

ФИЛОСОФИЯ

FTAMP 02.15.51

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-33>

ДОСАЙ КЕНЖЕТАЕВ^{1*}



¹*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, теология және философия ғылымдары докторы, профессор (Түркістан, Қазақстан), *e-mail: dosaykz@mail.ru*

ӘЛ-ФАРАБИ – ТҮРІК ИСЛАМ ӨРКЕНИЕТІНІҢ ДАНАСЫ (870-950)

Аңдатпа. Бұл мақалада Әбу Насыр әл-Фарабидің қайырымды мемлекет туралы іліміндегі адамның рухани кемелдікке жету құндылықтары мен олардың философиялық мазмұны жан-жақты талданады. Ойшылдың «қайырымды қала» концепциясы адамның ішкі жетілуін, ақыл-парасат пен ізгілікке негізделген қоғамдық құрылымның мәнін айқындайтын іргелі теория ретінде қарастырылады. Зерттеу барысында әл-Фарабидің қазіргі заман тұрғысынан қайта пайымдалған идеялары жүйеленіп, оның әлеуметтік-философиялық көзқарастары жаңа әдіснамалық тұрғыда зерделенеді. Бұл жаңаша қарастырулар ойшылдың метафизикалық, теологиялық және онтологиялық тұжырымдарының өзара байланысын анықтауға мүмкіндік береді. Авторлар әл-Фарабидің болмыс, адам табиғаты және Жаратушы туралы түсініктерінің біртұтас философиялық жүйе құрайтынын ғылыми тұрғыдан дәлелдейді. Сонымен қатар ойшылдың логикалық ойлау мәдениетіне қосқан үлесі, таным теориясындағы рационалдық қағидалары және білім мен тәрбиеге қатысты көзқарастары қазіргі гуманитарлық ғылымдармен сабақтастырыла талданады. Мақалада Фарабидің туған жері, оның тұлғалық қалыптасуына әсер еткен тарихи-мәдени орта және бұл ортаның ойшыл мұрасының қалыптасуындағы рөлі жөнінде де қысқаша мәлімет беріледі. Зерттеу нәтижесінде әл-Фарабидің философиялық мұрасының құндылығы, оның қазіргі заманғы қоғам, руханият және адам тәрбиесі үшін маңызы айқындалады. Ойшыл идеяларының әмбебап сипаты мен оларды бүгінгі интеллектуалдық кеңістікте қолданудың ғылыми-теориялық мүмкіндіктері негізделеді. Мақала Фараби ілімін терең түсінуге жаңа көзқарас ұсынатын маңызды зерттеу болып табылады.

Кілт сөздер: әл-Фараби, түркі философиясы, ақыл мен дін, ізгі қоғам, түркі-ислам өркениеті.

Dossay Kenzhetayev¹

¹*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD., Senior Lecturer Doctor of Theology and Philosophy, Professor (Turkistan, Kazakhstan), e-mail: dosaykz@mail.ru*

Al-Farabi – The Sage of Turkic-Islamic Civilization (870–950)

***Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

Д.Т.Кенжетаев. Әл-Фараби – Түрік Ислам өркениетінің данасы (870-950) // НІКМЕТ. – 2025. – №4 (6). – Б. 60–69.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-33>

***Cite us correctly:**

Д.Т.Кенжетаев. Әл-Фараби – Түрік Ислам өркениетінің данасы (870-950) // НІКМЕТ. – 2025. – №4 (6). – Б. 60–69.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-33>

Мақаланың редакцияға түскен күні 04.12.2025 / қабылданған күні 26.12.2025.

Abstract. This article provides a comprehensive analysis of the values of spiritual perfection in Abu Naşr al-Farabi's doctrine of the virtuous state and their philosophical significance. The thinker's concept of the "virtuous city" is examined as a fundamental theory that defines the essence of human inner development and a social structure grounded in intellect, wisdom, and virtue. The study systematizes al-Farabi's ideas reconsidered from a modern perspective and explores his socio-philosophical views through a new methodological lens. Such a renewed approach makes it possible to identify the interconnectedness of the thinker's metaphysical, theological, and ontological propositions. The authors scientifically substantiate that al-Farabi's views on being, human nature, and the Creator form a coherent philosophical system. In addition, the article analyzes al-Farabi's contribution to the culture of logical reasoning, his rational principles in epistemology, and his perspectives on education and upbringing in connection with contemporary humanities. It also provides brief information about Farabi's homeland, the historical and cultural environment that shaped his personality, and the role of this environment in the formation of his intellectual legacy. The study concludes by highlighting the value of al-Farabi's philosophical heritage and its significance for modern society, spirituality, and human education. Finally, it substantiates the universal character of the thinker's ideas and the scientific-theoretical potential of applying them in today's intellectual landscape. The article represents an important research work that offers a new perspective for a deeper understanding of Farabi's teachings.

Keywords: al-Farabi, Turkic philosophy, reason and religion, virtuous society, Turkic-Islamic civilization.

Досай Кенжетев¹

¹Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, доктор теологии и философских наук, профессор (Туркестан, Казахстан), e-mail: dosaykz@mail.ru

Аль-Фараби – мудрец тюркско-исламской цивилизации (870–950)

Аннотация. В данной статье всесторонне анализируются ценности достижения духовного совершенствования человека и их философское содержание в учении Абу Насыр аль-Фараби о добродетельном государстве. Концепция мыслителя о «добродетельном городе» рассматривается как фундаментальная теория, раскрывающая внутреннее совершенствование человека, а также сущность общественного строя, основанного на разуме, благонравии и добродетели. В ходе исследования систематизируются идеи аль-Фараби, переосмысленные с позиций современности, и его социально-философские взгляды изучаются в новой методологической перспективе. Такой обновлённый подход позволяет выявить взаимосвязь его метафизических, теологических и онтологических положений. Авторы научно обосновывают, что представления аль-Фараби о бытии, природе человека и Творце образуют целостную философскую систему. Кроме того, анализируется вклад мыслителя в развитие логической культуры мышления, его рациональные принципы в теории познания, а также взгляды на образование и воспитание, сопоставленные с современными гуманитарными науками. В статье также приводятся краткие сведения о родине Фараби, историко-культурной среде, повлиявшей на формирование его личности, и роли этой среды в становлении его интеллектуального наследия. В результате исследования выявляется ценность философского наследия аль-Фараби, его значимость для современного общества, духовности и воспитания человека. Обоснована универсальность идей мыслителя и научно-теоретические возможности их применения в современном интеллектуальном пространстве. Статья представляет собой важное исследование, предлагающее новый взгляд на глубокое понимание учения Фараби.

Ключевые слова: аль-Фараби, тюркская философия, разум и религия, добродетельное общество, тюркско-исламская цивилизация.

Dossay Kenzhetayev¹

¹*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi, ilahiyat ve felsefe bilimleri doktoru, profesör (Türkistan, Kazakistan), e-posta: dossaykz@mail.ru*

El-Farabi – Türk-İslam Medeniyetinin Bilgesi (870–950)

Özet. Bu makalede Ebû Nasır el-Farabi'nin erdemli devlet öğretisindeki insanın ruhani olgunluğa ulaşması ile ilgili değerleri ve bu öğretilerin felsefi içeriği kapsamlı biçimde incelenmektedir. Düşünürün “erdemli şehir” anlayışı, insanın içsel gelişimini, akıl ve iyiliğe dayalı toplumsal düzenin mahiyetini açıklayan temel bir teori olarak ele alınır. Araştırma sürecinde Farabi'nin günümüz bağlamında yeniden yorumlanan görüşleri sistemleştirilmiş, onun sosyal-felsefi yaklaşımları çağdaş bir yöntemle değerlendirilmiştir. Bu yeni değerlendirmeler, düşünürün metafizik, teolojik ve ontolojik görüşleri arasındaki ilişkiyi belirlemeye imkân sağlamaktadır. Yazarlar, Farabi'nin varlık, insan tabiatı ve Yaraticıya dair anlayışlarının bütünlüklü bir felsefi sistem oluşturduğunu bilimsel olarak ortaya koyar. Ayrıca düşünürün mantık kültürüne katkıları, bilgi teorisindeki rasyonel ilkeleri ve eğitim-öğretime ilişkin görüşleri günümüz beşerî bilimleriyle bağlantılı şekilde analiz edilir. Makalede Farabi'nin doğduğu bölge, kişiliğinin şekillenmesinde etkili olan tarihî ve kültürel ortam ve bu ortamın onun fikrî mirasının oluşumundaki rolü hakkında da kısa bilgiler verilir. Araştırma sonucunda Farabi'nin felsefi mirasının değeri ile onun çağdaş toplum, maneviyat ve insan eğitimi açısından önemi somut biçimde ortaya konur. Düşünürün fikirlerinin evrensel niteliği ve bu fikirlerin günümüz entelektüel alanında kullanılmasına dair bilimsel-teorik imkânlar temellendirilir. Makale, Farabi öğretisini derinlemesine anlamaya yönelik yeni bir bakış açısı sunan değerli bir çalışma niteliği taşımaktadır.

Anahtar kelimeler: Farabi, Türk felsefesi, akıl ve din, erdemli toplum, Türk-İslam medeniyeti.

Кіріспе

Жалпы қай дәуірде болмасын әл-Фараби бабамыздың тұлғасы, мұрасы және оның мәні мен маңызы арта беретіні сөзсіз. Әбу Насыр Мұхаммед бин Мұхамед бин Тархан бин Ұзлұқ әл-Фараби ат-Турки. Әкесі Мұхаммед Саманилер тұсында өмір сүріп, әскер басы болғанға ұқсайды. Бұрынғы зерттеулерде, әл-Фарабиді «Мауараннахр аймағы, Фараб қаласында» туған деп көрсетеді. Бұл қате мәлімет. Себебі Мауараннахр мен Фараб аймағы екі бөлек кеңістік. Араб деректері, әл-Фараби Фараб аймағы, Уасиж қыстағында 870 жылы (259 хижри жыл санағы бойынша) дүниеге келгендігі туралы айтады. Сондай ақ, Фараб аймағы бүгінгі Отырармен шектелмейді, керісінше, Отырар осы Фараб аймағындағы ондаған қалалардың бірі. Олай дейтініміз, ортағасырлық жазба деректерде «Фараб аймағынан оның елу алты қала/қорғанынан» шыққан ғалымдар туралы айтылады. Мұны Ибн Асирдің еңбегі де растайды. Фараб аймағында атап айтқанда, Кердери, Өзгенд, Исфиджаб, Шаш, Сығнақ, Яссы, Уасиж және т.б. қалаларынан шыққан ғұламалар мен мұралары тізімдері орта ғасырларда да белгілі болған. Мұны А. Мец, өзінің «Мусульманский ренессанс» еңбегінде де атап өтеді (Мец, 1996: 544). Осы тақырыпта Туркиялық ғалым Ю.З. Кабакчының «XI ve XII. Asırlarda Karaganlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslam Hukukçuları» деген зерттеу монографиясы бар (Кавакчі, 1976: 322). Соңғы тәуелсіздіктен соң әсіресе, «Мәдени мұра» бағдарламасынан кейінгі, салааралық зертеулерде, профессор Ә. Дербісәлінің 40 – жуық «фарабилер» туралы ізденістері ойымыздың дәлелі бола алады (Дербісәлі, 1995). Әл-Фарабидің тегі туралы да тарихи деректер арап, парсы деген сияқты әртүрлі мәліметтер келтірсе де, оның расында оғыз-қыпшақ тайпасынан шыққан әскербасының ұлы, әрі ныспысының «ал-тархан», «әл уұзлық» (оғызлық болуы да мүмкін), «ал-турки», «әл-Фараби» екендігіне қарап әлем оны «түрік-ислам ойшылы» ретінде мойындайды.

Атақты тарихшы, Мақдиси, Исфижап туралы жазбаларында, әл-Фарабидің туған жері «Уасиж/Уасиф/Оксус/Оғыз» деп көрсетілді. Яғни Уасиж/Оғыз қорғаны IX-X ғасырларда тарихи мәліметтерде аталатын оғыз-қыпшақтардың билігіндегі маңызды қыстақ деген сөз (Ibn Hallikân, 1969: 366). Міне осы аймақта әл-Фараби жастайынан оқу-білімге құштар болып, алғаш білімін өзінің туып өскен қыстағынан бастаған. Уасижде қазылық жасағандығы туралы мәліметтер де кездеседі. Сол кездің өзінде ол, философия, мантық, фикх, калам ғылымдарын игереді. Аристотельдің «Жан туралы еңбегін» жүз рет, «Метафизикасын» қырық рет оқығандығын, рисаласының шетіне өз қолымен жазып қалдырған (Bayraktar, 1997: 156-176). Ол философияны Бағдатқа келген соң дамытып, меңгерген деген сөз. Өйткені, Бағдатта оған логикадан Әбу Бишр Матта бин Йунус, Йүһан бин Хайлан Харрани де дәріс бергендігі айтылады (İbnu'l-Kifti, 2023: 277-278). Сонымен қатар Фарабиге Бағдатта атақты тілші, Әбу Бәкір Мұхамед Ибн ал-Сарраж да араб тілі грамматикасынан сабақ берген (Gürsoy, K., & Açıkgenç, 1991:118).

Әл Фараби туралы аңыздар да баршылық. Солардың ішінде назар аударарлық тұсы оның дегдарлық тіршілік иесі болуы дер едік. Ол қанша жерден ғұлама, дана, қала берді әскербасының ұлы болса да, ешқашан байлық, атақ, мансапқа қызықпаған. Таза сопылық хәлде болған. Хаққа, ақиқатқа деген махаббаты оның рухани кемелдігімен тұтастанып, өрілгенге ұқсайды. Бірінші хикмет, даналық болса, музыка оның екінші сүйенері болған. Сол кездегі кез келген аспапта ойнай білген. Сарайдағыларды күйімен ұйықтатып кеткен деген аңыз әлі де ел аузында. Аңыз да болса, әл-Фараби тұлғасын тануға негіз болатын мәліметтер.

әл-Фарабидің өмір сүрген дәуірі діни таным мен саясат арасындағы бітіспес қауғалар мен өзара сепаратистік идеологиялардың шарықтап тұрған кезеңі болатын. Осындай даулардан алыс болу мақсатымен 942 жылы Бағдатты тастап, Шамға ойысады (Kehhâle, 1993: 194). Әрі қарай 966 жылы Халеп (Алеппо) билеушісі Сайфуддаула Әбу ал-Хасан Әли бин Абулла бин Хамдан ал-Тағлиби сарайына алынады. Бірақ, сарай қошеметіне тұрақтап қала алмай, ол жерді де тастап кетеді. Тарихи деректерде әл-Фарабидің Бағдат пен Мысырда шәкірттері көп болған деседі. Солардың ішінде ең атақтылары Әбу Закария Йахия бин Адии мен Ибн Сина (Mu‘cemu’l-müellifin, 194). Негізі Ибн Сина мен әл-Фараби бір бірін өмірде көрмесе де, Ибн Сина өзін әл-Фарабидің шәкіртімі деп есептейді. Ол Аристотельдің «Метафизика» атты трактатын қырық рет оқып түсіне алмайды. Кейіннен әл-Фарабидің «Акциденция және метафизика» рисаласын оқығаннан соң Аристотельді түсінгенін жазып, өзін әл-Фарабидің шәкірті ретінде мойындаған.

Әл-Фараби бабамыз сексен жасында, 950/399 Шамда қайтыс болған. Байхақи әл-Фарабидің Димаск пен Асқалан арасында жол торыған қарақшылардың қолынан қаза тапты деген мәлімет қалдырған (Sayılı, 1951: 62). Бірақ мұнда сол кездегі діншілдіктің саясаты жатыр. Ислам мен философияны, дін мен ғылымды, ақыл мен нақылды қатар қойып тұтастандыра алмаған сананың тапсырысы болғандығы екендігі анық. Бірақ, бүгінгі таңда белгілі болғандай, әл-Фарабидің сүйегі Шамдағы «Баб ал-сағир» мазарында жатыр (Wafayāt al-A‘uān, 242). Тағы әл-Фараби бабамыз туралы «жетпіс екі тілде» сөйлеген деген аңыздар бар. Бұл жердегі «жетпіс екі тіл» тіркесі көп тіл білген деген мағынада болса керек, екіншіден, жетпіс екі фирқа, яғни исламдағы «жетпіс екі мазхаб», жамағат, топтың тілін білу ретінде ұғынылады. Үшіншіден, әл-Фарабидің ұстаздығына деген құрметтің, махаббаттың белгісі болу керек. Ал расында әл-Фараби, түркі, фарси, соғды және араб тілін меңгерген. Кейінгі зерттеулерде оның грекшеден де хабары болған деген деректер бар (Boyer, 1960: 77).

Фарабидің «екінші ұстаз» (Муаллим ас-Сани) деген лақап аты бар. Бұл атақ оған «әт-Та’лиму с-Сани» атты рисаласына байланысты берілген дейді. Фарабидің мұндай рисаласы бары жайында Кәтіп Челебидің «Кәшфуз-зунун ан әсами-л-күтүби уә-фунун» атты еңбегінде ғана кездеседі. Дегенмен, ол ұстазы Әбу Бишр Маттадан бұл салада әлде қайда озық тұр. Расында, Фарабидің логика саласында жасаған ірі жаңалықтары бар.

Сондай-ақ ол Аристотельдің «Китаб әл-Бурхан» («Дәлел кітабы») атты трактатындағы күрделі қағидаларды түсінуге оңайлатып, логика ғылымына үлкен үлес қосты.

Сонымен, әл-Фарабидің түркі ислам өркениетінің ойшылы болып қалыптасуына және еңбектерінде көрініс тапқан ой-тұжырымдарының негізінде жатқан үш басты қайнар көз бар. Олар – түркі мәдениеті, грек философиясы және ислам діні. Осы үш ойлау және мәдениет жүйесінің іздері оның еңбектерінен айқын байқалады.

Зерттеудің мақсаты – әл-Фараби шығармалары туралы жаңаша көзқарастарды талдау; оның дін мен философия, адам мен Алла үйлесімділігі туралы тұжырымдарын бүгінгі заман контекстінде қайта қарау арқылы олардың қазіргі заман мәдениетінде көрініс табуын айқындау.

Зерттеу әдістері

Зерттеу барысында келесі ғылыми әдістер қолданылды:

Герменевтикалық әдіс – әл-Фарабидің еңбектерін мәтіндік талдау арқылы философиялық мағынасын ашу. Сол арқылы Фараби шығармаларындағы ислами терминдер мен ежелгі грек философиясындағы ұғымдар арасындағы ұғынылмай келген танымдар мен түсініктерінің, кешегі кеңестік кезеңде де жалғасқындығы айқындалады. Фараби терминдері мен грек философиясы арасындағы айырмашылықтар, ислам діни танымы мен өкілдері арасындағы сындарға себеп болған күрделі платформа екендігі белгілі.

Салыстырмалы талдау әдісі бұл ислам, антикалық және түркі философиялық дәстүрлерін салыстыруда маңызды үдеріс. Бұл өте маңызды себебі, ойлау жүйелері әртүрлі өркениеттік негіздердің Фараби шығармалары арқылы тұтастыққа ұмтылған құбылысы. Әйтсе де, исламдық құндылықтармен ежелгі грек және түркілік бастауларды олардың ойлау жүйелеріндегі ұстанымдар, идеялар, дүниетанымдық формалары мен шаблондары өзара қалай ажыратылады және үйлеседі деген мәселеге жауап береді.

Феноменологиялық тәсіл – ойшылдың рухани тәжірибесін заманауи контексте түсіндіру. Әрине бұл Фараби философиясының өміршендігі мен заманауи өзектілігін негіздеуге ыңғайлы негіз болады. Басты мәселе ойлау жүйелеріндегі сабақтастықты аша отырып, үш уақыт категориясын тұтастандыруға мүмкіндік береді. Мәселе қалай бақытты болуға болады деген сұрақ әрдайым, әр дәуірде де маңызды әрі өзекті. Бұл тұрғыдан Фарабидің ойлары әлі маңызды. Сонымен қатар бүгінгі мемлекет пен қоғамдық қатынастардың өзара зайырлылық - құқықтық негіздегі реттелуі мен ондағы проблемаларды шешу жолдарына да өткен тәжірибеден жауап іздеу табиғи шарт. Бұл тұрғыдан Фарабидің «Қайырымды қала/ел» тұжырымдамасы өміршең екендігі сөзсіз.

Нәтежиелері және талқылау

Фараби – Түркістан өлкесінің, дәлірек айтқанда Фараб өңірінің тумасы, ұлы ойшыл әрі көрнекті философ. Ол ислам өркениетіне ғана емес, Шығыс пен Батыс интеллектуалдық әлеміне де зор ықпал етіп, ақыл-ойдың мәні мен оның өмірдегі орны туралы терең тұжырымдар жасаған ғұлама. Сондықтан бүгінгі күні жаһандық ой күйзелісін бастан кешіп отырған уақытта «Фараби бұл туралы не айтар еді?» деген сауалға қайта үңілу айрықша маңызды.

Оны әлемге танымал еткен рисалаларының бірі — «Китабу мәбадй әһли ара'и әл-Мадинати әл-Фадила» («Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастарының төркіні»). Онда Фараби Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с.) мемлекет басшысын (Раис ал-Әууәл) «Бірінші басшы» ретінде сипаттаған. Бұл оның пайғамбарлық тұлғасын философиялық тұрғыдан таныту әрекеті. Осы ұстаным арқылы Фараби пайғамбар тұлғасында әрі философты, әрі нәбиді (пайғамбарды) біріктіреді. Сол арқылы ол исламдағы нубуат (пайғамбарлық) түсінігіне жаңа философиялық анықтама енгізді деуге болады. Яғни, Фарабише айтсақ, пайғамбар — Алланың ғиаятымен Онымен байланыс орнатып, Оның

бұйрықтары мен хикметтерін адамзатқа жеткізу қабілетіне ие, сондай-ақ ең жоғары деңгейдегі ақыл иесі, керемет (мұғжиза) көрсете білетін адам. Әл-Фарабидің өз дәуіріндегі ең маңызды еңбектерінің бірі – дін мен философияны өзара жақындастырып, олардың байланысын пайғамбарлық (нубувват) және философиялық қағидалар негізінде түсіндіруі. Ол шынайы философ пен пайғамбардың мақсаттары бір деп есептейді: екеуі де адамды осы дүниеде және ақыретте бақытқа жеткізуге қызмет етеді. Фараби пайғамбардың үстінен философты қойды деген көзқарас қате түсінуден туған. Оның ойынша, философ тек ақыл-оймен және қажырлы еңбегі арқылы хақиқатқа жетуге талпынатындықтан, символдық түрде жоғары көрінуі мүмкін, бірақ шынайы мағынада пайғамбардан жоғары деп айтылмайды. Көптеген ғалымдардың оған қарсы шығуы да осы мәселені дұрыс түсінбеуден туындаған. Фараби пайғамбарды төмендетуді мақсат етпейді, керісінше философ ұғымына ерекше мағына береді. Оның түсінігіндегі философ – рухани кемелдікке жеткен, белгілі бір деңгейде сопылықтағы әулиелік ұғымына жақындайтын тұлға. Осы идея кейін Ибн Араби сияқты философ-сопылардың пайғамбарлық пен әулиелік туралы көзқарастарының қалыптасуына ықпал еткен. Әл-Фарабидің пайымынша, ең озық жетекші – кемеңгерлікпен қатар, бойында пайғамбарлық пен философтық қасиеттерді бірдей ұштастырған адам. Бұл сипаттар Мұхаммед пайғамбардың болмысында толық көрініс тапқандықтан, ол оны “Бірінші басшы” деп атайды.

Бұл идеяның түп-төркіні сопылық дүниетанымда да айқын көрінеді. Суфилер «нұр-и Мұхаммед» ұғымын бүкіл жаратылыстың бастауы деп түсіндіреді. Фарабидің көзқарастары мен мистикалық ойлау жүйесінде де осы сопылық мазмұнмен ұштасатын тұстардың мол екенін көптеген зерттеушілер атап өтеді. Мәселен, Х. Корбин Фараби еңбектерінде суфизмге тән терминдер кеңінен қолданылатынын айта келе, оның интуиция мен иллюминацияға сүйенетін ілімі анық түрде мистикалық сипатқа толы екенін алға тартады. Ал М. Байрактар Фараби сипаттаған «философ тұлғасының» кейбір қырлары сопылар түсінетін әулие бейнесіне өте жақын, тіпті кей жағдайда бірдей деңгейде көрінетінін көрсетеді (Corbin, 1994: 289). Ибн Араби секілді сопылық және философиялық бағыттағы ойшылдардың пайғамбарлық пен әулиелік жөніндегі түсініктері бұл салаға елеулі ықпал еткен. Зерттеушілердің айтуынша, Фарабиден бастап көптеген философтар заттың мәніне жетуді тек рационалдық әдіспен ғана емес, интуицияны да қамтитын “рационалды сопылық” жолы арқылы жүзеге асырған (Bayraktar, 1997: 158). Д. Бойер Фарабидың философиясында нәпсіні тазартып, рухани кемелдікке ұмтылуды тек теориялық деңгейде емес, жеке өмірлік тәжірибесінде де басты қағида еткенін, әрі мұны нағыз философ болудың алғышарты деп санағанын атап өтеді (Boyer, 1960: 77). Ал С.Ұлыдағ Фарабидың Платонның идеалистік көзқарасын Аристотельдің рационалистік философиясымен үйлестіруге талпынуы оның дүниетанымында мистикалық элементтердің пайда болуына алып келгенін айтады (El-Farabi, 1997: 94-95). Фараби “Мәселелердің қайнары” (Уйунул-масәил) еңбегінде танымның бір қыры адамның ішкі психологиялық тәжірибесі — мушахада арқылы да жүзеге асатынын жеткізеді. Оның түсіндіруінде адам рухы білімді тікелей Құдайдан емес, пайғамбар секілді белсенді санадан (жәбірейіл арқылы) қабылдайды. Белсенді сана — Құдай мен адам санасының арасындағы дәнекер. Ал сопылықта рухани шабыт (экстаз), бірлікке жету (уислат) секілді ұғымдарда Құдай мен адам арасындағы перде мүлде болмайды, сондықтан адам Жаратушымен тікелей рухани байланыс күйін бастан кешеді (Sebecioğlu, 1997: 760).

Фараби кемелдікке жету ұғымын рационалдық махаббат арқылы негіздеп түсіндіреді. М. Байрактар бұл көзқарасты Фарабидың “рационалды суфизм теориясы” деп сипаттайды, себебі Фараби үшін кемелдіктің басты қозғаушы күші — махаббат. Оның философиясында махаббат “Абсолютті кемелдіктің” әрі басқа да барлық кемелді нысандардың негізгі дәлелі ретінде қабылданады (Farabi, 10–13). Адам ақылмен толық түсіне алмайтын Тәңірге жақындау тек құдайлық махаббат пен рухани шабыт арқылы мүмкін болады (Farabi, 8). Осы тұста Фарабидың суфизмнің рухани қырларына тағы да

жақындағанын байқаймыз. Дегенмен ол суфизмді тұтас бір теориялық жүйе ретінде емес, тәжірибелік-эмпириялық хал ретінде бағалайды (Ülken, 1933: 185). Х.З. Үлкеннің пікірінше, Фараби метафизикалық мәселелерде өзге схоластиктерден оза түсіп, гностицизмге жақындаған. Оның психология мен теология салаларындағы рухани-спиритуалистік идеялары философиясының өзегін құрайды. Сондай-ақ ол Аристотель ілімінен бастау алып, неоплатонизм арқылы сопылықтың рухани философиясына қарай ауысқанын атап көрсетеді.

Адамның әлемнің орталығы ретінде қарастырылуы — Құран ілімінің өзегі. Құранда адам — жер бетінде Жаратушымен “тілдесуге қабілетті” ерекше жаратылыс және Оның “халифасы”, яғни жердегі өкілі ретінде сипатталады (Құран, Исра 70 аят). Осы тұрғыдан алғанда адам — өз бойында бір-біріне қарама-қарсы қасиеттер мен күштерді жинақтаған, күллі әлемнің (макрокосмостың) шағын үлгісі — микрокосмос.

Әл-Фараби әр адам бақыттың мәнін және оған жету жолын өздігінен толық түсіне алмайды деп санайды. Сондықтан оған жол көрсететін жетекші — ұстаз немесе мүрши́т қажет. Фараби үшін нағыз ұстаз, мүрши́т және кемел билеуші — бір ғана тұлға. Ол — білімді, парасатты, таным биігіне көтерілген кемел адам. Мұндай адам ерекше қабілеттері арқылы белсенді санамен (жебірейілмен) байланыс орната алады, яғни пайғамбар секілді аян қабылдау мүмкіндігіне ие. Қалай адамның рухы тәнін басқаратын болса, дәл сол сияқты пайғамбардың рухы “дүние істеріне” ықпал етеді. Өйткені ең жоғары рухани қуат пайғамбар-философтарда тоғысады. Сондықтан Фараби оларды қасиетті рух иелері ретінде бағалайды. Дәл осындай кемел тұлға ғана адамды шынайы бақытқа жетелейтін жолды көрсете алады. Бұл тұрғыдан алғанда, осындай дана басшы басқарған қауым — парасатты қоғам, ал ондағы адамдар — бақытты жандар. Демек, парасатты қоғамнан парасатты ұлт қалыптасады. Фарабидің “ал-инсан әл-фазыл” (парасатты адам) ұғымы суфилердің “инсани камил” (кемел адам) тұжырымдамасымен үндеседі (Uludağ, 1994: 224). Ясауи ілімінде де адамның ең биік мақсаты — Тәңірді тану (Noca Ahmet Yesevi, 1993: 155). Фараби ұсынған “парасатты адам”, “парасатты қоғам”, “қаған-философ”, “бақыт” сияқты категориялардың Иасауи дәстүрінде “кемел адам”, “мүрши́д”, “рухани азаттық” секілді сопылық ұғымдар арқылы түрлендірілгенін көруге болады. Расында, шынайы ұстазсыз ақиқатқа жету мүмкін емес (Uşaybi‘a, 1995: 14).

Фарабидың жан мен тәнге қатысты ойлары оның метафизикалық түсініктері мен психологиялық көзқарастарының айырмашылығын айқындайды. Ойшылдың пайымдауынша, әрбір жан табиғатынан кемелдікке ұмтылады және сол кемелдікке жетуге қабілетті (Әл-Фараби, 2020: 52-56). Адам жаны – абстрактілі болмыс; ол тікелей тәнде орналаспағанымен, өз әрекеттерін жүзеге асыратын күштері мен қабілеттері тән арқылы көрініс табады. Сондықтан жан мен оның күштері ажырамас бірлікте болады. Абстрактілі болмыстар материалдық негізге тәуелді емес, сондықтан жойылмайды әрі өлмейді; олар өз мәнін танып, қабылдау қасиетіне ие. Осындай болмыстардың бақыты материямен байланысып, кірленетін төменгі деңгейдегі болмыстардың бақытынан әлдеқайда жоғары. Адам жаны да осы абстрактілі болмыстар секілді тек өзінің мәнін қабылдай алады. Демек, адам рухы жоғарғы руханилықты, қарама-қарсы құбылыстардың бірлігін түсініп, қабылдау қабілетіне ие.

Фарабидың пікірінше, тәннің кемелдікке жетуі рухқа байланысты болса, рухтың жетілуін “белсенді сана” қамтамасыз етеді. Осы ойды ол “Фусус-ул Хикам” (“Даналықтың жауһарлары”) еңбегінде нақтылай отырып, адамның болмысы екі түрлі табиғаттан тұратынын айтады. Бірі – форма, сан, сапа сияқты қасиеттерге ие, қозғалысқа түсе алатын немесе қозғалмайтын, кеңістікте бөлініп-жайыла алатын субстанция. Ал екіншісі – мүлде басқа табиғаттағы, алдыңғы сипаттардың ешқайсысына ие емес, тек сана арқылы ғана таныла алатын субстанция. Осылайша, адам – екі әлемнің тоғысқан болмысы: бірі – ғайып әлемі, екіншісі – жаратылыс әлемі. Себебі рух Тәңірдің әмірінен, ал тән жаратылыс дүниесінен пайда болған (Farabi, 30). Көріп тұрғанымыздай, әл-Фараби философиясында

осы “екі әлемнің табиғаты” мәселесі үнемі талқылауларға себеп болады. Бірінші әлем – бұйрық (хак) әлемі; ол мәңгі, өзі арқылы бар болып тұрған, абстрактілі болмыс. Екінші әлем – жаратылыс (халк) дүниесі, яғни себеп арқылы пайда болған, сезім мүшелерімен қабылданатын, шектеулі тіршілік кеңістігі. Осы екі әлемді біріктіріп, олардың арасындағы байланыс көпірі қызметін атқаратын – адам. Әл-Фарабидың “космос — үлкен адам, ал адам — микрокосмос” деген тұжырымы кейін Ибн Араби мен өзге де суфилер еңбектерінде кеңінен қолданылған.

Әл-Фарабидің тұжырымында жан өз табиғаты жағынан мәңгі болғандықтан, өмір сүру үшін тәнге тәуелді емес. Егер жан кемелдікке жетпей тұрып тәннен ажыраса да, ол кейін тәнсіз-ақ толық кемелдене алады. Яғни тән жанның пайда болуы үшін қажет болғанымен, оның рухани жетілуінің алғышарты болып табылмайды (Әл-Фараби, 251). Адам рухы тәннен бөлінген соң, яғни өлімнен кейін, абстрактілі болмыстарға тән нағыз бақытқа ие болады; мұндай бақыт ең жетілген әрі парасатты рухқа тән құбылыс. Рух метафизикалық әлемге тән болғандықтан материалдық формаға бағынбайды. Ол тәнмен бірге жаратылса да, тән өлгеннен кейін де өз өмірін жалғастыра береді. Осыған орай Фараби: “...денелік өлімнен соң жанға бақыт не азап секілді түрлі хәлдер беріледі. Әр жан өз болмысына сай күйді бастан кешеді”, — деп жазады (Farabi, 10). Рухтың тазалығы Тәңірден келетін ілімдердің толық әрі дұрыс қабылдануын қамтамасыз етеді. Себебі рух — адам болмысының негізгі субстанциясы, ал теориялық сана — сол рухтың айна қабаты, яғни оның формасы (Farabi, 48). Осы пікірлерге сүйене отырып, Фарабидың таным теориясы суфизммен етене жақындығын байқауға болады. Сонымен қатар оның эпистемологиялық көзқарастарында эмпириялық психологияны дамытудың элементтері де көрініс табады.

Фарабидың ілімінде рух өзінің ішкі болмысында құмарлықтан биік, жоғары дәрежедегі қасиетке ие болмыс ретінде сипатталады. Ол түйсіне алады және ерік-жігерге де ие. Ойшылдың пайымдауынша, адам өз санасында туған ойларын ашық айтуға немесе жеткізуге жігері жетпесе, ондай адамды құлдықта тұрған жан ретінде бағалауға болады. Ал егер адамда ой да, жігер де жоқ болса, онда ол хайуандық деңгейде өмір сүретін пенде болып есептеледі. Керісінше, адам өз пікірін еркін білдіруге рухани күші мен ерік-жігері жеткілікті болса, ол нағыз еркін әрі азат адам болып саналады (Бақыт жолына бағыттау, 16–17). Фарабидің түсіндіруінде адам бір жағынан еркіндікке ие болғанымен, басқа қырынан алғанда толық ерікті емес. Себебі кез келген әрекет өзінен бұрын жасалған әрекеттердің салдары ретінде туындайды. Оқиғалар тізбегінің соңғы түйіні “тағдырға” келіп тіреледі. Осылайша, Фараби философиясында адам еркіндігі мен психологиялық детерминизм қатар, бір-бірімен өзара байланыста қарастырылады (Farabi, 57–59).

Қорытынды

Әл-Фараби – түркі-ислам өркениетінің ең ұлы тұлғаларының бірі. Биыл әл-Фарабидің туғанына 1155 жыл толып отыр. әл-Фараби туралы елімізде зерттеу саласы орныққан. Сонау кеңестік жүйенің өзінде Фарабидің 1100 жылдығы аталып өтті. Бірақ Фарабидің метафизикалық, теологиялық және болмыстық тұрғыдан тұжырымдары шектелді. Тәуелсіздіктен кейін «Мәдени Мұра» бағдарламасынан бастап Фараби ойлау жүйесіне деген көзқарас өзгерді. Сондықтан Фарабидің ойлау жүйесі, туған жері туралы, философиялық мұрасының құны туралы жаңаша көзқарастар да баршылық. Сонымен қоса, «фараб» аймағы туралы жаңаша тұжырым қалыптасқандығы туралы ғылыми негіздемелер де жеткілікті. Оның философиялық мұрасы адамзат мәдениетінде ерекше орын алады. Ортағасырлық ислам философиясы мен грек логикасын үйлестіре білген ойшылдың еңбектері Шығыс пен Батыс ғылымына зор әсер етті. Қазіргі заман тұрғысынан қарағанда, өткен ғасырда Батыста мемлекет пен дін, философия мен ғылым, теизм мен атеизм, экзистенциализм мен болмыс туралы пікірталастар қызған шақта әл-Фарабидің еңбектері ерекше сұранысқа ие болды. Бұл қызығушылық бүгінгі зайырлы Қазақстан үшін де

өзектілігін сақтайды. Себебі елімізде салафилік бағыттың кеңінен таралуы, ақыл-ойдың шектелуі мен тұншықтырылуы сияқты мәселелерден арылуда, сондай-ақ мемлекет пен дін арасындағы қатынаста ақыл мен нақылдың орнын нақтылауда Фараби мұрасына жүгінуге қажеттілік айқын көрініс табады. Философиялық тұрғыда әл-Фарабидің идеялары дін мен ғылымды қарама-қарсы қоюға емес, оларды өзара толықтырушы жүйе ретінде түсінуге мүмкіндік береді. Оның көзқарастары қазіргі қоғамдағы рухани дағдарысты еңсеру жолында маңызды теориялық негіз бола алады. Әл-Фараби ұсынған адамгершілік, әділет және білімге негізделген қоғам моделі бүгінгі күнде де өзекті.

Қазіргі қоғам контекстінде Фараби іліміндегі адамға қатысты ұғымдар біздің теориялық және практикалық ойлауымызға жаңа серпін беріп, санадағы жаңғыру мен шығармашылық өрлеуге ықпал ететін маңызды ой қоры ретінде қарастырылады. Сол себептен, осы ұлы ойшыл мұраларының ұлттық дүниетанымымызды қалпына келтірудегі рөлі, мәні мен сын-қатері тұрғысынан жан-жақты, жаңаша ғылыми талдауды талап етеді.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- Bayraktar, M. (1997). *İslam felsefesine giriş*. Ankara: TDV Yayınları, – S. 156–176.
- Бакыт жолына бағыттау. (Бб. 252–346). In Әл-Фараби, *Әл-Фараби мұралары* (I т.). Farabi, *Tahsil-us-Sa'ada*, – Б. 16–17.
- Boyer, T. J. de. (1960). *İslam'da felsefe tarihi* (Çev. Yaşar Kutluay). Ankara, – S. 77.
- Cebecioğlu, E. (1997). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, – S. 760.
- Corbin, H. (1994). *Histoire de la philosophie* (Çev. Hüseyin Hatemi). İstanbul: İletişim Yayınları, – S. 289.
- Дербісәлі, Ә. (1995). *Қазақ даласының жұлдыздары: Тарихи-филологиялық зерттеу*. Алматы: Рауан.
- El-Farabi, E. N. (1997). *Al-Madinat-ül Fadıla* (Haz. A. Arslan). Ankara: Vadi Yayınları, – S. 95.
- Farabi. *El-Mutafarik...* (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, – S. 8.
- Farabi. *Fusus-al Hikam* (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, – S. 30–59.
- Farabi. *Tahsil-us-Sa'ada* (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, – S. 10–13.
- Farabi. *Uy'un-ül Masa'il* (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, – S. 22;
- Daua'i Kalbiyya*, – S. 10.
- Gürsoy, K., & Açıkgеnç, A. (Haz.). (1991). *Fikir ve insanlık dünyasında Farabi* (Türkiye I. Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, 19–21 Kasım 1986). Ankara, – S. 118.
- Hoca Ahmet Yesevi. (1993). *Divan-ı Hikmet* (Haz. H. Bice). Ankara: TDV Yayınları, – S. 155.
- Ibn Hallikân. (1969). *Vefayât al-a'yân wa anbâ' abnâ' az-zamân* (Neşr. İhsan Abbas, Cilt II). Beirut, – A. 366.
- İbnu'l-Kiftî. (2023). *İhbâru'l-ulemâ: Bilginlerin haberleri* (Çev. Abdulhalik Bakır). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, – S. 277–278.
- Kavakçı, Y. Z. (1976). *XI ve XII. asırlarda Karahanlılar devrinde Mâverâünnehir İslam hukukçuları*. Ankara: Sevinç Matbaası. – S. 322.
- Kehhâle, Ö. R. (1993). *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Cilt XI). Beirut: Müessesetü'r-Risâle, – A. 194.
- Мец, А. (1996). *Мусульманский ренессанс* (Пер. с нем., предисл., библиогр. и указ. Е. Бертельса). Москва: ВИМ, – С. 544.
- Mu'cemu'l-müellifîn* (Cilt XI), – A. 194.
- Sayılı, A. (1951). Al-Farabi and His Place in the History of Contemplation(SUMMARY). *BELLETEN*, 15(57), – S. 60-64.
- Uludağ, S. (1994). *İslam düşüncesinin yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, – S. 224.
- Uşaybi'a. (1995). *Uyûn al-anbâ' fî tabaqât al-a'ibbâ'* (Ed. A. Müller, Cilt II). Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, – S. 14.
- Ülken, H. Z. (1933). *Türk tefekkürü tarihi* (Cilt I). İstanbul, s. 185.
- Wafayât al-A'yân* (Cilt IV), – A. 242.

REFERENCES

- Bayraktar, M. (1997). *İslam felsefesine giriş*. [Introduction to Islamic Philosophy]. Ankara: TDV Yayınları, – S. 156–176. (In Turkish).
- Бақыт жолына бағыттау. [Guidance to the Path of Happiness]. (Бб. 252–346). In Әл-Фараби, *Әл-Фараби мұралары* (I т.). Farabi, *Tahsil-us-Sa'ada*, – S. 16–17. (In Kazakh).
- Boyer, T. J. de. (1960). *İslam'da felsefe tarihi* [History of Philosophy in Islam]. (Çev. Yaşar Kutluay). Ankara, – S. 77. (In Turkish).
- Cebecioğlu, E. (1997). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. [Dictionary of Sufi Terms and Expressions]. Ankara: Rehber Yayınları, – S. 760. (In Turkish).
- Corbin, H. (1994). *Histoire de la philosophie* (Çev. Hüseyin Hatemi). [History of Philosophy]. İstanbul: İletişim Yayınları, – S. 289. (In Turkish).
- Дербісәлі, Ә. (1995). *Қазақ даласының жұлдыздары: Тарихи-филологиялық зерттеу*. [Stars of the Kazakh Steppe: A Historical and Philological Study]. Алматы: Payan. (In Kazakh).
- El-Farabi, E. N. (1997). *Al-Madinat-ül Fadıla* (Haz. A. Arslan). [Al-Madinat-ül Fadıla]. Ankara: Vadi Yayınları, – S. 95. (In Turkish).
- Farabi. *El-Mutafarik...* [El-Mutafarik]. (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, – S. 8. (In Turkish).
- Farabi. *Fusus-al Hikam* [Fusus-al Hikam]. (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, – S. 30–59. (In Turkish).
- Farabi. *Tahsil-us-Sa'ada* [Tahsil-us-Sa'ada]. (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, – S. 10–13. (In Turkish).
- Farabi. *Uy'un-ül Masa'il* [Uy'un-ül Masa'il]. (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, s. 22; *Daua'i Kalbiyya*, – S. 10. (In Turkish).
- Gürsoy, K., & Açıkgöç, A. (Haz.). (1991). *Fikir ve insanlık dünyasında Farabi*. [Farabi in the World of Thought and Humanity]. (Türkiye I. Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, 19–21 Kasım 1986). Ankara, – S. 118. (In Turkish).
- Hoca Ahmet Yesevi. (1993). *Divan-ı Hikmet* [Divan-ı Hikmet]. (Haz. H. Bice). Ankara: TDV Yayınları, – S. 155. (In Turkish).
- Ibn Hallikân. (1969). *Vefayât al-a'yân wa anbâ' abnâ' az-zamân* [Obituaries of Eminent Figures and Accounts of the People of the Age]. (Neşr. İhsan Abbas, Cilt II). Beyrut, – A. 366. (In Arabic).
- İbnu'l-Kıftî. (2023). *İhbâru'l-ulemâ: Bilginlerin haberleri* [Reports of the Scholars]. (Çev. Abdulhalik Bakır). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, – S. 277–278. (In Turkish).
- Kavakçı, Y. Z. (1976). *XI ve XII. asırlarda Karahanlılar devrinde Mâverâünnehir İslam hukukçuları*. [Islamic Jurists of Transoxiana during the Karakhanid Era in the 11th and 12th Centuries]. Ankara: Sevinç Matbaası. – S. 322. (In Turkish).
- Kehhâle, Ö. R. (1993). *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Cilt XI). [Dictionary of Authors: Biographies of the Compilers of Arabic Books (Vol. XI)]. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, – A. 194. (In Arabic).
- Мец, А. (1996). *Мусульманский ренессанс* [The Muslim Renaissance]. (Пер. с нем., предисл., библиогр. и указ. Е. Бертельса). Москва: ВИМ. – S. 544. (In Russian).
- Mu'cemu'l-müellifîn* [Mu'cemu'l-müellifîn]. (Cilt XI), s. 194. (In Arabic).
- Sayılı, A. (1951). Al-Farabi and His Place in the History of Contemplation(SUMMARY). *BELLETEN*, 15(57), – S. 60-64. (In Turkish).
- Uludağ, S. (1994). *İslam düşüncesinin yapısı*. [The Structure of Islamic Thought]. İstanbul: Dergâh Yayınları, – S. 224. (In Turkish).
- Uşaybi'a. (1995). *Uyûn al-anbâ' fî tabaqât al-a'tibbâ'* [Selections from the History of Physicians]. (Ed. A. Müller, Cilt II). Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, – A. 14. (In Arabic).
- Ülken, H. Z. (1933). *Türk tefekkürü tarihi* (Cilt I). [History of Turkish Thought (Vol. I)]. İstanbul, – S. 185. (In Turkish).
- Wafayât al-A'yân* [Wafayât al-A'yân]. (Cilt IV), – A. 242. (In Arabic).