

*Досай Кенжетай (Түркістан, Қазақстан)***ФАРАБИ – ӨРКЕНИЕТ ҰСТАЗЫ**

Аннотация. Фараби – Түркістан топырағы, бұрынғыша айтқанда, Фараб аймағынан шыққан ірі ойшыл, философ ғалым. Ол тек ислам өркениеті үшін ғана емес, Батыс пен Шығыста, ақыл ойдың айқын тіршілік ету тұжырымдамасын жасаған данышпан. Өткен ғасырда Батыста, мемлекет пен дін, философия мен ғылым, ғылым мен дін, теизм мен атеизм, экзистенциализм мен болмыс туралы пікірталастар ушыққан кезде, әл Фараби мұраларының бірден сұранысқа ие болуының астарында осы мәселе жатыр. Бұл сұраныс, бүгінгі зайырлы ел – Қазақстан үшін де өзекті. Себебі, елімізде салафилік тенденцияның кең етек алуы, ақыл-ойдың тұншықтырылуы, ноқталануы сияқты індеттен құтылуда, мемлекет пен дін қатынасында ақыл мен нақылдың арақатынасын нақтылауда да Фараби мұрасына зәру екендігіміз айдан анық.

Түйін сөздер: Фараби, өркениет, дін, философия, ислам өркениетінің ұлы ұстазы.

Кіріспе

Бүгін, әл-Фарабидің 1150 жылдық мерейтойы қарсаңында, «Фараби не дейді?» деген мәселеге жауап беруге дайынбыз ба? Мен бұл жерде Фарабидің бір қырына, түркі ислам философиясы тұрғысынан, оның өркениеттік бастамашылдығына қысқаша тоқталмақшымын.

“Ислам өркениетінің ұлы ұстазы” [Ülken 1950, 3 б.] әл-Фарабидің адам туралы ілімдерінің мәнін тану үшін де оның мәдени және тарихи дүниетанымдық кеңістігі – дәстүрлі түркілік дүниетаным мен исламдық діни мәдениетті танып, пайымдай білу керек. Сонда ғана әл-Фарабидың еңбектерінен дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы космологиялық түсініктер, Орхон-Енисей құлпытастарындағы терең философиялық, моралдық-этикалық, ұлттық құндылықтардың негізгі элементтерін көруге болады.

Әл-Фараби дін, философия және саясат арқылы адамдар арасында бірлік пен бақыттың үстемдік етуін мұрат еткендіктен түркілік дүниетанымдық элементтер мен құбылыстарды ислам философиясы ішінде қорытып, пайдалана білді. Өйткені, оның негізгі методы, жалпы болмысты тұтастық тұрғысынан қарастыру болғандықтан, негізгі исламдық платформаға басқа дүниетанымдық пікірлер мен жүйелерді үйлестіру үшін көбінесе еркін комментарий методын, яғни бүгінгі герменевтикалық әдістен терең әрі кең “тауил” әдісін қолданады [Ülken 1950, 49 б.]. Әл-Фараби іліміндегі сана (ақыл), планета (фалак) және сол сияқты терминдер көне Батыс философиясынан алынғанымен, оларды ислам терминологиясындағы сама (көк), рух (жан), малак (періште) және т.б. сияқты ұғымдарды білдіруде қолданған. Онсызда әл-Фараби болмыстардың онтологиялық қатарында Тәңірден кейін орын алған “ақылдарды”, яғни рухани болмыс болып табылатын саналық дәрежелерді періштелер (малак) ретінде ұсынып отыр. Мысалы: “фаал ақыл”, яғни белсенді сананы “рух-ул-амин” (сенімді жан), “рух-ул-қудс” (қасиетті жан) немесе “жебірейіл” (періште) орнына толығымен исламдық діни терминдерді қолданады. Бұл жерде әл-Фарабидың өзінің философиялық жүйесін қалыптастыруда ислам дүниетанымынан басқа да ойлау жүйелерінен пайдаланса да, нәтижеде оның көзқарасында исламдық діни центризмнің басым екендігін көруге болады. Мы-

салы, әл-Фараби философияны оқымай тұрып, діннің бүкіл қыр-сырын меңгеруді шарт деп біледі. Бұл жерде дана бабамыздың дүниетанымдық тұғырларының Құран мен исламдық мәдениет екендігін көруімізге болады.

Фараби ілімі мен мистикалық таным арасындағы байланыстың басым екенін көптеген зерттеушілер қуаттайды. Мысалы, Х. Корбин суфизм терминдерінің Фараби еңбектерінде кең қолданылғандығын айтып, оның интуицияға, иллюминацияға негізделген ілімі, өте ашық әрі анық, жоққа шығарыла алмайтындай дәрежеде мистикалық элементтерге толы десе [Corbin 1994, 288-289 бб.], М. Байрактар “Фарабидың философы сопылардың әулиелерімен, кейбір тұстарға өте ұқсас, бірдей көрінеді. Сондықтан Ибн Араби сияқты суфи әрі философтардың пайғамбарлық, әулиелік концепциясына үлкен әсері болды. Фарабиден бастап басқа да философтар интуиция арқылы заттың мәніне жетуде таза рационализмге “рационалдық суфизм” жолы арқылы өтеді” [Bayraktar 1997, 156-176 бб.] дейді. Д. Бойер болса, Фарабидың философиялық жүйесінде ғана емес, оның өз өмірін толығымен нәпсінің арылуына арнағандығын, нәпсіні тазартуды-философ болудың шарты ретінде көретіндігін айтады [Boyer 1960, 77 б.]. С.Ұлыдағ, Фарабидың платондық идеалистік философиямен Аристотельдің рационалдық философияны үйлестіруге тырысуы оның философиясында мистикалық мәннің орын алуына әкеліп соқты” [Uludağ 1994, 1 б.] дейді. Фараби де өзінің “Мәселелердің қайнары” (Уйун-ул Мас”аил) атты еңбегінде танымның (мушахада) ішкі психологиялық тәжірибе жолымен де болатындығын айтады. Оның ілімінде адамдық рух таным-мәліметті тікелей Тәңірден емес, пайғамбар сияқты (жәбірейілден) белсенді санадан алады. Белсенді сана Тәңір мен адамдық сана арасындағы орта бір жерден орын алады. Ал сопылықта рухани шабыт (экстаз), бірлік (уислат) сияқты категорияларда Тәңір мен адам арасында перде немесе кедергі жоқ, адам Тәңірмен тікелей үйлесімділікте болады [Sebecioğlu 1997, 760 б.].

Фараби “кемелділік дәрежесін рационалдық махаббат арқылы дәлелдеген болатын. М. Байрактар мұны Фарабидың “рационалдық суфизм теориясы” деп қарайды. Өйткені кемелділіктің себебі–махаббат. Махаббат Фарабидың ілімінде, “Ең кемелділіктің” және басқа да кемелдіктердің бірден бір дәлелі болып табылады [Bayraktar 1997, 193 б.]. Адам ақылмен түйсініп, тани алмайтын Тәңірге тек құдайлық махаббат, рухани шабыт арқылы ғана ұласуға болады [Farabi]. Бұл жерде Фарабидың тағы суфизм табиғатына ойысқанын көреміз. Бірақ Фарабидың көзқарасы бойынша суфизмді белгілі бір ойлау жүйесі емес, эмпириялық-практикалық хәл ретінде бағалағаны белгілі [Ülken 1950, 185 б.]. Х.З.Үлкен де, Фарабидың метафизика мәселесінде басқа схоластиктерді артқа тастап гностицизмге өткендігін, психологиямен теологиядағы спиритуализмі оның философиясының өзегі екендігін, Аристотельден бастап жаңаплатондық арқылы суфилік спиритуализмге өткендігін айтады.

Әл-Фарабидың көзқарасы бойынша адамның шынайы рухани кемелдікке жетуі оның танымның теориялық және практикалық тұрғыдан тең меңгерілуіне байланысты [Farabi, 127 б.]. Өйткені әл-Фараби өмір сүрген уақыт пен кеңістікте философияның негізгі міндеті адамзаттың игілігіне қызмет етіп келе жатқан дін мен ғылымның бірлігін қамтамасыз ету болатын. Өйткені діннің рухы болып табылатын иман немесе имандылық ислам халифатында әртүрлі дүниетанымдық, діни және философиялық ағымдардың ықпалымен әлсірей бастады. Әл-Фараби

философияның да, діннің де адамзаттың бақыты мен игілігі үшін қызмет ететіндігін, діннің адамды иман арқылы ақиқатқа жетелейтіндігін, ал философияның сол иманды рационалдық жолмен нығайтуға негізделген ойлау жүйелерін қалыптастыратындығын айтады. Бұл жөнінде атақты ислам теологы Мұхаммед ал-Бахий, “...дін – Алладан келген абстрактілі сипаттағы – ақиқат болғандықтан мәңгілік. Философияның дінге немесе иманға, имандылыққа қызметі – иман принциптерін рационалдық тұрғыдан түсіндіру, яғни имандылықты рационализациялау”, – деп түсіндіреді [al-Bahiy 1997, 310 б.].

Негізгі бөлім

Әл-Фараби іліміндегі адамның мақсаты – бақыт. Адамның бақытқа қауышуы белсенді сана (“фаал ақыл”) мәртебесіне жетуі арқылы жүзеге асады. Адамның рухы Тәңірге ұмтылғанда ғана игілікке беттейді. әл-Фараби атамыз, “... игілікке ұмтылу – тек игілік үшін болғанда ғана ең ұлы бақыт болып саналады” – дейді [Ebu Nasr El Farabi 1997, 65-66 бб.]. Бұл мәртебеге жетудің жолы – дүниелік, материалдық тәуелділіктен арылу. Екінші, “...адамның бақыты, оның кемелділігі моральдық құндылықтармен өлшенеді [Şehsivaroglu 1950, 20 б.] Бұл жерде Фарабидың ойлау жүйесінің толық тұтастықта екендігін көруге болады. Бұл туралы француз философы Де Ласи Олеари “Фарабидың ілімі бақытқа жету жолында рухтың тәннен, материядан ажырауын өзіне басты мақсат етіп қояды. Оның осы жол арқылы Тәңірге қауышуға болатындығын көрсетуі Фараби ілімінің жаңаплатондық мен суфизмнің синтезі екендігін көрсетеді. Жалпы алғанда вахдат-и-вужуд теориясына қарай ойысқан үйлестіру методы екендігін көруге болады” [De Lasy O’Leary 1971, 106 б.] – дейді. Осы ойды түрік философы Ж. Сунар да қуаттайды. Оның пікірінше, әл-Фараби жаңаплатондықтың әсерімен өзіне дейін тек қана хәл ілімі ретінде танылған суфизмге философиялық форма берген ең алғашқы философ болатын [Sunar 1972, 56 б.]. Дегенмен біздің ойымызша, әл-Фараби суфизмге философиялық форма берген философ ретінде емес, керісінше философияға мистикалық-сопылық мән беру арқылы тұтастыққа ұмтылған ойшыл ретінде көрінеді.

Адамның әлемнің орталығы ретінде қаралуы – Құранның принципі. Құран адамға жер бетінде Тәңірмен “тілдесіп сұхбаттаса алатын” тек жанды, әрі осы дүниедегі өзінің “халифасы-орынбасары” ретінде маңыз берген [Kur’an]. Адам шын мәнінде күрделі, қарама-қарсы табиғаттағы қуаттарды өзінде топтастырған макрокосмостың көшірмесі – микрокосмос болып табылады. Түркі-ислам философиясы – кәлам, тасаууф, фикх және т.б. салаларда ғылым өкілдері мен олардың еңбектерінің жемісі. Әл-Фарабидің адамдық таным мен құдайлық таным арасындағы исламдық ғылым, философия және дін аралық қатынасын логикалық методтармен айқындағандығы белгілі. Фараби барлық еңбектерінде физикалық және метафизикалық, яғни трансцендентальды әлемнен бастап тұтастай себептілік арқылы адам мен қоғамның осы әлемдегі табиғи жағдайын және болуы тиісті күйіне байланысты түсіндірме жасауға тырысқан.

Оның пікірінше, өзін-өзі білетін трансцендентальды “бірінші Болмыс пен Себептен” белгілі жүйе мен тәртіпке сай орналасқан әлем толығымен пайда болған соң адам мен қоғам жаратылған. Басқаша айтар болсақ, Фараби философиясында әлем екіге бөлінеді. Бірі адамның тіршілік ортасы саналатын физикалық

әлем және екіншісі метафизикалық әлем. Бір жағынан трансцендентальды саналы болмыстар (10 сана, 9 планета) мен аспан денелерінің орналасқан әлемі, әсіресе соның ішіндегі «белсенді сана» адамның ең жоғарғы таным көзі болып табылады. Адамның тіршілік ортасы, физикалық әлемде рет-ретімен алғашқы материя, төрт элемент пен минералдар сияқты жансыз денелер, кейіннен өсімдіктер, жануарлар мен адамдар сияқты жанды денелер жаратылған. Бұл жерде адамның қалыптасуына қатысты Фарабидің айтқан ойы, адамның болмысынан бұрын пайда болған минералдар, өсімдіктер мен жануарлардың бар болуы міндетті болса, ал адамның уақытқа қатысты бар болуы, ақиқатты тани алуы, жақсыны қалауы (ихтийар) сияқты ерекшелігіне орай осы әлемдегі ең құнды болмыс болуына қарамастан, шектеулі болмыс екендігі де түйінделеді. Демек, адам кемелденуге мұқтаж. Осы нұқсандығын адам уақыт ішінде жоя алатындығы үшін, адамның тарихы – оның кемелдену үдерісінің тарихы болып табылады.

Міне осы ұстаным исламдағы кәлам, философия және тасаууф мектептерінің негізгі арқауы болды. Фарабидің сөзімен айтқанда, адам потенциалды білу қуаты бар: «потенциалды ақыл, ойлаушы, ойланылған» болмыс. Адамды потенциалдан әрекетке түсіретін нәрсе, себептілік байланысында болмысқа қатысты міндетті таным (мағрифату’л – лима’ш-шай). Фараби философиясында адам өз болмыстық тіршілігін таным арқылы жүзеге асырады. Сонда Фараби түсінігінде таным мен болмыс немесе таным арқылы бар болу тең ұғым. Адам уақытқа қатысты болмыс. Адамға сол өз уақытының шарасынан асып кемелдікке, бақытқа жетуі үшін тек таным жеткіліксіз, оған қоса амалды да жүзеге асыруы шарт. Бұл Құрандағы білім алу, оны жүзеге асыру ұстанымымен үндеседі. Адамдық болмысты толық қалыптастыру өлімнен соң аяқталады. Сондықтан адамның алдында өлімнен бұрын жүзеге асыратын үш түрлі таңдау бар: Біріншіден, адам ілімі мен амалын тең дәрежеде қолданып, жүзеге асырып, яғни парасатты адам (фазыл) болып, шексіз бақытқа (ас-саадат-ул кусуа) ұласады; екіншісінде адам тек таным, ілім иесі болып қалады, бұл жерде ол амал арқылы жүзеге аспағандықтан (фасык) шексіз бақытсыздыққа душар болады, (шақауат) яки, адам танымды да қалауды да жүзеге асырмаса, өліммен бірге жоқ болады.

Фарабидің таным мен амал немесе сөз бен істің тұтастығы ұстанымы Орта Азиядан шыққан ірі ойшыл тұлғаларымыздың шығармаларында жүйелі көрініс тапқан.

Екінші бір ортақ тұс, Фарабидің көзқарасы бойынша, адам өз бетінше жеке алғанда уақыт ішінде нұқсандығын жойып кемелдікке жете алмайды. Өйткені Фарабидің ұстанымында адам қоғамдасып тіршілік етуге мәжбүр. Бұл қажеттілік адамның (әлеуметтенуі үшін) табиғатынан туындайды. Сондықтан Фараби “адам қауымшыл тіршілік иесі” (ал-хайуану’л мадания) дейді. Сонымен әрбір адам парасатқа қол жеткізуі үшін қоғамның ішінде болуы шарт. Дегенмен, адамның қоғам ішінде болуы, ол қоғамның басым көпшілігінің парасатты болуы, оның жеке басының бақытқа жетуі үшін жеткіліксіз. Демек, адам парасат жолындағы таным мен құндылыққа өзінше жете алмайды. Оған, ұстаз кәміл жол көрсетуші қажет. Ал қоғамдағы барлық адамның түгел дерлік бақыт пен кемелдікке жетуі де мүмкін емес. Сондықтан оларға болмысы жағынан кәміл жол көрсетуші ұстаз, ойшыл философ басшы қажет. Қоғамды парасаттылыққы шақырып, бақытқа жеткізетін адамдар тобы “таңдаулылар және қарапайым” болып екіге бөлінеді. Таңдаулылар тобындағылардың өзі екіге бөлінеді: Біріншілері – даналар (хукама, фаласифа),

олардың танымдық құралы – философия, екіншілері – ғұламалар (улама, алим, ахли синаға), олардың танымдық құралы – ғылым (білім, өнер).

Фарабидің ойынша, адамды бақытқа жеткізетін құрал философия. Ал осы философиялық танымға адам екі жолмен жетеді. Біріншісі – адамның ақыл қуаты, екіншісі – оның трансценденталь ұстаным болып табылатын “белсенді санамен” байланысты.

Ғылымның да философияның ұстанымдары (категориялары) “белсенді санадан” адам санасына келеді. Адам санасы осы келген ұстанымдар мен категорияларды (ма‘кулат-ул ула) пайдалану, философия жасау, дұрыс пен бұрысты (сауаб-далат) ажырату, өзін қателесуден сақтандыру дәрежесіне көтеруі арқылы ғана мүмкін болады. Сонымен философияда дұрыс пен бұрысты ажырататын, қателіктерден сақтандыратын әрине, мүмкіндігі шеңберінде, ол – логика. Адамды парасатты, бақытты қылатын, негізгі тақырыбы Алғашқы және Трансцендентальды Себептен бастап барлық болмысты себеп-салдар байланысы арқылы түсіндіретін, болмыс туралы ең “айқын таным” беретін философия басқа барлық ғылымдардың атасы деп есептеледі. Бүгінгі біздің түсінігіміздегі философияны Фараби ұлы философия (ал-фалсафат-ул ула), даналық (хикмат), теориялық философия (ал-фалсафат-ун-назарийа), теология ілімі (ал-илм-ул илаһийа) және т.б. деп атайды.

Фараби философия мен дінді салыстыра келе философияның әмбебап, ал діннің ұлыс пен қоғамдарға қарай өзгеретіндігін айтады. Сондықтан қоғам, мемлекет, дін арасында тығыз байланыс бар. Қай жерде қоғам болса, сол жерде дін бар. Егер бір дін шынайы философиямен үндессе, ол дін – парасатты (ал-милла фадила) дін, ал керісінше болса, ол дін бұзылған дін (ал-милла ад-далла). Діннің теориялық және практикалық тұрғыдан үздіксіздігін қамтамасыз етуі үшін фикх пен кәлам философияға, ал факих пен кәламшы философқа көмекші болуы тиіс фикх пен кәлам, яғни діни ғылымға философия көмектесуі тиіс. Сонымен жалпы шола келе Фарабидің шығармаларындағы адамды кәмілдікке жеткізетін, парасатты, бақытты қылатын таным шынайы философиялық таным. Осы танымға қарай әрекет ету – парасаттылық. Міне осы мақсаттағы қауымды парасатты қауым, қоғамды парасатты қоғам, ұлысты парасатты ұлыс, мемлекетті парасатты мемлекет деп көрсетеді.

Әл-Фараби дін, философия және саясат арқылы адамдар арасында бірлік пен бақыттың үстемдік етуін мұрат еткендіктен, түркілік дүниетанымдық элементтер мен құбылыстарды ислам философиясы ішінде қорытып, пайдалана білді. Өйткені оның негізгі әдісі жалпы болмысты тұтастық тұрғысынан қарастыру болғандықтан, негізгі исламдық платформаға басқа дүниетанымдық пікірлер мен жүйелерді үйлестіру үшін көбінесе еркін комментарий әдісін, яғни бүгінгі герменевтикалық әдістен терең әрі кең “тауил” әдісін қолданады.

Әл-Фарабидың көзқарасы бойынша адамның шынайы рухани кемелдікке жетуі оның танымының теориялық және практикалық тұрғыдан тең меңгерілуіне байланысты. Өйткені әл-Фараби өмір сүрген уақыт пен кеңістікте философияның негізгі міндеті адамзаттың игілігіне қызмет етіп келе жатқан дін мен ғылымның бірлігін қамтамасыз ету болатын. Әл-Фараби философияның да, діннің де адамзаттың бақыты мен игілігі үшін қызмет ететіндігін, діннің адамды иман арқылы ақиқатқа жетелейтіндігін, ал философияның сол иманды рационалдық жолмен нығайтуға негізделген ойлау жүйелерін қалыптастыратындығын айтады.

“Қайырымды қала тұрғындары” атты еңбегінде әл-Фараби материядан тыс болмыс, мәңгі жаратылыс құбылысының бастауы болып табылатын алғашқы себеп – Алла туралы өте терең талдау жасағанын көруімізге болады. Бұл теория ислам философиясының маңызды бөлігін құрайды. Ай үсті және ай астындағы деп әлемді екіге бөледі. Бұл әлемдер әрдайым қозғалыс үстінде, әрі ұдайы өзгеріп отырады. Әл-Фараби “Бірдің” яғни Тәңірдің міндетті болмыс болғандығын және сол себепті де Ол өзінің “бар” болуы үшін еш нәрсеге мұқтаж еместігін қабылдайды. Ол (Тәңір) өзін-өзі тану, білу күшіне ие. Ол әрі ойлайтын (ақил), әрі ойланылатын (макул) болмыс. Оның формасы еш нәрсеге ұқсамайды. Еш нәрсе оған ұқсамайды. Оның қарама-қайшылығы мен серігі де жоқ. Тәңірі мен көптік арасындағы байланысты әл-Фараби эманация (судур) арқылы түсіндіруге тырысады. Фараби бүкіл болмысты себеп және салдар ара қатынастармен байланысты 6 дәрежеге (себепке) бөледі: Алла (ас-сабаб ал-аууал), аспан денелері (ас-сабаб ас-саний), сана (ал-ақл ал-фаал), жан (ан-нафс), форма (ас-сурат), материя (ал-мадда). Бұлардан Алла міндетті болмыс (вужуди уажіп), ал қалғаны мүмкін болмыстар (вужуди). Бұлар бір-бірімен себеп жағынан байланысқан. Көріп отырғанымыздай Фараби философиясы ислам діні мен дүниетанымын басшылыққа алатын философия. Ойлау қалыптары грек философиясынан алынса да мазмұны исламдық болуында күмән жоқ.

Адам пайда болған кезде ондағы ең маңызды рөл алатыны азықтандырушы қуат (кууа ал-ғазия), кейін сезімдік (хасса), қиялдау (мутахаййла), ойлау (натика) және қалау қуаттары (нузуғия) пайда болады. Бұл бесеуі рухтың негізгі қуаттары.

Фарабидің өз дәуіріндегі атқарған ең маңызды қызметі дін мен философия арасына көпір салып, оны пайғамбарлық (нубувват) және философиялық түсінікке негіздей отырып анықтама бергендігінде жатыр. Оның пікірінше нағыз философ пен пайғамбар арасында ешқандай айырмашылық жоқ. Әрқайсысының мақсаты – адамдардың бұл дүние мен о дүниедегі бақытқа қол жеткізуіне көмек беру. Алайда философ өз күшімен (ақылымен) Аллаға жету үшін көп еңбек еткендіктен пайғамбардан символикалық түрде жоғары тұрады. Әйтпесе шын мәнінде философ пайғамбардан да жоғары деп айтпаған. Бұл мәселені жете түсінбегендіктен әл-Фарабиге көптеген ғалымдар қарсы шыққан. Әл-Фараби бұл мәселеде философты пайғамбар дәрежесіне дейін көтеріп, онымен теңестірген. Ол пайғамбарды философ дәрежесіне түсіруді ойламаған. Себебі бар мәселе әл-Фарабидің философ деп кімді айтып тұрғандығына байланысты. Бұл тұрғыдағы оның пікірі Ибн Араби секілді философтардың пайғамбарлық пен әулиелік жайлы көзқарастарына көп әсер еткен. Әл-Фарабидің пікірінше ең кеменгер басшы – ең кеменгер әрі бойында пайғамбарлық пен философ болу қасиеті бар адам. Ал бұл қасиеттер Хз.Мұхаммедтің бойында бар. Сондықтан да Хз.Мұхаммедті “Бірінші басшы” деп есептейді.

Міне, түркі ислам философиясы тарихындағы Фарабидің ойлау жүйесіндегі Алла туралы танымы мен түсіндірмесінде эклектизм бар. Оның себебі де қарапайым. Екеуі де Құрандағы Алланың танымы мен Аристотель, Платон философиясындағы Алла түсінігін үйлестіруден туған электизм. Мұндай «жамауға» ислам мутакаламдері қарсы шығып, философтарды сынағанымен өздері олардың ұғымдық жүйелері, қолданған методы мен қалыбынан алыстап кете алмаған. Кәламдық тұрғыдан өзіндік методологиялық сенім жүйесін қалыптастырған түркі ислам философиясында кәламдық-доктриналық мектептің

негізін салған Матуридидің Алла, әлем және адам туралы идеялары да Фараби, Ибн Сина көзқарастарымен астасып жатыр. Өйткені олардың дүниетанымдық кеңістігі мен негіздері ортақ болатын.

Әл-Фарабидегі адам мәселесінен сөз қозғағанда оның дүниетанымдық, танымдық мәселелерді зерттеу методы жағынан психологиялық пайым төңірегінде қарастырғандығын көруімізге болады. Фарабидың гносеологиялық танымында адам санасы “фаал ақыл”, яғни белсенді сана тарапынан беріл-ген абстрактілі категорияларды қабылдай алады. Бұл адам санасының ең жоғарғы дәрежесі. Байқасаңыз, адам ақылы арқылы ғайып әлеміне өтіп, ғайып әлемін танып, “белсенді санаға” қауышқанда ақиқаттың бүкіл сыры мен құпиясының мәніне жете алады. Фараби өзінің “Саясат-ул Мадания” атты еңбегінде “...адам адамдық сана шыңына көтерілгенде, яғни адамдық сана мен белсенді сана (періште-жебірейіл) қосылғанда ең ұлы бақытқа кенеледі. Ең дұрыс мәліметке қол жеткізу арқылы шынайы таным – бақытқа жетеді” [Fahri 1992, 115 б.] – дейді. Осылайша Фараби сопылық дүниетанымның рационалдық танымын әрі бақыттың теориялық негізін салады [Bayraktar 1997, 184 б.]. Гносеологиялық қуаттар мен қабілеттерді тәннің әрбір ағзасына (мүшесіне) орналастырған Фараби гносеологиялық танымның ішінде ең маңызды орынды қалбке (жүрекке-көңілге) берген. Фараби үшін абсолюттік гносео-орталық – қалб. Ислам қайнақтарында абсолюттік таным – жүрек (қалб), аян (уахи) және шабыт (илхам) интуиция жолы арқылы “ғайып әлемінен” (метафизикалық әлем-Тәңірден) келген мәліметтер. Фараби мұны философия арқылы түсіндіруге тырысады. Оның ойынша гносеологиялық таным адам санасы мен тәжірибесінен әрі метафизикалық қуаттар мен болмыстардың әсерінен туындайды.

Байқасаңыз, танымдық тұрғыдан Фараби мен Иасауи ілімінде айырмашылықтарға қарағанда ұқсастықтар басым. Тек Иасауи ілімінде адамның ақыл арқылы “ғайып әлеміне” өтуі мүмкін емес. Ақыл Тәңірді тануда шарасыз. Иасауи ілімінде адамның негізгі мақсаты “фаал ақыл (белсенді сана)” арқылы шынайы мәліметке қол жеткізу емес, керісінше сол белсенді сананың жаратушысы әрі барлық мәліметтердің қайнар бұлағы – Тәңірдің өзімен қосылу, оның болмысында “фана фи Аллах” (Тәңірде еру, онда жоқ болу) мақамында абсолюттік тұтастық пен бірлікке қол жеткізу болып табылады [Носа Ahmet Yesevi 1993, 5 б.; 50 б.; 51 б.].

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

Әл-Фарабидың ойынша әрбір адам бақыттың не екендігін, бақытқа жету үшін не істеу керектігін өз алдына біле алмайды. Бұл мақсатқа жету үшін ол ұстазға (мұғалімге) жол көрсетушіге (мүршитке) мұқтаж. Фарабидың шынайы ұстаз, мүршит, шын мәніндегі қаған-философ барлығы бір тұлға. Ол білім мен танымды меңгерген кемел адам. Өйткені ұлы қабілеттерге ие болған кісі белсенді сана (жебірейіл) мен байланыс құра білетін, яғни Тәңірден аян алатын пайғамбар

сияқты. Адамның рухы тәніне билік жүргізгені сияқты, пайғамбардың рухы да “осы әлемде” билік жүргізеді. Өйткені ең ұлы рух пайғамбар-философқа ғана болады. Сондықтан да ол пайғамбар-философтарға қасиетті рухтың иесі ретінде қарайды. Міне, осындай адам ғана шынайы бақытқа барар жолды көрсетіп бере алады. Осындай билеуші, қаған, философ тарапынан басқарылған адамдар да парасатты, бақытты адамдар. Олардың қоғамы да парасатты қоғам. Ұлты да парасатты ұлт. Иасауи де өзінің “Мират-ул Қулуб” атты рисаласында “ондай рух тек Хз. Мұхаммед пайғамбарда ғана болады. Өйткені ол “әруахтардың атасы”(рухтардың атасы)...” – деп Фарабимен үндесіп жатыр.

Әл-Фарабидың “ал-инсан-ул фазыл” (парасатты адам), категориясы суфилердің “инсани-камил” (кемел адам) концепциясына сай келеді [Uludağ 1994, 225 б.]. Иасауи ілімінде де адамның асыл мұраты Тәңірді тану [Носа Ahmet Yesevi 1993, 155 б.]. Фарабидегі “парасатты адам” “парасатты қоғам” “қаған-философ” “бақыт” т.с.с. ұғымдар мен категориялардың орнын Иасауи ілімінде “кемел адам”, “жол көрсетуші-муршид”, “рухани еркіндік” сияқты сопылық категориялар арқылы толтырылғандығын көруге болады.

Фарабидың жан мен тән туралы көзқарастары оның метафизикасы мен психологиясы арасындағы ерекшелігі мен айырмашылығын көрсетеді. Өйткені оның көзқарасы бойынша әрбір жан кемелденуге мұқтаж және кемелдене алады да. Адамның жаны абстрактілі болмыс. Жан тәнде емес, бірақ оның қолданатын қуаттары (энергиялары) тәнде орналасқан және жан мен оның қуаттары бір-бірінен ажырай алмайды [Farabi, 10-13 бб.]. Абстрактілі болмыстар материалды емес, жоғалып кетпейді, өлмейді, олар өз субстанцияларын біліп, қабылдайды. Бұлардың әрбірінің бақыты материямен араласып кірленген болмыстардың бақытынан жоғары тұрады. Адам жаны жоғарыдағы абстрактілі болмыстардың атрибуттары секілді тек өз субстанцияларын ғана қабылдай алады. Яғни адам рухы ең жоғарғы рухты, қарама-қарсылықтарды тұтастықта ұғып, қабылдайды [Farabi, 7 б.]. Фарабидың көзқарасы бойынша тәннің кемелдігін рух, ал рухтың кемелдігін “белсенді сана” қамтамасыз етеді. Бұл туралы Фараби “Фусус-ул Хикам” (Даналықтың жауһарлары) атты еңбегінде былай дейді: “Сенің болмысың екі табиғаттан тұрады: бірі түр, форма, сан, сапалық қасиетке ие, қозғалатын немесе қозғалмайтын, жайылып, бөлшектене алатын субстанция. Екіншісі де біріншіден табиғаты жағынан мүлдем басқа, жоғарыдағы атрибуттардың ешқайсысына ие емес субстанция. Осы екіншісінің мәні тек сана арқылы танылады. Басқаша айтқанда сен екі әлемнің қосындысынан тұрасың; біріншісі – ғайып әлемі, екіншісі – жаратылыс әлемі. Өйткені рухың Тәңірдің әмірінен, тәнің де Оның жаратылыс әлемінен жаратылған [Farabi, 30 б.]. Байқасаңыз, әл-Фарабидың ілімінде осы “екі әлем табиғаты” жиі-жиі пікірталас көзі ретінде көрінеді. Екі әлемнің бірі бұйрық (хақ) әлемі – мәңгілік, себепсіз өздігінен бар болған, абстрактілі әлем. Екінші әлем – халқ жаратылыс әлемі. Бірінші хақ әлемінің себебімен пайда болған, сезім мүшелерінің түсініп қабылдай алатын, шектеулі әлем – осы дүние. Осы екі әлемді бір-бірімен іштей тығыз қатынаста ұстап, біріктіріп тұрған көпір – адам. Бұл туралы әл-Фарабидың “космос-үлкен адам; адам да микрокосмос” деген сөзі кейінгі Ибн Араби және басқа да суфилер тарапынан кең қолданылған.

Әл-Фараби ілімінде жан мәңгілігі тұрғысынан тәнге мұқтаж емес. Жан кемел болмай-ақ тәннен айрылатын болса, тәнсіз-ақ кемелдікке жете алады. Тән жанның

болмысы үшін шарт болғанымен, оның кемелдікке жетуі үшін шарт бола алмайды [Ebu Nasr El Farabi 1997, 94-95 бб]. Адам рухы тәннен айрылғаннан кейін, яғни өлімнен кейінгі абстрактілі болмыстарға тән бақытқа кенеледі және мұндай бақыт ең кемелді де парасатты рухқа тән болады [Farabi, 8 б.]. Рух метафизикалық әлемге тән болғандықтан да формадан жаратылмаған. Ол тәнмен бірге жаратылып, тән өлген соң да тіршілігін жалғастырады. Фараби “...физикалық өлімнен кейін жан бақыт немесе азап сияқты хәлдерге ие болады. Бұл жерде әрбір жанның хәлі әртүрлі. Яғни әр жан өзіне лайықты хәліне қауышады” [Farabi, 10 б.], дейді. Рухтың тазалығы Тәңірден келген мәліметтердің толық ұғынылуын қамтамасыз етеді. Өйткені рух адам табиғатының айнасы, негізгі субстанциясы болса, ал теориялық сана оның (айнаның жүзі) беті (формасы) сияқты [Farabi, 48 б.]. Осы көзқарасына қарап Фарабидың эпистемологиясы суфизммен тікелей байланысты екендігін көруге болады. Фараби эпистемологиялық концепциясында эмпириялық психологияны дамытып отырған сияқты.

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

Қорытынды

Қорыта айтқанда, дәстүрлі түркілік дүниетаным мен ислам өркениеті негізінде сусындаған данамыз философия арқылы адам мәселесі төңірегінде ой толғаған. Ол “инсани фазыл”, яғни парасатты адам тұлғасын сомдап, кемел адамды мұрат еткен. Ұлы бақытқа жету жолында рух-сананың танымдық тұрғыдан арылтудың жолын көрсетіп отыр. Ілімінде “сөз бен іс”, теория мен практиканың үйлесімділігі негізгі мақсат болып табылады. Адамның мәні-рух. ақиқат-болмысқа жету методы мен ұстанымы жағынан діндер үсті пайымдауларды ұсыну арқылы дәстүрлі түркілік дүниетанымның универсализм ерекшеліктерін көрсетіп отыр. Ал рухтың жаратылуы жөнінде Фараби рух тәнмен бірге жаратылатындығын айтады. Рухтың кемелділігі Хаққа қауышу арқылы жүзеге асады. Фараби оны белсенді сана мен адамдық сананың үйлесімділігі ретінде қарайды. Онда ішкі еркіндік – моралдық еркіндік негізгі тақырып. Танымның орталығы ретінде қалбті (көңілді) қабылдауы, исламдық дүниетаным мен Құран аяттарын негізгі принцип ретінде танығандықтарын көрсетеді.

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

Библиография

- al-Bahiy, Muhammed., 1997. 'İslam Düşüncesinin İlahi Yönü'. Ankara, Fecr Yay., 496 s.
- Cebecioğlu, E. 1997. 'Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü'. Ankara, Rehber Yay., 790 s.
- Corbin, H. 1994. 'Histoire de la Philosophie'. İstanbul, İletişim Yay, 456 s.
- De Lasy O'Leary, 1971. 'İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri'. Ankara, 203 s.
- Ebu Nasr El Farabi, 1997. 'Al-Madinat-ül Fadıla'. Ankara, Vadi Yay, 344 s.
- Fahri, M. 1992. 'İslam Felsefesi Tarihi'. İstanbul, İklim Yay., 354 s.
- Farabi. 'Dava'î Kalbiyya'. Bursa K. Farabi. Kanaat Kitabevi, 127 s.
- Farabi. 'El-Mutafarik'. Bursa K. Farabi. Kanaat Kitabevi, 7 s.
- Farabi. 'Fusus-al Hikam'. 55;54; 17; 25; 26; Tahsil-us-Sa'ada, 4; Dau'a"i Kalbiyya., 3.
- Farabi. 'Tahsil-us-Sa'ada'. Bursa K. Farabi. Kanaat Kitabevi., 10-13 s.
- Farabi. 'Uy'un-ül Masa'il'. Bursa K. Farabi. Kanaat Kitabevi., 22; Daua"i Kalbiyya, 10 s.
- Hoca Ahmet Yesevi, 1993. 'Divani Hikmet'. Ankara, 238 s.
- 'Kur'an', İsra/70;
- Olguner, F. 1999. 'Farabi'. İstanbul, Ötüken Yayınları, 175 s.
- Şehsivaroğlu, B. 1950. 'Farabi'. İstanbul, İ.Ü. Yay, 20 s.
- Sunar, C. 1972. 'İslam'da Felsefe ve Farabi'. Ankara, 56 s.
- T.J.'de Boyer, 1960. 'İslamda Felsefe Tarihi'. Ankara, s.77.
- Ülken, H. 1950. 'Farabi Tetkikleri'. İstanbul, Burhaneddin Erenler Matbaası, İ. Ü.E.F.Yay., s. 3.
- Uludağ, S. 1994. 'İslam Düşüncesinin Yapısı'. İstanbul, s. 224.1
- Bayraktar, M. 1997. 'İslam Felsefesine Giriş'. Ankara, TDV Yay. 313 s.

Резюме

Кенжетай Д. Фараби – учитель цивилизации

Фараби – великий мыслитель, философ и ученый из Фараба. Он был гением, создавшим четкое представление о существовании разума не только для исламской цивилизации, но и для Запада и Востока. В центре дебатов о государстве и религии, философии и науке, науке и религии, теизме и атеизме, экзистенциализме и существовании на Западе в прошлом веке наследие аль-Фараби пользуется спросом. Это требование актуально и для сегодняшней светской страны – Казахстана. Очевидно, что нам нужно наследие Фараби для того, чтобы избавиться от эпидемии салафитской тенденции в нашей стране, удушения разума, чтобы прояснить взаимосвязь разума и пословицы в отношениях государства и религии.

Ключевые слова: Фараби, великий учитель цивилизации, религия, философия, исламская цивилизация.

Summary

Kenzhetai D. Farabi – Teacher of Civilization

Farabi is a great thinker, philosopher and scientist from the Farab region of Turkestan. He was a genius who created a clear understanding of the existence of reason not only for Islamic civilization, but also for the West and East. At the center of debates about state and religion, philosophy and science, science and religion, theism and atheism, existentialism and existence in the West in the last century, al-Farabi's legacy is in immediate demand. This requirement is also relevant for today's secular country – Kazakhstan. Obviously, we need the legacy of Farabi in order to get rid of the epidemic of the Salafi tendency in our country, the suffocation of reason, in order to clarify the relationship between reason and proverb in the relationship between state and religion.

Key words: Farabi, the Great Teacher of Civilization, Religion, Philosophy, Islamic Civilization.