

Д.Т. Кенжетаев¹

¹ Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ
Түркістан, Қазақстан

ТҮРКІ ИСЛАМ ӨРКЕНИЕТІНІҢ РУХАНИ ЖҮЙЕСІНДЕГІ ӘЛ-ФАРАБИ КОНЦЕПЦИЯСЫ

Аңдатпа

Бұл мақалада түркі-ислам өркениетінің данасы, ұлы ойшыл Әбу Насыр әл-Фарабидің философиялық және діни көзқарастары талданады. Зерттеу барысында оның түркі-ислам философиясына қосқан үлесі мен орны қарастырылады. Герменевтикалық және салыстырмалы әдістер негізінде әл-Фарабидің ақыл мен логика, сенім мен таным, ғылым мен дін үйлесімі туралы идеяларының қазіргі заманғы маңызы анықталады. Мақалада ойшылдың қайырымды мемлекет концепциясындағы адамның рухани кемелдік құндылықтары мен философиялық мәні сабақтастырылады. Әл-Фараби туралы бүгінгі жаңаша тұжырымдар қайта қарастырылады. Соның нәтижесінде оның метафизикалық, теологиялық және болмыстық тұжырымдарына баға беріледі. Сонымен қатар Фарабидің ойлау жүйесі, туған жері туралы, философиялық мұрасының құны туралы қысқаша тұжырымдалады.

Түйін сөздер: әл-Фараби, түркі философиясы, дін мен ақыл, адамгершілік, ізгі қоғам, ойлау жүйесі, түркі ислам өркениеті.

كيجيتاييف د.ت¹

¹ جامعة خوجة أحمد يسوي الدولية الكازاخية-التركية
تركستان، كازاخستان

مفهوم الفارابي في المنظومة الروحية للحضارة التركية-الإسلامية

الملخص:

تتناول هذه المقالة تحليل الآراء الفلسفية والدينية للحكيم والمفكر العظيم أبي نصر الفارابي، أحد أعلام الحضارة التركية-الإسلامية. وفي سياق البحث، تُدرس مكانته وإسهاماته في الفلسفة التركية-الإسلامية. وباعتماد على المنهجين التأويلي والمقارن، تتحدد الأهمية المعاصرة لأفكار الفارابي حول العقل والمنطق، والإيمان والمعرفة، والتكامل بين العلم والدين. كما تُبرز المقالة القيم الروحية للإنسان ومعانيها الفلسفية في إطار مفهوم «المدينة الفاضلة» لدى الفارابي. وتُعاد مراجعة التصورات المعاصرة حول الفارابي، ومن ثم يُقيّم نسقه الفكري في أبعاده الميتافيزيقية واللاهوتية والأنطولوجية. كذلك تُقدّم خلاصة موجزة عن منظومة تفكيره، وموطنه الأصلي، وقيمة تراثه الفلسفي.

الكلمات المفتاحية: الفارابي، الفلسفة التركية، الدين والعقل، الأخلاق، المجتمع الفاضل، منظومة التفكير، الحضارة

التركية-الإسلامية.

D.T. Kenzhetaev¹

¹ Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh–Turkish University
Turkistan, Kazakhstan

AL-FARABI'S CONCEPT IN THE SPIRITUAL SYSTEM OF TURKIC-ISLAMIC CIVILIZATION

Abstract

This article analyzes the philosophical and religious views of the great thinker and sage of Turkic-Islamic civilization, Abu Nasr al-Farabi. The study examines his contribution to and position within Turkic-Islamic philosophy. Based on hermeneutical and comparative methods, the contemporary relevance of al-Farabi's ideas on reason and logic, faith and knowledge, and the harmony between science and religion is identified. The article also correlates the values of human spiritual perfection and their philosophical significance within the thinker's concept of the virtuous state. Modern reinterpretations of al-Farabi are reconsidered, and as a result, his metaphysical, theological, and ontological views are evaluated. In addition, a brief overview is provided of al-Farabi's system of thought, his place of origin, and the value of his philosophical legacy.

Keywords: Al-Farabi, Turkic philosophy, religion and reason, morality, virtuous society, system of thought, Turkic-Islamic civilization.

Кенжетаев Д.Т.¹

¹ Международный казахско-турецкий университет имени
Ходжи Ахмеда Ясави
Туркестан, Казахстан

КОНЦЕПЦИЯ АЛЬ-ФАРАБИ В ДУХОВНОЙ СИСТЕМЕ ТЮРКСКО-ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Аннотация

В данной статье анализируются философские и религиозные взгляды великого мыслителя и мудреца тюркско-исламской цивилизации Абу Насра аль-Фараби. В ходе исследования рассматриваются его вклад и место в тюркско-исламской философии. На основе герменевтического и сравнительного методов определяется современная значимость идей аль-Фараби о разуме и логике, вере и познании, а также о гармонии науки и религии. В статье также соотносятся ценности духовного совершенствования человека и их философское значение в рамках концепции «добродетельного государства» мыслителя. Современные интерпретации учения аль-Фараби подвергаются переосмыслению, в результате чего даётся оценка его метафизическим, теологическим и онтологическим взглядам. Кроме того, кратко излагаются сведения о системе мышления аль-Фараби, его родине и ценности его философского наследия.

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

Кіріспе

Жалпы қай дәуірде болмасын әл-Фараби бабамыздың тұлғасы, мұрасы және оның мәні мен маңызы арта беретіні сөзсіз. Толық ағы-жөні – 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 ренессеанс» еңбегінде де атап өтеді [1, 38 б.]. Осы тақырыпқа қатысты Туркиялық ғалым Ю.З. Кабакчының «XI ve XII. Asırlarda Karaganlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslam Hukukçuları» деген зерттеу монографиясы бар [2, 85 б.] Соңғы тәуелсіздіктен кейінгі әсіресе, «Мәдени мұра» бағдарламасынан ке-

йінгі, салааралық зертеулерде, профессор Ә. Дербісәлінің 40-ге жуық «фарабилер» туралы ізденістері ойымыздың дәлелі бола алады [3, 115 б.]. Әл-Фарабидің тегі туралы да тарихи деректер араб, парсы деген сияқты әртүрлі мәліметтер келтірсе де, оның расында оғыз-қыпшақ тайпасынан шыққан әскербасының ұлы, әрі ныспысының «ал-тархан», «әл-ұзлық» (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 көрсеткен. Яғни Уасиж/Оғыз қорғаны – IX-X ғасырларда тарихи мәліметтерде аталатын оғыз-қыпшақтардың билігіндегі маңызды қыстақ деген сөз. Міне осы аймақта әл-Фараби жастайынан оқу-білімге құштар болып, алғаш білім алу жолын өзінің туып өскен қыстағынан бастаған. Уасижде қазылық жасағандығы туралы мәліметтер де кездеседі. Сол кездің өзінде ол, философия, мантық, фикх, қалам ғылымдарын игереді. Аристотельдің «Жан туралы еңбегін» жүз рет, «Метафизикасын» қырық рет оқығандығын, рисаласының шетіне өз қолымен жазып қалдырған. Ол философияны Бағдатқа келген соң дамытып, меңгерген деген сөз. Өйткені, Бағдатта оған логикадан Әбу Бишр Матта бин Йунус, Йуһан бин Хайлан Харрани де дәріс бергендігі айтылады [4, 277-278 б.]. Сонымен қатар Фарабиге Бағдатта атақты тілші, Әбу Бәкір Мұхамед Ибн ал-Сарраж да

араб тілі грамматикасынан сабақ берген [5, 122 б.].

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 даулар мен өзара сепаратистік идеологиялардың шарықтап тұрған кезеңі болатын. Осындай даулардан алыс болу мақсатымен 942 жылы Бағдатты тастап, Шамға ойысады. 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. Негізі Ибн Сина мен әл-Фараби бір бірін өмірде көрмесе де, Ибн Сина өзін әл-Фарабидің шәкіртімін 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 жылы Шамда қайтыс болған. Байхақи әл-Фарабидің Дамаск пен Аскалан арасында жол торыған қарақшылардың қолынан қаза тапты деген мәлімет қалдырған. 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. 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 тілдерін меңгерген. Кейінгі зерттеулерде оның грекшеден де хабары болған деген деректер бар [6, 75 б.].

Фарабидің «екінші ұстаз» (Муаллим ас-Сани) деген лақап аты бар. Бұл атақтың оған «әт-Та'лиму с-Сани» атты рисаласына байланысты берілгендігі айтылады. 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 тұрған. 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 әл-Фараби шығармаларындағы ислами терминдер мен ежелгі грек философиясындағы ұғымдар арасындағы ұғынылмай келген танымдар мен түсініктерінің кешегі кеңестік кезеңде де жалғасқындығы айқындалады. әл-Фараби терминдері мен грек фило-

софиясы 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 өміршеңдігі мен заманауи өзектілігін негіздеуге ыңғайлы негіз болады. Басты мәселе ойлау жүйелеріндегі сабақтастықты аша отырып, үш уақыт категориясын тұтастандыруға мүмкіндік береді. «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.

Нәтижелер

1 – Әл-Фараби дінді адам болмысының рухани негізі, ал философияны оның ақылдық мәні деп түсіндіреді. Ал исламда ақыл, жан және мен арақатынасы рухтың біртұтас сипаттары болғандықтан да, Фараби ұстанымы тұтастық, бірлік (таухид) идеясымен анықталады.

2 – «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты еңбегінде ойшыл қоғамның рухани, философиялық және моральдық тұғырларын пайғамбарлық тұлғасымен сомдауы тегін емес. Барлық қайырымдылықтың мәні ар болса, оның төркіні де уахи екендігін, фаал ақыл (белсенді сана) тұжырымдамасымен философиялық тұрғыдан негіздеген. Ізгілік пен қайырымдылық тегі құдайлық санамен тұтастықта қаралады. Ондай қала яки мемлекет, оның құрушылары да бақытты болуға лайықты.

3 – Фарабидің ойлау жүйесі универсалдық үйлесімділікке негізделген. Ақыл мен нақылдың, дін мен философияның, дін мен ғылымның, адам мен қоғамның, адам мен Алланың, адам мен әлемнің, сол сияқты, математика мен музыканың үйлесімі арқылы адамның өз өзін табуы, жалпы қоғамның үйлесімді дамуының кепілі бола алады. Расында, мына ғарышта ең басты орталық адам екендігін тұжырымдап кеткен.

Талқылау

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. Сондықтан да бүгін, жахандық ойдың жұтаң тартқан тұсында, «Фараби не дейді?» деген мәселеге оралу маңызды.

Оны әлемге танымал еткен рисаларының бірі – «Китабу мәбадй әһли ара'и әл-Мадинати әл-Фадिला» («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 нубууат (пайғамбарлық) түсінігіне жаңа философиялық анықтама енгізді деуге болады. Яғни, Фарабише айтсақ, пайғамбар – Алланың ғинаятымен Онымен байланыс орнатып, Оның бұйрықтары мен хикметтерін адамзатқа жеткізу қабілетіне ие, сондай-ақ ең жоғары деңгейдегі ақыл иесі, мұғжиза көрсете білетін адам. Фарабидің өз дәуіріндегі атқарған ең маңызды қызметі дін мен философия арасына көпір салып, оны пайғамбарлық (нубуват) 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. Әл-Фарабидегі философ – белгілі бір дәрежеден кейін сопылардың әулиесімен теңесетін адам. Бұл тұрғыдағы оның пікірі Ибн Араби секілді философ-сопылардың пайғамбарлық пен әулиелік жайлы көзқарастарына көп әсер еткен. Әл-Фарабидің пікірінше ең кемеңгер басшы – ең кемеңгер әрі бойында пайғамбарлық пен философ болу қасиеті бар адам. Ал бұл қасиеттер әз Мұхаммедтің бойында бар. Сондықтан да әз Мұхаммедті «Бірінші басшы» деп есептейді.

Фарабидің ойлау жүйесі – түркі ислам философиясы. Ол – ислам діні мен өркениетінің шеңберінде, ислам философиясын, оның әдіснамасы мен қағидаларын, онтологиялық және эпистемиологиялық негізін жүйелеген дана. Жеке тұлғалығы жағынан да дініне берік адам ретінде философиялық тұжырымдарын ислам ойлау шеңберінде түсіндіруге тырысқан. Бұл оның Аллаға арнаған дұғасында айқын көрініс табады. Сонымен қатар, жақсы философ болу үшін айтқан кеңестері – оның исламды бірінші кезектегі рухани негіз ретінде танығандығының

дәлелі. Әл-Фарабидің өзі де сөзі де Құран мен хадис шеңберінде сөзсіз, яғни, ол жеке сенімінде исламнан өзге формаларға мән бермеген. Ол ғылым мен дінді, философия мен исламды тұтастындыруға ұмтылған. Мысалы Фараби: «Философияны үйренуден бұрын, нәпсіні жеңіп, құмарлықты тыйып, тәннің биологиялық қажеттіліктерін шектеп, мінез-құлықты түзету қажет. Нағыз ізгілік (фадилат) – осы. Байлық, тән ләззаттары шынайы ізгілік бола алмайды. Ізгілік – адамның арын түзеу арқылы ғана жүзеге асады. Бұл тек сөзде (қал) емес, істе (хәл) де көрініс табуы тиіс» дейді. Осыдан ақ, Фарабидің ар мәселесін, ақыл, иман, амал және ойлау тұтастығына негіздеп, ғақли (интеллектуалдық), ахлақи (моральдық), амали (амалдық) және хиками (философиялық) сыныптама жасағандығын көруге болады [7, 252-346 б.]. Ол шынайы бақыт – тән құмарлығын қанағаттандыруда емес, ақылға сай арлы өмір сүруде, хикмет пен мен терең ой арқылы рухани кемелдікке жетуде деп топшылайды. Шынайы бақыт «белсенді санамен» (ақл-и фа’ал) байланыс құру арқылы мүмкін болады. Яғни, оның ар іліміне діни-метафизикалық сипат тән. Сондықтан да Фараби үшін шынайы бақыт – құрал емес, мақсат. Демек, шынайы бақыт бір нәрсеге қол жеткізу емес, адам ғұмырының түпкі мақсаты.

Фараби Құрандағы адамзаттың ақыл арқылы парасатқа ұмтылуы, қоғамдық өмірді реттеу үшін ұлы мұраттар ұсынуы, табиғат туралы ой жүгіртіп, зерттеп, тұжырым

шығаруын – ислам дінінің негізі деп біледі. Демек, Фараби үшін ғылым, философия және дін – біртұтас ақиқатқа жетудің үш жолы ғана. Осы 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 (мақул) болмыс. Оның формасы еш нәрсеге ұқсамайды. Еш нәрсе оған ұқсамайды. Оның карама-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. Осылайша Фараби философияға ең әуелі логика арқылы кірді, метафизикамен аяқтады. Оның методологиясы – ақыл мен иманды үйлестіру. Осы үйлесім

арқылы өзі де рухани кемелдікпен, яғни сопылық өмір салтымен өтті. Оның пікірінше, ақиқат – біреу. Дін де философия да сол ақиқатқа жетудің екі түрлі жолы ғана. Философия – ақылды негізге алу арқылы, ал дін уахиды (құдайдан түскен хабар) ұстану арқылы бір ақиқатқа жетеді. Ақыл мен нақыл тұтас. Ислам әлемінде философия мен діннің арақатынасын алғаш қозғаған – Кинди болса, бұл мәселені ең терең зерттеген – Фараби еді. Ол барлық зерттеулерінде дінді басты негіз етіп алған. Фарабидің ойынша, дін мен философияның мақсаты – адамды бақытқа жеткізу. Айырмашылық тек сол мақсатқа жету жолында: дін сенім мен уахиге сүйенсе, философия – ақыл мен ойлауға сүйенеді.

Алайда, Фарабидің дін мен философияны біріктіру талпынысы Ғазали тарапынан қарсылыққа ұшырады, тіпті күпірлікпен айыпталды [8, 42 б.]. Бірақ Фарабидің ойлау жүйесі тереңнен зерттелгенде, оның ислам дініне қайшы пікір айтпағаны, керісінше, исламның рухына сай философиялық ойлау жүйесін құрғаны анық байқалады. Фараби философиясының басты мақсаты – ислам әлемінде бірлік орнату және осы бірлік арқылы дін мен философияны өзара үйлестіру еді. Бұл принцип оның барлық еңбектерінде айқын көрініс тапқан. Фараби ең алдымен адамды ақиқатқа жеткізетін қағидалар мен әдістерді анықтауға тырысты. Осы әдістерге сүйене отырып, ғылымдардың негізгі принциптерін өзара байланыстыруды мақсат етті. Ол метафизикалық әлем мен физикалық әлемнің арасындағы байланыс тетіктерін көрсетіп, кейі-

нірек ислам дінінің қағидалары мен өз дәуіріндегі ғылым мен философия нәтижелерін үйлестіруге ұмтылды. Осылайша ол мұсылмандарға діннен алыстамай-ақ ғылыммен және философиямен айналысу мүмкін екенін көрсетті.

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 (қууа ал-ғазия), кейін сезімдік (хасса), қиялдау (мутахайла), ойлау (натика) және қалау қуаттары (нузуғия) пайда болады. Бұл бесеуі – рухтың негізгі қуаттары.

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 да ұстанымдары (категориялары) «белсенді санадан» адам санасына келеді. Адам санасы осы келген ұстанымдармен категорияларды (ма'кулат-ул ула) пайдалану, философия жасау, дұрыс пен бұрысты (сауаб-далат) ажырату, өзін қателесуден сақтандыру дәрежесіне көтеруі арқылы ғана мүмкін болады.

Әл-Фарабидің 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.

Осыған қарап отырып, әл-Фарабидің адамдық таным мен құдайлық таным арасындағы исламдық ғылым, философия және дін аралық қатынасын логикалық методтармен айқындағандығын көреміз. 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 карамастан, 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 сопылық мектептердің негізгі арқауы болды. Фарабидің сөзімен айтқанда, адам потенциалды білу қуаты бар: «потенциалды ақыл, ойлаушы, ойланылатын болмыс. Адамды потенциядан 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 қусуа) 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.

Жалпы 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 шы-

найы философиямен үндесе, 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, ал 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.

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 маданийа) 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. Де-

мек, 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 пір, ойшыл философ басшы қажет. Қоғамды парасаттылыққа шақырып, бақытқа жеткізетін адамдар тобы «тандаулылар және қарапайым» болып екіге бөлінеді. Тандаулылар тобындағылардың өзі екіге бөлінеді: Біріншілері – даналар (хукама, фаласифа), олардың танымдық құралы – философия, екіншілері – ғұламалар (улама, алим, ахли синаға), олардың танымдық құралы – ғылым (білім, өнер).

Сонымен ислам философиясындағы ойшылдарымыздың құдай туралы танымы мен түсінігінің өзіндік ерекшеліктері болғандығын көруге болады. Бұл ерекшелік танымдық, методологиялық және психологиялық негіздерге сүйенеді. 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 эклектизм. 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-Фараби исламға дейінгі түркі ойлау жүйесі жүйесімен де ислам философиясы және сопылық тұжырымдарымен де таныс болған. Әсіресе, Фарабидің анторологиялық көзқарастарын талдағанда, оның исламнан бұрынғы түркілік универсализм платформасымен байланысын жоққа шығара алмаймыз [9, 172-180 б.]. Әл-Фараби дін, философия және саясат арқылы қоғамда адамдар арасында бірлік пен бақыттың үстемдік етуін мұрат еткендіктен түркілік дүниетанымдық элементтер мен құбылыстарды ислам философиясы аясында қорытып, пайдалана білді. Өйткені, оның негізгі методы, жоғарыда да айтқанымыздай, 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 [10, 49 б.]. Әл-Фараби іліміндегі сана (ақыл), планета (фалак) және сол сияқты терминдер көне грек 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-Фарабидің өзінің философиялық жүйесін қалыптастыруда ислам дүниетанымынан басқа да ойлау жүйелерінен пайдаланса да, нәтижеде оның көзқарасында исламдық діни центризмнің басым екендігін көруге болады. Мысалы, әл-Фараби философияны оқымай тұрып, діннің бүкіл қыр-сырын меңгеруді шарт деп біледі.

Бұрынғы зерттеулерде әл-Фараби ислам өркениетінде грек философиясын оның ішінде «машшайиун» – перипатетизм (аристотелизм) мектебін жаңғыртқан ойшыл ретінде танылады. Жоғарыда да айтқанымыздай, оны Аристотельден кейінгі «Екінші ұстаз» – Муаллим әс-Сани деп таниды. Ол ислам өркениетінде Аристотельдің логикалық ілімін ең терең түсінген ойшыл әрі Платонның трактаттарына да ерекше мән берген. Бұған оның «Китабул-жәм байна райайни әл-хакимайни Афлатун әл-Илаһи уә Аристуалис» («Платон мен Аристотельдің даналық көзқарастарын тұтастандыру») атты еңбегі дәлел бола алады.

Негізінде исламдағы «машшайиун» философиялық мектебі Аристотелизм ретінде аталса да, өзіндік ислами ерекшелігі бар дербес философиялық жүйе екендігін көруге болады. Мысалы, жоғарыда да айтылғандай,

Фараби Аристотель мен Платонның көзқарастарын тұтастандыру үшін, түркілік ойлау жүйесін, жаңа платоншылдық, ислам ойлау жүйесі, исламдық діни таным, эллиндік қана емес, александриялық философия мектебін, сонымен қатар Харрандық ұстанымдарды да қорытқандығын көреміз. Тағы да айта кететін жәйт, Фараби мәшшаиун (перипатетик) ойлау платформасына құдайлық (улуһият), пайғамбарлық (нубууат) және ақырет (ма'ад) негіздерін енгізгені белгілі. Мұны әсте жоққа шығаруға болмайды. Ол Платон мен неоплатоншылдық платформа негізінде исламдағы сопылық мистикалық философияның дамуына да жол салды.

Тіпті Фараби Аристотельді тек қабылдап қана қоймай, оны сынайды. Мысалы, Аристотель, Алла мен материя (зат) – бір-бірінен тәуелсіз екі бөлек болмыс. Алла материяға форма (сурет, түр) береді және әлемнің орталығында орналасқан. Яғни, имманентті болмыс. Ал Фарабиде, керісінше, материя Аллаға тәуелді, өз болмысын және қажеттілігін Алладан алады. Аристотельде, Алла әлемді тек сұлулық пен парасат заңдарына сай механикалық түрде басқарады. Себебі Аристотель деист еді. Ал Фараби үшін Алла әлемді саналы түрде, өзінің ғылымымен хикметімен, және ғинаятымен басқарады. Аристотельде Алла бар болғаны (мухаррик ал-аууал) алғашқы қозғаушы, ал Фарабиде Алла – бір, мәңгі әрі «міндетті болмыс» (Уәжиб ал-Вужуд).

Фарабидің мұраларында грек философиясынан басқа, Мысыр, Үнді, Ассирия және Вавилон сияқты

көне өркениеттердің де даналық дәстүрлері қамтылған. Бұл қамту, негізінен ислам діні мен өркениетінің шеңберінен тыс кетпейді. Яғни, бұрынғы зерттеулерде кездесетіндей, ол Аристотель мен Платонның тұжырымдарын сол қалпы «көшіріп» кететіндей, еліктеуші болған емес. Керісінше, Аристотель ілімдерін ислам ұстанымдары мен идеялары шеңберінде, христиан әлеміне қайта таныстырған ойшыл. Соның негізінде христиан дін ұстаздары Аристотельді «ересь» тізімінен шығарып, Батыс өркениетінің ұстазы деп қабылдады.

Осы жерде Фарабидің «міндетті болмыс» идеясы негізінде христиан Батысында Спиноза (қайтыс болған жылы 1677) және Фома Аквинский (St. Thomas Aquinas) өздерінің философиялық тұжырымдарын дамытты. Бірақ Фарабиде, Алла «универсальды ақыл/сана» (әл-‘ақл әл-кулли) емес – керісінше, Алланың ең алғашқы жаратылысы. Сосын Аристотель деист болғандықтан да Алла мен әлемнің арасында ешқандай байланыс құрмайды. Ал әл-Фарабиде, судур теориясы (эманация іліміне) бойынша, бірінші ақылдан (ал-ақл ал-ауул) бастап, нәпсі мен аспан денелері арасында тығыз байланыс бар (Қараңыз: Мадинәтул-Фадила, 55–56-б.). Бұл – әл-Фарабидің Аристотельден өзгеше ойлауының нәтижесі.

Фараби, адам санасының қамти алатын ең (кулли) жалпы ұғымы – «болмыс» (әл-вужуд). Оны Бір, Бар дегенмен болмыс ол сол бар және бір деген анықтамаға сыймайды. Міне, оны толық сипаттай алатын сөз, ұғым жоқ. Сондықтан, болмыс анықтамаға

сыймайды. Міне осы тұста, Абайдың «38-ші Қара сөзіндегі» Алла тағрифқа сыймайды, Алла шексіз. Бір, Бар деген ұғымдар тек ақылдың тиянағы үшін ғана керек деген тұжырымы еске түседі. Фараби болмысты екіге бөледі: міндетті (қажетті) болмыс ол өздігінен Бар, Себепсіз, Мәңгі және жалғыз Жаратушы – Алла. Ал мүмкін (шартты емес) болмыс – өздігінен пайда бола алмайтын, тек бір себеп арқылы бар бола алатын және міндетті болмыстан «судур» яғни эмонация жолымен пайда болған барлық жаратылғандар. Фарабидің бұл судур теориясында («бірден тек бір туады» қағидасына негізделген) жаңа платоншылдық ықпалы байқалады. Судур теориясы бойынша, Алладан ең алғаш «көктегі ақылдар» (самауи ақыл) пайда болады, содан кейінгі барлық жердегі болмыстар осы жүйе арқылы рет-ретімен жаратылады [11, 55-61 б.]. Бұл жерде Фараби әлемнің жаратылу сәтінде «уақыт ұғымы» болмағанын айтады. Себебі уақыт жаратылыспен бірге пайда болған. Яғни, уақыт – көктегі болмыстардың жаратылуынан кейін, қозғалыс нәтижесінде пайда болатын құбылыс. Демек, уақыт деген қозғалыс (харакат) деген сөз [12, 56 б.]. Осы көзқарасын Ғазали «әлемнің мәңгілігін жақтаушы» деп түсінгендігі белгілі. Алайда Фараби әлемнің жаратылған болмыс екендігін мойындайды, оны тек жаратылу процесін философиялық тұрғыда, себеп пен салдар тізбегімен түсіндіреді.

Фараби ғылымдарды жіктеуде де эклектикалық метод қолданады. Ол ғылымды теориялық (назари) және практикалық (амалдық) деп

екіге бөледі. Теориялық ғылымдар логикалық, физикалық және метафизикалық қабаттарды зерттесе, практикалық ғылымдар – этикалық, саяси және мәдени қабаттарды зерттейді. Кейін жіктемеге математика мен музыканы да қосады. Сонымен қатар, Фараби ғылымдарды тіл, логика, математика, физика, метафизика және азаматтық деп жіктеген [13, 52-56 б.].

Таным Фарабидің ойынша, үш қабаттан тұрады: Сезім (хисс), Ақыл ('ақл), Бақылау (тәжірибе, мушахада). Сезім мен ақыл арқылы тікелей білу жүзеге асса, «назар» арқылы тану мүмкін болады. Фарабидің пікірінше, болмысты, оның мәнін тану «ақыл және сезім» арқылы жүзеге асады. Бірақ Фараби, болмыстың түпкі мәнін толық тану мүмкін емес деп есептейді. Фараби адамның жаны «лаух алмахфуздан» деген идеяны қабылдаған. Адам ғылым-білімге бес сезім мүшесінен бастап (ең төменгі саты), ішкі таным – қиял, елестету, пайымдау арқылы (жоғары), ең соңында «белсенді ақыл» (фаал ақыл) деңгейіне көтеріледі. Бұл таным процесінің иерархиялық тәртіпке негізделген жүйе екендігі белгілі. Бұл жерде адам алдымен сезім мүшелері арқылы жекелеген нәрселердің білімін (жүз'и) жинақтаса, кейін ақыл арқылы жалпы категорияларға (күлли), яғни білімге қол жекізеді. Бірақ Фараби бес сезім арқылы алынған білімге емес, сезімнен жоғары тұрған ақылға сүйенуі қажет. Сезімдер арқылы алынған білім ақылдың өңдеуінен өтуі тиіс. Сосын кемел білімге айналады. Жоғарыда да айтқанымыздай, адамдағы «мустафад ақыл» сезімге тәуелсіз, интуиция мен

илхамға ашық. Осы ақыл адамның құдаймен байланыс орнатуына мүмкіндік береді. Ол үшін де, мустафад ақыл, «фәал ақылмен» байланыс орнатуы шарт. Яғни адамның рухани және интеллектуалдық кемелдікке жетуі осыған байланысты.

Фараби реинкарнацияны (танасух,) мүлде қабылдамайды. Ол әр адамның өзіне ғана тән ерекше жаны (рухы) бар екенін және шынайы бақыттың рухани деңгейде жүзеге асатынын айтады. Рухтың бір тәннен екіншісіне ауысатынын айтқан ілімдерді қатаң сынға алады. Сонымен қатар, ол астрологияны/көріпкелдікті де мойындамайды. Фарабидің пікірінше, көктегі денелердің қозғалысы мен орналасуы жердегі адамдардың тіршілігіне – соғыстың шығуы, өлім, табиғат апаттары және т.б. ешқандай қатысы жоқ [15, 64 б.].

Фараби логиканы адамның шынайы және дұрыс білімге қол жеткізуіндегі ең сенімді жол деп есептеген. Логика ойды реттейді, ақылды ақиқатқа бағыттайды және адамды қателікке ұрынудан сақтайды. Оның ойынша логика – жақсы менен жаманды көрсететін дұрысты бұрыстан айыратын, ойлаудың қайдан басталып, нәтижеге қалай жететінін көрсететін ең маңызды құрал. Фараби былай дейді: «Логика – ойлауға болатын нәрселердің заңдылықтарын зерттейтін ғылым». Сондықтан да ол Аристотельдің логикалық ілімін ислам философиясына енгізуде ешқандай әбестік көрмейді. Фараби Аристотельдің логика (силлогизм) қағидаларын ислам философиясының терминологиясына бейімдеп, логика-

ны жүйелі пән ретінде орнықтырады. Ой қорыту (индукция және дедукция) қағидаларын жүйелейді. Ол логикалық ой қорыту түрлерінің негізін қалап, ақылдың дұрыс жұмыс істеу тетіктерін айқындап берді. Логиканы екіге бөліп қарастырады. Тасауурат яғни бейнелеу – ұғымдар мен түсініктер туралы, тасдиқат яғни тұжырымдау – пайымдаулар мен идеялар туралы ілім [16, 19 б.]. Мұндай классификация Аристотельде жоқ. Бұл – Фарабидің логикаға енгізген тақырыптары. Кейіннен ислам философиясындағы барлық логикалық еңбектер осы жүйені негізге алады. Тіл мен логика арасындағы байланысты нақтылауда да Фарабидің орны ерекше: «Грамматика – «дұрыс сөйлеу», ал логика – «дұрыс ойлау» ережелерін үйретеді». Фараби логиканы тек философиялық құрал ғана емес, барлық ғылымдардың әдістемелік негізі ретінде қарастырады. Ол логиканы ислами терминологиямен жүйелеп, кең ауқымды түсіндірмелер беріп, өзінің өмір сүрген қоғамы үшін ойлау, сенім және құқықтан мысалдар келтіре отырып, ең маңызды құрал ретінде әрі күнделікті ғылыми зерттеу әдісі ретінде де қолдануға шақырады. Яғни, Фараби үшін логика тек ойлау ережелерінің жиынтығы ғана емес, ақиқатқа жетудің рухани және интеллектуалды жолы. Оның ойшылдық қызметі арқылы логика ислам философиясында дербес ғылым ретінде қалыптасты. Одан кейінгі ойшылдар Ибн Сина, Ғазали, Ибн Рушд осы шаблонға сүйеніп өз жүйелері мен тұжырымдарын нақтылады.

Ол математика және музыка ара-

сында да үндестік заңдылықтарын көрсете білген. Әсіресе музыка теориясы жөніндегі еңбектері ғылым тарихында аса маңызды орын алады. Фарабидің математика саласындағы мұрасы туралы А.Көбесов «әл-Фарабидің математикалық мұрасы» атты арнайы зерттеу жүргізген. «Рисала фи-т-Тыб» немесе «Рисала фи Синаати-т-Тыб» (Медицина өнері туралы) трактаттары – оның медицина саласындағы ең маңызды жәдігерлері.

Фарабидің музыка ғылымындағы орны да ерекше. Ол бұл салада жасаған жаңалықтары мен теориялық тұжырымдары арқылы әлем музыка мәдениетінде өшпес із қалдырды. Көптеген тарихшылар мен музыка теоретиктері оны «Муаллиму әууәл» – яғни «музыка ілімінің бірінші ұстазы» деп атаған. Оның ең әйгілі еңбегі – «Kitabu'l-Musiqi'l-Kebir» («Музыканың ұлы кітабы»). Фараби музыка мен медицина арасындағы байланысты ерекше атап өткен. Ол музыкалық әуендердің адамның психологиясына әсерін зерттеп, мақамдардың (ырғақ, ритм) адам жанына тигізетін емдік және эмоционалдық әсерін анықтаған. Фараби «Ихсау-л-Улум» (Ғылымдар жіктемесі) атты трактатында музыка туралы, «Музыка ілімі – әуендердің түрлерін, олардың не себепті және қалай үндесетіндігін, қандай жағдайда әсерлі әрі жүрекке өтімді болатынын білуді үйрететін ғылым» дейді. Теориялық музыка – дыбыстардың заңдылығына, әуен құрылысына, ал практикалық музыка орындаушылық пен есту тәжірибесіне назар аудартады. Яғни, Фара-

би – тек түркі ислам философы ғана емес, сонымен қатар математика, медицина және музыка ғылымдарын ұштастырған әмбебап данышпан. Ол музыкаға ақыл мен рухтың үндестігі, адам жанын тәрбиелеуші және емдеуші құрал деп қараған.

Фараби ілімі мен мистикалық таным арасындағы байланыстың басымы екенін көптеген зерттеушілер қуаттайды. Мысалы, Х. Корбин суфизм терминдерінің Фараби еңбектерінде кең қолданылғандығын айттып, оның интуицияға, иллюминацияға негізделген ілімі, өте ашық әрі анық, жоққа шығарыла алмайтын-дай дәрежеде мистикалық элементтерге толы десе [17, 456 б.], М. Байрактар «Фарабидің философиясы сопылардың әулиелерімен, кейбір тұстарда өте ұқсас, бірдей көрінеді. Сондықтан Ибн Араби сияқты суфи әрі философтардың пайғамбарлық, әулиелік концепциясына үлкен әсері болды. Фарабиден бастап басқа да философтар интуиция арқылы заттың мәніне жетуде таза рационализмге «рационалдық суфизм» жолы арқылы өтеді» дейді. Д. Бойер болса, Фарабидің философиялық жүйесінде ғана емес, оның өз өмірін толығымен нәпсінің арылуына арнағандығын, нәпсіні тазартуды – философ болудың шарты ретінде көретіндігін айтады. С.Ұлыдағ: «Фарабидің платондық идеалистік философиямен Аристотельдің рационалдық философияны үйлестіруге тырысуы оның философиясында мистикалық мәннің орын алуына әкеліп соқты» дейді. Фараби де өзінің «Мәселелердің қайнары» (Уйун-ул Мас)аил) атты

еңбегінде танымның (мушахада) ішкі психологиялық тәжірибе жолымен де болатындығын айтады. Оның ілімінде адамдық рух таным-мәліметті тікелей Тәңірден емес, пайғамбар сияқты (жәбірейілден) белсенді санадан алады. Белсенді сана Тәңірлік сана мен адамдық сананың арасындағы орталық дәнекер ретінде орын алады. Ал сопылықта рухани шабыт (экстаз), бірлік (уислат) сияқты категорияларда Тәңір мен адам арасында перде немесе кедергі жоқ, адам Тәңірмен тікелей үйлесімділікте болады [18, 760 б.].

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

Әл-Фарабидің көзқарасы бойынша адамның шынайы рухани кемелдікке жетуі оның танымының теориялық және практикалық тұрғыдан тең меңгерілуіне байланысты. Өйткені әл-Фараби өмір сүрген уақыт пен кеңістікте философияның негізгі міндеті адамзаттың игілігіне қызмет етіп келе жатқан дін мен ғылымның бірлігін қамтамасыз ету болатын. Өйткені діннің рухы болып табылатын иман немесе имандылық ислам халифатында әртүрлі дүниетанымдық, діни және философиялық ағымдардың ықпалымен әлсірей бастады. Әл-Фараби философияның да, діннің де адамзаттың бақыты мен игілігі үшін қызмет ететіндігін, діннің адамды иман арқылы ақиқатқа жетелейтіндігін, ал философияның сол иманды рационалдық жолмен нығайтуға негізделген ойлау жүйелерін қалыптастыратындығын айтады. Бұл жөнінде атақты ислам теологы Мұхаммед ал-Бахий, «...дін – Алладан келген абстрактілі сипаттағы ақиқат болғандықтан мәңгілік. Философияның дінге немесе иманға, имандылыққа қызметі – иман принциптерін рационалдық тұрғыдан түсіндіру, яғни имандылықты рационализациялау», – деп түсіндіреді [19, 310 б.].

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 [20, 65-66 б.]. Бұл мәртебеге

жетудің жолы – дүниелік, материалдық тәуелділіктен арылу. Екіншіден, «...адамның бақыты, оның кемелділігі моральдық құндылықтармен өлшенеді. Бұл жерде Фарабидің ойлау жүйесінің толық тұтастықта екендігін көруге болады. Бұл туралы француз философы Де Ласи Олеари «Фараби ілімі бақытқа жету жолында рухтың тәннен, материядан ажырауын өзіне басты мақсат етіп қояды. Оның осы жол арқылы Тәңірге қауышуға болатындығын көрсетуі Фараби ілімінің жаңаплатондық пен суфизмнің синтезі екендігін көрсетеді. Жалпы алғанда вахдат-и-вужуд теориясына қарай ойысқан үйлестіру методы екендігін көруге болады,» – дейді [21, 106 б.]. 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. 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» жалғыз тіршілік иесі әрі осы дүниедегі өзінің «халифасы-орынбасары» ретінде маңыз берген. Адам шын мәнінде күрделі, қарама-қарсы табиғаттағы қуаттарды өзінде топтастырған макрокосмстың көшірмесі – микрокосмос болып табылады.

Әл-Фарабидегі адам мәселесінен сөз қозғағанда оның дүниетанымдық, танымдық мәселелерді зерттеу методты жағынан психологиялық пайым төңірегінде қарастырғандығын көруімізге болады. Фарабидің гносеологиялық танымында адам санасы «фаал ақыл», яғни белсенді сана тарапынан берілген абстрактілі категорияларды қабылдай алады. Бұл адам санасының ең жоғарғы дәрежесі. Байқасаңыз, адам ақылы арқылы ғайып әлеміне өтіп, ғайып әлемін танып, «белсенді санаға» қауышқанда ақиқаттың бүкіл сыры мен құпиясының мәніне жете алады. Фараби өзінің «Саясат-ул Мадания» атты еңбегінде «...адам адамдық сана шыңына көтерілгенде, яғни адамдық сана мен белсенді сана (періште-жебірейіл) қосылғанда ең ұлы бақытқа кенеледі. Ең дұрыс мәліметке қол жеткізу арқылы шынайы таным – бақытқа жетеді,» – дейді. Осылайша Фараби сопылық дүниетанымның рационалдық танымын әрі бақыттың теориялық негізін салады [22, 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 дереккөздерінде 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.

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 [23, 121 б.].

Әл-Фарабидің 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. Фарабидің шынайы ұстаз, мүршит, шын мәніндегі қаған-философ – барлығы бір тұлға. Ол – білім мен танымды меңгерген кемел адам. Өйткені ұлы қабілеттерге ие болған кісі белсенді сана (жебірейіл) мен байланыс құра білетін, яғни Тәңірден аян алатын пайғамбар сияқты. Адамның рухы тәніне билік жүргізгені сияқты, пайғамбардың рухы да «осы әлемде» билік жүргізеді. Өйткені ең ұлы рух пайғамбар-философтан ғана болады. Сондықтан да ол пайғамбар-философтарға қасиетті рухтың иесі ретінде қарайды. Міне, осындай адам ғана шынайы бақытқа барар жолды

көрсетіп бере алады. Осындай билеуші, қаған, философ тарапынан басқарылған адамдар да парасатты, бақытты адамдар. Олардың қоғамы да парасатты қоғам. Ұлты да парасатты ұлт. Әл-Фарабидің «ал-инсан-ул фазыл» (парасатты адам), категориясы суфилердің «инсани-камил» (кемел адам) концепциясына сай келеді [24, 225 б.]. Иасауи ілімінде де адамның асыл мұраты – Тәңірді тану. Фарабидегі «парасатты адам» «парасатты қоғам» «қаған-философ» «бақыт» т.с.с. ұғымдар мен категориялардың орнын Иасауи ілімінде «кемел адам», «жол көрсетуші-муршид», «рухани еркіндік» сияқты сопылық категориялар арқылы толтырылғандығын көруге болады. Шынайы ұстазсыз ақиқатты елестетудің өзі мүмкін емес [25, 164 б.].

Фарабидің 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. 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, карама-қарсылықтарды тұтастықта ұғып, қабылдайды.

Фарабидің 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. Байқасаңыз, әл-Фараби 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, яғни 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-Фарабидің «космос – үлкен адам; ал адам – микрокосмос» деген сөзі кейінгі Ибн Араби және басқа да сопылар 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. Адам рухы тәннен айрылғаннан кейін, яғни өлімнен кейінгі абстрактілі болмыстарға тән бақытқа кенеледі және мұндай бақыт ең кемелді де парасатты рухқа тән. 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 күйі әртүрлі. Яғни әр жан өзіне лайықты хәліне қауышады» 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. Осы көзқарасына қарап Фарабидің эпистемологиясы суфизммен тікелей байланысты екендігін көруге болады. Фараби эпистемологиялық концепциясында эмпириялық психологияны дамытып отырған сияқты.

Фарабидің ілімі бойынша рух өзінің мәндік табиғатында қалаудан-құмарлықтан үстем, ұлы қасиетке ие. Оның түйсіну және ерік-жігері бар. Фарабидің 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. 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.

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. 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. 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.

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.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Мец А. Мусульманский ренессанс// Пер.с нем.. предтс., библиографический указатель Д.Е.Бертельса, М., Издательство «ВиМ», 1996. -544 стр
2. Yusuf Ziya Kavakçı. XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslam Hukukçuları, Sevinç Matbaası, Ankara-1976. 322 s
3. Дербісәлі Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. Тарихи-филологиялық зерттеу. А., «Пауан», 1995. – 237 бет.
4. İbnu'l-Kifti.2023. İhbaru'l-Ulema Bilginlerin Haberleri. çev:Abdulhalik Bakır. Ankara Okulu Yayınları. – 478 s. s.
5. Fikir ve İnsanlık Dünyasında Farabi, Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, 19-21 Kasım 1986, Ankara, Yayına Hazırlayanlar: Kenan Gürsoy-Alparslan Açıkgöç, Ankara, 1991., s. 118
6. T.J.'de Boyer, İslamda Felsefe Tarihi, Çev.: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, s. 196;
7. Әл-Фараби. Бақыт жолына бағыттау. аудармашылар: Д. Кенжетай, Ж. Сандыбай. – Алматы: «Ел шежіре» баспасы, 2020. 352 бет. Әл-Фараби. «Әл-Фараби мұралары» сериясының I томы.
8. İmam Gazzalı. El Munkiz min el-Dalal, 42-бет
9. Hilmi Ziya Ülken. Türk Tefekkürü Tarihi. Yayı kredi yayınları. - S. 354.,
10. Ülken H.Z. Farabi Tetkikleri. -İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, İ. Ü.E.F. Yay., 1950 s. 93 s.
11. Әл-Фараби. «Әл-Фараби мұралары» сериясының I томы. Қайырымды қала көзқарастарының төркіні. аудармашылар: Д. Кенжетай, Ж. Сандыбай. – Алматы: «Ел шежіре» баспасы, 2020. 352 бет.
12. Әл-Фараби. «Әл-Фараби мұралары» сериясының Y томы. кіріспе Қос данышпан Платон мен Аристотель көзқарастарының ортақтығы туралы. аудармашылар: Д. Кенжетай, Ж. Сандыбай. – Алматы: «Ел шежіре» баспасы, 2020. 368 бет.
13. Әл-Фараби. «Әл-Фараби мұралары» сериясының Y томы. кіріспе Ғылымдардың жіктелуі туралы (95-142 беттер); Д. Кенжетай, Ж. Сандыбай. – Алматы: «Ел шежіре» баспасы, 2020. 368 бет.
14. Farabi. Nüket fi mâ yasuhhu ve mâ lem yesihhu min ahkâmi'n-nücûm, 107–110; Uyûnu'l-Mesâil,
15. Әл-Фараби. «Әл-Фараби мұралары» сериясының YI томы. Логика бойынша кіріспе. аудармашылар: Д. Кенжетай, Ж. Сандыбай. – Алматы: «Ел шежіре» баспасы, 2020. 368 бет.
16. Corbin. H., Histoire de la Philosophie. Çev: Hüseyin Hatemi., -İstanbul: İletişim Yay.,1994.-456s.
17. Cebecioğlu E. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.-Ankara: Rehber Yay., 1997.-790 s.
18. al-Bahiy, Muhammed., İslam Düşüncesinin İlahi Yönü. Haz: Hizmetli S.,-Ankara:-Fecr Yay., 1997, 496 s
19. Ebu Nasr El Farabi. Al-Madinat-ül Fadıla. Haz: Arslan A.-Ankara: Vadi Yay., 1997.-344 s.
20. De Lasy O'Leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çev: Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ank 1971, 203 s.
21. Bayraktar. M. İslam Felsefesine Giriş.-Ankara: TDV Yay.,-1997. 313 s.

22. Olguner F.Farabi.-İstanbul:-Ötüken Yayınları, 1999.-175 s.
23. Uludağ, S. İslam Düşüncesinin Yapısı, Dergah Yay., İstanbul-1994. – 286 s.
24. Hoca Ahmet Yesevi. Divanı Hikmet. Haz: H.Bice.-Ankara: (T.D.V.Yay.), 1993.-238 s.

REFERENCES

1. Mec A., Musul'manskij renessans// Per.s nem.. predts., bibl, i ukazatel' D.E.Bertel'sa, M., Izdatel'stvo «ViM», 1996. -544 str
2. Yusuf Ziya Kavakçı. XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslam Hukukçuları, Sevinç Matbaası, Ankara-1976. 322 s
3. Derbisəli Ə., Qazaq dalasynuñ zhıldydzary. Tarihi-filologijalyk zertteu. A., «Rauan», 1995. – 237 bet.
4. İbnu'l-Kifti.2023. İhbaru'l-Ulema Bilginlerin Haberleri. çev:Abdulhalik Bakır. Ankara Okulu Yayınları. – 478 s. s.
5. Fikir ve İnsanlık Dünyasında Farabi, Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, 19-21 Kasım 1986, Ankara, Yayına Hazırlayanlar: Kenan Gürsoy-Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1991., s. 118
6. T.J.'de Boyer, İslamda Felsefe Tarihi, Çev.: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, s. 196;
7. Əl-Farabi. Bəqət zholyna bəryttau. audarmashylar: D. Kenzhetaj, Zh. Sandybaj. – Almaty: «El shezhire» baspasy, 2020. 352 bet. Əl-Farabi. «Əl-Farabi mұralary» serijasynuñ I tomy.
8. İmam Gazzali. El Munkiz min el-Dalal, 42-bet
9. Hilmi Ziya Ülken. Türk Tefekkürü Tarihi. Yapi kredi yayınları. - S. 354.,
10. Ülken H.Z. Farabi Tetkikleri.-İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, İ. Ü.E.F. Yay., 1950 s. 93 s.
11. Əl-Farabi. «Əl-Farabi mұralary» serijasynuñ I tomy. Qajyrymdy kala kəzkarastarynuñ tərkinı. audarmashylar: D. Kenzhetaj, Zh. Sandybaj. – Almaty: «El shezhire» baspasy, 2020. 352 bet.
12. Əl-Farabi. «Əl-Farabi mұralary» serijasynuñ Y tomy. kirispe Qos danyshpan Platon men Aristotel' kəzkarastarynuñ ortaqtuғы turaly. audarmashylar: D. Kenzhetaj, Zh. Sandybaj. – Almaty: «El shezhire» baspasy, 2020. 368 bet.
13. Əl-Farabi. «Əl-Farabi mұralary» serijasynuñ Y tomy. kirispe Fylymdardyñ zhiktelui turaly (95-142 better); D. Kenzhetaj, Zh. Sandybaj. – Almaty: «El shezhire» baspasy, 2020. 368 bet.
14. Farabi. Nüket fi mâ yasuhhu ve mâ lem yesihhu min ahkâmi'n-nücüm, 107–110; Uyûnu'l-Mesâil,
15. Əl-Farabi. «Əl-Farabi mұralary» serijasynuñ YI tomy. Logika bojnsha kirispe. audarmashylar: D. Kenzhetaj, Zh. Sandybaj. – Almaty: «El shezhire» baspasy, 2020. 368 bet.
16. Corbin. H., Histoire de la Philosophie. Çev: Hüseyin Hatemi., -İstanbul: İletişim Yay.,1994.-456s.
17. Cebecioğlu E. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.-Ankara: Rehber Yay., 1997.-790 s.
18. al-Bahiy, Muhammed., İslam Düşüncesinin İlahi Yönü. Haz: Hizmetli S.,-Ankara:-Fecr Yay., 1997, 496 s

19. Ebu Nasr El Farabi. Al-Madinat-ül Fadıla. Haz: Arslan A.-Ankara: Vadi Yay., 1997.- 344 s.
20. De Lasy O’Leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çev: Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ank 1971, 203 s.
21. Bayraktar. M. İslam Felsefesine Giriş.-Ankara: TDV Yay.,-1997. 313 s.
22. Olguner F.Farabi.-İstanbul:-Ötüken Yayınları, 1999.-175 s.
23. Uludağ, S. İslam Düşüncesinin Yapısı, Dergah Yay., İstanbul-1994. – 286 s.
24. Hoca Ahmet Yesevi. Divanı Hikmet. Haz: H.Bice.-Ankara: (T.D.V.Yay.), 1993.- 238 s.

Авторлар туралы мәлімет:

Кенжетаев Досай Турсынбаевич – Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ профессоры, теология және философия ғылымдарының докторы (Түркістан, Қазақстан, e-mail: dosaykz@mail.ru. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0507-1011>).

معلومات عن المؤلفين :

Кинджитаяйив Досай Турсинбайиғитеш – Астаз в Ҷамеа Хуҗе Аҳмед Ҷасуи дулоие казахие-туркие, доктор в Ҷулом лаһуот ва философия (Туркестан, Қазақстан, e-mail: dosaykz@mail.ru. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0507-1011>).

Information about authors:

Kenzhetaev Dosay Tursynbayevich is a Professor at Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh–Turkish University, Doctor of Theology and Philosophy (Turkistan, Kazakhstan, e-mail: dosaykz@mail.ru. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0507-1011>).

Информация об авторах:

Кенжетаев Досай Турсынбаевич – профессор Международного казахско-турецкого университета имени Ходжи Ахмеда Ясави, доктор наук по теологии и философии (Туркестан, Казахстан, e-mail: dosaykz@mail.ru. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0507-1011>).