса тағы да пікірлер бойынша Коперник гелиоцентризм туралы идеясын XVI ғасырда өздерін ибн Рушдтың интеллектуалды «еркін ойлаушылар» мектебіне жатқызатын итальян ғалымдарынан алуы мүмкін деген ойлар айтылады. Кристофер Колумб та, егер Испанияның батыс жағынан шығатын болсақ, Үндістанға қол жеткіземіз деген идеясын да ибн Рушд кітаптарында түсіндірілген Аристотельдің дөңгелек Жер

---

<sup>4</sup> Camilo Alvarez De Morales. El Ki-tab al-Kulliyât de ibn Rusd problemâtica de su edicion, Gtuadernî di Studi Arabi. – Venezia, 1987-88, p. 11-19

<sup>5</sup> Catherine Wilson. Modern Western Philosophy, History of Islamic Philosophy (ed. by Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman). – London 1996, 1/2, p. 1013-1029

<sup>6</sup> Juan Vernet. Ce que la culture doit aux arabes d'Espagne. – Paris, 1985, p. 199

туралы түсінігін негіз етіп алады. Кейбір зерттеушілер Спиноза дін мен философия арасындағы байланыс тақырыбында ойлана отырып, нақты ибн Рушд идеяларының әсерінде болды деп көрсетеді<sup>7</sup>.

Ибн Рушд алдындағы мұсылман философтарын, солардың ішінде Аристотель философиясына жаңаплатоншылдық идеясын енгізгендері үшін ибн Сина мен әл-Фарабиді сынға алады. Оның көзқарасы бойынша, аристотелизмге эманация теориясын алғаш енгізген Профирий болды, содан кейін сол жолмен әл-Фараби мен ибн Сина жүріп өткен. Мүмкін, деп көрсетеді философ, мұның барлығы әл-Фараби мен ибн Синаның Аристотельге «Кітаб ар-Рубибият» немесе «Кітаб ұсүлиджия» кітабын қосып жазып қойғандарынан жаңаплатоншылдар мұсылман әлеміне енді. Ибн Рушдтың пайымдауынша, кітаптың авторы Профирий болған, ол Аристотельдің «Органонына»<sup>8</sup> кіріспе сөз жазған, сол себептен әл-Фараби мен ибн Сина оны аристотелдіктердің өкілі деп қате қабылдайды.

Ибн Рушд бойынша, эманация философиясы Аристотельдің түпнұсқалы еңбектерінде де, оған жазылған ежелгі түсіндірмелерде де болмаған. Сондықтан әл-Ғазалиға лайықты мән бере отырып, ол соңғысына қосылады, яғни эманация концепциясы тек болжамдарға негізделіп отырып дәлелдене алмайды. Эманация теориясына ибн Рушдтың сыни көзқарасын қысқаша келесі пункттер арқылы көрсетуге болады:

1. Біріншіден, Құранда эманация туралы бірде-бір мәлімет жоқ. Бұл концепция Алланың барлық заттардың Жаратушысы болып саналатынына күдікпен қарайды, ал бұл Құранда еш өзгеріссіз асты сызылып көрсетілген<sup>9</sup>.

2. «Бір нәрседен бір нәрсе пайда болады» деген тұжырым – тек болжам ғана және қате пікір. Бір нәрседен көптеген заттар пайда бола алады. Эманацияда көрсетілгендей, әлемде иерархия жоқ.

3. Ибн Рушд Құранда жазылған әлемнің жаратылысы туралы түсінігін Аристотельдің жаратылыс туралы түсінігін қолдана отырып, өзінше талдаған пікірін татуластырғысы келді. Нәтижесінде ол барлық болмыс біртұтас сабақтас дүние және оларды біртұтас күш билеп тұр деген ойға келеді. Олай болса, эманация теориясында «көктегі парасат» жүйесі ретінде қарастырылған әлемге тәртіп беретін механикалық кезекті күш жоқ, бірақ тек бір ғана шынайы күш – Құдай бар<sup>10</sup>.

Расында, философтың көптеген еңбектеріне тән сипат діни сезімдерді нағыз жақтаушылар мен әсіресе «Фасл әл-Макал» («Шешуші сөз») трактатында көрсетілген әлемді, тіпті метафизиканы тану барысында

<sup>7</sup> Franz Rosenthal. Spinoza et la pensee arabe - Revue de syn-these. – Paris, 1978, p. 89-91, 159

<sup>8</sup> Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 223

<sup>9</sup> Ибн Рушд. Тахафут. - Бейрут, 1930, 229-234 б.

<sup>10</sup> Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 233

адамзат парасатына басты екпін қоятын мұсылмандардың ұстанымдарын татуластыруға талпыну болды. Ибн Рушд үшін философия даналық болып саналады, ал Құран – адамдарға даналыққа қол жеткізу мен үйренуді міндеттеп танитын кітап. Бұл жағдайда философия – ақиқат туралы білімге жету және ол туралы ойлану. Діннің де мақсаты – ақиқатқа сендіру және соған сай әрекет етуге көмектесу. Дін мен философия арасындағы мақсаттарында ешқандай айырмашылық жоқ, бірақ әдістеріне қатысты айырмашылық болуы мүмкін<sup>11</sup>. Ибн Рушд исламның төрт негізді қайнар көздеріне – Құран, сүннет, мұсылмандық құқық білгірлерінің бірауыздылығы («Иджм’а») мен «қиясқа» (аналог әдісі) сүйеніп, исламда парасатты пайдалана отырып ойлану және логикалық тұжырымға келу әрбір мұсылманның міндеті, егер олар оны орындамаса, Құдайдың алдында жауапқа тартылады деп дәлелдейді. Ойлаудың рационалды тәсілін және шынайылықты дедуктивті/индуктивті сараптау жолын үйрену философияның бір саласы болып есептеледі, сондықтан мұсылмандар үшін философияны оқу міндет болып саналады дейді философ. Солай дей тұра, ол философия жолы әрбір адам үшін арналмаған, негізінен, жоғары білімді қоғамның таптарына арналған; қарапайым адамдар үшін бұл жол жабық күйінде қалуы тиіс деп көрсетеді. Шарифат, дейді ойшыл, ақиқат және ақиқатты тану үшін ойлануға шақырады. Мұсылмандар, шарифат терістеген дәлелге сүйенген ойлану әдісі ешқашан нәтиже бермейтінін жақсы біледі дейді ибн Рушд. Шарифат – ақиқат, бірақ философия да – ақиқат, ал екі ақиқат бір-біріне қарсы келе алмайды. Керісінше ақиқат ақиқаттың досы болып, бір-бірімен үйлесіп кетеді, олар – «бір-бірінің серіктері». Ойшыл бойынша, Оның жабық («батын») мәнін мұқият, әрі терең оқығаннан соң «Бұрханға» сәйкес келмейтін және оны қолдамайтын адамдарға шарифатпен жеткізілген бір де бір идея нақтылықты («бұрхан») танудың дәлелді-логикалық әдісіне сырттай қарсы келмейді. Сондықтан шарифаттың сөзін сыртқы көзқарасы бойынша және әдеттегі мағынасы бойынша түсіну міндетті емес, барлық діни текстерді ішкі, терең көзқараспен және әркімнің қолы жете бермейтін тек «негізгі білім иелерінің» ғана түсінуге мүмкіндігі бар түсініктерді де ұғына білуі тиіс: «Ол – саған Кітап Жіберуші – Кітаптың Анасы ретінде ондағы әрбір аят ашық мағынаға ие, басқалары талдауды қажет ететін құпия түрінде сақталған. Бірақ Аллаға ғана аян құпия мәндерді іздеп, жер бетінде кімнің жүрегі күнәдан адасып жүрсе, онда бұл құпия мәндер тек терең білімге ие адамдарға ғана ашылады. «Біз барлық аяттары Құдайдан пайда болған (Қасиетті) Кітапқа сенеміз! – дейді олар. Оның мәліметі тек кімнің парасаты нұрлы, соны ғана қамти алады»» (3-сүре, 7-аят)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. - Ankara: İlahiyat, 2000, s. 107

<sup>12</sup> Hasan Şahin, s. 109



Ибн Рушдтың қарастырған тағы бір тақырыбы – адамзат тағдырын Құдайылық алдын ала анықтау («кадар» немесе «када’»). Осыдан адамзат өмірінің детерминация мәселесі және адамда еркін еріктің болмауы пайда болады. Алдымен, философ адамзат белсенділігі адамның ішіндегі және сыртқы белсенділігі болып екі санатқа бөлінеді деп көрсетеді. Егер Құдайылық алдын ала анықтау сұрағында бір ғана санатқа тоқталатын болсақ, онда мәселенің жауабын таба алмаймыз және іс шексіз қайшылықтармен аяқталады. Құран да, сүннет те, ғалымның пікірі бойынша, өзінің назарын «мақсатты», адами шынайылықтың ішкі және сыртқы өлшеміне аударады. Сонымен, адам айналасындағы әлеммен қатынас орната отырып, одан нақты заттарға қол жеткізеді; солай бола тұра, заттар әлемінен барлық пайда табу үдерісі бұл заттар бізге пайдасын тигізу үшін жаратылған, олар бізге бағынышты, бізге қызмет етеді<sup>13</sup> қағидасымен үздіксіз байланысты. Сондықтан біздің әрекетіміз жүзеге асады, болашақ біздің еркімізге бағынышты, айналадағы заттар да осы еркіндікке бағынады. Бұл жағдайда Құдайылық – алдын ала анықтау «сыртқының» бізге қатынасы бойынша заттардың біздің ішкі табиғатымызға бағынуы. Бұл сыртқы шынайылық және материалды факторлар біздің ризалығымызды білдіріп, жүзеге асыруымыз үшін және бізге Құдіретті Жаратушының жаратқан «қызметін» «көрсетуге» көп көмегі тиеді. Сыртқы орта деп аталатын бұл факторлар, тек біздің еркіндігімізді толықтырып қана қоймайды, сонымен бірге арасында оған қарсылық та білдіріп отырады. Бір уақытта олар біздің екі әртүрлінің арасынан және тіпті қарама-қайшы жағдайда бір нақты жағдайды таңдап алуымыздың себепшісі болады немесе біздің әрекеттеріміздің ішкі себепшісі – еркін ерік сыртқы шынайылық категориясына жататын қандай да бір затты біз көрген кезімізде пайда болатын біздің құштарлығымыз және күшті қалауымыз секілді нәрселер болып саналады, яғни біздің әрекеттеріміздің сыртқы себепшісі болатын – сол шынайылық. Бірақ қабылданған немесе қабылданбаған сыртқы заттар тұтасымен біздің таңдауымыз немесе қалауымызға байланысты пайда болмайды, әсіресе бұл заттардың бізбен қалай байланысты болуына қатысты. Демек, сыртқы факторлар ғажап тәртіп бойынша тіршілік етсе және қатаң біріділікпен орналасса және бұл тәртіп Жаратушының қалауымен байланысты болса, онда ешқашан бұзылмайды, олай болса, біздің еркіміз қалаған қалауын сыртқы факторлармен сәйкес келмей жүзеге асыра алмайды және біздің еркін еркімізден басталатын әрекеттеріміз де нақты тәртіпке сәйкес тіршілік ететін болады, яғни нақты уақытта, немесе нақты санда жүзеге асады, немесе біздің әрекеттеріміз сыртқы факторлардың негізінде және олардың міндет-

<sup>13</sup> Hasan Şahin, s. 110

ті түрде қатысуымен бастау алатын болады. Бұл байланыс сонымен бірге біздің ішкі метафизикалық «механизмдерімізбен» (ерік және басқа да рухани күштер) біздің денеміздің арасында да бар. Сопылар мен философтардың «әл-Ляух әл-Махфуз» (Алланың жаратқан барлық тіршіліктері үшін жазылған Құдайылық анықтамаларды білдіретін «Сақтандырылған мәтінді тақта» – рухани тақта) деп атаған осы өзгермейтін, бұзылмайтын, тұрақты тәртібі біздің әрекеттерімізбен байланысты және адамдар үшін Құдайдың жаратқан тағдыры мен алдын ала анықтамасы бола отырып, адамзат болмысының сыртқы да, ішкі де категорияларында бола алады.

Мұндай көзқарас, мұсылмандар Алламен қатар бір нәрсені жаратуға қабілетті қандай да бір тұлғаның бар екендігін мойындайды дегенді білдірмейді. «Алладан басқа ешқандай тұлға жоқ деп айту, – дейді ибн Рушд, «ф’аил» («тұлға/жасаушы/жаратушы») деген сөзбен Алладан басқа ешкімді атауға болмайды, әсіресе Ол басынан Өзіне бағынышты етіп қойған материалды факторларды білдіреді. Керісінше «тұлға» есімі материалды факторларға метафора ретінде ғана беріледі немесе осы себептердің болуы және олардың Алламен байланысты адамға қызмет етуі болып саналады және тек Алла ғана оларды қызмет ететіндей етіп жасайды. Егер осы себептер мен факторлардың жұмысы Алланың тарапынан қолдау көрмесе, олар бір секундта өмір сүре алмас еді. Тек Алла ғана – әрбір заттың онтологиялық мәнін («жауһар») жаратушы. Заттармен бірге тіршілік ететін және соларға қатысты сол құбылыстар мен факторлар адами дәстүр көзқарасы («урф») бойынша, олар «заттардың себепшілері» дейді. Ибн Рушд бойынша, бұл жағдайда адам сыртқы шынайылықпен оған берілген өзінің ішкі қабілеттілігі мен шарттарының арасында алатын орны болғандықтан, еркін бола алады. Басқаша айтар болсақ, адам өзінің іс-әрекеттерін қаншалықты еркін жүзеге асыратын болса, оның ішкі және сыртқы мүмкіншіліктерінің тепе-теңдігі соншалықты толық сақталады.

Алланың бар екендігін дәлелдеуге қатысты ибн Рушдтың ұстанымы қызықты. Философ өзінің «Кашф ‘ан Минхадж ал-А’диллят» кітабында өзінің дәуіріндегі әртүрлі діни-философиялық ағымдардың көмегімен Алланың бар екендігін дәлелдеуге тырысқан тәсілдерді келтіреді және олардың өкілдерін сынайды:

1) «Хашвият» ағымы («Жеңілтектер»). Бұл атау арқылы ибн Рушд ислам санасындағы талдауды немесе текспен бірлесе отырып жұмыс жасауды қажет ететін діни текстерді ауыспалы мағынасында түсінуге мүлде тырыспаған, айтылған күйінде түсінуге бейім ағымды айтқысы келген. Олар Алланы танудың жалғыз әдісі Құдайды тану құралы ретінде қандай да бір жеке адам парасатының құндылығын терістей отырып, пайғамбарлардан (а.с.) ауызша-жазбаша жолмен берілген

қайнар көздердегі мәліметтердің ізімен «сам» ғана жүру керек деп жар салады. Ибн Рушд оларды Құранның жоғарғы түпкі мақсатын түсінбегендері үшін кінәлайды немесе олардың айтқанындай болатын болса, онда айналадағы әлемді сараптаудың дедуктивті және индуктивті әдісін белсенді қолдануға шақыратын Құранның сол бір аяттарының ешқандай мәні қалмас еді ғой. Сенімді бекіту мақсатында танымның логикалық әдістерін қолданудан бас тарту Ислам рухына қарсы келуді білдіреді.

2) «Аш’ариттер» ағымы. Олар керісінше, Алланың бар екендігін парасатпен дәлелдеуге болады деп айтады. Бірақ ибн Рушдтың айтуы бойынша, олардың жолдары Құранда көрсетілмеген немесе әлем бөлінбейтін бөлшектерден құралған, демек, олар жаратылса, онда Жаратушының болуы да қажетті дей отырып, өздерінің дәлелдерін «әл’аллям хадис» – «Өткінші әлеміне» сүйене отырып құрайды. Сонымен қоса олардың «бөлінбейтін бөлшектер» (атомдар) туралы түсіндірмелерінің шатаسقандығы соншалық, оларды ешкім түсіне алмайды<sup>14</sup>. Ибн Рушд «өткінші әлемі» ұстынын сынай келе, «егер біз сол фактіні қабылдайтын болсақ, Жаратушының өзі өзінше бір жаратылған, онда мұның өзі Жаратушыны қажет етеді, онда бұл шексіз жалғаса береді», – дейді. Егер біз бір нәрсені жаратушы мәңгі дейтін болсақ, онда оның жаратылған заттарға қатысты алатын орны бар әрекеттерін де мәңгі деп қабылдауымызға тура келеді. Егер мәңгі Жаратушыдан тек мәңгі әрекеттер туындай алады дегенді мойындасақ, онда барлығы өзгереді және мәселе шешімін табады. Бірақ «Аш’ариттар» мұны мойындамайды немесе олар үшін жаратушыға қатыстының барлығы міндетті түрде оның өзі жаратылған болады, әсіресе қандай да бір жаратушы бір нәрсені жасаса, не жасамаса, онда оған ықпал жасайтын және әрекетке қатысты екеуінің біреуін таңдауды мәжбүрлейтін қандай да бір сыртқы күш бар. Онда осы ықпал етуші күштің себебі қандай болады? Ол бір себепке, екіншісі екінші себепке мұқтаж болады, осылай шексіз жалғаса береді. Сонымен қатар ибн Рушд, «Калам» ғалымдарының өткінші әлем («хадис») деген дәстүрлі тұжырымдары қателік деп көрсетеді. Немесе егер әлем жаратылса, онда ол қашан жаратылған? Неге ол ерте немесе кеш пайда болмай, дәл нақты уақытта дүниеге келген? Бұл құбылыстың өзіндік себебі бар ма? Егер болса, онда қандай? Егер болса, онда ол неге бір уақытта жүзеге асқан, басқа уақытта емес? Осылай шексіз сұрай беруге болады... Тіпті уақыттың өзі әлемнің пайда болуымен туындады, сондықтан әлем қашан пайда болды деп сұраудың өзі мағынасыз. Сондықтан әлем жаратылған уақыт пен оған дейінгі «бостық» арасында шектеусіз уақыттық өлшем болуы тиіс. Басқаша айтар болсақ, уақыт

<sup>14</sup> Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 234.

ағымының жоқ болуы мәңгілік болып саналады; демек, бұл мәңгілік «бітіп», жаратудың уақыты келді, алайда қандай да бір мәңгінің бітуі мүмкін бе?

Ибн Рушдтың ойынша, «Калам» ғалымдары тығырыққа тірелді, бірақ ол мұны біріншіден, жасау себебі олармен келісу деген сөз өткінші әлем туралы идеяны қабылдауды білдіреді, ал философ болса, аристотельдік мәңгі тіршілік етуші әлем<sup>15</sup> концепциясында тұрды. Сонымен бірге ол «Калам» ғалымдарының дәлелдері қарапайым адамдар үшін өте күрделі және сонымен қоса нақты дәлелдерге сүйенбейді дейді. Сенімдер анық және нақты, күдік қалдырмайтындай болуы тиіс.

3) Үшінші санатта сопылар. Олардың Алланың бар екендігі туралы дәлелдері теоретикалық болып саналмайды, яғни силлогизмдермен құралмаған. Олардың көзқарастары бойынша, дейді андалустық ойшыл, Алла туралы білімді тек хайуандық құштарлықтары мен дене жақындастығынан тазару жолы және рухани «нұрлануға» бой түзеу арқылы алуға болады, бұл ойларды олар пайғамбарлар (с.а.с.) мен тура жолдағы адамдар өмірінен жеткен мәліметтер қатарымен толықтырады. Ибн Рушд бұл жол лайықты болғаны мен барлық адамдар үшін жарамайды дейді, өйткені оның өзі дұрыс ойлану үшін нәпсілік қалауларды түншықтыру керек деп санайды. Бірақ бұл жолды қабылдау Құрандағы ешнәрсені білдірмейтін теоретикалық ойлар қарастырылған аяттарды оқығанмен тең болады!

1) «М'утазилиттер». Ибн Рушд бұл ағымның кітаптарын қарау оның жоспарында жоқ, өйткені олардың пікірлері «аш'ариттер» көзқарасымен ұқсас екендігіне шағым жасайды.

Философтың өзі Алланың бар екендігін қалай дәлелдеген? Ол кез келген адамға түсінікті болатын және әрқайсысын Оның тіршілік ететінін мойындауға мәжбүр ететін екі жол бар деп көрсетеді. Сонымен бірге бұл жол Құранда көрсетілген және пайғамбардың ізін қуушылармен (р.а.а.) қолданылған. Бұл дәлел – «'инает» («қамқор») және «ихтир'а» («жаратылыс»).

«'Инает» дәлелі. Ол барлық жаратылыс пен адам қоршалған қамқорды көрсетуден құралады. Оның мәні: «адам сезімдік және материалды заттарды тану арқылы кез келген зат нақты түрде, нақты санда және нақты ұстанымда болатынын көреді». Осы барлық сипаттамалар сезіммен қабылданатын материалды заттардағы күтілген пайда мен ойға сәйкес болады. Егер бұл зат тіршілік етуші заттан да керемет түрде болса, басқа бар санға қарағанда көбірек болса, нақты жағдайдан басқа жағдайда болса, онда заттағы бұл пайда енді болмас еді. Осыдан сол затты қандай да бір Жаратушының және Шебердің бар екендігі

<sup>15</sup> Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 235.

нақты түрде анықтала бастайды. Дәл осыған байланысты заттардың түрі, жағдайы және саны әкелетін пайдасына сай болады. Нақты пайданың болуына байланысты барлық заттардың бір-бірімен үйлесімділікте орналасуы мүмкін емес. Бұл бізге келесі жайтты еске түсіреді: егер бір адам жолдың бойынан тасты көріп, оны отыру үшін лайықты деп санаса, ол бірден осы тасты дәл қажетті жеріне, қажетті өлшемде кім әкеліп қойғандығы туралы ойланады. Бірақ тас отыруға жарамайтын болса, оның осы жерде болуын жағдайға қатысты алып тастауымызға болады.

Бұл жағдай барлық әлем үшін сипатты. Адам әлемдегі барлық заттар – жылдың төрт мезгілі, түн, күн, жаңбыр, сулар мен жаңбырлар, керемет климаттық жағдайдағы аймақтар, адамның, өсімдік пен жануардың тіршілік етуіне маңызды себеп болып саналатын Күн, ай, жұлдыздар – осының барлығы Жердің адам мен басқа да құрғақ жерде тіршілік ететін жануарларға баспана болуға қажет күйінде болатынын көреді. Су суда тіршілік ететін жануарлар үшін керемет сай келеді, ал ауа – ұшатындар үшін; сонымен қоса, егер осы заттардың бірі бүлінсе, онда бұл барлық тірі жаратылыстарға зиян әкеледі, осының барлығын түсінген адам әлемнің әр бұрышында орны бар өзіне, өсімдік пен жануарларға үйлесімділік пен бейімділік кездейсоқ сәйкестік бола алмайтынын да жақсы біледі. Нақтырақ айтар болсақ, барлығы осындай түрде болады, осы тәртіпті қалайтын Кім, осы үйлесімділікті қалайтын Кім, Соның себебінен болады; бұл – Ұлы және Құдіретті Алла<sup>16</sup>.

Ибн Рушд бұл қарапайым және анық дәлел кез келген адам мойындайтын және қабылдай алатын екі фактіге сүйенеді деп көрсетеді:

1. Әлемдегі тіршілік ететін нәрсенің барлығы адамға қолайлы болу үшін тіршілік етеді. Адам/әлем – үйлесімді сабақтастық, яғни әлем өзінің барлық бөлшектерімен, сипаттамаларымен өзінде адам мен заттардың тіршілік етуіне қолайлы болу түрінде тіршілік етеді.
2. Өзінің барлық бөлшектерімен, сипаттамаларымен түгелдей бір мақсатқа бағытталған кез келген тіршілік етуші зат – әрине, жаратылған зат және қандай да бір шебердің туындысы. Бұл үйлесімділік пен сәйкестік осы үйлесімділік пен сәйкестікті қалайтын қандай да бір Тұлғаның бар екендігін қажеттеп көрсетеді. Әйтпесе бұл үйлесімділік пен сәйкестік кездейсоқ жағдайдың нәтижесі болуы мүмкін емес.

5) «Ихтир'» дәлелдеріне қатысты айтар болсақ, олар мынадан құралады: тірі тіршілік иелерінде байқалатын өмір, сезім мен парасаттың көрініс табуы және олардың архетиптері – мұның барлығы қандай да бір туынды мен ойлар процесінің бар екендігін көрсетеді. Барлық

<sup>16</sup> Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 236-7.

тіршілік – Құдіретті Жаратушының «туындысы». Қасиетті Құранда осы пунктті айғақтайтын: «... Олар әрі Алланы шақырса да, барлығы жиналып тырысқан жағдайдың өзінде, ешқашан шыбынды да жарата алмайды...» (22:73), – деген аяттар келтіріледі. Біз кейін тіріліп кететін кейбір жансыз заттарды көреміз, сондықтан өмір сыйлайтын тіршілік иесінің бар екендігін нақты мойындаймыз. Көктегі нәрселер қатесіз қозғалыстар жасай отырып, адамдар пайдасы үшін қызмет етеді. Біреумен жөнделген зат, өзі де айдан-анық басқалармен «ойдан ойлап табылған» немесе «туындаған». Әлемде қанша тіршілік бар болса, осы типтегі соншама дәлелдер де бар. Сондықтан Құдайды танығысы келетін адам, «Ихтир<sup>17</sup>» туралы толық мәлімет алғысы келсе, көк пен Жердегі барлық заттардың мәнін білуге тиісті немесе заттардың құрылымын терең білмейтін адам бұл дәлелді түсіне алмайды. «Қалайша олар Алланың аспан, жер және барлығын жаратқан жоғарғы бұйрығына назарларын аудармады...?» (7:185) – деп айтылатын құрандық аятта дәл осыны көрсетеді, дейді ғалым<sup>17</sup>. Болмыс ұстындарымен және одан орын алатын дана мақсаттар туралы кең көлемде білім алған адам, сонымен бір уақытта «Инает», яғни «Ихтир» дәлелдерінің мәнін жақсы және тереңірек түсінеді, бұл – философ үшін «Инаетті» ең жоғары деңгейде түсіну құралы. Сонымен қатар бұл екі дәлел бір-бірін толықтырып отырады және Алланың бар екендігі туралы және әлем құрылымының жүйелі табиғатынан шыққан сәтті космологиялық тұжырым ретінде саналады. Бұл дәлелдер Алланың тек білімі, күші немесе даналығын ғана көрсетіп қоймай, Оның әділеттігі, кешірімшілдігі, қайғыруы мен махаббаты, яғни рационалды, эмоционалды, интеллектуалды тұрғыдан да керемет көрсетіледі.

Сонымен бірге ойшылдың Алғашқы себеп дәлеліне сын келтіргендігі туралы бізге таныс, өйткені ол мәні жағынан бізді шексіз жалғасқан себептерге алып келеді. Алланың бар екендігін керемет көрсетуге қабілетті дәлел – деп көрсетеді ол, қозғалыс жасайтын зат, не өздігінен қозғалады не болмаса, бір нәрсенің арқасында қозғалады, дегенмен келісетін аристотельдік Алғашқы қозғаушы күш дәлелі болып саналады. Бір нәрсе өздігінен қозғалыс жасады дегенге сену мүмкін емес секілді, әрбір қозғалатын зат қозғалысты бір нәрсенің арқасында жасайды дегенге де сену мүмкін емес, сол бір нәрсе тағы бір нәрсенің арқасында қозғалады, сөйтіп, шексіз кете береді. Бір сөзбен айтқанда, Алғашқы қозғаушының бар екендігін мойындауымыз қажет, бірақ Ол қозғалу қажеттілігімен байланысты емес – бұл Алла<sup>18</sup>.

Алланың жалғыздығына қатысты философ, оны дәлелдей келе, Алла жалғыз болмай, тағы бір Құдай немесе бірнеше болатын болса,

<sup>17</sup> Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 238.

<sup>18</sup> Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 242.

онда әлем де біреу болмас еді; көптеген әртүрлі әлемдер болуы шарт еді дейді. Әлем біреу болғандықтан, әлемді Жаратушы да біреу болып саналады немесе жалғыз әрекет тек бір тұлғадан пайда бола алады.

Ибн Рушд бірде-бір ислам философы пайғамбарлар ұсынған ғажайып феноменін теріске шығармады деп көрсетеді. Алайда философтар, деп санайды ол, бұл тақырыпта ойлаудың философиялық әдісін қолдана отырып өте көп ойлануға болмайды немесе пайғамбарлардың ғажайыбы философиялық тұрғыдан тануға болатын болмыстың сферасы емес.

Алланың Атрибуттары мәселесіне («Сифатұллах») және олардың Алланың Мәнімен («Затұллах») байланысына қатысты болса, онда ибн Рушд шарифат бұл феноменге басқа бөлшектер келтірмейді және Атрибуттар мен Алланың Мәнінің бар екендігі фактісінің өзін қабылдаудың қажетті екендігін көрсетеді дейді.

Ибн Рушд пен әл-Ғазали арасындағы интеллектуалды талас туралы бірнеше сөз айтып өтуіміз қажет. Көптеген жылдар өткеннен кейін соңғысының өлімінен соң, әл-Ғазалидің мұсылман перипатетизмінің философиялық ағымына қарсы шыққан стиліне философ терең сынау жасады. Ибн Рушдтың пікірінше, «Ислам Тұжырымы» бірнеше байсалды қателіктер жіберген. Біріншіден, ол «Бірінші Ұстаз» – Аристотельдің философиялық көзқарасына сараптама жасамады, тек оның ізін басушылардың – әл-Фараби және ибн Сина философиясын оқыды, алайда екі соңғысының философиясы, ибн Рушдтың көзқарасы бойынша, Аристотельдің идеялар жүйесін толық күйінде көрсетуге алшақ секілді. Философтың ойынша, әл-Фараби де, ибн Сина да бұл идеяларда бұрмалау жіберіп алған және сонымен қоса, көптеген сұрақтарға өздерінің түпнұсқалы көзқарастарын айтуға тырысқан<sup>19</sup>. Барлық философтарды осы екі ғалымның еңбектерінің нәтижесі арқылы кінәлау дұрыс болмайды. Негізі әл-Ғазали Аристотельдің өзіне қарсы емес, оның уақытындағы мұсылман қоғамында үйреншікті емес, философиялық-абстрактілі ойда бұқара идеологиялық және теологиялық таластарды туғызушы рационалистік философияның белсенді таралуына, яғни ол өкілдері әл-Фараби мен ибн Сина болатын перипатетизм философиясының жалпы түсінігіне қарсы келді<sup>20</sup>. Ибн Рушдтың екінші айыптауы, әл-Ғазалидің перипатетизм философиясының концепциясын қате жеткізуі, бұрмаланған түрде, одан бетер ол терең философиялық мәселелерді қарапайым бұқара мұсылмандардың («аууамм») арасында айтылатын әңгіме тақырыбына айналдырып жіберді, олар мұндай абстрактілі философиялық тақырыптарды түсінуге қабілетті емес. Ибн Рушдтың ойынша, әл-Ғазалидің мақсаты ақиқатты табу

<sup>19</sup> Ali Bulaç. İslam düşüncesinde din-felsefe vahiy-akıl ilişkisi. – İstanbul, 2006, s. 312.

<sup>20</sup> Ali Bulaç, s. 312.

болмады, нақтырақ айтқанда, оның шынайы қалауы перипатетизм философиясын жою, оның қағидаларын құрту болды. Солай бола тұрса да, әл-Ғазали перипатетизм философиясы мен оның стилін мұқият оқуының арқасында оны өзінің еңбектерінде қолданып, өзіне пайдасын тигізді, ол логиканы пайдалану кез келген мұсылманның міндеті емес дегенді айтуға дейін барды. Сонымен қатар әл-Ғазали бойынша, философтар Алла заттардың бөлшектері туралы білмейді, сондықтан оларды Құдайсыз деп кінәлайды деп бекітеді. Шындығында философтар, дейді ибн Рушд Құдай бөлшектік заттарды білмейді деген жоқ, олар Құдайдың заттарды, соның ішінде бөлшектік заттарды біздің білімімізге ұқсамайтын, әсіресе заттарды өзгермелі материалды жағынан түсіну барысында маңызды, мақсатты және әмбебапты білімімен біледі деп айтқысы келді. Соның ізінше әл-Ғазали философияны батыл әрі қолма-қол сынау арқылы тағы да кешірілмейтін қателік жіберді. Философия да, дін де – әртүрлі әдіспен болса да – сол бір әмбебапты, жалпыға ортақ және соңғы Ақиқат туралы айтады және бір-біріне қарсы келмейді. Тағы бір жайт – барлығымызға белгілі болғандай, әл-Ғазали, Д. Юмға дейінгі бір ғасыр шамасында, шынайы субстанциялық тіршілік ететін казуалдылықты феномен ретінде бағаламады. Алайда ибн Рушд үшін білім дегеніміз – «әлемдегі заттар арасындағы себепті-сәйкестік байланысты түсіну және олардың арасында орналасқан тәртіп пен үйлесімділікті зерттеу». Казуалдылықты шынайылықтың маңызды элементі ретінде мойындамау – ол үшін онда пайда болған әлем мен жағдайды қалай болмасын түсіндіруден бас тартумен пара-пар<sup>21</sup>. Ол әл-Ғазалидің казуалдылықты осынша деңгейде теріске шығармағандығын ұмыта отырып, оны әлемді дәл ғылыми танудан алшақтап кетті деп жазғырады. Әл-Ғазали керісінше, казуалдылыққа тек заттарға әсер етуші Құдіреттінің жалғыз факторы дәрежесін беру арқылы қарамау керек деп ескерткен болатын. Әл-Ғазали үшін (ибн Рушд үшін де) Жалғандағы жалғыз тұлға – тек және тек қана Алла; ал казуалдылық – жай ғана «метафора», фактор.

Нәтижесінде ибн Рушд мұсылмандардың ғылыми мәдениеті тоқтап қалмағанын, керісінше ибн ат-Туфайл (1186 жылы қайтыс болған), ибн Баджа (1139 жылы қайтыс болған), құқықтанушы Әбу Бәкір ибн әл-‘Араби (1148 жылы қайтыс болған), дәрігер Әбу Марвана ‘абд әл-Мәлік ибн Зухра (1161 жылы қайтыс болған) және әл-Ғазалидан жүз жыл кейін өмір сүрген оның ұлы Әбу Бәкір (1198 жылы қайтыс болған), әл-Ғазалидан екі жүз жыл өткен соң алғаш рет медицина тарихында қан айналымының үлкен және кіші шеңбері туралы нақты айтқан танымал дәрігер ибн ан-Нәфіс (1288 жылы қайтыс болған) және жүздеген басқа да есімдердің еңбектерімен жаңғырып отырғандығын

<sup>21</sup> Ибн Рушд, Тахафут ат-тахафут. – Мысыр, 1972, 178,785, 795-797, 812 б.



ұмытып, әл-Ғазалидің сыни пікірі көптеген адамдарға дін мен философияның арасында қолжетімсіз айырмашылықтың бар екендігін және тіпті дін мен философияның арасында жаулық қатынас орнаған деп айтуға мүмкіндік берді деп тең құқылы тұжырым жасамайды.

Сонымен бірге ислам ғылыми қоғамы арасында талас тудырмайтын түсініктерді мәні жағынан талқылау барысында «та’уилмен» араб тілінің ережесі және араб шешендік өнері мен шарифаттағы ережелерге сәйкес теріске шығарылатын болса, философия өзінің дінмен ұқсастығы мен туыстығын шын көңілден жариялайды. Философтың ислам ғылыми қоғамы бір ауыздан қабылдаған діни қағидалары: аяттар мен хадистерге сүйенетін болса, онда шындығында, бұл жерде басқа мағынаның болуы мүмкін емес дей келе «та’уилға» қатысты өзіндік түсінігін жасағанын айтып өткеніміз жөн. Бірақ егер аяттар мен хадистер терең философиялық мәнге ие болса, яғни «таза парасат» пікірталасы аясындағы заттардың онтологиясымен және гносеологиясымен байланысты мағына, онда бұл жерде, дейді философ, метафоралық мағына бойынша барлық бөлшектерді мәні жағынан талдау немесе ауыстыру әдісін қолдануға толығымен рұқсат етіледі. Ислам текстерінің ауыспалы мағыналы сферасында деп көрсетеді ол, ислам философиясы үшін шығармашылық алаңы ашылады; басқа ислам ғылымының ғалымдары мұндай философияға кедергі жасамаулары тиіс және жасай алмайды, өйткені ауыспалы мағыналар сферасы бірігіп қол жеткізуге болатын заттардың қатарына жатпайды. Бірлік жоқ болса, онда философтардың айтқан ойлары нақты ақиқат болып қабылданбаса да, ең аз дегенде құрметтелуі тиіс.

Ибн Рушд үшін тағы бір маңызды термин «Иджтихад» түсінігі болып саналады, ол негізі «занни»<sup>22</sup> санатына жататын Құран мен сүннетте мүлде көрсетілмеген сұрақтар мен мәселелерге қатысты анықтамалар жасау үшін, «’улема’да» көрсетілген интеллектуалды еңбекті білдіру үшін қолданылады. Философ құқықтану саласында дәстүрлі қолданылып жүрген бұл түсінікті Шарифаттың терең теоретикалық сұрақтары тек интеллектуалды күштің немесе «и’джтихадтың» нәтижесінде толық түсінікті бола алады дей келе, теоретикалық-философиялық сұрақтар сферасына ауыстырады. «Фикхта» танымал болған принцип, қателік жіберген кезде «и’джтихад» жасаушы, Құдайдан бір мадақтау алады (немесе мәселе өздігінен «занниге» жатады, яғни басынан бір мәнді мағынаға ие емес және сондықтан қандай жағдай болса да талқылаудың бірнеше түріне ұшырайды), ал дұрыс тұжырымдау жағдайында екі мадақтауға ие болады, ибн Рушд философиялық мәселелерге ауысады, өлгеннен кейінгі жанның өмір сүруі, қабірден ке-

---

<sup>22</sup> Құран мен Сүннеттің қасиетті тексттерін тұжырымдарының анықтығына байланысты ғалымдар екі санатқа бөледі - «кати’» – «анық, нақты (тұжырымдар)» және «занни» - «болжамды, болжалған (тұжырым)»

йінгі өмірде жазалаудың болмауы немесе адамның төни тұстары үшін сауап және сол секілді мұсылман ғалымдарының қатарында (басында әл-Ғазалидан бастап «Ашариттер» кіммен бірге) қабылдамаушылықты тудыратын ойларды айтып, «Иджм'амен» келіспейтін ислам «уммасының» ғалымдарын әл-Фараби мен басқа философ-перипатетиктерді өзінше ақтайды.

Ибн Рушд үшін Құдай адамның денесі мен жанын жарату кезінде Жер шарының органикалық емес элементтерін пайдаланған. Араласа отырып, жанның әрекетіне біріккен, Құдайдан пайда болған және осының арқасында дененің барлық мүшелері бір тұтастықпен және бір жүйемен бағына отырып, дене тіршілік етуші бейнесіне қол жеткізген. Тамақтану үрдісі барысында ағзамен ішке қабылданған заттар, таралу және бірігу үрдісінің көмегімен өңделіп, жаңа заттарға айналады. Сонымен қоса элементтердің таралуы мен олардың синтезін материямен жүзеге асырылған әрекет ретінде елестету мүмкін емес, сондықтан дене тіршілігінің қандай да бір жоғарғы ұстынын немесе заңдылығын – оның астральды негізі немесе жаны бар екендігін сенім ретінде қабылдауымыз қажет. Яғни ибн Рушд бойынша, мәні жағынан органикалық емес физикалық материя, органиканы органикалық емеске және керісінше, алмастыру секілді мұндай нәзік операцияларды жүзеге асыруға қабілетті емес. Сонымен бірге этика мен ұжданның болуы адамның тек материалды ғана емес, жанның материалды емес болмысына да ие екендігін дәлелдейді. Алайда Аристотельге қарағанда ол, философияның көмегімен жанның тек бейнелік сипаттамасын беруге болады, жанның эссенциясының өзі адам парасатымен қол жеткізбейді немесе оны тану адамның интеллектуалды қабілеттілігін<sup>23</sup> жоғарылатады дейді.

Басқа перипатетиктердегі секілді ибн Рушдта, жанның өзіндік иерархиясы бар. Сонымен, нәрленуге қабілеті жоқ жан арқылы (бұған жанның хайуандық сезімі жауапты) сезімнің бес мүшесі туралы сөз қозғауға, сезімнің бес мүшесінсіз қиялдау туралы (бұған қиялдау сезімі жауапты) сөз қозғауға болмайды, қиялсыз жанның интеллектуалды қабілеттілігі мүмкін емес.

Жанның тәнмен байланысы тек жай ғана қатынасты, одан басқа ештеңе емес. Бұл «форма-материя» секілді байланыс емес немесе материясыз форма мүлде болмайды деген секілді, алайда тәнсіз жан әбден бола алады. Кейбіреулері, ибн Рушд адамның жаны өлгеннен кейін Құдіреттіден бөлек мәңгі өмір сүреді және жеке өзіндік танымы бар, бірақ «Құдіреттінің Парасаты» түрінде («әл-'акл әл-'амм») дегенге сенеді деп санайды. Солай ойлай тұра олар оның «Терістеуді теріске шығару» тұжырымына сүйенеді. Алайда сол еңбегінде ибн Рушд өл-

<sup>23</sup> Ибн Рушд, Тахафут ат-тахафут. – Мысыр, 1972. – 566-833-834-846.

геннен кейін жанның индивидуалды тіршілік ететініне сенетіндігін мойындайды<sup>24</sup>. Ол соған қоса тағы мынаны айтады, адамдар өздерінің мүмкіншіліктері мен дамуларының этикалық деңгейіне байланысты ерекшеленетін болғандықтан, олардың жандары өлгеннен соң бірдей бола алмайды. Алайда қабірден кейінгі өмір мәселесінің нақты шешімін, ол физикалық немесе рухани болсын діни қайнар көздердің құзырына қалдыруымыз керек деп санайды ибн Рушд. Бұл үрдістің мәнін діни қайнар көздерде қалай жазылса, солай қабылдауымыз қажет, бұл үрдістің философиялық сараптауды қажет ететін бөлшектеріне келетін болсақ, онда оларды сараптау барысында философияны қолдануға әбден болады, деп санайды ол<sup>25</sup>.

Сонымен, ибн Сина секілді ибн Рушд та адам жанының оның «пасивті парасатында» («әл-‘ақл әл-мұнфа’ил») орналасқан «Бүкіл әлемдік парасатпен» («әл-‘ақл әл-‘амм») бірігуге талпынатындығын көрсетеді. Осы талпыныстың арқасында мақсаты адамды «Бүкіл әлемдік парасатпен», яғни Құдаймен жалғастыру болып саналатын «жүре қалыптасқан парасат» («әл-‘ақл әл-мұқтасаб») туындайды. Бұл үрдіс тек ойландудың (ар. «тәфкір»), білімнің («ілім») және рухани толыққандылыққа жетудің («әл-камал ан-нәфсәна») арқасында болады. Олай болса, ибн Рушд үшін, Бақытқа, сезімнің немесе түйсіктің нәтижесінде емес, парасаттың жұмысының арқасында қол жеткізуге болады. Дәл осы парасат қана сезім мүшелерінің мәліметтерін жүйелеп, қандай да бір тұжырымға келеді, сондықтан парасат сезімге қарағанда жоғары болады. Бұл жерде назарды маңызды жайт аударады: теоретикалау қабілетін адам тек қоғаммен белсенді араласу барысында үйренуі мүмкін, демек, көптеген адамдар үшін «сопылықпен» қарастырылған және аскетизмнің Құдайшылдықты қиыстыруы арқылы жасалған жолдары қабылданбайды. Яғни ибн Рушд үшін «Жігерлі Парасатпен» бірігу жолы, яғни бақыт жолы әлем мен заттарға теоретикалық зерттеу жүргізуде жатыр. Ол үшін адамның мұндай түрдегі іске бейімділігі ғана жеткіліксіз, сонымен бірге зерттеудің дұрыс әдіснамасы – «дұрыс» білімнен «бұрыс» білімді тани білу және жетекшілерін, яғни зерттеушіге оның рухани және интеллектуалды кемшіліктерін көрсетіп отыратын адамдар. Мұның барлығы адамның сопылық кепесінде жалғыз өзі өмір сүрген кезінде емес, қоғамның ішіне еніп, араласқан кезінде жүзеге асады. Теоретикалық мәліметтерді тәжірибелік тұрғыдан орындап отыру да өте маңызды: бұл жағынан ерекше маңызға бес уақыттық міндетті намазда және тағы да басқа исламдық рәсімдерде көрсетілген исламдық Құдайға құлшылық ету жатады<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Сонда, 416-417, 523-524, 560-561-б.

<sup>25</sup> Сонда, 244-246-б.

<sup>26</sup> Ибн Рушд. Фасл әл-мақал. – Бейрут, 1961. – 72-73-б.

Ибн Рушдтың көзқарасы бойынша, «Жігерлі Парасат» адамнан тыс өмір сүрмейді, адаммен бірге және оның жанының енжар күшімен үнемі байланыс күйінде болады, яғни уақыт өткен сайын оларды белсенді күйге көтереді. Оның бұл енжар интеллектуалды қабілеттілікті белсенді ету қабілеті өте керемет және қандай да бір материалды күшке ұқсамайды; демек, бұл күштің өте жоғары табиғилық пайда болуы мен жұмысын айтуымызға болады. Бірақ адам бұл парасатпен байланыс орнатып алып, сөзсіз таза және рухани өмірді ұстанбауына немесе қартайғанша күтуіне болады, әл-Фараби немесе ибн Баджа болжанындай<sup>27</sup> (алайда адам мұндай жағдайда да айналасындағы басқа адамдардан нақты көмекке мұқтаж болады), сонымен бірге өзінің барлық назарын сопылық «нұрлануға» аудармауға да болады (адамдардың басым көпшілігі ешқашан оған жете алмайды). Иә, сананы жағымсыз бейнелер мен идеялардан тазарту, яғни «сопылық» тәжірибесімен айналысу адамға жоғары интеллектуалды деңгейге жетуіне пайдалы, алайда жоғары интеллектуалды деңгейге жетудің бұл жалғыз шарты емес, ибн Рушд үшін «Жігерлі Парасатпен» байланысқа қол жеткізудің басты шарты дұрыс теоретикалық ойлану<sup>28</sup>.

Ибн Рушд үшін маңызды этикалық нормалар болып әділеттілік пен ақиқат саналады. Ол жақсылық пен зұлымдық өте бір-бірімен қатынасты категориялар болғандықтан, адамзат парасаты оларға қатысты анықтама немесе қандай да бір категориялық тұжырым жасай алмайды, осы себептен адамдар олар үшін жақсылық пен жамандықтың арасын ажыратып беретін жалғыз Шарифатқа мұқтаж болады деп санайтын «Калам» ғалымдарына қарсы шығады. Әбу әл-Уалидтың ойынша, адамның ұжданы – оның әрекеттерінің этикалығы/этикалы еместігінің арасындағы маңызды өлшеуіш. Сонымен бірге Жұмаққа жетуге немесе Тозақтың жазасынан сақтануға талпынбау адамның іс-әрекеттерімен басқарылуы тиіс, бірақ игілерге жетуге және рухани бақыт алуға талпыну Құдайдың әрбір адамға сыйлайтын сыйлығы<sup>29</sup>. Осындай көзқарасы жағынан ибн Рушд үшін адамдарды игі іске үйрететін кез келген дін, тіршілік етуге және философияны үйренуге қабілеті жоқ бұқара халықтың арасында өздерінің оқуларын таратуға толық құқығы бар.

Ибн Рушд Гранад пен Кордовада шарифаттық сот болды және ислам құқық философиясы мәселелерімен және оның әдіснамасымен көп айналысқан. Ибн Рушд өзінің құқық бойынша еңбектерін-

---

<sup>27</sup> Әбу Бәкір Мұхаммет ибн Жақия ас-Саиг ибн Баджа (латыншалаған – Авемпас немесе Авенпаце) (шамамен 1070–1139) – мұсылмандық Испаниядағы араб дәрігері, ақын, мемлекеттік қызметкер, шығыс перипатетизм философиясының өкілі.

<sup>28</sup> Ibn Rushd. The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect. – New York, 1982, s. 69, 85, 109.

<sup>29</sup> Аш-Шимали, 687-б.

де сол дәуірдің көптеген мұсылмандарының жүрегіне ұя салып алған еліктеу мәдениетіне қарсы шықты. Өзінің «Бидаят әл-мұджтахид» (««Иджтихадтан» басталған адамның бастауы») кітабында ол емін-еркін маликиттік «мазһабтың» негізін қалаушысы Имам Мәліктің көзқарасын сынға алады (ибн Рушд өзін осы мектепке жатқызған), кейде ол кейбір сұрақтарға өзінің жеке, түпнұсқалы көзқарастарын көрсетіп отырады<sup>30</sup>. Кітаптың мақсаты – дайындығы бар адамды алдыңғы құқықтық зерттеулерді жүргізген ғалымдардан тәуелсіз сұрақтарға өзіндік ойымен жауап беруге үйрету. Сонымен бірге ол ислам құқығындағы бір сұраққа әртүрлі көзқарастардың болуы жағымсыз нәрсе болып саналмайды, керісінше, қалыпты құбылыс (немесе әрбір ірі ғалым басқа біреуге қарсы келе отырып, өзінің мінезі мен қиялына сүйенбейді, бірақ өзінің түпнұсқалы дәлелденген аргументтеріне және шарият туралы терең біліміне арқа сүйейді) деп көрсетеді. Сонымен, исламдағы түрлі құқықтық мектептердің жасаған маңызды түсініктерінің барлығы шындығына келгенде терең мәні жағынан бәрі бірдей және әртүрлі құқықтық мектеп өкілдерінің идеяларын басқа түрлі терминологиялық «киіндірумен» көрсетеді, мысалы, ханафиттік ұстын «И’стихсана» өзінің мәні жағынан «Маликият»<sup>31</sup> мазһабында жасалған «И’стислаха» ұстынына өте ұқсас. Маликиттік «мазһабқа» өзінің берілгендігін ол былай түсіндіреді, Андалуси халқының ғасырлар бойы дәл осы «мазһабты» ұстану арқылы қалыптасқан тәжірибесін бұзғысы келмегенін және құқықтық «мазһабты» таңдау философия мен дін үшін бірінші санаттағы маңыздылыққа жатпайтындығын айтты. Сонымен бірге қалыптасқан беделге «мазһаб» таңдау секілді екінші орындағы сұрақтар арқылы қарсы шығу қоғамның алдында ғалымның беделінің құлдырауына алып келді. Ол ешбір ғалымның ислам құқықтық жүйесінде жүздеген жылдар бойы қалыптасқан кең ауқымдағы мәліметтерден, яғни сұрақтардың және мәселелердің құқықтық шешімдерінен бас тартуға ешқандай құқықтары жоқ деп көрсетеді. Осы жиналған қорды ескере отырып, ешбір адам құқық әдіснамасының абсолютті жаңа түсінігін жасап шығара алмайды, ол қандай жағдайда да қордан алуы тиіс<sup>32</sup>. Ибн Рушд ислам құқығына қатысты өзінің кітаптарында оқырмандардың шешендік өнері мен еркін ойлануларын дамытқысы келгенімен, құқықтық сұрақтарға жауап ретінде барлық андалусиліктер үшін дәстүрлі болып қалыптасып қалған «Маликият» сүнниттік мектебінің жасаған көзқарастарынан асып кете алмады. Мүмкін, сондықтан оның құқықтық көзқарастары көп сұранысқа ие болмай және оның философиямен байланысты көзқарастары секілді жиі жағымсыз әсерлер тудырып отырды.

<sup>30</sup> Ибн Рушд. Бидаят әл-мұджтахид. – Мысыр, 1960, Т.ІІ, 141, 369-б.

<sup>31</sup> Сонда, 154-б.

<sup>32</sup> Ибн Рушд, Фасл әл-мақал. – Бейрут, 1961, 22-30-б.

Ибн Рушд «Фикһ» жүйесін құрғақ құқықтық қорытындылар жинағынан гөрі жоғары бағалады. Ол әділеттілік ұстынына қатысты шарифаттың («макарид аш-шари’ат») ортақ мақсаттары мен ойларын жиі көрсетеді. «Мұджтахид» бастамасы ибн Рушдта құқықтың нормалары мен жалпы адамзаттық этикалық құндылықтар жүйесінің арасындағы терең байланысты табудан аяқталады.

«Шарифаттың» тұжырымдарына философиялық талдау жасау үшін ізденіс ибн Рушдты «Масалих-мурасалят» («Құран мен сүннеттен тәуелсіз пайдалы әрекеттер»)<sup>33</sup> ұстынын шектен тыс қамтуына мәжбүр етті, осы ұстынды ибн Таймия да жиі пайдаланған. Сонымен, ол бір уақытта үш фразаны «Сен ажырастың» айту ері мен әйелін толығымен ажырасқан деп айтуымызға рұқсат етпейді деп санайды. Алайда осы мәселеге қатысты алдыңғы ғасырлардағы барлық ислам құқықтанушыларының арасындағы бір ауыздан қабылданған шешімге қарамас-тан ол осылай ойлайды. Шарифаттың жанына тиесілі және кез келген құқықтық тәжірибеге қысым көрсетуші мейірімділік пен аяушылық ұстындары мұсылман құқықтанушыларына адамзат қоғамының негізі – отбасының (көптеген ер адамдар ашу үстінде өздерін басқара алмай ажырасудың троекратты формуласын айтуы мүмкін ғой)<sup>34</sup> тұтастығы туралы мәселеге қатысты өте қатал болуларына жол бермейді деп санаған. Яғни бұл бастартудан ол шарифаттың «негізгі мақсаттар мен ойларынан» бөлек, ислам «үмбеті» үшін қандай да бір «пайданы» көрді.

Сонымен бірге Әбу әл-Уәлит еркін ойлану мен ислам мәдениетіне қатысы жоқ болса да басқа интеллектуалды мектептер мен бағыттардың жеткен жетістіктерінен алу ұстынын ұстанды, бастысы, деді ол, сол мәліметтер ислам негізіне немесе басқаша айтар болсақ, «Кітаптардың Арғы анасы» – Құранға қарсы келмесе болды, қалғандарының барлығы ислам мәдениетіне енуіне болады. Бір сөзбен айтқанда, Құранның өзі ислам мәдениеті үшін «Басқаға» деген төзімділік қатынасының жалпы шегін қалыптастырды және бұл рамкалардың ескерілуін діни шарт деңгейінде міндеттеп қойды; осы шекке «кіргендердің» барлығы рұқсат етілгендер болды («халаял»), егер пайдалы элементі («маслахат») болса, онда ислам мәдениетіне де енуіне болады. Дәл сондықтан мыңдаған ислам ойшылдары мен философтары өздерінің дүниетанымдық жүйелерін жасай отырып және Құран мен сүннеттің жалпы шегінен асып, әлемді еркін зерттеуді таратқан және осы арқылы ортағасырлық Еуропада орын алған дін мен антикалық философия

---

<sup>33</sup> Ислам құқығының бұл терминінің мәні «мұджтахид» мәселесін қоғам үшін пайдасы мен мақұлдануы негізінде құқықтық тұрғыдан шешу; бұл жағдай аяттар мен хадистердің, сонымен бірге «Қияс» пен «Иджм’аның» тура мағынасынан тұжырым жасау мүмкін болмаған жағдайда орын алады. Бұл түсінікті тағы «пайдалыға ұмтылу» деп те атайды.

<sup>34</sup> Ибн Рушд. Бидаят әл-мұджтахид. – Мысыр, 1960. 2-т. – 52-б.

арасындағы қақтығысқа түрткі болған. Ибн Рушд өзінің «Терістеуді теріске шығару» еңбегінде былай деп жазды: «егер екі керемет тұжырым» болса, онда олардың арасындағы жақсырақ саналатын «тұжырым» шамалы тұжырымды оңайлатады. Мұның нәтижесі ретінде ислам дініне тап келген даналықтың александрлық грек мектебінің ұстаздары ешқандай күдіксіз мұсылмандарға айналған. Византия елінде осындай ұстаздар Исаның (оған тыныштық!) заңдылықтарын қабылдаған. Бұның себептерінің бірі болып даналық («София», яғни «философия») өзінің мәні жағынан Құдайылық ашылуларға негізделеді және дінге сүйенеді... Құдайылық ашылулар бар ортада даналық (яғни, «философия») ешқашан жоғалмайды немесе әрбір пайғамбар философ, бірақ әрбір философ пайғамбар бола алмайды»<sup>35</sup>. Яғни қандай да бір ойшылдың рефлексиясы Құранда көрсетілген идеямен сәйкес келсе, оларды жандандырып және бөлшектеп көрсетсе, онда оны әрқашан қолдануға болады. Мұндай синтездеуші тәсіл философияға мәдениетаралық диалог идеясын қолдауға көмектесті: «мұндай істе біз алдымызда өткен ойшылдарымыздың айтқандарына жүгінуіміз керектігі анық – олардың біздің мәдениетімізге қатысы бар ма, жоқ па бәрібір немесе зиянды пайдалыдан ажыратуға көмектесетін құралдардың қай мәдениетке жататындығы маңызды емес. Біздің мәдениетімізге қатысы жоқ деп мен осы заттарды (яғни философия мен ғылым) зерттеген ежелгі исламға дейінгі мәдениетті айтамын. Егер солай болса, теоретикалық зерттеу мен логикалық ойлануға қажеттілердің барлығы сол мәдениеттермен мұқият зерттелсе, онда бізге олардың кітабына жабысып және олардың мазмұнын зерттеуіміз керек. Егер олардың мазмұндары шындық болса, онда біз оны қабылдаймыз, егер онда шындық жоқ болса, онда біз басқаларға ескертеміз. Біреу осы кітаптарды оқу барысында адасушылыққа тап келсе, өзінің мінезінің жеткіліксіздігінен немесе теоретикалық дұрыс ойлану қабілетінің кесірінен немесе өзін бағындырып алған құштарлығының кесірінен немесе онда жазылған дүниені дұрыс түсінуге көмектесетін ұстазды таба алмағандығынан көзқарастары қате болса, онда осы себептердің барлығы бола тұра біз ол кітаптарды оқуға тыйым сала алмаймыз, өйткені оларды тиісті қасиеттерімен оқи алатын адамдар бар»<sup>36</sup>.

Аристотельдің әлеуметтік құрылым туралы трактаттарын аяқтамай, ибн Рушд сол сәтте барлық ислам философтарының арасында таралған әлеуметтік-философиялық идеяларды мәні жағынан қайталай отырып, Платонның «Республикасының» әлеуметтік көзқарастарын түсіндірді. Сонымен, адам ол үшін қоғамның басқа мүшелерімен септік болуды қалайтын әлеуметтік тіршілік иесі ретінде саналды, сон-

<sup>35</sup> Ali Bulac. Islam düşüncesinde din-felsefe vahiy-akıl ilişkisi. – İstanbul: Yeni Akademi, 2006. – S. 295.

<sup>36</sup> Абд әл-Кәрім И. Әл-калимат // www.ahl-ul-bait.org

дықтан мұндай серіктестік ол үшін адамдардың міндеті секілді болды. Платон және әл-Фараби секілді ол да, мемлекеттің басында елді әділ және есеппен басқара алатын, сонымен қатар адами игіліктерге толы философ болуы тиіс деп санайды<sup>37</sup>. Егер мемлекеттің әлеуметтік құрылысы дұрыс болса, онда ел басты көрсеткішке қол жеткізе алады, онда аз мөлшерде соттар және дәрігерлер қалады немесе оның халқы тым дана, игілікті және тұтынатын тамақтарының санына мұқият болады! Сол секілді басшы да – Әбу әл-Уәлит оған халықтың қорғанысына сүйеніп, елде әділеттілікті ұстап тұруға рөл береді.

Бұл идеялардағы өзінің рөлін философтың бір уақытта маликиттік құқық мектебінің құқықтанушылығын білетін шарифаттық сот («кади») болуы алады. Сүннеттік исламда «мемлекет» түсінігі абсолютті шығыс теократиясы кез келген әлеуметтік белсенділіктің өмір сүру құқығына тыйым салғандықтан емес, мұсылман қоғамында таптық соғыстар болмаған және кез келген қоғамдық таптардың идеялық және әлеуметтік бастаулары жеңіл еркіндікке қол жеткізе алатынына байланысты батыстық мағынада қалыптаспаған, сонымен қоса, онда қоғам иерархиялық құрылымға ие болмаған, яғни адамдар азаматтық қоғамда батыстық өмір сүру салтының қажеттілігін сезінбеген. Сол қоғамдарда билеушіге («и'мамға») бірнеше пункттерге дейін әсер ету сферасын шектеп отырған басты реттеуші күш дін болды: билеушінің титулы және өзінің билігін жариялаудың кейбір әдістері (мысалы, жұма күнгі қоғамдық намазға жығылуды басқару), ішкі тыныштықты күзету, әділеттілік пен заң (шарифат шеңбері бойынша жазалау мен ақтауды бұйыру құқығы), кедейлердің пайдасы мен қоғамның әлеуметтік мұқтаждықтары үшін салық жинау және сыртқы қауіп-қатер жағдайында елді қорғауды ұйымдастыру. Қалғанының барлығында қоғам дінмен жекелей басқарылды<sup>38</sup>. Тым болмағанда, бұл іс шарифат пен исламның бірінші төрт халифының (р.а.а.) тәжірибесінде көрсетілген, олар үшін ибн Рушд мақтауды аямаған, өйткені дәл солар Жерде платондық «Республиканың»<sup>39</sup> шынайы аналогын қалыптастыра алды деп санаған. Солай бола тұра, дін билеушілер мен соттардың жеке қызығушылықтарын ақтау үшін қолданылса, онда философ әділетсіздіктің көрініс табуына алып келеді деді. Егер мемлекет әділ болса, онда оның әрбір өкілі жалпыға ортақ бақытқа қол жеткізу үшін, білімнің таралуына, өнеркәсіптің жетілуіне, әділеттіліктің орнауына және мәдениетті игі адамдардың қалыптасуына нақты үлес қосады деп санаған. Мұндай қоғамда қылмыс жоғалады, құқық сақталады, әрбір адам өзінің тапсырмасын біледі және сонымен айналысады.

<sup>37</sup> Абдо аш-Шималий, 688-б.

<sup>38</sup> Robert A. Hunt, Yuksel A. Aslandogan. Muslim citizens of the globalized world: contributions of the Gulen movement. – Izmir, 2007, p. 102-104

<sup>39</sup> Абдо аш-Шималий, 688-б.



Ибн Рушд үшін мемлекет тәрбиелеу әдісімен қатар мәжбүрлеу әдісін де қолдана алады. Тәрбиелеу әдісі ибн Рушдта көз жеткізумен синонимдес. Қарапайым халық үшін көз жеткізу шешендік өнер мен поэзияны білдіреді, ғалымдар үшін – рационалды дәлелді. Егер көз жеткізу әдісі «іске аспаса», онда мәжбүрлеу әдісіне жүгінуге болады. Алайда идеалды платондық мемлекетте ибн Рушд ұстанған идеялар, мәжбүрлеуді қажет ету керек етпейді немесе платондық мемлекеттің әрбір мүшесі өздерінің қызметтерін айқын біледі, өзінің еркіндігін дұрыс пайдаланады.

Сонымен, билікке Омеяд династиясы келген кезде, таза ислам мемлекеті тимократияға айналды дейді. Замандасы ибн Рушд болған «Альморавидтер» мемлекеті демократияның кейбір формалары бар тиранияны ұстанды.

Бір қызығы, ибн Рушд әйелдер мәселесіне көңіл аударған. Ибн Рушд бойынша, ерлер мен әйелдер арасындағы физиологиялық айырмашылық әйелдерге ұйымдастыру ісімен және философиямен айналысуына кедергі бола алмайды. Ол үшін әйел адам өзінің рухани мәні жағынан ер адаммен бірдей. Сонымен қоса әйелдер ерлерден басым түсетін өмір сүру сфералары бар деп санайды Әбу әл-Уәлит, мысалы, өткір тыңдау қабілеті мен нәзік такты қажет ететін билеу мен өлең айту өнері. Кейде олар, тіпті, ерлермен бірге Отанды қорғай алады, бұған мысал ретінде ибн Рушд бәдеуилер мен Африканың әйелдерін келтіреді. Сонымен бірге ол әйелдерді ғылымды оқуға шақырды немесе ғылыммен айналысу үшін оның барлық қабілеті жеткілікті, тек ер адамдардың деңгейіне жету үшін оларға баланы дүниге әкелу, тәрбиелеу, асырау секілді себептер кедергі келтіреді. Өйткені олар алған білімдерін үнемі қайталап отыра алмайды. Ойшыл өмір сүрген уақытта соғыстар мен қақтығыстар көп орын алды, нәтижесінде өте көп көлемде ер адамдар опат болды және қалған халықтың басым көпшілігі сауатсыз, айналысатын кәсібі жоқ, барлық қоғамға масыл болған әйелдерден құралды. Осы факт ибн Рушдтың әйелдер мәселесімен айналысуына түрткі болды.

Болашақ дәрігер ретінде ибн Рушд үшін дәрігерлік кеңес беруде маңызды рөл атқарды. Егер дәрігер емделушісінің денсаулығын сақтау үшін дінмен шектеу қойылған кейбір заттарды ішке қабылдауға кеңес берсе, онда дәрігер шарифатты жетік білетін маманнан кеңес алуы тиіс. Ондай дәрілерге канондық өлшемде тыйым салу шарифаттың білгірімен жүзеге асады, ал ондай дәріні қабылдаудың қажеттілігін дәрігер анықтайтын болады. Олардың бірігіп кеңесуі оларға «кемінде екі терістеуді тыңдау» таңдауларына және өздерінің тапсырмаларын ойдағыдай орындауларына мүмкіндік береді. Бірігіп жұмыс жасайтын болса, дін мен медицина бір-біріне қарсы келмейді деп сенеді ойшыл.

Әл-Ғазали және әл-Фараби секілді ибн Рушд та қоғамды «қарапайымдылар» («аммат») және «таңдаулылар» («хаууасс») деп екіге бөледі. Ол әл-Ғазалиды «қарапайымдылар» санатына философиямен

айналысуға рұқсат бергені үшін сынайды, шындығында, философиямен айналысу тек жоғары білімді «таңдаулылар» үшін арналған, ең алдымен, ең кәсіби философтар үшін, қарапайым адамдар тек ғылыми аристократтардың ойларымен ере жүріп «еліктеушілікпен» («тақлид») айналысулары тиіс. Олардың ешбір ғылыми диспутқа қатысуларына құқықтары жоқ. Философтар ие болу үшін таласқа түскен Абсолютті Ақиқат («әл-хақиқат») ибн Рушдтың ойынша, қарапайым адамдардың түсінуі үшін өте қиын болған, олардың арасындағы әлем және заттар туралы түсініктері бір-біріне қарсы келіп отырған. Бір сөзбен айтқанда, Ақиқаттың элементтерін Әбу әл-Уәлит «үлкен балалар» деп атаған қарапайым адамдарға түсіндіріп беру үшін дін керек деп санады ибн Рушд. Сондықтан қоғамға төзімділік пен шыдамдылық рухы қажет, өйткені ондағы әртүрлі санаттардың Ақиқатты әрқалай түсінулеріне баса назар аудармау үшін және соның арқасында барлық адамдар арасында өзара сүйіспеншілік пен махаббат таралады<sup>40</sup>.

Ибн Рушд ислам мәдениетінде, сонымен бірге әлемдік мәдениетте де алпауыт философтардың бірі болып саналады. Ибн Рушдтың иврит және латын тіліне аударылған еңбектерінің арқасында Еуропа Аристотель философиясынан толыққанды мағлұмат ала алды деп айтуымызға болады. Ғылым мен философияның негізгі мәселелерін, араб тілі мен әдебиеттің мәселелерін қозғаған өзінің еңбектерінің арқасында, сонымен бірге өзінің барлық нәрселерге ерекше сыни-рационалистік тәсілінің арқасында ол классикалық ислам ойының ең танымал тұлғаларының бірі болды және идеялары Қайта Жаңғыру дәуіріне зор әсерін тигізген ойшылға айналды. Аверроэспен жасалған «та'вия» түсінігі қазіргі «герменевтика» ұғымының алғашқы хабаршысы еді, оның рационалистік әдіснамасы қазіргі рационализмнің алғашқы хабаршысы болды, оның объективті ғылыми-зерттеу әдістері қазіргі әдіснаманың негізі болып қалды<sup>41</sup>. Философтың дін философияға жақын болғанымен философиядан тәуелсіз деп санаған дінге қатысты ұстанымы, ең біріншіден, барлық жағынан шіркеудің айтқанымен жүргісі келмейтін және болмысты еркін зерттеуді қалайтын христиандарды қызықтырды. Сонымен бірге, Фома Аквинский, Аверроэспен сол бір көзқарасты бірге қолдамай, өзінің «Суммасында» дәл соның философиялық мазмұндық стилін, сол кезде еуропалықтар білмеген одан да жақсырақ стиль қолданады<sup>42</sup>. Аристотельдің керемет түсіндірушісі – ибн Рушд, Бірінші Ұстаз философиясын барлық «жинағынан» және ең бірінші – жаңаплатоншылдықтың ықпалынан құтқарып, аристотельтану саласы бойынша әлемдік беделге ие болды.

<sup>40</sup> Аш-Шимали, б. 689

<sup>41</sup> Paul Kurtz. Intellectual Freedom, Rationality and Enlightenment – the Contributions of Averroes, Auerroes and Enlightenment. – New York, 1996, p. 29.

<sup>42</sup> Аш-Шимали, с. 690.

Дегенмен, философтың Аристотель идеялары мен ислам сенімінің қағидаларын бір-бірімен келістіруге деген талпынысы үлкен жетістікке жете алмады. Еркін философиялық ойлау принципін қолданғанына қарамастан ибн Рушд Бірінші Ұстазды сынаған жоқ; оны зерттей отырып, өзінің әлемнің діни суретінің философиялық суретінен (адамзаттың ғажап ойшылы) кереметтілігі туралы айтқан ойына Стагеритті қарсы деп санайды. Бұл жерде оның басты кедергісі әлемнің мәңгілік концепциясы болды. Әл-Ғазалидің қандай да бір нәрсенің жаратушысы өзінің әрекетіне үнемі бірбеткей болмайды деп айтылған барлық логикалық қарсылығына қарамастан Әбу әл-Уәлит Аристотельдің егер әлемді өткінші деп айтатын болсақ, онда оның жарату үрдісі барысында Құдайдың жасаған әрекеттері де және осы әрекетті жасаушы Құдайдың өзі де өткінші болады деп мойындауымыз тура келеді деген көзқарасын ұстанды. Ізінше, ол Құдаймен қатар әлем де мәңгі деп санады. Оның негізінде не айтқысы келгенін айту қиын. Мүмкін, ол Құдайдың өзінің шығармашылығының бар екендігін көрсетіп отыру үшін үнемі қандай да бір объектісі болуы тиіс екендігін айтқысы келген шығар. Құдай мәңгі болса және Өзінің шығармашылығын мәңгі көрсеткісі келсе, онда сол объектіде мәңгі болады. Шындыққа сай, бірақ Құдай өзінің «Мен» үнемі және барлық жердемі деген Құдайылығын расында да көрсеткісі келетінін қалай дәлелдеуге болады? Біздің Жер шарымыздағы Оның жасағандары Оның үнемі жасап отырғаны дегенді білдірмейді. Осы күрделі сұраққа ойлана отырып, ибн Рушд илместен және нақты әлемнің «мәңгілігі» тезисін түсінік ретінде емес, қандай да бір абстрактілі «не» ретінде қабылдап, тұрып алды. Сол секілді физикалық әлем жаратылған деген ойын ол әрқашан және әр жерде мойындап жүрді, мұны ол керемет жолмен дәлелдеді. Осы сұраққа ойлана жүріп, нақтылыққа тек Құдіреттінің («Зат») Мәнін түсінген жағдайда ғана жетуге болады деп көрсетті. Осыған қарап, Аверроэстың өте батыл және ақылға сыймайтындай тік мінезді болғанына ұқсайды. Дәл осы өзінің мінезінің арқасында ол кейбір мұсылман ойшылдарының арасында жақтырмаушылықты тудырды. Бұл сұраққа жауап іздемеген оның сол еңбектері өз уақытындағы ғылыми ойлардың жауһары саналып, ұрпақтан ұрпаққа беріліп отырды.

#### ►►► Әдебиеттер:

1. Catherine Wilson. *Modern Western Philosophy, History of Islamic Philosophy* (ed. by Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman). – London, 1996.
2. Paul Kurtz. *Intellectual Freedom, Rationality and Enlightenment – the Contributions of Averroes, Auerroes and Enlightenment*. – New York, 1996.
3. Ибн Рушд. *Фасль аль-макаль*. – Бейрут, 1961.
4. Ибн Рушд. *Тахафут ат-тахафут*. – Мысыр, 1972.

## 4.7 ИБН ӘЛ-АРАБИ – СОПЫЛАРДЫҢ ҰЛЫ ФИЛОСОФЫ

Әбу Бәкір Мұхаммет Бен Әли ат-Таий, сонымен қоса ибн әл-Араби ретінде де, оның идеяларына қарсылар Әбу аш-Шатахат (сөзбе-сөз және өзгеге түсініксіз «жиі айтылатын (мистикалық экстаздағы) сөздер және оны жақсы көретіндер «Мухийддин» («Дінді түлетуші») ретінде де танымал. Ол 1165 жылы Мурсий қаласындағы Андалусида (қазіргі Испанияның батысы), ибн Рушдтың бұрынғы досы, діншіл ғалым Әли бен Мұхамметтің отбасында дүниеге келген. «Нұр» есімді баланың анасы Мәдина қаласында өмір сүрген «Ансар» ұрпағынан (Мәдинада тұрған және «хижрада» сол қалаға көшуге көмек көрсеткен Пайғамбардың (с.а.с.) жолын қуушылар) шыққан және әртүрлі сопылардың жиынына қатысқан. Ибн әл-Араби ислам мәдениетінде жомарттықты символдайтын, керемет тұлға Хатим ат-Таиды (қазақ фольклорында Атымтай) жатқызатын «Таи» тайпасынан шыққан. Сегіз жасында отбасы өз уақытында ғылыми орталық болған Ишбилийа (қазіргі Севилья) қаласына қоныс аударады, осы жерде ол жиырма жыл бойы әртүрлі ғылымдарды үйренумен – поэзиядан бастап, философияға дейін айналысқан. Қаланың билеушісі, Әбу Жақып әл-Мұваххиди өзінің айналасына ең мықты ибн Рушд, ибн Түфейл және ибн Зухр секілді ғалымдардың бірнешеуін жиып алған. Олай болса, ибн әл-Араби кәмелеттік жасқа толып, өзін гүлденген андалустық мәдениет ортасынан табады. Дегенмен өзі мойындағандай, «жоғарыдан берілген бұйрыққа» ілесе отырып, дара өмір сүруге бел байлайды, 14 ай бойы өзінің «халваттарын» жүзеге асырады(!)<sup>1</sup>. Ол тіпті өте көп сопылар өмір сүрген қалалардың әсеріне беріліп,

<sup>1</sup> Ибн әл-Араби. Әл-Футұхат әл-Маққият, Мысыр, шығарылған жылы көрсетілмеген. 1-т. 616-б. «Хальват» (араб. «оңаша қалатын жер») бұл жер, рухани жетілген адам ерекше психофизикалық күйге қол жеткізу үшін және болмыстың құпия ақиқатын көру мақсатында қырық күндік дара өмір сүру салтын жүргізеді.

өзі де аскетке айналды. Айтулары бойынша, ол орналасқан лашықта өмір сүрген жүз жастағы қарт кемпір оның басты жетекшісі болған<sup>2</sup>. Сосын ол сопылық тариқаттың жетекшілерімен танысады және оның жетекшілерінің бірі оған ерекше сопылық көйлек – «хиркуды» кигізіп, осылай жасау арқылы, жас ибн әл-Араби нағыз дәруіш болды дегенге шейін олардың (оның ұстаздарының арасында Жүсіп бен Халыф әл-Күми мен Салих әл-‘Адауи болды, ол осы ұстаздарына өмір бойы ризашылығын білдіріп өтеді) барлық ілімдерін белсенді үйрене бастайды. Ойшылдың өзі, 300-ден аса жетекшілерінен өзіне пайда алғандығын айтады. Солай болғанмен де, ибн әл-Араби есімдері әлемге таныс ғалымдармен, соның ішінде Андалузиядағы ең танымал философ, сол уақытта Кордованың бас соты қызметін атқарушы<sup>3</sup> ибн Рушдпен қатар ғылыми диспуттарға қатыса отырып, философияға да, «Фиқһқа» да қызығушылығы арта түседі. Ибн әл-Араби өзі айтып бергендей, олардың бірінші кездесуінен-ақ араларында келесі әңгіме орын алды. «Біздің логика заңдылықтарындағы «Кашф» әдісі мен Алланың рухани қолдауын («Файз-и иляхи») тапқанымызды сенің де тапқаның рас па? – деп сұрады танымал философ. «Иә, жоқ» – деп жауап берді жас жігіт. «Сен білесің бе? – деп кенеттен ол тағы да сөзін жалғастырады, – Осы «иә» мен «жоқтың» арасында жан тәннен ажырайды, ал бас – мойыннан ажырайды». Бұл сөздерді естіген ибн Рушд түрі бозарып, бет-әлпеті бірнеше жылға қартайып кеткендей болды. Бозбаламен кездескеннен кейін ол, Аллаға осындай терең гнозис иесімен кездескені үшін ризашылығын білдіре отырып, бірден өзінің өміріндегі алғашқы «Халватын» бастайды. Ол бозбалаға «Бүгінгі күні мұндай руханилыққа ие сен секілді адам қалмады, сен сияқтыларды бұрын мен көрмедім» деп айтқан кезде, жас жігіт өзіне сеніммен: «Аллаға шүкір! Бұл дәуірде біз осындай адамдар болып саналамыз!» – деп жауап қайтарады.

Бірнеше уақыт өткеннен кейін ибн әл-Араби мароккандық билеушінің сарайында маңызды орынды иеленеді және тіпті оның баласының тәрбиесімен де айналыса бастайды<sup>4</sup>.

35 жасына толған кезде ибн әл-Араби қажылыққа баруға бел байлайды. Екі жыл шамасында ол Меккеде қалып, бір уақыттары ұстаздық етеді және өзі де сол дәуірдің танымал ғалымдарынан дәріс алады (сонымен, ол сонда бір сопыға әл-Ғазалидың «Сенім туралы ғылымының тірілтушісі» трактатынан дәріс оқиды). Сонымен қоса, ол осы жерде өзінің танымал «әл-Футұхат әл-Маққият» («Меккелік ашылу-

<sup>2</sup> Абдо аш-Шималий. Дирасат фи тарих әл-арабийат әл-ислямийат уа асар рид-жалиха. – Бейрут: Дар садир, 1979. – 571-б.

<sup>3</sup> Affifi. Ibn al-Arabi / M.M. Sharif. History of Muslim Philosophy With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands. – Wiesbaden, 1963, V.I, p. 399

<sup>4</sup> Абдо аш-Шималий, 572-б.

лар») еңбегін бастайды. Кейін ол Египетке қоныс аударады, бұл жердің сұлтаны оған маңызды орынды ұсынады, бірақ ол бас тартады. 1202 жылы ол Дамшыққа кетіп қалады, осы жердің жергілікті табиғатының әсемдігіне таңғалған ол, «ар-Рух әл-Құдұс» – «Қасиетті рух» трактатын жазады. 1203 жылы ол Меккеге қайтып оралады да, бірнеше уақыт ұстаздық етумен айналысады және сопылық өлеңдер шығарып, «әл-Фұтұхат әл-Маққийат» («Меккелік ашылулар») жұмысын жалғастырады. Осыдан кейін саяхаттауға деген құштарлығы оянады, өзі осы туралы былай дейді – оны саяхат жасауға үнемі итермелейтін «ишарат» (ар. «жоғарыдан берілген белгі») оны Алеппо, Мосол, Бағдат, Каир, Александрия және тіпті түріктердің қаласы Коньеге алып келеді. Коньеде жергілікті билеуші оған үй береді, ол сол үйде Умм ас-Садр ад-Дин әл-Кұнауимен бірге тұрады, сопының бұрынғы досы, күйеуінің аманатымен жесір әйелді қалыңдық етіп алады. Анатолида ол алпыс жасына дейін тұрады, сосын Дамшыққа қайтып оралып, он сегіз жасар қызға үйленеді.

Ибн әл-Араби жанама немесе тікелей саяси өмірге араласады, оның әлем жоқ деп жар салған философиялық көзқарасына қарамастан. Сонымен, ол өзінің «рухани ұлы» санаған селжұқ сұлтаны Изеддин Кейкавуске маңызды ықпалын тигізді<sup>5</sup>. Ибн әл-Араби мұсылман тарихының күрделі кезеңінде өмір сүрді, сол кезде мұсылмандар Еуропа тарапынан төнген қатерге – кресшілерге тап болды, әрине, мұндай жағдайда басып алушыларға деген «сопылық махаббат» туралы айту қиын болды. Сондықтан оның сұлтанға жазған жауап хатында, ол оны аймағында өмір сүріп жатқан христиандарға өте толерантты қарайтындығы үшін сөгеді, қылыштың күшімен олардың үстінен әкімшілік бақылау орнату қажет деп ойлайды және мұсылмандар кресшілер билік орнатқан қаладан осы сәттен-ақ кетулері тиіс дейді<sup>6</sup>. Сонымен бірге сопы тек сұлжықтықтармен ғана емес, екі аюбидтік әмірлермен де байланыста болды.

1240 жылы ол Мұхийддин ибн аз-Заки сот төрешісінің үйінде қайтыс болады. Оны аз-Заки отбасы жерленген мазарға жерлейді. Жүз жыл өткен соң, Осман сұлтаны Сәлім оның мәйітінің басына (сол уақытта аймақта «сопылықтың» танымалдығы құлдырауының әсерінен қараусыз күйде қалған) үлкен-бай безендірілген белгі орнатып, оның атында мешіт тұрғызады<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Ибн әл-Араби, Мұхадарат әл-А'брар уа Мұсамарат әл-А'хйар, Бейрут, 1968. – Т. II, 260-б.

<sup>6</sup> Ибн әл-Араби, әл-Фұтұхат әл-Маққийат, Мысыр, шығарылған күні белгісіз, Т. IV, 460 б.

<sup>7</sup> Бір кездері ибн әл-Араби символды түрде өзінің қабірінің құлайтындығын, ал сосын қайта тұрғызылатындығын болжаған деген тапсыру бар, яғни «Шинге» «Син» кіреді, сол кезде Мұхиттиннің мәйіті ұлғайту. «Син» «Селим» сөзіне сілтеме болды, ал «Шин» араб тілінде Сирия, Палестина және Ливан территорияларын білдіретін «Шам» сөзіне сілтеме болды.

Ибн әл-Араби шығармашылығының көзқарасы бойынша ол барлық уақыттағы жемісті сопылардың бірі болып саналады, ол өзінен кейін бес жүзден аса трактаттар қалдырып, оның 140-ы бізге дейін жетіп отыр деп тұжырымдайды<sup>8</sup>. Солардың арасында ең танымалдары – «ар-Рух әл-Құдүс» («Қасиетті рух»), «әл-Фүтүхат әл-Маққийат» («Меккелік ашылулар»), «Фүсүс әл-хикам» («Даналық жауһары»), «Шаджарат әл-каун» («Болмыс ағашы») және басқалары. Сонымен бірге туындылардың стилі ерекше: автор тақырыптарды Аристотель стиліндегі логикалық жүйелік шеңберінде жазуды алдына мақсат етіп қоймайды, керісінше ол оның стилінен мүлде тәуелсіз стоиктік философтардың стиліне ұқсас стильді дұрыс деп табады, стоиктер бұл стильді «иляхи и’мля’» («Құдайылық білгірлік») деп атайды, мұндай білгірліктің объектілері қандай да бір Құдайылық күш еріктен немесе адамның бақылауынан тыс оған қандай да бір тексті «үстемдік етеді»<sup>9</sup> деп санайды. Ибн әл-Араби еңбектерінің ықпалы өте зор болды. Ибн Сауқұддин, Садреддин Қонауи, Афифуддин ат-Тилимсанилер сопы идеяларын басты таратушылар болды, Фахреддин әл-Ираки, Саидуддин әл-Ферғани, Муайидуддин Джанди, Абдураззақ әл-Қашшани және Дәуіт әл-Қайсери және тағы да басқа сопылар оның кітаптарынан адам, әлем және Құдай туралы мақсатты, жүйелі ілімді тауып, бөліп алуға тырысты. Олар ойшылды сирек «аш-Шейх әл-А’кбар» («Ұлы рухани жетекші») титулымен атады, сондықтан олардың өзін «Акбариями» деп атай бастаған. Молда Садра, ибн Түрке әл-Исфакхани, Хайдар әл-Амули, Хаджи Хади Себзевари ибн әл-Арабидің шииттік дүниетанымы мен Шихабуддин ас-Сухраварди әл-Мактуляның идеяларының синтезі шеңберіндегі дәстүрін жалғастырды. Оның ізін жалғастырушыларының шартты түрде «Акбарият» деп аталған мектебі, дамыған философиялық тілге ие оның еңбектері «Сопылық» сфера өкілдерінің басым көпшілігіне жалпылама ортақ ұғымдар, терминдер мен идеялардан құралу себебінен, әртүрлі ғалымдар мен қарапайым сопылардың тұтастай қатарын құрамына кіргізді. Осман мемлекетін идеясымен шабыттандырушы Шейх Едебали да бірнеше уақыт бойы ибн әл-Арабидің «Сопылық» ғылым туралы ілімінен білім алды, осы түркі мемлекетінің барлық медреселерінің бірінші басшысы болып ибн әл-Арабидің көлемді трактаты «Фүсүс әл-Хикамға» танымал түсіндірме жазған Дәуіт әл-Қайсери тағайындалды. Осы трактат кейінірек Осман сұлтаны Үшінші Мұраттың жеке бұйрығы бойынша түркі тіліне аударылады, осы сұлтан да ғалымдардың бір қатарына ибн әл-Арабидің «Шариғаттың» барлық талаптарына сай келетіндігін дәлелдейтін трактаттарды құрастыруларын талап етеді. Сонымен бірге ибн

<sup>8</sup> Affifi, Ibn al-Arabi, б. 400

<sup>9</sup> Ибн әл-Араби, әл-Фүтүхат, Т.І, б. 59

әл-Араби өзінің «Шаджарат ан-Н’уманиет» деп аталатын жұмысында жер бетінде Осман империясы пайда болғанға дейін символды түрде оның тарихын жазып қояды...! Ол сол жерде Хафыз Ахмед Пашаның Бағдатты жаулап ала алмайтындығын, сосын қырық күннің ішінде оны Сұлтан Мұрат жасай алатындығын алдын ала болжайды. Сонымен қоса ол Сұлтан Әбділәзиз тақтан түсіріліп, өлетіндігі жайлы да болжайды. Осы барлық болжамдар шындыққа айналады. Оның идеяларының ықпалы еврейлік «Каббалыға» да зор болды. Шығыстанушы Пауль Фентон айтқанындай, «Каббалының» бірінші жазбаша түрдегі табылған тексі арабтық Испанияда ибн әл-Араби өлгеннен кейін 20 жылдан кейін жазылған және эзотеризмнің осы философиялық ислам түрінің иудаистік дүниетаным жүйесіне үйренуі ретінде көрсетілген<sup>10</sup>.

Ибн әл-Арабидің ойынша, «даналықтың» өкілдері, яғни философтар даналыққа иелік етпейді және оны қоғамда таратпайды, нақтырақ айтар болсақ, Абсолютті Ақиқатты тану ретіндегі «даналық» туралы сөз болып отырған жоқ, олардың қарапайым ақпаратқа иелік етіп және оны логикалық жолмен топтастырулары туралы сөз қозғалып отыр<sup>11</sup>. Сол уақытта ол «даналыққа деген махаббаттың» ұзартылған мәнін түсінбей, өздерін «философтар» деп атаған адамдардың еңбектерін өз діндерінің шырқын бұзушылар деп санаған мұсылмандарды сынға алды. Даналыққа талпынысты сүймеуге болмайды деп үйретеді ол немесе ол үнемі гнозиспен байланысты және ол да сопылар секілді Құдіретті Жаратушының өзіндік ерекшелігі мен қасиеттерін «ала тұруға» шақырады (сопылар сонымен бірге «тахаллюк би әл-а’хляк әл-и’ляхият» «Құдайдың этикасын өзінде жасау» ұранын қолданады, ал философтар болса, «таа’люх би ас-сыфат әл-и’ляхият» «өзінде Құдайылық атрибуттарға ұқсас дүниені жасау» деп атайды). Әсіресе философтардың адам қалай өзіндік нәпсісінің қалаулары мен еркеліктерін бақылай алады деген сөздері пайдалы деп санайды ибн әл-Араби. Атеистерге қатысты айтар болсақ, онда ибн әл-Араби: «адамда діннің болмауы оның тұжырымдарының бір бөлшегі ақиқат болуына кедергі жасмайды»<sup>12</sup>, – деп көрсетеді. Солай бола тұрса да, теоретикаланған жол адамның толыққанды Құран мен сүннетте жазылған Құдайылық даналыққа сенім білдіруіне кедергі келтіретіндігі жағынан қауіпті және адамдар олардың өзінен кемшілік іздеулері мүмкін. «Хикмет» Алланың Есімі, Оған мүмкін болатын даналықтың барлығы тиесілі. Сенім білдіруші адам, олай болса, «Барлығынан дананың қызметшісі» және Құдайылық Даналықтың мәнін өзінің интеллектісі арқылы сынайтын

<sup>10</sup> Paul B. Fenton. The Hierarchy of the Saints in Jewish and Islamic Mysticism. – Oxford, 1991, p. 32

<sup>11</sup> Ибн әл-Араби. әл-Фүтүхат әл-Маққият, Т.ІІІ, 508 б.

<sup>12</sup> Сонда, Т.І, 145-146 б.



философтардың қызықтыруынан алшақ болады. Сондықтан сопылардың жолы қолдануға ыңғайлы және шынайы «даналыққа» ие немесе ол қауіпсіз және интеллектуалды шығармашылықтың осы сферасына қажетті адамды қарапайымдылыққа үйретеді деп санайды ол<sup>13</sup>.

Ибн әл-Араби исламдық қоғам «үммінің» мәні туралы да айтты. Ол үшін осы қоғам әлемдегі барлық қоғамның ішіндегі ең кереметі, алайда ол өз ішінен: «а’ууам» (қарапайым адамдардан құралатын), «хауасс» («Фикх», «Калам» және перипатетикалық «Пәлсәпаның» өкілдері) және «хауасс әл-хауасс» («тахкик» деңгейіне жеткен сопылар объективті әлемді сараптауда рухани танымның логикалық тұжырыммен сәйкес келуі) болып үш топқа бөлінеді. «Тахкиктің» өкілдері өздерінің ойларын тек жеке болжамдарына ғана сүйеніп айтатын философтарға қарағанда пайғамбардың (с.а.с.) жолымен жүреді. Сонымен қатар осы деңгейдің сопылары өздерінің ойларын айтқан кезде, ешқашан диалектика мен талас жолын пайдаланбайды, «Калам» мен философия толығымен диалектикадан құралады<sup>14</sup>. Осы деңгейдің сопылары үшін білім – жоғарыдан берілген, сосын пайғамбарлар мен елшілердің айтқандары, одан кейін ақылды адамдардың ойлары. «Тахкик» деңгейінің сопылары аскездер арқылы өздерінің «Эгосын» тәрбиелеген және жоғарыдан күш алу мүмкіндігіне ие болған. Философтар-диалектиктер болса, жоғарғы әлемнен ешқандай күш ала алмайды; олардың жасап отырғандарының барлығы алдыңғыларының идеяларын қуаттап және олардың негізінде әртүрлі концепциялардың түрін қалыптастырады. Диалектиктер діннің мәніне жеңіл көзқараспен қарайды және Құдіреттінің қызметшілері болған және сыйлауға лайықты ежелгі даналарға менсінбеушілік, мазақ қатынаста қарайды. Диалектиктердің мақсаты – тіршіліктік игіліктерге қол жеткізу, сондықтан Алла оларды әмірлер мен сұлтандардың сарайларында қызмет ететін қылып, кемсітіп тастады<sup>15</sup>.

Ибн әл-Араби ислам интеллектуалды ойын оның эзотерикалық және гностикалық аспектілерін аша отырып, перипатетизм жағынан телінген редукционизмнен құтқаруға тырысты деп айтуымызға болады. Алайда әрбір адам сопылық «тахкиктің» кереметтілігін түсіне бермейді, өйткені адамның жүрегінде екі өлшем бар жасырын («батын»), ақиқатты, абстрактілі және тұрақты, сосын айқын («захир»), үнемі өзгеріп отыруға бейім және аятта көрсетілгендей, «Алла қалаған нәрсесін сүртіп, жойып жібере алады, Оның – Анасы (яғни қайнар көзі) Жазу» (13:39). Егер адам барлық кітапқа сенім білдірсе, онда ешқашан адасушылыққа тап болмайды, бірақ егер оның тек бір бөлігін ғана қабылдап, екіншісін теріске шығарса, онда Құдайылық сәуледен

<sup>13</sup> Ибн әл-Араби. әл-Футұхат әл-Маққият, Т. IV, 257-259-б.

<sup>14</sup> Ибн әл-Араби. Кітаб әл-Фана’ фи әл-Мұшахадат. – Хайдарабад, 1943, 8-б.

<sup>15</sup> Ибн әл-Араби. әл-Футұхат әл-Маққият, Т. V, 103-105-б.

айырылады. Оның ойынша, дәл осы жағдай Құранның мына аятында қозғалады: «Олар айтады: «Біз біреуіне ғана сеніп, басқаларына сенбейміз»: сенім мен сенімсіздіктің арасынан орташа жолды таңдап алғысы келеді. Міне, осылар Құдайсыздардың өзі» (4:150) немесе диалектиктер шынайылықты танудың басқа да әдістерін бұрысқа және жоққа шығара отырып, Ақиқаттың бір бөлігімен, дәлірек айтқанда, парасат ақпараттары мен тұжырымдарын ғана мойындайды.

Егер шынайылықты танудың басты қаруы «Калам» үшін парасат болатын болса, онда «сопылықтың» жарқын өкілінің бірі ибн әл-Араби үшін адам жанының сезім орталығы жүрек қана абсолютті ақиқатты тануға мүмкіндік беретін жалғыз құрал болып саналады. Теоретикалық ойлар мен философиялық дәлелдер емес, тек жүректің әртүрлі күйі, яғни Жаратушының әрекеттері мен атрибуттарын, болмысын тану барысында пайда болатын адамның терең көңіл-күйі ғана төлту-ма гностиктің мақсаты болуы тиіс. Сонымен бірге бұл білім («әл-’илм әл-лядунни»), тіпті адамның еркімен ешқандай байланысты емес немесе басынан Құдайылық жаратылған және Жаратушының бұйрығымен жоғарыдан беріледі, егер, әрине, адам өзінің Билеушісінің назарына лайықты болса! Бұл – «Құдайылық ұю, Құдайдан берілген сый, Мейірімдінің лебі»<sup>16</sup>. Ибн әл-Араби үшін кім де кім өзінің Жаратушы туралы білімін философиялық дәлелдер («бұрхан») мен логикадан құрайтын болса, онда күрделі жазғыруға лайықты немесе мұндай сенімді әрқашан сенімсіздік пен басқа философтардың терістеулері бұзып отырады. Парасаттың мақсаты – адамға жеке заттарды («джузи’йат») тануға көмектесу, алайда барлық заттар туралы білімге толыққанды қол жеткізу тек сенімнің көмегімен ғана мүмкін бола алады немесе шектеулі адам парасатының мұндай білімге қол жеткізу қабілеті ешқашан жеткілікті болмайды<sup>17</sup>.

Дегенмен өзінің еңбектерінде ол терең философиялық мәселелерге өзінің әдеби талантымен эстетикалық, сезімдік көркемдік бере отырып, олар туралы көп қозғайды. Сондықтан ибн әл-Арабидің кітаптарынан сол уақыттағы барлық ислам ғылымдарының – перипатетикалық философияның, «Каламның», «Фикхтың», «Хадистің», «Сопылықтың», «Ш’ираның» (поэзияның), құпия экзотерикалық ағымдардың синтезі туралы айтуымызға болады. Әсіресе ол бастауын антика мәдениетінен алған сопылықтың рухы білінетін ислам философиясының қатаң және қарапайым бірнеше «құрғақ» терминдерін қарапайым және анық тілді пайдалана отырып, синтездей білді. Сонымен бірге ибн әл-Арабиде философияның бірнеше терминдері маңызды коннотативті «қайта өңдеуді» бастан өткерді. Сонымен, ол «эфир» туралы фор-

<sup>16</sup> Абдо аш-Шималий, 583-б.

<sup>17</sup> Hasan Küçük. Mukayeseli İslam ve Batı felsefesinde sistematik problemler. – İstanbul: Fatih yayın evi, 1974, s. 72-73.

маны қабылдауға қабілетті қандай да бір алғашқы субстанция ретінде емес, керісінше Құдайдың Өзінің жаны («Нанси и'ляхи») ретінде айтады, плотиндік «Бір тұтастылық» немесе платондық «Игіліктің» орнына ол «Алла» және «Хақ» (ақиқат, Алла есімдерінің бірі) сөзін қолданады. Ислам әлемінде дәстүрлі түрде «философия» мәнін білдірген, кейін өзінің жеке, ең алдымен, сопылық дискурсты білдіре бастаған «хикмет» сөзімен де дәл осылай болды.

Әлемді түсіндіре отырып, уақыт өте келе сопылар тылсым біліммен байланысты әріптер мен сандарды қолданды, Пифагор секілді олар да «қасиетті ғылым» деп санаған. Бұл жағынан алып қарағанда әріптер – Жаһандық ахуалдар мен феномендерді түсінуге арналған өзіндік құпия кілттер.

Ойшыл Құдайылық Мән мен Атрибуттар мәселесі туралы да айтты. Ол үшін олар тек Құдайылық Мәнге деген өзінше «референстер» секілді, шындығына келгенде тіршілік етпейтін, бірақ адамның сана-сымен елестетіліп, адамды Онымен үнемі байланыстырып отырады. Алла уақыттық және кеңістіктік шеңберден тәуелсіз және бұл байланыстар Оның мәңгі және жалғыз екендігіне ешқандай әсер етпейді. Құдайылық Мәннің көзқарасы бойынша, ешқандай Есімдер мен Атрибуттар тіршілік етпейді. Оның ойынша, Алланың материалды әлем заттарымен ұқсастығы немесе ұқсамайтындығы туралы айтуға болмайды, Ол абсолютті және сондықтан, Оны бейнелеген кезде біз «алтын ортаның» шеңберінде жүйеленуіміз керек және Оның антропоморфтылығы немесе имманенттілігі («ташбих») және Оның әлемнің абсолютті трансценденттілігі («танзих») туралы айтатын түсініктерді пайдалануымыз қажет. Сонымен бірге Құдайдың Мәні туралы айтатын жалғыз дәлел, ол – Құрандағы аят «Ол ешнәрсеге ұқсамайды» (42:11). И. Кантты құрметтей отырып, ибн әл-Араби Құдайдың Мәнін қандай да бір «өзіңдегі зат» ретінде тану, кез келген затты «Құдайда қалай бар» солай танумен тең келеді, яғни шындығында, бұл мүмкін емес нәрсе деп айтқан болатын. Басқаша айтар болсақ, әлемде барлығы Құдіреттінің «Затының» (мәні) көрінісі деген көзқараста айтатын болсақ, ибн әл-Араби әлемнің бірлігін Құдайдың мәнімен («'айниет») айтады, бұл жағынан канттық «ноуменді» тану мүмкін емес секілді, парасат жолы арқылы да бір нәрсені тану мүмкін емес, егер ол феноменалды сферада белсенді көрініс табатын Құдіреттінің атрибуттары мен есімдері туралы айтса, онда ол мынаны көрсетеді, физикалық әлем Жаратушының Мәні («ғайриет») секілді бола алмайды және заттарды осы қырынан тануға болады және тану керек. Парасаттың жалғыз қабілеті – бұл заттардың атрибуттары мен есімдерін тану, бірақ олардың «өзіндік мәнін» тани алмайды. Сонымен бірге Алла – физикалық әлемге қарағанда трансцендентті және имманентті.

Ибн әл-Араби үшін «ешнәрседен бір нәрсені жарату» (ex nihilo) түсінігі ешқандай маңыздылыққа ие емес, негізінен, Құдаймен жаратылған заттар («хальк») туралы айта отырып, ол Құдайылық Болмыстың «биболмысқа қатысты» («'адам-и и'дафи») күйінен «болмысқа қатысты» («үджүд-и и'дафи») күйіне үнемі ауысып отыратындығы туралы айтады. Уақыттың сол бір сәтінде, сол бір ғана зат қайтадан сол заттың өзі бола алмайды, әр сәт сайын Алла қайтадан әлем мен барлық заттарды қалпына келтіріп отырады («таджаддүд әл-а'мсал»), бірақ әр кез оның қайта жаратқандары бір-біріне ұқсап отырады және бізге Жаратушының үзіліссіз «шығармашылық үдерісін» байқауымызға кедергісін тигізеді<sup>18</sup>.

Осының барлығына қарамастан барлық заттардың ақиқаты Құдайылық Болмыс болғандықтан, Әлемде «биболмыс» деген ұғымға орын қалмай қалады, «биболмыстың» өзі мұндай жағдайда жоқ болып шығады! Заттар жоғалмайды және абсолютті мағынада пайда болмайды, бірақ екі жағдайдың бірінде тіршілік етулерін жалғастыра береді деп оқыған заманауи химияның негізін қалаушы Лавуазьенің (1743-1794) идеяларымен қатар баяндама жасаған ойшыл үшін туылу мен өлім тек номиналды феномендер болып қалады немесе Құдайылық Болмыс барлық заттардың ақиқатын қалай сақтайды (мейлі ол сақтау материалды әлемде немесе энтелехия әлемінде жүзеге асса да еш маңызы жоқ), сол секілді адам өмірінің кез келген көрінісін де сақтап отырады.

Ибн әл-Арабидің адамның жанына қатысты идеяларын оқу қызығырақ болар еді. Адамның жаны физикалық шынайылыққа тотальды қарама-қайшы. Жанның барлық бөлшектері – өсетін, рационалды және т.б. Құдайдың көрінісі. «Нафс» («Жан») трактатында ол адамның өзін-өзі тануы оның Құдайды тануы үшін өте маңызды дейді. Пайғамбардың (с.а.с.): «Өзін-өзі таныған адам, Өзінің билеушісін де таниды», – деген хадисі де осыны меңзейді. Андалузстық ойшылдың ойынша, жан Құдайдың «кішкентай бөлшегі» іспеттес, оны тану арқылы біз Оны аналогия әдісінің көмегімен тани аламыз. Адам екі бастаудан тұрады: қараңғы мен тығыз (дене) және жарық пен жіңішке (жан). Дене мен жанның арасындағы байланыстың күшіне қарай адамдардың рухани деңгейі және олардың өзгермейтін, хайуандық сезімге деген бейімділіктері де ауысады.

Жанның келесі күштері бар: «әл-қууат әл-ғазай'ят» («нәрлендіруші күш»), бауырда орналасқан және тамақты қорыту үшін жаралған (уақыт өте келе бұл күштің өлімінен де қашып құтыла алмаймыз); «әл-қууат әл-хайуаният» («хайуандық жан»), көкірек ұяшығында орналасқан «жарық май шам», егер нақтырақ айтсақ жүректе. Өмір – осы

<sup>18</sup> Ибн әл-Араби. Фүсүс әл-Хикам, 155-156 б. / Abu al-Ala Al-Afifi. The Mystical Philosophy of Muhyid din-Ibnul Arabi. – London, 1964.

«май шамның» әдемілігі, қан – оның «майы», сана мен қозғалыс – оның «сәулесі», нәпсілік қалаулар – оның «қызуы», ашу – оның «түтіні». Дәл осындай күш жануарларда да бар, бірақ ол дененің күйресе жоғалып кетеді. Оның мақсаты – тек өмірді сақтау, өзінің қабілеттері арқылы ол Жаратушыны немесе ғылымды тани алмайды. «Әл-қууат әл-мұфақ-қират» («ойланатын күш») немесе «әл-қууат ан-натиқат» («сөйлейтін күш») ойлануға қабілетті және сезім мүшелерінің әсерінен тұратын жіңішке рухани субстанцияға ие. Бұл күш барлық денеге таралып кеткен, бірақ оның бөлшегі болып қала алмады. Ол абстрактілі формаларды түсінуге және алдындағы түсінгендерін жаман және жақсы жол арқылы ойша қабылдауға, оны жадыда сақтауға және алған мәліметтеріне логикалық классификация жасауға қабілетті.

Жан денеге өмір береді және оны әртүрлі ғылымдарды үйрену үшін пайдаланады. Ол өзін мида көрсетті және оны ақпарат сақталатын әрі жанның денеге берген бұйрығы бойынша жұмыстар орындалып отыратын әртүрлі бөлшектерге бөліп тастады. Жанның талпынысы – білім, мәңгі шаттық – оның басты мақсаты. Әртүрлі философиялық және діни жүйелер осы бақытқа қол жеткізу тәсілі болып саналады: мүлтіксіздікке жету және Құдіретті Жаратушының алдына ең керемет түрімен бару үшін дайындалу.

Егер жан барлық қажетті міндеттерін орындаса, онда дене жарамсыз күйге ұшырап, жоғалып бара жатқан кезінде Жаратушы оны Өзіне шақырып алады және ол қандай да бір жақсы көретін достарының ортасына түскендей сезініп, шексіз қуанышқа бөленіп, Оған жақындай түседі. Ибн әл-Араби жан жалпыға ортақ Құдайылық Жанның қолжетімсіз бейнеде бөлшегі болып табылады деп санаса да, дене өлгеннен кейін Плотиндегідей Әлемдік Жанмен толығымен қайтып біріге алмайды, бірақ дененің орнына қозғалыстың жаңа құралына қол жеткізе отырып, ерекше, өте нәзік, жарық дене<sup>19</sup> өз-өзімен қалады. Онда білім алған және осы білімдердің арқасында дұрыс әрекеттер жасаған, сенім білдіруші адамдар ғажап рахаттануды бастан өткереді. Білім ала отырып, бірақ тәжірибе жүзінде ештеңе жасамағандар, бірнеше уақытқа осы рахаттан айырылады, содан соң өздерінің кінәсін жойып, алдыңғыларына қосылады. Игілікті іс жасауға талпынған, бірақ білім алмаған адамдар бақытқа бөленеді, бірақ ғылымның құпиясы мен Құдайылықтың көрінісін тану мүмкіндігінен айырылады. Білім де алмаған, ешқандай игілікті іс атқармаған адамдар, өмір бойы нәпсілік құштарлығының шырмауында шырмалып, Тозақтың қараңғылығында қалады. Олай болса, жанның денемен байланысы акцидентті: біріншісі мәңгі өмір сүреді, екіншісі уақыт өте бара жоғалып отырады. Жан үшін денелік өмір түсті еске түсіретін, ерекше күй болып саналады<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Macid Fahri, s. 228.

<sup>20</sup> Абдо аш-Шималий, 589-б.

Ибн әл-Араби көрсеткендей, барлық жандар рухтар әлемінде бір кездері барлық мүмкін болған ғылымдарды тануға қабілетті, таза және бақытты күйде болған. Денемен біріккеннен кейін жан ауру күйге түсті. Сондықтан ол өзін денелік жолдан арашалаған сайын, өзін дені сау күйінде сезіне бастайды және рухтар әлемінен кейін негізі шала-шаппы есінде сақталған ғылымды тануға бейімделеді. Дененің өсерінен босатылған тек дені сау жандар ғана өзінің рухани өткен шағын есіне түсіре алады және сол кездері алған білімін қайтадан қалпына келтіреді.

Адам еркін және өзінің әрекеттері үшін үлкен жауапкершілікті алып жүреді. Солай бола тұра ол айналадағы әлемде адамдардың пайдасы үшін Жаратушының орнатқан, ешқандай өзгермейтін заңдылықтарына бағынады. Яғни адамның тәуелсіз еркінің орны бар, адам өзінің таңдауын жасар кезде абсолютті тәуелсіз деп айтуымызға мүлде болмайтындай, адамның еркі мен Құдайдың абсолютті еркі жоқ деп айтуымызға да мүлде болмайды. Ойшыл үшін бұл сұрақта ең маңыздысы орта жолды таңдау болып отыр. Құдай Өзінің Еркін Өзінің Сұлтанатында көрсетеді, Оның құлдарының әрекеттері бұл Сұлтанаттың ішіне кірмейді, сондықтан адамдардың тәуелсіз еркі туралы айту Құдаймен жолдастық («ширқ») қатынаста болу туралы айтуды білдірмейді. «Қадар» (Құдайылық алдын ала айқындалған) адамдардың әрекеттерінің онтологиялық ауырлығын (жағымды) немесе жеңілдігін (жағымсыз) анықтайтын қандай да бір таразыны еске түсіреді. Таразы ыдысында жатқан жүкпен байланысты емес, дәл сол секілді «Алдын ала айқындалған» да адамдардың әрекеттерімен байланысты болмайды.

Ибн әл-Араби үшін зұлымдық пен жақсылық сол қалыптарында болмайды. Біз зұлымдық деп оның бойында жасырынған жақсылықты алдымен көріп алмай, саламыз. Абсолютті зұлымдық болмайды, ол – биболмыс, ал биболмыс мүлде болмайды. Таза жақсылық әрқашан болады, бұл – барлық болмыс.

Ибн әл-Араби «мутакаллимдермен» толық келісе отырып, келесі өмір «Ақирет» осы өмірге ұқсас және тәндік болады деп санаған. Ол бойынша, тән мен жан тұтастай алғанда мәні жағынан өзгермеген (немесе адам онсыз-ақ ең керемет бейнеде жаратылған), ол жақтан жаңа қасиеттерге қол жеткізеді. Тозақтық жазалауларға қатысты айттар болсақ, онда Тозақтағылар деп санайды ол, уақыт өте келе Құдіреттінің мейірімділігіне ие болады, нақтырақ айтсақ, тозақ отына жанып жатып, бірнеше уақытқа ұйықтап, ыңғайсыз төсекте жатқан ауыр халдегі ауру адамның жағымды түс көргені секілді олар да әдемі түстер көреді. Тұтастай алғанда олардың Тозақтағы өмірі – өмір де емес, өлім де емес, төлтума ләззат та емес, абсолютті күйзеліс те емес, керісінше, қандай да бір орта тұс қана. Ол туралы ол да, аят та:

«Өзінің Билеушісіне қылмыскер ретінде аттанған адамдарға Тозақтан орын дайын, ол жақта олар не өмір сүре алмайды, не өле алмайды» (20:74), – деп айтады.

Пайғамбарлыққа («нұбүұат») қатысты болса, онда ол екі түрлі болады: «ан-нұбүұат әл-‘аммат» (жалпы пайғамбарлық) және «ан-нұбүұат ат-ташр’ият» (заңдастырылған пайғамбарлық). Пайғамбарлықтың бірінші түріне тек Құдайдың жіберген пайғамбарлары ғана жатпайды, сонымен бірге «Ә’улия» («Құдаймен жақындық күйіне жеткен, Онымен қандай да бір «достық» қатынаста) жатады, соңғысы Өмірдің соңына дейін тіршілік ететін болады. Екіншісіне тек «Вахийдің» немесе періштелермен қатынас орнату арқылы адамдарды Алланың жарлықтарымен таныстыратын және тәжірибеде қолдану жолдарын көрсететін пайғамбарлар жатады, Мұхаммед (с.а.с.) соңғы топ адамдарының қатарынан болды<sup>21</sup>. «Ә’улия» пайғамбарлардың орнатқан заңдылықтарына бағынады, олар «пайғамбарлардың құрған сатылары арқылы жоғарыға көтерілетіндер секілді»<sup>22</sup>.

Сондықтан Иса жерге оралғаннан кейін Дүниенің Соңына дейін «Алланың досы» болып қалады. Алайда Мұхаммед (с.а.с.) пайғамбар қалдырған білімді мұраланған мұсылмандар да «Алланың досы» деген жоғарғы дәрежеге қол жеткізе алады. Бірақ ешқандай «Алланың досы» қандай да бір пайғамбармен салыстыруға келмейді.

Пайғамбарлар мен «Алланың достарының» күнә жасаудан қорғалғандығы туралы сұраққа қатысты ибн әл-Араби былай деп ойлайды, пайғамбарлар Жаратушымен жан-жағынан қорғалған немесе олай болмаған жағдайда Құдайылық заңдылықтар адамдарға дұрыс формасында жеткізілмеген болып саналады. «Алланың достары» тек өздерінің жүректеріндегі Алладан алатын шабытынан қорғалған. Дегенмен «Алланың достары» пайғамбарлар секілді «’исметке» ие болады: күнә жасау немесе бұрыс әрекеттерден қорғалу. Яғни сопының олардың қорғалуы олардың «Илхамының» қорғалуымен шектеледі деген ойына қарамастан, «Алланың досы» пайғамбарлардан ешқандай қатесіз айырмашылығы болмастан, бұл идеяларды үнемі өмірлік тәжірибесінде ұстанатын болады деген болжам басым. Әрине, «Калам» мен «Фикһ» ғылымдарының көзқарасы бойынша, мұндайды айтуға болмайды, ибн әл-Араби осы жерде өз-өзіне қарсы келеді немесе пайғамбарларды Жерде бір кездері өмір сүрген ең жетілген адамдар деп бағалайды. Ибн әл-Араби туындыларының бірқатарын ерекше, жоғарғы рухани күйде отырып, сырттай мас адамның кейпін еске түсіретін, бірақ іштей тек бір ғана мақсатқа бағытталған – материалды және Құдайылық әлем арасындағы кез келген делдалды ойдың көмегі арқылы «жойып», Құдайды қалай тереңірек тануға болады деген оймен жазған. Сопы

<sup>21</sup> Ибн әл-Араби. әл-Фұтұхат әл-Маққият, Т.Х, 285-б.

<sup>22</sup> Ибн әл-Араби. Фүсүс әл-Хикам, 62-б.

өзі үшін ашқан немесе рухани жетілудің нәтижесінде «тапқан» және қандай да бір транс күйінде болатын «үджұд» (болмыс) – қарапайым мағынасындағы «болмыс» болып саналады деп ойлау, яғни физикалық әлем танымал сопының идеяларын бұрыс талдауға жол ашып берді деген сөз. Мүмкін, нақты және анық, шектен тыс көңіл-күйлі Құдайдың заңдылықтарынан еркін пайғамбарлардың бейнесі, ибн әл-Арабиге «біртұтас болмыс» ұстынын зерттеу нәтижесінде келген шешімі мета-физикалық нұрлануға сай келмейтін болып көрінді. Дәл сондықтан, әл-Ансари атап көрсеткендей, «болмыстың біртұтастығы» сопылық гнозистің жоғарғы сатысы ретінде бағаланбауы тиіс, керісінше бұл әдістеменің Құдайдың бұйрығы мен пайғамбардың (с.а.с.) дәстүріне қатысты қырағылық пен сезімділікті жоғалтып алу құпиясы, сонымен бірге қалыпты адам өмірі үшін қажеттілікті, материалды әлемді, Құдайдың анық орнатқан болмыс заңдылықтарының тіршілігін жоғалту<sup>23</sup> бар. «Фикһпен» реттелетін адамның әлеуметтік өмірі, әрбір индивидтің заң, мораль мен тарихтың алдында өзіндік жауапкершілігін сезінбеу ақылға қонымсыз, объективті шынайылық пен адамның өзіндік «Менінің» тіршілік ететіндігінің растығын мойындамау ақылға қонымсыз. Тіпті адамның ары жауапкершілік сезімі болмаса, ақылға сыймайды, олсыз ұялу сезімінің болуы мүмкін емес. Сонымен бірге, «Калам» ислам философиясының көзқарасы бойынша, мынадай сұрақтар қоюға болады: Жұмақ пен Тозақ ақиқаттығы, Құранда жазылған заңдылықтар, періштелер мен тағдыр тұнық және анық тіршілікке ие емес және «иллюзия» да бола алмайды, мұны «болмыс біртұтастығы» идеясы қалай бекіткісі келеді? Бұл, әсіресе өзінің рухани жоғарылау үрдісі барысында «истиғрақ» («батушылық, сүңгу») деп аталатын жоғарғы дәрежеге қол жеткізген сопылар үшін сай келеді, яғни Құдіреттіге жақын болған сайын барлық адамдарды ғажап қуаныш баурап алады, ауру мен күйзеліс әкелуге қабілетті барлық материалды дүние сананың «көз алдынан» жоқ болып кетеді. Бұл – экстаз, адам өзін-өзі ұмытады және шексіз таңдану сезіміне бөленеді. Сопылардың барлық қарама-қайшы сөздері ереже бойынша, дәл осы жанның сезімдік және субъективті күйіне қатысты айтылған. Алайда осы нәзік сезімді адамдар рухани жоғарылауға қол жеткізуге қабілетсіз деген секілді сөздің қатаң формасына айналдыра бастасақ, қарапайым әлем бақылауының ғана емес, шариғаттың заңдылықтарының қарама-қайшылығына ұшырайды. Сондықтан ибн әл-Арабидің өзі «Уахдат әл-үджұд» идеясының айтылмайтын «ұранына» айналған: «Кімде-кім біздің терминімізді меңгермесе, біздің кітабымызды оқуға тыйым салынған»<sup>24</sup>, – деген фразаны айтқан болатын.

<sup>23</sup> Фарид әл-Ансари. Мифтахун-нұр. – Мекнас. – 2004, 71-б.

<sup>24</sup> Әл-Мұрабит бен 'абд ар-Рахман. 'Илм ат-тасаууф уа ишракатух ар-рухият / [www.manarebat.com](http://www.manarebat.com).



Бір уақытта ол келесі идеяның негізінде дуалистік концепция болып саналатын «уахдат-и шұхұд» түсінігіне («Құдайды нұрландыру біртұтастығы», соның арқасында әлемнің барлық объектілері қандай да бір «сілтеушілерді» немесе Құдайдың «нышанын» жасайды) жеңіл сынау жасайды: қандай да бір нұрландырушы нұрландырушы болу үшін міндетті түрде тіршілік етуі тиіс және өзіндік тіршілігінің қандай да бір иллюзиясына иелік етуі қажет, Құдайылық Болмыстың біртұтастық көзқарасы бойынша өзінің мәні жағынан ол дұрыс болып саналмайды. Сонымен қоса «Түйсіну» Алланың қасиеттерін және оның есімдері мен атрибуттарын нұрландырушы, бірақ есімдер мен атрибуттар бұл көзқарас бойынша Оның мәні болмайды. «Пайымдау» деңгейінде қалу «Насұт» – «адамгершілік» және Ие мен Құл тепе-теңдігін бұзбау деңгейінде қалуды білдіреді. «Құдайылық Болмысты» сөзбен айтып жеткізу мүмкін емес және соңына дейін танылмайды немесе Құдіретті Мәнінің ақиқаты осындай, Біртұтас Құдайылық Болмысқа «бөлене» білген адам, ибн әл-Араби тәсілі бойынша, адами қасиеттерден бас тарта білген адам болып саналады: адами қасиеттер құндылықтарға толы болғанымен, онтологиялық жағынан ешқашан Құдайылық экзистенциямен салыстыруға келмейді. Басқаша айтар болсақ, Құдайдың дұрыс эпистемологиясы, оның көзқарасы бойынша, тура онтологиясыз мүмкін емес, әсіресе Құдайылық Болмыстан басқа ештеңе шынайы тіршілік етпейді деген идея.

Ибн әл-Арабидің өзі қандай да бір құқықтық мектептің ұстанушысы емес екендігін атап көрсетеді<sup>25</sup>. Оның көзқарасы бойынша, ислам «үммесі» ғалымдары арасындағы айырмашылық барлық мұсылмандар үшін Құдайылық мейірімділік болып табылады. Ол бойынша, болашақ қандай да бір мектептің ұстанушысы «Фикһ» ғалымдары басқа мектептерде қарастырылған құқықтық шешімдерге адамдар мұқтаж болып жатса, оларға кедергі келтірулеріне болмайды. Мұндай сұрақтарда толеранттылық ол үшін исламның қағидаларын қатаң ұстану ғана емес, «Шариғаттың» өзінің рухы болып саналады. Ойшыл қасиетті текстерді, олардың терең, рухани («батындар») тұжырымдарын буквалистік («захири») тұрғыдан түсінумен үйлесімділік орнатуға тырысты. Өзінің табынуларында, қасиетті текстердің «сыртқы» және анық мағыналарына қатысты ол, зерттеушілер атап көрсеткендей, ибн Таймия секілді буквалистік тәсілдің жақтаушысы болды; теологиялық сұрақтарда ол сөз жетпес терең дәрежелерге және ақталған немесе ақталмаған батылдыққа қол жеткізді. Өзі «та’уиляға» қарсы келе отырып, ибн әл-Араби уақыт өте келе аяттар мен хадистерді қасиетті текстің мағынасымен байланысын жоғалтатындай етіп тұжырымдайды<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Ибн әл-Араби. Диван. – Бұлақ, 1271, 47 б.

<sup>26</sup> Ибн әл-Араби. ар-Рисалят иля әл-И’мам ар-Рази. – Мысыр, шығарылған жылы белгісіз, 6 б. Қараңыздар.

Ойшыл үшін саясат («сиясет») – пайғамбарлық даналық тармақтарының бірі болып саналады және физикалық әлем сферасындағы Алла есімінің «Рабб» (ақырындап тәрбиелеуші, нәрлендіруші) көрініс табуы болып табылады. Осы есімдердің өзара әрекеттесуінің арқасында адамдар өздері үшін мемлекет құрады және әлеуметтік өмірлерін қалыптастырумен айналысады: соның ішінде ұйымдастыруға қатысты лайықты заңдарды жасау, сопыларда бұл «даналыққа негізделген заңдар» деп аталады. Бұл заңдар жоғарыда көрсетілген Құдайылық есімдерден өздерінің шабытын алатын адамдармен құрастырылады, алайда олар соңғысының әсерін тікелей сезінбеулері мүмкін<sup>27</sup>.

Ибн әл-Араби ұзақ уақыт аралығында ибн Таймия секілді қасиетті текстерді «захириттік» тұрғыдан түсінуді ұстанғаны мәлім. Көбінесе бұл сопылардың «халваттарының» бірінің түсіне Мұхаммед пайғамбар (с.а.с.) еніп, бар күшімен қысып «оның артынан ұстауын» бұйырған кезде болған. Жас ибн әл-Араби түсті «жоғарыдан» түскен бұйрық деп қабылдап, яғни қасиетті текстерді тура мағынасында түсінуді ұстану және текстердің мәні мен актуалды шынайылық арасындағы кез келген аналогиялардың қалыптасуынан саналы түрде қашу керек деп санаған. Алайда, сопының ойы бойынша, Алла оның аналогиямен («қияс») айналысуына шектеу қойған, бұл исламның құқықтық мектептерінде кеңінен қолданысқа ие, шектеу тек метафизикалық шынайылық сферасына ғана қатысты болды деп санады ойшыл, ал физикалық болмыс сферасында «Фикһтың» дәстүрлі өкілдері секілді ол да аристотельдік «Органонның» әдістерін жиі пайдаланды<sup>28</sup>. Ибн әл-Араби барлығы үшін айқын Құран мен сүннеттің және «иджтихадтың» – (тарихты, тілді, шешендікті, логиканы, саясатты және басқа да ғылымдарды терең меңгерген тек кейбір адамдар ғана қайнаркөздердегі мәліметтерді тұжырымдай алады) сілтемелеріне негізделген ислам қоғамын ұйымдастыру жүйесі ретіндегі арнайы «фикһтың» өмір сүру құқығын мойындайды. Алайда Құдайдың қалауын шынайы түсінуге өзінің жүрегін зұлымдықтың, жеккөрушіліктің, күнделікті өмірге деген құштарлығы мен бауыр басушылық көріністерінен тазартқан тек сопы ғана қол жеткізе алады.

«Болмыс Біртұтастығы» ұстынына негізделе отырып, ибн әл-Араби уақыт өте келе, дін әрқашан Құдайдың барлық жаратқандарына төлтума махаббатпен қарауы тиіс деп айтады. «Кім де кім махаббатты шектесе, бұл сөздің мәнінің қандай екендігін білмейді», – деп жазады ол. «Оның дәмін татып көрмеген адам, ол туралы ештеңе айта алмайды. Махаббат – рақатты бастан кешіру және шегін білмеу»<sup>29</sup>. Бір

<sup>27</sup> Ибн әл-Араби. әл-Фұтұхат әл-Маққият, Т.ІІ, 117, 170. 260-б.

<sup>28</sup> Ибн әл-Араби. әл-Фұтұхат, Т.ІІІ, 313-б.

<sup>29</sup> Абдо ащ-Шималий. Дирасат фи тарих әл-фәлсәфа әл-арабийя әл-ислямийя уа асар риджалиха. – Бейрут: Дар садир, 1979, 584-б.

жағынан, рухани мастықтың күйінде болмаған ол, кім де кім «бір сәтке өзінің қолынан шарифаттың шектеуін жіберіп алса, сол сәтте-ақ құрдымға ұшырайды», – деп мойындайды, жаратылғандарға деген махаббат Исламның қайнар көздерінде анық әрі айқын көрсетілген құндылықтарды жоққа шығармауы керектігін жанамалап көрсетеді. Ол «Игілік Оның кітабында Онымен жіберілгенге тұтастай сеніммен қараудан тұрады», «талдауға да, Құдайдың денесі туралы айтуға да, Оның антропоморфизмі туралы әңгімелеуге де, Өзінің жаратылысына Оны мүлдем ұқсамайды деп жариялауға да рұқсат етілмеген» деп айта келе, кейде тіпті Құранды талдауда «та’уилияның» мүмкіндігін теріске шығарады<sup>30</sup>. Кейбір кездері ол «дінді» классикалық тұрғыдан түсінуді құрғақ үкім орындаушы мен қандай да бір идеологияның жүйесі ретінде деп санап, оны шет жаққа қарай ығыстырып тастайды және одан да құндырақ нәрсені іздеуге шақырады немесе сенімнің қайнар көзі болып жүрек саналады, діни заңдылықтар қатаң әрі құрғақ және үнемі махаббаттың мәнін оның терең формасында түсіндіріп, жеткізе алмайды. Шарифат «Фикһ» секілді, ең алдымен, қарапайым адамдар үшін, жаңадан бастап келе жатқан сопылар үшін, оқу үстелінің басында отырғандардың барлығы үшін қажет. «Фикһ» таусылатын нәрселермен айналысады, махаббат таусылмайтын, шексіз болғандықтан, ол жоғары және сөзбен айтып жеткізу мүмкін емес. Ол – шектен тыс құштарлық, жалындап тұрған көңіл-күй, ғашықтық толқыныстар, естен айрылу. Одан арықтайды, ұйқысы мен тәбеті қашады, сосын солады және өліп те кетеді. Ол – Құдайылық есімдердің көрінісіне бұрылып қарайтын өлім, ол – рухани энергияның сөзбен айтып жеткісіз құйылу. Барлық діни жүйелер қандай жағдайда да Біртұтас Жаратушы туралы, Оның атрибуттары мен есімдерінің көрініс табуы туралы, оларды қалай түсінуіміз қажеттігі туралы және осы қасиеттерге Иелік етушіге өзіміздің ризашылығымыз бен таңданысымызды қалай жеткізетініміз туралы, яғни Жаратушыға деген махаббат туралы айтады. Егер болмыстың мәні мен себебі ретінде Құдайдың Өзіне деген махаббаты болса және Ол Өзінің махаббатының барлығын берген жаратылыс – ол адам болса, сол арқылы (яғни адамның қабылдауымен) Ол Өзінің махаббатын нұрландырса, онда махаббат барлық адамдар үшін бөліп алынбас бөлшегіне айналады. Адамдар арасындағы айырмашылық – әлеуметтік, діни, нәсілдік – Құдайылық махаббатты бейнелейтін объект ретінде адамдарға деген махаббатта «ериді»<sup>31</sup>. Ар-Руми бұл ақиқатты бірнеше саяси және бейнелік түрде жеткізді: «Біліп жүретін бол, Құдайға ғашық адам, мұсылман немесе мұсылман емес деп бөлінбейді немесе адамдар арасында

<sup>30</sup> Сонда,

<sup>31</sup> L. R. Kurtz. *Gulen's Paradox: Combining Commitment and Tolerance / The Muslim World*, № 95, July of 2005, p. 377.

махаббатта сенім де, сенбеу де жоқ. Ғашық жанда дене де, ақыл да, жан да, жүрек те жоқ, егер адам ондай болмаса, (онда біліп жүр) ол Құдайға ғашық адам болып саналмайды». Басқалары сияқты емес, сопылық ұсталар өздерінің діни дәстүрлерін ұстануды сақтай отырып, сонымен бір уақытта мәдени көпқырлылықтың құндылығын ұсына алды немесе олар үшін тіпті, Құдайға сенбейтін адамдар да ішкі терең мәнге ие бола алды – дәл солардың арқасында сеніп-сенбеудің қайшылығы ретінде өмір сүре алды. Расында да, болмыстың элементтері тек салыстыру арқылы танылатын болғандықтан, осы көзқарас бойынша, сенімнің тіршілік етуі сенімсіздікке байланысты: «Менің сенімсіздігім мен арсыздығым – саған деген сенімімнің айнасы. Балам, сен мендегі сенімді де, сенімсіздікті де нұрландырасың»<sup>32</sup>. Олай болса, Барлық жерде тіршілік етуші Құдайға деген махаббатта «ериді» және ондағы айырмашылықты «ерітетін» басқа өркениеттер мен діндерге қатынасы барысында ислам қоғамының дамуына маңызды әсерін тигізген сопылықтың басты идеяларының бірі болды.

Андалустық ойшылдың түсінігіндегі Құдай кез келген материядан қандай да бір жоғары шексіз болатын болса, шексіз таңырқауға лайықты қандай да бір рухани тіршілік иесі, Құдайдың Атрибуттары мен Есімдерін нұрландыруға қабілетті адамның оған тіршілік иесі ретінде сүйкімділігі мен махаббаты көрініс тапса, онда діннің материалды шегі мен сенімдер мүлде жоқ болып кетеді, барлық діндер Біртұтас материалды емес Жаратушыны мадақтайтын жалғыз, жалпылама акосмикалық<sup>33</sup> дінге айналып, «көрінбей» қалады. Яғни ибн әл-Араби үшін егер қандай да бір дін өзінің бас иетін объектісі ретінде Мәні белгісіз, құпия және осы Мәнге таңырқаушылық білдіру үшін тек құрал ретінде қызмет ететін – пұтқа табынушылар, адамдар, ескерткіштер және т.б. кез келген фетиштен жоғары тұратын Біртұтас Жаратушыны санаса, онда бұл дін ақиқатты. Осы тезистің дәлелі ретінде сопы: «Сіздің Билеуші, сіздер тек Жалғыз Соған ғана бас исін деп бұйырады» (17:23), – деген аятты ұсынады. Бұл аяттың мағынасы тек Біртұтас Құдайға бағынуға шақырып қоймай, әмбебап ақиқаттың декларациясында адамның Құдайы – оның өзінің бас июшісі, яғни ол өзі таңырқайтын, ризашылық білдіретін және басқа біреуге қарағанда өзінің ойын арнайтын объектісі. Бұл жағынан алып қарағанда оның акосмизмі «Құдай еместердің» барлығынан құтылу талпынысы болды. Адамдар бас иетін объектісін әртүрлі атай алады, мұсылман гностиктері

---

<sup>32</sup> Shefik Can. Fundamentals of Rumi's thought: a Mevlevi Sufi Perspective. – New Jersey: The Light, 2005, p. 169-170

<sup>33</sup> Акосмизм (гр. α- «не-», «еш-» және гр. Κόσμος – әлем) – әлемсіздік; философиялық және діни ілім, әлемнің мардымсыздығын насихаттайтын көзқарас. Гегель акосмизм деп Спинозаның пантеизмін атады, себебі Құдай онда жалғыз ақиқат, қалғандарының барлығы – акциденция.

оны араб тілінде мүлтіксіздіктің барлық түрін символдайтын, Барлық Әлемде тіршілік етуші Алла» есімімен атайды. Абсолютті ешкім жаратпаған және көптүрліліктен, материалды объектілердің әртүрлілігімен, есімдер мен бейнелерден тыс тіршілік етеді. Адамның таңданысы мен махаббатын тудыратындардың барлығы, оның жанын қорқынышты бағыныштылыққа мәжбүрлейтіндердің барлығы – Құдіретті Жаратушы болмысы мен өмірінің көрініс табу формасы:

Менің жүрегім кез келген Құдайылық форма үшін баспанаға айналды:

Ол – еліктердің азығы, ол христиандық әйелдер шіркеуі.

Ол – пұтқа табынушылар ғибадатхансы мен «Қажылық» атқаратындар үшін Қағба.

Ол – Таураттың жазбалары мен Қасиетті Құранның парақтары.

Менің түйем қай жаққа бет бұрса да, мен дінге махаббаттық сезіммен қараймын.

Барлығы – Ислам, менің дінім, барлығы мен неге сенсем, ол сол...<sup>34</sup>

Ибн әл-Арабиде өздерінің махаббатырының затын, дәлірек айтқанда, Құдайды нұрландырушы сопылар, барлық жағдайда Оған бас иеді: «Махаббатпен ант етемін, махаббаттың негізі тек махаббат қана, жүректегі махаббат болмаса, ешкім оған бағынбас еді, яғни Құдайға бас имес еді»<sup>35</sup>.

Олай болса, мұндай тәсіл Болмыстың Ақиқатын өзіңнің жаныңның тереңінен іздеуге шақырды. Сопының көзқарасы бойынша, әркім Құдіреттіні өзінше қабылдайтын болғандықтан, Оның Мәні ешкімге анық болмайды, қандай да бір дін per se басқа дінге қарағанда дұрысырақ деп тұжырымдауға болмайды. Бұл жағынан алып қарағанда, барлық діндер per se Құдайға жол сілтеушілер болып саналады, Ислам жол сілтеушілердің арасындағы «жылдамы» болса да, басқа діндердің қаншалықты дұрыс дәрежеде екендігін жоққа шығармайды немесе мүмкін, оларда да бір Құдайылық, эсхатологияның және дұрыс өмір сүру салтының элементтері бар шығар. Ойшыл, Құдайылық Есімдер мен Атрибуттар көрініс табатын әртүрлі діндердің өзінен Құдайылық болмыстың манифестациясын көру қажет деп санайды: «Бір – жалғыз дінмен шектеліп қалма (сол бір діннің жанкүйері ретінде, басқа діндердегі Ақиқаттың элементтерін мүлде мойындамай – автордың мысалы), әйтпесе сенімсіздік пайда болады және көптеген игіліктерді жоғалтасың, ақиқатты тани алмайсың. Барлық жерде тіршілік етуші және бәрінен құдіретті Құдай, Ол өзін бір ғана дінмен шектемейді немесе «Сіздер қай жаққа бұрылсаңыздар да, Билеушінің жүзі барлық жерде»<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Ибн әл-Араби. Таржұман әл-ашуақ, 30-40-б.

<sup>35</sup> Ибн әл-Араби. Фүсүс әл-хикам, 194-б.

<sup>36</sup> «Шығыс пен батыс Құдайдың билігінде. Сіз қай жаққа бұрылсаңыз да Құдайдың бейнесі барлық жерде, – өйткені, Алла барлығын қамтушы және барлығын білуші!» (Құран, 2:115).

Ойшылдың ойынша, әлемнің барлық ғалымдары сол бір Ақиқат туралы айтады, алайда оның тек бір ғана бөлшегін қамти отырып, олар оқырмандар мен тыңдармандар үшін қиындықтар туғызады, өйткені оларда әртүрлі заттар туралы айтылып жатыр ма деген ой қалыптасады. Сонымен қоса олардың тұжырымдары уақыт ағымына байланысты көптеген бұрмалаушыларға ұшырайды. Сондықтан түрлі философтар мен сопылардың ілімдері жалғыз Ақиқатты «көптүрлі» етіп көрсетіп, бөлінеді. Ибн әл-Арабидің ойынша, барлық алдыңғы ойшылдар мен ғалымдардың еңбектерін идеалды түсіну үшін, сопылар рухани даму жолы арқылы жоғарыдан Ақиқаттың қандай да бір жалғыз метафизикалық «шаблоны» көрінетіндей деңгейге көтерілгенге дейін және ол олардың идеяларын онымен сәйкестендіре алатын қабілетке ие болған жағдайда ғана ол ақиқаттың жалпы картинасының шеңберінде олардың идеяларының фрагменттерін қарау және олардың төлтума ойын түсінеді.

Сопының ойынша, болмыстың жоғарғы сатылары жайындағы тылсым білім адамның алдында бір сәтке ғана ашылатын, «кашфпен» аяқталатын Құдай туралы негізгі білім, рухани өзін-өзі жетілдірумен тоқтаусыз жұмыс жасаудың нәтижесінде жоғарыдан берілетін «дарын» («маухибат»); оған интеллектуалды талпыну жолымен («фикр») қол жеткізе алмаймыз. Ибн әл-Арабидің өзі айтқандай: «Кашфтың арқасында» Алланың Өзі маған заттардың ақиқатын хабарлады, сонымен қоса заттар арасындағы байланыстың мәнін анықтап берді»<sup>37</sup>. Яғни ибн әл-Араби білім алудың екі әдістемесін бөліп көрсетеді:

1) «ат-та'алюм әл-инсани» («адамзаттық таным»), өз кезегінде екі бағанға негізделген:

– сезімдік заттардың сыртқы әлемін оны эмпирикалық зерттеу жолымен түсіну және басқа адамдар туралы ақпарат алу;

– ішкі рефлексиясы, уақыт өте келе «ан-нәпсі әл-куллийатпен» («бүкіл әлемдік рухпен») байланыс орнатуға қабілетті, яғни Құдаймен және Одан «білім» алу;

2) «Ат-та'алюм ар-раббани» («Құдайылық таным»), жанның жағымсыз қылықтардан тазарып және материалды ләззатқа деген қызығушылығын жоғалтқаннан кейін болатын Құдайылық ашылуларға, рухани тазаруға және Құдаймен байланысқа негізделген. Құдайылық жарық мұндай жанды жан-жағынан қоршап, тас қашаушы секілді оның бойына барлық заттар туралы ақпарат қалдырады. Осындай жолмен алынған білім, Құдайылық ашылулар немесе жоғарыдан берілген рух деп аталады. Әрине, сонымен қоса ойшыл рационалды білімнің мүмкіншілігін теріске шығармайды, өзінің ойларын жеткізу үшін ол үнемі «Калам» терминдері мен грек философиясын қолданады, осы көзқарасы бойынша ол «мутакаллимдерге» жатады. Алайда парасаттың жоғарғы жұмысы үшін ол оның Құдайылық бастамамен байланысын қарасты-

<sup>37</sup> Ибн әл-Араби. Инша' ад-Дауаи'р. – Лейден, 1336 ( хиж.ж.с.) – 1-б.

рады, яғни «истинарат» – «нұрландыру» жүректің Абсолютті Ақиқатты тануынан және таныған дүниесінің шын мәнінде нақтылықпен сәйкес келетіндігіне сенімділігінен шаттануы. Мұндай жолмен алынған білім «кашф» «ашылу» деп аталады, яғни жоғарыдан берілген және қарапайымдылықтың немесе әдеттердің астарында жасырын жатқан айналадағы заттар мен өзінің ішіндегі Құдайылық ақиқатты адамның бір сәтте тануы. Жүз жыл өткеннен соң Бергсон секілді ибн Араби де тек осындай білім ғана барлық заттарды тұтастай қабылдауға қол жеткізе алады деп санайды. Оның туындылары оған тиесілі емес, Алладан берілген Құдайылық «шабыт» немесе қандай да бір «ашылулар» деп айта, сонымен бір уақытта ол қасиетті сопылардан алған «шабыт» («*Илхам*») пен пайғамбарлық ашылулар («*Уахий*») арасындағы айырмашылықты бөліп қарастыра отырып, соңғысы онтологиялық жағынан ешқандай салыстырусыз-ақ жоғары деп санаған. Алайда ол «*Илхамның*» табиғатын түсіндіру барысында сопылық тақырыпта жазатын адамның жанына қатысты кез келген сыртқы агенттің (періштенің, жанның және т.б.) рөлін теріске шығарады және шабыт адамның ішінде орналасқан, оның жанының механизмдер жұмысының табиғи бейнесі деп санайды: «Сонымен, егер жоғарыдан шабыт алған кімде-кімнің алдынан Құдай туралы жаңа білімге қол жеткізетін немесе бұрын болмаған нәрсесін алатын бейне пайда болса, (біліп жүрсін) бұл бейне – оның өзінің жаны немесе басқа нәрсе. Олай болса, айна алдындағы адамның бейнесі өзінен басқа ешкім емес секілді, өзінің өзіндік өзінен ол өзіндік білімнің жемісін алады»<sup>38</sup>. Яғни мұндай түсінікте шабыт – адам жанының барлық механизмдері белгілі бір мақсатқа бағытталған кездегі жұмысы. Дегенмен шабыт әкелетін «бейне» адамның «өзінен» басқа ешкім емес, оның өзіндік «Эгосы» деген бұл идея әлемнің материалистік картинасына сәйкес келгенімен, бірақ өзінің мәні жағынан ибн әл-Арабидің жоғарғы руханилық идеясына ешқандай қарсы келмейді немесе ол – адам, не барлық адамзат бір жағынан қасиетті және Құдіретті Жаратушы Мәнінің көрінісі! – деп санаған.

Демек, сопы әлемді не тарихи, не прогрессивті немесе бір сызықтық тұрғыдан зерттеу Құдайдың шынайы мәніне нұр шаша алмайды деп ойлаған. Бұл білім ақпараттық түрде берілмейді, оған жеке тәжірибе тұрғысынан ғана қол жеткізуге болады. Дәл сондықтан осы тақырыпты зерттеуді ала отырып, жеке тәжірибесіне жүгінбей тек теоретикалық жолмен шешуге тырысқан көптеген адамдар соңында өздерінің сансыз нәтижелерімен келіспей, тарқасып отырған. Және сондықтан өздерінің тәжірибесін «м'арифат» (таным) жолы арқылы жүргізген адамдардың арасында келіспеушілік мүлдем жоқ немесе Ақиқат қашанда біреу<sup>39</sup>. Оның танымы әлемді метафизикалық танумен сәйкес

<sup>38</sup> Ибн әл-Араби. Фүсүс әл-хикам, 66-б.

<sup>39</sup> Ибн әл-Араби. әл-Футұхат әл-Маккият, Т. III, 111, 82 б.

келеді, мұндай танымның нәтижесі әрқашан өзгермейтін болады. Сонымен бірге жандар әлемімен байланысты ғылымдар, өздерінің зерттеулерін қорытындының көзқарасынан ешқандай өзгерісі жоқ, бірдей етіп жүргізеді. Физика әртүрлі түрлерге бөлінуге қабілетті, үнемі өзгермелі материалды әлем туралы ғылым болып қала береді<sup>40</sup>.

Ибн әл-Арабиде мұндай таным:

1. Жаратылған әлемді зерттей отырып, Құдайылық Мәннің, Оның Атрибуттарының және Әрекеттерінің ақиқатын тану, сонымен бірге осының барлығының нәтижесінде метафизикалық, физикалық және «орталық» («барзахи», яғни физикаға да, метафизикаға да қатысты) ақиқатты тану.
2. Өзі жаратқан заттарда Алла өзін қалай көрсетеді, соны тану.
3. Алла Өзінің құлдарымен қалай қатынас жасайды, соны тану.
4. Жаратылған әлемдегі жоғарғы деңгей мен оған жетпеген феномендерді тану.
5. Адамды өзіндік мәні бойынша тану.
6. Қиялдың мәні мен оның барлық формаларын тану.
7. Әртүрлі аурулардың мәні мен оларды емдеу әдістерін тану болып жеті түрге бөлінеді.

Кімде-кім осы заттардың барлығын таныса, «’ариф» болып саналады. Олай болса, әлемді тану ол үшін тек онтологиялық «өзіндік еруден» Құдайылық Болмыстың «сәулесіндегі» «Эгодан» кейін мүмкін бола бастайды; яғни сәулелі онтология эпистеманы құрудың кез келген талпынысына алғышарт бола алады. Алайда алдымен мұндай Болмысты ұзақ тақуалар және өзін-өзі тәрбиелеу жолы арқылы «табу» қажет (бұл жерде болмысты білдіретін «үджүд» термині араб тілінде «тауып алу» дегенді білдіреді).

Аллегория әдісін қолдана отырып, ибн әл-Араби болмыс иесі ретінде Құдіретті Жаратушы саналатын қандай да бір мектеп секілді деп көрсетеді. Оның пайғамбарлары мен елшілері мектептің ұстаздары, олар өздерінің шәкірттеріне: сөз, мағыналар мен ойлар категориясы сияқты төрт категорияны жеткізуге тырысады, бұл сабақты алғандар бұрыс ойды дұрыс ойдан ажырата алады (бұл физикалық феномендерді логикалық танумен сәйкес келеді), әлем туралы барлық білімді соңғы рет саралау категориясы және олардың барлығы қалай болғанда да әлемнің Ұлы Иесін көрсетіп тұратындықтарын мойындау (таныммен байланыстырылады), барлық заттардың себебі туралы білім категориясы (метафизикаға сәйкес келетін), Құдайдың игілігіне қол жеткізу үшін өздерін арнағысы келетіндерге не істеу керектігі туралы білім категориясы (танымның тәжірибелік аспектісі)<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Сонда, Т. II, 45 б.

<sup>41</sup> Ибн әл-Араби. әл-Фүтүхат әл-Маккият, Т. II, 245-б.



38 жасында ибн Араби сопылық «шейх» – «рухани жетекші» титулын алады. Оның еңбектерін оқушы оқырмандарда автордың құпия, жасырын күшпен көрінбейтін байланысы бар секілді сезім пайда болады. Әл-Араби оның барлық шығармалары Құдайдың итермелеуімен және «жоғарыдан» түскен бұйрықтың әсерімен жазылған деп айтқан болатын. Оның ертеректе оқыған әртүрлі сопылық ілімдері әртүрлі философиялық және әдеби мектептермен араласып жатыр, яғни Плотиннен кейін бір ғасыр өткен соң және Лейбництен кейін жүз жыл өткен соң, әл-Араби құрамына Құдайды тану мен рухани даму мәселелерімен байланысты көптеген заманауи ілімдерді енгізген кең ауқымды ой мектебін құра алды<sup>42</sup>. Оның мектебінің басты байланыстырушы идеясы арасында алауыздық пен қарама-қайшылыққа қарамастан, ол кең ауқымды синтезге қол жеткізе алды, бұл «уахдат әл-ұджұд» («болмыс біртұтастығы») түсінігі болды. Өзінің шәкірттерінің қатарына қарағанда ол бұл терминді өз еңбектерінде пайдаланған жоқ, алайда бұл терминнің мәні оның жүздеген тұжырымдары, қанатты сөздері мен даналықтарында көрініс тауып отырды. Соған сәйкес, барлық заттар Құдайдың тылсым біртұтастығын көрсетеді. Болмысты «ежелгі» («кадим») және «өткінші» («мұхдас») деп бөлу ол үшін тек диалектикалық тәсіл ғана болды немесе «өткінші болмыс» мүлде жоқ. Жалғыз Құдайдың жаһандық және мәңгі Болмысынан басқа ештеңе жоқ. Біздің нұрландыруымызбен Жаһандық болмыс Біртұтас Құдайдың, Оның есімдері мен атрибуттарының бір сәттік бейнесі ғана, одан басқа ештеңе емес. «Осы барлық нәрсені Кім жаратса, Соған Әлхамдулла, Өзі солардың эссенциясы бола отырып», – деп жазады ол<sup>43</sup>. Көрінбейтін және абсолютті субстанциялар арасындағы және материалды заттар арасында көрініс табатын дәрежелер (яғни «хадарат» – «бар болу», яғни физикалықтағы метафизикалық болмыстың актуализация дәрежесі), олардың «Құдайдан заттарға» кетпейтін, вертикальды байланысы – тек адамзат қиялының жемісі ғана. Яғни бұл әлемдегі кез келген зат «өз-өздігінен» тіршілік етуге жаратылмаған, бірақ керісінше, өзінің барлық онтологиялық аспектісі жағынан Біртұтас Құдайдың болмысы мен жан-жақты шығармашылығын көрсетуге қызмет етеді:

*Кез келген таулар және мекендер және адамдардың үйлері,  
Көз жастары көрінген бұлт та,  
Күлкімен бүр жарған гүлдер де,  
Әйелдер жасырынған бөлмелер мен көктегі ай,  
Арайланып атқан Күн де,  
Сұлу да, жас бикештер,*

<sup>42</sup> Hasan Küçük. Mukayeseli İslam ve Batı felsefesinde sistematik problemler. – İstanbul: Fatih yayın evi, 1974, s. 71

<sup>43</sup> Affifi. Ibn al-Arabi, 410-б.

*Жүздері Күн немесе қуыршақ секілді –  
Осының барлығы Оларға жіберілген құпия, сырлар,  
Көктегі Билеушіден келген ғажап, жарқын Сәуле!  
Өзіңнің ойыңды сыртқы қуыстардан бұра біл  
Оны тану үшін барлық күшіңді сарп ет  
Біліммен нәрленгендердің бірі болу үшін!<sup>44</sup>*

Әрине, мұндай ыңғай кейбір зерттеушілердің қатарына ибн әл-Араби еңбектерінде монизмнің бар екендігін айтуға түрткі болып отыр, ал біреулері олардан пантеизм көруге бейім<sup>45</sup>. Алайда маңызды мәліметті көрсетіп өткеніміз жөн: ибн әл-Араби де, «уахдат әл-үджүд» идеясының ізін жалғастырушылардың басым көпшілігі де Оның материалды әлеммен біртұтастығы мағынасында Құдайдың абсолютті біртұтастығы туралы айтқан жоқ. Яғни Еуропада монизм материалды заттардың Құдаймен біртұтастығы, Жаратушы мен Оның жаратқан заттары арасында теңдік белгісі ретінде және сонымен бірге материяға Құдайылық қасиет беріп, соған сәйкес материяның үстінен Құдайылық трансценденттіліктен айыра отырып түсінілсе, онда исламдық «уахдат әл-үджүд» идеясы Құдайдың бейнесі алдында материалды заттардың биболмыстығы, Болмыстың кез келген материяға Абсолютті Трансценденттілігі туралы айтады, осылай айту арқылы, Жаратушының онтологиялық дәрежесімен салыстырғанда материалды заттарды қандай да бір онтологиялық дәрежесінен айырады. Бірінші жағдайда адам Құдайды материядан дөрекі және себепсіз жаттандыра отырып, Құдай ұғымын қандай да бір трансцендентті мәнінен айырады, өзін дөрекі материяның құлы ретінде көрсетіп, оны мүлде жоққа шығарады, екінші жағдайда, ол Құдайды материядан тек поэтикалық, сезімдік жағынан жаттандыра отырып, материяның қандай да бір өзіншілдігінен, шарықтаған дәрежесінен айырады және оны Жаратушы шығармашылығының қандай да бір «бейнесіне», «көлеңкесіне» айналдыра отырып және өзін Құдіретті Жаратушының, өзі білмейтін Болмыстың Мәні мен Ақиқатының құлына айнала отырып, тіпті оны мүлде жоққа шығарады. Ибн әл-Арабидің монизмі – олай болса, қандай да бір сезімдік стиль, сопы өзінің ішкі уайымының Құдаймен жақындығын бейнелеп көрсету үшін осы стильге жүгінеді. Басқаша айтар болсақ, рухани прогресс жолы мен ұстамды түрде материяны «жоя» отырып және одан Құдайылық болмыстың ғажап сәулесін тауып, ол Құдаймен «сөйлесу», Құдайды «көру», Онымен материалды әлемнің «саңылауы» арқылы, «қарым-қатынас» жасау арқылы өзінің оқырмандарына басынан өткерген сезімімен бөліскісі келеді. Сонымен қоса ибн әл-Араби үшін фи-

<sup>44</sup> Абдо аш-Шималий, 581-582-б.

<sup>45</sup> Said Hossein Nasr. Islamic Philosophy from its origin to the present: philosophy in the land of Prophes. – New York, 2006, p. 75.

зикалық әлем қандай да бір «қараңғылық» болып көрінді, ал Құдайылық Болмыс болса, қандай да бір «жарық сәуле» болды. Құдайылық пен материалды болмыс ешқашан біртұтас бола алмайды немесе олардың біреуі үнемі «жасыратын» болады, яғни екіншісінің танылуы мен нұрлануына кедергі келтіріп отырады<sup>46</sup>. Сонымен қоса ол Құдай болмысының мәліметі қандай да бір индивидуалдыны бейнелеуі мүмкін емес екендігін атап көрсетті немесе Жоғарғы Болмыс өзгермейді. Ол біздің әрбіріміздің ішіміздегі трансцендентті эпифания терең кереметтілік деп үйретті. Біз тек өзімізге қатысты Құдайылық Болмыстың көрінісін ғана тани аламыз, бірақ біз ешқашан Оның Болмысын Оның біртұтас күйінде тани алмаймыз. Өзі атап көрсеткендей, «әрбір туынды үшін Құдай – оның тек жеке Құдайы, ал тұтас Құдайды ол сыйдыра алмайды», сонымен бірге, «Калямның» белді ғылымдарының хадистеріне ол үнемі сілтеме жасап отырды: «Құдайдың Мәні («аз-Зат») туралы емес, Құдайдың мейірімділігі туралы ойлан». Дәл осы секілді ибн әл-Араби Алланы үнемі «әл-Ама» сөзімен («Аспан» немесе «Соқыр болып қалу», яғни әлдебір қабылдауға келмейтінді) атайды<sup>47</sup>. Солай бола тұра, сопы уақыт өте келе Құдайылық Болмыстың интуитивті-эмоционалды түйсігінен «бас ала алмай» қала жаздады. Әл-Ансари атап көрсеткендей, «уахдат әл-үджүд» «сондай терең «бойсұну» Жаратушының абсолютті бір тұтастығын сезініп Құдайға ғашық болу, Құдайдан басқа барлық тіршілік иелері көрінбейтін болып қалады немесе онтологиялық мәнінен айырылған»<sup>48</sup>.

Мұндай сәуледе барлық заттар шексіз болмысқа айнала бастайды, соған сай алғашқы бастаушысы да болмайды. Онда материяның уақыты мен өзгерісі тек адамның ойлап тапқан көз бояушылығы ғана болады. Барлық заттар бір уақытта тіршілік етеді; ақиқат – уақыттың өткені немесе болашағы болып саналмайды, бірақ мүлде өзгермейтін мәңгі «ан-и дай’м» – «мәңгі қас-қағым сәт». Бұл «қас-қағым сәт» Құдайылық болмыстан басталып және Құдайдың шығармашылық белсенділігінің мәңгі, тірі, өте үлкен жылдамдықта «бейнесі» мен «көрінісін» көрсете алады. Олар өте үлкен жылдамдықта жүзеге асады және ауысып отырады (фильмдердегі кадрлардың байқатпай ауысып отыратыны секілді), соған байланысты біз заттарды қателесіп өзгермейтін немесе жаймен өзгертін деп елестетеміз.

Ибн әл-Араби онтология мен эпистемология арасындағы айырмашылықты көрсетпейді, анығырақ айтар болсақ, ол үшін барлығы – біртұтас онтология, яғни Құдайдың онтологиясы. Бірақ егер болмысты алдыңғыдай тіршілік етуші және танушы деп бөліп қарастыруға оралатын болсақ, онда ибн әл-Арабидің басты идеясын келесі түрде

<sup>46</sup> Ибн әл-Араби. әл-Футұхат әл-Маккият, II, 549-б.

<sup>47</sup> Majid Fakhry, p. 282.

<sup>48</sup> Әл-Ансари, 68-б.

жеткізуімізге болады, болмыстың екі көрсеткіші бар. Біреуі Құдайдың Өзі үшін тіршілік етеді және Оның есімі «Біреудің» көрінісі болып саналады (барлық заттардың болмысының онтологиялық қыры). Осындай көрініс шеңберіндегі болмыс өзгермейді, мәңгі және бөлінбейді. Ол – жұмбақ және тілмен жазылып түсіндірілмейді немесе адамзат парасаты үшін түсініксіз. Онда көптүрлілік немесе қарама-қайшылық деген болмайды, онда Құдай Абсолютті Мейірім немесе Абсолютті Жарық ретінде көрінеді. Басқа (эпистемологиялық) көрінісінде болмыс көптүрлі, өзгеріске ұшырап отырады, қарама-қайшылықты. Осы болмыс шеңберінде жаратылған әлемдер бар («'алям әл-мүлк» («Құдайдың материалды иеленген әлемі»), «'алям әл-маляқұт» («періштелер әлемі»), «'алям әл-жабарұт» («Жаратушыға бағыныштылар әлемі»)), осы әлемдерде Өзінің жаратқан сансыз заттарына қатысты Құдай Өзінің есімдерін көрсетеді «Құдай», «Жаратушы», «Нәрлендіруші», «Қалаушы» және т.б.

Олай болса, басынан бастап Құдай болған, басқа ештеңе емес. Сосын Ол бірінші материяны жаратқан, содан кейін одан ұсақ тіршілік иелерін жаратқан. Заттардың формасы ол Алланың жарығы, ешқандай күмәнсіз Одан пайда болған және күннің Жерге шуағын төккендегідей, Ол сол жарықты туындыларға бір уақытта, барлық жерде бірдей сыйлайды. Сосын барлық заттардың арасынан Жаратушы болмыстың материалды-заттық және рухани-Құдайылық ақиқаттарының арасында идеалды делдал бола алатын ерекше зат ретінде адамды таңдап алды.

Әлемнің жаратылуы және ондағы болған барлық нәрселер Құдайға «а'йан-и сабитат» («өзгермейтін архитиптер») ретінде мәңгі таныс болған және Құдайылық санада тіршілік еткен. Алайда Құдай Өзін «басқа қырынан» көруді қаламаған немесе «Жалғыз» қала отырып, Ол Өз-Өзінен тек Өзін ғана көрген, жаратылған заттар Құдайдың көз, құлақ, тіл, ақыл, сезім және тағы басқалары арқылы Өзін-Өзі жақсы көруінің актісі ретінде болды. Демек, заттар, Құдайдың «айнасы» болғаны, кейбір сандар Құдіреттіден Біртұтас ретінде пайда болады және тұтастай Оған тәуелді, Оның Трансцендентті Болмысының «көлеңкесінің көлеңкесі». Басқаша айтар болсақ, Құдай Өзін жақсы көреді және Өзін әртүрлі аспектілер немесе көзқарастар тұрғысынан жақсы көру үшін заттарды жаратқан. «Мен беймәлім құдық болдым және Өзімді Өзім танығым келді», – делінген пайғамбардың (с.а.с.)<sup>49</sup> тіркелген хадистерінде. Ибн әл-Араби үшін болмыстың басы «Ля та'аюн» («Белгісіздік») күйі болды. Перипатетиктер жаратылған заттардың айналасында ғана «тұйықталып», олардың Жаратушысы туралы ойланбай, барлық болмыс мәнінің идеясына дейін көтеріле алмады деп са-

<sup>49</sup> Majid Fahri, s. 227.

найды ол. Болмыстың мәндік сипатын әлемнің объектілері емес, тек Құдайылық Алғашқы ұстын, Оның шығармашылығы ғана анықтай алады. Перипатетиктер үшін болмыс кез келген мағынасында тіршілік етуші заттардың алғашқы негізі емес, тек субстанциялық бөлігі ғана болып саналады. Яғни ибн әл-Араби үшін әлем жоқ, оның өзіндік онтологиясы немесе гносеологиясы жоқ; ол онтологиялық жағынан Ақиқатты Құдайылық Болмыспен салыстырғанда үнемі «кедей» қалпында қалып отырады. Сонымен бірге әл-Арабиде «не нәрсе» мәселесі байқалады, ол тек кезекті Таза Құдайылық Болмыстың («Вуджуд-и Махз») көрінісі ретінде жасалады, бұл жағынан атрибуттары мен акциденцияларынан еш айырмашылығы жоқ. «Белгісіздік» уақытында жазып көрсететіндей ештеңе тіршілік етпейді. Болмыстың бұл дәрежесін түсінуге жақындау үшін барлық заттар мен олардың атрибуттарынан алшақтататын ой операциясын жүзеге асыру қажет, бұл – қандай да бір предикатты жаппай теріске шығару дәрежесі.

Ибн әл-Араби Құдайды өзі анықтау барысында өзіндік уақытша иерархияны құрады, осы процесс барысында заттардың архетиптері көрініс табады. Сонымен, барлық заттар Құдайдың қандай да бір білімі түріндегі потенция күйінде болған кезде «Фейз-и Ақдастан» («Қасиетті эманация») орын алады, яғни «Ахад» («Жалғыз») есімдер манифестациясы түрінде Құдайылық Болмыстың алғашқы өзіндік актуализациясы. Сосын «Та’аюн-и а’ууал» («бірінші өзін-өзі анықтау») пайда болады. «Жалғыз» есімімен қатар «Біреу» есімі өзін манифестациялай бастайды. Бұл – Құдайдікі емес потенциалды болмыстың бірінші өзектілендіру, бірақ Құдіреттінің барлық түстерді Өзінің Айнасы арқылы Әдемілігімен нұрландыру қалауынан туындаған Жер шарының заттарының потенциалды болмысы – өз кезегінде жаратылған заттар әлемінде Оның «кешірімін» туындатқан қалау. Бұл – сонымен бірге білім, білімнің объектісі мен пәні біртұтас болатын «Жабарұт» әлемі. Бұл – сонымен қоса «инсан-и кәміл» («толық жетілген адам») архетипінің көрініс табуы, дәлірек айтар болсақ, Мұхаммедтің (с.а.с.). Ол – бұл әлемнің барлық мәнін бойына жинаған оның жаны. Дәл соның өзі әлем туралы ең алғаш абстрактілі білім алған, сол білім арқылы миллиондаған әртүрлі заттардың ақиқаты анықтала бастады және Құдай «толық жетілген адам» – жетілген түрде Өзінің идеалды бет-бейнесінде таныстырылды. Оның жаратылған заттардың көптүрлі манифестациясы мен Құдайдың жалғыз болмыс манифестациясы арасында қандай да бір «өтпелі түйін» түрінде болуының әсерінен ол «файз-и ақдастың» көрініс табуын жеңіл әрі ештеңенің ықпалынсыз қабылдай алады. Оның мәнінің бұл қыры «улияйат-и мұтлақат» («Құдайға) абсолютті жақындау») деп аталады. Бұл туралы пайғамбар (с.а.с.) өзінің хадисінде: «Адам (Алла жарылқасын!) әлі балшық күйінде болған кезінде, мен пайғамбар болып үлгердім», – деп айтқан.

Яғни ибн әл-Араби бойынша, кез келген қасиеттінің қайнар көзі – пайғамбардың қасиеттілігі немесе Құдайдың елшісінікі болсын – өзінің бастауын барлық жетілген адамдардың арасындағы ең толық жетілген дәл осы Мұхаммедпен (с.а.с.) «абсолютті жақындасудан» алады. Сопының көзқарасы бойынша, Мұхаммед пайғамбардың (с.а.с.) архетипі қандай да бір «көктегі сфера» ретінде жасалады, ішінде оның «жұлдыздары», яғни басқа пайғамбарлар мен барлық қасиеттілер, Құдайға жақын адамдар «орналасқан». «Ля та'аюн» және «та'аюн-и а'ууал» дәрежесін қандай да бір деңгейде тек Мұхаммед пайғамбар (с.а.с.) ғана танып, біле алады, қалған болмыстың барлық деңгейлерін басқа адамдар да тани алады немесе қай жағынан болмасын түйсік, парасат пен сезім мүшелерінің жұмысымен байланысты.

Құдайдың «сифаттар» (атрибуттар) эпифаниясы өзінің алдағы бөлшектенуін «та'аюн-и сани» («екінші өзін-өзі анықтау») кезінде алады. Өзінің «Құдайдағы болмыс» формасының әсерінен «сифаттар» Құдайылық жоспарға бағына отырып, өздерін лақап-материалды формада көрсете бастайды. Бұл әлі физикалық әлемнің объектілері емес, бірақ олар барлық болашақ мәнділікті анықтай алады, басқаша айтар болсақ, Әлемнің барлық физикалық заттарының «не нәрсе» екендігін анықтай алады. Бұл енді әлемді материалдық басқаратын Платонның «идеялар әлемі» және оны мәні жағынан, адамның қиялындағы биболмыс қайта қалпына келтіріледі. Дәл осы идеялар «'айан-и сабитат» атауын иеленеді. Содан кейін заттардың архетиптері материалдылыққа қол жеткізбей, бірақ «жауһар» (субстанция) деп аталатын нақты күйде болған кезде, «аруақтар әлемі» («'әлем-и а'руах») орын алған. Бұл деңгейде заттар бірін-бірі тани бастайды, оларда алғашқы өзін-өзі танудың белгілері көріне бастайды, алайда олар әлі физикалық материалдылықпен байланысты емес.

Келесі деңгей – «'Әлем-и мысал» («Идеалды әлем») немесе «'Әлем-и хайал» («Қиялдар әлемі») деген атауға ие. Бұл деңгей «жауһарлар» бір-бірімен топтаса отырып, күрделі құрылысқа қол жеткізгенде және қандай да бір бірлескен құрастыруды («тарақып») қалыптастырған кезде болады. Осы және алдыңғы әлем үйлесе отырып, «'Әлям-и маляқутты» («Періште әлемі») құрайды.

Ендігі кезек материалды, сезім мүшелері арқылы сезіне алатын әлемге («'Әлем-и шахадат») келеді. Бұл әлем алдыңғы деңгейлердің «жауһарлары» ең «тығыз» формасын – физикалыққа киінеді.

Әлемдердің ішіндегі ең соңғысы – адамдар немесе «ұмытшақтар» әлемі («'Әлям-и насұт»). Бұл әлемде болмыстың алдыңғы деңгейлерінің барлығы бір тоқтамға келген, тек «ля та'аюн» деңгейі оларға қосылмаған. Бұл деңгей көбінесе өзін барлық басқа Құдайылық есімдер мен атрибуттардың мәнін өзіне біріктірген Құдайдың есімі «Алламен» көрсетеді.

Осы әлемдердің барлығы бір-бірімен өзара тығыз байланысты. Сопы осы феноменді анықтау үшін келесі аллегорияны көрсетеді және келесі мысалды келтіреді: әлем қандай да бір дөңгелек шеңберге ұқсайды, осы шеңбердің орталық нүктесі – парасат. Бұл шеңбердің жаратылуы адамның пайда болуымен аяқталады. Қалай ол пайда болды, солай шеңбер де кемеліне жетті, ал адам оның бөлшегі ретінде осы шеңбердегі барлық нәрселерді нұрландыру мүмкіндігін алды. Сонымен қоса басты «әрекеттің нұрландырушысы» Алла бірдей деңгейде шеңберде орналасқан барлық заттармен байланысты, дәл сол секілді шеңбердің орталық нүктесі шеңбердің қалған барлық нүктелерімен бірдей қашықтықта байланысты болуы мүмкін<sup>50</sup>.

Платонның идеалды архетиптеріне қарағанда, ибн әл-Арабидің архетиптері әмбебаптылық қасиетке ие емес; архетиптердің әрбіріне материалды әлемде бөлшектік нақты физикалық аналог сәйкес келеді. Ибн әл-Арабидің әлемнің физикалық объектілері, толық жетілмеген физикалық әлеммен «жуылған» жоғарғы Құдайылық прототиптер немесе энотелехилердің аналогтары болып саналмайды; керісінше, бұл жерде сопының түсінігі бойынша онтологиялық жағынан ғажап, бірақ жоғары, «Құдайылық» идеялар әлемінің аксиологиялық тең көшірмесін көрсететін тіпті физикалық әлемнің жоғарғы онтологиялық құндылығы туралы сөз болып отыр. Сонымен бірге ибн әл-Арабидің архетиптері Құдіреттіге қызмет етуге арналған, олардың болмысының мақсаты Құдайды нұрландыру және мағыналы ету, олар барлық нәрседен және барлық тәуелсіз интеллигибельді субстанциялардан абсолютті оқшауланған ретінде тіршілік етпейді.

Сонымен, Құдіретті Жаратушы үшін толыққанды мұндай «айна» адам болды. Егер болмыс қандай да бір әріптерге, сөздерге, сүрелер мен аяттарға толы заттық Құран болатын болса, яғни «Құр’ан-и Кабир» (Ұлы Құран), онда адам да қандай да бір Құран – сондықтан адам Құранды оқыған кезде, «екі Құран» бірін-бірі оқыған болып саналады. Осы әлемде Құранмен «өмір сүретін», оның шарттарын орындайтын адам, әрқашан оның терең мағынасын түсінетін болады, оның осы кітапқа деген қатынасы статистикалық емес, динамикалық түрде көрініс табады. Ол бойынша, бұл кітап пайғамбардың (с.а.с) жүрегіне жіберілген, дәл сол секілді оның мәні барлық сенім білдіруші адамдардың жүректерінде мына өмірдің ақырына дейін «жіберілген» немесе «ашылуын» жалғастыра береді, әрине, егер олар аятқа өздерінің тұжырымын бере отырып, мәніне қатысты ешқандай талқылауды қажет етпейтін қасиетті текстермен қалыптасқан шеңберден асып кетпесе болғаны (яғни «кат’ият ад-диялат уа кат’ият ас-сұбұт» текстері мәні жағынан нақты анық және ешқандай күмән тудырмайды). Мүмкін, дәл осыны ол өзінің «Ма’ани уа ат-Танзил» («Мәндер мен Құран») атты төрт

<sup>50</sup> Ибн әл-Араби. адб-Фұтұхат әл-Маққият, II, 252-б.

томдық еңбегінде көрсеткісі келген шығар. Осы еңбегінде ибн әл-Араби 18-сүренің 60-аятына дейін «әл-Кахф» («Үңгір») әрбір аятқа, бұрын Құранға түсіндірме жасағандардың бірде-біреуі көрсетпеген жаңашыл мәндер келтіреді. Әрбір аятты ол Алланың біресе «Керемет» есімінің, біресе Оның «Қаһарлы» есімінің, біресе Оның «Мінсіз» есімінің, біресе Оның «өткінші әлемді («барзах») Жаратушы» есімінің көзқарасы бойынша қарастырады.

Адам – алғашқы мінсіз айна сынды адам және сондықтан сондай адамдар үшін әлем пайда болған. «Мінсіз айна» сынды адамдардың тіршілік етуі әлемнің бар екендігінің кепілі болып саналады. Адам (а.с.) сонымен бірге алғашқы заттанған адам болды, «әл-ынсан әл-кәміл» немесе Ақиқат үшін Адам көздің қарашығындай қымбат болды, яғни Ақиқат Адам болмаса ненің көмегімен өз-өзіне «қарай» алар еді. Дәл осы «жетілген адам» арқылы Құдіретті феноменальды әлемде Өзінің жаратқандарын толығымен қарастырады және оларға Өзінің мейірімділігін төгеді. Сондықтан «жетілген адам» осы әлемде болып тұрған кезде соңғысына ешқандай қауіп төнбейді<sup>51</sup>:

*Жоғарғы Тіршілік Иесінің рухы,  
Ғалам өзінің таңғажайыбымен  
Өлшемі жағынан кішкентай және сырттай әлсіз адам бар.  
Ол болмаса Құдіретті былай деп айтпас еді:  
«Мен Ұлы мен Құдіреттінің өзімін».  
О, Құдайым, өтпелі менің табиғатым  
Сенің Әсемдігіңді жасырмасын!  
Өлуім менің, әлде тірілуім,  
Егер Сен мені зерттеп жүрсең,  
Мені ұлы, бәрін қамтушы ретінде тапсаң!  
Ақиқатында, оның барлығы менің мәңгілік мәнім,  
Уақытшалық пен өткіншілік барлығы соның ішінде!<sup>52</sup>*

Адамның «айнадай» болмысының арқасында, адам мен Құдайылық Мән бір-бірінен бөлек қарастырылмайды. Құдайылық-руханилық және адамгершілік-материалдылық бұл жағынан бір трансцендентті ақиқаттың әртүрлі көрінісі болып саналады, біріншісі – жасырын, екіншісі – айқын. Бірінші (Құдайылық) көрінісі – «жауһар» («субстанция»), екіншісі болса, (адами) – «'арад» («акциденция»). Барлық жаратылған заттар арасында тек адамда ғана Құдайылық көрініс жоғарғы дәрежеге жетеді, ол өзіндегі болмыстың екі өлшемін – адами («насұт») және Құдайылық («ляхұт») комбинациялай алатын жалғыз ғана тіршілік<sup>53</sup>. Фридрих Шеллингтің (1775–1854) идеализмінен бірнеше ғасырлар бұрын ибн әл-Араби адам өзінің бойында Әлемдегі барлық ке-

<sup>51</sup> Абдо аш-Шималий, 578 б.

<sup>52</sup> Ибн әл-Араби. Фүсүс әл-хикам, 152-б.

<sup>53</sup> Affifi. Ibn al-Arabi, p. 415.



ремет дүниені сіңірген, сонымен бірге материямен байланысты емес Құдайылық Болмыстың көрінісіне лайықты кішкентай ғана Әлем, болмыстың квинтэссенциясы немесе «микроғарыш» деп атаған. Сондықтан Құран оны «халиф» («өкілі») Жердегі Құдай деп атаса, ал ибн әл-Араби – «әл-мұхтасар аш-шариф» («қайырымды эссенция») және «әл-каун әл-джам'и» («әмбебап жаратылыс») деп атаған.

Алайда Жаратушының ең керемет «халифі» және Оның әрекеттерінің ең жетілген айнасы Мұхаммед пайғамбар (с.а.с.) болды. Барлық пайғамбарлар Құдайдың керемет «сөздері» болды, бірақ «хақиқат-и Мұхаммед» («Мұхаммедтің ақиқаты») алдыңғы барлық пайғамбарлардың «сөзін» бір жерге тоғыстырған және Жаратушының тек Атрибуттары мен Мазмұнының ғана емес, бір жағынан Құдайылық Мәнінің де айнадай бейнесі бола білді. «Мұхаммед Ақиқаты» сонымен бірге Плотиннің «Бірінші» немесе «Жаһандық» Ақылына сәйкес келеді. Барлық пайғамбарлар осы парасаттың көрінісі болды, Мұхаммед (с.а.с.) болса, осы Ақылмен біте қайнасып жатты. Ол – жай ғана Жаратушының қалауын адамдарға жеткізуші Құдайдың «сөзі» емес, болмыстың қандай да бір маңызды ұстыны, осы үшін Құдай барлық заттарды жаратты. Ибн әл-Араби бойынша, әлемдегінің барлығы Мұхаммедтің (с.а.с.) тіршілік ету себебіне байланысты «өз-өздерімен» қалды, дәл Мұхаммедтің (с.а.с.) өзі заттар болмысының ақиқатты себепшісі және жердегі Жаратушының басты өкілі болды.

Демек, тек адамның энтелехиясы ғана Жаратушы туралы толығырақ білім ала алады. Тіпті періштелердің өзі бұл байланыста адамдардан төмен тұрады немесе Трансцендентті Ақиқат («Хаққ») ретінде Жаратушының шығармашылығының тек рухани көріністерін ғана танып біледі және материалды әлемді («Халық») жаратушы ретінде Құдайдың шығармашылығы туралы ештеңе білмейді. Яғни Құдайдың есімдері мен атрибуттарын рухани-абстрактілі және материалды-нақты форма түрінде қамтып, тану тек адамға ғана бұйырған.

«Жетілген адам» қандай да бір сопылық символ болып саналады, өзін Құдайылық Мәннің құпия көрінісі ретінде көрсететін және өзінің «Эгосының» талпынысына назар аудармастан әр ұрпақ сайын өзінің замандастарының игілігі үшін өмір сүретін, басқаша айтар болсақ, басқалар үшін өзін құрбан ететін адамды білдіреді. Әрине, ол Құдайдың мақсатты шынайылығы мен Оның құпия Мәнін өзіне сыйдыра алмайды, алайда ол өзінің дәуіріндегі адамдар арасында Алланың Есімдері мен Атрибуттарының айқын көрінісінің объектісі болып саналады және өзінің Жаратушысының назар аударатын және қамқорлық көрсететін нүктесіне айналады. «Жетілген адам» тарихтың әрбір сатысында көрініс табады немесе Құдайылық Есімдер мен Атрибуттар өте жетілген түрде Құдайдың Әдемілігі арқылы дәріптейтін өздері үшін жетілген айнаны талап етеді.

Алайда толық әрі жетік Құдайды тану үшін адамға рухани тазарудың ұзақ жолын өткеру керек. Қандай да бір «Алланың жолы» ретіндегі Құдайылық заңдылықтар дәл осы тапсырманы жүзеге асыру үшін арналған немесе материалды денемен байланысқан адам жанының Құдайылық потенциялары нәпсілік қалауларының астында қалып қойды; оларды сауатты бақылап отыру тек Құдайылық, жетілген заңдылықтар арқылы мүмкін бола алады. Солай бола тұра қалау мен «тәбеттер» дүниетаным мен логикаға жауап беретін адамның «Құдайылық» потенциялары болып табылады немесе олар жүрекке қарағанда материямен тығыз байланысты және оның әсеріне көп ұшырап отырады. Алайда әрқашан және үнемі нәпсісінің қалауына беріліп кететін адам өзінің Құдайылық потенцияларын «өшіріп тастайды» және дұрыс ойлану қабілетін жоғалтады. Нәпсісінің үздіксіз ықпал етуінің әсерінен пайда болған қателіктер, ереже бойынша, адамның таразылап, дұрыс ойлану қабілетінің жоқтығынан пайда болады, мұндай қостауды түзету жолы логикалық және таразыға салып ойлану қабілетіне қол жеткізу арқылы жүзеге асады. Осымен қатар жан қалауларына да бақылау жасап отыру қажет, әсіресе ашу күйінде («әл-қууат әл-ғадабият») көрініс табатындарды. Бұл қалауларды адами игіліктердің – пәктік, әділдік, даналық, барлығына ептілік, сыр сақтай алатын және т.б. секілді белсенді тәжірибесімен «итеріп» отыру қажет. Сонымен бірге сопылар кез келген әрекеттің негізінде жатқан құндылықтың ішкі аспектісін тек сирек қозғай отырып, осы игіліктердің нақты көрініс табуына басты назарларын аударады.

Кейде зерттеушілер ибн әл-Арабиді «Таржұман әл-А'шуақ» («Құштарлықтың баяндамасы») кітабындағы кейбір өлең жолдарының стилі шектен тыс сезімге толы, сонымен қоса эротикалық және ойшыл әйелдерге (ибн әл-Араби үшін бұл ан-Низам есімді әйел болды) деген терең нәпсілік құштарлығын сопылық мақамдар арқылы жасыруға тырысқан деп сөккен. Осы сын туралы естігеннен кейін ибн әл-Араби, өлеңдердің аллегориялық түрде болғандығын көрсетіп, жұмысына бірден түсіндірме жазды. Сонымен бірге ол ғажап және танымал ан-Низамды жақсы көргендігін теріске шығармады, бірақ оны күнделікті адамдар жақсы көргендей емес, басқа мағынада жақсы көргендігін айтқан болатын. Ол үшін ол әйел барлық заттардың Жаратушысының әдемілігін көрсетіп отыратын жай ғана символ, форма ретінде болды. Сонымен қатар ан-Назим исфахандық ғалым Макинуддиннің қызы еді, ғалым сопыға аллегориялық поэзияны құрастыру үшін өзінің қызының есімін қолдануға рұқсатын берді. Ибн әл-Араби өзінің сол әйелге деген қатынасын: «Мен қайталайтын әрбір есім, соған тиесілі... Мен сағына жылайтын әрбір үй, оның үйі... Солай бола тұра, менің өлеңдерімнің сөзі – жай ғана рухани субстанцияның символдары, онымен менің жүрегім үнемі байланыста болады. Құдіретті осы жинақты оқып отырған

оқырманды қайырымды жан мен жоғарғы талаптары бар адамдарға жат барлық ойлардан сақтасын. Немесе мұндай адамдардың жүрегінде тек Құдайылық заттар ғана өмір сүреді»<sup>54</sup>, – деп жеткізеді. Оның барлық өлеңдері ғашығына деген сөзінен бастап, мейлі олар панегирик болсын, мейлі олар өзен, жер, жұлдыздар, әйелдер атрибуттары мен есімдері туралы болсын – олардың барлығы «м’арифат» (Құдай туралы білім) құбылысын көрсетеді. Бұл символдар оған абстрактілі қабылдауға қарағанда аллегорияға жақын орналасқан адам жанының назарын аудару үшін қажет болды.

Ибн әл-Араби – «болмыс бір тұтастығы» деп аталатын және әлі күнге дейін маңыздылығын жоғалтпаған дүниетанымның сопылық философиялық жүйесін құрушысы.

Біріншіден, ол өте кеңдігімен және эклектикалығымен ерекшеленеді немесе оның бекінгендігі болмыстың барлық объектілерінен табылады, Құдайылық болмыс оған кез келген діндерде және философиялық ілімдерде ашық күйінде қалуында және мәні жағынан транс-мәдени, транс-діни, диалогтік философиялық болуына рұқсат етті.

Екіншіден, ол үлкен философиялық тереңдігімен ерекшеленеді. Сонымен, Суйюти<sup>55</sup> сопы исламның жеке ғылымы ретінде сопылықтың алғаш негізін қалаушылардың бірі және «таби табииннің» өкілі (ерекше Құдайға сенім білдірулерімен және діннің қағидаларына берілгендіктерімен ерекшеленген мұсылмандардың алғашқы үш ізбасары) Жүнейттің (830–910) өзін басып озды дейді немесе ибн әл-Араби «’арифиндердің» (гностиктердің) жетекшісі болған кезде, Жүнейт «мүридтердің» (яғни рухани ағартушылыққа жетекшілеріне ұқсау жолы арқылы қол жеткізуді қалайтындар) жетекшісі болған. Яғни дәл ибн әл-Араби идеяның жүйелік тұтастығын үнемі қатаң сақтамаса да, аллегориялы түрде сопылардың сезімін философиялық тілмен жеткізе және сол арқылы терең діни сезімді өнерлі философиялық дискурспен біріктіре алды. Ибн әл-Арабидің өзінің сопылық басынан өткерген сезімдерін жазу барысында қолданған философиялық терминдері өзінің туралығымен, анықтығымен исламдық ойдың барлық тарихында баға жетпес кереметтілігімен сақталған және келесі сопылар оларды жалғастырып, қолданып отырған<sup>56</sup>. Әрине, кейбір жағдайда ойшыл философиясын пантеизм деп атауымызға болады, алайда бұл пантеизмде кішкентай болса да материализм жоқ<sup>57</sup>. Ибн әл-Араби түсінігіндегі Құдай,

<sup>54</sup> Ибн әл-Араби. Тәржұман әл-А’шуак (Р.А. Никольсонның баспасы бойынша). – Лондон, 1911 (кіріспе).

<sup>55</sup> Әбу әл-Фадл ас-Суюти (1445-1505) – араб-мұсылман әдебиетіндегі ең жемісті авторлардың бірі. Оның шығармаларының 600-ден аса атаулары келтірілген. Солардың арасындағы ең танымалдары болып «Тәфсір әл-джалаляйн» және «әл-Иткан фи ‘үлюм әл-Құра’н» саналады.

<sup>56</sup> Affifi, p. 408.

<sup>57</sup> Сонымен, материализмнің философиялық жүйелерінде пантеизм Құдай тү-

тіпті ибн Таймия өзінің «ар-Расайл» трактатында көрсетіп кеткендей, кез келген материалды объектіден ерекше, яғни барлық ислам ойшылдарының классикалық көзқарасы болып саналатын Оның Құдайылық Мәні өзіндік манифестациясынан да ерекше<sup>58</sup>. Сопының өзі өзінің концепциясын ислам үшін орталық болып саналатын қатаң түрде бірҚұдайылықтың («таухид») жоғарғы көрінісі деп санады немесе ол тек исламның негізгі фразасы – «Біртұтас Жаратушы Құдайдан басқа Құдай жоқ» мәнінің терең – бірқырынды және аздап қисынсыз рефлексиясы бола тұра Құдайылық Болмысты ғана дәріптейді, басқа ештеңені емес. Де-фактоға қарамастан ибн әл-Араби материалды әлемнің саясат және білім беру сынды сфераларына белсенді қатысты, үйленген және балалары болған, болмыстың кез келген материалды аспектісін мойындай алмаған, анығырақ, материалдылар да мәні жағынан Құдайылық Есімдер мен Атрибуттардың бейнесі, қандай да бір Құдайылық қалаудың көрінісі, сондықтан белгілі бір назар аударуды олар да қажет ететіндігін түсіне алмады, осы – концепцияның басты кемшілігі. Мүмкін, рухани әлемдегі мұндай бағдарлардың себебі ибн әл-Араби физикалық әлемдегі әлеуметтік және әскери қақтығыстардың шырмауына шырмалған өзінің замандастарының назарын аударуға шын ниетімен талпынды және барлығын Құдай басқаратын метафизикалық әлеммен салыстырғанда болмысты физикалық өлшеу мүлде болмайтындығын көрсеткісі келді. Егер оның ілімін пантеизм деп атайтын болсақ, онда бұл өзінің көлеңкесі түрінде болмыс Құдайылық ақиқаттың қандай да бір жоғарғы көрінісі болып табылатын бір «рухани пантеизм» болғаны. Алайда мұндай «рухани пантеизм» немесе «уахдат-және үджүд» ақыр аяғында жаратылған мен жаратушы арасындағы онтологиялық және гносеологиялық айырмашылықты қисынсыз кемшіліктерден, «күнә» мен «тура», «діншіл» мен «Құдайсыз», «ақиқатты» мен «ақиқатты емес» түсініктері арасындағы шектерді қауіпті түрде жояды, сонымен бірге пайғамбарлық институтты өзінің мағыналығы жағынан едәуір ақсатып тастайды.

►►► **Әдебиеттер:**

1. Catherine Wilson. Modern Western Philosophy, History of Islamic Philosophy (ed. by Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman). – London, 1996.
2. Paul Kurtz. Intellectual Freedom, Rationality and Enlightenment – the Contributions of Averroes, Auerroes and Enlightenment. – New York, 1996.
3. Ибн Рушд. Фасль аль-макаль. – Бейрут, 1961.
4. Ибн Рушд. Тахафут ат-тахафут. – Мысыр, 1972.

---

сінігін барлық материалдыларға телу, яғни Құдайды материалды табиғатпен біртұтастандыру көзқарасы ретінде қабылданды. Мысалы, дәстүрлі діни ойда заттардың формасын таңдау, жаратқан нәрсесіне қамқорлық көрсету, оны қоршаған ортасына бейімдеу және қоршаған ортаны оған бейімдеу, жаңа типтерді жарату мен тірі тіршілік иелерін құрастыру сынды қызметтерді Құдіретті Жаратушыға телісе, дарвинизмде барлық атрибуттар мен құрылымды табиғат арқылы көрсетеді.

<sup>58</sup> Affifi, p. 410.

## 4.8 ИБН ХАЛДУННЫҢ ТАРИХ ФИЛОСОФИЯСЫ

Ойшылдың толық есімі – ‘абд ар-Рахман бен Мұхаммет, лақап аты – Уәлиюддин («Діннің көмекшісі»). Философ текті әрі ауқатты отбасынан шыққан. Осы отбасының өкілдері бірнеше жылдар бойы жоғарғы мемлекеттік орындарды басқарған<sup>1</sup>. Философ Мұхаммет ибн Халдунның (мұсылмандардың дәстүрінен туындаған «Халид» есімі Андалусияда құрметтеудің белгісі ретінде басқаша аталған) атасы Тунисте Әмір Әби Жақия әл-Лихянидің кезінде уәзір болған, оның әкесі Әбу Бәкір саясатпен айналысқаннан кейін өзін ғылымға және сыйынуға арнағанды жөн көреді. 1332 жылы Тунисте дүниеге келген ‘Абд ар-Рахман кішкентайынан аристократтар мен ғылым әлеміне жақын болады. Ол этика мен діннен алғашқы сабағын әкесінен алған, ең алдымен, Құранды жатқа айтып және оны оқудың жеті әдісін меңгерген<sup>2</sup>, кейін сол дәуірдің басқа да белді ғалымдарынан дәріс алуын жалғастырып, хадистануды, «Фиқһ» ғылымын, логика мен философияны оқыды. Ибн Халдунның жас кезінде мұсылман қоғамы қиын жағдайды бастан өткерді. Өртүрлі мұсылман елдері бір-бірімен бәсекелестік күйде болды. Сонымен, Египетте мәмлүктер, Андалусияда «Насрият» династиясы, Фаста «Мериният» династиясы билік етті және т.б. Осы мемлекеттер арасындағы соғыстар ғана емес, сонымен бірге, осы мемлекеттердің өз ішіндегі билік үшін талас ислам «үмбеттерін» тыныштығы мен гүлденуінен айырды. 1348 жылы жас жігіт өмір сүрген қалада жаппай оба тарап, нәтижесінде ол ата-анасы мен бірнеше жетекшісінен айырылады. Соған қарамастан, өзі жас болса да, ибн Халдун өртүрлі билеушілердің сарайында қызмет ете жүріп,

<sup>1</sup> Аш-Шимали, 691-б.

<sup>2</sup> Taha Tahsin. Ibn-i Haldun / [www.sizinti.com](http://www.sizinti.com).

елдің саяси өміріне белсенді араласады. Сұлтан Фаса әл-Марини Әбу ‘Анан, «Уэлиюддиннің» парасаты мен әлеуметтік белсенділігінің үйлесімділігін көре отырып, оны өзінің жақын тартатын ғалымдарының қатарына қосады.

Алайда сол уақыттағы құбылмалы саяси жағдайлар мен ғалымның саясатпен байланысы оның көптеген мемлекеттік төңкерістерге қатысуына себепші болды; бірнеше жылдар бойы философ, төңкерістерге байланысты, бір қала мен екінші қаланың арасында (Фас, Андалусия, Биджи, Баскара, Тилмисан және басқа да қалалар) көшіп-қонып жүруіне тура келді. Саяси ауытқуларға батып, шыға алмаған философ (Әбу ‘Ананды құлату туралы талпыныстан кейін оның екі жылы түрмеде отырумен кетті) ұстаздық ету ісімен тұрақты айналыса алмайды. Ол бірнеше уақытқа Гренадтағы Бани Ахмар мемлекетінде қалып, Кастилия короліне елші болып тағайындалады. Сосын ол Әмір Биджи Әбу ‘абд-Алланың шақыртуын қабылдап, оның уәзірі болып қызмет етеді. Әмір өзінің туысқаны Әбу әл-Аббас Ахмадтың қолынан қаза табады. Соңғысы Биджаны жаулап алады. Сол уақытта мемлекетті нақты басқарып отырған ибн Халдун, оны қорғаудан бас тартып, Әбу әл-Аббаспен серіктес болады. Осының құрметі ретінде сұлтан оны алдыңғы қызметінде қалдырады. Кейіннен оның ибн Халдунға деген қатынасы өзгеріп, оны тұтқындауға бұйырады. Ибн Халдун «Бискре» деп аталатын шағын аймақта өмір сүретін бірнеше араб тайпаларының арасында биліктен жасырынып өмір сүре бастайды. Ол алты жыл бойы сол жерде өмір сүріп, көшпелі тайпалардың өмірін бүге-шігесіне дейін зерттейді. Тилимсанның сұлтаны Әбу Хамму ибн Халдунға өзінің уәзірі болуды ұсынады. Ибн Халдун келісімін бермейді, алайда саясатқа тәуелді емес тайпа басшыларын қалыптастырумен айналыса бастайды. Әбу Хаммудың билікті қолынан жіберіп алатындығын түсінген ибн Халдун Андалусияға кетуді ұйғарады. Алайда Әбу Хаммудың қарсыласы әбу Фарис ибн Халдунды ұстап үлгереді. Философты Әбу Фаристың сарайына алып келген кезде, ибн Халдун одан кешірім сұрап, жаулап алушылардың тапсырмасын жеңілдету үшін Бидже қаласы туралы қажетті барлық ақпараттарды жеткізуге дайын екендігін айтады. Философты бостандыққа жібереді, алайда ол саяси өмірге араласудан бас тартады. Тилимсанның шет жағындағы Уббад деген жерде танымал сопы Әбу Мадванның қабірі бар, ол осы жерде бірнеше уақытқа жалғыз өзі өмір сүруге шешім қабылдайды. Бір кездері философ тарихи зерттеулерді жалғастыратын мемлекеттік шенеунік ісін жалғастыруды жөн көреді. Алайда Әбу Фарис оны қайтадан саясатпен айналысып, араб тайпаларының арасында Әбу Хаммуға қарсы насихаттар таратуына мәжбүрлейді. Кейін билік қайтадан ауысады! Таққа қайтадан отырған Әбу Хамму ибн Халдунды Тилимсанға қайта шақырады. Философ мемлекеттің шегарасын күзетіп отырған араб-бербер

тайпаларын тыныштандыру тапсырмасын тағы да алады. Осының арқасында ойшыл дала отырықшы және көшпелі халықтарының өмірін тағы да тереңірек зерттеуіне мүмкіндік алады. Бірнеше уақыт өткеннен кейін ибн Халдун отбасын өзінің қасына шақыртып алады және мемлекеттік насихаттаумен бірге тыныштық пен жайлылықта ғылыми істерімен айналысады. Сонымен, 1374 жылы ибн Халдун 47 жасында «ибн Салямат» (Солтүстік Алжир) деп аталатын берберлік таулы қамалда жалғыз өзі қалып, сол жерде төрт жыл бойы тарих және философия тарихы бойынша күрделі трактатын жазады, осы трактатының жарық көруі кейіннен оған әлемдік танымалдылықты алып келді. Алайда ол 1378 жылы қосымша қайнар көздердің қажеттігін сезініп, Туниске жол тартады, осы жерде ол бірнеше уақытқа қалып, ғылыммен, ұстаздық етумен айналысады.

Сұлтан ұйымдастырған әскери жорықтарға қатысқысы келмеген ойшыл Египетке аттанады, осы жерде ол ұзақ уақыт бас қазы болып қызмет етеді және танымал ислам университеті «әл-Азхарда»<sup>3</sup> сабақ береді. Кейін ол Туниске оралады, осы жерде жергілікті танымал ғалымға айналып, тіпті «Мәлік әл-Құдат» («Қазылардың билеушісі») деген маңызды әкімшілік лауазымға ие болады. Бірнеше ай өткеннен кейін ол өзінің барлық отбасы мінген кемесінің египеттік Александр қаласының маңында суға батып кеткендігі туралы естиді!

1400 жылы Дамшықта (осы жерде ибн Халдун сұлтанмен бірге әскери жорықта болады) Египет гарнизоны қаланы қорғап қалуға үлгере алмай, қала барлық жағынан қамауда қалып, құлаудың аз-ақ алдында тұрған кезде, философқа сұсты моңғол билеушісі Темірмен келіссөз жүргізу бұйырылады. Дамшықтың билеушісі қаланы Темірге бергісі келмеді. Алайда ибн Халдун басқа ғалымдармен ақылдаса отырып, Темірмен жасырын түрде келіссөз жүргізуге бел шешеді. Қамалдың қабырғасынан түсіп, ғалым қаһарлы қолбасшыны бейбіт келісім жасауға көндіреді және оған ұнап қалады. Ғалым оған Оңтүстік Африка және өзінің философиялық-тарихи концепциялары туралы айтып береді. Темір әсерлі күйде қалып, тіпті оған осы мәліметтерді жазбаша күйде әкеліп беруін сұрайды және философ оны орындайды<sup>4</sup>. Сосын философ Египетке оралып, сот ісін жүргізумен қайтадан айналысады. 1406 ж. 26-Рамадан ибн Халдун қайтыс болады. Қазіргі уақытта оның қабірінің нақты орналасқан жері белгісіз.

Сонымен, ойшыл өзінің тынымсыз өмірінің алғашқы жиырма жылын Тунисте, 26 жылын – Алжирде, Фас пен Андалусияда, 4 жылын қайтадан Тунисте, 24 жылын Каирде өткізеді және сонымен бірге мол өмірлік, ғылыми және әкімшілік тәжірибе алады. «Мериният», «Хафси» мен «Әбдүл-уади» әулетінің билеушілері тұсында ол сұлтандар мен

<sup>3</sup> Taha Tahsin, İbn-i Haldun / www.sizinti.com.

<sup>4</sup> Ибн Арабшах. 'Аджа'иб әл-мақдүр. – Мысыр, 1868. – 353-356-б.

әмірлердің ықпалымен салыстыруға тұратындай әсер ете алды. Биліктің ауысуына оның рөлі маңызды болды және сондықтан ол қарсыластарының қорқынышын тудырып, керісінше қолдауға мұқтаж саясаткерлерге назарын аударып, өз уақытының өте ықпалды адамы болған. Араб тайпаларының арасына саяхат жасау арқылы, ол жергілікті әдеттер мен ғұрыптарды жетік меңгерді.

Ибраһим әл-Бағұни, Мұхаммет бен Аммар әл-Кахири, Әбу Хамит ибн Захира және оның шәкірті, Египет тарихшысы Макризи ибн Халдунның кітабына, әсіресе алғысөзіне жоғарғы баға береді. Танымал ғалым-хадистанушы Айни ибн Халдунды Солтүстік Африка туралы ақпараты үшін мақтап, бірақ ибн Халдунның ислам әлемінің шығыс аймақтарын нашар білетіндігін де айта кетеді<sup>5</sup>. Ірі құқықтанушы, бір жағынан ибн Халдунның шәкірті болып саналатын Ибн Хаджер әл-Аскалянидің ойынша, жағрафия бойынша терең білімі жоқ, бірақ араб шешендік өнерін керемет меңгерген ойшыл шынайы тарихшыдан гөрі, танымал әдебиеттанушы әл-Жахизаны көбірек еске түсіреді<sup>6</sup>. Алайда бұл адамдар ибн Халдунның кітабын оқи отырып, оны танымал еткен тарихпен, қоғам және мемлекетпен байланысты көзқарастарына жеткілікті назар аудармаған.

Ғалым ғылым саласының бірнеше саласы бойынша жазған («Фикһ», логика, математика, әдебиет, философия, ибн Рушд философиясына түсініктеме), алайда оның трактаттарының басым көпшілігі жоғалып қалған. Бізге «Рихлят ибн Халдун фи әл-мағриб уа әл-машрик» («Ибн Халдунның Шығыс пен Батысқа жасаған саяхаты»), автобиографиялық сипатта жазылған «Кітап әл-‘ибар уа диуан әл-мубтада’ уал-хабар фи а’ййам әл-‘араб уал-‘аджам уал-барбар уа ман ‘асарахум мин зауи ас-сұлтан әл-‘ақбар» («Арабтар, берберлер және солармен бір уақытта өмір сүрген басқа да ұлттар мен ұлы билеушілердің өсиеттері мен тарихи энциклопедиясы туралы кітап»), екі бөлімнен құралатын: «әл-Мұқаддимат» («Кіріспе», лат. «Пролегомендер»), ғалымға әлемдік танымалдылықты әкелген және «Тарих» («Тарих»), ол өзі «Алғы сөзде»<sup>7</sup> көрсеткеніндей, қатаң ғылыми сынның ұстанымдарын ұстанбай, сол уақытқа мәлім әлем мен адамзат туралы барлық тарихи ақпараттарды

<sup>5</sup> Абдурахман Бадауи. Муа’ляфат ибн Халдун. – Тунис, 1979. – 335-б.

<sup>6</sup> Абдурахман Бадауи. Муа’ляфат ибн Халдун. – Тунис, 1979. – 328-330-б.

<sup>7</sup> Ғалымдар анықтаған бұл бес ұстындар орындалмай қалса, онда олар нақтылыққа сай болмай қалады: 1) қасақана жасалмағандық; 2) мәліметті жеткізушіге сыни көзбен (олардың және психологиялық денсаулықтарының жіберген өтіріктері); 3) жекелеген мәлімет жеткізушілердің көзқарастары субъективті болуы мүмкін екендігін түсіну; 4) әртүрлі экономикалық, саяси, әлеуметтік және географиялық жағдайлардағы ахуалдың табиғи шығу тарихы туралы білім, осы ахуалдардың мүмкін болуы мен мүмкін еместігі туралы білім; 5) адамзат мінезінің жағымсыз жақтарын ескеру (мысалы, мәліметті жеткізушінің билеушінің алдында жағымпаздануы) (Аш-Шимали, 709-б.).



ұсынады және солтүстік Африканың жергілікті халықтары – берберлер туралы тарихи көзқарас бойынша өте маңызды мәліметтерді айқындап жазады.

Кез келген мұсылман ғалымы ибн Халдун ашқан ғылымның барлық маңыздылығын түсіне бермейді. Ибн ар-Раззақ сынды ғалымдар «Кіріспені» қандай да бір саяси трактат ретінде қабылдап, ибн Халдунның еңбегін, ең алдымен, «Илм ас-Сиясатпен» («Қоғамды басқару ғылымымен») байланысты деп санаған. Макризи секілді тұлғалар философтан қарапайым ғана тарихшыны көрген. Ғасырлар өте келе Осман ғалымдары Катиб Челеби, Наима мен Пиризаде оны «тарих философиясы» туралы айтуға батылы бармаған, заттар туралы ауқымды көзқарасқа ие тарихшы ретінде бағалаған. Сонымен бірге олар оның еңбектеріне терең зерттеу жұмыстарын жүргізбеген<sup>8</sup>. XX ғасырда оның еңбектері тек жекелеген және бір жақты зерттеушілердің пәні болып саналды. Олар оның «өркениет туралы ғылымын» кейбір аналогиялық заманауи гуманитарлы пәндермен байланыстыруға тырысты.

Еуропада Ибн Халдунның ұсыныстарына ұқсас философтардың көзқарастары XVI ғ. бастап пайда бола бастаған, алайда тек XX ғасырдан бастап Арнольд Тойнби секілді ғалымдар Еуропа ойшылдарының идеялары мен ибн Халдунның ұсыныстары арасында анық параллельдің бар екендігі жөнінде айта бастады. Еуропаның алпысқа жуық ойшылы ибн Халдун айтқан концепциялар туралы жазды<sup>9</sup>. Сонымен қоса әртүрлі философтардан аналогиялық ұсыныстардың бірнешеуін табуымызға болады, мысалы, Гегель мемлекет туралы айтқан кезде ибн Халдунның жекеменшік концепциясына («мүлк») жақын концепцияны қолданған. В. Дильтей өзінің «рухани» ғылымын құрастырамын деп ибн Халдунның өркениет теориясын құрастырудағы жолымен жүреді, Э. Гуссерль феноменологиясы ибн Халдунның тарих философиясына қатты ұқсас. И. Кант ислам ойшылы айтқан парасаттың шектеулігі туралы айтады. О. Конт әлеуметтану ғылымын қалыптастыра, дамудың әртүрлі сатылары туралы айта отырып, тунистік ойшылдың концепциясында бар ой бойынша жүріп отырады. Н. Элиас ибн Халдун секілді бәдәуилерге назар аударады. Осы барлық ойшылдар тунистік философ идеяларының ықпалында болды деп айтуға болмайды, тіпті олар осындай ойшылдың бар екендігі туралы білді деп айтуымыз да қиын. Алайда оның барлық заттар туралы олардан бұрын жүз жылға ерте айтқандығы бізге оның идеяларының айрықшалығын, ауқымдылығын, тереңдігін және әмбебаптылығын көрсетеді.

Әл-Ғаззалидің ізінше ибн Халдун да «Калам» ғылымы қазіргі заман үшін белсенді болудан қалып бара жатыр деп тұжырымдады

<sup>8</sup> Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu. Türkiye'de İbnHaldunizm / Fuad Köprülü Armağanı. – İstanbul, 1953. – S. 156-162.

<sup>9</sup> Ahmet Arslan. İbn al-Haldun. – Ankara, 1997, s. 16-24.

немесе басында ислам сенімінің негізіне зияндарын тигізуге тырысқан Құдайсыздар мен еретиктерге қарсы жауап ретінде пайда болған. Соңғылары «өткеннің еншісінде қалды», ал ғалым-сүнниттер өздерінің кітаптарының арқасында адамдарды өз зұлымдықтарынан құтқарды<sup>10</sup>. Қасиетті Құран мен сүннет рационалды дәлелдермен бекітілген көптеген пайымдауларға толы және мұсылмандардың алғашқы ұрпақтары олардың ішінен сенімге қатысты тезистерді бөліп қарастырды. Олардың ізін жалғастырушы ғалымдар осы тезистерді қабылдап, бөлшектеп тексергеннен кейін ғана олардың қисындылығын растады. Солай бола тұрғанмен, сенім сұрағына қатысты кейбір жайттарда, жекелей алғанда, құпия мағынаға ие және мұқият ойландуды қажет ететін «мұташабих»<sup>11</sup> аяттарына қатысты түсінбеушіліктер болды. Бұл жаңа ғылыми пікірталасты, тіпті, жарыссөзді жүзеге асыруды және сенім мәселесіне қатысты мұқият теоретикалық зерттеуді қажет етті. Мұның өзі «Калам» ғылымының пайда болуының басты себептерінің бірі болды.

Ойшыл, сонымен бірге логиканы сынауды жеке ғылым ретінде қарастырады. Сократ пен Платон логика ережелеріне қажетті назарды аудармады деп өкінген ибн Рушдқа қарағанда, ибн Халдун медресе мен мешіттерде бұл пәнді оқыту өте көп көлемде күш пен уақытты қажет етеді деп өкінген, логиканың қабілеттілігі деп санайды ойшыл, бұл – өз шәкіртінің ақылын «жетілдіру» және оған ақиқаттың қайда орналасқандығын немесе қай жерде жоқ екендігін табуға көмектесу. Алайда шындап келгенде ақиқаттың өзін логиканың көмегімен тану мүмкін емес. Тек қана өзіміздің не болмаса басқа адамдардың жүргізген бақылаулары мен тәжірибелері бізге ақиқат туралы шынайы білім бере алады. Дж. С. Милльден жүз жыл бұрын философ логиканы білмейтін кейбір адамдар өте дұрыс тұжырымға келе алады, керісінше логикадан кәсіби білімі бар адамдар өздерінің тұжырымдарында қателесуі әбден мүмкін деп айтып кетеді.

Философтың ойынша, «Калам» ғылымының соңғы ұрпақтары сенімнің ақиқаттылығын дәлелдеуде философтар секілді «Фэлсафа» мен «Калам» мәселелері бір-бірінен ажыратылатынын ұмытып кетеді де, сол бір әдісте өте көп қолданады. Сонымен, біріншісі ол мәңгі және абсолютті деген алғышартқа сүйене отырып, әлемді зерттейді, яғни өз-өздігінен пайда болады, әлемді Жаратушыны тікелей көрсетпейді және жағдайды Жер шарының қандай да бір автономиялы онтологиялық дамуы, қозғалысы ретінде түсінуге қызығушылығы басым. Ал екіншісі болса, болмысты Құдайдың бар екендігін дәлелдейтін барлық

<sup>10</sup> Ибн Халдун, Әл-Мұқаддимат. – Бейрут: Дар әл-Калам, 1983. 467-б.

<sup>11</sup> «Мұташабих» аяты – аят, өзінің мағыналық белгісіздігіне байланысты нақты мәні түсініксіз және оны түсіндіретін аяттар мен пайғамбардың (с.а.с.) хадистері жоқ.

жаңалықты және жаңа айғақтарды табу мақсатында зерттейді, «Калам» үшін Жер шарының қозғалысы үнемі өзін-өзі емес, оған осы қозғалысты Бергенді көрсетіп отырады<sup>12</sup>. Философия зиян немесе адамзат парасатының мүмкіншіліктерін шектен тыс әсірелеп жібереді және философиялық тұжырымдардың дұрыс болуы діни ақиқатты Қасиетті Жазбалардың сөзіне жай ғана сену арқылы емес, философиялық жолмен дәлелдеуге болатындығын көрсетеді. Ол сонымен қоса эманация шеңберінде болмысты шектен тыс тарылту ретінде философияда жиі қолданылатын «Алғашқы Ақыл» идеясын сынға алады, оның ойынша, мәңгі болмыс бірнеше «Құдайылық ақылдармен»<sup>13</sup> шектеле алмайды. Сонымен бірге эманация идеясы философиялық деңгейде жеткілікті дәрежеде негізделе алмайды. Осы идея бойынша, тек «Алғашқы Ақыл» ғана тікелей Құдайдан пайда болады, ал қалған барлық ақылдар Құдаймен байланыстан гөрі бір-бірлерімен байланысты деген ой тудырады. Көптеген «ақылдармен» байланысты Жер де Құдаймен тікелей байланысын жоғалтады. Мұның барлығы әлемнің жаңа платондық моделін мұсылмандардың терең назарына тең келмейтін өзіндік материализмге айналдырады<sup>14</sup>.

Философияны ибн Халдунның сынауы мәні жағынан философиялық эпистемологияны сынау болып саналады. Құдай, пайғамбарлық, Ашылулар мен қабірден кейінгі өмір мәні секілді тақырыптарды философтар философиялық әдістермен қарастырмаулары тиіс немесе адамзат парасаты мұндай заттардың мәнін, әсіресе рационалды жолмен түсіне алмайды. Философияның басқа да тақырыптармен айналысып, тармақталуы қандай жағдайда да қолдауға ие болады және қолдауға тиістіміз. Мысалға, өркениет туралы ғылым да – философияның өзіндік бір саласы. «Өркениет туралы ғылымды» жасау барысында ибн Халдунның қолданған негізгі әдістері – синтез («таркиб») және абстракция («таджрид»). Болмыс туралы ең терең сұрақтардың жауаптарын философиялық жолмен іздеумен шектен тыс шұғылдануға ол қарсы болғанымен, адамның ғылыми білімді иеленуі және оны әртүрлі мәселелерді шешу барысында қолдану қабілеттілігі адамзатқа үлкен потенциал береді деп сенген<sup>15</sup>.

Ойшыл себептілік заңдылығының маңыздылығын мойындайды («канун әл-мұсаббат») немесе нағыз тарихшы алған мәліметтерін, ең алдымен, олардың себептілік заңдылықтарына сәйкес келе ме, келмей ме соған сүйене отырып сынау жүргізеді. Соңғысы «болмыстың рационалды, сезімдік өлшемін аумақты етеді. Адамның қалауы да және оның рухани көріністері де адамның қиялына бағынбайтын

<sup>12</sup> Ибн Халдун. Әл-Мұқаддимат. – Бейрут: Дар әл-Калам, 1983. – 466-б.

<sup>13</sup> Ибн Халдун, 516-б.

<sup>14</sup> M. Said Sheyh. Islamic Philosophy. – London: The Octagon Press, 1982. – 149 p.

<sup>15</sup> Ибн Халдун. Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – 3-т. – 1216-б.

себептермен тығыз байланысты, ал әлем болса, ол өзінің тіршілігін Алғашқы себепшіден – Алладан бастайды»<sup>16</sup>. Дегенмен де барлық себептерді білу мүмкін емес, нақтырақ айтқанда, адам бір феноменнің пайда болуын басқа феноменмен байланыстыра отырып тамашалайды және бұл байланысты «себеп-салдарлық» деп атайды, шындап келгенде көптеген бақылаудағы феномендердің шынайы себебін тек Алла ғана біледі. Солай бола тұра, тарихи мәліметтерді сынау мәселесінде ибн Халдун себепкерлікті аксиома ретінде қабылдайды, оның ойынша, бірдей себептер сол бір нәтижеге алып келеді және әрбір жағдайдың нақты себебі бар. Адамзат парасаты қандай жағдайда да заттардың себебі мен салдарын танып-білуге толығымен қабілетті, егер феноменге теоретикалық сараптама жасауға толығымен қабілетсіз болса, онда ол пайғамбарлардың (а.с.) ғажайыптары мен сиқырлаулары кезінде ғана мүмкін болады.

Сонымен қатар ибн Халдун ұқсастық пен аналогия заңдылығы («канун ат-ташаббух уа әл-мұқаясат») туралы да айтады. Тарих өзін-өзі қайталайды, ондағы уақиғалар бір-біріне ұқсас. Бізге таныс уақиғаны зерттей отырып және олардың арасында аналогия жүргізу арқылы, біз уақиға туралы күні бүгінге дейін белгісіз болып келген білімді ала аламыз немесе «Өткен шақ болашақпен ажыратылмастай ұқсас»<sup>17</sup>. Сондықтан олардың арасында орын алған және әлі ашылмаған білімі бар уақиғалардың арасындағы ұқсастық пен ұқсас еместікті салыстыру үшін болашақ туралы барлық мүмкін мәліметтерді жетік меңгеру қажет. Ол үшін белгісіздікті тану мүмкіндігі ғана емес, сонымен бірге қолдағы бар тарихи мәліметті сынға алу мүмкіндігі. Ұқсастық пен себепкерлік заңдылықтарының білімін үйлестіре білген тарихшы болашақты болжауға қабілетті.

Ол айырмашылық заңдылығына да («канун ат-табаюун») орын бөледі. Ұқсастық пен аналогия заңдылықтарын ойлана келе, ғалым үш маңызды тұжырымға келеді: 1) әлемнің орны және ондағы халықтар, дәстүрлер мен салттар, соңғылары үнемі бір уақытта пайда болмайды, бірақ мүмкін, «толығымен өзгеріп, өздерінің қарама-қайшы жақтарына айнала алады»; 2) егер бір халық басқасын жаулап алса, олардың арасында дәстүрлер мен салттардың алмасуы жүреді және екеуінің біреуі, не болмаса екеуі де өзгеріп, халық пен халықтардың толық трансформациялануы мен оларға тән қарама-қарсы қасиеттерінің ауысуына алып келгенше үнемі болып отыратын өзгерістерге төзіп келеді; 3) экономикалық, саяси, мәдени, ғылыми және басқа да жетістіктері бойынша ерекшеленетін екі әртүрлі географиялық аудандар немесе әртүрлі адамзат қоғамдарының арасында аналогия жүргізуге болмай-

---

<sup>16</sup> Аш-Шимали, 704-б.

<sup>17</sup> Аш-Шимали, 711-б.

тыны секілді, екі халыққа тән қасиеттер әртүрлі болғандықтан және бұл қоршаған әлеуметтік және табиғи ортаның әсеріне байланысты болғандықтан, оларды салыстыруға болмайды, айтар болсақ, бәдеуилер мен қалалық тұрғындарды.

Ибн Халдун ғылым туралы да ой жүгіртеді. Кез келген ғылымның тұлғалары қоғамның бір бөлшегі болып саналады және сондықтан сол қоғамның ықпалына берілмеуі мүмкін емес. Ғылымда қоғамдағы жалпылама қабылданған дәстүрлер маңызды; солардың арқасында қандай ғылым болмасын басқа адамдар үшін маңызды бола алады. Алғашқы ғасырларда исламда ғылымдар жүйелі түрде болмады, нақтырақ айтар болсақ, күнделікті өмірмен байланысты болды. Ол уақытта олар пайғамбардың (с.а.с.) хадистерін көрсетті. Сол кездері ғылым мен дін біртұтас заттар болып саналды. Кейін исламды әртүрлі халықтар мен тайпалар қабылдағаннан соң, шарифаттың негізінде сол халықтардың дәстүрлері мен мәдениеттері сәйкес келе ме, сәйкес келмей ме, соны анықтау үшін ғылымның қажеттілігі туындады. Сондықтан ғалым-зерттеуші иелік ететін ғылымның жүйелігі және оның қандай да бір интеллектуалды қабілеттілікке айналуы («малякат») қажет бола бастады<sup>18</sup>. Сол уақытта алғашқы билеушілер мұндай ғылымның өкілдері болмады, бірақ жалғыз мүмкін болған шынайы ғылым ретінде саналатын діннің өкілдері бола алды. Діннің адамдардың жүйкесіне өте күшті ықпал етуінің арқасында, сол алғашқы мұсылман билеушілері халыққа өз ықпалдарын мықты жүргізді және қоғамда тәртіп пен әділдікті орнату үшін мәжбүрлеу шараларына мұқтаж болмады.

Ибн Сина секілді ибн Халдун да «жанның қиялдаушы күшінің» («әл-қууат әл-уахмият») бар екендігі туралы айтады және адамның барлық рухани потенциалы материяның қарапайым естілімінен бастап, таза интеллигибельді субстанцияның пайымдалуына дейін дамуға қабілетті деп санайды. Ибн әл-Халдун бойынша, әлемнің мәнін тануға қабілетті жанның үш түрі бар:

- 1) кедей жандар, табиғатынан гностикалық танымға қабілетті болмайды. Олардың интеллекттерінің қол жеткізетін жері – сезімдік және қиялдағы әлемді пайымдау, бұл – қарапайым діни ғалымдардың («уляма») дәрежесі.
- 2) орта шептегі жандар, өздерінің барлық интеллигибельді шығармашылықтарын логикалық ақиқатты пайымдауға бағыттайды, бұл – кейбір ғалымдар мен қасиеттілердің («аулия») дәрежесі.
- 3) жоғарғы жандар, табиғатынан адамзат мүмкіншіліктерінен тез асып түсуге қабілетті және бір сәтте періштеге айналып, Жоғарғы Деңгейді («әл-маля әл-'аля») пайымдау. Бұл – пайғамбарлар

<sup>18</sup> Ибн Халдун. Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – 1-т. – 322-323-б.; – 3-т. –1257-1263-б.

(а.с.). Пайғамбарлар мен оларға жоғарыдан берілетін жолдаулары өркениетті білдіретін міндетті және объективті алғышарттардың бірі болып саналады.

Сонымен бірге ибн Халдун логикалық аппарат теоретикалық танымның жалғыз критерийі ретінде маңызды екендігін мойындайды, алайда ол тек нақты ақпарат болған кезде ғана пайда әкеледі, ал адам әлемнің бөлшектерін ғана біледі, теоретикалық таным ешқашан пайғамбарлар мен пайғамбарларға жақындаған қасиеттілердің білімімен салыстыруға келмейді немесе олар білімді Құдайдың сыйы, не болмаса қандай да бір сәуле ретінде алады. Бұл жағдай өңінде болып жатқан түске ұқсайды. Ұйықтап жатқан кезде, деп санайды философ, адамның жануарлық түйсіктері әлсізденеді (жекелегенде, ибн Халдунның ойы бойынша, хайуандық жанның субстанциясы бар жұп «қозғалады») және онда құпия сезгіштік оянады, егер адам рухани ластанған болса, онда тек адамның жадындағы символдар ғана саналады және олардан қиялдағы бейнені құрастырады. Егер адам рухани таза болса, онда ол қиялдан емес, періштелер әлемінен алып пайдаланады. Ол ол жерден мүлде жаңа, әлемнің материалды өлшемінен тәуелсіз символдарды алады және оларды оғаш үйлесімділікте қиялдағы бейнемен сәйкестендіреді, сол арқылы қандай да бір «Құдайылық» білімнің иесі атанады.

Ибн Халдун сенімге келесі анықтаманы береді («иман»): «Бұл – әртүрлі деңгейлермен ерекшеленетін жанның күйі. Бұл күйдің ең аз деңгейі, адамның жүрегі мен тілі исламдық ұстанымның ақиқаттығын бір уақытта мойындаса, орын алады. Ең жоғарғы деңгейге мына жағдайда қол жеткізеді, егер исламдық ұстанымның дұрыстығын адамның мойындауының ықпалымен оның дене мүшелері сенімнің ұстындарына сай келетіндей іс-әрекеттерді жасай бастаған кезде»<sup>19</sup>. Яғни мүлтіксіз сенім-«иман» Халдун үшін адам осы «иман» белгілеген әрекеттерді жасауды бастаған кезде орын алады, басқаша айтар болсақ, идея мен әрекеттің абсолютті бір тұтастығын сақтау.

Ибн Халдун, әл-Ғазали секілді, «иман» мен «ақл» («парасат») арасындағы айырмашылықты келтіреді. «Иман» парасатпен негізделе алмайды немесе бұл – Құдайдың құлының жүрегіне жоғарыдан құйылған сәуле. «Шарифатты Орнатушы (яғни Құдай) біздің себеп-салдарлық байланысқа назар аударуымызға тыйым салды және барлық нәрседен тек Оның Абсолютті Күшін көруімізді бұйырды: «Айтшы: Ол – Алла – Жалғыз; мәңгі Алла біреу, Оған кез келген мұқтаждық жат, біз тек Соған ғана мұқтажбыз. Ол тумайды және Өзі де туылмаған, Ол Теңдесі жоқ және ешнәрсемен салыстыруға» (112-сүре).

Адамдық парасатпен әлемдегі барлық заттарды, барлық себеп-салдарлық байланыстарды қамтуға және Жер шарындағы уақиғалардың

<sup>19</sup> Сол жерде, 461-б.

барлық бөлшектерін білуге болады деп ойлап, алдануға болмайды немесе философтың жазғанындай, «мынаны білетін бол, барлық болмыс кез келген саналы тіршілік иесі үшін, шын мәнінде, сананың өте тар шеңберімен шектелген, тек оның өзіндік болмысымен ғана байланысты»<sup>20</sup>. Сонымен, соқыр адам әлемді көрмейді, саңырау адам естімейді, сондықтан олардың көрінетін немесе естілетін объектілер туралы сәйкес келетіндей хабарлары жоқ. Алайда олар мұндай объектілердің бар екендігін теріске шығара алмайды, олай болған жағдайда, олар ессіз деп мойындалады! Дәл сол секілді адамдар бізге пайғамбарлар мен қасиеттілердің өздерінің сезім мүшелерінің мәліметтеріне сүйене отырып жеткізген анық мағлұматтарын теріске шығармаулары тиіс. Әрине, кейде парасат Ақиқатты түсінудің керемет құралы бола алады, ал оның тұжырымы абсолютті дұрыс болып саналады, ибн Халдун бұған талас тудырмайды. «Алайда сен парасаттың көмегімен Құдайдың Жалғыздығы, пайғамбарлықтың немесе Құдайылық есімдер мен атрибуттардың мәні туралы бір жақты айта алмайсың немесе бұл – орындалмайтын қалау, бұл дегеніміз – егер адам, алтынды өлшеген таразысымен алып тауды өлшегісі келгенімен бірдей»<sup>21</sup>. Олай болса, ибн Халдун мынаны көрсетіп береді: Құдайдың, Оның атрибуттары, есімдері, Ғарасат күні, Жұмақ пен Тозақтың мәні туралы қатесіз білімді шектеулі адам парасаты арқылы алу мүмкін емес, бұл жағдайдағы соңғы іс тәжірибелік ғылымда қабылданғандай бөлшектеп баяндау емес, тек бұл заттардың бар екендігі туралы айғақты түсіну ғана.

Ибн Халдун философтардың сендіре алмайтын тұжырымдарын табады, олардың ойынша, дін мен философияның арасына тепе-теңдік таңбасын қоюға, тіпті философияны Құдайылық Болмыс туралы сенімді білім алуға жағдай жасайтын құрал ретінде санауға болады. Құдай мен абсолютті ақиқатты тану алыпсатарлық философиялық парасаттың ісі бола алмайды, керісінше бұл – қандай да бір ішкі түйсік пен тірі сезімнің ісі. Сондықтан философия мен діннің біртұтастығын перипатетикалық философия тек діннің пайымдауларын бұрмалау арқылы көрсете алады<sup>22</sup>.

Олай болса, ибн Халдунның түсінігінде парасаттың көмегімен Құдайылық Болмысты тануға болмайды және керемет бақытқа да қол жеткізе алмаймыз. Парасат тек Құдайды тану үшін пердені ашып қана береді және рухани болмыс әлеміне «саяхатты» бастауға мүмкіндік береді. Сондықтан «Жігерлі Ақыл» тек алдыңғы сөз бен Құдайылық ақиқатты танудың бірінші баспалдағына ғана қызмет етеді, кейіннен істі дәлелдеу немесе парасатпен тану мүмкін емес, рухани күй кіріседі. Яғни ибн Халдун бұл жерде сопылардағы рухани жетілдіру дәрежесі

<sup>20</sup> Ибн Халдун. Әл-Мұқаддимат. – Бейрут: Дар әл-Калам, 1983. – 465-б.

<sup>21</sup> Сол жерде, 460-б.

<sup>22</sup> M. Said Sheyh. Islamic Philosophy. – London: The Octagon Press, 1982. – 148-б.

туралы айтады. Сол уақыттың көптеген сопылары секілді, ол да Құдайға деген махаббат пен таным адамның нәпсілік қалауының жансыздандырылуы мен аскеттік өмір сүру салты арқылы жүзеге асады деген классикалық ойынан бас тартпайды<sup>23</sup>.

Сонымен бірге жердің шұрайлылығының ондағы өмір сүретін адамдардың мінезіне тигізетін әсері туралы тақырыпты талдай отырып, ибн Халдун мынаны көрсетті, аскеттік, әсіресе тамаққа ашығу немесе нысаптылық, адамның жаны мен интеллектісіне өте жағымды әсер етеді. Сонымен, қарапайым және табиғи өмір сүру салтын ұстанатын бәдеуилер, қала тұрғындарына қарағанда діншілдіктері мен табынуға деген құштарлықтары арқылы ерекшеленеді, қала тұрғындарының бойындағы бейқамдық шынайы діншілдікке қол жеткізуге қатты кедергі келтіреді. «Қала мәдениетінің тұрғындары, дейді философ, жайлылық пен еркеліктің құс жастығына салтанатты отырады, әдемілік пен ләззатқа батады, ал өзі мен өзінің ақшасын қорғау ісін өздерінің бастықтарына, билеушілер мен әскери гарнизондарға жүктеп қояды, олардың қоршаған қорғандары мен бекіністеріне сүйенеді... Олар қару-жарақты ұмытқан, осылай бірнеше ұрпақ бойы жалғасып келеді. Олар әйелдер мен балаларға жақын болып кеткен... Бұл – олардың табиғи құбылысы ретінде қабылданып кеткен мінездері...»<sup>24</sup>.

Ойшыл тамақтың адамдардың физикалық және рухани қасиеттерін дамытудағы алатын орны туралы да атап өтті. Сонымен, қалаларда адамдар жайлылықта өмір сүреді және өте көп зиянды тамақтарды қолданады. Дәл сондықтан қала тұрғындарының денесі кескінсіз және жиіркенішті бола бастайды, ал олардың интеллектуалды қабілеттері нашарлайды. Екінші жағынан, аз тамақтанатын және көп мөлшерде физикалық күш жұмсайтын көшпенділер жетілген ой мен ақылға ие болады. Адамның денесінде өзін жүзеге асыру үшін, аз дегенде, үзбей орындалатын жаттығуларды қажет ететін айналасындағы жағдайға тез бейімделу қасиеті бар. Өте көптеген адамдар осындай жаттығуларды бастау арқылы сөзбен айтып жеткізу қиын жағдайда өмір сүре алады<sup>25</sup>.

Ойшыл билеушілер арасындағы «и'сраф» («ысырапшылдық») секілді қасиеттің таралуына қарсы шықты. Оның ойынша, қай билеуші болмасын, оның билігінің аяқталып келе жатқандығын жіберген ысырапшылдық деңгейіне қарап білуге болады. Мұндай ысырапшылдықтың әлеуметтік зияны өте зор: өзінің еркелігін қанағаттандырамын деп, биліктегілер халыққа ауыр салықтар мен міндеткерліктерді ар-

<sup>23</sup> Әли Әбу Мүлхим. Әл-фәлсафат әл-'арабийат – мүшкилят уа хулюл. – Бейрут: 'Из ад-дин, 1994. – 41-б.

<sup>24</sup> Ащ-Щималий, 730-б.

<sup>25</sup> Ибн Халдун. Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – Т.І. – 396-397-б.



тып қоюды бастайды, соның әсерінен соңғысының өнімділігі жоғалады, осының кесірінен, ең бірінші, сауда-саттық зардап шегеді, жерлер құртылады. Халық кедейленіп, өздерінің қанаушыларын жек көре бастайды, нәтижесінде оларға қарсы шығады.

Басқа жағынан, ысырапшылық адамдардың мүлде міндетті емес қажеттіліктерді міндетті етіп жариялап алуларына да алып келеді. Нәтижесінде, тіпті кедейлердің өзі заңды бұзып жатқандарына жиренбестен осы қажеттіліктерді қанағаттандыру жолымен жүре бастайды. Алдау, құмар ойындар, ұрлық, жалған уәде беру күнделікті құбылыстарға айналады. Олай болса, құндылықтардың мұндай дәрежеде құлдырауы Құранмен көрсетілген өзгермейтін Құдайылық заңның пайда болуына себепкер болады: «Біз қандай да бір қыстақтың тұрғындарын жойғымыз келген кезде, Біздің еркімізбен байлар оларды әділетсіздікпен сатып кетті, сондықтан алдын ала анықтау жүзеге асты және Біз оларды дымдарын қалдырмай жайпап кеттік» (17:16).

Демек, ойшыл үшін бақыт, ең бірінші, шарияттың шарттарына сену және оларды асқан ұқыптылықпен ұстануда жатыр, перипатетикалық философтардың қиялшыл ойларына еру де емес.

Ибн Халдун үшін білім, білімді адамдар, яғни ғалымдар көп дәрежеде иелік ететін қандай да бір жанның қабілеттілігі болса, онда мұндай адамдармен қарым-қатынас жасау айналадағы адамдарға өздерінің ішінде ғылымға деген күштерін («малякат») ашу үшін көп көмегін тигізер еді. Бұл – жай ғана ақпаратпен алмасу емес, қабілетті шәкіртке нақты бір өмір сүру салтын және ойлану түрін, қандай да бір өмірдің философиялық жағын жеткізу үрдісі. Сондықтан философ үшін білім беру ғылымның бөлінбейтін бөлшегі іспеттес.

Мағынасын түсінбей отырып «қалыпты» ойлану, жатқа оқуды қалау, адамның өзіндегі ғылымға деген күшін ашу жолында кедергі келтіретін себептердің бірі – осы. Мұсылмандардың соңғы ұрпақтары бұл мәселеге қажетті назар аударуды тоқтатқан деп санайды ибн Халдун<sup>26</sup>.

Білім беруде негізгі үш баспалдақ бар деп санаған ибн Халдун. Бірінші баспалдақ жетекшісінің өзінің шәкіртін зерттеп және оның таланты мен қабілеттілігін айқындауды білдіреді, сонымен бірге соған сай оның оқу бағдарламасын құрастыру жатады. Екінші баспалдақтың барысында олардың арасындағы әртүрлі мәселелер мен көпқырлы көзқарастарына назар аудару қажет. Шәкіртке қандай да болмасын қағидаларды, наным-сенімдерді және аргументтер жүйесін қалай дәлелдеу немесе терістеу керектігін көрсетеді, сонымен қоса сол терістеулер мен дәлелдеулер неге әкеліп соғатындығын түсіндіреді. Үшінші баспалдақта қандай ғылым саласынан болмасын шәкірттің өзі шешімін тауып қойған мәселелері қайтадан қарастырылады, сонымен бірге

<sup>26</sup> Ибн Халдун, Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – Т.ІІІ. – 1365-б.

шешімі табылмаған мәселелер де бар. Шәкірт зерттеп жүрген ғылымы бойынша толыққанды білім алады, оның бойында ол «малякатқа» – интеллектуалды қабілеттілікке айналып, өзін осы ғылым бойынша маман ретінде санап «и'джазат» («рұқсат ету») және оны басқаларына үйретуге мүмкіндік береді<sup>27</sup>. Сонымен бірге тағы бір маңызды жайт: жетекшісі шәкіртінің қабілеттілігін анықтап алуы тиіс, кейін өзі бастап шәкіртін оқуға сүйрелеп жүрмес үшін. Шәкіртін білім алуға баулу – егер ол өзі соны қаламаса, бос әурешілік. Сондықтан жетекшінің алдын ала таңдау жасауы өте маңызды<sup>28</sup>.

Ибн Халдунды, негізінен, алғашқы ислам әлеуметтанушысы деп атайды, дәлірек айтар болсақ, әлеуметтануды жеке ғылым ретінде негізін қалаушы<sup>29</sup>. Өзінің трактаттарының бірінде осы ғылымды ашқандағы қуанышын былай бейнелеп береді: «Мен бұл ғылымның мүлде жеке ғылым екендігін сездім. Оның мәселесі болып адамзат өркениеті мен қоғамы саналады және оның мәндері келесіге ұқсайтын көптеген сұрақтармен айналысады: адамзат қоғамы басынан өткеретін кез келген өзгерістер мен уақиғаларды қалай түсіндіруге болады. Біліп жүр, осы заттар туралы айту жаңа әрі қызық дүние және үлкен жетістікке ие. Дәл қазір мен осы сұрақтарды зерттеумен айналысып жүрмін және жаңа ғылымның негізін шығарып отырғандығымды түсінемін. Ант етейін, осы заттар туралы айтқан алдыңғы ғалымдардың бірде-біреуін білмеймін»<sup>30</sup>.

Осы ғылымның көзқарасы бойынша, тарих екі өлшемді алдына шығарады: сыртқы, «күндер мен халықтар» туралы қарапайым ақпаратты білдірген кезде және ішкі, тарих мақсаты заттар мен уақиғалардың шығу тарихын түсіндіру және олардың ең маңызды, ортақ ұстындарын айқындау болып саналатын теоретикалық жүйе ретінде түсінілсе. Сонымен бірге ол тарихқа: «Тарих адамзат қоғамы туралы ақпарат болып саналады, яғни Жер бетінде өркениет пен жағдайларды орнату үдерісі, бірнеше уақыттан кейін өркениет ауыстырып отырады»<sup>31</sup>, – деген анықтама береді. Демек, тарихты оқып, білу үнемі алған құндылықты дәріспен түйіндес болуы тиіс, тәртіптің мұндай

<sup>27</sup> Ибн Халдун, Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – Т.ІІІ. – 1243-б.

<sup>28</sup> Ибн Халдун, Мұқаддимат. – Мысыр, 1951, Т.ІІ. – 480-481-б; Т.ІІІ. – 1253-1254-б.

<sup>29</sup> Әли Әбу Мүлхим. Әл-фәлсафат әл-'арабийат – мүшклият уа хюлюл. – Бейрут: 'Из ад-дин, 1994, 272 б.

<sup>30</sup> Сол жерде

<sup>31</sup> Аш-Шимали, 706 б. Өркениет («'Имран») ойшыл үшін «қандай болмасын елде және аймақтарда қатар тіршілік ететін адамдардың өмір сүру барысында бір-біріне өзара көмектесуге және қолдауға табиғаттарынан бейім болуларының әсерінен пайда болады. Мұндай қатар тіршілік етудің мақсаты бір-біріне жақындықты орнату және қажеттілікті қанағаттандыру». Адам тумысынан өркениетке бейім, деп санайды ибн Халдун, немесе ол қандай да бір «хайаун маданий битаб'их» - «табиғи бейнедегі өркениетті тіршілік иесі!» (Аш-Шимали, 715-б.)

моделі («құдұат») тарихты үйренушілерге маңызды тәжірибелік пайда әкеледі. Ибн Халдун үшін тарихтың құндылығы ғылым ретінде өте үлкен. «Оның жолы – қасиетті, пайдасы өте зор, оның мақсаты – игілікті» – ол тарихты осылай бейнелейді<sup>32</sup>, ол үшін оның көмегімен алдыңғы халықтардың құндылықты қасиеттері, пайғамбарлар мен билеушілердің саяси жүйелері туралы өмірбаяндар секілді маңызды сәттер ашылады. Алайда жай ғана ақпаратты жинап қою қандай да болмасын дәуірдің шынайы тарихи картинасын құрастыру үшін жеткіліксіз. Ол үшін тарихи мәліметтердің барлық жиынтығымен терең ойланып («тафаққұр»), айналысу қажет. Жақсы тарихшы қандай да бір оқиғаны туындауына әсер еткен факторлармен ойлануы тиіс. Бұл жағынан, тарих аналогиялық «өркениет ғылымына» айналады. Дәл осы қырынан тарих қандай да бір философияға және шынайы даналықтың («хикмет») <sup>33</sup> элементіне айналады.

Адамдардың өте көп мөлшері тарихпен айналысады деп санайды ибн Халдун; алайда солардың ең аз бөлігі ғана зерттеп жүрген тарихи мәліметтерінің нақтылығын анықтаумен айналысады, бұл жайылған тарихи оқиғалардан «даналықтың» элементтерін іздемегенмен тең. Ибн Халдун тарихи мәліметтерді «даналықтың» ұстындарына сай келмейтін және қоқыс мәліметтерден тазартуға шақырды, яғни әлемдегі тіршілік фактілерін мойындауға негізделген пікір абсолютті емес, бірақ айқын кездейсоқтық екендігі рас. Тек тарихшы ғана тарихи оқиғалардың даналығын аша алады, дәл соның субъективті көзқарасы қандай да болмасын оқиғаның тарихи үдерістегі шынайы орнын анықтауда басты критерий болып саналады. Тарихшы мынаны білуі тиіс, тарихи оқиғалардың мәні тарихи жинақтар мен қолжазбаларды механикалық оқумен танылмайды, бірақ қандай да бір жанама, интеллектуалды жолмен танылады. Өркениет – бір нәрсенің себебі емес, көптеген үдерістердің қандай да бір нәтижесі, яғни себебін әлі зерттеуді қажет ететін нәтиже. Дәлелді ақпаратсыз тарих қолжазба ретінде мүмкін болмайды, ойлана білетін тарихшысыз тарих ғылым ретінде саналмайды<sup>34</sup>.

Тарихшының басты қателігі деп жазады ибн Халдун, теріс пікір, кей кездері тарихшылар дәлелсіз ақпараттарды қабылдап, оны дұрыс деп көрсетуге дайын тұрады, сондағы мақсаттары – өздерінің сенімдерінің дұрыстығын көрсету үшін. «Дәулеттінің билігіне» жағымпаздану қалауын немесе керісінше оларға деген өзінің өшпенділігін асыра өспеттеп, қанық түспен көрсету көптеген тарихшылардың жүрегіндегі ұяларын бұзған аурудың тағы бір түрі болып саналады дейді философ

<sup>32</sup> Ибн Халдун, Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – Т.І, 291-б.

<sup>33</sup> Ибн Халдун, Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – Т.І, 282-б.

<sup>34</sup> Ибн Халдун, Мұқаддимат. – Мысыр, 1951, Т.І, 319-320; Т.ІІ, 547-548-б.

(бұл жағынан қарағанда тарих үнемі саясатпен байланысты)<sup>35</sup>. Сонымен бірге кейбір тарихшылар ақпаратты қандай да бір рационалды сынға ұшыратпау қалауын жояды, яғни көрсетілген оқиғаны аналогиялық тарихи жағдайдан орын алған оқиғамен салыстыруды қаламау<sup>36</sup>. Әртүрлі тарихи оқиғаларды бір-бірімен ажыратпастай етіп ұқсастыратын заттардың өзгермейтін жақтары бар; алайда тарихшы бұл ұқсастықты байқауы тиіс. Ол оны қаншалықты көбірек жасаса, соншалықты оның шығармашылығы «өркениет туралы ғылым» деп атала бастайды, тарих туралы емес.

Бір кездері мұсылмандар тарихқа осы кең мағынасында қараған деп санайды ибн Халдун, кейіннен, әл-Мас'уди (956 жылы өлген) тарихшының дәуірінен соң олардың зерттеулерінің көкжиегі тарылып, олар алдыңғы дәуірлер мен географиядан қалған мәліметтермен шектеліп қалды. Сонымен бірге қате ақпараттар мен ашық болмаған оқиғалар олардың бөлшегіне айналып отырды.

Ибн Халдун көрсеткендей, адам қоғамды қажет етеді немесе мәні жағынан адам тамақ және қауіпсіздік сияқты екі нәрсеге мұқтаждықты басынан кешіреді. Бұл қажеттіліктерді қанағаттандыру басқа адамдардың көмегінсіз мүмкін емес. Өздерінің мүмкіншіліктері жағынан кез келген адам кез келген жануардан, әсіресе жыртқыштардан әлсіз немесе толық жабдықталмаған және дене мүшелері аз. Алайда бұл кемшілік адамның парасаты мен оның қолының керемет құрылысы арқылы орны толтырылған. Бірақ олардың өзі табиғаттың басқыншыларына қарсы тұруға жеткіліксіз, өзара серіктестік қажет, олай болмаған жағдайда адамзатқа жойылып кету қаупі төнеді. Әйткенмен де нақты құралдармен қоғамды құрып алса да, адамзат өзі үшін жануарлар тарапынан емес, адамдардың өзінен туындайтын өзара қақтығыстың, маңызды қауіп-қатердің алдын алу үшін, сонымен бірге қоғамның барлық мүшелерінің дербес құқықтарын қамтамасыз ету үшін жеткілікті қоғамдық ықпалға ие билеуші таңдап алуы тиіс. Билеуші билікке тек «'асабият»<sup>37</sup> феноменінің көмегімен жетеді, кім болса да, әйтеуір бір индивид билікке ерекше қасиеттерінің (шыққан тегі, қабілеттілігі, байлық және т.б.) арқасында ие болса

<sup>35</sup> Ибн Халдун, Мұқаддимат. – Мысыр, 1951, Т.І, 329-б.

<sup>36</sup> Ибн Халдун, Мұқаддимат. – Мысыр, 1951, Т.І, 291-292-б.

<sup>37</sup> «'Асабият» – ар. «бір тұтастықтың жоғарғы сана-сезімі, тайпалық рух, қатты құштарлық, айнымастық, өзінікінің барлығына деген махаббат, нағыз патриотизм, шыдамсыздық» (Х. Баранов, Арабско-русский словарь. – Ташкент, 1994, Т.2, 57 б.). Ибн Халдун, мүмкін, бұл түсінікті Л. Гумилевтің «пассионарлығы» секілді қолданатын шығар. Бұл ойшылда «пассионарлық» (фр. «passion» – «құштарлық») адамдардағы көп қуатты игерудегі ерекше қабілетінің арқасында пайда болатын әрекетке деген көтеріңкі әуестік болып саналады, бұл қарапайым өмірлік тіршілік үшін қажетті және қуат көзін алуда кез келген құрбандыққа (әсіресе өзін құрбан етуге) дайын болу.

және топтың ерекше мүшесі, жетекшісі ретінде мардымсыз немесе «уахий» (ар. «ашу») феноменінің арқасында билік бір қолдан бірнеше қолға ауысса, бірақ бұл жолы олардың арасындағы нақты шайқастың нәтижесінде емес, Құдайылық Ашылудың шешімі бойынша орын алған. Басшы мына жағдайда қажетті, сонда ғана қоғамда тәртіп орнайды, әлеуметтік рөлдер мен құқық бөлінеді, сонымен бірге осы құқық пен міндеттердің орындалуына бақылау орнатылады<sup>38</sup>.

Адамның парасаты мен мүмкіншіліктерінде өркениеттің шынайы себебі жасырын жатыр, солай бола тұра ибн Халдун адамдардың бір қоғамға бірігуіне бір ғана табиғи инстинкт (ар. «гаризат») жеткілікті деп санайтын және Монтескьеден бұрын айтқан Аристотельге қарсы шығады. Ибн Халдун үшін әрбір адам – терең әлеуметтенген және өзінің өмір сүретін қоғамының айнасы. Қатаң детерминділеден оны тек қоғамдағы адамдармен қарым-қатынас үдерісі барысындағы нақты таланты құтқара алады.

Адам – періштелер әлемі мен жануарлар әлемінің арасында орналасқан тіршілік иесі. Адам екі әлеммен де байланыс орнатуға қабілетті. Ерік-жігер, пиғыл және ойлау, міне, осы үш сипаттама оны екі әлемнен де ерекшелеп тұрады<sup>39</sup>. Солардың ішінде бастысы ойлау күші болып саналады немесе тек соның негізінде ғана адам таңдау жасай алады. Алайда ибн Рушдтағы секілді, ибн Халдунда да «болмыс» пен «бейболмыстың» кеңістігі, «жалған» және «жалған емес» Құдайылық алдын ала анықтаумен анық сызып көрсетілген<sup>40</sup>. Үздіксіз ойлау адамға «әл-‘ақл ат-тамйизийге» («дискриминенттік парасат») иелік етуге көмектеседі, бұл ақыл оған сезімдік әлемнің шегарасын еңсеруге мүмкіндік береді және болашақ оқиғалардың барысын болжауға үйретеді. Заттардың абстрактілі формасы («м’акулят»), парасатқа физикалық әлем заттарының энтелехиясын көруге және осы әлемдегі заттар мен оқиғалардың жұмыс жасау мәнін түсінуге мүмкіндік береді. Ибн Халдун үшін бұл, бір жағынан, «теоретикалық ойлау» («назар») деп аталады. Заттарды қабылдаудың осы деңгейіне жету үшін көптеген әдістер бар, мысалы, адам белгілі бір уақытқа дейін өзінің тамағын, ішетін суын, ұйқысы мен айналасындағы адамдармен қарым-қатынасын шектеуі тиіс.

Алайда адам қоғамда өмір сүруі керек. Өзін жауларынан қорғау үшін және өзінің қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін, адам қоғамға мұқтаж болады. Бұл тек оның тұқымын жалғастыруға ғана мүмкіндік беріп қоймай, өзінің басты мақсатын жүзеге асыруға да көмектеседі, яғни Жердегі Алланың өкілі болу және Алланың Есімдерінің ең күрделі көріністерін бейнелеуші өркениетті қалыптастыру. Бұл – сонымен қоса, ибн Халдун негізін қалауға тырысқан «өркениет туралы ғылым-

<sup>38</sup> Ибн Халдун, Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – Т. II, 499, 573-574-б.

<sup>39</sup> Ибн Халдун, Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – Т. III, 1069-б.

<sup>40</sup> Ибн Халдун, Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – Т. II, 1069-б.

ның» пәні<sup>41</sup>. Жоғары дамыған өркениетті немесе мәдениетті құру – адам туындысының басты мақсаттарының бірі деп Қасиетті Құранға сүйене отырып, санаған ойшыл («Ақиқатында, мен Жер бетінде өкілімді жасағым келеді!» – деп айтты сенің Құдайың» (2:30))<sup>42</sup>.

Бұл жағынан алғанда, география тарихтың алғышарты болып саналады, өйткені ол географиялық орналастыруларды және өркениеттің физикалық қасиеттерін зерттейді. Сондықтан ибн Халдун «өркениет туралы ғылымды» түсіндіруден емес, адамдар өмір сүретін географиялық сол әлемді жай ғана бейнелеуден бастайды<sup>43</sup>.

Ибн Халдун көшпенділер өмірі жайлы өте көп айтты. Сонымен, ол былай дейді: көшпенділер өздерінің өмір бақи жиған-тергендерін сақтай алмайды, сондықтан олар қолда барларын қанағат тұтады. Мұның барлығы олардың мекендеген жерлеріндегі табиғи жағдайды бақылауда ұстауға қабілетсіздіктерінен бастау алады<sup>44</sup>.

Адамның табиғаты былайша қалыптасқан, яғни ол жай ғана өмір сүріп немесе басқаларына өмір сүруге көмектесіп қана қоймай, сонымен бірге басқаларынан асып түсуді де ойлап жүреді. Сонымен бірге көшпенділер өмірі өзара көмек пен серіктестікті қалайды, өйткені өз кезегінде «рөлдерді бөлу» және басқарушыларды таңдауды жөн көреді.

Онтологиялық жағынан көшпенділік өмір қаншалықты қажетті? Мұндай қажеттілік жоқ, керісінше жай ғана орналасқан жерінің трансформациясы туралы сөз болып отыр, яғни көшпенділік пен отырықшы өмір жиі бірін-бірі алмастырып отырады. Көшпендінің отырықшы тұрғынға айналуы тіпті де міндетті емес, негізінен, сирек болса да, керісінше жағдайлар орын алып тұрады. Отырықшы және көшпелі өмірдің арасындағы байланыс күрделі: көшпенділік өмір барлығының негізі, ал отырықшы өмір оның негізінде қалыптасқан, алайда отырықшы өмір қажетті заттарға емес, сонымен бірге қосымша заттарға мұқтаждықты басынан өткеруші көшпенділер үшін жиі күтілген мақсатқа айналады. Отырықшылыққа көшу көшпелі өмірдің заңды аяқталуының бірі болып саналады<sup>45</sup>.

Ибн Халдун бойынша, адам өзінің туысқандарына табиғи жақындықты сезінеді, қиын жағдайда оларға көмектескісі келіп тұрады. Алайда «туысқандық байланыс» ұғымы – жалған, шындап келгенде бұл жерде ең маңызды рөлді «қандас туысқан» концепциясы алады. Туысқандық байланыстың мәні бір ата-анадан туған адамдардың бірігіп өмір сүруі және олардың арасында терең рухани тұтастықты қалыптастыруға мүмкіндік береді<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Ибн Халдун, Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – Т. I, 338 б.

<sup>42</sup> Ибн Халдун, Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – Т. I, 340 б.

<sup>43</sup> Сол жерде, Т. I, 340-386-б.

<sup>44</sup> Сол жерде, Т. II, 468-б.

<sup>45</sup> Сол жерде, Т. II, 473-б.

<sup>46</sup> Сол жерде, Т. II, 568-б.

Өркениеттің дамуына климат, географиялық орны, ауаның құрамы, жемістілігі және жердің дымқылдығы секілді бірнеше маңызды факторлар ықпал етеді.

Географиялық орны дінге, құндылыққа, парасатқа, тәнге, тері мен көздің түсіне әсер етеді. Философ бір-бірінен ең бірінші, температурасы жағынан ерекшеленетін Жердің жеті өңірінің бар екендігі (яғни шалғайдағы Оңтүстік өте ыстық, ал шалғайдағы Солтүстік өте суық; ортада орналасқан өңірлер барлығынан қоңырсалқындығымен ерекшеленеді деген ұсыныс) туралы тұжырымнан құтыла алмады. Температура адамдардың темпераменттеріне, киімдеріне, тамақтарына, ғылымы мен сәулет өнеріне және тіпті дінге де әсер етеді, сонымен, «Оңтүстіктің немесе Солтүстіктің шалғай өңірлеріндегі тұрғындар қандай да бір дінмен таныс емес, сол уақыттарда көптеген пайғамбарлар ортаңғы үш өңірде пайда болған еді»<sup>47</sup>. Соңғыларына ибн Халдун Жерорта теңізін, Оңтүстік Араб елін, Ирак, Үндістан, Қытай мен Андалусияны жатқызады<sup>48</sup>.

Ойшыл сол уақыттағы климат адамның мінезіне әсерін тигізеді деген танымал теорияға көп назарын аударады. Сонымен, суық пессимизм мен негізсіз мұңаюға әуестендіреді, ал ыстық артық оптимизм мен бос қуануға әуес қылады. Сонымен бірге ойшыл Джин Бодин мен Монтескье секілді өркениеттің климаттың әсерін жұмсарта алатын қабілетін ескермеді, нәтижесінде адамның мінезінің қалыптасуында климаттың рөлін шектен тыс асырып жібереді. Сол кездері ол Клавдия Галена мен әл-Киндидің ыстық аймақтарда өмір сүретін адамдардың мінездері олардың миының құрылысының себебінен суық жақта өмір сүретін адамдардың мінезінен ерекшеленеді деген тұжырымдарын теріске шығарады. Олардың идеясы Жердің ыстық аймағының тұрғындары суық елде өмір сүре бастаған кезде, олардың жағымсыз қасиеттері жоғалып кетеді де, суық ел тұрғындарының мінездерін өз бойларына қабылдап алады<sup>49</sup>.

Жер қыртысының құрылымы да аз рөл ойнамайды. Жерлері шұрайсыз елдердің тұрғындары үнемі еңбек ету мен мұқтаждықпен өмір сүруге мәжбүр, солай бола тұрғанмен, соның арқасында олардың денсаулықтары мықты, ерік-жігерлері мығым, интеллекттері барлығына бейім болады. Шұрайлы жердің тіршілік иелері, өз кезегінде, жалқаулық пен ысырапшылдыққа жақын болады, тәндері ауру және нәзік, ойлау қабілеттері әлсіз, ал сырт пішіндері адамды жиіркендіреді.

---

<sup>47</sup> Аш-Шимали, 717-б.

<sup>48</sup> Солтүстік Араб территориясында пайда болған өте ыстықтығымен ерекшеленген Исламға келетін болсақ, бұл жерде аралды үш жағынан үш теңіз шайып, ыстықты басып отырған.

<sup>49</sup> Ибн Халдун, Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – Т. I, 391-392-б.

Ал дінге қатысты айтар болсақ, ол кез келген адами қоғамда бар, ол пұтқа табынушы немесе көп дінді қоғам болсын немесе адам жанының өзі метафизикалық әлеммен байланыс орнату жауапкершілігін аз көтереді. Сонымен қоса пайғамбардың (с.а.с.) өзі мұндай потенцияны толыққанды жүзеге асырады, ал басқа адамдар ойланудың немесе пайғамбарлар орнатқан діни дәстүрлерді бұлжытпай орындаудың көмегімен Трансценденттімен байланысқа тек жай ғана жақындай алады.

Кез келген адами қоғамды: шөлді аймақтарда («әл-баду») тіршілік етушілер және отырықшы аймақтарда («әл-хадар») тіршілік етушілер деп екі типке бөлуге болады. Ибн Халдунның айтуы бойынша, шөлді аймақтардан қалаға қоныс аудару табиғи құбылыс деп санайды, қалалық тұрғын атану – кез келген ауыл тұрғыны мен көшпелілердің табиғи мақсаты. Соған қарамастан, қалалық мәдениет, философтың ойынша, адамдарды физикалық және рухани жайбарақаттылыққа қызықтырады, сонымен бірге көшпенді мәдениет бір кездері қалалық тұрғындар типінің негізін қалаған, қалалардың жоғарғы ғылымы мен мәдени өркениеті «бадуларды» өзіне қызықтырып, тартқан және тарта да береді немесе адамда жайлылық пен қымбат өмірге деген анықталмаған құштарлық бар<sup>50</sup>.

Шөлді аймақтардың тұрғындары көшпенді халықтардан орналасқан жерінің сипатынан бастап, өмір сүру салттарымен, жүріс-тұрыстарымен, батырлықтарымен және жасаған әрекеттерінің сипатымен, қандас туысқандыққа қатынастарымен ерекшеленеді. «Әл-баду» олардың өмірлерін сақтап қалуға мүмкіндік алғандары үшін де қанағат етеді, уақыт өте келе, жеңіл ауыл шаруашылығымен айналысады немесе бір жерден екінші бір жерге көшіп-қонып жүреді. Кейде олар мал шаруашылығымен айналысып, жібек өндіре алады. Олар кедейленіп қалмайды, олар үнемі қозғалыста жүреді. Олардың кейбіреулері түйе асыраумен айналысады. Ол үшін олар жылу мен суықтан қорғанатын жер іздейді, сондықтан олар орталық шөлді жерлерде жүреді, түйе өсірудің ең ежелгі және дамыған мәдениеті қатал әрі қарапайым өмір сүру салтын ұстанатын, «тамақтың, киім мен баспананың ең кедейленген түріне де қанағат ететін» арабтардағы бәдеуилерге тиесілі<sup>51</sup>. Олар жағымсыз мінез-қылықтардан алшақ, күн көріс қамына әбден бейімделген және қалай тамақтанамыз деген сұрақта олар тек өздеріне ғана сенуге үйренген. Жаулап алушылармен үнемі қақтығысып қалу оларды тәуекелшіл және біреуге тәуелсіз болуға үйреткен. Олардың арасындағы әлеуметтік байланыс қандас жақындық («асабият») принципі бойынша құрылған, оның орталығында «шейхқа» деген терек құрмет жатыр: екі жақтың бір-бірімен бөлісе алмаған дауларын

<sup>50</sup> Ащ-Щималий, 727 б.

<sup>51</sup> Ащ-Щималий, 723 б.



шешуге қабілетті емес, тумысынан дана және мықты, ерік-жігерлі мінезге ие жетекшілер, даналар. «'Асабият» өзінің «таза» күйінде, деп санайды ойшыл, қоғамның сақталуын қамтамасыз ету үшін пайдалы құрал болып саналады және оның мәдени дәстүрін сақтап қалудың кепілі рөлін атқарады. Ол тіпті Құраннан аятты мысалға келтіреді, ол жерде «'асабиятқа» ұқсайтын бір түбірлі және семантикалық «'усбат» (ар. «топ, айқайлап шақыру») сөзі қолданылады, ол осы сөздерді талдап, қорытынды жасайды, ру немесе тайпалардағы туысқандық байланыста құрылған өмір сүру салтының тиімді екендігін дәлел ретінде келтіреді: «Міне, олар былай дейді: Әрине, Жүсіп және оның інісі біздің әкемізге және бізге қарағанда мейіріммен қарайды, өйткені біз – айқайлап шақырамыз ғой. Ақиқатында, біздің әкеміз шатасып, шырмауда жүр!»<sup>52</sup>. Ру/тайпалардағы жетекшінің билігі, ереже бойынша, төрт ұрпаққа дейін жалғасады, содан кейін билік отбасының ең жақын туысына көшеді, мысалы, гректерде солай болды, өздерінің биліктегі орнын қандас ағайындылары римдіктерге береді. Ибн Халдун олардың белгілеп кеткен «төрт ұрпақ билігі» заңдылығы қоғамның кез келген типіне тарайды деп санаған.

Олай болса, өздерін бір тұтастыққа жатқызатын адамдардың өздерін басқалардан ерекшелендіріп көрсету, басқалардан өздерін қорғау және тіршілік ету үшін қажетті ауқаттарын табу үшін бірігудегі талпыныстары ибн Халдун да «'асабият» сөзімен аталады. Кейде «'асабият» отбасылық немесе кландық құбылыс қана емес, психологиялық қауымдастық ретінде де көрініс табады, оны көбінесе бір жерде ұзақ уақыт өмір сүрген адамдар сезінеді, негізінен, ол – таза пассионарлық емес, бірақ оған ұқсайтын қандай да бір күй.

«'Асабият» өзін ұстанушыларға «мүлікті» иелік етуге мүмкіндік береді. Алайда бұл жерде тек бір ғана пассионарлық жетіспейді. Өздерінің иеліктерін қорғау үшін пассионарлықтың басты ұстанушыларын жоғары этикалық сипаттамаларымен бөліп қарағандай, адамдар да жоғары этикалық қасиеттерге ие болулары тиіс. Яғни мүліктің шынайы ұзақ уақыт иелікте болуы, олардың қандай да бір мемлекеттің формасына өтуі мына екі факторсыз мүмкін еместігі секілді: «'асабият» – пассионарлық және жоғары этикалық нормалар, олар да ұзақ уақыт сақталмайды. Мүлікке иелік етуші жоғары этикасымен ерекшеленгені жеткіліксіз, «'асабияттың» барлық өкілдері жоғары этикалық норма-

---

<sup>52</sup> Біздің білуімізше, Құранда бұл оқиға басқаша қырынан жеткізілген: пайғамбар Жақыптың (а.с.) балалары өздерінің інісі Жүсіпке (а.с.) сондай қызғанышпен қарайтындары соншалық, оны өлтіруге бел буады. Ол үшін олар өздерімен бірге Жүсіпті демалуға жіберуін сұрап, Жақыпты көндіреді, сол уақытта өздерінің ойларын іске асырмақшы болады. Әкесі олармен бірге өзінің сүйікті ұлын жібереді, бірнеше уақыт өткен соң ағайындылар Жүсіпті құдыққа тастап жібереді, олардың ойынша, өтіп бара жатқан қандай да бір көштің адамдары оны құтқарып, өздерімен бірге ала кетеді! (Қасиетті. Құран, 12:4-10).

ларды иеленгендері қажет; олай болмаған жағдайда, барлық іс зұлымдықпен аяқталады, бірнеше уақыт өткен соң мемлекеттің құлауына әкеліп соғады.

Өзінің осы идеясын ибн Халдун адамның табиғатымен байланыстырады, оның табиғатының бір жағы, дәлірек айтқанда, хайуандық жағы басқа адамдарға қарсы тұруға, ал басқа жағы рухани-интеллектуалды олармен бейбітшілікте өмір сүруге итермелейді. Адамның саясатпен және мемлекетті құрумен айналысуы, оның табиғатының рухани жағы жануарлықты көбейтетіндігін көрсетеді. Яғни бұл жерде саясат пен мемлекеттілік этикасыз мүмкін емес. Адамзаттың тарихи-қоғамдық дамуы оның этикалық жетілуінсіз мүмкін емес. Сонымен бірге зұлымдық аз ғана емес, көптеген адамдарға зиян келтіре отырып, тек шектеулі адамдардың қатарына ғана пайда әкеледі, сондықтан зұлымдық ешқашан саясаттың негізі бола алмайды.

Сонымен қоса саясат пен иелік ету – жеке онтологиялық беделі жоқ, қандай да бір қиялдағы құрастырманы елестететін тек номиналды («'итибарий») ұғымдар ғана. Адамдар өздері саясатты туындатады да, оның нормаларымен санасуға мәжбүр болады, ал шындығында, сол нормаларды өздері орнатқан.

Басшының айналасында адамдардың тұтастығы табиғи нәтижесі секілді қалыптасқан қоғам жайымен дамудың бес сатысынан өтеді:

1) негізін қалау сатысы, адамдар өздерінің жетістіктерінің себептерін толығымен түсінген кезде және оларға жаңа қоғамның негізін қалаушысы болуға мүмкіндік берген барлық ерік-жігерлері мен қасиеттерін жоғары бағалаған кезде, әсіресе өздерінің этикалық сипаттамалары жағын. Солай бола тұра, мемлекетті қалыптастыру үшін адамдардың ешқандай еңбегі жоқ, пассионарлы иелік етуді иеленушілердің табиғи алу үдерісі және сол иеліктерді мемлекеттің көлемінде кеңейту.

2) билікті жаулап алу және оны нығайту сатысы, негізін қалаушылардың келесі ұрпақтары алдыңғыларының қасиеттерін өздерінде жетілдіріп, олардың тәжірибелерін қолданудың маңыздылығын толығымен түсінген кезде, алайда олар тек алғашқыларына ұқсап бағуға тырысады және сондықтан олардың пассионарлық және этикалық мүлтіксіздік деңгейлеріне жете алмайды. Екінші сатыда бір отбасының немесе бірнеше адамдардың мүлікті иеленуі жүзеге асады, «'асабияттың» басқа ұстанушылары қоғамды басқарудан алшақтайды. Бұл бір жақты басқарушылар «'асабияттың» алғашқы иелік етушілеріне тән сол бір күшке ие бола алмайды, сондықтан оларға «'асабияттың» алғашқы ұстанушыларына ешқандай қатысы жоқ басқа күштің қайнар көзіне жүгінуге тура келеді. Бұл, мысалы, жалшылар немесе құлдар болуы тиіс.

3) жайлы өмір сүру сатысы, жанның жайлылығы мен барлыққа ие болуы, сол кезде өркениет пен қоғамның дамуы ең жоғарғы жағдайға жетеді, керемет ғимараттар мен ескерткіштер салына бастайды, кеңіс-

тіктер кеңейеді, өндіріс пен сауда-саттық дамиды, бірақ сонымен бірге алғашқы ашушының рухы жоғалып, еліктеу мен мәдени селқостық өзінің шегіне жетеді. Бұл кезең саяси тыныштықпен қатынасты. Орталықтандырудың арқасында, мемлекет ішкі және сыртқы қауіптен қорғалған, әскери және мәдени секторларға өте көп көлемде қаражат жұмсалады. Бұл – мемлекет өміріндегі жетілгендіктің тәжі.

4) ысырапшылдық пен нәпсілік ләззатты потворства сатысы, кезінде қоғамның негізгі себебі болған қасиеттер толығымен жоғалады, тіпті олар ешқандай құндылығы жоқ ретінде қала береді, ата-бабаларының жетістіктерінің себептері тек жай ғана туыстық немесе мәдени жақындық болып көрінеді, әлеуметтің қандай да болмасын тайпаға, мәдениетке, өркенитке қатынасы төккен тердің немесе жағымды қасиеттерді жетілдіруден тыс жай ғана қарапайым қатынас болып қала береді<sup>53</sup>. Осы сатыда тұрақтылық, қалыптасқан мәдени ерекшеліктер мен өмір сүру салты солай болу қалыпты дүние секілді немқұрайлы қабылданады, оларды тіпті қалай болса солай ұстанады. Бұл жағдайдың басты ұраны – қолда барды сақтап қалу!

5) құлдырау сатысы. Мемлекет өзінің болмыстың аренасына шығуы қандай себептермен байланысты екендігін мүлде ұмытады. Ол саяси және экономикалық күштік әлемдік тұрақтылығында ешқандай шынайы рөлі болмаса да, өзін тіршілік етуші күш ретінде көрсетеді, бірақ ондай кезде оның еш қажеттілігі болмайды. Қоғам осы соңғы сатыға жеткен кезде, ол өзінің барлық күшін жоғалтып, шағын мемлекет-князьдықтарға бөлініп, бытырап кетеді, жаулары жан-жақтан қоршап, соғыс жүргізуді бастайды, нәтижесінде құртып тынады. Немесе мемлекеттің өз ішіндегі билігі толығымен адам танымастай болып өзгереді және жаңа, жас әрі пассионарлы басқарушы жоғарыда атап көрсеткен барлық сатылардан өтуді қайтадан бастайды.

Ибн Халдун бойынша, мемлекетте жеке адам немесе тайпа секілді өмір сүру ұзақтығы бар. Ереже бойынша, ол үш ұрпақтан артық өмір сүре алмайды (әрбір ұрпаққа адамның орташа өмір сүру ұзақтығы сәйкес келеді, ибн Халдунның уақытында бұл шамамен, қырық жылға сай келеді, «орташа» мемлекет сондықтан Халдунда шамамен 125 жыл «өмір сүреді»).

Мемлекетке өзін-өзі басқаруы үшін заңдылықтар қажет. Бұл заңдар екі типте бола алады: не адамзаттық, не болмаса Құдайылық. Олай болмаған жағдайда егер мемлекетте заңдар болмаса, оның басқарушысы абсолютті билікке қол жеткізеді.

---

<sup>53</sup> Мүмкін, ойшыл рулар мен тайпалардың даму сатыларын бақылай отырып, қоғамның эволюция идеясын дамытқысы келген болар немесе қандай да бір адам барлық күшін сала отырып, мықты отбасының немесе қоғамның негізін қалаушысы болуға тырысады, кейін оның баласы жиналған жемісті сақтап, одан пайда алуға тырысады, баласының баласы әкесіне еліктеп, қателік жасауды бастайды, оның өзінің баласы атасы негізін қалап кеткен дүниені бұзады.

Басқарушыға қатысты айтар болсақ, ол халиф, имам, король немесе сұлтан болсын, ол бәрібір бірнеше басты қасиеттерге ие болуы тиіс: білім, әділдік, қабілеттілік және сау бес сезім мүшесі болуы тиіс, сонымен қоса «құрайыштармен» (пайғамбардың тайпасы (с.а.с.)) қандық туысқандықта болу міндетті емес. Басшыны сайлау және оған бағыну мұсылмандардың діни парызы, сонымен бірге басшының қызметі таңдаулы, өйткені оны діни білімі бар топтар мен тәжірибесі бар ғалымдар мен саясаттанушылар, яғни «а'хл әл-ақд уа әл-халл» («шешімді қабылдау мен теріске шығара алатын адамдар») таңдап, сайлайды.

Діннің саясатпен байланысына қатысына келетін болсақ, онда ибн Халдун үшін тек «шариғатта» ғана Жердегі адамдардың тіршілік ету мақсаттары мен ойларына сйкес келетін ережелері бар, өйткені ол осы әлемде ғана емес, қабірден кейінгі өмірде де бақытқа қол жеткізуіне мүмкіндік береді, сонымен қатар Жаратушының еркімен болған әрекеттерді әрбір жүріс-тұрысында үздіксіз орындауын қадағалайды<sup>54</sup>. Жер бетінде дінді басқару ибн Халдун бойынша, «хилифат» («наместниктік») ретінде концептуализацияланады, яғни «дінді қорғауға талпыныс ретінде және діннің заңдылығымен келісе отырып, жердегі өмірді басқару, жердегі өмірді басқару құқығын Құдіретті Жаратушыға «беру» секілді»<sup>55</sup>.

Географиялық немесе тарихи ахуалдарға қарағанда дін – маңызды факторлардың бірі. Дін заттардың күйіне еніп және оларды өзгерте отырып құрады және құрастырады. Сондықтан егер дін бір нәрсені жасауды бұйырса, онда оған ұқсайтын нәрсені тарихи қол жазбалардан іздеп, сосын легетимді емес қандай да бір аналогиялар жүргізу қажет, адамдардың сенім білдіретін діннің бұйрықтары «өздеріндегі оқиға» болып саналады, онтологиялық жағынан бір нәрсемен салыстыруды қажет етпейді<sup>56</sup>. Яғни ибн Халдун үшін дін сыртқы факторлардың әсерінен өзгеріске ұшырамайды, көбінесе сыртқы факторлардың өздері өзгеруге тиіс! Ибн Халдунға дейін және оның уақытында ислам әлміндегі болған оқиғалар, ислам ғылымының дамуы, араб «'асабиятының» пайда болуы, араб грамматикасы мен шешендік өнерін зерттеудің дамуы – осының барлығы Қасиетті Құранның пайда болуымен байланысты. Тіпті антикалық философиялық трактаттардың аударылуы дәл осының арқасында жүзеге асты, өз уақытында ислам діни ғылымдары маңызды дамуға ие болды, осының нәтижесінде мұсылмандардың басқа мәдениеттердің мұраларымен танысуға және оларға құрылымдық сынау жүргізуге деген құлшыныстары артты.

«Хилифат» мағынасы жағынан мұсылмандарда саясатты діннің рухы мен талаптарына жақындатып жүргізуге талпынатын қандай

<sup>54</sup> Ибн Халдун. Мұқаддимат. – Мысыр. – 1951. – 3-т. – 577-б.

<sup>55</sup> Сол жерде, 2-т. – 576-578-б.

<sup>56</sup> Сол жерде, 1-т. – 331-б.

да бір басшының бар екендігін білдіреді, ибн Халдун үшін бір нәрсені орнату мұсылмандардың міндеті болып саналады; бұл жағынан мұсылмандардың алғашқы ұрпақтарының «И’джм’асы» бар. Бұл «хиял-фаттың» басқару мәні, билік пен шынайы беделі дінге тиесілі, біреуді біреу қандай да бір әрекеттер жасауға мәжбүрлей алмайды, бұл жағынан алып қарағанда билеуші өзінің халқының алдында Құдіреттінің атынан қызмет етеді. Адамдар өздерінің еркін таңдауларының арқасында діннің бұйрықтарына бағынады, олар қандай да бір қайтадан жасалған «әлеуметтік келісімшартқа» мұқтаж емес және күші жағынан алапат әлеуметтік топты қалыптастырады. Сонымен бірге осы топтардың мүшелерінің арасындағы байланыс кез келген «’асабият-тағы» байланысқа қарағанда мықтырақ болады, оның өкілдерінің этикалық сипаттамалары басқа барлық топтармен салыстырғанда өте жоғары келеді. Мұның барлығы оларға мәдени және саяси экспансия жағынан кампания бастауға мүмкіндік береді. Алайда істің бұл жайы ұзақ уақыт жалғаса алмайды және олардың діни пассионарлығы әлсірей бастайды. Осы сәтте дәстүрлі туысқандық және тайпалы пассионарлық немесе өзінің классикалық түрінде кемшіліктері бар «’асабият» жақсы көрінеді, сонымен, оны ұстанатын қоғам әртүрлі топтарға бөлінеді және өздерінің арасында соғыстың бір түрін жүргізеді, олар үшін жалғыз шынайы бедел ол кез келген игі іс жасаушылардан, ақылға қонымсыз еркеліктерден және нәпсілік қалаулардан алшақталған билік («мүлік») болып саналады<sup>57</sup>.

Ибн Халдун үшін мемлекеттің өзінің даму үдерісі барысында өзгертетін фазалар – кез келген әлеуметтің фазаларымен ұқсас. Философ үшін мемлекет пен әлеумет – тұтас емес, жеке, бірақ біртұтас феномен немесе екеуі де индивидтерден құралады, әлеуметті бір индивидпен салыстыру қалай мүмкін болса, дәл солай индивидтің өмірі мен құндылықтарын барлық мемлекетпен сәйкестендіруге болады. Сонымен, мемлекет дамуының бірінші сатысы оның өкілдерінің бірінші ұрпағының өмірімен байланысты, әсіресе олар «’асабияттың» барлық қасиеттерін өз бойларында иелік еткен кезде. Сонан соң келесі ұрпақ «бадуларға» тиесілі барлық қасиеттерді жойып, «хандардың» бірнеше қасиеттеріне қол жеткізеді. Үшінші ұрпақтары болса, «баду» мәдениетімен барлық байланысты жойып, құлдырау мен ысырапшылдыққа батады, сонымен, оның ерлері қамқорлықты талап етіп, өз беттерімен тіршілік ете алмайтын «әйелдер мен балаларға» айналады. Мұндай жағдайда басшы өзінен биліктің басқа біреудің қолына өтіп кетпеуін тежеу үшін жалдамалы әскерді құруға мәжбүр болады және еркіне жіберілгендер қолдауына сүйенеді<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Ибн Халдун. Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – Т. II, 607-608-б.

<sup>58</sup> Ащ-Шималий, 736-б.

Философ жаулап алу («әл-газу уә әл-фатх») тақырыбында да сөз қозғайды. Ойшылдың ойынша, «'асабиятқа» ие кез келген мемлекет, әскери экспансия жолымен өздерінің материалды пайдалы қазбаларын толтыруға мұқтаж болады, мұндай экспанцияның алғашқы жемтігі, ереже бойынша, дамудың үшінші немесе төртінші сатысында тұрған ескі мемлекет болып саналады. Ереже бойынша, басып алушы мұндай мемлекетті басқарып қана қоймай, оны өзінің иелігі (ар. «мүлік») етіп алады, өзінің басқару жүйесін оған күштеп артады және өзінің физикалық күштілігін көрсетеді. Сонымен, арабтар өздеріне көрші елдерді жас халық болғандықтарының арқасында жаулап ала алады, сол кездері Парсы мен Византия «кәріліктің» («харам») сатысындағы мемлекеттер еді. Дәл сол сияқты, арабтар нәпсілік ләззатпен жайлылыққа батып кеткен кезде, Африкадағы «бербер» тайпаларының қуатты шапқыншылығына тап болады, оларды басып-жаншу мүмкін болмады. Егер жаулап алу кезінде «'асабиятқа» діни сенім сезімі қосылатын болса, онда мұндай жаулап алушының алдында бір сәт тұру өте қиынға соғады немесе дін оларға тұтастық мақсат береді және кез келген құрбандыққа баруға сенімді итермелейді.

Ибн Халдун сонымен бірге бір халықтың басқаларды жаулап алу үдерісі кезіндегі бірнеше заңдылықтарды атап көрсетеді: жаулап алушы, ережеге сай, жеңістің масаттануына беріліп кетеді және көп уақытын нәпсілік ләззаттарға арнайды. Жеңген халық жаулап алушысының құндылықты және мәдени ерекшеліктеріне бөлшектеп еліктей береді немесе «өздерінің билеушілерінің дінін қабылдайды; бұл заңды құбылыс немесе жаулап алушының басқару жүйесі өзіне басып алған халықтарын бағындырады және соңғылары оның бұйрықтарымен жүре бастайды, балалары әкесінің айтқан бұйрығын қалай орындаса, бұлар да дәл солай жасайды»<sup>59</sup>. Солай бола тұра, басып алған елдің материалды қазбаларын басқа елдің адамдары иелік етуінің арқасында, оның тұрғындары өздерінің бойында «бадулардың» қасиетін сіңірді, жекелей алғанда, тақуалық өмір осының арқасында белсенді және өмірге деген құлшыныстары артады. Олай болса, жауланған елдің халықтары қайтадан өздерінің бойында енді басқа ел жаулап алмайтындай қасиеттерді дамытады. Жаулап алушыға келер болсақ, ережеге сай, ол да басып алған халықтарының кейбір қасиеттерін өзіне сіңіріп алады, егер ол елдің ғылымы, техникасы мен рақат өмірі мәдени түрде дамыған болса. Жаулап алушының билігінің кең көлемде болуы оның қанағатсыздығын оятады және уақыт өте келе оның құндылықты мінездері өзінің қарама-қайшылығына айналады. Онда жаулап алушының «'асабияты» әлсірейді де, олар күші мен билігін жоғалтады. Сонымен, бір кездері арабтар өздері жаулап алған Парсы және Византия жерле-

<sup>59</sup> Аш-Шимали, 729-б.

ріне үлкен ықпал жасаған; сосын олар соңғыларының тұрғындарының әсерінен шыға алмай, әлсіреп, майда мемлекеттерге ыдырап кеткен.

Жаулап алу мәнінің өзі жаулап алушыны алда үлкен мәселелер күтетіндігін көрсетіп тұрады. Сонымен, жаулап алушының ысырапшылдығы, ереже бойынша, өндіріс орындарының өсуі мен азат етілгендер санының өсуіне әкеледі. Мемлекет дамудың үшінші сатысына жеткен кезде өндірісшілер мен азат етілгендер тәуелсіз әлеуметтік саяси күшке айнала бастайды. Мемлекеттің аумағы басып алған жерлердің есебінен кеңейген кезде, ішкі әскерлер мен бас көтерушілердің саны көбейеді, кейін оларды тоқтату тек жалдамалы шетел әскерлерінің көмегімен ғана жүзеге асады. Уақыт өте келе мұндай жалдамалылар мемлекетті басқарулары да әбден мүмкін, мысалы, әл-Ма'мун (парсылардан әскер жинаған) мен әл-М'ұтасымның (жалдамалы түріктердің қолдауына сүйенген) басқарған кездерінде. Сонымен қатар жаулап алу барысында әртүрлі ұлттардың қандарының араласуы жүзеге асады, ол да «'асабият» сезімін әлсіретеді. Сондықтан, дейді философ, Алла қырық жыл бойы Израил халқын шөлді далада пайғамбар Мұсаның (Моисей, а.с.) басқаруымен алып жүрді, тек өз-өздерімен оңаша қалып, тақуалық өмір сүру арқылы, олар Египет мәдениетінің қысымынан құтыла алды, олар Египетте ұзақ уақыт бойы құл есебінде өмір сүрді.

Сонымен бірге ғалым маңызды тақырып, экономикаға (ол оны «үд-жұх әл-ма'аш» – «өмір сүру салты» деп атады) да назар аударды. «Өмір сүру салты» не табиғи (ауыл шаруашылығы, қолөнер өндірісі, сауда, аң аулау) болуы мүмкін немесе жасанды (бағалы тастар мен жерастындағы қазыналарды табу) болуы мүмкін. Ғалым қолөнер өндірісінің өте маңыздылығын, «сұраныс пен ұсыныс» арасындағы өзара байланысты және бағаның деңгейі, сұраныс пен сауда монополияларының жоқ болуының себебі туралы айтады. Ол тағы да мынаны атап көрсетеді, жұмсалған жұмыс күші тауар құндылығының мәні болып табылады<sup>60</sup>. Басқаша айтар болсақ, адамның кез келген тапқан пайдасы оның жасаған еңбегімен тығыз байланысты, олай болмаған жағдайда табиғи ортадан бір нәрсені өндіріп алу, табиғаттан қандай да бір затты «таңдап алу» ол үшін өте күрделі тапсырма болып саналады. Сондықтан кез келген байлық – сауда айналымының жемісі емес, бірақ түптеп келгенде біреудің еңбегі.

Ол салықтың әділ және мемлекеттің шынайы сұранысына сай келуінің маңызды екендігін атап көрсетеді, керісінше барлық ысырапшылдықтың қажеттілігін қанағаттандыру жолында кетуін қаламайды. Әйтпесе сауда да, өндіріс орындары да, ауыл шаруашылығы да зардап шегуі мүмкін. Тіпті мемлекеттік қазынаға ақшаның түсуіне қанағат-

---

<sup>60</sup> Эли Әбу Мүлхим. Әл-фәлсафат әл-'арабийат – мүшкилят уа хүлюл. – Бейрут, 1994. – 284-б.

танбаған халиф, өздігінен сауда-саттықпен айналысып кетуі әбден мүмкін, оған басқарушы лауазымын беріп отырған барлық көмекті қолдана отырып, халиф өзінің барлық қарсыластарын тақырға отырғызады, шындығына келгенде, нарықты жойып және мемлекеттік қазынаға түсетін ақшаны жояды. Дәл осы себеп Аббасидтік және испан Омеядтық халифатының құлауына алып келді деп сенеді әлемдегі алғашқы әлеуметтанушы. Демек, мемлекет нарыққа араласпауы тиіс, оның тапсырмасы – қорғауды қамтамасыз ету, әділдікті орнату және қабылданған келісімшарттар мен келісімдерінің орындалуын қадағалау, басқа ештеңе емес<sup>61</sup>. Сонымен қоса мемлекет монополист ретінде өзіне және тұтынушыларға зиянын тигізетін монополиямен күресуге міндетті. Діннің көзқарасы бойынша, монополия күнә болып саналады<sup>62</sup>.

Сонымен, сауда мен егін шаруашылығы секторын мемлекет бақылауда ұстамауы тиіс деп санайды ибн Халдун. Мемлекет саяси күші мен қаржылық мүмкіншіліктері бола отырып, әрқашан нарық пен егін шаруашылығындағы кез келген қарсыластарын «жоюға» қабілетті болады, бұл адам шығармашылығының осы екі тармағының құлдырауына алып келеді, сонымен қоса мемлекеттік биліктің алдынан жаппай және әділетсіз жол ашылады. Сонымен бірге мемлекеттің сауда-саттықпен айналысуы азық-түліктің бағасын көтеруге ықпал етеді. Нәтижесінде осының барлығынан, ең алдымен, мемлекеттің өзі зардап шегеді, экономикалық жағынан әлсіреп және өзінің қол астындағыларынан өте көп көлемде салық жинай алмай қалады.

Ибн Халдун үшін әділеттілік пен қауіпсіздік экономикалық өмірдің ажырамас ахуалы болып табылады, сондықтан осы екі компонентті қамтамасыз етуге қабілетті мемлекеттің рөлі өте маңызды. Мемлекет қоғамда ең үлкен экономикалық күшке ие. Мемлекеттің экономикалық саясаты көп жағдайда елдің барлық экономикалық жағдайын анықтайды. Мемлекеттік шенеуніктер қолөнершілердің жасаған тауарларын сатып алушылар бола алады, осылай жасау арқылы қолөнер ісін дамытады. Осы мағынасында мемлекеттің бірігуі қолөнер ісінің барлық секторының бірігуі болып саналады.

Ибн Халдун бойынша, ақша қазынада жатпауы тиіс, олар барлық қоғам бойынша айналып жүруі тиіс және мемлекеттің барлық азаматтарының жағдайын жақсартуға себептесуі керек. Олай болмаған жағдайда бұл экономикадағы тоқырауға және өндірістің деңгейінің төмендеуіне әкеліп соқтырады. Билеушілер сараңдықтан аулақ болып, жомарт болуға тырысулары керек, бірақ шектен тыс кетуге де болмайды. Басқаша айтар болсақ, елдің экономикасына мемлекет ақшаны көп құртқан сайын, осының барлығы өзіне үлкен пайда болып қайтады.

---

<sup>61</sup> Аш-Шимали, 746-б.

<sup>62</sup> Аш-Шимали, 744, 747-б.



Тек мүліктерін тартып алу емес, жұмысшылар еңбек ақысының төмен болуы, халықтың мойнына салық жүктеп қою, бақылаусыз діндер, әділетсіз салық жинау, ақысыз жұмыс күшін пайдалану, мемлекеттік тауарларға жоғарғы, ал халықтың өндірген тауарларына төмен баға қойылуы – мұның барлығы тирания, мемлекеттің өз қоластындағыларын қанауы. Осының барлығы тұрғындардың энтузиазмын жояды және елді кедей қылады.

Ибн Халдун үшін маңызды рөл ойнайтын қоғамның экономикалық құрылымына нақтырақ тоқталайық. Қоғамның дамуында діни және этикалық нормалар бірінші дәрежелі рөл атқарады деп санайды ол, дәл осылар сәтті қоғамның теоретикалық іргетасы болып саналады, экономикалық өркендеу – бұл жағынан алып қарағанда жай ғана «қондырма». Адамдардың қажеттіліктері табиғи және жасанды болуы мүмкін, қоғамның экономикалық жетістігі этика мен экономиканың арасындағы тепе-теңдік қаншалықты сәтті ұсталынып тұрғандығына байланысты.

Ислам құқығы қандай да бір тағамның табиғи/жасанды дәрежесін анықтауға мүмкіндік береді. Сонымен, сауда жасау барысында сатып алушы мен сатушының арасында өзара ризашылық қарым-қатынас болуы өте қажет<sup>63</sup>. Ибн Халдун бойынша, тауарды адамнан экономикалық құрылым алшақтатпайды, керісінше жағымсыз әдеттер мен құштарлық алшақтатады. Сонымен бірге адам шексіз қалаулар мен құштарлықтарға ие, ал оның қабілеті шектеулі. Кейде бұндай шектен тыс сұраулар заңсыз жолмен пайда табуға итермелейді.

Ибн Халдунның тамақтанудың қабілеттері туралы айтқандарына толығырақ тоқталайық. Біріншіден, бұл – егін шаруашылығы. Егін шаруашылығының ішіндегі басты, ең ежелгі және табиғи тіршілік ету қабілетіне жақын түрі – далалық егіншілік. Егіншіліктің басқа түрлері – күрделі. Қалада осы егін шаруашылығымен айналысатындар – жоқтың қасы. Пайдасы да жоғары емес немесе олар ереже бойынша, жоғары салыққа іліккен. Соған қарамастан, егін шаруашылығымен айналысатындар, әсіресе қиын еңбек жағдайы мен жоғарғы салық, олар – өздерінің «асабияттарын» жоғалтып алғысы келетіндер. Дегенмен де уақыт өте келе олардың мүліктері бағасы жағынан өсуі мүмкін және олар белгілі бір байлық иесі бола алады. Тұтастай алғанда, ибн Халдун егін шаруашылығының маңызды рөлін атап көрсетеді, сонымен қоса оған жаңаша көрінетін қоғам экономиканың бұл секторын бағаламады, тіпті саналы түрде ауыл тұрғындарының өмірін күшті емес салықтар мен жерді тартып алу секілді әрекеттерімен қиындатты. Сондықтан ауыл тұрғындары өздерінің өнімдерін қала тұрғындарына өте төмен бағада сатуға мәжбүр болды.

<sup>63</sup> Ибн Халдун. Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – Т. II, 263-264-297-299-328-360-361-б.

Қол өнер өндірісі де – қоғамның байлығы мен өркениеттілігінің көрінісі<sup>64</sup>. Дәл осы қол өнер адамдарға егін шаруашылығына беріліп кетпеулеріне мүмкіндік береді. Қол өнерінің адамдарға пайда әкелу дәрежесі мен өркениеттің дамуымен сәйкес келетін дәрежелері әртүрлі үш түрге бөлінеді:

Біріншіден, бұл – тігіншілік, қасапшылық, ұсташы және темір ісі секілді жұмыстар. Бұл – қарапайым да, табиғи және ең қажетті қол өнер ісі.

Екіншіден, бұл – қағаз өндірісі, терілерді қайта жөндеу, музыка және поэзия, бұдан адамның өте нәзік қабілеттері қанағаттанады, яғни білім алу, өнермен, саясатпен айналысу арқылы.

Үшіншіден, бұл – әскери адамдар.

Күн көрудің басқа түріне, нақтырақ айтсақ, сауда-саттыққа, ибн Халдунның қарым-қатынасы онша жақсы емес, өйткені онда құмарлықтың белгісі бар. Сатушы өз пайдасын ойлайды да, арамдыққа баруы мүмкін және бағаны асыра сілтеп көтеріп айтуы да әбден мүмкін. Алайда шарифат сауданың адамдарға тигізер пайдасының бар екендігін біліп және саудагердің интеллектісін және бейімділігін дамытады деп, оған айналысуға рұқсат берген. Адамдардың мұқтаж заттарын жеткізіп беретін, соған қарамастан көптеген қиыншылықтар мен қауіп-қатерлерге тап болып жүретін саудагерлер, бір сөзбен айтқанда, алып келген өнімдерінен алушыға да, өндірушіге де пайда табуларына мүмкіндік берген саудагерлерді шарифаттың көзқарасы бойынша заңды іспен, яғни «табиғи» іспен айналысып жүргендер деп, философ оларды жағымды тұлғалар ретінде бағалайды.

Пайда табу үшін қатты күшін жұмсамайтын, өзінің тауарларының сапасын көтермейтін және монополиядан, дөрекі алыпсатарлықтардан, арамдық пен алдаудан ақша табатын саудагерлерді ол жағымсыз жағынан қарастырады, мұндай адамдардың қол өнер ісінің саудасымен айналысуы құмар ойындар секілді, олардың да мінездерін құртады.

Бұл жерде атап өтуге қажетті ибн Халдун әл-Ғазали енгізген: «қажетті» («дарурий»), «керекті» («хаджий») және «қалаулы» («камалят») тұтынушылықтар терминдерін қолданады. «Қажетті» тұтынушылық тамақ, сусын және баспананы қамтамасыз етумен байланысты. «Керекті» тұтынушылық оны адам иелік етпесе де өмір сүре алатын заттармен байланыс; осы заттарды иелік ету адамдардың өмірін дәл қазіргі уақытта немесе болашақта жайлы, қолайлы етеді. «Қалаулы» тұтынушылықтар болса, адамның эстетикалық және басқа да қалауларымен байланысты талпыныстары болып саналады. Көшпенді тұтынушылықтың бірінші санатына ғана қанағаттана беретін бол-

<sup>64</sup> Ибн Халдун. Мұқаддимат. – Мысыр, 1951. – 1-т. – 38-б.; – 2-т. – 369-371-б.

са, онда ол көшпенді болып қала береді, тұтынушылықтың басқа екі санатына қанағаттану қалалық тұрғындардың үлесіне тиесілі, олар біртұтас қоғамда тұтынушылықтың осы екі тобын қанағаттандыру үшін өмір сүреді.

Осыдан шығатын қорытынды: «Уалиюддин» үшін әрқашан «пайда табу» мен «күн көру» арасында айырмашылық болады. Егер соңғы түсінік адамның «алғашқы санатты» немесе «қажетті» («дарурий») тұтынушылықтарымен байланысты болса, онда біріншісі алғашқы санатқа жатпайтын тұтынушылықтармен («хаджий» и «камалят») байланысты.

«Күн көру» қалай «табыс табу» сатысына ауысады? Үлкен және дамыған қоғамдарда, жекелей алғанда, қалаларда еңбектің бөлінуінің арқасында деп санайды ибн Халдун. Жеке табыс пен жеке байлықтың өндіріспен ешқандай ортақ байланысы жоқ; өте бай адамдар өндіріспен сирек байланыста болады. Күнделікті еңбек етуіне қарамастан, орташа өмір сүретін адамдар «пайда табудан» гөрі тек «күн көріс» қамымен жүреді. Дамыған және өркениетті қоғамдағы еңбектің артық жемісімен не болады? Ибн Халдунның жауабы қарапайым: оларды осы өркениетті қоғамның байлары мен саясаткерлері өздеріне жай ғана иеленіп алады. Өндірістің қайнар көзі мен жемістің онтологиялық мәні – еңбек болып саналғанымен, жеке байлықтың қайнар көзі ретінде қанау. Бұл, әсіресе қоғамдағы саяси билікті өзінің қолына қаратып алған және мынадай салық саясатын жүргізетін, яғни байлықтың бір бөлігі халықтың пайдасына жұмсалмайды, керісінше өзінің қолында қалатын адамдармен жүзеге асады. Сонымен қоса саяси биліктің арқасында мұндай адамдар үлкен экономикалық мүмкіншіліктерге ие және нарықта «бәсекелестіктен тыс» болады. Тағы бір келтірер пайдасы саяси билік осы адамдарға ерекше әлеуметтік атақ береді, соның әсерінен басқа адамдар оларға жақын болып, олармен серіктестік орнатқысы келеді. Елдегі басқарушының арқасында өзіндік экономикалық иерархия орнайды, ең жоғарына билеуші, ал төменінде барлық бағынушылары жайғасады. Иерархиялық қарым-қатынас барлық қоғамды жаулап алады, сарайға жақындарынан бастап, қарапайым адамдарға дейін. Әрбір әлеуметтік топтың өкілдері үнемі өздеріне қарағанда төмен тұратындардан кіріс алып отырады<sup>65</sup>.

Экономикалық күш тек жай ғана саяси күштің қандай да бір туындысы болып саналады. Алайда экономикалық күшке иелердің өзі саяси күшке ықпал жасауға қабілетті<sup>66</sup>.

Дегенмен істің бұлай орын алуы әділетсіздік деп санайды ибн Халдун. Керісінше иерархиялық әлеуметтік жүйеде төмен орналасқан топтардан ақша алатындар төмендегілерді қосымша күш салып жү-

<sup>65</sup> Ибн Халдун. Мукаддимат. – Мысыр, 1951. – 2-т. – 340-345-б.

<sup>66</sup> Ибн Халдун. Мукаддимат. – Мысыр, 1951. – 2-т. – 365-366-б.

мыс жасауларына және өндірісте белсенді болуларына мәжбүрлейді. Осының арқасында қоғамда өзіндік «рөлдердің бөлінуі» жүзеге асады. Әлеуметтің төменгі саты өкілдеріне өздерінің еңбектерінің жемісін жоғарғы тап өкілдеріне көру бұйырғаны, бірақ соңында бұл жүйе қоғамның әрі қарай тіршілік етуіне кепіл болады және оны бай етуі де мүмкін. Бұл жердегі маңызды сәт: қоғамның «жоғарғы» жағына бағытталған барлық ақшалар біртіндеп өндіріске, сауда-саттық пен егін шаруашылығына үлестерін қосқан төменгі қабаттың топтарына «құйылатын» болады. Барлық қоғамның тыныштығы мен бейбітшілігі үшін біреудің екіншісінен көбірек еңбек еткені, сөйте тұра азырақ табыс тапқаны дұрыс құбылыс дейді ибн Халдун. Барлығына ортақ игілік үшін аз ғана әділетсіздікке көз жұма қарау қандай да бір игі іс болып саналады. Егер қоғамда мұндай «рөлдердің бөлінуі» болмаса, онда ибн Халдунның ойынша, барлық қоғам жапа шегер еді. Мысалы, адамдардың көпшілігі еріншектік пен жалқаулыққа беріліп кетер еді. Сонымен бірге мұндай ғылым мен өнерді қолдайтын ауқатты топтың адамдары болмаса, онда ғалымдар мен өнертанушылар лайықты тіршілік ете алмас еді. Олар барлық адамзатқа керекті өздерінің шығармашылық істері мен ізденістерін тастауға мәжбүр болады. Сонымен, бір әлеуметтік топтармен қанаушылық екіншілеріне де орын береді.

Арнольд Тойнби, Роберт Флинт<sup>67</sup> және Джордж Сартон<sup>68</sup> атап көрсеткендей, ибн Халдун тек әлеуметтанудың ғана емес, тарих философиясының да әкесі атанды. Оның ислам философиясы тарихындағы алатын рөлі барлық алдыңғы философиялық жүйелерді қатаң сынға ұшыратып және адамзат парасатының Абсолютті Ақиқатты тура және толыққанды түсіндіруге, тіпті Болмыстың фундаменталды ақиқат біліміне шамасы жетпейтіндігін көрсетеді, агностицизм шеңберінде болса да шамасы жетпейді.

Ибн Халдунның орталық еңбегі оның тарих бойынша іргелі жеті томдық трактат «Мұқаддимат» («Алғы сөз») болды. Бір қызығы, философиялық трактат өздігінен керемет деп танылмады, топтастырудың қажетті дәрежесіне және ибн Халдун бойынша, география, метеорология, саясат, экономика, этнология, антропология, педагогика, әдебиет, логика, философия, медицина, парапсихология (болашақты болжау, телепатия, түстер), музыка, магия, алхимия, астрология және басқалары заманауи ғылымдар энциклопедиясының құрамына жете алмады. Алайда адамзат тарихында алғаш рет «Мұқаддимат» әлеуметтік философиясындағы, саяси экономика мен тарих философиясындағы сұ-

---

<sup>67</sup> Роберт Флинт (1838–1910) – шотландық теолог және философ, әлеуметтану мәселелерімен айналысқан. Философияның әртүрлі ғылымдарды біріктіре алатын қабілетіне сенген.

<sup>68</sup> Джордж Сартон (1884–1956) – бельгиялық химик және тарихшы, «тарих ғылымының» заманауи пәндерінің негізін қалаушы болып саналады.

рақтарды терең теоретикалық зерттеуге талпыныс жасады, тарихтың қалыптасуы барысында адамдардың тумысынан емес, жүре-бара пайда болған қоғамдық әдеттерінің рөлі туралы маңызды идеялар айтылды, сонымен бірге, бұл жағынан ибн Халдун географиялық және биологиялық факторлардың екінші орында екендігін атап көрсетті. Тек алты ғасыр өткен соң ғана осыны әлеуметтік психология қайталап айтты<sup>69</sup>.

Ибн Халдунның әлеуметтік философиясының маңызды кемшілігін атап көрсетейік: ұжымдық жасампаз күш ұғымы «асабият» XX ғасырда 70 тарихтағы барлық философтарға маңызды әсер еткендігі рас, бірақ еркін адамзат ерік-жігерінің тіршілік етудегі құқығынан бас тартты, осылай жасау арқылы тарих философиясын тарихи фатализмнің әртүрлілігіне айналдырды. Тарихтың жансыз емес заңдары, нақтырақ, адамзат жігері тарихты «тудырады» немесе адамның өзі үшін жүріс-тұрыстың құндылықты/құндылықсыз типін таңдауына және өзінің қоғамы дамудың қай сатысында болатындығын алдын ала анықтай алатын жігері болады, ол адамның бөліп алынбас бөлшегі болып саналады. Жетістік пен ұтылып қалу, жеңіс пен жеңіліс, гүлдену мен дезинтеграция – мұның барлығы тарихтың қайталанып отыратын «шеңберлері». Ибн Халдунның тарих тақырыбына осындай батыл философиялық ой қорыту бір уақытта тарихтың ғылым ретінде өзіндік анықтамасына сәйкес келмейді, оның анықтамасының мақсаты – нақты оқиғалардың туралығына көз жеткізу және оларды қандай түрде болса да жариялау, ізінше философты тарихшы деп атауымызға болмайды, ал оның «Мұқаддиматын» толығымен тарихи қайнар көз деп атауымызға болады. Дегенмен ғалымның әлемдік ғылыми ойға қосқан үлесі өте үлкен. Голландтық ғалым Ди Бор атап көрсеткендей, «Мұқаддимат» – философиялық мәні жағынан өте үлкен және жаңашыл еңбек, ал оның авторы «адамзат әлеуметінің саты бойынша дамуының себептеріне сараптама жүргізуге талпынған алғашқы адам». Бұл тіпті Аристотельдің ойына да келмеген<sup>71</sup>. Ибн Халдун идеяларының ұшқындарын К. Маркстің, М. Бакуниннің және В. Консидеранның (әлеуметтік әділеттілік), О. Конттың (әлеуметтану), Монтескьенің, Макиавеллидің, Спенсердің (тарих философиясы, әлеуметтану, саяси экономика) және басқа да еңбектерінен көруге болады.

►►► **Әдебиеттер:**

1. Абдуррахман Бадауи. Муа'пльфат ибн Халдун. – Тунис, 1979.
2. Ибн Халдун. Мұқаддимат. – Мысыр, 1951.
3. Али Абу Мухим. Әл-фальсафат әл-'арабийат – мушкилят уа хулюль. – Бейрут, 1994.

<sup>69</sup> Taha Tahsin. İbn-i Haldun / [www.sizinti.com](http://www.sizinti.com).

<sup>70</sup> Ali Unal. The Quranic Concept of History and Western Philosophies of History / [www.fountainmagazine.com](http://www.fountainmagazine.com).

<sup>71</sup> Аш-Шимали, 756-б.



# ӘЛ-ФАРАБИДІҢ БАТЫС ӨРКЕНИЕТІНЕ ЫҚПАЛЫ

---

5 ТАРАУ

- 
- 5.1 Әл-Фарабидің теологиялық идеяларының ортағасырлық христиан схоластикалық ойына ықпалы
  - 5.2 «Фарабидің логикалық мектебі» өкілдерінің батыстық логикалық мектептердің өркендеуіндегі орны
  - 5.3 Әл-Фараби трактаттарының батыстық ғылыми дәстүрдің қалыптасуы мен дамуына ықпалы

## 5.1 ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ТЕОЛОГИЯЛЫҚ ИДЕЯЛАРЫНЫҢ ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ХРИСТИАН СХОЛАСТИКАЛЫҚ ОЙЫНА ЫҚПАЛЫ

Әл-Фарабидің теологиялық идеялары христиандық схоластикалық философияға еткен жалпы ықпалына келсек, бұл турасында Хаммонд:

«Ұлы Альберт өзінің шығармашылығында әл-Фарабиден көп нәрсені қабылдады. Ол, әсіресе метафизикалық мәселелерде әл-Фарабиге жүгінді. Ұлы Альберт пен Аквиндік Фоманың мақсаты ислам философиясын, аристотельдік ілімді және христиандық теологияны біріктіру еді», – дейді. Аквиндік Фома адамның ақылының алғашқыда ешбір нәрсе жазылмаған таза тақтаға ұқсайтынын айтады. Себебі адам алдымен мүмкіндік күйінде түсінеді, кейін шынайы халде түсінеді. Мүмкіндіктегі зат тек шынайы (шындықтағы) зат арқылы ғана шындықтағы затқа айналады.

«Ол үшін ақыл тұрғысынан мүмкіндікті белгілеуіміз және заттарды шынайы пайымдалатын заттар етуіміз қажет. Бұл жайт зейіндік бейнелерді материялық қабықтардан ажыратуды меңзейді: ал бұл әрекетшіл ақылдың қажеттілігін білдіреді».

Әл-Фарабидің ортағасырлық христиандық философияға тигізген әсері жайлы құнды еңбектердің бірін ағылшын шығыстанушысы Роберт Хаммонд жазған еді. Әл-Фараби шығармашылығын зерттей отырып, оның философия тарихында жоғарғы орынға ие болуының үш себебін атап көрсетеді: «*Біріншіден*, әл-Фараби алғашқы болып эллиндік мұраны мұсылман әлеміне таныстырушы және мұсылман әлемін батысқа таныстырушы өзіндік көпір іспеттес болды.

*Екіншіден*, Әл-Фараби орта ғасырлық схоласт ойшылдарға ерекше ықпал етті. Бұған Ұлы Альберттің әл-Фараби еңбектеріне сілтеме



жасауы дәлел бола алады. Егер ол әл-Фараби еңбектерімен танысып, білмесе бұл мүмкін болмайтын еді. Әл-Фараби еңбектерін түсіну Ұлы Альбертке және оның шәкірті Сент Томасқа христиандық философияны түсіндіруде жаңа логикалық жүйе тудырып, бірқатар таласты тақырыптарға жауап табуына көмектесті.

*Үшіншіден*, әл-Фараби Аристотельдің көптеген теорияларын одан әрі жетілдіріп, шешілмей келе жатқан біраз мәселелердің күрмеуін шешті. Сондай-ақ ол схоластиканы қажетті болмыс, шартты болмыс, спекулятивті және практикалық интеллект сияқты тағы басқа да көптеген терминдермен дамытты».

Философия тарихын зерттеуші Гилсон христиандық махаббат теориясы туралы жазған кітабында христиандықтағы мистикалық мағыналарды және сопылық бетбұрыстарды сөз ете келіп, Құдайға деген сүйіспеншіліктің әл-Фараби меңзеген бақыт ұғымына апаратын жол екендігін айтады. Ұлы Альберт және Аквиндік Фома «қасиетті ақыл» туралы ілімді дамытты: олар өздерінен бірнеше ғасыр бұрынғы әл-Фарабидің айтқан Киелі Рух ұғымын қолға алып, «қасиетті ақыл – Киелі Рухтың ұлы» деген тоқтамға келеді. Аквиндік Фома рухтың шаттық пен қуанышқа жетуі үшін мәңгі ақиқаттарды пайымдау қажет деп тапты.

Әл-Фарабидің Құдайдың барлығын дәлелдеудегі қозғалыс дәлелінің әсері орта ғасырлық кейбір философтарға, дәлірек айтсақ, Мұса бен Маймунға, Аквиндік Фомаға және Ұлы Альбертке дейін ұласты. Роберт Хаммондтың әл-Фарабидің де, «әулие» Аквиндік Фоманың да дәлелдерін қатар келтіруі – екеуінің арасындағы көп ұқсастықтарға нұсқағысы келгендігінің нышаны. Ғалымның пайымдауынша, Аквиндік Фома Құдайдың барлығын дәлелдеуде қозғалыс дәлелі сияқты әл-Фарабидің дәлелдерінің, дәйектемелерінің көбісін өзімісінген, яғни қабылдаған. Аквиндік Фома өзінің «Құдайылықтың мәні» атты кітабында былай дейді: «Әлемдегі кейбір нәрселердің қозғалыста екені мәлім және анық. Қозғалыстағы әрбір зат қозғалысқа түсіріледі. Ол зат та өзінің өзге зат тарапынан қозғалысқа түсірілуіне мұқтаж, бұл соңғысы да өзін қозғалысқа түсіретін басқа бір затты қажет етеді. Алайда бұл жайт шексіздікке ұласа алмайды. Сондықтан өзін басқа біреу немесе бір зат қозғалысқа түсірмейтін бірінші қозғаушының болуы қажетті. Соңғысының Құдай екенін барлығы біледі».

Платоннан (оның идеалдың барлығына қатысты дәлелдерінің бірі аталмыш кезектіліктің, байланыстылықтың және сабақтастықтың мүмкін еместігіне негізделеді) және Аристотельден (бұл дәйектемеге ол бірінші қозғаушының барлығын дәлелдеу үшін сүйенген) бастау алатын бұл дәлел мутакаллимдердің және философтардың көбісіне әсер етті. Оны ибн Сина, әл-Кинди, ибн Туфайл және ибн Рушд қолданған. Сондай-ақ Аквиндік Фома да бұл идеяның әсерінде болғаны анық: «Сезім әлемінде жасампаз себептер жүйесін көреміз. Онда бір

заттың өздігінен жасампаз себеп болуы ешқандай жағдайда мүмкін болмайды және жасампаз себептер шексіздікке дейін ұласуы мүмкін емес. Сондықтан біз Құдай деп атайтын бірінші жасампаз себепті мойындауымыз қажет», – деп пайымдайды.

Латындық дәуірдің, дәлірек айтсақ XIII ғасырдың ойшылдары болмыс пен мәнді ажырату идеясына ерекше тәнті болып, оны негізгі метафизикалық принциптердің бірі деп санап, оған Құдайдың барлығын дәлелдеуді негіздеді. Әсіресе Ұлы Альберт оны еш өзгертпестен, сол қалпында қабылдаса, Аквиндік Фома бұл идеяны кеңінен зерттеп, өзі онтологиялық дәлелді жөн көрмесе де, Құдайдың болмысын негіздеуде мүмкіндік және қажеттілік идеясына жүгінді. Өйткені ойдағы болмыстан шынайы болмысқа өту адасушылықты (софистиканы) меңзейді. Қазіргі кезеңдегі ислам философиясы бойынша белгілі маман, Кэмбридж университетінің профессоры Машхад әл-Альаф әл-Фараби философиясының ортағасырлық христиандық схоластикаға, соның ішінде сол кезеңнің ең ірі идеялық өкілі Аквиндік Фомаға тигізген әсері туралы: «Әл-Фараби көптеген мұсылман, христиан және яһуди философтарына үлкен әсер етті. Әл-Амири, ас-Сижистани, ат-Таухиди сияқты араб философтары өз идеяларының негізгі бөлігін әл-Фараби философиясына жүгіне отырып жасады. Әл-Фараби философиясы, негізінен, мұсылман философиясына қарағанда, ибн Синадан басқа, яһуди және христиан философтарына көбірек ықпал еткенін байқауға болады. Ал әл-Фараби философиясының Аквиндік Фоманың идеяларының қалыптасуына ықпал еткені күмәнсіз», – дейді. Бұл ретте шығыстанушы ғалым Р. Хаммондтың «Фараби философиясы және ортағасырлық батыстық ойға әсері» атты еңбегінен әл-Фараби мен Аквиндік Фоманың ойларын қатар қойып, салыстыра талдағаны дәлел бола алады.

Бұл дәлел – ибн Маймунның әл-Фарабидің идеяларымен әсерленуінің алғашқы сәті. Ол былай дейді: «Расында, құдіретті де ұлы Құдай Қажетті Бар болып дәлелденді. Онда құрылым болмайды. Біз Оның «мендігінен» (болмысы) басқа «не екенін» білмейміз. Оның қажетсіну сипатының болуы мүмкін емес. Өйткені Оның Өзі не екенінен тыс мендігі жоқ. Бұл сипат ол екеуінің біріне дәлел болады».

Ұлы Альбертке келсек, оның ойларына әл-Фарабидің аталмыш теориясы бірнеше тұрғыдан әсер етті. Ол әл-Фарабидің пайғамбарлық туралы теориясына психологиялық талдау жасайды. Онда Альберт әл-Фарабидің ойларымен келісетіндігін жазады және тіпті оның олардан әселенгені соншалықты, ұйқы мен ояу күйлері туралы бірнеше зерттеу жұмыстарын дайындайды. Ұлы Альберт өз еңбектерінде мұсылман философтардың, әсіресе әл-Фараби мен ибн Синаның көзқарастарын қабылдайды. Ол әл-Фарабидің пайғамбарлық туралы ойларымен латын тілінде аударылған ибн Синаның трактаттары арқылы танысуы мүмкін немесе Мұса ибн Маймунның «Адасқандарға жол сілтеу» атты

еңбегінің аудармаларынан оқуы ықтимал. Бұл теорияның әсері тек орта ғасырдың философтарын ғана қамтымады, оны шығыс пен батыстың кейінгі ойшылдары да зерттеу тақырыбына айналдырды.

Бұл мәтіннен мәлім болғандай, ибн Маймунның ойлау тәсілі және бұл мәселедегі оның дәйектемелері әуелі әл-Фарабиге және кейініректе ибн Синаға негізделді. Кейбір зерттеушілер Мұса Ибн Маймунның жоғарыдағы мәтінде өзіне-өзі қайшы келетінін алға тартты: себебі ол алдымен «Біз Оның «мендігін» ғана түсінеміз, «әлдене екендігін», «не екенін» түсіне алмаймыз» десе, кейінірек былай деп толықтырады: «өйткені Оның «әлдене екендігінен» тыс мендігі жоқ».

Дүниенің пайда болуы туралы «болуы мүмкін дәлел» Мұса ибн Маймунға да ықпал етпей қоймады. Мұны оның төмендегі сөзінен аңғарамыз: «Болмысының себебі бар кез келген нәрсе – өзінің заты тұрғысынан болуы мүмкін. Өйткені егер оның себептері болса, ол бар болады, егер болмаса немесе жоқ болса, оның болмысын қажетті ететін тегі өзгерсе, ол болмайды». Оның жоғарыдағы сөзінен заттығы тұрғысынан қарастырғанда, болмысы қажетті нәрсенің болуы міндеттілігі дәлелденеді. Егер олай болмаса, болмыс мүлдем болмаған болар еді».

Ол мутакаллимдердің әлемнің кейін жаратылғаны туралы дәлелін сынауы барысында әл-Фарабидің ойын негізге алады: «Олар, пайда болған кездейсоқ құбылыстардың кез келгеніне қатысты осылай істейді. Олар расында, соңғылардың жоқ тұлғаларын барға санайды және оларды бар деп, кейінгі деп елестетеді. Кейін оған қиялмен ойлап табылғанды қосады немесе оны азайтады. Бұл заттардың барлығы қияли, яғни болмыстық емес». Әл-Фараби осы түсінікті енгізді және оның барлық бөліктерінде қиялдың орын алғанын көрсетті.

Бұған қоса Аквиндік Фома да Құдайдың барлығын дәлелдеуде аталмыш дәлелді фарабилік жолмен қабылдады. Мәселен: «Табиғатта болуы мүмкін және болуы мүмкін емес заттарды көреміз, Бірақ бұл заттардың әрдайым болуы мүмкін емес. Сондықтан барлық нәрселер мүмкін ғана емес, дегенмен болмысы уәжіп бір нәрсенің болуы қажет. Алайда кез келген болуы қажеттінің қажеттілігі яки өзге бір нәрсеге себеп болады, яки оған себеп болмайды. Қажеттіліктерінің себебі басқа бір нәрсе болуы қажетті заттардың шексіздікке дейін жалғасуы мүмкін емес. Сондықтан қажеттілігі өз затынан басталатын немесе өзінде бар бір нәрсенің болуын мақұлдаудан басқа ешнәрсе істей алмаймыз. Ол нәрсенің қажеттілігі басқа нәрселерге себеп болады және оны адамдардың барлығы Құдай деп атайды», – деп түйін жасайды.

Мұса ибн Маймун әл-Фарабидің пайғамбарлық туралы теориясын ерекше ықыласпен мойындағанын және оған аса мән бергенін байқаймыз. Ол шығыстық перепатетиктердің (әл-Фараби мен ибн Синаның) пайғамбарлық көзқарастарына ұқсас ойлар айтты: «Перепатетиктердің түсіндіруінше, пайғамбарлық адами табиғаттың кемелдігін қажет

етеді, ақылдың қабілеттері мен бейімділігін талап етеді. Олай болса, кез келген адам пайғамбар бола алмайды. Өзіндегі белгілі психологиялық және ақыл сипаттары жетілген кісі пайғамбар болуы мүмкін». Оның айтқан көзқарасы: «пайғамбар – ақыл тұрғысынан жетілген, кемелденген адам, оны Алла өзге құлдарынан таңдап, оған үстемдік берген. Оның әрекетшіл ақылмен байланыста болуға мүмкіндік беретін күшті, жетілген қиялдау қабілеті болуы қажетті. Ол келешекте болатын жайттарды қолымен ұстағандай дәл болжайды. Сондықтан пайғамбарлар өздерінің қиялдарының әркелкі болуы себепті, әртүрлі болжамдар жасайды. Олардағы қиялдаушы күш – шабыт пен аяанның қызметіне қатты әсер етеді және пайғамбарлық мәртебесіне көтерілудің шарты. Осылайша, күшті қиялмен бірге ғаламат ақылдық күштің болуы да – шартты талап. Өйткені қиял күші оған ақылдық күштердің көмектеспейінше, әрекетшіл ақылдың дәрежесіне көтеріле алмайды».

Мұса ибн Маймун әл-Фарабидің түстің түрлерінің мәндерін баяндауы және олардың әрбіріне сай адамдардың да түрлерге бөлінетіні туралы ойымен келіседі: «Ақылдық тасу (эманация) егер ойлаушы күшке ғана тасып, қиялдаушы күшке не таситын қуаттың аздығынан, не қиялдаушы күштің табиғатындағы кемшіліктен ешнәрсе тасымаса, оның ақылдық тасуын қабылдауы мүмкін емес. Бұл – ғұламалардың, ақылды адамдардың тобы. Егер бұл тасу осы күштердің барлығына қатысты болса (яғни философтағыдай, ойлаушы және қиялдаушы күшке тасыса) және қиялдаушы күш өзінің табиғи кемелділігінде болса, бұл – пайғамбарлардың тобы, егер эманация тек қиялдаушы күшке ғана болса және пайымдаушы күштің табиғатының негізі немесе дайындығының аздығы себепті шектелсе, бұл топтың қаланы басқарушылар мен заң шығарушылар болғаны».

Біз оның көзқарастарының әл-Фарабидің пайғамбарлық туралы ойларына жақындығын байқадық. Алайда оның әл-Фарабиге қарамақайшы ойларының да бар екенін көрсетейік: Мұса ибн Маймун қаланы басқарушылар мен заң шығарушыларды пайғамбарлар мен философтардың дәрежесінен төмен қояды. Ал әл-Фараби болса, біз бұрынырақ айтып өткендей, олардың мәртебелерін теңестіреді.

Ұлы Альбертке келсек, оның ойларына әл-Фарабидің аталмыш теориясы бірнеше тұрғыдан әсер етті. Ол әл-Фарабидің пайғамбарлық туралы теориясына психологиялық талдау жасайды. Онда Альберт әл-Фарабидің ойларымен келісетіндігін жазады және тіпті оның олардан әсерленгені соншалықты, ұйқы мен ояу күйлері туралы бірнеше зерттеу жұмыстарын дайындайды. Ұлы Альберт өз еңбектерінде мұсылман философтардың, әсіресе әл-Фараби мен ибн Синаның көзқарастарын қабылдайды. Ол әл-Фарабидің пайғамбарлық туралы ойларымен латын тілінде аударылған ибн Синаның трактаттары арқылы танысуы мүмкін немесе Мұса ибн Маймунның «Адасқандарға жол сілтеу» атты

еңбегінің аудармаларынан оқуы ықтимал. Бұл тұжырымдаманың ықпалы тек ортағасырлық философтарды ғана қамтымады, оны шығыспен батыстың кейінгі ойшылдары да зерттеу тақырыптарына дәйектемеге айналдырды.

Христиан схоластикасының қазіргі кездегі түсіністік деңгейімен бірге ортағасырлық яхуди және ислам ойларының түсіністік деңгейі арасында көзге түсетін қайшылық, соңғы зерттеулер бойынша, христиан схоластикасының ең жақсы тұжырымдамашылары өз тақырыптарының философиялық тұрғыдан дұрыстығына кәміл сенетін еді. Ал ортағасырлық ислам және яхуди философиясының ең жақсы тұжырымдамашылары өз сенімдерін тарихи қызығушылықтан артық бағалауда еді.

Пайғамбарлыққа құрмет ету, рационалдылық пен дәстүршілдікті татуластыру немесе табыстыру – жердегілердің тілін аспаннан түскен сөзбен сәйкестендіру мұсылман философы үшін ең міндетті іс. Бұл әл-Фарабидің де көздеген мақсаты еді. Оның пайғамбарлық хақындағы теориясы философия мен дінді табыстыруға деген талпынысының ең айшықты көріністерінің бірі ретінде қарастырылады. Бұл теория ғалымның жүйесіндегі ең жаңашыл бөлігі ретінде саналады, теория өз негіздерін психология мен метафизикадан алады, сондай-ақ оның саяси және этикалық ілімдермен де тығыз қатынасы бар.

Әл-Фарабидің қиялындағы қаланың билеушісі оныншы ақыл дәрежесіне көтерілуі тиіс, сөйтіп, уахи мен шабытқа ашылады. Платонның «Республикасындағы» философ-басқарушының атрибуттарына әл-Фараби аспан әлемімен рухани «тілдесу» қабілетін қосады. Оныншы ақылмен жақындасу мен тілдесудің екі жолы бар: ойланып-толғану және шабыт. Рух ізденіс арқылы көтеріледі және оныншы ақылдың деңгейінен дәмелі болады, сонда ол Құдайдың нұрын қабылдаушы болады. Бұл деңгейге ғайыптан хабар алатын, оны түсінетін және «нұр әлемін» қабылдайтын философтар мен даналардың қасиетті рухтары ғана жете алады. «Жоғарыдағымен толған немесе тойған қасиетті рух төмендегіге еш назар салмайды және оның сыртқы сезімі оның ішкі сезімін баса алмайды, ал оның ықпалы өз денесінен асып, өзге денелерге және осы әлемдегі барлық нәрселерге әсерін тигізеді. Ол білімін ешбір адамның ишаратынсыз-ақ, тікелей Ұлық Рухтан және періштелерден алады». Осылайша, көп уақыт алған ақыл жұмысы арқылы, ойшыл оныншы ақылмен байланысқа түседі.

Бұл байланыс, рухани тілдесу пайғамбарларда болатын сияқты, қиял арқылы да мүмкін. Себебі оларда болатын барлық уахи және шабыт түрлері қиялдың көмегімен болады. Қиял күші әл-Фарабидің психологиясында маңызды орынды алады. Ол бейімділіктер мен сезімдермен жақын байланыста және рационалды үдерістерге, жігерлі әрекеттерге қатысады. Қиял ақыл немесе рухани бейнелерді жасайды,

бұл бейнелер – түс пен алдын ала көрудің қайнар көзі. Егер біз түстің ғылыми түсіндірмесіне ие болсақ, бұл жайт бізге уахи мен шабыттың да сырын ашып берер еді. Себебі пайғамбардың шабыты ұйқы кезіндегі шынайы түс немесе ояу кездегі уахи формаларына ие. Осы екі форманың арасындағы айырмашылық шартты сипатта, олар өз деңгейі тұрғысынан ғана бір-бірінен ерекше. Расында, шынайы түс – пайғамбарлықтың бір аспектісі ғана.

Қиял күші ұйқы кезінде саналы белсенділіктен босайды, кейбір тәндік сезімдерден, эмоциялардан, түйсіктерден әсерленіп, жаңа бейнелерді жаратады немесе сақталған ақылдық бейнелерден олардың жаңа формаларын жасайды. Қиял – рухани әлемге сай ақылдық бейнелерді жасау күшіне ие. Ұйқыдағы кісі Аспанды және ондағыларды тамашалауы мүмкін немесе оның рақатын және ләззатын сезуі мүмкін. Қиял аспан әлеміне көтерілуі және оныншы ақылмен қауышуы мүмкін, ол ақыл арқылы қиял жеке жағдайлар мен дара оқиғаларға қатысты аспаннан үкімдер алуы мүмкін. Түнде, яки күндіз болуы ықтимал осы қауышу арқылы пайғамбарлықты түсіндіруге болады. Себебі бұл – шынайы түс пен уахидің қайнар көзі. Әл-Фараби былай дейді: «Егер белгілі бір кісінің қиялдау қабілеті күшті және кемелденген болса және одан сыртқы сезімдер толығымен басым түспеген жағдайда ол оныншы ақылмен рухани қатынасқа түседі, ал ол арқылы асқан көркемдік пен кемелділік бейнеленеді. Бұл бейнелерді көрген кісі Құдайдың керемет те жоғарғы ұлылығының куәсі болар еді. Бір адамның қиялдау қабілеті толық кемелденген жағдайда, ол ояу кезінде де арадағы ақылдың көмегімен қазіргі және келешектегі оқиғаларды алдын ала көре алады. Осылайша, өзінің қабылдағаны арқылы Құдайдың істерін болжай алар еді. Бұл – қиял арқылы көтерілуге болатын ең жоғарғы дәреже және адам оған осы қабілеті арқылы жетуі мүмкін».

Сонымен, пайғамбардың басты мінездемесі – жетілген қиялға ие болу, оның көмегімен ол ояу немесе ұйқы жағдайында оныншы ақылмен тілдесіп, шабыт пен аянды пайдаланады. Демек, уахи – Құдайдан оныншы ақыл арқылы шығатын эманация. Кейбір адамдардың дәрежесі пайғамбарлардан төменірек болса да, мықты қиялға ие, ол арқылы көріпкелдік пен шабыттың төменгі түріне жету мүмкін. Осылайша, әл-Фараби әулиелерді пайғамбарлардан төменгі деңгейге орналастырады. Бұқара халықтың қиялы әлсіз, сондықтан олар оныншы ақылмен мүлдем тілдесе алмайды.

IX–X ғ. кең таралған скептицизм пайғамбарлар мен пайғамбарлықты терістеді. Бұл скептиктердің басында алдымен мутазилиттердің бірі болған, кейін аталмыш доктринадан бас тартқан ибн әл-Рауанди және физик, қатал да жойқын қарсылас Мұхаммад ибн Закария әл-Рази болды. Соңғысы, әсіресе дін мен философияны табыстыру бағытындағы кез келген талпыныстан бас тартты, тұлға мен қоғамды ре-

формалаудың жалғыз жолын философия деп атап, дінді қақтығыс пен араздықтың көзі деп пайымдады. Бұл шабуыл күллі ислами топтардың өз догмаларын қорғауларына түрткі болды. Әл-Фараби де осы қорғанысқа өз үлесін қосу мақсатымен пайғамбарлықты рационалды және ақыл негізінде түсіндірді, оған ғылыми сипат берді.

Ол Аристотельдің араб әлеміне танылып үлгерген түс туралы теориясына сүйеніп, пайғамбарлықтың мағынасын ашпақшы болды. Әл-Фарабиден бұрын әл-Кинди де осы теорияның жақтаушысы еді. Оның топшылауынша, түс дегеніміз – қиялдың арқасында пайда болатын бейнелер, оның мүмкіндіктері мен қасиеттері ояу кездегі белсенділіктен босап, ұйқыға берілген кезде артады. Қалай дегенмен де Аристотель түстің Құдай тарапынан көрсетілетінін жоққа шығарады және түстің көмегімен пайғамбарлық көріпкелдікті немесе келешекті болжауды ешқашан қабылдамады. Керісінше белгілі бір жағдайда, өте жиі түс көретін бұқара халық келешекті болжайтынын айта алар еді. Осы жерде әл-Фараби өз ұстазынан алшақтап, адам қиял арқылы оныншы ақылмен байланысқа түсе алады, бірақ бұл тек таңдаулылар және артықшылығы бар кісілерге ғана мүмкін деген сенімде қалады. Арадағы ақыл – Құдайдан келетін заңдар мен шабыттардың қайнар көзі. Бұл, әл-Фарабидің ойынша, ислами қағидаттарға сәйкес, уахиден жауапты Періштеге ұқсайды. Пайғамбар да, философ та – алғашқысы қиялдың күшімен, ал соңғысы терең ойлану мен толғанудың нәтижесінде оныншы ақылмен қауышу қабілетіне ие. Екеуі де бір қайнар көзден нәр алады және екеуі де өз білімдерін жоғарыдан алады. Осылайша, философиялық шындық пен діни шындықтың екеуі де – қиял мен ой арқылы Құдайдың бөлінген нұрына бөлену.

Әл-Фарабидің пайғамбарлық туралы теориясы тек Батыс пен Шығысқа анық ықпал етіп қана қоймай, сондай-ақ ортағасырлық және осы заманғы тарихқа да ықпалын тигізді. Ибн Сина оның осы теориясын шынайы ұстанды, оның пайғамбарлық туралы көзқарасы әл-Фарабидің ойына сәйкес келеді. Оның сенімділігімен келіскен ибн Рушд әл-Ғазалидің оны сынға алуына таңғалыс білдірді. Себебі тұжырымдама діни қағидаттарды растайды және рухани кемелділікке тек Құдаймен рухани байланыста болу арқылы ғана жету мүмкіндігін алға тартады. Осы теория яһудилік философиялық ойға таныстырылғанда, Маймонид оны қолдап, оған үлкен қызығушылық көрсетті. Сондай-ақ Спинозаның «Tractatus theologico-politicus» атты шығармасындағы сабақтас ойларды Маймонидтен қабылдауы ықтималдығын айтқымыз келеді.

«Ортағасырлық христиан схоластикасымен бірге ортағасырлық ислам және яһуди философиясының арасындағы түбегейлі ерекшеліктерді жаңадан дәйектеу үшін, жазба ескерткіштер мәтіндерінде кездесетін ерекшеліктерге көңіл бөлу орынды болар еді» деген Лео Страусс

бұл ерекшеліктің арнайы түрде практикалық және саясат философиясымен байланысты болған бөлігінің өте қызықты екендігін білдіргеннен кейін мынандай пікірлер айтады: «Аристотель мен Цицеронның саяси философиясы мен Рим Құқығының Христиан Схоластикасында алатын орнын Ислам және Христиан философиясында Платонның Мемлекет және Заңдар кітабы алған. Платонның Мемлекет және Заңдар кітабы, тек XV ғасырда Батысқа жеткен кезде, бұл кітаптар IX ғасырда арабшаға аударылған еді. Екі атақты Ислам философы бұл кітапқа түсіндірме жазған. Фараби Платонның «Заңдарына», ибн Рушд болса «Мемлекет» жайлы пікірлеріне түсіндірме жазған», – деп тиянақтайды.





## 5.2 «ФАРАБИДІҢ ЛОГИКАЛЫҚ МЕКТЕБІ» ӨКІЛДЕРІНІҢ БАТЫСТЫҚ ЛОГИКАЛЫҚ МЕКТЕПТЕРДІҢ ӨРКЕНДЕУІНДЕГІ ОРНЫ

Ортағасырлық белгілі тарихшы ал-Таухиди әл-Фарабидің сол кезеңдегі логика іліміндегі орны жайлы мынадай дерек келтіреді: «Фарабидің логикасы өз заманындағы және одан кейінгі көптеген логиктерге ықпал етті. Сол кезеңдегі логика ғылымында ең үлкен білгірлер ретінде танылған Ади, Әбу Сүлеймен әл-Сижистани, Әбу Яхья ибн әл-Хасан Мұхаммад ибн Жүсіп әл-Амири, Әбу әл-Хайанның барлығы өздерін «Фарабидің логикалық мектебінің» өкілдері деп санады». Аталған ғалымдардың әрқайсысы ортағасырлық логика ілімінде өте үлкен беделге ие болған, өзіндік идеялар қалыптастырған ірі ойшылдар еді. Мысалы, Яхья ибн Хасан логиканың сырын Фарабидің өзінен тікелей үйреніп, бұл іліммен сол кезеңдегі Маймонидтерге жетуіне үлкен әсер еткен. Яхья ибн Хасанның ең белгілі шәкірті Әбу Сүлеймен әл-Сижистани логика бойынша жазған еңбектерінің ауқымдылығы сонша, оның есіміне өз замандастары «әл-Мантиқи (Logican)» деген қосымша атау таңып берген.

Логикалық-гносеологиялық зерттеулер әл-Фарабидің шығармашылығында негізгі орын алады: философия, әлеуметтану, музыка теориясы, математика, медицина және астрономия ғылымдарына ол осы логикалық дүниетаным арқылы қарайды. Әл-Фараби барлық адамдардың интеллектуалды дамуына логика ең негізгі пән ретінде әсер етеді деуі еш таңғалыс туғызбайды. Әл-Фарабидің логикалық концепциясының ең негізгі қайнар бұлағы – өзі айтқандай, Аристотельдің «Органоны».

Әл-Фарабидің логика жүйесі – XVII ғасырда құрылған және заманауи білім мен логиканың негізгі факторларының ішінде орын алған әдіснамасының іргетастарының бірі. Басқа қырынан қарағанда,

сөйлеу мәнері немесе мистицизмі басым болған соңғы кезеңдегі ислам логика дәстүрінің шығармалары да әл-Фараби философиясының жалғасы ретінде танылды. Атақты ғалым Имам Ғазалидің және оның соңынан ерген белгілі ғалымдар Факих, Мүфессир Фахреддин ар-Разидің логикалық жүйесі әл-Фараби философиясымен сабақтас. Кеза Мұхияддин Ибнүд Арабидің Уахдет-и-Вужут философиясы бойынша құрылған Мератиб-и-Вужут, яғни зат мәртебелері теориясының да әл-Фарабидің дамытқан дене бітім теориясымен байланысты екендігі айдан анық.

Әбу Насыр әл-Фараби Аристотель ілімін жалғастыра отырып, логика өмірден алшақ жатқан ғылым емес деп тұжырымдайды. Объективті заттардың мәнін категориялар арқылы ұғына отырып, біз сол арқылы танымдық әрекеттің үш бірдей қырын іске асырамыз:

- 1) затты ойлаймыз;
- 2) ойлаудың заңдарын үйренеміз;
- 3) әлемді танимыз.

Осылайша Әбу Насыр әл-Фараби логикасы метафизиканың міндеттерімен айқындалған.

Орта ғасырларда логика негізгі пәндердің бірі ретінде білім беру жүйесіне енгені белгілі. Әбу Насыр әл-Фараби логикасы бірнеше ғасырлар бойы халифаттың барлық білім ордаларында логиканы үйретудің оқу құралы болып келді. Ибн Сина, ибн Рушд, ибн Туфайл, ибн Халдун, әл-Ғазали, ибн Араби сияқты ұлы ойшылдар оның трактаттарын оқып үйренген. Қазіргі таңда да оның «Логикасы» ойлау өнерін үйренгісі келетіндер үшін нағыз өзекті оқу құралы болып отыр.

Ортағасырлық мұсылман ойшылы ибн Хазм индукция және екінші мән мен үшінші мән арасындағы байланыс мәселелерінде әл-Фарабидің ықпалында болды. Ол логиканы оңайластыру мен түсіндіруде әл-Фарабиден бұрын ешкім осы әдісті қолданбағаны туралы жазды. XIII ғасырда өмір сүрген христиан және яһуди философтары әл-Фарабидің күшті ықпалында болды. Мұса бен Маймун өзінің «Адасқандарға жол көрсету» атты кітабында, Әбис-Салт Аддани өзінің «Зейінді түзету» атты еңбегінде, ибн Тамлус өзінің «Логикаға кіріспе» атты еңбегінде көбінесе әл-Фарабиге жүгінген.

Әл-Фарабидің пиренейлік араб философтары мен латынтілді Еуропа философиясына тигізген ықпалы туралы ерекше бағалап, оның біліміне құрметпен қараған яһуди философиясының белді өкілдерінің бірі Мұса Маймонид болды. Маймонид өзінің шәкірті Самуель бен Тиббонға жазған хатында: «Аристотельдің ғылыми трактаттарының түп тамырын Афродозиялық Александрдың немесе Фелийстий мен Ибн Рушдтың түсіндірмелерінің көмегімен ғана түсіну мүмкін емес. Менің сізге айтар кеңесім, логика еңбектерін түсіну үшін тек Әбу Насыр әл-Фарабиді оқу керек. Оның барлық шығармалары күмәнсіз керемет. Оны оқып түсіну қажет, себебі ол ұлы адам болған», — деген жолдар кезігеді.

Әл-Фараби «Категориялар», «Аналитика» трактаттарында категориялардың мәні мен мағынасын аша келе, қандай да бір пайымдауларды дәлелдеуде қажетті дедукция мен индукция әдістерінің мәнін түсіндіруге, сондай-ақ ол әдістердің өздері де дәлелді болу керектігін түсіндіріп береді. Сонымен қатар логика саласында әл-Фарабидің көтерген маңызды мәселелерінің бірі – исламдық дүниетаным дәуірінде ерекше мәнге ие болған жалған мен ақиқатты дәлелдеу мәселесі.

Аристотель ілімін барлық ортағасырлық философия, исламдық, христиандық болсын, тұтас айғақтамалар мен дәлелдемелерге толы аяқталған логикалық жүйе деп санады, осының негізінде сол замандағы ойшылдардың теологиялық та, жаратылыстанулық ғылыми да мәселелерді негіздеулерінде тірек болды. Ортағасырлық христиандық философия өзінің көрнекті өкілі Аквиналық Фома еңбектерінде Құдайдың болмысын Аристотельдің логикасы арқылы дәлелдеген. Аквиналық Фома Қасиетті сөздердің өздері де Аристотель ілімі мән-мәтінінде түсінікті бола түседі деп санады. Неге Құдайдың болмысын дәлелдеу үшін беделді дәлел, яғни аристотельшілдік керек болды? Себебі христиандық ортағасырлық философия антикалық классикалық философиялық канонның сөзсіз тарихи мұрагері болғанын ұмытпауымыз керек. Талғампаз да нәзік және үлгілі философия мирасқоры болған ортағасырлық әлем үшін жаңа пайда болған христиандық дүниетаным мен дүниені түсінуді еш дәлелдемесіз қабылдау, сенімге айналдыру оңай болмады. Аквиналық Фома өзі де барлық білімдерді жетік меңгере отырып, осы қажеттілікті түсінген еді. Мүмкін сондықтан да болар христиандық Батыста логика тек салыстырмалы түрде ғана өз алдына жеке ғылым болса, ал мұсылмандық Шығыста Әбу Насыр әл-Фараби, Әбу Әли ибн Сина, Әбу Уәлид ибн Рушд және басқа да ғалымдардың еңбектерінде логика сол кезеңдегі теориялық және практикалық ғылымдардың «гносеологиялық қажеттіліктерін» сынақтан өткізетін өз алдына тәуелсіз білім мен ғылым ретінде дамыды.

Әл-Фарабидің логикаға қосқан үлесін бір-ақ нәрседен көруге болады: Аристотельден көп нәрсе үйренгенімен, ол өзінің ізашарларына сүйеніп, араб тілді сөздік құрады, әрі Аристотельден бірде-бір термин алмайды. «Ол аудармашылардың сәтсіз аударған терминдерін алып, неологизмдер енгізе отырып бір ізге келтірді. Кейіннен бұл терминдерді басқа философтар пайдаланды. Себебі араб тілінде шетел сөздерін оқу мүмкін емес. Сондай-ақ ғылыми түрде ойлануды жеңілдету үшін, «Органонның» барлық кітаптарына түсіндірме жазды».

Ибн Рушдтың Аристотельдің, Платонның және басқа да ойшылдардың еңбектері түсіндірмесінде, сондай-ақ әл-Фарабидің логикалық еңбектеріне түсіндірме бар. Бұл сол кезеңдегі әл-Фарабидің еңбектерінің өте маңызды екендігін білдіреді.

Әл-Фараби өзінің логика бөліктерін жіктеуде Аристотельдің пікіріне қосылады. Ол логикада аподейктика, диалектика, софистика, риторика және поэтиканы бөліп көрсетеді. Демек, ол логика ауқымын тек «силлогистикалық өнер» мен формальды логика, аподейктикамен шектеп қоймайды.

Әбу Насыр әл-Фарабидің: «Логикаға кіріспе трактаты», «Аналитика», «Логикада қолданылатын сөз орамдары», «Логика бойынша кіріспе бөлімдер», сондай-ақ логикалық ілім, әдіс, дәлелдеу, силлогизм, дедукция туралы мәселелердің мәнін ашуға бағытталған. Ғалымның логикалық көзқарастарын «тарих» мәнмәтінінде қарастыру және оларға сәйкесінше «тарихи құрмет» білдіру дегеніміз тіпті артығырақ болып көрінер. Әбу Насыр әл-Фарабидің логикасы – бұл өз бойына және өзінің тарихи материалын жинап қорытқан қазіргі заманның логикасының негізі. Әл-Фарабидің жазған силлогизм туралы ілімі ортағасырдың, Жаңа дәуірдің, Ағарту және басқа да логикалық жүйесінде қолданылды.

Құдайдың болмысын дәлелдеу мұсылмандық Шығыста соншалықты өткір мәселе емес еді. Құдай болмысының айқындылығын дәлелдеуді ешбір қажет етпеді, сондықтан логика мен оның пәні әлем жайлы объективті білімнің дәлелдемесі туралы мәселені логикалық ойлау арқылы шешті. Аристотельдегі сияқты Әбу Насыр әл-Фарабидің дедуктивті ой тұжырымы ретіндегі силлогизм туралы әйгілі ілімі метафизикалық сипатта болды. Логикалық трактаттарда «жалпы» мен «жалқыны» негіздеу мен анықтау формальды-логикалық парадигмалар аясындағы қарапайым анықтаулар ғана емес, адамның логикалық категориялар арқылы қоршаған әлеммен онтологиялық байланысы аясындағы анықтаулар еді.

«Силлогизм» трактаты – «Категорияларда» басталған мәселелердің дамуы. Әбу Насыр әл-Фарабидің Аристотельдің «Категориялар», «Түсіндірмелер туралы», «Бірінші аналитика» шығармаларын талдау мен талдап түсіндіруге арналған еңбегі болғандықтан, «Силлогизм» трактаты аристотельдік логикалық ілімнің герменевтикасын «силлогизмді» анықтауда да, оларды топтастыруда да жеке тұлғалық көзқарасын негіздейтін диалогтық өрбуші білім ретінде ұсынылады. Аристотель негізін қалап, Әбу Насыр әл-Фараби дамытқан силлогистика ғылыми жүйелі білімнің принциптерін жасап шығаруда үлкен мәнге ие дедуктивті ой тұжырымының классикалық теориясы болып саналады.

Ортағасырлық дәуірде ақиқатты іздеу оймен жету аясында жүргізілді, логика болса, ислам теологиясының және философияның таным әдістемесінде жетекші орын алды. Ежелгі грек ойшылдарының еңбегінен, соның ішінде Аристотельден алынған логика білімі ислам теологиясының, философиясының және заңтанудың қалыптасуының гносеологиялық құралы болып, араб-мұсылман философиясына идеологиялық берілген діни және философия білімдерін «силлогистика-

лық өнердің» түрлі формалары ретінде жүйелеуге мүмкіндік берді. Әл-Фараби бойынша, дін – басым жағдайда диалектикалық пайымдаулармен жұмыс істейді, олардың ықтимал ілім, шығыс перипатетикасына сай, кемшіліктерді және бітіспес қайшылықтарды, қателіктерді аңғарғанда беделділердің пікіріне сенушілікті мүмкін ететін іс-әрекеттер аясы.

Философия – ілімнің дәлелділігін, алынған тұжырымдар ақиқаттылығының сенімділігі, олардың ақиқаттылығы жалпыға ортақ және қажетті түрде дәлелденуі тиіс, логикалық құрылысы мінсіз, логикалық дедукцияның қатаң сипатын талап етті. Анық білім алудағы мұндай әдіс философиялық рационализмнің әдісі саналды. Әл-Фараби кейін басқа да шығыс перипатетиктері дәйектеген бұл әдіс діни көзқарастағы өкілдермен пікір таласта қолданылатын болды.

Ортағасырлық ғылымның басты мәселесі метафизикалық сипаттағы проблематика құрайды, оны эмпирикалық болмыстан, күнделікті жиі қайталанатын байқаулардан, тиімділік мүддесімен басшылыққа алумен шығару қиын болды. Ғалым үшін пайымдау әдісін бұзбау, ойды қатаң да логикалық бірізділікпен жеткізу, ешбір бұрмауларды, жалған және қателіктерді жібермей, анықтамаларды анық та нақ беру, ұғымдарды жүйелеу маңызды болды. Ол туралы әл-Фараби анық айтты: «Егер біз логикада сауатсыз болсақ, біз білмеген болар едік, неге біреудің дұрыстығына сену керек, егер ол дұрыс болып тұрса және неге дәл соның пікірі оның дұрыстығын растайды, біз қателескеннің қатесін де біле алмаймыз: неге және қалай ол қателесті және неге оның пікірі оның дұрыстығын растамайды? Осымен қатар біз түрлі пікірлердің ішінен дұрысын таңдай алмаймыз, себебі білмейміз қайсысы дұрыс, қайсысы жалған немесе олар өздерінің қайшылықтарына қарамай ақиқат деп ойлаймыз; не олардың ешбіреуі ақиқат емес деп ойлаймыз; не біреуін теріс шығарып, екіншісін қабылдаймыз; біз растағанымызды растап, теріске шығарғанымызды терістеуді қалаймыз, себебі бізге белгілі қандай себептермен олар сондай. Бұның бәрінде біз «ағашты түнде жарамыз» деген мақалға саямыз».

Әл-Фарабидің логикасы мен грамматикасы, энциклопедиялық философиясының барлық проблематикасы ғылыми және философиялық ойдың көптеген зерттеулер тақырыбы болары сөзсіз. Ибн Сина, ибн Рушд және басқа да шығыс перипатетизм өкілдеріне және солар арқылы барлық әлемдік философияға зор ықпал етіп, әл-Фараби идеялары бүгінгі күні біздің замандастарымызды ойлау өнеріне, адам өмірінің барлық аясында жетілуге, сөзге, оның терең мазмұны мен мағынасына жауапкершілікпен әрі сақ қарауды үйретеді.

Әл-Фарабидің «Категориялар» атты жұмысында категориялардың өзінің мағынасын және олардың қажетті, жалпыға ортақ бар болу мәселесін ашады. Аристотельдің «Категориялар» атты еңбегінің түсіндір-

месі болатын әл-Фарабидің трактаты логика-метафизикалық проблематика негізінде жазылған. Әл-Фарабидің субстанцияға берген анықтамасы субстанция туралы онтологиялық мәселенің туындауына әкеп соғады. «Субстанция жалпы өз мәнінен тыс қандай да бір таратушы туралы ешбір ілім бермейді. Осындай қасиеті бар зат екі түрлі болып келеді: біреуі бұл өз таратушыларының мәні туралы ілім беретін – субстанцияның универсалиясы; екіншісі қандай да бір таратушының мәні туралы ешбір ілім, өз мәнінен тыс ешнәрсе бермейтін – бұл субстанция индивиді». Аристотель және әл-Фараби қарастырған он категория мүмкін қазіргі заманғы философиялық сөздіктердегі анықтамалардан алшақ болар: «Категория – шынайы болмыс пен танымның маңызды да заңды байланыстары мен қатынастарын көрсететін жалпы іргелі ұғым», бірақ ең бірінші әмбебап түсінік пен оларды тану әдісі мәселелерімен Аристотель айналысты. Жалпы мәндік деп анықтаған Аристотельдің он категориясы – танымдық іс-әрекет процесінде әлем мен адам қатынасындағы байланыстырушы буын.

Әл-Фараби де он категорияны бөледі, бұлар: субстанция (мән), сан, сапа, қатынас, уақыт, орын, жағдай, күй, әрекет және әрекет өзгерісі. Ол Аристотель тәрізді «категорияны» болмысты анықтайтын жалпы қасиеттер деп түсінеді: «әр аралық түр – оны қалыптастыратын ажыратқыш белгіге және оны бөлетін ажыратқыш белгіге ие. Жоғарғы түрлердің барлығы – он». Аристотель «категория» мәселесін анықтауда, өкінішке орай, жеткілікті жауап бере алмады. Б. Рассел Аристотельде «категорияға тек жалғыз ғана анықтама береді» – бұл пайымдау ешбір күрделі мәнді білдірмейді. Осы туралы В. Асмус: «Категорияның қатынас пен байланыс туралы, логикалық және лингвистикалық мәселелерінің жете қарастырылмауынан, Аристотель тапқан категориялар бірде болмыс пен таным, бірде тіл категориясы болып шығады», – деп жазды.

Аристотельдің «Категория» атты еңбегі – оның тұжырымдамасын түсінудегі ең күрделісі. Аристотель жүйелілікке және ұғым мен пікірдің даму генезисі мен жүйеленуі туындайтын принципті шығаруға үнемі ұмтылып отырды. Әл-Фараби Аристотельдің осы еңбегін түсіндіреді, сондықтан «категорияны» анықтағанда ол да амбиваленттіктен айырыла алған жоқ. Жоғарыда айтып өткендей, «категория» онтология мәнмәтінінде, сондай-ақ гносеология мәнмәтінінде түсінілді. Категориялар санына қатысты да біраз қиындықтар бар. Аристотельдің категориясы он екені жалпыға мәлім болса да, Аристотельдің басқа да шығармаларына сүйене отырып, В. Асмус олар оннан алтыға дейін, кейде төртке дейін өзгеріп тұратындығын атап көрсетеді: «алайда олар тек «Категорияда» ғана он, ал басқа шығармаларда Аристотель небәрі сегіз категория, алты немесе тіпті төртеуін ғана атайды. Құрамы жағынан да Аристотель қорытынды нәтиже бермейді: «Метафизикада»

орын категориясынан кейін категория ретінде еш жерде бұрын көрсетілмеген әрекет категориясы көрсетіледі». Дегенмен бұл – «Метафизикада» орын алған жайттар. Логикалық трактатта категорияның пайда болуының заңдылығы бар: барлығы бастау алатын мән мен субстанция. «Ұғым» мағынасын түсіндіре отырып, әл-Фараби ең бастысы – ол мәннің, ал содан соң оларды танудың бар болуы дейді. Заттың бар болуы және оларды ойлау қасиеті «ұғым» деп қарастырылады.

Әл-Фараби «бүтіні оның бөлігімен өлшенетіннің бәрін «сан» деп түсінеді. Мысалы, сан, сызық, дене беті, уақыт, сөз және сөйлеу». Ойшылдың қойған кез келген заттың сандық анықтылық мәселесі ғылыми таным процесінде өте маңызды.

«Сапаны» әл-Фараби былай анықтайды: «сапа негізі – ол сол арқылы индивидтер туралы олар қандай екенін айтуға болатын форма, кез келген индивидке қатысты: ол қандай деген сұраққа жауап беретін нәрсе. Сапа ең жоғарғы түр ретінде төрт аралық түрге бөлінеді:

- 1) қасиет пен күй;
- 2) табиғи қасиеттер деп аталатын нәрсе;
- 3) ырықсыз сапа және ырықсыз күй;
- 4) санға тән сапа».

Осылайша әл-Фараби «сапаны» төрт түр бойынша жүйелейді және кез келген заттың мәні сапалы-сандық бірлікте берілген деп анықтайды.

«Қатынас» категориясы – «бұл екі зат арасындағы оларды сол арқылы салыстыра отырып белгілеуге болатын байланыс. Қатынас ұғымын беретін заттар барлық басқа түрге бағынады. Олар сан категориясына, мысалы, алты, үш не алты – бұл екі рет алынған үш, ал үш – алтының жартысы. Олар субстанция категориясына да қарасты, олар мысалы, Зейд және Амр, әкелікті және балалықты көрсетуші немесе осы қатынасты көрсетушілер, осымен қатар олардың біреуі – қожайын, ал екіншісі – құл».

«Қатынас» категориясының мәнін талдай келе, әл-Фараби Аристотельдің заттың бар болуының төрт себебі туралы ілімін негізге алады. Ол қатынастың түрлі заттар мен құбылыстың арасындағы байланыс көзі екенін түсінеді.

Әл-Фарабидің логикалық мәселелерінің ортақ көзқарасқа айналуы белгілі бір тарихи жағдайларда болды. Әл-Фараби логикалық мәселелердің қажеттілігіне өзінің жеке жауабын бере отырып, өз заманы тұрғысынан оларды талдады. «Адамдар өздерінің ата-анасынан гөрі заманына сай келеді» деген араб мақалы шын мәнінде ақиқатқа сай. Әл-Фарабидің Аристотельден айырмашылығы мынада: ол силлогизмдердің модальдылығы мен силлогизмдердегі қателіктер туралы ештеңе айтпайды, «Бірінші Аналитика» тақырыбын едәуір қамтыған өзінің кесімді силлогизм сараптамасына арналған шағын логикалық жұмысының бір бөлігінде ол дәлелдеу туралы мәселені аздап қана ашады.

Әл-Фараби «Бірінші Аналитиканың» гносеологиясына және силлогизмнің модальдылығына жақтырмай қарайтын (теологиялық қабылдау бойынша) Сирия логиктерінің соқпағымен жүреді, бірақ Аристотель мүлдем айтпаған шартты силлогизмдерге үлкен мән береді. Мүмкін бұл жерде стоиктердің әсері болған болар. Әл-Фарабидің соны көзқарасы ең алдымен шартты силлогизмдер туралы ілімде дамыды.

Әл-Фараби Аристотельдің дәлелдеу үдерісіне жатпайтын, не оларсыз дәлелдеудің ешбір дәйектемесі жоқтың қасына алып келетін бірінші алғышарттар туралы ілімді жүйелі түрде дамытты. «Белгілі тұжырымдамалардың» негізгі төрт түрінің ерекшеленуі – әл-Фарабидің логикалық тұжырымдамасының ерекшелігі. Логикалық үдерістің негізін мыналар жасайды:

1) көпшіліктің немесе данышпан адамдардың қабылдаған көзқарастары, соңғы жағдайда данышпандардың көзқарасының қабылдануы едәуір белсенді;

2) «ата-ана алдындағы парыз» сияқты жалпы қабылданған және көрнекі пікір;

3) сезімдік қабылдау ережелері («Зейд отыр»);

4) кейбір жалпы принциптер, ақыл жетерлік мөндер, аксиомалар («бөлшек бүтіннен аз»), «Алғашқы» білім мәселесінің логика саласына қосылуы – әл-Фарабидің таным теориясымен тікелей байланысты екендігінің куәсі.

Зерттеулерде өмір сүру предикаты туралы мәселе дәстүрлі түрде Канттың Құдайдың онтологиялық болмысын терістеуінен келіп шыққан үдеріс деп қарастырылады. «Сондықтан да осы мәселені араб философы әл-Фарабидің талқылауы оның «Таза ақылды сынаудан» 1000 жыл және Ансельмнің өзінен 100 жыл бұрын өмір сүргендігіне назар аудару қызықты болар еді», – деп жазады Н. Решер. Осы мәселені қоюдың басты себебі – Аристотельдің «Аналитикасы».

Әбу Насыр әл-Фарабидің «Софистика» атты трактаты логиканы жаңылыс пен толық түсінбеушілік және оларды қалай шешуге, бұл үдерісте қандай бітіспес қайшылықтар болатынын, ойлаудың формасы мен тәсілін, логикалық таным үдерісіндегі дәлелдеу туралы ғылым екенін пайымдайды. Аристотельдің софистиканы жаппай сынауын әл-Фараби де қолдайды. Бірақ ол да әйгілі грек философы сияқты софистиканың танымал болуының себебін түсінуді және оның рационалды мәнін егер бар болса, неде екенін анықтауды ұсынады.

Софистикаға деген көзқарас қашанда әртүрлі болды, алғашқыда оны «даналық» деп қабылдаса, кейін «айтысты айламен жүргізу» дей бастады, түрлі оқымыстылар одан позитивтілік пен негативтілікті көрді. Егер біз философиядағы тұлғаның позициясын айтып отырсақ, одан шығатыны Аристотель мен әл-Фараби софистер позициясын өздерінің өмір салтына сай фәлсәфалық тәсіліне байланысты қабыл-



дай алмады. Әл-Фараби өз өмірімен үлгі-өнеге көрсетіп, адамгершілік міндетін ізгілік жасаудан көріп, ол Аристотель сияқты бақыт ой мен іс бірдей болып, ізгілік мағынаға толы іс-әрекеттен тұрады деп санады. Сондықтан софистика, софистер мен софизм туралы мәселелер Аристотель мен әл-Фарабидің этикалық тұжырымдамасынан туындап отырды және осы екі ойшылдың алдына қойған ізгілік мақсаттарына толық жауап берді.

Софистиканың шығу тегін қарастыра отырып, әл-Фараби софистік қорытындыларды теріске шығаратын тәсіл мен амалдарды логикалық негіздеуді өз міндеті деп тапты. Софизмдер түрі мен олардың пайда болуына әсер ететін ой тұжырым тәсілін жүйелей отырып, әл-Фараби софистер ұстанымын, әсіресе Протагорды сынады. Бізге жеткен үзіндіден «Адам – барлық заттың өлшемі» адам танымы релятивтігінің герменевтикасына зор мүмкіндік берді, дәл осыны көптеген софистер қолданды.

Софистиканың мәнін анықтай отырып, әл-Фараби осы жалған дәлелдеудің әдісін ашу керек, себебі олар зат туралы бұрмаланған ұғым және бұрмаланған ойлау әдісіне әкеледі: «Енді біз ізденуші ізденіп отырған затына қатысты қателерді жіберетін жерін, сананы дұрыс жолдан тайдырып жалған ақиқат түрінде көрсетуге және адамды танығысы келген затқа қатысты адастыруға арналған әдістер туралы айтайық. Бұл амалдар бізге белгілі болғанда, бізге айтылған заттарды қарастырғанда, олардың әсерінен қалай құтылуға болатынын, не біз өзіміз дәлелдеп отырғанға қатысты, не басқамен дәлелденіп отырғанға құпия болмайды», – дейді.

Әл-Фарабидің логикалық ілімінде дәлелдеу мәселесі, сонымен қатар оның жалпы философиялық ұстанымы болатын ақиқатты дәлелдеумен байланысты. Бұл мәселенің қиындығы – ақиқат ой тұжырымнан ақиқатты алу. Сондықтан ой тұжырымның ақиқаттығы туралы мәселе софистикамен және софистермен пікірталаста туындады, олар жағдайға байланысты кез келген ой тұжырымды ақиқат не жалған деп көрсетті.

Әбу Насыр әл-Фарабидің логикалық іліміндегі силлогизм мен дәлелдеу тұжырымдамалары логиканың барлық мүмкіндіктеріне ие және олар қазіргі заманғы формальды және диалектикалық логикада пайдаланылып келеді.

Әл-Фарабидің аристотельдік пайым бойынша, ойдың формасы ретінде ұғымды тереңірек зерттеуі, сөзсіз араб-мұсылман ғылымында өтімді логикалық мәселеге айналды, маңызды орны бар метафизикалық мәселелер бойынша дискуссиялардың сипатын тереңдете түсті және логикалық-философиялық мәселелердің стратегиялық тенденциясын алға қоя отырып, оның алдағы дамуына зор әсерін тигізді. Сонымен бірге әл-Фарабидің ұғымды тек ойдың формасы ретінде ғана

емес, көпқырлылық пен жалпыға ортақтық қасиеттерін синтездей білген мағыналық ұғым ретінде де қарастырғанын мойындауымыз аса қажет.

Дедуктивті тәсілді мұсылман философиялық жүйесінде ақиқатты силлогизм арқылы дәлелдеу тәсілі ретінде қолданғанда адамның сыртықы әлеммен байланыс фактісі ғана анықталған жоқ, сондай-ақ Алла Тағала жаратқан әлеммен адамның феноменальді байланысы айқындалды. Кейін бұл логикалық зерттемелер Жаңа заман дәуірінде өнімді түрде пайдаланылды, дедукция мәселелеріне Рене Декарт, Лейбниц, Кант және басқа да көптеген ғалымдардың еңбегі бағышталды, оларда дедуктивті тәсіл мағынасы ой-тұжырым шығару болатын формальды логиканың тәсілі ретінде ғана емес, әлемді тану әдісі ретінде түсінілді.

Әл-Фарабидің пікірлері, әсіресе атақты яһуди ойшылы ибн Меймунға да біршама түрткі болды. Оның көмегімен де яһуди ойшылдары әл-Фарабидің пікірлері шеңберінде өз түсініктерін дамыта бастады. Ибн Меймун, әсіресе оның логикаға деген көзқарасына көп көңіл бөлгені үшін Ибрани ойшылдары да оның логикаға қосқан үлесіне қызығушылық танытты. Тіпті ибн Меймунның «Логика жайындағы шығармаларға тоқталғанда, тек қана Әбу Наср әл-Фарабидің шығармалары жеткілікті екендігі туралы: «Оның барлық шығармалары өте жақсы және ғажап. Ол шығармалар қысқартылған түрде және толықтай зерттелінген. Өйткені ол – өте үлкен тұлға», – деген.

Үлкен Альберт және оның шәкірті Сайн Томас арқылы латын әлеміне де біршама ықпал еткен, ойшылдардың пікірлері мардымсыз болса да, олардың XVIII ғасырларға қарай Батыста танымал болғаны белгілі.

Қазіргі таңда біз әл-Фараби трактаттарының кейбірі арабша түпнұсқасы жоғалып кеткенін және оларды яһуди, латын тіліндегі аудармалардан немесе яһуди әріптерімен жазылған арабша мәтіндер арқылы ғана таныса аламыз. Бұл аудармалар нәтижесінде әл-Фараби Батыс әлемінде танымалдылыққа ие болса да, оның ибн Сина және ибн Рушд секілді бір ағым негізін құру деңгейінде қабылданғаны жайлы сөз айту мүмкін емес. Бірақ яһуди ғалымдары мен ағартушылар арасында әл-Фарабидің интеллектуалды ықпалы, қалған екеуінен де жоғары. Жоғарыда айтылып өткендей, әсіресе атақты яһуди ғалымы және дін адамы Мұса ибн Меймун, оған үлкен көңіл аударуы, пікірлерінің ибранилер арасында ықпалды бір ағымның пайда болуын қамтамасыз етуі және басқа яһуди ойшылдарын әл-Фарабидің шәкірті санауына әкелді.

Әл-Фараби үшін логика тұтастай және ортағасырлық ойлау үшін жол сілтеуші жұлдыздай маңызды қызмет атқарды, оның басты қызметі «ақылды түзету» болды. «Логика өнері, – деп жазды әл-Фараби, – интеллектінің жетілуі мен барлық жағдайда интеллекция объектісіне қол жеткізу барысында адамды ақиқат жолына сілтеуші заңдардың сабақтастығы. Өйткені бұл жолда қателіктің кетуі әбден мүмкін, ин-

теллекцияның ақылға сыймас объектісіне қол жеткізу барысында интеллектіні қателіктер жасаудан қорғайтын және оқшауландыратын, аяғын шалыс басуы мен күнәлар жасамауына көмектесетін заңдар».

Ортағасыр философиясы сенімнің айналасында философиялық пайымдар жасау жағынан жалпы дүниетанымдық ұстанымға ие болған және ең жоғарғы трансцендентті тіршілік иесі ретінде Құдайды тану мәселесіне баса назар аударды, сонымен бірге бақылау мен сезімдік қабылдаулар арқылы жүзеге аспайтын құрандық ақиқатты түсіну және сенімге үйретудің негізіне қол жеткізу секілді тақырыптармен айналысты. Солардың ішінде пайдаға көбірек жарағаны, тіпті жалғыз қолданысқа енгені деуге болады, ол барлық әдіснамалық құралдарымен жабдықталған логика болды. Тілмен, оның формаларымен, тілдік және логикалық формалардың қолдану барысын бақылайтын заң білімдерімен нәзік, әрі тереңірек жұмыс жасау философияның, оның методологиясы мен танымдық қызметінің продуктивті дамуына әсерін тигізді. Сондықтан Әбу Насыр әл-Фарабидің мұрасы алдағы уақытта әлі де философияның зерттейтін басты нысаны болудан қалмайды.

Әл-Фараби идеялары әлемдік философияға үлкен әсерін тигізе отырып, тіл мен логика мәселелерін зерттеу философияның қазіргі даму кезеңдерінде де маңызды мәселелердің бірі болып отыр. Олар біздің заманауи ойшылдарымызды ойлау өнеріне, ойлану үдерісі барысында жетістікке қол жеткізуге, сөзге, оның терең мазмұны мен мағынасына жауапкершілікпен қарауға үйретуді әлі күнге дейін жалғастырып келе жатыр.

### 5.3 ӘЛ-ФАРАБИ ТРАКТАТТАРЫНЫҢ БАТЫСТЫҚ ҒЫЛЫМИ ДӘСТҮРДІҢ ҚАЛЫПТАСУЫ МЕН ДАМУЫНА ЫҚПАЛЫ

**А**дам тіршілігінің барлық көрсеткіштері қазіргі заманнан өзге өткен дәуірлерді саралай бастағанда, ежелгінің кемеңгерлері ғылымға не берді деген мәселеде, алдымен, олардың жасамағаны емес, даму үстіндегі ғылымға қосқан жаңалығы таразы басына қойылатынын айту ләзім. Бұл – ғылымға сіңірген еңбегі ғылымның ортағасырлық даму кезеңі аясында табиғи құбылыстар мен адам мұқтажын өтеуге деген күннен-күнге артып келе жатқан қызығушылық тұрғысынан әділ бағасын алған Әбу Насыр әл-Фарабиге тікелей қатысты жайт.

Елімізде әл-Фараби мұрасын зерттеу ісін ең алғаш қолға алуға кіріскен, ғалым еңбектерін зерттеудің қажеттілігі туралы тақырыпты алғаш қозғаған белгілі ғалым Ақжан Машани еді. Оның бұл саладағы ерен еңбегіне ешкім уәж айта алмаса керек. Әл-Фараби жайлы: «Фараби әлемдік мәдениет тарихында философ ретінде біршама танымал тұлғаға айналған. Бірақ менің ойымша, оның еңбектерінің көп бөлігі жаратылыстану ғылымдары турасында жазылған», – деп оның нақты ғылымдар саласындағы тарихи рөлін қайта қарауға, тереңірек зерттеуге шақырғаны күн тәртібіндегі мәселе.

Әл-Фараби жаратылыстану ғылымдарының мәселелеріне көп уақыт пен күш-жігер жұмсағаны оның трактаттарынан белгілі. Ибн Халиканның ғұмырбаяндарында Әбу Насыр әл-Фарабидің көп еңбектенгені жайлы айтылады, сондай-ақ ол жазған қолжазбаның сақталуына мүлдем мән бермеген секілді, өйткені ғұлама үшін ғылыми мәселенің мақсаты мен болашағын мәтінмен қоса, сұхбат арқылы анықтау маңызды еді. Бұл – оның жеке шығармашылығына қатысты жағдай, ал Аристотельдің мәтіндерін талдаған кезде, ол грек данасының жазған әр жолын қастерлеп, зор мұқияттылық танытқан. Сондықтан оның

жаратылыстану мәселелеріне арналған герменевтикалық талдаулары сақталып, өзінің физика, әсіресе математика саласындағы трактаттары, өкінішке орай, жоғалып кеткен көрінеді. Алайда әл-Фарабидің жаратылыстану саласында сақталып қалған шығармаларының өзі – математика, физика, астрономия, оптика, метеорология салалары бойынша мол ғылыми-теориялық және тәжірибелік деректер.

Әл-Фарабидің қаламынан шыққан «Ғылымдар классификациясы» трактаттары ортағасырларда ислам әлемінде қаншалықты қызығушылыққа ие болса, Ортағасырлық латын және яһуди әлемінде де соншалықты маңызға ие болды. Әл-Фараби «Ғылымдар классификациясы» трактаттарында білім теориясын жүйелей келе, алдымен көне гректерден римдіктерге дейінгі, кейінірек христиандық схоластикаға дейінгі және Тривиум-Квадривиум деген атпен белгілі ғылым жүйелеріне жіктеудің орнына, құрамында ислам ғылымдары да орныққан жаңа ғылым классификациясын жасап, классикалық жүйені толығымен өзгертіп, жаңа философиялық жүйенің негіздерін ұсынады. Әл-Фараби бұл трактатында эллиндік кезеңнен қолданылып келген классикалық ғылымдар классификациясының орнына жаңа бір ғылымдар сызбасын дәйектеп шығарады.

Әл-Фарабидің аталмыш трактаты Ортағасырлар кезеңінде Тривиумнан басқа ғылымдар болмаған латын әлемі үшін едәуір маңызды жаңалықтар алып келді. Генри Корбиннің айтуынша: «Батыс схоластикасының ғылым классификациясына өз әсерін тигізген» бұл шығармада әл-Фараби ғылымдарды тақырыптардың маңыздылығы мен маңызды еместігіне, келтірілген дәлелдемелердің қорытынды нәтижелер беретіндігі мен бермейтіндігі және оның тәжірибеде қолдануға жарамды немесе жарамсыз болуына байланысты бес негізгі санаттарға (категорияларға) бөледі». Бұл ғылымдардың әрқайсысын жеке-жеке қарастырып, олардың қамтитын негізгі салаларын көрсетуде келесілерді пайымдайды:

1. Тіл ғылымдары: бұл бөлімде грамматика, синтаксис деп бөліп көрсетілген.

2. Логика ғылымы: бұл бөлімде Органонның сегіз бөлімі орналасқан.

3. Математика ғылымдары: әл-Фараби оларды «Оқыту білімі» деп атаған. Бұл бөлімде Арифметика, Геометрия, Оптика, Астрономия, Музыка, Механика ғылымдарын белгілейді.

4. Физика және Метафизика ғылымдары: бұл бөлімде табиғат және табиғаттан тыс білімдерді қамтитын ғылымдар орналасқан.

5. Мәдени ғылымдар: бұл бөлімде Ахлақ (мораль), Саясат, Канондық заң, Калам ғылымдары көрсетілген.

Ғылымдар классификациясының нақты мақсатын әрбір ғылымнан қандай да бір мән ала білу деп көрсеткен әл-Фараби былай дейді: «Осылайша адамдар ғылым арқылы белгілі бір затқа қол жеткізгісі кел-

се, соқыр тәуекелге салынып, алданбай, керісінше көзі жете отырып, біле отырып қол жеткізуге тырысады. Бұл кітап арқылы ғылымдарды өзара салыстыра отырып, қайсысының жоғары деңгейлі, қайсысының айтарлықтай пайдалы, қайсысының неғұрлым ашық, қайсысының неғұрлым берік, қайсысының неғұрлым мықтылығын, енді бірінің неғұрлым таяздығын немесе неғұрлым әлсіздігін түсіне аламыз».

Әл-Фарабидің ғылымдар классификациясының жаңа әрі ең маңызды болып саналатын бөлімі – «мәдени ғылымдар» бөлімі. Мәдени ғылымдар деп нені меңзегенін былай түсіндіреді: «Мәдени ғылымдар дегеніміз – еркімен жасалған қандай да бір іс-әрекеттердің, олардың пайда болуына себеп болған адамгершіл, өнегелі пейілі мен мінезін, әсіресе бұлардың мақсаты мен олардың бір адамның бойында қандай формада болуын, сонымен қатар кезектесу үдерістерінің қажеттілігін зерттейтін ғылым». Кейінірек мәдени ғылымдардың мақсатының негізгі мәні бақытқа қол жеткізу екендігін айтады. Осы орайда, басты мақсат байлыққа, жомарттық пен материалдық қуанышқа қол жеткізу емес, бізді шынайы бақытты ететіндер ол жақсы пейіл, әдемілік пен адамгершілік екендігін, оның нағыз мәніне бұл дүниеде емес, ол дүниеде жететіндігімізді түсіндіреді. Шынайы бақытқа қалалар мен қоғамдардың өзара бірлесіп игілікті бөлісуі арқылы, өзара бірлесіп пайдалануы арқылы қол жеткізе алатындарын, осыған орай тек бір көшбасшының билігі тұсында жүзеге асырыла алатынын айтады. Көшбасшыға, халқының осы қасиеттерден ұзақтауына жол бермеуі керектігін айтқан әл-Фараби, ол үшін қабілет пен ептіліктің қажеттілігін, осы себепті де қабілетті әрі епті тұлғалардың көшбасшы болатындарын, сол епті, шебер тұлғалардың айналысқан ісінің де саясат екендігін айтады.

Көшбасшылықтың түрлі қырларының болатынын білдірген әл-Фараби, шынайы бақыт деп білетіндерді жақсы бағалай біліп, қуаттандырған көшбасшылықтың ізгілікті көшбасшылық екендігін, сол көшбасшының қол астындағы адамдарының құрған қалаларының ізгілікті қалалар болатынын және осы қалаларда өмір сүріп жатқан қоғам да ізгілікті қоғам болатынын айтады. Ал надан көшбасшылардың және олардың басқарып отырған қалаларында шынайы бақытқа жатпайтын-дарды бақыт деп біліп, оны қамтамасыз етіп келген әдет-ғұрыптарды күшейте түсетіндерін айтады. Надан мемлекеттердің өте көп екендігін және оларға көздеген мақсаттарына қарай әр алуан есімдер береді.

«Ғылымдар классификациясы» трактаты үш рет латын, бір рет иврит тілдеріне аударылған. Доминикус Гандиссалинус тарапынан «Ғылымдар классификациясы» трактатының ең алғаш латын тіліне жасаған аудармасы едәуір кемшіліктермен жасалған. Аталған аудармашының «De Divisione Philosophiae» атты еңбегінде орналасқан бұл аударма Гилемус Камерариус тарапынан 1638 жылы Парижде «Alpharabii Philosophii Opusculum de Scientiis» атымен жарияланған еді.

Әл-Фарабидің табиғаттану мен математикаға қосқан үлесі ұшан теңіз. Оның зерттеуі Шығыста рационалды ойлау жоқ немесе табиғат мистикасыз дамиды деген тұжырымдаманың жалған екендігін дәлелдеді. Әл-Фарабидің жеке ғылым саласындағы жемісті зерттеулері, оның өзіндік философиясының ерекшелігі туралы пайымдауды талап етеді. Ол ғылыми-танымдық ізденушілікпен тығыз байланысты. Орта ғасырларда ғылым философиямен тығыз байланыста дамығандығын ескергеніміз жөн.

Әл-Фараби философиясының ерекшелігі принциптік сұрақтарға ойды шоғырландыруда, синтез жасауда, білімдарлықта, жоғары мақсаттың жүйелілігі және түсініктілігінде байыпталды. Тек осы қасиеттер арқылы ол өзінің философиялық іліміне ұмтылады. Бұл ерекшеліктер өңделген, дифференциалды, құнды, энциклопедиялық ғылымда түйінделеді. Ол ғылымның классификациялық формасы ретінде жүзеге асырылады. Объективті логикамен әлемнің жүйелі болып құрылуын қабылдатады. Және мұнда қарапайымнан күрделіге өтуші білімнің логикасы мен жеке білімнің логикасы орын табады. Бұл классификацияға ибн Сина мен Роджер Бэкон жүгінгенін аңғара аламыз.

Әл-Фарабидің тіл заңдары туралы пікірі жалпы тілдерде және араб тілінде, сонымен қатар тіл білімі тарихында белгілі бір орынға ие. Қысқаша түрде оның қозғаған сұрақтарына тоқталайық. Олар: дыбыс және әріп, әріптердің түрлері, сөздердің құрылуы, сөздердің элементтері, тұрақты сөз тіркестері туралы пікірдің қалыптасуы мақсатындағы тәртіп, хаттың және оны оқудың заңдары. Поэтика өзінде тілдік зерттеудің логикалық кезеңін құрайды. Арнаулы ерекше тұрғыдан ол поэтикалық сөйлеу және өлеңдердің көлемі жағынан нақты айырмашылығына мінездеме береді және көркем әдеби сөздің теориялық және практикалық жағының мүмкіндіктеріне көңіл аударуы керек.

Логика грамматикамен тығыз байланысты. Керек десеңіз, ол өзінің атауын да сөйлеу деген сөзден алады. Басқа ғылымдармен қатынасында ол алғашқы орында. Ол бастапқы жағдайларды, аксиомаларды қарастырады. Себебі олар ақиқаттың әртүрлі білімдері жеткізілетін, сонымен қатар ақиқатқа жеткізуші және адасудан шығып кететін жолдарды көрсетеді. Естен кетпейтін дәлел логиканың қажетті екендігін жақтайды, себебі олар демократиялық гуманитарлық үдерістерге тән. Мұны әл-Фараби психология және этика саласында көрсетеді, яғни барлық адамдардың мүмкіншілігі жағынан тең екендігін дәлелдейді. Кімде-кім логиканы керек емес қанағатсыздық деп қарастырса, онда бастапқы ойлаудан келіп шығатыны адамның мұндай ақылында адаушылықтың барлық мүмкіншілігін білдіреді.

Әл-Фараби ары қарай математика туралы айта отырып, оның логикамен байланысты екендігін ерекше атап көрсетеді және бұл ғылымдарды абстрактілі бейне түрінде көрсетеді. Математиканың ішкі

құрылысы ойдың абстрактіден нақтылыққа қарай өрлеуін көрсетеді. Математика да тіл білімі сияқты жеті бөлімнен тұрады. Алғашқы екі бөлім – арифметика мен геометрия. Олар теориялық және қолданбалы бөлімді құрайды. Әл-Фарабидің көзқарасы бойынша, арифметика – сандар туралы дерексіз ғылым.

Орта ғасыр дәуіріндегі, негізінен, жеке тұлғалардың және қоғамның шағын ғана бөлігінің қызығушылық нысанына айналған ғылыми ізденістер теориялық құрылыс деңгейіне дейін шарықтаған. Ғылыми нақтылықтың сол тарихи кезеңінде қабылданған өлшемдеріне сай, олардың іргелі деңгейіне шүбә келтірілмейтін. Мысал ретінде әл-Фарабидің осыған қатысты бір пайымын келтіру жеткілікті болар: «осы өнердің әсері тек қана егжей-тегжейлі зерттеуге негізделуі тиіс. Демек, оны философияны зерттеп болған соң ғана зерттеуге болады. Бұған жетем деген адам абсолютті даналық және игерілуі адамға заттардың шынайы жағдайы мен сол өнердің нағыз мәнін тануға мүмкіндік беретін философияның әртүрлі салаларында өз білімін кеңейтуі қажет». Сонымен қатар ғылыми білімде қарапайым тілде тұжырымдалған деректер түріндегі күнделікті білім де, дұрыс мағына деңгейіндегі пайымдаулардың басқа деңгейлері де байқалады, бұл, әсіресе математикалық ғылымдардан гөрі жаратылыстану ғылымдарында көбірек байқалады.

«Химия өнерінің қажеттілігі жайлы» деп аталатын трактатында әл-Фараби орта ғасыр мәдениеті үшін химияның маңызын ашып береді. Өз трактатын ол былай бастайды: «Бұл трактатта біз алдымызға бұл өнердің қажеттілігі туралы айтуды және оның қандай жолмен дәлелденетінін көрсетуді мақсат етіп қойдық». Аталмыш трактатында әл-Фараби Аристотельдің ілімі бойынша алтын, күміс және басқа да отқа жанбайтын асыл металдардың тегі бірдей деп жазады. Олардың айырмашылығы маңызды және кездейсоқ акциденцияларға (қасиеттерге) байланысты болады. Егер бір текті заттардың айырмашылығы болса, оларды өзара айналдыруға болады. Бұл жерде айырмашылықтар неғұрлым айқын әрі маңызды болса, оларды өзара айналдыру да соғырлым қиындай түседі, бірақ айырмашылық аз болса, айналдыру оңай өтеді. Сонымен, әл-Фараби былайша қорытады: «Бұл өнердің қиындығы көптеген асыл металдардың маңызды және кездейсоқ акциденцияларының өзгеше болуына және алтын мен күмістің өзгешелігі тым аз болып көрінуіне байланысты. Осы айтылғандардан көптеген адамдарды бұл өнерді дәлелдеудегі қателіктерге ұрындырған себеп, сондай-ақ білмейтіндердің аталған өнерді бұрмалауы мен дұрыс бағаламауының себебі де айқын болады».

Ислам ғалымдары қорғасыннан алтын жасамақ болып, заттарды қосып, ажыратқан кезде олар химиктер болатын, ал бірақ «философиялық тасты» табамын деп тәжірибелік танымнан ауытқып, мис-



тика мен құпиялардың саласына еніп кеткенде, олар ғылым ретіндегі химиядан да ұзап кетеді. Шексіз билік пен құдірет беретін «философиялық тасты» іздеуге байланысты химия саласы үшін ашылатын мүмкіндіктерді саралай білген әл-Фараби, неліктен химияда тұспалдап айту кең тарағанын түсіндіреді. «Егер ғалымдар тұспалдап сөйлемесе, – дейді әл-Фараби, – онда халықтар мен мемлекеттер үлкен зиян шегер еді. Химик-ғалымдар жұмыстарының нәтижелерін жария етпеуге тырысатын және бұл саладағы білімді халық арасында «ақылды білімге құштар ету үшін» жария қылатын».

Жұлдыздар туралы ғылым жұлдыздардың үкімі туралы ғылымнан тұрады, яғни оны астрология және математикалық астрономия деп атауға да болады, форманы және аспан әлемінің денелерін таниды, олардың бір-бірімен қарым-қатынасындағы орны туралы, араларындағы қашықтық, олардың қозғалысы және т.б. туралы үйретеді.

Ауырлық туралы ғылым – бұл тек ауырлықты өлшеу немесе ауырлықтың көмегімен өлшеу, бірақ бұл – негізінен механика туралы ғылым.

Әл-Фараби жаратылыстану саласына қатысты Аристотельдің: «Физика», «Аспан туралы», «Жаратылу және жойылу туралы» шығармаларын түсіндіргенде «қозғалыс» ұғымын анықтайды. Оның қозғалысы, Аристотельдің қозғалысы сияқты, Зенон апорияларымен байланысты.

«Жаратылу және жойылу туралы» трактатында да әл-Фарабиді қозғалыс проблемасы қызықтырады. «Метеорологияға» жасаған түсіндірмесінде ол табиғаттағы қозғалысты, өзгеру ретіндегі қозғалысты, қозғалыс пен тыныштықты және т.б. негіздейді. Әл-Фараби қозғалыс мәселесін физиканың ең басты философиялық мәселесі ретінде нақтылайды.

Аристотельдің «Физикасын» әл-Фарабиден кейін басқа Шығыс перипатетиктері де түсіндірген (мысалы, ибн Сина және ибн Рушд). Олар қарастырған негізгі мәселе әл-Фарабидің де мәселесі еді. Аристотель өзінің «Физикасында», басқа антикалық авторлар сияқты, физика заңдарын негіздеу идеясынан және экспериментті енгізуден алыс болғанын жақсы түсінген әл-Фараби, әуелгі бастау және әуелгі қозғалтқыш идеясын негіздейтін Аристотельдің әдіснамасына үңілуге тырысады. Аристотель «Метафизикада» жария еткен және кейін әл-Фарабидің көлемді түсініктемелерінде қайталанатын әуелгі қозғалтқыш идеясы «Физикада» және оның түсініктемелерінде трансцендентті сипат алады. Ислам ғалымдары әуелгі қозғалтқыш пен әуелгі себепті әлемнің жаратылуы мен жойылмауы туралы мәселемен байланыстырады.

Әл-Фарабидің физикасы аристотельдік физика секілді өзінің түпнегізінен табиғи білімді қамтиды. Ол заттардың және қасиеттердің құрылымын және ұйымдастырудың сатыларын, денелердің құрылуын, қозғалыстың үдерісін және өлшемін, ботаниканы және зоологияны оқытады.

Әл-Фарабидің пікірінше, медицинаның пәндік саласы – организмді және оның мүшелерін денсаулықты сақтау үшін зерттеу. Ал жараты-

лыстанудың пәндік саласына табиғи денелер кіреді. Сондықтан жаратылыстанушының мақсаты – табиғи денелер мен заттардың жиынтығын қоса алғандағы табиғаттың мақсатын тану, олардың болу себебі, олардың ішіндегі субстанциялық және акциденциялық нәрселер, яғни оның қызметі таза танымға, теориялық іс-әрекетке айналады. Дәрігер де әрбір табиғи денені зерттейтін жаратылыстанушы сияқты, адам организмінің әрбір мүшесін, оның қызметін, ауруларды, олардың акциденциялары мен себептерін зерттей алады, бірақ оның осының бәрін білудегі мақсаты – таза теориялық емес, практикалық. «Адам тәніне және оның әрбір мүшесіне қатысты дәрігердің қоятын мақсаты, – деп жазады әл-Фараби, – адам үшін денсаулықтың қандай да бір түріне қол жеткізу және оны аурудың қайсыбір түрінен сақтандыру».

Өзінің медициналық трактаттарында әл-Фараби ғылым мен емдеу өнері ретіндегі медицинаның пәні мен нысанын, адам организмінің құрылысы мен оның мүшелерінің қызметін қарастырады, Аристотель мен Гален көзқарастарының адам ағзасының мүшелеріне, олардың құрылысы мен қызметіне қатысты ортақ және өзгеше нәрселерді көрсетеді. Ол теориялық және практикалық өнер тұрғысынан дәрігердің білуі қажет нәрселерді анықтайды, дәрігерлік өнерге ауадай қажет жеті факторды қарастырады. Әл-Фараби адамның әртүрлі мүшелерінің қызметін әртүрлі нәрсеге мамандандырылған тұтас нәрсе деп қарайды, адам организмінде өтетін химиялық-физиологиялық үдерістерді сипаттайды. Мысалы, ас қорытуды, қуат пен қозғалыстың қайнары ретінде жүректің және басқа да мүшелердің маңызын ашып береді, біршама қызық салыстыруларды келтіреді. Бұл трактаттар қазіргі оқырман үшін емдеу өнері ретіндегі медицина тұрғысынан ғана емес, медицинаға деген философиялық тұрғыда, белгілі бір ғылым ретінде оның зерттеу әдіснамасы тұрғысынан, оның танымдық құралдары тұрғысынан қызықты әрі пайдалы болмақ.

Әл-Фарабидің ғылыми классификациясында метафизика теологиядан, діни ілімінен ерекшеленіп тұрады. Метафизиканың пәні материалдық емес заттарды қоса алғанда, нақтылығы осындай секілді, яғни «ақылмен жетушілік мәні және теоретикалық жеке ғылымдардың негізгі дәлелдемелері». Себебі метафизика дәлелдемелерге сүйенеді, оның ішіндегі барлығы шындық. Ал теологияда ақыл-ойды төмендетуге талпынушылық байқалады және барлық сын діни парыздарға апарып тірейді.

Әл-Фараби математика саласы бойынша жазылған әйгілі антикалық еңбектерді оларды таныту не басты ережелерін түсіндіру мақсатында ғана талдамаған, ол медреселердің көпқырлы білім беру қызметіне қажет мұсылмандық білім беру жүйесіндегі өзекті міндеттерді де ескерген. Біз «Евклидтің бірінші және бесінші кітаптарының кіріспесіндегі түсініксіз тұстарды түсіндіру» трактатымен танысқан кезде, әл-Фарабидің математиканың пәні мен міндетін, оның басқа ғылым-

дардан айырмашылығын анықтауға ұмтылатынына көзіміз жетті. Евклидтің «Бастауларына» түсінік жазған кезде әл-Фараби өзінің «Евклидтің бірінші және бесінші кітаптарының кіріспесіндегі түсініксіз тұстарды түсіндіру» деген еңбегінде математикалық ғылымның нұсқаулық құралын жасайды.

Евклидтің «Бастаулары» – қазірге дейін геометрия бойынша оқулық. Ван дер Варденнің айтуынша: «Англияда геометрия пәнінен мектеп оқулығы «Евклид» деп аталады». Расында да, Евклидтің өзінің дидактикалық қабілетінің арқасында осындай даңқа ие болуы заңды. Ол – математика тарихында болған ең ұлы мектеп мұғалімі». Сондықтан да болар ол ең күрделі мәселелерді «Бастауларының» соңында түсіндіріп береді, бұл оның пропорция теориясына қатысты. Математикадағы платондық дәстүрді ұстанған Евклидтің пікірінше, оқушыларға арифметика, геометрия, үйлесімділік теориясы және астрономия сияқты ғылымдардың бастауларын оқыту керек. Әл-Фараби білім берудің бұл тұжырымдамасын жалпы құптайды, бірақ оны сапалы білім алу үшін жеткіліксіз деп есептейді, өйткені соңғысын философияны үйрену арқылы ғана алуға болады. Бірақ философияға деген ұмтылысты негіздейтін «төрт жол» бар дейді, яғни олар: арифметика, геометрия, үйлесім теориясы және астрономия.

Аристотель, Платон, Пифагор сияқты, әл-Фараби үшін де философиялық ғылымдарда ойлаудың математикалық тәсілін дамыту – өте маңызды мәселе. Оның көптеген жылдар бойы дедуктивтік тәсілді жүйелі білім алу үшін еңбектенген дәлелдік жүйесі ортағасырлық исламның математикалық теорияларында, яғни әл-Бируни, ибн Сина, Омар Хайям еңбектерінде қолдау тапқан. Евклидке жасалған фарабилік талдаулар ұзақ жылдар бойы келешек буынға қатаң математикалық қағидаттардың үлгісі болып келген. Әл-Фараби өзінің «Ғылымдар классификациясы» деп аталатын әйгілі еңбегінде математиканы жеті тарауға бөледі. Олар: 1) Арифметика; 2) Геометрия; 3) Оптика; 4) Астрономия; 5) Музыка; 6) Салмақ туралы ғылым (статика); 7) Айла-өрекет туралы ғылым. Бұл тараулардың барлығына дербес шығармалар жазған, яғни философиялық трактаттарында тоқталып өткен.

Сонымен қатар әл-Фараби Шығыс математиктері арасында Евклидтің «Бастамаларын» сынап, түзетушілердің алдыңғы сапынан орын алады. Бұл тақырыпқа арнап ол «Евклидтің бірінші және бесінші кітаптарының қиын жерлеріне түсініктеме» деп аталатын арнайы шығарма жазған. Мұнда ол «Бастамалардың» бірінші және бесінші кітаптарының кіріспесінде келтірілген геометрияның бастапқы ұғымдарының анықтамаларын ғылыми түрде қайта қарауды ұсынады. Евклидтің бірінші кітабында ең әуелі нүктенің, сонан соң сызықтың, беттің анықтамалары беріледі және олар бір-бірінен тәуелсіз қарастырылады.



# ӘЛ-ФАРАБИ ІЛІМІН ЖАЛҒАСТЫРУШЫ ТҮКІ-ҚАЗАҚ ОЙШЫЛДАРЫ

---

6 ТАРАУ

- 
- 6.1 Жүсіп Баласағұни  
6.2 Махмұт Қашқари  
6.3 Ахмет Иасауи  
6.4 Абай  
6.5 Шәкәрім

## 6.1 ЖҮСІП БАЛАСАҒҰНИ

**Ж**үсіп Баласағұни, «Хас Хаджип» деп аталатын, шамамен 1019–1020 жылдары Қырғыз Республикасында орналасқан Баласағұн қаласында, шамамен қазіргі Тоқмақ жерінде туған. Ойшыл туралы ақпараттар аз. Алғаш білім жолын Баласағұнда, кейін Қашғарда жалғастырды. Өз заманының басқа да ғалымдары секілді «Сажийе» медресесін бітірді. («Жарық беретін медресе»). Оның философия, математика, медицина, астрономия, әдебиет, филология сияқты көптеген ғылымдармен айналысқаны белгілі.

Орта ғасырлардағы Шығыс Ренессансы аталған алтын дәуірсіз Жүсіп Баласағұн өмірі мен шығармашылығын түсіну мүмкін емес. Қараханидтер дәуіріндегі мәдени қоғамдық жағдайдың өзгеруі түркі халықтарының арасынан ағартушы ғалымдарды, ойшыл ақындарды шығарды. Жауһари, Фараби, Ибн-Сина, Беруни секілді ойшыл ғұламалардың сан-салалы еңбектері Орта Азиялық Қайта Өрлеу дәуірінің асыл маржандары болып саналатын Махмуд Қашғаридің «Түркі тілдерінің сөздігі», Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білігі», Ахмет Игүнекидің «Шындық сыйы», Ахмет Йасауидың «Диуани Хикметі» тарихи ескерткіштердің пайда болуына белгілі бір дәрежеде ықпал етті. Араб-парсылармен қатар түркі халықтарының өкілдері де Шығыс мәдениетінің өркендеуіне өз үлестерін қосты.

Өткен замандардың әйгілі мәдени ескерткіштері адамзат рухани дүниесінің түзілген мөлдір қабатына жатады. Қазіргі дәуірде адамзат қауымы жылдар бойы жинақталған тәжірибені мүмкіндігінше толық игеруге ұмтылып, оны бөлшектеуге, қиратуға бағытталған күштерге қарсы күресуге ұмтылып отырған кезеңді басынан кешіруде. Кезінде біздің ата-бабаларымыз да біз секілді «бақыт деген не?» деген мәңгілік

сұрауларды қабырғасынан қойған болатын. Солардың бірі «Құтадғу білік» поэмасының авторы Жүсіп Баласағұн еді. Әрине, оның тек өзіне ғана белгілі өз әлемі болды. Ол оны басқаларға үрім-бұтағына, яғни бізге сыйлағысы келді. Жүсіптің өз заманындағы ірі тұлғалардың бірі болғаны сөзсіз. Баласағұнның дүниеден өткеніне 900 жылдан астам уақыт болса да, оның туындыларының өміршеңдігін, біздің ақыл, ой-санамызда, көңілімізде қанағат сезімін тудыратынын айта аламыз.

Поэманы ойшыл елу жасында аяқтады. Поэма маңызды философиялық тереңдікті қамтиды, себебі онда адам өмірінің мәні мен мағынасы қозғалады, адамның қоғамдағы міндеті мен өзін-өзі ұстау нормасы қарастырылады. Одан басқа өз заманына терең сынды қамтиды және оны жақсартудың кеңестерін береді. Ақын Қарахан мемлекетінің гүлденуі мен аяқталуының куәгері болады. Ол қайғымен уақытының өткенін, достарының қатыгездігін, адам жүрегінің алауыздыққа толған кезде адам болмысының жаман жаққа ауысқанын айтады. Мұсылмандар сасқаннан бір-бірін жейді деп мұсылман өмірінен алыстаған замандастарына «олар шаян секілді шағады, маса сияқты қан сорады, балалар әкесін құрметтеуден қалды, барлық адамдар ақшаның құлына айналады» дейді. Баласағұн идеясы Қарахан халифаты тағдырын өзгерту үшін немесе кішкентай князьдықтарға бөліну процесін кідіруге сонша әйгілі болды ма? Бәлкім, жоқ. Ақын айналасына түңіледі және қоғамға жақсылық әкелуінің нәтижесіз екенін жырлайды. Соған қоса, оның адамзатқа түңілгені сонша, ол тақуалық өмір бастауға құмарлығын айтады: «Осыдан жақсы ештеңе таба алмадым. Адамдардан алыс кетіп. Осыдан мені көрмейді, білмейді, іздемей-ақ қойсын, болды: мен олардан алыспын. Масалар, шаяндар, айналада иттер, шағады, ұлиды, оларды басуға мен күш қалдырмадым». Өлеңдерінен көрінгендей, ақын ханның өзіне арнаған еңбегінің авторы болып, ол ең бастысы, өзінің азаматтық, адамзаттық міндетін орындады деп есептейді. «Мәртебені ойлап емес, адамдарға игілік тіледім, өзімізге де, өзгелерге де».

Ойшыл Қашқар қаласында, Пайпап жерінде 68 жасында қайтыс болды.

Жүсіп Баласағұн XI ғасырдың аса көрнекті ақыны, есімі бүкіл Шығыс елдеріне мәлім болған, данышпан ойшыл, философ, энциклопедист ғалым, белгілі қоғам қайраткері. Ол – философия, табиғаттану, математика, астрономия, тарих, араб-парсы, тіл білімі т.б. ғылым салаларын жетік меңгерген ғұлама ғалым. Оның есімін әлемге танытқан «Құтадғу білік» кітабы сол замандағы ресми әдебиет тілі болып саналған араб тілінде емес, түркі халықтарының тілінде жазылған алғашқы энциклопедиялық еңбегі еді. Сондықтан да кез келген аймақ өз тарихына үңіліп, ондағы бірінші дәрежелі жұлдыздар тізіміне енетін, яғни ешқашан мәнін жоймайтын, жалпыға ортақ мәдени игіліктер тізімі-

не қосылатын дүниелерді қайта қарап, саралауға тиісті. Олай болса, «Мың бір түн», «Жолбарыс терісін жамылған батыр» секілді әлемдік әдебиет үлгілерімен қатар «Құтадғу білікті» де өз мойнына мәдени эстетикалық байлық жинақтаған қазына деп айта аламыз. Сонымен бірге Жүсіптің поэмасы – көне түркілердің тілдік сана сезімі өрлеуінің белгісі болған маңызы зор ескерткіш. Біртұтас үлкен тілдік семьяның өкілдері Жүсіп Баласағұнмен өздерінің туыстығын білдіре алады. Бұл жерде қазақтарды, қырғыздарды, ұйғырларды, түркмендерді, әзірбайжандар мен түріктерді атауға болады. Мәдени, саяси және этникалық жіктердің тарихи өзгергіштігіне, тілдер тағдырына үндестік туыстыққа, миграцияларға байланысты ұсақ-түйек детальдарды қазбаламай, географиялық көзқарас тұрғысынан қарастырған кезде Жүсіптің қазақ және қырғыз халықтарына жақын екені білінеді. «Манас» пен «Құтадғу білік» арасында айқын ұқсастықтар бар. Жүсіптің дүниетанымында философиялық, шамандық, исламдық – үш сарын бар. Ол бірдей поэтикалық дәстүрден парсы-тәжік (Рудаки, Фирдауси) және түркі (жазбаша және ауызша) дәстүрінен нәр алады.

Зерттеушілер, әсіресе Баласағұн поэмасындағы «Шығыс Ренессансы» идеяларымен байытылған әрі өткір, көкейкесті әрі эмоционалды айқын өмір философиясына назар аударады. Жеке халықтың тілі мен мәдениетін жалпы адамзат мәдениетінің күрделі тұтастығынан, шетсіз-шексіз диалог жүріп жатқан үлкен тарихи уақыттан тыс түсінуге болмайды. Мәдениеттің ұлы туындыларының өзі де осындай үлкен уақытқа ғана сияды емес пе?

Үлкен уақыт дегеніміз – шексіз-шетсіз аяқталмайтын диалог, бұл диалогтарда бірде-бір мән өлмейді<sup>1</sup>: сонымен бірге мұнда өз уақытында интенсивті толығырақ ғұмыр кешу мүмкіндігі бар. Үлкен уақыт деңгейінде жекелеген мәдениет құбылыстарына халықтар мен ұлыстардың, жекелеген мәдениеттердің ғасырлар мен мыңжылдықтардағы өзара түсінуіне адамзат мәдениетінің күрделі бірлігіне көшу перспективасы ашылды. Орта Азия Халықтары әдебиетіне іштей және сырттай әсер еткен сансыз байланыстарды ескере отырып, Н. Конрад: «Орта Азия халықтарының мәдениеті, оның ішінде әдебиеті де орта ғасырлардағы иран және түркі халықтары мәдениетімен олардың өз заманында жалпы әлемдік әдебиет атаулының шыңы болып санаған бай әдебиетімен тарихи тұрғыдан байланысты болса, өз кезегінде бұл халықтардың мәдениеті және араб, үнді мәдениетімен тығыз байланыста болған»<sup>2</sup>, – деп жазды.

«Құтадғу біліктің» Европа әлеміне әйгілі болуы австралиялық шығыстанушы Фон Хаммер Пургшталь есімімен тікелей байланысты. Ол 1976 жылы Стамбул қаласында аталмыш қолжазбаны қолға түсіріп,

<sup>1</sup>Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. 392-б.

<sup>2</sup> Н. Конрад Октябрь и философские науки // Нов.мир. –1971. – №1. – 214-б.



Вена кітапханасына сыйға тартқан болатын. Еңбекті алғаш рет неміс тілінде жарыққа шығарған белгілі шығыстанушы Г. Вамбери 1891–1910 жылдары дастанның түпнұсқасымен қоса, оның немісше аудармасын жариялаған. В.В. Радлов еңбегінен кейін ғана поэма шын мәнінде ғылыми тұрғыдан зерттеле бастады. Дастанның үзінділерін алғаш рет орыс тіліне аударған С.Е. Малов, 1971 жылы Н. Гребнев «Бақытты болу ғылымы» деген атпен дастанның еркін аудармасын жасады. 1971 жылы К. Керимов «Құтадғу білікті» өзбек тіліне аударды. Ал дастанды 1986 жылы қазақ тіліне Асқар Егеубаев тәржімалады. Үш қолжазбаның (Вена, Каир, Наманган) текстерін сын елегінен өткізіп, елеулі еңбек еткен Р.Р. Арат 1947 жылы дастанның ғылыми тұрғыдан бір ізге түсірілген желісін жасап шықты. «Құтадғу біліктің» толық текстін «Рақатқа жетелейтін ілім» деген атпен 1983 жылы орыс тіліне аударған – С.Н. Иванов. Дастанның академиялық деңгейдегі басылымы академик А.К. Кононовтың редакциясымен, жекелеген жәйттер туралы мақаласы С.Н. Иванов редакциясымен бірігіп жарық көрді. 1970 жылы Ленинград қаласында «Құтадғу білікке» арнайы өткізілген IV түркологиялық конференцияда осы ескерткішті жүйелі түрде жанжақты терең зерттеу қажеттігін атап көрсетті.

Баласағұн творчествосын және оның еңбегі жазылған дәуірді зерттеу ісі аса көрнекті орыс шығыстанушылары В.В. Бартольд, С.Е. Малов, белгілі тарихшылар, әрі әдебиет танушылар: Е.Э. Бертельс, А.Н. Смайлович, А.Н. Кононов және т.б. ғалымдар арқылы ойдағыдай жалғасын тауып отыр.

Байқап отырғанымыздай, қазіргі ғылымда Жүсіп Баласағұн творчествосы бойынша біршама көлемді зерттеушілер бар. Алайда ойшыл ақын шығармасына арналған ғылыми ізденістердің, негізінен, тарихи-философиялық тұрғыда жүргізілгенін, ескерткіштің лингвистикалық, әдеби, тарихи және мәдениет тарихы жағынан маңызы аса зор болғандықтан, оны зерттеудің ауқымы мен тереңдігін дамыту өте қажет екендігі айтылып жатқанмен шын мәнінде ескерілмей келгені белгілі.

А.Н. Кононов «Құтадғу білікті» философиялық шығарма деп айтады. С.Н. Иванов «Дастанның философиялық негіздері зерттеуді дәл түсіндіруді қажет етеді», – деп ескертеді. Этика бойынша жазылған кітаптардағы шағын тақырыпшалар, жеке мақалалар, әрине, Жүсіп Баласағұнның рухани байлығын толық таныта алмайды. Оның ойшыл суреткер ретіндегі жалпы шығармашылығына объективті баға беру – біздің болашақтағы міндетіміз. Баласағұн поэзиясын біртұтас, соның ішінде философиялық тұрғыдан оқып тану өз кезегінде ортағасырлық ойшыл ақынның күрделі ішкі әлемінің кілтін табуға, оның тереңде жатқан қатпар қабаттарын ашуға көпшіліктің тілегі мен ниетінен шығуға көмегін тигізеді. «Құтадғу білікті» тарихи-мәдени

талдау объектісіне айналдыру дамудың ортағасырлық кезеңіндегі түркі халықтарының қоғамдық ойының тарихын, көркемдік дәстүрінің одан әрі тиянақты зерттелуіне жол ашады.

Ж. Баласағұн «Құтадғу білік» поэмасында мемлекетті басқару әдістерін, адамгершілік принциптерін, қоғамдық-саяси мәні бар түрлі ережелер мен заңдарды, әдет-ғұрыптар, әлеуметтік экономикалық, мәдениет т.б. мәселелерді өз дәуірінің талап-тілектері тұрғысынан жазып өзін жоғары дәрежеде көрсете білді. Тұтастай алғанда Баласағұн еңбегі жалпы философиялық мәселелерді алға тартқан және өмірде тәжірибелік эстетикалық тұрғыда көп зерттелген. Ғылымның сан саласын меңгеруге, жан-жақтылықты, жалпы әлемдік көзқарастарды қамти білуге талпыну Жүсіп өмір сүрген мәдени ортаның болмысына тән болатын.

Дастанның идеялық желісін сипаттаған В.Н. Кононов пен С.И. Иванов «Ислам» элементтерімен қоса суфистік реңктің бой көрсететінін атап көрсетеді. Шындығында, поэманың идеялық өзегінде ислам белгілі орын алады. Алайда оның мазмұны исламға бағындырылмаған. Жүсіп Баласағұн шығармашылығы жөніндегі біздің көзқарасымыздың тұжырымдылығы мен нақтылығы оның ренессанстық, гуманистік бастауының Аристотель мен Фараби философиясы дәрежесіне көтерілетінін атап айтумен сипатталады. Баласағұн көзқарасын айқындайтын екінші қалтарыс қабат – ислам діні енгенге дейінгі көшпелі және отырықшы елдерге таралған зороастризм, манихей, буддизм секілді әртүрлі нанымдар. Осы нанымдар ішіндегі ерекше әсерлісі – «Құтадғу біліктің» өн бойынан айқын көрініп тұратын пұтқа табынушылық пен шамандық белгілері. Өмірдің мәнділігі, бұл дүниенің жалғандығы секілді исламға тән ұғымдар «Құтадғу білік» авторына тән болатын. Өткен жастық ғұмыр, өлім қайғысы сияқты шамандық түйсікке жақын сарындар Жүсіптің рухани көңіл-күйін сипаттайды.

«Құтты білік» поэмасының басты идеясы төрт принципке негізделіп жазылған. Біріншісі – мемлекетті дұрыс басқару үшін қара қылды қақ жаратындай әділ заңның болуы, екіншісі – бақ-дәулет, яғни елге құт қонсын деген тілек, үшіншісі – ақыл-парасат, төртіншісі – қанағатынсап мәселесі.

Баласағұни үшін дүниені танудың интуитивтік тәсілі – сол немесе басқа ақиқатты танудың тез жолы секілді, оймен танудан сенімдірек. Ақиқатты жүрекпен сезу керек, себебі олар затты топтап, оның мәнін білмейтін сананың қабілетінен жоғары. Сезімталдықтан қатты сезімталдыққа көшу жолы қажет, метафизикалық болмысқа күшті, рухты ұмтылыс керек: Бірлікке сеніп, сол қиялға кір, рухты сендірдің, оймен де көн. Мұнда Баласағұн зерттеушісі А. Әмірбаевтың жазғанын қарау керек: ақын панентеизм айтылатындай, оның сыртында Трансцендетті тұлға ретінде тіршілік етеді.

«Құтты біліктің» кіріспесінде тәңірдің құдіреттілігі суреттелген кезде оның бар болмысы – айды, күнді, жерді, көкті жаратқандығы тәптіштеледі. Тәңірдің сандық қатынастардан, кеңістік пен уақыттан тыс екендігі көзден жырақ, бірақ көңілге ескертіледі. Оның еш жерде тұрағы жоқ, ол мәңгі, табиғаттың барлық құбылыстары, тау-тасы, орман-көлі – бәрі құдіреттің жасампаздық әрекетінің ізі, суреті.

*«Жасыл көкті безендірдің жұлдызбен,  
Қара күнді жарық еттің күндізбен.  
Қанша ұшқан, жүрген, тынған інде өскен,  
Ішіп-жемі сенен болып күн кешкен.  
Көк үсті мен жер қойнының арасы,  
Мұқтаж саған, жоқ өзгеше шарасы...  
Хақ қайда деп, қандай деп те сұрама,  
Барлық жерде ол, біл де бұны сынама».*

(Ж. Баласағұн. Құтты білік. – Алматы, 1986. – 52-б.)

Жаратқанның көкте тізіп қойған сансыз жұлдыздарының ішінен Жүсіп он екісін бөліп алады да, оларды үш-үштен төрт мезгілге телиді. Айталық, көктем жұлдыздары – Қозы, Үді, Ерентүз; Жаз жұлдыздары – Қушық, Арыслан, Бұғтай басы; Күз жұлдыздары – Улгу, Чадан, Иа; Қыс жұлдыздары – Оғлақ, Көнәк, Балық; Олардың үшеуі – су, үшеуі – жел, үшеуі – от, үшеуі – топырақ. Оларды бітіс пен қайшылықтан жарастыққа мәжбүр ететін жаратушы хақ:

*«Үш от, үш су, үш жел түгке таралды,  
Үш топырақ – ғалам солай жаралды.  
Бір-біріне жаулар бұлар өлгенше,  
Жауды жауға салып қойған сенгенше...  
Қатыспас жаулар, іштей тынып жарасқан,  
Көріспес жаулар, өшіп бүгін тарасқан.  
Жаратушы хақ жаратты апарып,  
Жаратты да, жарастырды қатарын»<sup>3</sup>.*

*Төрт нәрсе бар, аз деп ұғып кейіме,  
Дана айтқан сөзді түйін зейінге,  
Бұл төртеудің біреуі – жау, бірі – өрт,  
Үшіншісі тіршіліктің торы – дерт,  
Бұлардан басқа біреуі бар, ол – білім,  
Осал көрме, төртеуінің ешбірін<sup>4</sup>.  
«Жамандық – от, от күйдіріп өтеді,  
Жолын бөгер күш жоқ, күл қып кетеді»<sup>5</sup>.*

<sup>3</sup> Ж. Баласағұн. Құтты білік. – Алматы, 1986. – 62-б.

<sup>4</sup> Сонда, 77-б.

<sup>5</sup> Сонда, 72-б.

«Төрт тұғырық» өлшемдік қағида – «Құтты біліктің» құрылымдық арқауы. Күнтуды (Әділет), Айтолды (Дәулет), Өгдүлміш (ақыл), Оғдұрмыш (қанағат) – бірін-бірі қисынмен толықтырып отыратын кейіпкерлер. Әділеттің ақ туы Күнтуды Елік – орталық, кіндік – тұлға, себебі ізгілікті қоғамның мәңгілік арқауы – әділеттілік. Ол ана сүтімен сүйекке сіңетін қабілет. Ал ақыл да, дәулет те, қанағатшылдық сезім де – жүре бітер қасиеттер. Оның үстіне тұрақтылықпен ерекшеленбейді. Дәулет баянсыз, тұрақсыз, түлеп, жаңғырып тұрады. Ақыл адалға да, арамға да бітеді, қанағат сараңдықпен де шектесуі мүмкін. Олардың әрқайсысы жеке алып қарағанда дүниеге тұтқа бола алмайды, адамды бақытқа жетектей алмайды. Төртеуі бірлікке жеткен жағдайда ғана халық бақытқа кенеледі. Бектің бақыты халықтың бақыттылығында. Бақыт жеке басқа тән ұғым емес. Ол – халықтық сипаттағы ұғым. Өз халқын бақытқа жеткізген билеуші ғана бақытты болмақ. «Құтты біліктің» мазмұны – осы.

Үштік қағида да көп қолданылады. Мемлекеттің негізгі үш нәрседен – халықтан, қазынадан, әскерден тұрады. Халықтың өзі үш буыннан – байлардан, орталардан, кедейлерден тұрады. Бектің мақсаты – кедейлердің ортаға, ортаны байға жеткізу. Күнтуды Елік адамдардың үш түрін қоштап, қолпаштап отыруы тиіс. Олар – алып, жүрегі құрыш, ер кісілер, екіншісі – елші, ғалым, даналар, үшіншісі – хатшы.

*«Үш нәрсе бар, жер қылатын адамды,  
Үш күнә бар оттай қарыр табанды.  
Біріншіден – арсыз, мақтап, жамандық,  
Екіншіден – алдау, арбау, арамдық,  
Үшіншісі – алып сатар, сараңдық,  
Ақымақ қылар осы үш түрлі надандық», –*

деп, Жүсіптің ар ілімінде біліктілік, ақыл ізгілікпен ұштасып жатады. Ізгілік ісі – ақылдылықтың көрінісі. Ақыл ненің жақсы, ненің жаман екенін анықтай алады.

Дастанда парасаттылық, ақыл, білім жайлы ойлар өте көп кездесіп, асқан шеберлікпен айтылады.

*Ей, білімпаз, бір сөзім бар ойымда,  
Парасат пен білімпаздық жайында.  
Ақыл ой – шам-шырағы түндегі,  
Білімдарлық – жарық көзі күндегі, –*

деген жыр жолдары арқылы адамдарды білімге, үлкен парасаттылыққа шақырып, тек білім ғана адамға дұрыс жол көрсете алады деп кейінгі ұрпаққа өсиет айтады.

Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» дастанында шығыс әсерінен гөрі түркі халықтарының бай ауыз әдебиеті, фольклор жанрларының әсері басым сияқты. «Құтты білікте» салт жырларының дәстүрі басым.

Сол себепті Жүсіп Баласағұнның шығармасында бір ғана шығыс әсері үстем деп айтуға болмаса керек. Түркі тілдес тайпалардың тілінде жазылған сан-алуан тұрмыс-салт жырлары сол кездің өзінде-ақ аз болмаса керек. Олар айтыс, толғау, терме түрінде айтылған. Жүсіптің сүйенген үлгісі халық аузындағы осындай дәстүрге байланысты болмақ. Жалғыз-ақ терме, толғау сияқты жыр-өлеңдерде бұқара халықтың мұң-мұқтажы, ой-арманы жырланса, дастандарында көбіне хан-хақандар ордасының салты жырланған»<sup>6</sup>.

Баласағұни үшін мемлекеттегі маңызды орынды қоғамның бір бөлігі болып саналған елшілер алады. Ол үшін елшілер бейбітшілікті таратушы, әртүрлі халықтың арасында достық пен диалог қызметін атқару керек. Дұрыстап қарасақ, Баласағұни елшілерді идеалды адамдар деп санайтыны анық. Олар өнегелі, ақылды, барлық нәрсе туралы жақсы ақпараттандырылған, батыл, өзінің халқы мен еліне жүрегімен байлаулы, сенімді және шыншыл, адамдардың психологиясын жақсы біліп, қандай жағдайда не айтатынын біледі, көп оқиды және әртүрлі тақырыптарды, кәсіп пен дағдыны жақсы біледі, соларды саяси байланыста жақсы колданады, құпияны сақтай алады және бірнеше шет тілдерін біледі.

Баласағұнидың саяси концепциясында тұлғаға көп нәрсе тәуелді. Егер халық әдетін дұрыстаса, үкімет адамгершілігін дұрыстайды, ал егер үкімет қолдаса, онда лайықты адамдар мемлекетті жамандықтан тазартады. Бұл жерден біз тағы да сопылықпен, яғни саяси проблеманы шешуде тірек болған рөлді әр тұлғаны тәрбиелеумен терең таныс ислам ойшылдарына сипатты позицияны көріп отырмыз: тек қоғамның әр тасы жақсы болса, бар социумның жағдайы дұрысталады.

Ең маңызды рөлді ол үшін кең мағынада білім алады, сол заманның елшілерінің қызметі – ислам елдерінің, өзінің құндылықтарымен басқа халықты таныстыру. Баласағұни үшін сол уақытта, яғни XI ғасырда ислам айналасында болған түрік халқын біріктіру бірінші орындағы міндет болды, себебі А.Ж. Жақсылықовтың айтуынша, ол оның дамыған идеологиясымен, заңнамалық нормаларымен, этикасымен, ғылымға қызмет көрсететін жүйесімен, филологиялық тәртібімен, оның халық мәдениетінде потенциалды мүмкіндіктерінде, осы діннің орталық ролінде өзіне есеп берді.

Баласағұни үшін әділет – үйлесімді, дұрыс тұрудың модусы. Ақын бай халықты кедейлерге көмек көрсетіп, су, тамақ беріп, оларға жақсы көзбен қарауға шақырады. Жоғары сатының төменге әділетпен қарауы және керісінше – мұсылман қоғамының теңдігі. Байлар кедейлерге көмектесіп, өздеріне ықылас пен сенім әкеледі. Бір сөзбен айтқанда, байлардың әділеттілігі мен жанашырлығы елде қанды шай-

---

<sup>6</sup> Қоңыратбаев Ә., Қоңыратбаев Т. Көне мәдениет жазбалары. – Алматы, 1991. – 72-б.

қас пен ішкі түсініспеушілікті болдырмауға алып келеді. Әділеттілік басшының бір бөлігі осыдан шығып, ол бай мен кедейлердің арасын ажыратпауы керек: расында, барлық істі баяғыша жасап, бай мен кедейді ажыратпаймын. Балам ба, жоқ па, таныс па, жат па мен оларға заң бойынша бірдей қараймын.

Баласағұни үшін терең философиялық түсініктің практикалық қолданылуы маңызды; заманауи қоғамның мәселелерін қараған ойшыл үшін оның теориялық түсінігі қанағаттанарлықсыз. Сондықтан ақын оқырманды өзінің поэмасының даналығын тек тану емес, іске, білімді тәжірибеде қолдануға шақырады: ол даналығымен мәнді, ал да, соны қолдан. Әлемдік болмыстың тез өтетінін білу маңызды, бұл адамның күшін рефлексация мен жақсы іс жасауға қосады: Алдыңда келе жатқан өлім туралы ұмытпа, өзіңді ұстап мәніңді түсін.

Баласағұни үшін адамның маңызды қасиеттері адамгершілік, қайырымдылық, шыншылдық, адалдық, растық, жүрек жылуы, кішіпейілділік, сенімділік, тәрбиелік, батылдық, байсалдылық. Сонымен, егер бір адам нағыз адамға жамандық жасаса, нағыз адам оған жауап ретінде адамгершілік танытады. Нағыз қайырымды адам өзіне пайда іздемейді, адамға пайда жасап, ол пайдаға жауап күтпейді. Адамға адам ретінде жауап бер, адам адам деп аталған, себебі қайырымды. Қайырымды адам – адамның ең жақсысы.

Міне, көріп отырсыздар, X–XI ғасырларда араб-парсы тілдерінің үстем болып тұрған заманында Жүсіптің таза түркі тілінде осындай рухани дүниені өмірге алып келуі – үлкен тарихи жаңалық. Ол түркі тілінің болмысын, табиғатын, өміршеңдігін паш етеді. Философтың өзі поэмасының тілін бограхандық тіл, яғни Қарахан мемлекетінде тараған жазба әдебиеті тілі дейді. Бұл тіл Махмұт Қашқаридың Түрік тілі сөздігіндегі хақан тіліне, басқа түрік тілдеріне қарағанда ең таза және құлаққа жағымды тілге сәйкес келеді. Мұнда түркі тайпаларының салт-дәстүрі, санасы бай халық ауыз әдебиеті, тұрмыс-салт жырлары үлкен көрініс тапқан. Жүсіп халық фольклорының мүмкіндіктерін жазба әдебиетімен өте шебер ұштастыра білген. Айталық, дастанның басты кейіпкерлерінің Күнтолды, Айтолды деп аталуының өзі – көшпелілердің ислам дініне дейінгі ауыз әдебиеті туындыларында кездесетін сөздер. Себебі ежелгі түркі тайпалары Күнге, Айға табынған. Сондай-ақ дастанда көшпелі түркілердің болмысына, тіршілігіне байланысты мақал-мәтелдер және бейнелі теңеулер жиі кездеседі. Мұнда қасқыр, жылан, сұңқар, ат т.б. секілді жан-жануарларды, кең даланы ақын көп ауызға алды. Осыдан келіп біз, түркі тілдес халықтардың табиғатын, тағдырын, бұрынғы наным-сенімдерін Жүсіп шығармасы арқылы танып білуге мүмкіндік аламыз.

## 6.2 МАХМҰТ ҚАШҚАРИ

Орта ғасырлық жұлдыздарымыздың бірі Махмұт Қашқари – XI ғасырда Қашғарда дүниеге келіп, Шу, Талас өңіріндегі Баласағұн қаласында өмір сүрген ғалым. Ол ұлы әдебиетші, ауыз әдебиеті үлгілерін жинап, зерттеуші, ойшыл-философ, белгілі саяхатшы «Түркі тілдерінің жинағы» («Диуани лұғат ат-түрік») кітабын 1072–74 жылдары жазған. Өз заманындағы түркі, араб грамматикасын жасап жетік білген. Бүкіл түркі ру-тайпаларын аралап, олардың тіл ерекшеліктерін, сөздік қорын зерттеген. Сөйтіп, түркі тілдерінің салыстырмалы грамматикасын жазып шыққан.

«Диуани лұғат ат-түрік» тек түрікше-арабша түсіндірме сөздік емес, ол түркі тілдерін зерттеуде теңдесі жоқ ғылыми еңбек болып саналады. Бұл түсіндірме сөздігінде автор халық ауыз әдебиеті үлгілерін, аңыз-ертегілер, мақал-мәтелдер, қанатты сөздер және халық фольклорын өте орынды пайдалана білген. Сондай-ақ алғашқы қауым адамдарының тұрмыс-тіршілігін, болмысын, сана-сезімін бейнелейтін ауыз әдебиетінің тамаша үлгілері бізге Махмұт Қашқари еңбектері арқылы жетті. Түсіндірме сөздік – XI ғасырда Қарахан дәуірінде дүниеге келген мұра.

Оның толық аты-жөні – Махмұт Ибн ул-Хусаин ибн Мухаммад ал-Қашқари. Ол жөнінде архив қоймаларында мәліметтер өте аз. Әкесі – Барсағандық руынан шыққан адам. Кейін Қашқарға көшіп барғанына қарағанда Махмұтты сонда дүниеге келді деп шамалауға болады. О. Прицактың есебі бойынша, «Махмұт Қашқари 1029 жыл мен 1038 жылдар арасында туған. Қарахан әулетінен шыққан. Өйткені

оның әкесі Хусаин бин Мухаммед Мавереннахрды жаулап алушы Барсағанның әмірі Бағараханның (Харун ибн Сулейманның) немересі деп танылады»<sup>1</sup>.

Махмұттың өзінің айтуынша, «Диуанды» жазудан бұрын ол түріктердің барлық елі мен даласын аралап шыққан. Ол Қашқардан бастап, бір жағы – Жетісу, Мәуереннахр, Хорезм, ал екінші жағы Римге дейін аралап, олардың тұрмыс-салты, тілі, ауыз және жазба әдебиеті т.б. бойынша көп материалдар жинайды<sup>2</sup>. Бұл сөздікті жазудағы басты мақсаты түркі тілінің мәртебесін жоғары көтеріп, оның араб тілінен ешқандай кемдігі жоқ екенін дәлелдеу болған дейді А.Н. Кононов. Бұл жөнінде М. Қашқари былай дейді: «Мен түріктер, түркмендер, оғыздар, шегілдер, яғмалар, қырғыздардың шаһарларын, қыстақ пен жайлауларын көп жылдар кезіп, аралап шықтым. Мен бұл істерді тіл білмегенім үшін емес, қайта бұл тілдердегі кішігірім айырмашылықтарды да анықтау үшін істедім. Мен олардың ең білгір адамдарының, ең үлкен мамандарының, көрегендерінің, байырғы тайпаларының ішінен шыққан және соғыс істеріндегі ең мықты найзагерлерінің бірі едім. Оларға ден қойғаным сондай, түріктер, түркмендер, оғыздар, шегілдер, яғмалар және қырғыз тайпаларының тілдері түгелдей көңіліме қонып, жатталып қалды. Солардың бәрін мұқият бір негізде жүйеге салдым»<sup>3</sup>.

Еңбекте ислам дінімен түрік елінің дәстүрінің ұқсастықтары, Тәңірі жайлы, Жер-Су, Ұмай туралы айтылады. Алла аты кейде Тәңірмен қоса айтылады, «Тәңір бұйрығымен Жер жүзі аспан мен жұлдыз, күн-түн бәрі байланысқан». Түркілер алдыңғы өмірінде табиғат болған делінеді, ол өз кейпінде өмір сүрген және табиғатқа ішкі жан дүниесімен байланысы бар екені айтылады. Кейде бұл түркілердің ойлары аңызға айналып жатқан – «Жаз бен Қыс бір-біріне қарсы тұрған. Олар өздеріне жақтастар іздеген, сөйтіп, қақтығыстар басталған», оларда табиғат құбылыстары бір-біріне қарама-қарсы тұрған – «аспан мен жер, күн мен ай». Тура осы Абайдың шығармаларында да бар: қыс пен жаз, қыс өлім әкеледі деп, ал жаз керісінше, ал көктемде қар кірлеуден шаршап, жер қайта оянады, табиғат қайта жанданады».

Бұл биіктік ол үшін Тәңірі-Алланы танумен тең. Бізді қоршаған эпифания, олардың бәрі өздерін емес Құдайды көрсетіп тұрғандай.

Бұдан көретініміз: Алланың берген өмірі – ол жол, сол жолда ойнап қалма, оған кереғар болма. Адам туылғаннан бері жолда, оған дәлел – қабілет пен бақыт. Тек осы жолдан бұрылмай түзу жүре беру керек. Осы жолда адам алдынан көптеген кедергілер шығады, бірақ осының бәрін жеңсе, мәңгі өмірге қадам басады<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Махмұт Қашқари. Түбі бір түркі тілі. – Алматы, 1993. – 5-б.

<sup>2</sup> Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті. – Алматы, 1991. – 140-б.

<sup>3</sup> Қашқари М. Девону лұғат әт-түрк. Ташкент, 1960. –1-т. – 44-б.

<sup>4</sup> Сонда, 143 б.



Құдай туралы білім алған сайын оны үйренуге құлшынысы арта түседі. Ерінбей оқысаң, емтиханда бағалы күш көрсетесің, білетін адамның жанында бол, одан бәрін үйрен, оған кішіпейіл бол, білімге қанығып, қарсы сөздер айтпа. Иүгінеки сияқты ол өзінен кейінгі білімді жас оқымыстыларды қатаң сынға алады. Ондай «Білімсымақтардың білімі аз, уақыт оларды күлкі етті, олардың денесінен сасық иіс шығады. Күштері болмағандықтарынан олар әрең қозғалады дейді».

«Диуани лұғат ат-түрік» шығармасының мазмұны терең философиялық ұғымдарды көрсетеді. Бұл мына сөздер «құт» – «игі», «нен» – «зат, құбылыс, зат», «ном» – «дін», «сан» – «рет», «ез» – «ерекше, рух, жан», «тіл» – «сөз», «тап» – «сенім», «тан» – «тән», «түй» – «түсіну», «тон» – «қайтару», «түн» – «тыныштық», «тұр» – «қалыптасу».

Қашқари еңбегінде қылмыс пен гүлдену түсініктері маңызды орын алады, олар: «үш» – дәл, «ұқ» – түсіну, «чын» – шын, ақиқат, әділдік, «чак» – нағыз, қазіргі, «чур» – тиімділік, пайда, «шеш» – шешім, өңдеу, «ыш» – іс, жұмыс, қызмет, «ілк» – өткен, алғы, «ім» – таңба, белгі, т.б-дан байқалады.

Осындай сөздер түрік халқының тіл байлығын, философиялық потенциалын көрсетеді. Осы XI ғасырдың өзінде түрік тілінде кітаптар шыға бастады. Осы түріктердің тілдік сөздігінен қазақ философиясы бастама алды деп айтсақ болады. Бұлар – «болмыс», «сапа», «сан», «білім», «бірлік», «мән», «тән», «сана», «сана-сезім», «қиял», «түйсік», тағы басқа сөздер.

М. Қашқари сөздігі барлық түркі тайпаларының сөздігін қамтыған сөздік болды. Егер Жүсіп Баласағұн «Құтадғу білік» еңбегінде ғылым байлығы мен күнәсіз өмір сүру негіздері жайлы ғылымды дамытқан болса, А. Йасауи «Диуани хикмет» шығармасында қоғамдағы қажетті әлеуметтік тұрмыстық тәртіпті айқындап, тақулық пен опасыздықтың мәнін ашты. Ал М. Қашқари «Диуани лұғат ат-түрік» еңбегінде ата-бабаларының тегі туралы да көптеген тарихи мәліметтер келтіреді. Тағы бір тұсында түркі тайпаларының мінез-құлқына тоқтала отырып: «Өздері әдепті, сыпайы, жасы үлкен адамдарға құрмет қылғыш, айтқан сөзінен қайтпайтын, уәдесіне берік, мақтану, тәкаппарлық дегенді білмейді. Түрік тайпалары – қаһарман, батыр-ел», – дейді.

Қашқаридан соң түркі тіліндегі жазбалар саны көбейді. Көптеген ортағасырлық оқымыстылар Қашқаридың жолын қуып оны одан әрі жалғастыра білді. Мәселен: «Қарахандар Орта азияны билеп отырған жағдайда орхон, ұйғыр, көне қаңлы (хорезм), соғда алфавитінде еңбек жазуға мүмкіндік болмаған. Оған жол салған Махмұттың лұғаты болған. Оның дәстүрін XII ғасырда ғұмыр кешкен Йасауи мен Бақырғани жалғастырады»<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Қоңыратбаев Ә., Қоңыратбаев Т. Көне мәдениет жазбалары. – Алматы, 1991. – 72-б.

Немесе «XIII–XIV ғасырларда Халил жазған «Түрік-моңғол-парсы тәржімесі», Ибн-Файян Фарнатидің «Китаб-и дарағи», Мысырдан табылған «Гүлстан» дастанының аудармасы, Құтып жырлары, В. Радлов бастырған «Кодек куманикус» сияқты лұғаттар осы негізде дүниеге келді.

Олар бір ғана түрікмен, қыпшақ тілдерінің үлгісін берсе, Қашқари лұғаты барлық түркі тайпаларының сөздерін қамтыған сөздік болды. Қашқари халықтың сөйлеу тіліне сүйенсе, соңғылары көбінесе жазба тіл үлгісіне бейімделеді. Сол себепті біз М. Қашқариды XI ғасырда бүкіл түркі әдебиетіне үлгі болған ғұлама ғалым дейміз», – дейді. Бұл сөздерден біздің пайымдайтынымыз М. Қашқари өзінің еңбегінде түркі тайпаларының мақал-мәтелдерін, фольклорын негізгі арқау етіп алып қолдана білген. Халықтың бай ауыз әдебиетін, тұрмыс-салт жырларын да ұтымды пайдаланған. Міне, соның негізінде М. Қашқаридың «Диуани лұғат ат-түрік» атты еңбегі бүкіл түркі жұртына түсінікті және ортақ рухани мұрасына айналып отыр. Автордың бұл шығармасы мазмұны жағынан сол дәуірдегі түркілердің қоғамдық өмірі мен рухани дүниесінің, ой-танымының сан-алуан өзіндік сипатын әржақты қамтитын материалдарды бес салаға бөліп қарастырған:

1. Белгілі бір тайпаға тәндігі дәл көрсетілген сөздер қоры (лексикасы).
2. Түркі тайпаларының мекен қоныстары жайындағы мәліметтер.
3. Түркі тілдерін топтастыру.
4. Түркілік тарихи фонетика мен грамматика туралы мәліметтер.
5. Түріктердің тарихи географиясы, этнографиясы, поэзиясы және фольклоры жайындағы мәліметтер.

Бұдан әрі қарай белгілі А.Н. Кононов М. Қашқари еңбегінің өзіндік ерекшеліктерін айта келіп былай деп жазады: «Мұнда XI ғасырдағы түріктердің өмірі туралы, олардың материалдық мәдениетінің бұйымдары, тұрмыс жайлары туралы, этнонимдері мен топонимдері, ру-тайпалары туралы, туыстық және жекжаттық терминдері жайлы, түркі қызмет адамдарының титулдары мен аттары, тағам-сусындардың аттары туралы, үй жануарлары мен жабайы жануарлар және құстар, мал шаруашылығына қатысты терминдер, өсімдіктер мен дәнді дақылдар туралы, астрономиялық терминдер, халықтық календарь, айлардың және аптадағы күндердің аттары туралы, географиялық терминология мен номенклатура туралы, қалалар туралы, әскери қару-жарақ пен музыкалық аспаптар, әкімшілік терминология, түрлі мифтік және қаһармандық есімдер туралы, діни және этникалық терминология бабалардың ойындары мен ермектері және тағы басқалар туралы көп жағдайда бірден-бір дәйектеме болып табылады» [10]. Осыдан келіп, біз М. Қашқаридың бұл еңбегін үлкен энциклопедиялық шығарма екендігіне және онда аса бағалы да құнды деректердің берілгендігіне куә боламыз.

«Диуанда» 29 тайпаның аты аталады. М. Қашқаридың картасы бойынша олар мекендік жайларының ыңғайына байланысты Румнан бастап Шығысқа қарай, ең алдымен беченек, одан соң кыфчак, огуз, йемек, башғырт басмыл, қай, йабаку, татар, хырқыздар, т.б. орналасқан; ары қарай чичель, тухси, йоғма, учрак, чарук, чомыл, ұйғұр, тангут, хитай, тавғачтар орналасқан болып шығады [8,7]. М. Қашқаридың бұл кітабында түркі сөздерінің қоры өте көп. Мысалы, ол арнайы тәртіппен 6800 түркі сөзін топтастырып (100 жер-су атына, 40 ел мен тайпаға) араб тілінде анықтама түсінік берген. Кітапқа інжу-маржан және екі және төрт жылдық 242 шумақ бәйіттер мен 262 мақал-мәтелді мысал ретінде пайдаланған. Бір ғажабы «Диуанға енген 875 сөз бен 60 мақал-мәтел қазіргі қазақ тілінде қаз-қалпында қолданылып келеді екен [8, 7-8].

Мәселен,

*«Кіші аласы ічтің,  
Иылқы аласы таштың.  
Адам аласы ішінде,  
Жылқы аласы сыртында [8,37]. Болмаса  
Уры қобса, оғуш алқышұр,  
Яғы кәлсә імрәм тәбрәшүр.  
Жанжал шықса, ағайын ақылдасар,  
Жау келсе, ел тебіренер».*

Немесе,

*Ула болса йол азмас,  
Білік болса сөз йазмәс.  
Белгі болса, жолдан жаңылмас,  
Білімді болса, сөзден жаңылмас.*

Міне, көріп отырсыздар, Махмуд Қашғари адамдарды өнер білімге, әдептілікке шақырып, адамгершілік, мораль, этика, ұйымшылдық мәселелерін сөз етеді. Оның түркі халықтарының бәйіттерінде табиғат сұлулығы, махаббат, көркемдік, үлкен парасаттылық, білім, батырлық суреттеледі. Мысалы:

*Құрметте білімдінің сөзін тыңда жігітім,  
Үйретіп парасатың, ақта әділ үмітін.*

\* \* \*

*Өмірді білмесең – білімің жоғалар,  
Талғамды қашан да бір сөзді доғарар.*

\* \* \*

*Білімдінің қасына бар күнде балам ерінбей,  
Төмен тұрып үйрен толық тәкаппар боп көрінбей.*

\* \* \*

*Махаббаттың мейіріне нәзік жаның иеді,  
Оның ыстық теңізіне денең балқып күйеді.  
Білім деген мәуелі ағаш өз жемісін береді.*

\* \* \*

*Ұлым саған әдепті мирас етіп қалдырамын,  
Жағалаған, жайқалған білімдінің бал құрағын.*

Қашқари көбіне, патриотты болуды, дінді, тілді сатпауды оларды қорғауды айтады. Ол «біздің халқымыз, Тәңірден бір жасқа кіші, халық Тәңірді, ал Тәңір халықты жақсы көреді», осыдан бастап адамның отанын жақсы көруі басталады дейді.

Түріктердің жалпы өмірі, бүкіл жеке адамдармен байланысты болды. Адам денесі мен жаны, эмоциясы, жүрек пен ой – бұлардың бәрі біртұтас деп түсінген. Адамзат туысқандарымен тығыз қарым-қатынаста болу тиіс деді. Балалар мен қарттарға деген сыйласым болу керек деп түсінді. Қарым-қатынас немесе үлкен алдында ұялу түріктердің этикасын көрсетті. Ең бастысы қарттарға сыйласым білдіру Диванның басты орындарының бірі болды, осылардың бәрі қазіргі күнге дейін сақталды, олар бір нәрсе істемек бұрын қарттарымен ақылдасады.

Сонымен қоса қонақжайлылық маңызды рөл атқарады түріктер қонақпен бірге үйге ырыс келеді деп білген. Қонақ – жақсылықтың белгісі.

Авторға сопы ілімінің әсер етіп тұрғанын көреміз. Оның сопылық ілімі өмірдің күнә жасайтын қылықтарынан аулақ болу керектігін айтады. Оның күнәсі өте тез, бұл жағынан байлық, қымбат заттар адам үшін – жау, сол жағынан байлық ол суды арқалап жүргенмен тең, өйткені ол қай жерде тесіліп, тастармен бірге түбіне батып, ұятсыздықтан шыға алмай қалғанмен тең. Байлыққа құмар болу адамды алдамшыл етеді. Қашқари дәл осы үшін байлықты керек емес дейді, адамды еңбек етуден айырады деп санайды. Осының салдарынан адам өзімшіл болады, өзінің көп тапқанымен мақтанып кетеді. Тануға ұмтыл танып болғаннан кейін мақтанып кетпе дейді. М.Қашқаридың қайсыбір бәйіттерін алмаңыз, үлкен философиялық-этикалық ой-тұжырым, парасат, табиғат көріністерін, білімділікті негізгі арқау етіп алған. Мұнда ауыз әдебиетінің үлгілері табиғат көріністерін бейнелейтін пейзаж лирикасы мен жыл маусымының қауышуына арналған өлең-жырлары көптеп кездеседі. Мысалы, біз оның аңшылық жайындағы өлеңдерін оқи отырып, алғашқы қауым адамдарының еңбек жөніндегі көзқарасын, ой-пікірлерін, сана-сезімін, сол кездегі аңшылық дәрежесін байқаймыз. Ерлік жырларында жүрек жұтқан батырлықты, қаһармандықты ерекше бағалап жырға қосқан.

*Қаһарланып атылдым,  
Арыстандай ақырдым.  
Батырын жерге батырдым,  
Енді мені кім ұстар.*

\* \* \*

*Есінен дұшпан ауысты,  
Басар жолын тауысты.  
Ажалменен қауышты,*

Сөзге ауызы келместен [8, 75-98], – деп, мұнда батырдың күшқуаты соғыс өнеріне жетік екендігі, ерлігі, қан майдандағы шайқас көріністері жырланады. Сөйтіп, адамдарды, жастарды өз елін, жерін қорғауға, батыр болып өсуге шақырады. Мұнда үлкен патриотизм, туған елге деген сүйіспеншілік, достық пен махаббат, асқан ерлік көріністері басым көрсетіледі.

«Диуани лұғат ат-түрікте» М. Қашқари тұрмыс-салт жырлары, түркі халықтарының фольклоры жанрларының ең көне түрлері жиі кездеседі. Мұнда көпшіліктерге тән төрт түлік мал туралы, ерте замандағы адамдардың дүниетанымын, тұрмыс-тіршілігін, әдет-ғұрпын, салт-санасын, тотемдік түсініктерін танып білеміз.

Ежелгі түркілердің наным-сенімінен туған бәдік, бақсылар сарыны, бата-тілек, бесік жыры, тойбастар, жар-жар, сыңсу, жоқтау, естірту және т.б. жырлар қазақ фольклорынан да кең орын алған. Қазақта ауыр қайғылы хабарды естірту көбінесе тұспалдап, жұмбақтап айтылатын болған. «Диуани лұғат ат-түрік» тұрмыс-салт жырларының барлық түрлеріне бай болды» [6, 151-152].

Мәселен қазақтың жоқтау өлеңдерінде жау оғынан өлген батырларды тірі кезіндегі жасаған ерліктері, еліне жасаған жаңалықтары, батырлығы, ақылдығы жырланады. М. Қашқаридың сөздеріндегі осындай жоқтау өлеңдердің бірі – Алып Ер Тұлға өлгенде айтылған жоқтау:

*Алб Эр Тұңға өлдіму,  
Әсіз атун қалдіму,  
Ұзлақ өгін алдіму,  
Эмді йурақ йіртілу [8, 152].*

(Алып Ер Тұлға өлді ме? Мына дүние одан құтылды ма? Замана одан өшін алды ма? Бүгін ел-жұртында оған жан-жүректерімен қайғырып жатыр).

*Еңіреген ер еді,  
Ойы елге төр еді.  
Адамның асыл зерегі,  
Ажал оны әкетті.*

\* \* \*

*Өртті қалай өшірген,  
Басынан көп іс кешірген,  
Шешендік сөзге көсілген,  
Қайран ер ерте көз жұмды, –*

деп батырдың көзі тірісіндегі қасиеттерін айта келіп, оны қазаға қи-майтынын білдіреді. Бірақ тағдыр дәлдеп оқ атса, одан ешкімнің құ-тыла алмайтынын айтып тағдырға мойынсынады. Бұл – Қашқаридың ішкі жан толғанысы. Ол қаһарман батыр, ер-азаматтарды қазаға қи-майды. Бірақ қанша батыр болса да, жау оғы оны алып кетті деп өкіне-ді. Елі үшін әрі жері үшін жан берген қас батырлар Махмұт Қашқари өлеңдері арқылы мәңгілік жасайды. Автор қаза болған батырлардың өмірі онымен тоқтап қалмайтындығын айтып, соңындағы тірі қалған азаматтарды олардың ісін одан әрі жалғастыра біліп, ерлік пен қаһар-мандық жолына ұмтыла түсуге шақырады.

Біз жоғарыда айтқанымыздай, М. Қашқаридың сөздігінде мақал-мәтелдер, афоризмдер көптеп кездеседі. Бұл мақал-мәтелдердің фило-софиялық дүниетанымдық мәні өте жоғары. Осы мақал-мәтелдердің біразын атап көрсетейік:

*Ім білсе, әр өлмес,  
Ым білсе, ер өлмес.*

\* \* \*

*Өд кечер, кіші тоймас,  
Иалықұқ оғлы мәңгу қалмас.  
Заман өтер, кісі тоймас,  
Адам баласы мәңгі қалмас.*

(Мұнда өмір мен өлім мәселесі, өмірдің кезекпен ауысып отыра-тындығы айтылады).

*Ашыч айур «Тубум алтын»,  
Камыч айур «Мен қайдамән».  
Қазан айтар «Түбім алтын»,  
Шөміш айтар «Мен қайданмын?!»*

(Бұл мақала өзін танитын адамдардың алдында бөсе беретін мақ-таншақ кісілерге бағыштап айтылған).

*Тілқу өз ініге урсе, узур болур,  
Түлкі өз ініне үрсе, қотыр болар.*

(Бұл мақала өз елінен, жерінен, шаһарынан, тұқымынан безген, сол елдің ауасын жұтып, суын ішіп отырып, оған түкірген сатқынды-ғына арнап айтылған).

*Тірі жан болса, таң өкүм көрүр,  
Адам аман болса, өмірден көп көрер.*

(Бұл мақала адамның жаны аман болса, алдында көрері көп деп насихаттайды).

*Кіші әті тірігидә татыр,  
Адамның қадірі тіршілігінде.*

\* \* \*

*Ай толуп болса, елкін імләмәс,  
Толған айды қолмен ымдамас (көрсетпес).*

(Толған айды көзі бар адамның барлығы көреді).

*Иазыда бері ұлыса,  
Евдә ит бағры тартымур.  
Далада бөрі ұлыса,  
Үйдегі иттің бауыры солқылдар.*

(Бұл мақал жақын адамдарды бір-біріне көмектесуге шақырады).

*Езгу ер соң үкі әрір, аты қалар,  
Жақсы адамның сүйегі шірігенімен, аты қалар [8, 33-70].*

(Бұл мақал адамдарды бір-біріне жақсылық жасауға үндеп айтылады).

Бұл мақал-мәтелдерді түйіндей келе айтарымыз: біздің заманымыздан біраз уақыт бұрын айтылса да, айтылған ойлардың күні бүгінге дейін өз мағынасын жоғалтпағанын көріп отырмыз. Яғни М. Қашқари өз сөздерінде әділдікке, адамгершілікке, ар-намысты жоғары ұстауға, махаббатқа, мейірімділікке, әдептілікке шақырады.

П. Лафарг «Диуани лұғат ат-түрік» шығармасын «Халық көңіліндегі қайғы-қасірет пен қуаныштың серігі білім қазынасы, діни және философиялық кітабы екені даусыз»[11], – деп жазады.

Қорыта айтар болсақ, Махмұт Қашқаридың қалдырған бұл рухани мұраларының кейінгі ұрпақ үшін баға жетпес философиялық тарихи асыл қазына екендігіне үлкен мән бере отырып, барлық түркі халықтарына ортақ энциклопедиялық тұрғыда жазылған аса құнды материалдардың бірі деп танып білеміз.

## 6.3 АХМЕТ ЙАСАУИ

Халқымыздың ойлау мәдениетінің тарихы, түп төркіні көне түркі заманынан бастау алады. Әсіресе Қарахан түріктері билеген X–XII ғасырларда түрік тайпаларының ой-өрісі, мәдениеті мен әдебиеті ерекше дамыды. Бұл кезде Орта Азия мен Қазақстанда әртүрлі қолөнер, ұсталық, тоқымашылық, қала салу және сәулет өнері өркен жайып, сауда-сатыққа кең жол ашылды.

Осы бір кезеңде Қазақстандағы мәдени даму аты жаһандық ғылымға танымал болған, ақылдың ұлы иелері – Әбу Нәсір Әл-Фараби, Аббас Жауһари, Ахмет Йүгінеки, Сүлейман Бақырғани, Махмуд Қашғари, Жүсіп Баласағұни, Ысқақ Әл-Фараби, Жамал Түркістни, Мухаммед Хайдар Дулати, Қадырғали Жалайри, Камалиден Сығанаки, Ахмет Йасауи тағы басқа ойшыл ғұламалардың дүниеге келуімен байланысты болды. Бұл аталған ғұламалар туралы кітап болып жазылып, аңыз болып ел санасында қалған әңгімелер, ғылыми қолжазбалар кейінгі ұрпаққа мұра болып қалды.

Түркі халықтарының орта ғасыр кезінде бір жола араб жазуына көшуі өмірге көптеген ғылыми дүниелерді алып келді. Сонымен қатар бұл кез шығыс әлемінде суфизм ағымының әсері күшейіп, бірте-бірте қанатын кең жайып дами бастаған кезі еді. Бұл кезең Орта Азия мұсылмандары үшін де аса жауапты уақыт болатын. Осы шақты елдің бірлігін, халықтың татулығын, адамгершілік пен имандылықты, Алла тағалаға адалдықты көксеген, соны ту етіп, өз шығармаларына арқау еткен ақын-шайырлар тобы тарих сахнасына шықты. Олардың арасында ерекше көзге түскендер – Хорезмдік Ахмет Йүгінеки, Ахмет Йасауи, Сүлейман Бақырғани (Отырар өлкесінен) тағы да басқа софылық әдебиет өкілдері болды. Бұлардың арасында асқан шеберлігімен,



елге сыйлылығымен, қайырымдылық пен мейірімділікті өмірге арқау етіп, бүкіл түркі жұртын татулыққа, тазалыққа үндеген, қасиетті әулиесі атанған Құл Қожа Ахмет Хазреті Сұлтан Йасауи еді. Ахмет Йасауи жөнінде ел арасында көптеген аңыз әңгімелер тараған. Егер де тарихи деректерге жүгінсек, ақын ежелгі қала Исфиджабта (Сайрам) Ибрагим бин Махмуд деген диханның әулетінде дүниеге келген. Әйтсе де Ахметтің әкесі өте діндар, Құдай жолын ұстаған атақты шайқылардың бірі болған секілді. Бұлай дейтін себебіміз ақынның 149-хикметінде оның шыққан тегі туралы төмендегіше сыр шертеді:

*... Исхақ баба жұрыны, шейх Ибраһим Құлыны,  
Машайықтар ұлығы – шейхым Ахмед Йасауи.*

\* \* \*

*Иасы оның арасы, жатыр гауһар парасы,  
Машайықтар сарасы – Шейхым Ахмед Йасауи<sup>1</sup>.*

Түрік ғалымы, доктор М. Кепрулу өзінің «Түрк әдебиятында илк Мутасаввифлар» атты кітабында Ахметтің әкесі Сайрамдағы Хазрет Әлидің әулеті Ибраһим атты шейх екенін айтады. Осы пікірге орыс зерттеушісі М.Е. Массон да ден қойғанмен, ол Қожа Ахметті түрік нәсілінен дейді. Сопылық «мистикалық ағымның» түркі тілдес тармағының негізін қалаушы Қожа Ахмет Йасауидің өмірбаяны жан-жақты толық бізге белгілі емес.

Әкесі діндар болса, шешесі сопылықты ұстанған әйгілі шейх Мұсаның қызы Айша Хатун еді. Бастауыш білімін ол әкесінен алады, бірақ Йасауи жеті жасқа толғанда әкесі қайтыс болады. Бірнеше жылдан кейін Йасауи шешесінен де айырылады. Сөйтіп, ол үлкен әпкесі Гаухар Шехназдың қолында өседі. Осыдан кейін ол Арыстан бабқа барып білімін содан алады. Оның өзінің шығармаларында жазылғандай оған білімді Мұхаммедтің (с.а.с.) жолын қуушы Әли (р.а.а) және Арыстан баб үйреткен. Кейбір аңыздарға сүйенсек, Мұхаммед (с.а.с) және оның жолын қуушылар соғысқа шыққанда, жолын қуушылардың қарны ашып пайғамбардан көмек сұрайды, сол кезде пайғамбар Құдайға жалбарынады, бірер уақыттан кейін аспаннан Жебірейіл періште жұмақ бағынан құрма атты жемісті алып келеді. Жолын қуушылар жей бастағанда бір дән түсіп кетеді. Сол кезде періште: «жерге түскен құрма сендердің үмбеттеріңнен шығатын болашақ Ахмет атты үмбет болады», – дейді. Сонда пайғамбар дәнді иесіне беруді қалайды. Оны өз иесіне беруді Арыстан баб өзіне алады. Пайғамбар құрманы Арыстан бабтың аузына салып, баланың қай кезде қайдан келетіні жайлы айтып, соған мұсылман дінін үйретуді аманат етеді. Арыстан баб ғасырлар бойы баланы іздеп, соңында Ясыдан балалармен ойнап жүрген үстінде баланы та-

<sup>1</sup> Ахмет Иассауи. «Диуани Хикмет». – Қазан, 1904. – 255-б.

бады. Арыстан баб аузын ашпай жатып бала өзіне тиесілі затты сұрай бастайды. Арыстан баб құрманы берумен қатар оны мұсылман дініне үйретуі керек екенін айтады. Аз ғана уақыт ішінде Ахмет көп нәрсені үйренеді. Бұл аңыздың шын немесе жалған екеніне көз жеткізе алмаймыз, бірақ Арыстан бабтың өмірде шынымен өмір сүргенін білеміз, себебі оның Отырар қаласында кесенесі бар.

Арыстан баб ғұмырының соңында Ахметке білімді Бұхарада жалғастыруы керектігін айтады. Жиырма жеті жасында ол сол жерден сопылықты білетін шейх Жүсіп Хамаданиды табады. Ол өзінің ұстазымен көптеген жерлерге барып ислам дінін насихаттайды. Сопылықты жетік меңгереді, сүрелердің мағынасын ашып айтады. Хамадани қайтыс болғаннан соң, ол сопылықты насихаттаушы ретінде жалғастырады. Бірнеше уақыт өткеннен кейін Хамадани елесі өзінің орнын басқаға беруін, ал өзіне Ясыға баруын айтады. Сөйтіп, ол Түркістанда көптеген адамдарға шарифатты түсіндіріп, артынан өзі сияқты насихатшыларды қалдырады.

Хамадани жанының елесі келіп айтқаннан кейін ол Ясыға барып, халыққа шарифаттың ашық және жасырын тұстарын түсіндіреді. Ақын өз өлеңдерінде Түркістанға келгені жайлы баяндайды:

*... Он жетімде Түркістанда тұрдым міне...  
... Он сегізде Шілменменен шарап іштім,  
Рузы қылды, Жәннәт кезіп қорлар құштым,  
Хақ Мұстафа жүздерін көрдім міне...*

Ол 1116 жылы басқаларға тағлым-тәрбие берумен айналысып, көптеген шәкірттер тәрбиелейді. Соның салдарынан шәкірттері шарифатты Түркістаннан Балқанға дейін таратады. Оның себептерінің бірі – Ахмет Йасауи өз «Диуани Хикметін» («Даналық кітабы») көне түркі тілінде жазғандығы болса керек. Көрнекті ғалым А.К. Бороковтың пікірі бойынша, «Даналық кітабы» – оғыз қыпшақ тілінде өмірге келген, өте қарапайым, көпшілікке түсінікті тілмен жазылған туынды. Ақынның кең өлкені көшіп-қонып жүрген түркі тайпаларының бәріне де түсінікті ауыз екі сөйлеу тілінде әдемі жеткізе алғандығына күмән келтірмейміз. Ол уақыттарда Бұхара – ең үлкен ғылым ордасы, ал Хамадани ең атақты ғұламалардың бірі болатын. Хамадани орнына хамадани болу ол тек сопылық ғылымын қолға алу емес, байлыққа да кенелу дегенді білдіретін. Бірақ соған қарамай Йасауи дінді насихаттап қана емес, тілін де түсінбейтін жерге аттануға бел буды. Бірақ исламды енді біліп келе жатқан түрікті жақсы көріп, Йасауиді әрең шығарып салды.

Бос уақытында Йасауи ағаштан жасалған ыдыстар сатып күн көрді. 63 жасқа толғанда Қожа Ахмет Йасауи өзіне жер төле жасап, сонда өле-өлгенше Құдайға құлшылық жасайды. Оның 63 жасында жер астында өмір сүруіне себеп болған пайғамбардың 63 жасында өмірден

озуы еді. «Алпыс үш жасында пайғамбарымыз жер астына кіргенде, жерде жер басып жүруге ұялам», – деген екен. Оның көп шығармалары осы жайлы. Солардың бірі «Хикмет». Осы шығарма соңында «Диуани-и хикмет» атты басты шығармасына біріктірілді.

Кейбір мәліметтерде ол өзінің жер төлесінде 10 жыл көлемінде өмір сүріп, 73 жасында қайтыс болыпты делінеді. Бізге өмірінің кейбір деректері ғана жетіп отыр. Ол әлі көп ғылыми зерттеулерді, ізденістерді қажет етеді. Ұлы бабамыздың туған күні мен жылы белгісіз. Өлген жылы – 1166. Ер жеткен соң ол Түркістан (ол кезде Ясы деп аталған) шаһарына келіп тұрады.

Йасауидің ислам дініне қосқан үлесі зор болды. Алғаш ол Ташкентте, одан кейін Хорезмге, Әмударияның оң жақ беткейіне, Хорасанға, Әзірбайжан, Анадолы жерлерінде II ғасыр бойы сопылық аты таралды. Бірінші орында Арыстан бабтың оқушысы Мансұр ата (сопылық ортада оны «Халиф» Қ.А. Йасауи деп атаған); ал екіншісі – Саийд Ата Хорезми (1218 жылы дүниеден өткен); Ал үшіншісі – атақты Сүлеймен ата Бақырғани (1186 жылы дүниеден өткен) екінші аты «Хәкім Ата». Осы сопылардың қозғаған тақырыптары, өмір жолдары бір мағынада болды және олар әрдайым «Йасауиді тірілтіп, жаңартып тұрғандай болды», – дейді Фуат Көпірлұлы. Тағы бір атақты сопылардың бірі Мұхаммет Нақышпанди, оның «Миғрат әл-кулюб» (шамамен 1220 жылы дүниеден өткен) деген еңбегі бар.

Бірақ та «Хикметтің» түп нұсқасы сақталмаған. Бізге жеткені XV–XVI ғасырлардағы көшірмелері ғана. Көшірмелері өте көп. Олар, негізінен, Стамбулда, Қоқанда, Ташкентте, Мәскеуде, Алматыда сақтаулы. Ең ескі нұсқасы XV ғасырдың орта кезінде араб емлесімен көшірілген. «Даналық кітабы» Қазан (1887 және 1901 ж.), Стамбул (1901 ж.), Ташкент (1902 және 1911 ж.) баспаларынан бірнеше рет жеке кітап болып басылып шықты.

Ахмет Йасауи өлеңдер жинағының ең толық нұсқасы – Қазан басылымы. Мұнда 149 хикмет берілген. Соның 109 хикметі Йасауидің өзінікі екені даусыз. Қалғандары шәкірттері тарапынан жазылып, жинаққа еніп кеткен жыр жолдары болса керек»<sup>2</sup>. Көптеген түркі халықтары «хикметті» аудармасыз-ақ қиналмай оқи алады. Дін исламнан хабары бар жанға «Хикмет» тілі өте жеңіл. Оны беріліп оқып, тереңірек үңілген адам Ахмет жырларының қыпшақ тілдеріне өте жақын екенін байқар еді.

Шығарманың тілдік лексикасы, әсіресе лексикогеографиялық ерекшеліктері, этносипаттары «Хикмет» тілінің қыпшақ диалектісіне жақындығын айтуымызға белгілі бір дәрежеде мүмкіндік береді. Кітаптан Орта Азиялық қалалардың мәуелі бақтарындағы алуан жемістер мен

<sup>2</sup> Сонда, 189-б.

райхан гүлдерінен гөрі сайын даладағы қызғалдақ пен қымыздың иісі аңқиды. Отырықшы тайпалардың кәсіби тілінен гөрі, көшпенді жұртың тұрмысына тән сөздер молырақ ұшырайды. Мәселен, «Құлын», «Гүл», «Қызыл», «Қаршыға», «Сұңқар», «Лашын», «аға-іні», «мал-мүлік», «шейід», «бөрік», «сақалшаш», «ата-баба» тағы басқа да көптеген сөздер тек мағыналық жағынан емес, сонымен қатар олардың айтылуы мен жазылуы да қазіргі қазақ тілінде де осы күйде айтылып, жазылатынын ескерсек, шындыққа бір табан жақындай түсеміз. Белгілі ғалым М. Орынбековтың зерттеулерінде А. Йасауи жөнінде және оның сопылық ілімі жайлы өте құнды пікірлер айтады. Оның пікірінше, Қожа Ахмет Йасауи жазған «Диуани Хикмет», яғни «Даналық жайындағы кітабының» қазақ елінің философиясы үшін зор маңызы болды. Оның ішінде автор бала кезінен бастап өз тіршілігінде тартқан азабын, шеккен қайғысын тармақты өлеңдермен қарапайым түсінікті тілде жазып шыққан. Бұқара халыққа зорлық үстемдік жасаған хандарды, бектерді, қазыларды сынап отырып, бұл дүниенің өкініштілігін анықтайды.

Сопылықтың тану теориясында негізгі орынды шындықты мистикалық меңгеру алады. Құдай – Ақиқат зерде өрісінен биік, өйткені ол мәңгі, ал өткінші дүниенің ауқымы мәңгілікке жетпейді. Сопы ойшылдары рационалды білімнің құнын жоққа шығармады, бірақ сонымен қатар оның мүмкіндіктерінің шектеулігін атап көрсетті. Сопылар үшін таным пәні дін ауқымымен шектеледі. Олар үшін бастысы: Құдай және адам дегеніміз не? Құдайды түсіну мүмкін бе? адам өмірінде қандай мінез-құлықты басшылыққа алуы керек?

Рационалды білім тек мистикалық тәжірибемен келетін ақиқатты тікелей түйсінуден салыстырғанда толымсыз. Бұл түйсінуді, әсерлену әрқашан жеке адамның өз басына тән. Дегенмен мұнда да жалпы алғанда мистицизмге тән кейбір ортақ белгілері бар. Ақиқатты танудың туу сәтінің өзі күтпеген жерден, аяқ астынан «көз қарықтырғандай» болады. Сопылар бұл көз ашылуды көбінесе отпен, жалынмен сипаттайды. Сондықтан да танымдағы басты орын интуицияға, түйсікке беріледі. Ол – жарқ етіп ашылған көздей туындайтын тікелей білімінің сипаттамасы.

Бұл жердегі диалектиканың мәні мынада: интуиция – тікелей білім ретінде «тарих» жолының салдары. Ол жолда ұстаздық берген белгілі бір білімді игеру, аскеттік тақуалық іспен меңгерілетін өнегелі құлықтылық, психофизикалық жаттығулардың арнайы жүйесін меңгеру, тағы басқалар. Сонымен, көз ашылудың тікелейлігіне табан тірей тұрған мистиктер әрқашан дайындалу қажеттілігін уағыздайды. Осындай сәт жалпы ғылымға тән. Мұнда тәжірибе, практика, эксперимент, логикалық қорытынды басты мәнге ие. Ақиқатқа жету, жансарайының ашылуы – шындығында ұзақ уақыт бойғы санасыз жұмыстың нәтижесі, сондықтан да шұғыл шабыт бірнеше күн саналы жұмыс істеген соң ғана келеді.

Интуиция сөзі латынның «үңіле зерттеу» сөзінен шыққан. Егер сопылық ақиқат іздеу, интуитивтік шындыққа жетуге дайындық ерекшелігін қарастырсақ, ол тек «өз ішіне үңілуге», «өзін-өзі бақылау, өзін-өзі талдауға» бағытталады. Ғалым сыртқы дүние объектілеріне қарайды. Философ өз көкірек көзін сыртқы және ішкі әлемге бағыттайды. Ал сопы тек өзінің ішкі дүниесіне көз салады. Бұл қозғалыстың өзіндік айналымын құрайды. Сопылық таным теориясында

1. субъектіден жалпылыққа, субстанцияға,
2. адам өзін-өзі тануынан Құдайды тануға,
3. содан кейін бүтіннен жекеге оралу жүреді.

Сопы, ақындардың айтуынша, Құдай мейірінің белгілерін өз жүрегінде іздеп, көргенін дұрыс дейді. Адам өзін-өзі тану арқылы феноменалды, көрнекті, өзіндік мәнін жояды, оның орнына өзіндік, нақты, ақиқат мен-ін табады. Жер қауашағынан арылу қажет, ол қабын алып тастағаннан кейін, оның ішінде мен-нің өзегі, микрокосм жасырынған. Адам бойындағы Құдайлық менге құмарлықтар, жоққа сену, қоғамдағы басым мінез-құлық, ресми құрылымдар бөгет болады. Адам жылан терісі түлегеніндей өз бойындағы таңылған нәрсенің бәрінен арылуы керек.

Феноменалдық МЕН-нің өлуімен объект-субъектіге бөлінбейтін нақты білімге жол ашылады, болмыс бірлігі ақиқаты танылады. Сопыны ақиқат жолына махаббат пен қиял қозғайтын тебіреніс итермелейді. Қиял сүйген жүректе туындайды. Жүрек – Құдайшылықтың мекені болуымен қатар бір уақытта мистикалық танымның өзіндік бір мүшесі. Сопы символикасында жүрек маңызды орын алады. Ол – Құдай сәулесі жағылатын айна, бірақ ондағы Құдай бейнесін көру үшін бұл айнаны жалтырату керек. Ақиқатты танушы адамның бар күш-жігері осы жылтыратуға, бұдырларды жоюға, яки моральдық жетілуге бағытталған. Сопы үшін білім жүректе орнығады, сондықтан сенімдегі білімге тән, яғни сенім ақиқат таным үшін қажет. Әлем құрылымының мәңгілік құпиясын рационалды түсіндіруге болмайды. Оны жан тепе-теңдігіне жету және күнәлардан арылу құралы ретінде оны тек қана сенім түсіндіре алады. Сенім өзінің объектісіне, абсолюттік болмысына, шексіз махаббатқа негізделгенде ғана құтқарушы болады. Сопылықтың өзіне тән айырмашылығы Құдайды сүюдің идеясы толық дамыды. Ал Құранда және суннада бұл идея дамымады, өйткені онда ең бастысы құдіретті Құдайға бағыну мен көндігу болды. Сопы ақындарының барлығының поэмаларының өзегі – Құдайды сүю тақырыбы. Көбінесе Құдай сүйікті, ал ақын ғашыққа ұқсатылады. Осыдан гректің философия – «даналықты сүю» сөзінің жалғасын көреміз. Әйелдер бейнесінде Құдайды меңзеу – ең бір дамыған бағыт. Мұның себебі Құдайды тікелей тану мүмкін емес, оның орнында белгілі бір объект болу керек. Ал әйел Құдайшылық ретінде көрінеді. Ер адам әйелді меңзей

қарайды. Бұл жерде объекті мен субъектінің айырмашылығы көзге ұрарлық. Оны меңзеу кезінде әр қырынан көреміз. Егер адам әйел бойынан Құдайды көрсе, меңзесе, онда ол бейбелсенді, пассивті, енжар. Өз бойындағы Құдайды меңзеуге ұмтылу – белсенділікке бағытталған меңзеу, өйткені әйелді еркектен жаратқан. Ал Құдайдан туындайтын қалыптардың көмегінсіз танып енжар жағдайда жету және Құдайға делдалсыз бет бұру – оптималды. Бұл жерде сопылық мұсылмандыққа қайшы келеді, өйткені адамдарды көтерді, дәріптеді. Мұсылмандық бойынша Құдайдан басқа ешкімді мадақтауға болмайды және ол адамды көтеруге қарсы тұрды.

Сопылық Құдайға ұмтылысты жер жүзінің әйелдерінің сүйіспеншілікке ұмтылуынан көреміз. Таным процесі масаюға ұқсас, ол экстаз ләззат күйінде ақылдан айырылуға әкеледі. Танымда сопылық түсінудің мәні сүйіспеншілікке шақыруға бағытталады. Өйткені тек жеке сезінуде ғана ақиқат ашылады, көрегендік тәжірибесімен ғана пайда болады. Таным жан және тән күштерінің ерекше шоғырлана бағытталуын қажет етеді.

Құдай жолын түсіну барлық адамдардың қолынан келе бермейді. Бұл Алланың қалауымен таңдаулы адамдарға ғана тиісті болады. Бұл діни элитаның бөлінуіне, ақиқат, эзотеристік білімді меңгерген адамдар мен қарапайым адамдардың ажыратылуына әкеп соғады. Эзотеристік пен экзотеристік білімнің болуы сопыларға діни нанымның жеке басты түсінігін сақтап қалуға мүмкіндік береді. Әркім ілімді өзінше түсінеді. Ал ерекше адамдар маңызды ілімді меңгереді. Ақиқатты түсінуді ауызша сөзбен жеткізу мүмкін емес, ол – құпия. Әркімде өз түсінігі бар, сондықтан да үндемеу қажет, үнсіздік – жоғары даналық белгісі. Үнсіздікте ақиқатты жақсы түсінуге болады, себебі «білген сөйлемейді, сөйлеген білмейді».

Ақиқатты білдірудің жалғыз әдісі – қиялды қанағаттандыратын символдар мен белгілер тілі. Нақыл өсиет сөздер, астарлы сөздер, метафоралар қажет. Адамдық МЕН мен ғарыштық МЕН-нің арақатысы мұхит пен тамшының салыстырылуымен беріледі. Сонымен, таным барысы – масаю, ақиқат – шарап, сопы – мас, пайғамбар, ұстаз – шарап құюшы. Сопы ақындардың ортасында осындай ойлар көптеп тараған.

Йасауидің басты көздеген мақсаты – Құдаймен табысу, оның бейнесін көру. Құдайды тану – сопылар үшін бүкіл өмірінің мәні. Йасауи былай дейді: «Кімде кім Құдайды есіне алса, ол онымен өзінің табысқанын көре алады».

Дүниежүзін жаратқан, адамзатты рухани және материалдық жағынан қамтамасыз ететін, өліні тірілте алатын – тек Алла. Оның дәнекер болуы мүмкін емес болмаған да, болмайды да. Бірақ бұл Спинозаның монизмі бола алмайды. Құдайдың жаратқан заттары, Құдайдың өзінде болмауы мүмкін, бірақ оның болмысы болуы мүмкін. Алайда

бұл болмыс әлсіз аналогиялық мәнге ие, Құдайдың болмысымен салыстырғанда ол тек «көлеңке болмыстың көлеңкесі» болып қала береді, сондықтан Құдайды біз сипаттай алмаймыз, тек метаморфоздық-поэтикалық жағынан сипаттамаса. Оған мысал, адам және оның көлеңкесі белгілі бір болмысқа ие, бірақ екеуі – екі түрлі болмыс, көлеңке адам сияқты сипатқа ие емес, бірақ белгілі бір болмысты қайталап тұрғаны анық. Сол үшін Құдайды біздің түсінуімізге адам баласының білімі жетпейтіндігін көрсетеді.

Йасауи үшін бұл өмірде Құдайды жауып тұрған перде бар сияқты, сондықтан Құдайды көру, түсіну қиын. Бұл өмірдегі бүкіл нәрседе Құдайдың болмысы бар, бұл жағынан халық тек атауларын (Алла, Құдай) ғана біледі, ол белгілі бір мәнге ие. Құдайдың аты мен болмысының арасында белгілі бір мағына бар. Сопылар басында тек өздерінің «мен» деген мағынасын түсінген, ал кейін білімдерін ұлғайта келе өздерінің онысына ұялып, басты қайраткер тек Құдай екенін түсінген. Бұл түсінік адамның менін түсінуде басты рөл атқарды. Сопылар түсінігі бойынша, бүкіл затты түсіну ислам дінінде олардың ұстанымында тіркелген «Алладан басқа Құдай жоқ». Бұл сөйлемнің бас жағында Құдайды жоқ деп тұрғандай, ал аяғында мойындап тұр. Осылайша адамдардың сөздері жоғары көтерілген саты секілді адамды Құдайдың бар екендігіне көтеріп бара жатқан секілді. Осылайша, болмыс тірегі Құдай екенін түсінеміз. Араб грамматикасында, «тек қана» сөзінен кейін Алла сөзін қосады, бұл деген сөз осы – дүниеде тек қана Құдайдың бар екенінің дәлелі.

Алла дүниежүзін өз атымен және жарығымен жасады, сонымен басты болмыс – ол жарық, ал жарықтан әртүрлі күштер пайда бола бастады, ал күштен материя пайда болды. Аспан әлемі – бірден-бір Құдайдың болмысы, ол – бүкіл заттың бастамасы.

Йасауи түсінігі бойынша, Құдайды ақылдың қанша көп болса да түсіне алмайсың, ал әл-Фараби бойынша, бүкіл зат тек Алладан басталады<sup>3</sup>.

*«Хақ алдында» «ақыл-и камил» тұра алмайды.*

*«Ашқ» күшінен «бір дем» тұра алмайды»<sup>4</sup>.*

Сана ең басты материалдық нәпсіні қанағаттандыруды ойлайды, ол адамның хайуан жағын өзінің менін ойлауды біледі, сондықтан хақты түсіну қиын болады.

Йасауи үшін Құдайға талпыну басты мақсат болды: Оның бұйырғанын істеу, Құдайға деген алғыс, Онымен жүздесуге асық, Одан қорқу, мырзалық, сабырлық ету, басқа даналарға қызмет ету, азға қанағат

<sup>3</sup> Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet. – Ankara: T.D.V. yayın., 1993 (5-й, 50-ый и 51-ый «Хикметы»).

<sup>4</sup> Сонда, 12- «Хикмет», 24-б.

ету, ұятты болу, кішіпейіл, зерек, өзіне сыншыл, адамдарды жақсылыққа шақырып, жаманнан жирену, Құдайдың әрдайым жанында бар екенін сезіну, ашық, шыдамды, т.б. болу. Дана адам ғана өзінің өнерін Алланы тануға жұмсайды.

«Суфизмдегі негізгі доктрина – Құдайды мистикалық сүю. Сопылар мистикалық сүю арқылы экстатикалық ұмтылыстарымен, жан жүйесінің азап шегуімен және кездесуге құлшынумен, Құдаймен табысуға тырысады. Йасауи ілімінде бұл доктрина оның «таным» теориясының бөлінбес бөлігі бола отырып, ерекше орын алады», – дейді белгілі Йасауи суфизмін зерттеуші ғалым К. Тәжікова.

Оның дүниетанымында этикалық ойлар да басым. Йасауидің этикалық көзқарастары Құдай және оны тану ілімімен тығыз байланысты. Мораль сопылардың Құдайды тану жолындағы негізгі талаптарынан туындайды. Адамгершілік тазалығы мен моральдық жағынан жетілгендікті Йасауи оппозициялық суфизм позициясы тұрғысынан шешеді. Ол адам бойында кездесетін даңққұмарлық, күншілдік, екіжүзділік, надандық, кекшілдік, алдау сияқты жаман әдеттердің болатынын өкінішпен айтады. Йасауи іліміндегі адамгершілік ойлары дін арқылы түсіндіріледі. Жақсылық пен жамандық, әділеттілік пен әділетсіздік, адамның жақсы және жаман іс-әрекеттері сияқты моральдық сипаттары оның Құдайға сенуіне байланысты болды. «Кімде-кім жамандық жасаса, ол күнәдан арыла алмайды, кімде-кім жақсылық жасаса, ол Құдайдың сүйіктісі болады», – дейді.

Ахмет Йасауидің пайымдауынша, ол өзін-өзі тазаруға, кемшілігін жоюға, игілікті іс істеуге шақырған адам адасуы, әділетсіздік және жамандық жасауы мүмкін емес. Ол өзінің жолын қуушыларды өзін-өзі жетілдіруге шақыра отырып, адамгершіліктің Құдайда шығатыны туралы ойдан аулақ ұстайды. Оның саяси және әлеуметтік көзқарастарының негізінде де этикалық бастау жатты. Түйіндеп айтар болсақ, А. Йасауидің «Диуани Хикметінде» айтылған ойлармен үндес, сабақтас болған Ахмет Игүнекидің негізгі шығармасы «Ақиқат сыйында», Сүлеймен Бақырғанидың «Ақыр заман», «Бақырған» атты өлең жинақтарында болмыс туралы түсінік тұтасымен діни-мистикалық мазмұнда қалыптасқандықтан бұл дүниенің алдамшы екендігіне Иассаның ғұламаларының ешқайсысы күмән келтірмейді. Жаратылыстану деңгейлері исламның космогониялық ұғымдарымен бірге қайнасып жатыр. Өмірдің мағынасы – Аллаға, Хаққа жалбарынып, құлшылық ету, күнәдан тазару. Жаратқанға деген сенім ішке жиналған қасиетті нұр.

*«Ғашық болсаң уа, талапкер, ғибат жасап, беліңді бүк,  
Күндіз түні ұйықтамай, жас орнына қайғыңды төк...  
Шын талапкерді сұрасаңыз, іші – тыс гауһар дүр,  
Хаққа аян сырлары жегенді таза нұр».*



Бұл өлең жолдарынан сан ғасырлардан кейінгі Абай мен Шәкәрімнің философиялық дүниетанымдарында көрініс беретін «нұрлы ақыл», «жан қуаты» деген ұғымдардың шығу тәркінін ұғасың. Л. Толстойдың зұлымдыққа қарсыласпа деген қағидасының негізінде дүниеге келтірген діни-философиялық ілімі осы Иассылық машайықтардан бастау алған.

«Бағзы біреу тепсе, разы болып мойынұсынған» («Диуани хикмет»), «Біреу зәбір-жапа жасаса, қарымына рахат көрсет» («Ақиқат сыйы»), «Жамандық жасаған кісіге сен жақсылық жаса» («Ақиқат сыйы»), «Кімде кім сөксе, аяғымен тепсе, қарымына қолын өбеді. Ондай сабаздар қуаныш, рахатқа жолығады» («Диуани хикмет»).

Адамның өзіндік өмір тәжірибесінен, мистикалық толғанысынан әркімде өзінше туындайтындығы белгілі болып отырды. Сондықтан да мистикалық толғаныстың әдістері мен методтары – игерілетін, практикалық қолданбалы қағида. Әйтсе де, әрине, сопылыққа жеке-леген діни мистицизм бұрыннан бар жалпы (дүниенің жаратылуы, Құдай, оның табиғатқа ықыласы, табиғаттағы адамның орны жайлы ұғымдар сияқты) ережелері де болды. Сопылықта басты қағида болмыс тұтастығы еді. Ол үш деңгейде (абсолют, аттар (архетиптер) және феноменальдық дүние) көрініс берді. Абсолют – бұл Құдай, ақиқат, жалқы шындық, дүние болса, Құдайдың көлеңкесі, ал олардың арасында атаулар (пайғамбарлар) тұр. Олар – абсолюттік пен көзге көрінетін материалдық болмыс араларын жалғастырушы. Бұл «құдіретті атаулар» – Құдайдың модусы мен атрибутын білдіретін теологиялық категория болуымен қатар, Құдай идеясының өмір сүруінің арқасында философиялық ұғым. Осы жерде жаңа платонизм ықпалы көрінеді. Ол бойынша идеялардың көрініс беру қалпы, олардың да өзі одан гөрі жоғарыныкі, тағы солай сияқты жоғары Құдай идеясына дейін кете береді. Сонымен, адамгершілік ешқандай жерде реалды өмір сүрмейді, әйтсе де бір элемент ретінде ол әрбір адамның болмысында белгілі бір көлемде қатысады. Бұдан келіп шығары – құдіретті атаулар құпия дүниесінде құпия әлемінде, ал феноменалды дүние дегеніміз біздің нақты өміріміздегі Құдайдың баршылығын көрсетеді. Көріп отырғанымыздай, ақиқат, абсолютті болмысты тек Құдай иеленеді. Қалғанының бәрін сол жаратқан. Бұл жаңа платонизм Проклден келді. Құдіретті болмысқа қарағанда әлемдегі барлығы содан жаратылып, екінші орында есептелінді. Осы бойынша «Тұтас болмыс» үштігінде:

1. Алғашқыда тұтас болмыс өз бойында болған.
2. Одан соң өз шегінен шығады.
3. Ақыр соңында өзіне қайтып оралады.

Бұл өзіне оралуды Жетілген адам жүзеге асырады. Ол – Құдай жаратуының нәтижесі, оның шығар шыңы және аяқталуы. Ол өз бойында Құдай туындысы ретінде оның таңбасын алып жүреді. Сондықтан

да адам – универсумының әлемнің нағыз жетілген болмысы. Ал басқа болмыстардың барлығы – Құдайдың көптеген атрибуттарымен аспектілерінің бірі. Адам өз бойында Құдай құдіретінің барлық формаларын сіңірген, оның бойына барлық мәнділіктері, әлем шындығының маңызы жинақталған. Әлем сондықтан макрокосм (әлем-и-акбар) болса, ал адам – микрокосм (әлем-и-асгар). Осы адамға бүкіл болмыстың өлшемі болуға мүмкіндік береді, ол жай микросмнан да үлкен. Адам Құдай мен әлем арасындағы байланыс, өз бойында Құдайлық және жаратылыстық бастауларды үйлестіреді. Бұл ғарыштық және феноменалдықтың тұтастығын қалыптастырады. Болмыстың тұтастығы жайлы идея – Құдай субстанциясы – бүкіл жаратылыстың имманенттік себебі. Ол мәңгі, сонымен қатар ұдайы қозғалыста, әртүрлі қалыптарда көрініс береді.

Йасауидің ұстазы Жүсіп Хамадани ханафия ислам мектебінің өкілеті болды. Хорасан, Ирак, Мәуереннахр жерінде осы Ханафия ілімінің таралуына басты септігін қосты. Йасауи Хамаданидан тек сопылық жағын үйреніп қоймай, сонымен қоса басқа да ислам ілімін үйренді. Сонымен, Йасауиді өзінің ұстазы сияқты ханафия мектебінің өкілі екенін түсінеміз. Осы тұрғыда маңызды жайтты атап өтсек, басқа да сопылар сияқты сопылық пен шарифат арасында кері түсініктер болмаған, керісінше терең түсініктер болды. Тағы бір түрік сопысының айтуы бойынша, шарифат – шырақ, ол бізге жол көрсетеді, адам тек қолында жарық болғанда ғана керек жеріне жете алады, сол сияқты сопылық – ислам дінін терең түсіндіретін, жетектеп керек жеріне апаратын жарық шам. Атақты сопы Құшайри (986–1072): «Шарифат деген не? Шарифат Алланың құлы екеніңді түсіну үшін және бұйырғанын орындау», – деп жазады. Алланы тану – ол Ақиқатқа жету. Шындықты мойындамаған заң шындық деп саналмайды. Құдайға бас ию – ол заң (шарифат), ал оның бар екенін меңзеу, жүректе екенін сезіну – ол Ақиқат («Хақиқат»). Бұл зейін синтезі «Сопылық» пен «Шарифат» екеуінің басты мақсаты – Құдайды қуандыру екенін:

*Иман Шарифатдүр мағзы тариқ  
Тариқ кірген хақдың алды ұлыш достлар  
Шарифатқа раст муафиқ тариқатны  
Машайықтар тариқа-йы бих-буд дерлер.  
Шарифаттың мағынасын білур достлар.  
Тариқаттың ішлеріні эда қылып  
Хақиқат дариясына батар достлар<sup>5</sup>*

немесе:

---

<sup>5</sup> Ераслан К. Диуан-ы Хикметтен үзінділер. – Анкара: Заман, 1983. – 43-б.

*Құл Қожа Ахмет, қырыққа кірдің нәпсіңді тый,  
Мұнда жылап, ақыретте есіңді жи.  
Иман – шариғат, мәні – тарихат,  
Құдай деген хақтан үлес алды, достар<sup>6</sup>, –*

деген өлең жолдарынан көре аламыз. Мұнда сопы өзінің әр «хикметін» жан мен Құран әрпіне сай болуын қадағалайды:

*Менің хикметтерім Алладан пәрман,  
Оқып ұққанға бар мағынасы: Құран<sup>7</sup>*

Мұнда көретініміз Мұхаммедке (с.а.с.) ішінара байланысы:

*Әркім үмбетпін десе, расул ісін қолдаса,  
Шапағат күні туса мақрұм қоймас Мұхаммед.  
Тәңірі тағала сөзін, Расул Алла сүндетін,  
Иланған үмбетін үмбетім демес Мұхаммед.  
Үмбетпін деп жүрерсің, бұйырғанын қылмассың,  
Қалай үміт етерсің, онда ескермес Мұхаммед<sup>8</sup>.*

Йасауидің бүкіл сопылар сияқты адамның психикалық жағдайы маңызды, ол – адамның «Хәлі». Нағыз Құдай туралы ілім – ол адамның психикалық жағдайы, Құдайдан алыс немесе жақын болуы. Бұл «Калам» өлшеміне жатпайды, бұл – «Ахлақ» «немесе ар түзейтін ғылым», бұл, әрине, сопылық іліміне жақын. Сопылық бақыты – ол Құдайға деген махаббат, ол Ақиқатқа жетелейді. Йасауи махаббаты, міне – осы, оның Құдайға деген махаббаты ізгі болды. Тек қана осындай адам ғана адам деген сөзге лайық. Былай айтқанда әр зат, әр қозғалыс, сопының әр ойы – бүкілі Құдаймен байланысты болуы керек. Осылай айтатын болсақ, сонда нағыз сопы бәрімен, соның ең бастысы Құдайдың жаратқан адамымен үйлесімді байланыста болу керек. Әрине, егер адаммен болса, онда оның қатарына барлық адамдар кіреді. Сондықтан «Ариф» (Құдайды таныған) немесе «ерен» («Құдайды танығанға жеткен») барлық сатыдағы адамдармен сөйлесе, жеткізе алатын болуы керек. Басқа сөзбен айтқанда, ол 72 елдің тілін білу керек, өзінің өлеңдерінде адамзатты басқа діннен аулақ болуына үндейді, бірақ өзгелерге мейірімді болуға шақырады. Басқаша айтқанда, ол адамзатпен Құдай арасындағы көпір болып тұр.

Құранда «Опасыз» (109-сүре, 6-аят): «ұстанған дініңе өзің жауап бер, ал мен өзімдікіне Оның алдында жауап берем», – деп айтылады. Жүніс сүресінде (10-сүре, 99-аят): «егер Құдайың бүкіл адамды ислам дініне кіргізе алса, сен адамдарды Құдайдың дініне кіргізе аласың ба?» – делінген.

<sup>6</sup> Махир Шахин, 9-б.

<sup>7</sup> Махир Шахин, 88-б.

<sup>8</sup> Махир Шахин, 89-б.

Бұл өзің шариғатты түсініп, бірақ басқа адамның түсінбей тұрғанын көріп, оған жол көрсетпеген адамды айтып тұрғандай. Осыған қарап, Йасауи түркі әдебиетін меңгергені сонша, ол Абай, Шәкәрім шығармаларына әсер еткен.

Қожа Ахмет Йасауи Құдайды жақсы көргені сонша, ол өзінің жан жақтарын жоғалтады. Тек Құдайға деген махаббат адамның хайуан жағынан құтқарады. Р. Шакированың жазуында: «зұлымдық пен зорлыққа қарсы тұрмау» – былайша өзіңді сабырлыққа шақырып ашуланбау. Сопылар үшін ислам діні бір-бірін жек көрмеу, адамды Құдайдың бір жаратылысы ретінде жақсы көру немесе басқа діндегі адамды жек көрмеу «нағыз сопы – қасындағыларының мұсылман ба, христиан ба, отқа табынушы ма, пұтқа табынушы ма, кім екендігі қызықтырмайтын адам» немесе «кәпір де болса берме зарар»<sup>9</sup>. Йасауидің мұнда айтқысы келгені «Кеңпейілділік», оған ең бастысы – адамның бойына, дініне ойына қарамастан адамды бірдей көру. Дүниежүзілік ағайын болу, адамды сыйлау түсіне білу. Сопылар тек Құдайға деген махаббатының нәтижесінде жек көрудің не екенін білмейді, сондықтан барлық адамға бірдей қарайды. Сондықтан да Құдай, бүкіл адам, шындық пен болмыс – бәрі бір арнада түйіседі. Д. Кенжетайдың айтуы бойынша, Абай мен Шәкәрімнің «түгел сөздің түбі бір»<sup>10</sup> сөздерінен осыны көруге болады. Ал егер де Құдай адамның ислам дүниесіне кіруін қаламаса, адам исламға кірмейді екен, ал егер Құдай ислам жолына енуін қалап, адам ислам дінін қабылдаса, онда өзі үшін емес, басқа адамдарға қызмет етеді, олар үшін топыраққа айналады: онда жатса да, ластаса да, жүрсе де, адамның махаббаты үшін көнеді. Бұған Йасауи айдан анық мысал, себебі ол өзінің артынан қаншама адамдарды қалдырды, соншама адамды үйрету қаншама сабырлықты керек етеді, осының бәрі – адамдарға деген махаббат. Бұл – сопылардың басты айырмашылығы.

Йасауиді зерттеуші Р. Шакированың айтуы бойынша, Йасауи және тағы басқа сопылар тек өсиет жасамай, сонымен қоса мұқтаж адамдарға тамақпен, киіммен, дәрі-дәрмекпен көмектескен. Сопылардың көзқарасы бойынша, мұқтаждық ол Құдайды түсінудегі саты болып саналады, Йасауи және басқа да сопылар мұқтаж жағдайда бола тұра басқа мұқтаж жандарға көмектескен. Сопылар үшін адамдар сопылар және сопы еместер деп түсінген, сонымен олар аскетизм немесе әлі сопылықты түсінбеген аштық пен суықтық, мұқтаждықты қатты ауыр деп түсінгендерге көмектескен. Мұқтаждық – тариқатты түсіну деген сөз. Сонымен, Йасауи өз ғұмырын Құдайға арнады, ал Құдай оның өмірін адамдарға арнатты, ол адамдарға көмектестірді және бастысы уағыз айтқызды, сонымен, ол адамдардың жүрегіне жылу берді. Бұл

<sup>9</sup> Кенжетай Досай, б. 124

<sup>10</sup> Кенжетай Досай, б. 75

жағынан Йасауиге Құран көмектесті. Йасауи адамдарға көмектесті, мәңгі адамзаттың есінде сақталды. Йасауи дүниені тек бір-бірін жақсы көрумен түсіндірді. Кез келген ақын, жырау сияқты сопылар да халқын бірінші орынға қойған. Бірақ сопылар көмектесіп жатып, соңында не боларын білген, соған қарамастан өз күшін қатты құртпауға тырысқан. Ол – бүлік шығарушы, бірақ саяси жағынан емес, ол – адамдық, рухани жағынан бүлік шығарушы. Адам өзінің нәпсісін жеңбей ештеңе де, дау да бітпейтінін айтады. Жанның белгілі бір шыңға көтерілуі әстін-әстін күнделікті адамның жақсылықтарынан құралады, адамның өзін-өзі ұстауы, жақсы істер істеуі, ұят болу, жақсы адамды алып келу, заңдылықты қорғау, жаман сөз айтпау, шындықты жақсы көру, өтіріктен жирену, т.б. – бұлар адамның жанының шыңына жетуге жетелейді.

Басқа да сопылар секілді Йасауи де ортаны төртке бөлді: біріншісі – «мүридтер» (білімді қалайтындар) немесе талибтар (білімді іздеушілер), олар үйретуді тілеп тұратындар, бұл адамдар ештеңе білмейтіндер және білмейтінін білетіндер, олар жаңадан туылған нәресте секілді. Екіншісі – олар да ештеңе білмейтіндер, бірақ өздерінің білмейтінін мойындамайтындар. Олар ештеңеден бейхабар (білімі жоқтар). Олардан аулақ болу керек. Үшіншісі – бірдеңені білетіндер, бірақ білетінін білмейтіндер немесе ойламайтындар. Оларды Йасауи «ғафыл», құтты ұйқыда жүргендей дейді, оларды ояту керек. Төртінші топ, олар нақты затты біледі және сол нақты затты мойындайтындар, бұл дана адамдар және оларға жақын болу керек. Жер төледе қырық күн болу тек адамның ішкі жан дүниесінің тек уақытша тазаланатынын айтады, ол – мақсат емес тек әдіс.

Маңызды айтып кетер жайт, ол – Йасауидің шиизмге қатынасы. Көбіне шиит секталары сопылық тариқаттарын жамылып, осы күнге дейін сопылыққа байланыстырып жазып жүргендер бар. Бірақ Йасауиді біз шиитке қоспаймыз, себебі оның сөздерінде пайғамбарымызды (с.а.с.) жақсы көргені айтылады, шийттер мұсылмандардың алғашқы басшыларының үшеуі (яғни, Әбубәкір, Сыдық, Ғұмар, Оспан (р.а.а.)) туралы жаман сөздер айтқан, олардың айтуынша төртінші халиф басқаларға қарағанда билікке әлдеқайда лайықты кісі екен. Йасауидің бұларды жақтырмағанын:

*Мұндасқанда езілген Әбубәкір Сыдық-дүр.  
Балалыға азан айттырған, шариғатты білдірген,  
Діннің сөзін ұқтырған, әділетті Ғұмар-дүр.  
Хақ Расулдың күйеуі, дініміздің тірегі,  
Пенделердің азаты Оспан сыпайы-дүр.  
Күш-қайраты белінде, иман-жады тілінде,  
Зұлпықарды қолында Құдай шері Ғали-дүр<sup>11</sup>.*

<sup>11</sup> Қожа Ахмет Иассауи. Диуани хикмет. – Алматы: Жазушы, 1993. (52-, 53-, 54- және 55- «хикметтер»).

Жылаған, құлдылыққа бел байлаған, іші-бауыры, – деген сөздерден аңғарамыз.

Йасауи коцепциясы тариқат ілімі – ол адамдардың терең сенімі мен жанының тазалығынан құралады. Адам ешқашан да ішкі жан дүниесімен физикалық тұрғыдан дайын болмай, тұрақты дәрежеге жете алмайды (макамат). Және де сол қалыпты ұстап тұру үшін жаттығып отыру қажет. «Риязат» (ар. «жаттығу») – «Ол риязатсыз еш әлемді көрсетпейді».

Йасауи жүрек пен махаббат болмысының соңын көрсетеді. Махаббаттың өзі – Болмыс, Болмыс – махаббат, жер жүзі тек махаббат үшін ғана жаралған. Жер жүзі Жаратушыны жақсы көріп болмысқа ие болды. Құдай ең бірінші пайғамбардың нұрын жасады. Бұл нұрда келесі Құдайдың жасалатындарының мазмұны болды. Алланың бұйрығымен нұр өзінің құрылымына жарық берді, сонда ол өзінің домалақ қазіргі пішініне ие болды. Бұл нұр сопыларда «Әруақтардың атасы» деп аталды. Перипатетикалық исламда ол «Акл-и аууал» – бірінші білім. Дәл осыдан әлем пайда болды (жандар, жұлдыздар, элементтер, өсімдік, жануар, соңында осы элементі өзінде бар адам пайда болды). Осы заттардың бәрі Мұхаммед (с.а.с.) нұрынан жаралғандықтан оған аздық ем ұқсас болды. Мұхаммед – сөзінің мағынасы «Мадақталған» деген мағынаны білдіреді. Соған сенсек, жер өзі мадақталған екенін немесе Оның өмір сүретінін айтады. Сопылар үшін әлем ол идеалды болды немесе былай айтқанда, ол Құдайдың бүкіл физикалық заңдылықтарына бағынады. Әлем – ол «расул» «елші», өйткені ол жоқтан бар болды, әрине, Құдайдың күшімен. Әлем өзінің онтологиялық миссиясын түсінді, өз жұмысын бастады. Өз білімін ұлғайта отырып адам – Мұхаммедтің нұрының бар екенін сезінеді немесе бірінші білім үмбет, бүкілін байланыстыра келе өзінің «Балиғат» жасына жеткен болып саналады. Былайша айтқанда, адам барлық заттан Құдайды көру керек, себебі барлық затты Құдай жаратқан.

Адам өз санасымен жұмыс істей келе «Мұхаммед нұрының» немесе «Бірінші ақыл» бар екенін және бүкіл әлем жан субстанциясымен байланысты екенін біле алады. Барлық заттан Құдайдың жолдауын көре алады. Егер адам Құранды оқи алса, онда ол Аллаға деген махаббатын түсінеді, ол Алла аттарының атрибуттарын оқыса, онда олардың барлық затта бар екенін түсінеді, былайша айтқанда, адам өз өмірінің мәнін Құдайдың махаббатына бөлену және осы адамның басты өмір сүрудегі мақсаты екенін біледі.

Кейбір сопылық «Екі әлем «ишаратлерін» «мейге» саттым»<sup>12</sup> сөздерінен шошынбау керек, бұл сөз шарап деген мағынаны білдіреді, ол сопыларда Аллаға деген терең махаббат ұғымы бар. Қатты жақсы көру ол

<sup>12</sup> Сонда, «8-хикмет», 19-б.

өзіңнің өміріңді соған арнау немесе сол үшін өлуге де бару, жанпидалық сопылардың өз-өзіндегі бүкіл жақсы бағалысы – сонымен қоса Құдайды зерттеудегі махаббат және Құдайдың белгілерін оқу, осындай адам «Хәлі хараб» және «Тек несібесі барлар ғана Хаққа жуық» – тек осы кезде ғана Құдайға деген махаббатын көре аламыз.

*«Шарап махаббатын ішіп, құдіреттілікке жеттім,  
Достарым, тақуаның күйін кештім.  
Білмедім тоқтықты, аштықты, пайданы да,  
Мас болып, сол күйге өзім түстім»<sup>13</sup>.*

Барлық заттан Құдайдың жаратылысы екенін көріп, соған мастанып жүреді. Адам денесінің өзі құтты, киелі Құдайға сыйынудағы бір құралға айналады. «Жаным, тілім, ақылым, сана-сезім (һушіт) Алла деді»<sup>14</sup>. Алланы жақсы көрмеген адам таза адам деген атқа лайық емес деп түсінді Йасауи;

*Білсеңіз, махаббатсыз адам – адам емес!  
Менің сөзім – шайтан арқылы махаббаттан айырылған бос селқос!  
Егер сіз махаббат емес жайлы бірнәрсе айтсаңыз  
Онда сіз сенім мен Исламды жоғалтқаныңыз!<sup>15</sup>*

Жақсы көретін тамақтан бас тарту, жақсы көретін ұйқыдан бас тарту – бұл сопылардың өздеріне деген қатаң сыны, осындай өзіне қатал маляма өзінің бұрынғы істеп кеткен кінәларын ескеріп, болашақта сол үшін кешірім сұрау және ол әрекеттерді орындамау. Осыған мысал:

*О, Құл Қожа Ахмет! Сен – барлық күнәкарлардың ішіндегі  
ең бетерісің!  
Барлық адамдар бидай секілді, ал сен сабансың!  
Сен Ақиқат жолынан тайған күнәкарлар ортасындасың,  
бірақ сен мұны аңғармайсың!  
Алланы еске алушылар, маған келіңіздер,  
тағы да Оны еске алайық!*

Демек, құдіретті «Меннің» макрокосмдағы махаббатында жетекшімен байланысу, өз «Меніңнің» нәпсілерімен күресуді талап етеді:

*Сен өзіңнің «эгоңмен» қаншалықты доссың, оның сөздері жалған!  
Онда сен қанша жыласаң да, Құдайға жол таба алмайсың!*

---

<sup>13</sup> Muhammed al-Bahiy. İslam Düşüncesinin İlahi Yönü. – Ankara: Fecr yayın., 1997. – S. 310. «Сама» – сопылық сұхбат уақытындағы музыкада өлеңдерді айту немесе тыңдау (кешірек оған би де қосылған), кейін ол бірнеше ғасырлардан кейін «зікір» түріне айналған.

<sup>14</sup> Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet («7-хикмет»), 16-б.

<sup>15</sup> Сонда, 179-б.

Сопылар Құдай алдында жауапкершілікті болу керек немесе жауапкершіліктен тек Құдай ғана құтылған, ал қалған жаны бар заттар Құдайға мұқтаж болып жаралған.

Осылайша, Құдайға деген махаббаттан адам баласы тәуелділіктен құтылады. Осылайша, Йасауи бойынша, тек Құдайдың махаббатына бөленген адам Құдайдан басқа барлық заттардан тәуелсіз болады. Тек Құдай ғана адамдағы «менін» дұрыс қолдандырады. Ибн әл-Араби секілді Йасауи де әлемді метафизикалық бастау – «Алям-и Джабарут»<sup>16</sup> дейді. Зікір – адам баласы үшін Құдай мен адам жанының тілдесуі. Зікір – Алланың атрибутты атауларының бірі. Экстатикалық зікір адамның адамгершілігін есіне түсіріп тұрады.

Йасауи тариқатында өзіне 10 ұстын қойды; 1) Құдайдың жалғыз екенін және Мұхаммед оның елшісі екеніне сену. 2) Намаз оқу. 3) Рамазан айында ораза ұстау. 4) Меккеге бару. 5) Зекет беру. 6) Жұмсақ сөйлеу. 7) Мұхаммед (с.а.с.-ға) ұқсап бағу. 8) Жақсылық тарату. 9) Зұлымдыққа қарсы тұру. 10) Білім іздеу. Осы айтылғандардың бәрін ол Құраннан алды. Әрдайым білім алып отыруды пайғамбар айтқан. Ол: «Білім үйрену – әрбір мұсылманның міндеті, мейлі, ол ер немесе әйел болсын» (Тирмизи және Бухари хадистерінің жинағы), – деген.

Ақиқатты білу – тек Құдайға деген махаббат. Тек Құдайға деген махаббатымен ғана адам баласы Құдайға жақындай түседі. Ішкі жан дүниесін жоғарылата отырып, біріншіден, «махаббатты» адам – адам деген атқа ие. Мәселен:

*Білсеңіз, махаббатсыз адам – адам емес!*

*Менің сөзім – шайтан арқылы махаббаттан айырылған бос селқос!*

*Егер сіз махаббат емес жайлы бірнәрсе айтсаңыз,*

*Онда сіз сенім мен Исламды жоғалтқаныңыз!<sup>17</sup>*

Құдайға деген махаббатты сопылар кәдімгі махаббат деп біледі. Ол адам жан дүниесін баурап, Құдайды көру мақсатында тек іс-қимылы ғана емес, адамның ойы да Құдайдың айтқанын орындауы керек дейді. Мұндай жағдайда адамда материалдық мұқтаждық болмайды.

*Алланы кім сүйсе, оған Ол махаббатын сыйлайды,*

*Барлық мейірімділікке қарыздармын, мен онда жанып барамын...*

*Екі әлемнің де сұлулығы мені қызықтырмайды,*

*Мен оларды көрмеймін де... Иә, мен тек Оған ғана ғашықпын.*

*Мен өзімді де, жүрегімді де терістедім,*

*назарымды тек Құдайға аудардым,*

*Міне, Ахмет кернеуінен аққан мұхитқа айналдым...*

<sup>16</sup> Кенжетаев Досай, 70-б.

<sup>17</sup> Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet, s. 78, 102, 119, 151



Басқа да сопылар секілді Йасауи де адамның жанында қандай да бір айна бар секілді және сол айнасынан Алланың атауы анық көрініп тұрғандай. Адам – Құдайдың ең басты жаратылыстарының бірі, оған ойлау қабілеті берілген, сондықтан да ол – Жауһар болмыс.

Йасауи өзінің концепсиясында адамның өзін танып білуін қалайды және өлер алдында өлімді сезінуді айтады немесе өзінің ішкі менін басу өлу болып саналады. Осыдан құтылғанда, ал бұдан құтылу көп қиындықтардан өтуді талап етеді, ол үшін өзінде өлімді тәрбиелеу қажет:

*Білсеңіз, қайғы-қасірет көрмеген адам – адам емес!*

*Құдайға деген құштарлығы жоқ адам – тумысынан хайуан, бұл менің сөзім!*<sup>18</sup>

Адамды қателестіретін және адам етпейтін хубб-уд-дуниа (дүниеқұмарлық), хырс (ашкөздік), хасад (қызғаныш), ашу, дұшпандық, исиян (асылық), ұмытшақтық, менмендік, рия (риякерлік), көзбояушылық, т.б. – осылардың барлығы адамды Құдайдан алшақтатады. Ал бұлардан алшақ болу үшін дүниенің тек уақытша екенін түсіну керек.

«Ата-ана, қарындас қайда кетті ойлап көр. Дүние үшін қам жеме, хақтан өзгені деме, кісі малын жеме, Мардан бол (кемел адам бол), «ғариб (бас) адам» өмірің желдей өтер. Өміріңнің қанша жыл екенін біле алмайсың. Асылың, тегің «аб-и гил» (су мен топырақ) топыраққа кетер»<sup>19</sup>.

Өз меніңді жою ол жақсы өмірден бас тарту емес, ол басқа жақсы кезеңге көшуді білдіреді.

«(Хақ тағала) Жетпіс мың пердені жетпіс мақамның ішіне қойды. Жетпіс мақамды да жеті йақин (хақиқи және абсолюттік таным) ішіне орналастырды. Бұлар мыналар: исм-ул йақин, расм-ул йақин, 'илм-ул йақин, 'айн-ул йақин, хаққ-ул йақин, хақиқат-ул хаққ-ил йақин. Аллаһ-ул хаққ-ил йақин. Бұл жеті йақинді де «мұжахада» ішіне қойды»<sup>20</sup>.

Сопылар адам өте әлсіз, оның иманы кез келген сәтте бөлінуі мүмкін, сондықтан да ол Құдайдан: «Тек (қана) Саған құлшылық етіп, тек (қана) сенен жәрдем тілейміз», – деп намазында сұрап отырады.

Тек Құдай ғана адамды өз менінен ажыратып алады, сондықтан сопылар былай сұрайды: «Тәңірім, баршаны құлдыққа хас ет, Менді Менен алып, бір жола халас ет!»<sup>21</sup> немесе: «Сенен» басқа ешкім мені «жолға» салмас. Ешбір жан жоқ Жерде, Көкте Сенсің – Қадір (Құдіретті). Дерт те – «Өзің», дауа да Өзің, лүтфің – дермен, «Жанымды» беріп «сатып алсам» Сенің ишқыңды (махаббатыңды)»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Ahmet Yesevi'den bir hikmet / www.my.opera.com.

<sup>19</sup> Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet, («91-і хикмет»), s. 117.

<sup>20</sup> Кенжетаев Досай, 115-б.

<sup>21</sup> Носа Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet, («21-й хикмет»), 39-б.

<sup>22</sup> Сонда, 40-б.

Тарқ – ол сопылардың рухани сатысы «сайр-ул ‘уружи» («рухани жоғарылау жолы»); біріншіден, ол бұл дүниенің байлығынан бас тарту: тәтті тағам, ішімдіктен, жиындардан арылу. Екіншіден, достық қарым-қатынас. Үшіншіден, жиылу. Төртінші, сөйлемей. Бесіншіден, аз тамақпен қанағаттану. Алтыншы, аз ұйқы.

Келесі ережелерді орындау керек:

- ұстазының айтқанын бұлжытпай істеу;
- Махаббатқа толы болу;
- Құдайдан қорқып, Оның дегенін істеу;
- өз ойыңды өзіңде сақтау;
- ананы-мынаны істемеймін деп қарсы келмеу;
- мақсатыңа жетуге дайын болу;
- оның жолы тек үйрену және үйрену.

«Ғарібтердің ісі әрдайым «сұлұқ», – дейді Йасауи. Осы жолда адамның 7 мені пайда болады. Бірінші түрі ол амара, ол тек адамның зина жасауын керек етіп тұрады, ол – ең басты күнә. Оны жасағаннан кейін өкініп, амал жасап қана бұл нәпсі құмарлар қатарынан шығады.

Нафс мұлхама – бұл әлі екі ортада жүргендер жаны таза, ал материалды қара. «Нафс-и мутм’аина» – Құдайға жалбарынып қана қоймай басқа да заттары барлар. «Нафс-и разиййа» – «Нафс-и марзиййа», «Нафс-и сафиййа» – тағы да қара күштерден арылған жандар қатары.

Сопылар адам 10 элементен («үнсұр») тұрады, олардың бесеуі материалы субстанциядан, қалған бесеуі трансценденттер қатары дейді. Бастапқы бес элемент қатты, сұйық және газды материя, от және жан. Қалған бесеуі – жүрек («калб»), жан («рух»), сыр («сирр»), терең ес («хафи»), бағалы ес («а’хфа»).

Адам, сонымен, жан әлемі және материалдық заттардан, бағалы естен құралады. Бұл түсінікте адам микроәлем, ал дүние макроадам болады<sup>23</sup>, осыған байланысты мына аят: «Біз адамды керемет қалып ретінде жараттық, кейін Біз оның төменгі жақтарын жараттық» (95:4-5), – дейді. Бұл аятта адам ең жоғарғы қадамдарымен қоса ең төменгі жаман қасиеттерден құралғанын аңғарамыз, бұлардың бәрі адамға тән. Осыған байланысты жаман қасиет пен жақсы қасиеттер арасында соғыс болып жатады. Егер адам жарыққа, жақсылыққа қызмет ете бастаса, оған жамандық адамға материалдық қатарын орындауды немесе күнә жасауды ойлатқызып тұрады. Сондай қара күштерді араб тілінде шайтандар деп айтады. Құранда ол: «...олар адасқан қойлар секілді, бірақ өте қатты адасқандар, – өйткені олар пайғамбарлардың өсиеттерін орындамағандар» (7:179), – деп көрсетілген.

Йасауи үшін адам су мен топырақтан құралады. «Асылың білсең су уа кил (топырақ), және килге кетер йа» – дейді ол<sup>24</sup> адам жай осындай

<sup>23</sup> Сонда, 11-б.

<sup>24</sup> Сонда, 95-б.

заттардан материядан жаралғандығын ұмытпасын. Бұл оның күнә жамауына себепші болатынын айтады. Йасауи мұңды, себебі оны тек Алла ғана түсініп тұр:

*Ғариппін ешкімім жоқ, бишарамын һәм пақыр;*

*Сенен басқа кімім бар, рақым ет Сен (Алла) таң сәриде.*

«Ақиқатты білмеген – адам емес» – дейді ол. «Адамда зәредей мағына болмаса, Сен оны адам көріп, Адам деме. Ей, Илахым, нәсіп етсе «мағына» ал, «мағына сұрап», «мағына алған» шын құл болар» дейді. Бірақ бұл сөз мағынасының ішіне үңілгенде түсінеміз, осыдан біз мына сөзді ашып алдық: «көңіл көзі» – бұл дегеніміз ішкі жан дүниесінің көзі. «Жан көзі» немесе «басират». Түсінігі сопылық терминологиясында өзінің «Фана’ фи Алла»-ға жету дегенді білдіреді. Йасауи «факрды» былай түсіндіреді: «Факр» – Хақ Тағаланың «уислат бақшасының» (Болмыстың Бірлігі) дарағы (ағашы). Ол дарақтың «бұтағы – ақыл», «тамыры – һидайат» (Бақытқа қауышу), «жемісі – қайырлық пен «сахауат» (жомарттық), саясы – қанағат, бойы – шуақ. Оның жапырағы (берги) кімге тисе «амал-и салих» (парасатты іс) қылады. Кім миуасын жесе, «хайат и жауидан» (жастық мәңгілік өмір) болады. Кім оның «бойына» жетсе, маст уа хайран» болып (рухани елту), «саясында орын алғандар – «афтаб-и Хақиқат» (Ақиқаттың күні) мақамына жетеді, тек Құдайдың қалауымен ғана даналыққа жетеді («хикмет»). Қанша оқысаң да, қанша қаласаң да Құдай саған Даналық бермей, дана бола алмайсың. Әл-Фараби – дана адам, ол Құдай алдында өзінің әлсіздігін мойындау дейді.

Сонымен ол: «Менің хикметтерім – инам-и Алла» (Тәңірдің құтты сыйы)<sup>25</sup>», – дейді.

Махаббат Мағрифатсыз мағынасы жоқ (ар. білім). Немесе барлық заттан Құдайдың бар екенін көріп, философиялық күмәннан арылғанда ғана Хақты танысың. «Ғашық болсаң, әуелі «Хақты таны», – дейді ол<sup>26</sup>. Құдайды танып, оның кезеңдерінен өткен адам ғана идеалды құл бола алады және ең соңғысы – Құдайдан қорқу.

Йасауи егер осының бәрін түсінсең, мағрифатта тоқтап қалма әрі қарай жалғастыр, ол деген – ғибадат ету. Фананы қабылда дейді:

*Қожа Ахмет «шариғатты» жетекшілікке алып,*

*«Тариқат» пен «ақиқат» жолына кір.*

*Ал «мағрифатта» «фәни» күйіне еніп, күлше айнал.*

*Міне, «Фана’ фи Алла» аялдамасына ендім мен.*

Фана арабша аударғанда өлім дегенді білдіреді, Йасауидің айтуы бойынша, өлім алдында өлу. Ол деген – өзіңнің материалдық әуесқой-

<sup>25</sup> Сонда, 184-188-б.

<sup>26</sup> Кенжетай Досай, 66-б.

лығыңды өлтіру. Басқа адам болу. «Ғашықтар өлмес бұрын өледі»<sup>27</sup>. Сондықтан Құдайға жақын болған адам жүрегінде жұмақ бағының ашылғанын сезінеді. Байлық үшін жаның қиналмасын дейді Йасауи. Өлім – жаңа өмірдің пайда болуы, дүниені жақсы көрген адам Құдайын ұмытады, ал ол өліп қалған адамға тең. Йасауи адамдарды екіге: тіріге және өліге бөлген.

Мұнда бұл сөздер жасырын мағына беріп тұр, ол деген шынымен өлу емес немесе тірі болу, ол деген Құдайды мойындамаған, дүние қуған, имансыз адам – өлі адам, Құдай үшін өмір сүрген адам иманды – тірі адам. Ал шынымен иманды адам қайтыс болса, құлдық өлім болады, ал «Оңай өлімнің шарты – сенде «Нұр-и иман». Жүрегіңмен кешіре гөр, ей Ариф Зат. Жаннан айыр, иманымнан айырма!»<sup>28</sup> – деген Йасауи. Өлім – ол бәрі бітгі деген сөз емес, ол жаңа өмірдің басталуы. Бітпес өмірдің басталуы.

Йасауи қазақ жеріне өзіне Құдай берген білімін үйретті. Ол адамзатқа түсіндіру үшін тау, тас, су бәрін мысалға алды. Осыған байланысты, Досай Кенжетайдың айтуы бойынша, қазақ жерінде исламның түрік салты пайда болды. Сөйтіп, ол IX ғасырда Мәуереннаһрға ауысты. Қорқыттың мәңгі өмірін іздеген адамдар үшін Йасауи бақытты болуды, еркін болуды, Құдайдың барын сезінуді үйретті. XVI ғасырларда Йасауидің ойларын «Бектас» шығармаларында көреміз, сол кездегі уақыт Осман мемлекетінің пайда болып жатқан кезі еді.

Қожа Ахмет Йасауи классикалық Құран философиясын сүннеттен құралған қыпшақ диалектісінде түсіндірді, Йасауи пайғамбарымыздың (с.а.с.) образын шын өмірге сипаттады. Ол «фиқһ» пен шарифатты қолданғандықтан, шарифатқа қарсы келмеді. «Фиқһ» пен «каламға» сай жазылды және Йасауи ислам мен түркі елінің салтына қарсы болмады, керісінше үйлесім тапты. Исламның негізгі махаббаты адамдар арасындағы қарым-қатынас, ол материалдық жағынан емес, керісінше, шынайы сезімнен болды.

Йасауидің 63 жасында жер төлеге кетуі пайғамбардан ұялғанын және Құдайға деген шынайы махаббатын білдіріп тұр. Пайғамбарды ол өзінен артық жақсы көрген. Өзінің арабша және парсы тілін жақсы білгеніне қарамастан ол ислам дініне кірген адамдарды парсы және араб тілінде емес, оларға түсінікті тілде – түркі тілінде үйреткен. Осылайша, ол түркі еліндегі бірінші сопы болды. Ол ислам діні қуатына енген және өзі секілді ұстаздары бола тұра Бұхараны тастап, сонау Түркістанға кетеді. Ол сонда өлгенше өмір сүреді. Ол ислам үшін лапылдаған отқа да түсті, «Диуан-и хикмет» шығармасын жазды.

<sup>27</sup> Hoca Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet, («108-ші хикмет»), б. 139

<sup>28</sup> Hoca Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet, («10-ші Хикмет»), б. 21

## 6.4 АБАЙ

**А**бай (қазақша – «ұқыпты», «сақ», шын есімі – Ибраһим) Құнанбаев 1845 жылы қазіргі Шығыс Қазақстан облысы Шыңғыс тауының Жидебай шатқалында, аға сұлтан Құнанбай Өскенбайұлының отбасында дүниеге келген. Абайдың аталары Арғын руының билері болғандықтан, Абай – атақты тұқым өкілі. Бала Абай алғашқы білімін ауыл молдасынан алып, кейін Семейдегі Ахмет-Риза молдадан ислам ғылымдарын тереңірек зерттей бастайды. Сол кезде орыс мектебіне барып, аз уақыт ішінде орыс тілін меңгеріп шығады. Сонымен қатар батыс жазушыларын оқи бастайды. Осы кезде ол өзінің «Шығысым Батыс болып кетті»<sup>1</sup> әйгілі сөзін айтады. Бала Абай бес жылдық мектепті бітіргеннен соң, алғашқы өлеңдерін жазды. Абай ауылға қайтысымен әкесі Құнанбайдың тілегі бойынша 13 жасынан бастап әкімшілік істермен айналысады. Біраз уақыт өткен соң Абай жай халық арасындағы және билік айналасында жүрген адамдар арасындағы соттық істерге араласып, туған халқының ішкі дүниесін зерттей бастайды. Абай кезінде қазақ қоғамы басынан қиын жағдайды өткеріп тұрған. Ауызбіршіліктің жоқ болуы, халықтың сауатсыздығы, әлеуметтік теңсіздіктермен бірге Ресейдің отарлау саясаты қазақ даласын жегідей жеді. Ол XIX ғасырдың 70-жылдары орыс әдебиетіне қызығушылық танытып, бос уақытын кітап оқумен өткізеді. Е.Б. Михаэлис, Н.И. Долгополов, Б.С. Гросс сынды орыс демократтарымен Семей қаласында танысады. Абай осы кісілермен әңгімелесу арқылы А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, Н.В. Гоголь, Л.Н. Толстой, М.Н. Салтыков-Щедрин, И.В. Гете секілді жазушылардың шығармалар

---

<sup>1</sup> Мұстафа Хопач. Абай мен Бәдиүззаман дүниетанымындағы адам мәселесі. – дисс., филос. ғ. канд. – Алматы: Философия және саясаттану институты, 2001. – 8-б.

желісіне тереңірек ден қояды. 1875–1878 жылдары Абай Қоңыркөкше аймағының сайлауын да жеңіп шығып, осы өңірді басқарады. Халықтың әртүрлі мәселелерімен айналысып жүргенде, мәселенің бар мәні білімділік пен сол кездегі ғылым мен мәдениет тілі – орыс тілін үйренуде екенін түсіне бастайды. Орыс ойшылдарының әлеуметтік идеясымен жете танысқан дана Абай Орта жүздің бір жиналысында қазақ қоғамына өзгеріс әкелетін 76 бөлімнен тұратын заң жинағын ұсынады. Бірақ әбден ғасырлар бойы жинақталған дәстүрге үйреніп қалған, хан тұқымынан шыққан ақсүйектер Абай ұсынысына назар аудармайды.

Абай 28 жасында саясаттан алшақтап, өз бетінше білім алумен шұғылданады. Ол 40 жасына таман (XIX ғасырдың 80-жылдары) мәні терең, көркем өлеңдер жаза бастайды. Мысалы, «Қалың елім, қазағым, қайран жұртым» өлеңінің әрбір жолында қазіргі қауымның психологиялық, әлеуметтік қиындықтарын келтірген. Әділетсіз басқарушы мен білімсіз қауым оның реформаларын қабылдамай, дұшпандарының пайда болатынын білді. Абайдың жақтастары да аз болатын. Соған қарамастан, Абайдың ағарту саласында табыстары маңызды болды. Ол Науаи, Низами, Физули, Сағди, Фердауси және Жәми сынды шығыс классиктерінің шығармашылығымен танысты. Абайдың философиялық-этикалық көзқарастарына араб перипатетизмі, парсы және түрік мәдениетінен құралатын шығыс мәдениеті әсер етті. Шамси, Сағди, Физули, Хафиз, Науаи, Сайхали, Фирдоуси – Сіздер, Ұлылар көмектесіңдер!» – деп Абай шығыс классиктеріне қызығушылығын көрсетеді<sup>2</sup>.

Абай – қазақ поэзиясында жаңалық ашушы. Ол жылдың төрт мезгіліне арналған: «Көктем» (1890), «Жаз» (1886), «Күз» (1889), «Қыс» (1888) атты өлеңдер жазған. «Масғұт» (1887) және «Әзім әңгімесі» поэмаларының желісі шығыс классикалық әдебиет сарынына негізделген. «Ескендір» поэмасында Аристотель бейнесінде ақылды, ал Александр Македонский бейнесінде ашкөздікті сомдап, ақыл мен ашкөздік бір-біріне қарама-қарсы қойылады. Абай 170 өлең, поэма, «Қара сөздер»<sup>3</sup> жазған, 56 аударма жасаған. Сонымен қоса, Абай әлем әдебиетінде әдеби жанр болып табылатын «өлеңді» (яғни нақты бір тақырыпта жазылған, аяқталған поэтикалық шығарма) қазақ мәдениетіне кіргізуде елеулі еңбек етті.

Абай – талантты, ерекше сазгер. Ол қазіргі кезде көпшілікке мәлім, жиырма шақты әуен жазған. Абай өзінің өлеңдерін әуенге салды, «Көзімнің қарасы» өлеңі халық әніне айналды.

Абай Құнанбаев XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында қалыптасып келе жатқан қазақтың ұлттық зиялыларына үлкен әсер етті. Мысалы, Алаш Орда қозғалысының басшылары Абайды рухани

<sup>2</sup> Абай Құнанбаев. Стихотворения. Поэмы. Проза. – М.: ГИХЛ, 1954. – С. 270.

<sup>3</sup> Абай Құнанбаев – материал из Википедии – свободной энциклопедии // [www.ru.wikipedia.org](http://www.ru.wikipedia.org).

бастамашы, тіпті қазақ ұлтының рухани көсемі ретінде қабылдады. Әлихан Бөкейхановтың «Абай (Ибраһим) Құнанбаев» атты мақаласы 1905 жылы Семейдегі «Семипалатинский листок» газетінде жарияланды. Кейіннен 1907 жылы «Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества» журналында Абай өлеңдері ақын суретімен бірге басылып шықты<sup>4</sup>.

Атақты қазақ ақыны Шәкәрім Құдайбердіұлы ақынның немере інісі болып келеді. Абай Шәкәрімді тәрбиелеу, білім беру ісінде маңызды рөл атқарды.

Абай бойынша «иман» (Құдайға сену) «шын сенім» («яқини») немесе «еліктеуден шыққан сенім» («тақлиди») сияқты екі көзқарастан тұрады. «Еліктеуден шыққан сенім» дәлелдерге негізделмейді. Ата-анадан, туысқандардан берілген бұл «иман» ұзаққа бармайды. «Дәлелденген» «иман» ешқашан өшпейді. Бұл үшін, шынайы «иманды» қалыптастыру үшін білім, ізденіс керек. «Яқини иман» басқа адамдардың дәлеліне иланбайтын адамның ашық және нақты танымы. Алайда дәлелденген сенім де рухани дамудың соңғы кезеңі емес, бұны ұлғайтып, санада бекіту үшін «түйсіктік сезім» керек.

Ойшылдың айтуы бойынша: «Иман деген – Алла табарака уа тағаланың шәріксіз, ғайыпсыз бірлігіне, барлығына уа һер неге бізге пайғамбарымыз арқылы жіберген жарлығына, білдіргеніне мойынұсынып, иланбақ»<sup>5</sup>. «Дәлелденген» немесе «шын» иман: Осыған сенетін және басқаларды өзінің дұрыстығына көндіре алатын адамның иманы. Осындай «иманы» бар кісілерді сенімнен бір жолата бас тарт деп біреулер қорқытса да, олар қозғалмайды<sup>6</sup>. Қалған жағдайда бұл «еліктеуден туатын иманға» келеді. Яғни Абай тек сенбей, өз сенімін «дәлелденбеген қағидадан» «негізделген ғылыми білімге» айналдырып, ғылыми тұрғыда дәлелдеп берген. Абайдың алған мысалдары табиғатпен тығыз байланысты. Заттардың адамдарға бағынуы – адам пайдасына жаратылғанының нақты дәлелі. Бұл арқылы Құдайдың бар екенін білуге болады. «Адамның көзінің, қасының, тілінің, тісінің, т.б. мүшелерінің жаратушысының білімі шексіз, өте күшті болуы керек. Бұлардың бәрін жаратқан Құдай» – дейді ол<sup>7</sup>.

Ислам рационалды ойлана алмайтын: балаларға, жануарларға, есі ауысқан адамдарға Құдайға сену міндетін жүктемейтіні және ислам мәдениетінің ақылға назар аударатындығы Абайға өте маңызды бол-

---

<sup>4</sup> Абай Құнанбаев – материал из Википедии – свободной энциклопедии // [www.ru.wikipedia.org](http://www.ru.wikipedia.org).

<sup>5</sup> Хопач, 60-б.

<sup>6</sup> Хопач, 60-б.

<sup>7</sup> Абай Құнанбаев – материал из Википедии – свободной энциклопедии // [www.ru.wikipedia.org](http://www.ru.wikipedia.org).

ды. Бұл кезде адам табиғатының эмоционалды сезім жақтарын ұмытпаған жөн. Адам бойында бір-біріне қарама-қайшы тұратын эмоционалды және рационалды екі бастау бар: «Бала дүниеге келген кезде, бұл екі бастау да болады. Біріншісі – нәпсіні (денені) қанағаттандыратын... тілек. Екіншісі – жанның қажеттілігі... бәрін білуге ұмтылыс...»<sup>8</sup>. Адамды адамгершілік және психикалық ауытқулардан сақтау үшін осы екі бастауды синтездеу керек. Бұл синтез үдерісінде ақылдың алатын орны ерекше. Ақылдың дәлелдеріне мән бермей, эмоция жетегінде кетіп қалса, рационалды ойлану қабілетінен айырылған жануарға ұқсауы мүмкін. Абай жазғандай: «Адам құбылыстар сырын түсіне, белгілі қорытындылар жасай отырып, жер бетінде өмір сүреді. Адамда ақыл, ерік, жан болғандықтан, жануарлардан ерекшеленеді»<sup>9</sup>.

Жағымды идеялар адамның күнделікті өмірлік тәжірибесіне, жеке ұстанымына, өмірлік даналығына айналса, ақыл кемелдікке жетеді. Ақын былай жазады:

*«Сөз мәнісін білсеңіз,  
Ақыл – мизан, өлшеу қыл.  
Біреу үшін үйренсең,  
Біреу білмес, сен білсең,  
Білгеніңнің бәрі – тұл.  
Сөзіне қарай кісіні ал,  
Кісіге қарап сөз алма.  
Шын сөз қайсы біле алмай,  
Әр нәрседен құр қалма.  
Мұны жазған білген құл –  
Ғұламаһи Дауани,  
Солай депті ол шыншыл.  
Сөзін оқы және ойла,  
Тез үйреніп, тез жойма,  
Жас уақытта көңіл – гүл», –*

деп толғайды.

Құдай – Абай үшін бар нәрсенің жаратушысы және бәрі. Егер Ол болмаса, болмыс мәні болмайтын еді. Адам дүние есігін ашар кезде, санасында көзбен көруге, қолмен ұстап көруге болмайтын, әлемді жаратқан бір тылсым күштің бар екені жазылған. Алла – өмір мен еркіндіктің бастауы. Абайдың осындай сенімін «Алланың өзі де – рас, сөзі де – рас» жолынан көруге болады.

Абай әлем мен адамның жаратылысына классикалық Құранның көзқарасымен қарайды. Құдай әлемді мынадай керемет ретте жарат-

<sup>8</sup> Есімов Ф. Хаким Абай. – Алматы: Атамұра, 1994. – 52-б.

<sup>9</sup> Абай. Избранное / пер. А. Кодара. – Алматы: Ана тілі, 1996. С. 138



қан: біраз уақыт өткен соң балшықтан адам, сосын жұбайы жаратылды, содан соң әртүрлі халықтар мен тайпалар пайда болды. Алла тағала бұл әлемді адам өмір сүруіне ыңғайлап, керемет шеберлікпен жаратқан. Алайда Адам өзіне арналып жаратылған заттарды қолданып, бір іспен айналысу үшін еңбектенуі қажет. Абай түсінігіндегі адам болмысының мәні – адамдарды жек көрмей, бір-бірін жақсы көріп өмір сүру, қарапайым болу, барлығының алдында өзін көрсетемін деп ұмтылмау.

Абайдың көзқарасы бойынша, Құдайдың бар екеніне сену және Оның әмірлігін орындауы ішкі сеніммен тығыз байланысты: «Алла мінсіз, әуелден пайғамбар хақ». Алла тағала Өзіне деген адамның шыннайы сенімін бағалап, гнозис есіктерін ашады. Әлемнің жаратылуы ретіне қарай әрбір зат есеппен жаратылған: «Әлемдегі әдеміліктің тұмары –ғашықтықтың құмары».

Дана үшін Құдай – барлығын, тіпті адам өмірін басқарып отыратын ерекше, теңдессіз Болмыс. Барлық адамдар қаласын, қаламасын Құдаймен байланысты. Осы байланысқа назар аударған адам ғана бақыт кемеліне жетіп, барлық жаратылғанға махаббатпен қарайды:

*«Адамды сүй, Алланың хикметін сез,  
Не қызық бар өмірде онан басқа?!».*

Абайдың кейбір перипатетиктерден (Аристотельдің оқушылары мен оның философиялық ойын ұстанушылар) айырмашылығы: Құдайдың бүкіл әлемдегі жекелеген жағдайларға қарамау қабілетін жоққа шығарады (ескерте кететін жайт, кейбір философтар, Құдай Әлемдегі жеке құбылыстарға назар аудармай, заттың жалпы («кулли») белгісіне қараса болды деп есептеген). Абай бойынша, әлемнің жеке және жалпы құбылыстары Жаратушы Алла тағаланың қолында: «Дүниедегі әр нәрсені өлшеммен жаратқан Құдай тағаланың ғылымы шексіз».

Әрбір заттың атауы мен мәні болады. Абай көзқарасы бойынша, әлемдегі өмір – уақытша шындық. Адам қайтыс болса, толық жоғалып кетпейді. Ол басқа өлшемге, басқа тіршілікке айналады. Пайғамбарлар (с.ғ.с.) – адам өмірі шексіз деген ойды адамдарға жеткізген тұлғалар. Адам өлгеннен кейін өзгеше, шексіз өмір сүреді.

Құдай – мәңгі тіршілік иесі. Оның мәңгілік құбылысы арқасында адам жаны өлгеннен кейін жоқ болып кетпейді. Олар үшін исламда «Ақырет» («Қиямет») («о дүниедегі (өмір)») деп аталатын өмір басталады. Абай адам жасаған істеріне есеп беріп, ар өлшеміне тартылуы үшін жауаптасатын жерге («махшар»)10 жиналады деп сенген. Сол себепті де адам денесі – Құдайдың адамға уақытша сақтауға берген мүлкі.

Шын білімнің негізгі көзі – Алла, Ол – әр нәрсені білуші, Оның ілімі шексіз.

---

<sup>10</sup> Құнанбаев А. Қара сөздер. 38-сөз. – Алматы: Ел, 1993. – 80-б.

Абай ілімге екі түрлі көзқарастан қарайды:

1. Сезім мүшелерімен қабылдау арқылы алынған ақпарат.
2. Ес – осы ақпаратты сақтайтын механизм.

Бес сезім мүшесімен қабылданған ілім ұғына, қайталана отырып, адам есінде («мұхафаза») берік орнатылады. Сонымен қоса уәж, холизм, өзін-өзі басқару, мақсатқа талпынушылық сияқты феномендермен түсіндірілетін «мұлахананың» («аңғарымпаздық, ықылас») маңызы бар.

*Адамның еркіндік бостандығы бойынша* Абай мынадай ұстаным шығарады: егер біреу ауырса, біреу кедей, біреу дені сау, біреу есі дұрыс, біреу есінен ауысса, біреу қылмыс жасауға икемі болса, біреу жақсы ниетті болса, барлығына себепкер – Жаратушы мен оның үкімдері. Ол – барлығының Жаратушысы. Бірақ ол құлдарына жақсылық не жамандық жасауға мәжбүрлемейді, олар өздері таңдау жасайды. Жаратушы жақсылық пен жамандықты да жаратқан, тірілтетін және өлтіретін – Ол. Адамның еркіндік бостандығы адамзатқа жамандық және жақсылық әкелетін от секілді. Тағы бір мысал: Бір адам мылтықпен басқа адамды өлтіріп алды. Бұл жерде Құдай емес, шүріппені басқан адам кінәлі. Абай үшін пайғамбар (с.ғ.с.) сүннетімен жүру өте маңызды, шынайы рухани жетілдіруді сүннеттен көруге болады. Жаратушының шексіз болмысын шектеулі ақылмен танудағы қиындықтарын осы сүннет арқылы шешуге болады «Өлшеулі ақыл, өлшеусіз айланы танымақ емес».

Абай Жаратушының жомарттығын былай суреттейді: Ол адамдарға су мен ауаны тегін берді. Адамды ақылды қылып жаратты. Ол барлығының орнына ештеңе сұрамайды, ол бізден тек бір нәрсені қалайды: осы өмірде қонақ болып, Оған разы болу: «Өзің дүниеде қонақ екенсің». Яғни өмірдің мәні – жануар секілді тамақ жей бермеу. Бұндай әрекет – Жаратушының жақсылығын бағаламау. Бұл әлем – адам үшін өз Жаратушысын тауып, Оған мақтау айтып, Оның әмірлігін орындайтын сынақ жер. Өмірдің мақсаты тек осы жолмен орындалады.

Абай Жаратушының әрекеті мен керемет жаратулары туралы сөз қозғаған. «Жарату» мен «жасау» етістіктері Жаратушының «Бәрінен күшті» («әл-Кадир») сөзіне негізделеді. Абай айтқандай:

*Алла деген сөз жеңіл,  
Аллаға ауыз жол емес.  
Ынталы жүрек, шын көңіл,  
Өзгесі Хаққа қол емес.*

*Дененің барша қуаты  
Өнерге салар бар күшін.  
Жүректің ақыл – суаты  
Махаббат қылса тәңірі үшін.*

*Ақылға сыймас ол Алла,  
Тағрипқа тілің қысқа-ақ!  
Барлығы шүбәсіз,  
Неге мәжүт ол куә<sup>11</sup>.*

Абай бойынша, адам – тұрмыстың нағыз мазмұны. Онсыз әлемнің мәні қызық болмас еді. Болмыс адам үшін арналғандықтан, адам айналысындағы барлығына әсер етеді. Адамды басқа болмыстан ерекшелендіретін, осы тұрмыстың иесі қылатын ақылдың рөлі ерекше: «... Бұл ғаламды ақыл жетпейтін келісіммен жаратқан, онан басқа, бірінен-бірі пайда алатын қылып жаратыпты... Жансыз жаратқандарынан пайда алатын жан иесі хайуандарды жаратып, жанды хайуандардан пайда алатын ақылды инсанды жаратыпты».

Адам бір жұмбақ секілді: «Мың сан ғұламалар адам баласы туралы өз пікірлерін айтып кеткен. Әлемде адамнан асқан құпия жоқ, Алла да, табиғат та адам арқылы ғана түсіндірілмек... Адам ғұмыры қысқа қас пен көздің арасындай. Осы адам табиғаты, тәні жалған дүниелік».

Абай адамдағы үш негізгі субстанцияны көрсетеді: тән, жан, рух. Дене физикалық заңдарға бағынатын елес секілді. Жан мен рух – тәннен ләззат алмайтын болмыстың жоғарғы деңгейі. Адамның «Мені» жанға келеді, ол көрінбейді, бірақ оның бар екенін сезінуге болады. Бүкіл әлемдегі шын және жалғыз «Эго» Жаратушының «Мен» сөзімен сәйкес келеді. Адамның «Мен» мақсаты – Жаратушының «Менін» тану. Адамдық «Эгоны» басқаша қолданса, адам кез келген жағдайларда өзін-өзі мақтайтын өзімшілдік туындайды. Адам бұндай «эгодан» қашық болуы керек, – дейді Абай.

Абайдың айтуы бойынша, қоғамды өзгерту үшін жаңа ұрпақты тәрбиелеу керек. Әрбір адам жақсы жаққа ұмтылуы тиіс. Бұзылған адамды да тәрбиелеуге болады. Алдымен, бұл – айналаңдағы адамдарға көңіл аудару.

Қоғамда жаңа буынды тәрбиелейтін адам табылса, солар Жаратушының сүйікті құлдарына айналады. «Егер балаң адам болсын десең, оны оқыт, сөйтіп оған да, халқыңа да қызмет қыласың», – дейді дана. Абайдың күні, түні ойында жүрген, болашақтағы негізгі сенімі – тәрбиелеу. Қазақ даласындағы жағдайды барлығын қамтитын, біртұтас білім беру арқылы өзгертуге болады. Сонымен бірге, бұл адамның жақсы жақтарын қамту керек: «Барлығы, тіпті қыздар оқитын мектеп салу керек. Қартайған әкелер жастары өсе келе, жастардың шаруаларына араласуын қойып, сол кезде қазақтар өзгеруі мүмкін». Тұлғаның этикалық қасиеттерінің өзгеруі арқылы қоғам ауысуы адамдардың әлеуметтік институтына әсер етуі Абай үшін маңызды еді. Мемлекет-

<sup>11</sup> А. Құнанбаев. Шығармалар. – Алматы: Мөр, 1994. –251 б.

тің күші, экономикасы, тәуелсіз болып қалуы адамдардың аса құлықтылығына байланысты. Мінез әлеуметтік фактордың әсерімен қалыптасатынын ұмытпаған жөн. Сондықтан тәрбиеленушілерге әсер ететін қоғамдық ортаға шектеу қойып, өмір бойы жоғарғы этика мен моральды ұстанатын жаңа буын жастарын қалыптастыруға болады. Тәрбиеленушілерге өмірлік сабақ пен жақсы әрекет үлгісі болып табылатын өзін-өзі сынау мен өз кемеліне жету жолдарын жасау керек.

Осындай ұрпақтың жоқ болуы қоршаған ортаға кері әсерін тигізеді. Билеушілер мен билер заңды бұзып, ақылгөйлеріне назар салмайды. Ақырында, олар «барлығын ақшаға сатып алуға болады», «ар, ақыл, ғылым, сенім, халық ақшадан қымбат емес» деп сене бастайды. «Дүниеқұмарға тек мал қызық, ол халықты алдаудан ұялмайды», – дейді бір сөзінде Абай.

Абай білім арқылы қоғамды өзгертумен бірге, сол кездегі саяси реформаларға қарсы болып, болыстық басқарушыларды таңдаудың жүйесін қайта қарауға шақырды. Абайдың жобасы бойынша, басқарушы өнегелі, білімді болып, дәстүрлі үш жылдан ұзақ жылға сайлануы керек. Сайланушы ағартушылықты жақтап, қолөнер мен еңбекшілерге демеу болып, әрқашан халықтың жағында болу керек.

Алайда Абайдың қоғамды өзгерту идеясының негізгі бағыты тек «жоғарыдан төменге» емес, «төменнен жоғарыға» қарай үлгісі бойынша жүруі тиіс. Басқа сөзбен айтқанда, кемелденген және өнегелі тұлғалар арқылы қоғамның мықты кірпішін қалауға болады:

*«Сен де – бір кірпіш дүниеге,  
Кетігін тап та, бар, қалан!»<sup>12</sup>.*

Абай «сопылығы» адамның «маңдай алды» әлеуметтік тұрмысына бағытталған. Осы образды қоғам қабылдап, әрбір жеке индивид «жақсы» істерді жасауға ұмтылуы керек. Ақын бойынша, баланы тәрбиелеу кішкентай кезінен басталу керек: «Оқуға ынтасы бар баланы адам деп есептеп, болашақта алға ұмтылады деп үміт артуға болады... Қоршаған орта мен өзін түсініп, ардан аттамай, жамандықтан қашып, жақсыға жақын болады» .

Абай үшін адамды өзгертетін басты күш – еңбек. Еңбек еткен адам ауқатты болып, жақындарына көмектесе отырып, жоғарғы әлеуметтік мәртебеге ие болады. Бұдан басқа, Абай еңбек ойлануға әсер етеді. «Өзіңе сен, өз күшің алып шығар, еңбегің мен ақылың екі жақтап» , – деп айтқан. Қазақтар адам өмірінде еңбек елеулі орын алатынын білген. Бірақ олардың түсінігінде еңбек тамақ, ұйқы секілді өмірдің бір бөлігі ретінде қарастырылған. Қазақтардың дәстүрлі мәдениетінде еңбек адамның бақытын, тыныштығын бұзатын ұғым ретінде қарал-

<sup>12</sup> Құнанбаев А. Өлеңдері. Поэмалары. Қара сөздері. 184-б.

ған. Абай қазақтардың санасына еңбекті жаңа тұрғыдан қарастыруды мақсат тұтты. Еңбек – адамның тек қызметі емес, адам болмысының негізгі қағидаты. Қоғам мен жеке тұлғаны қалыптастыруда еңбектің маңызы өте зор. «Еңбек етсең емерсің», – дейді Абай. Еңбек жөнінде:

*«Алдыға айдап кім келер,  
Ерінбей жүріп бақпаса.  
Мал бақпақтық шаруа боп,  
Адал тауып асықпай.  
Құр айғаймен әуре боп,  
Өнердің жайын баса ұқпай.  
Енді нені істейміз,  
Бәрінен де бос қалдық?  
«Ауызға келіп түс» дейміз,  
Қылып жүріп құр салдық!» –*

деген өлең жолдарында келтіреді.

Абай үшін білім, әділдік, рақымшылдық адамның негізгі құндылығы. Рақымшылдық адамды төзімділікке шақырады. Саясаттың жетегінде жүрмейтін, ақылды, әрі рақымшыл адам халықты не адамды оның құндылықтарын жоққа шығаратын басқыншы ретінде қарамайды. Бұндай адам қоғамдағы адамдардың құндылығы мен ниетін көре алады.

Абай «Отыз төртінші қара сөзінде» сенім, достық пен көмектесудің маңыздылығын ашып айтады. Абай үшін жеккөрушілік пен өшпенділік – тұрақсыз түсінік, адамның табиғаты ғана бір-біріне махаббат туғызады: Адам баласына адам баласының бәрі – дос. Не үшін десең, дүниеде жүргенде туысың, өсуің, тоюың, ашығуың, қайғың, қазаң, дене бітімің, шыққан жерің, бармақ жерің – бәрі бірдей, ақиретке қарай өлуің, көрге кіруің, шіруің, көрден махшарда сұралуың – бәрі бірдей, екі дүниенің қайғысына, пәлесіне қауіпшің, екі дүниенің жақсылығына рахатың – бәрі бірдей екен<sup>13</sup>. Адамдар бір-бірімен тең, сондықтан әртүрлі халықтар бір-бірін сыйлауы тиіс. Қалай дегенде де, адам бұл дүниеде қонақ, сол себепті де болмыс Иесінің қонақжайлығы алдында жауласу дұрыс емес: «Біріңе-бірің қонақ екенсің, өзің дүниеге де қонақ екенсің, біреудің білгендігіне білместігін таластырып, біреудің бағына, малына күндестік қылып, я көрсеқызарлық қылып, көз алартыспақ лайық па? Тілеуді Құдайдан тілемей, пендеден тілеп, өз бетімен еңбегімді жандыр демей, пәленшенікің әпер демек – ол Құдайға айтарлық сөз бе? Құдай біреу үшін біреуге жәбір қылуына не лайығы бар? Екі ауыз сөздің басын қосарлық не ақылы жоқ, не ғылымы жоқ бола тұра, өзімдікін жөн қыламын деп, құр «ой, Тәңір-ай!» деп таласа бергеннің несі сөз? Оның несі адам?».

<sup>13</sup> Құнанбаев А. Өлеңдері. Поэмалары. Қара сөздері. – 382-б.

Абай мәдени плюрализм идеясын қолдайды. Мәдениет пен мораль – бір реттегі құбылыстар. Мораль мәдениеттің бір бөлшегі болса, онда мәдениет адами қызметтің өзгешелігін көрсетеді. Өзгешелік ұят нәрсе емес, керісінше, «кемел адам» Жаратушының Есімдері мен Ерекшелігінің көрінуі секілді плюрализмге деген махаббатын айрықша баса айту керек:

*«Күллі махлұқ өзгерер, Алла өзгермес,  
Әһли кітап бұл сөзді бекер демес.  
Адам нәпсі, өзімшіл мінезбенен  
Бос сөзбенен қастаспай түзу келмес.  
Махаббатпен жаратқан адамзатты,  
Сен де сүй ол Алланы жаннан тәтті.  
Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп  
Және хақ жолы осы деп әділетті».*

Ғарифолла Есім: «Абай адамзатты нәсілі, діні, саяси құрылысына қарай бөлмеді, ол барша адамды бауырың секілді жақсы көруге шақырды. Бұл тұжырымдама Абайды Ренессанстық тұлға ретінде көрсетіп, Қайта өрлеудің рухани ойларының шыңына шығарады. Абай адамзатты бауырың секілді жақсы көруді әрі қарай тереңдетіп, нақтылай түседі», – дейді.

Абайдың көзқарасы бойынша, идеалды қоғамның мынадай ерекшеліктері болуы керек:

1. Ғылым мен техника жоғары деңгейде дамуы керек.
2. Нағыз мәдени салт-дәстүрлер сақталуы керек.
3. Ғылым мен дін біртұтас болуы керек.
4. Діндегі сенімге қатысты жаңа енгізулерден алшақ болған дұрыс.

Абай әл-Фараби секілді «қайырымды қала» мен «кемел имамның» утопиялық бейнесін айтпайды; оның айтуы бойынша, адамдар рухани тәрбиелеу ортасы сақталатын жалпы адамзаттық құндылық айналасында бірігуі керек. Қоғам ортасында көбейген «кемел адамдар» қазіргі заманның әлеуметтік қайғысын ойландырып, адамдардың өмірді жақсы жаққа өзгерту ниетін оятады. Осылай қоғамда бірте-бірте өзгеру үдерісі жүре бастайды.

Қоғамда жаңа буын адамдары жетілсе, онда олар «Шариғат» заңдарын терең, сауатты түсіндіретін адамды билік басына отырғызады. Қоғам көшбасшысы ислам заңдарын ұстанатын жалпы адами құндылықтар сақталған қоғамға өзін арнау керек болады. Саяси кемеңгердің еңбекқорлығы мен белсенділігі дін заңдарымен сәйкес келмесе, қоғамға зиянын тигізіп, озбырлықтың бір түріне айналуы мүмкін. Сондықтан Абай «Ескендір» шығармасындағы «әлемді күшімен иеленген» Ескендір Зұлқарнайынды аса көрнекті тұлға ретінде қарастырмайды. Абай үшін рухани және әлеуметтік жоғарылаудың жолы біреу: «Тегін-

де, адам баласы адам баласынан ақыл, ғылым, ар, мінез деген нәрсе-лермен озбақ. Онан басқа нәрсемен оздым ғой демектің бәрі де – ақы-мақтық».

Абайдың пікірінше, діншіл адам «ораза», «намаз», «қажылық» се-кілді діннің ерекшеліктерін жай ғана орындамауы керек. Дінді жан дүниесімен қабылдап, оның рухын түсіну – «сопылық» өлшем. Дінді жан тәнімен қабылдау – Абай үшін гуманизм мен адамзаттылықтың жоғарғы деңгейі. Бұған әлемдегі философиялық мектептердің ешқай-сысы қарама-қарсы келе алмайды.

Әлемді ішкі, сопылық қабылдау аясында Абай еңбек пен ілімге көп көңіл бөлген. Абай қара термен табыс табатын адамдарды «қасиетті» деп атайды. Еңбекқорлық – «кемел» адамның ерекшелігі. Дана айтқан-дай: «Егер де мал керек болса, қолөнер үйренбек керек. Мал жұтайды, өнер жұтамайды. Алдау қоспай адал еңбегін сатқан қолөнерші – қазақ-тың әулиесі сол». Абай еңбектің онтологиялық өзгешелігіне пікірін:

*«Жалға жүр, жат жерге кет,  
Мал тауып кел.  
Малың болса, сыйламай тұра алмас ел...  
Есек көтін жусаң да, мал тауып кел,  
Қолға жұқпас, еш адам кеміте алмас...», –*

деп келтіреді.

Адам еңбектене отырып, арамтамақтық, жалқаулық, жеңіл ойлау, өмірге жеңіл қарау секілді адам болмысындағы заттардан алшақтай-ды<sup>14</sup>. Абай: «Ол қуатты орнын тауып сарп қыларды білерлік ғылым берді, оны оқымайсың. Ол ғылымды оқыса, ұғарлық ақыл берді, қай-да жібергеніңді кім біледі? Ерінбей еңбек қылса, түңілмей іздесе, ор-нын тауып істесе, кім бай болмайды?» – деп ой салады. Ойшыл үшін еңбекке қатынас адамның рухани дамуымен өлшенеді. Абайдың ойы бойынша, «еңбек» пен «жан» байланысы қоғам мен адамның рацио-налды, моральды, психологиялық жаңғыруы шарттарының бірі».

Еңбектенуші адам не үшін еңбектеніп жатқанын біліп, барлық әрекетін ілім негізінде жасау керек:

*«Ғылым таппай мақтанба,  
Орын таппай баптанба,  
Құмарланып шаттанба,  
Ойнап босқа күлуге.  
Адам болам десеңіз.  
Тілеуің, өмірің алдыңда».*

Іліммен жасалған еңбек адам бойына жаңа құндылықтар әкеледі. Білім белгілі бір әдіспен берілуі керек. Білмейтін нәрсеңді білу үшін

<sup>14</sup>Құнанбаев А. Өлеңдері. Поэмалары. Қара сөздері. – 56-б.

ұмтылу керек. Абай бойынша, адам бұрын-соңды алған білімдерімен білмеген нәрсесін білуге ұмтылса, адамның жанында бақыт пен құштарлық оянады. Бұл үшін адамның дүниедегі басты қызығы білім болуы керек. Дана Абай: «Сол рахат білгеніңді берік ұстап, білмегеніңді тағы да сондай білсем екен деп үміттенгеннен құмар, махаббат пайда болады. Сонда әрбір естігеніңді, көргеніңді көңілің жақсы ұғып, анық өз суретімен ішке жайғастырып алады», – дейді. Абай бойынша, ғылымды қуған адам басқа нәрселерге көңіл аудармау керек. Ақын білімге деген шалағай ұмтылысты «талаптылықтың» ешбір санатына жатқызбайды. Білім алу үшін барлық адами ұмтылыс керек. «Талап қыл артық білуге», – дейді дана Абай<sup>15</sup>.

1) Изденуші білімді шындықпен қарастыру керек. Абай табысқа жетудің шарттарын айта отырып, бәсекелестіктің болуы туралы сөз қозғайды. Біршама бәсекелестіктің болуы кейбір қабілеттердің жетілуіне әкеледі, бірақ бәсекелестік адам рухын бұза алады. Яғни адам шындықты анықтау үшін, жеңіске жету үшін бәсекелеседі. Сөйтіп, мақсат білім алу үшін емес, «мақсат өзің болсаң» «күншілдік» туа бастайды.

Абай айтқандай, адам бойында әрқашан ұят, ар, намыс болуы керек. Адам бұл қасиеттерсіз адам болудан қалады. Абай көрсеткендей: «Ар, намыс, ұят адамға жанынан да қажет болуы керек. Ар, намыс, ұяты болмаған адам жансыз дене, бұл өлі дене, жұртқа өте зиянды». Ол материалдық құндылықтарға арын сататын екіжүзді адамдар мен жастар арасында өшпенділік пен әртүрлі бүлдіретін күштерге қарсы болды. Ол жастардың сенделіп, білім алмай, мақтанумен уақытты өткізуіне қарсы тұрған.

Абайдың пікірінше, адамның білім алу үшін мақсаты болу керек, әйтпесе барлық білімді қамту мүмкін емес. Мақсаттың негізі – адамдарға көмектесу. Білім алу – әлемдегі заттардың мәні, не әлемдегі бар нәрсе белгілі біліммен жаратылуына сай үдеріс. «Бір нәрсені сұрап білсем екен дегенде, ұйқы, тамақ та есімізден шығып кететұғын құмарымызды, ержеткен соң, ақыл кіргенде, орнын тауып ізденіп, кісін тауып сұранып, ғылым тапқандардың жолына неге салмайды екенбіз?», – деген Абай<sup>16</sup>.

Жаратушы мәнін түсіну үшін адам рухани тану керек. Осы арқылы адам рухани жетіледі, ал ішіндегі жануар бастауы жаратушыға бағынады. Құран бойынша, адамның жаратылу себебі Жаратушыны тану, рухани ләззат арқылы Оны мадақтау, сүю. Ол жан дүниесіне терең үңіле отырып, өз әлемінің сенімін құру, жан дүниесімен әлемді сараптау. Бұл – рухтағы адами шындықтың негізі. Абай осы туралы жетінші қара сөзінде: «Дүниенің көрінген һәм көрінбеген сырын түгелдеп, ең

<sup>15</sup> Құнанбаев А. 32-сөз. – Алматы: Ел, 1993. – 68-69 б.

<sup>16</sup> Григорьев Е.И. Светоч Степи казахской. – С. 174.



болмаса денелеп білмесе, адамдықпен орны болмайды. Оны білмеген соң, ол жан адам жаны болмай, хайуан жаны болады. Әр елде Құдай Тағала хайуанның жанынан адамның жанын ірі жаратқан, сол әсерін көрсетіп жаратқаны. Сол қуат жетпеген, ми толмаған ессіз бала күндегі «бұл немене, ол немене?» – деп, бірнәрсені сұрап білсем екен дегенде, ұйқы, тамақ та есімізден шығып кететұғын құмарымызды, ержеткен соң, ақыл кіргенде, орнын тауып ізденіп, кісісін тауып сұранып, ғылым тапқандардың жолына неге салмайды екенбіз? Сол өрістетіп, өрісімізді ұзартып, құмарланып жиған қазынамызды көбейтсек керек, бұл жанның тамағы еді. Тәннен жан артық еді, тәнді жанға бас ұрғызса керек еді. Жоқ, біз олай қылмадық, ұзақтай шулап, қарғадай барқылдап, ауылдағы боқтықтан ұзамадық. Жан бізді жас күнімізде билеп жүр екен. Ержеткен соң, күшейген соң, оған билетпедік. Жанды тәнге бас ұрғыздық, ешнәрсеге көңілменен қарамадық, көзбен де жақсы қарамадық, көңіл айтып тұрса, сенбедік. Көзбен көрген нәрсенің де сыртын көргенге-ақ тойдық. Сырын қалай болады деп көңілге салмадық, оны білмеген кісінің несі кетіпті дейміз. Біреу кеткенін айтса да, ұқпаймыз. Біреу ақыл айтса: «Ой, тәңірі-ай, кімнен кім артық дейсің!» – дейміз, артығын білмейміз, айтып тұрса ұқпаймыз». Адамдағы ізгілендіру үдерісі білімсіз бос әрекет: «Дүниенің көрінген һәм көрінбеген сырын түгелдеп, ең болмаса денелеп білмесе, адамдықпен орны болмайды. Оны білмеген соң, ол жан адам жаны болмай, хайуан жаны болады».

Абай жетінші қара сөзінде, адам тән құмары мен жан құмарымен дүниеге келеді. Біріншісі, «Мен» сөзін ләззатқа бөлесе, екіншісі жанның білімге ұмтылысын көрсетеді. Екінші тілек алға шықса ғана, адам адам болып қалады. Сөйтіп, Абай былай қорытынды жасайды: «Білімсіз күнің жоқ». Абай «Көк тұман – алдындағы келер заман» еңбегінде адамның «Эгосы» және «Мен» сөзі «ақыл» мен «жан» сөзімен сәйкес келеді. «Мен» санатындағы көз тоймаушылық Жаратушы берген тамаша күшті дамытуға кері әсерін тигізеді. «Менікі» – адамның нәпсісі, ал адамның шынайы «Мені» – әлем мен заттардың мәнін тануға ұмтылысы, яғни «кемел» болу. «Мен» «Менікі» өлшемінен жоғары тұрса, тұлға «кемелдене» бастайды, ал болмаған жағдайда адам адам болып қалмайды. Әрине, бұл үшін материалды, рухани, альтуристік, жеке құндылықтарды синтездеу керек. Адамның рухани «Мені» осындай синтез кезінде маңызды. Басқалай айтқанда, кемелдікке жету үшін нәпсіні, не жанның «тоғышар» жағын жеңу керек<sup>17</sup>. Рухани өмір нәпсіден жоғары тұру керек. Абай осыны мысал етіп алтыншы қара сөзінде: «Құмарланып, жиған қазынамызды көбейтсек керек, бұл жанның тамағы еді», – деп көрсетеді. Мына өлең жолдарынан осы ой айқын аңғарылады:

---

<sup>17</sup> Гуманистический психоанализ, изложенный в книге Э. Фромма «Быть или иметь». – М.: Республика, 1992.

*Ақыл мен жан – мен өзім, тән – менікі,  
«Мені» мен «менікінің» мағынасы – екі.  
«Мен» өлмекке тағдыр жоқ әуел бастан,  
«Менікі» өлсе өлсін, оған бекі.  
Шырақтар, ынталардың «менікі» де,  
Тән құмарын іздейсің күні-түнде.*

Абай бойынша адамдардың екі түрі болады: «адамдар» және «пенделер». «Адамдар» мейірбан, еңбекқор, жомарт, кішіпейіл, қарапайым, үнемшіл, сенімді, әділ, шыдамды келіп, айналасындағыларға ризашылықпен жақсы қарайды. Олар адамзатты қадірлеп, бір-бірін бауыр деп есептейді. Қиын сәттерде төзімділік танытып, адамзатқа шын ниетімен қызмет етеді. «Пенделер» өзімшіл, өтірікші, парақорлыққа бейім, еріншек, тек өздерінікін дұрыс деп есептейтін, уәдесінде тұрмайтын, ешкімді жақсы көрмейтін адамдардың бір түрі. «Пенделердің» негізгі қателігі – білмейтінін білмеу, яғни ат-Гуси бойынша надандық шыңы. «Көкіректе сәуле жоқ, көңілде сенім жоқ. Құр көзбенен көрген біздің хайуан малдан неміз артық? Қайта, бала күнімізде жақсы екенбіз. Білсек те, білмесек те, білсек екен деген адамның баласы екенбіз. Енді осы күнде хайуаннан да жаманбыз. Хайуан білмейді, білемін деп таласпайды. Біз түк білмейміз, біз де білеміз деп надандығымызды білімділікке бермей таласқанда, өлер-тірілерімізді білмей, күре тамырымызды адырайтып кетеміз». «Пенделерге», тіпті жақын адамдары да бөтен болып көрінеді. Әрбір адам – бәсекелес, не қызметші. Бұндай адамдар туралы Абай: «Қарыны тоқтық, қайғысы жоқтық, азырар адам баласын», – деген. «Пенде» – сыртқы жағдайлардың құлы, надан. Ол өзгеруді көздемейді, болашақ пен артын ойламай, мезетте пендешілік рахатқа жетуге талпынады. Ойшыл жазғандай: «Надан ел қуанбас нәрсеге қуанады һәм және қуанғанда не айтып, не қойғанын, не қылғанын өзі білмей, есі шығып, бір түрлі мастыққа кез болып кетеді. Һәм ұялғандары ұялмас нәрседен ұялады, ұяларлық нәрседен ұялмайды. Мұның бәрі – надандық, ақымақтықтың әсері»<sup>18</sup>.

«Адамдарға» жалқаулық, біреуге тәуелді болу, селқостық тән емес: «Әуелі Құдайға сыйынып, екінші өз қайратыңа сүйеніп, еңбегіңді сау, еңбек қылсаң, қара жер де береді, құр тастамайды».

Абай бойынша, тұрақтылығы жоқ махаббат бола алмайды. Әлем барлық махаббаттың бейнесі секілді: «Махаббатсыз дүние бос, хайуанға оны қосыңдар». Махаббаттың қоршаған ортамен байланысы – өмірдің мәні мен болмыстың басты заңдылығы.

Адам жаратылысынан да махаббат көрінеді, сондықтан адамның өне бойында махаббат жатыр: «Махаббатпен жаратқан адамзатты, сен де сүй, сол Алланы, жаннан тәтті», – дейді ақын. Академик Ғ. Есім

<sup>18</sup> Абай Қунанбаев. Стихотворения. Поэмы. Проза. – С. 366

көрсеткендей: «Абай Алла мен адам арасындағы байланысты махаббатпен түсіндіреді. Адам борышы өзін махаббатпен жаратқан Тәңірді жақсы көру. Бұдан басқа, адам барша адамды бауыры секілді сүйіп, әділетті жақсы көруі тиіс. Осы үш нәрсе – имани гүлдің негізі».

Сонымен бірге Абай қоғамның бөле, азғындық пен тұлғаның құлдырауына әкеп соғатын қылжықбас және жалқаулықты да:

*«Кеселді жалқау, қылжақбас,  
Әзір тамақ, әзір ас,  
Сыртың – пысық, ішің – нас,  
Артын ойлап ұялмас..»*, – деп сынаған.

Абай білімі мен қабілеттерінің сай келмей, пара арқылы басшы болып отырған адамдарды сынға алады:

*«Бас-басына би болған өңкей қиқым,  
Мінеки, бұзған жоқ па елдің сиқын?»*

Абай үшін биік мансап адамды кемелдендіріп, еңбекке баулитыны маңызды: «Егер ісім өнсін десең, ретін тап

*Биік мансап – биік жартаc  
Ерінбей еңбектеп жылан да шығады,  
Екпіндеп ұшып қыран да шығады»*.

Осылайша, Абай адам мен қоғамның байланысына көп көңіл бөледі. Тек адам ғана адамгершілік кемелденуге жете алады, тек осылай ғана өзі және қоғам берекелі болады. Ол жалпы қызығушылықтарды өзінің жеке қызығушылығынан жоғару қою керек.

Абай философиясында адам табиғатына көңіл аударды. Әлемдегі барлық нәрсе адамға арналған. Құдайдың махаббаты арқасында адамды өзіне ұқсатты. Абай «Қара сөздерінде» «толық адам» бойындағы адамның керемет бастамасы мен адамды ерекшелендіретін үш нәрсені: Ілімді, Қайырымдылықты, Әділдікті атап көрсеткен. «Бұлай деу батыл, бір ғана құдірет пендеде болған қуат; құдірет ғылым ақылдан басқа болатұғын, Алла Тағалада болған құдірет – ғылым һәм рахмет. Ол – рахмет сипаты, сегіз сипаттың ішінде жазылмаса да, Алла Тағаланың Рахман, Рахим, Фафур, Уадуд, Хафиз, Саттар, Раззақ, Нафиғ, Уәкил, Латиф деген есімдеріне бинаһи бір ұлық сипатынан хиссаптауға жарайды. Бұл сөзіме нақлия дәлелім – жоғарыдағы жазылған Алла Тағаланың есімдері. Фақлия дәлелім Құдай Тағала бұл ғаламды ақыл жетпейтін келісіммен жаратқан, онан басқа, бірінен-бірі пайда алатұғын қылып жаратыпты. Жансыз жаратқандарынан пайда алатұғын жан иесі хайуандарды жаратып, жанды хайуандардан пайдаланатұғын ақылды инсанды жаратыпты», – деген Абай. Адамның білімге деген ұмтылысы жануардан ерекше қылады: «Мұның бәрі – жан құмары,

білсем екен, көрсем екен, үйренсем екен деген. Дүниенің көрінген һәм көрінбеген сырын түгелдеп, ең болмаса денелеп білмесе, адамдықпен орны болмайды. Оны білмеген соң, ол жан адам жаны болмай, хайуан жаны болады»<sup>19</sup>.

Сонымен «толық адам» өзін-өзі жетілдіруді тоқтатпайды. Осы әрекеттің бір кезеңінде жүрегінде сәулелердің пайда болуын сезеді. Бұндай адам Құран мен пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) сүннетін жақсы түсінетін болады. «Алла мінсіз, әуелден пайғамбар хақ, мүмүн болсаң үйреніп, сен де ұқсап бақ». Абай жазғандай: «толық адам» ғана екі дүниеде бақытқа кенеледі. Осы адамдар ғана Жаратушыға тән қасиеттерді дамытады. «Мыңдаған адам қолынан келмейтін электр қуатын ашты, найзағайды тоқтатты, екінші әлеммен байланысты үзбеді, су мен отты өздеріне бағындырды. Олар адамдарға ақ пен қараны ажыратуды үйретті».

«Толық адамның» интеллектуалды шабыты Құдайды бар нәрседен тану, ол заттардың керемет болмысын еске түсіріп, өзін танып, сосын өзінің түсінігімен заттардың болмысын түсіну.

Абай үшін адам өз білімі негізінде адамгершілік сипаттарды дамыту керек. Яғни адам:

- а) өзімшілдік;
  - б) қанағатсыздық;
  - в) жеңілтектік;
  - г) немқұрайлылық сияқты төрт нәрседен алшақ болуы тиіс
- Егер адам осылардан құтылса, моральды тұрғыдан бұзылмайды<sup>20</sup>.

«Толық адамның» өмірлік ұстанымы қандай болу керек? Бұл жайында Абай былай деген:

*«Адам болам десеңіз.  
Тілеуің, өмірің алдыңда,  
Оған қайғы жесеңіз.  
Өсек, өтірік, мақтаншақ,  
Еріншек, бекер мал шашпақ –  
Бес дұшпаның білсеңіз.  
Талап, еңбек, терең ой,  
Қанағат, рақым ойлап қой –  
Бес асыл іс, көнсеңіз...».*

Ақын: «Әділдік – ізгіліктің ірге тасы», – деп есептеген. Әділдік махаббатпен ілесе отырып, адам болмысының мәнін ашады. «Адами бастаудың негізі – махаббат пен әділдік олар барлығынан көрініп, барлығын шешеді». Осы екі институт арқылы заңдық, әкімшілік, саяси өлшемдегі адами қатынастар қалыптасу керек. Осылайша, Абай «сенім

<sup>19</sup> Абай Құнанбаев. Стихотворения. Поэмы. Проза, б. 332.

<sup>20</sup> Сонда, б. 80.

ақылды тежемейтін, ал ақыл сеніммен ізгі болатын» қоғамның жаңа типі теориясын қалыптастырады. Бұндай синтез арқылы білім, әділдік, рақымшылық секілді адами құндылықтарды арттыра түседі.

Абайдың философиясында өлшемнің орны өте зор. Өмірде нені жасауға, нені жасауға болмайтын өлшемдер болады. «Кімде-кім сырттан естіп білу, көріп білу секілді нәрселерді көбейтіп алса, ол – көп жиғаны бар адам: сынап, орындысын, орынсызын – бәрін де бағанағы жиған нәрселерінен есеп қылып, қарап табады. Бұлай етіп, бұл харекетке түсінген адамды ақылды дейміз. «Құдай Тағала өзі ақыл бермеген соң қайтейік?» демек, «Құдай Тағала сеніменен мені бірдей жаратып па?» демек – Құдай Тағалаға жала жауып, өзін құтқармақ болғандығы. Бұл – ойсыз, өнерсіз надан адамның ісі. Оған Құдай Тағала көрме, естіме, көрген, естіген нәрсенді ескерме, есіңе сақтама деп пе? Ойын-күлкімен, ішпек-жемек, ұйықтамақпен, мақтанмен әуре бол да, ішіндегі қазынаңды жоғалтып, хайуан бол деген жоқ». Абайдың «өлшемі» еркіндік сөзімен пара-пар келеді. Абай бойынша адамның ойлау еркіндігі кең болып, басқаларға және өзіне зиян келтірмеу керек.

Абайдың этикалық философиясындағы үміт – маңызды концептілердің бірі. «Жамандықты кім көрмейді? Үмітін үзбек – қайратсыздық. Дүниеде ешнәрседе баян жоқ екені рас, жамандық та қайдан баяндап қалады дейсің? Қары қалың, қатты қыстың артынан көгі мол жақсы жаз келмеуші ме еді?»<sup>21</sup>. Адамгершілік үмітсіз болмайды. Абай түсінігіндегі үміт – Құдайға сену. Егер барлық жағдайлар орындалса ғана, үміттенуге болады. Қоғам Үмітпен үкіленген адамдардан қуат алады. Үмітсіздік шыға алмайтын батпақ секілді.

Абай бойынша, ар – адамгершіліктің негізгі элементі. «Толық адам» бойында ардың болуымен «тоғышардан» ерекшеленеді.

*«Ынсап, ұят, ар, намыс, сабыр, талап –  
Бұларды керек қылмас ешкім қалап.  
Терең ой, терең ғылым іздемейді,  
Өтірік пен өсекті жүндей сабап».*

Арды қиюға болмайды, бұны қию адамдық болмыстан ажыраумен тең: «Арын сатқан антұрғанның айтқан сөзі құрсын».

Абай үшін жаннан гөрі, арды сақтау маңызды. Абай жүрек, күш және ақылға таңдау жасағанда жүректі алдыға шығарып, «Үлкеннен ұят сақтап, кішіге рақым қылдыратұғын – мен, бірақ мені таза сақтай алмайды, ақырында қор болады. Мен таза болсам, адам баласын алаламаймын: жақсылыққа елжіреп еритұғын – мен, жаманшылықтан жиреніп тулап кететұғын – мен, әділет, нысап, ұят, рақым, мейірбандылық дейтұғын нәрселердің бәрі менен шығады, менсіз осылардың көрген күні не?» деген Адамның ұятына ар жауап береді. Абай түсіні-

<sup>21</sup> Абай Құнанбаев. Стихотворения. Поэмы. Проза, б. 388

гіндегі ұят екіге бөлінеді: біріншісі, өз кінәсі емес, басқа адам күнәсі үшін ұялу. Бұндай ұялу аяныштан шығады. Бұл жиі кездесетін жағдай, адам басқа адамдарға аяушылық білдіру үшін адамзатқа деген шынайы сүйіспеншілігімен ерекшеленеді. Ұяттың екінші түрі кеңінен таралған және адам «Эгосын» баса алмай бір қылық жасағанда туындайды.

Негізінде, түрік тіліндегі «ар» түсінігі «әдептілік» түсінігімен тең келеді. Абай үшін моральды тақырыптар – мәңгілік философиялық сұрақтар. Олар адам секілді мәңгілік бола береді. Абайдың моралі құқық, саясат, экономика секілді адам өміріндегі ортадан алшақ емес. Өркениет пен өмір бар жерде адамгершілік те болады.

Шарифат бойынша өмір сүру керек. Әлемді де, адамды да Құдай жаратқан. Сондықтан тылсым күш адам алдына басқалай талаптар қоюы мүмкін. Солардың бірі – талап, жоғарғы мақсаттарға ұмтылу. Жаратушы үнемі қозғалыста болғандықтан, адам да әрқашан өмірдің әрбір саласында белсенді болып, биік мұраттарға ұмтылуы керек. Бірақ күш пен белсенділіктің шынайы көзі өзінің «Мені» емес, Алла екенін ұмытпаған жөн:

*«Талап, еңбек, терең ой,  
Қанағат, рақым, ойлап қой»<sup>22</sup>.*

Абай үшін «талаптың» мәні терең. Әрбір заттың, әрбір жануардың пассионарды күші «талап» болып келеді. Адамның талабы – Алланы тану және Оның үкімдерін орындау. Бар нәрсенің мақсатының болуы – Құдайдың жарату құбылысы. Сондықтан Абай үшін «ұмтылыс» пен «жарату» – бір мәнді.

Абай адам бойындағы негізгі үш қасиетті: қайрат, жүрек, ақылды атап көрсетеді. Адам алдына қойған мақсаттарға жету үшін қайрат керек. Сонымен қоса, дұрыс және әділдіктің тура жолынан таймау үшін де қажет. Жақсы мен жаманды, пайда мен зиянның аражігін ажыратуда ақыл керек. Ал жүрек – барлық эмоциялар мен сезімдердің бастауы. «Толық адам» бойындағы қайрат – рационалды, ал ақыл мен жүрек – бірегей.

Абай көп қолданатын «жүрек» сөзінің астарында барлық нәрсенің эмоционалды естілімі жатыр. Эмоция адам мен қоршаған орта байланысының кепілдігі ретінде қабылданады. Махаббат пен әділеттік «жүрек» метафорасынан бөлек қабылдана алмайды, «толық адамды» осы екі түсініксіз елестету мүмкін емес.

Басқа адамдардың қиындығы мен жоқшылығына немқұрайлық танытпау, жақсы әрекеттер жасау – жүректі тәрбиелеудің үдерісі. «Кішіпейіл бол, басқа адамдарды бауырыңдай көріп, өзіңе не тілесен, оларға да соны тіле. Жүректі дұрыс жолға салу үшін осылай тәрбиелеу керек».

---

<sup>22</sup> Хопач, б. 72

Ақын үшін жүрек адамның ең терең рухани механизмі іспеттес. Адам рухы – жүрекпен байланысты болғандықтан, ар, кішіпейілдік, аяушылық, діндарлық, жомарттық секілді барлық адами эмоциялардың бастауы. Жүректі, ақыл мен күшті тыңдамау, бақытсыздық пен жамандық әкелуі мүмкін:

*«Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста,  
Сонда толық боласың елден бөлек».*

Дана он төртінші қара сөзінде: «Тірі адамның жүректен аяулы жері бола ма? Рақымшылық, мейірбандылық, әртүрлі істе адам баласын өз бауырым деп, өзіне ойлағандай оларға да болса игі еді демек, бұлар – жүрек ісі. Асықтық та – жүректің ісі. Тіл жүректің айтқанына көнсе, жалған шықпайды. Амалдың тілін алса, жүрек ұмыт қалады», – деген.

Адамның әлемді дұрыс тануы жүрекке байланысты: «Мен жүректі жақтадым. Құдайшылық сонда, қалпыңды таза сақта, Құдай тағала қалпыңа әрдайым қарайды».

Абай үшін жүректі адамгершіліктің метафизикалық ортасы ретінде түсіну маңызды. Ақын: «Мейірбандылық, әртүрлі істе баласын өз бауырым деп, өзіне ойлағандай оларға да болса игі еді демек – бұлар жүрек ісі»<sup>23</sup>, – деген.

Әрбір адам толық кемелдікке жете алады, бірақ ол үшін қатты өзін-өзі бақылау қажет. Абай «бірінші қара сөзінде» халыққа: «Бұл жасқа келгенше жақсы өткіздік пе, жаман өткіздік пе, әйтеуір бірталай өмірімізді өткіздік: алыстық, жұлыстық, айтыстық, тартыстық – әурешілікті көре-көре келдік. Енді жер ортасы жасқа келдік: қажыдық, жалықтық; қылып жүрген ісіміздің баянсызын, байлаусызын көрдік, бәрі қоршылық екенін білдік. Ал енді қалған өмірімізді қайтіп, не қылып өткіземіз? Соны таба алмай өзім де қайранмын», – деген ой айтады.

Ақылдылықтың нағыз өлшемі – Білім, махаббат, әділдік. «Махаббат – күллі әлемге нұрын, шуағын төккен қуат, ал әділет – тұтастай ғалам құбылыстарын реттеуші құдірет. Қос феномен қосылғанда ғарыштық күрделі қатынастар ғажайып үйлесімін табады».

Абайдың көзқарасы бойынша, надандық дегенміз не? «Бұл – білімсіздік, білімсіз күнің жоқ». Білмейтін адам ешқашан «кемел», шынайы «адам» болмайды: «Надандық – білім-ғылымның жоқтығы, дүниеде ешбір нәрсені оларсыз біліп болмайды. Білімсіздік хайуандық болады». Ақын үшін «Еріншектік – күллі дүниедегі өнердің дұшпаны. Талапсыздық, жігерсіздік, ұятсыздық, кедейлік – бәрі осыдан шығады».

Кемелдікке жету үшін адам өзін-өзі жетілдіруде көп еңбек ету керек. «Ғылымды, ақылды сақтайтын мінез деген сауыты болады. Сол мінез бұзылмасын!»

<sup>23</sup> Абай. Книга Слов. Поэмы / пер. с каз. К. Серикбаевой, Р. Сейсенбаева, б. 167

Ғалымның ойынша, «толық» және «кемелденген» адам бойында мынадай ерекшеліктер болу керек: рухани кемелдікке ұмтылу, материалдық құндылықтарды жаратпау, әділетті болу, жүрек пен ақылды бірге ұстау, шындықты сүю, өтірікті жек көру, намысы мен арының болуы.

Адамның ары мен махаббатын бұзбау үшін не істеу керек? Абай айтқандай, менменшілдік, құмарлық, қызғанушылық, тәкаппарлық, өтірік, ашкөздік, жеккөрушілік, т.б. қасиеттер адамды бұзады. Сонымен қоса, өсек, өтірік, мақтаншақтық, ысырапшылдық, әрекетсіз секілді белгілерден де қашық болған жөн. Рухани кемелдікке жету үшін: шындықты айту, еңбекқорлық, жомарттық, сабырлық, әділдік, жақсылық, қарапайымдылық<sup>24</sup> сияқты әрекеттерді жасау керек.

Рухани кемелденген адам өмірді эмоционалды өткізіп, білімнің *per se* және оның табысқа жетуін түсінеді. Ойшыл айтқандай: «Ақылды қара қылды қырыққа бөлмек, әр нәрсеге өзіндей баға бермек».

Абай Құнанбаев – ұлттық философиямыздың көрнекті өкілі. Абайдың этикасы Ислам негіздеріне сүйеніп, «ойлаудың бірегей және толықтай формасын көрсетті». Басқаша айтқанда, Абай философиясынан исламдық философияны аңғаруымызға болады. Сонымен қатар, Абай – халқының жағдайын ойлаған кемеңгер. Абай көп қызыққан орыс тілі арқылы сол кездегі еуропалық философияға қол жеткізген. Абай әр халықтар философиясын оқи отырып, өзіндік ерекшелігін жоғалтпай, әлі күнге шейін өзекті болып отырған қазақтың мәдени идеясын көрсете алды. Абай өмір сүрген кезеңі мен қазақ тілін ескере отырып, араб тіліндегі адамгершілік ойларды тереңдете түсті.

Ойшыл әрбір адамның ойына жүгіне отырып, қазіргі қоғамның кемшілігін көрсетеді. «Философиялық-энциклопедиялық сөздікке» сәйкес гуманизм – адамды тұлға ретінде қадірлейтін, бостандық, бақыт, даму еркіндігін бағалайтын, адам игілігін әлеуметтік институт бағасының критерийі деп есептейтін қабілеттерді көрсететін; теңдік пен әділдікті адамдар арасындағы қарым-қатынас нормасы ретінде көретін көзқарастың тарихи өзгеру жүйесі. Яғни Абай философиясы – түркі тілді ойлардың мәдени дәстүрімен исламдық көзқараста дамыған гуманистік философия.

Абай үшін адамгершілік – шынайы адами тұлғаның альфасы мен омегасы. Абайдың адамгершілігі шынайылық алып тасталынбаған, керісінше, білім берудің жаңа түрі мен әрбір адамның рухани дамуын, әлеуметтік идеалға қол жеткізудің жолдарын көрсетеді. Адам ақылды теориялық тұрғыдан емес, өмір тәжірибесінде қолданса, ақылды болады: «Осылай ақылдың арқасында жаманнан жиренсең, өзінді адам деп есептеуіңе болады».

---

<sup>24</sup> Мамырбекова, 85-б.



Абайдың қазақ ойын қалыптастырудағы рөлін түсіну үшін, өзі өмір сүрген қиын заманды еске алған жөн. Ол «Меннің» шынайы болмысын түсіндіріп, адами қасиеттердің оралуын көрсетті. Абай әл-Фараби секілді жалпы философия жүйесін жасауға талпынған жоқ. Бірақ Абай өз заманының керемет гуманисі болды. Оның әсерін қазіргі қазақ мәдениетінен заманауи идеялардан кездестіреміз. Абайдың ойлары тек қазіргі қоғамға емес, болашақ ұрпаққа да бағытталған. Абай ойлаудың уақыт кеңістігінен тыс «идеалды қоғам» үлгісін жасап, болашақ адамдарға ескертеді. Ақынның негізгі мақсаты – орыс ойшылдары мен классикалық ислам философиясы мен теологиясының идеяларын қолдана отырып, өз халқының қоғамын жақсартуға күш жұмсау.

Абай бойынша, адам материалдық жағдайға тәуелді болмау керек. Адам кедей болса да, адам бойындағы рухани және интеллектуалды байлықтар арқасында бірдеңе жасауына болады. Әрбір адамның ішкі дүниесі әртүрлі, сондықтан әрқайсысы өзін бағалап, қоғамнан орын алатынын түсіну керек. Қоғамнан «өзінің орнын» тапқан адам ғана, келесі ұрпақты тәрбиелей алады. Онтологиялық көзқарас бойынша, адам – Құдайдың мейіріне бөленген ең құнды жаратылысы. Сондықтан әр адам өз-өзін көрсету керек. Осыдан Абайдың атақты сөзі «Адам бол!» шығады.

Абай өлеңдерінде қазақ мәдениетінің ұлттық қаймағы мен қазақ қоғамының өмір сүру образын сомдайды. Абайдың «адам бол» императиві шығармашылықтың өне бойынан көрінеді. Осылайша ақын өзін-өзі тануға әлеуметтік пен белсенділіктің жаңа лебін берді. Ойшыл үшін «толық адам» Жаратушымен, Құдаймен үндестік тауып, қоғамды жақсы жаққа бұруды көздейді.

Абайдың ойы бойынша, қазақ даласында білім беру мен тәрбиелеудің жаңа түрі арқылы «толық адамдардан» құрылған жаңа қоғам пайда болады. Қазақ қоғамы «толық адамдар» арқасында түбегейлі өзгеріске ұшырайды. Өкінішке орай, бұл жоба Абай заманында іске аспады. Адамгершіліктің құлдырауы, ауқаттылардың билігі, парақорлық, өтірік секілді қазіргі замандағы кесірлердің арқасында Абайдың идеясы бағаланбай, іске аспай қалды. Бірақ әлі күнге шейін ақынның, біз ұмытып жүрген, жүректің түбінде жатқан адамгершілікке, жақсылық жасайтын жанның негізгі рухани потенциалына назар аударуы, естіген әрбір адамды ар-ұжданға шақыруы қазақ даласында кең таралып кетті.

## 6.5 ШӘКӘРІМ

Шәкәрім Құдайбердіұлы 1858 жылы Шыңғыстау бөктерінде қазіргі Шығыс Қазақстан облысы, Абай ауданында дүниеге келген. Жеті жасында әкесінен айырылып, ағасы Абай Құнанбайұлының тәрбиесін алады. Жас кезін болашақ ойшыл дәстүрлі көшпенді өмірде өткізген. Сол уақыттағы мұсылман дәстүрін бойына сіңіреді, араб әрпінде жазу мен оқуға үйренеді. Абай інісінің қабілетін көріп, оны дұрыс жолға сілтейді.

Шәкәрім ресми түрде ешқандай білім алмайды, бірақ өзін-өзі оқытумен айналысады. Абайдың дұрыс кеңесі мен материалды көмегінің арқасында Шәкәрім Түркияға, Сауд Арабиясына, Францияға, Меккеге барады, Стамбұл мен Париж кітапханасында жұмыс істейді. Осыған қоса ол орыс мәдениетіне жақын болады, жастайынан әдеби және философиялық еңбектерімен танысады. Қазақ, орыс, араб, парсы, түрік сияқты бес тілді білген философ мұсылман, орыс, қазақтың ауыз халық шығармашылығын синтездейді. Сол уақытта, өзі жазғандай, шығыс даналығы қолына жарқырап тұрған Ақиқат призмасын береді:

*Оятқан мені ерте – Шығыс жыры,  
Айнадай айқын болды әлем сыры<sup>1</sup>.*

Оның өмірі тәтті болмайды. Абай секілді ол қазақ жерінде батыс елі мәдениетінің мәдени және экономикалық экспансиясының мәселесімен басында патшалық түрде, кейін – коммунизм ретінде қақтығысады. XIX ғасырдың соңында патшалық күш пен капитализм енеді,

---

<sup>1</sup> Барлыбаева Г. Проблемы межкультурного диалога в творческом наследии казахского философа Шакарима: материалы международной конференции. – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2005. –54-62-б.

көшпенді қазақтарды отырықшылық өмірге үйретеді. Осы кезде қазақтардың мұсылмандық және халықтық дәстүрлеріне бөгет болған батыс-орыс мәдениетінің барлық залалын түсінген ақын ойшылдардың тобы пайда болып, нәтижесінде, оларды М. Әуезов «зар-заман ақындары» деп атайды. Олардың басты әрекеті патшалық тәртіп пен капиталдық құндылыққа, олардың пайымдауларына сын көзбен қарап, қазақтың бұрыннан келе жатқан дәстүріне көшуге шақыруға бағытталады. Осы ақындардың пікірлері жас Шәкәрімге әсерін тигізіп, Ресейдің отаршылдық саясатына қарсы тұруға бағытталған рухты туғызады. Бірақ ХХ ғасырдың басындағы прогрестік идеялар белгілі заттық жемістер әкеледі: жол құрылысы, сауданың дамуы, баспа ісінің ашылуы. Сол уақыттың көптеген қайраткерлері секілді Шәкәрім әлемнің жаңа белгілерін білу керектігін түсінеді, себебі бұл қазақ-мұсылман мәдениетін шығыс мәдениеті басқарған кезде сақтаудың жалғыз жолы еді. 1917 жылғы революциядан кейін Шәкәрім қазақ халқына бөлек автономия алуды талап ететін «Алаш» партиясының қайраткерлеріне қосылады. Бірақ олардың талаптары орындалмай, оның үстіне «Алаш» қайраткерлерін жер аударады.

Кеңес Одағы орнаған кезде ақын өмірінің жаңа кезеңі басталады. Ең қиыны бұл – Абай мен оның балалары қайтыс болғаннан кейін мекенін тастап жан жоқ елсіз далада тіршілік кешуі. Шәкәрім жұрттан безіп, Шыңғыстаудың ар жағында тұрып, өлең жазып, ойын жинап, ғылыми жұмыстарын негіздейді.

1931 жыл ойшыл үшін қатерлі кез болды. Оған аудан орталығына шабуыл жасаған қарақшы тобын ұйымдастырды деген кінә тағып, ІХК сотсыз, тергеусіз Шәкәрімді атады. Сол кезде ол 73 жаста болатын. Денесі құдыққа лақтырылып, сол жерде 30 жыл көмусіз жатады. Кейін ақын ақталып, 1962 жылы оның денесін Жандыбай деген жерге, Абайдың қасына көмеді.

Ақын ойшыл «Ашу мен ынсап», «Шаруа мен ысырап», «Анық пен танық», «Дүние мен өмір», «Мақтау мен сөгіс», «Міндеу мен күндеу» және «Түрік, қырғыз, қазақ һәм хандар шежіресі», «Мұсылмандық шарты», «Үш анық» және «Қазақ айнасы» сияқты кесек туындылар қалдырды.

Шәкәрім үшін «Шығыс білімі» – адамзатқа оның терең рухани және философиялық мәселелерін шешудің кілті. Өзінің «Үш анық» атты басты философиялық еңбегінде дәстүрлі Батыс ойшылдары (Пушкин, Толстой, Лермонтов, Некрасов, Байрон, Кант, Гоголь, Салтыков және т.б.) мен ислам дүниетанымына сүйене отырып, өзінің, көбінесе этикалық әлем түсінушілігінің жүйесін Абай ұстанымдарына сәйкестендіріп, ұстана отырып қалыптастыруға тырысады. Олардың орыс жазушыларынан алғаны – идеялық және рухани сұлулық, гуманизм мен реализм. Батыс әдебиетін оқи отырып, Абай мен Шәкәрім адам жанының мәңгілігіне, тұрмыстың бірінші себебі және адамның жаралуы де-

ген сұрақтарға назар аударды. Бірақ «Үш анықта» Шәкәрім Батыс философиясының зерттелуіне көңіл бөледі. Ойшыл үшін философиялық сұрақтардың құрылуы мен олардың философиялық легитимінің түсіндірілуіне адам идеясының тарихы баға жетпес. «Үш анықта» Шәкәрім философия тарихын зерттеу мәселесіне келеді, адамның бітпейтін қажеттіліктерінің жауаптарын зерттейді. Соған қоса ерте гректердің натурфилософиясынан бастап, XIX ғ. неміс иррационализмі мен француз позитивизмі философиясына дейін қамтып, адам ойының барлық белгілі тарихын зерделейді. Өзінің дүниетанымына жақын әлем философиясының өкілдерінің көзқарастарын алып, өзінің рухани шығармашылығына өмірлік қуат береді.

Шәкәрім бойынша адам өз тарихының басынан табиғатты, мақсат пен зат құрылымын түсініп, олардың себебін анықтауға тырысты. Адамдар бәрінің бір жаратушысы немесе бірнеше жаратушының бар болуы керектігін түсінді. Бірінші бағыттың өкілдері жаратушының бар екенін және о дүниенің бар екендігін, онда адамның жасаған ісіне қарай сый немесе жаза алады деді, ал екінші бағыттың өкілдері әр нәрсенің, тіпті адамның күші бар екеніне сеніп, күнге, ағаштарға, тастарға, әртүрлі алдаушылар мен абыздарға сенді. Барлық адамдар пайғамбарға сенбеді, бірақ қатып қалған дәстүрлерде құштарлықтары мен әдеттерінен шыға алмай әртүрлі шығарылған нәрселерге тағзым етуді жалғастырды.

Қазақ философиясында ең басты шығармашылық әлемді түсінушілік – әлемге ой, жүрек және жан көзімен қарап білу. Ойшылдың шығармашылық қабілеттілігі – оның адам ойы қабілетін анықтауында. Шәкәрім айтқандай, «Егер сен әлемге дұрыстап қарап, одан бірдеңе үйренуге тырыссаң, ойлау қабілетің сенің сүйікті құмарлы ісіңе айналады». Бірақ одан бұрын адам «ой көзін» заттарды дұрыс түсіну мен «хақиқат ақиқатын» ұғынуға бөгет болатын барлық нәрседен тазартуы керек. Ойшыл бойынша, осы себептен адамдар бір-бірінен ажыратылады: біреулер өз жүректерін тазартпайды, біреулер өз тілектері мен қабілеттеріне қарай тазарады. Біреулер үшін өмірде маңызды нәрсе – байлық, біреуде – киім, біреуде – тамақ. Бірақ өзінің рухани тәрбиесімен айналыса бастаған кезде, оның жүрегі даналыққа бағытталады. Абай айтқандай, «Сараңның жанын қараңғылық жаулайды, сондықтан оның ойы алыстап, бір нәрсені ғана ойлайды». Басқа сөзбен айтқанда әлемге шығармашылық көзқарассыз біреудің күмәнсіз адамның немесе барлық мүмкін білімді игеріп, саяси биікте орны бар адамның ойшыл болатынын айту қиын:

*...Көзге сеніп, ойға сенбей,  
Жанды жоқ деп қаңғырып,  
Адасып жүр ақты көрмей  
Көңілі соқыр көп надан.*

Яғни адамның адамгершілік түсінігінің көзі ішінде болып жатқан іс пен әлемге шығармашылық баға беру қабілетінде орын табады. Сонымен қоса адамға деген сүйіспеншілік оған деген қызмет ету құштарлығы адамның шығармашылық ізденісіне себеп болады, негізі махаббат бұл шығармашылық ізденіс және сананың ерекше жағдайы, махаббат пен шығармашылық, бір-бірінде бір уақытта себеп және нәтиже. Осыған орай, Шәкәрімге адамшылық ұят пен намысқа құлақ салу, жүректі жамандықтан аулақ ұстау, адамға деген шексіз махаббат, соңғының қалауын мойындап, оның бақытқа жетуге құштарлығы.

Шәкәрім бойынша, егер «нәпсінің көзі» дүниені бұрыс көрсе, «ой көзі» жанының тазалығын сақтаған кезде тұрмыстың жұмбағын шеше алады. Солар ғана көптеген адамның руханилығына қарағанда әлемге басқаша қарайды. Көптеген жағдайда адамның ойлары терең емес, «шолақ ой» және «тәннің көзіне», яғни затқа материалды көзбен қарайды. Сондықтан өзінің басты интеллектуалды ережесі ретінде ойшыл келесі қорытындыға келеді: Адам ақиқатты басының көзімен көре алмайды, оны тек санасының көзімен көреді. Шәкәрім үшін бұл тұжырымдар – «тәннің көзімен», затқа деген материалдық көзқараспен баламалы.

Шәкәрімнің көзқарасы бойынша дүниені танудың екі түрі бар: ғылыми және діни-метафизикалық. Соңғысына қарасақ, егер дене өлсе де, жан өмірін жалғастыра береді және о дүниеге өтеді, ол дүние мынаған мүлдем ұқсамайды. Осы көзқараста осы дүниеде ынталану керек емес, келесі өмірде бақытты іздеу керек дейді. Бұл – өмір философиясы, «Ақирет» өмірінің бар екендігін мойындайды. Екінші көзқарас бұл өмірде бәрі өз-өзінен жаратылды, кейіп берген ешқандай жаратушы жоқ дейді, барлық жан өз денесімен өледі дейді. «Меніңше осы екі бағыттың қайсысы дұрыс екенін ойлау әр санасы дұрыс адамның міндеті», – дейді философ. Солай Шәкәрім адамнан еркін ойлауды талап етеді. Оның ойынша, адам өз ойын еркін ойлауға бөгет болатын барлық нәрселерден босату керек, яғни клише, стереотип, дәстүрге деген үйреншіктік және т.б. Өмірге деген маңызды метафизикаға сенім мен материализмге сенімнің арасынан таңдау жасау үшін екі жаққа да сынмен қарайтын дарынды өзінде дамыту, сонымен қатар екі жақтың да өкілін терең және дұрыстап зерттеуге дайындық керек. Әйтпесе ол байланып тұрған жылқыға ұқсап, қанша күштенсе де атқорада белгілі бір аумақта өмір сүреді.

Жанның мәңгі-бақи екенін зерттеп келе Шәкәрім атом деген философиялық мәселеден өтіп кете алмады. «Үш анықта» Пифагор, Эпикур, Демокриттердің дүние құрылымын зерттеп, ол Аббасидтер бағыты бойынша грек ойшылдарының еңбектері араб тіліне аударылғаннан кейін ислам философтарының көңілі материяның мәңгілігі мен заттың атомдық құрылымы туралы идеяларға көшті дейді. Кейін бұл сұ-

рақты Гассенди, Декарт, Ньютонмен, т.б. еврей философтары қарады және Шәкәрімнің ойынша, олар Еуропада материалдылықты, дүниені тануды таратып, Жаратушының барын жоққа шығарды. Осы ғалымдар атомдар бір-біріне тартылып, әр түрде байланысады және әлемде «таджиб» тартылыс күші барын дәлелдеді.

Шәкәрімнің ойынша, Ньютоннан кейін көптеген еуропалық ғалымдарда материалдық көзқарас пайда болды, яғни жан бір субстанция және физикалық дене, оның қозғалуы мен өзгеруінен пайда болады, сондықтан өлімнен кейін атомдар әлемге тарап, жан өз өмірін тоқтатады. Соған қоса Огюст Конттың басқаруымен адам жанының барын мойындамай, адамды тек бес сезім мүшесімен ғана шектеді. Соңында Конттың шәкірттері, философтың ойынша, затқа «сана көзімен» емес, дене көзімен қарай бастады. «Сөйтіп, жанның ең қасиетті терең ой, нәтижесіз сау ақылын арқандап қойып, жанын тани алмай қалған», – деп Шәкәрім ғылымның позитивистік философиясын сынады. Немесе басқа жерде жазғандай:

*Ойменен тапқан бұлдыр деп,  
Дене мен пәнге байланған  
Баяғы Конттың сөзі еді.  
Жаңаны көрсе жүгірген,  
Ақылдан мүлде түңілген,  
Осыдан дұрыс жол жоқ деп,  
Бұл уды судай сімірген,  
Дененің соқыр көзі еді.*

Бірақ Шәкәрімнің ойынша, жаратылыстанудың дамуымен жанның мәңгілігі туралы жаңа, өте дәлелді пікірлер айтылды. Біріншіден, материяның сақталу ұстыны барлық заттар (газ, сүйек және қатты заттар) қайтымсыз жоқ болмайды, бірақ басқа түрге, жағдайға айналады. Шәкәрімнің айтуынша, «ғылыми көзқарас бойынша жану мен шіру – барлық заттардың құрамындағы элементтердің ыдырауы, шашырауы. Көбінесе шашырау зат жанған кезде болады. «Көмір қышқылы» деп аталатын улы газ жалынға айналып, ауамен араласып жануарлар мен өсімдіктерге пайдалы өнім қола шығады. Солай шіріген немесе өртенген денеден шыққан иіс жоқ болмайды, бірақ дүниеде қалып өзгеріске ұшырайды». Дәл солай жан да дүниеде қалып, оның жоқ болатынына себеп жоқ. Одан басқа әлем табиғи және өзгермейтін заңдылықтардың арқасында тіршілік етеді, заңдылық табиғатта мақсатты тұжырымы барын көрсетеді, мақсатты тұжырым үйлесімділіктің барын көрсетеді (бұл жерде ойшыл үйлесімділік жаман істерге жазасын берсе және жаза бұл өмірде болмаса, онда ол басқа өмірде болу керек, содан келе жан дене өлгеннен кейін өлмейді дегенді айтқысы келді дейді автор). Үшіншіден, әлем бірлігінің заңдылығы, яғни заттар әлемнің бірыңғай

субстанциялық компоненттерінен тұрады. Төртіншіден, заттарды біз сезім мүшелері арқылы қабылдаймыз. Сонымен қатар біз заттардың өз еркінсіз тұрмысқа айналатынын байқаймыз. Бесіншіден, «әлемге қарасақ тастардың, ағаштардың, басқа да өсімдіктердің, жануарлардың, адамдардың, шөптердің бір-біріне мүлдем ұқсамайтынын көреміз. Бұл нені көрсетеді? Бұл әр заттың өз себебімен және өз уақытында пайда болатынын көрсетеді (ойшыл соқыр табиғаттың ісіне ұқсамайды, бірақ Құдайдың саналы интеллектуалды ісі бар дейді автор)».

Шәкәрім үшін бұл бес негіз XVII–XIX ғасырларда еуропалық жаратылыстанудың құрылуына іргетас болды. Олар ортағасырлық пікірге қарсы келіп, еуропалық мәдениет пен мұсылман қауымының жақындасуына себеп болған адам санасының рөлін дүниеде тануды алдыңғы орындарға қойды.

Шәкәрім Құдайдың бары туралы да көп айтады. Даусыз факт. Оның болмысын философ айтқандай, «Үш анықтың» біріншісі деп айтуға болады. Әлемде барлық жерде механика мен себептілік заңдылығы іске асуы, олар әлем туралы үлкен механизм ретінде айтады, онда өзіндік даму мен үйлесімділік заңдылығы бар. Бұл механикалық көзқарас Құдайды бүкіл дүниежүзілік заңдылықтардың белгілі бір бастапқы механизмі немесе «Мұсаббиб әл а сбаб» («Барлық себептердің бастапқы себептеріне»): «барлық заттардың жаратушысы білімі мен күші өлшемге берілмейді. Міне, менің дәлелім: бұл әлемде ешқандай зат өзімен-өзі пайда болмайды немесе өзімен-өзі қозғалмайды. Ол «қалап» барып пайда бола алмайды немесе «тілеп» барып қозғалысқа келмейді. Бұл үшін себеп керек. Егер осы себепке тағы бір себеп керек деп айтсақ және себептердің барлығының себептері ешқандай себепсіз болса, онда барлық себептердің себебі міндетті түрде болу керек... Егер барлығының бастапқы себебі атом немесе жарық болса, онда олар себепсіз емес деуге болады, себебі олар қозғалады, соған қоса сол қозғалысты өлшеуге болады. Әр өлшенетін болмыс өзімен-өзі болмайды. Егер себеп тартылыс және тебу заңдылығы болса, онда ол да қозғалысқа келу үшін себепті қажет етеді. Осы заңдылықты құратын біреу болу керек. Содан басқа барлық заттардың негізінде, тіпті атом болсын, жұптылық құрылымы жатыр. Мысалы, тіпті қатты дене атомдарының жұпты болғанын қажет етеді: онда қандай болсын дененің өзімен-өзі пайда болғанын айту бірдей. Барлық заттар бастапқы себепті қажет етеді. Себепті қажет етпейтін барлық затты жаратушы керек. Осыдан бастапқы себептің білімі, күші, шеберлігі өлшемсіз екені анықталады. Оның мақсатсыз, жай пайда болмағанын түсіну үшін кез келген затқа қарау жеткілікті. Өз көзіңізбен қарасаңыз сенесіз: денеңіздің құлақ, мұрын, ауыз сияқты мүшелері белгілі бір мақсатпен жаратылған. Ғылыми көзқараспен қарасақ, түбір, қабық, өзек, жапырақ, талдың гүлдері және т.б өсімдіктер сияқты заттар мақсатсыз жаратылмаған, мұндайды еш-

кім айтпайды. Бұл нені көрсетеді? Біз бастапқы себептің ісін қараған кезде оның білімінің, күшінің, себебінің өлшемге берілмейтінін көреміз. Егер мұның бәрін табиғат жаратты десек, біз қарама-қарсылыққа тап боламыз, табиғат барлық мүмкіндіктерден мақсатын, білімін, еркін, үйлесімділігін тәртіппен өлшеп, көрсете отырып, жақсысын таңдай алмайды, ол осындай үлкен шындыққа жете алмайды. Сондықтан адам жанын білген, психолог, философ Вольтер еш таңдаусыз өзімен-өзі пайда болды дейтіндерді сөккен. Себебі жетілген заттың себебі бір – жетілген нәрсе, жетілмеген заттың себебі – жетілмеген нәрсе, бұл туралы ғалымдар, тіпті жай адамдар біледі деп жазады Шәкәрім. Шәкәрім бойынша, дүние белгілі бір болмыспен жүреді және жайдан-жай ештеңе болмайды. Сондықтан осындай заңдылықпен өмір сүру адамзат тіршілігін белгілі бір тәртіп пен жүйеге әкеледі. Содан басқа, Шәкәрім үшін детеманизм жоқ, табиғи феномендер табиғаттан болмайды, тек Жаратушының заңдылықтарымен жүреді, табиғат заңдылықтарын Жаратушысыз, Оның іс-әрекетінсіз елестету қиын. Осы жақтан Шәкәрім үшін Құдай абстрактілі емес, интеллектуалды, бірақ классикалық Ислам, бәрінің жаратушысы, оның рұқсатынсыз, тіпті ағаштан жапырақ та түсе алмайды.

Шәкәрім үшін жан болса, ол ешқашан өлмейді, тіпті басқа бейнеге айналса да. Ол белгілі бір субстанцияға айналады, ол дүниенің ішкі жағында болады. Ойшыл үшін жан қарапайым, сондықтан айырымсыз; оның қай жағы ойға, қай жағы еске жауап беретінін табу қиын, себебі ол айырылмайды. Басқа сөзбен айтқанда, адамның басқа түрге ажырауы ақиқат емес, себебі олар біртұтас жанның субстанциясына айналады. Сезім бұл жағынан сезімталдық немесе жанның ашылуымен қабілеті, сезім интеллектуалды, ой рефлексті, сана рационалды түрі. Осы жөнінде ойшыл Ламетридің туындысына назар аударды. «Жан туралыда» философ материяның бөліктері бір-біріне жан арқылы тартылады және дене жан арқылы қозғалысқа келеді дейді. Сезімі, ес-қабілеті, көруі, құштарлығы, ерік күші бұның бәрі – бір жанның құрылымы. Соған қарағанда Шәкәрім француз философының жануармен адам айырмашылығын айтпай, тек адамның денесінің қажеттілігі көп дегенге назар аудармаған. Басқа сөзбен айтақанда, Ламетри жан дененің материалды мінезіне қарай дамиды деп оқытты және материяны жанның үстінде қабылдаудан бас тартпады. Бірақ Шәкәрімді француздың жанды дененің қозғалуының бастапқы себебі деген пікірі көңілін аудартты:

*Жаратылыс басы о қозғалыс,  
Қозғауға керек қолбалыс.  
Жан де мейлі, бір мән де,  
Сол қуатпен бол таныс,  
Әлемді сол мән жаратқан.*



Сонымен, Шәкәрім бойынша, жан – мәңгілік және дене өлгеннен кейін болмысты көрсететін айнаға айналады, бұл – «Үш анықта» айтылатын ойшылдың екінші ақиқаты. Абайға қарағанда рух пен жан екі түрлі нәрсе. Философ үшін рух адамда өмірлік тыныс болуын тоқтатады, бірақ таза ақылға айналады, абстрактілі ретінде, бірақ адам сезімінің ұстыны болады, соның негізінде әлемде адамдарды бір-бірімен біріктіретін бір этика ғаламшары пайда болады.

*Жан жолдан қосылды деп, тән де, дін де,  
Ақылды байлап қойған соған мүлде.  
Ең басқы зат: жаны бар, ақылды зат,  
Оны ойлаған адам жоқ осы күнде.  
Бар нәрсе жоғалмайды, өзгереді,  
Жан жоғалмас деп ойла соны біл де...*

Сонымен, Шәкәрім бойынша, жан сезім мүшелері арқылы айналыны таниды, бірақ дүниені тану үшін ол аз. Бір логикалық жүйеге заңдық негізде дүние туралы ақпаратты біріктіретін жан қажет. Ойлау, сана, даналық – бәрі жанның құрамы.

*Жан – қожа, тән дегенің – жанның құлы,  
Нәпсі неге білмеген бұрын мұны?  
Ойлашы: жан тапты ма, тән тапты ма,  
Жоғарғы қасиетті неше қилы?  
Тән – терезе, қарайтын жан – иесі,  
Жаннан шығар ақыл мен ойдың шыны.*

Жоғарыда айтылғандай, Шәкәрім мүлтіксіз о дүниенің бар екенін айтады. Әлемдік өмір келесіге жаратылатын аумақ дейді Абай. Басқа өмірдің бар екеніне сенім сол жаққа барғанда әр ісің үшін жауап беретіні туралы ойлануды талап етеді. Расында адам мәңгі, өлім осы өмірден басқа өмірге кететіннен басқа артық ештеңе емес немесе басқа сөзбен айтсақ, жанның бір жарыққа айналуы. Осы жарық барлық материяға тез жылдамдықпен кіріп, өзінің құрамымен ерекше, өмірдің терең деңгейі, олсыз адам тіршілігінің мәні кетеді. Бірақ оны санамен түсіну мүмкін емес, тек қабылдап сезу ғана.

Осы жақтан әлемдік өмір мақсатты түрде емес, бірақ адам рухын екінші өмірге дайындайтын құбылыс. Егер шығармашылық сана жаңа нәрсеге ұмтылу болса, онда әлемдік өмірдің адамды екіншіге, яғни рухани жаратылымға немесе басқа сөзбен алғанда, шынайы адам ретінде жаратылуға дайындайды. Бір уақытта бұл адамның Құдай алдында, адамдар және тарих алдында жауапкершілігін көрсетеді.

Шәкәрімнің «Шын бақыттың айнасы» туындысында терең идеяның қатарын кездестіруге болады. Мұндағы туындыдағы мән адам өзін-өзі тани алатын айна ретінде көрсетіледі. Айнада Шәкәрім

бақытты өмірде кездескен барлық нәрседен бақыт алу туралы сұрақ қояды. Адамның барлық өмірі – оның санасының айнасы. Осыдан ойшыл өмірдің мәні туралы құнды философиялық қорытынды жасайды.

Өмірдің мәні махаббатта. Ата-анасының балаға деген махаббатын көріп отырған Шәкәрім мағынаны, яғни Мұхаммед пайғамбар (с.ғ.с.) айтқандай, «Жұмақ ананың аяғының астында» дегеннің мағынасын ашады. Болмыстың себебі – цемент, Жаратушы мен оның жаратқандары арасындағы махаббат. Бірақ бірінші махаббаттың не екенін түсіну керек. Кейін барып, оны Жаратушыға қарай бағыттау қажет. Сондықтан бақыттың шын айнасы ата-анаға деген махаббатта жатыр, бұл – даналыққа деген жолдың басы.

Ойшыл айтқандай, адам басқа адамдармен көптеген байланыста және осы байланыс, яғни махаббат, ұят, адамгершілік, адалдық, әділет, жанашырлық болса, соған қоса әр адамның өзіне қарағандай айналаға солай қараса, әр адамның өмірінде үйлесімділік пайда болады. Ойшыл ойлағандай, егер әр адам «өзіңе не қалайсың басқаларға соны жаса» деген қағидатпен жүрсе, онда қылмыс тоқтап, адамзат гуманизмінің биік шыңына жетер еді. Адам өзінің бақытты, бақытсыздығына жауапты, ол өмірін тозақ деп те, рақат деп те айта алмайды.

Дүниеде жақсылық басым деп ойлайды Шәкәрім. Әлемнің барлық заңдылығы, ғаламшарлардың құрылуы – бұның бәрі Жаратушының адамға деген махаббатын дәлелдейді. Ғаламшар – татулық пен жақсылықтың көрсеткіші. Тек адам ғана еркін біліп, жамандықты таңдаса, жердегі жұмақты тозаққа айналдырады. Пессимизм бар болса да, ол бөлек адамның өмірінде болады, оның ақиқатқа сенетін қабілеті болмайды, пессимизмді ақиқат немесе өмірдің мақсаты деп қабылдауға болмайды. Соған қарамастан бақытқа жету оңай емес, ол үшін адамзат басқаға деген өте көп құштарлық таныту керек. Шәкәрім «Хайуан мен ақымақтар» деген туындысында адамда зұлым бар, егер ол ұят ғылымына сәйкес өмір сүрмесе, ол адам кейпіндегі жануарға айналады дейді. Адам ішіндегі руханилығын дамыту керек, сонда ол жануардан Алланың жаратқанына және оның есімінің айнасына айналады:

*Сабыр, сақтық, ой, талап болмаған жан,  
Анық төмен болмай ма хайуаннан.  
Ынсап, рахым, ар, ұят табылмаса,  
Өлген артық дүниені былғағаннан!*

Шәкәрімнің басты мәселесі – Ахмет Йасауи, Ж. Баласағұни, қазір Ф. Гүленнен көруге болатын адам мәселесі. Шәкәрімге заманауи қоғам адамға ақиқатты іздеу және толық білім алуға керек мүмкіндіктерді бермейді. Оған қоса коммунистік тоталитарлық қоғам мүлдем бұл

мүмкіндіктен айырды. Дәл тоталды коммунистік қоғамда адамның ауыр жағдайы Шәкәрімнің «Ұят ғылымы» атты философиялық концептісінде объектіге айналды.

Осы концепция аумағында Шәкәрім адам мен әділет заңдылығы дәл логикалық заңдылыққа бірігетін әлем түсінушілік жүйесін құру маңызды болды.

Бір адам жарқын болашақтың кепілі немесе басқа адам үшін мәселе болады. Болашақ – басқа адамдардың баяғыда күшін салған аумақ. Сондықтан болашақтың жастарға деген жауапкершілігі үлкен. Бұл бір уақытта тағдыр адамның еркіне, күш жігеріне байланысты. Адамның бостандығы – бұл сырттағы күш немесе жағдай әсер етпеген индивид адамның жетістігі. Әрине, бұл сұрақта шетке кетіп, сыртқы ортаның адамға әсер етпейтіндігін мойындамауға болмайды. Шәкәрім адамды алдайтын өмір емес, оның өзінің өзімшілдік табиғаты және Құдай бәрін жасады деуге болмайды дей отырып, Құдайдың адам ісіне қатыспайды дегені емес. Бұнда адамның жаман мен жақсы арасында Құдайдың еркіне қарағанда кішкене болса да таңдау жасауы туралы айтылады. Шәкәрім үшін адамның еркі оның «Ұят ғылым» концепциясында маңызды, ол туралы кейінірек айтылады. Егер адамның еркіне шек қойылса, онда ұят пен адамгершілікке деген қажеттілік қалмайды, себебі олар барынша адамның жаман мен жақсылық арасында таңдау жасауына байланысты. «Мұнда Құдай жаман мен жақсыны жаратты, бірақ ол жамандық немесе жақсылық жасауға мәжбүрлемейді. Және байлық пен кедейлікті жаратқан Құдай, бірақ ол бай немесе кедей болуға мәжбүрлемейді. Ауруды жаратқан Құдай, бірақ ол ауруға мәжбүрлемейді. Бұл сұрақты түсінудің дұрысы» деген Абайға осы жерде ұқсайды.

Шәкәрімде әр адамның сезімі бүкіл қоғамға жауапты. Әр саяси өзгеріс қоғамдық заңдылықтың өзгеруінен емес, адамның өзгеруінен басталуы керек. Соңында саяси байланыс заңдылық пен ереже арасында тәжірибеге емес, тұлғалардың арасында тәжірибеге айналады. Бір жағынан, тұлғаның ұстындары қоғамдық өмірде тірек элемент болады. Мораль адамгершілік заңдарынсыз мәнсіз, яғни адамның ұяты арқылы қызметке келеді. Әлемнің өзгеруі тек әр тұлғаның ішкі дүниесі, адамгершілігі, ұяты өзгергенде басталады. Жаймен тұлға рухани дамуға әрекет жасауы, қоғамның жаймен жақсаруына әкеледі, себебі бұл қоғамға, жаңа адамға және жанға деген қарым-қатынас таратады.

Бостандық пен ұят, ерікті орында қолданған үшін қоғамдық байланыстың ішінде көкейкесті етіледі, себебі адам – өзінше әлеумет. Бірақ осында Шәкәрім әлеуметтік байланыстың интеллектуалды, психологиялық және адамгершілік дамуға жалғыз фактор екеніне қарсы (XXI ғ. позитивистердің айтуынша, адам өзін де, өзгені де қоғамды басқарып тұрған заңсыз өзгерте алмайды). Әлемнің позитивистік моде-

лінде түзелмейтін зиянға адамның жаны душар болады, оның жаны күшінің қабілеттілігі және сыртқы факторлардан өзіне сәйкес модельді алады.

Шәкәрімнің әлеуметтік философиясында маңызды рөлді әділ табыс алады. Құранның аятында: «Адам өзі тапқан нәрсесін алады. Оның еңбегінің жемісі міндетті түрде көрінеді», – делінген. Шәкәрім егер ол адам болып қалғысы келсе, қозғалыс, белсенділік бұл адамның маңдайына жазылған нәрсе деп көрсетеді. Еріншектік оның ісін жоқ қылады және ондай адамға екінші өмірде, осы өмірде Құдайдан кешірім ала алатынына сенуге болмайды. Шәкәрім ең жаман нәрсе еріншектік деді. Әділдік, жанашырлық, шыншылдық экзистенция болған жағдайда оны мәңгі түңілуден қорғап қалады. Шәкәрім үшін Абай сияқты адам еңбегімен өзін асырай алмаса, халық та теңдік пен бостандықты көрмейді. Сонда ғана адамзат баласы өзіне сай адаммен дос бола алады. Сонда ғана өзіне сай адамға ол жаман болып көрінбейді. Әйтпесе адам үшін адамнан үлкен жау жоқ, қазаққа қазақтан үлкен жау жоқ. Осыған мысал ретінде Шәкәрім Атымтай деген қазақта молшылық символы атанған адам туралы аңызды айтады. Бір кезде Атымтай қалаушылардың бәрі тамақтана алатын тегін қабылдау жасайды. Сонда басқа аштар мен жоқтарға қарамастан бір кедей шақырудан бас тартып, дені сау әр адам өзін-өзі асырау керек және Атымтайдың жомарттығы сау адамдарға арналмау керек дейді. Атымтай кеңесті алып, тек мұқтаж адамдарды ғана тамақтандыра бастайды. Шәкәрім Абайдың этикалық идеяларын жалғастырған соң толеранттылық – ол үшін өнегелі адамның бөлінбейтін аса бір бөлігі. Ар заңдылығы, әділ табыс, сұлулыққа деген сүйіспеншілік, махаббатқа деген махаббат адамды даналы болмыстың жаңа деңгейіне көтереді, яғни адамға деген жамандыққа орын қалмай, адамның ішінде, жан-жағында татулық орнай бастайды.

Әділеттілік жоқтарға жанашырлық тудырады, адал еңбекке құштарлық пайда болып, сол сияқты басқаларға деген жаңашырлық олардың құқығын бұзбауға, оларға әділ қарауға әкеледі, осының бәрі рухани дамуға апаратын әрекетке әкеледі:

*Өмірдің өкінбейтін бар айласы,  
Ол айла – қиянатсыз ой тазасы.  
Мейірім, ынсап, әділет, адал еңбек,  
Таза жүрек, тату дос – сол шарасы.*

Ойшыл рухани идеал жарлы қоғамның жаңа түрін шығаратынына, онда толеранттылық пен татулық адамның жүрегі мен жанында теңдесіп, дұрыс сана, адал жүрек, ұят адамның ішкі дүниесін басқаратынына сенді; егер бабаларымыздың айтқанына қарасақ, бұл өмірде адамдар бір-бірімен қарсыласуға, соғысуға жазылған. Бірақ ойы

дұрыс, жүрегі таза, ұяты барлар бір-біріне жамандық жасап, жануар болып өмір сүрмейді. Бірақ бір отбасы сияқты жақсы өмір сүретін уақыт келген жоқ сияқты. Дүниеде адамды бұрыс жолға түсіретін жаман қасиеттер қалады. Егер үш қасиет адамда біріксе, барлық жамандық жойылады.

Әділдік туралы ой Шәкәрімді адамдардың тепе-теңдік идеясына әкеледі. Барлық адамдар бірдей, олардың бәрі жақсы бейнеде жаратылған. Бірақ материалдық жағдайға деген құштарлық адамның рухын болмыстың ең төменіне түсіреді.

«Сопылық» өлшемі. Шәкәрімнің үлкен көзқарасы «сопылықтың» мәнін терең түсінуге мүмкіндік берді, оған артық өмірге тақуалық, махаббат, жанашырлық сияқты сопылық ұстындар қатарын алып келді. Г.Д. Рысмағанбетованың айтуынша, «Шәкәрім – негізі дүниетанымдық концепция ретінде оның поэтикасының негізіне әсер етіп, жарлық поэзиясына ерекшелік берген сопылық идеясын қолданған бірінші қазақ ақыны». Әсіресе оның анық сопылық бағыты «Ләйлі-Мәжнүн» поэмасында көрінді, ол 1907 жылы, қажылық біткен соң жазылды. Шәкәрім Мұхаммет Физули поэмасына еліктеп, кейіпкерлерді араб жерінен қазақ даласына әкеліп, сопылық мәнін сақтайды. Поэmanın кейіпкерлері бір-бірлерін кішкентайынан ұнатқан, себебі Алланың жазылғаны сол болған, олар бірінен көретін сұлулықты сүюге жаратылған. Физулидің түпнұсқасына қарағанда, Шәкәрімде Ләйлі мен Мәжнүн сүтті апалы-ағалы болмайды, себебі бір-бірін сүю үшін жаратқан Алла екеуінің бір сүт емгеніне қарсылық білдірген қарсы жағдайда екеуінің арасында сүттік байланыс орнап, шарифат бойынша олардың некесіне тыйым салынатын еді. Поэма аллегориялық Ләйлі – Құдай сұлулығының манифестациясы, Мәжнүн – адам махаббаты мен сұлулығына деген құштарлық образы. Мәжнүн адам жанының Құдай сұлулығына деген махаббатын көрсетеді. Жақындарының екеуінің некесіне қарсы болғаны сияқты, дүние өмірі мен тән құмарлығы Жаратушыға деген шыншыл үлкен сезімге қарсылық білдіріп, метафоралы махаббаттың әбілхаяты арқылы қосылады.

Шәкәрімнің көзқарасы бойынша, адам материалды денеде болғаннан қиналады. Тән адамды тәндік рахат үшін бәрін беруге, Құдайға деген құштарлықты ұмытуға мәжбүрлейді. Мәжнүн Ләйліге жету үшін бітпейтін қайғыдан өтеді, бірақ уақыт өте, ол сол қайғы мен құштарлық адамды адам қылатынын түсінеді. Мәжнүнді Құдай махаббаттан емдейді деген сеніммен әкелгенде, Мәжнүн оған қарап: «Менің жүрегімді Ләйлі деген аурудан емдемеші. Денемді махаббат отынан айырма. Маған қайғыдан өртенуге мүмкіндік берші, сонда мен тілегім орындалды деймін». Дүниеде оларға бірге болу жазылмады, бірінші Ләйлі, кейін Мәжнүн өледі. Бірақ кейін махаббат ғажабы болады: Ләйлінің моласы ашылып, Мәжнүнді өзіне тартып алып, жабылып

мәңгіге кейіпкерлерді алып кетеді. Шәкәрім өзін Мәжнүнмен салыстырады, ол сияқты құрыған, сенім жоқ, материалдық мәдениетке толы, туған халқының рухының өлген дүниесінің кесірінен бақытқа жету мүмкін еместігін сілтейді. Тек аңыз емес, қазақ даласы күә болған тарихи оқиғалар да Қалқаман мен Мамыр, Еңлік Кебек, Нартайлақ пен Айсұлу Шәкәрімді Құдай Ақиқаты әлеміне бағыттады. Шәкәрім үшін олар – болашаққа берілетін халықтық және Құдай даналығын иеленушілер. Бұл тарихтың кейіпкерлері – өздерінің махаббаты үшін бәріне баратын сүйгендер. Шәкәрім махаббат дәмін біліп, осы өмірде орын таба алмағандарымен көнер емес.

Ойшыл үшін Құдайға сенім – әр адамның тұлғалық міндеті. Шәкәрімнің бұл тұлғалық рухқа бағыты барысында интеллектуалды сопылықты көруге болады. Ойшыл дінді ұранмен тарататын молдаларға қарсы шығады, ақиқатсыз діннің мәні жоқ. Шәкәрім сынға кейбір дін өкілдерін түсіреді (молда, имам және т.б.) материализм өкілдерімен салыстырады, себебі олардың әр өкілі адамды құндылықтан айырады:

*Пәнші дейді – Қайда тәңірі  
Дінші дейді – Менде тұр...  
Пәнші наданды бес сезімге,  
Дінші адасты жолынан*

Солай Шәкәрім үшін өзінің жан дүниесімен жұмыс жасау «сопылық» пәні үлкен рөл атқарады. Дәл осы жұмыс кезінде адамның барлық жетістіктері шығады, дәл осы арқылы адам дүниені тірі және толық, қанық күйінде қабылдайды. Адам әр уақытта өзін тану керек, өзін-өзі сынаумен, бақылаумен айналысуы керек. Тек солай жайлап және шаршамай күшін салып ақиқат дегенді білуге болады. Соны танып, ол барлық заттың мәнін, соған қоса адамгершілікті ұғынады.

Бір уақытта бізге бұл адамның болмысының экзистенциялық басы қаншалықты маңызды болса да қорқыныш, құштарлық, қуаныш, махаббат Шәкәрім үшін тәрбие адам дамуында бірінші орында тұр. «Адамгершілік адам жанының қабылдап алған рухани сапасы. Өйткені өз табиғатынан тыс адамнан жақсы адам қалыптасуы мүмкін емес. Табиғат болса, бізге игілікті, ізгілікті қабылдайтын мүмкіндіктерді ғана берді. Содан бара-бара ол мүмкіндіктер шындыққа, шын мәніндегі ізгілікке, адам жанының жақсы сапаларының біріне айналады. Ізгіліктерді қабылдап алу екі негізгі процеске байланысты. Олардың бірі – оқып, білім алу, ал екіншісі – адамгершілікті қалыптастыратын тәлім-тәрбиеге байланысты. Тек тәлім-тәрбие ғана адамгершілік пен зерделілікті адамның бойына сіңіре алады. Бұл жерде тәлім-тәрбиеге байланысты Аристотельдің әркім өзінің мінезіне өзі жауапты деген тамаша пікірін еске түсіргеніміз дұрыс дейді ойшыл. Тәрбиенің ең

басты элементі Ұят ғылымы болу керек. Дәл осы ғылым арқылы адам Құдайға және жанның мәңгілігіне сенуі мүмкін. Қазақ ойшылының түсінігінше, ар-ұят адамның ақиқатқа ұмтылуынан пайда болады және әділдікті, сенімді, жасаған ісінің дұрыстығын көрсетеді», –деп жазады Шәкәрім мұрасын зерттеуші Г. Барлыбаева.

Өзінің ең әйгілі еңбегінде, «Үш анық» және «Қазақ айнасы», ол заманауи мәселені шешетін рецептіні іздеп және оны адам адамгершілігінің деңгейінің жоғарылауынан табады. Адамгершілік пен қайырымдылық, шыншылдық пен ақиқат, ибалылық пен адамгершілік тәрбие – адам қоғамының гүлденуіне кілт. Бір уақытта бұл адамгершілік сипаттар – адам рухының квинтэссенциясы. Дененің рухы емес, бірақ материалды емес рух адамның барлық ісінде басым болу керек дейді Шәкәрім. Рух пен дененің, жақсы мен жаманның адам сезімінде күресі туралы: «Халықтың жауын жеңгені жарты батыр, өзін жеңгені толық батыр», – дейді қазақтар. Досы да, дұшпаны да біріншіден өзі; ислам даналарының барлық мәселе «мен» дегеннен және содан аяқталады дейтіндері Шәкәрімнің ислам философиясының терең мәніне сәйкес. Өзін және Құдайды танып, адам өзі денесінің жағымпаздығынан арылып, материалды жоқтықтап қорқудан босатылады, альтуризм, игілік, Құдайға деген махаббаттың ең биігіне шыққан таза санаға айналады. Басқа жағдайда адамның нәпсісі барлық қабілет пен талантын басқарып, оны жұтып, өзінің кейпіне айналдырады. Осындай жағдайда адам барлық ерікті ретінде болмыс қуанышынан айырылады. Ол алтын, не күміс болсын шынжырмен еркелікке байланған нәпсінің құлына айналады:

*Тағдыр адамды айдап туғызбақ,  
Әрбір сүйгенін нәпсі қуғызбақ –  
Өмірдің жолы бұл.  
Жақсы нәпсісін өзі билемек,  
Тапшы  
Наданды нәпсі сүйремек,  
Мақтанға болып құл.*

Шәкәрім үшін адамның басты дұшпаны надандық. Ол жеңіл қиянатқа айнала алады. Адамның тоймаушылық сияқты жаман қасиеті надандықтан шығады. Егер адамдар болмыстың рухани жақтарын көруді үйренбесе, олар ерте, не кеш мәнсіз жануар мінезді массаға айналады:

*Жалмаудан жалықпаған елді талап,  
Нашарды момынменен күнде сабап,  
Өсектеп мені елге жамандайды,  
Көрмейді арсыз қылығын өзі санап.*

*Жетім мен жесірдің алып малын,  
Малын қойып талайдың ішіп қанын,  
Жазықсыздан нақаққа жала жауып,  
Аямай шырқыратар шыбын жанын.  
Көрген соң ел жарасын анық сезіп,  
Аңдайын айдалаға кеттім кезіп.  
Ел емес, елге істеген қылығынан  
Қашқанмын шынымды айтсам сонан безіп.*

«Ұждан» – субстанция, жанның мәні. Тек ұждан арқылы жан шынайы сұлулығын және шынайы адам формасын босатады. Ұжданды жанның тілегі деп анықтасақ та болады. «Ұждан жанның тілегі екеніне нанған кісі қиянат қылығына қатты кейіп, жақсылық қылғанына жете қуанса керек...», – дейді философ. Ұждан үш қасиеттен тұрады: әділет, мейірім, ынсап. Адам таза сана концептісі бойынша осы қасиетті дамыту керек, тек осылай ғана адам адам бола алады. Ойшыл: егер адам ұждан жанның бірінші қажеттілігі екеніне сенсе, оның жүрегін ештеңе қарайтып, қатыгез қыла алмайды. Барлық жердің, яғни адам өмірінің саяси өлшемінің бақытты өміріне жол заңдылық ұжданында, татулық пен ұстындардың ұстанымында жатыр дейді.

*Еңбекке шыда, ебін тап та,  
Сабырдың түбі – сары алтын.  
Өзімшіл болма, көпті ардақта,  
Адамның бәрі – өз халқың.*

Ұят немесе ұжданның мәңгілік маңыздылығы «Үш анықта» ойшылдың айтатын үшінші ақиқаты. Сонымен қоса, ол «Ар ілімі» туралы айтады, себебі заманауи уақытта рухани-адамгершілік азғындау адам қайғысының себебіне айналып барады. Ақын «Адам немене» деген өлеңінде:

*Қару, әскер тастаудың жөні келмес,  
Неге десең, біріне-бірі сенбес.  
Тамам адам періште болмай тұрып,  
«Ал, түзелші» дегенге ешкім көнбес.  
Айла, күш – айуандықтың ең жаманы,  
Боқты боқпен жуғанмен ел түзелмес.  
Ар түзейтін бір ғылым табылмаса,  
Зұлымдықты жалғанда әділ жеңбес.*

Шәкәрім заманы қазақ халқы үшін трагедиялы, ХХ ғасырдың бірінші жартысы саяси және рухани сілкіністің әсерінен мәдениеттің қатты жүдеген кезі болды. Шәкәрім тұлғасы жоқ ұжымға, бітпейтін массалардың мансабына қарсы шығады. Ол үшін маңызды нәрсе саяси үдерісті адамиландырып, мәселенің басты нәрсесі басқа емес, тек адам



болатынын айтуға талпынады. Шәкәрім үшін адам бірінші орында, әр адамның басқа адаммен байланысы бірінші кезекте оның сезімінің метафизикалық призмасынан өтеді, дәл сезім және ұждан – философ бойынша әр әлеуметтің бірінші матрицасы. Осы сезімді тазартудың жұмысынсыз ешқандай ұрандар әлеуметтік шынайылықты өзгерте алмайды. Шәкәрімнің ойынша, әлемнің бірде-бір елі адамгершілік өркениетіне жете алмады: «Қанеки, ақ жүрекке қайсысың жеттің? Жеттім деп тамам жанды тентіреттің. Жиырмасыншы ғасырдың адамынан, Анық таза бір елді көрмей кеттім».

Шәкәрім талантты ақын, әдебиетші болды, ал оның тарихи философиялық «Шежіре», «Трагедиялық роман», әңгімелер циклі «Бәйшешек бақшасы» және т.б. туындылары сөзсіз қазақ көркем прозасының өркендеуіне әсер етті. М. Иқбал сияқты Шәкәрім Батыс философиясы мен әдебиетін зерттеп, сынап, олардан идеялар мен ұстындар алды, сонда да ол Құран мен исламға деген сенімін жоғалтпай, солай өзінің түпнұсқалық өмірлік ислам философиясын тудырады. Шәкәрім басқа мәдениеттің идеясымен бірігуге ашық интеллектуалды сопылыққа жақын, сонда да ішкі түпнұсқалылық пен абыройын әрқашан сақтады. Оны, мысалы, философтың:

*Әй, сен, кесел Күнбатыс!  
Бұл жатуың қай жатыс,  
Жоғал жылдам жолымнан!  
Болмаса, қорықсаң өлімнен,  
Үмітің болса өмірден,  
Ұста менің қолымнан! –*

деген өлең жолдарынан аңғаруға болады.

Қазақ халқының зор ақыны Шәкәрім батыс мәдениетіне сын көзбен қарады. Еуропада ғылыми және техникалық үдеріс арқылы жұмақ өміріне өту үміті жоққа шыққанын дәлелдейді. Бұл мәдениетке, ең бастысы, жалпы алғанда, іргелі ұят, мейірім, махаббат, басқа сөзбен айтқанда, адамгершілік жетіспеді:

*...Ойласаң, барша адамзат туған бауыр,  
Бірін-бірі шұқылап қылды жауыр.  
Балалық, айуандықтан шыққан ел жоқ,  
Бұл сөзім талай жанға тисе де ауыр.  
Еуропа білімді жұрт осы күнде,  
Шыққан жоқ айуандықтан о да мүлде.  
Терең ойлап сөзімнің түбін біл де,  
Іштен жыла, шырағым, сырттан күл де.*



# ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНДА

---

## 7 ТАРАУ

- 
- 7.1 Әл-Фараби – қазақ философиясының бастау бұлағы
  - 7.2 Қазақстандағы фарабитанудың қалыптасуы
  - 7.3 Әл-Фараби мұрасының қазақ даласына қайта оралуы
  - 7.4 Әл-Фараби мұрасы рухани сабақтастық
  - 7.5 Әл-Фараби және дәстүрлі қазақ мәдениетінің құндылықтары
  - 7.6 Әл-Фараби және Алаш. Тәуелсіздік философиясы
  - 7.7 Еуропалық дискурстағы қос ойшыл: әл-Фараби және Шоқай
  - 7.8 Қазақтың ғылым ордасындағы әл-Фараби орталығының өткені мен бүгіні және болашағы

## 7.1 ӘЛ-ФАРАБИ – ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ БАСТАУ БҰЛАҒЫ

**Б**із көптеген құндылықтарымызбен тәуелсіздік алғаннан кейін қайта қауыштық. Қазақ философиясы да – егемендіктен кейін қол жеткен дүниелердің бірі. Қазақ философиясының бастау бұлағы ежелден негізделіп, өзінің кейбір тарихи шектеулеріне қарамастан, ұлтымыздың жарасымды дамуына, философиялық ой-санасының өсуіне гуманистік рух, рухани мол азық берді. Осы рухани мұра жүйесінде қазақтың ежелгі философиялық теориясын түгелдей қамтитын ұзақ та жемісті философия тарихы өзінің көл-көсір молдығымен де, тарихи деректілігімен де, дүниетанымдық әрекеттілігімен де халқымыздың рухани болмысында айрықша орын алады.

«Әрбір халық өз тарихын, философиясын білмейінше және оған белгілі бір көзқараста болмайынша, ешқандай мәдениеттің дамуы мүмкін емес» деген атақты ғалым Л.Н. Гумилевтің сөзін ұмытпағанымыз жөн. Дегенмен кеңес дәуірінде кең көлемде зерттеуге, зерделеуге мүмкіндігіміз бола бермеді. Әрине, Одақтың кезінде де ғылымның түрлі саласы дамығанын жоққа шығарудан аулақпыз. Мәселен, сол уақыттарда Қазақстандағы философ ғалымдар әлемдік көште ресейлік ғалымдардан кейінгі орында көрініп жүрді. Бұл үлкен жетістік еді. Елімізде үлкен философиялық мектептер, оларды қалыптастырған ғалымдардың болғаны – соның дәлелі. Солардың бірі менің ұстазым болған қазақ халқының көрнекті философы, фарабитанушы ғалым Ағын Қасымжанов екенін баса айту керек. Қасымжановтың философиялық мектебі, негізінен, отандық философия тарихын зерттеумен байланысты жұмыстар жүргізді. Ол – қазақ философиясына үлкен еңбек сіңірген, әл-Фарабидің есімін өзінің тарихи Отанына қайтаруға бірден-бір себепкер болған адам. Өткен ғасырдың 70-жылдары Философия

институтында «Әл-Фараби» орталығын құрып, әлемге әйгілі ғұлама ғалымның бүкіл мұрасын, ғылыми дүниелерін, еңбектерін бір жерге жинақтап, жүйелеп, жарыққа шығаруға атсалысты.

Қазақ философиясының тарихымен, зерттеуімен біз 90-жылдың басында айналыса бастадық. Оған бір мүмкіндік берген, жол ашқан – 1993 жылы белгілі философ, ғалым Аманжол Қасабектің ұйытқы болуымен Қазақ ұлттық университетінде құрылған қазақ философиясының тарихы кафедрасы. Философия факультетінде оған дейін болмаған қазақ бөлімдері ашылды. Мен де сол кезден бастап қазақ философиясын зерттеумен айналыса бастадым. Басталуы тереңнен тамыр тартатын қазақ философиясының нышандарын ауыз әдебиетіндегі батырлар жырынан, салт-дәстүр жырларынан, дастандардан және мифтік әңгімелерден байқауға болады. Мәселен, грек философиясы да бірден пайда болған жоқ, ежелгі аңыздарының, мифтік әңгімелерінің негізінде дүниеге келді. Сондықтан да шығыс немесе грек философиясы болғанда, қазақ философиясының болмауы мүмкін емес. Атын атап, түсін түстеп нақты философиядан ешкім арнайы еңбек жазған жоқ. Оның қайнарын жаңағы айтып өткен дүниелерден тани аламыз. Әсіресе бұл түркі халықтарына ортақ құндылықтардан көрініс табады. Мысалы, сонау VII ғасырдағы Қорқыт ата – мифологиялық образ, алайда, тарихта болған адам. Өлімнен қашып дүниенің төрт бұрышын араласа да, ол ажалдан құтыла алмайды. Бұл – бір жағынан, аңыз, екінші жағынан, үлкен философиялық шындық. Осы секілді мысалдар көп. Ұлы жазушы Мұхтар Әуезов: «Қазақ музыкасының атасы Қорқыт туралы әпсаналардың мазмұны өте терең. Ажалды тоқтату мүмкін еместігін мойындағысы келмеген Қорқыт жұрттан безіп айдалаға, табиғат аясына кетеді, бірақ, таулар да, жазықтар да, ормандар да оған өлім күтіп тұрғанын айтады. Содан қорқып, шырғайдан бірінші рет қобыз жасап, жер бетінде бірінші болып күй тартады. Сөйтіп, өлмеудің амалын өнерден табады», – деп жазады. Демек, халық өзінің аңыздары арқылы «дүниеде өлмейтін нәрсе – адам еңбегі, соның өнері» деген философиялық ойды тұжырымдайды. Қазақ философиясының кайнар бұлағы ежелгі түркі жазбаларында, эпостық әңгімелерде дейтініміз – осы. Қазақ аңыздары, батырлар жыры мен махаббат дастандарындағы негізгі философиялық өзек – күш көрсетпеу идеясы. Керісінше елді, жерді, отбасын, табиғатты қорғау секілді қасиеттерге үндейді. Философияның басты сұрағы да – осы адам мен табиғат арасындағы етене қатынас, үйлесімділік. Біздің халық мұны жақсы түсінген.

Әл-Фараби тек қазақ философиясында емес, әлемдік философияда, мәдениетте, өркениетте ізін қалдырған. Оның қолжазбаларының бәрі шетел кітапханалары мен мұражайларында сақтаулы. 1993 жылдан бастап қарашаңырақ – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінде «Әл-Фараби» ғылыми-зерттеу орталығы жұмыс істеп ке-

леді, мен қазір соған басшылық етемін. Орталықтың негізгі мақсаты – ғұлама ғалымның философиясын, еңбектерін насихаттау, қалың оқырманға жеткізу. Әл-Фарабидің кіндік қаны қазақ топырағына тамды. Сол кеңістікте Қазақ елі мекен еткен түркі этносынан шыққандықтан, ол – түркі жұртына ортақ тұлға. Ол кезде әлі қазақ, өзбек деген секілді бүгінгі ұлттар қалыптаспағандықтан, әл-Фарабиді белгілі бір ұлтқа телуге қақымыз жоқ.

Алайда бір анығы, ол Фараб қаласында, бүгінгі қазақ даласындағы Отырарда дүниеге келді, сонда білім алды. Соңынан білім қуып Бағдатқа кетіп, көптеген араб-мұсылман елдерін аралап, өзінің өшпес ізін қалдырды. Аристотельден кейінгі екінші ұстаз атанды. Ол Дешті Қыпшақ даласындағы түркі жұртынан шығып, әлемді өз білімін, ғалымдығын, түркілік, оның ішінде қазақтың ойлау мәдениетінің қаншалықты биік деңгейде екенін мойындата білді. Осындай ірі тұлға арқылы біз елімізді, жерімізді әлемге танытуымыз керек. Себебі әлем елдері оның өмір жолымен, еңбектерімен жақсы таныс. Әл-Фарабидің атын иемденіп отырған Қазақ ұлттық университеті сол мақсатта үлкен игілікті істер атқарып жатыр. Әңгіме басында сұрағыңызға орай айтқанымдай, қазақ философиясы ауыз әдебиетіміздегі аңыздардан, жырлардан бастау алса, сонымен қатар әл-Фарабидің еңбектерінен, шығармаларынан, фәлсапалық ойларынан да сусындайтынын еске сала кету керек. Яғни әл-Фарабиді қазақ философиясынан бөліп алып қарауға болмайды. Нақтырақ айтсақ, әл-Фараби – қазақ философиясының бастау бұлағы.

– Көптеген әдебиетте араб-мұсылман философиясы немесе мәдениеті делініп келгені мәлім. Себебі ол заманда араб тілі үстем болғандықтан, араб ғалымдарынан бөлек, түркіден шыққан ғалымдар да еңбектерін сол тілде жазды. Осыдан кейін олар араб-мұсылман ғалымдары, ойшыл философтары деп аталды. XIX ғасырдан бастап еуропалық ғалымдар «ислам философиясы» деген терминді қолдана бастады. Жалпы екеуінің де мағынасы бірдей. Арабтан, түркіден шыққанына, мұсылмандықты ұстанғанына қарамастан олар ислам құндылықтарын қалыптастыруға үлес қосты. Мысалы, әл-Фараби түрік, ибн-Сина тәжік, әл-Кинди араб деген секілді түрлі этнос өкілдері болды. Тіпті, араб тілінде жазған ғалымдары да жоқ емес. Сөйтіп, тұлғалар, жалпы, еуропалық өркениеттің қалыптасуына бірден-бір түрткі бола білді. Олай дейтінім, X ғасырда Еуропада католик-христиан діні күшінде тұрған шақта, олар дін мен философияны ажыратып жіберді. Салдарынан Еуропа 4-5 ғасыр ұйқыға кетті, рухани дағдарысқа ұшырады. Осы тұста ислам ғалымдары өздерінің діни сауаттылығын ашады және антикалық философияны оқып, меңгереді. Соның негізінде ренессанс дәуірін туғызады. Мұны Еуропаның шығыстанушы ғалымдары еңбектерінде мойындап жазады. Осы исламдық ренессанс, ислам ғалымдары Еуропада жаратылыстану ғылымдарының дамуына

ықпал етті. Орта ғасырда араб-мұсылман елдерінде медицина ғылымы өте қатты дамыды. Бір ғана мысал, хирургиялық ота жасау кезінде қолданылатын анестезиологияны ойлап тапты. Ал ол кезде, керісінше күлкілі жағдай – Еуропада отаға жатқан адамды басынан балғамен ұрып талдырып, ота жасаған. Ибн Сина өз еңбегінде екі мыңға жуық ауру түрінен жазылудың жолдарын жазып қалдырған. Осы бір-екі мысалдың өзі – көп сауалға жауап.

Әрине, қазақ философиясы ғылым ретінде қалыптасты, мойындалды. Алғашқы кезде қазақ философиясының барына күмән келтіріп, кереғар пікір айтушылар да болды. Мәселен, ешкім таза философияны жазған жоқ. Философия – ол өмір. Қазақ философиясы – қазақ халқының мәдени жетістіктерінің негізгі бөлігі және заңды жалғасы, сондай-ақ әлемдік философияның да бір бөлігі. Бұл жерде қазақ философиясының ғылым ретінде қалыптасуында Аристотельден кейінгі екінші ұстаз Әбу Насыр әл-Фарабидің ғылыми-философиялық мұраларының ықпалын айтып өткеніміз абзал. Әл-Фараби философиясында анық көрсетілгендей, қазақ философиясы әрқашан «нақты адам қоғамына», бақытқа, теңдікке жету жолдарын қарастыруға бет бұрған. Қазақ философиясы ақындарымыздың, жазушыларымыздың, ойшылдарымыздың еңбектерінен құралған. Мәселен, Абай айтқандай, «Адам бол» идеясы – ежелгі фольклордан бастап, осы заманғы қазақ философиясына тән ортақ және ұдайы дамып келе жатқан терең философиялық ой. Қазақтың бірінші кәсіби философы деп Шәкәрімді айтуға болады. Ол философияны тұңғыш рет қазақ тілінде философиялық ұғымдар, категориялар арқылы жазды. Шәкәрім ежелгі шағатай, түрік, араб тілдерін білген. Санкт-Петербурда, Константинопольде, Парижде батыс философиясымен танысқан Шәкәрім өз ойын ашық айта отырып, Еуропаның ең азулы ғалымдарын сынға алды әрі өз тарапынан да құнды еңбектер жазды. Соның негізінде оның бар-жоғы 30 беттен тұратын «Үш анық» атты философиялық трактаты дүниеге келді. Шәкәрім ол еңбегін 28 жыл бойы жазған. Сол көлемі шағын ғана еңбекке ол үлкен философиялық ойларды сыйғыза білді. Бұл – қазақ философиясының кәсіби ғылым ретінде қалыптасуының бастауы.

Тарихтан белгілі, IX–XIV ғасырларда ислам мемлекеттерінде, араб-мұсылман әлемінде ғылым да, білім де, мәдениет те, медицина мен математика тез қарқынмен дамыды. Бұл белгілі бір деңгейде ислам дінінің дүниеге келуімен, антикалық мәдениетті бойларына сіңіруімен байланысты болса керек. Алайда Шыңғыс ханның шапқыншылығы, Крест жорығы, кейіннен ислам мемлекеттері экономикасының дағдарысқа ұшырауы, ауызбіршілігінің бірте-бірте әлсіреуі Еуропаның алға шығуына жол ашты.

Еуропа өзіне мәдениет пен ғылым ислам елдерінен барғанын ұмытып кетті. Барлық мәдениеттің, ғылымның пайда болуын өздеріне

теліп, еуроцентристік көзқарас, бағыт қалыптастыра бастады. Бұл – исламофобия, яғни ислам елдерінен, өркениетінен үрей мен қорқыныштан туған қадам. Шындығында, Еуропаға өркениет шығыстан, мұсылман елдерінен келді. Алайда олар соны жоққа шығарып әлек. Содан соң, Еуропа ғылымды материалдық дүниеге, табыс көзіне айналдырып, үлкен жетістіктерге жете бастады. Ал мұсылман мемлекеттерінде үлкен экономикалық, саяси, әлеуметтік дағдарыстар күшейіп, елдің ішкі ауызбіршілігі азайды. Ондай елде, әрине, ғылым өркендемейтіні анық.

Қазір Батыс Еуропада, АҚШ-та мұсылман елдеріне сенімсіздікпен, қорқынышпен қарау белең алып отыр. Әлемде исламға қатысты үрей туғызып бағуда. Тарихта Араб халифатының испаниялық Андалусияда жүздеген жылдар бойында билік жүргізген тұста араб-мұсылмандық мәдениет пен өркениеттің антикалық философияның Еуропаға осы жерден таралғанын ұмытқанымыз жоқ. Мұсылман елдерінің өзара бірлігінің дамуы, ғылымының өркендеуі олар үшін қорқыныш ұялатады. Бір сөзбен айтқанда, бүгінгі күні әлемде исламдық құндылықтар мен христиандық құндылықтардың қақтығысы жүріп жатыр. Оның үстіне әлемде ислам дінін қабылдаушылардың қатары күн санап артып келеді. Ол да әлгі алпауыт мемлекеттердің үрейін үдете түсуде. Сондықтан Американың ислам мемлекеттеріне деген саясаты кей тұста басқыншылыққа ұласып кетіп жатыр. Ирак пен Сириядағы және өзге де мұсылман елдеріндегі бүгінгі оқиғалардың бәрі қолдан жасалды. Мақсат түсінікті – мұсылман мемлекеттерін әлсірету. Одан бөлек, ислам елдері табиғи ресурстарға бай. Ал АҚШ пен батыс мемлекеттерінің сылтауы осы. Шииттер мен сүнниттерді бір-біріне айдап салып, іріткі тудырудағы мақсаты – ислам мемлекеттерін үлкен дағдарысқа ұшырату. Мұның бәрі, сөзсіз, көнеден қалыптасқан ислам ғылымының, мәдениетінің тоқырауына жол ашады. Бірақ меніңше, бұл ұзаққа бармауы керек. Жалпы, әлемдік ғалымдар арасында ХХІ ғасыр мұсылман әлемінің ғасыры болмақ деген де пікір бар.

Жалпы, өзіміздің салт-дәстүрімізді ислам дінімен байланыстыруымыз керек. Одан көп жағдайда ұтпасақ, ұтылмаймыз. Негізі, ислам да, өзге дәстүрлі діндер де дұрдараздықты, соғысты дәріптемейді. Керісінше гуманизм, адамгершілік, имандылық, өтірік айтпау, әділдік секілді қасиеттерге үндейді. Әйтпесе әлемдік деңгейде аты шыққан жандар оны мойындамас еді. Өзге ұлттан, діннен шықса да, ислам дінін мойындаған тұлғалар тарихта көп. Сөзімізге дәлел ретінде өзін мұсылманмын деп таныған Лев Толстойды айтуға болады. Тіпті неміс ақыны Гете және басқа да ақындар мен ғалымдар көптеген сауалдың жауабын қасиетті Құраннан тапқандықтан, исламды мойындағанына тарих куә. Себебі Құран адамды ілім-білім алуға, ғылым игеруге шақырады. Бұл Мұхаммед пайғамбарымыздың хадисінде де бар.



Сондықтан Қазақстанда исламофобия, яғни исламға деген қорқыныш болмауы тиіс. Қазір діни сауаттылығымызды арттырудың қажеттілігі туып тұр. Олай дейтінім – иә, мұсылманбыз және дініміз ислам екені ақиқат. Бірақ соңғы кездері әртүрлі бағыттарды дәріптеушілік көбейіп кетті. Жекелеген топтар түрлі бағыттарды саяси құралына айналдырып, мақсаттарына пайдаланып отыр. Ал бұл өз кезегінде ел ішінде қорқыныш туғызады. Мәселен, Батыс елдеріндегі протестанттар немесе католиктер бұрынғыдай шіркеулерінде тығылып отырмайды, ел арасына шығып уағызын жүргізеді. Сол секілді бізде де көпшілік арасына шығып, тура діннің насихатын күшейткеннің артықтығы жоқ.

Әлбетте, мойындайтын дүние, бүгінгі күні Қазақстанда мемлекет тарапынан да, қоғамда да ислам дініне деген оң көзқарас қалыптасты. Әсіресе жастарымыздың дінге бет бұра бастауы қуантады. Қуантады дейтінім: олар дін арқылы тәрбие алады, көкірегіне иман нұры ұялап өседі. Дінге ден қойғанынан бөлек, тіл меңгерген жастарымыздың қарасы көбейіп келеді. Діннен рухани нәр алып, тілмен қаруланған жастар ертең елдің көшін ілгері сүйреп жатса құба-құп емес пе?!



## 7.2 ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ФАРАБИТАНУДЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ

**Қ**азақстандағы фарабитану мәселесі философия ғылымдарының докторы, профессор А.Х. Қасымжанов шығармашылығымен тығыз байланысты. «Өткеннің ұлы мұраларын адамзат руханилығының інжу-маржанына айналдыра білген қадірлі ұстаз, кемеңгер ғалым А.Х. Қасымжанов есімі әлемдік мәдениет тарихына алтын әріппен жазылып отыр. Ол – өз дәуірінің адал перзенті, бар өмірін ғылым жолында сарп етіп, әсіресе әл-Фараби мұраларын әлемге паш етіп, артында өшпес із қалдырған үлкен ірі тұлға, ойшыл ғалым демекпіз» [1, 19-21-б.]. А.Х. Қасымжанов өз дәуірінің озық ойлы азаматы болғандығын артына қалған мол мұрасы айқындап тұр. Халықтар мен ұлттардың мәдени дамуы өте күрделі үдеріс болғандықтан, оны құрайтын бөліктер, негізінен, философия тарихында жинақталған түрде беріледі. Олай болмаған жағдайда қайсыбір ұлттың мәдениеті мен философиясының мазмұны, шығу төркіні түсініксіз болып қала береді. Мәселеге осы сыңайлы пайыммен келгенде ғана «қазақ философиясының» шынайы тарихын қалыптастыру мүмкін екенін алғаш түсінген ғалымдардың бірі А.Х. Қасымжанов еді. Ол өзінің осы бағыттағы алғашқы жұмысын ХХ ғасырдың 70-жылдары әл-Фараби мұраларын зерттеулерден бастады. Фарабитану «қазақ философиясының тарихын танудың негізі» саналғанымен, қазақтың рухани даму тарихы фарабитанумен шектеліп қалмайтындығы белгілі. Мәдени қабаттарды тереңдете зерттеу қажеттігі мәселенің ішкі логикасынан туындайды. Әрине, Кеңестік кезеңде қазақ ұлтын сауатсыз деген пікір қалыптасып қалғандықтан, ол мәселені ашық түрде қою мүмкін емес еді. Бірақ болашақта философия ғылымы ұлттық құндылықтарға қарай бет бұратындығын А.Х. Қасымжанов түсінген болатын. Әлі де ескі

естен кетпей, жаңа жүйе біржақты құрыла қоймаған, ертеңгі күн туралы ешкім дөп басып айта алмайтын уақытта қазақтың, яғни өз ұлтының өзіндік санасын танытатын түс – әл-Фараби екендігін көре білген ғалым А.Х. Қасымжанов еді. Осы Фараби мұрасына терең бойлай отырып, озық ойларға кенелді. Әлемнің «Екінші ұстазы» атанған, әлем халықтарына теңдесі жоқ ғылыми мол мұра қалдырған әл-Фараби қазақ топырағында дүниеге келген. Философия әлеміне келген әрбір ғалым Фараби тағылымына бір рет болса да бой ұратыны баршаға белгілі. Ал А.Х. Қасымжанов ілімін саралайтын болсақ, онда Аристотельді жетік меңгеру арқылы диалектикаға келіп, осы арқылы Фарабиді зерттеуге араласып, кейін маңызды ұлттық өзіндік сана тұрғысында ой қорытуынан көреміз.

Жалпы Қазақстанда «Фарабитану» неден басталады? Жұмыс барысында айқындық басым болуы үшін нақты жүргізілген іс-шаралар туралы айтып өтпесе болмас. 1967 жылы Қазақстан Ғылым академиясының президиум мәжілісінде әл-Фараби мұрасын жинау, зерттеу мәселесі тұңғыш рет қаралды. Ал фарабитанушы М.С. Бурабаев Кеңес Одағының ғалымдары әл-Фарабидің өмірі мен қызметін ерте, яғни 20-жылдардан бастап зерттей бастағандығын айтады. М.С. Бурабаев осы мәселеге қатысты кітап басып шығарды. Қазақстандағы фарабитанудың профессор А.Х. Қасымжановқа қаншалықты қатыстылығын осы кітаптың атауының өзі айтып тұр: «Ағын Қасымжанов – Әл-Фарабидің тарихи отаны Қазақстанда фарабитануды қайта жаңғыртудың негізін салушы». «Менің замандасым әрі досыма қиын, сонымен қатар құрметті міндет жүктелді, ол – орта ғасырдың ұлы ойшылы, Аристотельден кейінгі екінші ұстаз Әл-Фарабидің аты мен көптеген еңбектерін халыққа қайтару еді... ХХ ғасырдың екінші жартысында Фарабидің тарихи отанында қайта жаңғыруына тікелей негізін салушы болған. Оған өте қиын болды: іздеу, аудару, Фараби еңбектерін басып шығару барлығы қиын шара еді. А.Х. Қасымжанов барлығын басынан бастады» [2, 251-260-б.] Әсіресе кемеңгер ойшылдың мұрасына деген қызығушылық оның туғанына 1100 жыл толуы қарсаңындағы дайындық барысында арта түсіп, Қазақ КСР ҒА-ның Философия және заң институтының жанынан құрылған арнайы шығармашылық топ ойшылдың көптеген шығармаларын орыс және қазақ тіліне аударып, басып шығарғандығын атап өтеді. Бұларға «Философиялық трактаттар» (1970), «Әлеуметтік-этикалық трактаттар» (1973), «Логикалық трактаттар» (1975), «Математикалық трактаттар» (1972), «Птоломей «Альмагестіне» түсініктеме» (1975), «Тарихи-философиялық трактаттар» (1985) жататындығы баяндалады [3, 7-8-б.]. Қазақстанда ұлы жерлесіміздің мұрасын белсенді зерттеу өткен ғасырдың 60-жылдарынан басталды. Қазақстан ғалымдары әл-Фарабидің шығармашылық мұрасына үлкен мүдделілік танытты, оны бірнеше бағыттар бойынша қарастыра

бастады. Бірінші бағыттың негізгі міндеті – әл-Фараби трактаттарын ғылыми айналысқа енгізу. Бұл жұмысқа мына қазақстандық ғалымдар үлкен үлес қосты: А.Х. Қасымжанов, Е.Д. Харенко, В.Л. Ошерович, К.Х. Тәжікова, А. Көбесов және т.б. 1970 жылы «Әл-Фарабидің философиялық трактаттары» жарыққа шықты. 1973 жылы әл-Фарабидің «Әлеуметтік-этикалық трактаттары» жарияланды. Әрі қарай төмендегідей тізбекте әл-Фараби еңбектерінің басқа томдары шыға бастады: «Логикалық трактаттар» (1975), «Математикалық трактаттар» (1972), «Птоломей «Альмагестісіне» түсіндірмелер» (1975), «Философия тарихы бойынша трактаттар» (1985), «Табиғаттану-ғылыми трактаттар» (1987), «Музыка және поэзия туралы трактаттар» (1993) және «Таңдаулы трактаттар» (1994), оларды оқып-зерттеу осы ұлы ойшыл мұрасының аса зор көлемін аңғаруға бізге мүмкіндік береді, себебі оның шығармашылығын ортағасырлық ғылымның энциклопедиясы деп атауға болады. 2003 жылдан бастап ҚР БҒМ Философия және саясаттану институтында ҚР ҰҒА академигі Ә.Н. Нысанбаевтың жетекшілігімен «Әл-Фараби: Таңдаулы (трактаттар аудармасы және философиялық түсіндірмелер)» (2003-2005 ж.) деп аталатын жаңа ғылыми-зерттеу жобасы аясында ойшыл трактаттарын аудару ісі жалғасып келеді» [4, 94-б.].

«Совет империясы кезінде қазақтың кәсіптік философиясының келесі елеулі жетістігі деп айтуға болатын жұмыс – Қазақстандағы 70-жылдары басталған әл-Фарабидің шығармашылық мұрасын жүйелі түрде зерттеуді қолға алу. Оны іске асырған қазақ философиясының осы заманының көрнекті өкілі профессор А.Х. Қасымжанов екенін ерекше атап өту керек», – деп профессор Н.Ж. Бәйтенова пікірін білдіреді [5, 19-б.].

А.Х. Қасымжановтың фарабитануға қосқан зор үлесі туралы айтылған пікірлер өте көп. Г.К. Құрманғалиева, Г.Г. Соловьева өз мақалаларында Философия институтында әл-Фараби зерттеулерін толыққанды жүргізуде бірінші жетекшілік жасаған белгілі қазақстандық философ, ҚазКСР ҒА корреспондент-мүшесі, философия ғылымдарының докторы, профессор А.Х. Қасымжанов екендігін атап өтеді. Оның ғылыми басшылығымен Қазақстандағы фарабитанудың бірінші кезеңінің дамуы басталғандығы және ғалымның ғылыми қызметінің жемісті идеяларымен ұштасып жатқандығы айтылады. Фарабидің көпқырлы мұраларына шығармашылық көзқарас А.Х. Қасымжановтың жеке шығармашылығымен мазмұндық жағынан үндестік тапты [6, 165-б.]. Т.К. Искаков «Достояние мударистов» атты мақаласында «Біздің замандастарымыз Орталық Азиядағы дарынды екі ғалым А.Х. Қасымжанов пен М.М. Хайруллаевқа ұлы ғұлама әл-Фараби үшін философия саласындағы табанды күресіне куәгер болу бұйырыпты. 1982 жылы «Мысль» баспасы «Өткеннің ойшылдары» сериясында А.Х. Қасымжановқа сөз береді. Қазақстан Ғылым Академиясының

баспасы ғұламаның зерттеу бағыттарына байланысты өзінің шығармаларын шығара бастады. Сосын, КСРО ҒА жиналысында вице-президенттің өзі осы мәселеге нүкте қояды. Фараби – ұлы қазақ философы», – деп жазады [7, 51-б.].

Фарабиді зерттеген ғалымдар әртүрлі ғылым саласында қызмет атқарып жүрсе де, олардың ортақ мәселесі – әл-Фараби туралы барлық шегараларды бұзып, игілікті нәтижеге алып келген оңды істері құнды. Бұған, әрине, негіз болған, мұрындық болған – Фарабидей ғұламаның энциклопедиялық ой-толғамдары. Қандай ғылым саласы болмасын ұлы ғұлама есімі айтарлықтай орын алады. Бүгінгі таңда «екінші ұстазға» сілтеме жасамайтын ғылым жолында жүрген адам кем де кем. Әлемнің екінші ұстазы атанған, әмбебап энциклопедияшы ғалым Әбу Насыр әл-Фарабидің өмірі мен қалдырған өшпес ғылыми мұрасы жөнінде азды-көпті хабары жоқ зиялыны бұл күнде кездестіру қиын. Бірақ қырық жылдай бұрын Фарабидің еңбегі түгіл, есімін естіген адамдардың өзі саусақпен санарлықтай болатын. Қазақстанда фарабитану кешеуілдеп қолға алынса да, атқарылған істер қомақты. Соның аркасында данышпан ғұламаның аты халқымызға танылды, ұлттық мақтанышымызға айналды. Фарабитану елдік санамыздың деңгейін көтерген шын мәніндегі тарихи оқиға болды. Осылайша, ҚР ҰҒА Философия институты, «Қазақтың қоғамдық философиялық ой тарихы» бөлімінде «Әл-Фараби өмірі мен шығармашылығын зерттейтін топ» құрылып, зерттеу орталығы ашылды. Оның жетекшілігіне философия ғылымдарының докторы, профессор Ағын Қасымжанов тағайындалды. Басында бұл топқа Иляс Омар Мухаммед (Ирак), шығыстанушы Б.А. Ошерович, еуропалық тілдер маманы Е.Д. Хоренко, ҚазССР ҒА корреспондент-мүшесі А. Машанов, шығыс математикасының маманы А. Көбесов кірді, кейін оларға арабтанушылар А.С. Иванов, К. Таджикова, Н. Қаратаев қосылды. Ең алдымен мәскеулік арабтанушылар Б.Г. Гафуров, Ю.Н. Заводской, А.В. Сагадеевпен қарым-қатынас орнатылды. Осы топтың аркасында Фараби шығармашылығымен танысу, оның мәтіндерін басып шығару қолға алынды.

Замза Мұташқызының баяндап өткеніндей: «Араб-мұсылман философиясы мамандарының арасындағы жарқын оқиға Мәскеуде 1975 жылы Б.Г. Гафуров пен А.Х. Қасымжановтың «Мәдениет тарихындағы Әл-Фараби» кітабының басылуы болды» [8, 66- б.].

А.Х. Қасымжановтың замандасы Р. Бердібай: «Ағын Қасымжанов атына сәйкес өзі де ағып тұрған философ еді. Оның үлкен конференцияларда қағазға қарамай айтқан сөздері хатқа түскендей әрі жүйелі, әрі ұғымды естілетін...» [9, 136-б.], – деген пікір айтады.

Озық ойлы ғалым А.Х. Қасымжанов философия саласында қызмет атқарып, ғылыми зерттеулер жүргізгендіктен, Фараби мұрасын қарастыру барысы да осы ғылымның мәселелерімен сәйкес келеді.

Әл-Фараби философиясының сипаты, негізгі өзегі, шынайы мағынасы қандай? А.Х. Қасымжанов «Оймен ұғынылған дәуір» атты мақаласын осы сұрақты қоюмен бастайды. Профессор А.Х. Қасымжанов ойын әрі қарай былай өрбітеді, бұл сұраққа мынадай жауап жиі берілетіндігін атап өтеді: эклектика, перипатетизм мен жаңаплатоншылық элементтерінің сабақтасуы. Батыс Еуропа тарихнамасында орын алған бұл пікір негізді сынды талап етеді. Бұл жерде ғалымның өз көзқарастарын, негізінен, Платон мен Аристотель шығармаларына берілген түсінік түрінде баяндау формасы оның жүйесінің өзекті мәні мен мазмұны ретінде көрсетілген: басқаша айтқанда, сана-сезім, сол өз әрекеттері туралы ойшылдың өзіне қалай есеп беруі, осы әрекеттердің шынайы мағынасымен, оның объективті құрамымен теңестіріледі. Ескертетін жай, түсінік парафраза формасында беріледі де, өз сөздері талданып отырған пікірлерден анық ажыратылмайтындығын айтады [10, 27-б.].

Бүкіл Батыс пен Шығысқа әйгілі болған, ғалымдар атасы атанған Әбу Насыр әл-Фараби араға мың жылды салып барып, өзінің туған отаны – Қазақстанға қайта оралды. Бұл – білім биігіне көтерілген қазақ халқының мәдени өсуінің, санасы артуының, өзін-өзі тануының бір жарқын белгісі. Қазақ жерінде Фараби еңбектерін ең алғаш рет жинау, зерттеу, таныстыру жұмысын өз тарапынан мойнына алып, көп пайдалы іс атқарғандардың бірі – Қазақ Ғылым академиясының корреспондент-мүшесі, профессор А.Ж. Машанов. Оның Фараби өмірі мен тарихи орны туралы мақалалары газет, журналдарда жарияланып, жинақтары шыққан. Фарабидің дүниежүзі кітапханаларында шашырап жатқан еңбектерін іздестіріп, тауып, бірталайының көшірмесін алдырған және оны қазақ тіліне аударған. А. Машановтың әл-Фарабидің өмірі мен ілімін саралап беретін «Әл-Фараби» атты кітабы бар, сонымен қатар «Әл-Фараби және Абай» деп аталатын қазақтың екі ұлы ғұламасының ойшылдың сабақтастығын дәлелдеп, оны жұртшылыққа таныстырып, оларға ғылыми негіздеме жасады.

А. Машанов Фараби өмірін білім алуынан, яғни медресе табалдырығын аттаған сәттен бастап суреттейді. «Екінші ұстаздың» туған даласына, ата-бабасына да тоқталып өтеді. Отырар қаласы, оның айналасындағы қасиетті мекендер, халықтың салт-дәстүрлерін Фараби өмірімен байланысты қарастырып, қазақтың өзіндік бет-бейнесі, сана-сезімі мен көкірегі ояу, ашық адамға озық мәдениет үлгісін танытады. Көшпелі өмір салтын негіздеген қазақтардың мекені киіз үйдің құрылысы оның танымдық деңгейінің жоғары болғандығын көрсетеді. Мәселен, «киіз үйге түсетін күн сәулесін байқасақ, сол сәуленің жүрісі бойынша күннің мезгілін түсінуге болар еді. Ал оларды өлшеу үшін жолын тегістеп, дәл өлшеу аспаптарын қосар едік. Жалғыз күн емес, оның айналасындағы Айды, жұлдыздарды да солай қабылдау керек. Біздің тауып отырған расытханамыз осы рәуішті нәрсе» [11,40-б.].

Әл-Фарабидің ғылымдар тарихына қосқан үлесін жоғары бағалай келіп, белгілі фарабитанушы ғалым М.С. Бурабаев: «Әл-Фарабидің ғылыми мұрасы ерекше кең аумақты әртүрлі болып келеді. Ол ғылымның бар саласы бойынша еңбектер жазып, өз дәуірінің рухани мәдени мұраларының жетістіктерін тұжырымдай келе, прогрессивті философиялық жүйе жасады. Сөйтіп, әлеуметтік философия, этика-эстетикалық және жаратылыстану ғылымдары саласына өзінің өте құнды үлесін қосты», – дейді [12, 16-б.].

Қай ғылым саласында болмасын тұлғаны қарастыру барысында міндетті түрде өмір жолы қарастырылатындығы белгілі. Профессор А.Х. Қасымжанов 1975 жылы Б.Г. Ғафуровпен бірге «Мәдениет тарихындағы Әл-Фараби» деген еңбегін жариялаған, кейін 1997 жылғы «Әл-Фараби» атты кітапшасында «Әл-Фараби және оның уақыты» деген тарауында Фараби өміріне толық тоқталып өтеді. Ортағасырлық мұсылмандық Шығыста «Екінші ұстаз» ретінде танымал (яғни Аристотельден кейінгі) Әбу Насыр Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Тархан ибн ұзлағ әл-Фараби Сыр бойындағы, Арыс өзені Сырға барып құятын өңірдегі Фараб қаласында 870 жылы түркі отбасында дүниеге келді. Кейін Фараб Отырар болып аталды. Сырдария аңғары – көне өркениет бесігі, Ніл Египет үшін, Тигр мен Ефрат Месопотамия үшін қандай рөл атқарса, ол Қазақстан тарихында сондай рөлге ие.

А.Х. Қасымжанов жазып өткендей, Фараб – X ғасыр авторы, әл-Мукаддасидің айтуынша, 70 мыңға жуық ер азаматтары, үлкен мешіті, ірі қамалы және базары бар ірі қала болған. Қала Отырар алқабында орналасқан, бұл өңір отырықшылықтың, суармалы егіншіліктің және қалалық өркениеттің көне орталығы болған, әл-Фараби өмір сүрген дәуірді қарастырғанда, біз қазақ халқының арғы ата-бабалары, түркі тайпаларына қатысты мәліметтерге тоқталамыз, бізді ойшылдың Отырарда дүниеге келуінің дерегі ғана емес, бір жағынан, бұл тайпалар тарихындағы болған шынайы байланыс және екінші жағынан, Орта Азия мен Таяу Шығыс халықтары мен басқа этникалық топтардың өзара қатынасы қызықтыратындығын атап өтеді.

Олардың бір мәдени аймаққа кіргендігі туралы айтуға мүмкіндік беретін мәліметтер жеткілікті, Оңтүстік Қазақстанда бұл ақиқат. Өкінішке орай, біз бұл пікірді толығымен нақтылай алмаймыз, өйткені бұл ауданның халқының этникалық құрамы мен оның географиялық қоныстануы туралы мәліметтер бір-бірімен қабыспайды. Кездейсоқ миграциядан басқа мұнда сол заманның басқа да ерекше жағдайлары – түрлі жазба ескерткіштеріндегі жер атауларындағы (әртүрлі тілдерде жазылған деректерде) алшақтық, сипаттамасындағы қандай да бір үйлестірудің жоқтығы және біраз шарттылықтың болуы – осының бәрі өз әсерін тигізеді. Араб халифаты құрылу кезеңінде үлкен аудармалық сириялық-парсы әдебиеті қалыптасты.

«IX ғасыр да ғылыми және аудармашылық қызметтің дамуындағы шарықтау кезеңіне жатады. Аббасидтік Халифат дәуірінде араб тілінде мәдениеттің барлық салалары: ғылым да, философия мен заң да толығымен нығайды. IX ғасырда мәдениеттің ірі орталығы – аббасидтік Халифаттың астанасы Бағдад болды. Бұл жерде бай, көп тілді әдебиет жинақталады және Орта Азия, Иран және Сирия ғалымдарының қызметі дамиды» [13, 6-7- б.].

Осы пікірді қазақ философиясын зерттеуші ғалым профессор Ж.А. Алтаев та құптайды. Әл-Фараби дәуіріндегі Қазақстанның қоғамдық ойы тарихи маманданған ғылыми және философиялық ойдың айрықша кезеңін құрайтындығын айта келіп, нақ осы кезеңдерде Қазақстан халқы өздерінен бұрын өткен кезеңдердегі рухани мәдениет пен мұраның бай даму тәжірибесін байыптай бастауы, философиялық ілімнің алғашқы тұжырымдамалары мен жүйелері, танымның қағидалары мен әдістері пайда болғандығын баяндайды [14,4-6.].

Негізінен, Платон мен Аристотель философиясы әл-Фараби ойларының теориялық қайнар көзі болды. А.Х. Қасымжанов әл-Фарабидің философиялық көзқарастары платонизм мен аристотелизмнің жай ғана ұштастырылуы деп түсіну дұрыс еместігін атап өтеді. «Платон мен Аристотель ілімдерінің тағдыры қандай болғанымен, әйтеуір әл-Фараби философиясын жаңаплатоншылдық пен аристотелизм элементтерінің ұштастырылуы ретінде баяндауға біраз дәлел бар екені анық. Шынында да, Платонның дүниедегі нәрсені Құдай жаратқан, бәрі соның эманациясы /туындысы/ дейтін ілімі әл-Фараби философиясында белгілі орын алады. Бірақ ислам діні дәуірлеп тұрған жағдайда мұның тарихи мағынасы өзгереді. Құдай (Алла-тағала) өзіне тән сипатынан айырылып, бейнесіз бірінші есепке айналады да, содан кейін эволюция мағынасында Құдай мен табиғат арасында байланыс орнатылады, ал мұның өзі сол заман үшін едәуір прогрестік көзқарас еді» [15, 34-6.].

А.Х. Қасымжанов атап өткендей, Отырарға орта ғасыр ғалымдарының көп назар аударғанын тарихтан біз жақсы білеміз. Жағрафиялық көрінісі түрліше бұл өңір суармалы егіншілікпен айналысуға да қолайлы болған. Сол ғалымдардың айтуынша, Отырар қаласы орналасқан аса құнарлы алқапта қазақ халқының арғы ата-бабалары, қырдағы көшпенділер мен қала тұрғындары жиі қарым-қатынас жасап отырған дейді. «Әбу Насыр философиялық және ғылыми білімдердің негіздерін, сол замандағы аса бай кітапханада философиялық және ғылыми еңбектермен танысуға мүмкіндік алған Отырар қаласында оқып-үйренді. IX–X ғасырларда Отырар ірі мәдени және саяси орталық болды. Ол отырықшылықтың, ирригациялық жер өңдеудің және қалалық өркениеттің Қазақстандағы ежелгі орталықтарының бірінде орналасқан», – деп философ-ғалым Ә. Нысанбаев атап өтеді [4, 92-108-б.].



Ғалым А. Машанов зерттеулері тек таза ғылым қауымына арналған ұғымдық мәнде емес, жалпы оқырманға, қазақи танымға да қызық болар жүйеде жазылған. Ұлы ғұлама өмірінің асуларын аса қызық суреттей отырып, ғылыми ақпаратты да орынды қоя білген. Оқиғалар желісіне түскен оқырман өзі де байқамай, жеңіл түрде таза ғылыми ашылыстарға бойлап кете береді. Жағрафиялық аймақты айта отырып, ата-бабадан мұра болып қалған дүниелерге ғылыми мағлұматтар береді. «Түрлі ғылымдардың жеке тарауларындағы тамаша заңдарына Фараби аса жоғары ынтамен көңіл қояды» [6, 82-б.]. Осылайша, А. Машанов Фарабидің өмірбаяны мен ілімдерін қатар баяндайды. Әл-Фарабидің білім қоры, мол тәжірибе жинақтау арқылы грек елінің ойшылдарына да көңіл қойғаны туралы айтылған. А. Машанов атап өткендей, өзіндегі интеллектуалдық потенциалды өзгелермен толықтырып, жоғары деңгейге көтергенін, мұндай дүниелер түркілерде де болғанын айтады. «Кімнен кім алған. Мәселені ол осылай қояды», яғни тек айтылғанға бас шұлғу емес, тарихына, түпнегізіне үңілу – басты мақсат, сол арқылы ақиқатқа жету деп түсіндіреді. Ал А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, ғылымдарды реттеу, оларды топтастыру әлемнің жалпы суретін жүйелеу үшін қажетті. Барлық бұл пікірлерде Фараби жиі-жиі Аристотель мен Платонға сүйенгенімен, бірақ көбінде өзінің жолымен жүреді. Аристотельден айырмашылығының ең маңызды жағына, шығыс философы адам болмысының мәнін пайымдаумен шектелмейтіндігінде, ал оған әрекетті де, нақты өзін танытуды да қосатындығы жататындығын айтады.

Фараби мұрасын зерттеуге қатысты сөз қозғалғанда айтылатын тағы да бір тұлға, дарынды математик – Ауданбек Көбесов. Ол – фарабитану саласында айтарлықтай қызмет атқарған ғалым. Өз мамандығының тұрғысынан жаратылыстану ғылымдарына көп көңіл бөлгені байқалады. Әл-Фараби шығармашылығына талдау жасаған ғалымның бірқатар еңбектері бар. Соның бірі «Әбу Насыр Әл-Фараби» атты кітабына салыстырмалы түрде тоқталып өтейік. Бұл кітабында автор өзі атап өткендей, «мұнда Фарабидің философиялық және қоғамдық-саяси еңбектері көзқарастарын талдауға біршама аз орын берілді» [15, 4-б.]. Негізінен, нақты ғылымдарға назар аударған А. Көбесов Фарабидің «Ғылымдардың шығуы туралы» трактатын жан-жақты қарастырып көпшілікке ұсынады. Ұлы ғұламаның ғылым мен дін дүниетанымының айқын анықтамасы болғандығын көрсетеді. Бұл туралы профессор А.Х. Қасымжанов та өз зерттеулерінде атап өтеді. «Ойшыл үнемі әлем құрылысын жаңадан аңдауға ұмтылады. Басы – Алла, ортасы – болмыс иерархиясы, әлемді түсінуші және онда әрекеттенуші адам, соңы – шынайы бақытқа жету. Бірақ оның құрылымының нақты мазмұны Алланың дара биліктен айырылуын, барлық догмалық ережелердің аллегориялық бейнелерге айналуын және адам құлықтылы-

ғын қандай да сыртқы күштерден, ол дүниелік өмірден тәуелсіздігін көрсетеді: соңғылары аксессуар ретінде әлсіз, ұстамсыз, шындықты жеке өзі тануға және оны батыл қабылдауға қабілетті емес адамдарға керек» [16, 17-б.]. Ғалымның тағы бір атап өтетін ілімі – «Құраннан туындаған ғылым немесе Фараби космогониясы». Фараби өзінің космологиялық көзқарастарын баяндауда тек Құран және Құран төңірегіндегі, соған байланысты ғылыми-философиялық материалдарға сүйенеді. Бұл да оның жаңалығы екендігін А. Көбесов атап өтеді. Фараби танымындағы дін және оның ғылыммен байланысына қатысты мәселеге профессор А.Х. Қасымжанов та біршама өзіндік мәнге ие тұжырымдар ұсынады. А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, логика тұрғысынан философия, оның жалпыға түсінікті көрінісі ғана болатын діннің алдын алады. Еске сала кететін жай, Гегель өнер мен дінді философиямен салыстырғанда, абсолютті пайымдаудың ең төменгі формасы деп санаған. Бірақ ол философиямен салыстырғандағы діннің дамуының ең алғашқы сатылары туралы айтады, ал Фарабиде білім деңгейінің белгілі төмендеуі туралы теориядан бейнелік көрініске ауысу жүреді. Дін философия зерттейтін, «ойша және практикалық заттар» үшін оның түйсінуді мен қабілеттеріне сай келетін тәсілді тауып, халыққа білім беру мақсатына қызмет етеді. Өз кезегінде, ол калам өнері мен мұсылмандық құқықтың алдын алады. Көбінесе олардың арасында, дінге немесе идеалды жағдайда нағыз философияға сүйенетін, заң шығарушы қызметі тұрады. Тізбек былай құрылады: диалектика - софистика - аподейктика (философия) - дін - заң шығару - Калам өнері мен мұсылмандық құқық. Бірақ та философия шынайы ақиқат немесе теріс, жалған болуы мүмкін. Заң шығару не дін, не басқасына сәйкес негізделеді. Бірінші жағдайдағы нәтиже «дұрыс» дін болады. Философияға диалектика мен софистика әсерінен оның мәнін бұрмалайтын, оны күмәнді әрі жалған ететін, идеялар кіргенде «дұрыс емес», теріс дін пайда болады. Теология жалған философиядан шығатын оның бейнелерін қабылдайды және оларды дәлелді, ақиқат деп береді деп қорытады.

А.Х. Қасымжанов атап өткендей, егер бір халық басқа халықтың дінін қабылдап және оны өз мұқтаждары мен мүмкіндіктеріне бейімдесе, көрсетілген тізбек реті өзгеруі мүмкін. Бұл контексте Фараби түрлі мәдениеттер мен дәстүрлер сабақтастығын «сезетіні» шүбәсіз. Мұндай жағдайда дін философиядан да, диалектикадан да, софистикадан да ертерек пайда болуы мүмкін. Философ екі түрлі баламаны қарастырады. Біріншісі: халық шынайы философияға негізделген, «дұрыс» дінді үлгі алады. Оның діні философияға сүйенетінін білмей, ол оның бейнелерін шынайы әрі философияның теориялық ой баламасы ретінде бағалайды. Қасымжанов бойынша, егер содан кейін сол халықта шынайы философия таралса, онда ол, мүмкін, оған қарсы әрекет жаса-

мас па еді, халықтан шыққан адамдар мен философтар арасында дау тумас па еді. Бірақ дінтанушылар мұндай философияны ұстанушыларға, философтарды қорғануға мәжбүр етіп, қарсы шығуы мүмкін. Бірақ сонда олар «дұрыс» дінге емес, ақиқат бейнелерін ақиқаттың өзі деп қабылдауға ғана қарсы тұрар еді. Екінші балама: дін теріс философияға негізделетіндігін айтады.

Фалсафа тарихын зерттеуші ғалым Ғарифолла Есім Фараби ілімінің ерекшелігіне тоқталу барысында, Фараби дін мәселесіне келгенде Құдай деген идеяны жоққа шығармағандығын айтады. Ол Аристотель ілімінің негізінде әлемнің алғашқы себебін мойындап, оның Құдай екендігін атап өтеді. Бірақ Фараби дүниенің материалдығын да мойындап, оның заңдылықтарын зерттеуді ғылымның міндеті деп есептегендігіне тоқталады [17,48-49-б.].

А.Х. Қасымжановтың пікірінше, тереңірек үңілсек, біз «дұрыс пікірлі» халық пен нағыз философ арасындағы байланысты табамыз. Біріншісі олардың қай дінді ұстанатынынан дербес барлық адамдардағы «көпшілік мақұлдағанға» сүйенеді. Мутакалим (дінтанушы), факих (заңгер) та белгілі дін шеңберінде ғана «қабылданғанды» ұстанады. Нағыз философияның ерекшелігі – барлық адамдар мен халықтарға тиістілігі және өз көзқарастарының жүйелі дәлелдемелі құрылымы мен парасатты абсолюттік мағынада алғышарт негіздерін сынау жолымен тарататындығын көреміз [16, 24-б.].

Әл-Фарабидің философия тарихында алатын орнын белгілеу үшін оның тікелей және жанама түрде кімдерге әсер еткенін, «Мың бір түн» атты тамаша туынды және IX–XII ғасырдың мәдениетін көтеруде ықпал жасаған Синдбад теңізші туралы аңыздар әлемдік мәдениеттің алтын қорына айналғандығын А.Х. Қасымжанов өз әл-Фараби тануында көрсетіп кетеді. Ол алып мәдениеттің қозғаушы бөліктері деп философия мен ғылымды айтады. Бұлар, бір жағынан, Баласағұн, Рудаки, Омар Хайям өнерлерін толықтыруға әсерін тигізсе, екінші жағынан, өзінің де эстетикалық талғамын білдіреді. Осы бөлшектер тоғысында әл-Фараби тұлғасы пайда болған. Әл-Фараби жасаған ұмтылыс қазіргі жаратылыстану ғылымдарының қалыптасуына әсер, негіз болды және жаңа заманның материализм тұрғысындағы еркін ойлау жүйесін қалыптастырды.

Әл-Фарабидің философия тарихындағы орны әрқашан да ибн-Сина есімімен бірге жүреді, себебі олар ойшыл ғұламалар ретінде ғылым негізін орнықтыру деп қарастырады А.Х. Қасымжанов. Бәріне белгілі, ибн-Синаның «Мен метафизиканы тек әл-Фарабидің жүйесі арқылы ғана түсіндім» деген тұжырымын Ибн Халикал мен Байхаки болжамдары бойынша, Абу Али ибн-Сина Әбу Насырдың еңбектерін көп қолданған, Данте де осыны айтады. Ибн-Синаның медицина еңбектерін Леонардо да Винчи мен Визалий оқығандығын және олардың Еуропада құнды жүйе саналғандығын анықтаған [12, 67-б.].

Ауданбек Көбесов өзінің «Әл-Фарабидің ашылмаған әлемі» атты еңбегінде ақыл туралы ілімді Фарабидің көзқарасы бойынша зерттейді. Ол: «Ақыл туралы ілім Фарабидің философиядағы ірі жетістіктері санатына қосылады», – деп айтады. Мұндағы ақыл ұғымы кең, бүкіл әлемдік мағынада қарастырылып, оның космологиясына тірек болған. Адамдардың танымдық қасиеттерін, соның ішінде ақылды әл-Фараби екі топқа бөліп қарастырады. Олар – жасампаз ақыл және ғарыштық ақыл. Ғарыштық ақыл – ай асты әлеміндегі бүкіл қозғалыстардың себебі ғана емес, ол жер бетіндегі тіршілікке тән ақыл, бұл дүниенің заңдылығын реттеуші, билеуші. Аристотельше айтқанда, жасампаз ақылдың бірінші қозғаушы күші. Ал А.Х. Қасымжановтың көзқарастарына сүйенсек, ақылдың даму сатыларына «силлогистикалық өнерлер» түрлері сәйкес келеді. Теориялық пайымдаудың ең жоғарғы формасы – Фараби үшін философия. Сенім немесе қиял (немесе екеуі бірге) формасындағы білім ретінде дінге қатысты ол аподейктикалық, дәлелдемелі білім ретінде көрінеді. Бұл тақырыпқа «Китаб әл-хуруфтаның» («Әріптер кітабы») 19- («Сөздердің, философияның және діннің пайда болуы») және 24- («Дін мен философия арасындағы байланыс») бөлімдері арналған. Бұл шығармада шынайы ақиқат дәлелдемелі жолмен философияда ғана алынады деп ашықтан-ашық айтылады. Бірақ Әбу Насыр философиялық ақиқатты халық санасына жеткізудің қиындығын ескертеді. Бұған олардың білім алуына құштарлық танытпайтын, жоғарыдағылар кедергі жасауы мүмкін. Бірақ халықтың өзі де философиялық ақиқатты меңгеруге дайын емес. Міне, сондықтан белгілі рухта қалыптасқан, адамдарға бейімді «жалпыға түсінікті», «сыртқы» философия жасауға тура келеді. Оны «үлгілі» қалаға сай келетін, «нормативті» «ақиқат» дін деп те атауға болады [12].

А. Көбесов пайымдауы бойынша, «Азаматтық саясатта» философ азғынды қалаларды бірнеше түрге бөледі: қажеттілігі бар қалалар, алмасу қалалар, рақымсыз қалалар, атаққұмар қала, бос кеуде және бірлескен күйдегі қалалар. Жақсылық пен зұлымдық үйлесіп жатқан және даналар мен шешендер жиналып бірлескен және бос күйдегі қалаларда құрметті адамдар болуы мүмкін. Алайда надан қалаларда да әл-Фарабидің ойынша, адамгершілік жолына түсу мүмкіншілігі бар адамдарды осы қаладан табуға болатынына сенімді.

Профессор А.Х. Қасымжановтың тұжырымы бойынша, «Азаматтық саясатта» Әбу Насыр, кемеліне жеткен адамды, жанның парасатты бөлігі материяның жойылуымен бірге жойылмайды деп нандырады. Жаман адамдардың жаны кемеліне жетпейді, материямен байланыста қалады және онымен бірге жойылады. Бұл ой нәтижелері үйлескенде, Фарабидің жанның өлмейтіндігіне сенгендігіне күмәндануға мүмкіндік тудырады.

А.Х. Қасымжанов атап өткендей, әл-Фараби еңбектерінде жаратылыстанушы, математик, бақылаушының құмарлығы көрініс тапқан. Түрлі, ойдан шығарылғандай, «надан» қалалар суреттемесінен феодалдық қоғамның тарихи шындығы танылатыны сияқты қайырымды қаланы құру бойынша берілген нұсқаулардан жай идеалды максималар ғана емес, ол бағаланған әрі ұстанған принциптер ретінде көрінеді. Бір-бірін түсінушілік және достық негізінде құрылған адамдар бірлестігі әлемдік үйлесімге кіреді. Яғни олар Құдайдың көзсіз құралдары емес, ол парасатқа сүйене әрекет етуші тұлғалардай қабылданады.

А.Х. Қасымжанов әл-Фарабидің сөзін де келтіре кетеді: «Адам заттардың мәнін тамаша түсінетін және елестете алатын қасиетке ие болуы қажет, оған қоса ол ғылымдарды меңгеру үдерісінде ұстамды әрі табанды болу керек, өз табиғатынан ақиқатты да, оны жақтаушыларды да, әділеттілік пен оның жолын қуғандарды сүюі керек, өз тілектерінде бірбеткейлік пен эгоизмді көрсетпейтін, тамаққа, ішімдікке сараң болмайтын, табиғатынан құмарлықты, дирхемдер мен динарларды және сол сияқтыларды жек көретін болуы керек. Адамдар ұялатындарда абыройын сақтау керек, өнегелі болып, жақсылық пен әділеттілікке оңай, ал жамандық пен әділетсіздікке әрең мойынсұнып, үлкен саналылыққа ие болуы қажет» [12].

Профессор А.Х. Қасымжановтың пікірінше, философ мұндай қала әкімі, ізгілікті мінез-құлықты бұл дүниедегі әлемде кемелдену мен бақытқа жетуге мүмкіндік беретін, аясы тар емес мақсаты ретінде түсінеді. Теологтар «қалың жұрттың» құмарлығында күнелтеді және тағдыр әлемінде қайырымдылықты ұстанғаны үшін о дүниедегі өмірде игілікке үміттендіреді. Бұл контекстегі Фарабидің қорытындысы айқын, оның мәнін Ибн Туфейль былай түсіндіреді: о дүниедегі бақыт суреттемесі – «кемпірлердің ойдан шығарылған бос сөзі мен сандырағы». Сол бір мезгілде Фараби реалист, «кітаптар құпиясы» тақырыбын бірнеше рет көтеріп, жалпы фанатизм салдарынан абайсыз ойшылға жабылуы мүмкін түсіндірмелер арасында философиялық ақиқаттарды дабыралаудың мүмкін еместігі туралы ескертетіндігін айтады. Әл-Фарабидің «ізгі қала» тұрғындары туралы жасаған А.Х. Қасымжановтың тұжырым-түйіндері А. Көбесов еңбектерінде де көрініс тауып, ақыл арқылы өрбиді. Әрбір тіршілік иесінің ақылы тек әлемдік, ғарыштық ақылға қатысты ғана екендігін атап өтеді [18].

А.Х. Қасымжанов «Әл-Фараби дүниетанымындағы парасат мәселесі» атты мақаласында «бөле-жаладан аман сақтаушы, жарылқаушыға шүкіршілік!» деген сияқты сөздермен Құдайды мадақтау әл-Фарабидің дағдылы лебіз білдіру рәсімі ғана емес, сонымен қатар философиялық ой-пікірді дамытуға септігін тигізетін діни теологиялық форма еді деп жазады. Демек, негізінен алғанда, әл-Фарабидің философиялық ілімі идеализм болып табылады. Әлемді жаратқан Қу-

дай деп білетін теологиялық түсінікке сүйенетіндігін атап өтіп, бірақ бұл едәуір өнделген ілім, өйткені бұның өзі дербес ой-толғауының өзегі, қағида мен нанымға емес, парасатқа сүйенген философияның өзегі болып отырғандығын көрсетеді. Ортодокстар дін мәселелері жайындағы еркін зерттеу атаулының, дінге қатыстыға салынушылық атаулының «күшірлігін» мейлінше қатты сезінген, әсіресе әл-Фараби философиясына қарсы қатты шүйліккен. Бұлай болатын себебі, Усейбианың тауып айтқанындай, әл-Фарабидің философиялық жүйесінің «жұмбақ жерлері» көп, ал булардың сыры ойшылдың өзі қайтыс болғаннан кейін ғана ашылады да, қазіргі терминология бойынша материалистік тенденциялар екені, яғни идеализм мен материализм арасында ауытқып, материализм тарапынан бейімделе бастағаны танылатындығы осы мақалада айтылады. Біз өткен дәуірлердің мәдени мұрасын игеру туралы айтқанда, рухани мәдениеттің феномендерін игеру, талдау үдерісінен тыс өмір сүрмейтінін біз білуіміз керек деген ойды профессор А.Х. Қасымжанов атап өтеді [19, 100-113-б.]. Сонымен қатар А.Х. Қасымжанов өзінің «Әл-Фараби» атты еңбегінде әлемнің мәңгілігі туралы айтқан кезде Фарабидің көзқарастары әлемнің жаратылуы туралы діни ілімдерге қарсы және пантеистік тұрғыдан әлемді Құдаймен теңестіріп жіберетіндігі айтылады. Әл-Фараби жүйесіндегі Құдай бірінші себеп – барша Ғаламды қамтитын себептік байланыстардың бастапқы легі болып табылады [20].

Осы Құдай мәселесіне қатысты түркілік дүниетанымның әсері жайлы профессор Ә. Нысанбаев: «Әл-Фараби түркі, қазақ және иран мәдениеттерін байланыстырушы» атты мақаласында: «Әл-Фарабидің философиялық көзқарастарына дәстүрлі түркілік дүниетанымның тигізген ықпалын зерттеушілер оның Бірінші Баршылық идеясын негіздеудегі онтологиялық концепциясынан көреді. Ежелгі түркілердің дәстүрлі діні – тәңіршілдік монотеизмге деген қуатты ұмтылысқа ие болғандықтан, онда әл-Фарабидің «Бірінші Баршылықты» Құдай да «қайырымдылар қауымында» жасайды» дегенін әл-Фараби философиясындағы Бірінші Баршылықты түсінудегі тәңіршілдіктің анық байқалатын әсері деп пайымдауға болады, онда ол бұл мағынада әл-Фарабиді Құдайдың исламдық түсінігінен ерекшелейді», – деп атап көрсетеді [4].

Әл-Фараби өмір сүрген дәуірді сипаттау барысында А.Х. Қасымжанов атап өткендей, Гегельдің пайымдауынша, ортағасырлық шығыс философиясы антикалық мұраны жеткізуші рөлге ие, таңғаларлық «қабылдау соқырлығы» бар. Оның бүкіл дүниежүзілік тарихтың жалпы даму концепциясында, ол шығысқа тұтас алғанда берген сол ерекше төмен бағаны теориялық түсіндіретін «жері» бар. Ол театр сахнасында басты кейіпкерлер және болмашы кейіпкерлер болатыны сияқты тарихты «тарихи халықтар» қозғайды деген пікірді білдіреді.

Дәлме-дәл айтқанда, Гегельдің бұл пікірі не этникалық, не саяси, немесе кейінірек оған қосуға тырысқан тар ұлтшылдық сипатта да емес, өйткені ол мәдениет тарихы шеңберіне қатысты. Тарихи дамудың соңғы фазасын «герман» әлемімен байланыстырғанда, Гегель неміс ұлтын емес, бүкіл еуропалық өркениетті дәріптеді. Дүниежүзілік тарихтағы тарихи оқиғалардың эпицентрінің эмпирикалық белгіленген жылжытылуы Гегель көзқарасының «шындығында» базисі болды. Ол мұндай «қозғалудың» әрбір нақты оқиғасы мен бар эмпирияның қалпына келу себептерін теориялық талдау жолымен әрі қарай бармады. Гегельдің философия мен бүкіл ортағасырлық Шығыс мәдениетіне тарихи тұрғыдан қарамауын қалай болса да «ішінен» түсіндірудің теориялық схемасы осындай. Бірақ субъективті талпыныстар мен барлық тұлғалықтан тыс, өзге де себептер бар. Олар заманында түбірленген, оларды бүкіл дүниежүзілік тарихи сағымдар заманның үні деп атауға болар еді. XV ғасырдан XVIII ғасырға дейінгі тарихтың даму барысы бір нәрсені – Еуропаның бүкіл дүниежүзілік тарихи рөлін көрнекі көрсеткендей. Оның бүкіл әлемдегі үстемдігін бірсыпыра құрлықтарды еуропалық метрополиялардың қосалқысына айналдыруын «аңқау-өзімшілдік» бағытта Еуропаның «өркениеттілік», «мәдени» борышы ретінде түсіндірді. Гегельден көп кейін келген, II Интернационал көсемдері де осы отаршылдық нанымдар орауында болды. Шығыс халықтарының тарихынан алынған эмпирикалық материалдар бұл жағдайда кездейсоқтық сипатта еді және аса маңызды ниеттерімен емес, дұрысы «экзотиканы іздеумен» түсіндірілді. Шығыс мәдениетінің шынайы өзіндік ерекшелігін түсіну туралы әңгіме болуы мүмкін де емес еді. Бұл халықтардың ұлттық сана-сезімінің өсуі мен мәдени құрылыстың ерекше күрделі міндеттерімен байланысты, олардың бүкіл дүниежүзілік тарихқа белсенді субъект ретінде шынайы қатысуы ғана олардың мәдениетінің тарихына мұқият қарауды, дәстүрлерін тануды талап етті, сөйтіп, тарихи білім шеңберінің кеңеюіне әкелгендігін профессор А.Х. Қасымжанов «Оймен ұғынылған дәуір атты» мақаласында жазып кетеді.

А.Х. Қасымжанов атап өткендей, әл-Фараби ақыл-парасатқа толықтай ден қойып, барша адамның интеллектуалдық дамуына мүмкіндік беретін логика пәні назар аударуға лайықты деп есептейді. Фарабидің өзі атап өткендей, логикалық концепцияның бастамасы – Аристотельдің «Органоны». А.Х. Қасымжанов «Әл-Фараби» атты еңбегінде Фарабидің логикаға қосқан үлесі жайлы өзінің алдындағы зерттеу нәтижелеріне сүйене отырып жасаған сөздігінде Аристотель терминдерінің барлығына дерлік балама тапқандығынан көруге болатындығын атап өтеді. Фарабиді зерттеуші М.С. Бурабаев та ұлы ғұламаның логика ғылымын жоғары сатыға қойып, өнер ретінде танитынын атап өтеді. Аристотельдің «Органонына» егжей-тегжейлі сипаттама беретінді-

гіне де тоқталады [3]. Аподиктикалық әдістерді Платон ашқанымен, әл-Фарабидің пікірінше, Аристотель логиканы тұтас жүйеледі және барлық таным әдістерінің ережелерін жасады. А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, әл-Фараби бойынша, диалектика өзі шынайылыққа жақын болғанымен, ақиқат болып табылмайтын нәрсені түсіну үшін қажет. Әл-Фараби бойынша, диалектика: 1) философияға бағыттаушы; 2) ақыл-ойды жаттықтыру; 3) ғылым негіздері мен принциптеріне жол; 4) софистикаға қарсы тұрушы болып табылады. Бұл жай ғана талас-тартыс өнері емес, оның нақты мақсаты – ақыл-ойды жетілдіру. Фарабидің диалектика саласындағы ұстанымын нақтылау үшін Аристотельдің диалектика және риторика саласындағы логикалық жайын айқындау қажет. А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, риторика – бұл шынайы өмірлік істерге қатысатын және субъектінің мүдделерін айқындайтын тәжірибелік ойлаудың стратегиясы. Риторика мен диалектика да – ортақ игілік. Екеуі де бірдей дәрежеде талқылауды қажет ететін, әрбіреуін дәлелдей алатын қарама-қайшылықтарды қарастырады. Барлық өнерлердің ішінде тек диалектика мен риторика қайшы алғышарттардан нәтиже шығарып, қарама-қарсылықтарды қарастырады. Диалектика әдісінің мәні – қарастырылып отырған ойдағы қарама-қарсылықты 1) шығару; 2) дамыту; 3) шешу. А.Х. Қасымжановтың тұжырымдауынша, диалектика өнеріне мынадай белгілер тән: 1) ол айқындалмаған алғышарттармен жұмыс жасайды; 2) бір зат туралы қарама-қарсы силлогистикалық нәтижелерді қатыстырады; 3) сондықтан да оған күмәндану тән; 4) күмәндану сұрақ қоя алу мен жауап бере білуде, пікірталаста шешілуі тиіс. Фараби диалектикті дәрігерге теңейді, ешқандай кепілдік болмаса да, дәрігер ауруды емдеу үшін барлық күш-жігері мен білімін салуы қажет. «Ендеше, – деп қорытынды шығарады ғалым, – диалектика өнері қайсыбір қағиданы дәлелдей алады және сол мезгілде сол қағиданы бекерлей алады және екі қарама-қарсылықты дәлелдейтін екі силлогизм шығара алады. Бұл диалектика өнеріне күдік туғызады. Осындай растылық білімдерге негізделген ғылымдар үшін жаралмайды. Осының себебі, әл-Фараби бойынша, жалпы қабылданған білімге ие, жалпы алғышарттардың арасында жекеше жалған алғышарттардың кездесуі мүмкін екендігінен шығады», – деп зерттеуші М.С. Бурабаев атап өтеді [20]. Әл-Фарабиде риторика диалектикадан бөлінген, логикалық негіздемеден гөрі шешендік өнерге тиесілі. Диалектика ақиқат білім берсе, риторика ақиқат та, жалған да білім бере алады.

А.Х. Қасымжановтың айтуы бойынша, Фарабидің «Диалектика» трактаты Аристотельге өзінің бағалайтындығын көрсету ғана емес, осы мәселе тұрғысында қаншалықты білімі барлығына куәландырады. Бұл шығармасында логикаға қатысты, мүмкіндік идеясымен байланысты ойлар айтылған. Дәл осы Фарабидің еңбегін фарабитанушы



М.С. Бурабаев та атап өтеді: ««Диалектика» және «Силлогизм» деген трактаттарда теп-теңдік пен айырмашылықтың, объект пен предикаттың, мақұлдаушы мен терістеушінің, ақиқат пен жалғанның диалектикалық бірлігі қарастырылады» [20].

Профессор А.Х. Қасымжанов Фарабидің «Ғылымдарды жіктеу» трактатында метафизика тіл ғылымы, математика, физикадан кейін қорытындылап тұратын, яғни барлық ғылымдардың синтезі және әлемнің философиялық концепциясын метафизика деп атағандығын көрсетеді.

Ал осы мәселеге қатысты А.М. Кенесарин өз мақаласында олардың біріншісіне сәйкес, метафизика немесе философияға, яғни жалпылама әмбебап бірінші негіздер туралы ғылымға сай әрбір адамның білім алу (ағарту) процесінде мыналар басында болуы керек: тіл туралы ғылым, логика, математика және физика. Басқаша айтқанда, сол немесе басқа индивид білім алғанда, ол ең алдымен жоғарыда аталған 4 ғылым бойынша терең және толық білімдерді меңгеруі тиіс, содан кейін ғана философияға үйренуге ол көше алады. Сонымен бірге фарабилік ғылымдар жіктемесі, өз кезегінде, метафизиканы құрамдас бөліктерге олардың пәндік аймағы бойынша бөлуді де өзіне енгізеді деген тұжырымдар айтады [21].

М.С. Бурабаев осы мәселеге қатысты әл-Фараби көзқарасын қарастыра отырып, мынадай ой айтады: «Ол барлық өмірдің принциптерін анықтайтын ғылымның саласы болуы тиіс. Оның пәні белгілі бір жаратылыстану ғылымына жатпайды. Ол физикаға қарағанда анағұрлым биік тұрады және ол көбінесе тым дерексіздеу. Метафизика жаратылыстанудан жоғарылау, бірақ одан кейін тұрады» [3].

А.Х. Қасымжанов атап өткендей, Фарабидің көзқарастарында қарама-қайшылықтар маңызды орын алады. Қайшылықтар тіпті мәселе шешімін тапқан кезде туындай беретіндігі туралы айтылады. А.Х. Қасымжанов «Категориялар» трактатынан мысал да келтіріп кетеді. Аристотель бойынша, бірізді он категорияны жан-жақты талдай келе, ол үшін маңызды екі бөлігіне қайта оралады: 1) мән мен акциденция байланысы; 2) бір-біріне қарама-қарсы жатқан заттар. Ол төрт түрлі бір-біріне қарама-қарсы заттардың бар екендігін атап өтеді деп Фарабидің еңбегінен мысал келтіреді: 1) сәйкестендірілген заттар, 2) қарама-қарсы заттар, 3) айырылу мен иелену, 4) дәлелдеу мен жоққа шығару [11, 40-41-б.]. Профессор А.Х. Қасымжанов осы мәселеге қатысты ойын сабақтай түседі, осыларға байланысты Канттың сынға дейінгі кезеңінде атап өткен логикалық пен шынайы қарама-қарсылықтарға шектеу жасайды. Дәлелдеу және жоққа шығару логикалық тұрғыдан сәйкес емес, олардың әрбіреуі жалған немесе ақиқат. Фарабидің қайшылықтар мәселесін фарабитанушы М.С. Бурабаев та қарастырған, ол өзінің «Әл-Фарабидің логикалық ілімі туралы» еңбегінде әл-Фараби де

қайшылық мәселесінің қатаң ғылыми шешімін бере алған жоқ, бірақ ол аристотельдік мұрадағы материалистік тенденцияларды аңғарды және оларды қорғап, дамытқандығын атап өтеді. Ол логикалық қайшылықты «әрбір заттың болмысында», объективтік дүниедегі бар қайшылықтарды анық айырды. Әл-Фараби абстрактілі тепе-теңдікті емес, ол өзара қатысушы нәрселердің ішкі бірлігін тапқысы келді, біреуінің өмір сүруі басқасының өмір сүруін ұйғарады, олар бір-бірімен ажырамас байланыста және бірлікте болатынын есептегендігін баяндайды. Бұл материя және форма, анализ және синтез, жеке және жалпы, т.б. екендігін айтады [20].

Әл-Фараби даналығының өзегі деп санауға тұрарлық бақыт мәселесі ұлы ғұламаның адамға қатысты барлық қырларында көрініс береді. Фарабиді философ-дана ретінде қарастырған профессор А.Х. Қасымжанов та антропология мәселесі көтерілген тұста бақыт ұғымынан алшақтай алмайды. 1997 жылы жарық көрген «Әл-Фараби» атты еңбегінің «Ақыл-парасат және ашылу» тарауында «адам нағыз бақыттың не екенін білуі, оны мақсат етіп алуы және ештеңеге қарамай соған ұмтылуы қажет. Бірақ «білу» деген жақын ортаны ғана қабылдау емес, бұл дегеніміз бақытқа жеткізетін болмыстың, оның ішінде қоғамдық болмыстың да иерархиялық сатыларынан өту, алғышарттан нәтижеге, басынан соңына дейін білу деген сөз дей келе, білімді игеру, Фараби бойынша, бақытқа жету – бұл адам өмірінің мақсаты, ол адамның сыртқы органы тану арқылы және оны өмірде бағыттап отыратын этикалық ұстанымдар көмегімен жүзеге асатындығын айтса, [12, 49-50-б.] ал Фараби мұрасын зерттеуші С. Сатыбекова өз зерттеуінде ақыл және ізгілікпен қатар бақыт – әл-Фарабидің гуманистік ілімінің негізгі категориясы. Адам инстинкті түрде ұмтылатын, әлдебір кемелділік туралы айтады. Бақыт адамға өзі-өзімен және басқалармен үйлесімді өмір сүруі қажет деп пайымдағанын келтіре кетеді. Сонымен қатар зерде, бақыт және ізгілік әл-Фараби ілімінде, жоғарыдан бұйрықты күтпей-ақ, адам ұмтылуға міндетті және өз күштерімен жете алатын, адамдық болмысқа тән гуманистік ұстындар екенін атап өтеді [22, 73-94-б.]. Ал осы бақыт мәселесін тағы бір Фараби мұрасын зерттеуші Г. Қоянбаева да қарастырады. Г. Қоянбаева әл-Фараби тұжырымдамасы бойынша, бақыт адамның психикалық жан жағдайы ғана емес, әрине, ол қуаныш сияқты адамның әрекет қылықтарына қанағаттық, рахаттану секілді эмоционалды сезімдерді бастан өткізгенімен, бұл сезім адамның психологиялық сапаларында емес, адамның мінез-құлқы мен руханилығының қалыптасуымен ғана байланысты емес екендігін айта келіп, оның жетістіктері бақыт секілді адамның қоғамдық өміріне енгізілген, өйткені табиғаты бойынша адам өз қажеттіліктерін қанағаттандыру және толыққанды өмір сүруі үшін басқа адамдармен бір-

ге тұруға және бірге әрекет етуге мұқтаж. Әл-Фараби адам қоғамнан тыс бақытқа жетуі мүмкін емес деп тұжырымдайтындығын баяндайды [23, 234-264-б.].

А.Х. Қасымжанов Фарабидің «азаматтық» немесе «тәжірибелік» философиясы хақындағы ойларын былай сабақтайды. Адам мәселесі – азаматтық философияның пәні, тұлғаның әрекеттерін қарастыратын азаматтық философияның бөлімі этика, ал қала мен оның тұрғындарын зерттейтін бөлігі саяси философия деп аталатындығы туралы айтылады. «Азаматтық» немесе «тәжірибелік» философия теориялық философияның алдында тұрады, оның қарастыратын мәселелері қалай өмір сүру керек, әлемнің не екенін білу керек және ондағы адамның орны мен оның болмысының мағынасын айқындап алуы қажет екендігін айтады [21, 55-56-б.].

Ал М.С. Бурабаев азаматтық ғылым және оның бөліктері немесе қала-мемлекет туралы ғылым өзіне юриспруденция және догматикалық дін ілімін енгізіп, бұл бөлімде ол мемлекетті басқару жағдайларын, этика мен тәрбиені талқылайтындығы туралы айтады [12].

А.Х. Қасымжанов Фарабидің этика мәселесіне жан-жақты тоқталып өтеді. Өзінің «Әл-Фараби» еңбегінің «Этика» атты тарауында бір-қатар мәселелерді айқындайды. Профессор Қасымжановтың пайымдауы бойынша, әл-Фарабидің этикалық ойлары бастау алатын басты мәселе – адамның әсемдік пен бақытқа жетуі, әлемдік тұтастықпен үйлесімділікте өмір сүре алуы. Адамдар бақытты болуы үшін нағыз бақыттың не екенін білуі қажет, философия әлемнің не екенін, ондағы адамның орнын анықтауы барысында адамға лайықты болмыстың мағынасын ашады. А.Х. Қасымжановтың ой қорытуы бойынша, бақытқа жету үшін оның теориялық негіздемесін білу қажет. Сондықтан да Фараби этика мен саясаттың таным теориясымен байланыстылығын көрсететіндігін айтады. Өз кезегінде философияны игеру үшін игі ой мен ақыл күші қажет екендігін де айтып өтеді. Философия бақытқа иеленуде маңызды мағынаға ие. Сол себепті әлеуметтік-этикалық сұрақтарға арналған «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатында Фарабидің метафизика, космология, таным теориясы мәселелерін қарастыруы кездейсоқтық емес. А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, адамға әсем әрекеттер жасауға әдеттену нәтижесінде қалыптасқан жетілген игілік қажет. Туғанда адамға тек этикалық ыңғай беріледі де, кездейсоқ емес, өз еркімен, жүйелі түрде болатын, барша өмірі барысындағы әсем әрекеттері игілікті қалыптастырады. Профессор А.Х. Қасымжанов көрсетіп кеткендей, Фараби адамның игілігін қалыптастырушы ретінде әдетке көп көңіл бөледі екен. Ғалым ойын сабақтасақ, әсемдік және әділеттілік туралы білім тәжірибелік бағыт иеленуі тиіс. Теориялық білімнен басқа игілікті әрекеттер де болуы керек [21, 67-68-б.].

Осы мәселеге қатысты фарабитанушы М.С. Бурабаевтың да көзқарастарына көңіл бөлейік. Ғалымның пайымдауынша, әл-Фарабидің философиялық мұрасында ғалымның этика туралы ойлары, ғылыми қызметтің адамгершіліктік дәрежесі, қоғамдық өмірдегі нағыз ғалымның алатын орны, өнегелік баға беруі оның адамдардың болашағы мен тағдырына жауапкершілігі, ұрыс-керіс, қанды соғыс және басқа да әлеуметтік коллизияларды болдырмау рөлі маңызды орын алады. Оның көзқарасы бойынша, егер адамда жоғары өнегелік қасиеттер, қайырымдылық болмаса, ол ғылымда көрнекті жетістіктерге жете алмайды деген ұлы ғұламаның ойына тоқталады [3].

А.Х. Қасымжанов С.А. Қасымжановамен авторлықта жазған «Қазақ халқының рухани мұрасы» атты еңбегінде де қазақ халқының рухани дамуына зор үлес қосқан, ұлттық сананы ұлықтауда қазақ ұлты үшін бірден-бір тарихи тұлға әл-Фарабиді қарастырып өтеді. А.Х. Қасымжанов өз зерттеулерінде дүниежүзіндегі ғылым мен мәдениеттегі Аристотельден кейінгі екінші ұстаз, ғұлама атанған әл-Фараби, яғни Әбу Насыр Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан әл-Фараби ат-Түрік 870 жылы ежелгі Отырар (Фараб) қаласында дүниеге келген, ол Бағдат, Хорасан, Каир, Дамаск қалаларында болып, өмірінің соңғы жылдарын Дамаскіде өткізіп, 80 жасында дүниеден өткен Фараби түркілер арасынан шыққан Шығыс ренессансының өкілі екендігін атап өтеді. Оның этно-мәденидің арақатынасындағы байланыстарға тереңдей барғандығы туралы да айтылады.

А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, Мұсылман ренессансында ислам өркениеттік рөл атқарған, себебі басқа елдер мәдениетінің әлеміне ғылым тілі араб тілі ретінде дүниежүзілік тіл болып келуі – тарихи шындық. Грек және мұсылман өркениетінде талдау жасалатын кейбір мәселелер, Фарабидің пікірі бойынша, шешімін таппағандар одан бұрынғы әдепте көтерілгендігі баяндалатындығына назар аударылады. Адаб термині «әдет», «мәнер», «іс-әрекеттің мақтаулы жағы» және атабабадан мұра болып келе жатқан тәрбие, туған әдебиеттегі өз-өзін жоғары бағалайтын қоғам деген түсінікті береді. А.Х. Қасымжанов зерттеулерінде, ең үлкен адабист – IX ғасырда өмір сүрген Джахиз екендігі айтылып өтеді. Адабқа енетін шығармалар өзінің тартымдылығымен, қарапайымдылығымен, өлеңдерімен, ғалымдардың күрделі түсініксіз тілмен жазылған шығармаларынан ерекшеледі. Адаб жоғары деңгейлі парсы әдебиетін және нағыз араб әдебиетін қалыптастыратын әдіс ретінде дүниеге келді.

А.Х. Қасымжанов зерттеуінде адабтың мәдени жолы Фараби шығармашылығына да әсер етпей қоймағандығы айтылады. Джахиздің «Араб энциклопедиялық бағдарламасы» Әбу Насырға біршама ықпал етті. Мысалы, Фарабидің ғылымдар жіктеуін жасаудағы әсерін айтуға болады деп түйеді [24, 25-б.].

А.Х. Қасымжановтың пікірінше, әл-Фараби шығармашылығы энциклопедиялық ғылым ретінде суреттеледі, ол математика, музыка теориясы, әлеуметтану, этика, философия, логика, астрономияға өз үлесін қосты. Ол бұл тұрғыдағы еңбектерін Птоломей әлемі жүйесі бойынша жазды. А.Х. Қасымжанов зерттеулерінде атап өткендей, өзінің ғылыми еңбектеріне сәйкес ол «екінші ұстаз» деген атаққа ие болды, «бірінше ұстаз» Аристотель болды. Фараби бастаған, Әл-Кинди еңбектерінде атап өтілгендей, философиялық дәстүр өз бастауын Аристотельден алғанымен, оның кейбір тұстары сәйкес келмейді, өйткені ол өз заманының сұрақтарына өзінше жауап іздеді және өзінше философиялық даму бұлақтарын айқындады. Осынысымен ол Ибн-Синаға, Ибн-Рушдқа әсер етті, солар арқылы Еуропалық философияның бағытын анықтады. Фарабидің ғылыми және философиялық қызметі философиялық өмірмен, жетістікке жетуге деген ұмтылыспен, мақсаттылықпен, нағыз бақытты адамға лайық өмірмен байланыстырылады деген ой айтылады.

Профессор А.Х. Қасымжанов атап өткендей, «Ғылымдарды жіктеу» трактатында тек ғылымдардың әртүрлі атаулары ғана айтылып қоймай, онда әрқайсысында ойлау мәдениетінің мақсаттылығы, өздігінен ойлай білу туралы айтылады. Шығыста философ болу, яғни «аристотельшіл» болу – Аристотельдің ізбасары болу деген сөз. Фараби аристотельшілдікті, Аристотельдің көзқарастарын басқа бағыттармен, көзқарастармен, нақтырақ айтқанда, неоплатондық (оның классиктері – Плотин мен Прокл) бағыттармен шатыстырды-мыс деген де көзқарастар бар. Кейіннен Фарабидің ілімін жалғастырушы –Ибн-Рушд ғалымдардың еуропаорталықтық тұжырымдарын жасап, Аристотельдің шынайы ойларын «неоплатондық ойлардан» ажыратты. Шындығында аристотельдік және неоплатондық бағыттар – бұл екі түрлі философиялық әдістер. Олар бірінен-бірі ойлау әдістерімен, принциптерімен ерекшеленеді. Аристотельден байқалатыны ол сезімдік танымға, сезіммен қабылданатын шындыққа сүйенеді. А.Х. Қасымжанов еңбектерінде ол екі бастауды: материалды, заттық бөлшек және әрекет, әрекетті бөлшек және қандай да бір заттың тұлғасы, яғни материя мен формасы болатындығын түсіндіріп, мойындайтындығы аталып өтеді. А.Х. Қасымжанов өз зерттеулерінде салыстыру жасау арқылы айқындылыққа келгендігін көреміз. Осы мәселеге қатысты неоплатондықтар интуицияға, қандай да бір «ақыл-саналық елеске» жүгінгендігін де атап өтеді. Профессор А.Х. Қасымжанов ойын ары қарай сабақтасак, барлық бастаулардың бастауында неоплатондықтардың ойынша жоғары сезімдік Бірлік жатыр, ал сезімдік әлем – эманацияның ағымды нәтижесі. Осыларды бір-бірінен ерекшелейтін жүйелер мен ой-тұжырымдар Фараби еңбектерінде көрініс табатындығы назарға алынады. А.Х. Қасымжанов пайымдауларын қарастыру барысында, И. Гэлстон Фарабиде Аристотельдің екі түрлі бейнесі берілген деп санайтынды-

ғын көреміз. Біріншісі ішкі философияға, яғни тар ортаға арналған, екіншісі «сыртқы», яғни кең әлемдік ортаға арналған деп түсіндіретіндігі айтылады [24, 28-29-б.].

А.Х. Қасымжанов қарастыруы бойынша, «Китаб әл-Хуруф» трактатында көрсетілгендей Фараби көпшілік (бұқара) абстрактілік философомаларды бере алатын нақты бейнелерді қажет етеді, яғни белгілі бір дін немесе танымал философияны алады, ол өте ыңғайлы, өйткені бұл бейнеден нақты ақиқат философияны көруге мүмкіндік береді. Философиялық ақиқат бұқараның санасына тура жете қоймайды. Бұған бұқараның білімді болуы еш қызықтырмайтын жоғарыдағы билеушілер әсер етеді. Бірақ бұлардың өздері де философиялық ақиқатты меңгеруге дайын емес. Міне, сондықтан «сыртқы» философияны жасауға мәжбүр болады. Ол халыққа түсінікті болуы керек, себебі оларды басқа зиянды діндерден сақтау үшін қажет болатындығына да философ ғалым А.Х. Қасымжанов тоқталып өтеді.

А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, Фарабидің нақты онтологиясы оның дүниетанымына негізделген, ол оның трактаттарында көрініс тапқан, бұлар метафизика және мета-теология, физика мен құдай жайлы ғылымдар туралы ғылым. Оның негізгі төрт бөлімі бар: 1. Орталық категория түпнегізін мойындау. 2. Форма мен материя бірлігі туралы тұжырым. 3. Болмыстың интенсивтілігі идеясы. 4. Болмыстылық заңдылық байланыспен бірігуі. А.Х. Қасымжанов осы мәселеге қатысты ойын әрі қарай сабақтайды, Бейрутта 1970 жылы Мухсин Манд кіріспесімен шыққан «Китаб әл-Хуруф» кітабының 13 тарауы арнайы тақырып «субстанцияға» арналған. Ол «субстанция» термині әртүрлі контексте түрліше қолданылатыны туралы айтады. Фараби субстанцияны «құндылығы және асылдығы арқылы бағаланатын минерал мен тастардың асылы» деп санайды. Субстанция – «болмыстың биігі». Фараби субстанцияны тағы ататек деп те көрсетеді. Сондықтан да адамды тегіне қарап таниды деген Фараби тұжырымын А.Х. Қасымжанов атап өтеді. «Субстанция» – Фарабидің айтуынша, жақсы мен жаман қасиеттер. Адамға туа біткен немесе тұқымнан берілген қасиеттер адамның табиғатын танытады. Туа біткен, атадан берілген деген түсінік «субстанция» сөзімен астарлас. Бұндағы субстанция астарында «материя», яғни тектілік мәнінің көрінісінде беріліп отыр. Осы мәселе бойынша А.Х. Қасымжанов мынадай қорытынды жасайды, сонымен, Фарабидің пайымдауынша, «субстанция» мағынасы екі түрде беріледі: біріншісі – бұл тастар, екіншісі – форма түріндегі немесе материя, форма мен материя бірлігіндегі болмыс.

Ренессанс дәуіріндегі мұсылман дүниетанымының ерекшелігі Фараби эстетикасынан сезіледі. Ол үшін қажеті сөз өнері – шығармашылық өнердің ең биігі және «логикалық өнер», яғни өнердің сезіммен байланысы туралы айтылады. [24, 35-42-б.].

Отырарлық тарханның «Китаб ал-музик ал-кабир» еңбегі ол көтерген мәселелерге қысқаша куәлік етеді. Олардың сипатында: музыканы зерттеудің әдістері мен принциптері, музыкалық тәжірибе мен теория, физика және эстетика т.б.

А.Х. Қасымжановтың әл-Фарабиді қарастыру барысында әлемді философиялық игерудің пайдасы адамның өзінің шынайы табиғатын аша алуымен байланыстылығын көрсетеді.

А.Х. Қасымжанов әл-Фараби дәуірі мен біздің заманымыздың арасында он шақты ғасыр жатыр дейді. Осы уақыт аралығында адамзат барлық білім салаларында үлкен жетістіктерге жетті, бірақ әр кез ақиқатқа жол салғандарды есте сақтау керек. Олардың айтқандары қазіргі заман талабына сай келмесе де, қазіргі мәдениет орныққан түпнегіз кірпіштерін солар салған. Қоғамдық сананың қоғамдық болмыстан тәуелділігін материалистік түсіну тұрғысынан ойшыл мен ғалым шығармашылығын тарихи дәуір контексіне қою талабы аксиомалық айқын болып көрінеді. «Ойлар барысы заттар барысына сәйкес» деген Спиноза. Белгілі бағдарламаны мәлімдеу қаншалықты оңай болса, оны нақты жүргізу соншалықты қиын.

#### ►►► Әдебиеттер:

1. Алтаев Ж.А. А.Х. Қасымжанов көрнекті фарабитанушы // Әл-Фараби мәдениет тарихында. Қасымжанов оқулары: Халықаралық ғылыми конференция материалдары. – Алматы: Қазақ университеті, 2006. –19-21 б.
2. Бурабаев М.С. Агын Касымжанов – основоположник возрождения фарабиеведения на исторической родине Абу Наср аль-Фараби в Казахстане. Партия разрушает историческую и культурную память Туранцев. – Алматы: Самара-Принт, 2009. – 290 с.
3. Бурабаев М. Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 7-88.
4. Нысанбаев А.Н. Глобализация и проблемы межкультурного диалога: В 2-т. – Алматы: КИЦ МОН РК, 2004. – Т. 2. – С. 92-108.
5. Бәйтенова Н.Ж. Қазақ философия тарихының негізгі даму тенденциялары және өзіндік ерекшеліктері // Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы. – 2004. – № 4. –17-25 б.
6. Идеялар. Концептілер. Тағдырлар. Философия және саясаттану институтына – 50. – Алматы: КИЦ ИФП МОН РК, 2008. –266 б.
7. О философской школе Казахстана / Сост. А.Х. Касымжанов. – Алматы: Қазақ университеті, 1999. – 227 с.
8. Замза Муташқызы. Аль-Фараби и современность // ҚазМУ Хабаршысы. Аппарат сериясы. – 2000. – №2(5). – 66 с.
9. Фарабитану қалай басталды? // Бердібай Р. Дәстүр қуаты. – Алматы: Білім, 2005. – 131- 137 б.
10. Қасымжанов А.Х. Оймен ұғынылған дәуір. Қазақ халқының философиялық мұрасы. Фарабитану. 20 т. – Астана: Аударма, 2006. – 16-т. – 440 б .
11. Машанов А. Әл-Фараби. – Алматы: Жазушы, 1970. – 246 б.
12. Касымжанов А.Х. Аль-Фараби. – Алматы, 1997. – 127 с.

13. Алтаев Ж.А. Қазақ халқының рухани мұралары: оқу құралы. – Алматы: Қазақ университеті. –1998. – 67 б.
14. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1997. – 118 б.
15. Көбесов А. Әбу Насыр Әл-Фараби. – Алматы: Қазақ университет, 2004. – 176 б.
16. Қасымжанов А.Х. Эстетические взгляды аль-Фараби. – Душанбе: Ирфон. – 1990. – С. 11-44.
17. Есім Ф. Фалсафа тарихы: оқулық-хрестоматия. – Алматы: Раритет, 2004. – 304 б.
18. Көбесов А. Әл-Фарабидің ашылмаған әлемі. – Алматы: Санат, 2002. – 175 б.
19. Қасымжанов А.Х. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М.: Наука, 1990. – 213 с.
20. Бурабаев М.С. О логическом учении аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1982. – 251 с.
21. Кенисарин А.М. Әл-Фараби іліміндегі метафизика ұғымы // Аль-Фараби и развитие восточной философии. – Астана: Елорда, 2005. – 205 б.
22. Сатыбекова С. Гуманизм аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 253 с.
23. Коянбаева Г. Философия аль-Фараби и исламская духовность. – Алматы: КИЦ ИФП МОН РК, 2005. – 264 с.
24. Қасымжанов А.Х., Қасымжанова С.А. Духовное наследие казахского народа. – Алма-Ата, 1991. – 89 с.





## 7.3 ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНЫҢ ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНА ҚАЙТА ОРАЛУЫ

Қазақстанда Әбу Насыр әл-Фараби мұраларын аудару, зерттеу, насихаттау жұмыстары мен әрекеттері ХХ ғасырдың 60-70 жылдарынан басталып, Қазақстан фарабитанудың әлемдегі ең үлкен орталықтарының біріне айналды. Қазақстандық фарабитанудың басында, негізгі ұйытқысы, мұраларын тұңғыш іздеуші, аударушы, мәселені көтеруші ретінде А. Машани есімі аталса, ал 1968 жылы ҚазКСР ҒА Философия және құқық институтында «Әл-Фараби мұраларын зерттейтін шығармашылық топ» құрылды, топты ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі, философия ғылымдарының докторы, профессор А.Х. Қасымжанов үйлестірді.

Әбу Насыр әл-Фарабидің өмірі мен энциклопедиялық ғылыми мұрасы, рухани әлемі оның көзі тірі кезінде-ақ сол заман ғалымдарының назарын өзіне аудара бастаған. Фараби өмірден өткеннен кейін бұл зерттеулер бүгінде әлемнің алуан тілде жазатын ғалымдар шығармаларымен толығып, «Фарабитану» атты тұтас бір ғылым саласына айналды. Фарабитануды құрайтын сол мұраны шартты түрде бес топқа жіктеуге болады. Бірінші топқа ортағасырлық араб, парсы ғалымдарының жазбалары кіреді. Екінші топқа фарабитанудың тағы бір үлкен саласын ХІХ–ХХ ғ. Мысыр, Сирия, Ливан, Иран және Ауғанстан ғалымдары толықтырды. Фарабитанудағы үшінші топты батыс авторлары құрайды. Бұл саладағы Фараби мұрасына қызығушылық ХV ғасырдан басталады. Фарабитанудағы төртінші топқа патшалық Ресей және кеңес заманындағы шығыстанушылар жатса, фарабитану ғылымының бесінші тобына түркітілдес халықтар ғалымдарының еңбектерін жатқызуға болады.

Қазақстандық фарабитанушылардың отандық фарабитануға қосқан үлесіне тоқталатын болсақ, белгілі фарабитанушылардың бастауымен әл-Фарабидің еңбектері қазақ және орыс тілдерінде жарық көрді. А.Х. Қасымжанов үйлестірген «Философия тарихы және Қазақстандағы қоғамдық-саяси ойлар» бөлімі жанынан құрылған шығармашылық топта И.О. Мұхаммед, Еуропа тілдерінің маманы Б.Я. Ошеревич, шығыс математикасының маманы А.Қ. Көбесов, арабтанушылар А.С. Иванов, К.Х. Таджикова, Н. Караев сынды ғалымдар болды, сонымен қатар мәскеулік арабтанушылар Б.Г. Ғафуров және А.В. Сагадеевпен байланыстар орнатылды. Осы ғылыми шығармашылық топтың арқасында ұлы ғұлама философ әл-Фарабидің шығармашылығымен, қолжазбаларымен мұқият танысуға зерделі зерттеулер басталып кетті. Өткен ғасырдың соңғы ширегінде А. Қасымжанов, М. Бурабаев, Ә. Дербісалиев, Қ. Жарықбаев, Г. Шаймуханбетов, С. Сатыбековалардың еңбектері қазақстандық фарабитану кеңістігін ұлғайта түсті. Алғаш рет әл-Фарабидің «Философиялық трактаттары», «Әлеуметтік-этикалық трактаттары», «Логикалық трактаттары», «Математикалық трактаттары», сондай-ақ «Птоломейдің «Алмагестіне» түсініктеме» атты мирастары қазақ-орыс тілдерінде жарық көрді.

1970 жылдары кеңестік қоғамның академиялық ортасында әл-Фарабидің философиялық мұрасына ерекше қызығушылық пайда болды. Бір қарағанда, осы бір асыл мұра Орталық Азиядағы ойшылдың отанында, сондай-ақ Ресей мен бүкіл Кеңес Одағында зиялылар қауымына енді ғана белгілі бола бастаған немесе ежелден беймәлім сияқты көрінді. Бұл қызығушылық белгілі бір дәрежеде Ресейде білім алған және академиялық шыңдалудан өткен ортаазиялық философтардың өз өңірлерінің зияткерлік келбетін жасауға деген ұмтылысынан туындады. 1970 жылы Алматыда әл-Фарабидің таңдамалы философиялық трактаттары үзінділерінің аудармасы жасалды, одан кейін математика, әлеуметтік-этикалық мәселелер, логика бойынша трактаттарының үзінділері жарыққа шықты. Бұдан әрі кеңестік идеологияның қағидаларына сәйкес жасалған философия тарихына әл-Фарабидің қосқан үлесін қорытуға арналған еңбектер пайда бола бастады.

Қазақстанда әл-Фараби есімі ХХ ғасырдың 70-жылдары айрықша танымал болды. Бұл, ең алдымен, әл-Фараби ғұмырнамашыларының ІХ–Х ғасырларда бүгінгі Қазақстанның аумағында орналасқан Фарабты оның отаны деп санауына байланысты еді. Әл-Фараби еңбектерін қазақ-орыс тіліне аудару үшін белсенді жұмыстар жүргізілді. Оның мұрасына арналған көптеген мақалалар мен бірқатар көркем шығармалар жазылды, оның есімімен көшелер мен ғылыми орталықтар аталды. Алайда жетпісінші жылдардан кейін осы ойшылдың мұрасын зерттеу қандай да бір жаңа маңызды жаңашылдыққа әкелген жоқ. Оның үстіне жетпісінші жылдары жасалған еңбектер ат төбеліндей философтар

мен шығыстанушыларға ғана түсінікті болды және тарих, философия бойынша жалпы білім беретін курстарға қажетті көлемде енгізілген жоқ. Әл-Фараби мұрасына кеңестік гуманитарлық ғылымның саяси-тәрбиелік аясында алғашқы қатарға оның әлеуметтік көзқарастары шығарылды. Олар, негізінен, жалпы «әлем бейнесінен» алшақтықпен түсіндірілді.

70-жылдардағы кеңестік ғылымдағы әл-Фараби еңбектеріне қызығушылық біраз жыл өткеннен кейін ғана қайта жанданды.

Әрине, әл-Фараби сияқты ғаламдық тұлғаның еңбектері көп уақыттан бері әлемнің көптеген ғалымдары тарапынан зерттеліп келеді. Біздің еліміздегі зерттеулер осы үлкен үдерістің жалғасы десем де болады. Әл-Фараби есімі көптеген Еуропа елдеріне ертеден танымал болып, XII–XIII ғ. өзінде-ақ оның философиялық трактаттары ежелгі еврей және латын тілдеріне аударылды. Бірақ әл-Фараби мұрасын жүйелі әрі нақты зерттеу оның трактаттарының мәтіні мен аудармаларын басып шығарумен қатар, зерттеу жұмыстары XVIII–XIX ғ. ортасында шыға бастады. Ортағасырлық Еуропа классикалық ежелгі грек философиясымен көп жағдайда әл-Фараби еңбектері арқылы танысты. Мәселен, XII ғ. кезінде оның «Ғылымдар классификациясы» деген еңбегі латын тіліне екі рет аударылды. «Альфарабийуса» – «Сананың мәні туралы», «Сұрақтар негізі» және Аристотельдің «Физика», «Поэтика» еңбектеріне түсініктемелері, «Бақыт жолы туралы» және логикаға байланысты трактаттары мен басқа да еңбектері XII ғ. бастап XVII ғ. дейін латын тіліне бірнеше рет аударылды. Философтың кейбір трактаттары осы күнге тек латын тіліндегі аудармалар арқылы жетті, ал араб тіліндегі кейбір қолжазбалары, өкінішке орай, сақталмаған.

Ресейде жиырмасыншы ғасырдың басында оқырман қауым әл-Фараби мен оның ғылымға қосқан үлесі туралы біршама жақсы білді: 1908–1913 жылдары Ресейде жарық көрген «Ф.А. Брокгауз бен И.А. Ефронның Еврей энциклопедиясында» әл-Фарабидің кейінгі дәуір философиясының дамуына ықпалы туралы толығырақ қамтылған мақала берілді.

Әл-Фараби бойынша, энциклопедиялық мақаланы жазу үшін негізгі көз ретінде арабтілді философия бойынша XIX ғасырда шыққан жарияланымдар қызмет етті: Де Россидің 1807 жылғы араб тарихи сөздігі, Бонда басылған Шмольдерстің «*Documenta philosophorum arabum* еңбегі» (1836), Фарабидің өмірбаянын сыни тұрғыда қарастырған М. Штайшнейдердің Санкт-Петербургте 1869 жылы шыққан «*Al-Farabi (Alpharabius) Philosophen Leben des arabischen ind Schriften*» еңбегі, 1890 жылы Ф. Дитрицийдің редакциясымен неміс тіліндегі аудармасымен шыққан әл-Фараби шығармалары үзінділерінің жинағы, сондай-ақ 1898 жылғы К. Броккельманның «*Истории арабской литературы*» еңбегіндегі әл-Фарабиге қатысты сілтемелер қолданылған.

Әл-Фарабидің кеңестік ғылымға қайтып оралуы жөнінде айтатын болсақ, орыс тіліндегі «Еуропалық энциклопедияда» келтірілген материалдарға XX ғасырдың жетпісінші жылдарына дейін айтарлықтай назар аударылған жоқ. Бұл Кеңес Одағындағы гуманитарлық ғылымның дамуының бірқатар ерекшеліктеріне байланысты болды. Олардың ішінен жаңадан жасалған марксистік-лениндік ілімнің ба-сымдықтарына академиялық пән ретінде философияның бағындырылуын атауға болады. Онда ислам философиясындағы араб-мұсылман ойшылдарының іліміне орын табылған жоқ.

«Классикалық» шығыстану саласында кеңестік мерзімде тарих, лингвистика және әдебиеттану бойынша зерттеулерге баса мән берілді. Шығыс философиясы бойынша еңбектерді зерттеу үшін шығыстанушыларға, тіпті жақсы тілдік дайындық кезінде де әл-Фарабиді түсіну үшін өте қажет көне грек философиясы бойынша білім жетіспеді.

Еуропада философия тарихы бойынша зерттеулер жалғасып жатқан кезде, Кеңес Одағында орыстілді оқырманға аса таныс емес және Құдайды жоғарғы ақыл-ойдың сатысы және мәннің ең бірінші себебі ретінде түсіндіретін, өткен кезеңдегі шығыс ойшылының мұрасына бет бұруы мүмкін емес болатын.

Мұсылмандық философиядағы әл-Фарабидің орны және араб әлеміне Аристотельдің ықпалы туралы Мадкурдидің 1934 жылы Парижде шығарған еңбектерін, сондай-ақ әл-Фарабидің латын тіліндегі ортағасырлық аудармалары туралы Бедоренің 1938 және Салмонның 1939 мақалаларын да кеңестік ғалымдар бірден байқай қойған жоқ.

Әл-Фараби мұрасына бет бұру ұлтшылдықпен, космополитизммен және «басқаша ойлаудың» осындай көріністерімен күрес жөніндегі идеологиялық науқан бәсеңсігеннен кейін ғана мүмкін болды. Бұрынғысынша, «Құдай іздеушілікпен» тығыз байланысты тақырыптар жетістікке үміттен алмады және теология тұрғысында мұсылман философтары еңбектері зерттеулерінің кеңестік академиялық институттарда мақұлданыуы да екіталай еді. Алайда «парасатты ойды» іздеуде тәжірибе жинақтаған кеңестік ғалымдар жаңаша «тұжырымдаудың» пәнді оңтайландыру арқылы өз зерттеулеріне жол таба білді.

Әл-Фарабидің бай философиялық мұрасына философиялық көзқарас тұрғысында «парасатты ой» ретінде, бірінші кезекте, әлеуметтік философия мәселелеріне, әлеуметтік әділдік пен жалпы игілік проблемаларына арналған шығармалар іріктелді. 1978 жылы «Үлкен Кеңестік Энциклопедия» басылымында әл-Фарабидің әлеуметтік көзқарастары баяндалған мақала енгізілді: «Әлеуметтік-этикалық трактаттарында әл-Фараби билеуші-философ басқаратын, оған қоса имамның, діни қауымның жетекшісі міндетін атқаратын, өздері ақиқаттың «белсенді зиятынан» алатын ақиқатты образдық-символдық формада жұртшылыққа беретін «ізгілікті қала» туралы ілімді дамыт-

ты. Әл-Фараби «надан қалаларды» жағымсыз адами қасиеттерді мансұқтайтын қалаларға қарсы қойды».

Орта ғасыр кезеңінде, әсіресе әл-Фараби өзінің философиялық жүйелі ойларымен, ғылым тарихында, логика, музыка теориясы, астрология, теоретикалық медицина, математика, мемлекет іліміне қатысты өзінің жарқын ойларын таныта отырып, әлемдік ғылымға өзіндік ізін қалдырды. Оның ойлары ибн Сина және ибн Рушд сияқты кейінгі философтармен жалғастырылып, Спиноза философиясына және ол арқылы француз философиясына айтарлықтай өз ықпалын тигізді. Демек, әл-Фараби философиясы тек Орта және Таяу Шығыстағы әлеуметтік-философиялық идеялардың дамуына әсер етіп қоймай, Батыс Еуропаға да өз ықпалын тигізді деп айта аламыз. Академик М.М. Хайруллаев айтқандай, «әл-Фараби философиясы Ибн Бадж, Ибн Туфейль және Ибн Рушд секілді аса көрнекті ғалымдарды дүниеге әкелген XI–XIII ғ. «арабтық» Испания және Солтүстік Африкадағы алдыңғы қоғамдық-философиялық ойлардың дамуына шешуші ықпалын тигізді».

Белгілі философ Ибн Бадж (XI ғ. аяғы – 1138 ж.) әл-Фарабидің бірсыпыра идеяларын дамытты. Оның индивидтің мінезін кемелдендіруі мен бақытқа жету жолдары баяндалған «Жалғыз өмір сүру салты туралы» атты басты еңбегі әл-Фарабидің әсерімен жазылған.

Әл-Фараби философиясы мен логикасы Ибн Туфейльге де (1110–1185) әсер етті, «Хай және Якзан ұлы туралы» трактатында ғылыми ойдың дамуына әсерін көрсетеді.

Әл-Фарабидің Еуропа ғылымына әсері оның ізбасарлары ибн Сина, әсіресе ибн Рушд арқылы көрініс тапты деп айта аламыз. Аверроизм, негізінен XIII–XIV ғ. прогрессивті француз және итальян философиясына қатты әсер етіп, оның негізі болды. Батыс Еуропа ортағасырының ірі ойшылдары Р. Бэкон, Д. Скот өздерінің теориялық шығармаларында әл-Фараби, ибн Сина, ибн Рушд еңбектерін қолданды. Спинозаның кейбір трактаттарында құрылымы мен бағытына қарай әл-Фараби еңбектеріне жақындық сезіледі. Осман Әмин әл-Фараби мен Спинозаның ұқсас концепцияларын айтады. И. Мадкур екі ойшылдың зерде мен пайғамбарлық жайлы идеялық ұқсастықтарын көрсетеді. Олардың ішіндегі ең ұқсасы әл-Фараби мен Спинозаның әлеуметтік-саяси концепциялары жөніндегі ойлары. Мысалы, бақытқа жетудің жолдары, мақсаты, мемлекетті басқарудың формасы мен функциясы т.б. Спиноза әл-Фараби секілді өзінің қоғам туралы ілімін адамның «шынайы» табиғатынан шығарады, мемлекеттің мақсаты әрбір адамды ақылмен басқарып, бақыт пен бостандық сыйлау дейді. Әл-Фарабидің адамдардың индивидуалды армандарының бірлігі ретіндегі социум ұғымы Ж.Ж. Руссоның «әлеуметтік келісім» идеясына сәйкес. Сондай-ақ әл-Фарабидің «білім – интуицияға негізделген» деген ойы Николаустың, Шеллингтің, Бергсонның және Штейнердің еңбектерінде өз көрінісін

тапты. Әл-Фарабидің адам туралы негізгі идеясы микрокосмос және макроадамдар әлемі ретіндегі ойлары Николаус, Лейбниц, Спенсерден бұрын болды. Әл-Фарабидің зердеге негізделген этикалық жүйесі Еуропада тек И. Кант философиясында өз көрінісін тапты. Атақты неміс шығыстанушы ғалымы Ф. Детриций сынды зерттеушілердің айтуынша: «Шығыста Аристотель әл-Фарабидің еңбектерінің арқасында ғана Аристотель атанды», – дейді. Көптеген ортағасырлық ғалымдардың айтуынша, әл-Фараби – ортағасырлық еуропалық ойдың қалыптасуына әсер еткен перепатетизмнің негізін қалағандардың бірі. Шығыс перепатетиктері әл-Кинди, әл-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд сындылар Аристотель еңбектерін талдап, Еуропаға кеңінен танытты.

Сондықтан да арабтілді ортағасырлық философия көне гректік философияның алғашқы мұрасы ретінде шығармашылық жағынан дамытып, жаңа деңгейлерге көтерді. Әл-Фараби Шығыс пен Еуропа мәдениеттерін байланыстырушы «көпірге» айналды.

Өз кезегінде әл-Фараби мұраларын тануда XIX–XX ғ. Еуропалық ғалымдарды да айта кеткен жөн. Олар: XIX ғасырдың екінші жартысында ортағасырлық арабтілді Шығыс рухани мәдениеті жайлы еңбектер жазған неміс ғалымы М. Штейншнейдер, 1890 жылы әл-Фарабидің сегіз философиялық трактатын лондондық, лейдендік және берлиндік жазбалардан жариялаған Фридрих Детриций, неміс және ағылшын тілдерінде жарық көрген «Ислам философиясының тарихы» еңбегінің авторы голландық ғалым Де Бур болды. Ортағасырлық араб философиясын зерттеген француз ғалымдары, соның ішіндегі фарабитанушылар: И. Форгет, С. Дугат, Л. Лутхер, С. Мунк, Э. Ренан, И. Финнеген т.б. айтуға болады. Э. Ренанның «Аверроэс и авероизм» (Париж, 1952) еңбегінің маңызы зор. Танымал француз шығыстанушысы Р. Эрланже 1930–1935 ж. әл-Фарабидің музыкаға қатысты «Музыканың үлкен кітабын» Парижде түпнұсқадан аударып, жарыққа шығарды. Бізге белгілісі, XX ғасырдың басында шығыстың рухани мәдениетін зерттеуде әл-Фараби мұраларын зерттеу өз жалғасын тапты. Көптеген шығыстанушы ғалымдардың, А. Мец, Л. Массиньон, Р. Блашэр, А. Массэ, Ф. Габриели, Э. фон Грюнбаум, Ф. Коплстон т.б. еңбектері жарыққа шықты. Сондай-ақ ресейлік: И. Крачковский, Е. Бертельс, В. Бартольд сынды шығыстанушы-философтардың да қосқан үлестерін атап өткен жөн.

Дүниежүзінің оқымыстылары Фараби мұраларын 1000 жыл бойы тынбастан зерттеп келді. Олардың ішінде араб-парсы тілдерінде жазған Ибн әл-Надим (995), әл-Байхаки (1169), Ибн әл-Кифти (1248), Хаджи Халифа (1657), латын тілінде жазған Венике (1484 ж), Камерариус (1638), француз тілінде жазған Генрих Зутер (1902) және т.б. бар.

Фарабидің әлемдік мәдениет пен ғылымға қосқан үлесін зерттеудің маңызын алғаш рет шетел ғалымдары Г. Сартон, Д. Беркал және А. Койре негіздеп берді. Музыка саласында Фараби әр алуан шығарма-

лармен қатар «Музыка туралы үлкен кітап» атты іргелі еңбегін француз тілінде И. Мадкури мен Г. Фармер жариялап, ғылыми түсініктеме жасады.

Фараби мұраларын зерттеуде тек қана шығыс, орыс ғалымдары ғана емес, Батыс ғалымдары да зерттеп, еңбектерін жариялауда. Бұл тұрғыда америкалық ғалым Николас Решердікі айтуға тұрарлық еңбек. Николас Решер – АҚШ-тың Питсбург университетінің профессоры. Ол – Фараби және оның шәкірттерінің ғылыми мұраларын көп зерттеген ғалым. Николас Решер ұзақ ізденудің нәтижесінде 1962 жылы ағылшын тілінде «Фарабидің аннотацияланған библиографиясы» деп аталатын, Фарабиді зерттеушілер үшін құнды еңбегін жариялады. Мұнда 1000 жыл бойында Фараби жөнінде кім не жазды, Фараби шығармалары қай тілдерге аударылды, оның мұрасының аса құнды екенін дәлелдейді.

Отандық фарабитанудағы сүбелі еңбек туралы айтатын болсақ, 1975 жылы Әбу Насыр әл-Фарабидің 1100 жылдығына арналған үлкен халықаралық ғылыми конференция «Мәскеу-Алматы-Бағдад» қалаларында болып өтті. Сөйтіп, Алматы аз уақыттың ішінде әл-Фараби мұраларын зерттейтін ғылыми орталыққа айналып, ол жұмыстар шетел ғалымдары арасында да кеңінен танымал болды. Сондай-ақ 1975 жылы Мәскеу қаласында белгілі шығыстанушы ғалым Б.Г. Ғафуров пен А.Х. Қасымжановтың орыс тілінде шыққан «Әл-Фараби мәдениет тарихында» («Аль-Фараби в истории культуры») атты кітабы араб-мұсылман философиясы мен мәдениетін, фарабитанумен шұғылданушы ғалымдар арасында үлкен сұранысқа ие болса, ал 1982 жылы Мәскеу қаласындағы «Мысль» баспасынан ғалымның «Аль-Фараби» атты кітабы көпшілікке кеңінен танымал болды. Сондай-ақ белгілі жазушы, қоғам қайраткері Ануар Алимжановтың «Ұстаздың оралуы» атты романы қазақ оқырмандары арасында үлкен резонанс туғызды.

Қазіргі таңда жарты ғасырдан астам ел ғалымдарының ізденістері терең тарихқа айналып та үлгерді. Алайда әл-Фараби мұраларының елімізде тамыр жаюында және аудару мен зерттеу жұмыстарын жүргізуде кеңестік идеологияның көңілінен шығу оңайға тиген жоқ. Сол кездегі фарабитанудың басында тұрған отандық ғалымдардың жанкешті еңбектері мен ғылым алдындағы адалдықтары – олардың бүкіл өмірі мен шығармашылықтарын ғұлама мұраларын зерттеу, насихаттау, әлем кітапханаларынан іздеу жұмыстарына арнағаны айғақ. Осы орайда айтатын нәрсе әлем мұрағаттары мен кітапханаларында сақталған Фараби мұрасын жинап, жүйелеп, зерттеп, ғылым игілігіне, ұлт мүддесіне жаратуды Қазақстан Республикасы Президенті Н.Ә. Назарбаев басшылығымен жасалған «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы шеңберінде әл-Фарабидің он томдық еңбектерінің

жарыққа шығуы үлкен маңызға ие. Қазақстанда Фараби мұрасына деген қызығушылық Фараби ілімін зерттеп, зерделеуге ұмтылған ғалымдардың екінші жаңа толқыны өмірге келді.

Қазақстан Республикасы тәуелсіздігінің таңымен қазақтың ғылымы мен білімінің қара шаңырағы атанған Қазақ Ұлттық университетіне 1991 жылы Әбу Насыр әл-Фарабидің есімі берілді. Ал 1993 жылы әл-Фараби ғылыми-зерттеу орталығы ашылды. Орталықты отандық фарабитанудың негізін қалаушылардың бірі профессор А.Х. Қасымжанов басқарды.

Әл-Фараби зерттеу орталығында әл-Фараби мұрасын зерттеп, насихаттауға қатысты монографиялар мен көптеген ғылыми мақалалар жарық көруде. Сондай-ақ әл-Фараби бабамызды әлемдік деңгейде танытуда да іргелі жұмыстар жасалуда. 2010 жылдың 18 қарашасында Париж қаласындағы ЮНЕСКО-ның штаб-пәтерінде белгілі қоғам қайраткері, ақын Олжас Сүлейменовтің ұйымдастыруымен «Әл-Фараби және еуропалық өркендеу дәуірі» атты дөңгелек үстел өтті. Бұл жиынға әл-Фараби атындағы ҚазҰУ ғалымдары мен қазақстандық фарабитанушы ғалымдар өз үлестерін қосты.

Қазіргі таңда әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университетінде арнайы ашылған әл-Фараби мұражайы жұмыс жасайды.

Айта кетерлік жайт, әл-Фараби ғылыми-зерттеу орталығы халықаралық Абай клубы мен оның Президенті, белгілі жазушы Роллан Сейсенбаевпен бірлесе отырып, әл-Фараби трактаттарын қайта басып шығару жұмысы жолға қойылды. Бұл еңбектердің қайта оралып, жаңарып бастырылуы жас ұрпақтар үшін Фараби мұраларын танып-білуде үлкен септігін тигізері анық.

ҚР БҒМ қолданбалы ғылыми зерттеулер жұмыстары аясындағы орталықтағы шығармашылық топ әл-Фараби мұраларын зерттеу бойынша гранттық жобаларды сәтті жүзеге асыруда.

2014 жылдың 2-12 сәуір аралығында әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университетінің 80 жылдық мерейтойына орай тұңғыш «І Халықаралық Фараби оқулары» өтті. Бұл дәстүр жыл сайын жалғасын табуда. Қазақ Ұлттық университетінде «AL-FARABI UNIVERSITY SMART CITY» атты Қазақстан мен Орталық Азиядағы тұңғыш ғылыми-инновациялық жоба қолға алынып, іске қосылуда. Әл-Фарабидің әмбебап рухани құндылықтар негізінде құрылған «қайырымды қала» әлеуметтік идеал идеясы осы жобаның маңызды рухани-адамгершілік бастау-бұлағы болып табылады.

Ұлы жерлесіміз, ғұлама ғалым әл-Фараби еңбектері күні бүгінге дейін маңызын жоғалтқан жоқ, мұраларының қазақ даласына қайта оралуы және оның мемлекет басқару жөніндегі тұжырымдары, әлеуметтік-этикалық, саяси, философиялық, діни көзқарастары қазіргі жаһандану аясындағы қоғамымыз үшін өте маңызды.



Сөзімізді қорытындылай келе келесі ойды айтқымыз келеді: ұлы адамдардың шығармашылығына зейін салып қарасақ, олар өз заманының перзенті ретінде өздері өмір сүрген дәуірдің айқындаушы бейнесі. Қазақ даласы Отырарда дүниеге келіп, түркілік дүниетанымның мүмкіндігін әлемге паш еткен Әбу Насыр әл-Фараби адамзаттың кемелдікке деген үздіксіз ұмтылысын бейнелейді! Батыс пен Шығыстың өркениеттер аралық сұхбаттастық идеалына жақындай түсуіне жағдай жасайды. Әлемдік өркениетте өз орнын ойып алған ұлы жерлесіміз әл-Фараби іліміне қайта оралу, танып білу, ұлт мүддесіне жарату – таусылмас рухани азық, баға жетпес рухани құндылық.



## 7.4 ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ РУХАНИ САБАҚТАСТЫҚ

**А**дамның рухани жаңғыруы, оның моральдық-этикалық құндылықтары мәселесі әртүрлі дәуірлердегі қазақ ойшылдарының шығармашылығында кеңінен көрініс тапқан. Олардың ішінде Әбу Насыр әл-Фараби ерекше орын алады. Әл-Фараби – Шығыстың ұлы ойшылы, оның рухани мұрасын қазақстандық ғалымдар да, басқа елдердің ғалымдары да зерттейді. Әл-Фарабидің ұлылығы – оның өз жерінің мәдени сарынына ирандық, үнділік және антикалық мәдениеттердің екпінін қоса білгенінде. Мәдени мұрасын зерттеген көптеген ғалымдар оның талантының энциклопедиялық философия жүйесін құруға ықпал еткен философ, математик, астроном, музыкатанушы сияқты қырлары және жоғары эрудициямен ерекшеленіп, терең зерттеушілік ізденістерді дәлелдейтін трактаттарын атап өтеді.

Қазақ философиясы мен мәдениеті тарихында көптеген қазіргі заманғы ғалымдар атап өткендей, ең алдымен моральдық құндылықтарға басымдық берілген. «Қазақтар ежелден әділеттілік, қарапайымдылық, шыншылдық, сыпайылық, сыйластық, шынайылық, өз қалауларына тосқауыл қою, жала жабушылардан жиіркену сияқты адами қасиеттерді жоғары бағалаған және құрметтеген», – деп жазады Ж.Ж. Молдабеков. Мәдениетте қалыптасқан құндылықтар жүйесі халықтың ұлттық және мәдени ерекшелігінің маңызды шарты болды. Ж.К. Қаракөзова мен М.Ш. Хасанов атап өткендей, қазақтардың жоғары материалдық және рухани мәдениеті болған: «Бізде тек материалдық қана байлық емес, ең алдымен рухани байлық болған, қазір де бар: жоғары көркем ауыз және жазба әдебиеті, бай фольклор, эпос, жарқын музыкалық, поэтикалық, философиялық мұра».

Қазақтың философиялық ойының ерекшелігі – адамның рухани саласын зерттеудің діни-этикалық бағыты. Қазақ ойшылдары адам-

ның рухани жаңғыруын сана мен дүниетанымындағы және мінез-құлқындағы ізгіліктік сезімді дамытудың басымдылығы арқылы қарастырады. Қазақ мәдениеті мен философиясы тарихындағы негізгі зерттеу объектісі – бұл ішкі уайым-ойлары әлемі бар, жеке өмірдің мәнін іздеген және басқаларға, әлемге деген көзқарасын, ондағы өз орнын анықтап жүрген адам.

Сонымен қатар қазақ философиясының бірегейлігі Батыс философиясына қарағанда адамның рухани-ізгіліктік саласының тәуелсіз зерттеу объектісіне айналып, философияның абстрактілі-логикалық ойлаудың басымдығынан босатылуында. Қазақ философиясында адамның санасы мен мінез-құлқында рухани және адамгершілік/моральдық құндылықтардың басымдық етуі адамның рухани дағдарыстан шығу жолы, моральдық жаңаруы мен өмірде табысты болуының амалы болып саналады. Осы ұстанымдардан Шәкәрім Құдайбердиев ақыл моральдық ар-ождан сезімінің ықпалында болатын «арлы ақыл-парасат» түсінігін алады, ал Абай Құнанбаев ақыл, ерік және жүрек бірлігінде жүрекке, демек, адамгершілік, мейірімділік, жан шынайылығы сияқты моральдық сезімдерге басымдық береді. Абстрактілі-логикалық ақылды ұстанатын Батыс философиясына қарағанда, қазақ философиясында адамның моральдық сферасына қатысты ұғымдар, мысалы, ізгілік, ар-ождан, арлы ақыл-парасат, жүрек сияқты ұғымдар оның ажырамас ұғымдық аппаратына айналады.

Әл-Фарабидің философиясы айқын гуманистік бағытымен ерекшеленеді. Оның гуманизмі адамның тұлға ретінде абсолютті құндылығын ымырасыз тануға негізделген. Әлем жаратылысының орталығы – әл-Фарабидің пікірінше, адам. Адам кемелдікке ұмтылуы керек және кемелдікке жету үшін көп оқуы, керемет мінезге ие болуы керек, өйткені адамды бақытты ететін – рухани байлық пен жақсы мінез: «Даналық ғылымының бастауына ұмтылған адам жақсы мінезді, жақсылап тәрбиеленген болуы керек. Көргенсіздікті, азғындықты, сатқындықты, өтірікті, қулықты жақындатпайтын ақыл-парасатты, мақсатты, арлы, шыншыл, адам болуы тиіс», – деп жазған ол. Әл-Фараби кемел адам туралы ілімді өзіне тән гуманистік тұрғыдан қарап, мұндай адамның басты қасиеті интеллект деп атайды. Ол интеллект арқылы әр адамның бойында рухани-адамгершілік қасиеттерді, сәйкесінше, мәдениеттанушылық дүниетанымын қалыптастыруға болады деп пайымдаған. Оны, әсіресе кемел адам, бақыт салтанаты және оған қол жеткізу мәселелері қызықтырды.

«Адам өз өмірінің негізі мен мақсаты деп санайтын көптеген нәрселер бар. Көбінесе бұл жағымды, пайдалы нәрселер, ақша, атақ. Бірақ бақыттың не екенін түсіну, оны мақсат ету және оған үнемі ұмтылу жанның ақыл-парасатты бөлігін жетілдіруге мүмкін емес», – дейді ғалым. Қоғамдық-саяси және моральдық мәселелермен көп шұғылдан-

ған әл-Фараби өзінің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатында» өзінің мінсіз мемлекет және мінсіз басқару тұжырымдамасын қалыптастырады. Қоғамның кемшіліктері мен жамандықтарын сынаған Шығыстың ұлы ойшылы оны жетілдіруді ұсынды. Ол адамның үйлесімділігі мен кемелдігі, ағартушылық, рухани тазалығы мен бақытқа жету, гуманизм және білім салтанаты сияқты терең идеяларды қарастырады. Жақсылық категориясы оның этика бойынша еңбектерінде басты орын алады. Ғалымның философиялық ойының ерекшелігі – адамның рухани саласын зерттеудегі діни-этикалық бағыт. Әл-Фараби адамның рухани жаңғыруын сана мен дүниетанымындағы және мінез-құлқындағы ізгіліктік сезімді дамытудың басымдылығы арқылы қарастырады. Перипатетизм негіздеріне құрылған философиялық жүйесінде әл-Фараби креационистік дүниетанымды Ғаламның мәңгілігіне негізделген дүниетаныммен «келістіруге» тырысады. Ол үшін әл-Фараби «нағыз шынайы», «ізгілікті» дінінің негізіне неоплатонизмнің қайта қаралған идеяларын алды. Ғалым негізгі эстетикалық категория – әсемдік категориясының ашылуына және негізделуіне көп көңіл бөлді: «Музыка ләззат береді, музыка құштарлықты білдіреді, музыка біздің қиялымызды оятады. Бұл біздің күшімізді қалпына келтіреді, сөздердің экспрессивтілігін арттырады. Оның әсері – поэзиянікіндей». Ол әсемдікті адамның тәндік, рухани және адамгершілік сұлулығынан көрді. Әл-Фараби танымды ақыл-парасаттың дамуының негізі деп санайды.

Әбу Насыр әл-Фараби философияны шынайы көзқарас деп санайды, ал дін – философияға тәуелді, қоғамды әлеуметтік-ізгіліктік реттеуге бейімделген туынды көзқарас.

Философиялық ақиқат – әмбебап, ал оны бұқара үшін символдық түрде көрсету жолдары – нақты және ерекше. Сондықтан әртүрлі халықтар бірдей бақытқа сенсе де, діндері әртүрлі. Бақытты ұғымдар түрінде түсінетіндер – данышпандар, елестету арқылы түсінетіндер – діндарлар. «Қолданыстағы нәрселердің бастауы және олардың сатылары, бақыт, қайырымды қалаларға жетекшілік ету – мұның бәрін адам не ұғымдармен ойлап және ақылмен ұғынып ала алады, не елестете алады».

Дүниені діни тұрғыдан түсіну – салыстырмалы және символдық нәрсе. Ол ұлттан-ұлтқа өзгеріп тұрады, дәстүрге байланысты болады. Ақыл иманнан қаншалықты жоғары болса, соншалықты философия да діннен жоғары, өйткені ол дәлелдер мен логикалық дәйектерге сүйенеді.

Әл-Фарабидің пікірінше, философия да, дін де болмыстың түпкі негіздерімен және адам өмірінің түпкі мақсатымен айналысады, бұл оларды жақын етіп көрсетеді. Шындығында, олардың арасында түбегейлі айырмашылық бар. Дін де, философия да – білім, бірақ оларға жету және жеткізілу жолдары әртүрлі. Егер философия мұның бәрін

ақылмен түсінуге болатын мән-мағыналар мен ұғымдар түрінде берсе, онда дін ілімі оны қиялда елестету түрінде береді.

Перипатетизм негіздеріне құрылған философиялық жүйесінде әл-Фараби креационистік дүниетанымды Ғаламның мәңгілігіне негізделген дүниетаныммен «келістіруге» тырысады. Ол үшін әл-Фараби «нағыз шынайы», «ізгілікті» дінінің негізіне неоплатонизмнің қайта қаралған идеяларын алды.

Әл-Фараби әлемді жаратушы, бірінші тіршілік иесі ретіндегі Құдай туралы теологиялық түсінікті қарастырады. Бірінші тіршілік иесі – «барлық тіршілік иелерінің жалпы алғанда тіршілік етуінің бастапқы себебі». Бірінші тіршілік иесі – Алла, ол материалдық/затты емес, субъектілі емес, тек ол ғана кемшіліктерден ада/азат. Бірінші тіршілік иесі тіршілік ету үшін себепке мұқтаж емес, оның болмысында мақсат та, ұмтылыс та жоқ, өйткені бұл оның тіршілік етуінің себебі болар еді.

Сонымен бірге Алла – ең жақсы нәрсені ең жақсы жолмен біле алатын ең жоғары даналықтың иесі. Сондықтан Құдай «өзінің мән-болмысымен ойланып, білімді, ал білімді мен білім – бір мән-болмыс, бір субстанция». Құдай – әл-Фарабидің пікірі бойынша, кемел әрі тұрақты білім, ақиқат. Адамның ақыл-парасаты жоғары білімді толықтай түсіне алмайды, өйткені «бізде Бастапқы болмыс туралы білімнің жетілмегендігі біздің интеллектіміздің/зиятымыздың әлсіздігі Оны қабылдауды қиындататындықтан ғана емес, Оның кемелді екендігімен байланысты».

Әл-Фараби дінде ізгі мазмұнды көргісі келеді, ал бақыт пен дін бірге алғанда – ізгі дін. Ізгі діннің басты іске асырылуы – Алладан аян алатын ізгі билеуші ғана. Жақсы философ ғылымның теориясын біліп, оны руханияттың басқа салаларында қолдана білуі керек. Платон мен Аристотель нағыз философқа билеушінің міндеттерін сеніп жүктеуге болады деп санаған, бірақ Платонның пікірінше, мемлекетті басқару – жоғары мақсаттарға жетуге кедергі. Әл-Фараби керісінше күнделікті шаруалардан бас тартпайды, бірақ адамдарға ақиқатқа жетуге көмектесуге тырысады. Әл-Фараби дінді философиямен салыстырады. Философия дәлелдеуді, ал дін сенімді қажет етеді. Заң шығарушы өзінің қабілеттерінің арқасында адамның мүддесін қорғайтын заңдарды қолдана алады. Имам – философия және теология теориясы саласында биіктерге жеткен адам, бұл оған кеңесші, жетекші және адамдарды бақытқа жетелеуге мүмкіндік береді.

Әл-Фараби ізгі дін мен философияның өзара байланысы мәселесін шеше отырып, олардың мағыналық біртұтастығын баса көрсетеді. Айырмашылық олардың пайда болу уақытында ғана болады. «Мысалы, құрал-саймандарды жасау уақыты жағынан құрал-саймандардың құрал-саймандарды қолданудан бұрынырақ пайда болған сияқты, философия діннен бұрын пайда болған». Әл-Фараби философияның ал-

дында диалектика мен софистика, ал калам мен мұсылмандық құқықтан бұрын дін болатынын көрсетіп, бұл қағиданы әрі қарай дамытады.

Адам тек жеке тәжірибе мен түйсікке негізделе отырып, ғаламның заңдылықтарын түсіне алады. Жеке тәжірибе – әл-Фарабидің пікірінше, тұлғаның адамгершілік қалыптасуы үшін де маңызды. Шебер жазуды дамыту үшін әдет қажет сияқты, ізгілікті мінез-құлықты қалыптастыру үшін адамгершілік әдет ретінде бекіту мақсатында ізгі іс-әрекеттерді қайталау қажет.

Әбу Насыр әл-Фараби адамның рухани жаңғыруын оның бойында ізгіліктің қалыптасуы арқылы қарастырады. Ізгілік ұғымында ойшыл адамның ең жоғары құндылықтарын біріктіреді. Әл-Фараби ізгілікті адамның моральдық жетілу құралы деп санайды және ізгілік деп бақыт пен жақсылыққа жетуге көмектесетін барлық нәрсені сипаттайды.

«Ал адам оның қабылдаушы ақыл-парасатына құйылып жатқан нәрсе/дүние арқасында данагөй, философ, кемелді ақыл-парасат иесі болады, ал оның қиялдау қабілетіне қарай ағып жатқан нәрселердің/дүниелердің арқасында пайғамбар, болашақты болжаушы және қазіргі жеке оқиғаларды түсіндіруші болады, бұның бәрі де оның тәңірлікті мойындауымен байланысты. Мұндай адам адамның кемелденуінің ең жоғары деңгейіне ие және бақыт шыңында болады. Бұл адам – бақытқа қол жеткіздіретін кез келген әрекетті білетін адам».

Оның шығармаларында кездесетін адамға берілген «хайуани акли» (ақылды жаратылыс) деген анықтама кейінгі еуропалық Ағарту дәуірінің *Homosapiens* дегеніне үндес келеді. Әл-Фараби еңбектерінде ақылды жаратылыспен қатар адамның «хайуани мадани» (мәдени жаратылыс) деген анықтамасы бар екендігі де маңызды. Мәдени тұлғаның қалыптасуы отбасында жүзеге асырылуы керек, сондықтан қалалық қоғамның құрамдас бөлігі болатын, қалалық мәдениеттің дамуы мен қалыптасуына белгілі бір үлесін қосатын отбасы мүмкіндіктеріне назар аударады.

Алайда қаланың ерекше бағыт-мақсаты бар. А.А. Игнатенконың пайымдауынша, «Әлем – Қала» ұғымдарының сәйкестендірілуі метафора ғана емес, ол араб-мұсылман әлемі философтарының терең ойлары мен пайымдарының негізін көрсетеді. Әл-Фараби қаланы жақсылық пен кемелдікке жету болашағымен байланыстыратындығынан ғана таңдайды және оған адамзат қоғамы дамуының көрсеткіші ретінде орын бөледі.

Қала-мемлекетті ұлы ойшыл адамдар қауымдастығы мен моральдық анықтама бірлігін құрайтын қоғамдық идеал ретінде түсінеді. «Адамдар қауымдастығы шынайы бақытқа қол жеткізетін істерде өзара көмек беруді мақсат ететін қала – бұл ізгі қала, ал адамдар бақытқа жетуде бір-біріне көмектесетін қоғамдар – бұл қайырымды қоғамдар. Қалалары бақытқа жетуде бір-біріне көмектесетін халық – бұл қайы-

рымды халық. Сөйтіп, егер адамдар бір-біріне бақытқа жетуге көмектесетін болса, бүкіл жер беті қайырымды болады».

Ол қалалық мәдениеттің 4 түрін анықтайды: мейірімділік қаласы – қайырымды қала (әл-мәдина, әл-фәдила), надандық қаласы (жахилийя, әл-фасика), адасқандар, тұрақсыздық қаласы (ад-далла), өнегесіздік қаласы (әл-мубаддила). Мейірімді қалада бір-біріне көмекке келетін, адамгершілігі жоғары адамдар тұрады, олар солай бақытқа қол жеткізеді. Кемел қала – бұл барлық тұрғындары бақытқа ұмтылатын ізгілікті адамдар болатын ізгі қала. Қалаларды салыстыра отырып, мейірімді және өнегесіз қоғамның айырмашылығын ғана көрсетпей, мәдениеттің негізі бола алатын нәрселерге назар аударады.

Қайырымсыз қалалардың әрқайсысында әл-Фараби басты, анықтаушы кемшілікті анықтап, соған сәйкес мемлекеттің мәнін айқындайды.

Бес белгісі бар надан қаланың, ойшылдың пікірінше, бақыт туралы түсінігі жоқ және ол дененің тамақ, тұрғын үй, жыныстық қанағаттану сияқты физиологиялық қажеттіліктерін қамтамасыз ету; баю мақсатында өзара көмектесу; сезімдік ләззат алып, жайлылықта өмір сүруді қалау; бос және жеңіл өмірге деген сүйіспеншілік; қалай болғанда да атақ пен абыройға ұмтылу; өз мүмкіндіктері мен байлығын мадақтау сияқты қасиеттерімен сипатталады билік пен жеңісті қалайтын қала. Надан және басқа да жағымсыз сипаттағы қалалардың проблемасы – кемеліне жетпеген адамдарды басқарудың икемсіз және рухсыз жетекшілерінде және ұйымдастырылуында. Жетекшілер мен басқарушылардың мәселелерді шешудегі барлық әрекеттері адами қасиеттерге түбегейлі қайшы келетін қулықтарды, екіжүзділікті және өтірікті қолданумен байланысты. Мемлекетті басқарумен қатысты бұрыс әрекеттерді ашып және билік институтын сынға ала отырып, әл-Фараби әлеуметтік-моральдық сипаттағы кемшіліктерді анықтайды.

Мінсіз қаланы құруда «қайырымды қаланың» өсіп-өркендеуіне кедергі келтіретін арамшөп тәрізді адам топтары бар. Онда өркениеттен алыс, «шикі ет жейтін» жабайы аңдарға ұқсайтын, қатал рухани және тәрбиелік шаралар қолданылуға адамдар да кездеседі. «Қайырымды қала» өзінің барлық сипаттамалары бойынша надан қаладан ерекшеленеді. Қайырымды қаланың құрылымы мен жұмыс істеу қағидалары сау адам ағзасының жұмысымен салыстырылады, барлық органдардың үздіксіз жұмыс істеуін қамтамасыз етеді, әл-Фарабидің пікірінше, сондай қағидалар бойынша ізгі қаладағы адамдардың да тіршілік әрекеті қамтамасыз етілуі керек.

Өмірді қамтамасыз етуге жауапты және басқалардың игілігі үшін бағыну қажеттігі сезіміне ие негізгі органдарға ерекше орын беріледі.

Ойшылдың пайымдауынша, ағзаның тіршілігін қамтамасыз ететін басты орган – бұл жүрек және басқа да қызметі оған бағынатын маңызды органдар сияқты, қайырымды қалада да барлық құрылымдар

мен қарым-қатынастар тетіктерінің негізгі ұйымдастырушысы және үйлестірушісі һәм оның орынбасарлары бар.

Жүрек ақыл-парасатқа ақиқат пен әділдікті табуға көмектесетін адамның негізгі сезімі ретінде анықталады. «Философияны зерттеудің алдында не болуы керек» деген жұмысында әл-Фараби адамның рухани жаңғыруын оның мінезін түзету бойынша ішкі жұмысы арқылы қарастырады. Этика мен философияның бағдар-мақсатын ойшыл адамның моральдық тұрғыдан жақсаруына көмектесу деп анықтайды. Әл-Фараби адамның жер бетіндегі ерекше бағдар-мақсатына сенді. Оның пайымдауынша, бұл құндылықтар адамды ең жоғары кемелдікке – бақытқа жеткізетін адамгершілік өзегіне айналады. Нағыз ізгілікті адам әділеттілікке жүгінеді, өйткені ол – өзінен-өзі игілік.

Ойшыл қала тұрғындарын әртүрлі белгілер бойынша бөлуді табиғи құбылыс ретінде қарастырады, оның барлық бөліктері мен бірқатар бөлшектері бір-бірімен махаббатпен, әділеттілікпен байланысты және оның туынды қызметі арқылы топтастырылған.

Бұл әлеуметтік-мәдени типтер өз заманының мәдени шындығы мен уақыттың бағыттарына сәйкес келеді. Әл-Фараби сұлулық пен бақыт, адамгершілік пен мейірімділік үйлесімінде мәдени құндылықтардың түйісетін түйінін табуға тырысады. Қайырымды қала тұрғындары әділеттілікті, теңдікті, бақытты және адамның ақыл-ой қабілеттерін жоғары бағалайды, сондықтан мәдени тұлғаны тәрбиелеуге ерекше назар аударылады. Тәрбие берудегі басты мақсат – білімге ұмтылу. Тек білімді адам ғана моральдық ұмтылыстарды бағалай және көрсете алады, басқалардың зияткерлік қабілеттерін анықтай алады. Ол ғылым мен тәрбиенің шебер үйлесімі ғана адамның жоғары мәдениеттілігі мен өркениеттілігіне жол салады деп санайды. Ол тәрбиелеу мен мәдениеттілікті қалыптастыру мәселесін ақылды, мінсіз адамды (әл-Камили әл-инсани) қалыптастыруды мақсат ететін мұсылмандық білім жүйесі – мағрипат негізінде қарастырады.

Бақытқа жету үшін, ойшылдың пайымы бойынша, айналаңдағы адамдармен татулық пен достықта өмір сүру керек, «келісімге келу» бірыңғай қағидасын ұстану, өзара түсіністік пен көмек көрсету қажет.

Адам бақытты тек қайырымды мемлекетте ғана түсініп, оған жете алады. Ойшыл қоғамның өз моделін – адамдар жан-жақты кемелдікке жеткен кезде мүмкін болатын «қайырымды қаланы» ұсынады. Әл-Фараби адам өзін-өзі тәрбиелеу, өзін-өзі оқыту арқылы өзін жетілдіріп, идеалға жете алады деп сенді. Моральдық құндылықтарды қарастыру әл-Фарабидің гуманистік ілімінің негізі интеллект пен даналық, әділеттілік пен адамгершілік сияқты негізгі категориялар арқылы өте нәтижелі болады.

Әл-Фараби әділеттілікті тұлғаның ең жоғары мақсаты етіп қояды, өйткені ізгілік ілімінің жоғарғы қағидасы – адамдар әлемін жаратқан,



пенделерге жақсылық пен әділеттілік туралы жоғары идеяны жеткізетін барлық нәрсенің жаратушысы Құдайды білу және оған ұқсау. Өзара түсіністік пен достық негізінде құрылған адамдар бірлестігі әлемдік үйлесімдікке енеді. Оның кемелдікке жеткен қайырымды адамы – тек терең ойы мен борыштылық сезімі бар адам ғана емес, сонымен қатар жылы жүрегі қайырымды қала тұрғындарын жылытатын адам. Адамгершілік адамдарды біріктіретін бастау екендігін баса айта отырып, әл-Фараби бұл бастауға қажымай шақырды. Зияткер адамның деңгейін жеке индивидтің жеке басының туа біткен және жүре пайда болған қасиеттерімен байланыстыра отырып, әл-Фараби әр адамның қайталанбас ерекшелігі мен өзіндік құндылығын жариялайды. Ақыл-ой, бақыт, ізгілік, әділеттілік, адамгершілік әл-Фараби ілімінде адам болмысына тән гуманистік ұстанымдар ретінде беріледі. Әл-Фарабидің қызметі туралы айта отырып, А.Н. Нысанбаев: «Ол білім беру және ағарту, ақиқатты іздеу, қоғамның рухани өміріндегі философия мен діннің арақатынасы мәселелерін қоғамды өзгерту мәселелерімен байланыстырды. Бұл өзгерісте адамның өзінің өзгеруі басты рөл ойнады. Ойшыл өзінің көптеген трактаттарында адамның моральдық кемелденуінің мәні мен маңызын ашады. Адамның кемелдікке қол жеткізуі – оның этикалық көзқарастарының негізгі мақсаты, ал жоғары моральдық қасиеттердің иесі – кемел адам – қоғамның саяси-құқықтық қайта құрылуының басты субъектісі», – дейді.

Кез келген формасында мұсылман философиясы адам мәселесін және оның құндылықтарын теологиялық тұрғыдан қарастырады. Исламның әйгілі діни-философиялық ілімдерінің бірі – сопылық, ол Құдай мен адам арақатынасының құндылықтық қырларына үлкен мән береді. Сопылық – философиялық, әлеуметтік, моральдық-этикалық тұрғыдан өте күрделі ағым. Сопылық ерекше діни-философиялық дүниетаным ретінде ислам дінінде пайда болған және көптеген мектептері, бағыттары мен ағымдары бар. Оның өкілдері сопылық мектептерде жинақтаған психологиялық тәжірибе арқылы Құдаймен тікелей рухани қарым-қатынас, дидарласу немесе қосылу деңгейіне жеткен. Сопылық онтология негізінде Құранның мотивтеріне негізделіп, ғаламды Алланың жоқтан, шығармашылық күшімен Универсумды жаратуы туралы құрандық сарын жатыр. Сопылық құндылық идеясына әбден толы. Сопылық теология бойынша классикалық кітап – әл-Ғазалидің «Сенім туралы ғылымдардың қайта жаңғыруы» деген шығармасы. Құранға сүйеніп отырып, сопы нағыз мұсылманның қасиеттерін (атрибуттарын) талқылайды. Оның пікірінше, бұл қасиеттер – тәубе, ұстамдылық, кедейлік, шыдамдылық, махаббат, қорқыныш, үміт және т.б. Барлық қасиеттердің Құдайға қатысы бар. Мысалы, махаббат күйлері – бұл «Алланың оған жақын екенін, оған қамқорлық жасайтынын, оны қорғайтынын және оның кепілгері болатынын өз көзімен көру». Құранның қасиетті

мәтін ретіндегі терең мәні дамудың әр тарихи кезеңінде мәдениеттің қолданыстағы құралдарының бар жиынтығымен әртүрлі түсіндіріледі. Құран ақиқатының құндылық мазмұнының сан алуандығына енген адам, қандай да бір шамада, Құранның мәнін білуге жақындайды.

Өз ойларын поэтикалық жолдарымен жиі білдіретін сопылар үшін бүкіл әлем Аллаға толы: «хама уст» – «бәрі Ол». Ибн Арабидің формуласында бұл «уахдат әл-ууджуд» – болмыстың бірлігі деп айтылады. Оның ортасында бір мезетте феноменальды-ноуменальды әлемге имманентті, сонымен бірге жаратылыстың субъектісі ретінде сол әлемнен жоғары тұратын трансцендентті Құдай орналасқан. Сондықтан Құдай мәселесі, оның табиғатын, мәнін түсіну, оның тіршілігін негіздеу – сопылықтың маңызды мәселесі ғана емес, сонымен қатар ортағасырлық ойлаудың жоғары тақырыбы және оның өркениетінің негізі.

Сопылық жаңашылдықтың маңызды элементтерін енгізе отырып, Құранның Құдай туралы ілімін қайта қарастырады, атап айтқанда Абсолютті «танып білу» мәселесін қояды және шешеді.

Сопылық дүниетаным мен дүние сезіну «Құдай-әлем-адам» мәселелерін пайымдауда имплицитті түрде философиялық және діни тәсілдерді ұстанады. Сопылық білім діни және философиялық дүниетанымның бірлігін қамтиды. Бірақ олардың тақырыптық бірлігіне қарамастан, Абсолютті философиялық тұрғыдан танып білу мен Құдайды діни тұрғыдан танып білу арасында белгілі айырмашылық бар. Мәселен, Құдайды діни тұрғыдан танып білу уаһиге негізделген, ал философиялық таным Абсолютке логикалық заңдарды, таным үдерістерінің ұтымды құралдары мен әдістерін қолдануға негізделген. Сопылық Құдай туралы білімнің философиялық және діни аспектілерін де қамтиды. Бұл ойдың мәнін Ибн-Араби ашып айтқан: «Танымның үш формасы бар. Бірінші форма – бұл ақылмен тану, ол ақиқатқа жету мақсатында мағлұмат пен фактілерді жинаудан тұрады. Екінші форма – бұл эмоциялармен және сезімдермен тану, онда адам өзін әлдеқайда бір жоғары деңгейге енгенін, бірақ өзі білімін қолдана алмайтын сияқты сезінеді. Үшінші форма – ақиқаттықты шынайы тану, онда адам ақыл-ой мен сезімнің шеңберінен шығатын ақиқатты түсінеді. Схоластик-теологтар мен ғалымдар танымның алғашқы формасына назар аударды. Сезім және тәжірибемен өмір сүретіндер екінші формаға жүгінеді. Кейбіреулер алғашқы екі форманы біріктіреді немесе кезек-кезекпен екеуін де қолданады. Бірақ шынайы білімді алғашқы екі танымнан тыс тұрған шындыққа жақындай алатындар ғана түсінеді. Олар – сопылар». Осы – сопылық әдісінің ерекшелігі, сол әдіс негізінде сопылар дүниетанымдық мәселелерді шешуге тырысты. Сопылық әдіс барлық ақиқатты, оның ішінде адам мен оның құндылықтарын тұтастық пен бірлікте қарастырды. Сопылардың ілімдері бойынша «Құдайды танып білу» тек уаһи, рухани аян арқылы ғана емес, сонымен бірге белгілі бір

білімді қамтитын түйсік арқылы да мүмкін. М.С. Орынбеков жазғандай: «Сопылық шындықты іздеудің, интуитивті түсінуге дайындықтың ерекшелігі – «өзіне үңілу», өзін-өзі талдау және өзін-өзі бақылауда. Ғалымның ақыл-ой көзқарасы сыртқы әлемнің объектілеріне, философияның ішкі және сыртқы әлеміне, ал сопылардың тек өз ішіне ғана бағытталған. Осылайша, қозғалыстың өзіндік шеңбері қалыптасады». Бұл әдіс өмірдің толықтығы мен нақтылығын шифрлауға мүмкіндік беретін символикаға, аллегорияға, «құпия білімге» негізделген сопылық философиясының ерекшелігін анықтап берді. Сопылықта мистикалық және рационалдық нәрселер, онтология мен гносеология бір-бірімен тығыз байланысты.

Сопылардың философиялық трактаттарында Құдайды соңына дейін біліп түсіну мүмкін болмаса да, оған барынша жақындауға болады деген ой негізгі арқау болып өтеді. Сопылықта Абсолютті түсіну жолы адамның өзін-өзі тануы, өзін-өзі жетілдіруі арқылы жатады. Құдайды тану – бұл адамның бойында Құдайды тану. Ибн-Араби өз еңбектерінде «кемелді адам» туралы ілім береді және барлық анықтамаларда «кемел адам» Құдай жаратылысының тәжі, қорытындысы ретінде қарастырылады.

Сопылықтағы «әл-инсан әл-камил» – «кемел адам» тұжырымдамасы, ең алдымен, таным теориясымен байланысты, бірақ сопылардың «кемел адамы» моральдық-этикалық сипаттағы ізгілікке толы, ғылым мен философия нұрын сіңіріп, соның арқасында өз азаматтарының бақыты мен амандығына қамқор болып, дана билеушіге айналған әл-Фарабидің қайырымды адамы емес. Бұл адам мүлдем басқа, тек өзі үшін таным жолын ашқан адам және бұл таным ол үшін сыртқы өмірлік мақсаттарға жетудің құралы емес, өмірінің мәні, ең жоғары құндылығы болып саналады.

Егер араб-мұсылман философтарында қайырымды адам әлдекім болу үшін білім алса, сопыларда білім алу – прагматизмсіз ішкі қажеттілік.

Сопылардың «кемел адамы» моральдық идеалдың мәнін емес, әлем мен әлем туралы білімнің бірлігінің мәнін білдірді. Адам өзі танып-түсініп осы әлемнің жүрегі болып саналған. Сопылықтың бірегейлігі – ақиқатты жеке тұлғалық жолмен танып түсінуді ұсынуында. Білім тұжырымдамасы – сенім тұжырымдамасы. Сондай-ақ сенім – жеке сипатқа ие, білім мен сенімнің шынайлығы жеке көзқараспен, көңіл-толқумен, жеке тәжірибемен анықталады.

Осылайша, Руми, Ибн Араби, Қожа Ахмет Йасауи сияқты сопылардың философиялық жүйелерінде адам Құдай мен жер әлемінің арасындағы делдалдық буын рөлін атқарады және Құдай мен жаратылыстың бастауларын біріктіреді, нәтижесінде адам мен Құдайлық болмыстың бірлігі қамтамасыз етіледі.

Қожа Ахмет Йасауи әл-Фараби сияқты Құдайды адамның ақыл-ойы шегінен тыс тұратын тұлғасыз, абстрактілі болмыс ретінде қарастырады. Қожа Ахмет Йасауидің түсінігінде Құдай – тіршілік иесі екендігі туралы ешқандай онтологиялық дәлелдемеге мұқтаж емес қажетті жаратылыс, ол Ғаламмен бірліктің сезімдік-интеллектуалдық символы, мәңгілікке деген құштарлық пен әлемнің жасырын құпиясының символы. Қожа Ахмет Йасауи адам Құдайлық уаһи шындықтарды танып-біліп, адамның болмыс мәселесін шешетін нағыз сенімнің алауымен нұрланады деп санайды. Адам өз бойында жасырын мен айқын нәрселерді үйлестіре алмаса, қамкөңіл күйінде болады.

Қожа Ахмет Йасауи үшін Құдайға деген махаббат – руханилыққа тең. Сондықтан Құдаймен қосылудың алдында адам бойында Құдайды танып білуге лайықты болуға ықпал ететін адамгершілік, парасаттылық, адалдық, мейірімділік сияқты моральдық қасиеттерді тәрбиелеу керек. Қожа Ахмет Йасауидің кемел адамы даналыққа, адалдыққа, әділеттілікке ие, бірақ бір маңызды айырмашылық бар: кемелді адам осы әлем үшін, барлық адамдардың іс-әрекеті үшін жауап береді. Кемел адам – бүкіл адамзаттың осы адамзат үшін ауыратын жүрегі.

Йасауидің моральдық-этикалық және діни философиясы адамның Құдайлық және трансцендентті болуының қажетті шарты ретінде фәнилік және материалдық құштарлықтардан босау туралы ілімді қамтиды, өйткені «тәндік нәрселерді жою – бұл руханилықтың дүниеге келуі». Йасауидің дүниетанымында дін арқылы түсіндірген моральдық құндылықтар үлкен орын алады. Жақсылық пен жамандық, әділеттілік пен әділетсіздік сияқты моральдық қасиеттер, оң және теріс әрекеттер оның Құдайға деген сенімімен байланысты. Йасауидің пікірінше, өзін-өзі тазартуға, өзін-өзі жетілдіруге шақырған адам адасып, әділетсіздік пен жамандық жасай алмайды. Ойшылдың іліміндегі адамның рухани жаңғыру идеясының ерекше құндылығы – адам мен әлем арасындағы ақжүректік қатынастарға баса назар аударылуы, Йасауи ақжүректікті адам жанындағы Құдайдың көрінісі деп санайды. Жүрегіңде махаббатты, кішіпейілділікті және дүниелік ләззатқа немқұрайдылықты сақтау арқылы ғана құтқарылуға жетуге болады.

Әл-Фарабидің рационализмі мен Йасауидің мистицизмі олардың философиялық жүйелерінің әртүрлілігіне қарамастан, кейбір ортақ белгілерге ие болды. Оларды адам санасы мен мінез-құлқындағы моральдық сезім мен жүрек саласының басымдығы туралы идея біріктіреді. Жүрек Құдайға апаратын жол және әлемді, өзін және басқаларды танудың жолы, адамгершілік өмір салтының құралы ретінде қарастырылады. Йасауи мен әл-Фарабидің философиялық идеялары мистицизм мен Құдайлық ақиқат, теология мен болмыс және адамды ғылыми тұрғыдан түсіндіруге ұмтылыс бір-бірімен араласып жатқан

әлем мен адамның біртұтас бейнесін ұсынады. Йасауидің дүниетанымы қазақтың қоғамдық ойына орасан зор ықпал етті. Исламдық-сопылық сана архетипі қазақ ойшылдарының дүниетанымдық негізіне айналды. «Хикметте» берілген рухани-адамгершілік бейнелер қазақ мәдениетінің ажырамас бөлігіне айналып, ақын-жыраулардың шығармаларында, халықтық эпосында және т.б. көрініс тапты. А.К. Қасабек айтқандай: «қазақ поэзиясында қазақтың ұлттық «әлем бейнесіне» және қазақ ділінің терең құрылымына жақын келетін дүниетанымның сопылық тұжырымдамасы пайда болды. Сондықтан сопылық сарын әлемнің қазақ бейнесін көрсетудің ең қолайлы әдісі ретінде көптеген ақын-жазушыларға тән болды».

Махмұт Қашқари – «Диуани лұғат ат-түрік» атты ғылыми еңбек жазған алғашқы ғалым. Онда түркітанушы көптеген түркітілдес көшпелі тайпалар мен түрлі этникалық топтардың тілін, әдебиетін, әдет-ғұрпын, географиясын сипаттайды. Осы ғылыми шығарманы жазу үшін ғалым түркі қалалары мен далаларында көп саяхаттаған. Мұнда ол халықтардың тұрмысы мен мінезін ғана емес, сонымен бірге олардың салт-дәстүрін, тарихын, саяси өмірін, тілі мен әдебиетін де зерттейді. Зерттеу үшін ол қыпшақтар, печенегтер, оғыздар, башқұрттар, бұлғарлар, Іле, Ертіс, Еділ, Ямал өзендерінің бойында тұратын халықтар сөйлейтін түркі тілін алады. Ол адамдардың қоғамдық өмірінде білімнің, тәрбиенің, моральдылықтың маңыздылығына ғана емес, сонымен қатар рулар арасындағы қарым-қатынасты реттеудегі қуатты тетік ретінде тілдің рөліне де назар аударады. Қашқаридың айтуынша, ана тілі – түркі халықтарының қарым-қатынасы мен жақындасуының маңызды құралы, ұлттың әлеуметтік және рухани тәжірибесінің шоғырланған көрінісі. Ғалымның бұл ойы – бүгінгі егемен Қазақстан жағдайында өте өзекті. «Түркі диалектілерінің сөздігі» – «Диуани лұғат ат-түрік» этнографиялық, тарихи-мәдени, тілдік-әдеби, философиялық, этикалық-психологиялық материалдардан тұрады.

Жүсіп Баласағұн – Фараб, Қашғар, Бұхарада білім алған, араб және парсы тілдерін жетік меңгерген, философия мен поэзияны оқып зерделеген. Түркі тілінде жазылған «Құтадғу білік» («Құтты білік») деген белгілі прозалық шығарманың авторы.

Жүсіп Баласағұн: «Әр нәрсенің негізі – бұл бірнеше өзгермес құнды ұғымдар: біріншісі – әділеттілік, екіншісі – бақыт, үшіншісі – ақыл-ой, төртіншісі – қарапайымдылық», – дейді. Поэмада осы қасиеттерді бейнелейтін кейіпкерлер диалогқа түседі: Күнтолды (күн көтерілді) – әділеттілік, Айтолды (толған ай) – бақыт, Оқдүлміш – ақыл-ой, Оғдүрміш – қанағаттылық, игілік, қарапайымдылық. Батырлар дүниелік азғырулардың бос әурешілік екені, әуре-сарсаң игіліктердің тұрақсыздығы және ізгілік, әділеттілік, ақыл мен білім, ұстамдылық пен жомарттықты бағалау қажеттігі туралы айтады.

Сонымен, қазақ мәдениеті мен философиясы тарихындағы негізгі зерттеу объектісі – бұл ішкі көңіл-күйі бар, жеке өмірдің мағынасын іздеген, өзінің басқалармен, әлеммен қарым-қатынасын, ондағы өз орнын анықтап жүрген адам. Адамның нағыз рухани жаңғыруы оның өзін және әлем туралы тұтас түсінігін қалыптастыруды талап етеді, бұл оның дүниетанымдық көзқарасы мен ұстанымдарын өзгертпей мүмкін емес.

Әл-Фарабидің пікірінше, адамның кемелдену қабілеті адам бойындағы ізгілік идеясымен байланысты. Оның тұжырымдамасындағы ізгілік тек белсенді, жасампаз болғанда ғана кемелдікке айналады. Ізгілікті, қайырымды болу дегеніміз – жақсы істер жасау, бұл туа біткен қасиеттер емес, оларды тәрбиелеу керек. Яғни әл-Фараби ізгілікті істерге шақырады және адамгершілік мәдениетін қалыптастыруды жақтайды, өйткені ол ізгілікке негізделген.

Ұлы данышпан және ойшыл әл-Фараби қоғамдық қатынастар мен жоғары адами мәдениеттің негізін құрайтын адамдардың моральдық қасиеттерін қалыптастырудың байланыстары мен тетіктеріне ерекше назар аудара отырып, өз халқының мәдениеті тарихы мен теориясының дамуына өлшеусіз үлес қосты, сондықтан оны мәдениеттің рухани-адамгершілік негіздерінің тұжырымдамасы ретінде қарастыруға болады. Бүгінгі таңда адамға адамгершіліктің қажеттілігіне деген сенімді қайтарып, адамгершілікті адамның рационалды-танымдық және практикалық іс-әрекетінің шектеуішіне айналдыратын дүниетанымдық тұжырымдамалар мен ілімдерді қалыптастыру қажет. Бұл адам өмірінде руханилық пен ізгілік басты орын алатын құндылықтар жүйесін және шынайы болмысты рухани-құндылықты тұрғыдан түсінудің осындай жүйесін қалыптастыруға ықпал етер еді.

►►► **Әдебиеттер:**

1. Bayrakdar, İslam felsefesine giriş. – S. 173.
2. Аш-Шимали. – С. 226.
3. Ескертпе: Бір қызығы, әл-Фараби философиясымен танысқаннан кейін неоплатонизм терминдерін намаз оқу кезінде де қолданатын болғанын атап өтуге болады. Мысалы, оның «О, «Уаджиб аль-уджуд» (ар. «Бар болуы қажет Құдірет») Мені «'Акль аль-Фа'альдан» («Әрекетшіл ақылдан») шыққан» «файд» (ар. «эманация») нұрларымен нұрландыр!» деген дұғасы бар.
4. Абу аль-Фарадж (ибн аль-Ибри). Тарих мухтасар ад-дуаль. – Бейрут, 1890. – С. 295-296.
5. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. –Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 85
6. Bayrakdar, İslam felsefesine giriş. – S. 1737
7. Bayrakdar. – S. 173.
8. Ескертпе: 'Ихуан ас-Сафа' («Тазалық ағайындары») - X ғасырдың ортасында Басра қаласында пайда болған шиитерге жақын құпия діни-саяси және ғылыми-философиялық қоғам.
9. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 88.
10. Платон. Государство. Книга седьмая.

11. Платон. Федр.
12. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 56.
13. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 97.
14. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 21.
15. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 25.
16. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 26.
17. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алма-Ата, 1970.
18. Әл-Фараби. Музыка туралы үлкен кітап. – Алматы, 2008.
19. Аль-Фараби. Аль-мадина аль-фадылят. – Стамбул, 1985. – С. 37-53.
20. Ali Bulaç. İslam düşüncesinde din-felsefe vahiy-akıl ilişkisi. – İstanbul, 2006. – S. 156.
21. Аль-Фараби. аль-Мадинат аль-фадылят. – Бейрут, 1986. – С. 61-62.
22. Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи кітаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907 / аль-Мас'иль аль-фальсафият, – С. 108-109.
23. Аль-Фараби. Аль-мадина аль-фадыля. – Бейрут: Дар аль-машрик, 1968, – С. 37, 40.
24. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 177.
25. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 179.
26. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 180.
27. Аль-Фараби. И'хса аль-'улюм. – Каир, 1949. – С. 54-63.
28. Öner. Klasik Mantık. – Ankara, 1986. – S. 164.
29. Рафик аль-Аджам. аль-Мантык 'инд аль-Фараби. – Бейрут, 1986 / Кітаб аль-Кияс. – С. 61.
30. Аль-Фараби. Аль-мадина аль-фадылят. – Стамбул, 1985. – С. 87-103.
31. Ali Bulaç. – S. 158.
32. Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи кітаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907. Рисалят фи ма янбаги. – С. 62.
33. Аль-Фараби. И'хса' аль-'улюм. – Каир, 1931. – С. 2.
34. Аль-Фараби. ад-Ду'а аль-кальбият. – Хайдарабад, 1345 (по мус. календарю). – С. 7.
35. Majid Fahri. – S. 110.
36. Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи кітаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907. 'Уюн аль-маса'иль. – С. 74-75.
37. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 90.
38. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 182.
39. Аш-Шималий. – С. 286.
40. Аш-Шималий. – С. 286.
41. Mahmut Kaya. İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi. – İstanbul, 1983. – S. 242.
42. Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи кітаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907. Рисалят фи ма йанбаги ан тукаддам кабль та'алюм аль-фальсафат, – С. 62.
43. Аль-Фараби. Тахсиль ас-са'адат. – Бейрут, 1983. – С. 95.
44. Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи кітаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907. Рисалят фи ма йанбаги ан тукаддам кабль та'алюм аль-фальсафат. – С. 62.
45. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 90-91.
46. Ескертпе: Әрине, шииттердің діни ойы сүннетті тікелей ұстанудан бас тартып, өз бетінше өмір сүру құқығын әрдайым Құран мен Сүннетті еркін түсіндіруге негіздеуге мәжбүр болды, бұл олардың белгілі бір дәрежеде балама философиясын жасауға әкелді.
47. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 174.

48. Аль-Фараби: философия. Культура. Религия // Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 75-летию КазНУ имени аль-Фараби. – Алматы: Қазақ университеті, 2009. – С. 422-427.
49. Аш-Шималий. – С. 235.
50. Ризо Довари Ардакани. Фараби – основоположник исламской философии. – М., 2014. – С.33.
51. Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, 2006. – С.154.
52. Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, 2006. – С.155.
53. Ризо Довари Ардакани. Фараби – основоположник исламской философии. – М., 2014. – С.32.
54. Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, 2006. – С. 157.
55. Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, 2006. – С.160.
56. Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, 2006. – С.160.
57. Ибн Рушд. Тахафут. – Бейрут, 1930. – С. 229-234.
58. Мехмет Байрақдар. Ислам фелсефесине гириш. – Анкара: Туркие дийанет вакфы йайынлары, 1997. – С.233.
59. Аль-Фараби. ат-Танбих 'аля сабиль ас-Са'адат. – Бейрут, 1985. – С. 47-49.
60. Mehmet Kasim Özgen. Farabi'de ahlak mutluluk ilişkisi. – İstanbul, 1998.
61. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 99-100.
62. Аль-Фараби. Гражданская политика. – С. 7.
63. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 300.
64. Аль-Фараби. Гражданская политика. – С. 50.
65. Аль-Фараби. Гражданская политика. – С. 52.
66. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 104.
67. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 123.
68. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 124.
69. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 143.
70. Аль-Фараби. О достижении счастья. – С. 35.
71. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970, – С. 303.
72. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 305-306.
73. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 377.
74. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 305.
75. Аль-Фараби. О достижении счастья. – С. 16.
76. Аристотель. Никомахова этика. Книга вторая.
77. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985. – С. 258.
78. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985. – С. 257.
79. Аристотель. Никомахова этика. Книга первая.
80. Аристотель. Никомахова этика. Книга шестая.
81. Платон. Государство. Книга пятая.
82. Платон. Государство. Книга восьмая.
83. Платон. Государство. Книга восьмая.
84. Аристотель. Политика. Книга седьмая.
85. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 303.
86. Аль-Фараби. Указание пути к счастью. – С. 72.
87. Аль-Фараби. О достижении счастья. – С. 31.
88. R.Hammond. The Philosophy of Alfarabi and its influence on Medieval Thought. Hobson Book Press. – New York, 1947. – P. 118.



89. [http://www.inform.kz/kz/olzhas-suleymenov-al-farabidin-enbekteri-europanyn-kayta-zhandanuyna-komekteskenin-unemi-eske-salyp-otyru-kazhet\\_a2746071](http://www.inform.kz/kz/olzhas-suleymenov-al-farabidin-enbekteri-europanyn-kayta-zhandanuyna-komekteskenin-unemi-eske-salyp-otyru-kazhet_a2746071)
90. Massignon Louis. Recueil de Textes. Inedites concernant L'histoire de mystique en pays de l'islam. – Paris, 1998. – P. 53.
91. Louis Gardet: A Catholic Thomist takes up Islamic Studies, Volume 99. – P. 253-259.
92. Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – С. 3.
93. Хайруллаев М.М. Фараби – крупнейшей мыслитель средние вековья. – Ташкент: ФАН, 1973. – С.14.
94. Ibrahim Madkur. La Place d'al-Farabi dans l'ecole philosophique Arabe. – Paris, 1934. – P. 8.
95. Majid Fakhry. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence. – Oxford: Oneworld Publications, 2002. – P. 148.
96. Don M. Randel Al-Fārābī and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages Journal of the American Musicological Society. Vol. 29, No. 2 (summer, 1976). – P. 173-188.
97. Bekir Kaliga. İslam düşüncesinin Batı düşüncesine etkileri. – Istanbul, 2004. – 308 s.
98. 'Ихуан ас-Сафа' («Тазалық ағайындары») X ғасырдың ортасында Басра қаласында пайда болған шииттерге жақын құпия діни-саяси және ғылыми-философиялық қоғам.
99. Молдабеков Ж.Ж. Философия казахтану: проблемы и перспективы // Мысль, 2005. №5, – С. 53.
100. Каракузова Ж.К., Хасанов М.Ш, Космос казахской культуры. – Алматы, 1993. – С. 5.
101. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 185.
102. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 187.
103. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 207.
104. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 133.
105. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Наука, 1972. – С. 193.
106. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Наука, 1972. – С. 193.
107. Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – С. 185.
108. Аль-Фараби. Избранные трактаты. – Алматы: Ғылым, 1994. – С. 220.
109. Игнатенко А.А. В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. – М.: Мысль, 1989. – С. 56.
110. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1973. – С. 205-106.
111. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1973. – С. 41-42.
112. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алматы: Наука, 1973. – С. 137-138.
113. Нысанбаев А.Н. Духовное наследие прошлого и становление гражданского общества в Казахстане. – Алматы, 2002. – С. 180.
114. Цит. По кн. Фильштинский М., Шидфар Б.Я. – Очерк арабо-мусульманской культуры. 1961. – С. 151-152.
115. Орынбеков Н.С. Генезис религиозности в Казахстане. Дайк-Пресс. – Алматы, 2005. – С. 218.
116. Касабек А., Касабек С. Искание истины (о природе национальной философии). – Алматы: Ғылым. 1998. – С. 81.
117. Касабек А., Касабек С. Искание истины (о природе национальной философии). – Алматы: Ғылым. 1998. – С. 83.

## 7.5 ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ДӘСТҮРЛІ ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІНІҢ ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫ

**Х**алықтың өзіндік сана-сезімі оның философиясын қалыптастырады. Батыс классикалық философиясының бір формуласын: жүйелілік, ғылымилық, дәлелділік әртүрлі ұлттық философияларға қолдану дұрыс емес. «Ұқсас философиялық стиль Батыс дәстүрінде шынымен басым болды және біртіндеп нағыз философияның үлгісі ретінде қабылдана бастады» [1, 250]. Адам мен әлем туралы барлық басқа философиялық тұжырымдамаларын шынайы философиялық ойлау стиліне сәйкес келмейтін, «ұтымдылық пен рационалдылық биіктігіне «жетпейтін» деп философия шеңберінен тыс шығару әдетке айналған (А.Н. Нысанбаев). Сонымен бірге, XX және XXI ғасырдағы әлемдік философиялық ойдың даму тәжірибесі оның өнермен, ғылыммен және дінмен байланысты салаларына, бұрынғы академизмнен тыс жерлерге шығу тенденциясын көрсетті. Мифологиямен, поэзиямен, музыкамен, дінмен, әдебиетпен, психологиямен одақ құра отырып, философия күнделікті өмір контекстінде айқын көрінеді. Қазақ философиясында поэтикалық метафора да, рационалды ұғым да бар. Жыраудың айтыс-диалогтарында, Йасауидің мұсылман мистикасында, Абай мен Шәкәрімнің философиялық толғаныстарында біз оған дәлел таба аламыз.

Кеңес үкіметі кезеңдегі философиялық сөздіктерде қазақ философиясы Қытай, ежелгі немесе неміс философиясы секілді философиялық ойлаудың ерекше ұлттық түрі ретінде белгіленбеген. Қазақ философиясына қатысты «қоғамдық ой» деген сөз тіркесі қолданылған. Қазіргі әдебиетте қазақ философиясының тарихын қоғамдық ойдың даму тарихымен сәйкестендіру үдерісі сақталып отыр. Бұл философия-

ның табиғатын жеткіліксіз түсінуден туындайды. «Осылайша философия тарихының ерекшеліктері жойылып, тарихи-саяси идеяларға дейін төмендетілді» [2, 12].

Академиялық философия тұрғысынан алғанда қазақ философиясының Гегель рухында жүйелілік, ғылымилық, дәлелділік жоқ. Алайда бүгінгі Шығыс философиясы (соның ішінде қазақ-түрік философиясы) Батыс дәстүрінде болып жатқан өзгерістер аясында өзінің ерекше мәртебесін айқындады. Кьеркегор мен Ницшеден бастап қазіргі пост-модернистерге дейінгі батыс философиясы мәдениеттің онтологиясын қайта қарастыра отырып, Батыс пен Шығыс дәстүрлерінің өнімді синтезін жүзеге асыру қажеттілігін түсінеді. Өркениеттен және техникалық инновациялардан шаршаған Батыс адамы туралы түсінік бар, ол Руханиятты іздеп, Шығысқа үмітпен қарайды.

Қазақ халқының дүниетанымдық көрінісі уақыт өте келе оның философиялық білімінің қазынасына айналған мифтер, аңыздар мен халықтық поэтикалық жыр-толғаулар негізінде қалыптасты. Олар – еуропалық философия стандарттарына сәйкес келмеуі мүмкін, бірақ Шығыс философиясының белгілі бір түрі. Халық даналығы нысанында көрініс тапқан, бекітілген және ұрпақтан ұрпаққа ауызша шығармашылық арқылы берілетін философиялық ойлар қазақ халқының бірегей мұрасын құрайды. Қазіргі уақытта философия ғылымында жалпы теориялық мәселелерді, әдіснамалық тәсілдерді, ұлттық философияның ерекшеліктерін сипаттаудың методологиялық әдістерін зерттеуде үлкен тәжірибе жинақталған. Редукциялық тұрғыдан Ұлттық философиялардың барлық алуан түрлілігін неміс классикалық философиясына дейін азайту, бұл әлемдік философиялық ойдың қазынасының сарқылуымен тең.

#### *Әдістері*

Дәстүрлі қазақ мәдениетінің жалпы ұғымдарын зерттеу үшін оның жүйелік-құрылымдық тәсілі бар диалектикалық әдіс, атап айтқанда, тұтастық және тарихи принципі, герменевтикалық интерпретация және философиялық компаративистика таңдалды. Тұтастық пен тарихи принципін қолдану ұлттық дәстүрді нақты ұлттың бірегей рухани дамуының көрінісі ретінде сипаттауға мүмкіндік береді. Герменевтикалық интерпретация бізді философиялық ұғымдарды құндылық-мағыналық призмасы арқылы түсінуге бағыттайды. Философиялық компаративистика аналогиялар мен параллельдер, диалог және полилог арқылы мәселені жан-жақты және объективті қарастырады. Бұл философиялық және жалпы ғылыми әдістер зерттеу мәселесін талдауда жан-жақты және жүйелі қолданылады.

#### *Нәтижелері*

Қазақ халқы XIV–XV ғ. қазіргі Қазақстан аумағын ежелгі заманнан мекендеген түркі тайпалық бірлестіктері негізінде қалыптасты. «Жаңа

туған этнос мәдениетті өзі қабылдаған бір ата-бабадан емес, жаңа этникалық жүйеге біріктірілген барлық этникалық субстраттардан алған» [3, 679]. Қазақ философиясы протоқазақтардың мифологиялық протофилософиясынан бастау алып, б. з. д. I-II мыңжылдықтарға, одан да алыс кезеңдерге кетеді. Қазақ халқының бай тарихы – оның философиялық ойының үдемелі дамуын түсінудің әдіснамалық кілті. Ұлттық философия тарихының тұтас және жүйеленген тұжырымдамасының болмауы қоғамдық білімнің барлық басқа нысандарына теріс із қалдырады. Отандық философиясының ерекшелігі неде екенін түсіну, тек өзіне тән белгілерді анықтау, оның әлемдік философиялық ойда қандай орын алатындығын анықтау үшін оны одан әрі терең, жан-жақты зерттеу қажет.

Отандық философияның тарихын үш кезеңге бөлуге болады. А.Н. Чанышев пен М.С. Орынбеков «алғашқы философия» деп атаған кезең [2, 12] – ежелгі дәуірден IX ғасырға дейін. Миф уақыт өте келе эпос арқылы біраз реттелген дүниетанымдық көзқарастар жүйесіне айналады. «Белгісіз әлемді одан да белгісізден түсіндіруге деген ұмтылыс мифтің бір ерекшелігін құрайды». Фольклор табиғат, қоғам және жалпы әлемнің құрылымы туралы идеялардың қайнар көзі ретінде ойлаудың мифологиялық түрінің осы ерекшелігін айқын көрсетеді. «Бұл ежелгі көшпенді ойлауының тарихи қажетті және болмай қоймайтын кезеңі болды деп пайымдауға барлық негіз бар, ол кезде миф адамның айналасындағы болмысты түсіндіру және игеру функцияларын ғана емес, сонымен бірге қауымдағы, жыныстағы, тайпадағы қандай да бір этникалық қауымның құрылымындағы адамдарды реттеу функцияларын да толық бойына сіңірген» [4, 31].

Екінші кезеңді «философиялық» деп атауға болады. Ол IX ғасырда басталып, XIX ғасырдың соңына дейін жалғасты. Сана мүлдем басқа деңгейде қалыптасады. Философиялық категориялар мен ұғымдарды кеңінен қолдану түркі ойшылы Әл-Фарабидің есімімен байланысты. Бұл кезеңді ең күрделі, қарама-қайшылықты деп сипаттауға болады, бірақ сонымен бірге мазмұны мен философиялық стилі бойынша ерекшеленетін философиялық ұғымдар мен ілімдерге бай.

Үшінші кезең XX ғасырдың басынан бүгінгі күнге дейінгі уақытты қамтиды. Бұл кезең әлемдік философиялық ойдың даму процесінде жинақталған бай теориялық және әдіснамалық жүкті «қабылдауға», оны Отандық философияны игеруге, байытуға және қайта қарастыруға пайдалануға деген ұмтылысымен ерекшеленеді. Қазіргі уақытта даму ұлттық философияның қайнар көздерін, оның зерттеу құралдарын іздеуге, табиғатты анықтауға және оған тән философиялық ойлауды зерттеуге бағытталған. Халықтың философиялық санасы оның тарихи тағдырының айқын мөрін алады. Қазақстандық қоғамды әлемдік үдерістерге тарту нәтижесінде ішкі негізделген даму

үдерістерінің сыртқы факторлармен өзара әрекеттесуі қазақ философиясы үшін одан әрі зерттеулердің траекториясын көрсетеді.

Қазақтың дәстүрлі мәдениеті – бұл шаруашылықты жүргізудің ерекше номадтық типінің көрінісі әрі квинтэссенциясы. Көшпенділер үшін табиғат – өмір көзі. Олар табиғатқа үстемдік тұрғысынан қарамады, сонымен қатар белсенді қызмет субъектісі ретінде болуды тоқтатпады. Көшпелі мал шаруашылығының ойластырылған және тиімді жүйесі Ұлы даланың қатал континенталды климатында өмір сүруге мүмкіндік берді. Топырақтың сарқылуына жол бермеу үшін мал жаю уақыты мен орны қатаң анықталды. Қыста малды өзендердің төменгі ағысында ұстады, онда қар астында шырынды жасыл шөп қалушы еді, жазда мал күн суыған таулы аймақтарға айдалды. Көшпенділер үшін жер, су, орман және таулар рухтандырылған. Күнделікті іс-әрекетінде ол табиғаттың тынысын мұқият тыңдады, оның құпияларын, ол берген белгілерді ашты. «Табиғат пен адам, өмір мен өлім әрқашан таусылмайтын құпияға толы болды», [5, 50-51] деп жазды Ш. Уәлиханов.

Маусымдық қоныс аудару мобильді өмір салтын ұсынды. «Номад үшін тұрақты қозғалыс шаруашылық іс-шара ғана емес, өмір болды. Көшіп-қону кезінде адамдар дүниеге келді, жетілді, үйленді, тойлады, демалды, әлемді білді, өлді. Уақытылы көшпеу экономиканың нашарлығының нәтижесі, отбасының кедейлігінің белгісі болып саналды. Қоныс аударудан артта қалу аштық пен күйреуге тең келетін үлкен элеуметтік зұлымдық ретінде қарастырылды» [6, 25]. Бұл жағдай, өз кезегінде, көшпеліде жеңіл, мобильді, төзімді мінезді қалыптастырды. А.Тойнби былай деп жазды: «көшпенді-бақташы өмір сүру және өркендеу үшін өз шеберлігін үнемі жетілдіріп, жаңа дағдыларды, сондай-ақ ерекше адамгершілік және зияткерлік қасиеттерді дамытып отыруы керек еді. Көшпенділер даланы жеңе алмас еді, егер түйсігі, өзін-өзі ұстауы, физикалық және адамгершілік төзімділігі дамымаған болса, осындай қатал табиғи ортада өмір сүре алмайтын еді» [7, 185, 186]. Қазақстан аумағындағы көшпелі тұрмыс салты 1936 жылы жаппай ұжымдастыру кезінде жойылғанына қарамастан, сақталып қалған дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар бойынша біз ата-бабаларымыздың көшпелілік сипатындағы ерекшеліктерін қайта жаңғырта аламыз.

Көшпелі өркениет – табиғат пен адамның үйлесімді өмір сүруінің үлгісі. Ірі көлемде мал өсіру жетілген физикалық форманы, сонымен қатар қоршаған орта мен жануарлар биологиясы туралы терең білімді қажет етті. Мал байлықтың жалғыз көзі ретінде адамдардың тамақ пен киімнен күнделікті тұрмыстық заттар мен баспанаға дейінгі барлық материалдық қажеттіліктерін қамтамасыз етті. Қарапайым көрінетін өмір салты артында бай рухани мәдениет жасырды. Үйлесімділік тәртіпті білдіреді. Сондықтан көшпендінің бүкіл өмірі қатаң регламенттеліп, жалпыға бірдей үйлесімділік заңдарына бағынады, «ол ғарыш ыр-

ғағында, циклдік айналымға еріген, онда бәрі дұрыс, күйлердің, жас пен маусымның өзгеруі заңды» [8, 157]. Табиғатпен жалғыз өмір сырттай қарағанда монотонды, оқиғасыз, бірақ әлеммен ішкі, үздіксіз қарым-қатынасқа толы. Бұл адамның эмоционалды деңгейінде сыртқы әлеммен қарым-қатынаста терең араласудан көрінеді. Бұл жағдайда көшпендінің тұрмысының берекелі болжамдылығы, тыныштығы, тұрақтылығы баға жетпес игілік ретінде қабылданады. Күнделікті өмір уайымдар мен қуаныштарға толы, құтты және берекелі болды. Ғарышпен бір ырғақта өмір сүру дегеніміз «шөптер жасыл болып, жұлдыздар бұрынғыдай жарқырайды, яғни адам ешқандай катаклизмнен алаңсыз әлем мен өмірдің сұлулығын қабылдайды» [9, 11-12].

Өмірде көшпенділер пропорционалдылыққа, табиғатпен үйлесімділікке ұмтылды. Экологиялық таза өмір салты адам мен табиғат арасындағы үйлесімділікті сақтауға деген ішкі көзқарастың көрінісі болды. Сонымен бірге олар терең рухани дәстүрлерге негізделген әлеуметтік қатынастарды кеңінен реттейтін ерекше әлеуметтік-этикалық мәдениетті құра алды. Туыстық-рулық принцип жеке адамның өзін-өзі тануының негізгі қағидасы болды және оны әлеуметтік және табиғи өмірінің жалғасы ретінде қоғам мен өмір сүру аумағымен ажырамастай байланыстырды. Осыған байланысты отбасына қызмет ету қасиетті мәнге ие болды. «Көшпелі қоғам тек рулық сананы жаңғыртады, ол басқа сананы жаңғырта алмайды. Рулық сана – қажетті түрде батырлық, өйткені ол өзін батырларға табынуында ғана көрсете алады. Сондықтан көшпенділер өздерін мифологиялық қоймада емес, белгілі бір адамның айналасына топтастырылған аңыздар мен дәстүрлерде көрсетеді» [10, 69]. Қазақтар арасында аруақтарға, ата-бабаларының рухтарына деген сенім кең тараған. Өмірдегі сәттілік аруақтардың әділ мінез-құлқы үшін қамқорлығының нәтижесі ретінде қарастырылды. «Қыз Жібек» поэмасында аруақтары қолдамаған адам қандай бақытсыздыққа ұшырауы мүмкін екендігі туралы мысал келтірілген. Бас кейіпкер Төлеген әкесінің батасын алмай, өзінің сүйіктісі үшін жолға шығады, бірақ оны бақытсыздықтар басып қалады да, Қособа көлінің маңында қаза табады. «Алпамыс» эпосында «жоңғарлар батырдың жалғыз келгенін көріп, күш жұмсамай, оны жебелермен тигуді шешкен кезде» және «садақтар бір рет тартылды» [1, 258] онда Алпамысқа ұшқан мыңдаған жебелер бір де бір сызат қалдырмай, денесіне дарымады. Ұрыс алдында ол жауынгерлердің қолдаушы рухынан (Ғайып Ерен Қырық Шілтен) көмек сұрап, рух бұлтқа айналып, батырға тосқауыл қойды.

Көшпелі ұжым – бұл иерархиялық құрылған әлеуметтік механизм, оның әр мүшесіне белгілі бір міндеттер мен құқықтар берілген. Тәуке ханның «Жеті жарғысы» және «Есім ханның ескі жолы» кодекстерінде бекітілген қазақтардың әдеттегі құқығының ережелері осы тұжырым-

ның өміршеңдігінің куәсі болады. Заңдарда жеке адамның отбасы мен ру алдындағы міндеттерінің тізімі, сондай-ақ оның көмек алу құқығы, көбінесе ақысыз, мал өлімі немесе шұғыл маусымдық жұмыстар кезінде туыстарынан алынған. Тіпті киіз үйлердің қазақ ауылында орналасуы да өз символикасына ие болды. Киіз үйлер шеңберлерде орнатылды: ортасында ақсақалдардың ақ киіз үйлері, содан кейін үйленген ұлдардың «жас киіз үйлері», олардың артында жақын туыстары мен қауымның басқа мүшелерінің киіз үйлері жүрді, соңында шеңбер шаруашылық құрылыстарға бөлінді. Заңдылықты жүзеге асыруда қоғамдық пікірдің күші репрессивті жазалау шараларын қолдануды артық етті. Түрмеде отыру барлық туыстардың алдында бет-әлпетін жоғалту сияқты қорқынышты емес еді. Ұят мәдени-психологиялық механизм ретінде қоғам алдындағы жауапкершілік сезімін қалыптастыру функциясын атқарды.

Хан билігі көшпелі ұжымның бірлік пен біртұтастығын бейнеледі. Билік институты өздігінен өкілеттік бермеген. Билеушіден оған бағынатын рулардың мүдделерін қорғау үшін ерекше жеке қасиеттер қажет болды. Сондықтан далада ақсүйектер принципімен қатар меритократия принципі де қолданылды (әріп. «лайықтылардың билігі», лат. *meritus* «лайықты» + ежелгі грек. *κράτος* «билік, басқару»). Ру жетекшілері мен ақсақалдар үлкен билікке ие болды, олар хандардың шешімдеріне қанағаттанбаған жағдайда, барлық румен көшіп, басқа ханға немесе сұлтанға қосыла алды. Жалпы мәселелерді шешу құрылтайларда (түркі халықтарының жалпы жиналысы немесе съезі) жүргізілді. Ханның міндетіне көшпелі жерлерді әскери қорғауды қамтамасыз ету, қазақ жері шеңберінде көші-қон жолдарын анықтау кірді. Көшпенді түріктердің дәстүрлі жер құқығында жер жалпыға ортақ игілік ретінде қарастырылды, жеке жер меншігінің қандай да бір нысаны болған жоқ. Жер құқығы өте қатаң сақталды. «Олар ол үшін шайқаста өледі, өйткені жерден айырылған адамдарға Төңір де, аруақтар де қамқор болмайды, демек, олар үшін бақыт болмайды» [8, 166]. Рулық жерлерге қол сұғу оның мүшелерінің әл-ауқатына қауіп төндіргендей. Әр рудың жеке таңбалары (белгілері), жалаулары, ұрандары, қасиетті жерлері болды.

Көшпенділердің дүниетанымдық синкретизмі көшпелі өмір салтының серпінді өзгеріп отыратын болмысына жауабы ретінде қалыптасты. Алайда көшпенділік ешқашан отырықшы шаруашылықтан тәуелсіз болған емес деген пікір бар. Белгілі философ М. Орынбековтің айтуынша, қазақ мәдениетін тек көшпелі өмір салтынан шығару дұрыс емес. Сақтар, ғұндар, үйсіндер, қаңлылар сияқты байырғы қазақ құралымдары бастапқыда бір-бірінен шаруашылық қызмет түрі бойынша ерекшеленді, «ғұндар көшпелілер, қаңлылар Сырдарияның егіншілері болды, ал сақтар мен үйсіндер Жетісуда мал шаруашылығы

ғы мен отырықшылықты біріктірді» [11, 13]. Мүмкін дүниетанымдық синкретизм көшпенділердің (ғұндардың), малшы-диқандардың (үйсіндердің) және отырықшы тайпалардың (қаңлылардың) өмірлік бағдарларының арақатынасынан туған шығар. Бұл жағдай «номадтық культурогенездің ситуативтілігі мен спорадикалығын және оның құрамдас бөліктерінің көп компонентті болуын алдын ала анықтайды, бұл жағдайда тек ақыл-ой синтезінің өршуі мүмкін» [12, 2]. Көшпендінің менталитетінде сан алуандылыққа, шексіз жаңаруға, белсенді қызметке деген ұмтылыс жатыр. Мұндай дүниетаным ондағы рухани ашықтық пен жомарттықтың қалыптасуына ықпал етті.

Қазақтар кейбір стихияларды, мысалы, отты, жануарларды, құстарды және көшпелі тұрмыста пайда әкелетін әртүрлі заттарды ерекше күштерге теңеді. Әртүрлі рәсімдер осы нанымдармен байланысты болды. Ш. Уәлиханов былай деп жазды: «егер жануардың қандай да бір ерекшелігі болса, оны әулие деп атайды және оны бақыт көрінісі деп құрметтейді». «Барлық үй жануарларының өз қамқоршылары болды: жылқы – Қамбар ата, түйе – Ойсылқара, сиыр – Зеңгі баба, қой – Шопан ата, ешкі – Шекшек ата. «Тиісінше, ежелгі түркілердің негізгі қызмет саласы – мал өсіру тәжірибесі жас төлдердің пайда болуы, табындарды жайылымға шығару, алғашқы сүттің пайда болуы, таңбалау, кастрациялау немесе жануарларды сату болсын – қасиетті болды» [8, 167]. Көшпенділер өнерде ерекше зооморфтық стиль ойлап шығарды. Мұндағы жануарлар адамдармен құндылық қатынастарының призмасы арқылы қарастырылды, сондықтан олардың бейнесі жиі дараланған және идеализацияланған. «Кем дегенде бір рет атқа отырмаған жігіт емес» деген мақал белгілі. Жылқы даналықтың, жоғары бейбітшіліктің және ата-бабалар әлемінің символы болды. Аруақтарға құрбандыққа қазақтар қой емес, ақ биені әкелгені кездейсоқ емес. Қазақ тілінде жылқылардың түсін белгілеу үшін 50-ден астам атау бар.

Дәстүрлі мәдениет адамының өмірі кездейсоқ емес қатаң түрде реттелген. «Дәстүрлі әлем әрекет арқылы өмір сүрді және танылды» [8, 185]. Күнделікті өмірдегі әрбір әрекет тек практикалық қана емес, сонымен бірге рухани мағынаға, құндылыққа ие болды. Рәсім – іс-әрекеттердің сакрализациясы. Халықтың тұрмысы символдық мәнге толы болды. Күнделікті өмірдегі әрбір нәрсе құндылық қатынастарының тізбегіне енгізілді, оның жасаушысының мінезі, дүниетанымы туралы ақпарат берді. Киіз үйдің құрылымы көшпенділердің әлем туралы діни-мифологиялық түсініктерін бейнелейтін терең семантикалық мағына береді. Киіз үйдің прототипі – б.з. I мың жылдық ортасында ойлап табылған жартылай сфералы формадағы ежелгі түркі тасымалды тұрғын үйі. Құрылыс кезеңдері де қатаң реттелген. Киіз үйдің ішкі кеңістігі аймақтарға бөлінген: үй иесінің орны «жолбарыс», әйелдің – «қоян» билік пен бағынушылықтың бейнесі ретінде аталған. Жастар



«құс» деп аталатын жерде болды. Ортасында бүкіл отбасының тартылыс орталығы ретінде ошақ алды. Тұрғындар ошаққа ерекше құрметпен қарады. Ошақтағы күлді араластыруға, оған су төгуге, ошақтан жағылған отты сыртқа шығаруға болмайды. Құрметті орын «төр» деп аталды, оған жасы үлкен, құрметті адамдар ғана отыра алды.

Жынысына, жасына, әлеуметтік және отбасылық жағдайына сәйкес тұлғааралық қатынастардың күрделі жүйесі құрылды. Мысалы, тамақтану кезіндегі этикет ережелері мыналарды қамтыды: тамақтану кезінде қонақтарды орналастыру тәртібі, ет тағамдарын кесу әдістері және т.б. көшпелі қоғамда жұмыс істейтін «жас кластары» институтын атап өткен жөн. Өмірлік күш пен белсенділік шыңы орташа жасқа келді. Қарт адамдарға ата-бабаларының рухтар (аруақтар) әлеміне жақындығы үшін құрмет көрсетілді. Киім арқылы адамның отбасылық және әлеуметтік мәртебесін анықтауға болады. Әйел әшекейлері оның табиғаттың гүлдену сияқты туындауышы күштеріне жақындығын көрсетті. Дәстүрлі қоғамдағы гендерлік тиесілігі әлеуметтік мінез-құлық нормаларын анықтап отырды. Орталық рөл ер адамға берілді, бірақ әйелдің рөлі кем емес және маңызды болды. Ер адамның жетілуі көбінесе оның әйелге деген көзқарасымен анықталды. «Адам болу» отбасын құруды білдіреді. Бала тәрбиесі әйелдің ана және отбасының қамқоршысы ретіндегі құзыреті болды. Сондықтан неке қасиетті әрекет және адам өміріндегі маңызды оқиғалардың бірі болып саналды. Дәстүрлі қоғам адамның әлеуметтік ортаға бейімделуінің тиімді механизмі болып табылатын туыстық қатынастар жүйесіне негізделген. «Ру, буындардағы тұтастық және бөліктердегі бірлік бола отырып, ерекше «мифоритуалды өмірбаяны» бар белгілі бір қауымдастықты құрайды [1, 257]. Дәстүрлі мәдениет салт-жоралар мен нормативтік ережелердің күрделі жиынтығымен адамдардың қарым-қатынасы мен мінез-құлқын қатаң реттеді. «Қазақтың дәстүрлі әдет-ғұрып мәдениетінің өзіне тән бағыты, ол дүниеге келген сәттен бастап адамды әлеммен-дүниемен «байланыстырып» қана қоймай, сонымен қатар осы қарым-қатынастардың тереңдігін, жан-жақтылығын және сарқылмайтындығын үнемі арттырып отырады. Мысалы, «тұсау кесер» салты оны өмір және әлем қабылдағанын білдіреді. Ол қазір адамның орта әлемінде және аспанның көгілдір әлемімен және жердегі тіршіліктің түсімен еркін байланысты және бұл оны әрдайым шабыттандырады және қолдайды». [8, 190].

Дәстүрлі қазақ мәдениетінің дүниетанымдық әмбебаптарында ежелгі түркілердің діни ұғымдарынан көп нәрсе бар. Сөз тәңіршілдік туралы – Еуразия даласындағы түркі-моңғол көшпенділерінің ежелгі діни туралы болып отыр. Белгілі түркітанушы ғалым Н.Ф. Аюпов тәңіршілдікте бүкіл түркі мәдениеті негізделген ортақ рухани-адамгершілік іргетасын көрді. «Тарихи тұрғыдан түркі халықтары біртұтас ор-

ганизм ретінде дамыды, – деп жазды ғалым, – генетикалық жағынан біртұтас түркітілдес халықтар адамзат өркениетінің қалыптасуы мен дамуында барлық уақытта маңызды рөл атқарған, өзін-өзі қамтама-сыз ететін мәдени массив құрды» [13, 94]. Түркі мәдениетінің басқа мәдениеттердің жетістіктерін сіңіру және оларды ерекше тәсілмен өң-деу қабілеті оның жалпы дүниетанымдық негізі ретінде тәңіршілдікке тиесілі. Тәңіршілдікті Н.Г. Аюпов түркі мәдениетінің «бейімделу мен қайта құрудың ішкі мүмкіндіктерін» анықтайтын ашық дүниетаным ретінде сипаттады.

Ата-бабаларды құрметтеу – қазақ менталитетінің негізгі белгіле-рінің бірі. Бабаның рухы көкке жетіп, аруаққа, яғни қамқоршы рух-қа айналды. Аруақтар тірілердің өміріне әсер ете алады, көмектеседі, қорғайды немесе керісінше дұрыс емес әрекет жасаған жағдайда жа-залайды. Түркілердегі «жан» ұғымының полисемантикасы сол идея-лармен байланысты: жан материалдық және жансыз (яғни физика-лық қасиеттерге ие және денеден шығуға қабілетті), зооморфты және антропоморфты (яғни жануарлар мен адамның ерекшеліктері бар). Діндарлықтың ерекше формасы адамның екі жанның бар екендігіне деген сеніммен байланысты: бірінші – «Рух рауан» (яғни ұйқы кезінде саяхаттайтын жан), екінші – «рух сақшы» (өлгенге дейін денеден шық-пайтын жан). Белгілі жазушы А. Қодар былай деп жазды: «Құдайға де-ген немқұрайлылық бұл шешуді қажет ететін проблемалар туындаған кезде ғана Құдайға жүгіну ситуациялық сипатта болды. Егер дамыған монотеистік діндерде адам Құдайға ұқсауға тырысса, онда түркі мифо-логиясында Құдай мен түрік мүмкіндігінше бір-бірінен алшақтайды» [12, 42]. Мұндай иеліктен шығару – адамның Құдайға деген немқұрай-ды көзқарасының нәтижесі емес, керісінше өте құрметтеушіліктің, жаратушыға бағынудың бейнесі. Әйтпесе иеліктен шығару адамның өмір жолында басшылық ететін ең жоғары тіршілік иесі ретінде Құдай-мен байланысын жоғалтуды білдіреді.

#### *Қорытынды*

Қазақ мәдениетін бірыңғай, ішкі тұтастыққа ие мәтін ретінде түсі-ну үшін герменевтикалық түсіндіру қазіргі кезеңдегі міндет әлі шешіл-ген жоқ. Бұл перспективалы бағыт қазақ философиясының болашағын сипаттайды, жаңа ғылыми ізденістердің траекториясын белгілейді. Қазақ мәдениетінің әлемі – бұл әлі зерттелмеген шифрланған мәтін.

Болашақтың интегралдық философиясы Батыс пен Шығыстың фи-лософиялық дәстүрлерін ұштастыратын болады. А.Н. Нысанбаев еге-мен Қазақстандағы бұл үдеріс уақыт өте келе күшейе түседі деген үміт білдіреді: «өткен ғасырда қазақ философиясы мен оның тарихы жөнін-дегі зерттеулер жаңа нысанда және жаңа деңгейде дамитын болады» [1, 266]. Қазіргі қазақ философиясы Батыс философиясының әдістерін, принциптерін және категориялық аппаратын игере отырып, қазақ

халқының рухани мәдениетінің өткен үлгілерін терең талдауға және өзектендіруге қабілетті болды. Сонымен бірге ол басқа мәдениеттерге өз құпияларын ашады және осылайша өркениетаралық диалогқа ықпал етеді. Өткеннен болашаққа апаратын тарихи жол бұл қазақ философиясында әлі аяқталған факт емес, болашаққа арналған міндет.

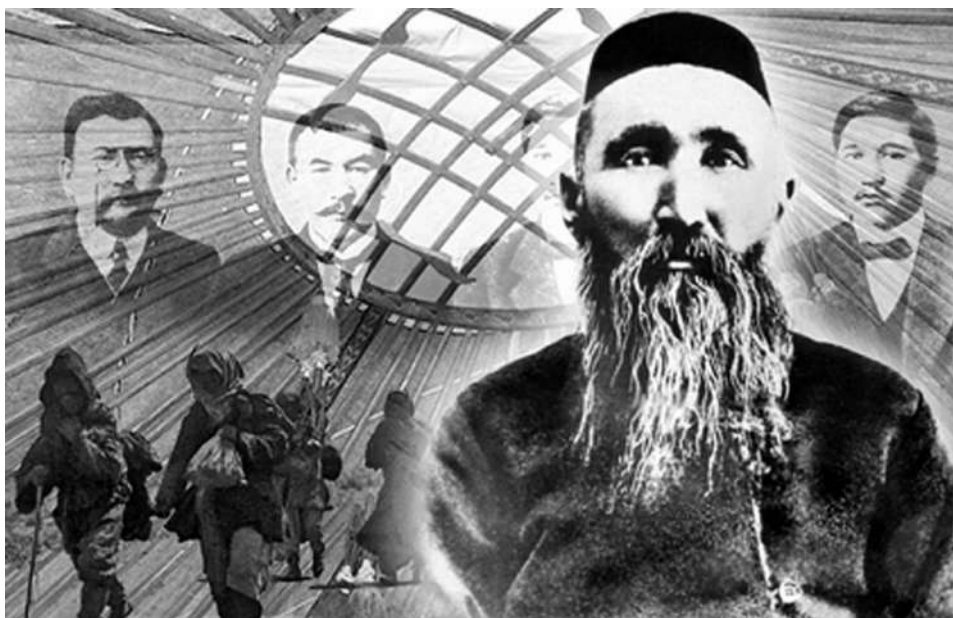
Көшпелі өмір салты өзінің ерекше дүниетанымын, эстетикасы мен көркемдік талғамын қалыптастырды. Ақындар мен жыраулардың шығармашылығы халық арасында жоғары бағаланды, өйткені олар өздерінің дарынынан пайда көруге ұмтылмаған. Дәстүрлі қоғамдағы шығармашылық – бұл қолөнер емес, өмір салты. Ақындар мен жырауларға халықтың рухани құндылықтарын сақтау және жеткізу міндеті жүктелді.

Қазақтардың дәстүрлі дүниетанымында материалды және идеалды, табиғи және табиғаттан тыс, ұтымды және иррационалды бірлікте сақталады. Қазақтардың жалпылауға қабілеті мен көзқарастарының жүйелілігі көрнекті шығыстанушы В.В. Радловқа XIX ғасырдың 60-жылдарында-ақ былай деуге мүмкіндік берді: «қырғыз өз әндерінде қандай да бір керемет және қорқынышты, ертегі әлемін бағаламайды, керісінше ол онда өзінің жеке өмірін, өзінің сезімдері мен ұмтылыстарын, қоғамның әрбір жеке мүшесінде өмір сүретін мұраттарын жырлайды. Табиғаттан тыс емес, керісінше табиғи және шынайы нәрсе тыңдаушыларға рахат сыйлайды» [4, 194]. Адам өзінің биологиялық, психикалық және әлеуметтік сипаттамаларының жиынтығында қарастырылды. Сондықтан көшпенді үшін ақиқаттың айқындығы, қолжетімділігі оның менталитетінің ерекшеліктерін айқын көрсетеді. Дәстүрлі қоғам монистік болды, яғни дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарда бекітілген құндылықтардың тұрақты жүйесіне сүйенді. Қазіргі қазақстандық қоғамда дәстүрлі мәдениет құндылықтарының қайта жандану үдерісі болашақта өз күшін жоғалтпайды деп үміттенеміз.

#### ►►► Әдебиеттер:

1. Нысанбаев А. Н. Собрание избранных научных трудов академика А.Н. Нысанбаева: В 10-ти томах. Т.3. – Алматы, 2016. – 388 с.
2. Алтаев Ж. А., Касабек А., Масалимова А., Казахская философия. – Алматы: Қазақ университеті, 2016. –188 с.
3. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. – М., 1989.
4. Сегизбаев О. А. Казахская философия XV – начала XX в. – Алматы: Ғылым, 1996. – 472 с.
5. Валиханов Ч. Собр.соч.: В 5-ти т., Т. 4. – Алматы, 1985. – 461 с.
6. Акатай С. Древние культы и традиционная культура казахского народа. – Алматы, 2001. – 363 с.
7. Тойнби А. Постигание истории. – М.: Прогресс, 1990. – 731 с.
8. Сарсенбаева З. Н. Этнос и ценности. – Алматы, 2018. – 316 с.
9. Нурланова К. Ш. Человек и мир. Земля-духовная опора народа. – Алматы: Дәуір, 2000. –С. 20.

10. Культурные контексты Казахстана: история и современность. – Алматы: Ниса, 1998. – 280 с.
11. Орынбеков М. Предфилософия протоказахов. – Алматы: Өлке, 1990. – 209 с.
12. Кодар А. Степное знание (очерки по культурологии). – Астана: Фолиант, 2007. – 208 с.
13. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. – Алматы: КИЕ, 2012. – 264 с.



## 7.6 ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ АЛАШ. ТӘУЕЛСІЗДІК ФИЛОСОФИЯСЫ

**Қ**азақстан Республикасы Тәуелсіздігінің мерейтойлық жылы Бостандық идеясымен ұштасқан философиялық дүниетанымның ұлы шыңдарына бет бұруды көздейді. Мұндай шыңдарға сан қырлы тұлғаны, ортағасырлық түркі философы Әбу Насыр Әл-Фарабиді және оның ізбасарлары-замандастарын, сондай-ақ Алаш туы астында қазақтардың бірігуі идеясының шабыттандырушыларын, ұлттық элитаның білімді өкілдерін жатқызуға болады. Алаш басшылары Фарабидің ғылыми және мәдени мұрасымен танысып қана қоймай, оның есімі мен еңбектерін кеңінен насихаттағаны қызық. Қазіргі құпиясыздандырылған мұрағаттар Ұлы Даланың тумасы, ойшылдың энциклопедиялық танымдарын алға бастыруда Алаш зиялылардың ойының тереңдігін түсінуге мүмкіндік береді.

Фарабитанудың библиографиясы Алаш зиялыларының публицистикасындағы Екінші Ұстаз туралы қайта ашылған фактілерге байланысты қазір толықтырылуда. Олардың еңбектері мен көпшілік алдында сөйлеген сөздері ойшылдың мұрасы отандық академиялық антологияға ресми түрде оралғанға дейін болды. Орта ғасырдағы Отырар қаласының тумасы туралы ақпаратты қазақтың алдыңғы қатарлы тұлғалары шетелдік анықтамалық және энциклопедиялық басылымдардан таба алды.

Революцияға дейін Әл-Фараби есімі шетелдік энциклопедиялық және анықтамалық басылымдарға «ортағасырлық араб ойшылы» ретінде енген. Мысалы, әйгілі Encyclopaedia Britannica-да XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында Ұстаз Араб транскрипциясына сәйкес кішкентай әріппен, сызықшасыз альфараби ретінде жазылған. Брокгауз және Ефрон сөздігінде (1890–1907, Санкт-Петербург) келесі анықтама берілген: «Альфараби (біріктірілген) (Мұхаммед бен-Тор-

хан Абу-Наср) – араб ғалымы (954 жылы†), арабтарды Аристотельдің еңбектерімен алғашқылардың бірі болып таныстырды. Ол Бағдад пен Алеппода сабақ берді».

Неміс ғалымдары XIX–XX ғасырлар аралығында Отырардан шыққан ортағасырлық философияның еңбектеріне үлкен қызығушылық танытты. Фарабидің философиялық және саяси трактаттарының неміс тіліне аударылған кітаптарының тұтас сериясы белгілі, 1890–1904 ж.:

Alfarabi's Philosophische Abhandlungen Aus Londoner, Leidener Und Berliner Handschriften. Friedrich Farabi & Dieterici - 1890 - E.J. Brill.

Alfarabi's Philosophische Abhandlungen. Friedrich Farabi & Dieterici - 1892 - E.J. Brill.

Alfarabi's Philosophische Abhandlungen. Aus Dem Arabischen Übersetzt von Dr. Fr. Dieterici. Friedrich Heinrich Farabi & Dieterici - 1892 - E.J. Brill.

Alfarabi's Abhandlung der Musterstaat. Friedrich Farabi & Dieterici - 1895 - Brill.

Der Musterstaat. Aus Dem Arabischen Übertragen von Friedrich Dieterici. Voran Geht Die Abhandlung: «Über den Zusammenhang der Arabischen Und Griechischen Philosophie». Friedrich Heinrich Farabi & Dieterici - 1900 - E.J. Brill.

Die Staatsleitung von Alfarabi Deutsche Bearbeitung Mit Einer Einleitung «Ueber Das Wesen der Arabischen Philosophie». Friedrich Farabi, Paul Dieterici & Brönnle - 1904 - Brill.

Осы аудармалардың барлығы Лейденде Е. J. Brill баспасынан жарық көрді. Олардың авторы неміс шығыстанушы-тарихшысы, Берлин университетінің араб әдебиеті және тарихы кафедрасының профессоры Фридрих Дитерихс (1850–1905) болды. Дәл осы аударма сериясы Эл-Фарабидің еңбектерін орыс және әлемнің басқа тілдеріне аударуға негіз болды. Бұл Еуразияның академиялық ортасында Фарабидің есімі мен ғылыми еңбегін едәуір алға тартты. Б. Юргенсонның 5-неміс басылымының аудармасы Энгель (Мәскеу-Лейпциг, 1896 ж.) редакциялаған Риман қаласының «Музыкалық сөздігінде» «Эль-Фараби» деген қысқаша анықтама бар. Көрсетілген анықтама оқырманды жоғарыда аталған «альфараби» анықтамасына жібереді.

1908–1913 жылдардағы «Еврей энциклопедиясы» беделді басылымында Альфараби де бірге жазылған, бірақ бас әріппен жазылған. Бұл кітапта ойшыл «Аристотельдің шынайы философы және араб аудармашысы» ретінде сипатталады. Ибн Даудтың (XII ғасыр) философиясы аясында жұмыс істегені баса айтылған. Ибн-Дауд Маймонидтердің бастаушысы болған. Яғни олар Фарабиді әлі де ортаазиялық емес, араб философы ретінде анықтаған.

Ирландиялық музыкатанушы және арабист Генри Джордж Фармер (1882–1965) музыка теориясында еуропалық музыка дәстүрі мен ислам мұраларына араб музыкасының әсері туралы кітаптар жазуды

бастады. (Farmer, H. G., 'Greek Theorists of Music in Arabic Translation', Isis 13, 1929–1930 қараңыз). Осыдан кейін ғана Еуропа елдерінде Фарабидің «Музыканың Үлкен кітабы» (Китаб әл-мусика әл-кабир) трактатына қызығушылық пайда болды. Фарабидің бұл еңбегі – маңыздылығы жағынан бірегей, араб-мұсылман Ренессансы дәуірінің қайнар көзі. Көлемі бойынша (шамамен екі мың бет), «Музыка кітабы» шыққанға дейін және одан кейін жазылған музыка туралы көптеген шығармалардан асып түседі.

Көптеген жылдар бойғы зерттеулер барысында Генри Фармер (1932) «Араб және / немесе мазараб музыка теоретиктерінің ілімдері мен еңбектері Батыс Еуропаның музыка теориясына әсер етті» деген сенсациялық қорытындыға келді. Практикалық өнерде орта ғасырлардағы менестрельдер тек лютня ('ud), ребек (Rab), гитара (kaithār) сияқты арабтардың аспаптарын ғана емес, сонымен қатар орындаушылардың музыкалық құрылғыларын да қабылдады». Ирландиялық шығыстанушы Фарабидің музыка теориясын халықтық өнердің кейінгі музыкалық дәстүрлерімен салыстырды: Шотландия, Ирландия және Уэльсте XII–XV ғасырларда балладалар мен эпикалық мәтіндерді орындау (минестрельдер). Кельт музыкалық мәдениетінде фермер «араб» авторы Фарабиді жүйелеген сол мелос пен аспаптардың жаңғырығы бар деп санайды.

Әбу Насыр Мұхаммед әл-Фарабиге тиесілі музыка тұжырымдамасы композитор тұлғасына түркі зиялыларының назарын аударғаны сөзсіз. Оның «Музыка кітабы» туралы Қырымда, Еділ аймағында және Ресей империясының орталық бөлігінде де енді білді. «Музыка – әлемдегі ең жоғары өнер», – деп жазды Лев Толстой. Сонымен бірге болашақ ұлы орыс жазушысы 1844 жылы Қазан университетіне философия факультетінің шығыс тілдері бөліміне оқуға түсті (содан кейін заң факультетіне ауысты). Студенттік шақта орыс тілді әдебиеттің болашақ классигі, белгілі шығыстанушы Мырза Казембек (1802–1870) басшылық еткен араб және түркі тілдерін оқыды. Орыс (Қазан мектебі) шығыстану мектебінің негізін қалаушы болып саналатын Мырза Казембек 1859 жылы Санкт-Петербургте «Құранның толық келісімі немесе оның мәтіндерінің Барлық сөздері мен сөздерінің кілті, осы кітаптың діни, құқықтық, тарихи және әдеби принциптерін зерттеуге басшылық ету үшін» кітап шығарды.

Жолда ауырып, Казембек 1826 жылы Қазан университетінде қалды. Шын мәнінде, ол Омбыға баруы керек еді, онда ол «татар тілінің» оқытушысы ретінде жіберілді. Егер Омбыға жетсе, шығыстанушы ғалым Казембек 1847 жылы Омбы кадет корпусына қабылданған жас Шоқан Уәлихановтың тәлімгері болар еді.

Л. Толстойға оралсақ, Казембектің сабақтары із-түссіз өткен жоқ. XX ғасырдың басында Лев Николаевич Парсыдағы бахаизмге қызы-

ғушылық танытты. Египеттің мүфтиі, реформаторлық бағыттағы әйгілі мұсылман қайраткері Мұхаммед Абдоға Толстой хат жазған.

«Қайырымды қала туралы» трактаты авторының құзыреттілігі мен бірегей коммуникативтік қабілеттері Таурат, Киелі кітап, Тәңір және әл-Құран халықтарының мәдениеттерінде, әртүрлі нанымдарды иеленушілердің дүниетанымдарында көрініс тауып, ғасырлар бойы сақталып келді. Фарабиді бүкіл Орталық Азия құрметтейді: Шынжаң мен Самарқандтан, Сырдариядан Памирге дейін.

Фарабидің еңбектері болашақ Алаш басшылары білім алған мұсылман медреселері оқушыларының оқу шеңберіне енді. Түркі зиялылары ойшылдың шығу тегін нақты анықтап, оны өз отандасы деп санады.

Мамандардың пікірінше, Міржақып Дулатов жазуға және басып шығаруға қатысты алгебра мен геометрия бойынша алғашқы оқулықтар (Есеп құрал, 1914 жылғы бірінші басылым) әл-Фарабидің математикалық әдісі негізінде әзірленген. Дулатовтың математикалық есептерін шешуге арналған оқу құралдары 1922–1928 жылдар аралығында жарық көрді. Сол жылдары Қазақ республикасының ағарту халық комиссариатын Ахмет Байтұрсынов, Аспандияр Кенжин, Смағұл Сәдуақасов басқарды. Міржақып Дулатов Орынбор қаласындағы Халық ағарту комиссариаты жанындағы Ақцент құрамында жұмыс істеді.

Қазақ ақыны, педагог Мағжан Жұмабаев Әл-Фарабиге «Түркістан» поэмасындағы шабыт пен ризашылыққа толы терең ой-толғамдарын арнады:

*Түріктің кім кеміткен музыкасын,  
Фараби тоғыз ішекті домбырасын.  
Шерткенде тоқсан тоғыз түрлендіріп,  
Жұбанып, кім тыймаған көздің жасын?!*

XX ғасырда Фарабидің есімі жалпы түркі және ұлттық мақтаныштың эталонына айналды, бұл туралы Мағжанның өлеңдерінде айтылған. Мағжан Фарабидің түркілік шығу тегін анықтайды. Сонымен қатар ақын Фарабидің музыкасын нумерология, «9» және «99» цифрлық символдарды енгізу арқылы жеткізді. «9» киелі сан адам мен жоғарғы әлемді бейнелейді. «99» саны қасиетті және сиқырлы мағыналары бар сандарды білдіреді. Мысалы, мұсылмандар Пайғамбарға рухани үйлесімділік іздеп 99 рет жүгінеді. «99» саны жетілдіруді білдіреді. Мағжан ақын осылай Фарабиге өзінің табынуын білдірді.

Ақын Олжас Сүлейменов орта ғасыр философтарының өзіне тән белгілерін байқады: «Омар Хайам кең математикалық трактаттар жазды. Мүмкін, сондықтан ол өмірінің соңында төрт жолды рубай – формулалар сияқты қысылған және әмбебап өлеңдер жасай алды. Әл-Фараби – поэзия, философия және математика торабы. Олар кім болды: ақындар немесе ғалымдар?»



XIX–XX ғасырлар аралығында Еуропада (Германия, Ұлыбритания, Франция, Испания) Фарабидің философия, музыкалық сауаттылық және аспаптар туралы трактаттарынан аударған басылым түркі зиялылары арасында үлкен оң пікір тудырды. Еуропалық зерттеушілер Әл-Фараби еңбектерінің ғылымның кейінгі дамуына нақты әсерін мойындады. Бастапқыда бұл «араб» («мұсылман») ойшылы Фарабидің тұлғасында ерекше құбылыс ретінде ұсынылды. Уақыт өте келе ғылыми басылымдар ежелгі грек теориясын шығыс шындықтарымен байланыстыра білген философтың керемет интеллектуалды жұмысын атап өтті.

Франция музыкатанушылары Әл-Фарабидің трактаттарын аударуға кірісіп, әлемдік өнердің қазынасын байыта түсті. Мысалы, Р. Эрланженің «Арабтардың музыкасы» атты алты томдық еңбегінің бірінші томы (1930 ж.) Әл-Фарабидің «Музыканың Үлкен кітабы» атты екі кітабының француз тіліне аудармасы болып табылады. Р. Эрланженің «Арабтардың музыкасы» атты 6-томдық еңбегінің екінші томы (1935 ж.) Әл-Фарабидің «Музыканың Үлкен кітабы» атты үшінші кітабының француз тіліне аудармасы болып табылады. Екінші дүниежүзілік соғыс аяқталғаннан кейін француз институты Фарабидің «Ізгілікті қала тұрғындарының өнегесі» (1949 ж.) атты трактатын француз тіліне көшірді.

Тақырыптың тарихнамасы орасан зор, өйткені Фарабидің трактаттары әлем (БҰҰ) тілдерінде жарық көрді: неміс, араб, испан, ағылшын, француз, еврей, қытай, орыс.

«Музыка туралы үлкен трактатта» музыкалық аспаптар мен ладтардың шығу тегі, әр аспаптың ерекшеліктері, жетілдіру тәсілдері сипатталады. Онда сыбызғы, домбыра, сырнай, керней, қобыз, канун, уд, цимбал (чанг), тамбур, рабаб, соқпалы аспаптар – дабыл (барабан), даңғыра (бубен) туралы айтылады. Әл-Фараби түркітілдес тайпаларда жеті ішекті арфаның бар екенін айтады. Басқа еңбектерде айтылмаған қыпшақ рухани аспабы туралы мәліметтер ерекше назар аударуға тұрарлық. Бұл құралдардың барлығын әл-Фараби жасанды деп санады. Ол тек адамның дауысын табиғи құрал деп атайды.

Әл-Фарабидің музыкалық трактатының қазіргі комментаторларының ішінде ҚХР-нан этникалық ұйғыр Abdushukur Muhemmet Imin пікірі бар. Имин А.М. ұйғырлардың бірқатар аспаптардың өнертабысын б. з. д. IV ғасырға жатқызады; қытай музыкатанушылары әл-Фараби мен Ибн-Синаның түркілік шығу тегіне назар аударуға бейім.

Әл-Фараби шертпелі музыкалық аспаптардың шығу тегі және олардың ішіндегі ең көнесі – арфа туралы жазған. Оның айтуынша, арфа садақтан шыққан және тек екі ішекті болған. Бұдан әрі ол аспаптың садақ тәрізді түріне назар аудара отырып, екі ішекті қыл қобыз туралы айтады. Әл-Фараби музыкалық аспаптардың дамуын қарасты-

ра отырып, арфадағы ішекті 13-ке дейін арттыру туралы айтады. Философ пинцет аспаптарында резонаторлық корпустың, шыбықтардың, мойынның, ладтардың пайда болуы туралы хабарлады. Әл-Фарабидің үрмелі аспаптарының пайда болуы әртүрлі өсімдіктердің сабақтарында ауаның тербелуіне әкелетін желден пайда болатын табиғи дыбыстармен байланысты. Табиғат құбылыстарын бақылай отырып, адамдар өздері сабақтарға ауа үрлеу арқылы дыбыстарды шығара бастады. Көптеген халықтарда сыбызғы, най және т. б. туралы айтылатын аңыздар бар.

Даланың географиялық орналасуы және Жібек жолы трассасы моңғол шапқыншылығына дейінгі кезеңде түркі кеңістігіне материктің шығысы мен батысындағы шеткі шектерге жетуге, солтүстікке Мұзды мұхитқа шығуға және Поволжье, Кавказ, Қырым топонимикасында орын алуға мүмкіндік берді. Салыстырмалы түрде алғанда, Фарабидің ілімі нақтырақ; егер қытай философиясында Дао («жол») осы тік универсалия ретінде болса, онда Отырардың тумасы осы жолдың мақсатын – «бақыт» деп белгілейді.

Философ ғалымның мұрасына Еуропадағы қызығушылық 1930 жылдардың басында бұрын-соңды болмаған сипатқа ие болды. Мысалы, Мадридте (Испания) 1932 жылы Эстанислао Маэстре баспасынан «Ғылыми каталог» жарық көрді. Онда редакторлар Ангел Гонсалес Паленсия мен Герардо да Кремона Әл-Фараби және оның «Ғылымдардың жіктелуі» трактаты туралы ақпарат берді.

Екінші Ұстаздың мәдени және ғылыми мұрасы Алаштың жас қазақ жақтаушыларына толық көлемде болмаса да белгілі болғаны анық. Олар халықты ағартудың және Шығыс пен Батыс мәдени жетістіктерінің синергиясының пайдасына сенімді болды.

Тағы бір қазақ, Еуропадағы саяси эмиграцияда болған кезінде Мұстафа Шоқай пайда болған фашизмнің жан түршігерлік идеялық-насихаттық науқанының куәсі болды. Вермахт Шығыс ойшылдарының мұрасын бұрмалауға дейін кез-келген әдісті саяси мақсатта қолданды. Гитлердің ерекше тапсырмасы бойынша, кейбір еуропалық шығыстанушылар орта ғасырдағы мұсылман ойшылдарының, соның ішінде Әл-Фарабидің философиясын нацистік «асқан адам, бірегей» теориясына сәйкес түсіндіруге бағытталған. Аталған «мемлекеттік тапсырыстың» жариялануы жарық көрді, оған қазақ саяси қайраткері, кәсіби құқықтанушы М. Шоқай дер кезінде жауап берді. Оның еңбегіне әл-Фараби туралы сол кездегі белгілі мәліметтер мен мұғалімнің еңбектерін, сондай-ақ фарабитанушылардың француз, неміс және ағылшын тілдеріндегі библиографиясын адал және жедел оқуды жатқызуға болады.

Шоқай әл-Фарабидің еңбектерінің «ұлылық» идеясына және нацистік насихаттың жалғандығына қатысы жоқтығына өз бетінше көз жеткізеді. Бұл тұжырымға да қанағаттанбай, Шоқай мақала жазуға кі-

рісті (орыс тілінде., 1941 ж.). Бұл жазбаның мазмұны: Екінші Ұстаздың, сол «әдейі тапсырыспен жазылған материалдардың» ақиқаты мен мұрасына қол сұғушылықтан толық бас тарту. Мұстафа Шоқайдың әріптестері «Яш Түркістан» журналында қаһарман қайтыс болғаннан кейін жариялаған бұл жазбаның Қазақстан тәуелсіздік алғаннан кейін ғана белгілі болғанына өкінуге тура келеді.

Еуропалық ақпараттық кеңістікте жүрген қазақ саясаткері Мұстафа Шоқай публицист, құқықтанушы, талдаушы, коммуникатор ретінде көп қырынан танылды. Оның қарым-қатынас шеңберіне белгілі неміс және француз ғалымдары, тарихшылар мен философтар кірді. 1941 жылы М. Шоқай «Түркістан» мақаласында әл-Фарабидің «ізгілікті қала» моделі аталатын кітапқа тамаша талдау жасады.

Дін мен дүниетанымның сәйкес келуі, идеалды іздеу тақырыбының өзектілігі айқын. Адамның ойы өте шебер. Жаһандану жағдайында саясаттанушылар көбінесе белгілі бір сенімдегі мәселенің түп-тамырын іздеп, экстремизмді ақтауға жүгінеді. Қауіпті гео-қарсыласу кейде айыптау үшін қолданылады, мысалы, агрессивті тенденциялардағы мұсылман үмбеті. Мұндай сайлау тәсілі сау адамдардың заңды наразылығын тудырады.

XX ғасырдың тарихы – Қазақ ұлттық зиялылары үшін аса өнегелі. Орталық Азияның озық элитасы ұлттық мемлекеттің тағдыры үшін жауапкершілік жүгін өзіне алды. Тіпті зияткерлік мұра да шабуылдардан қорғауды қажет ететіні белгілі болды, атап айтқанда: түркі тектес ортағасырлық философ әл-Фарабидің Қайырымды қала туралы ілімі.

Еуропадағы мәжбүрлі эмиграцияға түсіп, қазақ саясаткері Мұстафа Шоқай өзін ұстамды коммуникатор және түркі мәдени мұрасын, атап айтқанда Әл-Фарабиді дәріптеуші ретінде көрсете білді. Ол түрлі әлеуметтік топтармен, БАҚ редакцияларымен достық қарым-қатынаста болды, оның қарым-қатынас шеңберіне танымал француз ғалымдары, тарихшылары, философтары кірді.

Қазақ эмигранты Мұстафа Шоқайдың өмірі мен күрес беттері оның жеке мұрағатын зерделеу кезінде қолжетімді болды. Әрине, еуропалық тілдерді білу және шынайы қызығушылық Шоқай философиядағы еңбектермен танысуға мүмкіндік берді. Атап айтқанда, ол өзінің көз алдында пайда болған фашизмнің табиғатына назар аударды. Сонымен, оның көзқарасы бойынша зерттеуші Барон Карра де Во кітабы пайда болды, онда автор Ницшенің жақтаушысы ретінде әл-Фарабидің іліміне асығыс сілтеме жасады. Сонымен қатар Карра де Во идеалды Әл-Фараби қоғамы мен неміс философы Ницшенің «асқан адам, бірегей» арасында параллель жүргізді.

Сол тарихи кезеңде тарих ғылымының өзіндік рөлін қорғау (аполония) талап етілгені белгілі. Еврей тектес француз тарихшысы Люсьен Феврмен бірге «Анналы – Жылнамалар» журналын құрды (1929), та-

рихи әдіснамада төңкеріс жасаған атақты мектептің негізін қалаушылардың бірі Марк Блок болды. Ол «Тарих апологиясы» еңбегін жазды, бұл кітаптың мәні әлі күнге дейін өзекті. Дәл осындай интеллектуалды тапсырманы еуропалық саяси процестің эпицентрінде тұрған Мұстафа Шоқай шешті.

Фашистік үгіт-насихат жағдайында, дүниежүзілік соғыс қарсаңында мұндай тайғақ кеңестерді мүдделі тараптар бірден қабылдады да, вермахтқа «жұмыс істей» алды. (Исламның қазіргі зерттеушілері экстремизмді насихаттайтын тармақтарды бөліп көрсетеді. Егер олар неоплатонистердің ілімдерінде құбылыстың тамырын іздей бастаса, бұл өкінішті. «Қырғи қабақ соғыс» жылдарында да бұл үдеріс тіпті ғылымды шындықтан алшақтататын болды).

Кәсіби заңгер (Санкт-Петербург университетінің түлегі), ақиқат үшін күрескер ретінде Мұстафа Шоқай бірден екіұштылықты байқап, жарияланғанға өзінің көзқарасын білдірді. Оның 1941 жылғы жазбалары кейінірек «Яш Түркістан» журналында орыс тілінде жарық көрді. Оның достары мен серіктері өлгеннен кейін қазақ қайраткерінің 60 жылдығына орай журналдың 1949/1950 жылғы желтоқсандағы нөмірінде «Түркістан» деген тақырыппен Шоқайдың мақаласын жариялады. Осы жарияланымның арқасында Шоқайдың түркілердің мәдени мұрасын қалай қорғағаны және оның фашизм мен нәсілшілдік қаупін қаншалықты анық болжағаны тағы бір мәрте расталады. Тарихтың тағы бір сабағы: үлкен әлемге есік ашатын шет тілдерін білу жеке тұлға үшін нақты даму жолын құруға көмектеседі. Бұл аксиома әл-Фарабиден Мұстафа Шоқайға дейінгі Орталық Азиядан келген тамаша адамдардың өмірі мысалында айқын көрінеді.

Қайраткердің «Түркістан» мақаласы екі бөлімнен тұрады. Біріншісі «Түркістан» деген ұғымның географиялық және этносаяси мағынасын, өңірдің дүниежүзі тарихындағы орнын түсіндіреді. Шоқай былай деп жазады: «Көне заманда Түркістан ұлы тарихи оқиғалардың ордасы болған. Бактрия, Трансоксания, Согдиана, Парфия сияқты ежелгі мемлекеттердің естеліктері онымен байланысты. Түркістан арқылы халықтардың ұлы қоныстануы жүргізілді. Осы жерден ғұндар өтті, олардың түрік тегі қазір орнатылған деп саналады. Түрлі дәуірлерде Кир, Ксеркс, Александр Великий, Шыңғысхан, Тамерлан, Надир-Шах сияқты тарихтың ұлы кейіпкерлерінің қызметі ойналды».

Бұдан әрі Шоқай өлкенің интеллектуалдық тарихында елеулі із қалдырған тұлғаларға: «Шииттік Иранның елеулі ықпалын сіңірген сунниттік-мұсылмандық Түркістан түріктерінің Отаны мен бесігі жалпы мұсылмандық мәдениет пен ғылымға бірқатар тамаша есімдер берді. Олардың ішіндегі ең үлкені және Еуропадағы ғылыми ойдың дамуына әсер еткендерін атайық».

М. Шоқайдың мақаласында: Әл-Хорезми Мұхамед, Әл-Фараби Әбу Наср, Ибн-Сина Әбу Әли, Ұлықбек, Бұрхан-ад-Дин Маргинани, Мұхаммед-ибн-Исмаил Бухари, Сұлтан Бабер (Бабур) есімдері мақтанышпен аталған. Математиканың ежелгі теориясы авторы Әл-Хорезмидің қысқаша сипаттамасында, мысалы, М. Шоқай кеңестік түрколог және парсы мәдениетін зерттеуші Е.Э. Бертельстің жарияланымына сілтеме жасайды.

Әл-Фарабидің өмірбаянына жүгінейік: зерттеуші жаратылыстану және гуманитарлық ғылымдарда машықтанып, ғылыми ізденістердің нәтижелерін әртүрлі тілдерге аударуда дәлме-дәл жеткізе білді. Әл-Фарабидің еңбектері еуропалық ақпарат саласында, атап айтқанда француз тіліне аудармаларының арқасында белгілі.

Түркістаннан шыққан саясаткер, заңгер Мұстафа Шоқай ХХ ғасырдың басында саяси эмиграция нәтижесінде Еуропаға қоныс аударған. Өнегелі талдаушы, ол қазіргі заманғы кітаптарды мұқият зерттеді. Сонымен, ол француз араб зерттеушісі барон Карра де Во 1920 жылдары «Les Peaseurs de l'Islam» («Ислам ойшылдары») энциклопедиялық 5 томдық еңбегінің жарық көргенін үлкен қанағаттанушылықпен қабылдады. Француз зерттеуші мұсылман ғалымдары туралы, оның ішінде Әл-Фараби және оның «La Cite Modele» (vol. IV) кітабы туралы көптеген мәлімет жинады.

Карра де Во Бернар (барон Carra de Vaux) – француз шығыстанушысы. «Orient chrétien» негізін қалаушылардың бірі, 1867 ж. туған, Париж қаласындағы католик институтында араб тілінің профессоры.

Жоғарыда айтылғандай, ХХ ғасырдың екінші онжылдығы фашизм қауіпімен бірге жүрді. Нацизмнің қауіпті тенденциясы ғылыми зерттеулерде де пайда болды. Барон Карра де Во бұл үдерісті ұстанды, ол Ницшенің тұжырымдары мен ортағасырлық философтардың трактаттары арасындағы ұқсастықты тапты.

Әл-Фараби ілімінің мән-мағынасымен таныс Мұстафа Шоқай түркі ойшылын батыл қорғап шықты. Егер Барон Карра де Во былай деп жазса: «Ницшенің кейбір соңғы тұжырымдамаларына оғаш түрде жақындап келе жатқан зорлық-зомбылық пен күштің қоғамдағы рөлі туралы ойлар бар», – деп. Мұстафа Шоқай мұндай анықтамамен келіспеді.

Мұстафа Шоқай тікелей былай деп жазады: «күш пен зорлық-зомбылыққа деген көзқарас және олардың қоғамдағы рөлін бағалау Фарабиде неміс философына қарағанда мүлдем өзгеше. Егер Ницше үшін жақсы болса, төменгі кастаға үстемдік етуге мүмкіндік беретін нәрсе, қарапайым адамдарға қарағанда «асқан адам» болса, онда Фараби үшін зорлық-зомбылық пен күш «адам философиясындағы қатыгездік ауруы» дегеннен басқа ештеңе емес, ал «идеалды қала» авторы бұл туралы өз пікірін жетілмеген қалалар туралы арнайы тарауға қояды – «Lez cites imparfaites».

Жалпы, XX ғасырдың бірінші жартысында еуропалық философиялық дискурста түркі ғылымы мен оның жетістіктеріне деген бұрын-соңды болмаған қызығушылық пайда болды. Белгілі болғандай, 1930–1932 жылдары Парижде Эрланже мырза жүзеге асырған әл-Фарабидің «Музыка туралы Үлкен кітап» еңбегінің бірінші бөлігінің француз тіліне аудармасы жарық көрді.

Осылайша, еуразиялық кеңістікте түркі философиясының Ренессансы орын алды. Әл-Фараби трактатындағы идеалды қоғам-қаланың бейнелері еуропалық зияткерлік қоғамдастыққа жақын болды. Бұл идеялар нацистік фетиштерге қарсы тұрды. Екінші жағынан, Гитлердің бұйрығымен нацизмді Шығыс мистикасы мен теологиясы арқылы негіздеуге арналған ізденістер жүріп жатты және бұл шығыстануды ынталандырды.

Шоқай мен Алаш қайраткерлерінің жалпы түркілік мәдени мұраны насихаттауға ықпалы зор болды. Сонымен қатар М. Шоқайдың француз ғалымы Жозеф Кастаньемен жазған эпистолярлық мұрасы (хат алмасуы) қазақ зиялыларының еуропалық әріптестерімен перманентті ақпарат алмасуының тікелей дәлелі болып табылады.

Соғыс кезеңінде Еуропада неміс және итальяндық фашизмді жандандырған ақ арийлік нәсілдің «үстемдігі» идеологиясының таралуы байқалады. Ницшенің ой-пікірлерін ұлттық социализм идеологтары әдейі көбейтіп жіберді. Мистицизмге (ориентализм) және шығыс философиясына деген қызығушылық жасанды түрде жанданды. Бұл еуропалық мәдениеттанушылардың ортағасырлық қолжазбаларға деген қызығушылығын түсіндіреді. Барон Карра христиан ілімін исламмен салыстырған және оның назарын түрік философы әл-Фарабидің еңбектері аударған.

Барон Карраның Әл-Фарабидің ілімін насихаттауға сіңірген еңбегін мойындай отырып, Мұстафа Шоқай пікірталасқа кірісті. Оның пікірінше, әл-Фарабидің «ізгілікті қала моделінің» маңызы туралы пайымдау кезінде жалған түсініктердің анимациясына жол бермеу өте маңызды. Мұстафа Шоқай Әл-Фарабидің Ницше идеяларымен және нәсілімен ешқандай байланысы жоқ екеніне сенімді болды.

Бұл дәлелдер М. Шоқайдың философия тарихына деген терең қызығушылығын көрсетеді. Әрине, М. Шоқай мұнда құқық қорғаушы ретінде танымал. Шоқай Әл-Фарабидің Ницше идеяларын жоққа шығарғаны оның нәсілшілдікті қабылдамағанын айқын көрсетеді. Бұл – оның фашистік идеологияны қабылдамауының дәлелі. Мақала 1941 жылы Гитлердің мақсаттары айқын болған кезде жазылған. Егер М. Шоқай мұрағаты болмаса, бұл факт туралы, Еуропадағы Шығыс философиясының Ренессансы, отандастар бұл ерлік туралы ұзақ уақыт білмес еді.

Мұстафа Шоқайдың жан-жақты қабілеттері айқын. Ол француз, неміс тілдерін меңгерген, академиялық басылымдарды қадағалаған. Сон-

дай-ақ Шоқай Түркістанның мәдени және ғылыми мұрасы төңірегіндегі пікірталастардан хабардар болды. Демек, қазақ-эмигранттардың ішіндегі жалғыз М. Шоқай академиялық сабақтарға уақыт бөлді. Оны «Еуропа мен Азия», «Батыс – Шығыс» өзара әрекеттестігі, өткен фило-софтардың адамгершілік қағидаларын іздеу мәселелері қызықтырды.

М. Шоқай үшін еуразияшылдық, идеал қоғам мен «асқан адам» тақырыбына деген қызығушылық – аксиома, адамгершілік кемелдік, идентификация сияқты қызығушылық өте қызықты болды. Ол осыған байланысты саясаткер, публицист ретінде ғана емес, ойшыл және идеолог ретінде де көрінеді.

Бұл тарихи эпизод әл-Фараби тақырыбының кейінгі тарихнамасында жалғасын тапты. «Ислам және экстремизм», «қоғамның мінсіз моделі» тақырыптарының тарихнамасы қызықты үдерісті анықтауға мүмкіндік берді. Орта ғасырларда, М. Моостың (NY, 1988) зерттеулері бойынша, исламдағы кейбір тармақтар соғысшылдықпен ерекшеленді. Осы Тарихи деректер аясында идеалды қоғам-әл-Фараби қаласы одан да бейбіт болып көрінеді. Оның ілімі (бірқатар шетелдік ғалымдар оны «утопияларға» жатқызады), сол кезде мұсылмандар мен басқа нанымдардың өкілдерін агрессиядан құтқару үшін үлгі ретінде жасалған болуы мүмкін.

Бір сөзбен айтқанда, Әл-Фарабидің еңбектері ғалымдарды әлі де толғандырады, ақиқат пен балама іздеуде оларға қайта-қайта жүгінуге мәжбүр етеді. Тіпті ХХІ ғасырда да түркі менталитетінің бейбітсүйгіштігі оны лайықты биікке көтереді.

XX–XXI ғасырлардағы әл-Фараби мұраларын шетелдік зерттеу Фарабидің неоплатонизмінде ортодокс ілімімен айырмашылықтар бар деген пікірді алға тартады. Қазіргі ғалымдар мұны түркі философының исламды жақтаушысы болуымен түсіндіреді: «Abu Nasr Muhamad Al-Farabi is known as the founder of Islamic Neo-Platonism. He has not been well studied and his political theory is not well known. It is therefore essential to study al-Farabi and compare his theory with the one propounded by Plato. This study found many similarities between the two philosophers, but it also found that al-Farabi has taken stand on several issues which is not in conformity with the opinion held by Plato in his Republic. It has to do with the fact that al-Farabi was a Muslim, and his theory bears clear evidence of his adhering to Islamic tenets and principles».

Мессиандық үміттер адамзатты мазалайды, соғыстан кейінгі американдық зерттеушілер бұл тұжырымға келеді. Әл-Фарабидің орта ғасырлардағы зияткерлік тарихтағы орны жоғары бағаланады (Хаммонд, 1947): “Al-Farabi, who died ca. 950 A.D., was a brilliant Arab scholar, scientist, music theorist, and theologian”.

Ф. Полак (1973) кітабында да осындай қорытынды бар: «Paradise and the Golden Age are in this way transplanted from prehistory to the final

stage of man, who dreams not so much of his beginnings as of his end. The products of this work of the imagination are highly diverse: philosophies and historical images, replete with ready-made meanings; ethical images, typified by the charismatic figures of Socrates and Jesus; socio-political images, such as Plato's Politeia or al-Farabi's Model City and religious images that give form and substance to messianic expectations».

Әл-Фарабидің ізгілікті қаласы туралы салыстырмалы зерттеулер, араб ғалымдарының еңбектері, Bishop Mor Gregorius Bulus Behnam (1914–1969) контекстінде жиі айтылады, оны қазіргі сириялық шығыстанушылар зерттеуде (Matti Moosa, 2014).

Матти Мооса – белгілі сириялық ғалым, ислам тарихшысы (АҚШ), ортағасырлық исламдағы экстремизм туралы монографияның авторы (1987). Ол әл-Фарабидің «ақылды қаласы» туралы өте сыни, бірақ ол жазған кезде мұндай трактаттың бар екенін мойындайды: «In this same century, the philosopher Abu Nasr al-Farabi (d. 950) flourished and offered us a true picture of his political ideas in Ara' Ahl aL-Madina al-Fadila (Ideas of the Inhabitants of the Virtuous City). Behnam says that al-Farabi reiterated many of Plato's ideas in a new garb greatly distant from those of revealed religions. Strangely, he did not mention Plato's radical ideas whether good or bad. Nevertheless, his virtuous city is a utopia which does not exist on this earth. In fact, if such city would ever exist, the earth would become a paradise and the people holy angels».

Мәтіндік талдауды қорытындылай келе, М. Шоқайдың әл-Фараби туралы аз ғана белгілі мақаласы «Түркістан» (1941) ғылыми айналымға жаңа фактілерді енгізгенін атап өтеміз. XX ғасырдағы қазақ полиглоты Түркістанның ерте кезеңдегі интеллектуалдық тарихынан алынған фактілерге сенімді түрде ие болғаны соншалық, ол Еуропаның әйгілі ғалымдарымен тең дәрежеде философиялық категорияларды оңай қолданды.

Орта Азияның тумалары, ортағасырлық ойшыл және қазақ саяси қайраткері, құқықтанушы және публицист, сондай-ақ француз мәдениеттанушылары мен арабистердің теориялық ізденістері осылайша шебер ұштасқан. Шоқай Мұстафа – жан-жақты және соңына дейін бағаланбаған тұлға. Саяси күрестен басқа, ол өзін түркітілдес туындылар қатарына мақтанышпен жатқызған ізашарлардың мұрасын танымал ету міндетін өзіне алды.

«Smart city» жобалау идеялары бүгінгі күні жер шарындағы және Қазақстандағы әртүрлі елді мекендерге қатысты өзекті болып табылады. Ақылға сыйымды өмір сүрудің осы тамаша үлгісінің авторы Отырар қаласының тумасы, әл-Фараби данышпан болған.

Мұстафа Шоқайдың өткеннің, атап айтқанда Әл-Фарабидің ілімдерін қалпына келтіру фактісі түркілердің философиясын терең зерттеу қажеттілігі туралы ойға жетелейді. Өкінішке орай, XX ғасырда түркіс-



тандықтардың гуманистік ілімінің мазмұнын зерттеу «биполярылық» әлемнің жедел сұраныстары үшін артта қалды. Шоқай М. мақаласында айтылған керемет есімдер мектеп оқулықтарынан мүлдем жоғалып кетті.

Шоқай Фарабидің ілімін көшіруді қолға алды, ал Кеңес елінде әл-Фарабидің этникалық шығу тегін түсіну өте баяу жүрді. Ойшыл әлі де «араб» қайраткерлеріне жатқызылды, ал шығыстанушы шеберлер олардың қай жерде болғанын еске түсіруге мәжбүр болды. Сонымен, сол 1941 жылы «Жиырма жылдағы КСРО-дағы арабистика» хабарымен сөйлеген кеңестік арабист И.Ю. Крачковский айқын фактілерге және зерттеу географиясын кеңейту қажеттілігіне назар аударды:

«Біздің арабистикада араб тілінде жазған араб мәдениетінің бір-қатар ірі қайраткерлері қазір КСРО құрамына кіретін елдерде өскендігін есте ұстаған жөн. Орта Азияның тумалары философтары әл-Фараби мен Авиценаны, көрнекті математик, астроном және минеролог Хиуинц әл-Бируниді, Араб риторикасының кодификаторы ас-Секкакиді атауға болады. Осы уақытқа дейін бізде осы бағытта бір ғана тәжірибе бар: В.И. Беляев (1932) берген Бұхарадағы дәстүрлі араб әдебиетінің сипаттамасы. Бұл тәжірибені Одақтың басқа салаларына – татарияға, башқұртқа, әсіресе Солтүстік Кавказға тереңдетіп, кеңейту керек. Осы материалдарды нақты тарихи-әдеби талдаумен біз араб әдебиетінің жалпы тарихының жаңа тарауын – түпнұсқа және мазмұнға бай тарауды аламыз, тек ешкім жазбаған, бірақ әлі ешкім ойламаған». Академик Крачковский сол уақытта далалық қазақстандық («көшпелі») секторды Поволжье мен Солтүстік Кавказға әлеуетті аймақтық экспедицияларды аудару кезінде, Отырарды елемей, назардан тыс қалдырды. Яғни Қазақстан өңірі мүлде перспективалы болып саналған жоқ.

Поволжьедегі әл-Фарабидің қазақ даласына ене алатын трактаттары туралы ақпаратты қолжазба қорларын сараптамалық бағалау арқылы анықтауға болады. Татар қолжазба мұрасының негізгі бөлігі діни тақырыптағы шығармалар: теологтардың еңбектері, араб және парсы тілдеріндегі танымал шығармалардың мәтіндерінің аудармалары, оларға түсініктемелер, сондай-ақ әлеуметтік және діни дидактикалық мазмұндағы әдеби шығармалар.

Жалпы алғанда, оның шығармаларының номенклатурасы әмбебап болып табылады және теологиялық ғылымдарды да, жаратылыстану мен гуманитарлық ғылымдарды да қамтиды: астрономия мен математика, жаратылыстану мен медицина, философия мен логика, тарих пен этнография, грамматика мен лексикография. Татарлардың жинақы тұратын жерлерінен табылған қолжазба өнімдерінің сақталған үлгілеріне сүйенсек, мұнда Шығыстың көрнекті ойшылдарының шығармалары кең таралған деп қорытынды жасауға болады: Әл-Фараби, Ибн Сина, әл-Ғазали, Ибн әл-Араби, Саади, Хафиз және т. б.

Араб тіліндегі қолжазбалар мен баспа кітаптарының үлкен коллекциясы бұрынғы қазан Императорлық университетінің (қазіргі Қазан Федералды университеті) кітапханасында сақтаулы. Оның коллекцияларын С. М. Фраен, Г. Н. Ахмаров, А. К. Казем-бек, Н. Ф. Катанов және басқалар, ХІХ ғасырдың танымал профессор-оқытушылары жасаған. Жинақтың ең үлкен және маңызды бөлігі ХVІІІ-ХХ ғасырдың басындағы қолжазбалар мен баспа кітаптарын қамтиды. Олардың кейбіреулері шынымен ерекше: олардың арасында Әбу Әли ибн Сина, әл-Фараби, әл-Ғазали, әл-Араби және басқа араб және парсы ғалымдарының шығармаларының көшірмелері бар.

Ұстаз мұрасын Түркістанға қайтаруда жазушы Мұхтар Әуезовтің әдеби беделі мен достық қарым-қатынасы маңызды рөл атқарды. 1958 жылы Мәскеуде өткен қазақ өнері мен әдебиетінің онкүндігі кезінде Әуезов Жас қазақ суретшісі Сахи Романовты Әл-Фарабидің көркем портретін жазу идеясымен баурап алды. Он жылдан кейін (ол кезде Әуезов қайтыс болды) романдардың ішкі тебіренісімен «Шығыс аристотелі» – Әл-Фарабидің портретін жасады. 1968 жылы суретшілер тобымен Сахи ұлы ғалымның жас жылдары өткен Отырардағы қазба жұмыстарына барып, оның бейнесін жасау идеясын жүзеге асырды.

Орыс кеңестік шығыстанушылары жүзеге асырған орта ғасырдағы араб қолжазбаларын каталогтау (Беляев, Михайлова, 1961) қолжазбалардың көшірмелері Отырар философы Әбу Насыр Әл-Фарабиге тиесілі деп болжады. Сонымен қатар маңызды деталь назар аударады: Фарабтың тумасы, әл-Фараби, Азия тарихы институтының қорындағы араб қолжазбаларының басқа авторларының арасында Исхак деп аталады. Бұл тұжырым профессор А. Дербісалидің Фарабтан бірнеше ғалымдар шыққан деген гипотезасын жанама түрде күшейтеді. Атап айтқанда, Ысқақ әл-Фарабидің қолжазбаларын мамандар географиялық жанрға жатқызды, бұл оның «басқа» Фарабидің пайдасына қосымша дәлел болып табылады.

Алайда 1930 жылдардағы кеңестік шығыстанушылардың цифрланған материалдары ТМД фарабитану библиографиясына жаңашылдық енгізуде. Сонымен, Ион Иосифович Гинцбургтің мақаласында (1936 жылдан кеш емес) былай делінген:

«Философия. Испан-араб кезеңінің философиясының барлық мұралары араб тілінен еврей тіліне аудармаларында бар: Ехуда Галеви, Бахия ибн Пакуд, Авраам ибн Дауд, Маймонидтер (Небухим теңізі, 1363), Герсонидтер және басқа да кейінгі философтардың еврей түпнұсқасындағы шығармалары. Грек философиясынан Аристотельдің (метафизика, физика, этика, логика және т.б.) араб философы Аверроэстің түсініктемелерінде, Тиббанидтер, Калонимос, Герсонид және Нарбонидің еврей аудармаларында және өңдеуінде бізге жеткен бар-

лық дерлік еңбектері, сондай-ақ араб философтары аль-Кинди, Ибн-Туфейл, әл-Фараби, әл-Газали және т. б. еврей аудармаларында жоғарыда аталған ойшылдардың түсініктемелері бар, сол сияқты Томас шығармалары бар. Еврей аудармасында аквиналық «жан туралы». (137 бет.) (И. И. Гинцбург. КСРО Ғылым Академиясының Шығыстану институтының Қолжазба бөлімінің Еврей қорларына қысқаша шолу // Кітапта: Шығыс библиографиясы. 10 том. (1936). А. Самойлович. КСРО ҒА Шығыстану институты. – М-Л, 1937, 125-130 б.

Мақалада И. И. Гинцбург (1871–1942) дереккөздер мен әдебиеттерге сілтемелер келтіреді: К. Залеман. *Judaea-Persica*. Petersbourg, 1897; Императорлық Ғылым Академиясының Еңбектері, 1898; Ресей Ғылым Академиясының Еңбектері, 1918; Қысқаша Жадынама, Ресей Ғылым Академиясының Азия Мұражайы. Петербург, 1920.

И. И. Гинцбург келтірген мәліметтер тақырыптың деректанулық базасын және ресейлік революцияға дейінгі фарабитанудың хронологиясын кеңейтуге негіз береді.

Жаһандану жағдайында жақсы қоғам құру үшін не қажет? Бүгінгі таңда әл-Фарабидің мұрасы идеалды қоғам модельдерін пайдакүнемдік мақсатта пайдалану әрекеттерінен қорғалған ба? Болашақта бұған қалай қарсы тұруға болады? Орталық Азия өңірі әлі де өзінің қайта өрлеуін бастан кешуде деп үміттенеміз. Көптілділікпен, гуманистік дүниетаныммен бекітілген зияткерлік процесс негізінде мәдениетаралық жақындасу жемісті. Бұл шындықты түсіну және күнделікті жұмыс арқылы болашақ үшін лингвистикалық және тарихи біліміңізді байытуға ұмтылу маңызды.

М. Шоқайдың Фараби туралы жазбасының құндылығы – Ұстаз ілімінің гуманистік негізін ғылыми тұрғыдан түсіндіру, қарсыластардың жалған дәлелдерін дәйекті түрде әшкерелеу және батыл кешірім жасау. Шоқай мұның бәрін Германияның фашистік топтары бастаған идеологиялық науқанға қарсы жасады. Қазақ саясаткері Фарабидің қорғауына шығып, надандыққа қарсы тұра білді.

М. Шоқайдың зияткерлік мұрасын Тәуелсіз Қазақстанға қайтару (әзірше ішінара) Сталинге қарсы оппозицияның қазақ көшбасшысының шығысқа деген ғылыми қызығушылығын қолдау жөніндегі жүйелі жұмысын бағалауға мүмкіндік берді. Дәлірек айтсақ, Шоқай еуропалықтардың Түркістанға деген ғылыми қызығушылығын оятты. Шоқай Әл-Фарабидің ілімімен жақсы таныс болғаны кездейсоқ емес. Сонымен қатар ол сол кезде Америкаға мәжбүрлі түрде көшіп келген әйгілі еуропалық шығыстанушылармен (Кастанье және т.б.) хат жазды. Шоқайдың эпистолярлық мұрасы сан қырлы, онда оның тарих, этнология, антропология, саясаттану салаларындағы мүдделері көрініс табады. М. Шоқай өзінің дәлелді пікірімен Түркі әлемі мен мәдениетіне құрметпен қарауды белгіледі.

Соғыстан кейінгі кезеңде фарабитануға деген қызығушылық жойылған жоқ. Керісінше Каирде (1949) Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактаты француз тіліне аударылған. Бұл аударманы Р. Яуссен, Юсеф Карам және Дж. Члал орындады. Аударма «Шығыс авторларының мәтіндері мен аудармалары» сериялы басылымының 9-шығарылымына кірді. Фарабидің еуропалық тілдерге аударған осы және басқа да аудармалары бүкіл әлемдегі ойшылдың гуманитарлық мұрасына деген қызығушылықты көрсетті.

Қайта ашылған тарихи фактілер, олардың бір бөлігі жоғарыда келтірілген, революцияға дейінгі кезеңде қазақ даласында және одан тыс жерлерде Отырардың ұлы тумасы әл-Фарабидің есімі мен ғылыми мұрасын жоғары бағалағанын дәлелдейді. Шоқайдың арқасында әлем әл-Фарабимен танысқан, Қазақстан республикасының Ғылым Академиясының Президенті Қаныш Сәтбаевтың қолдауымен, Орта ғасыр ойшылының Отанында фарабитану академиялық жүйелік деңгейге көтерілгенге дейін, көп уақыт бұрын.

Алаш элитасы көзқарастарының және әл-Фарабидің шынайы тұжырымдарының сабақтастығы бүгінде айқын көрінеді. Әл-Фарабидің шығармаларында Алаш жетекшілерін не қызықтырды?

Әл-Фарабидің «Билеуші туралы» трактатында мемлекет билеушісінің мінсіз қасиеттерін баяндағаны белгілі. Кейінірек Еуропа Макиавеллидің «Билеуші» (XVI ғасыр) атты тағы бір шығармасымен танысты. Бұл екі шығарма мазмұны мен түпкі мақсаты бойынша түбегейлі ерекшеленеді: Фараби өзін-өзі құрбан етуге дайын монархтың моральдық-адамгершілік негіздері мен жоғары жеке қасиеттерін атап өтті. Макиавелли тек өз пайдасы үшін және таққа отыру үшін жағдайға икемді бейімделетін күрделі епті адамды сипаттайды.

Түрік философы Фарабидің билеуші сәйкес келуі керек критерийлерді түсіндіруі билік пен қоғамдық тәртіптің табиғаты туралы жүйелі көзқарастармен байланысты екенін түсінді. Фарабидің түсінігінде идеалды билеуші эрудиция, адамгершілік тазалық және субъектілерге қамқорлық тұрғысынан үлгі болуы керек. Ойшыл мемлекеттің аристотельдік моделін дамытып, оған руханият әкелді. Фарабидің билеушісі аморфты тұлға емес, идеал қол жетімді емес, керісінше ол өзінің ең жақсы бейімділігін дамытуға дайын және нақты әлемде тірі адам ретінде қабылданады.

Әрине, Фарабидің билеушісі – идеалға жақын, ол әділеттілік пен зияткерлік теңдіктің көрінісі, бұл түркі халықтарындағы бидің қасиеттерімен байланысты.

Әл-Фарабидің билеуші туралы пайымдауы трактатта көрсетілген үйлесімділік пен кемелдікке байланысты өзекті. Фараби шын мәнінде Конфуцийдің Шығыс ұлтының билеушісі-әкесінің қасиеттерін түсіндіру тұрғысынан моральдық ұстанымдарына оралады.

Оның көзқарастары прогрессивті және бүлікшіл; өйткені мұғалім көбінесе төңкерістер мен бауырластықтар арқылы таққа отырған монархтарды мадақтаудың орнына, халықтың қызметшісі лауазымына үміткерге қойылатын талаптар туралы ереже жасады.

Кандидат сайлана ма және қандай мерзімге сайланса да, ол өзі емес, тіпті оның қамқоршысы немесе күзетшісі емес, халық шешеді. Фараби тұңғыш рет қазіргі демократиялық елдерде, мемлекеттік қызмет мәселелеріне деген көзқарастардың теориялық негізін, сыни тұрғыдан түсіну (талдау) базасын, өз уақытының саяси жағдайының шынайылығын және мемлекеттерді басқаруға қатысуға үміткер болу құқығына іріктеу критерийлерін анықтады.

Фараби-көрермен. Оның бір қарағанда көрінбейтін жоспары – болашақ билеушілерді ең жақсысын таңдау үшін оқыту және тәрбиелеу керек. Бұл тәсілдің тарихи негізі түркілердің дала дәстүрінде – жас сұлтандарға, тәлімгерлерге (аталық) бағыну болып табылады. Олар тілдерді, дәстүрлерді және басқару негіздерін үйретті. Аталық дәстүрді кейіннен шыңғысшылар сақтап қалды, ал оның жаңғырығы Қырым, Кавказ және Орталық Азия халықтарында кездеседі.

«Билеуші туралы» трактатында Фараби дәстүрлі білім немесе бірегейлік негізінде билеушілердің дала дидактикалық мәдениетін шебер бейнелеген. Тиісінше, трактаттың мазмұнына априори, таңдау құқығы кіреді: жағдайға сенбеу, керісінше аталықтардың қамқорлығымен билеушінің жауапты миссиясына бағыттау және дайындау.

Эллиндік әлемде қолданылатын мұндай принцип халифат жағдайында тым революциялық болар еді. Сондықтан Ұстаз негізгі жоспарды тақуалықтың әдемі қабаттары мен мәтіннің сыртқы қарапайымдылығының артында жасырады. Ол Құранды көп қабатты және екіұшты семантикалық түсіндіру мүмкіндігін ыңғайлы құрал ретінде қолданды – шындықты бұрмаламай, түсінушілерге айту жеткілікті.

Билердің дәстүрі – логикалық шарадаларды шешу, ауызша формалардың жасырын мағынасын оқу. Фарабиге Мақтау сөз тіркестерінің қабығындағы негізгі хабардың семантикалық жүктемесін кодтау маневрі ұсынылды. Өйткені оның туындыларының тағдыры, тіпті философтың өмірі жиі байланысты болатын тәжі бар адамдардың құлағы оларға таныс.

Алаш/Қазақ ұлттық зиялылары ХХ ғасырдың басында Фарабидің түркілік шығу тегін сәйкестендіріп, оның ғылыми мұрасын насихаттады. Алаш басшылары сол тарихи кезеңге белгілі мұғалімнің трактаттарының шетелдік аудармаларын келтірді. Зерттеу кезеңінде түркі халықтарының бірлігі, Түркістан (Тұран) идеясы Алаштың алдыңғы қатарлы зиялыларының шығармашылығына үлкен әсер етті. Фараби – Шығыстың зияткерлік элитасының көрнекті өкілдерінің бірі, білімнің түрлі салаларынан шыққан классикалық іргелі еңбектердің авторы

ретінде Алаш автономиясы үшін белсенді күрескерлердің туып келе жатқан саңлақтарына тәнті болып, оларға үлгі болуға лайықты болды.

Міржақып, Мұстафа, Мағжан, Смағұл және т.б. рухы мықты тұлғалар, әсіресе Освальд Шпенглердің «Еуропаның күн батуы» (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918 ж.) сенсациялық кітабы жарыққа шыққаннан кейін болашақты Азияның оянуында көрді. Фараби еркін ойлау мен ақылдың ұлылығын, табиғатпен үйлесімділікті және ізгі қоғамды бейнелеген. Қазақ республикасындағы әдеби процеске қатысушылардың ішінен С. Сейфуллинмен бірге қазақ фольклоры бойынша шығарған еңбегі үшін зардап шеккен Өтебай Тұрманжановтың (1905–1978) есімі жартылай ұмыт болған. Сонымен бірге ол бала оқуға арналған мұғалім туралы көркем кенептің авторы. Ө. Тұрманжанов «Фараби туралы баллада» (1975 ж.).

Алаштың XIX–XX ғасырлар аралығында естіген әл-Фарабидің өсиеттері Мағжанның өлең жолдарына, Міржақып оқулықтары мен Мұстафа Шоқайдың публицистикасына мәңгілікке енді.

Өз шығармаларымен олар әлемдік фарабитану ғылымына үлкен үлес қосты, ойшыл ілімінің негіздерін белсенді насихаттады. Олардың бастамалары осыдан бір ғасыр бұрын далалық білімнің сапалы жаңа инновациялық парадигмасын бастауға тиіс еді. Кеңестердің әскери атеизмі ғана, репрессиялар Ұстаздың ізгі дала тұрғындарына салтанатты оралуын тоқтатты...

Фараби – Шығыс элитасы, аталық үшін Үздік ұстаз және шығыс ділін түсінудің кілті. Оның ағартушылық идеялары эксперименттік жолмен алынған білімді бақылау және жүйелеу арқылы, шындықты білу үшін алдыңғы қатарлы болды. XIX–XX ғасырдың басында фарабитану Еуропада бірқатар себептерге байланысты жаңа леп тудырды, алайда сол кезде Толстой және гандизм сияқты зиялы қауымның «ізденістері» танымал болды.

Әл-Фарабидің коды да Винчи кодынан гөрі жұмбақ және тартымды, ол туралы бестселлерлер шықты. Әнуар Әлімжановтан басқа әзірше отандастар Әл-Фараби туралы көркем туындыларды жарияламады...

Әл-Фарабидің (Отырар – Самарқанд – Бұхара – Бағдад – Дамаск – Алеппо.) локацияларының хронометриялық координаталары Орхон-Енисей руникалық мәтіндерін тұрғызудың хронологиялық параллельдері болып табылады. Тоныкөк жазбасының мазмұны (8 ғасыр) Фарабидің ізгі басқарудың мәні туралы трактаттарының идеясына сәйкес келеді.

Түркілер билеушісінің субъектілерге үндеуі, патрон әке тұрғысынан, парызға жауапты көзқарас және Тоныкөк стеласы мәтінінің басқа да бөлшектері көрсетілген тарихи кезеңнің Шығыс қоғамдарындағы басқару принциптерінің ортақтығын көрсетеді. Ежелгі түріктердің

тенгризмінде айырмашылық бар. Өйткені сол кезде мұсылман діні Дала кеңістігінде баяу тарала бастады және қасиетті Алтайға және оның артында шығысқа қарай жатқан жерлерге жете алмады.

Ежелгі түркі және ғылымдардың өркендеуі халифат ішінде орын алды. Бұл байланысты тарихи-географиялық фактормен қамтамасыз етілген үлгі ретінде қарастырған жөн. Мамандардың пікірінше, әл-Фарабидің Суфизмі исламның ортодокстарын қатты алаңдатып, ол қайтыс болғаннан кейін ұстаздың (жаназдың) жерлеу рәсіміне ең жақын достары келді. Мұраланған Тенгризм мен алынған сопылық Фарабидің дүниетанымындағы бағыттаушы құрылымдар болған сияқты. Философ Пайғамбар ілімінің қарапайым жақтаушылары арасында айқын көрінді.

О, Ұстаздың Оралуы! Көптеген жасырын шындықтар шындыққа айналады! Тек Шығыстың ұлы данышпандығына жақындау үшін жұмыс істеу керек. Оған көтерілу – оның ашылуларының мәні. Адамзат үшін Фараби – Шығыс кеңістігіне портал.

Математикалық есеп және геометрия, медицина және фармакология, гигиена және т. б. білім Жібек жолы бойындағы мультимәдениетті қоғамдастық тұрғындарының практикалық қажеттіліктері үшін пайдалы болды.

Әл-Фарабидің еңбектері – замандастар мен болашақ ұрпаққа берілген ұлы сый. Олар – діни догмаларсыз эпистемологиялық рефлекс-тердің үлгілері сияқты мәңгілік. Әл-Фараби ілімінің этикалық-әлеуметтік маңызы оның шәкірттері мен ізбасарларының еңбектерінде, қолданбалы ғылымдарда расталды.

Фарабидің ғылыми принципі, орта ғасырларда латын және иврит тілдеріне аударылған социумды басқару идеялары Еуразиялық қоғамдастықтардың игілігіне айналды. Олар бұрынғы колониялардағы (М. Ганди, Дж. Неру, М.Л. Кинг және Н. Маңдела, т. б.) кейінгі саяси ілімдер мен зорлық-зомбылықсыз қайта құру және жаппай сананы дамыту практикасының негізін қалады.

Әл-Фарабидің арқасында түркілердің «жоғалған білімі» ХІХ–ХХ ғасырлардағы Алаш идеясының берік іргетасын қалады. Мәжбүрлі үзілістен және қуғын-сүргіннен кейін Фарабидің позитивті ойлау мәдениеті өзінің Отанына оралуда және бүкіл Орталық Азия үшін рухани «интеграциялық код» болуға лайықты.

Егемен Қазақстан халқы Фарабидің еңбегін мақтанышпен құрметтейді. Алаш зиялылардың еңбектері мен көзқарастарының арқасында дүниежүзі тарихы мен философиясы жылнамаларында түркі сөзі мен ойы, дүниетанымы мәңгі есте қалды. Адам бостандығы идеялары, материяның жоғарғы жаратылысы Әл-Фарабидің бүкіл шығармашылығына енеді. Олардың Алаш көшбасшыларының ой-пікірімен сабақтас-тығы айқын.

Қазақстанның жас ұрпағының ізашарлар ойлауының жоғары мәдениетін зерделеуге бірегей мүмкіндігі бар. Алаш дүниетанымының призмасы арқылы Қазақстан халқының тәуелсіздікке қол жеткізген қырлары айқын көрінеді.

►►► **Әдебиеттер:**

1. Аскарбекова Н.М., Замзаева Т.А. Араб графикасымен басылған қазақ кітаптарының каталогы (1841–1932). Алматы, 2006. – 176 б.
2. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / пер. Е. М. Лысенко. – 2-е изд., доп. – М.: Наука, 1986. – 254 с.
3. «نَدَسْ كَرُوْدْ يَكْدِي» (Ени Туркестан) // INALCO. L'Archives de Moustafa Chokay Bey. Carton 6. Dossier 5. P. 109-112.
4. Бертельс Е. Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV века н. э. // «Новый мир» (Москва). 1939. № 6. (№ 9. – Г.М.).
5. Еврейская энциклопедия / под общей ред. д-ра Л. Каценельсона и барона Д. Гинцбурга. Т.7. – СПб., 1908-1913.
6. Калыбекова А. Народная мудрость казахов о воспитании. – Алматы, 2011.
7. Крачковский И. Ю. Арабистика в СССР за 20 лет. Труды второй сессии ассоциации арабистов. – М.: Академия наук СССР, 1941. – 174 с.
8. Мағжан Жұмабаев энциклопедиясы / Бас ред. Ж.Сүлейменов. – Алматы: «Асыл кітап» баспасы, 2018. – 429 б.
9. Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Сочинения. –М.-Л., 1934.
10. Михайлова А. И. Каталог арабских рукописей Института народов Азии и Африки Академии Наук СССР. Выпуск 2. Географические сочинения / Отв. ред. В.И. Беляев. – М.: ИВЛ, 1961.
11. Тұрманжанов Ө. Фараби туралы баллада: 2 т. / Ө. Тұрманжанов // Шығармалар. –Алматы, 1975.
12. Оралбаев Ж.А. Қазақ жерінің зиялы азаматтары. – Алматы, 2002. 5-кіт. 40-41 б.
13. Шоқай Мұстафа. Мұстафа Шоқайдың 12 т. шығ. толық жинағы. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2012–2014.
14. Энциклопедия Айқап / Бас ред. Р. Нұрғалиев. – Алматы, 1995. – 367 б.
15. Al-Farabi. Idees Des Habitants De La Cite Vertueuse. Institut Francais, 1949.
16. Encyclopaedia Britannica (al-Fārābī Muslim philosopher). [Электронный ресурс]: <https://www.britannica.com/biography/al-Farabi>. [In English]
17. Carra de Vaux. Les Peaseurs de l'Islam. Paris: "Paul Geuthner", 1921. [In France]
18. [Al-Farabi] Catálogo De Las Ciencias, Madrid: Imp. De Estanislao Maestre, 1932. [In Spanish]
19. [Al-Farabi] Catalogo De Las Ciencias. Edicion y traduccion Castellana por A. Gonzalez Palencia. Madrid, 1953. [In Spanish]
20. China, Xinjiang, and Central Asia: History, Transition and Cross border Interaction into the 21st century. Edited by Colin Mackerras, Michael Clarke. Routledge, 2009. P.68. [In English]
21. Der Musterstaat. Translated by Friedrich Dieterici. Leiden: E. J. Brill, 1895. [In German]
22. Dr. Friedrich Dieterici [Al-Farabi] Risala fi Ara' Ahl al-Madinat al-Fadhila (رئاسر) (رئساضافلأ قنيدملا لءا ءارا يف) Thesis about the Opinions of the Residents of the Distinguished City (Arabic). Leiden: Dar Sader, 1895. 85 p. [In German]



23. d' Erlanger, Rodolphe. La musique arabe: tome premier. Paul Geuthner, 1930. 329 p. [in French]
24. d' Erlanger, Rodolphe. La musique arabe: tome deuxième. Paul Geuthner, 1935. 310 p. [in French]
25. Farmer, H. The Influence of Al-Farabi's "Ihsa' al-'ulum" (De scientiis) on the Writers on Music in Western Europe // Journal of the Royal Asiatic Society, 64(3), 561-592. [In English]
26. Idées des habitants de la cité vertueuse. Translated by Karam, J. Chlala, A. Jaussen. Cairo, 1949. [In France]
27. Matti Moosa. A Tribute to Bishop Mor Gregorius Bulus Behnam (1914-1969).
28. Polak, Fred. The Image of the Future. Translatée and Abridged by Elise Boulding. Elsevier Scientific Publishing Company. Amsterdam • London • New York, 1973. [In English]
29. Rachel Harris. The Making of a Musical Canon in Chinese Central Asia: The Uyghur Twelve Muqam. London: Routledge. 2008. 176 pages. [In English]
30. Robert Hammond, The Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Médiéval Thought. New York: Hudson Press, 1947. [In English]
31. Stanford Encyclopedia of Philosophy (al-Farabi) [Электронный ресурс]: <https://plato.stanford.edu/entries/al-farabi/> [In English]
32. The ideal State / Society of Plato and al-Farabi: A comparative analysis
33. Muhammad Rafiqul Islam // International journal of Islamic thoughts, 2, 2013. [In English]

## 7.7 ҚАЗАҚТЫҢ ҒЫЛЫМ ОРДАСЫНДАҒЫ ӘЛ-ФАРАБИ ОРТАЛЫҒЫНЫҢ ӨТКЕНІ МЕН БҮГІНІ ЖӘНЕ БОЛАШАҒЫ

**Т**әуелсіздіктің таңымен бірге Қазақтың ғылымы мен білімінің ордасына Шығыстың ғұлама ойшылы, энциклопедист-ғалым Әбу Насыр әл-Фараби есімі берілді. Солай болуы да – заңдылық. Отырдан шыққан ойшылды бүкіл әлем біледі. Орта Азиядан шыққан ғұлама ретінде аты әлемге әйгілі Әбу Насыр әл-Фарабидің өз жерлесіміз екенін біз мақтан тұтамыз. Тек мақтан тұтып қана қоймай, ұлттық бренд ретінде әлемге паш етуіміз қажет. Бұл үшін аянбай тер төгуіміз керек. Бұл ретте әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетіндегі «әл-Фараби мұраларын зерттеу орталығының» орны ерекше дер едім. Орталықтың негізгі қызметі – әл-Фараби және басқа да көрнекті қазақ ғалымдары мен ойшылдарының еңбектерін жан-жақты зерттеу мен ол шығармаларды оқу үдерісі мен ғылыми зерттеулерге кеңінен қолдану тұрғысында жұмыстар жүргізу.

Адамзат тарихы қаншама ғасырдан бері өзінің даму белестері арқылы ерекшеленіп, уақыт өткен сайын адамдардың санасында ғана өз орны мен мазмұнына ие болмақ. Халқымыздың ғасырлар бойғы тарихы мен дүниетанымдық көзқарасы өзіндік болмысқа ие болып, уақыт ағымында халық санасының өмір сүру формасы ретінде көрініс таппақ. Қазақ халқының дүниетанымдық сана-сезімі – оның рухының көріну болмысы. Сондықтан қазақ халқының мәдениетін, дүниетанымын меңгеру дегеніміз – оның рухын, өзіндік санасын меңгеру деген сөз. Халқымыздың даналық рухын тану жолында әлемдік философиялық ойдың дамуына ерекше үлес қосқан ойшыл-тұлғаларымыздың философиялық дүниетанымын зерттеу, оны жас ұрпаққа жеткізу

бүгінгі күннің өзекті мәселелерінің бірі болып отыр. Олардың ішінде аты әлемге жайылғандары да аз емес. Солардың бірі – күллі әлемге танымал ұлы жерлесіміз Әбу Насыр әл-Фараби. Энциклопедист ғалым, философ, математик, астролог, музыка теоретигі ғалымның жан-жақты тұлғасын көрсетеді. Қазақ ойшылдық тарихындағы дара тұлғаның философия, таным теориясы, музыка, логика, саясат пен этика туралы асыл қазынаға кірген пәлсапалық ойлары – ұрпақтан ұрпақты қызықтырар ой қазынасы.

Қазақстандық фарабитану, Әбу Насыр әл-Фараби мұраларын зерттеу, жарыққа шығару әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің профессоры «әл-Фараби мұраларын зерттеу орталығының» тұңғыш ұйымдастырушысы, Орта Азия мен Қазақстанға кеңінен танымал ірі ғалым, фарабитанушы Ағын Хайруллаұлы Қасымжановтың есімімен тікелей байланысты. Қазақстанда А.Х. Қасымжановпен бірге белгілі фарабитанушылар: А.Ж. Машанов, И.О. Мұхаммед, Б.Я. Ошерович, Е.Д. Харенко, А.К. Көбесов, Б.Г. Гафуров, Ю.Н. Завадовский, А.В. Сагадеев, А.С. Иванов, К.Х. Таджикова секілді белгілі ғалымдар жемісті қызмет етті.

А.Х. Қасымжанов бастаған ғылыми топтың орасан зор ғылыми ізденістерінің арқасында әл-Фарабидің 30-ға жуық ғылыми еңбектері жарыққа шығып, қалың оқырманға танымал болды. Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінде Фарабиге арналып көптеген монографиялар мен көптеген ғылыми және ғылыми-танымдық зерттеулер жасалды, дипломдық жұмыстар жазылды. Әл-Фараби мұрасы бойынша көптеген докторлық және кандидаттық диссертациялар қорғалды.

Республикалық әл-Фараби ғылыми-зерттеу және оқу-әдістемелік орталығы Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым Министрлігінің 1992 жылғы 21 қазанындағы №407 Бұйрығы мен 1992 жылдың 14 қазанындағы Университет Ғылыми Кеңесінің шешімдеріне сәйкес 1993 жылдың 1 қаңтарында ашылды. Университетіміздегі «әл-Фараби мұраларын зерттеу орталығын» құруда әл-Фараби шығармашылығын зерттеумен әлемге әйгілі философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі А.Х. Қасымжанов көп жұмыстар жасады. Құрылған сәттен бастап орталық Қазақстанда фарабитану ілімі мен қазақстандық ғылымның дамуына үлкен үлес қосты. А.Х. Қасымжановтың қатысумен әл-Фарабиге арналған 4 монография, 10 кітапша, 30 мақала дайындалды. Орталықтың қызметкерлері елімізде, АҚШ-та өткен елеулі конференцияларға қатысты. Орталықтың қызметкерлері Қазақстанда ғана емес, Ош (1995 ж.), Бостон, Оклахома мен Канзас (1997 ж.), Бұхара (1997 ж.), Ташкент (1999 ж.) қалаларында болып өткен халықаралық конференцияларға да қатысып, ғылыми ізденістерін үнемі жетілдіріп отырды. Орталықтың мұрындық болуы-

мен бес халықаралық ғылыми конференция және бірқатар ғылыми семинарлар ұйымдастырылды. Әл-Фараби мұрасын зерттеу мәселелері жан-жақты қарастырылды. Ғұламаның әлемдік өркениеттің дамуына, әлеуметтік-философиялық ойлардың және ғылымның әртүрлі салаларының ілгерілеуіне қосқан қомақты үлесі жіті талқыланды. Бұндай конференциялардың өтуі Қазақстанда Фараби мұрасының терең зерттелуіне күшті түрткі болды.

1997 жылы А.Х. Қасымжанов, Ж.А. Алтаев, Б.Х. Хамзеева, К.М. Атымтаева секілді ғалымдардың ұйытқы болуымен жалпы университеттік «әл-Фараби мұрасы және Қазақ халқының рухани мәдениеті» атты жаңа курс енгізілді. Осы курс арқылы университет студенттері әл-Фараби мұралары туралы толыққанды мағлұматтар алып, еңбектеріне түрлі талдау жүргізіледі. Бұл элективті курс қазіргі таңда да түрлі мамандықтағы студенттер арасында үлкен қызығушылықпен сұранысқа ие. 2001–2008 жылдар аралығында «әл-Фараби мұраларын зерттеу орталығын» философия ғылымдарының докторы, профессор А.А. Қасымжанова басқарды. 2003 жылдың қазан айынан бастап ұлы ғалым, ойшыл, ұстаз А.Х. Қасымжановты еске алу мақсатында философия кафедрасы жыл сайын «Қасымжанов оқуларын» үзбей өткізіп келеді. Ол кісінің шәкірттері мен ізбасарларының бастамасымен ойластырылған бұл игі жоба көпшілік тарапынан үлкен қолдауға ие болды. Үшінші Қасымжанов оқулары фарабитану ілімінің өзекті мәселелеріне арналып, «Мәдениет тарихындағы әл-Фараби» деген атпен 2006 жылы табысты өтті. Оған Орта Азия мен Қазақстанның белгілі ғалымдары мен фарабитанушылары қатысты.

2009 жылдың 18 наурызында әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті мен философия және саясаттану факультетінің бастамасымен «Әл-Фараби: Философия. Мәдениет. Дін» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция болып өтті. Фарабидің дін мен мәдениетке деген қатынасы жаңа қырынан зерделенді. Конференцияда Ресей, Иран, Египет, Түркиядан келген ғалымдар өз ойларымен бөлісті.

Қазіргі таңда «әл-Фараби мұрасын зерттеу орталығы» профессор А.Х. Қасымжановтың шәкірті философия ғылымдарының докторы, профессор Ж.А. Алтаевтың жетекшілік етуімен жұмыс істеуде. Әл-Фараби мұрасын меңгеруге қатысты монографиялар мен көптеген ғылыми мақалалар жарық көруде. Сондай-ақ әл-Фараби бабамызды әлемдік деңгейде танытуда да іргелі жұмыстар жасалынууда. 2010 жылдың 18 қарашасында Париж қаласындағы ЮНЕСКО-ның штаб-пәтерінде «Әл-Фараби және Еуропалық өркендеу дәуірі» атты дөңгелек үстел өтті. Бұл жиынға Франция, Сирия, Испания, Әзірбайжан, Швейцария, Сауд Арабиясы, Иран, Италия мемлекеттерінің танымал фарабитанушы ғалымдары қатынасты. Қазақстаннан осы жиынға «Әл-Фараби мұраларын зерттеу орталығының» директоры Жақыпбек

Алтаев қатысып, «Әл-Фараби: тарих және қазіргі заман» атты тақырыпта баяндама жасады. Өз баяндамасында Фараби еңбектерінің Еуропаның қайта өрлеу дәуірінде үлкен рөл атқарғандығын кеңінен атап өтті.

А.Х. Қасымжанов оқулары халықаралық ғылыми-теориялық конференциясының өткізілуі – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-нің философия кафедрасы мен философия және саясаттану факультетінің көпжылдық ғылыми дәстүрі. 2011 жылдың 19 қазанында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-нің философия және саясаттану факультетінде «Жастар. Руханилық. Интеллектуалды ұлт» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция өтті. 2011 жылғы бұл ғылыми форум қазақстандық көрнекті философ, ҚР ҰҒА-ның корреспондент-мүшесі, философия ғылымдарының докторы, профессор Ағын Хайруллаұлы Қасымжановтың 80 жылдығына және оның рухани мұралары арқылы өскелең ұрпақты тәрбиелеудегі орнын көрсетуге, ақпараттық қоғамдағы интеллектуалды ұлттың қалыптасуының мәдени-философиялық негіздерін айшықтауға арналды.

Конференцияға Қазақстандық белгілі ғалымдар мен жақын (Ресей, Қырғызстан, Қытай) және алыс шет елдерден (АҚШ) қонақтар қатысты.

Халықаралық ғылыми-теориялық конференция өз жұмысын «Интеллектуалды ұлттың философиялық-мәдени негіздері», «Қоғамдағы заманауи жастар», «Ақпараттық қоғамдағы руханилық пен құндылықтар» атты үш секцияда жалғастырды. Онда ғалымдар «Жастар. Руханилық. Интеллектуалды ұлт» мәселесін философия, әлеуметтану, психология, педагогика, мәдениеттану, тарих тұрғысынан талқыға салып, өзара пікір алысып, тиімді нәтижелерге қол жеткізді.

Конференцияда әлеуметтік-гуманитарлық білім саласының өзекті мәселелері бойынша 90-ға жуық ғылыми баяндама жасалды. Осы тұрғыда, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы. Философия. Мәдениеттану. Саясаттану сериясының 2011 жылғы кезекті номері Ағын Хайруллаұлы Қасымжановтың 80 жылдығына және осы орайда өткізіліп отырған «Жастар. Руханилық. Интеллектуалды ұлт» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция жұмысына арналды. Сонымен қатар халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары өз алдына жеке жинақ болып та жарық көрді.

Ж.А. Алтаевтың жетекшілігімен «Әл-Фараби мұраларын зерттеу орталығы» әл-Фараби атындағы ҚазҰУ тарихы мұражайындағы әл-Фарабиге арналған экспозициялық кешен жасақтады. Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің 75 жылдық мерейтойы қарсаңында жаңаша түрленіп ресми түрде ашылған университет тарихы мұражайы – университет өміріндегі ерекше оқиғалардың бірі. Жаңа мұражайдың ашылуы университеттің ұзақ жылдардан бері жинақ-

талған дәстүрлерін, мәдени-тарихи құндылықтарын көздің қарашығындай сақтауды, көбейтуді, оны жас ұрпақтың бойына сіңіруді мақсат тұтқан ізгі ниеттен туындап отыр. Бұл өз кезегінде ғылым әлеміне енді аяқ басқан жастарымыздың ғылыми білімдік деңгейлерінің жоғары болуын, маман ғана емес адами тәлім, патриоттық тәрбие беруде үлкен үлес атқаратындығы шындық. Талайды тамсандырған дәстүрі бар қара шаңырақтың тәлімін бойына сіңірген шәкірт Қазақстанда ғана емес әлемдік деңгейдегі бәсекеге қабілетті маман болатындығына сенім мол.

Ерекше тоқталуды қажет ететін, мұражайдың ең басты да маңызды экспозициялық бөлімі, мұражайға мағыналық жағынан ерекше әр беріп тұрған – Әл-Фараби кешені. Атақты ғұламаның Оңтүстік Қазақстан облысындағы Отырар маңайында дүниеге келіп, жастық шағын сол жерде өткізгендігі – тарихи шындық. Отырардан шыққан ойшылды бүкіл әлем біледі. Оның еңбектері әлемнің көптеген елдерінде басылып шығып, сол тілдерге аударылған. Батыс пен Шығыс философиясының бірігуінде әл-Фарабидің орны ерекше! Мұражайдың маржаны Әл-Фарабиге арналған кешеннің жалпы концепциясына тоқталып өтсек. Қабырғадағы суретке назар аударатын болсақ, ғасырлар тұңғышы мен уақыт тезінен өткен ұлы ойшылдың назары бізде. Оның жалындап, қолына кітап ұстап алға келе жатқан тұлғасы оның ағартушылыққа, рухани мәдениеттілікке, білімге деген ұмтылысы мен құштарлығын көрсетеді. Ол өзінің ұстазы деп санаған Аристотель мен Платонның еңбектерін зерттеп, оның әсерін шәкірті ибн Синаға тигізген. Осы көрініс қабырғадағы суретте сәтті берілген. Философ тұлғасының артында оның жүріп өткен жолдары: Отырар кітапханасы, Иашар қақпасы, Хеопс пирамидасы, сол уақыттағы Ұлы Жібек жолындағы танымал қалалар бейнеленген. Ал витриналарда оның ұрпақтарына қалдырған мұралары: кітаптары мен трактаттары тұр. Данышпанның кітаптары оның жүріп өткен жолдарындағы бүкіләлемдік біліммен қаныққан. Сондай-ақ витриналар әл-Фарабидің басты мұралары туралы, Қазақстандық және шетелдік фарабитанушы ғалымдарымыз бен зерттеушілеріміз, әл-Фараби шығармашылығына арналған түрлі конференциялар туралы сыр шертеді. Мәдени мұра бағдарламасы бойынша, Дамаск қаласындағы Фараби жерленген мавзолей үстінен тұрғызылып жатқан үлкен тарихи-мәдени кешеннің макеті кешеннің сәніне сән қосып тұрғандай!

Қазақ ұлттық университетінде әл-Фараби мұраларын сақтауда, жастар тарапынан оның идеяларын зерттеуде үлкен жұмыстар атқарылуда. Университет музейі мен әл-Фараби орталығы, философия және саясаттану факультетімен бірге Фараби оқулары – пәнаралық ғылыми-студенттік семинар өткізу бастамасын көтеруі кездейсоқтық емес. Семинар бұндай ғылыми-мәдени негізде 2011 жылдың 21 қазанында алғашқы рет өткізілді.

Тәуелсіздігіміздің 20-жылдығына орай Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінде пайдалануға берілген Ғылыми кітапханада орталықтың ұйытқы болуымен әл-Фарабиге арналып жаңадан жеке мұражай жұмыс істеуде. Ал кітапханаға Фараби есімі берілген.

Қазіргі таңдағы орталық іс-әрекетінің маңызды бағыттары жаһандану кезеңіндегі халықтар мен мәдениеттердің өзара бірлігі мен тұтастығына негізделген әл-Фараби идеяларының жүйесін толықтай зерттеу арқылы сол кезеңдегі қазақ даласындағы өркениетті насихаттау мен болашақ жас ұрпақтың жадында мәңгі сақтау болып табылады.

Сондай-ақ Қазақстанда қазіргі таңда көптеген фарабитанушы ғалымдарымыз әл-Фараби мұраларын тереңнен зерттеп, жарыққа шығаруға өз үлестерін қосуда. әл-Фараби мұрасын меңгеруге қатысты монографиялар мен көптеген ғылыми мақалалар жарық көруде. Университетімізде бірнеше жас фарабитанушыларымыз жемісті еңбек етуде. Фараби шығармашылығы әлі толықтай зерттеліп бола қойған жоқ. Әбу Насыр әл-Фараби мұрасы өзі салып кеткен сара жол арқылы дамып, уақыт өткен сайын биіктей бермек!



## ҚОРЫТЫНДЫ

**Т**әуелсіздіктің таңымен бірге Қазақтың ғылымы мен білімінің қара шаңырағы Қазақ ұлттық университетіне шығыстың ғұлама ойшылы, энциклопедист-ғалым Әбу Насыр Әл-Фараби есімі берілді. Солай болуы да заңдылық. Отырардан шыққан ойшылды бүкіл әлем біледі. Орталық Азиядан шыққан ғұлама ретінде аты әлемге әйгілі Әбу Насыр Әл-Фарабидің өз жерлесіміз екенін біз мақтан тұтамыз. Тек мақтан тұтып қана қоймай, ұлттық бренд ретінде әлемге паш етуіміз қажет.

Монографиямызды қорытындылай біз қалың оқырманға өз кезегінде мұсылмандық ренессанс дәуірінің ірі тұлғаларының ой-толғамдарын, Әл-Фараби әлемін және тәуелсіздік философиясын, түркі ойшылдарының асыл қазыналарын барынша түсінікті әрі ауқымды етіп бердік деп білеміз. Оған қоса сол кездегі мәдени өрлеуде болған және қазіргі таңдағы қоғамымыздағы өзекті мәселеге айналған ислам мәдениеті мен дінінің философиялық мән маңызына сараптама жасалды.

Кітапта түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлесі, әлемдік философиялық ойдың дамуына ерекше үлес қосқан ойшыл-тұлғалардың философиялық дүниетанымына ерекше мән берілді.

Қазақстандық фарабитану, Әбу Насыр мұраларын зерттеу, жарыққа шығару Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің профессоры «Әл-Фараби мұраларын зерттеу орталығының» тұңғыш ұйымдастырушысы Қазақстанға кеңінен танымал ірі ғалым, фарабитанушы Ағын Хайруллаұлы Қасымжановтің есімімен тікелей байланысты. Кітаптың шымылдығы да осы Ағын Қасымжановтың «Әл-Фараби және оның заманы» атты мақаламен ашылуы да жәйдан жәй емес. Отандық ғалымдар мен шетелдік фарабитанушылардың еңбектерін кеңінен қолдануға тырыстық.



Ағылшын, араб, түрік, орыс тілдерінде жазылған көптеген ғылыми зерттеулер еңбегіміздің негізгі арқауы болды. Тарихтың ашылмаған сырлары көп, сол секілді зерттеу нысанымыздың зерттелінбеген және ашылмаған тұстарының бар екенін терістемейміз. Кейінгі жастар, болашақ атақты ғалымдардың бұл мұраларды заман талабына сай зерттейтініне, жазатынына өзіндік үлестерін қосатынына кәміл сенеміз. Ортағасыр мұсылман ойшылдарының антика, ислам, түрік мәдениеттерінің шеңберінен ақ маржандарын саралап, әлемге паш етуі – қазіргі жас ғалымдарға, ізденушілерге азаматтық парызымызды орындауда үлкен өнеге. Сондықтан да күллі әлемге танымал ұлы жерлесіміз Әбу Насыр Әл-Фарабидің әлемін, рухани құндылықтарын кейінгі ұрпаққа жеткізе білуді алдымызға мақсат етіп қойдық. Тәуелсіздігіміздің 30 жылдығы қарсаңында Қазақстанның болашағын қалыптастыратын ғылым мен білімді жетілдіру ұлы тұлғаларымызды таныта білу Әл-Фарабидің Қазақ философиясындағы орнын, тәуелсіздігіміздің тұңғыш жаршылары болған Алаш ойшылдарының егемен ел болуға деген армандарына негізгі арқау болған Фараби идеяларын насихаттау, дәріптеу бүгінгі күннің қажеттілігінен туындап отыр.

Тарихты білмеу, соның ішінде еліміздің рухани қайнар бастауларынан жалтару азаматтық борышымызға сай келмейтіні рас. ХХІ ғасыр жаңаруды, шығармашыл дамуды талап ететінін ескерсек, рухани қазынамыздың бастауы тереңде жатқаны және оның ғасырларға созылған өміршеңдігін әлі сақтап отырғаны белгілі. Сол маржандардың ғылыми айналымға енгеніне аз уақыт болмады, бірақ ауқымды еңбектің көлемі ғасырлар бойына тынымсыз еңбекті қажет етеді.

Қазіргі заман мәдениеті жаһандық өріс алған дегенді жиі естіп жүрміз, ол кездейсоқ айтылған түсінік емес. Соның ішінде мәдени жаһандануды тілге тиек етсек, рухани болмысымызды қалыптастырудағы бірен-бір серпіліс қайнар күш жоғарыда аталған ғұлама-ойшылдардың мұралары деп айтсақ, қателеспейміз. Әрине, кітап болмысының классикаға айналып, қолжетімсіз болып бара жатқаны ғалымдарды алаңдатады. Кітапты оқитын оқырманның сиреп бара жатқанын көптеген ғалымдар жаһандану үдерісімен де байланыстырып жүр, бірақ ол жаһанданудың өзі адамдарды оған қарсы тұрып, рухани дамуды меңзеп тұрғанын ешкім аңғара бермейді. Айтпағымыз кітап болмысының қасиеттілігі жаһандану үдерісінен де бұрын-соңды болмаған деңгейден әлдеқайда жоғарылады деп ойлаймыз. Ақпараттар әлеміне іздеп, таңдап оқуды талап ететін жаһандануда кітаптың маңызы және оны тауып оқитын оқырманның ойы ұшқыр, берері мол болмақ. «Әл-Фараби әлемі және тәуелсіздік философиясы» атты кітаптың аясы осымен шектелуі өкінішті, бірақ мұндай рухани қайнар тәуелсіздік философиямыз жайлы еңбектердің өрісі кеңейіп жалғасын табады деп сенеміз.

Ғылыми басылым

Алтаев Ж.  
Мейірбаев Б.  
Құранбек Ә.  
Муқанова Г.  
Иманбаева Ж.

## Әл-Фараби әлемі және тәуелсіздік философиясы

Монография

Редакторы *К. Мухадиева*  
Компьютерде беттеген  
Мұқабасын безендірген *Б. Малаева*

ИБ № \_\_\_\_\_

Басуға \_\_\_\_\_ 2021 жылы қол қойылды. Пішімі 60x84<sub>1</sub>/<sup>16</sup>.  
Көлемі \_\_\_\_\_ б.т. Офсетті қағаз. Сандық басылым. Тапсырыс № \_\_\_\_\_.  
Таралымы \_\_\_\_\_ дана. Бағасы келісімді.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің  
«Қазақ университеті» баспа үйі.  
050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71.

«Қазақ университеті» баспа үйі баспаханасында басылды.