

Г.А. Шадинова

филос.ғ.к., доцент м.а., Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік
университеті, Түркістан, Қазақстан (e-mail: gulzira.shadinova@ayu.edu.kz)

Жүсіп Баласағұн шығармашылығындағы діни-танымдық үлгілер және рухани сабақтастық мәселелері

Аңдатпа

Бұл мақалада ортағасырлық түркі ойшылы Жүсіп Баласағұнның шығармашылығындағы діни танымдық үлгілер және рухани сабақтастық мәселелері қарастырылады. Сопылық дүниетаным дәстүрлі философиялық қалыптардан өзгеше өзіндік тіл, ұғым, категорияларды игеруді талап ететін ислам философиясының ажырамас бөлігі. Жүсіп Баласағұнның философиялық көзқарасында сопылыққа тән болмыстың бірлігі, теориясы мен пантеизм арасындағы ерекшеліктері көрсетіле отырып, философиялық және сопылық таным арасындағы өте нәзік айырмашылық пен беймәлім қырлары ашылған. Бұл шығарманың сопылық рәмізі Одғұрмыш тұлғасы үшін басты міндет – аз нәрсеге қанағатшылдық, шыдамдылық, мейірімділік және ізгі қасиеттер тек бір Алладан үміттену болып табылады. Оның ақиқатты тану жолында адам өмірінің мәні, толық рухани құндылықтарын сезінуі көрінеді. «Құтадғу білік» сияқты шоктығы биік туындыны ойшыл-ақынның ислам дінінің қағидалары ұстанымдарымен өмір сүруі және исламдық дүниетанымдарының бай мұрасын меңгеруімен дүниеге әкелуіне негіз қалады.

Кілт сөздер: сопылық, дін, Одғұрмыш, ислам, философия, адам, Жүсіп Баласағұн.

G.A. Shadinova

PhD, Associate Professor, Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University,
Turkestan, Kazakhstan (e-mail: gulzira.shadinova@ayu.edu.kz)

Models of Religious Science and Questions of Spiritual Continuity in the Works of Yusuf Balasagun

Abstract

The article discusses the laws of religious knowledge and spiritual continuity in the works of the medieval Turkic thinker Yusuf Balasaguni. The Sufi worldview, in contrast to traditional philosophical patterns, is an integral part of Islamic philosophy, which requires the development of categories, language, and concept. From the philosophical point of view of Yusuf Balasaguni, very subtle differences and an invisible line between philosophical and Sufi knowledge were revealed, while at the same time showing the differences between the unity of Sufi personality, theory and pantheism. The main task of the character Odgurмыш, who became the Sufi symbol of this work, is to rely on Allah alone to have

such qualities as satisfaction of the least, patience, mercy and virtues. His way of knowing the truth reveals the meaning of life, its full spiritual value. High-altitude work, such as *Kutadgu Bilig*, laid the foundation for the poet and thinker to adhere to the principles of the Islamic religion, as well as acquire and inherit a rich legacy of the Islamic worldview.

Key words: Sufism, Religion, Islam, Philosophy, Yusuf Balasaguni

Діни философияда адам табиғатын түбегейлі өзгертуге болады деген түсінік жиі қорғалады. Көптеген ғалымдар адам табиғатын нақтылы зат ретінде шынында өмір сүреді деп болжамдайды. Бұл алғышарттан бүкіл динамикалық психология туындайды. «Адам – қоғамдық жан, оның өмірі тек индивидтің басқалармен қатынас жасау жағдайында ғана мүмкін. Бұл жағдайда оның тәртібі, мүмкіндігі, қажеттілігі алдын ала белгілі. Адамдар тарихты өздері жасайды, бірақ мұны өткен дамуымен байланысты жағдайда жүзеге асырады. Адамның дамуы барысында оның мәндік байлығын ашып көрсететін тарих адам мәні туралы терең және толық түсінік береді. Адам нақты, тарихи, шыншыл, өзгермелі дүниеде өмір сүреді» [1, 115-б.].

Натуралистік бағыттағы философтар табиғат, ғарыш культінен бастау алады. Адам, негізінен бірқатар өзгеше табиғи ерекшеліктерге ие тірі жан ретінде қабылданады. Сондай-ақ, көптеген философтар дүниені адам арқылы бағалайды, оны әлемнің ең басты құндылығы деп есептейді. Әрине, бұл құрылымдарды тек идеалды түр ретінде бөлуге болады, себебі, олар көбіне байланысып, араласып жатады. Теоцентризм (құдай культі) - заң бойынша адам тағдырын, не үшін дүниеге келгендігін көрсетеді. Антропоцентризм (адам культі) культіне жоғары құдіретті күш тақырыбы енеді, ал құдайды дәріптеу көбіне өзіндік антропоцентрлік түрге айналады. Табиғат культі (природоцентризм) және онымен байланысты натурализм принципі адамды дүниенің кішкене ұнтағы ретінде бағалайды, бірақ сонымен қатар, ойлаушы материя ретінде көңіл бөлуге тұрарлық деп есептейді.

Адам әсемділікке ие, биогенетикалық және мәдени эволюцияның іздерін бойына сіңіреді. Сондықтан, кейбір философтар адамның өзін-өзі өзгерту қабілеттілігін көрсете отырып, ешқандай анық белгіленген адам табиғатта жоқ деген тұжырымға келеді. Бұл көзқарасты антропологиялық релятивизм жақтаушылары қолдайды. «Олар адам болмысы шексіз қайта құруларды қабылдағыш, оның ішкі берік өзегі жарылып қирауы, ал бастапқы табиғаты қажетті бағдарламамен қайта өзгертілуі мүмкін деп тұжырымдайды. Мұндай ұстаным социоцентризм бағытындағы философтарға да тән, яғни мәдениеттің,

қоғамдық өмір түрлерінің адам болмысының алғы шарттарына абсолютті үстемдігі туралы ойды жақтайды. Негізінде структуралистер арасында адам оны қалыптастыратын мәдени шарттардың бедері деген ой тараған. Осыдан келіп: «Адамның терең құпияларына ену үшін мәдениеттің кез келген құрылымын талдау қажеттігі туындайды, себебі, индивид олардың өзгермелі түрлерін бейнелейді» [1, 118-б.] деген тұжырымға ден қоюға болады.

Ал, қазіргі философиялық ойдың тұрғысынан талдайтын болсақ, адамның тек қоғамда қалыптасатындығы мен оның мәндік байлығын өткен тарихтан баса іздеу диалектиканың даму заңдылықтарына қайшы келеді. Өйткені адамның мәні оның өткенімен және бүгінгімен аяқталмайды, ол адамның ұдайы рухани дамуында. Сондықтан да біздің ойымызша, зерттейін деп отырған тақырыбымызға жоғарыда аталған ұстанымдар мәселені қарастыруда бір жағынан олқылық туғызады. Қалай болғанмен, онтология тақырыптың толық қамтылғандығына қол жеткізді деп айта алмайтындығы өзінен-өзі түсінікті. Мұндағы жағдай бұл мәселенің философиялық рефлексияның бар мүмкіншіліктерін өзіне назар аудартқандығында емес, антропологиялық ракурстың өзін анықтаудың қиынға соғатындығында. Таным, табиғат, өмір мен өлім туралы кез келген ой, толғаныс ең соңында философиялық адамның ішкі мәнін тануға әкелуі мүмкін. Мәдениеттің патриархалды түрлеріндегі антропологиялық сюжеттің бастамаларын қарастырғанда да қиындықтар туындайды.

Адам тақырыбын шығыстың философиялық және әдеби ескерткіштерінен іздестіру заңды ма? Ол бейнелеу өнері дәстүрлерінде қалай көрініс табады? Адамның ғарышқа, жоғарғы сатыға «сіңіп кетуі» шығыс пен батыстың түрлі халықтарының мифологиясында кездеседі. Ол қалыптасқан философиялық әдет бойынша, шығыс дүниетанымының «рухын» бейнелейді. Бұл жөнінде қазақ дәстүрлі мәдениетіндегі адам мәнін тануға қатысты не айтуға болады? [2, 22-б.]

Ежелгі шығыс философиясы мен өнерінде адам жаратылыстың бір бөлшегі ретінде қарастырылады. Ең бастысы – бұл қоғам, оның тәртібі, заңдары, дәстүрі бар, ал адам – тек оған бағынуы тиісті. Ол жоғары құндылықтармен қарым-қатынаста болуы тиіс, бірақ оның мәнін тану адамға берілмеген. Ежелгі Қытай философиясындағы конфуцийлік, даосизм, моизм, легизм, инь-ян және т.б. мектептерінде адам мәселесі өмірлік процестермен бірге қарастырылады. Сөйтіп, конфуцийлік мектеп те қоғамдық мәселелерді, моральды, саясатты

қарастырып зерттеді. Конфуцийлік ілімінің негізінде жатқан Дао ұғымы бойынша, адам адамгершілік заңына бағынуға тиісті [1, 120-б.].

Орта ғасырларда араб мәдениетінің негізгі мәселесі – оның дін догматтарынан тысқары, тәуелсіз түрінде жетілу болды. Сол себепті орта ғасыр мұсылмандыққа тән діни-теологиялық мәселе – құдай және оған адамның қатынасы туралы мәселе. Адам мен Дүние, интеллектінің әрекеттілігі, материя болмысы мен рух болмысының жалпы мәңгілігін мойындау арқылы рационалдық мәселелер негізделді [3, 10-б.]. Әл-Фарабидің пайымдауынша, Ай астындағы әлемнің ең жоғарғы сапасы парасатты жануарлар, яғни адам болып табылады. Адамды Ай астындағы әлемнің дамуының жоғарғы сатысы ретінде қарастыра отырып, әл-Фараби адам жанының бөлшектері мен күштері (қабілеттері) туралы ілімді дамытады. Әл-Фараби адамның жан дүниесі мен тән құрылысы арасындағы өзара байланыстарды қарастырып, тәннің де, жанның да иесі – жүрек деген шешімге келеді [4, 178-б.].

Шығыстың мистикалық философиясының бірі болып табылатын сопылықта адам мәніне ерекше назар аударылған. Сопылық ілімнің негізгі объектісі адам және оның құдайға қатынасы болып табылады. Адамның іс-әрекеті мен ұмтылысы төмендегідей: адам құдайдан, құдаймен, құдай үшін, құдайға және сол мақсатқа жетуде кемелдену мәселесі қарастырылады.

Ежелгі Үнді философиясында басты орын әлемдік процестерге беріледі, онда дербес, өзіндік мәселелер қосалқы мәселе ретінде қарастырылып, әлемдегі адамның сәйкес орнын анықтайды. Мысалы, ежелгі үнді философиялық мектептерінің бірі буддизмде: әлемде қандай да бір өзіндік қасиеті жоқ өмір процесі әмірлік құрады, оған адам әлемі өзінің құмарлығымен, тілектерімен және сұраныстарымен қарсы қойылады. Адам өмірі – бұл Будда іліміне сәйкес азаптану. Мәңгілік рахаттану немесе Нирванаға жету – өзінің қабілетіне тереңнен үнілу (самосозерцание) жолымен ғана болуы мүмкін. Буддизмде жеке тұлғаның бірегейлік идеясы болмайды. Адамдық болмыстың реалдылығы абсолют заңымен алдын ала анықталып қойылған азаптану ретінде қарастырылады. Дегенмен, ежелгі шығыс философиясында әлемнің жалпылығы принципі билік құрғандығына және антропологиялық тақырыптың болмағанына қарамастан, онда адамға деген мейірімділік, махабат, адамгершілік пен тектілік, рухани тазалық идеялары орын алды [5, 110-б.].

Мұсылмандық шығыс халықтарының рухани өмірінің тарихында жиі кездесетін құбылыстардың бірі – сопылық ағым болды. Он ғасырдан астам уақыт бойы исламдық бұл мистикалық ағым тарихи кезеңдер мен әлеуметтік-мәдени аймақтардың ерекшеліктеріне қарай құрылу мен даму жолын өткеріп, түрлі формалар мен бағыттарға бөлінді. Сопылық ағым VII ғ. ортасы мен IX ғ. басынан құрыла бастады. Бұның мәні адам жанының қиыншылықтары мен жеке реніштерінде жасайтын әрекеттеріндегі іштей ақиқатты тану болып есептелді.

Сопылық аскетизм мұсылман қоғамының әлеуметтік теңсіздігіне жауап ретінде пайда болды. Бір жағынан, қоғамның бір әлеуметтік топтарында мүліктің өсуі, жиналуы белең алса, екінші жағынан келесі бір топтарда олар мүлде болмады. Сопылардың аскетизмін әлеуметтік тұрғыдан алғанда ондағы әлеуметтік теңдікке іштей ұмтылу тенденциясын аңғарамыз. Сопылардың аскетизмі және одан туындайтын кедейлікті дәріптеу, материалдық игіліктерден бас тарту, өмірдің игіліктерінен толық баз кешу адамның өмір сүруі үшін материалдық құралдардың қажеттігін жоққа шығармады және адамдарды қоғамдық пайдалы еңбектен алыстатпады. Сопылық – өте күрделі философиялық, діни феномен, мұсылмандық шығыс халықтарының рухани өмірінде негізгі рөл атқарған дүниетанымдық ағым болып табылды. Ол ислам дінінен шықты, соның қалыптасқан заңдылығына енді. Бірақ ислам дінінен таралған басқа ағымдарға қарағанда, сопылық көлемі жағынан да, сенім, дүниеге көзқарас, әлемді қабылдау, дүниеге қарым-қатынас секілді маңызды мәселелерді іздеу тұрғысынан аса күрделі ағым болып табылды.

Сопылық ағым араб халифатының тарихи-әлеуметтік дамуының нәтижесі. Ол Омейядтар билеп тұрған уақытта халифаттағы дәулеттілер өкіметінің бай болып кетуіне, наразылық тұрғысында қалыптасты. Сонымен бірге, оның пайда болуына гностицизм, неоплатонизм, манихейлік ағымдары да әсер етті. Әсіресе, неоплатонизм ойлары кең тұрғыда жайылды. Эманация дегеніміз – дүние Құдайдың жаратушылдық қуатының ағыны нәтижесінде пайда болғанын мойындайтын ілім.

Осыған орай, бірқатар зерттеушілер атап көрсеткендей, сопылардың неоплатонизмнен алған аскеттік бағыттағы мистикалық идеяларының пайда болуын оның дамуының екінші кезеңі деп есептеуге болады. Сопылықтың мистикалық жағы нақтылы аскеттік тенденцияларды теориялық жағынан негіздеуге қызмет етті.

Неоплатонизмнің өзі реакциялық-идеалистік ағым ретінде О.В. Трахтенбергтің анықтамасы бойынша, өзіндік ерекшелігі бар ортағасырлық қоғамда салыстырмалы түрде прогрестік қызмет атқарды. Сопылық өзінің теориялық мазмұны бойынша біртекті емес. Ислам аясында пайда болған сопылық өзіне буддизмнің, гностицизмнің, неоплатонизмнің және көне иран нанымдарының элементтерін сіңіріп алды. Сопылыққа гностицизмнің әсері неоплатонизм арқылы енді, ал гностицизм өз кезегінде манихейлік және зороастриялық теориялар негізінде қалыптасты [6, 42-б.]. Сопылардың мистикалық пантеизмінің мазмұны барлық тіршілік иелері мен оған қарама-қарсы жалғыздың өзара байланысы идеясынан тұрады. Бұл теория құдайдың эманациясынан оның құдайдан материяға, жарықтан түнекке, шексіздіктен шектіге, ең соңында, бір қарама-қарсыдан екіншісіне бірте-бірте өзгеріп ауысуы идеясынан туындаған. Сонымен дүние алғашқы негізден ауысып, жарық пен түнектің, жалғыз мәнді құдай мен әлемнің қарама-қарсылығының бірлігіне айналады [7, 76 – 77-б.]. Сопылар космологиясының сипатты белгісі құдайлық эманацияны жарық тасқыны ретінде белгілеу болып табылады. Сопылықтың космологиялық құрылымына сәйкес, құдай – жарық, ол өзін эманациялап өзінің қарама-қарсысы – түнекке ауысады.

Құдайды жарық ретінде белгілеу Құранда да кездеседі, бірақ сопылар бұл белгілеуге мүлдем басқа мағына берді, мұның оппозициялық сипаты барлығын белгілі американ шығыстанушы Ф. Роузентал былай деп атап көрсетті: «Құранда аңызға айналған күпірлік жалған жасаушылық... жорамал бойынша: «Жарық, Қайырымды да қайғыға ортақтасатындар атынан» деген сөздермен басталған...» [2, 160-б.]. Ал әл-Фараби болса, былай дейді: «Ең әуелі Алла тағала өз ажарының қасиетті нұрынан тіке қарайтын мәртебелі жарықты жаратады. Ол суық та, жылы да емес, дымқыл да, құрғақ та емес, еркек те, әйел жынысты да емес еді, Алла тағала осы жарықты бүкіл әлемнің негізі етіп алды. Барлық жасалынатын, болатын субстанциялардың түп болмысының нышандары басынан аяғына дейін осы алғашқы жарықта жатыр. Бүкіл органикалық тірі дүниенің рухани нышандары да осы жарықта болды» [7, 71-б.].

Сопылық - өмірдегі ең жоғарғы мақсат адам жанының Құдаймен етене бірігуі деп ұғындырды да, жердегі фәни тірліктен, қоршаған дүниеден бас тартуға шақырды. Құдайды ғана шын деп ұғады, ал оны

қоршаған заттар мен құбылыстарды Құдайдың көлеңкесі деп түсіндірді.

Теориялық арсеналына буддизмнің, гностицизмнің, неоплатонизмнің, манихейлік пен христиан дінінің, көне Иран нанымдарының кейбір элементтерін сіңіріп алуына қарамастан, сопылық, ең алдымен, исламның ішкі ағымы екені даусыз. Сондықтан да олар мұсылмандық ілімі – шариғатты ұғып алуға міндетті болды, өздерін шынайы мұсылмандармыз деп есептеді. Сонан соң шариғатқа сүйене отырып, өзіндік сопылық жол – сопыша Құдай тану жолын жасады.

Сопылық ағымындағы ақиқатты тану жолы – тариқат. Тариқатты сопылыққа дайындық әдістері, қабылдау жүйелері деп түсіндіруге болады. Сондықтан сопылық түрлі тариқатқа бөлініп, тағы да басқа туыстықтарға немесе рухани ордендерге ажыратылады. Сопылықтың негізгі тариқаттарында ақылдың әлемді тануын мойындамайды. Оның үстіне, ақыл өмірді шынайы ойлану үлгісін жойып, әлемнің алдамшы көрінісін ғана көрсетіп, шынайы ақиқатты түсінуді қиындатады. Диалектикалық материализм сопылық ағымды – агностикалық ілім деп таниды. Егер сопылықтағы сезгіштік пен нұрландыру туралы айтсақ, оны идеалистік таным дейміз. Өйткені, сезгіштіктің көмегімен ғаламшар емес, объективті әлем емес, тек қана құдай танылады.

Шаттану, нұрлану арқылы Құдайға жету – сопылықтың дүниеге көзқарас-тарының негіздері. Бұл ойды әйгілі ақын, сопылықтың ірі ойшылдарының және жүйелеушілерінің бірі Ибн Араби толық және анықтап түсіндірді: «Танымның үш түрі бар. Ақыл арқылы танудың бірінші түрінде ақиқатқа жету мақсатында мәліметтер мен дәлелдер жинау. Екінші түрі – эмоция мен сезімдер арқылы тану, мұнда адам әлде бір жоғарғы нәрсеге жеткендей болғанымен, өз білімін пайдалана алмайды. Үшінші түрі – шын өмірді шынайы тануда адам ақыл мен сезімнен тыс жатқан ақиқатқа жетеді. Құдайданушы схоластар мен ғалымдар танымның бірінші түріне көңіл аударады. Сезімге бас ұратындар және тәжірибемен өмір сүретіндер екінші үлгіге сүйенеді. Басқалары алдыңғы екі үлгіні қатар алып немесе кезектестіре жүреді. Бірақ ақиқатты білімді тек алдыңғы екі тану үлгісінен тыс жатқан шындыққа жете алғандар ғана игере алады. Сопылар осылай болып келеді» [8, 151–152-б.]. Бұл ойда сопылыққа тән қасиеттер – нұрлана отырып Құдайға жақындау, шаттану арқылы – сезімді және рационалды танымға жетудің негіздері тұжырымдалған. Сопылардың таным теориясы материалдық заттар дүниесін тануға емес, құдайды

«тануға» саяды, өйткені адам – материяның бір бөлігі, құдай жаратқан және бойында құдайлық рух бар бола тұрып, өзінің алғашқы негізіне оралуға ұмтылады. Адам ақыл-парасатының тану қабілетін теріске шығаратын сопылар жүйесіндегі таным проблемасы түбінде мистикалық сыр ашу арқылы құдайды «тануға» апарады, сондықтан да оның логикалық аяқталуы адам жанының құдайға барып қосылуы болады. Адам жанының құдай субстанциясына толық сіңіп кетуі, адамның жердегі елесті жеке қасиеттерін жоғалтуы «фанның» мәнінің дәл өзі.

Құдайды тану тағы да жаратушы мен жаралушының субстанциялық бірлігі арқылы өзін-өзі танудың негізгі тезисі «өзінді таны, сонда сен құдайды да танысың» деген хадиспен білдірілді. Сопылық ағымында өзінді тану құдайды тану ретінде субъективизм идеясын дамытты.

Сопылардың танымдық көзқарастарын сипаттап К.Х. Тәжікова былай деп жазады: «Сопылардағы Құдайды тану мистикалық махабатқа тікелей байланысты, сондықтан да сопылар сүйіспеншілік – танымның дәл өзі деп есептеді» [9, 80-б.]. Зерттеушінің бұл пікірінде, сопылардың Құдайды тануға берілуі махабатпен теңестірілді, Құдай сопылар үшін өзінің махабаттық кейпінде көрінді, ол өздерін шексіз жақсы көрушісі деп санады.

Қоғамды жетілдіре түсу үшін адам алдымен өзін тани алу мүмкіндігіне ие болуы шарт. «Кемел инсан» дәрежесіне жету, жаратқан хақпен дидаласып, әлемдік ақыл-оймен бірігу үшін сопылық ілімі көрсеткен жолдармен жүру шарт. Бұл діндегі адам дамуындағы кейбір кедергілерді жою болып табылады. Алла шексіз, оны танымақ болсаң, өзінді шексіз дамыта бер, сонда адамдық атыңды одан әрі жетілдіре отырып, «толық адам» болғандығың. Мұнда сонымен бірге махабатпен жаратқан Алланы сүюді ақын бір жағынан адамның жаратушысы алдында парызы деп санаса, екінші жағынан Алланы сүю арқылы адам өзін-өзі тануға мүмкіндік алары анық.

Демек, адам үшін ең оңай нәрсе өзгеге кеңес беру болса, ал адам үшін ең қиын нәрсе «Өзінді-өзің тани білу» болмақ. Сондықтан адамның өзінен тыс нәрселерді білуге құштарлығы өзін-өзі білуге құмарлығының алғашқы баспалдағы іспеттес. Өзін білмекке ұмтылған жан тақуалық жолға түскен адам. Мұндай жолға көбіне адамдар тобының аз ғана мөлшері кіре алады. Ахмет Ясауи ілімінде «жан тыныштығы» «ақиқатқа жету» моральдік ерекшелік пен сипатқа ұласудың методологиялық қолданылу аясы тариқатта, яғни сулук

(практикалық жол) этикасынан; Аллаға қауышудың жолы қоғамға, адамға қызмет етуден, тікелей моральдан өтеді. Нәтижеде рухтық тазалануына, өзін-өзі игеруге қолы жетіп, «инсан камил» типі қалыптасады» [10, 97-б.]. «Инсан камил» дәрежесіне жетілудегі Ахмет Ясауидың рухани-танымдық жолы, ұлы ғұламаның ақиқат жолын бағыт-бағдары етіп алып, бар ғұмырын адамзат бойындағы асыл қасиеттерді ақиқатпен ұштастыра отырды. Оның «кім Алланы жан-тәнімен сүйсе, ол соғұрлым оған жақындай түседі және Аллаға жақындау бойындағы күнәларыңды тазартады» - деген көзқарасы – түркі халықтары танымының бөлінбес бір бөлшегіне айналды.

Сонымен, сопылық іліміндегі кемел адам – адамдардың ақиқат жолындағы ізденісінің нәтижесінде анықтала түседі. Кемел адамға негізінен мынадай қызметтер жүктеледі, яғни Алла сұлулығын тамашалайтын нысан: Құдай дауысын жеткізуші, уағыздаушы, елші.

Ал ортағасырлық шығыс пантеизмінде, батыстағы сияқты натуралистік және мистикалық екі бағыт өмір сүрді. Натуралистік пантеизм негізінде эманация теориясы алынған, бірақ оның процесі құдайдың табиғатқа «төмен түсуін» көрсетеді. Ал мистикалық пантеизм өзінің негізіне эманацияның кері процесін, яғни «өрлеу» процесін алады. Сонымен сопылық ағым Ислам үшін шығармашылық, философиялық, танымдық әлемге қарай ойып терезе шығарды деп кесіп айтуымызға толық мүмкіндік бар. Ғылымда, дінде, поэзияда, көркем өнерде ғасырлар бойы сопылық дәстүр қойнауында туған термин қалыптасты.

Ал шығыс ойшылы Жүсіп Баласағұн өзінің философиялық пікірлерінде күресуші мұсылман ретінде көрінеді. Оның негізгі түсінігі монотеизм іліміне негізделген. Ол Құдайды Құрандағы шындықтан тыс тұрады деп емес, Құдай барлық жерде, әрқашан және бәрінде болады, өйткені заттың бәрі Құдайдың көрінісі деп есептеді.

Ойшыл адам мен Құдай арасындағы байланысты Құран танымы шеңберінде түсіндіреді. Адамдық танымының негізі Құдайдан келеді. Құдай адамға ақыл, ерік пен таңдау берген. Өзін дамытқан адамға ғана Құдайдың құты тұрақтайды. Бұл – сопылық танымының негізгі ұстанымы. Сонда ғана адам Құдайдың құты арқылы кемелдікке жетіп, оның дидар-жамалын көре алады [11, 211–212-б.].

«Құтадғу білікте» сопылық дүниетаным нақты көрініс тапқан. Р. Девероның пікірі бойынша «Құтадғу білік» шығармасының идеялық бағыттылығы онда аскетизм мен мистицизмді халықтың өмірлік күш

қуаты мен рухын әлсірететін элемент ретінде аластатуға негізделген. «Буддалық нирвана концепциясы ұзақ уақыт бойы Орталық Азияда түркілердің әлеуметтік белсенді күштері және мемлекеттік құрылысымен қақтығыста болып келді.

Ал әл-Фарабидің көзқарасында құдайды айқындауға болмайды және оның түрі мен түсі белгісіз деп тұжырымдалады. Оның пантеистік концепциясы бойынша материя құдайдан қалыптасқан. Ал құдай, әл-Фарабидің пікірінде, жеке сапасы беймәлім күйінде қалады. Құдаймен бірге материя да белгілі емес түрде қалып қояды. Одан бөлек шыққаннан соң ғана материя өзінің қасиеттеріне ие болып және өздігінен өмір сүруін жалғастыра бастайды.

Ибн Сина ортағасыр кезеңінде нақты мәселе номинализм мен реализм араларындағы талас мәселесін бір мәмлеге әрекет ете келіп, жалпылық абстракция, дүние жекелеген заттардан қалыптасқан деп қарастырды. Оның метафизикалық тұрғыда қарастырған мәселесі эманация теориясы болды. Негізінде бұл мәселе бойынша, әлемді құдай жаратқан жоқ, ол одан табиғи жолмен, эманация жолымен тікелей емес, оны қалыптастыратын ақыл-ой негізінде пайда болған. Егер жаратушы құдай мәңгілік болса, дүние де мәңгі, себебі оның өзі мәңгі материя, себеп-салдар әрқашан бір-бірімен байланысты – егер себеп бар болған жағдайда, онда салдар да болу керек деп есептеді.

Сонымен, әл-Фараби мен Ибн Синаның ілімінде айқын көрінген натуралистік пантеизм құдай проблемасын интеллектуалдық рухта шешті, оның мәні мынада болды: абстрактілі және өзіндігі жоқ бастау ретіндегі құдай өзінің табиғатының саналы, қажеттілігінің арқасында өмір сүреді. Әл-Фараби де, Ибн Сина да құдайдың табиғатына қатысты функциясын тек бір ғана жаратушылық актімен шектеді, бірақ бұл қатынас неоплатондық эманация қағидасының негізінде де бейнеленеді. Олардың ойынша, табиғат бірінші себептің арқасында бір акті арқылы өмір сүру қабілетін алып, одан әрі қарай өз заңы бойынша дамиды. Бұл жерде құдайды табиғатқа қарсы қою ғана емес, сонымен бірге оларды бөлектеу де қарастырылады, демек пантеизм деизмге ауысады. Пантеистік құдайды табиғатқа сіңіру немесе оны деистік элем жаратылысының ең алыс түпкіріне шегіндіру арқылы озық ойлы ойшылдар ортағасыр дәуірінде-ақ табиғат құбылыстары мен адамды жүйелі түрде натуралистік тұрғыда түсіндіруге келді.

Осындай теориялық негіздерге сүйенген өз кезегінде одан әрі дамытылып, жаңа деңгейге көтерілген Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» шығармасында сопылық әлемді тану көзқарасы анық

көрсетілген. Шығарма жазылуының саяси түрткісі – көшпелі қарахандықтардың билеуші әулетінің Жетісу, Шығыс Түркістан, Мауараннахр сияқты отырықшы аймақтардың билігін нығайтуды көздегені белгілі. Автор осы мақсатта мұсылмандық бағдар ұстап, «Құтадғу біліктің» мазмұнына ислам қағидаларын өзек етіп алады.

А.Н. Кононов пен С.Н. Ивановтар поэманың өзегінен сопылық бояуы қанық «ислам элементін» іздейді. А.Н. Кононов еңбекті «философиялық шығарма» деп атай отырып, оның «мұсылмандық идеологияға негізделген және осы идеологияны насихаттайтын» алғашқы, ең көне және бірден-бір түркі тілді шығарма екендігін атап көрсетеді [12, 536-б.]. Ал С.Н. Иванов «Құтадғу біліктің» исламдық негізін түсіндіруде А. Кононовтың бұл тұжырымын одан әрі өрбітеді. «Алғашқы кезекте поэманың философиялық негіздерін зерттеу және нақты түсіндіру керек. Олардың басым көпшілігі қатаң мұсылмандық болып келеді, дегенмен олардың арасынан жалпы мұсылмандық көзқарастар мен сопылық белгілердің өзіне жалпымұсылмандық көзқарастарды қаншалықты сіңіре алғандығының ара жігін ажырату қажет.... Сопылық мотивтер шығарманың негізін құрамағанымен поэмада дәруіштік тақырып орын алған (салыстырыңыз, мысалы құдайға тақуалыққа сиыну) және олар тиісті танымды және түсіндіруді қажет етеді» [13, 536-б.]. Демек, Жүсіп Баласағұн шығармасын философиялық әрі исламдық діни дүниетанымның туындысы ретінде қарастыру оның болмысынан жаңа танымдық қатпарларды іздестіруге мүмкіндік бермек.

Осыған байланысты қоғамды әлеуметтік тұрғыда танып-білуді мақсат тұтқан ойшыл Жүсіп Баласағұн дүниетанымында екі ұстаным айқын білінеді: бір жағынан ақылдың басқаруын қалайтын билеуші тап идеологиясына, екінші жағынан қарапайым халыққа жанашырлық көрсетеді. Шығармада сопылықтың идеясын бейнелеуші тақуа Одғұрмыш, Қараханид мемлекетіндегі әлеуметтік жағдайды сынайтын наразылықты қолдайды. Ол қаналып жатқан тап өкілдерінің ой еркіндігін білдіретін, сопылықтың алғашқы кезеңіндегі халық пікірін танытатын бейне болғандығымен маңызды.

Сонымен, Одғұрмыш Құдаймен бірге болуды бақыт санайтын, қоғамнан кету идеясын көтеретін, Орта Азиядағы алғашқы сопылықтың өкілі болып саналады.

Дінім - әлсіз, біліп, қайғы жеп едім,
Игілікті осы жер ме деп едім.

Содан келіп, мекен тептім бұл жаққа, –
Жалғыз қалып тәу етсем бір хаққа [14, 326-б.].

Бұл өлең жолдарынан, тақуа өз өмірін толығымен Құдайға қызмет етуге арнағанын көреміз. Оның осы өмірден баз кешіп, тауға барып, жалғыз өмір сүруінің себебі де, бұл күйбең тіршіліктен алшақ болып, күндіз-түні Құдайға сыйынуды мақсат тұтуы еді.

Бір Құдайға бағышталған нақ басым,
Иманымды Ием таза сақтасын! [15, 288-б.].

Мен ем Алла есігіне табынар,
Барлық халық сол есіктен табылар [15, 289-б.].

Аскеттік өмір салтымен өмір сүретін дәуіріш - сопылық ағымның басты өкілі ғана емес, сонымен бірге осы ағымның символы да. Одғұрмыш тұлғасын, XII ғасырда өмір сүрген ұлы ойшыл, сопы Қ.А. Ясауимен салыстыра отырып, А.П. Абуов мынадай оймен өз пікірін айтады: «Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігіндегі» негізгі тұлғалардың бірі Одғұрмыштың ақиқаты өзінен бір ғасыр кеш дүниеге келген Түркістан шайхының дүниетанымымен үндесіп жатыр. Ойшыл өзінің шығармасында жай ғана шайх тұлғасы емес, көшпелі түркі тайпалары арасынан шыққан, өзінің оқушылары, мүридтері бар, теориялық құрылымы қалыптасқан салиқалы шайхтың тұлғасын көрсетуді мақсат еткен» [16, 67–68-б.].

А.П. Абуовтың бұл тұжырымы дәуіріш Одғұрмыштың өзіне ізбасар шәкірт қалдырғаны туралы мына өлең жолдарының мәнін түсінуге көмектеседі:

Шықты алдынан ағасының құмары,
Сәлем беріп, сонсоң өксіп жылады [14, 562-б.].

Осы бәйітте айтылғандай сопы Одғұрмыштың шәкіртінің болуы, оның классикалық дәрежеде болмаса да, соңына ерген, идеясын жалғастырушы үлкен қауымы болғандығын айғақтайды.

Одғұрмыш бейнесі мұсылмандық көзқарас негіздерін біріктіре отырып, өз болмысында манихейлік реминисценцияның көп нәрсесін сақтай білген.

А.А. Валитова бұл жөнінде былай деп жазады: «Одғұрмыш эмпирикалық жағдайлардан алыс адам болғандықтан, өзі өмір сүрген қоғамның әлеуметтік және рухани кемшіліктерін сынайтын, гуманистік қасиеттерді жинақтады. Билеуші идеологияға қарсы ашық оппозициялық бағытты ұстанған кейіпкер тудырған Жүсіптің таптық

шектеулер мен пікірлерден жоғары шығып, оның көзқарасының кеңдігін көрсетеді» [17, 49-б.].

Шығарманың желісінен автордың сопылық ағымға ерекше ден қойып, осы дүниетанымдық жүйелі айтар ойының лейтмотиві етіп алғандығын көреміз. Осыған байланысты «Құтадғу білік» оқиғасы былай өрбиді: Күнтуды патша әділ саясатымен әлемге әйгілі болады. Оның атын, даңқын естіген Айтолды ұзақ жол жүріп, Күнтуды патшаның қоластына, уәзір ретінде жұмысқа кіреді. Бірақ біраз уақыт өткеннен кейін Айтолды қайтыс болып, орнына патша оның баласын Өгдүлмішті қояды. Патша келісімімен Өгдүлміш өмірдің игіліктерінен бас тартқан ағасы Одғұрмышты жұмысқа шақырады.

Күнтуды мен Өгдүлміштің Одғұрмышты сарайға шақырып, онымен айтысуында, сопылықтың күрделі, әрі қарама-қарсылықтарға толы болмысы жатыр.

Патша Өгдүлміш арқылы үш хат жіберіп, Одғұрмышты сарайға қайта-қайта шақырды. Бірақ дәруіш патша сарайының салтанаты мен молшылығынан бас тартады.

Күнтуды Одғұрмышқа деген хаттарында, оның бұл дүниеден безініп, өмірін о дүниеге қаратқан жан екенін айта отырып, оның адам мен қоғам алдындағы міндетінен бас тартуына өз пікірін білдіреді, яғни ол Одғұрмышты өз халқының мүддесіне қызмет жасауға, тақуалық жолдан шығуға шақырып былай дейді:

Жараспайды кезбе өмір сүргенің,
Тек ораза, намаз ұстап жүргенің...
Құлшылық қып өз жаныңды бағыпсыз-
Өзін-өзі күйттеген жан – бақытсыз [14, 318-б.].

Патша өзінің осындай көтеріңкі сөздеріне қарсы лайықты жауап алады:

Әуелі Елік төрт шартымды орында,
Табынайын, іс істейін қолыңда:
Мәңгі өлмейтін тірлікті тілеймін,
Қартаймайтын жігіттікті тілеймін.
Күллі кесел-аурудан сақтағын,
Бай қыл, кедей тауқыметін артпағын.
Осыларды берсең маған, ей Елік,
Қол қусырып, құлың болып келейін.
Мұны істеуге құдірет күшің жетпесе,
Менен артық не айырмаң бар, айт кесе [14, 359-б.]

Одғұрмыш жауабында, Еліктің уәжінің дұрыстығын мойындағанымен, өзіндік пікірін өзгертпейді. Патша өзінің құдіретті билігімен оған мәңгі өмір, жастық шақ және денсаулық бере алмайды, өйткені ол одан құдіретті емес екенін айта отырып, патша сарайындағы жоғарғы лауазымнан, атақтан, байлықтан бас тартады. Байлық пен жалған күштің баянсыздығын түсінген тақуа өз дегенінен қайтпайды, яғни бұл дүниенің әміршісіне қызмет жасағысы келмейді.

Сопылардың парасатты таным жүйесінде ақыл – қиындық құрылым тұрғысында ең маңызды элемент. «Ақыл» түсінігі – өмірге қажетті барлық ілімінің негізі. Осы жағдайда патша Күнтуды сопының ақыл-парасатын жоғары бағалап, оны мемлекет басқару ісіне тарту керек деп шешеді. Бұл жағдай Одғұрмыштай сопының, жалпы алғанда, түркілік сопылардың парасатты таным деңгейінің қаншалықты жоғары дәрежеде екенін дәлелдейді.

Күнтуды патша Одғұрмышты үшінші рет шақыртқанда ғана, оған тең жағдайда кездесу ұсынып, қызметке емес, менімен жәй әңгімелесіп, бізге өсиет-ғибрат айтсын деп сәлемдемесін айтады. Осыдан кейін Одғұрмыш өз еркімен Елікке келіп, онымен адами асыл қасиеттер мен ізгілік туралы ойлармен бөлісіп, адам тұрмысын сөз етеді:

«Халыққа ұлық болушы бек, дер едім:
Көңіл, тілді кішік тұтсаң - беделің!
Ей, қолы үстем, бас болушы, күллі істе,
Ақылды жек, біліммен кеп кіріс те!
Күллі түрлі істі істе іліммен,
Барлық істің келер көркі біліммен!
Бәрі өтер, ештеңе жоқ көшпейтін,
Жақсылық қыл, өзің кетсең өшпейтін! [14, 482-б.]

Одғұрмыштың бұл сөздерінде патшаның мемлекеттік ісі жоғарғы деңгейде жүруі үшін, оның білімді, әділ, ақылды болуы қажеттігін ескертеді. Тақуаның ойынша, мұндай билеу жүйесі халықты бақыт пен табысқа жеткізеді.

Дәруіш Одғұрмыш пен Күнтуды Елік арасындағы сұхбатта философиялық пікірсайыс құпиясы мен ойлаудың заңдылығы ашылады. Бұл – өмір мәні мен адам тіршілігі туралы бетпе-бет пікір алысулар. Жүсіп Баласағұнның көзқарасы арқылы адам қайырымдылығын негіз етіп, ақиқатты тану жолы деп есептейтін мистикалық көзқарасты көрсетеді. Бұл жерде ақиқат, жақсылық пен сұлулықтың синкретті бірлігі ретінде көрінеді немесе ақиқат пен

қайырымдылық сұлулықтан өзіндік болмысын табады. Осы ойға байланысты М. Мырзахметұлы былай дейді: «Дастанда баяндалып әңгімеленетін Одғұрмыш бейнесі жайлы түркі халықтарының ой-санасында елеулі түрде орын алған сопылық танымының Жүсіп Баласағұнға дейінгі мерзімдегі болмысы жинақталып топшыланған болса керек. Өйткені Одғұрмыш пен Күнтуды Елік маңындағыларымен екі арадағы сұрақ, жауапта берілген пікір төркіні осыны аңдатады» [18, 101-б.].

Одғұрмыштың өмір туралы түрлі көзқарастармен таныстығы аллегориялық түрдегі сұхбат болып келді. Өйткені ол жердегі тіршіліктен алыс бола тұрып, өмірдің шындығын тани алады. Жүсіп Баласағұнның пікірінше, тақуа адам қарахандық қоғамның әлеуметтік өмірін терең біледі. Осы пікірді С.Э. Бертельс: «Сопылық поэзия мистикалық рухта жазылса да, оның халықпен байланысы феодалды аристократияға деген сыншыл қатынасы оны сарай поэзиясынан гөрі өмірге бейімді етеді» [19, 53-б.], – деп одан әрі тереңдетеді.

Сопылық ағымда «жан» мен «тәннің» табиғатын түсіндіруде талай шешуі қиын түйіндер мен алынбаған белестер көптеп кездесуде. Осыған сәйкес грек философы Аристотель адам өмірінің барлық игіліктерін сыртқы, жандық, тәндік деп үш топқа бөледі. Бұлар бір-бірінен дербес әрекет етпейді, бұлардың бірге болуы заңды іспеттес. «Жан» – шариғат пен сопылардың айтуынша, топырақтан жаралған адам тәніне сыртқы күш арқылы енетін құбылыс. Яғни құдай мен дүниенің байланысын табиғат пен адамның жан мен оның байланысын ұғу, түсіну ежелден шешімін таппай келе жатқан күрделі философиялық мәселе болып табылады.

Жүсіп Баласағұн өз дастанында бұл мәселені былай тұжырымдайды:

Тән мен жанға бере көрме қалауын,
Жете қалса қалауына қамалдың
Жан мен тәнді бүлдіреді әуестік,
Нәпсі өте түзеледі әбестік
Мықты болғын, тұтқын болма нәпсіге
Нәпсі құрғыр ұрындырар әр іске [14, 490-б.], –

деген өлең жолдарында дуалистік көне танымның желілері белгі беріп жатқандығы айтылады.

Одғұрмыш сопылық уағызында былай дейді: «төрт кедергіні» құлатып – осы дүниедегі нәпсіқұмарлықтан бас тарту, яғни құмарлықты жеңіп, өз нәпсінді тыныштандыруың керек дей отырып:

Бұл дүние ісін тәрк етпей толық,
Ол дүние ісін қылмассың, ұлық.
Кісіден жырақ кеткенше, қадаш,
Тәңірге құлдық ету жоқ, адаш.
Сындырмай тілек, құмарлық - бәрін
Туралық жолға кіре алмас тәнің.
Бұл дүние мұңын көңілден шығар,
Сүйіп хақ сонда, пейілін бұрар.
Мұсылман үшін бұл дүние түнек,
Күдер үз, қайырым іздеме жүдеп.
Тәнге ерік берме, мықты ұста қолға,
Шығарсың сонда, туралық жолға [14, 446-б.].

Мұның барлығы сопылық іліміндегі «нәпсі» – сезімдік, биологиялық «Мен» және сонымен қатар сопының құдаймен мистикалық бірігуіне бөгет болатын адамның ең үлкен қас жауы болып саналатын зұлымдықты жеңу және жоюға үйлеседі.

Адамның міндеті сопылық бағытты тандап, бытыраңқылықтан мәңгі қол үзіп, мәңгілік әлемге қосылу, жүрек түкпіріндегі мәндік құбылыстан мүлдем ада, өтпелі елес болып табылатын «Менді» жойып «Тәңірлік Махабат» айдынына мәңгі-бақи батып кету [19, 342-б.]. Осылайша, неоплатондық теория сопылық эманацияның адамның Құдайға оралуы туралы ілімін маңызды жайттармен толықтырды.

Тақуа Одғұрмыштың насихаты екі түрлі көзқараста болды. Оның бірі – халыққа қызмет ету, жұртқа жақсылық жасауға шақырулар гуманистік уағыз тұрғысында болды. Оны мына өлең жолдарынан көре аламыз:

Пайда қума, ел пайдасын ойлағын,
Өз жүгіңді өзгеге артып қоймағын!
Малға алданба, аямай төк теріңді,
Білікті ұлық, риза еткін еліңді.
Ізгі кісі үшін шырқырар,
Жаны күйіп, сай-сүйегі сырқырар [14, 548-б.].

Одғұрмыштың бұл айтылған сөздері адамдардың бұл тіршілікте құдайды ұмытуға, байлыққа ұмтылуға, өзін-өзі тартыс-таласқа, күпірлік әрекеттерге бүтіндей арнауына қарсы шығып, дүниедегі рухани байлықтарды толық қарап, өзінді олардың ішіндегі жаныңа жақынына арнауға уағыздайды.

Қорыта айтқанда, Жүсіп Баласағұн өз дәуіріндегі, өз қоғамындағы рухани игіліктердің жиынтығы болумен бірге түркі халықтарының мәдени құндылықтарын жалпыадамзаттық ұстанымдарға ұластыруы арқылы адамзаттың мәдени тарихына өлшеусіз үлес қосты деп білеміз. Сөйтіп, ғұлама ақын, данагөй ойшыл түркілік дүниені пайымдаудың өзіндік үлгісін көрсетті. Оның философиялық көзқарастарындағы таным процестерінің маңыздылығын айқындауымыз қазіргі қазақ қоғамының өзіндік ұлттық санасын жүйелей, кемелдендіре түсуге қызмет етері даусыз.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха просвещения. – М., 1991. – 465 с.
2. George Politzer. *Principes Fondamentaux de Philosophie*. Editions Sociales. – Paris, 1954. – 332 p.
3. Средневековая арабская философия. – М.: Восточная литература, 1998. – 390 с.
4. Аль-Фараби. Гражданская политика и человеческое общество. /Избранные трактаты. –Алма-Ата: Ғылым, 1994. – 448 с.
5. Абаев В.Н. Чань – буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1989. – 351 с.
6. Трахтенберг О.В. Очерки по истории западно-европейской средневековой философии. – М.: Госполитиздат, 1957. – 256 с.
7. Көбесов А. Сөнбес жұлдыздар. – Алматы: Қазақ университеті, 1973. – 172 б.
8. Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры. – М., 1971. – 257 с.
9. Тәжікова К.Х. Ислам: дүниетаным, идеология, саясат. – Алматы: Қазақстан, 1989. – 176 б.
10. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Иасауи // Иасауи жолы. – №3 (2). – Түркістан: Ұлттық рух, 2005. 86 – 96 б.
11. Yusuf Has Nacip. *Kutadgu bilig*. Cev: R.Rahmeti Arat. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1988. Beyit. – 656 s.
12. Кононов А.Н. Поэма Юсуфа Баласағунского «Благодатное знание» // Баласағунский Ю. Благодатное знание. – М.: Наука, 1983. – 560 с.
13. Иванов С.Н. О «Благодатном знании» // Баласағунский Ю. Благодатное знание. – М.: Наука, 1983. – 560 с.
14. Баласағұн Жүсіп. Құтты білік /Көне түркі тілінен аударған және алғы сөзі мен түсініктерін жазған А. Егеубаев. – Алматы: Жазушы, 1986. – 616 б.
15. Баласағұни Й. Құтадғу білік: Құт әкелетін білім / Баспаға дайындаған Құрышжанұлы Ә. – Түркістан: Тұран, 2004. – 555 б.
16. Абуов А.П. Акикат жаршысы. – Түркістан: Қ.А. Ясауи атындағы халықаралық қазақ-түрік университеті, 2000. – 144 б.
17. Валитова А.А. Отражение в «Кутадгу билиг» легенды об Александре Македонском и нищем шахзаде // КСИНА 65. – М., 1964. – С. 49–58.

18. Мырзахметұлы М. Суфизм және қазақ әдебиеті // Түркістан тарихы мен мәдениеті. Ғылыми мақалалар жинағы. – Түркістан, 2000. 93–112 б.
19. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. – М.: Наука, 1965. – 524 с.

REFERENCES

1. Chelovek: Mysliteli proshlogo i nastoiago o ego jizni, smerti i bessmertii. Drevnii mir – epoha prosveeniia. – M., 1991. – 465 s.
2. George Politzer. *Principes Fondamentaux de Philosophie*. Editions Sociales. – Paris, 1954. – 332 p.
3. *Srednevekoviata arabskaia filosofua*. – M.: Vostochnaia literatúra, 1998. – 390 s.
4. Al-Farabi. *Grajdanskaia politika i chelovecheskoe obestvo. Izbrannye traktaty*. – Alma-Ata: Ǵylym, 1994. – 448 s.
5. Abaev V.N. *Chan – býddizm i kýltýrno-psihologicheskie traditsii v srednevekovom Kitae*. – Novosibirsk: Naýka, 1989. – 351 s.
6. Trahtenberg O.V. *Ocherki po istorii zapadno-evropeiskoi srednevekovoi filosofii*. – M.: Gospolitizdat, 1957. – 256 s.
7. Kóbesov A. *Sónbes juldyzdar*. – Almaty: *Qazaq ýniversiteti*, 1973. – 172 b.
8. Filshinskii I.M., Shidfar B.Ia. *Ocherk arabo-mýsýlmanskoi kýltýry*. – M., 1971. – 257 s.
9. Tájikova K.H. *Islam: dúmetanym, ideologua, saiasat*. – Almaty: *Qazaqstan*, 1989. – 176 b.
10. Kenjetai D. Qoja Ahmet Iasaýı // Iasaýı joly. №3 (2). – Túrkiстан: Ulttyq rýh, 2005. 86–96 bb.
11. Yusuf Has Hacip. *Kutadgu bilig*. Cev: R.Rahmeti Arat. – Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1988. Beyit. – 656 s.
12. Kononov A.N. *Poema Iýsýfa Balasagýnskogo «Blagodatnoe znanie» // Balasagýnsku Iý. Blagodatnoe znanie*. – M.: Naýka, 1983. – 560 s.
13. Ivanov S.N. O «Blagodatnom znanii» // *Balasagýnsku Iý. Blagodatnoe znanie*. – M.: Naýka, 1983. – 560 s.
14. Balasagun Júsip. *Qutty bilik / Kóne túrki tilinen aýdargan jáne alǵy sózi men túsinikterin jazgan A. Egeýbaev*. – Almaty: Jazýshy, 1986. – 616 b.
15. Balasagunı I. *Qutadǵy bilik: Qut ákeletin bilim / Baspaǵa daiyndaǵan Quryshjanuly Á.* – Túrkiстан: Turan, 2004. – 555 b.
16. Abýov A.P. *Aqiqat jarshysy*. – Túrkiстан: Q.A. Iassaýı atyndaǵy halyqaralyq qazaq-túrik ýniversiteti, 2000. – 144 b.
17. Valitova A.A. «Otrajenie v «Kýtadǵy bilig» legendy ob Aleksandre Makedonskom i nishem shahzade» // KSINA 65. – M., 1964. 49–58 s.
18. Myrzahmetuly M. *Sýfizm jáne qazaq ádebieti // Túrkiстан tarıhy men mádenieti. Ǵylymi maqalalar jinaǵy*. – Túrkiстан, 2000. 93–112 bb.
19. Bertels E.E. *Sýfizm i sýfiuskaia literatúra*. – M.: Naýka, 1965. – 524 s.

Özet

Bu makale, ortaçağ Türk düşünürü Yusuf Balasagun'un çalışmalarında dini bilgi ve manevi süreklilik kurallarını tartışıyor. Sufi dünya görüşü, geleneksel felsefi kalıpların aksine, İslam felsefesinin, kategorilerinin, dilinin ve kavramlarının geliştirilmesini gerektiren ayrılmaz bir parçasıdır. Yusuf Balasagun'un felsefi bakış açısına göre, çok ince farklılıklar, felsefi ve tasavvufi bilgi arasında görünmez bir çizgi ortaya koyarken, aynı zamanda tasavvufi kişilik, teori ve panteizm arasındaki farklılıkları da göstermektedir. Bu eserin tasavvufi sembolü haline gelen Odgurmysh karakterinin ana görevi, en azından tatmin, sabır, merhamet ve erdem gibi niteliklere sahip olmak için yalnızca Allah'a güvenmektir. Gerçeği bilme şekli, yaşamın anlamını, tam olarak manevi değerini ortaya koymaktadır. Kutadgu Bilig gibi yüksek irtifa çalışmaları, şair ve düşünürün İslam dininin ilkelerine bağlı kalmasının yanı sıra İslam dünya görüşünün zengin bir mirasını edinmesi ve miras almasının temelini atmıştır.

Anahtar Kelimeler: tasavvuf, din, Odgurmyş, İslam, felsefe, insan, Yusuf Balasaguni.

(Shadinova G.A., Yusuf Balasagun'un Çalışmalarında Din Bilim Modelleri ve Ruhsal Süreklilik Sorunları)

Резюме

В этой статье рассматриваются закономерности религиозного познания и духовной преемственности в творчестве средневекового тюркского мыслителя Юсуфа Баласагуни. Суфийское мировоззрение, в отличие от традиционных философских моделей, является неотъемлемой частью исламской философии, которая требует развития языка понятий, категорий философских воззрений Юсуфа Баласагуни были выявлены очень тонкие различия и трудноразличимые грани между философским и суфийским познанием, одновременно показаны эти различия между единством суфийской личности, теорией и пантеизмом. Главная задача персонажа Одгурмыша, ставшего суфийским символом этой работы, – положиться на одного Аллаха, чтобы обладать такими качествами как довольство малым, терпение, милосердие и добропорядочность. Его способ познания истины раскрывает смысл жизни, и ее полную духовную ценность. Такая выдающаяся работа, как «Кутадгу билиг», вдохновила поэта поэта-мыслителя придерживаться принципов исламской религии, а также принять богатое наследие исламского мировоззрения.

Ключевые слова: суфизм, религия, Одгурмыш, ислам, философия, человек, Юсуф Баласагуни.

(Шадинова Г.А. Модели религиозной науки и вопросы духовной преемственности в творчестве Юсуфа Баласагуни)