

ӘЛ-ФАРАБИ АТЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ӘОЖ: 2:1 (043)

Қолжазба құқығында

БАЙЖУМА САМЕТ

Әл-Фарабидің дін философиясындағы адам мәселесі

8D02203 – Дінтану

Философия докторы PhD дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші:
философия ғылымдарының кандидаты,
қауымдастырылған профессор
Мейрбаев Бекжан Берікбайұлы
Шетелдік ғылыми кеңесші:
Василиос Сирос (Vasileios Syros)
PhD, қауымдастырылған профессор
(Финляндия)

Қазақстан Республикасы
Алматы, 2026

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ	3
НЕГІЗГІ БӨЛІМ	
1 ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ДІН ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ТЕОРИЯЛЫҚ- ӘДІСНАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ	12
1.1 Дін философиясы ұғымы, теориясы мен әдіснамасы	12
1.2 Әл-Фараби іліміндегі дін мен философия сабақтастығы	24
1.3 Әл-Фарабидің дін философиясының негізгі ұғымдары: Жаратушы – жаратылыс болмысы	35
2 ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ДІН ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ АДАМ БОЛМЫСЫ	51
2.1 Ислам фәлсафасындағы Алла – әлем – адам тұтастығы	51
2.2 Әл-Фараби іліміндегі пайғамбарлық мәселесі және адамның рухани кемелділігі	64
2.3 Әл-Фарабидің дін философиясындағы ақыл мен сенім мәселесі	75
3 ӘЛ-ФАРАБИДІҢ «ИНСАН ӘЛ-КӘМИЛ» КОНЦЕПТІСІ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ЗАМАН	87
3.1 Әл-Фарабидің дін философиясындағы «инсән әл-кәмил» концептісі	87
3.2 Адамды кемелдендірудегі әл-Фарабидің «‘ақл» ілімі және жасанды интеллект тәуекелдері	101
3.3 Әл-Фарабидің философиялық жүйесіндегі бақытты адам концептісі және заманауи бақыт индексі	114
ҚОРЫТЫНДЫ	125
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ	131

КІРІСПЕ

Диссертациялық жұмыстың жалпы сипаттамасы. Қазіргі жаһандану жағдайындағы рухани құндылықтар жүйесінің өзгерісі, діни санадағы трансформациялар, мәдени бірегейлік мәселесі және қоғамдағы рухани тұрақтылықтың әлсіреуі адам мәселесін қайтадан философиялық және дінтанулық тұрғыда зерделеудің өзектілігін арттырып отыр. Әсіресе қазіргі ақпараттық қоғам жағдайында адам болмысы, рухани мәдениет, ішкі тәрбие, діни сана және қоғамдық үйлесім мәселелері әлеуметтік немесе мәдени деңгейде ғана емес, өркениеттік сипаттағы мәселелердің біріне айналды. Осы тұрғыдан алғанда ислам философиясындағы адам мәселесін, оның ішінде әл-Фарабидің дін философиясындағы адам туралы ілімді зерттеудің ғылыми маңызы ерекше болмақ.

Әбу Насыр әл-Фараби жалпыадамзаттық және исламдық интеллектуалдық дәстүрдегі дін, философия, ақыл, адам мен қоғам мәселелерін өзара тұтастықта байыптаған аса ірі ойшылдардың бірі әрі бірегейі. Ойшылдың философиялық жүйесінде Алла, әлем және адам мәселелері бір-бірінен бөлінбейтін онтологиялық құрылым ретінде байыпталады. әл-Фараби адамды тек биологиялық немесе әлеуметтік тіршілік иесі ретінде емес, рухани кемелденуге қабілетті парасат иесі ретінде тұжырымдайды. Мұны ойшыл дүниетанымында адам мәселесі ақыл, бақыт, пайғамбарлық, тәрбие, қайырымды қоғам және рухани мәдениет мәселелерімен өзара сабақтастықта байыпталуынан аңғарамыз.

Әл-Фараби философиясындағы адам мәселесі тек ортағасырлық ислам дүниетанымы аясында ғана шектелмейді. Оның адам, қоғам және руханият туралы тұжырымдары кейінгі түркі-мұсылман ойының қалыптасуына, соның ішінде Жүсіп Баласағұн, Ахмет Йүгінеки, Қожа Ахмет Ясауи, Абай, Шәкәрім дүниетанымына елеулі ықпал етті. Түркі руханиятындағы кемел адам, ар, парасат, әділет, рухани тәрбие және ішкі мәдениет мәселелерінің қалыптасуында әл-Фараби ілімінің ойтолғамдары мен ықпалы айқын көрінеді.

Қазіргі қоғамдағы рухани дағдарыс, құндылықтық тұрақсыздық, тұтынушылық сананың күшеюі және діни радикализм мәселелері жағдайында әл-Фараби мұрасы ерекше өзектілікке ие болып отыр. Ойшылдың дін мен ақыл үйлесімі, рухани тәрбие, қайырымды адам және қайырымды қоғам туралы тұжырымдары қазіргі қоғамдағы рухани тұрақтылық пен мәдени тұтастық мәселелерін түсіндіруде маңызды теориялық негіздердің бірі бола алады. Аталған диссертация жұмысында әл-Фарабидің дін философиясындағы адам мәселесі исламдық және түркі-мұсылман руханияты контекстінде бағамдалып, оның қазіргі қоғам үшін маңызы философиялық және дінтанулық тұрғыдан талданады. Осыған байланысты әл-Фараби дін философиясындағы адам мәселесін зерттеудің ғылыми және рухани-мәдени маңызы қазіргі кезеңде айрықша өзектілікке ие болып отыр деп тұжырымдаймыз.

Диссертациялық зерттеудің өзектілігі. Қазіргі жаһандану жағдайында қоғамдағы рухани құндылықтар жүйесінің өзгеруі, мәдени және діни бірегейлік мәселесінің күрделенуі, ақпараттық ықпалдардың күшеюі және қоғамдық санадағы трансформациялар адам мәселесін философиялық әрі

дінтанулық тұрғыдан қайта қарастыру қажеттігін арттырып отыр. Кейінгі кездері әлемдік деңгейде байқалып отырған рухани дағдарыс, тұтынушылық сананың күшеюі, моральдық релятивизм, мәдени сабақтастықтың үзілуі және діни радикализм мәселелері адамның рухани болмысы мен ішкі мәдениеті мәселесін алдыңғы қатарға шығарды [1]. Осыған байланысты қазіргі гуманитарлық ғылымдарда адам табиғаты, рухани құндылықтар, діни сана және қоғамдық тұрақтылық мәселелері кеңінен зерттелуде.

Қазіргі қоғамдағы тектоникалық өзгерістер адамның әлеуметтік немесе экономикалық қызметімен шектеліп қоймай, оның барлық салаларын шарпыды десек болады. Осы орайда, қоғам тұрақтылығының маңызды негіздерінің бірі адамның рухани мәдениетімен, дүниетанымымен және ішкі жауапкершілік деңгейімен байланысты екені одан әрі айқындала түсті. Осы тұрғыдан алғанда дін мәселесі де жаңа сипатқа ие болып отыр. Дін қазіргі кезеңде тек сенім жүйесі ретінде ғана емес, қоғамдық санаға, мәдени кеңістікке, тәрбие мен рухани құндылықтарға ықпал ететін маңызды факторлардың бірі ретінде қарастырылады [2]. Бұл жағдай діннің адамның рухани қалыптасуындағы және қоғамдық үйлесімді сақтаудағы рөлін терең зерттеудің де маңызын арттыра түсті.

Сондықтан да ислам философиясындағы адам мәселесін зерттеу қазіргі кезең үшін айрықша өзектілікке ие екенін атап көрсетуімізге болады. Исламдық интеллектуалдық дәстүрде адам болмысы, ақыл, руханият, бақыт және кемелдену мәселелері терең қарастырылған. Әсіресе Әбу Насыр әл-Фараби дүниетанымында адам мәселесі философиялық, діни, этикалық және қоғамдық деңгейлерде өзара тұтастықта байыпталады. Әл-Фараби адамды тек биологиялық немесе әлеуметтік тіршілік иесі ретінде емес, ақыл мен парасат арқылы рухани кемелденуге қабілетті болмыс екенін дәйектейді. Ойшылдың философиялық жүйесінде адам мәселесі бақыт, тәрбие, қайырымды қоғам, пайғамбарлық және рухани мәдениет мәселелерімен өзара сабақтастықта дамиды [3].

Әл-Фараби философиялық мұрасының маңызды белгілерінің бірін дін мен философияны бір-біріне қарсы қоймай, оларды ақиқатты танудың өзара байланысты формалары ретінде қарастыруынан көруге болады. Бұл ұстын исламдық рационалдық дәстүрдің қалыптасуында маңызды рөл атқарды. Қазіргі кезеңде діни сананың рационалдық негіздерін, дін мен мәдениет арақатынасын, рухани қауіпсіздік пен қоғамдық тұрақтылық мәселелерін зерттеу ерекше маңызға ие болып отыр [4]. Осы тұрғыдан әл-Фараби іліміндегі ақыл мен иман үйлесімі, рухани тәрбие және ішкі мәдениет мәселелері қазіргі қоғам үшін де маңызды теориялық негіздердің бірі болып қала бермек.

Отандық философиялық және дінтанулық ғылымда әл-Фараби мұрасын зерттеу іргелі әрі маңызды бағыттардың бірінен саналады. Ғалымдарымыздың зерттеулерінде әл-Фараби дүниетанымы түркі-мұсылман өркениеті, рухани сабақтастық, қазақ философиясының тарихи бастаулары және рухани мәдениет мәселелерімен тығыз сабақтастықта зерделеніп келеді. Сонымен қатар шығыс философиясындағы кемел адам мәселесі, адам болмысының рухани-этикалық негіздері, ислам философиясындағы рационалдық ойлау, дін

мен мәдениет арақатынасы, рухани сана және қоғамдық құндылықтар мәселелері де кеңінен зерттелуде. Бұл зерттеулер қазіргі қазақстандық қоғам жағдайында рухани тұрақтылық, діни сана және рухани мәдениет мәселелерінің өзектілігін айқындай түсетіндігі анық.

Түркі-мұсылман руханиятындағы адам мәселесінің тарихи сабақтастығы да зерттеу тақырыбының өзектілігін айқындатқын іргелі өлшемдердің бар екенін көрсетеді. Түркі дүниетанымында адам мәселесі әрдайым рухани тәрбие, әділет, ар, парасат және қоғамдық жауапкершілік мәселелерімен байланыста түйінделеді. Бұл рухани желі кейінгі түркі ойшылдарының дүниетанымында жалғасып, қазақ руханиятының қалыптасуына да ықпал етті. Жүсіп Баласағұн, Ахмет Йүгінеки, Қожа Ахмет Ясауи, Абай, Шәкәрім шығармаларындағы адам, кемелдену, рухани тазалық және ар мәселелерінің қалыптасуында әл-Фараби дүниетанымының ықпалы айқын байқалады. Осы себепті әл-Фараби іліміндегі адам мәселесін түркі руханиятының тарихи дамуы және қазіргі қоғам мәселелерімен байланыстыра зерттеу ғылыми тұрғыдан маңызды деп дәйектейміз.

Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаев: «Біз өзіміздің зияткерлік мұрамызды орынды мақтан тұтамыз. Әл-Фараби, Қожа Ахмет Ясауи, Абай сияқты ұлы ойшылдар адамзатқа сарқылмас рухани қазына қалдырды. Олардың идеялары адамзат өркениетінің алтын қорына енді. Біз үшін дана бабаларымыздың баға жетпес еңбектерін қазіргі заман талаптары тұрғысынан өзектендіру маңызды. Ғалымдарымыздың идеяларын қайта зерделеп, кеңінен насихаттап, жан-жақты дамыту қажет», – деп атап көрсетті [5]. Бұл тұжырым әл-Фараби мұрасын қазіргі қоғамдық-рухани үдерістер тұрғысынан зерттеудің маңыздылығын айқындайды. Елімізде әл-Фараби мұрасын зерттеу рухани-адамгершілік тәрбиені дамытуға, ұлттық құндылықтарды нығайтуға және мәдени бірегейлікті сақтауға бағытталған мемлекеттік саясаттың маңызды бағыттарының бірі болып табылады. Сонымен қатар, әл-Фарабидің адам туралы философиялық көзқарастарын қазіргі заман талаптары тұрғысынан зерделеудің өзектілігі арта түсуде. Әсіресе жасанды интеллект пен адам ақылының арақатынасы, бақыт ұғымының мәнін қайта пайымдау, тұлғаның рухани кемелденуі мен үйлесімді дамуының негіздерін анықтау мәселелері әл-Фараби іліміндегі адам мәселесін жаңаша қарастырудың қажеттілігін көрсетеді.

Осы тұрғыдан алғанда, әл-Фарабидің дін философиясындағы адам мәселесін зерттеу оның теориялық мазмұнын ашумен қатар, қазіргі қоғамның рухани-мәдени сұраныстарына жауап беретін құндылықтық бағдарларды айқындауға мүмкіндік береді. Бұл қазіргі қазақстандық қоғамда рухани мәдениет пен адам мәселесінің стратегиялық деңгейде қарастырылып отырғанын көрсетеді.

Тақырыптың зерттелу деңгейі. Әл-Фарабидің дін философиясындағы адам мәселесін зерттеу бірнеше ғылыми бағыттың тоғысында қарастыруды қажет етеді. Бұл тақырып бір жағынан ислам философиясындағы ақыл, дін, болмыс, бақыт және пайғамбарлық мәселелерімен байланысты болса, екінші жағынан түркі-мұсылман руханиятындағы кемел адам, рухани тәрбие, ар, парасат және қоғамдық үйлесім туралы ойтолғамдармен сабақтасып жатыр.

Сондықтан зерттеу тақырыбының ғылыми өзегін фарабитану, ислам философиясы, түркі руханияты, қазақ философиясы және дін философиясындағы адам мәселесіне арналған еңбектер мен зерттеулер құрайды.

Шетелдік және кеңестік ғылыми кеңістікте әл-Фараби мұрасын зерттеу ең алдымен ислам философиясы мен шығыс перипатетизмі аясында қалыптасты. А.В. Сагадеевтің «Шығыс перипатетизмі» («Восточный перипатетизм») еңбегі ортағасырдағы ислам философиясының рационалдық арнасын, фәлсафа дәстүрінің қалыптасуын және байырғы грек философиялық мұрасының исламдық интеллектуалдық кеңістікте игерілуі мен өрбітілуін түсіндіруде маңызды мәнге ие болды [6]. Бұл зерттеулер әл-Фарабидің дін мен философия, ақыл мен таным мәселелерін түсіндірудегі тарихи-философиялық тұрғыдағы рөлі мен ықпалын айқындауға негіз болады.

Б.Г. Гафуров пен А.Х. Қасымжановтың «Әл-Фараби мәдениет тарихында» («Аль-Фараби в истории культуры») еңбегі әл-Фарабиді Шығыс пен Батыс мәдени байланыстары, ортағасырлық өркениеттік кеңістік және мәдениет тарихы тұрғысынан қарастырды [7]. Бұл еңбек әл-Фараби мұрасын тек философиялық жүйе ретінде емес, мәдени-өркениеттік құбылыс ретінде бағалауымызға мүмкіндік береді. М.М. Хайруллаевтың «Фараби – ортағасырдың көрнекті ойшылы» («Фараби – крупнейший мыслитель средневековья») атты еңбегінде ойшылдың философиялық, қоғамдық-саяси және гуманистік көзқарастары сараланып, әл-Фарабидің адам, қоғам және бақыт туралы идеялары ортағасырлық ислам ақыл-ойының ірі жетістігі ретінде дәйектеледі [8].

Ислам философиясындағы дін мен ақыл арақатынасын түсіндіруде Тауфик Ибраһимнің еңбектері де маңызды [9]. Ол классикалық мұсылман ойындағы калам, фәлсафа, рационалдық таным және Құдай туралы философиялық мәселелерді қарастырады. Автордың фәлсафа дәстүріне қатысты зерттеулері әл-Фараби дүниетанымындағы ақыл, дін және болмыс мәселелерін исламдық интеллектуалдық кеңістікпен байланыстыра талдауға мүмкіндік береді. Қазіргі таңдағы фарабитану саласының көрнекті өкілдерінің бірі Яшар Айдынлының есімі түркиялық ғылыми кеңістіктегі әл-Фараби философиясын, әсіресе оның логикалық және жүйелік ойлау ерекшеліктерін зерттеген ғалымдар қатарында аталады; автордың зерттеулері әл-Фараби мұрасын түрік-ислам философиясы контекстінде қарастыруға негіз болады [10].

Қазақ фарабитану ғылымының қалыптасуында Ақжан әл-Машанидің еңбектері айрықша мәнге ие екені дау тудырмайды. Тұғырлы тұлғаның «Әл-Фараби және Абай» еңбегі әл-Фараби мен қазақ руханияты арасындағы сабақтастықты көрсетуге бағытталды [11]; аталған туынды әл-Фараби мұрасын қазақ дүниетанымы мен Абай ілімімен байланыстыра зерттеуге жол ашты. А. Көбесов әл-Фарабидің математикалық, жаратылыстанулық және ғылыми-педагогикалық мұрасын зерттеп, ойшылдың ғылым тарихындағы жетекші рөлін айқындауға үлес қосты [12]. Ә. Дербісәлі әл-Фараби және Отырардан шыққан ғұламалар мәселесін араб жазба мұралары мен ислам

мәдениеті контексінде қарастырды. А. Қасымжанов әл-Фараби мұрасын мәдениет тарихы, түркі-мұсылман өркениеті және философиялық дәстүр сабақтастығы тұрғысынан зерттесе [13], Ж. Молдабеков еңбектерінде түркі дүниетанымы, қазақ руханияты, ұлттық сана және адам мәселелері философиялық тұрғыдан сараланып, әл-Фараби мұрасын ұлттық мәдениет пен рухани сабақтастық аясында пайымдауға теориялық негіз қалыптасты [14]. Ә. Нысанбаев [15], Ғ. Есім [16], Ж. Алтаев [17] және Т. Ғабитов [18] еңбектерінде әл-Фараби мұрасы қазақ философиясының тарихы, ұлттық дүниетаным, рухани мәдениет, фәлсафа дәстүрі, адам және парасат мәселелерімен байланыста молынан қаузаланды. Н. Байтенова шығыс, ислам философиялық мұрасын, кемел адам мәселесі негізінде әл-Фараби іліміндегі адам кемелдігі, бақыт және рухани-этикалық жетілу мәселелерін кеңірек философиялық контексте қарастырса [19, 20], Н. Сейтахметова еңбектерінде ислам дүниетанымы, мұсылмандық ортағасырлық философия және адам мәселесі пайымдалып, әл-Фараби мұрасын ислам философиясы контексінде зерделеуге негіз қаланды [21]. С. Нұрмұратов рухани құндылықтар, қоғамдық сана және рухани мәдениет мәселелерін әлеуметтік-философиялық тұрғыдан зерттеп [22], әл-Фараби мұрасын қазіргі қоғамдағы рухани тұрақтылық мәселесімен байланыстыра талдауға мүмкіндік беретін теориялық негіз қалыптастырса, Ғ. Құрманғалиева еңбектерінде әл-Фараби мұрасы, ислам философиясы, рухани мәдениет және түркі-мұсылман дүниетанымы мәселелері шығыс философиясы мен фәлсафалық дәстүр сабақтастығы аясында талданады [23]. А. Құрманалиева еңбектерінде ислам философиясындағы рационалдық ойлау, діни сана және рухани құндылықтар мәселелері қарастырылып, әл-Фараби мұрасын қазіргі исламдық философия мен рухани мәдениет контексінде пайымдауға негіз болатын тұжырымдар ұсынылған [24]. А. Масалимова, Г. Әбдіғалиева, Г. Нұрышева, А. Сағиқызы еңбектерінде ислам философиясы, діни сана, мәдениет, адам мәселесі және рухани құндылықтар мәселесіне әртүрлі қырынан талдаулар беріліп, зерттеу тақырыбына жанама әрі әдіснамалық негіз болатын бағыттар дамытылды.

Түркі-мұсылман руханияты мен сопылық дүниетаным аясында К. Тәжікова [25] мен Д. Кенжетай [26] еңбектері әл-Фараби мен Қожа Ахмет Ясауи мұрасы, адам кемелдігі, рухани тәрбие, махаббат, таухид, жүрек тазалығы және түркілік діни дүниетаным мәселелерін қарастыруға мүмкіндік береді. Бұлар әл-Фараби іліміндегі ақыл мен рухани кемелдену мәселесінің кейінгі түркі сопылық дүниетанымында қалай жалғасқанын көрсету тұрғысындағы маңызды зерттеулер. Сондай-ақ ислам мәдениеті мен қолжазба дәстүрі аясында зерттеу, діни-философиялық мәтіндерді аудару және теолингвистикалық талдау мәселелері Ы. Палтөре еңбектерінде жарқын көрініс тапса, Ж. Момынқұлов, Ж. Сандыбаев, Б. Мейрбаев, Ә. Құранбек, С. Тулеубаева, П. Сүлейменов, М. Аликбаева, А. Тулеубек, А. Доскожанова, А. Азербайбаев және Т. Абдрашилов еңбектері діни сана, рухани қауіпсіздік, діни мәдениет, қазіргі қоғамдағы құндылықтық бағдар және діннің әлеуметтік қызметі, дін философиясы контексіндегі адам мәселесімен байланысты түйткілдерді тарқатуға жол ашады. Бұл еңбектердің бәрі әл-Фараби мұрасын

қазіргі қоғамдағы рухани тұрақтылық, діни сауат, діни сана және құндылықтар жүйесі тұрғысынан талдауға қажетті қазіргі философиялық-дінтанулық негізді толықтырады.

Осылайша, әл-Фараби мұрасы мен оған жақын философиялық мәселелер шетелдік, кеңестік және отандық ғылымда әртүрлі бағытта зерттелгенімен, әл-Фарабидің дін философиясындағы адам мәселесі, Алла – әлем – адам тұтастығы, пайғамбарлық, бақыт концепциясы, түркі-мұсылман руханиятындағы сабақтастық және қазіргі қоғамдағы рухани тұрақтылық мәселелерімен бір жүйеде арнайы зерттеу нысаны әлі де зерттеуді қажет ететін мәселе. Осы жайт диссертациялық зерттеудің ғылыми өзектілігін айқындайды.

Зерттеу нысаны. Әбу Насыр әл-Фарабидің мұрасындағы дін мен философия сабақтастығы.

Зерттеу пәні. Әл-Фараби дүниетанымындағы Алла – әлем – адам қатынасының философиялық және діни қырлары, адам болмысы, бақыт, рухани кемелдену, пайғамбарлық, қайырымды қоғам және рухани тәрбие мәселелері.

Негізгі гипотеза. Әл-Фарабидің дін философиясындағы адам мәселесі ортағасырлық ислам философиясының шеңберіндегі теориялық мәселе ғана емес, сонымен қатар адамды Жаратушы мен жаратылған әлем арасындағы байланыстырушы буын әрі микрокосм ретінде қарастыратын тұтас, жүйелі ұйымдасқан антропологиялық модельдің өзегі болып табылады деген тұжырымға негізделеді. Бұл модель бойынша адамның шынайы мәні мен мақсаты ақыл («ақл») мен сенімнің, пайғамбарлық жетекшілік пен философиялық танымның өзара бірлігінде ашылып, оның рухани кемелдікке («инсан әл-кәмил») және шынайы бақытқа («са'ада») жетуіне мүмкіндік береді. Аталған тұжырымдама өзінің өзектілігін бүгінгі күні де жоғалтқан жоқ және қазіргі антропологиялық сын-қатерлерді пайымдауда, әсіресе жасанды интеллекттің дамуымен байланысты мүмкіндіктер мен тәуекелдерді бағалауда, сондай-ақ бақыт мәселесін қазіргі сандық әл-ауқат көрсеткіштерінен гөрі тереңірек құндылықтық және рухани өлшемдер негізінде түсіндіруде маңызды әдіснамалық және танымдық әлеуетке ие. Сонымен қатар зерттеу әл-Фарабидің адам, ақыл, бақыт және рухани тәрбие туралы идеялары кейінгі түркі-мұсылман ойшылдарының дүниетанымында жалғасын тауып, қазақ руханиятының қалыптасуына ықпал етті деген болжамға сүйенеді. Осы тұрғыдан алғанда, әл-Фараби қалыптастырған интеллектуалдық жүйе қазіргі қоғамдағы рухани тұрақтылық, кемел адам, діни сана, қоғамдық келісім және рухани мәдениет мәселелерін түсіндіруге теориялық негіз бола алады.

Диссертация жұмысының мақсаты. Әл-Фарабидің дін философиясындағы адам мәселесін ислам философиясы, түркі-мұсылман руханияты және қазіргі қоғам мәселелері аясында кешенді түрде зерттеу, сондай-ақ ойшылдың адам, бақыт, рухани кемелдену, парасат және қайырымды қоғам туралы тұжырымдарының қазіргі рухани-мәдени кеңістіктегі маңызын айқындау, олардың қазіргі заман үшін теориялық-әдіснамалық және практикалық әлеуетін ашып көрсету.

Диссертация жұмысының міндеттері:

– Дін философиясы ұғымының теориялық және әдіснамалық негіздерін

саралап, адам мәселесін зерттеудегі маңызын ашып көрсету.

- Әл-Фараби іліміндегі дін мен философия сабақтастығының ерекшеліктерін талдап, олардың ақиқатқа жетудегі өзара байланысын айқындау.

- Әл-Фарабидің дін философиясындағы Жаратушы мен жаратылыс туралы тұжырымдарының дүниетанымдық негіздерін саралау.

- Ислам фәлсафасындағы Алла – әлем – адам тұтастығы мәселесін талдап, оның әл-Фараби дүниетанымындағы орнын анықтау.

- Әл-Фараби іліміндегі пайғамбарлық мәселесі мен адамның рухани кемелденуі арасындағы байланысты зерделеу.

- Әл-Фарабидің дін философиясындағы ақыл мен сенім арақатынасының мәнін айқындау.

- Әл-Фарабидің дін философиясындағы «инсан әл-кәмил» концептісінің мазмұны мен философиялық мәнін ашып көрсету.

- Адамды кемелдендірудегі әл-Фарабидің «‘ақл» ілімін саралап, оның қазіргі жасанды интеллект мәселелерімен сабақтастығын талдау.

- Әл-Фарабидің философиялық жүйесіндегі бақытты адам концептісін зерттеп, оның заманауи бақыт индексі мен қазіргі қоғам жағдайындағы маңызын айқындау.

Зерттеудің ғылыми жаңалығы:

- Дін философиясы мен діни философияның теориялық және әдіснамалық негіздері жүйеленіп, олардың адам мәселесін зерттеудегі танымдық және дүниетанымдық әлеуеті дінтанулық тұрғыдан нақтыланды.

- Әл-Фараби іліміндегі дін мен философияның арақатынасы ақиқатқа жетудің өзара сабақтас формалары ретінде талданып, адам болмысы мен рухани кемелдену мәселелерін түсіндірудегі діни дүниетаным мен ақылға негізделген пайымның маңызы айқындалды.

- Әл-Фарабидің дін философиясындағы Жаратушы мен жаратылыс туралы тұжырымдары сараланып, олардың ислам философиясындағы онтологиялық мен дүниетанымдық негіздері нақтыланды.

- Ислам фәлсафасындағы Алла – әлем – адам тұтастығы мәселесі әл-Фараби дүниетанымы негізінде талданып, адам болмысының құдайлық және ғарыштық тәртіппен байланысы жүйеленді.

- Әл-Фарабидің пайғамбарлық, рухани кемелдену және қайырымды адам туралы тұжырымдарының өзара байланысы анықталып, адам кемелденуінің білім жинақтау арқылы және рухани-адамгершілік негіздері жан-жақты сараланды.

- Әл-Фараби философиясындағы ақыл мен сенім арақатынасының мәні ашылып, оның исламдық рационалдық дәстүрдегі орны мен ақиқатқа жету жолы ретіндегі ерекшелігі айқындалды.

- Әл-Фарабидің дін философиясындағы «инсан әл-кәмил» концептісінің мазмұны жүйеленіп, адамның рухани және интеллектуалдық кемелденуінің

философиялық негіздері дінтанулық білім тұрғысынан тұжырымдалды.

– Әл-Фарабидің «‘ақл» ілімі қазіргі технологиялық даму жағдайындағы жасанды интеллект мәселелерімен салыстырыла талданып, адам ақылының рухани-этикалық өлшемдерінің маңызы мен заманауи интеллектуалдық құралдарды пайдаланудағы нормалар сарапталды.

– Әл-Фарабидің бақытты адам туралы ілімі зерделеніп, оның заманауи өмір сапасы, қоғамдық әл-ауқат және бақыт индексі мәселелерімен сабақтастығы айқындалды.

Қорғауға ұсынылатын негізгі тұжырымдар:

– Дін философиясы адам мәселесін зерттеудің теориялық-әдіснамалық негізі ретінде адам болмысын анықтаудың діни және рационалдық таным мүмкіндіктерін айқындайды.

– Әл-Фараби дүниетанымында дін мен философия бір-біріне қарсы қойылмайды, керісінше ақиқатты танудың өзара сабақтас формалары ретінде түсіндіріледі, бұл ұстаным исламдық рационалдық дәстүрдің теориялық негіздерінің бірі саналады.

– Әл-Фараби философиясында Жаратушы мен жаратылыс арасындағы байланыс әлемдік үйлесім мен болмыс тұтастығының негізі ретінде қарастырылады: адам – осы жүйедегі саналы әрі жауапты болмыс.

– Ислам фәлсафасындағы Алла – әлем – адам қатынасы әл-Фараби ілімінде өзара байланысты тұтас құрылым ретінде пайымдалады, адамның мәні құдайлық тәртіп пен әлемдік үйлесім аясында ашылады.

– Әл-Фараби іліміндегі пайғамбарлық пен философ тұлғасы – адамның рухани жетілуі мен қоғамның ізгілікке бағдарлануын қамтамасыз ететін ерекше тәрбиелік институт.

– Әл-Фарабидің дін философиясында ақыл мен сенім бір-бірін толықтыратын рухани және танымдық бастаулар ретінде түсіндіріледі, олардың үйлесімі адам кемелденуінің маңызды шарты саналады.

– Әл-Фарабидің «инсан әл-кәмил» концептісі адамның рухани және интеллектуалдық жетілуінің философиялық үлгісі ретінде қарастырылады, кемелдік ақыл-парасат пен ізгілік қасиеттерінің бірлігі арқылы жүзеге асады.

– Әл-Фарабидің «‘ақл» туралы ілімі адам ақылының танымдық мүмкіндіктерімен қатар оның рухани-адамгершілік мазмұнын да айқындайды, бұл ұстаным қазіргі жасанды интеллект мәселелерін бағалауда әдіснамалық маңызға ие.

– Әл-Фарабидің бақыт туралы ілімі жеке адамның рухани кемелденуі мен қоғамдық игіліктің өзара байланысына негізделеді, бақыт адамның танымдық, моральдық және рухани жетілуінің түпкі мақсаты ретінде тек қоғамда, қауымдасқан ортада ғана жүзеге асады, бұл тұжырым уақыт кеңістігінен тәуелсіз, сол себепті заманауи қоғаммен үндес және өміршең.

Зерттеудің теориялық-әдіснамалық негізі. Зерттеу жұмысының теориялық-әдіснамалық негізін жүйелік, салыстырмалы, тарихи-философиялық, құрылымдық-функционалдық, герменевтикалық және мәдени-тарихи реконструкция әдістері құрайды. Зерттеу барысында әл-Фараби трактаттарын,

ислам философиясындағы адам мәселесіне қатысты тұжырымдарды және түркі-мұсылман руханиятының философиялық негіздерін талдауда философиялық талдау, мәтіндік интерпретация және салыстырмалы талдау әдістері қолданылды. Сонымен қатар әл-Фараби дүниетанымындағы адам, бақыт, рухани кемелдену және қайырымды қоғам мәселелерін қазіргі рухани-мәдени үдерістермен байланыстыра қарастыруда кешенді талдау тәсілі пайдаланылды.

Зерттеудің теориялық және тәжірибелік мәні. Зерттеу жұмысының теориялық маңызы әл-Фарабидің дін философиясындағы адам мәселесін ислам философиясы, рухани антропология және түркі-мұсылман дүниетанымы аясында кешенді түрде қарастыруымен байланысты. Диссертацияда әл-Фараби дүниетанымындағы Алла – әлем – адам арақатынасы, бақыт, рухани кемелдену, қайырымды адам, пайғамбарлық және қайырымды қоғам мәселелерінің философиялық және дінтанулық негіздері жүйеленді. Сонымен қатар әл-Фараби ілімінің түркі руханиятымен сабақтастығы және оның қазіргі қоғамдағы рухани тұрақтылық, діни сана және рухани мәдениет мәселелерімен байланысы ғылыми тұрғыдан сараланды. Зерттеу нәтижелері ислам философиясы, дін философиясы, фарабитану, рухани антропология және қазақ философиясы бағытындағы ғылыми ізденістерді теориялық тұрғыдан толықтыруға мүмкіндік береді.

Зерттеу жұмысының тәжірибелік маңызы диссертация материалдарын жоғары оқу орындарындағы дінтану, философия, ислам философиясы, мәдениеттану және фарабитану бағыттарындағы арнайы курстар мен оқу бағдарламаларын дайындауда пайдалануға болатындығымен айқындалады. Сонымен бірге зерттеу нәтижелерін қазіргі қоғамдағы рухани тәрбие, діни сана, рухани мәдениет, қоғамдық келісім және рухани тұрақтылық мәселелерін түсіндіруде, сондай-ақ жастардың рухани-адамгершілік дүниетанымын қалыптастыруға қатысты ғылыми-ағартушылық жұмыстарда кеңінен қолдануға болады.

Диссертация нәтижелерінің сыннан өтуі мен мақұлданыуы. Диссертацияның нәтижелері 18 ғылыми жарияланымда, соның ішінде 3 мақала Скопус (Scopus), 6 мақала ҚР ҒЖБМ ҒЖБССҚК бекіткен журналдарда жарық көріп, талқыдан өтті. Сондай-ақ еліміздегі және алыс-жақын шет елдердегі халықаралық, республикалық ғылыми және ғылыми-практикалық конференцияларда, дөңгелек үстелдерде, форум, симпозиумдарда баяндамалар ретінде ұсынылып, талқыланды. Диссертация әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасы мен философия кафедрасының кеңейтілген мәжілісінде талқыланып, қорғауға ұсынылды.

Диссертациялық жұмыстың құрылымы мен көлемі. Диссертациялық жұмыс кіріспеден, үш бөлім, тоғыз тараудан, қорытынды мен пайдаланылған әдебиеттер тізімінен тұрады. Жұмыстың жалпы көлемі – 138 бет.

1 ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ДІН ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ТЕОРИЯЛЫҚ-ӘДІСНАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

1.1 Дін философиясы ұғымы, теориясы мен әдіснамасы

Ғылыми философияның атқаратын қызметтерінің бірі – әдіснамалық қызмет екендігі білгілі, яғни, басқа ғылымдардың дамуы, ондағы мәселелердің қойылысы, тіптен қоғамдық өмірдегі қарапайым-тұрмыстық ахуалдар мен әлеуметтік қайшылықтарды реттеудің жолдары т.б. көп жағдайда осы тәсілге келіп тіреледі. Тіпті әдіснамалық зерттеулердің өзі, алдымен, қойылып отырған мәселенің бағдары мен шарттарын анықтап алуды арнайы философиялық тұрғыдан шешуді қажет етеді. Осы орайда, қарастырылатын мәселеден бұрын, оның теориялық-әдіснамалық бағдарын құру мен оның жалпы бағдарын анықтап алу маңызды. Ендігі кезекте, ең алдымен, пәнаралық байланыстық тұрғысынан, сосын адам болмысын діни тұрғыдан қарастырылу бағдарына тоқталамыз.

Дін философиясы мен діни философияның зерттеу нысаны мен пәнін нақты ажыратып алу қажеттілігі туындайды. Себебі: «Дін философиясын философияның діні ретінде алып қарау қате болғаны сияқты оны діни философия деп түсіндіру де дұрыс емес» [27] екендігі де бұл тұста аса маңызды екені анық.

Дінтану ілімі – философия ғылымы мен дін мәселесі ретінде, ондағы діннің философиясы әрі осы діннің философиясы тарихындағы зерттелу деңгейі, оның ішіндегі адам болмысы туралы пайымдауларға сараптамалар, дін философиясындағы адам мәселесінің теориялық және әлеуметтік философия бойынша анықталуы тиіс тұстары, дінді адамзат баласының көне заманнан бүгінгі күнге дейінгі өмір салтымен, болмысымен тұтасып кеткен күрделі құбылыс ретінде, сондай-ақ, қойылып отырған мәселенің тәжірибелік қырлары т.б. қамтитын іргелі әрі көп қырлы сала.

Дін философиясының әлі де болса толыққанды, кемелденіп дамуды қажетсінуі, қарастырылатын мәселелерінің де санқилы бағытта өрістеп күрделі сипатқа ие болуы, нақты әдіснамалық бағдары мен философемдерінің жүйеленбеуі, дін философиясы, көп жағдайда, адамзаттық руханият тарихындағыдай, діни философия мен теология, бұқаралық-теориялық қоғамдық дінге аса берілген сана тарапынан сынауға ұшырауда және кей сәттерде сезімдік тұрғыдан төзімсіздікке де тап болып жатады. Басқаша айтқанда, діннің философиясы тұрғысынан қозғалған, сарапталған мәселелердің көпшілігі, автордың дінге деген қатынасын, нақтырақ айтқанда, терістеушілік немесе қолдаушылық пікірін ерікті-еріксіз түрде кірістіріп отыруға қарай жетелейді. Сондықтан, таза абсолютті сезімсіз-сенімсіз бейтарап әрі рационалды тұжырымдар жасау оңай болмайды.

Негізгі мәселені зерделеу үшін философиялық антропологиядағы негізгі бағыттардың діндегі адам бейнесімен байланысын және дін философиясының туындау шарттарын қарастырамыз.

Философиялық антропология аясында қарастырылатын негізгі мәселелерді біз әуелі келесідей тиянақтап аламыз: адамның қырлары: биологиялық, психологиялық, рухани, әлеуметтік; адамдық деңгей: адам – жеке

адам (индивид) – тұлға; ғұмыр кешу: өлім мен өмір, өмірдің мағынасы, мәңгі өмір идеалы; адам еркі: еркіндік пен жауапкершілік, фортуна мен фатум; адам мен дүниенің қатынасы: адам–адам, адам–қоғам, адам–табиғат, адам–әлем; адам жаратылысы: антропогенез, антропосоциогенез, креационизм; адам болмысының құрылымы: тән-жан-рух түзілімі; өмір сүру тәсілдері: эвдемонизм, гедонизм, аскетизм, утилитаризм, перфекционизм, индивидуализм; адамның қажеттіліктері: материалдық, биологиялық, рухани, эстетикалық; этика: мақсат пен мүдде, бақыт пен игілік, ізгілік пен зұлымдық т.б. Сондай-ақ, адам болмысын танудың әлеуметтанулық негіздерін де философиялық тұрғыдан ұсыну назардан тыс қалдырылымайды: қазіргі заманға тұлға, қоғам мен жеке адам арасындағы қатынас, ағарту мен білім беру, жастар мәселесі т.б.

Келесі кезекте, осындай таза философиялық мәселелерді, теологиямен емес, дін философиясы тарихы мен бұл ілімнің қазіргі кезеңі бойынша қарастырамыз және дін философиясындағы адам мәселесін өзіміздің идеяларымыз бойынша сараптаймыз. Осы тұста, Б. Раселлдің: «Дәуірді немесе ұлтты түсіну үшін біз оның философиясын түсінуіміз керек. Адамдар өмірінің жағдай философиямен анықталады, сондай-ақ керісінше олардың философиясы осы жағдайларды анықтайды», -деген тұжырымына [28] аналогиялық түрде, біз: «белгілі бір халықтағы немесе дәуірдегі адам мәселесінің толғанылуын анықтау үшін, олардың діндеріндегі адам мәселесін анықтап алу аса маңызды» деп ой түйіндей аламыз.

Қойылып отырылған зерттеу тақырыбының басты ұғымдарының бірі – адам, сондықтан, біз жалпы бұл ұғым тым кең болғандықтан, тұтастай адам болмысын зерттеуде қарастырылатын барлық қырларын барынша толықтай ашып алуымыз керек. Адам мәселесі жалпы антропология деген атаумен, тек философияда ғана емес, биологияда, анатомияда, психологияда, педагогикада, әлеуметтану т.б. ғылым салаларында қарастырылатын объект екендігін ескерсек, оның ішіндегі философиядағы адамды зерттейтін XX ғасырдағы: философиялық антропология (діни-философиялық антропология), экзистенциализм (діни экзистенциализм), психоанализ (діни сананың психоанализі), прагматизм (діни тәжірибе), персонализм (құдаймен рухани бірігу трансценденция векторы), неотомизм (интегралды гуманизм), феноменология (дін феноменологиясы) сияқты бағыттардың өзі жеткілікті екендігін назарға алсақ, дінтану ілімі бойынша, дін философиясынан туындайтын: дін философиясы, дін әлеуметтануы, дін психологиясы, дінтану әдіснамасы, діни антропология, дін феноменологиясы сияқты салаларды жинақтасақ, екеуін бітістіру мен кіріктіру арқылы, зерттеу мәселелерін ортақтандыру бойынша – дін философиясындағы адам мәселесінің қарастыратын ауқымын анықтап ала аламыз.

Діни философия теологиядан неғұрлым кеңірек ұғым ретінде, тіптен философ-кәсіби мамандар ғана шұғылдануы тиіс сала түрінде құрылған бағыт ретінде сезіледі, шындығында, ол дін философиясының алғышарты болып табылады. Демек, діни философия болмаса, дін философиясы да болмауы немесе айтарлықтай деңгейде дамымауы мүмкін. Яғни, онымен дін иелері, тек қана діни білім алушылар, діни миссионерлер т.б. дінді жетік білгенмен, жүйелі түрде шұғылданылмас еді. Сондықтан, діни философиялық ойларды дін философтары

сынауға, жетілдіруге, жоққа шығаруға, оның кейбір тұстарын оңтайландырып пайдалануға да әрекет етеді. Тіпті кей сәттерде, дін философтары өз көзқарастарында діни философиялық ой ұшқындарын да жасырып қала алмайды.

Осыған байланысты зерттеу бағдарын нақтылау үшін дін философиясы мен діни философияның ара-жігін ажыратып алған жөн:

Ұқсастықтары: екеуі де философияның салалары болғандықтан, идеялар мен тұжырымдар, ұсынылған пікірлер мен ойлар т.б. барлығы философиялық тұрғыдан сарапталады; сондықтан діни философиямен де, дін философиясымен де шұғылданушылар философтар болып табылады; олай болса, бұл философтар өз идеяларын белгілі бір деңгейде дәлелдеулер арқылы береді; зерттеу объектілері дін болудан айнамайды және оған философиялық тұрғыдан келеді; екеуі де бірін-бірі сынауға құштарланады, кейбір еркін ой бағыттарының мазмұндары, ондағы идеялар кейде екеуіне де ортақ болып шығады, бастысы: екеуінде де адам мәселесі қарастырылады т.б.

Келесі кезекте, дін философиясының нақты зерттеу мәселелерін ажыратып алу қажеттігі туындайды. Сол сәтте, ондағы адам мәселесі өздігінен-ақ туындап шығады.

Сөздіктер мен оқулықтарда ол кең мағынасында және тар мағынасында ажыратылады. Дін философиясының объектісін: дін, құдай, оның қызметі туралы, зерттеу пәні мен қарастыратын негізгі мәселелерін: теологияның негізгі мәселелерін, діннің жалпы құрылымы және дін туралы, жаратушы хақында философия тарихындағы қарастырылған тақырыптарды тұтастай зерделеу ретінде бекітеді. Кең мағынасында діннің қызметі мен табиғаты туралы, адам мен құдайдың қатынасы туралы, тар мағынасында құдайлық пен дін жөніндегі түсіндірмелі жеке философиялық пайымдаудың ерекше типі ретінде, ірі философиялық жүйенің арнайы бөлімі немесе жекешеленген философиялық пән [29].

Демек, дін философиясы тар мағынасында Құдай мен дін туралы жеке философиялық пайымдаулар болса, кең мағынасында рухани мәдениеттің аясындағы философияның белгілі бір ауқымды саласы болып табылады да, натурализм, материализм, экзистенциализм, феноменология, прагматизм, позитивизм, лингвистикалық философия, психоанализ т.б. әдіснамалық негіздерді қамтиды [30].

Дін философиясы батыс еуропалық мәдениетте тар мағынасында арнайы қолданылған түсінікте біріншіден, діннің құзыреттілігіне қатысты мәселелерді философиялық құралдар арқылы шешу бойынша жолға қояды және ол философиялық теология ретінде көрініс табады. Мәселен, Аристотельде теология метафизиканың бір бөлігі болса, Фома Аквинскийде табиғи теология құдайтанымдық жүйенің бөлігі, яғни мұнда адам ақылы өзінің жеке күшімен Құдайды таниды және оны дәлелдеуге тырысады. Антика дәуірі мен орта ғасырда дін философиясы сенім мен ақылдың қатынасы мәселелерін шешуге ұмтылды, ал философия «діннің қызметшісі» ретінде танылған еді [31].

Осы мәселеге арналған еңбектерде дін философиясы соңғы жүз елу жылда айтарлықтай елеулі өзгерістерге ұшырағандығын, ол өз алдына жеке пән ретінде

калыптасып, мынадай негізгі бағыттарды нысанаға алғандығы атап көрсетіледі: әлемнің жалпы философиялық бейнесі аясында діннің мәні бейнелеуге және оны ашуға ұмтылыс; белгілі бір діни ұстанымды философиялық тұрғыдан сынауға ұмтылыс немесе оны негіздеу; дін тілін логикалық тұрғыдан талдауға ұмтылу [32].

Қазіргі ғылыми дискурста «дін философиясы діни тәжірибе мен оның қайнаркөздерінің мазмұнын, сенім мен ақыл-ой, ойлау мен жалбарынудың, Құдай болмысының пайдасына шешілген парасатты айғақтар арақатынасын, зұлымдық пен құтқару мәселелерін, жанның өлмейтіндігі мен мәңгі өмір мәселелерін, діни көптүрлі сенім мен сенбейтіндерді байыптаумен байланысты болып келетін философиялық зерттеулер арнасы ретінде сипаттала келе, ойшылдардың философиялық тұжырымдамаларымен анықталатын дінге философиялық тұрғыдан баға беру мен оны түсіндіру екендігін, ол идеалистер арқылы діннің тікелей немесе бұрkemеленген түрде қажеттілігін негіздеп, оның жоғарғы күштердегі көздерін мойындауға және натурфилософиялық көзқарас негізінде діннің жерлік табиғи себептер екендігін, оның ақылмен және ғылыммен сыйыспайтындығын ұсынуға алып келетін екі арнаға бөлінгендігі атап өтіледі. Сондай-ақ маркстік дін философиясы мынадай үш мәселені қарастыратыны: діннің табиғаты мен оның мәні туралы сауалды теориялық тұрғыдан; діннің шындықты бұрмалауға ұшырататындығын, әлемді жалған бейнелеулермен көмкеретіндігіне гносеологиялық талдаулар жасайтындығын; діннің танымдық түбірлерін, оның қалыптасу мүмкіндіктерін ұсынады. Сонымен қатар: «жалпы дін философиясы діннің табиғаты, мәні, маңыздылығы және жарамдылығына қатысты зерттеу болып табылатындығы туралы қысқаша түсіндірмелер де бар [33].

Кейбір түсініктемелер: дін философиясындағы негізгі мәселелерді былайша ұсынады: жалпы дінтанулық білімдер жүйесіндегі дін философиясының мәртебесін, дінді философиялық байыптаудың ерекшеліктерін көрсету, нысанаға (метамәселеге) жетудің әдістері мәселесін шешу; діннің мәнін игеру және оны философиялық тұрғыдан түсінуді ұсыну; діннің онтологиялық және гносеологиялық негіздері мен алғышарттарын зерттеу; діни көзқарастардың, онтологияның, гносеологияның, ойлау мен тілдің ерекшеліктерін талдау; дін туралы теистік ілімдердің мазмұнын, оның болмысының негізделуін, бұл ілімдердің басқа да субстанционалдық парадигмалармен қатынасын ашу; діни философияның мазмұны мен ерекшеліктерін көрсету [34].

Зерттеу тақырыбына орала келе, діни антропология саласының да қатысты қырларын ашу керек. Мұнда алдымен, діни антропология дегеніміздің не екендігін нақтылап айтқанда: дәстүрлі түсініктерге сүйенгенде, діни антропология кейде дін философиясының зерттеу ауқымын түсіндіру барысында оның дін психологиясы, дін әлеуметтануы, дін феноменологиясы сияқты субкатегорияларының бірі ретінде анықталады [35].

Діни антропология кейде діни философияның бір бөлімі ретінде қарастырылса [9] кейде философияның бір саласы деп те айтылады [36]. Осыған байланысты, дін философиясындағы адам мәселесі мен діни антропологияның

түйіскен тұстарын ашып көрсету қажеттілігі туындайды. Діни антропология жоғарыда айтқандай, әлемдік діндердегі адамды діни мәтіндер бойынша сараласа, дін философиясындағы адам мәселесі дінді философиялық тұрғыдан талдау барысындағы адамның орнын, дін мен адамның арақатынасын, діни дүниетанымның адами қырларын т.б. зерделейді. Бірақ түптеп келгенде, екі сала бір-біріне жуықтайды. Ең басты айырмашылығы – діни антропологиялық мәселелерді екі арнада қарастыруға болатындығы: дін философиясы бойынша және діни философия бойынша. Екеуі бір-бірімен өте тығыз байланысты болып келетін құрылымдар. Сайып келгенде, біз, бұндай қатынастарды мынадай алгоритм бойынша өрнектесек, мәселе нақтылана түседі.

Бұл тарауда дін философиясындағы адам мәселесі де зерттеудің теориялық алғышарттары мәселесі болады. Ол, алдымен, адам болмысының рухани қырын және адамдағы рухтық болмыстың философиядағы қойылысы туралы сараптамаларға шолу жасап, оларды талдап берумен жалғасын тапты. Осыдан туындаған діни сана, діни- психологиялық климат өз кезегінде, дін философиясының негізі болған әлемдік діни философия тарихына шолу жасаумен ұштасты. Бұнда, көне шығыс пен Антикалық дәуірдегі, одан соң орта ғасырдағы діни философиялық ойлардың дін философиясына келіп жуықтайтын тұстары, ондағы адам мәселесінің қозғалуы талданады. Келесі кезекте, негізгі қойылып отырған мәселені зерттеудің теориялық шарттары жүйеленеді. Атап айтқанда, жалпы антропология іліміндегі қарастырылатын мәселелер, дін мен діни философияның айрмашылығы, теологияның түрлері т.б. сарапталып, дін философиясындағы адам мәселесі нені, қалай зерттеу қажет екендігі және оған қандай кезеңдер алынуы тиіс екендігі теориялық тұрғыдан анықталады да, оған қандай қырлармен, тұрғылармен, амалдармен келу қажеттігі нақтыланады.

Дін философиясындағы адам мәселесіне қатысты теориялық тұжырымдарды нақтылай түсу үшін буддизм, христиандық және ислам дәстүрлеріндегі адам туралы түсініктердің мазмұндық көріністерін қарастырамыз.

Жеке тұлғаның жетілуі мен өмірдің мәніне жетелейтін буддизмдегі антропология – көне үнді философиясы діни философия деп те аталады. Олай дейтініміз бұл діннің жалпы сипаты құлшылықпен қатар дүниеге философиялық көзқарасты қатар алып жүруге ыңғайланған деп айта аламыз. Ол ведалардан бастап, буддизм, джайнизм, индуизм дәуіріне дейін жалғасын табатын дін, әрі философия болып табылады, жай ғана дүниеге көзқарас емес, адам туралы тұжырымдар және тәжірибелік-өмірмәнділік қырлары бар пайымдаулармен жалғасын табады. Буддистік дін философиясындағы адам мәселесі этикоцентристік арнаға қарай, оның ішінде аскеттік идеалға қарай бет бұрады. Сондықтан, бұл ұмтылыстардың өзіндік категориялары мен ұғымдар жүйесі орныққан: «шуньята», «нирвана», «дхарма», «карма», «ахимса», «брахма» т.б.

Бұл категориялар жай ғана ұғымдардың түзілімі емес, таза өмірмәнділік-тәжірибемен келіп тоғысатын, нақты жол көрсететін алгоритмдік ілім болып табылады. Мысалы, 4 ақиқат, нирванаға жетуге кедергі болатын 10 кері сапа, адамгершіліктің 8 жолы т.б [37]. Сонымен қатар, бұндай тәжірибелік дінмен

қатар, жанның мәңгі көшіп жүретіндігі туралы реинкарнация тұтас үнді философиясында үстемдік етті деп айта аламыз.

Бұлар тек қана қарапайым этикалық категориялар жүйесі емес, дін философиясы мен діни философиядан туындап шыққан барынша күрделі, тіпті ешқандай да теологияның салаларына жатқызуға келіңкірмейтін онтологиялық-космологиялық-антропологиялық ойтолғамдар жүйесі болып табылады. Мысалы: «Ал буддизм философиясындағы этикалық негізді дхарма құрайды. Дхарманың бірнеше мағынасы бар. Алайда негізгі мағынасы болып әлемнің моралды және физикалық жақтарын басқаратын әлемдік заң деп қарастырылады. Әлемдегі болып жатқан құбылыстың барлығы тіпті планеталардың айналуы, төрт мезгілдің ауысуы дхармаға тәуелді. Нирванаға жету үшін үш жол: медитация, моралдылық және білімділік, осы үш жолдың негізгісі моралдық жол деп айтады будда өзінің өсиетінде», – деп тұжырымдалған пікірлерді келтіруімізге болады [38].

Будда ілімі негізінен алғанда, бір қырынан дін, екінші бір қырынан дүниетаным, үшінші бір қырынан адамның өмір сүруі хақындағы ережелерден құралады. Сондықтан да, бұл ілім әлемдік діндер ретінде дүниежүзі халықтарына тарады. Себебі, адамзаттың басты сауалы, өмірдің мағынасын іздеудегі негізгі сұрағы: «қалай өмір сүру керек?» болатын. Буддизм түптеп келгенде, діни тұрғыдан адам болмысы және оның осы дүниедегі тіршілігінің өзіндік бір үлгісін жасап шығарған еді. Буддизм жалпы алғанда, дін философиясы мен діни философияның бірлігі негізінде туындады, шындығында, бұндай парадигмалардан тыс деп те бағамдауымызға болады. Себебі, шығыстық пайымдаудың өзіндік ерекшеліктеріне сәйкес, дін философиясы немесе діни философия деген ажыратулар, буддистік пайымдауларға үндесе бермейді. Әрине, будданы мадақтайтын сарындар онда да дін ретінде көрініс табады, бірақ, басты мәселе сол будда көрсеткен жолмен жүру туралы толғаныстарға келіп түйісіп отырады және олар тұтаса келе, адам руханилығына, әсіресе моральға келіп түйіседі. Тіпті кей кездерде ғарыштық этиканы дін арқылы негіздеумен де үндеседі.

Буддистік философияның маңызды антропологиялық қырларының бірі – адамның рухани ішкі дүниесі мен оны жетілдіру. Бұл тұрғыдан алғанда, «буддистік педагогика» деп атауға болатындай арнаға келіп түйісетін тәжірибелік қырлар туындайды.

Буддизмде антропоцентристік ұстаным болмағанмен, адам ресурсы, тұлғаның құндылығы басымдылыққа ие. Авраамдық діндер сияқты адам Құдайдың алдындағы әлдене тұрғысынан гөрі, адамды тұлға ретінде қалыптастыруға баса көңіл бөлінеді. Яғни, буддистік философияның орталық түсінігіне шығарылған – адам тәрбиелену арқылы кемелденуі тиіс, руханияттық тұрғыдан жетіліп, буддистік моральді ұстануы керек. Сондықтан да, буддистік мораль мен тәрбие асқақтану үшін философиялық тұрғыдан негізделеді. Адам еркіндігі басқаша түсініледі. Еркіндік тұлғаның ішкі еркіне бағытталады, азап шегуге жетелейтін өмірлік әлеуметтік еркіндік еркіндік емес, ол тәндік ерік, сондықтан, одан босаған адам ғана еркін бола алады. Демек, тәндік құмарлықтар мен материалдық игіліктерден азат болған адам өзінің абсолютті еркіндігін

сезінеді. Оны сезіну үшін адамды қалыптастыратын ережелер мен ұстанымдар құрылған. Бірақ тұлға қалыптастыру этикасы діннен де оқшау емес, ол үнемі буддистік төрт ақиқаттан тамыр тартуға негізделеді. Ол үшін алдымен өмірдің жалғандығы мен өткіншілігі, оның алдамшылығы мен иллюзиялығы жарияланады да, адам осы иллюзиялы дүниеде адаспау қажеттігінен ақиқаттар туындатылады. Адасу мен адаспаудың нақты жолдары анық ажыратылады.

Яғни, буддистік антропологияның басты ұстанымдарының бірі – өнегелі өмір туралы дидактика, мораль деп айта аламыз. С.Радхакришнанның өзі де атап өткендей, игілікті сегіз тарапты жол буддистік мораль болып табылады [39].

Сонымен қатар буддистік этиканың тағы бір ерекше қыры – онтологиялық мағыналы болып келетін және тұтастыққа келіп тірелетін адамзаттық бірлік идеясы. Мысалы, «Егер де, шәкірт жасаған баршаға барлық қырынан пайдалы болып келетін іс болса, одан өзіңе пайда іздеуге мұқтаждық жоқ», -деп көрсетілген ұстаным [40] осының айғағы.

Буддистік антропологиядағы адам өмірінің рухани қыры мен моральдік ұстанымдардың жалпылама және нақты үлгілерінде: даналық, бақыт, зұлымдық, нәпсі, күншілдік, ақыл т.б. этикалық және экзистенциалдық категориялармен қатар, денсаулық, өмір сияқты витальдік құндылықтар да анық көрініс тауып отырады. Сонымен қатар буддизмнің терминологиялық картасына сәйкес өзіндік ұғымдар мен түсінікер жүйесі өзгеше бір климатты ашып береді.

Бұнда да әлемдік және ұлттық діндердегідей «Даналық» басты идеал ретінде толғанылады. Дана адам бір қырынан діншіл, екінші бір қырынан өмірлік тәжірибелі, үшінші бір жағынан ақыл мен парасат иесі ретінде персоналистік-перфекционистік этикаға келіп тоғысатын бағдар ретінде шынайы құндылыққа айналдырылады. Ал даналыққа жете алмаған адам немесе қабілетсіз көпшілік бұқара оның сөзіне құлақ асуы тиіс болып есептеледі, себебі, будданың болмысының өзі осы даналықтан туындап жатады.

Бірақ кез келген адам бұндай даналық сатысына бірден-ақ жетпей, зерттеушілер айтып өткендей, жеті тұлғалық кезеңнен өту қажеттігі [41] де осы даналықтың асқақтығы мен өзіндік терең өмірмәнділігін ашып беріп тұр деп айта аламыз.

Адам мәселесіне бетбұрыста оның кемелділігіне баса назар аударған буддистік философия тұлғаны қалыптастыру үшін тек қана этикалық ережелер мен дінді уағыздаудың бірлігін ғана емес, терең психотехникалық медитацияларды да қолданады. Бұның басты әдіснамалық бағдары мен тұрғысы: адамның жаны-тәні – рухының тұтастығына келіп тоғысады. Жоғарыда айтқандай, тән мен жанның тұтастығы, вегетериандық жағдайға жеткізгендіктен, адамның психологиялық мінез-бейнелерінен бастап, қоректенетін тағам рационынан дейінгілердің бәрі тұтастандырылады және реттелетін жүйе арқылы құрылады.

Қортындылай келе, буддизмдегі адам, алдымен, психологиялық тұлға, одан соң, әлеммен сана бірлігі арқылы тұтастанған жан иесі, одан соң, руханиланған пенде, одан соң, үнемі өзін-өзі ашуға бет бұрған және оны өмірдің мағынасы санайтын экзистенциалдық тұлға. Себебі, буддизм бойынша тұлға

әлемнің ақпараттық-қуаттық құрылымының қажетті бір бөлшегі болып табылады.

Осылайша, буддистік дүниетанымда адам мәселесі көбіне рухани кемелдену мен ішкі тәжірибе аясында пайымдалады. Ал христиандық дәстүрде адам мәселесі Құдай, жаратылыс және құтқарылу идеяларымен сабақтастықта өзгеше мазмұнда қарастырылады.

Христиан дініндегі антропологиялық толғаныстарға келетін болсақ, бұл мәселе бастауын антикалық дәуірден алып, түрлі ғылымдар өркендеп келе жатқан шақ – қайта өрлеу дәуіріндегі антропоцентризммен ұштасты. Бұл кезеңде антропоцентризм – дінді жаңаша тұрғыдан қоюды, адам өміріндегі, тіршілігі мен тұрмыс салтындағы дінге бас ұрудың күнделікті көлемі мен мазмұнының өзгеруін талап етсе, гуманизм – адам еркіндігі мен бақытын тек қана діннен емес, өзінің еркі мен сыртқы ортадан табуды ниеттесе, пантеизм – Құдайдың жеке жақтылығын түсіріп, бұрынғы «Құдай–адам» қатынасына негізделген дүниетанымды «Құдай–әлем–адам» түзіліміне қарай жетелеуге алып келсе, әлемнің жаңаша ғылыми картинасын құру – діни мәтіндер бойынша ғана дүниені танумен қатар, ғылыми танымды да кірістіруді, сөйтіп, адам мәселесіне қайта оралуды басшылыққа алса, утопиялық социализм – әділетті қоғамда діннің қандай рөлі болуы керектігі, діннің реттеушілік қызметіне баса көңіл аударып, ол адамдар арасындағы қатынастарды қалай реттеп отыру керектігі туралы, қиялшыл болса де, жаңа бір нұсқалары ұсынған еді. Ал реформация діндегі адамның орны мен сенімнің өзіндік бір жаңаша үлгісін паш етіп, кейіннен, әлемге әйгіленген протестантизм бағытының тууына жағдай жасаған еді.

Философ, схоластика өкілі Н. Кузанский өзінің құдайтану идеяларын Демокрит, Аквинский ойларымен ұштастыра келіп, адамды жаралған барлық тіршілік иесінен жоғары, табиғаттың орта буын жаратылысы, жоғары ақылға ие микрокосмос деп анықтайды. Ал адамның құдайға қатынасы, оны танып білуі жөніндегі пікірлері де математикаға негізделген пантеизм ұстаныммен сабақтасып жатты. Ойшылдың құдайтанудағы ерекше тұсы, ол «шағын әлем» мен «шеткі әлемнің», яғни, құдайлықтың үндестігін паш етеді: «Адам дегеніміз Құдай, тек абсолютті емес; ол – адамдық Құдай (*humanus Deus*)» [42, 273 б.]. Сонымен қатар, Н. Кузанскийдің жалпы ортақ бір дін болғандығы, кейіннен адамдар оны түсінбей жеке діндерге ажыратқандығы т.б. идеясы да қазіргі заман үшін дін аралық келісім мен діни төзімділіктің бастапқы идеялық нұсқалары болып табылатындығы да рас [43].

Мистикалық құдайтанымды терістеп, христиандықты платоншылдықтан арылтуға бетбұрған неміс философы М. Лютер діндегі тұлға мәселесін басты орынға қойды. Ол Құдай, Христос пен апостолдар және діни уағыздарды да әуелгі күйінде пайдаланып-ақ, қайырымдылық, ізгілікті амалдар жасау негізінде гумандық жетілуді жолға қойды. М. Лютердің көзқарастары қорыта айтқанда, шынайы сенімнен гөрі шіркеуге қарай бет бұрып бара жатқан христиан дінінің негізгі бағдарын ашып беріп, ол шіркеу беделіне айтарлықтай сенімсіздікпен қарады, адам болмысын, оның дінге деген сенімінің шынайы табиғатын ашып беруге ұмтылды. Тым көтеріліп келе жатқан Папаның беделі, тіптен, жеке үкімдер шығарып, адамдарды даттау немесе мадақтау құқығын өзі иеленіп

алғандығын, сөйтіп Құдайлық деңгейдегі өлшемдерге, адамдарды күнәһар немесе таңдаулы деп ажырату билігін де өзі алып отырғандығын түсіне білген М. Лютер христиан дінін шынайы дінге айналдырғысы келіп, католиктікке өзінің қарсылығын жариялады. Бұл ол заманда айтарлықтай батылдықты қажет ететін діни ілім болатын.

Швейцарлық құдайтанушы Жан Кальвиннің идеяларымен жалғасын тапты. Адамның ақыл-ойының құдайды тануға қарай бағытталғандығын негіздеген ойшылдың түсінігі бойынша, әрбір адам Құдай туралы білімдерді туа бітті иеленеді. Бұндай таным, адамның өзін қалай танитындығына байланысты болып келеді. Себебі, өзі туралы білім Құдай туралы білімді қамтиды және Құдай туралы біліммен толығады. Өзінің Құдайсыз табиғи жағдайында ол өзі туралы жақсы біле алмайды, сондықтан жетілген бола алмайды. Адам өзінің толықпағандығын түйсінген жағдайда, оның бірінші реакциясы Құдайға қарай бет бұруы болуы тиіс. Құдай жөніндегі білім мазмұнды және салдар туғызады деген пікірлерін тиянақтаған Ж. Кальвин дін – адамның өзінің Құдай туралы түсінігіне берілген жауап деген тұжырымға келді.

Дін – бұл қоғамға өзінің бірінші әміршісінің жарлықпен белгіленіп, шектелген және оны орындау арқылы өздеріне қатысты немесе солар арқылы белгілі бір мақсатқа жетуге тырысатын пікірлері мен әрекеттері... Егер бірінші билеуші мінсіз болса және оның билігі шын мәнінде ізгілік негізінде болса, онда ол бұйырған нәрседе ол тек өзі үшін және оның билігіндегі барлық адамдар үшін нағыз бақыт болып табылатын түпкілікті бақытқа жетуге ұмтылады; және бұл дін ең жақсы дін болады [44]. Бұл дәйексөз әл-Фарабидің дін туралы өте ерекше түсінігіне ие. Біріншіден, ол «пікірлерді» және «әрекеттерді» және, демек, жоғарыда көрсетілгендей екі элементті қамтиды, жеке бақытқа жетуге байланысты маңызды рөл атқарады. Осыған сәйкес адам баласы шынайы бақытты болу үшін белгілі бір нәрселерді (аталған екі жолдың бірінде) біліп, белгілі бір әрекеттерді орындауы қажет. Екіншіден, дін бірінші билеушінің қызметінің нәтижесі ретінде сипатталады. Дәлірек айтсақ, бұл билеуші өзі басқаратын қауым ұстанатын және атқаратын пікірлер мен әрекеттерді алғаш рет бекіткен тұлға ретінде бейнеленген. Сонымен қатар, ол мұнымен белгілі бір мақсатты көздейді. Басқаша айтқанда, бұл пікірлер мен әрекеттер өз мүдделері үшін емес, «бірінші билеуші ізгі» болған жағдайда - түпкілікті бақыт үшін қорғалуы және жүзеге асырылуы керек [45].

Бір қарағанда, әл-Фарабидің дін туралы концепциясы, әсіресе ислам сияқты бар діндер тұрғысынан алғанда, құнсыздандырғыш болып көрінуі мүмкін. Ол дінді білім мен даналықтың автономды саласы мәртебесін ашық түрде жоққа шығарады; ол оның ерекше ақиқат туралы мәлімдемесін жоққа шығарады; және ол оны жай құралға айналдырады. Дегенмен, бұл ерекшеліктерді сол қалпында бағалауға болмайды, бірақ олардың нақты контекстін, атап айтқанда, әл-Фарабидің негізгі онтологиялық және гносеологиялық көзқарастарын талап етеді. Оның ойынша, ақиқаттың берілгендері шындықты құрайтын заттар, олардың мінез-құлқы және олардың негізінде жатқан табиғи заңдылықтар, ақыр соңында барлығы бір, бірінші себепке негізделген зерде, жан және материя сияқты белгілі бір бастапқы

принциптердің салдары («Бірінші себеп» және «материалдық емес болмыстармен») (яғни, жеке интеллекттер) бақытқа жету үшін әркім білуі керек нәрселердің бірі болып табылады.). Бұл фактілерді, әл-Фарабидің пайымдауынша, адам баласына, олар әкелетін моральдық міндеттер сияқты. Тиісінше, бір объективті шындық және оның гносеологиялық тұрғыдан бір объективті шынайы есебі бар. Дегенмен, осы шынайы есепті иемденудің және өз кезегінде оны басқаларға берудің бірнеше әдістері бар, атап айтқанда, «немесе ... (осы нәрселер) шын мәнінде, немесе ... жақындық пен символдық бейнелеу арқылы».

Символдық бейнелеудің дәл осы соңғы әдісі дінмен сәйкестендіріледі, ал оның «шын мәнінде» нәрселерді үйрету және білу философияға сәйкес келеді. Философияның діннен жоғары екендігі сөзсіз, бұл жайлы ғалымдар жиі талдаса, әл-Фарабидің өзі де нақты атап өтеді [44]. Алайда бұл артықшылық тек сәйкес эпистемикалық деңгейлерге қатысты. «Философия» көрсетуге негізделген және объективтік сенімділікке әкелетін білімнің атауы болса, «дін» диалектикалық және риторикалық құралдарға негізделген және тек болжамды пікір мен сенімге негізделген білімнің атауы [45]. Прагматикалық тұрғыдан алғанда, керісінше, координаттар жүйесі айтарлықтай өзгереді. Осы тұрғыдан алғанда, антропологияның мәліметтеріне байланысты дін философиядан кем емес маңызды болып шығады: өйткені адамдардың көпшілігі бақытқа жету үшін қажетті білім мен әрекеттерге апаратын жол ретінде «символдық бейнелеуге» тәуелді, ал азшылық қана нәрселерді «шын мәнінде» қалай қабылдай алады.

Демек, діннің философияға қатынасы адамның организмдерге, ал қоғамның ғарышқа қатынасы сияқты теңеу берілген, яғни бұл ізгі дін. Бұл бір жағынан оның имманенттік құрылымына қатысты, екінші жағынан оның әрекет ету тәсіліне қатысты әртүрлі аспектілердегі философияның ұқсастығы. Философия сияқты, ол практикалық ережелерді (заңды) алатын теориялық білімдер жиынтығын (ақиданы) қамтиды; философия сияқты оның негізгі мақсаты да оқытудан және осылайша билеушіге басқару құралын беруден тұрады. Осы нақты жағдайдан қорытынды жасауға болады: діннің үйрететіні, дәлірек айтсақ, билеушінің дін арқылы үйрететіні философияның ғылыми түрде нені ұсынатыны туралы метафоралық есеп болып табылады. Бұл қазірдің өзінде, мысалы, әл-Фарабидің дін жеткізген теориялық ілімдерін (ақидасын) беруінде көзге ұрып тұр: теориялық (ізгі дінді көрсетушілер) арасында Алла Тағаланы сипаттайтындары бар. Сосын рухани болмыстарды, олардың өз ішіндегі дәрежелерін, Алла Тағалаға қатысты дәрежелерін сипаттайтындар да бар [45].

Тізімді толық көрсетпесе де, әл-Фараби өзінің «кемел күйінде» егжей-тегжейлі баяндалған мәселелерге сілтеме жасайтыны анық. Дегенмен, Кемел мемлекет философиялық жаргонды еске түсіретін терминологияны қолданғанымен, «Дін туралы кітабы» діни терминдерге қайта оралады. Бірінші себептің орнына Құдай туралы айтады; космологияның орнына теологияға сілтеме жасайды; бөлек интеллекттердің орнына періштелер мен жындарды рухани болмыс ретінде шақырады. Дәл осындай өзгерісті ізгі дін (заң) белгілеген әрекеттерге байланысты байқауға болады: ал амалдарға келсек, олар ең алдымен Алла Тағаланы мадақтап, мадақтайтын амалдар мен сөздер. Одан кейін рухани

болмыстар мен періштелерді мадақтайтындар бар. Одан кейін пайғамбарларды, ең жақсы патшаларды, әділ әміршілерді және бұрынғы өткен тура жол жетекшілерін мадақтайтындар бар [44].

Тағы да айта кетейін, әл-Фарабидің дін белгілеген іс-әрекет түрлерін көрсету үшін қолданған формулалары бірде-бір мысал келтірмей-ақ, бар діндермен, атап айтқанда, исламмен байланыстарды тудырады. Осылайша, мұсылмандар талап еткен бес уақыт намазды Алланың мақтауымен оңай байланыстырады; «пайғамбарлар», «әділ билеушілер» және «дұрыс жолдың жетекшілері» Мұхаммед пайғамбар мен сахабаларды еске түсіреді; алғашқы төрт халифаның; және шиизм имамдары немесе исламның басқа рухани жетекшілері (мысалы, сопылар).

Атап айтқанда, жоғарыда айтылғандарды ескере отырып, діннің қасиетті кітабы – Құран, егер дін кемелдік талаптарына сәйкес келсе, екі түрлі қызмет атқаратыны анықталады. Біріншіден, оның ілімдік мазмұны адамдардың өз табиғи мүмкіндіктерін жүзеге асыруы үшін танылуы қажет ақиқаттарды бейнелі түрде жеткізеді [44]. Екіншіден, оның практикалық қырлары, яғни ұсынатын ғұрыптары мен нормалары тәрбиелік қызмет атқарады: олар адамды Аристотель еңбегі мен әл-Фараби ілімінде көрсетілген моральдық ізгіліктерді қалыптастыруға бағыттайды. Бұл ізгіліктер адам табиғатына тән ең жоғары мүмкіндіктерді жүзеге асыруға негіз болады [46].

Ізгі қаланың, ұлттың немесе «тұруға болатын әлемдегі барлық қоғамдар одағының» табиғи билеушісі әл-Фарабидің қоғам және дін философиясы аясында бірден кемел философ, пайғамбар, жоғарғы билеуші, заң шығарушы және имам болып табылатын адам. Ол шындықты және оның негізгі принциптерін шынымен түсінеді және өз білімін демонстрациялық түрде тексереді. Дегенмен, оның өз білімін метафоралар мен символдық бейнелерге «аудару» және оларды риторикалық құралдар арқылы сенімді түрде ұсыну мүмкіндігі де бар [47]. Адамдардың көпшілігінің көзқарасы бойынша, бұл метафоралық есеп қандай да бір табиғаттан тыс, құдайдың аяны сияқты көрінеді. Әл-Фарабидің космологиясын ескерсек, бұл сөзсіз «құдайлық». Дегенмен, философия тұрғысынан оның табиғаттан тыс емес екені анық; бұл жай ғана метафизиканың, натурфилософияның, антропологияның және қоғам философиясының негіздерін шынайы түрде қамтитын символдық бейне деуге болады.

Дін доктриналық және құқықтық саланы қамтитын, осылайша, басқарудың ең маңызды элементі болып табылады. Бұл бірінші билеуші қайтыс болғаннан кейін де жалғасын табуы керек, кейінгі билеушілер мен белгілі бір қоғамда табиғи иерархияда біршама жоғары орналасқан, ақылды және білімді, сондықтан бақытты болу үшін қажетті білімді таратуға «табиғи» жауап беретін ғұламалар тәрбиелеп, әрі қарай дамытатын кәсіпорын. Атап айтқанда, бірінші билеуші қандай да бір себептермен белгілемеген әрекеттерді бір уақытта заңдастыруға тура келеді [44]. Атап айтқанда, қоғамның ғарышқа ұқсастығы, сондай-ақ әл-Фарабидің өз сөзімен айтқанда, басқарудың «табиғи» формасы монархия болатынын болжаса да, ол бұл тақырыпқа бей-жай қарайды [48].

Белгілі бір уақытта қоғамда қажетті қасиеттерді біріктіретін адам болса, ол табиғи көшбасшы болары анық. Платонның «Политеиясымен» келісе отырып, әл-Фараби ізгілікке толы полистің «конституциясы» ретінде қызмет етуге лайықты дінді құрудың негізін қалаушы актісі бастапқы заң шығарушы ретінде әрекет ететін жалғыз, бірінші билеушіні болжайды деп есептейтін сияқты. Алайда, егер кейіннен Мәдинада осы қасиеттерді бойына сіңірген бір адам болмаса, бір-бірін толықтыратын қасиетке ие бірнеше адам бірігіп, бұдан былай жамағатқа жол көрсетуі керек. Бұл әл-Фарабидің нақты саяси құрылымдар мен жүйелерге аса қызығушылық танытпағанын анық көрсетеді. Оның назары, керісінше, адамдар қауымдастығының негізінде жатқан метафизикалық принциптерге және олардың нормативтік салдарына бағытталды.

Бұл ерекше ұстаным әл-Фарабидің надан қалалар мен қоғамдар туралы әңгімесінде айқын көрінеді. Оның осы тақырыпқа арналған әртүрлі трактаттары бойынша егжей-тегжейлер әртүрлі болғанымен, ол «үздік» және «жетімсіздікті» бағалайтын масштаб дәйекті түрде жоғарыда көрсетілген екі фактор: білім мен әрекет, жалпы және сыныпқа қатысты деңгейлерде. Осылайша, мысалы, Саяси режимде ол қалалардың кемшіл алты түрін ажыратады, олардың арасында ол «қажетті қоғамдарды» санайды, «қауымдастықтарды» «қоғамдарды» ауыстырады). Мұндай қоғам немесе қала, деп түсіндіреді ол: ... бұл органдарды құру және қорғау үшін қажет нәрсені табу үшін өзара көмек болатын бірі. Қажетті қалалардың ішінде қажет нәрсені сатып алатын барлық өнерді біріктіретін кейбір қалалар болуы мүмкін. Олардың әміршісі - өздеріне қажетті нәрселерге ие болу үшін және осы нәрселерді сақтап қалу үшін жақсы басқаруды алу үшін жақсы басқару және пайдаланудың тиімді тәсілдері бар немесе қолында бар нәрселерден оларға осы нәрселерді беретін адам [49].

Бір қарағанда, бұл жақсы билеушіліктің не істеуі керек екені өте жақсы және дәл болып көрінеді. Полистің өмір сүруіне қажетті барлық кәсіптер мен кәсіптер сақталған. Билеуші өз қол астындағыларды қанаушы ешбір тиран емес, керісінше, оларға осы игіліктерді алуға көмектесуде, оларды сақтауда және оларды соңғылар арасында бөлуде жақсы. Соған қарамастан, қоғамның бұл түріндегі кемшіл тұсы дәйексөздің бірінші фразасында: мұнда сипатталған өзара ынтымақтастық тек дененің әл-ауқатына бағытталған. Осылайша, ол қоғамның дұрыс мақсатын, атап айтқанда, адамзаттың табиғи мақсатын ілгерілетуді елемейді, бұл, әрине, жақсы жұмыс істейтін органдарды болжайды, бірақ оны азайтуға болмайды.

Қоғам, әл-Фарабидің пікірінше, осы бақылаулардан шығатындай, шындықты және оның принциптерін шынайы түсінуге негізделген және осы түсінікті, біріншіден, жалпыға бірдей түсінікті доктриналарға, яғни ұқсастықтарға айналдыратын, екіншіден, өз азаматтарына сәйкес келетін әрекеттерді дайындайтын дінді басшылыққа алатын бірлескен кәсіпорын болуы керек. Осылайша, ол күнделікті қажеттіліктер мен қажеттіліктерді қанағаттандырудан асып түсуі керек. Сондықтан әл-Фараби былай деп тұжырымдайды: ... қайырымды қаланың бірінші билеушісі теориялық философияны жетік білуі керек; өйткені ол Алла Тағаланың дүниені басқаруына қатысты ешнәрсені түсіне алмайды, сондықтан осы көзден басқа әлемді ұстану

үшін. Бұған қоса, қалаларда олардың пікірін, сенімін, іс-әрекетін біріктіретін ортақ дін болмаса, мұның бәрі мүмкін емес екені анық; бұл олардың бөлімдерін үйлесімді, бір-бірімен байланыстырылған және жақсы реттелген етеді; және сол кезде олар бір-бірін іс-әрекеттерінде қолдап, іздеген мақсатқа, атап айтқанда, түпкі бақытқа жету үшін бір-біріне көмектесетін болады [44].

Қорыта келе, әл-Фараби ой-пікірінде философия мен діннің бір-бірімен өте ерекше байланысы бар. Философия, дәлірек айтсақ, метафизика бар нәрсенің, сондай-ақ жаратылысынан туындайтын адамзаттың табиғи міндеттерінің ең терең түсіндірмесіне жетудің жалғыз жолы. Тиісінше, ізгі философ бақытқа жету жолында дінсіз де істей алады. Алайда философиясыз дін де, тіптен қоғам да өмір сүре алмайды. Қоғам философия мен дінсіз, сондай-ақ теориялық және практикалық міндеттерді саналы түрде беретін үкіметсіз өз функциясын атқара алмайды. Нәтижесінде, азын-аулақ шынайы философтардан басқа адамдар өз мейлінше бақытқа жете алмайды.

Бұл практикалық деңгейде елеулі тәуекелдер болғанымен, негізгі антропологияға келетін болсақ, әл-Фараби терең оптимистік көзқарасты қолдайды. Ол адамның жеке бақытына жету үшін білу және істеу керек нәрсенің барлығына адамзаттың табиғи дарынының арқасында қол жеткізуге болатынын көрсетеді. Осылайша, табиғаттан тыс түрді тапқырлауға тырысудың қажеті шамалы. Оның орнына, әл-Фараби көрсеткеніндей, шындық пен оның принциптерінде адамзатты бақытқа үйрететін көптеген дәлелдер бар. Сонымен қатар, ғарыштық тәртіптен бастап ең қарапайым организмдер құрылымына дейінгі көптеген мысал-үлгілер бар, олар тек адамзатты түпкі мақсатына жетелеу үшін үлгі болуы керек. Осы табиғи берілгендер мен салдарларды ғасырлар бұрын ашқан және түсінген философтар бар [50]. Демек, оның есебінде жасалатын жалғыз нәрсе – бұл түсініктерді іс жүзінде қолдану.

1.2 Әл-Фараби іліміндегі дін мен философия сабақтастығы

Әл-Фараби өзінің «Әріптер кітабы» еңбегінің басында философия, дін және теологиялық ғылымдардың арақатынасы мен тарихи қалыптасу тәртібін талдайды. Ол былай дейді: «Пікірге негізделген философиямен немесе софистік ойлауға негізделген философиямен бірге диалектикалық және софистік күштер уақыт өте белгілі, яғни демонстративті философиядан бұрын болуы керек еді. Ал адам мәселесі ретінде қарастырылатын дін уақыт өте жалпы философиядан кейінірек, өйткені ол философиядан шығарылған көптеген теориялық және практикалық нәрселерді көпшіліктің түсінуін жеңілдететін тәсілдермен үйретуге бағытталған, не сендіру немесе бейнелеу арқылы, не олардың екеуі арқылы бірге. Теология және фикһ өнерлері діннен уақыт жағынан кейінірек және оған бағынады. Ал егер дін не пікірге, не софистикалық ойлауға негізделген көне философияға бағынатын болса, оған бағынатын теология мен фикһ олардың кез келгеніне сәйкес, бірақ екеуінің бірінен төмен». Әл-Фараби ұсынған модель әртүрлі ойлау формаларының уақыт бойынша бірізді түрде дамуын сипаттайды. Бұл дамудың нәтижесінде адам танымы біртіндеп жетіліп, ақырында

демонстративті ойлау деңгейіне жетеді. Алғашқы кезеңде софистік ойлау үстем болады. Ол поэтикалық әсірелеу мен риторикалық тәсілдерге сүйене отырып, аудиторияны белгілі бір көзқарасты қабылдауға көндіруге бағытталады. Кейін бұл форманы диалектикалық ойлау алмастырады. Диалектикалық ойлау логикалық тұрғыдан бір алғышарттан екіншісіне өтуді қамтамасыз етеді, алайда ол бастапқы алғышарттардың шынайылығын немесе негізділігін толық анықтай алмайды. Алғашқы қағидалардың ақиқаттылығын негіздеу міндеті тек демонстративті ойлауға тән. Демонстративті философия дәлелдердің қатаң логикалық құрылымына сүйене отырып, ақиқатқа жетудің ең жоғары формасы ретінде қарастырылады. Осы иерархияда дін философиядан кейінгі деңгейде орналасады. Дін халық бұқарасына бағытталғандықтан, ол философиялық тұрғыдан дәлелденген теориялық және практикалық ақиқаттарды түсінікті әрі бейнелі формада жеткізеді. Бұл тұрғыда дін адамдарды дұрыс әрекет етуге бағыттайтын құрал қызметін атқарады. Әл-Фараби бұл ойды былай тұжырымдайды: «Дін белгілі бір қауымға арналған, олардың билеушілері белгілейтін шарттармен анықталатын және шектелген пікірлер мен әрекеттер жиынтығынан тұрады» [51].

Уақыт өте келе дінді ұстану үдерісінен фикһ пен теология қалыптасады. Алғашқы заң шығарушының барлық мәселелерді терең теориялық деңгейде негіздемегенін ескерсек, құқықтық нормалардың егжей-тегжейін айқындау қажеттілігі туындайды. Осыған байланысты діннің негізгі қағидалары бастапқыда аксиома ретінде қабылданады да, кейін оларды нақтылау және қолдану міндеті туындайды. Бұл үдерісте фикһ пен теологияның қызметтері ажыратылады. Фикһ дін негізін қалаушы бекіткен нормалардан туындайтын нақты құқықтық қорытындыларды әзірлеумен айналысады. Ал теология осы негіздердің ақиқаттығын қорғап, қарсы көзқарастарға жауап береді. Әл-Фараби бұл айырмашылықты былай түсіндіреді: «Фақиһ діннің негізін қалаушының пікірлері мен әрекеттерін берілген ретінде қабылдайды және оларды қажетті қорытындылар шығаратын бастапқы қағидалар деп қарастырады; ал теолог фикһшы аксиома ретінде қабылдайтын, бірақ өздігінен дәлелденбейтін осы қағидаларды қорғайды және оларды теріске шығаратын көзқарастарға қарсы дәлел келтіреді» [52].

Әл-Фараби әртүрлі ойлау формалары мен әлеуметтік-интеллектуалдық рөлдердің өзара байланысын тарихи және логикалық рет арқылы түсіндіреді. Оның пікірінше, философия діннен бұрын пайда болады, себебі құралды пайдаланушы уақыт жағынан құралдың өзінен бұрын келеді. Бұл салыстыру философияның дінге қатысты бастапқы негіз ретіндегі орнын көрсетуге бағытталған. Осыған ұқсас түрде диалектикалық және софистикалық ойлау формалары да философиядан бұрын қалыптасады. Әл-Фараби бұл процесті табиғи аналогиялар арқылы түсіндіреді, мысалы ағаштың нәрі мен гүлі жемісінен бұрын пайда болады. Мұндай салыстырулар таным формаларының біртіндеп дамуын білдіреді. Сонымен қатар дін теология мен фикһтан бұрын келеді. Бұл қатынас та функционалдық тәуелділік арқылы сипатталады. Яғни жауапкершілік жүктелетін субъект өзіне бағынатыннан бұрын келеді, сол сияқты құралды қолданушы да құралдан бұрын болады. Әл-Фараби бұл ойды қысқаша

былай тұжырымдайды: философия діннен бұрын, диалектика мен софистика философиядан бұрын, ал дін теология мен фикһтан бұрын қалыптасады [51].

Философия мен діндегі моральдық ережелердің берілу формалары арасындағы айырмашылық маңызды. Философияда моральдық ақиқаттар демонстративті, яғни қатаң рационалды дәлелдер арқылы негізделеді. Ал дінде бұл ақиқаттар бейнелік және символдық формада ұсынылады. Дегенмен, бұл символдық білдіру формалары мен ақиқаттың өзі арасындағы байланыс берік болуы тиіс. Әл-Фараби бұл мәселені былай түсіндіреді: «Әрбір дін шабытқа негізделеді және ақылмен ұштасады. Тек ақылға сүйенген табиғи діннің болуы мүмкін деп пайымдайтын адам мұндай діннің ақыл мен қиял арқылы жүзеге асатын символизацияға негізделген дінге қарағанда кемелсіз болатынын мойындауы тиіс». Осылайша, қиял мен символизацияға сүйенетін дін тек философтарға емес, барлық адамдарға түсінікті тілде үн қату мүмкіндігіне ие болады. Бұл оның әлеуметтік және педагогикалық функциясын күшейтеді. Әл-Фараби символдардың сапасы мен дәлдігіне де ерекше мән береді: «Символдық бейнелер өз сапасына қарай ерекшеленеді. Кейбіреулері шындықты дәл әрі жеткілікті түрде бейнелейді, ал басқалары ондай деңгейге жете алмайды. Кейбір символдар ақиқатқа жақынырақ, ал басқалары одан алысырақ орналасады. Егер символдар жүйесі өзара сәйкестігімен ерекшеленсе, онда ең дәл әрі ең аз қайшылық туғызатын бейнелер таңдалуы тиіс, ал қалғандары қабылданбауы керек» [53].

Әл-Фараби әртүрлі адамдарға сәйкес келетін көзқарас түрлерін егжей-тегжейлі түсіндіреді: адамдарды түсінудің екі жолы бар, бірі оның мәнін түсіндіру, ал екіншісі оны символдық түрде бейнелейтін бейнені жеткізу. Үкім екі жолмен қалыптасады, олар: ұтымды дәлел арқылы немесе сендіру арқылы. Болмыстың табиғатын түсініп, одан ұтымды дәлелдер арқылы қорытындыға келгенде, біз философиямен айналысамыз. Әл-Фарабидің дін мен философия арақатынасына қатысты бұл тұжырымдары кейін Ибн Рушд пен әл-Ғазали арасындағы рационалдық және діни таным мәселелеріне қатысты пікірталастардың қалыптасуына елеулі ықпал етті. Аталған мәселелерді талдай отырып, А.Д. Құрманалиева әл-Фарабидің ислам философиясындағы рационалдық дәстүрдің қалыптасуындағы рөлін ерекше атап көрсетеді [24].

Сонымен қатар әл-Фараби бұл айырмашылықты теориялық деңгеймен шектемей, философтың қоғамдық және діни міндетімен де байланыстырады. Философтар философия мен діннің ара-жігін осылайша ажыратқандықтан, олар кейбір адамдар дін өз жақтастары үшін белгілейтін құлшылық мінез-құлқын елемеге болады деп мәлімдеді деп тұжырымдау қате болар еді. Біреулер олар діни тәжірибелер діннің өзіндік елестету тәсілімен айналысатын тақырыптарды философиялық тұрғыдан түсінуге қабілетсіз адамдармен шектелуі мүмкін деп дауласады деп ойлаған болуы мүмкін. Бірақ олар бұлай дауласпады. әл-Фараби: «Философ сыртқы әрекеттерді орындауы және заңның міндеттерін орындауы керек, өйткені егер адам пайғамбардың парыз еткен заңын елемей, содан кейін философиямен айналысса, оны тастап кету керек деп талап етеді. Ол өз қауымындағы харамды өзіне харам санауы керек» [54, 9 б.].

Осы тұста әл-Фараби кәләм мен фикһтың дінге қатысты орнын да нақтылайды. «Кәләм» өнері мен мұсылмандық құқық кейінгі замандарда пайда болды және дін мен философиямен байланыса отырып, олар кейіннен қалыптасқан. Ежелгі заман философиясының кей жағдайлардағы күмәнділігі мен жалғандық сипатына қарамастан, дін одан кейін қалыптасқандықтан, кәләм мен мұсылмандық құқық та осылардан кейінгі орынды иеленеді. Кей жағдайда қиял мен бейнелерге негізделген діни түсініктерде адамдар шатасуы, не болмаса туындаған жағдайларға байланысты орын ауыстырушылыққа да жол беруі мүмкін. Ал кәләм өнері болса қиял мен бейнелерді нағыз ақиқаттың көзі ретінде қабылдаған және оларды ақыл-ойдың көмегімен дәлелдеуге тырысқан. Егер заңгер қоғамда алатын орнына байланысты фикһтан кейін болса, ол теориялық тұжырымдарға сүйенетін заң шығарушыға еліктейді, ал егер ол фикһтан бұрын қалыптасса, онда ол кей жағдайда күмәнді немесе жалған қағидаларды да қабылдауы мүмкін. Демек, ол бейнелердің өзін емес, соларға негіз болған философиялық қағидаларды ақиқаттың көзі деп таниды және заттардың бойларында қалыптасқан бейнелік ерекшеліктерінің көмегімен ой-саналық тұрғыдан ақиқат арнасына бет бұрады.

Кәләмнің өкілі өз дінінде дәл осындай бейнелерді нағыз ақиқатқа балап, оған шын ниетін таныта да алады. Олай болса, қалам өнерінің бұл діндегі зерттейтін мәселелері көп жағдайларда ақиқаттан алшақтау болып келеді. Өйткені қаламның өкілі нағыз ақиқат ретінде қабылданатын заттар бейнесінің дәлелдемелерін де іздестіре бастайды. Ерекше атап өтетін бір тұсы, мұндай дәлелдемелердің ақиқаттық сипатта болуымен қатар, олардың жалғандық мазмұнда болуы да ғажап емес.

Жоғарыда атап өтілгендей діннің философиядан кейін қалыптасқаны туралы аргумент бойынша логикалық және танымдық формалар жүйесінде өз орны мен қызметі тұрғысынан ерекшеленіп, уақыт өте келе жетіліп, қоғамда тұрақты әрі ықпалды жүйе ретінде қалыптасады. Ал философия ақиқатқа аподейктикалық дәлел арқылы жететін ең жоғары таным формасы болып табылады және ол болмыстың әмбебап қағидаларын негіздеуге бағытталады. Философиялық таным қатаң дәлелдеуге сүйенгендіктен, жалған және күмәнді пікірлерді айқындап, оларды жоққа шығаруға мүмкіндік береді. Ал дін философиялық ақиқаттарды бейнелік және риторикалық тәсілдер арқылы жеткізетіндіктен, кей жағдайда оларды әртүрлі түсіндірулерге жол беруі мүмкін. Осы тұрғыдан алғанда, діннің мазмұны философиялық негізге сүйенгенімен, оның берілу формасы белгілі бір деңгейде көпмәнділікке ие болады [53, 154 б.]. Ал егер діннің қоғамдағы рөліне байланысты, жалған пікірлер халықтың қайыршылық жағдайы кезінде қабылданса, олар әдетте ақиқаттан алшақтау болады және осынысымен халыққа тигізетін кеселдерін сезіне де бермейді. Кеселдің тағы бір түрін былайша сипаттауға болар. Осыдан кейін заң шығарушы сол дәуірдің талғамына сай келетін діндегі философиядан алынған көзқарастарды қабылдамай, тек қана сол діндегі қалыптасқан көзқарастарды ғана ақиқат көзі деп тануы әбден мүмкін. Сондықтан да, ол осы қағидаларға сүйенеді, ондағы бейнелерді жан-дүниесімен қабылдайды және солардың тікелей көмегімен халықты үйретеді де. Егер заң шығарушыны басқа біреу келіп

алмастырса, онда ол адам да екіншісінің салып кеткен жолын қуады. Мұндай көріністің салдарынан кеселдердің одан әрі асқына түсуі де ықтимал. Бірақ дін аталған екі бағытында да философиядан кейін немесе сенімді философиядан кейін туындайды. Міне, сонда ғана философия нағыз ақиқаттың қайнар бұлағына айналады және оның өмірге келуі адамдардың өздеріне, олардың табиғи қасиеттері мен қабілеттеріне тікелей байланысты болады.

Әл-Фараби бұл қатынастың тарихи дамуда әртүрлі түрде көрінетінін де ескертеді. Дін басқа халық арасында таралған жағдайда, ол сол халықтың танымдық және мәдени ерекшеліктеріне бейімделу барысында елеулі өзгерістерге ұшырайды. Мұндай өзгерістер жаңа дінді қабылдаған қауымды тәрбиелеу, басқару және үйрету мақсатында жүзеге асырылады. Осыған байланысты кей жағдайларда дін белгілі бір халық арасында диалектика мен софистика қалыптасқанға дейін-ақ орнығуы мүмкін. Сондықтан белгілі бір халықтың интеллектуалдық даму деңгейіне байланысты философия сол ортада бірден қалыптаспай, басқа халықтан ауысқан түрде енеді. Мұндай жағдайда философия діннен кейін ғана таралып, біртіндеп дамиды [53, 155 б.].

Егер дін толықтай философиядан кейін қалыптасатын болса, онда оның құрамындағы теориялық қағидалар дербес түрде пайда болмас еді, өйткені олар философияда бұрыннан негізделген. Мұндай жағдайда бұл қағидалар тікелей ұғымдар арқылы емес, көбіне бейнелік және символдық формада ғана қабылданар еді. Әрбір дін өз мазмұны айқындалып, философияның ізімен дамып, ондағы теориялық қағидалар нақты әрі дәлелді негізге ие болған жағдайда ғана басқа халықтар арасында орнығып, кеңінен таралу мүмкіндігіне ие болады. Ал егер бұл қағидалар жеткілікті түрде түсіндірілмесе, жаңа дінді қабылдаған қауым оның бейнелік элементтерін шынайы ақиқат ретінде қабылдап, оларды теориялық қағидалармен теңестіруі мүмкін.

Осындай жағдайда философия діннің мазмұнын түсіндіруге ықпал етіп, оның қалыптасуы мен жетілуіне әсер етеді. Алайда дін мен философия арасында әрдайым үйлесім бола бермейді. Кей жағдайда дін философияға қарсы бағыт алып, оның таралуына кедергі келтіруі мүмкін. Сонымен қатар, философтар да діндегі бейнелердің философиялық мазмұнымен сәйкес келетінін түсінбеген жағдайда, оған сын көзбен қарауы ықтимал.

Дегенмен, діндегі бейнелердің философиялық ақиқаттармен үндес екендігі анықталған кезде, философтар тарапынан қарсылық әлсірейді. Соған қарамастан, дін өкілдері әрқашан философияны қабылдай бермейді және кей жағдайда оған қарсы ұстанымын сақтайды. Бұл құбылыс дін мен философия арасындағы қатынастың күрделілігін көрсетеді. Философия өз табиғаты бойынша қандай да бір дінге үстемдік жүргізуді мақсат етпейді, алайда олардың арасында дүниетанымдық айырмашылықтардан туындайтын қайшылықтар орын алуы мүмкін.

Мұндай жағдайда философияны ұстанушылар өз көзқарастарын қорғауға ұмтылады, ал дін өкілдері өз сенім жүйесін сақтауға тырысады. Сонымен бірге, діннің мәнін терең түсіну және оның қағидаларын рационалды тұрғыдан негіздеу ұмтылысы философия мен дін арасындағы қайшылықты әлсіретуге ықпал етуі мүмкін. Егер дін өзінің қалыптасу барысында бұрмаланған немесе жеткіліксіз

философиялық ілімдердің ықпалында дамып, кейінгі кезеңде дәлелденген философияның әсеріне ұшыраса, онда философия бастапқы дін формаларына сын көзбен қарайды. Өз кезегінде, мұндай сынға дін тарапынан да қарсы ұстаным қалыптасуы мүмкін, өйткені әрқайсысы өз қағидаларын негізді деп есептейді [53, 156 б.]. Осындай жағдайда дін мен философия арасында қайшылық туындап, олардың біреуі қоғамдық санада басымдыққа ие болуы ықтимал. Бұл үдеріс нәтижесінде бір жүйенің қағидалары кең таралып, екіншісінің ықпалы әлсірейді.

Егер диалектикалық немесе софистикалық ойлау діні тұрақтанып, белгілі бір халықтың дүниетанымында орныққан ортаға енсе, ол дінге қатысты сыни көзқарастардың қалыптасуына ықпал етуі мүмкін. Мұндай тәсілдер болмыстың табиғатын түсіндіруге бағытталғанымен, олар дінге тән сенім құрылымдарына күмән келтіруі ықтимал. Осыған байланысты диалектикалық және софистикалық әдістер кей жағдайда діни сана кеңістігінде қолданылып, оның мазмұнын әртүрлі бағытта түсіндіруге жол ашады. Алайда мұндай үдеріс белгілі бір деңгейде күмән мен тұрақсыздық тудырып, ақиқаттың бірімәнді қабылдануына кедергі келтіруі мүмкін. Осындай жағдайда қоғамдық тәртіпті сақтауға бағытталған шаралар қабылданып, діни жүйені қорғау мақсатында диалектикалық және софистикалық әдістерді шектеу үрдісі байқалады. Заң шығарушылар мен билеушілер діннің тұрақтылығын қамтамасыз ету үшін белгілі бір шектеулер енгізіп, қоғамды сыртқы интеллектуалдық ықпалдардан қорғауға ұмтылады. Мұндай жағдайда пайғамбар дінді бастапқы тазалығында сақтап, оны бұрмаланған түсіндірмелерден қорғаушы тұлға ретінде ерекше маңызға ие болады.

Философияға қатысты адамдардың ұстанымдары әртүрлі болып келеді: біреулер оны жоғары бағаласа, енді біреулері одан бас тартады немесе оған шектеу қоюға дейін барады. Мұндай әркелкі көзқарастардың қалыптасуы философия мен діннің танымдық әдістерінің айырмашылығымен түсіндіріледі. Философия ақиқатқа аподейктикалық дәлел арқылы жетуді мақсат етсе, дін сол ақиқатты бейнелік және практикалық тәсілдер арқылы жеткізуге бағытталады. Осыған байланысты дін көбіне адамдарды тәрбиелеуде нақты әрекеттер мен тәжірибелік қағидаларға сүйеніп, теориялық мәселелерді толық қамтымауы мүмкін. Мұндай жағдайда ақиқат тікелей ұғымдар арқылы емес, оның бейнелері арқылы жеткізіледі. Бұл тәсіл белгілі бір деңгейде тиімді болғанымен, кейде ақиқаттың толық әрі дәл түсіндірілмеуіне әкелуі ықтимал. Егер қоғамда философиялық таным жеткілікті деңгейде дамымаса, онда діннің бейнелік және риторикалық қырлары басымдық алып, адамның танымдық қабілеттерінің шектелуі қаупі туындайды [53, 157 б.]. Сондықтан әрбір қоғамда философияға қарсы көзқарастардың болуы заңды құбылыс болып табылады. Осы тұрғыдан алғанда, кәләм өнері көбіне философияға қарсы бағытталған интеллектуалдық қызмет ретінде көрінеді. Оның өкілдері дін қағидаларын қорғауға ұмтылғанымен, бұл ұстаным кей жағдайда философиялық танымға қарсы позицияның қалыптасуына алып келеді. Осы қайшылықтар аясында пайғамбар философиялық ақиқатты халыққа бейімдеп жеткізуші және оны әлеуметтік деңгейде жүзеге асырушы тұлға ретінде ерекше орын алады.

Ислам философиясындағы этика туралы есептер өтетін тақырыптардың бірі – этикалық жүйенің екі түрі арасындағы қайшылық. Адамзаттың адамгершілік өмірі екі түрлі деңгейде өтеді, оның бірі зайырлы, әлеуметтік, саяси және физикалық, екіншісі рухани және діни. Аристотельдік этиканы орта туралы ілім тұрғысынан қарастырсақ, біз өсиеттерді орындауды және әлеуметтік өмірімізге сәйкес мінез-құлық ережелерін орнатуды ойлаймыз. Біз моральдық мінез-құлықты Құдаймен интеллектуалдық бірлестік тұрғысынан, моральдық және интеллектуалдық кемелдік тұрғысынан ойласақ, сол рухани мақсатқа сәйкес келетін мінез-құлық ережелеріне саяды. Кемелдікке жету жолындағы кезеңдердің ілгерілеуі адамның танымдық дамуы ретінде ұғынылады, оның түпкі мақсаты жоғарғы болмысты тану. Бұл білімге қол жеткізгеннен кейін ол білушінің бақытымен тығыз байланыстырылады, яғни «Адам Құдайды шынайы таным арқылы танығанда, Құдай туралы білімнің өзі нағыз бақыт екендігін ұғынады» [55]. Дегенмен Құдайды танудың бұл тәсілін әртүрлі мағынада түсіндіруге болады. Бұл жеке білім сияқты нәрсе ме? Ол үшін ең алдымен моральдық кемелдік қажет пе? Философия мен аподейктикалық ойлай білетін адам ғана Құдайды шынымен біле ала ма?

Бұл жерде мұсылман философтарын қызықтырған дін мен философияның арақатынасы мәселесіне, атап айтқанда бақыт пен философияның арақатынасына қайта ораламыз. Ислам философиясы Платон мен Аристотель арасында пайда болған және фәлсафаны қорлаған дауды шешуге тырысты. Бұл дау Платоннан және оның теориялық ақыл-ой, *софия*, адам баласының ең жоғарғы әрекеті, ал біздің бақытымыз ақыл-ойды жүзеге асыруда жатыр деген тұжырымынан бастау алады. Платонның себебі құндылықтың бірден-бір қайнар көзі болып табылады және егер бақыт үшін себеп қажет болса (соңғысы гректің *Eudaimonia* терминінің бастапқы аудармасы болып табылады, ол *әл-ауқат* деп дұрысырақ аударылуы мүмкін), онда адамдардың көпшілігі бұл игілікке толығымен қол жеткізе алмайды. Бұл игілікті және оған сәйкес бақытты табуға тек саналы ойлауға қабілетті адамдар ғана қол жеткізе алады. «Бұл Платондық доктрина мұсылман философиясымен бетпе-бет келген мәселені тудырды, атап айтқанда, жақсылық жасауды білу немесе бақытқа жету үшін философ болу керек екендігі дау тудыратын сияқты. «Платонның этикасындағы бұл қиындық мұсылман философиясына ерекше әсер етті, өйткені олар Құранда немесе Тәуратта имандылық мазмұны туралы білімнің барлығы ең кемелді түрде қамтылады деп есептеді. Оның үстіне, бұл білім және онымен бірге болатын бақыт, тиісті діни қадамдар жасаған кез келген адамға қол жетімді. Дегенмен, философтар ретінде және әсіресе гректер үлгі еткен ойлау құрылымынан шабыттанған философтар ретінде олар ақыл-ойдың игі іс-әрекет пен бақыттың өмірлік маңызды сипаттамасы емес екенін қабылдауға құлықсыз болды.

Әл-Фараби негіздеген бұл ұстаным кейінгі мұсылман философиясында дін мен философияның арақатынасын түсіндірудің теориялық негізіне айналды. Бұл мәселе әсіресе Ибн Рушд еңбектерінде жалғасын тапты. Ибн Рушд өзінің бақыт туралы түсінігінде Аристотельдің әлеуметтік және ақылға негізделген ізгіліктерді байланыстыру тәсілін жалғастырады. Алайда ол бұл мәселені дін мен философияның арақатынасы тұрғысынан дамытады. Оның пікірінше,

философияның мақсаты мен діннің мақсаты арасында түпкі айырмашылық жоқ; екеуі де адамды ақиқатқа және бақытқа жеткізуді көздейді. Дін барлық адамға осы мақсаттарға жетудің жолын ұсынады. Ал философия ақыл-ой еңбегіне қабілетті аз ғана адамдарға арналған. Философия Құдай заңында қамтылған ақиқаттың терең мағынасын рационалды және аподейктикалық дәлелдер арқылы түсіндіруге мүмкіндік береді. Сондықтан шарифат пен философияның түпкі мақсаты бір болғанымен, шарифаттағы білімнің ішкі мәнін толық ашу философиялық пайымдау арқылы жүзеге асады. Пайғамбарлар ақиқатқа сәйкес келетін және әрбір адамның бақытқа жетуіне бағытталған іс-әрекеттерді үйрететін діни заңдарды жеткізеді. Ал осы уахи арқылы берілген ақиқаттың ішкі мағынасын дәлелдік жолмен түсіндіру философтардың міндеті ретінде қарастырылады. Бұл тұрғыда әл-Ғазалидің кейбір тұжырымдары да осы пікірге жақындайды. Құрандағы: «Раббыңның жолына даналықпен және көркем үгітпен шақыр және олармен ең көркем түрде пікірталас жүргіз» деген аятқа сүйене отырып, адамдардың ақиқатқа әртүрлі жолмен шақырылатыны көрсетіледі: біреулер даналық арқылы, біреулер көркем үгіт арқылы, ал енді біреулер диалектикалық пікірталас арқылы қабылдайды [56].

Осыған байланысты қоғамдағы әртүрлі топтарға әртүрлі дәлелдеу тәсілдері қолданылады. Философтар үшін аподейктикалық дәлелдер маңызды болса, теологтар үшін диалектикалық дәлелдер, ал қарапайым халық үшін риторикалық және бейнелік түсіндіру тәсілдері қолайлы. Шарифаттағы бұл тәсілдер бір-біріне қарсы емес, керісінше, әртүрлі таным деңгейіне бейімделген жолдар ретінде түсіндіріледі. Дәлелдік сипаты төмен аргументтер де белгілі бір деңгейде жарамды болуы мүмкін, бірақ олар аподейктикалық дәлелдер сияқты жоғары танымдық дәрежеге ие емес. Ибн Рушд әсіресе «Фасл әл-Мақал» еңбегінде дін мен философияның үйлесімділігін негіздей отырып, ислам заңдарын ұстанған әрбір адам дұрыс әрекет етуді үйрене алатынын көрсетеді. Сондықтан ізгі өмір адамның ақыл-ой қабілетінің деңгейіне қарамастан барлығына қолжетімді. Айырмашылық тек бақытқа жету жолдарының деңгейінде: дін көпшілікке ортақ жол болса, философия ақиқатты терең түсінуге қабілетті азшылыққа тән жол болып табылады. Осы ойды Ибн Рушд заң шығарушы мен дәрігерді салыстыру арқылы түсіндіреді. Дәрігердің мақсаты барлық адамдардың денсаулығын сақтау және ауруларды емдеу үшін жалпыға ортақ ережелер ұсыну болса, ол барлық адамды дәрігер ете алмайды. Сол сияқты шарифат та барлық адамға дұрыс өмір сүрудің жолын көрсетеді, бірақ оның ішкі себептері мен терең мәнін түсіну философтарға тән. Демек, шарифат барлығына қажет, ал философия баршаға міндетті емес, бірақ ол ақиқаттың терең қабатын ашуда ерекше рөл атқарады.

Шындығында, Ибн Рушд философия мен діннің үйлесімділігін дәлелдеумен шектелмей, діннің өзін философиялық таныммен байланысты қарастырудың қажеттілігін негіздеуге ұмтылады. Ол бұл пікірін ислам дінінің ізбасарларына дүниені тануға және ақыл-ой мен зерттеу қабілеттерін пайдалануға бағытталған үндеулерге сүйене отырып дәлелдейді. Осы тұрғыдан алғанда, «егер дүниені мақсаттылық тұрғысынан зерттеу философия болса және шарифат мұндай зерттеуді бұйырса, онда шарифат философияны да бұйырады»

деген тұжырым пайда болады. Сонымен қатар, Әбу Хамид әл-Газали философия мен аподейктикалық пайымдауды түгелдей жоққа шығармағанын ескеру қажет. Оның сыны осы әдістердің дұрыс қолданылмауына және олардан туындайтын қате қорытындыларға бағытталған. Бұл тұрғыдан оның Ибн Рушдтің батыл ұстанымына қаншалықты жақындайтыны өз алдына бөлек мәселе болып қала береді. Джордж Хурани Ибн Рушдтің заң философияны міндеттейді деген дәлелін екі негізде теріске шығаруға тырысады. Оның пікірінше, бұл дәлел ұғымдарды негізсіз теңестіруге сүйенеді, өйткені философия шарифат бұйырған кез келген телеологиялық зерттеумен толық сәйкес келе бермеуі мүмкін. Алайда Ибн Рушдтің өз тұжырымында телеология мен философия мәндес құбылыс ретінде қарастырылады, сондықтан мақсаттылыққа негізделген кез келген зерттеу *ipso facto* философиялық сипат алады деп түсіндіріледі. Бұл тәсілді дұрыс бағалау үшін Ибн Рушдтің ғылым туралы Аристотельдік түсінікті негізге алғанын ескеру қажет. Бұл түсінік бойынша ғылым бастапқы айқын алғышарттардан логикалық жолмен табиғат пен болмысқа қатысты ақиқаттарды шығаратын жүйе ретінде қарастырылады. Осы негізде философия дүниенің құрылымы мен мәнін танудың ең жоғары формасы болып шығады. Сондықтан Хуранидің философия шарифат талап ететін телеологиялық зерттеу түріне жатпауы мүмкін деген сыны, аристотельдік ғылыми көзқарас қабылданған жағдайда, толық негізді бола бермейді. Керісінше, философия дүниені танудың негізгі рационалды құралы ретінде көрінеді. Ал егер шарифат сенушілерге дүниені түсінуді міндеттесе, онда ақыл-ой қабілеті жеткілікті адамдар үшін философиялық таным осы міндетті жүзеге асырудың қажетті жолы ретінде қарастырылуы тиіс.

Дж. Хурани Ибн Рушд дәлеліндегі әлсіз тұстың бірі «философия» ұғымын (ауд.) түсіндіруімен байланысты екенін атап өтеді. Оның пікірінше, ортағасырлық ислам фәлсафасында бұл ұғым дүниені мақсаттылық тұрғысынан пайымдаумен ғана шектелмей, жаратылыстану, этика және психологияны да қамтиды. Сондықтан мұндай ізденістер Құдайдың құдіретін негіздеумен қатар, таным мен адам бақыты мәселесін түсіндіруге де бағытталған. Ал Ибн Рушд оны «бар болмысты зерттеп, оны Жаратушының белгілері ретінде тану» арқылы кең мағынада түсіндіреді [56]. Сондықтан оның ұстанымын қате деп бағалау бірден айқын бола бермейді, өйткені ол мақсаттылық тұрғысынан зерттеуді философияның барлық салаларын қамтитын әмбебап тәсіл ретінде қарастырады. Бұл ұстанымды түсіну үшін Аристотельдің заттың қызметін анықтау арқылы оның мәнін ашуға болады деген қағидасын ескеру қажет. Осы тұрғыдан алғанда, дүниені тану оның құрылымы мен ұйымдасуын, сондай-ақ ондағы мақсаттылық принциптерді түсіну деген сөз. Ибн Рушдтің философия деп отырғаны да осы. Сондықтан оның түсінігіне жаратылыстану да, этика да, психология да кіреді. Мысалы, мемлекет туралы сұрақтарға жауап беру үшін оның мақсаты қандай екенін білу қажет. Сол сияқты адам жаны мен ақыл-ойына қатысты мәселелер де олардың қызметі мен мақсаты айқындалғанда ғана түсінікті болады. Бұл мәселелердің барлығы мақсаттылыққа қатысты болғандықтан, аристотельдік дәстүрде философиялық мәселелер ретінде қарастырылады. Ибн Рушдтің «Дін мен философияның үйлесімділігі туралы шешуші трактатындағы» негізгі ойды

былайша түйіндеуге болады: Құдай адамға өзінің жаратылысын және сол арқылы өзін тануды бұйырады; ал мұндай таным философиялық зерттеу арқылы жүзеге асады. Сондықтан философия тек рұқсат етілген емес, белгілі бір деңгейде міндеттелген таным жолы ретінде түсіндіріледі.

Ибн Рушдтің мақсаттарының бірі исламда бақытқа апаратын әртүрлі жолдардың өзара үйлесімді екенін көрсету, ал философтың міндеті осы үйлесімділікті дәлелдеу арқылы негіздеу. Шарифат пен философия бір ақиқатқа бағытталады, өйткені біріншісі діни білім мен тәжірибеге сүйенеді, ал екіншісі сол ақиқаттың мәнін ақыл арқылы түсіндіреді. Бұл тұрғыдан оның ұстанымы философияның жалпы мақсатына сәйкес келеді, яғни ақиқатты тану мен бақытқа жетуді көздейді. Сондықтан кейбір адамдар діни заңдарды тек ежелгі даналықтың жалғасы деп түсіндіреді. Алайда жақсылық пен жамандық, пайдалы мен зиянды, әдемі мен ұсқынсыз сияқты ұғымдар шартты емес, табиғатынан бар құбылыстар ретінде қарастырылады. Ол Платонның «Республикасына» түсініктемесінде исламда кең тараған субъективистік үрдістерге қарсы этиканың объективті сипатын негіздеуге ұмтылады. Оның мақсаты антикалық философтардың этика мен саясаттағы негізгі ұғымдарды талқылау тәсілі, ең кемінде, діни ілімдермен қайшылыққа түспейтінін көрсету. Егер моральдық ұғымдар тек шарифатта адамға ашылған Құдай әмірлеріне сілтеме жасау арқылы ғана түсіндірілсе, онда грек моральдық философиясының мазмұнын бағалау қиын болар еді, өйткені ол өз тұжырымдарының дербес рационалды негізділігіне сүйенеді. Дегенмен, Ибн Рушд философия мен діннің үйлесімді екенін көрсетуімен ғана шектелмейді. Ол философиялық пайымдау әдісі шарифаттың мазмұнын түсіндіруге қабілетті екенін және осындай рационалды түсіндірудің тек рұқсат етіліп қана қоймай, белгілі бір дәрежеде талап етілетінін дәлелдеуге ұмтылады.

Осылайша кейінгі ислам философиясындағы пікірталастар әл-Фараби негіздеген дін мен философия сабақтастығы мәселесінің өзектілігін айқындай түседі. Әбу Насыр әл-Фараби философиясында дін мен парасат мәселесі адамның рухани болмысы, қоғам тұрақтылығы және ақиқатқа жету жолы туралы іліммен өзара тығыз байланыста қарастырылады. Әл-Фараби ислам өркениетінің интеллектуалдық кеңістігінде дін мен философияны бір-біріне қарсы қоятын емес, өзара толықтыратын құбылыстар ретінде түсіндіруге ұмтылған ойшылдардың бірі болды. Сондықтан оның еңбектерінде діни сана, рационалдық таным, рухани тәрбие және қоғамдық тұрақтылық мәселелері тұтас жүйе ретінде көрінеді. Бұл мәселелер қазіргі қоғам жағдайында да ерекше өзектілікке ие.

Әл-Фараби дін мен философияның түпкі мақсаты ортақ деп есептейді. Оның пікірінше, екеуі де адамды ақиқатқа және рухани кемелденуге бағыттайды [57]. Бірақ философия ақиқатты рационалды дәлел мен логикалық таным арқылы түсіндірсе, дін оны символдық және бейнелік формада жеткізеді. Осы себепті әл-Фараби философияны интеллектуалдық дайындық деңгейі жоғары адамдарға тән таным жолы ретінде қарастырса, дінді қоғамның кең бөлігіне арналған рухани тәрбие жүйесі ретінде бағалайды. Бұл тұжырым әл-Фарабидің дін мәселесіне тек теологиялық емес, әлеуметтік-философиялық тұрғыдан да қарағанын көрсетеді. Әл-Фараби үшін діннің негізгі қызметі — адамды ізгілікке тәрбиелеу және

қоғамда рухани тәртіп қалыптастыру. Егер дін адамның ішкі мәдениетін жетілдірмесе, онда оның сыртқы рәсімдік сипаты ғана қалады. Сондықтан әл-Фараби діни танымның мазмұнына ерекше мән береді. Оның пікірінше, адамның сенімі ақылмен ұштасқанда ғана тұрақты әрі терең сипатқа ие болады [58]. Осы себепті әл-Фараби соқыр еліктеуге немесе догматикалық ойлауға қарсы болды.

Әл-Фараби дін мен философияның байланысын түсіндіруде тілдің де ерекше маңызын көрсетеді. Оның ойынша, тіл тек қарым-қатынас құралы ғана емес, ұғым қалыптастыру мен ақиқатты танудың логикалық негізімен тікелей байланысты. Бұл мәселе қазіргі зерттеулерде де арнайы қарастырылып, әл-Фарабидің «Китаб әл-хуруф» еңбегі арқылы философиялық тілдің танымдық қызметі айқындалады. Онда тілдің адамның пайымдау жүйесін қалыптастыруға қатысатыны және философиялық ұғымдарды жеткізудің негізгі тетігі екені негізделеді. Осы тұрғыдан қарағанда, әл-Фараби дін мен философия сабақтастығын мазмұндық деңгейде ғана емес, ақиқатты жеткізудің тілдік және логикалық формалары арқылы да түсіндіреді [59].

Қорытындылай келе, әл-Фараби ілімінде дін мен философия арақатынасы қарама-қарсылық аясында емес, ақиқатқа жетудің өзара сабақтас әрі бірін-бірі толықтыратын формалары ретінде қарастырылады. Оның дүниетанымында философия ақиқатты рационалдық дәлелдеу арқылы пайымдаудың жоғарғы деңгейі ретінде бағаланса, дін сол ақиқатты кең қоғамға бейнелік және практикалық формада жеткізетін рухани-әлеуметтік жүйе ретінде түсіндіріледі. Осы тұрғыдан алғанда әл-Фараби философияны тек теориялық білім саласы ретінде емес, адамның танымдық мүмкіндігін жетілдіретін, ақыл мен парасатты кемелдендіретін рухани ізденіс жолы деп таниды. Ал дін адамды ізгілікке, тәртіпке және қоғамдық үйлесімге бастайтын құндылықтық бағдар ретінде бағаланады. Сондықтан ойшылдың жүйесінде ақыл мен сенімнің арасы бөлінбейді, керісінше, бір ақиқаттың екі түрлі танымдық көрінісі ретінде біртұтас мазмұнда қарастырылады.

Әл-Фараби бұл ұстанымды философиялық пайымдаудың әдіснамалық негіздерімен байланыстыра отырып, діннің ішкі мазмұнын рационалды тұрғыдан түсіндіруге ұмтылады. Оның пікірінше, философиялық дәлел ақиқаттың мәнін терең ұғынуға жол ашса, діни таным сол мазмұнды символдық, тәрбиелік және қоғамдық деңгейде бекітеді. Осы негізде философия, дін, фикһ және кәләм өзара байланысқанымен, танымдық қызметі мен мақсаты жағынан ерекшеленетін салалар ретінде айқындалады. Бұл жіктеу әл-Фарабиге діни мәтін мен рационалды ойлау арасындағы байланысты сақтай отырып, сенімнің мазмұнын тереңірек пайымдауға мүмкіндік береді. Мұндай ұстаным ислам өркениетіндегі рационалдық дәстүрдің қалыптасуына ықпал етіп, кейінгі мұсылман ойшылдарының дін мен философия мәселесін пайымдауына маңызды теориялық негіз болды. Осылайша әл-Фарабидің дін мен философия сабақтастығы туралы тұжырымдары оның дүниетанымындағы ақыл мен сенім бірлігін айқындап қана қоймай, ислам философиясындағы рационалдық ойлау мәдениетінің орны мен маңызын анықтайтын іргелі теориялық ұстаным ретінде көрінеді.

1.3 Әл-Фарабидің дін философиясының негізгі ұғымдары: Жаратушы – жаратылыс болмысы

Әбу Насыр әл-Фарабидің өмірінің соңына қарай жазылған маңызды еңбектерінің бірі – «Мәбәди ара әһл әл-мадина әл-фадилә уа мудадатиһә». Бұл шығарма қазақ тілінде көбіне «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» деген атпен белгілі. Кейде «әл-мадина әл-фадилә» тіркесі «қайырымды қала» немесе «ізгілікті қала» деп те аударылады. Әл-Фараби мұрасының қазақ тілінде зерттелуі мен аударылуы тәуелсіздік кезеңінде жаңа қарқын алып, оның философиялық әрі діни-философиялық көзқарастарын кешенді түрде зерделеуге мүмкіндік берді [60]. Аталған трактат әл-Фарабидің дін философиясындағы Жаратушы, болмыс және жаратылыс мәселелерін жүйелі түрде қарастыратын негізгі еңбектерінің бірі болып табылады. Сондықтан бұл шығармадағы Жаратушы мен жаратылыс болмысына қатысты тұжырымдарды талдау зерттеу тақырыбы үшін ерекше мәнге ие [61]. Әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатында ең алдымен Жаратушының болмысы, Оның сипаттары және күллі әлемнің жаратылысы мәселелері қарастырылады...

Әбу Насыр әл-Фараби: «...Адам қоғамы ұлы, орташа және шағын қоғамдарға бөлінеді: Ұлы қоғам дегеніміз – бірімен бірі біріккен және бірі көмек көрсететін көп халықтардың жиынтығы. Ал орташа қоғам дегеніміз – бір халық. Шағын қоғам – бір қаланың төңірегінде топтасқан қоғам. Қоғамның осы үш түрі кәміл қоғам болып табылады...» – дей келе, «...Қалалық қоғам қайсыбір халықтың бір бөлігі» деп ой түйеді. Ал қайырымдылық жайында «...Қайырымдылық бақытқа жету үшін қажет. Ол табиғи түрде де, қалау түрінде де бола алады» – дей келе, «Бақыт дегеніміз – абсолюттік қайырымдылық. Бақытқа жету үшін және бақытқа ие болу үшін қажет нәрсенің бәрі де сонымен бірге игілік болып табылады, бірақ өзі үшін емес, мұның өзі бақытқа жету үшін қажет болғандықтан» – деп тұжырым жасайды [62].

Әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты трактаты ең алдымен жаратушы Иенің, оның сипаттарын, сондай-ақ күллі әлемнің жаратылуы, оның бастауы, ондағы жаратылғандар, адамзат баласы, адамның нәпсісі, адамзат баласы мен жаратқан Иенің арасындағы елші, пайғамбарлық және оның сипаттары туралы түсініктерден басталады. Философиялық тілмен айтқанда, ең алдымен физикалық әлем рет-ретімен алғашқы материя, төрт элемент пен материалдар, жансыз денелер, сосын өсімдіктер, жануарлар мен адамзат баласының жаратылыс жайлы баяндалады. Ал содан кейін қайырымды қала, оның ерекшеліктері, тұрғындарының сипаттары, оларды басқаратын басшыға қойылатын талаптар, сондай-ақ осындай үлгілі қалаға кереғар болатын надан, пасық қала тұрғындары арасындағы айырмашылықтар жан-жақты талдауға түседі. Осылайша, Әбу Насыр әл-Фараби «...ізгілікті қалаға надан, өнегесіз, өзгеріп отыратын, адасқан қаланы, оңбағандық пен бақытсыздық және т.б. қаласын қарама-қарсы қояды. Бұл қалалардың барлық тұрғындары бақытқа ұмтылмайды, өйткені олар мұның не екендігін білмейді. Ізгілікті емес қалалардағы бақытты әртүрлі түсініктемелер бақыттың

ақиқат идеясын бұрмалайды. Алайда, ізгілікті қаланың исламдық контекстін атап өту қажет. Мұндай қаланың өмір сүруі қоғамды реттеуші – дін жағдайында мүмкін болады...» [63, 480 б.]. Әбу Насыр әл-Фараби «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты трактатының басында айтқан әл-Маужуд әл-Аууал (Алғашқы Болмыс), Нәфи әш-Шарик анһу тағала (Оның қандай да бір серігінің болуын жоққа шығару), Оның Бір ғана, Тірі, Мәңгі, Бөлінбейтін, Біртұтас екендігі жайындағы ой-тұжырымдары Құран мәтініндегі Алла Тағаланың көркем есімдері мен сипаттарын баяндайтын аяттармен толықтай үндеседі. Әл-Фараби «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатында Алланың жалғыз екенін және оның бұл әлемдегі жаратылыстардың ешқайсысына ұқсамайтыны туралы жазады. Нақтырақ айтсақ: «Бірінші Себеп – барлық жан біткеннің өмір сүруінің бастапқы себебі. (Жалғыз) сол ғана кемшіліктен ада: басқа жан біткеннің бәрінде, Одан басқасында, ең болмағанда бір кемшілік немесе бірнеше (кемшілік) бар. Ал Біріншіні (әл-Мәужуд әл-Аууәл) алатын болсақ, ол мұндай (кемшіліктің) бәрінен ада, өйткені Оның тіршілігі кәміл және болмысында басқаның бәрінен озық, Одан кәміл жетіл- ген ешнәрсе жоқ және Одан бұрын ешнәрсе де болмақ емес. Бұл ретте Оның тіршілігі ең мәртебелі дәрежеде әрі ізгі, әрі кәміл жетілген» [64, 46 б.] дегенді айтады. Осы айтылғанды Құран мәтіндегі «(Мұхаммед (ғ.с.) оларға) айт: Ол Алла, біреу-ақ. Алла мұңсыз (Әр нәрсе Оған мұқтаж). Ол, тумады да туылмады. Әрі оған ешкім тең емес» (112 сүре); «Ол Алла, жаратушы, жоқтан бар етуші және бейнелеуші...» (59:22) [65, 476 б.] деген мағынадағы аяттармен үндесіп, мағыналық тұрғыдан сабақтасып жатқаны ақиқат. Әл-Фарабидегі Бірінші Болмыс ұғымы болмыстың абсолюттік бастауы әрі күллі жаратылыстың мәндік негізі ретінде түсіндіріледі. Бұл тұрғыдан Жаратушы тек әлемнің алғашқы себебі ғана емес, кемел ақиқат пен абсолюттік тәртіптің қайнары ретінде танылады. Мұндай пайым әл-Фарабидің Құдай мен болмыс туралы ілімінің исламдық дүниетаныммен сабақтас тұтас метафизикалық жүйе екенін айқындай түседі [63].

Жалпы, әл-Фараби философиясы – ислам діні мен дүниетанымын басшылыққа алатын философия екендігі белгілі. Ойлау қалыптары грек философиясынан алынса да, мән-мазмұны, ой-тұжырымдары толықтай мұсылмандық дүниетаныммен өріледі. Шындығында, «Әл- Фараби, Құранның «Алладан басқа ешбір Құдай жоқ» тезисін, философиялық методологиялық тұрғыдан» дәлелдеуге тырысады [66, 147-179 бб.].

Әлем жаратылғаннан кейін Адам атаның жаратылғанын қасиетті Құран аяттары да баяндайды. Осы орайда, ой желілігінің сабақтастығы, ұштастығы байқалады. Негізі Құран аяттары аясында адамзат баласының жаратылысы бірнеше кезеңдерден тұрады. Олар: 1) тин (балшық) кезеңі; 2) нутфә (жатырда тұратын тамшы) кезеңі; 3) аләқа (ұйыған қан) кезеңі; 4) мудға (кесек ет) кезеңі; 5) сүйек және ет кезеңі; 6) өзгеріске түскен (басқа бір) кезеңі; 7) нәресте (дүниеге келу) кезеңі; 8) ер жету, қартаю кезеңі. Бірақ бұл кезеңдерді баяндайтын Құран аяттары әртүрлі сүрелердің түрлі аяттарында келгендіктен реттілікті табу қиынға түседі. Сондықтан мұны Пайғамбар хадисіне жүгіну арқылы аша түсуге болады: «Расында Алла Тағала Адамды топырақтан жаратты. Сосын оны балшық етті. Кейін оны бейнелеп, жаратып кеуіп, құрғатылған лай болғанша тастап қойды.

Сосын оны құмырадай сыңғырлағанша қойып қойды. Сонда Ібіліс келіп: шынында да ұлы бір іс жаратты, – дейтін. Кейін (Алла) оған Өз рухынан үрледі. Сонда рухтың алғаш жүрген жері (Адамның) көзі мен мұрын қуысы болды. (Адам) дереу түшкірді де, «Әл-хамду-лиллә» – дейді (оған жауап ретінде Алла) «Саған Алла рахым етсін» – деді», – делінеді. Отандық философ ғалым Д. Кенжетай әл-Фараби дүниетанымында адам болмысы өзін-өзі танитын трансценденттік Бірінші Болмыс пен Себептен бастау алатын әлемдік тәртіппен сабақтастықта қарастырылатынын атап көрсетеді; осы тұтастықта ғаламның жаратылуы мен адам болмысының орны өзара байланыста түсіндіріледі [67].

Құран мәтінінде әлем және әлемде болып жатқан құбылыстар жайлы ойланып-толғану, осылайша жаратқан Иенің бар және Оның бір екендігін жіті түсіну сөзсіз адам ақылына тәуелді болып келеді.

Ақыл өзінің барлық әрекеттерінде «Бірдегі» «көпті» синтездеу қызметін атқарады. Шындығында, біз оның бөліктерін қабылданатын тұтастыққа біріктірмейінше, сезімімізге берілген көріністің мағынасын түсіне алмаймыз. Қабылдау – синтезді қамтитын ақыл-ой әрекеті. Елестету әрекеті талдауды да, синтезді де қамтиды, яғни бірде көпті синтездемей ештеңені елестету мүмкін емес. Бір салыстыру әрекетінде екі терминді де, затты да, предикатты да синтездеу арқылы бір нәрсені растайтын немесе теріске шығаратын пайымдау актісі болуы мүмкін. Силлогизм де жай ғана үшінші пайымдаудағы екі пайымдаудың синтезі. Ақыл-ойдың барлық осы операцияларының ішінде концепция, басқаларына қарағанда, ақыл-ойдың синтездеу қызметін білдіреді, өйткені ұғым анықтамасы бойынша көптің ішіндегі бірді түсіну болып табылады.

Әл-Фараби үшін бұл ұғым дәл осыны білдіреді. «Тұжырымдама – синтетикалық, әмбебап, жалғызды білдіретін мазмұнға ие. Жекеге қатысты әмбебап жеке адамдарға қатысты тек пен түр сияқты. «Бірінші заттар» деп аталатын даралар «Екінші заттар» деп аталатын әмбебаптан бұрын тұрады. Біріншісі ғана елеулі өмір сүреді, сондықтан бірінші заттар Екінші заттарға қарағанда көбірек субстанциялар деп пайымдайды. Екінші жағынан, әмбебап, тұрақты және өмір сүретін болғандықтан, өлі индивидтерге қарағанда субстанцияның атауына көбірек құқығы бар» [68].

Әл-Фараби әмбебаптарды жеке заттардан бөлек дербес өмір сүретін мән ретінде емес, керісінше «көптің ішінде және көп арқылы көрінетін» ортақ қасиет ретінде түсіндіреді. Яғни әмбебаптар тек жекелер арқылы ғана бар болады, олардан тыс жеке болмысы жоқ. Бұл көзқарас кейінгі батыс философиясында, соның ішінде Альберт Магнус [69] пен Фома Аквинский еңбектерінде [70] де көрініс тапқан. Фома Аквинскийдің: «*Universalia non habent esse in rerum natura ut sint universalia, sed solum secundum quod sunt individuata*» және «*Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus*» деген тұжырымдары әмбебаптардың дербес болмысы болмай, тек жекелер арқылы өмір сүретінін білдіреді [70]. Бұл пайым әл-Фарабидің көзқарасымен үндеседі.

Әл-Фараби әмбебаптарды тек атау ретінде қарастыратын номиналистік ұстанымнан өзгеше пайымдайды. Оның пікірінше, «ең әмбебап ұғым – болмыс және болмыспен бірге болатын нәрсе». Болмысты ол өзінен-өзі түсінікті, барлық

басқа ұғымдардан бұрын тұратын әрі анықтауға келмейтін ең қарапайым ұғым ретінде түсіндіреді. Сондықтан кез келген ұғымды талдау түптің түбінде болмысқа келіп тіреледі [71]. Осыған ұқсас Фома Аквинский де болмысты интеллект ең алдымен қабылдайтын және барлық ұғымдардың негізінде жататын әмбебап ұғым ретінде сипаттайды. Осы тұрғыдан әл-Фараби үшін болмыс, бірлік, ақиқат және ізгілік өзара сабақтас мәнге ие болып, әрбір болмыстың бір, ақиқат және игі болмыс екенін білдіреді [72].

Болмыстың қажетті және шартты болып бөлінуі. Әл-Фарабидің пікірінше, қажетті болмыс – бұл өз ішінде бар немесе болмай қалуы мүмкін емес нәрсе. Шартты болмыс – өзінің болмысын басқа біреуден алатын және жоқ болуы мүмкін болатын нәрсе [68].

Потенциалды және өзекті (актуалды) болмыстың метафизикалық принциптері. Потенциалдылық – өмір сүру мүмкіндігі. Әрбір жаратылған болмыстың, ол болғанға дейін, тек өмір сүру мүмкіндігі болды: ол потенциалда болды. Өзектілік – шындықта бар нәрсе». Әрекеттегі нәрсе мінсіз, ал мүмкіншіліктегі нәрсе жетілмеген. Потенциал мен өзектілік шындықтың табиғатын құрайды, бұл шындық болмыста екенін білдіреді. Бұл потенциалдық және өзектілік теориясы метафизиканың орталық нүктесі болып табылады, оған субстанция мен акциденция, мән мен болмыс, материя мен форма тоғысады және олардың өзіндік құндылығы өзара тәуелді болады.

Жаратылыс, кез келген уақытта нақты болғанымен, болашақ өзгерістерге қатысты потенциалда болады. Демек, субстанция және акциденция. Субстанция – бұл өз бетінше бар және белгілі бір акциденциялардың немесе кездейсоқ айырмашылықтардың негізі болып табылатын нәрсе. Оның іргелі сипаты – оның пәні ретінде басқада емес, өз ішінде болуы [62]. Акциденция (кездейсоқ қасиет) - ол болуы мүмкін және оның көмегімен субъект қажет. Мысалы, пальто – зат, өйткені ол өз ішінде бар; ақ немесе қара - бұл кездейсоқтықтар, өйткені олар бойында болуы мүмкін субстанциясыз болмайды [68]. Әрбір жаратылған болмыста екі құраушы қағида бар, олар сәйкесінше өзектілік және потенциалдық ретінде қарастырылатын мән және болмыс. Мән – заттың қандай болса да болуының себебі. Болмыс – мәнің өзектілігі [62].

«Жаратылған субстанциялардағы мән пен болмыс арасындағы айырмашылықтың сипаты қандай?» деген сұраққа әл-Фараби: «Бұл жерде нақты айырмашылық болады және мән бір нәрсе, болмыс басқа нәрсе. Егер мән пен болмыс бір нәрсе болса, онда біз екіншісін түсінбей, екіншісін елестете алмауымыз керек еді. Бірақ, шын мәнінде, біз мәнді өз ішінде елестете аламыз». «Егер адамның мәні бойынша болмысы бар екені рас болса, бұл адамның мәнін түсіну оның болмысын білдіру дегенмен бірдей болар еді. Екеуінің болмысы одан біртұтастықты алып тастау арқылы жойылғаны сияқты, адам одан біртұтастықты алып тастау арқылы жойылатын еді. Дегенмен, бұл ақиқат емес, өйткені, болмыс заттың мәнімен құрамға кірмейді, өйткені адамның болмысын түсінуге болады, ал оның шындықта бар-жоқтығын білу мүмкін болмайды, ал егер жаратылған болмыстарда мән мен болмыстың арасында ешқандай айырмашылық болмаса, онда олардың мәні бойынша бар деп айтуға болады. Барлық жаратылған болмыстағы мән пен болмыстың арасындағы

айырмашылықты әл-Фараби бұл субстанцияларды абсолютті қарапайым және таза әрекет болып табылатын Құдайдан ажырату үшін келтіреді. Бұдан әл-Фарабидің шынайы данышпандығын көрсете отырып, Фома Аквинский мынадай түйін шығарды: барлығын білуге болмайтын ақыл-парасат болуы мүмкін, бұл нақты интеллигатураның нақты мүмкіндігі: бұл интеллигенция адамның табиғи жағдайда болуын елемей, ескермей. Демек, болмыстың мәнінен немесе субстанциядан айырмашылығы анық, егер оның мәні өзінің болмысы болып табылатын қандай да бір нәрсе болмаса және бұл зат жалғыз және таза заттан басқа болуы мүмкін емес (бірақ әрбір мәнінен немесе құдіреттілігін оның бар екендігін ешнәрсе болмай-ақ түсінуге болады; өйткені мен адамның не екенін түсінемін, бірақ оның табиғи тәртіпте бар-жоғын білмеймін. Демек, мәнінің болмыстан басқа нәрсе екені анық, егер оның мәні оның бар болуының өзі болатын нәрсе болмаса. Және бұл нәрсе бір және бірінші болуы керек») [62, 34 б.].

Ақырғы, нақты нәрсе мынадай екі принциптен: материя мен формадан тұрады. Материя – дене ретінде анықталмаған шындықтан басқа ештеңе емес. Белгісіз болғандықтан, ол тек форманың күші бойынша анау немесе басқа денеге айналуға бейімділікке ие. Пішін – бұл материяның шын мәнінде осындай дене екенін анықтайтын принцип. Формасыз материя да, материясыз форма да өмір сүре алмайды. Ағаш бесікке немқұрайлы қараса, ол әлеуеті жағынан бесік болып, бесік кейпін алған сәтте-ақ шын мәнінде бесікке айналады. Сонымен қатар, барлық шекті болмыстар өздеріне тән пішінді ғана емес, сонымен қатар қарама-қарсы пішінді де қабылдауға қабілетті. Материя мен форма болмыстың нақты элементтері немесе принциптері болып табылады және олар бірге нақты және бүтін тұтастықты құрайды. Егер екеуін алып тастаса, нақты ештеңе болмас еді. Пішіннің материяға имманентті болуының себебі де осында [72].

Бірінші принциптер: болмыс ұғымымен тығыз байланысты ойлау және шындық заңдары. Болмыс ұғымы ақиқат болса, алғашқы қағидалар да ақиқат. Болмыс концепциясы шындыққа негізделсе, ойлаудың ғана емес, шындықтың да заңдылықтары болып табылатын алғашқы қағидалар да солай. Шын мәнінде, әрбір бірінші қағида болмыстың негізгі идеясын білдіреді.

Қарама-қайшылық принципі: бір нәрсенің бір уақытта болуы да, болмауы да мүмкін емес.

Шығарылған орта принципі: зат не бар, не жоқ.

Себептілік принципі, әл-Фарабидің тұжырымы бйынша: «Әуелде жоқ болып, кейінен бар нәрсенің бәрі себеп арқылы пайда болуы керек, ештеңе (әуелден болмау) болмыстың себебі бола алмайды» [62, 164 б.]. Әл-Фараби себептілік принципіне қозғалыс идеясын талдау арқылы келді. Қозғалыс немесе өзгеріс болмыстан болмысқа, потенциалдан нақтылыққа өтуді қамтиды. Өздігінен болмыс болмысқа көтеріле алмайтындықтан, біз заңды түрде өзгерісті тудыратын нәрсені шығарамыз. Өзгеріс, шектеу сияқты, өзінен тыс нәрсені, өзгеріске байланысты нәрсені білдіреді. Бұл «Қозғалатын нәрсе басқа нәрсенің әсерімен қозғалады» деген аксиоманы дәл түсіндіреді, яғни бұл өзгеріс әл-Фараби мен шәкірттер өте сенімді сезінген нақты және объективті себепті білдіреді.

Әл-Фараби себептілік принципін философиялық тұрғыда тұжырымдағаннан кейін мистикалық тенденцияларға бой алдырғанын айта кеткен жөн. Ол былай дейді: «Жаратылыс әлемінде біз не пайда болған әсерлерді, не еркін таңдауды, егер ол себептің нәтижесі болмаса, таба алмаймыз. Адам, өз таңдауынан тыс, сыртқы себептерге сүйенбей ешнәрсе істей алмайды және бұл себептер тәртіпке, тәртіп бұйрыққа, бұйрық үкімге, үкім өсиеттен шығады. Міне, осылайша бәрі де әмір етілген» [62].

Алайда, бұл мистикалық тенденциялардан тыс, әл-Фараби онтологиялық шындықтарды, болмысты анықтаудың мүмкін еместігін, бізге жеткізгені үшін үлкен құрмет пен мақтауға лайық екенін атап өткен жөн. Одан кейінгі барлық философтар, арабтар да, схоластар да оны қабылдап, өздерінше бейімдеді. Шындық – пайда болудағы болмыс, потенциалдықтағы өзектілік, айырмашылықтағы бірлік. Демек, – субстанция мен акциденцияғы, мән мен болмыстағы, материя мен формадағы және себеп пен салдардағы әртүрлі ұғымдар деген сөз.

Ұғымдар жай ғана таңбалар немесе атаулар емес, керісінше, нақты мәні бар және олардың негізгі қызметі – бірдегі көпті синтездеу. Сондықтан, ғұлама үшін, ұғымдар әмбебапты және жалғызды білдірді, көпке қатысты және көпте кездеседі.

Ақырында, әрбір құбылыстың себебі болуы керек. Бұл әрбір әсердің қандай да бір себепке маңызды тәуелділігін меңзейтін ұсыныс. Ал, әл-Фараби онтологиясының болмысқа, потенциалдағы өзектілік табиғатына қалай қарайтынын қарастырамыз.

Метафизикалық теологияда Құдайды өз бойында деп санайтын әл-Фараби теодицизмі Құдайдың бар екендігін дәлелдейтін дәлелдерінде де, оның болмысын құрайтын әртүрлі сипаттарды көрсетуде де христиандық көзқараспен салыстыра қарағанда ұқсас келеді. Әрине, кейбір тұстарда белгілі бір ерекшеліктер бар, бірақ тұтастай алғанда оның Теодициясын оқыған адам ерекше әсер алады. Бұл бөлімде біз әл-Фараби Құдайдың бар екендігін дәлелдейтін дәлелдермен ғана емес, сонымен бірге христиандық теодицизм мен әл-Фараби теодициясы арасындағы ерекше ұқсастықты көрсету үшін Құдайдың ол қарастыратын сипаттарын қарастырамыз.

Құдайды танып білуге болатындығы туралы. Әл-Фарабидің алға қойған алғашқы сұрақтардың бірі Құдайды танып білуге бола ма, жоқ па деген сұрақ еді. Бұл сұрақта ол түбегейлі бір шешімге келе алмаған, сондықтан ол нақты жауап бермеген. Бәлкім, оның екіұштылығы өзінен-өзі түсінікті нәрсені ажыратуға қадам жасамағанынан туындаған болар делінеді, ол:

Біздің ақыл-ойымыздың шектелуіне және оның материямен бірігуіне байланысты Құдайдың кім екенін білу өте қиын. Жарық түстердің көрінетін принципі сияқты, мінсіз жарық тамаша көріністі тудыруы керек деп айту қисынды болып көрінеді. Оның орнына, керісінше орын алады. Керемет жарық көзді таң қалдырады. Құдай туралы да солай. Құдай туралы біздің жетілмеген біліміміз те шексіз кемелді екендігіне байланысты. Бұл оның шексіз кемелділігінің біздің санамызды неліктен адастыратынын түсіндіреді. Бірақ егер біз «материя» деп атайтын нәрселердің барлығынан өз табиғатымызды ажырата

алатын болсақ, онда Оның болмысы туралы біліміміз, әрине, әбден кемел болар еді [72]. Келесі бір тұста Құдайды тану бір жағынан мүмкін, екінші жағынан мүмкін емес құбылыс ретінде сипатталады: Ол әрі айқын, әрі жасырын, ал Оны танудың ең жоғарғы деңгейі – адам санасының Оның мәнін толық қамти алмайтынын түсіну [62, 173 б.].

Алайда, әл-Фарабидің кейінгі іліміне көз жүгіртсек, ол өз-өзінен түсінікті болу үшін «Құдай бар» деген тұжырымды жасырын түрде мойындаған болуы керек деген қорытындыға әкеледі, өйткені ол Құдайдың мәні Оның болмысы екенін бірнеше рет айтады, осылайша предикатты субъектімен сәйкестендіреді. Бірақ біздің ақыл-ойымыз бұл екі терминнің де бірдей нәрсені түсіне алмайтындықтан, одан шығатын қорытынды әл-Фараби бұл «Құдай бар» деген тұжырымның біз үшін болмаса да, өзінен-өзі түсінікті және бізге анық емес нәрсені көрсетуге болатыны туралы үнсіз қорытындыға келген болуы керек [62]. Оның пікірінше, Құдайды тану философияның негізгі объектілерінің бірі болып табылады, ал адамның басты мақсаты – өз мүмкіндігі шегінде Құдайға ұқсастыққа ұмтылу [58].

Құдайдың бар екендігінің дәлелдері. Әл-Фарабидің Құдайдың бар екендігін дәлелдеу үшін келтірген дәлелдері үшеу. Оларды салыстыру үшін олар Фома Аквинскиймен қатар орналастыра қарастырып өтеміз. Осылайша ол олардың арасындағы үлкен ұқсастықты көре аламыз [73].

Әл-Фараби келтірген дәлелдер	Фома Аквинский келтірген дәлелдер
1. Қозғалыс дәлелі	
Бұл дүниеде қозғалатын нәрселер бар. Енді қозғалатын кез келген зат өз қозғалысын қозғаушыдан алады. Егер орын ауыстырушының өзі қозғалатын болса, оны жылжытатын басқа қозғаушы болуы керек, содан кейін тағы басқа және т.б. Бірақ қозғалатындар мен қозғалған заттар қатарында шексіздікке бару мүмкін емес. Демек, қозғалмайтын қозғаушы болуы керек және бұл Құдай [72].	Дүниедегі кейбір заттардың қозғалыста болатыны біздің түйсігімізде анық және айқын. Енді, қозғалыстағы нәрсе басқасын қозғалысқа келтіреді... Егер оны қозғалысқа келтіретін нәрсенің өзі қозғалысқа келтірілсе, онда мұны да басқа біреу, оны тағы да басқа қозғалысқа келтіру керек. Бірақ бұл шексіздікке жете алмайды. Сондықтан, басқа ешкім қозғалысқа келтірмейтін бірінші қозғаушыға жету керек; және бұл Құдай екенін әркім түсінеді [74].
2. Тиімді себептің дәлелі	
Өзгермелі дүниені ой елегінен өткізе отырып, оның себебі бар болмыстардан құралғанын, ал бұл себеп, өз кезегінде, басқаның себебі екенін көреді. Енді тиімді себептер қатарында шексіздікке бару мүмкін емес. Өйткені, егер А Б-ға, Б С-ға, С Д-	Сезім әлемінде біз тиімді себептердің реті бар екенін көреміз. Бірде-бір жағдай белгілі емес (мүмкін де емес) зат өзінің тиімді себебі болып табылмақ емес. Енді тиімді себептерде шексіздікке бару мүмкін емес. Сондықтан, әрбір адам Құдайдың

ға, Д ... және т.с.с. болса, бұл жерде А өзінің себебі болады, бұл рұқсат етілмейді. Демек, нәтижелі себептер қатарының сыртында себепсіз нәтижелі себеп болуы керек және бұл Құдай [62]. Дәл сол дәлелдің тағы бір түрі: Болмыс еместен болмысқа өту нақты себепті талап етеді. Бұл себептің мәні оның бар болуымен бірдей немесе жоқ. Егер солай болса, онда болмыс себепсіз болады. Егер олай болмаса, онда болмыс басқадан болуы керек, ал ол басқадан болуы керек және біз мәні оның болмысынан еш айырмашылығы жоқ Бірінші Себепке жеткенше осылай жалғаса береді [72].	есімін беретін бірінші тиімді себепті мойындайды [74].
--	---

3. Шарттылықты дәлелдеу

Барлық өзгерістердің себебі болуы керек деген принцип. Сол үшін әл-Фараби қажетті болмыс пен шартты болмыстың ара жігін ажыратады. «Шартты болмыстардың, - дейді ол, - бастауы болды. Енді, өмір сүре бастайтын нәрсенің болуы себептің әрекетіне байланысты болуы керек. Бұл себеп, өз кезегінде, не шартты болады, не шартты емес. Егер ол шартты болса, ол да өзінің бар болуын басқа себептің әрекетімен алған болуы керек және өз болмысын өзінен ұстайтын себепте және бұл бірінші себеп (ens primum)» [72].	Біз табиғатта болуы мүмкін және болмауға болатын нәрселерді табамыз... Бірақ олардың әрқашан болуы мүмкін емес... Демек, барлық нәрселер жай ғана мүмкін емес, бірақ бар болуы қажет нәрсе болуы керек. Бірақ кез келген қажетті болмыстың басқа біреуден туындаған қажеттілігі бар немесе жоқ. Енді өз қажеттілігін басқа біреу тудырған қажетті нәрселерде шексіздікке бару мүмкін емес. Демек, біз болмыстың өз қажеттілігіне ие болуы және оны басқадан қабылдамай, керісінше басқаларда олардың қажеттілігін тудыратын болмыстың бар болуын постулатпай қоя алмаймыз. Бұл туралы барлық адамдар Құдай деп айтады [74].
---	--

Әл-Фарабидің Құдайдың болмысын негіздеуге қатысты дәлелдері өзінің мазмұны жағынан космологиялық сипаттағы дәлелдер жүйесін құрайды. Бұл аргумент өзінің негізділігін себептілік принципінен алады. Ал егер ғалымдар физика құбылыстарын түсіндіру үшін себептілік принципін дұрыс пайдаланса, оны философ ғаламды түсіндіру үшін дұрыс қолданады деп саналады. Демек, космологиялық дәлел негізді, себебі себептілік принципі жарамды болады.

Құдай жаратушы емес, жобалаушы деген қорытындыға әкелетін Аристотельдің қозғалмайтын қозғаушы дәлелін әл-Фараби Фома Аквинский дүниеге келгенге дейін үш жүз жылдай бұрын жетілдіріп, түзеткен. Аристотельдік өзгерістер туралы идеядан бастап, әл-Фараби бұл өзгеріске жататын «алғашқы себепке» жете алды, ал Өзі өзгермейді, өйткені Ол таза әрекет.

Фома Аквинский келтірген себептілік пен шарттылықтың дәлелдері әл-Фараби дәлелдерінің қайталануы іспетті. Бұл Фома Аквинскийге қарсы көзқарастан емес, бұл әл-Фарабидің де, Фома Аквинскийдің де еңбектерін салыстыра келгендегі түйін.

Әл-Фарабидің барлық дәлелдері арқылы өтетін негізгі ой – болмыс. Бар бола бастаған нәрсе өздігінен бар болмысты білдіреді. Шекті және шартты болмыс, яғни өзіне болмыс бермеген болмыс өзінің болмысын өзіне себепші болмысты білдіреді. Өмір сүре бастаған болмыстың өзінің өмір сүруінің себебі болуы керек.

Әл-Фараби келтірген дәлелдерді талдау оның олардың тұжырымына қалай жеткенін көрсетеді. Ол өзінің әрбір үш дәлелінде фактіден бастап, принципті қолданады және қорытындыға келеді. Факт – өзгеріс, тудырған болмыс және шарттылық. Қағида мынада: қозғалатын нәрсе басқамен қозғалады; әсер себепті білдіреді; контингент қажет дегенді білдіреді. Бұдан Құдай бар деген қорытынды шығады.

Адамның Құдайдың табиғаты мен сипаттары туралы білімі сезім мен ақыл арқылы қалыптасады. Осыған сәйкес иләһи болмысты танудың негізгі жолы – жаратылысты бақылау. Адам көрінетін дүниені тану арқылы ондағы кемелдік пен кемшілікті ажыратады. Кемелдікке болмыс, өмір, ақыл, ақиқат, ізгілік жатса, кемшілікке болмыссыздық, жансыздық, ақылсыздық сияқты сипаттар жатады. Сондықтан Құдайды жансыз не ақылсыз деп сипаттау мүмкін емес; керісінше Ол шексіз ізгілік, даналық және парасат иесі ретінде танылады. Жаратылыстағы барлық кемел сипаттар өз бастауы ретінде Құдайға тән болса, барлық кемшілік Одан терістеледі. Ортағасырлық философияда бұл *via affirmationis* (бекіту жолы) және *via remotionis* (терістеу жолы) арқылы түсіндірілді: кемел сипаттар Құдайға ең жоғары дәрежеде телінеді, ал кемшілік атаулы Одан алынып тасталады. Әл-Фараби де осыған үндес ой айтып, Құдай табиғаты белгілі бір дәрежеде екі жолмен танылады деп көрсетеді: біріншісі – ажырату арқылы (*via remotionis*), яғни Құдайдан шектеулілік, тәуелділік, өзгергіштік сияқты кемшіліктерді алып тастау; екіншісі – артықшылық немесе ұлықтау арқылы (*via eminentiae*), яғни Оған ізгілік, даналық секілді кемел сипаттарды шексіз дәрежеде тән деп тану [75].

Әл-Фараби Құдайды тануды тек рационалдық дәлелдеумен шектемейді; ол адамның рухани болмысы мен қоғамдық өмірінде Құдай идеясын жүзеге асыруды да маңызды деп таниды. Осы тұрғыдан Құдайды тану әл-Фараби үшін тек теориялық білім емес, адамның ішкі дүниесі мен әлеуметтік әрекетінде көрініс табатын тұтас рухани бағдар болып саналады [76].

Құдайдың болмысын анықтауда ұстанатын әдіске қатысты Фома Аквинский келесі сөздерде дәл осы нәрсені айтады, яғни Оның «не» емес екенін

білу арқылы біз Оның (Құдайдың мәнін) аздап білеміз және біз Оның біліміне жақынырақ боламыз, өйткені біз ақылымызбен көбірек нәрсеге жете аламыз. Басқа жерде Фома Аквинский былай көрсетеді: «Әрбір жаратылыс Жаратушысына үш жолмен келеді, атап айтқанда, себеп-салдарлық, жойылу және жоғарылық арқылы» [74].

(А) Ажырау процесі

Құдай болмысының біртұтастығы

Әл-Фараби келтірген дәлелдер	Фома Аквинский келтірген дәлелдер
I. Құдай біртұтас, өйткені Ол физикалық та, метафизикалық та композицияның кез келген түрінен ада. Егер құрама субстанция материя мен формадан немесе тән мен жаннан тұрса, онда ол шекті әрі тәуелді болмақ. Ал шексіз болмыс материя мен форманың субстанциялық құрамдас бөлігі бола алмайды, өйткені бұл Құдай уақытында Оның алдында болатын шекті бөліктердің бірігуінен, демек, Оның болмысының себебінен туындайды дегенді білдіреді. Сондай-ақ кездейсоқ композицияны шексіздікке жатқызуға болмайды, өйткені бұл шексіздік ұғымының өзі жоққа шығаратын кемелдіктің жоғарылау қабілетін білдіреді. Сондықтан ешқандай физикалық құрам жоқ және болуы да мүмкін емес [72]. II. Метафизикалық деп аталатын композиция да Құдайға тән емес. Ол бір нақты нәрсеге қатысты екі түрлі ұғымның бірігуінен туындайды және олардың ешқайсысы тұтас шындықты жеке білдіре алмайды. Осыған сәйкес, әрбір шартты болмыс мән мен болмыстың метафизикалық қосындысы болып табылады. Мән таным тұрғысынан заттың елестетілуін немесе мүмкіндігін білдіріп, нақты болмыстан абстракцияланады; ал болмысты нақты деп айту үшін болмыс мәнге қосылуы қажет. Алайда шартты	I. Құдайда құрам жоқ. Өйткені, әрбір құрамдас нәрседе әрекет пен потенциал болуы керек... Бірақ Құдайда мүмкіншілік жоқ. Демек, Ондағы құрам жоқ... Әрбір құрама оның құрамдастарынан кейінгі. Демек, бірінші болмыстың, атап айтқанда Құдайдың құрамдас бөліктері жоқ [74]. II. Болмыс актуалдылықтың бір түрін білдіреді... Енді әрекет болып жатқан және сол әрекеттен ерекшеленетін барлық нәрсе оған әрекет ету потенциалы ретінде байланысты... Сәйкесінше, егер құдайлық болмыс өзінің болмысынан бөлек болса, оның мәні мен болмысы потенциалдық пен әрекет ретінде өзара байланысты деген қорытынды шығады. Енді Құдайда мүмкіншіліктің жоқтығы және Оның таза әрекет екені дәлелденді. Сондықтан Құдайдың мәні Оның болмысынан ерекшеленбейді [74]. III. Сондықтан Құдайды анықтауға болмайтыны да анық: өйткені әрбір анықтама тектік пен айырмашылықтан тұрады [74].

болмыстағы мән мен болмыстың қосындысын өздігінен бар әрі шексіз болмысқа қолдануға болмайды. Сондықтан Құдайда мән мен болмыстың құрамы жоқ [62]. III. Сондай-ақ адамды саналы жануар ретінде анықтауда айтылған тектік пен айырмашылық құрамын Оған жатқызуға болмайды. Өйткені, Құдайды шартты болмыстар сияқты жіктеуге немесе анықтауға болмайды. Себебі, Ол шектіге толық ұқсайтын бірде-бір қыры жоқ, демек, Оған кіретін бірде-бір тек жоқ [62].	
--	--

Құдайдың шексіздігі

Әл-Фараби келтірген дәлелдер	Фома Аквинский келтірген дәлелдер
Себепсіз болмыс шексіз, өйткені, егер Ол шекті болса, демек, Оған себепші қажет болар еді. Өйткені бір нәрсенің шегі оның себебі. Бірақ Құдай себепсіз. Демек, бірінші болмыстың шексіз екендігі шығады [72].	Абсолютті деп саналатын болмыстың өзі шексіз. Демек, егер біз шектеулі болмысы бар нәрсені алсақ, бұл болмыстың қандай да бір түрде сол болмыстың себебі болып табылатын басқа нәрсемен шектелуі керек. Енді Құдайдың болмысының себебі болуы мүмкін емес. Сондықтан Оның шексіз болмысы бар, ал Өзі де шексіз [74].

Құдайдың өзгеріссіздігі

Әл-Фараби келтірген дәлелдер	Фома Аквинский келтірген дәлелдер
Құдай бірінші себеп ретінде ешбір мүмкіншіліктің қоспасы жоқ таза әрекет және сол себепті ол ешбір өзгеріске ұшырамайды [72].	Құдайдың мүлде өзгермейтіні көрсетілген. Біріншіден, біз Құдай деп атайтын қандай да бір алғашқы болмыстың бар екендігі жоғарыда көрсетілгендіктен; және бұл бірінші болмыстың ешбір потенциалдық қоспасыз таза әрекет болуы керек, өйткені абсолютті түрде потенциал әрекеттен кейінгі. Енді кез келген жолмен өзгергеннің бәрі қандай да бір түрде потенциалда. Демек, Құдайдың қандай да бір жолмен өзгермелі болуы мүмкін емес екені анық [74].

Құдайдың бірлігі

Әл-Фараби келтірген дәлелдер	Фома Аквинский келтірген дәлелдер
I. Құдай жалғыз. Өйткені, егер екі құдай болса, олар жартылай ұқсас және жартылай әртүрлі болуы керек еді: бұл жағдайда, әрқайсысының қарапайымдылығы жойылар еді. Басқаша айтқанда, егер екі құдай болса, олардың арасында міндетті түрде қандай да бір айырмашылық және қандай да бір сәйкестік болуы керек еді; дифференциал мен ортақ элемент әрқайсысының болмысының бөліктерін құрар еді, ал бұл бөліктер өз кезегінде барлығына себепші болар еді; содан кейін Құдай емес, оның бөліктері бірінші болмыс болар еді. II. Егер Құдайға тең нәрсе болса, онда Ол болмыстың кемелдігінде нұқсан болар еді, өйткені кемелдік өзіне ұқсас нәрсені табудың мүмкін еместігін білдіреді. Мысалы, биліктің кемелдігі басқа жерде бірдей кемелдіктің болмауын білдіреді; сұлулықтың кемелдігі онымен бірдей сұлулықтың болмауын білдіреді. Сол сияқты, Бірінші Болмыстың кемелдікке ие болса, бұл Оған ұқсайтын ешкімді немесе ештеңені табу мүмкін емес дегенді білдіреді. Демек, бір шексіз болмыс, бір ғана Тәңір барлығына меңзейді [72]. III. Құдай жалғыз, өйткені Ол барлық сандық бөлінулерден пәк. Біреуі бөлінбеген дегенді білдіреді. Зат бойынша бөлінбейтін адам болмысы бір [72].	I. Екеуі де қажеттілік болып табылатын екі нәрсе болса, олардың қажеттіліктері болу қажеттілігінің ниетінде келісу керек. Демек, олардың біреуіне немесе екеуіне де қосылған нәрсе арқылы саралануы керек; демек, біреуі немесе екеуі де құрама болады. Енді бірде-бір композиция міндетті түрде өздігінен болмайды. Сондықтан әрқайсысы міндетті түрде бірнеше нәрседен болуы мүмкін емес; және де бірнеше құдайдың да болуы мүмкін емес [74]. II. Құдай болмыстың барлық кемелдігін Өз бойында түсінеді. Егер сол кезде көптеген құдайлар болса, олар міндетті түрде бір-бірінен ерекшеленетін еді. Сондықтан бір нәрсе екіншісіне тиесілі бола алмас еді. Сондықтан көптеген құдайлардың болуы мүмкін емес [74]. III. Құдай болмыстың өзі. Демек, Ол өзінің ішінде болмыстың барлық кемелдігін қамтуы керек ... Демек, ешбір нәрсенің кемелділігі Құдайды қаламайды [74].

(Ә) Құдайдың зерделілігі

Құдай – ақыл иесі

Әл-Фараби келтірген дәлелдер	Фома Аквинский келтірген дәлелдер
------------------------------	-----------------------------------

I. Құдай – ақыл иесі, өйткені Ол материясыз өмір сүреді әрі мүлде материалдық емес. Демек, Ол – ақыл [72]. II. Құдай Өзін толық біледі. Егер Құдайдың Өзін тануына кедергі болатын нәрсе болса, бұл сөзсіз материя болар еді. Бірақ Құдай мүлде материалдық емес. Демек, Оның Өзін толық танитыны шығады, өйткені Оның ақыл-ойы - Оның мәні. III. Өзінің мәні бойынша әрекеттегі ақыл-ой болып табылатын нәрсе өзінің мәні бойынша әрекетте де түсінікті. Енді, иләһи интеллект әрқашан әрекеттегі интеллект, өйткені олай болмаса, онда ол өзінің объектісіне қатысты потенциалда болар еді; және бұл мүмкін емес. Ал адам ақылы, керісінше, үнемі әрекеттегі күйде болмайды. Адам өзін потенциалды түрде танығаннан кейін өзін әрекетте таниды. Оның себебі, адамның ақыл-ойы оның болмысы емес. Демек, оның білгені мәні жағынан оған жатпайды [72].	I. Зат өзінің материясыз болмысынан зерделі. Енді жоғарыда Құдайдың мүлде материалдық емес екендігі көрсетілді. Сондықтан Ол зерделі [74]. II. Табиғаты бойынша материядан және материалдық жағдайлардан бөлінген нәрсе өзінің табиғаты бойынша түсінікті. Енді әрбір түсінікті, ол шын мәнінде зерделімен бір болғандықтан түсініледі; және Құдайдың Өзі, біз дәлеліміздегідей, ақыл иесі. Сондықтан Ол мүлде материалдық емес және Өзімен абсолютті бір болғандықтан, Ол Өзін барынша жақсы біледі. III. Зат іс жүзінде интеллекттің әрекеттегі және түсінікті әрекеттегі бірігуі арқылы түсініледі. Енді құдайлық ақыл әрқашан әрекеттегі ақыл. Тәңірлік ақыл мен Құдайдың болмысы бір болғандықтан, Құдайдың Өзін кемелді түрде түсінетіні анық: өйткені Құдай – әрі өзінің ақылы, әрі Өзінің болмысы [74].
--	--

Құдай – ақиқат

Әл-Фараби келтірген дәлелдер	Фома Аквинский келтірген дәлелдер
Ақиқат болмыстың соңынан келеді, яғни шындық пен болмыс сәйкес келеді. Бірақ Құдай - ең жоғары жаратылыс. Демек, Ол – ең жоғары ақиқат. Ақиқат – ақыл мен заттың сәйкестігі [72].	Ақиқат пен болмыс бір-біріне сәйкес келеді; Өйткені, бұл барды бар деп, ал жоқты жоқ деп айтқан кезде ақиқат. Енді Құдайдың болмысы бірінші және ең кемел. Сондықтан Оның ақиқаты да бірінші және ең жоғары. Ақиқат біздің санамызда соңғының түсінілген нәрсеге теңестірілуі арқылы болады. Енді теңдіктің себебі – бірлік. Содан бері иләһи зердеде зерде мен ұғынылатын нәрсе абсолютті бірдей, Оның ақиқаты бірінші және ең жоғарғы ақиқат болуы керек [74].

Құдай – өмір

Әл-Фараби келтірген дәлелдер	Фома Аквинский келтірген дәлелдер
Біз өзімізді тірі жаратылыстар деп атайтынымыз сияқты, бізде сезімге немесе түсінуге қабілетті жаратылыс бар. Сол сияқты ең кемелді дәрежеде ақыл-ойы Оның болмысы болып табылатын Құдайдың ең кемелді дәрежеде өмір сүруі [72].	Сондықтан түсіну әрекеті оның табиғаты болып табылатын болмыстың ең кемелді дәрежеде өмір сүруі керек [74].

Жоғарыда айтылғандар әл-Фарабидің Құдай және оның сипаттары туралы ілімінің қысқаша мазмұны ғана. Оның теодициясы ғылыми, тығыз негізделген жұмысты көрсетеді. Өйткені, ол бізге Құдайдың бар екендігі және оның сипаттары туралы мәселе бойынша мұқият өңделген трактат қалдырды. Құдайдың бар екендігі туралы мәселеде ол Бірінші Себеп туралы аристотельдік дәлелдемені жетілдіріп, оған басқа екі дәлелді, тиімді себептер мен кездейсоқтықты қосты. Екінші жағынан, Құдайдың сипаттары христиандық көзқараспен үйлесімді қарастырылғаны сонша, бүкіл тақырыпты мұсылман ғұламалары емес, христиан ғалымы жазған сияқты. Әл-Фараби теодициясының ортағасырлық ойшылдарға үлкен ықпал еткені анық, өйткені әл-Фараби ілімін Фома Аквинскийдің ілімімен салыстыра отырып, біз біріншісінің соңғысына әсерін күмәнсіз көреміз, бірақ керісінше емес.

Құдайдың әлемге қатынасы. Құдайдың бар екендігі дәлелденген шындық; дүниенің жаратылғаны тағы бір шындық. Дегенмен, мұндағы келесі бір күрделі сұрақ: Құдай мен әлем, Шексіз және шектеулі арасында қандай байланыс бар? Құдай мен материяның арасында қандай байланыс бар? Материяға белгілі бір пішін беру үшін Құдай өте алатын бір жағынан екінші жағынан өтетін көпір бар ма? Рух пен материяның, шексіз және шектеулі дуализмі метафизиканың космологиялық мәселесін құрайды. Құдайдың материяға әрекетін түсіндіруге тырысып, әл-Фараби сфералардағы интеллектіні Құдай мен дүниенің арасына қойды. Осылайша, ол көптеген адамдарды эманация арқылы шешпекке тырысты. Оның теориясы келесідей: Алғашқы болмыстан (Бірден) Бірінші Себеп деп аталатын бірінші ақыл шығады. Алғашқы болмыстың ойлауынан екінші интеллект пен сфера шығады. Екінші интеллекттен үшінші интеллект пен сфера шығады. Процесс қажетті дәйектілікпен ең төменгі сфераға, ай сферасына дейін жалғасады. Ай сферсынан белсенді интеллект деп аталатын таза интеллект шығады. Мұнда мәні бойынша зерделер мен түсінікті болып табылатын бөлек интеллекттер аяқталады. Міне, сезгіш дүниенің (Платонның идеялар әлеміне саятын) төменгі шегіне жетеді. Осы он интеллект тоғыз саламен бірге Болмыстың екінші қағидасын құрайды. Аспан мен жердің арасындағы көпір болып табылатын белсенді интеллект айқындалады. Ақырында материя мен форма бесінші және алтыншы қағидалар ретінде пайда болады және осылармен рухани болмыстардың қатары жабылады.

Осы принциптердің біріншісі ғана бірлік болса, қалғандары көптікті білдіреді. Сфералардың интеллектілері және белсенді интеллект, өз алдына рух болып қалады, атап айтқанда, олар денелер емес, денелермен тікелей байланыста емес; соңғы үш дене де (жан, пішін, материя) өздігінен емес, олар тек солармен біріктірілген. Денелердің алты түрі бар: аспан, ақылды жануар, иррационал жануар, өсімдік, минерал және төрт элемент (ауа, су, от, жер). Осы қағидалар мен денелердің барлығы бірге ғаламды құрайды. Әл-Фараби және басқа араб философтары меңгерген жеке интеллект теориясы жай ғана аспан сфераларының қозғалысы туралы аристотельдік теориялардың және платондық ілімнің қоспасы болып табылады. Әуеліде философияны зерттеушісі мұндай оғаш әрі күлкілі теорияны естігенде таң қалуы мүмкін. Бірақ, егер ол оның шығу тегіне тереңірек үңілсе, ол, әрине, жұлдыздардың анимациясына деген сенім бұрын адамдар сенген нәрсенің, атап айтқанда, табиғаттың анимациясының нақты бір жағдайы екенін түсінеді.

Қорыта келе, әл-Фараби философиялық еңбектеріне сүйене отырып, оның эллиндік философияның араб-мұсылман интеллектуалдық кеңістігіне енуіне және осы екі дәстүрдің өзара ықпалдасуына негіз қалағаны байқалады. Екіншіден, әл-Фараби ортағасырлық ойшылдарға үлкен әсер етті. Бұл Альберт Магнустың әл-Фарабиден үзінді келтіргенінен анық көрінеді және оның жазбаларын білмейінше, оның үзінді келтіре алмайтыны анық. Демек, әл-Фараби шығармалары туралы білім Альберт Магнусқа және оның шәкірті Фома Аквинскийге христиандық ілімге қайшы келетін теорияларды жоққа шығаруға және сонымен бірге логикалық тұрғыдан дұрыс және христиандықпен үйлесетін деп көрінген теорияларды қабылдауға мүмкіндік берді. Үшіншіден, әл-Фараби көптеген аристотельдік теорияларды жетілдірген ұлы тұлға, осы уақытқа дейін шешімін таппаған көптеген мәселелерді шешті және схоластиканы табиғи болмыс, қажетті болмыс, шартты болмыс, болжалды және практикалық интеллекттер, ойлау философиясы (психология), және актерлік философия (этика) және т.б. сияқты жаңа философиялық терминдермен байытты.

Бұл тұрғыдан алғанда, әл-Фарабидің Жаратушы туралы ілімі тек метафизикалық тұжырым емес, кемел ақыл мен кемел болмыстың бірлігін негіздейтін тұтас діни-философиялық жүйе ретінде көрінеді. Аталған мазмұн қазіргі отандық зерттеулерде де жалғасын тауып, әл-Фараби теологиясындағы Құдай идеясының адамның рухани болмысы мен қоғамдық үйлесімінің өзегіне айналатыны көрсетіледі [76].

Болмыс философиясында, латын мектебінің қарапайымдылығының көрінісі ретінде, әл-Фараби ең әмбебап ұғым болмыс деп атап өтеді, оны анықтауға да, қарапайым ұғымдарға да шешуге болмайды. Ортағасырлық ойшылдардың санасын жаулап алған әмбебаптар мәселесін әл-Фараби «Universale est unum de multis et in multis – әмбебап көптің бірі және көптің ішінде» деген сөзбен шешкен. Демек, әмбебаптың дәстүрлі анықтамасын көпті орынды предикациялаудан алған. Сондай-ақ ол шындықтың табиғаты, яғни потенциалдық мен актуальдық, субстанция мен акциденция, болмыс пен мән, материя мен форма, себеп пен салдар деп есептеді. Барлық шындық солай

шешіліп, анықталып отыра ма? Әрине жоқ. Өйткені, өзгермейтін шындық, ол – Құдай.

Әл-Фараби теодициясын Фома Аквинскиймен салыстыра отырып, біз соңғысының Құдайдың бар екенін дәлелдейтін алғашқы үш дәлелге, сондай-ақ Құдайды тану таным тәсіліне байланысты екенін анықтадық. Сонымен қатар, әл-Фараби Фома Аквинскийден шамамен үш ғасыр бұрын жаратылған болмыстарда мән мен болмыстың өзара ерекшеленетінін, ал олардың Жаратушыда біртұтас сипатта болатынын философиялық тұрғыдан негіздеген.

Демек, үш жүз жылдан кейін сол теориямен жарыққа шыққан ол оны әл-Фарабиден өрбіткен болуы керек. Ойлау философиясында ол біздің болжалды интеллектіміздің тарихын сипаттайды. Бастапқыда ол барлық түсінікті нәрселерге қабілетті. Ол потенциалдан әрекетке жоғарыдан түсетін әрекет немесе нұр, атап айтқанда белсенді интеллект арқылы өтеді. Этикада бұл адамның әрбір әрекетінің бақытқа қалай ұмтылатынын көрсетеді. Адамды қоғамда өмір сүруге итермелейтін, сол арқылы мемлекетті құрайтын себеп – бақыт. Үлгілі мемлекет – бүкіл әлемді бір саяси ұйымның астына біріктіретін әмбебап мемлекет. Қорытындылай келе, әл-Фараби философиясының бүкіл әлемінде ой бірлігі бар, ол өзінің философиялық көзқарасының сан алуан бөліктерін біртұтас және көп, болмыс пен болмыстың мәніне тәуелді Бір Құдайға жақындату үшін күш-жігерін салған.

2 ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ДІН ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ АДАМ БОЛМЫСЫ

2.1 Араб-фәлсафасындағы Алла – әлем – адам тұтастығы

Әл-Фараби философиясы исламдық интеллектуалдық дәстүрде метафизика, антропология және әлеуметтік теорияны өзара біртұтас жүйе ретінде қарастыруымен ерекшеленеді. Оның ілімінде болмыс құрылымы, адам табиғаты және қоғам мәселелері бір-бірінен оқшау қарастырылмай, керісінше, бір ғана онтологиялық негізден туындайтын өзара байланысты деңгейлер ретінде түсіндіріледі. Осы тұрғыдан алғанда, Алла – әлем – адам арақатынасы әл-Фараби философиясының өзегін құрайды. Әл-Фарабидің Алла – әлем – адам туралы тұжырымы араб-мұсылман фәлсафасының, әсіресе шығыс перипатетизмінің аясында қалыптасты. Бұл бағытта антикалық философияның, ең алдымен Аристотельдің метафизикалық идеялары исламдық дүниетаныммен сабақтастықта қайта пайымдалды. Осы негізде әл-Фараби болмыс құрылымын, Құдай мен әлемнің арақатынасын және адамның ғарыштағы орнын біртұтас философиялық жүйе ретінде қарастырды. Бұл тұтастық байланысы, әсіресе, Китаб әл-Хуруф еңбегінде тіл, ұғым және дін мәселелері арқылы жанама түрде, бірақ терең философиялық негізде ашылады.

Әл-Фараби үшін Алла – барлық болмыстың алғашқы бастауы, яғни Бірінші себеп. Ол – абсолютті кемел, ешбір сыртқы себепке тәуелсіз, өзінің мәні арқылы бар болмысқа негіз болатын шынайы болмыс. Мұндай түсінік бойынша әлем кездейсоқ немесе өздігінен пайда болған құрылым емес, керісінше, қажеттілік сипатындағы онтологиялық тәртіптің нәтижесі болып табылады. Әлемнің пайда болуы мен құрылымы Алланың тікелей әрекеті ретінде емес, белгілі бір сатылы байланыс арқылы жүзеге асады. Бұл байланыс кейінгі зерттеулерде эманация теориясы деп аталғанымен, әл-Фараби үшін ол ең алдымен болмыстың логикалық және онтологиялық тәртібін білдіреді.

Әлемнің құрылымы әл-Фарабиде телеологиялық сипатқа ие. Яғни, әрбір болмыс элементі белгілі бір мақсатқа бағытталған және жалпы үйлесімділікке қызмет етеді. Бұл тұрғыда ғарыш – тек физикалық кеңістік емес, мағыналық тұрғыдан реттелген, өз ішінде иерархиялық байланыстары бар тұтас жүйе. Берілген мәтінде организм мен ғарыштың салыстырылуы осы идеяны нақтылайды: әрбір бөлік тұтастың кемелдігін қамтамасыз ету үшін өз қызметін атқарады. Мұндай көзқарас әлемді Алланың даналығының көрінісі ретінде түсіндіруге мүмкіндік береді.

Әл-Фараби ғарыш пен адам қоғамын өзара құрылымдық ұқсастық негізінде қарастырады. Оның пікірінше, ғарыш та, адам қоғамы да белгілі бір тәртіп пен үйлесімге құрылған тұтас жүйе болып табылады. Ғарыштағы әрбір болмыс өзіне тән орны мен қызметіне ие және жалпы құрылымдағы үйлесімділіктің сақталуына қатысады. Сол сияқты адам қоғамында да әрбір мүшенің өз міндеті бар және олардың барлығы ортақ мақсатқа қызмет етеді. Осыған байланысты әл-Фараби қоғам құрылымын ғарыштық тәртіппен сабақтастықта түсіндіреді. Оның ойынша, ғарыштағы сатылық жүйе мен ондағы

қозғалыс заңдылығы адамзат қоғамындағы ұйымдасу мен өзара байланыстың табиғатын ұғынуға негіз болады. Әлемнің ішкі үйлесімі мен қоғамдық тәртіптің осындай өзара үндестігі олардың ортақ болмыстық негізден туындайтынын көрсетеді [57].

Осы тұрғыдан алғанда әл-Фараби адамды ғарыштық құрылымның ажырамас бір бөлігі ретінде қарастырады. Адамның табиғаты мен оның қоғамдағы орны әлемдегі жалпы үйлесіммен өзара сабақтас сипатта түсіндіріледі. Ғарыштағы тәртіптің адам болмысы мен қоғамдық өмірде көрініс табуы әл-Фараби іліміндегі Алла – әлем – адам арақатынасының тұтастығын айқындайды. Өйткені ғарыштағы үйлесім мен қоғамдағы тәртіп бір ғана онтологиялық бастаумен байланыстырылады. Осы арқылы әл-Фараби әлем мен адам болмысының өзара байланысын терең философиялық деңгейде негіздеп, олардың барлығы түптеп келгенде біртұтас үйлесімді жүйе құрайтынын көрсетеді [55].

Адам осы ғарыштық тәртіптің құрамдас бөлігі бола отырып, ерекше мәртебеге ие. Әл-Фараби адамды тек табиғи немесе әлеуметтік тіршілік иесі ретінде емес, ақыл мен ерікке ие саналы субъект ретінде қарастырады. Басқа болмыстар өз функцияларын табиғи қажеттілікпен жүзеге асырса, адам өз әрекеттерін таңдау арқылы орындайды. Бұл – оның онтологиялық ерекшелігі. Адамның ғарыштағы орны оның осы саналы қабілетімен анықталады. Берілген мәтінде бұл ерекшелік адамның өз қызметін түсіну және оны саналы түрде жүзеге асыру қажеттілігі арқылы көрсетіледі. Сонымен, Аристотель ілімінде адамзаттың ерекше айырмашылығы - рационалдылық және әрбір адамның табиғи мақсаты осы ерекшелікті жетілдіруден тұрады. Сонымен қатар, ол адамдардың табиғи қабілеттеріне байланысты әртүрлі екенін айтады. Тиісінше, кейбіреулері жоғары интеллектуалды, ал басқалары керісінше. Кейбіреулердің философ болуға және әлемнің құрылымын, бақытты және осы онтологиялық (болмыстық) негіздермен айқындалған табиғи норманы тануға мүмкіндігі бар; басқалары – әл-Фарабидің пікірінше, көпшілік – бұл қабілеттерге ие емес. Адамның бұл ерекшелігі оның қоғамдағы орнына да әсер етеді. Әл-Фараби қоғамды табиғи организммен салыстыра отырып, әрбір адамның белгілі бір қызмет атқаратынын және бұл қызметтердің барлығы ортақ мақсатқа – бақытқа жетуге бағытталғанын көрсетеді. Мұнда қоғам мен ғарыш арасында құрылымдық ұқсастық бар: екеуі де иерархиялық және үйлесімді жүйе. Қоғамның мұндай түсіндірмесі адамды тек жеке индивид ретінде емес, жалпы онтологиялық тәртіптің бір бөлігі ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

Әл-Фараби адамды ғарыштық тәртіптің саналы мүшесі ретінде қарастырады. Оның пікірінше, әр адам өзіне тән табиғи қабілеттеріне сай жалпы болмыстық жүйеде белгілі бір орынға ие болады. Басқа болмыстар өз қызметін табиғи қажеттілік арқылы жүзеге асырса, адам өз орнын ақыл мен ерік арқылы саналы түрде айқындайды. Осы тұрғыдан алғанда, адамның болмысы тек жеке тіршілік шеңберімен шектелмей, жалпы әлемдік үйлесімнің құрамдас әрі жауапты бөлігі ретінде танылады. Әл-Фараби бұл тұтастықты адамның өз табиғатына сай әрекет етуі мен ортақ тәртіпке қатысуы арқылы түсіндіреді. Сондықтан адам ғарыштық құрылымның жай ғана бөлігі емес, оның мәнін ақыл

арқылы ұғынып, соған сәйкес әрекет ете алатын ерекше болмыс ретінде көрінеді [77].

Осы жерде діннің рөлі айқындалады. Әл-Фараби дінді философиялық ақиқаттың баламасы ретінде емес, оны жеткізудің ерекше формасы ретінде түсіндіреді. Дін – ақиқатты символдар, бейнелер және риторикалық тәсілдер арқылы көпшілікке түсіндіру құралы. Бұл идея «Китаб әл-Хуруф» еңбегінде тіл мәселесі арқылы тереңдетіледі. Әл-Фараби тілдің тек коммуникациялық құрал емес, танымның құрылымдық негізі екенін көрсетеді. Философиялық ұғымдар абстрактілі және дәл болса, діни тіл сол ұғымдарды бейнелік формаға айналдырады. Осылайша дін мен философия арасында қарама-қайшылық емес, функциялық айырмашылық бар. Діннің атап өтілген «үйрету» және «сендіру» функциялары тек сенім жүйесі ғана емес, әлеуметтік-педагогикалық институт екенін көрсетеді. Әл-Фараби үшін діннің басты мақсаты – адамдарды бақытқа жетуге бағыттау, яғни оларды ақиқатқа сәйкес әрекет етуге үйрету. Бұл тұрғыда дін Алла мен адам арасындағы байланысты қамтамасыз ететін маңызды құралға айналады.

Ислам интеллектуалдық дәстүрінде ақыл мен уахидің арақатынасы діни-этикалық танымның маңызды мәселелерінің бірі ретінде қарастырылды. Бұл мәселе құқықтық және теологиялық пікірталастарда кеңінен көрініс тапты. Рационалистік бағыт өкілдері адамның ақыл-ойы арқылы ненің дұрыс әрі міндетті екенін тануға болатынын негіздесе, дәстүршіл бағыт өкілдері бұл мәселеде уахиды негізгі өлшем ретінде қабылдады. Мұсылман ойшылдары ішінде әш-Шафиғи, ибн Ханбал және әл-Ашғари діни танымның негізгі қайнарын уахиден байланыстырса, рационалистік бағыт ақылдың танымдық мүмкіндігін кеңірек мойындады. Бұл мәселе Джордж Хуранидің еңбектерінде де кеңінен талданып, ол дәстүршіл бағытты «этикалық волюнтаризм» ретінде сипаттайды. Мұндай ұстаным бойынша этикалық өлшемдер толықтай Құдайдың бұйрығы мен тыйымына негізделеді, ал құндылықтарды Құдайдан тәуелсіз қарастыру Оның құдіретін шектеу ретінде қабылданады [78]. Осы түсінік ислам ойлауындағы әлемнің жаратылысы туралы пікірталастармен де сабақтас болды: кейбір ойшылдар Құдайдың болмыс пен әлемге қатынасын абсолютті ерікпен байланыстырса, басқалары әлемдік тәртіптің рационалды құрылымын негіздеуге ұмтылды. Әл-Фараби осы мәселені ақыл мен дінді қарама-қарсы қоймай, өзара толықтырушы деңгейлер ретінде түсіндірді: ақыл адамға әлемнің құрылымын және оның түпкі бастауы – Алланы тануға мүмкіндік берсе, дін осы ақиқатты көпшілікке рухани әрі тәрбиелік түрде жеткізеді. Осылайша ислам ойлауында ақыл мен уахидің арақатынасы Алла, әлем және адам болмысын түсіндірудегі маңызды мәселелердің бірі ретінде қалыптасты. Бұл мәселенің Құран мәтіні негізіндегі түсіндірмесіне Джордж Хурани арнайы тоқталады.

Осыған байланысты ислам ойлауындағы ақыл мен уахи арақатынасын талдауда Құран мәтінінің өзіне жүгіну маңызды. Бұл тұрғыдан Джордж Хурани этикалық волюнтаризмнің негізділігін Құрандағы этикалық ұғымдардың мазмұны арқылы қарастырады. Оның пікірінше, мәселені түсінудің негізгі бастау нүктесі ретінде Құран мәтінін талдау қажет. Осы тұрғыдан ол сырттай қарағанда волюнтаристік қағидалар арқылы толық түсіндіру қиын көрінетін

аяттарға назар аударады. Әсіресе, этика мен адамдар арасындағы қатынасқа қатысты мәтіндерде күш қолдану, зиян келтіру, әділетсіздік пен қиянат секілді ұғымдар кездеседі. Мысалы, күш қолдану тек зұлымдық жасағандарға қарсы бағытталатыны, ал қиянат жасаудың адамның өзіне зиян әкелетіні туралы мазмұндағы аяттар талданады. Дж. Хурани әділетсіздік пен қиянат ұғымдарының мұндай қолданысын этикалық волонтаризм аясында толық түсіндіру қиын екенін атап көрсетеді. Оның пайымдауынша, бұл ұғымдарды тек иләһи әмірге мойынсұну немесе мойынсұнбау шеңберінде қарастыру жеткіліксіз, себебі Құранда және классикалық араб тілінде зиян мен қиянат моральдық бағалаудан бөлек объективті әрі сипаттамалық мағынада да қолданылады. Осыған сәйкес Хурани этикалық ұғымдардың мазмұны тек бұйрық пен тыйымға тәуелді емес екенін негіздейді. Бұл ислам фәлсафасындағы ақыл мен уахи арақатынасының күрделілігін көрсетіп, әл-Фараби іліміндегі ақылдың танымдық рөлін тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Джордж Хурани Құрандағы этикалық ұғымдардың мазмұнын талдай отырып, *zulm* (зұлымдық, қиянат) және оған қарама-қарсы *‘adl* (әділет) терминдеріне ерекше назар аударады. Оның пікірінше, бұл ұғымдар Құран мәтінінде тек бұйрық пен тыйым шеңберінде ғана емес, адамдар арасындағы қатынасты сипаттайтын объективті әрі мазмұнды категориялар ретінде де қолданылады. Мысалы, әділет ұғымы белгілі бір үшінші тараптың әміріне ғана емес, екі тарап арасындағы тепе-теңдік пен үйлесімді білдіретін мағынада көрініс табады. Хурани әділет терминінің бастапқыда тепе-теңдік пен үйлесімділікке қатысты материалдық мағынада қолданылып, кейін моральдық мазмұнға ие болғанын көрсетеді. Осы тұрғыдан ол бұл ұғымды көрнекті фақиһ әш-Шафиғидің әділетті адамның Құдайға мойынсұнуымен байланыстыратын түсіндіруімен салыстырады [79]. Сонымен қатар Құрандағы Алланың әділеттілігі мен рақымына қатысты аяттарды талдау этикалық ұғымдардың тек иләһи әмірмен ғана шектелмейтінін аңғартады [78]. Бұл ислам ойлауында ақыл мен уахи арасындағы байланысты күрделендіріп, әл-Фараби философиясында әлемдегі үйлесім мен адам болмысын ақыл арқылы тану мәселесінің мәнін тереңірек түсіндіруге мүмкіндік береді.

Сонымен қатар, этикалық терминдерді тек Құдайдың бұйрығы немесе тыйымымен ғана түсіндіру бірқатар күрделі мәселелер туындатады. Дж. Хурани бұл ұғымдарды толықтай иләһи әмірмен шектеу олардың Құрандағы мағыналық өрісін тарылтатынын көрсетеді. Оның пікірінше, әділет, жақсылық немесе зұлымдық секілді ұғымдар адамдар арасындағы қатынастарды сипаттайтын дербес мазмұнға да ие. Дегенмен дәстүршіл бағыт бұл терминдер этикалық мәнде қолданылған жағдайда Құдайдың әмірімен жанама түрде байланысып тұрады деп есептейді. Осылайша ислам ойлауында этикалық ұғымдардың табиғаты ақыл мен уахи арасындағы байланысты түсіндірудегі күрделі мәселелердің бірі ретінде көрініс тапты. Бұл мәселе әл-Фараби философиясында ерекше мәнге ие болып, адамның әлемдік тәртіптегі орнын ақыл арқылы ұғыну мен діни танымның рухани мазмұнын өзара сабақтастықта қарастыруға негіз болды.

Құранда моральдық таным мәселесінде адамның иләһи басшылыққа мұқтаж екеніне ерекше мән беріледі. Тура жолдан адасқан адам үшін Құран сенім мен танымның негізгі бағдары ретінде ұсынылады, ал мұсылман уахи арқылы берілген басшылықты ұстануға міндеттеледі. Бұл Құранда пайғамбардың адамдарға аяттарды жеткізіп, оларды тазартуымен, Кітап пен хикметті үйретуімен байланыста түсіндіріледі. Осы тұрғыдан алғанда, Құран адам баласы үшін имандылық пен діни білімнің маңызды қайнары ретінде көрінеді. Сонымен қатар Құран тек дайын нұсқаулар берумен шектелмей, адамның ақыл-ойына да ерекше мән береді. Құдайдың әлемдегі белгілерін (аяттарын) пайымдап, олардың мәнін түсінуге қабілетті ақылды әрі ойлы адамдар Құранда арнайы аталады. Бұл Жаратушының адамға танымдық қабілет беруін және оны дұрыс қолдануға үндейтінін көрсетеді. Осыған сәйкес ислам ойлауында уахи мен ақыл бір-біріне қарсы қойылмайды: уахи рухани әрі діни бағыт-бағдар берсе, ақыл сол ақиқаттың мәнін түсінуге мүмкіндік береді. Демек, пайымдау қабілеті мұсылман үшін моральдық мәселелерді бағалауда да, мәтінді түсіндіруде де маңызды танымдық құрал болып табылады.

Келтірілген үзінділерден адамның моральдық тұрғыдан орындауға тиіс белгілі бір міндеттері бар екені байқалады. Бұл міндеттердің бірқатары уахи арқылы айқындалғанымен, ислам ойлауында ақылдың да оларды ұғынуда маңызды рөл атқаратыны мойындалды. Құранда адамды жер бетінде халифа ретінде жаратуы және оған таным қабілетінің берілуі осының дәлелі ретінде түсіндірілді. Осы тұрғыдан ақыл дүниелік және ақыреттік игілікке жетудің маңызды құралы ретінде қарастырылады. Әл-Ғазали де ақылдың бірнеше қырын ажыратып көрсетеді: ол бір жағынан адамды жануардан ерекшелейтін таным қабілеті болса, екінші жағынан логикалық және қажетті ақиқаттарды тануға мүмкіндік береді; тәжірибе арқылы қалыптасып, практикалық әрекетте көрініс табады [80]. Осы негізде ислам дәстүрінде ақыл арқылы меңгерілетін білім мен уахи арқылы бекітілетін құқықтық әрі діни білім өзара байланыста қарастырылды. Әл-Ғазали кейбір діни қағидалардың қоғамдық өмірді үйлестірудегі рационалды мәнін мойындағанымен, олардың түпкі негізін Құдай әмірімен байланыстырды. Мәселен, жамағат намазы, жұма мен айт құлшылықтары адамдар арасындағы бірлік пен өзара жақындықты нығайтса, қажылық мұсылман қауымының тұтастығын айқындайды. Сонымен бірге ол кейбір құлшылықтардың мәні олардың рационалды түсіндірілуінде емес, Құдай әміріне толық мойынсұнуда деп есептейді [81]. Осылайша ислам ойлауында ақыл мен уахи бір-бірін жоққа шығармай, адамның болмысын, оның әлемдегі орнын және Жаратушымен байланысын түсіндіретін өзара сабақтас танымдық негіздер ретінде қарастырылады.

Әл-Ғазали сопылық тәжірибе мен шарифат талаптарының үйлесіміне ерекше мән берді. Ол адамның шынайы бақыты мен рухани кемелденуінде Құдайды тану мен сүюдің жоғары дәрежесін маңызды деп есептей отырып, осы мақсатқа жетуде моральдық кемелділік пен діни міндеттерді сақтаудың қажеттілігін атап көрсетті. Оның пікірінше, діни заңдардың орындалуы адамда дұрыс мінез-құлық пен рухани тәртіпті қалыптастырады. Осы тұрғыдан әл-Ғазали философияға сын көзбен қарағанымен, этика саласындағы кейбір

философиялық тұжырымдарды толық жоққа шығармайды. Ол философтардың жан қасиеттері мен адам мінезін жетілдіруге қатысты ойларын мойындай отырып, олардың түп-төркінін сопылық тәжірибемен байланыстырады. Әл-Ғазалидің пайымдауынша, сопылар рухани күрес барысында адамның ішкі болмысын, оның кемшіліктері мен оларды түзету жолдарын тереңірек ашып көрсеткен, ал философтар бұл идеяларды өз ілімдеріне енгізіп, жүйелеген [82]. Сонымен бірге ол философиялық этиканы қабылдауда сақ болу қажеттігін ескертеді: мұндай ілімдерді сынсыз қабылдау діни ақиқаттармен қатар рухани дүниетанымға да әсер етуі мүмкін деп есептейді. Осы тұрғыдан әл-Ғазали ақыл мен діни тәжірибенің арақатынасын адамның ішкі кемелденуімен байланыстыра қарастырады. Бұл ислам ойлауындағы адам болмысының рухани жетілуі мен әлемдік тәртіпті тану мәселесінің өзара сабақтастығын айқындайды.

Әл-Ғазалидің әлемнің мәңгілігі (қадимдігі) туралы ілімге және Құдайдан тәуелсіз объективті этикаға қарсы шығуы, ең алдымен, Құдайдың абсолютті құдіретін қорғауға негізделді. Бұл мәселе ислам философиясында ақыл, уахи, этика және құдайлық ерік төңірегіндегі маңызды пікірталастардың біріне айналып, әл-Ғазали мен Ибн Рушд арасындағы дискурста кең көрініс тапты. Профессор А.Д. Құрманалиеваның еңбектерінде де әл-Ғазали философиясында Құдай еркінің абсолюттілігі мен рационалдық этика мәселесінің ерекше орын алатыны көрсетіледі [24]. «Тәһәфут әл-фәләсифә» еңбегінде әл-Ғазали философтардың әлем мәңгі деген тұжырымын сынап, мұндай көзқарас Құдайдың еркін әрекет ету қабілетін шектейді деп пайымдайды. Оның пікірінше, Құдай ешбір әрекетке міндетті емес, өйткені қандай да бір қажеттілікті мойындау Оның абсолютті құдіретіне қайшы келеді. Осы ұстанымды ол «әл-Иқтисад фи әл-и‘тиқад» еңбегінде де жалғастырып, Құдай жаратылыстың табиғатына сәйкес міндетті түрде аян жіберуі тиіс деген пікірді терістейді. Әл-Ғазалидің пайымдауынша, адамдарға нұсқау беру мен марапат белгілеу тек Құдайдың еркіне тәуелді, ал оны міндетті деп қарастыру Оның еркіндігін шектеу болмақ. Осы арқылы әл-Ғазали Құдай, әлем және адам арасындағы байланысты абсолютті құдайлық ерік негізінде түсіндіріп, ислам ойлауындағы ақыл мен уахи арақатынасының күрделі сипатын айқындайды.

Әл-Ғазали Құдайдан тәуелсіз өмір сүретін объективті этикалық заң идеясын қабылдамайды. Оның пікірінше, жақсылық пен жамандық ұғымдары белгілі бір мақсатқа сәйкестігімен түсіндірілгенімен, олардың түпкі мәні Құдайдың бұйрығы мен еркіне тәуелді. Осы арқылы ол этикалық ұғымдардың дербес әрі Құдайдан тәуелсіз мәнін шектеуге ұмтылды. Әл-Ғазали адам мінез-құлқындағы ізгілік пен жауапкершілік мәселесін де осы тұрғыдан түсіндіріп, кей жағдайда адамның іс-әрекеті сыртқы пайдамен ғана өлшенбейтінін мойындайды. Соған қарамастан ол Құдайдың құдіреті мен еркін қандай да бір қажеттілікпен шектеуге болмайтынын негіздеуге ерекше мән береді. Оның пайымдауынша, Құдай жаратылыстан тыс, ешқандай мұқтаждықтан жоғары болмыс болғандықтан, Оның әрекеттері қандай да бір сыртқы өлшемге тәуелді емес. Сол себепті әлемнің жаратылысы мен адамға қатысты иләһи әрекеттер қажеттілікпен емес, Құдайдың еркімен жүзеге асады. Әл-Ғазали Құдайдың іс-әрекеттерін міндетті емес, мүмкіндік аясындағы ерікті әрекет ретінде түсіндіреді: адамдарға

міндет жүктеу, пайғамбар жіберу, марапаттау немесе жаза беру – барлығы да Оның еркіне тәуелді. Осылайша әл-Ғазали Құдай, әлем және адам арасындағы байланысты абсолютті құдайлық ерік негізінде қарастырып, ислам философиясындағы ақыл мен уахи мәселесінің күрделі сипатын айқындайды [24].

Әл-Ғазалидің негізгі мақсаттарының бірі – му‘тазилиттердің Құдай өз құлдарына белгілі бір міндеттер жүктеуге міндетті деген тұжырымын теріске шығару болды. Оның пікірінше, Құдай ешбір әрекетке міндетті емес: әлемді жаратуы да, адамдарға нұсқау беруі де, міндет жүктеуі де тек Оның еркіне байланысты жүзеге асады. Осы тұрғыдан ол Құдайға қандай да бір сыртқы қажеттілік немесе міндет таңуды Оның абсолютті құдіретін шектеу деп бағалады. Әл-Ғазали бұл ойын му‘тазилиттердің «Құдай әрбір жаратылыс үшін міндетті түрде ең жақсыны таңдайды» деген қағидасын сынға алу арқылы да негіздейді. Оның пайымдауынша, Құдайдың іс-әрекетін адамдық әділет немесе пайдалылық өлшемдерімен шектеу логикалық қайшылықтарға алып келеді [83]. Осыған байланысты әл-Ғазали философтар мен му‘тазилиттердің табиғи себептілік туралы көзқарастарына да сыни тұрғыдан қарайды. Ол құбылыстар арасындағы байланыстарды қажетті әрі дербес заңдылық ретінде емес, Құдай еркі арқылы үнемі жүзеге асып отыратын тәртіп ретінде түсіндіреді. Сондықтан ақыл табиғат пен дүниені тануда маңызды құрал болғанымен, діни және этикалық ақиқатты толық анықтайтын дербес өлшем бола алмайды [84]. Сонымен бірге әл-Ғазали ақылды толық теріске шығармайды. Оның пікірінше, сенімнің қалыптасуы белгілі бір танымдық ретпен жүзеге асады: адам алдымен дүниенің жаратылған әрі тәуелді болмыс екенін ұғынады, кейін Құдайдың барлығын мойындайды, содан соң пайғамбарлықтың ақиқаттығын қабылдайды. Осы үдерісте мұғжизалар ақыл арқылы танылған құдайлық ақиқатпен байланыста ғана дәлелдік мәнге ие болады. Осылайша әл-Ғазали ақыл мен уахиді бір-біріне қарсы қоймай, Құдай, әлем және адам арасындағы байланысты танудың өзара сабақтас негіздері ретінде қарастырады.

Ислам теологиясында мұғжизалар иманға жетелейтін жалғыз әрі дербес дәлел ретінде емес, дәлелдер мен белгілердің тұтас жүйесінің маңызды бөлігі ретінде қарастырылады. Пайғамбарлықтың ақиқаттығы алдымен Құдайдың барлығы мен құдіретін ақыл арқылы танумен негізделсе, мұғжизалар осы рационалды танымды қуаттайтын белгі қызметін атқарады. Осыған сәйкес адам пайғамбар келтірген дәлелдерді өз ақыл-ойы арқылы ұғынып, оларды бағалауға міндетті. Бұл тұрғыдан пайғамбарлық дәлелдері ақыл қабылдай алатын сенімді танымдық негіздердің бірі ретінде танылады. Сонымен бірге кейбір му‘тазилиттер Құдайды тану міндеті дүниенің жаратылғанын дәлелдеуден бұрын адамның табиғатына (фитрасына) тән деп түсіндіреді. Бұл ұстаным Құрандағы «Аспандар мен жерді жаратушы Аллаға күмән бар ма?» (14:10) аятымен де байланыста қарастырылады. Ал әл-Аш‘ари дәстүрінде Құдайды тану тек туа біткен біліммен шектелмей, оны ақыл арқылы негіздеу қажеттігіне ерекше мән беріледі [85]. Осы тұрғыдан му‘тазилиттер мен әшғарилердің айырмашылығы айқын көрінеді: му‘тазилиттер ақылды моральдық әрі діни ақиқатты танудың негізгі құралы ретінде қарастырса, әшғарилер оның рөлін

мойындағанымен, түпкі негізді уахи мен Құдай еркімен байланыстырады. Осылайша ислам ойлауында ақыл мен уахи өзара сабақтас түрде Құдай, әлем және адам арасындағы байланысты түсіндірудің негізгі танымдық негіздерінің бірі ретінде қалыптасты.

Муғтазилиттер этикалық волюнтаризмге қарсы шығып, этиканың рационалистік-деонтологиялық теориясын қалыптастырды. Олардың ілімінде міндеттілік (уәжіп), жақсылық (хасан) және жамандық (қабих) сияқты моральдық ұғымдар адамның белгілі бір әрекеті үшін мақтауға немесе кінәлауға лайық болуымен анықталады. Яғни моральдық бағалау әрекеттің салдарымен ғана емес, оның ішкі табиғаты мен адамның оған қатысты жауапкершілік дәрежесімен байланысты қарастырылады. Муғтазилиттік этикада моральдық ұғымдар объективті сипатқа ие болып, адам ақыл-ойы арқылы жақсылық пен жамандықты, сондай-ақ кейбір міндеттерді өз бетінше тани алады. Осы тұрғыдан ақыл моральдық ақиқаттарды танудың маңызды құралы ретінде қарастырылса, уахи бұл білімді толықтырып әрі нақтылай түседі. Сондықтан муғтазилиттер адамның ақыл-ойы діни аяннан тәуелсіз түрде белгілі бір моральдық ақиқаттарды танып-білуге қабілетті деп есептейді. Бұл олардың этикалық ілімінің рационалистік сипатын айқындап, моральдық жауапкершілікті адамның ерікті әрекетімен және оның саналы таңдауымен байланыстырады.

Әл-Ғазали моральдық жүріс-тұрыстың әмбебап рационалды қағидалары бар деген пікірге сын көзбен қарады. Оның пайымдауынша, ақылға негізделген жалпы ережелердің бәрі бірдей барлық жағдайда өзгеріссіз қолданыла бермейді. Мысалы, шындықты айту жалпы құндылық ретінде мойындалғанымен, нақты жағдайда оны қолдану әрдайым бірдей бола бермейді. Осы тұрғыдан әл-Ғазали моральдық пайымдаудың тәжірибелік жағдайлармен және нақты өмірлік ахуалмен байланысын көрсетеді. Ал муғтазилиттер болса мұндай қағидаларды қатаң әрі шартсыз ереже ретінде емес, белгілі бір жағдайларға қарай қолданылатын рационалды принциптер ретінде түсіндірді. Бұл мәселе Ибн Сина философиясында да тереңірек қарастырылып, ол қажетті ақиқаттар мен моральдық ақиқаттардың айырмашылығын нақтылайды. Ибн Сина бойынша логикалық және метафизикалық ақиқаттар өзгермейтін сипатқа ие болса, моральдық пайымдауларды ұғынуда тәжірибе, әлеуметтік орта және практикалық ақыл маңызды орын алады. Осы арқылы ислам ойлауында ақыл тек абстрактілі қағидаларды тану құралы ғана емес, адамның әлемдегі орнын, өзге адамдармен байланысын және моральдық жауапкершілігін нақты жағдайда ұғынуға мүмкіндік беретін танымдық негіз ретінде қарастырылады [81]. Бұл өз кезегінде Алла – әлем – адам байланысын түсіндіруде ақылдың ерекше орнын айқындайды.

Әл-Ғазали муғтазилиттердің моральдық рационализміне сын айтып, моральдық міндеттіліктің түпкі негізін ақылдан емес, Құдай әмірінен іздейді. Оның пікірінше, адам үшін қандай әрекеттің міндетті екенін анықтайтын негізгі өлшем – уахи арқылы бекітілген құдайлық нұсқау. Осы тұрғыдан ол ақылдың танымдық маңызын мойындағанымен, діни және этикалық міндеттіліктің дербес әрі толық қайнары ретінде қарастырмайды. Сонымен бірге әл-Ғазали пайғамбарлықтың ақиқаттығын тануда ақылдың қажетті рөлін ерекше атап

көрсетеді. Адам пайғамбардың жеткізген хабарын және мұғжизаларын кем дегенде бастапқы деңгейде рационалды тұрғыдан бағалауға міндетті, өйткені дәл осы арқылы уахидың ақиқаттығы танылады. Оның пікірінше, Алла адамдарды тура жолға салу үшін пайғамбарлар жіберіп, олардың шынайылығын дәлелдеу үшін мұғжизалар берген, ал адамға берілген ақыл-ой қабілеті осы белгілердің мәнін ұғынуға жеткілікті. Бұл ислам ойлауындағы ақыл мен уахидің өзара сабақтастығын көрсетеді. Сонымен қатар Құранда: «Сендерге бір нәрсе ұнамсыз болуы мүмкін, ал ол сендер үшін қайырлы; және бір нәрсені жақсы көрулерің мүмкін, ал ол сендер үшін зиянды. Алла біледі, ал сендер білмейсіңдер» (2:216) деп баяндалуы адам танымының шектеулілігін және иләһи білімнің жоғарылығын көрсетеді. Осылайша әл-Ғазали Құдай, әлем және адам арасындағы байланысты түсіндіруде ақыл мен уахиді бір-біріне қарсы қоймай, өзара сабақтас танымдық негіздер ретінде қарастырады [81].

Муғтазилиттер ілімі бойынша адам өз іс-әрекеттерінің нәтижесінде сауапқа немесе жазаға лайық болатынын ақыл арқылы тани алады. Осы арқылы адам ақыреттегі жауапкершілік туралы қорытындыға келіп, құдіретті әрі бәрін білуші Жаратушының бар екенін және Оның құлшылыққа лайық екенін ұғынады. Муғтазилиттер сауап пен жазаны адамның моральдық әрекеттерімен байланысты қарастырып, адамға ерік пен таңдау берілгенін оның жауапкершілігінің негізі деп түсіндіреді. Осы тұрғыдан адам теориялық жағынан ақылға сүйеніп дұрыс әрекет ете алғанымен, оның болмысының шектеулілігі рационалды танымды әрдайым жеткілікті ете бермейді. Сондықтан Алла рақымдылық танытып, адамдарға пайғамбарлар жіберіп, ақыреттегі сауап пен жаза туралы хабар беріп, дұрыс әрекетке бастайтын нақты нұсқаулар мен міндеттерді түсіндірген. Бұл жерде ақыл мен аянның өзара сабақтастығы айқын көрінеді: ақыл адамға моральдық бағыт пен жалпы қағидаларды танытса, уахи сол бағытты нақтылап, күнделікті өмірде жүзеге асырудың жолдарын көрсетеді. Сондықтан муғтазилиттер адам болмысындағы ақылдың маңызын мойындай отырып, аянды Құдай мен адам арасындағы байланысты нақтылайтын жетекші негіз ретінде де қарастырады. Осы арқылы ислам ойлауында Алла – әлем – адам тұтастығы адамның ерікті әрекеті, моральдық жауапкершілігі және иләһи басшылықтың өзара байланысы арқылы түсіндіріледі.

Әбу әл-Хасан әл-Ашғари муғтазилиттердің негізгі қарсыласы бола отырып, жаратылыс пен оның Жаратушысына қатысты кейбір іргелі ақиқаттарды ақыл арқылы тануға болатынын мойындайды. Оның пікірінше, дүниенің жаратылғандығы, Жаратушының бар екендігі және пайғамбардың Құдайдан хабар жеткізуші ретіндегі шынайылығы белгілі бір дәлелдер арқылы ақылмен негізделеді. Сонымен бірге әл-Ашғари Құран мен Пайғамбар сүннетінің иләһи қайнардан келгендігін ерекше атап көрсетеді. Алайда адамның практикалық өмірі мен моральдық әрекеттеріне қатысты мәселеде ол ақылдың мүмкіндігін шектеулі деп есептейді. Оның пайымдауынша, жақсылық пен жамандықтың өлшемі, сондай-ақ адамның сауапқа немесе жазаға лайық болуы Алланың әмірлері мен тыйымдары арқылы анықталады. Сондықтан моральдық қағидалардың толық әрі нақты мазмұнына уахи арқылы қол жеткізіледі. Бұл тұрғыдан ақыл адамды уахидың ақиқат қайнар екенін тануға және Құдайға

мойынсұну қажеттігін ұғынуға жеткізсе, уахи сол танымды нақтылап, адам әрекетінің дұрыс бағдарын белгілейді. Әл-Ашғари үшін кәләмнің негізгі қызметі сенім негіздерін қорғау, діни ақиқатты түсіндіру және жаңсақ пікірлерді теріске шығару болып табылады. Сонымен бірге кәләм исламдық ілімдерді әртүрлі тарихи-мәдени жағдайларда түсіндіруге мүмкіндік бергенімен, оның танымдық шегі уахи аясынан аспауы тиіс. Осылайша әл-Ашғари ілімінде ақыл мен уахи бір-бірін толықтыра отырып, Құдай, әлем және адам арасындағы байланысты түсіндірудің негізгі негіздерінің бірі ретінде қарастырылады.

Осылайша ислам ойлау дәстүрінде ақыл мен уахидің арақатынасы Құдай, әлем және адам болмысын түсіндірудегі негізгі танымдық мәселелердің біріне айналды. Бұл мәселе әл-Фараби философиясында тереңірек жүйеленіп, адамның әлемдегі орны мен қоғамдағы қызметін біртұтас болмыстық құрылым аясында қарастыруға негіз болды. Әл-Фараби ақыл арқылы танылған теориялық ақиқаттарды тек жеке таным шеңберінде қалдырмай, оларды қоғамдық тәртіп пен адамзат өмірін ұйымдастырудың негізі ретінде қарастырды. Осы тұрғыдан оның философиясында Алла – әлем – адам тұтастығы саяси және этикалық деңгейде де өз жалғасын табады.

Философ әлем және Құдай туралы білім алады. Ол әлемге ұқсайтын және Құдайдан шыққан идеалды мемлекет құруды мақсат етеді. Сосын уақыт пен кеңістікте осындай мемлекет құру арқылы Құдайға еліктейді. Саясаттану адамның барлық іс-әрекетінің түпкілікті кемелдігі мен мақсатын жарықтандыратын және сол маңызды мақсаттарға жету шарттарын тізіп көрсететін зерттеу болғандықтан, оны бір уақытта (немесе жақсырақ, алдыңғы уақытта) зерттелетін алыпсатарлық ғылымдарсыз зерттеу мүмкін емес.

Енді, теориялық ғылымдарды зерттеу бізге ізгі қоғамдық тәртіпте бекітілуі тиіс позитивті құқықтың нақты және егжей-тегжейлі нормаларын тікелей бермейді. Алайда мұндай зерттеу кез келген құқықтық жүйенің негізінде жататын жалпы принциптерді айқындауға мүмкіндік береді. Шын мәнінде, позитивті құқықтың нақты нормалары күрделі әрі абстрактылы метафизикалық ақиқаттарды жанама түрде қамтуы тиіс. Бұл нормалар аталған ақиқаттардың мазмұнын азаматтардың көпшілігіне олардың толық теориялық негізін ашпай-ақ жеткізе алатындай формада болуы қажет. Осы тұрғыдан алғанда, күнделікті құқықтық ережелер күрделі философиялық ұғымдарды түсінікті әрі қолжетімді түрде ұсынуы тиіс. Бұл барлық азаматтардың ізгілікке сәйкес әрекет етуіне және шындықтың табиғаты туралы кем дегенде ішінара білім алуына мүмкіндік береді. Әл-Фараби атап өткендей, мұндай талаптар адамдардың философиялық таным деңгейі әртүрлі болған жағдайда ерекше маңызды, сондықтан философиямен айналысатындар мен қарапайым азаматтарға арналған таным формалары өзара үйлесімді болуы тиіс.

Философияны зерттеудің негізгі мақсаты – Жаратушыны тану, яғни Оның біртұтас әрі өзгермейтін болмыс, барлық жаратылыстың алғашқы себебі және даналығы, әділдігі мен жомарттығы арқылы әлемді реттеуші екенін түсіну. Философтардың ұстанатын іс-әрекеттері – адам баласы мұны істей алатын дәрежеде жаратушыға еліктейтін әрекеттер. Философиялық дәстүр өкілдеріне сүйене, Алланың және Оның жаратылыс табиғатын, жалпы этика негіздері мен

адам бақытын және т.б. анықтау үшін өз ақылымызды пайдалана аламыз. Аян бұл шындықтарды белгілі бір қауымдастыққа сәйкес етіп сипаттайды, белгілі бір уақыт пен орынға сәйкес конвенцияларды қолдану арқылы. Демек, ақыл-ойды дүниенің болмысына қолдану бірінші орынға шығады, ал уахи кейінірек бұл үлгіге сәйкес келетіні, парасатпен бекітілген ізгі өмірдің жалпы қағидаларының нақтырақ терминдерге қалай аударылып, белгілі бір қауымға қолданылатынын көрсету арқылы көрінеді. Заң шығарушы-пайғамбардан осы нақты нормаларды ойлап табу талап етіледі, өйткені оларға ешқандай абстрактілі ой келмейді, дегенмен ол жұмыс істеуі керек шеңбер тек ақылға негізделген.

Бұл тәсілдің кәләм іліміне қатысты мәні айқын болуы тиіс. Кәләм Құдайдың табиғаты мен жаратылысы туралы толық теориялық және демонстративті білімді қалыптастыруға бағытталған философиялық ғылым емес. Керісінше, ол белгілі бір діни және мәдени контексте шарифат әкелуші пайғамбар бекіткен діни догмаларды қорғауға бағытталады. Кәләмнің негізгі мақсаты философиялық дәлелдеулерді толық меңгере алмайтын адамдардың діни заңға деген сенімін нығайту болып табылады. Осы себепті ол ақиқаттарды қатаң демонстративті дәлелдер арқылы емес, көбінесе диалектикалық және риторикалық тәсілдер арқылы негіздейді. Мұндай жағдайда ақиқаттарды негіздеу ұқсастықтар мен мысалдарға сүйенетін дәлелдер жиынтығы арқылы жүзеге асады. Егер кәләм өзіне тән осы шеңберде қалса, ол философиямен қайшылыққа түспес еді. Өйткені ол тек белгілі бір діннің догматикалық қағидаларын риторикалық және диалектикалық тұрғыдан түсіндірумен шектеледі және діни ілімдерде жалпылама түрде берілген іргелі ақиқаттарды қатаң логикалық деңгейде дәлелдеуді мақсат етпейді. Алайда кей жағдайларда кәләм шеңберінен шығып, теологтар позитивті құқықта көрініс тапқан нормалар мен әдет-ғұрыптарды философтардың әмбебап ақиқаттарымен теңестіруге ұмтылады. Мұндай ұстаным көптеген түсінбеушіліктер мен қайшылықтарға әкеледі. Бұл, негізінен, философия мен кәләмнің логикалық табиғатының айырмашылығын дұрыс түсінбеуден туындайтын категориялық қателік болып табылады.

Ислам фәлсафасы өкілдері заң адамның бақытының жалпы шарттарымен және ғаламның құрылымымен тығыз байланысты, сондықтан кез келген табысты заңнама осы принциптерді білуге негізделуі керек деп дәлелдеді. Дегенмен, біз шектеулі мүмкіндіктеріміз бен шектеулі білімімізбен қандай заңнаманың қолайлы екенін қалай біле аламыз? Бақытымызға орай, біз мұның барлығын Жазбалардан табамыз. Ал мұның барлығы немесе көбі шабыттану арқылы ғана анық болады, әйтпесе оны шабыттану арқылы түсіндіру (тек рационалды түсіндіруден) жоғарырақ болады». Бұл үзіндіге өзінің түсініктемесінде Дж. Хурани Ибн Рушд шын мәнінде уахиға негізделген білімді ғаламды танудың ең жақсы көзі деп санамағанын және оны бұл ғаламды түсінуге ұмтылатын әрбір адам үшін міндетті деп қарастырмағанын атап өтеді. Ол Ибн Рушдтің бұл жерде экзотериялық көзқарасты ұсынып отырғанын меңзейді және оның «қади (би, сот) ретінде шынайы қызмет атқара алғанын», себебі ол шарифаттың көптеген адамдар үшін және көптеген жағдайларда практикалық нұсқаулық ретіндегі құндылығына сенгенін көрсетеді [86]. Ибн Рушдтың шынайы көзқарастары

туралы бұл күдік, кем дегенде, осы жағдайда қате. Ибн Рушдтың талаптары өте жұмсақ және ол барлық тақырыптарды шабыт арқылы жақсы түсінуге болатынын біржақты түрде ұсынбайды, ол «барлығы немесе көпшілігі» деп өз тұжырымын шектейді. Оның шарияттың кейбір адамдар үшін практикалық нұсқаулық ретінде шектеулі құндылығы бар деп санады деген пікір ешбір дәлелмен толық расталмайды. Оның заңды үкімдеріне қарсы бағытталған шабуылдардың болмауы таңғаларлық емес.

Одан әрі Дж. Хурани Аристотельдің «Никомахтық этикасына» түсініктемесінде Ибн Рушд діни заңды «түзету» үшін практикалық ақыл-ойды қалай қолдануға болатынын көрсетеді деп болжайды. Ол сол жерде Аристотельдің әділеттілік туралы анықтамасын «жалпылығына байланысты ақауы бар құқықты түзету» ретінде қарастырып, мұны қасиетті соғыс немесе жиһадқа қатысты ислам құқығымен байланыстырады. Жалпы мұсылман емесерге қарсы соғысу барлық мұсылмандарға міндетті. Алайда мұндай жалпы саясат кейде ислам аймақтары үшін айтарлықтай зиян тигізетіні анық. Қатаң түрде мұндай жалпы нұсқауды Ибн Рушд «заң шығарушының ниетін білмеуінің нәтижесі» дейді, сондықтан бейбітшілік жақсырақ, ал соғыс тек анда-санда маңызды екенін айту керек [87]. Дж. Хурани мұны: «Позитивтік құқықтың әділеттілікпен осылайша түзетілуі Заң шығарушы сәйкес келген табиғи құқықтың болуын білдіреді және біздің тікелей білуіміз арқылы оның ниеттерін түсіндіре аламыз», деп түсіндірді [86]. Дегенмен, бұл жағдайдан алыс. Барлық жалпы ережелер түсіндіруді қажет етеді және қиын жағдайда бастапқы ниетті ережені сақтаудың нақты салдарымен салыстыруға болатындай етіп, көбінесе бұл ережелерді қамтитын ниеттің сипатын анықтауға тырысады. Салыстыру қандай да бір сәйкессіздікті анықтаған кезде, біз ережені ниетті білдіретін белгілі бір жолмен түсіндіру туралы ойлануымыз мүмкін. Бұл әсіресе жиһадқа қатысты заң жағдайында айқын көрінеді, өйткені бұл заңның мақсаты кем дегенде ішінара ислам саласын кеңейту. Егер нақты тәжірибе белгілі бір жағдайларда керісінше әсер ететін болса, сол уақытта және сол жерде жиһад жарияламау орынды болар еді. Позитивті құқықты пайдалануды реттейтін табиғи құқық туралы кейбір білімдерге жүгінудің қажеті жоқ.

Философтар пайғамбардың қажеттілігіне және оның ниеттерін заң мен құқықтық институттарда бейнелеуіне қандай себептер келтірер еді? Бір емес, бірнеше рет байқағанымыздай, пайғамбар адамдарға қалай өмір сүру керектігін, олардың табиғи өзімшілдіктерін қалай тежеу керектігін үйретуі және оларды негізгі діни және философиялық ақиқаттармен таныстыруға қабілетті адамдарды жетелеуі қажет. Кез келген болашақ пайғамбардың мемлекеттегі алуан түрлі адамдардың қабілеттері мен мүдделерін үйлестіре алуы өте маңызды. Сондықтан: «Заң шығарушы – өзінің ойлау қабілетінің арқасында осы практикалық түсініктерді түпкілікті бақытқа қол жеткізу үшін іс жүзінде жүзеге асыруға болатын шарттарды шығаруға күші бар адам» [24]. Пайғамбар қалдырған заңның ол кеткеннен кейін күшінде болуы үшін оның ниеті заңдық пікірталастардың басында тұруы қажет, сондықтан заңдар ережелер мен терминдермен бос ойнау жағдайына түспеуі керек. Тағы да, бұл заң шығарушының ең алдымен пайғамбар болуының қаншалықты маңызды екенін

көрсетеді, өйткені мұндай жақсы дамыған елестету қабілеті бар адам ғана заңдарды оның ниетін білдіретін ережелердің даму сызығы айқын болып қалатындай етіп бере алады.

Діни мәселелерде көпшіліктен алшақ қалмаудың бір себебі, анық сақтық мотивінен бөлек, «білімді таптың болуы тек қана кемелденеді және оның толық бақыты бұқара табымен қатысу арқылы жетеді». Дегенмен, қазіргі уақытта осы пайымдау жолындағы қиындықты атап өткен жөн. Егер философ Ибн Рушд айтқандай, «бұл ілімдердің мақсаты олардың әмбебап сипатында екенін» түсінсе, неге ол бұл әмбебаптық оған бірдей қатысты деген қорытындыға келуге тиіс? Философтар маңызды діни ойларды бағалау үшін қиялдық символизацияны қажет етпейді. Олай болса, неге олардан әл-Фараби мен Ибн Рушдтің пікірінше, өздерін дұрыс ұстау үшін діни процедуралық нормаларды сақтау талап етіледі? Діни заңдар мен ережелердің неге осы кейіпте болатынын ақыл-ойды пайдалану арқылы білуге болатын болса, бұл заңдарды бағынуға тиісті заңдар ретінде бекітетін аян деп айтудың да мәні бар ма? Бұл пікірталастың діндегі этиканың объективті немесе субъективті статусы мәселесіне қатыстылығы айқын көрінеді. Егер кейбір адамдардың, мысалы философтардың, уахиға сүйенбей-ақ өз міндеттеріне қатысты білім алуы мүмкін болса, онда міндет уахиға негізделмейді, керісінше ақылға негізделеді, ал уахи ақиқатты ақыл арқылы тікелей игере алмайтындарға жеткізу құралы ғана ретінде қарастырылады.

Қорыта келе, әл-Фараби ілімінде философия, дін және тілдің өзара байланысы кездейсоқ немесе сыртқы үйлесім емес, керісінше, болмыстың өз құрылымынан туындайтын заңды қатынас екенін көрсетеді. Философиялық таным демонстративті ақиқатқа ұмтылып, болмыстың алғашқы себептері мен әмбебап принциптерін ашуға бағытталса, дін сол ақиқаттарды көпшілікке түсінікті ету үшін бейнелік және символдық формада жеткізеді. Бұл айырмашылық мазмұндық емес, танымдық деңгейге қатысты: философия ақиқатты тікелей ұғым арқылы игерсе, дін оны қиял мен елестету арқылы қабылдауға бейімдейді. Осы тұрғыдан тіл ерекше медиаторлық қызмет атқарады, өйткені дәл сол арқылы абстрактілі мәндер мен универсалдар нақты, әлеуметтік қолданысқа ие болады. Адамның ақыл-ой қабілеті осы екі деңгейдің түйісу нүктесіне айналып, оны әрі танушы, әрі әлеуметтік субъект ретінде анықтайды. Сонымен қатар, қоғамдағы тәртіп пен заңдылықтар да осы онтологиялық және танымдық құрылымның жалғасы ретінде қалыптасады, өйткені олар ақиқатқа сәйкес әрекет етудің практикалық формаларын білдіреді. Демек, әл-Фараби жүйесінде адам тек ғарыштың пассивті элементі емес, керісінше, ақиқатқа бағытталған белсенді қатысушы ретінде көрінеді. Осыдан барып, Алла, әлем және адам арасындағы қатынас тек метафизикалық байланыс қана емес, танымдық, тілдік және әлеуметтік деңгейлерде жүзеге асатын көпқырлы тұтастық ретінде айқындалады.

Осылайша әл-Фараби философиясында Алла – әлем – адам арақатынасы көпдеңгейлі, бірақ біртұтас жүйе ретінде қалыптасады. Алла – барлық болмыстың негізі, әлем – сол негізде тәртіпке түскен жаратылыс көрінісі, ал адам – осы тәртіпті танып, оған саналы түрде қатысушы болмыс. Дін мен тіл осы

байланысты жүзеге асырудың негізгі құралдары ретінде қызмет атқарады. «Китаб әл-Хуруф» (Әріптер кітабы) еңбегі осы қатынастарды тікелей метафизикалық категориялар арқылы емес, тіл мен ұғымдардың қалыптасуы арқылы түсіндіруімен ерекше маңызға ие.

Бұл тұрғыдан алғанда, әл-Фарабидің дін философиясы тек теологиялық ілім емес, адамның танымы, қоғамы және болмыс құрылымы туралы кешенді философиялық жүйе болып табылады.

2.2 Әл-Фараби іліміндегі пайғамбарлық мәселесі және адамның рухани кемелділігі

Әл-Фараби ілімінде дін мен философияның арақатынасы мәселесі пайғамбарлық теориясымен тікелей байланысты. Философия ақиқатқа аподейктикалық дәлел арқылы жететін таным формасы болса, дін сол ақиқатты көпшілікке бейнелік және сендіру тәсілдері арқылы жеткізеді. Осы айырмашылық пайғамбар мен философтың табиғатын түсіндіруде шешуші рөл атқарады. Әл-Фарабидің түсінігінде философ – болмыстың алғашқы себептері мен әмбебап қағидаларын ақыл арқылы тікелей тануға қабілетті тұлға. Ал пайғамбар осы философиялық ақиқатты тек танумен шектелмей, оны елестету (қиял) қабілеті арқылы символдық формаға айналдырып, халыққа жеткізе алатын ерекше тұлға ретінде қарастырылады. Яғни пайғамбарда философқа тән интеллектуалдық кемелдікпен қатар, көпшілікке түсінікті бейнелер мен рәміздер арқылы ақиқатты ұсынуға мүмкіндік беретін шығармашылық елестету күші бар. Осы тұрғыдан әл-Фараби ілімінде пайғамбарлық тек танымдық артықшылық ретінде емес, адамның рухани кемелденуінің ең жоғары деңгейі ретінде қарастырылады. Себебі пайғамбар ақиқатты қабылдап қана қоймай, оны қоғамның рухани тәрбиесі мен адамды ізгілікке жетелеудің нақты тетігіне айналдырады. Осы тұрғыдан алғанда, пайғамбар философтан төмен емес, керісінше, оның функциясы кеңірек: ол тек ақиқатты білуші емес, сонымен бірге заң шығарушы, тәрбиеші және қоғамды ұйымдастырушы. Сондықтан дін әл-Фарабиде философияның қарапайым баламасы емес, оның әлеуметтік іске асу формасы ретінде көрінеді. Ал пайғамбарлық философиялық ақиқаттың тарихи және қоғамдық деңгейде жүзеге асу механизмі болып анықталады.

Әл-Фараби пайғамбар мен философтың қызметін бір ақиқатқа бағытталған әртүрлі таным формалары ретінде қарастырады. Осы айырмашылықты тереңірек түсіндіру үшін ол философия мен діннің пайда болуы мен танымдық әдістерінің арақатынасын арнайы талдайды

Философияның анықталған, шынайы дәуірін дәлелдеудің бірден-бір әдісі – аподейктикаға сүйенген дәлелдеу әдісі барлық болмысты толық қамтитын деңгейге жеткенде ғана қалыптасады. Бұл жағдай бұл дәуірге негіз болған өткендегіні диалектикалық, софистикалық немесе сол бір жалған философия тұрғысынан да түсіндіру қажеттігін туғызады. Діннің адамзат баласының ақыл-ойына деген зор әсерге ие болғанына қарамастан, уақыт жағынан алып қарастырғанда, ол философиядан кеш туындағандығына көз жеткіземіз. Бір

сөзбен айтқанда, діннің көмегімен халықты ағартушылық, яғни білім жолына сала отырып, саналық және тәжірибелік заттарды да үнемі іздестіруге мүмкіндік аламыз. Философиялық зерттеулердің негізгі әдісі аподейктикалық дәлелдеу болып табылады, ал сендіру мен жорамалдау көбіне риторикалық және діни танымға тән тәсілдерге жатады.

Әл-Фараби осы танымдық айырмашылықтарды негізге ала отырып, кейін қалыптасқан діни-теориялық ілімдердің де философиямен байланысын айқындайды.

Кәләм өнері мен мұсылмандық құқықтың дінмен салыстырғанда кейінірек шыққандығы белгілі жайт. Өз кезегінде дін де философиядан кейін қалыптасқан, бұл ойымызды одан әрі өрбітетін болсақ, диалектикалық философия мен софистикалық философия дәлелденген философияның алдында өмірге келген. Бір сөзбен айтқанда, философия да діннің пайда болып, қалыптасуына өзінің зор ықпалын тигізген. Дәл осы сияқты диалектика мен софистиканың философияға қарым-қатынасы да ағаш пен оның жемістерін қоректендіру немесе ағаштың гүлденуі мен жеміс беруінің арасындағы қалыптасқан алғашқылық сипатындай болып келеді. Демек, діннің кәләм мен мұсылмандық құқықтан бұрын пайда болғандығы сияқты әмірші тағайындаған басшының өз қызметшілеріне және еңбек құралдарын жасау мен оларды қолдануға байланысты қалыптасатын қарым-қатынастарда да жоғарыда айтылған алғашқылық сарын орын алады.

Дін адам ойындағы заттардың мәнділігін елестету және сендіру арқылы да үйретеді. Өйткені дін жолын қуушылардың көпшілігі үйренудің осы екі жолынан басқаны білмегендіктерінің салдарынан, қалам өнерінің діннен кейін пайда болғандығы белгілі болып қалады. Олай дейтініміз, ол басқа нақтылы заттар жайында дұрыс мәліметтер бере де, тіпті берген күннің өзінде оларды шындық тұрғысынан дәлелдей де алмайды. Сондықтан ол бар болғаны сендіре алатындай дәрежеге ғана жетеді, ал бұл жағдай, әсіресе, ақиқаттың шынайы бейнелерін ақиқат ретінде дәлелдеу қажеттігі туындағанда орын алады.

Сенім жүйесі алғышарт ретінде қабылданғанда, пікірлердің мағынасы бастапқыда айқын көрінеді. Мұндай пайымдаулар көбіне риторикалық сипат алып, дайын қағидалар мен қорытындыларға айналады. Сондықтан мутакаллимдер шарифаттың ақиқаттығын теориялық тұрғыдан дәлелдеуге және оны көпшілікке түсіндіруге ұмтылады. Алайда белгілі бір пікірдің мәнін терең түсіну үшін оның қалыптасу үдерісін жан-жақты зерттеу қажет. Соған қарамастан, ол пікірдің бастауын басқа факторлар арқылы меңгергендіктен, оның бастапқы формасына тәуелді болып қалады. Осы тұрғыдан алғанда, оның басты жетістігі – диалектикалық пайымдауға қол жеткізуі, өйткені дәл осы қасиеті арқылы ол қарапайым халықтан ерекшеленеді. Сонымен қатар, ол диалектиканы өмірлік мақсатына айналдырып, осы арқылы өз интеллектуалдық деңгейін айқындайды [53]. Мутакаллим дінге қызмет еткен жағдайда, дін философиядан алшақтаған кезде, кәләмнің философияға қатынасы діннің бағытына ұқсас сипат алады. Өйткені дін дәлелденген философияда алғаш айқындалған қағидалардың ақиқатын халыққа түсінікті түрде жеткізуге қызмет етеді. Бұл жағдай халықты шарифатқа үйрету үдерісінде, яғни пікірдің бастапқы кезеңінде айқын көрінеді. Осы арқылы мутакаллим қарапайым халықтан өз

ерекшелігін аңғартады. Кейбір даралық қасиеттеріне байланысты оны тіпті халықтың өз ортасынан шыққан тұлға ретінде қабылдамау да мүмкін. Дегенмен, ол белгілі бір интеллектуалдық ерекшеліктерге ие тұлға ретінде қарастырылады, бірақ мұндай мәртебе оған негізінен діни ортада ғана беріледі. Осы тұрғыдан алғанда, философияның барлық адамдар мен халықтарға ортақ әрі әмбебап сипатқа ие екендігін атап өткен жөн.

Факих әдетте ойшылдарға еліктейді, сондықтан оның пікірлерінің қалыптасуында белгілі бір ерекшеліктер байқалады. Мұндай ерекшелік тәжірибелік мәселелерде дәлелденген дұрыс пікірлерді қолдану барысында айқын көрінеді. Демек, ойшыл адам өз тәжірибесін де, басқа адамдардың өмірлік тәжірибесін де іс жүзінде тиімді қолдана алады. Осы тұрғыдан алғанда, факих белгілі бір дін шеңберінде әрекет ететін тұлға ретінде қарастырылса, ал философ әмбебап деңгейде ойлайтын және барлық болмысқа қатысты мәселелерді қамтитын субъект ретінде сипатталады.

Осылайша, сөздің абсолюттік мағынасында ерекше адамдар деп философтар саналады, әрі олар шынайы мағынада нағыз философтар болып табылады. Ал ерекше адамдар қатарына жатамыз деп есептейтіндер, шын мәнінде, өздерін солай санағанымен, тек нағыз философтарға ұқсайтындар ғана. Азаматтық философияға еліктегендер мен тақуалықты ұстанғандар өздерін ерекше адамдардай сезініп, соларға еліктеп, дана адамдардың қатарынан орын алуға қаншама ұмтылғанымен, олардың бойынан тек философтарға ұқсастық пен тәжірибелік өнердің жекелеген белгілері ғана байқалады. Осыған байланысты тәжірибелік өнер өкілдерінің нағыз білгірлері өз саласына тән қағидаларды терең меңгеріп, оларды толық игергенде ғана өздерінің ерекшеліктері мен табиғи қабілеттерін сезіне бастайды. Дәлірек айтқанда, өнердің жекелеген саласының өкілі ғана емес, сонымен қатар әртүрлі өнер түрлерінен хабардар тәжірибелік өнер иелері де өздерін басқалармен салыстырғанда ерекше адамдар қатарына жатқыза алады [53]. Өйткені мұндай адам өзі айналысатын өнер саласын жан-жақты зерттеу барысында, оған тән белгілермен қатар, сол салаға қатысты қалыптасқан пікірлердің бастауына да назар аударады. Мысалы, дәрігерлердің өздерін ерекше санайтындығы олардың науқастардың ауыртпалығын жеңілдетуге деген ұмтылысымен байланысты. Тереңірек қарастырсақ, олардың қызметі философиямен тығыз байланысты медицина ғылымын да қамтиды. Себебі дәрігерлер өз өнерін жетік меңгеру барысында басқа салалармен салыстырғанда науқасқа қатысты мәселелерді тереңірек зерттеуге мәжбүр болады. Осы орайда дәрігер тарапынан жіберілген болмашы қателіктің өзі үлкен қауіп-қатерге әкелуі мүмкін екенін ескерген жөн. Демек, медицина тәжірибелік өнердің әртүрлі салаларының жетістіктерін кеңінен пайдаланады. Мысалы, тамақ дайындау өнерінің жетістіктері, жалпы алғанда, адам денсаулығына пайдалы барлық нәрселер медицинада қолданылады. Мұндай ұмтылыстардың барлығында философияға жақындық байқалады. Сондықтан сөздің абсолюттік мағынасында ерекше мәртебе философтарға тиесілі екенін мойындау қажет. Одан кейінгі орындарды диалектиктер, софистер, заң шығарушылар, мутакаллимдер мен факихтар иеленеді. Ал қарапайым халықтың арасында да билікке еліктейтіндер мен тақуалыққа ұмтылатындар кездеседі.

Көрсетілген интеллектуалдық сатылар мен таным формаларының жіктелуі әл-Фарабидің пайғамбарлық туралы көзқарасын түсіндіруге негіз болады. Өйткені ол пайғамбарды танымның ең жоғары нәтижесін қоғам өмірімен байланыстыратын ерекше тұлға ретінде қарастырады.

Осы иерархиялық жіктеу әл-Фараби философиясындағы пайғамбарлық мәселесін түсінуге тікелей жол ашады. Егер философ сөздің абсолюттік мағынасында ақиқатты тануға қабілетті ең жоғары интеллектуалдық деңгей иесі болса, онда пайғамбар осы ақиқатты тек танумен шектелмей, оны қоғамға жеткізетін ерекше тұлға ретінде қарастырылады. Философ аподейктикалық дәлел арқылы болмыстың мәнін ашса, пайғамбар сол ақиқатты қиял мен бейнелеу күші арқылы халыққа түсінікті формада ұсынады. Осы тұрғыдан алғанда, пайғамбар философқа қарағанда кеңірек функция атқарады: ол тек танушы ғана емес, сонымен қатар заң шығарушы, тәрбиеші және қоғамдық тәртіпті қалыптастырушы субъект болып табылады. Сондықтан әл-Фараби жүйесінде философиялық таным ақиқаттың теориялық негізін қаласа, пайғамбарлық сол ақиқаттың әлеуметтік және тарихи жүзеге асу формасы ретінде көрінеді.

Пайғамбарлықтың осы әлеуметтік-философиялық мәні әл-Фарабидің дін философиясында бұл ұғымның неге орталық орын алатынын айқындай түседі. Әл-Фараби философиясында пайғамбарлық мәселесі дін мен философияның арақатынасын түсіндіруде орталық орын алады. Ол пайғамбарлықты тек теологиялық құбылыс ретінде емес, адам танымы, ақыл және қоғам құрылымымен тығыз байланысты кешенді философиялық мәселе ретінде қарастырады. Осы тұрғыдан алғанда, пайғамбар мен философ арақатынасы әл-Фарабидің дін философиясының өзегін құрайды [88]. Оның осы мәселе жайлы күрделі көзқарастары кейінгі мұсылман философтары үшін үлкен пікірталастың негізіне айналды. Ғұламаның ойынша, Құдайды тану және заң қоғамның басшысы және заң шығарушысы ретіндегі пайғамбардың анықтаған ережелері шеңберінде дамитын құбылыстар. Бұл қауымда пайғамбарға берілген білім немесе аян сол қоғам мүшелерінің жасайтын іс-әрекеттерін және ұстанатын ой-пікірлерін анықтайтын негіз; адамның осы дүниеде және о дүниеде бақытты болуының кепілі. Философия ақиқатты өзіне ғана телитін мұндай діни шектеуді танымайды. Әл-Фараби ілімінде философия мен дін бір ақиқатқа бағытталған, бірақ оған жету тәсілдері әртүрлі жүйелер ретінде түсіндіріледі. Философия ақиқатқа аподейктикалық дәлел арқылы жетуді мақсат етсе, дін сол ақиқатты бейнелік және символдық тәсілдер арқылы көпшілікке жеткізеді. Осы ерекшелік пайғамбар мен философтың табиғатын айқындайды: философ ақиқатты ұғымдық және логикалық формада игерсе, пайғамбар сол ақиқатты халықтың қабылдау деңгейіне сәйкес бейнелік түрде ұсынады.

Әл-Фарабидің дін философиясында пайғамбарлық мәселесі оның теологиялық және саяси-философиялық көзқарастарымен де тығыз байланыста қарастырылады. Дін мен философияның арақатынасы туралы тұжырымдары кейінгі мұсылман ойшылдарына пайғамбарлық ұғымын рационалды тұрғыдан негіздеуге мүмкіндік берді. Әл-Фараби философия мен діннің өзара сабақтастығын негіздей отырып, пайғамбар-басшы идеясын философ-басшы

(философ-патша) тұжырымымен байланыстырады. Бұл тұрғыда пайғамбар ақиқатты тек танушы емес, оны қоғамға жеткізуші әрі әлеуметтік-саяси деңгейде жүзеге асырушы тұлға ретінде қарастырылады. Осы тұжырым арқылы Әл-Фараби өзіне дейінгі Әл-Кинди мен Әр-Разидің пайымдауларымен пікірталасқа түсіп, пайғамбарлық мәселесіне қатысты өзіндік философиялық ұстанымын негіздейді. Әл-Кинди пайғамбарлар мен философтардың ақиқатқа әртүрлі, өзара тәуелсіз жолдармен жететінін айтса, әр-Рази философияны ғана ақиқаттың негізгі көзі деп таныды. Ал әл-Фараби пайғамбар мен философты бір ақиқатқа бағытталған, бірақ оны тану және жеткізу тәсілдері әртүрлі тұлғалар ретінде түсіндіреді. Әл-Фараби пайғамбар, заң шығарушы, философ және билеуші қызметтерінің бір тұлғада тоғысу мүмкіндігін мойындай отырып, олардың толық тең емес екенін атап көрсетеді. Пайғамбардың ерекшелігі – ол ақиқатты тек теориялық деңгейде танумен шектелмей, оны заңға, тәртіпке және қоғамдық құрылымға айналдырады. Осы тұрғыдан алғанда, пайғамбарлық философиялық ақиқаттың әлеуметтік жүзеге асу формасы ретінде көрінеді, ал философия оның теориялық негізін құрайды. Сонымен қатар әл-Фараби философияның қоғамдық-саяси рөлін ерекше атап өтіп, философтың халықпен түсінікті тілде сөйлеп, қоғамды жетілдіруге бағытталған әрекеттерге қатысуы қажеттігін көрсетеді. Бұл талап пайғамбар қызметімен үндес, өйткені пайғамбар да ақиқатты халықтың таным деңгейіне бейімдеп жеткізеді. Осылайша пайғамбар мен философтың айырмашылығы олардың ақиқатқа жету тәсілінде емес, оны жеткізу формасы мен қоғамдағы функциясында көрінеді. Әл-Фараби өмір сүрген кезеңдегі саяси-идеологиялық жағдайлар пайғамбарлық ұғымын философиялық тұрғыдан негіздеудің өзектілігін арттырды. Түрлі діни-саяси ағымдардың қалыптасуы жағдайында пайғамбарлықты рационалды түсіндіру діннің қоғамды біріктіруші қызметін сақтауға бағытталды. Осы тұрғыдан әл-Фарабидің теологиялық-саяси ойлары пайғамбарды қоғамның рухани әрі саяси жетекшісі ретінде негіздеуге мүмкіндік берді. Әл-Фарабидің дін философиясында пайғамбарлық мәселесі пайғамбар мен философтың арақатынасы негізінде ашылады: философ ақиқатты таниды, ал пайғамбар оны қоғамға жеткізіп, жүзеге асырады.

Әбу Насыр әл-Фараби философияның адам өміріндегі маңызын айқындауға ұмтылып, оның негізгі қағидаларын қоғамдық өмір мен рухани тәрбие аясында түсіндіруге мән берді. Бұл ұстаным оның дін философиясындағы пайғамбарлық мәселесін түсіндіруімен тікелей байланысты, өйткені әл-Фараби Мұхаммед пайғамбардың қызметін Платонның философ-басшы идеяларымен сабақтастыра қарастырады. Ұлы философтың пікірінше, парасатты басқарушының, яғни пайғамбардың басты ерекшелігі – асқақ рухани ақиқатты бейімдеп, қорытып, оның мәнін қарапайым адамдарға жеткізе білуі. Осы тұрғыдан пайғамбар философиялық ақиқатты қоғамға жеткізуші тұлға ретінде көрінеді. Әл-Фарабидің антропологиялық көзқарастарын саралау оның адам жаратылысына қатысты эманациялық тұжырымдарының кейбір қырлары Құрандағы дәстүрлі түсініктермен толық қабыса бермейтінін көрсетеді. Соған қарамастан, ойшылдың басты интеллектуалдық мақсаты ислам өркениетінің рухани-идеялық тұтастығын сақтау болды. Осы ұстаным Китаб әл-Хуруф еңбегінде ерекше көрініс тауып, дін мен философияның өзара үйлесімі біртұтас

танымдық жүйе ретінде негізделеді. Осыған сәйкес әл-Фараби ақиқат пен бақытқа жетуді адамның ішкі рухани тәжірибесімен ғана емес, ақыл мен дәлелдеуге сүйенген танымның нәтижесі ретінде қарастырады [88]. Бұл жерде философия ақиқатты дәлелдеп, оны теориялық деңгейде негіздесе, дін сол ақиқаттың бейнелік көрінісін қалыптастырады. Әл-Фарабидің түсіндіруінше, дін мен философия түптің түбінде бір ақиқатқа бағытталғанымен, олардың қызметі әртүрлі: философия ақиқатты іздеп, оны дәлелдейді, ал дін сол ақиқаттан туындайтын қиялдар мен идеяларды адам санасына бейнелік түрде жеткізеді. Осы тұрғыдан пайғамбарлық философиялық ақиқаттың әлеуметтік және мәдени деңгейде жүзеге асу формасы ретінде көрінеді. Дін мен философияның үйлесуі бақытты қоғамның қалыптасуына негіз болады.

Әл-Фараби дін мен философияның пайда болуын адамның танымдық қабілеттерінің дамуымен байланыстырады. Оның пікірінше, ойлаудың ең жоғарғы сатысы – дәлелдік (аподейктикалық) пайымдау, осы негізде философия қалыптасады, ал дін кейіннен бұқараға ақиқатты жеткізудің тәсілі ретінде пайда болады. Дегенмен, кей тарихи жағдайларда дін философиядан бұрын қалыптасуы мүмкін, сондықтан діни түсініктер мен философиялық пайымдаулар арасында қайшылықтар туындауы ықтимал. Мұндай жағдайда философтардың міндеті – бұл қайшылықтың сыртқы сипатта ғана екенін көрсетіп, діннің негізінде философиялық ақиқат жатқанын дәлелдеу. Әл-Фараби Құдайдың мәнін толық тану мүмкін еместігін мойындай отырып, адамның ақылының шектеулі екенін көрсетеді. Оның пікірінше, Алланың болмысын толық түсіну үшін адам табиғаты материалдық шектеулерден арылуы тиіс. Бұл идея пайғамбарлық мәселесімен де байланысты, өйткені пайғамбар ақиқатты толық ұғынумен қатар, оны адамзатқа жеткізудің ерекше формасына ие тұлға ретінде қарастырылады. Философтың пайымдауынша, дін белгілі бір дәрежеде философияға еліктейтін жүйе болып табылады. Ал заң шығарушы, Құдайдан аян алатын билеуші – табиғаты жағынан философ-патшаға парапар. Бұл жерде пайғамбар мен философтың түпкі негізі ортақ болғанымен, олардың қызметі әртүрлі екендігі айқындалады: философ ақиқатты абстрактілі түрде таниды, ал пайғамбар оны халыққа түсінікті формада жеткізеді. Әл-Фарабидің түсінігінде дін қоғамды біріктіретін негізгі факторлардың бірі болып табылады [1]. Сондықтан дұрыс дін философиялық ақиқаттарға ұмтылып, оларды қоғам игілігіне бейімдеуі тиіс. Бұл үдерісте пайғамбар ақиқат пен қоғам арасындағы байланысты қамтамасыз ететін негізгі тұлға ретінде көрінеді. Осылайша әл-Фарабидің дін философиясында пайғамбарлық ұғымы философиялық ақиқаттың әлеуметтік жүзеге асуын қамтамасыз ететін орталық категория ретінде қарастырылады.

Пайғамбарлық ұғымы діннің негізін құрайтын түсінік. Кез келген дінді зерттеу оның негізін салушы пайғамбарға келіп тіреледі. Пайғамбарлық «араб философтарының» діни және зайырлы пікірталастарында кеңінен орын алған мәселелердің бірі. Өйткені бұл мәселе өзінің мәні, негізі және «уахи», «мұғжиза», «иләһият» мәселелерімен байланысы жағынан маңызды тақырып болып есептелді. Әл-Фараби жеке қарастырған осы мәселе уахи (Құдайдың берген білімі немесе аяны), ақыл және қиял күші сияқты бірқатар түсініктермен тығыз байланысты болды. Әл-Фарабиді келесі сұрақтар мазалады: пайғамбарды

«Мұстафа» (таңдаулы, қалаулы) есімімен сипаттау қаншалықты орынды? Пайғамбардың билігі қандай болуы және қай салаларды қамтуы керек? Қайсысы мәртебесі жөнінен үстемірек: пайғамбар ма, әлде философ па? Бұл мәселенің маңызды болғаны соншалық, тіпті кейбір ойшылдар әл-Фарабидің саяси философиясын пайғамбарлық туралы теория деп есептеген [89].

Әл-Фараби діни тұрғыдан иман мәселесі болып саналатын, ақылмен түсіндірілуі өте қиын уахи ұғымын теориялық тұрғыдан зерттейді. Әл-Фараби адам жанының барлық қабілеттері арасынан ақылды ерекше жоғары қояды. Қоғам ішіндегі барлық ақылдардың үйлесуі маңызды деп есептеледі. Ол үшін талдау, пікірталас және сыни ой қажет. Бір-біріне қайшы пікірлер белгілі бір келісімге келіп, орнығуы тиіс. Алайда барлық жағдайда ортақ бір тоқтамға келу міндетті емес, себебі қоғам мүшелерінің барлығы бағынатын тұлғаның бағыты әрдайым дұрыс болмауы мүмкін. Сондықтан философ бірнеше көзқарасты салыстыра отырып пайымдауды дұрыс деп есептейді.

Ақылдың арқасында адам баласы бақытқа жету жолында үлкен қадам жасап, кемелдіктің жоғарғы сатысына көтеріледі. Адамның жаны өзінің «потенциалды (әлеуетті) ақылының» (қабілеті) арқасында табиғаттағы заттардың мәндерінің бейнелерін (ұғымдарын) қабылдау арқылы ғылым, білімді игереді. «Ақтуалды (шынайы) ақыл» (таным) әлеуетті ақылдың іске асуынан пайда болады. Ал заттардың мәнін тікелей ұғынып, оларды пайымдайтын деңгей – «ақтуалды ақылға» тән. Осы таным тұрақты сипатқа ие болғанда «пайда болған ақыл» (білім) қалыптасады. «Жасампаз ақыл» (жүзеге асырушы, сыртқы себеп) – адамнан тыс, таным үдерісін іске асыратын дерексіз ақыл. Ол потенциалды ұғымдарды шынайы ұғымдарға айналдыруға ықпал етеді [89].

Әл-Фарабидің ілімінде барлық заттар иерархиялық, сатылы тәртіпке сай орналасқан. Адамдағы ақыл үш сатылы күйде жоғарылап, түрленіп отырады. Осы үш ақыл біртұтас шоғырланған жағдайда адамда жасампаз ақыл пайда болады. Мұндай адамның ойлау қабілеті мен қиял күшіне шабыт келіп, жасампаз ақыл арқылы Алла Тағаладан аян беріледі (уахи түседі). Алладан келген білім жасампаз ақылдан «пайда болған ақыл» арқылы шынайы ақылға, кейін қиял күшіне беріледі. Шынайы ақылына білім берілген адам дана, философ болса, қиял күші арқылы білім қабылдаған адам пайғамбар болады. Бұл – бақыттың ең жоғары дәрежесі, адамдық кемелдіктің ең жоғарғы сатысы. Әл-Фараби «Жасампаз ақылды “Рухуль-Әмин” немесе “Рухуль-Қудус” деп атауға болады» дейді. Осы тұста әл-Фараби пайғамбар мен философтың қайнар көзі бір екенін көрсетеді, алайда олардың таным формалары әртүрлі. Философ ақиқатты абстрактілі, логикалық түрде таниды, ал пайғамбар сол ақиқатты қиял күші арқылы бейнелік және символдық түрде халыққа жеткізеді. Ол қиял күшінің қызметін талдай отырып, ол арқылы алынатын білімнің кейбірі жалған, кейбірі шынайы болатынын көрсетеді [57]. Қиял күші дамыған адамдар кейде болмыста жоқ нәрселерді де қабылдай алады, алайда жоғары деңгейде ол ақиқатқа жақын бейнелерді де жеткізе алады. Осы тұрғыдан қиял күші пайғамбарлықтың маңызды құралы ретінде көрінеді.

Пайғамбардың ақиқатты қабылдап, оны қоғамға жеткізу қабілеті әл-Фарабидің адам туралы іліміндегі рухани кемелдік мәселесімен тікелей

байланысты. Себебі пайғамбар тұлғасы адам болмысының танымдық әрі рухани мүмкіндіктерінің ең жоғары көрінісі ретінде танылады.

Әл-Фараби ілімінде адамның рухани кемелдігі ақыл-ой қабілеттерінің жетілуімен, жанның тазарып, жоғары танымдық деңгейге көтерілуімен тікелей байланысты қарастырылады. Ойшылдың пікірінше, адам өз болмысының шынайы мәнін танып, білім мен парасат арқылы кемелдікке ұмтылғанда ғана бақытқа жетеді. Бұл жолда ақыл адамның ішкі мүмкіндіктерін жүзеге асыратын негізгі күш ретінде көрінеді. Ақылдың потенциалды күйден актуалды деңгейге, одан әрі жасампаз ақылмен байланысқа көтерілуі адамның рухани дамуының сатыларын білдіреді. Осы тұрғыдан рухани кемелдік – адамның тек интеллектуалдық жетілуі емес, сонымен бірге ізгілікке бағытталған моральдық болмысының қалыптасуы. Әл-Фараби үшін мұндай кемелдік адамның өзін ғана жетілдіріп қоймай, оны қоғам игілігіне қызмет етуге жетелейді. Ал пайғамбар осы кемелдіктің ең жоғары үлгісі ретінде ақиқатты толық қабылдап, оны халыққа түсінікті түрде жеткізе алатын тұлға болып танылады.

Пайғамбарлық пен философияның қайсысының үстем екендігі туралы пікірлер әртүрлі. Дегенмен әл-Фараби логикалық дәлелдеуді қиял мен сезімнен жоғары қойғанымен, пайғамбарлықтың саяси және этикалық рөлін ерекше бағалайды. Пайғамбар – өзіне берілген ақиқатты мысалдар, қиссалар және рәміздер арқылы адамдарға жеткізуші тұлға. Әл-Фараби пайғамбарлықты тек «таңдаулы болумен» түсіндіру жеткіліксіз деп есептейді. Оның пікірінше, пайғамбар – қиял күші ерекше дамыған адам. Сондықтан пайғамбарлық табиғатқа қайшы келетін құбылыс емес. Осылайша ол пайғамбарлықты рационалды тұрғыдан түсіндіруге ұмтылады. Сонымен қатар әл-Фараби философтың пайғамбар деңгейіне көтерілу мүмкіндігін де жоққа шығармайды. Бұл пайғамбар мен философтың қайнар көзі бір екенін тағы да дәлелдейді. Алайда олардың айырмашылығы – осы білімді қабылдау және жеткізу тәсілінде.

Осы негізде әл-Фараби адамның рухани кемелдігін пайғамбар мен философ тұлғалары арқылы ең жоғары деңгейде көрсетеді. Философ ақиқатты ақыл арқылы танып, рухани жетілудің теориялық шыңына көтерілсе, пайғамбар сол кемелдікті қоғамдық және тәрбиелік деңгейде жүзеге асырады. Бұл тұрғыдан алғанда рухани кемелдік адамның ішкі дүниесінің үйлесімімен, мінез-құлқының ізгіленуімен және ақиқатқа саналы түрде ұмтылуымен айқындалады. Әл-Фараби кемел адамды жеке пайдасын емес, қоғамдық игілікті көздейтін, парасат пен адамгершілікті бірлікте ұстанатын тұлға ретінде сипаттайды. Сондықтан пайғамбарлық ілімі тек діни таным мәселесі емес, сонымен қатар адамның рухани кемелденуінің философиялық үлгісі ретінде де мәнге ие болады.

Пайғамбарлықтың тағы бір маңызды қыры – оның саяси және қоғамдық рөлі. Пайғамбар ізгілікті қаланың басшысы болғандықтан, оның билігі тек діни салада ғана емес, қоғам өмірінің барлық салаларын қамтиды. Осы тұрғыдан пайғамбар философтан кеңірек функция атқарады. Философ пен пайғамбардың қайнар көзі бір болғанымен, олардың табиғаты мен қызметі әртүрлі: философиялық ақиқат абстрактілі сипатта болса, пайғамбарлық ақиқат рәміздік формада беріледі. Осылайша әл-Фарабидің дін философиясында пайғамбарлық мәселесі пайғамбар мен философтың арақатынасы арқылы түсіндіріледі:

философ ақиқатты таниды, ал пайғамбар оны халыққа бейімдеп жеткізіп, қоғамда жүзеге асырады.

Әл-Фарабидің дін философиясындағы пайғамбарлық мәселесі оның жалпы философиялық жүйесінің құрамдас бөлігі ретінде қарастырылады. Сан қырлы ғылым саласын философия мен логикадан тарата зерттеген әл-Фарабидің көпсалалы теориялық ілімдерінің қатарында дінге қатысты көзқарастары өзіндік орынға ие. Ол дінді философиямен байланыстыра отырып, пайғамбарлықтың табиғатын, сондай-ақ пайғамбар мен философтың арақатынасын түсіндіруге ұмтылады. Әйгілі ортағасыр кезеңінде өмір сүрген ойшылдың дүниетанымдық көзқарастарының бір қыры антикалық ғылыми дәстүрде жатса, екінші жағынан Құран, пайғамбарлық және мұсылман құқықтары сияқты діни ілімдер оның пайғамбарлық туралы тұжырымдарының қалыптасуына ықпал етті. Ғалымның Аристотель негіздеген ғылымдар жіктемесінің мазмұнын Мұсылман Шығысында өзгеше өрбітуі де сол кездегі рухани мәдениеттің басты элементі болған дінді философиялық тұрғыдан түсіндірумен және пайғамбарлықты осы жүйеге енгізумен тікелей байланысты болды.

Ә-Фарабидің «*Мин әл асиләти әл-ламиъати...*» (*Жарқыраған сұрақтар мен толымды жауаптар*) атты трактаты Құранда аты аталатын пайғамбарлар мен олардың өмірлері туралы жазылған риуаяттар негізінде құрылып, Алла Тағала тарапынан жіберілген пайғамбарлар мен елшілер, олардың өмірлері туралы жеткен хадистер мен риуаяттар, сондай-ақ, ислам тарихында орны бар тарихи оқиғалар мен әр оқиғаға қатысты түсірілген Құран аяттары мен Әбу Насыр әл-Фарабидің көзқарасы баяндалады. Адамзат баласының тарихында Алла Тағаланың жердегі елшісі ретінде жіберілген пайғамбарлардың өмірі мен бұрынғы өткен ұлттар мен ұлыстар, сондай-ақ, ислам тарихындағы елеулі орны бар оқиғалар туралы жазылған тарихи шығармалар – ортағасырлық араб тарихшысы ибн Жарир әт-Табаридің (839-923) «*Тарих әл-умәм уә-л мулук*» (*Ұлыстар мен патшалар тарихы*) еңбегі, ибн Тахир әл-Макдисидің (қ.б.966/355 һижри) «*Китәб әл-буд уә ат-тарих*» (*Бастау және тарих*) және Исхақ әс-Саалабидің (961-1038) «*Қисас-ул анбиә'*» (*Пайғамбарлар қиссасы*) еңбектерінің қатарына Отырарлық ғалым, ойшыл Әбу Насыр әл-Фарабидің (870-950) «*Мин әл асиләти әл-ламиъати уә ажуибати әл-жәмиъати*» – «*Жарқыраған сұрақтар мен толымды жауаптардан*» трактатын қосуға болады [90].

«Екінші ұстаздың» «*Мин әл асиләти әл-ламиъати...*» трактатының қолжазбасы Аyasofya (Стамбул, Түркия) кітапханасында 4855 инвентарлық нөмірі бойынша сақтаулы. Трактат туралы алғаш рет түрік ғалымы Ахмед Атеш (1917-1966) «Фараби шығармаларының библиографиясында» жазды [91]. Қолжазба Мұхсин Мәһди, Михаил Мармурамен қатар Отандық зерттеушілеріміздің де зерттеу объектісі болып, «Жарқыраған сұрақтар мен толымды жауаптардан» деген атпен 2017 жылы алғаш рет қазақ тілінде ғылыми айналымға енді [90].

Әл-Фарабидің дін философиясындағы пайғамбарлық мәселесі оның бұл трактатында жүйелі түрде қарастырылады. Еңбекте пайғамбарлар мен елшілердің жіберілу мақсаты, олардың айырмашылығы және адамзатқа бағытталған рухани-танымдық қызметі талданады. Әл-Фараби пайғамбарды

уахи арқылы ақиқатты қабылдап, оны көпшілікке түсінікті бейнелік және тәрбиелік формада жеткізуші тұлға ретінде сипаттайды. Бұл тұрғыда пайғамбар қоғамды моральдық тәртіпке келтіріп, адамдарды ізгілікке бағыттайтын заң шығарушы рөлін атқарады. Ал философ сол ақиқатты рационалды-демонстративті жолмен таниды және ұғымдық деңгейде түсіндіреді. Осылайша әл-Фараби пайғамбар мен философы бір ақиқатқа жеткізетін, бірақ таным тәсілдері әртүрлі екі деңгей ретінде қарастырады. Пайғамбарлық институттың мәні де осында: философиялық ақиқаттарды бұқараға қолжетімді түрде жеткізу [92].

Әл-Фараби осы қасиеттерді көрсете отырып, пайғамбар мен елшіге тән ортақ және өзіндік ерекшеліктерді айқындауға өтеді. «Әл-фарқ байна ар-расул уа ан-наби» бөлімінде ол елшіні жаңа шарифат әкелуші, ал пайғамбарды өзінен бұрынғы шарифатты сақтаушы ретінде сипаттайды. Осы жіктеу арқылы әл-Фараби пайғамбарлықтың функционалдық қырын ашады: елшілердің жіберілуінің негізгі мақсаты шарифатты таныту болса, қасиетті кітаптардың түсірілуі адамдарды Хаққа құлшылық етуге бағыттауға қызмет етеді. Мұнда пайғамбарлық тек діни хабар жеткізу ғана емес, сонымен бірге қоғамды реттейтін нормативтік жүйені қалыптастыру құралы ретінде қарастырылады. Осылайша әл-Фараби пайғамбар мен философ арасындағы айырмашылықты да: пайғамбар уахи арқылы алынған ақиқатты көпшілікке түсінікті түрде жеткізсе, философ сол ақиқатты рационалды жолмен ұғынады, бірақ екеуінің мақсаты бір, яғни адамды кемелдікке жеткізу деген сипатта жанама түрде негіздейді.

Әл-Фараби пайғамбарлық туралы осы философиялық тұжырымдарын жеке трактаттарында да нақтылай түседі. Пайғамбарлық мәселесін талдауы осы ұғымдық деңгейде тереңдей түседі: «Мин әл ‘аси‘ләти...» трактатының «Елші мен пайғамбар арасындағы айырмашылық» бөлімінде ол «әл-’азм» (төзімділік), «әл-ирәдә» (қалау), «әл-қасад» (мақсат), «әл-фи‘л» (іс-әрекет), «ән-ниа» (ниет) сияқты діни-философиялық ұғымдардың өзара байланысын түсіндіреді. Ғалым бұл категориялардың бір-бірін толықтыратынын атап өтіп, «әл-’азмды» жүректің іс-әрекетті бекітуі ретінде сипаттайды және оның «әл-қасадпен» қатынасында іс-әрекетке бағытталған бастапқы ерік екенін көрсетеді. Сол сияқты «ән-ниа» да іс-әрекеттен бұрын жүретінін, яғни адамның ниеті оның әрекетінің сипатын анықтайтынын негіздейді. Осы түсіндірмелер арқылы әл-Фараби пайғамбарларға тән сабырлылық, төзімділік, рухани беріктік сияқты қасиеттерді айқындайды. Құрандағы «пайғамбарлардан майталмандар» туралы аятқа сүйене отырып, ол төзімділік пен рух күшін пайғамбарлықтың негізгі сипаттарының бірі ретінде көрсетеді.

Әл-Фараби пайғамбар мен елші арасындағы айырмашылықты теориялық тұрғыдан негіздеп болғаннан кейін, «Мин әл ‘аси‘ләти...» трактатының келесі бөлімдерінде пайғамбарлар тарихын кең көлемде баяндай отырып, пайғамбарлық институттың мазмұнын нақты мысалдар арқылы ашуға көшеді. Ол Құранда аты аталған пайғамбарлардың басым көпшілігін қамтып, олардың өмірі, жіберілу себептері, қауымдарымен қарым-қатынасы және мұғжизалары арқылы пайғамбарлықтың мәнін түсіндіреді. Бұл жерде әл-Фараби тек тарихи деректерді келтірумен шектелмей, әр пайғамбардың қызметін белгілі бір діни-

философиялық мағынамен байланыстырады. Мәселен, Адам пайғамбардың жаратылысы арқылы адам табиғатының ерекшелігі, оның жердегі орны мен миссиясы айқындалады. Нұх пайғамбардың тарихы арқылы адамзаттың моральдық құлдырауы мен оны түзетуге бағытталған пайғамбарлық миссияның қажеттілігі негізделеді. Ибраһим пайғамбардың өмірі арқылы таухид қағидасын орнықтыру, пұтқа табынушылыққа қарсы күрес және абсолютті мойынсұну идеясы айқындалады. Сонымен қатар, Исмаил мен Исхақ оқиғасы арқылы құрбандық пен мойынсұну ұғымдары, Мұса пайғамбар арқылы шарифаттың қалыптасуы, қауымды басқару және иләһи заңның орны бекітіледі.

Әл-Фараби еңбегінде сондай-ақ Хыдыр, Ілияс, әл-Йасағ, Зү-л-кәфл сияқты пайғамбарларға қатысты деректер де келтіріліп, олардың рухани-этикалық қызметтері сипатталады. Дәуіт пен Сүлеймен мысалында билік пен даналықтың үйлесімі, Жүніс арқылы пайғамбарлықтағы сабыр мәселесі, Ғұзайыр арқылы қайта тірілу мәселесі, Зәкәрия мен Яхия арқылы иләһи уәденің жүзеге асуы, ал Иса пайғамбар арқылы рухани тазалық пен ерекше жаратылыс сипаттары көрсетіледі [92]. Соңында Мұхаммад пайғамбардың миссиясы бүкіл пайғамбарлық тізбектің қорытындысы ретінде ұсынылады. Осы кең баяндау арқылы әл-Фараби пайғамбарлықты тек тарихи феномен ретінде емес, адамзатқа арналған әмбебап моральдық, танымдық және саяси бағдар ретінде түсіндіреді. Әр пайғамбардың өмірі нақты бір қасиеттің көрінісі ретінде ұсынылып, олар адам үшін үлгі болатын идеал тұлғалар жүйесін құрайды. Осы тұрғыда пайғамбарлар арқылы берілген ілім мен тәрбие қоғамды реттеудің, адамды кемелдікке жеткізудің және ақиқатты көпшілікке түсінікті түрде жеткізудің негізгі құралы ретінде қарастырылады.

Осылайша, Араб халифатының алтын ғасырында дүниеге келген Әбу Насыр әл-Фарабидің «*Мин әл асиләти әл-ламиъати...*» (*Жарқыраған сұрақтар мен толымды жауаптардан*) трактаты пайғамбарлық мәселесін әрі діни, әрі философиялық тұрғыдан жан-жақты ашқан іргелі еңбек ретінде көрінеді. Еңбекте пайғамбарлардың өмірбаяны, мұғжизалары мен тарихи миссиясы арқылы пайғамбар тұлғасы толық сипатталып, оның уахи арқылы ақиқатты қабылдап, оны қоғамға бейнелі әрі түсінікті түрде жеткізуші, моральдық тәртіпті орнықтырушы және шарифат негізінде қоғамдық өмірді реттеуші рөлі айқындалады. Әл-Фараби пайғамбарлықты тек діни құбылыс ретінде емес, философиялық ақиқаттың әлеуметтік формаға айналуы деп түсіндіреді [93].

Әл-Фараби адамның кемелденуін ақыл мен білімнің жетілуімен ғана емес, рухани тәрбие мен ішкі тұрақтылықтың қалыптасуымен де байланыстырады. Бұл мәселе қазіргі қазақстандық зерттеулерде де өзектілігін сақтап отыр. Мәселен, жүргізілген эмпирикалық зерттеу нәтижелері діннің тұлғаның рухани дамуына, адамгершілік қасиеттерінің орнығуына және ішкі тұрақтылығының қалыптасуына тікелей ықпал ететінін көрсетеді. Осы тұрғыдан алғанда, әл-Фараби пайымдаған рухани тәрбие мен кемелдікке ұмтылу идеясы бүгінгі қоғам жағдайында да өзінің маңызын жоғалтпайды [94].

Қорыта келе, пайғамбарлық мәселесі философ тұлғасымен салыстыра келе, философ ақиқатты рационалды-демонстративті әдіс арқылы, ұғымдық деңгейде таниды, яғни болмыстың мәнін себеп-салдарлық байланыстар арқылы

түсіндіреді. Ол әмбебап ақиқаттарға жетіп, оларды теориялық тұрғыдан негіздейді. Алайда бұл ақиқаттарды көпшілікке жеткізу мәселесінде философтың мүмкіндігі шектеулі, себебі ол абстрактілі ұғымдармен жұмыс істейді. Ал пайғамбар осы философиялық ақиқаттарды қиял мен бейнелеу арқылы, символдық және тәрбиелік формада халыққа түсінікті етіп жеткізеді. Осы тұрғыдан пайғамбар философқа қарағанда әлеуметтік тұрғыдан пәрмендірек қызмет атқарады, өйткені ол заң мен тәртіпті орнықтырып, қоғамды тікелей басқаруға ықпал етеді.

Әл-Фараби философиясында пайғамбарлық пен рухани кемелдік өзара сабақтас ұғымдар ретінде көрінеді. Пайғамбарлық – ақиқаттың адамзатқа жеткізілуінің ерекше формасы болса, рухани кемелдік – сол ақиқатқа адамның ішкі болмысын жетілдіру арқылы ұмтылуы. Ақыл, таным және ізгілік адамның кемелденуінің негізгі шарттары ретінде қарастырылып, олардың үйлесімі адамды бақытқа жеткізеді. Әл-Фараби үшін кемел адам – ақиқатты танып қана қоймай, оны өмірде жүзеге асыра алатын тұлға. Осы мағынада пайғамбар адамзатқа рухани кемелдіктің ең биік үлгісін көрсететін тұлға ретінде сипатталады.

Осы пайымдаулардың барлығы әл-Фарабидің пайғамбарлық туралы ілімін адам болмысы мен қоғам туралы көзқарастарымен бірлікте қарастырғанын көрсетеді. Сондықтан пайғамбарлық мәселесі оның философиялық жүйесінде рухани кемелдікпен өзара сабақтас категория ретінде көрінеді. Дегенмен әл-Фараби үшін философтың орны ерекше: ол ақиқаттың теориялық негізін ашушы, болмыстың шынайы табиғатын ұғынушы және пайғамбар жеткізген ілімнің ішкі мәнін түсіндіруші. Сондықтан пайғамбар мен философ қарама-қарсы емес, бір ақиқатқа апаратын екі түрлі таным деңгейі ретінде қарастырылады. Осы арқылы әл-Фараби ислам дініндегі пайғамбарлық институтты философиялық тұрғыдан негіздеп, оның мәнін терең рационалды жүйеде түсіндіре алғанын көрсетеді.

2.3 Әл-Фарабидің дін философиясындағы ақыл мен сенім мәселесі

Адам болмысын тануда ақылдың орны мен оның ақиқатқа жетудегі мүмкіндігі мәселесі антикалық философиядан бастап діни-философиялық ойдың өзекті тақырыптарының бірі болды. Бұл мәселе Аристотель ілімінде адамның мәнін оның өзіне тән қызметімен байланыстыру арқылы негізделеді. Оның түсіндіруінше, адамды өзге тіршілік иелерінен даралайтын басты сипат – ақыл-парасат. Сондықтан адамның болмысы мен оның игілігі ең алдымен осы рационалдық қабілеттің жүзеге асуымен анықталады. Ақыл адамның күнделікті практикалық тіршілігін реттеп қана қоймай, оны өзінен жоғары болмысты тануға бағыттайтын қабілет ретінде де қарастырылады. Осы себепті Аристотель адам үшін ең жоғары жетілуді ақылдың ең кемел қызметімен, яғни ақиқатқа ұмтылумен байланыстырады. Бұл жерде парасаттылық пен тәжірибелік даналық маңызды болғанымен, олар түпкі мақсат емес, ақиқатқа жеткізетін аралық деңгей ретінде бағаланады. Антикалық философияда қалыптасқан осы танымдық ұстаным кейін мұсылмандық философияда жаңа мазмұнда жалғасын тапты.

Ислам ойшылдары үшін ақыл тек философиялық пайымның құралы емес, діни ақиқаттың мәнін түсіндіруге мүмкіндік беретін танымдық негіз ретінде де маңызды болды. Осы мәселені жүйелі түрде қарастырған әл-Фараби ақыл мен сенімді қарама-қарсы құбылыс ретінде емес, ақиқатты әртүрлі деңгейде танытатын өзара сабақтас негіздер ретінде пайымдайды. Оның ілімінде ақыл дәлел мен пайым арқылы ақиқаттың мәніне жетсе, сенім сол ақиқатты көпшілікке ұғынықты түрде жеткізудің рухани формасы ретінде көрініс табады. Осы тұрғыдан әл-Фараби дін философиясында ақыл мен сенімнің арақатынасы адамның танымдық табиғатымен және ақиқатқа жету мүмкіндігімен сабақтастықта қарастырылады.

Аристотельдің «бақыт ойлаудың қандай да бір түрі болуы керек» деген тұжырымы ақылдың адам болмысындағы ең жоғары қабілет екенін негіздеумен байланысты. Оның түсіндіруінше, зияткерлік әрекет – өздігінен құнды, сыртқы мақсатқа тәуелді емес және адамның ең кемел болмыстық деңгейін танытатын қызмет. Осы тұрғыдан танымның теориялық және практикалық деңгейлері ажыратылып, олардың ішінде теориялық пайымдауға басымдық беріледі. Өйткені адам үшін ең жоғары ақиқаттар – болмыстың түпнегізіне, құдайлық мәнге қатысты мәселелер. Сондықтан ақыл тек дүниелік тәжірибені реттеудің құралы ғана емес, адамды жоғары ақиқатқа бағыттайтын рухани-танымдық мүмкіндік ретінде де бағаланады. Антикалық философияда қалыптасқан осы таным үлгісі мұсылмандық философияда жаңа мазмұнда жалғасын тапты. Ислам фәлсафасында ақыл адамның ішкі танымдық қабілетімен ғана шектелмей, жасампаз ақылмен байланыста қарастырылды. Мұндай түсінік ақиқатты тануды тек дербес пайым нәтижесі емес, адамның жоғары ақылмен байланысы арқылы жүзеге асатын үдеріс ретінде пайымдауға жол ашты. Осы негізде әл-Фараби дін философиясында ақыл мен сенімнің арақатынасын жүйелі түрде қарастырады. Оның ілімінде ақыл ақиқаттың мәнін дәлел мен пайым арқылы ұғынуға мүмкіндік берсе, сенім сол ақиқатты адамның қабылдау деңгейіне сай рухани түрде бекітетін танымдық форма ретінде көрінеді. Сондықтан әл-Фараби дүниетанымында ақыл мен сенім бір-біріне қарсы қойылмайды, керісінше, ақиқатқа жеткізетін өзара сабақтас әрі толықтырушы негіздер ретінде түсіндіріледі.

Аристотель адамның табиғатын күрделі болмыс ретінде қарастырғандықтан, оның бақыт туралы ілімі де көпқырлы сипатқа ие болды және кейін ислам фәлсафасында діни-философиялық мазмұнда жалғасын тапты. Бұл көзқарас бойынша бақыт тек теориялық ақыл-ой әрекетімен шектелмей, адамгершілік ізгілік пен практикалық даналықты қамтитын тұтас өмір салтын білдіреді. Аристотель адамды ақыл мен сезімнің, әрекет пен қабылдаудың бірлігі ретінде түсіндіріп, адамның қызметін өзіне тән болмыстық мүмкіндіктерді толық әрі кемел жүзеге асырумен байланыстырады. Осыған сәйкес ол адамды табиғатынан қоғамдық жан деп есептеп, адамның толыққанды өмірі ортақ мақсат пен ынтымақтастыққа негізделген қоғам жағдайында жүзеге асатынын атап өтеді [95]. Сонымен қатар «Никомах этикасында» ойлау, яғни теориялық өмір адам үшін ең жоғары өмір түрі ретінде бағаланады. Адам қоғамдық өмірді дұрыс ұйымдастыруы тиіс болғанымен, оның түпкі мақсаты ақылдың ең кемел

қызметіне жету болып қала береді. Осы тұрғыдан Аристотель саяси өмір мен философиялық өмірді салыстырып, соңғысына басымдық береді: практикалық өмір адамдық деңгейдегі бақытты қамтамасыз етсе, теориялық өмір ең жоғарғы ақиқатқа бағытталатын жоғары таным формасы ретінде қарастырылады. Сондықтан таным объектілерінің дәрежесі танымның да дәрежесін анықтайды: жоғары болмысты тану жоғары білімге сәйкес келеді.

Аристотель адам болмысын түсіндіруде ақыл мен адамдық тәжірибенің өзара байланысын қатар қарастырады. Осыған сәйкес бақыт та бір ғана теориялық таныммен шектелмей, адамның ақыл-парасаты, моральдық ұстанымы және әлеуметтік әрекеті арқылы жүзеге асатын көпқырлы құбылыс ретінде пайымдалады. Бір жағынан, ол ақылдың ең жоғары қызметін адамның кемелдікке жетуінің басты шарты деп бағаласа, екінші жағынан, ізгі мінез бен практикалық даналықтың да адам өміріндегі маңызын жоққа шығармайды. Сондықтан Аристотельде бақыт адам табиғатындағы рационалдық қабілетті жетілдірумен қатар, оны нақты өмірлік әрекетте іске асырумен де байланыстырылады. Бұл ұстаным кейін ислам философиясында жаңа мазмұнда жалғасын тапты. Ислам фәлсафасында адам ақылы ақиқатты танудың негізгі құралы ретінде қарастырылып, сонымен бірге оның рухани және қоғамдық болмыспен байланысы да сақталды. Осы тұрғыдан әл-Фараби ілімінде ақыл адамның ішкі танымдық қабілеті ретінде ғана емес, сенім мазмұнын пайымдап, оны саналы түрде игеруге мүмкіндік беретін негіз ретінде де бағаланады. Соның нәтижесінде ақыл мен сенім мәселесі адамның жеке танымымен ғана емес, оның рухани кемелденуі мен қоғамдық өмірдегі орны тұрғысынан да қарастырылады.

Әл-Фараби негіздеген ақылдың адам кемелдігіне жеткізетін танымдық қызметі кейінгі мұсылман философтарының еңбектерінде де жалғасын тапты. Соның ішінде Ибн Рушд бұл мәселені Аристотель дәстүрімен сабақтастыра отырып тереңдетті.

Аристотельдің бақыт туралы не күрделі (композициялық), не ақылға негізделген көзқарастың бірін толық қабылдаудан тартынуын адамның табиғаты туралы мәселенің анықталмауымен байланыстыруға болады. Яғни ол адамның шынайы болмысы қандай екені жөнінде түпкілікті шешім ұсынбайды, осыған байланысты бақыттың табиғаты да бізмәнді анықталмай қалады. Ал Ибн Рушдте бұл мәселе біршама айқынырақ көрінеді, өйткені адамның кім екені және оның мақсаты қандай екені исламдық дүниетаным аясында белгілі бір деңгейде анықталған. Соған қарамастан, ол адамның бақытқа жету жолдарын түсіндіруде Аристотель ұсынған әртүрлі тәсілдерді пайдаланады. Мұның себебі адамдардың қабілеті мен бейімділігі әртүрлі болуымен түсіндіріледі. Осы тұрғыдан алғанда, шариғаттың басты ерекшелігі – әр адамның өз мүмкіндігіне сай бақытқа жетуіне жол ашуында. Егер кейбір адамдар табиғатынан бақытқа жете алмайтындай етіп жаратылған болса, бұл діни түсінік үшін үлкен қайшылық туғызар еді. Ибн Рушд осы мәселе төңірегінде Платонның қоғамдық құрылым туралы ілімін де сын тұрғысынан қарастырады. Оның пікірінше, Платон ұсынған үлгіде бақытқа жету мүмкіндігі қоғамның белгілі бір топтарымен ғана шектеледі, атап айтқанда философтар мен басқарушы топқа тән. Мұндай жағдайда заңдар теориялық білімге негізделген бақытты тек таңдаулы азшылыққа ғана қамтамасыз етеді. Ал

исламдық түсінікте, керісінше, шариғат барлық адамға бағытталған. Ол қоғамдағы әрбір адамның, оның қабілетіне қарамастан, бақытқа жетуіне мүмкіндік береді. Осы тұрғыдан алғанда, Платон моделі қоғамның белгілі бір бөлігін ғана қамтитындықтан, жалпы адамзатқа арналған саяси ілім ретінде жеткіліксіз болып көрінеді. Ислам фәлсафасы бұл айырмашылықты ескере отырып, исламды антикалық философияны толықтыратын әрі кеңейтетін жүйе ретінде түсіндіреді. Өйткені исламда ақиқат пен оған сәйкес келетін бақыт барлық адамдарға қолжетімді деп қарастырылады.

Платонды мұндай тұрғыдан сынау толық негізді емес екенін атап өткен жөн. Ол қолөнер мен ауыл шаруашылығы мәселелерін егжей-тегжейлі талдамаса да, олардың қоғамдағы орны оның теориясында ескерілген. Платон «Республикада» әрбір адамның қоғамда өз табиғатына сай келетін бір ғана қызметті атқаруы тиіс екенін жалпы қағида ретінде бекітеді және осыны әділдікпен байланыстырады. Сондай-ақ ол мемлекетті құрудағы мақсат жеке бір топтың емес, бүкіл қауымның мүмкін болатын ең жоғары игілігі мен бақыты екенін нақты көрсетеді [96]. Осы тұрғыдан алғанда, Платон өз ілімінде қоғамның барлық қабатын қамтуды көздейді. Әрбір азаматтың өзіне лайық қызметті атқаруы мемлекеттің дұрыс ұйымдасуының шарты ретінде қарастырылады. Мұндай жағдайда мемлекет те, оның мүшелері де үйлесімді өмір сүреді. Платонның саяси философиясының басты ерекшеліктерінің бірі оның тұтастығы мен жан-жақтылығы. Ол мемлекеттің әрбір бөлігінің қызметін жалпы құрылыммен және азаматтардың игілігімен байланыстырады. Платон мемлекетінде айырмашылық адамдар алатын бақыттың мөлшерінде емес, оның сапасында көрінеді. Осы тұста «eudaimonia» ұғымын «бақыт» деп аудару мәселесі де туындайды. Платон үшін бұл ұғым тек субъективті қуаныш емес, адамның өз табиғатына сай өмір сүруі мен кемелдікке жетуін білдіреді. Сондықтан басқарушы топ өкілдері ізгіліктің мәнін терең түсінуіне байланысты жоғары деңгейдегі өмір сүреді, ал қалғандары сол түсінікке сүйеніп әрекет етеді.

Ибн Рушд көзқарасында, Аристотель іліміндегі сияқты, адамның түпкі мақсаты – ізгілікке сай жүзеге асатын саналы жанның әрекеті ретінде ұғынылатын бақытқа жету. Бұл тұрғыдан алғанда, бақыт бір ғана күй емес, адам кемелдігінің әртүрлі кырларын біріктіретін тұтас жағдай ретінде қарастырылады. Даналықтың немесе ойлаудың ең жоғары дәрежесі ерекше орын алғанымен, адам кемелдігі бір ғана интеллектуалдық деңгеймен шектелмейді. Осыған байланысты кемелдіктің бірнеше түрі ажыратылады: теориялық (танымдық), ақыл-ой, этикалық ізгіліктер және практикалық мінез-құлық. Бұл кемелдіктердің барлығы өзара байланысты және ең жоғары танымдық кемелдікке жетуге бағытталған. Сондықтан адам кемелдігі мен бақыттың шыңы жасампаз ақылмен (белсенді интеллектпен) байланысқа түсу арқылы жүзеге асады. Ибн Рушдтің пікірінше, мұндай деңгейге жету бәріне бірдей қолжетімді емес. Оның *Tahafut al-Tahafut* (*Келіспеушіліктің келіспеушілігі*, яғни әл-Ғазалидің *Тахафут әл-фаласифасына* (*Философтардың қайшылығы* (*дәрменсіздігі*) жауап) еңбегінің соңында айтылғандай, «ақиқатқа жету мүмкіндігі бар адамдар, басқаша айтқанда, мыңның біріне ғана тән» [56].

Ибн Рушдте, Аристотельдегі сияқты, адамның түпкі мақсаты ізгілікке сәйкес саналы жанның әрекеті ретінде түсіндірілетін бақыт. Бұл тұрғыдан бақыт бір ғана күй емес, адамның кемелдігімен байланысты көпқырлы құбылыс ретінде қарастырылады. Ойлаудың ең жоғары дәрежесі ерекше орын алғанымен, адам кемелдігі бір ғана танымдық деңгеймен шектелмейді. Ол бірнеше құрамдас бөліктен тұрады: теориялық таным, ақыл-ой қабілеті, этикалық ізгіліктер және практикалық іс-әрекет. Бұл қабілеттердің барлығы өзара байланысты және ең жоғары танымдық кемелдікке жетуге бағытталған. Сондықтан адам кемелдігі мен бақыттың шыңы жасампаз ақылмен байланыс арқылы жүзеге асады. Ибн Рушдтің пікірінше, мұндай деңгейге жету бәріне бірдей қолжетімді емес; ол антикалық дәстүрге сүйене отырып, ақиқатқа толық жететіндер өте аз екенін атап өтеді.

Ибн Рушд келтіретін мұндай кемел тұлғаның үлгісі – Аристотель. Ол былай дейді: «Меніңше, бұл адам табиғаттағы үлгі іспетті, өйткені табиғат адамдағы түпкі кемелдікті жүзеге асыруда оны белгілі бір тәртіп пен өлшем ретінде қолданады» [56]. Бұл ойдың негізінде Аристотельдің теориялық ғылымдарды жүйелеуі, адам танымының шекарасын айқындауы және ақыл арқылы кемелдікке жету мүмкіндігін көрсетуі жатыр. Осы тұрғыдан алғанда, адам болмысының ең жоғары жүзеге асуы жасампаз ақылмен байланысқа түсуде жатыр. Мұндай деңгейге жету жеке тұлғадағы теориялық ақыл толық жетілген кезде ғана мүмкін болады. Бұл тұжырым философтың құдайлық өмірге жақындау мүмкіндігі бар дегенді білдіреді. Алайда мұндай көзқарас барша адамдарға арналған діни іліммен толық сәйкес келе бермейді. Ибн Рушд барлық адамдардың түпкі кемелдікке жете алмайтынын мойындайды, бірақ оны мәселе ретінде қарастырмайды. Оның ойынша, белгілі бір мүмкіндік шынайы болса, ол кем дегенде бір жағдайда жүзеге асуы тиіс. Осыған сүйене отырып, ол тек кейбір адамдар ғана бұл деңгейге жете алатынын жеткілікті деп санайды. Сонымен бірге, ол көпшіліктің бұл мақсатқа ешқашан жете алмайтынын қабылдайды. Дегенмен оның назарында жеке адамнан гөрі адамзаттың тұтас болмысы тұр. Оның моральдық және саяси философиясында негізгі орын алатын нәрсе – жеке тұлға емес, адам түрі. Адам кемелдігі көпқырлы болғандықтан, оған толық түрде жеке деңгейде емес, қоғамдық өмір аясында қол жеткізіледі. Философ өз мақсатына білім арқылы жетсе, өзгелер ізгілік арқылы осы мақсатқа жақындайды. Осылайша, адам үшін екі түрлі бағыт байқалады: біріншіден жасампаз ақылмен байланысқа жету, екіншіден этикалық кемелдікке ұмтылу. Бұл екі жол да жеке мәңгілікке апармайды. Ибн Рушдтің түсінігінде мәңгілік сипатқа ие болатын – жеке адам емес, адамзаттың өзі.

Дегенмен, Ибн Рушдтің қарсылығының түпкі мәні Платон бұқараны шындықты тікелей түсінуге қабілетсіз деп қарастыру тәсіліне бағытталған деп айтуға болады. Бір қарағанда бұл күтпеген ұстаным сияқты көрінеді, өйткені ол өзі де көпшіліктің ақиқатты оның шынайы қалпында ұғыну мүмкіндігіне күмән келтіреді. Алайда оның бұл мәселеге көзқарасы мүлде басқа негізге сүйенеді. Платон «Үңгір аллегориясында» адамдардың басым бөлігі шындықты тікелей тани алмайды, сондықтан оның тек бейнесімен немесе көлеңкесімен шектелуге мәжбүр деген ойды дамытады. Ал Ибн Рушд үшін мұндай тұжырым толық

қабылданбайды, өйткені ол құдайлық уахиға негізделген шариғат барлық сенушілер үшін қолжетімді ақиқат көзі болып табылады деп есептейді. Осы жерде адам жасаған заң мен пайғамбарлық негіздегі заң арасындағы айырмашылық айқындалады. Адам тарапынан жасалған заң белгілі бір дәрежеде ізгілікке қызмет етуі мүмкін, бірақ ол жалпыға ортақ және әмбебап сипатқа ие болмайды. Мұндай заң көбіне адамдарды белгілі бір әрекетке иландыру үшін әңгіме, мысал немесе бейнелі түсіндірулерге сүйенеді, бірақ ол өз негізінде ақиқатты дәлелдеу міндетін толық атқармайды. Ал діни заңда ақиқаттың өзін қабылдауға жеткізетін негіз бар деп қарастырылады. Ибн Рушд Платонның «Республикасына» түсініктемесінде өзіне тек дәлелдік жолмен негізделетін пайымдауларды ғана маңызды деп санайтынын көрсетеді. Осы себепті ол жанның кейінгі өмірдегі жазасы мен сыйы туралы баяндалатын Эр мифін дәлелдік сипатқа ие емес деп бағалап, шығарманың соңғы бөлігін талдаудан бас тартады. Сонымен қатар ол адамның ізгілікті болуы үшін міндетті түрде мифтер мен бейнелі әңгімелерге сену қажет емес екенін атап өтеді. Оның пікірінше, діни заңды ұстану арқылы адам ақиқатқа сәйкес өмір сүре алады, ал бұл ізгіліктің негізгі өлшемі болып табылады.

Ибн Рушдтің түсіндірмесінің өзінде ол талқылайтын мысалдардың сипатына назар аудару маңызды. Біріншіден, ол елеулі шектеулері бар болса да, Үңгір аллегориясы туралы тоқталады. Бұл жерде сұрақ туындайды: егер бұл аподейктикалық дәлелдеуге жатпайтын, тек бейнелі баяндау ғана болса, неге ол оған мән береді? Шын мәнінде, бұл мысал дәлел емес, бірақ адамдардың шындықты әртүрлі деңгейде қабылдайтынын көрнекі түрде көрсетеді. Сол сияқты ол Платонның азаматтардың табиғатын металдарға теңеу арқылы түсіндіретін әңгімесін де қарастырады. Бұл мысалда әр адамның қоғамдағы орны алдын ала анықталғандай көрсетіліп, олардың теңсіздігі табиғи құбылыс ретінде түсіндіріледі. Мұндай баяндау да дәлелдік сипатқа ие емес, бірақ адамдарды белгілі бір тәртіпке сендіру құралы ретінде қызмет етеді. Осы тұрғыдан алғанда, Ибн Рушдтің мұндай әңгімелерге назар аударуы олардың логикалық дәлел болғаны үшін емес, адамдарды шындыққа әртүрлі тәсілдер арқылы бағыттауға қабілетті болғаны үшін маңызды. Бұл ой исламдық контексте ерекше мәнге ие. Өйткені ақиқат уахи арқылы берілгендіктен, барлық сенушілер сол ақиқатқа ортақ негізде қатысады. Алайда бұл ақиқатқа жету жолдары бірдей емес. Кейбіреулер оған тікелей дәлелдік ойлау арқылы жетсе, басқалары бейнелі, риторикалық тәсілдер арқылы жақындайды. Осы тұрғыдан Платонның мысалдары адамдарды әртүрлі деңгейде тәрбиелеу мен бағыттаудың үлгісін көрсетеді. Дегенмен, Ибн Рушд үшін ақиқаттың өзі біреу ғана және ол философтарға да, қарапайым сенушілерге де ортақ. Айырмашылық тек осы ақиқатты негіздеу тәсілінде жатыр. Философ оны дәлелдік жолмен түсіндіре алады, ал сенуші оны уахиға сүйене отырып қабылдайды. Осыған сәйкес, бақытқа жету де әртүрлі жолдар арқылы жүзеге асады. Қарапайым сенуші үшін бақыт шариғат талаптарын орындау мен қоғамдық нормаларды ұстану арқылы іске асады. Ал философ үшін бақыт осы талаптарды сақтай отырып, ақыл-ой қабілетін дамыту және ақиқатты терең түсіну арқылы толықтырылады. Ибн

Рушдтің көзқарасында ислам осылайша адамдардың әртүрлі деңгейін ескеріп, бақыттың екі түрлі жүзеге асу жолын қамтитын әмбебап жүйе ретінде көрінеді.

Ибн Рушдтің Аристотельдегі адам бақыты мен мәніне қатысты әртүрлі ұстанымдарды қалай пайдаланып, оларды теологиялық контекске ұқыпты түрде бейімдейтіні назар аударарлық. Ол әрбір адамның бақытын түсіндіруде күрделі көзқарасты, ал философтың бақытын түсіндіруде ақылға негізделген көзқарасты қолданады. Осылайша исламдық негіз әртүрлі деңгейдегі адамдарға арналған бұл екі ұстанымды үйлестіруге мүмкіндік береді. Шариғат бұқараға олардың танымдық мүмкіндіктеріне сай білім мен бақытқа жетудің жолын көрсетеді, ал философтарға заңның терең мағынасын ұғыну арқылы өздерінің ерекше танымдық мүмкіндіктерін жүзеге асыруға жағдай жасайды. Осы тұрғыдан Құран тілінің бейнелі және антропоморфтық сипатта болуы да түсіндіріледі. Бұл тіл әр адамның өз деңгейіне сәйкес ақиқатты түсініп, қабылдауына мүмкіндік береді. Осы мағынада діннің қызметі ерекше: ол философия сияқты тек таңдаулы азшылыққа емес, бүкіл адамзатқа бағытталған. Сондықтан дін адамдарды ақиқатқа ортақ жолмен жетелейді, ал философия сол ақиқаттың терең мазмұнын ашуға мүмкіндік береді. Шариғаттың осындай түрде ұсынылуы Құдай аянының барлық адамға қолжетімді болуын қамтамасыз етеді. Сонымен бірге, бұл жағдай адамдардың танымдық қабілеттерінің әртүрлі екенін ескеретін әділетті тәсіл ретінде де түсіндіріледі.

Осы тұрғыдан Ибн Рушдтің пайымдаулары әл-Фарабидің ақылдың кемелдікке жеткізетін негізгі танымдық күш екені туралы тұжырымдарымен өзара сабақтас келеді.

Неоплатондық ой контекстінде философ рухани формалармен, яғни платондық идеялармен байланысқа ұмтылатын тұлға ретінде қарастырылады; мұнда бұл байланыс иттисал ұғымымен түсіндіріледі. Мұндай байланыс сыртқы көріністерден асып, шынайы болмысты тануға жол ашады және құдайлық болмысқа жақындаудың алғышарты ретінде түсіндіріледі. Осы тұрғыдан алғанда философ бұқарадан және олардың сезімдік әлемге тәуелділігінен жоғары көтеріліп, тек ақыл арқылы игерілетін ақиқат деңгейіне жетуге ұмтылады. Ақыл-парасат бұл жерде құдайлық қабілет ретінде қабылданады. Оны жүзеге асыру адамды тек материалдық немесе жануарлық деңгейден шығарып, рационалдық табиғаты басым рухани болмысқа жақындатады.

Осыған сәйкес мұсылман философтары философ пен қарапайым адамның мақсаттарын қарсы қоюдан гөрі, оларды біртұтас қоғамдық құрылым шеңберінде үйлестіруге тырысады. Бұл үйлесім тек дұрыс ұйымдастырылған саяси қоғамда жүзеге аса алады. Мұндай қоғамда қарапайым адамдар өздеріне тән әлеуметтік және діни ізгіліктерге сай өмір сүру мүмкіндігіне ие болады, ал философтар жалпы нормаларды сақтай отырып, интеллектуалдық кемелдікке жету үшін қажетті тұрақты ортаға ие болады.

Философ билеуші ретінде танылмайтын қоғамда оның атқаратын рөлі өзгереді. Ибн Баджжаның пікірінше, кемелдікке жетпеген қоғамда философ басқаларды басқару мүмкіндігінен айырылады, сондықтан ол өзін басқаруға бет бұруға мәжбүр болады. Мұндай жағдайда ол қоғамда орныға алмаған ізгі қасиеттерді алдымен өз бойында қалыптастыруға ұмтылады. Кемелдікке

жетпеген қоғам надандықпен, өзін-өзі тежей алмаумен, ақиқатқа немқұрайдылықпен және нәпсілік құмарлықтарға берілуімен сипатталады. Осындай ортада философ ішкі тәртіпке сүйеніп, сабырлылыққа, білімге және нәпсіні ақыл арқылы игеруге бағыт алады. Ибн Баджа сипаттаған *мүтәуәһһид* (қоғам бұзылған жағдайда ақиқат пен кемелдікті сақтау үшін өзін іштей оқшаулаған философ) осы жағдайда қалыптасады: ол қоғамнан сырт айналмайды, бірақ оның ықпалынан тәуелсіз болуға тырысады. Бұл жерде Платон көтерген мәселе еске түседі: кемелсіз қоғамда философтың өзі де бұзылып кетуі мүмкін. Ақыл-ойды ақиқатты тану үшін емес, жеке пайдаға пайдалану қаупі бар. Мүтәуәһһид мұндай жолға түспеуге тырысады, өйткені ол қоғамда өз қызметін жүзеге асыру мүмкін емес екенін түсінеді. Құқық пен міндет бір-бірімен байланысты. Егер философтың қоғамды басқару құқығы танылмаса, онда оған сәйкес міндет те жүктелмейді. Сондықтан мұндай жағдайда оның негізгі міндеті – өзін сақтау, өзін жетілдіру және ақиқатқа адал болу.

Шынында да, мүтәуәһһидтің жағдайы философтарды лайықты бағаламайтын қоғамдарда ерекше күрделене түседі. Мұндай ортада философиялық қызмет көбіне қауіпке айналып, қудалау немесе жазаға ұшырау ықтималдығы артады. Осы жағдайды сипаттау үшін *наубит* (қоғамның ресми құрылымынан тыс, бірақ сол ортада пайда болған, көбіне философиялық тұрғыда тәуелсіз тұлғалар) ұғымы қолданылады. Бұл термин әл-Фараби арқылы орныққанымен, түп негізі Платон дәстүріне барып тіреледі және мұндай қоғамдарда философтардың *бөтен*, тіпті *зиянды* деп қабылданатынын білдіреді. Осындай қоғамда философ *қоғам өсірген емес, здігінен өскен өсімдік* сияқты көрінеді: оны ешкім тәрбиелемейді, қолдамайды, сондықтан оның қалыптасуына қоғамның қатысы болмайды. Мұндай бейне философтың қоғаммен үйлеспейтін күйін дәл жеткізеді. Осыдан кейін Платон мұндай жағдайды идеалды мемлекеттегі философтың орнымен салыстырады.

Идеалды мемлекетте философ арнайы тәрбиеден өтіп, басқаруға дайындалады және қоғамның жетекшісі ретінде танылады. Мүтәуәһһидтің қоғамнан шеттелуі оның міндеттен бас тартуын білдірмейді. Керісінше, ол қалыптасқан жағдайда бұл міндетті орындау мүмкін емес екенін мойындаудан туындайды. Сондықтан ол өзін сақтау мен ішкі кемелденуге бет бұрады. Дегенмен, мұндай өмір салты философ үшін толыққанды күй емес.

Платон, әл-Фараби, Ибн Рушд және Ибн Баджа философтың ең жоғары кемелдікке тек қоғам аясында ғана жете алатынын атап өтеді. Қоғамнан тыс қалған философ белгілі бір деңгейде жетіле алғанымен, оның мүмкіндігі шектеулі болып қалады. Ибн Баджа кемелсіз қоғамды сипаттай отырып, мұндай ортада философтар, билер және дәрігерлер сияқты топтардың «оқшауланған күйде» өмір сүретінін айтады. Олар белгілі бір дәрежеде бақытқа жеткенімен, бұл толық емес, шектеулі бақыт болып табылады. Өйткені нағыз әділетті басқару тек осындай жекелеген тұлғалар деңгейінде ғана көрініс табады, ал қоғам тұтастай алғанда бұл ұстанымды бөлісе бермейді [97].

Осыдан кейін Ибн Баджа философ өзін-өзі басқару арқылы қоғамнан іштей алшақтап, кемелдікке мүмкіндігінше жақындауы тиіс деген қорытындыға келеді. Мұндай ұстаным орынды. Егер қоғам философтың қатысуын қабылдмаса, оны

мемлекеттік іске араласуға міндеттеу қисынсыз болар еді. Әл-Фараби атап өткендей, егер философқа лайық орын берілмесе, оның қоғамға қатыса алмауы оның кінәсі емес, керісінше оны тыңдаудан бас тартқан ортаға қатысты [55]. Қоғам оның еңбегін жоққа шығарып, оны шеттетсе, жауапкершілік философқа жүктелмейді. Осындай жағдайда философтың алдында екі мүмкіндік қалады: не жойылу, не кемелдіктен айырылу қаупі [98].

Бұл әл-Фараби көтерген маңызды мәселе. Ол адамның толық кемелдікке тек қоғам ішінде жете алатынын айтады, бірақ бұл философ қандай жағдайда да қоғамға араласуға міндетті дегенді білдірмейді. Кемелсіз ортада философ өзін сақтау жолын таңдауы мүмкін. Ол өзінің білімін, қабілетін жоғалтпай, жағдай өзгергенге дейін сақтауға тырысады. Қоғам оны қабылдауға дайын болған кезде ғана өзінің ықпалын жүзеге асыруға мүмкіндік туады. Сондықтан мұндай жағдайда философтың шегінуі әлсіздік емес, керісінше ақылға негізделген амал болып саналады. Ибн Рушд бұл ойды жалғастырады. Оның пікірінше, егер нағыз философ жетілмеген қоғамда қалыптасса, ол өзін жат ортаға түскен адамдай сезінеді. Мұндай жағдайда ол басқаларға зиян келтіруге ұмтылмайды, бірақ сол ортаның өзіне қарсы әрекет етпейтініне де сенімді бола алмайды. Сондықтан ол оқшаулануды таңдап, жалғыз өмір сүруге мәжбүр болады. Алайда мұндай өмір салты оның мүмкіндігін шектейді. Ол өз қабілетін сақтағанымен, тек үйлесімді әрі дұрыс ұйымдасқан қоғамда ғана жүзеге асатын ең жоғары кемелдікке толық жете алмайды.

Платонның әлеуметтік-философиялық көзқарасында кей жағдайда әділетсіз қоғамдық ортадан алшақ тұру адамгершілік ұстанымды сақтаудың бір жолы ретінде көрініс табады. Ибн Баджа осы ойды нақтылау үшін медициналық ұқсастыққа жүгінеді. Ол кейде дененің бір мүшесін алып тастау жалпы ағза үшін зиянды болғанымен, белгілі бір жағдайда, мысалы уланған немесе қатты зақымданған мүшені кесу арқылы бүкіл денені сақтап қалуға болатынын айтады.

Осыдан шығатын қорытынды – барлық жағдайда кемелдіктің толық түріне жету мүмкін емес. Егер белгілі бір орта бұл мүмкіндікті жоққа шығарса, онда ең бастысы – қалғанын сақтау. Мұндай жағдайда «ауру» бөлікті «сау» бөліктен ажырату қажет, әйтпесе тұтас жүйе жойылады. Осы логикаға сәйкес философ та қоғамның бұзылған, үйлесімсіз бөліктерінен өзін алшақ ұстауға мәжбүр болады. Бұл оның қоғамнан бас тартуы емес, керісінше өз болмысын сақтау және қолайлы жағдай туған кезде ықпал ету мүмкіндігін жоғалтпау жолы.

Адамды «саяси жан» деп атау оның әрдайым қоғам өміріне тікелей араласуы керек дегенді білдірмейді. Адам табиғатында белгілі бір құрылым бар, бірақ өмірді сақтау үшін кейде сол құрылымның кей бөліктерінен бас тартуға тура келеді. Сол сияқты философтың қоғамға қатысуы да қоғамның күйіне байланысты. Егер орта оған мүмкіндік бермесе, оның уақытша шеттелуі табиғи әрі ақылға қонымды шешім ретінде қарастырылады. Бұл ұстаным мұсылман философтары үшін маңызды болды. Олар философтың әрекетін тек теориялық тұрғыдан емес, нақты әлеуметтік жағдайлармен байланыстыра қарастырды. Сондықтан философтың стратегиясы оның өмір сүретін ортасына тәуелді деп есептелді.

Ойшыл дін мәселесін де рухани тәрбие контексінде қарастырады. Әл-Фараби дінді адамдарды ізгілікке бағыттайтын маңызды рухани институт ретінде бағалайды. Оның пікірінше, философия ақиқатты рационалды дәлел арқылы түсіндірсе, дін оны символдық және бейнелік түрде жеткізеді [55]. Бірақ олардың түпкі мақсаты бір – адамды рухани кемелденуге жеткізу. Осы тұрғыдан әл-Фараби ақыл мен сенімді бір-біріне қарсы қоймайды.

Қайырымды қоғамның негізінде әділет ұғымы жататынын ерекше атап көрсетеді. Әл-Фараби түсінігінде әділет тек заңдық категория емес. Ол қоғамдағы үйлесімділікті, әр адамның өз орны мен міндетін дұрыс атқаруын білдіреді. Егер қоғамда әділет жоғалса, онда әлеуметтік тұрақсыздық күшейіп, адамдар арасындағы сенім әлсірейді. Бұл ой қазіргі қоғам үшін де ерекше маңызды. Өйткені әлеуметтік теңсіздік, жемқорлық, жауапсыздық және қоғамдық сенімнің әлсіреуі көптеген мемлекеттер үшін өзекті мәселеге айналып отыр.

Әл-Фараби рационалдық діни сананы қоғам тұрақтылығының маңызды шарттарының бірі ретінде қарастырады. Рационалдық діни сана діни сенімді саналы түрде қабылдап, діни ұғымдардың мазмұнын ақыл арқылы түсіндіруге ұмтылатын таным түрі ретінде көрінеді [73]. Әл-Фараби дінді ақылдан толық бөліп қарастырмайды. Керісінше, адамның ақиқатты тануға деген ұмтылысы оның рухани жетілуінің негізі болып табылады деп есептейді. Осы тұрғыдан ол ислам философиясында рационалдық дәстүрдің қалыптасуына үлкен ықпал етті.

Әл-Фараби философиясында парасат ұғымы ерекше орын алады. Парасат адамның тек білім деңгейін ғана емес, оның рухани мәдениетін, дұрыс шешім қабылдау қабілетін және моральдық жауапкершілігін де қамтиды. Сондықтан парасатты адам дінді де терең түсінуге ұмтылады. Ол діни мәтінді үстірт қабылдамай, оның мәнін ашуға тырысады. Осы себепті әл-Фараби діни танымдағы ақылдың рөлін жоғары бағалайды.

Бұл мәселе қазіргі қоғам үшін ерекше маңызды. ХХІ ғасырда ақпараттық кеңістіктің кеңеюі және діни ақпараттың бақылаусыз таралуы діни сананың күрделенуіне алып келді. Әлеуметтік желілер мен цифрлық платформалар арқылы әртүрлі діни көзқарастар жылдам таралуда. Бірақ бұл ақпараттардың барлығы бірдей ғылыми немесе дәстүрлі діни негізге сүйене бермейді. Нәтижесінде дінді үстірт қабылдау, мәтіндерді контекстен тыс түсіндіру және жалған діни түсініктердің таралуы күшейе түсті. Осындай жағдайда діни фанатизм мәселесі де өзекті сипат алды. Фанатизм көбіне діни білімнің таяздығымен және догматикалық ойлаумен байланысты. Фанатизмге бейім сана діни мәтінді тарихи, мәдени және интеллектуалдық контекстен бөліп қабылдайды. Нәтижесінде діннің рухани-этикалық мазмұны әлсіреп, оның орнына қатаң формализм мен төзімсіздік келеді. Бұл тұрғыдан сопылық ой өкілдерінің рухани мұрасы да ерекше мәнге ие. Жәлеладдин Руми адамның ақиқатқа жету жолын ішкі тазару, рухани ізденіс және өзгенің сенімі мен дүниетанымына құрметпен қарау арқылы түсіндіріп, діни төзімділік пен ашық рухани ізденісті адам болмысының маңызды құндылығы ретінде бағалайды [99]. Ал, әл-Фараби философиясы мұндай көзқарасқа қарама-қарсы бағыт ұсынады.

Оның пікірінше, адам ақыл мен парасат арқылы ғана шынайы рухани тұрақтылыққа қол жеткізе алады.

Белгілі бір әрекеттерді қайталап орындаудың арқасында жақсы психикалық бейімділікке ие болу туралы бұл түсініктің аясында (Аристотельдің Никомах этикасынан басқа) ежелгі медициналық дәстүр жатыр. Тиісінше, дене мүшелерінің күшімен жұмыс істейтін жанның қабілеттері (сезім қабылдау және елестету сияқты) жетілдірілсе, тіпті жанның (материалдық емес) рационалды қабілетіне де оң әсер етуі мүмкін. Бұл, ең қарапайым деңгейде, тамақтану қабілетіне тікелей байланысты темпераменттердің қоспасына қатысты: адамның темпераменттері неғұрлым жақсы тепе-теңдікте болса, дененің жанға тигізетін кері әсері соғұрлым аз болады, демек, бұл адам өзінің ұтымды қабілетін пайдалана алады. Сәл күрделірек деңгейде бұл тепе-теңдік немесе жанды тазарту құралы ретінде үйлесімділік идеясы моральдық ізгіліктер саласына да қатысты. Өйткені адамның мінезі оның темпераментіне байланысты болса, әл-Фараби ізгі қасиеттерді тәрбиелеуге және жетілдіруге болады деп есептейді. Осылайша, дене әзілдерін бақылауда ұстау сияқты, этикалық мәселелерде «алтын ортаны» таба білу, әдетте, адамның ұтымды қабілетін тезірек және аз алаңдатпай қолдануға негіз дайындайды.

Әл-Фараби философиясында ақыл ұғымы тек логикалық ойлау қабілетімен шектелмейді. Ақыл адамды ізгілікке бастайтын, шынайы бақытқа жеткізетін рухани күш ретінде қарастырылады. Ойшыл ақылдың бірнеше деңгейін ажыратады: әлеуетті ақыл, әрекетшіл ақыл, игерілген ақыл және жасампаз ақыл. Бұл жүйе адамның рухани және интеллектуалдық кемелдену сатыларын түсіндіруге бағытталған [100]. Осы арқылы әл-Фараби адам кемелдігі үздіксіз рухани және танымдық даму нәтижесінде қалыптасатынын көрсетеді.

Әл-Фараби рухани тәрбиені адамның ішкі жан дүниесін жетілдіру үдерісі ретінде түсінеді. Ол жанды тәрбиелеуді қоғамды түзетудің негізгі алғышарты деп есептейді. Егер адам өз нәпсісін, құмарлықтарын және ашуын ақылға бағындыра алса, онда ол рухани тұрақтылыққа қол жеткізеді. Сондықтан ойшыл ақылды адам табиғатының ең жоғарғы қабілеті ретінде бағалайды.

Ойшыл рухани кемелденуді адамның табиғи мақсаты ретінде қарастырады. Рухани кемелдену ақыл мен ізгіліктің бірлігі арқылы жүзеге асады. Егер адам тек теориялық біліммен шектеліп, мінезін жетілдірмесе, онда ол шынайы кемелдікке жете алмайды. Сол сияқты тек діни рәсімдермен шектеліп, ақылды пайдаланбау да адамды толық жетілуге жеткізбейді. Сондықтан әл-Фараби рухани дамудың негізі ретінде таным мен тәрбиенің үйлесімін ұсынады. Осы тұрғыдан ақыл адамның ақиқатты тану қабілеті ғана емес, оны ізгі әрекетке бағыттайтын рухани күш ретінде көрінеді. Ал ізгілік адамның жеке кемелденуінің шарты ғана емес, қайырымды қоғамның тұрақтылығын қамтамасыз ететін негіз ретінде бағаланады [101].

Әл-Фараби қайырымды адам мәселесіне де ерекше тоқталады. Оның пікірінше, қайырымды адам ақыл мен мінез үйлесіміне қол жеткізген тұлға. Ол өз әрекеттерін нәпсіге емес, парасатқа сүйеніп жүзеге асырады. Мұндай адам әділетті, ұстамды, сабырлы және білімге ұмтылушы болады. әл-Фараби бұл қасиеттерді жеке адам үшін ғана емес, қоғам тұрақтылығы үшін де маңызды деп

есептейді. Ойшылдың «қайырымды қала» концепциясы оның рухани-этикалық ілімінің маңызды бөлігі болып табылады. Әл-Фараби қайырымды қоғамды адамдар бір-біріне бақытқа жету жолында көмектесетін орта ретінде сипаттайды. Мұндай қоғамда білім, әділет, тәрбие және ізгілік негізгі құндылықтарға айналады. Ал қоғам рухани негізден айырылса, ол азғындауға ұшырайды. Осы тұрғыдан әл-Фараби қоғамдағы моральдық ахуалды адамның рухани деңгейімен байланысты қарастырады.

Қорыта айтқанда, әл-Фараби дін философиясында ақыл мен сенім өзара қарсы емес, бірін-бірі толықтыратын танымдық әрі рухани негіздер ретінде қарастырылады. Ақыл ақиқаттың мәнін пайымдауға мүмкіндік берсе, сенім сол ақиқатты адамның рухани өмірімен байланыстырады. Осы арқылы ойшыл ислам философиясында рационалдық діни сананың маңызды үлгісін қалыптастырды.

3 ӘЛ-ФАРАБИДІҢ «ИНСАН ӘЛ-КӘМИЛ» КОНЦЕПТІСІ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ЗАМАН

3.1 Әл-Фарабидің дін философиясындағы «инсән әл-кәмил» концептісі

Әл-Фарабидің дін философиясындағы негізгі мәселелердің бірі – адам болмысы мен оның рухани кемелденуі. Ғұлама адамды ақыл-парасат, ізгілік және рухани тәрбие арқылы кемелдікке жететін жаратылыс ретінде қарастырады. Осы тұрғыдан оның дүниетанымында кейін ислам философиясында кең тараған «инсән әл-кәмил» концептісінің мазмұндық алғышарттары қалыптасқан. Бұл бөлімде әл-Фарабидің адам, ақыл және рухани жетілу туралы көзқарастары осы концепт аясында қарастырылады.

Біздің заманға әл-Фарабидің тек негізі шығармалары ғана келіп жетті. Ол шығармалар ежелден-ақ жұртшылыққа танымал болды, философиялық және ғылыми ойдың да одан кейінгі дамуына олардың тигізген әсері талассыз. «Мұсылман Ренессансы» деген атауға ие болған сол заманға тән ойлаудың өзіне тән белгілері оның шығармаларынан белгілі бір дәрежеде өз орнын алды.

Мұсылмандардың христиандармен және иудейлермен бірге өмір кешкендігін көрсететін орта ғасыр тұсындағы өзге діндегілерге деген құлақ естіп көрмеген төзімділікке негізінделген діндерді салыстыру тенденциясы мен ой еркіндігі тенденциясын тудырды; мұның бәрі сол замандағы Шығыста Екінші Ұстаз аталып кеткен әл-Фарабидің философиялық көзқарастарынан көрінеді.

Әл-Фараби өз дәуірінің, атап айтқанда, қай жағын және қандай тұрғыдан бейнеледі? Бұл сұраққа жауап беру бізден оның өмір сүрген жағдайлары, ол қалыптасқан және сайып келгенде, өзінің шығармашылық даралығының ізін қалдырған мәдени ортасын көз алдымызға келтіруімізді талап етеді. Әл-Фарабидің қоғамдық-философиялық жаратылыстану ғылыми көзқарастары орта ғасырлардағы Таяу және Орта шығыс елдеріндегі мәдени, философиялық және ғылыми ой-пікірлердің даму нәтижесі болып табылады.

Ғұламаның ғылыми-философиялық көзқарасы күрделі саяси-әлеуметтік жағдайда қалыптасты. Араб халифатының құрылуы ислам өркениеті аясында әртүрлі мәдениеттер мен дүниетанымдардың тоғысуына негіз болды. IX–X ғасырларда философиялық және діни ой-пікірлердің дамуы түрлі ағымдар арасындағы идеялық тартыстар жағдайында жүрді.

Әл-Фарабиге дейін араб философиясында бірнеше бағыттар қалыптасты. Солардың бірі – мутакаллимдер ілімі. Олар дүниедегі барлық құбылысты Құдай еркімен түсіндіріп, діни қағидаларды басты негіз ретінде қабылдады.

Ғылым мен философияның дамуы рационалистік бағыттардың қалыптасуына жол ашты. Осындай ағымдардың бірі – мутазилиттер мектебі. Олар ақыл мен парасатты танымның маңызды құралы ретінде қарастырып, дүниені табиғи заңдылықтар арқылы түсіндіруге ұмтылды. Араб философиясындағы жетекші бағыттардың бірі перипатетизм болды. Бұл бағыт өкілдері философия мен дінді өзара үйлестіруге тырысып, ақиқатқа әртүрлі жолдар арқылы жетуге болады деп есептеді. Мұсылман Шығысындағы осы философиялық бағыттың көрнекті өкілдерінің бірі – әл-Фараби. Сондай-ақ, араб

аристотелизмiнiң негiзiн салушылар қатарына әл-Кинди, әл-Фараби, Ибн-Сина тағы басқа ойшылдар жатады. Алайда философия тарихшыларының басым көпшiлiгiнiң ұйғаруынша, мұсылман шығысындағы iлгершiл қоғамдық саяси ой-пiкiрдiң нағыз көш бастаушысы Әбу Насыр әл-Фараби болды [12].

Әл-Фараби өз еңбектерiнде Құдайдың бар екендiгiн мойындайтындығына меңзейтiн белгiлер көп. Алайда, ол Аристотельдiң iзiмен Құдай дүниенi бар етушi, қозғалысқа келтiрушi тек бiрiншi себеп – «алғашқы себеп» ғана, одан кейiн табиғат (материя) өз бетiмен, өз заңдылығымен Құдайға тәуелсiз даму жолына түскен деген идеяны қуаттайды. Бұл әрине, мутакаллимдердiң «жақсылықта Құдайдан, жамандықта Құдайдан» деген қағидасына мүлдем қайшы.

Бұл дүниедегi және о дүниедегi өмiрде бақытқа жету үшiн төрт нәрсенi: теориялық iзгiлiк, ойлау (интеллектуалдық) iзгiлiк, этикалық iзгiлiк және практикалық өнерлердi бiлу керек. Адамның "неғұрлым өзiне тән игiлiгi" болып табылатын ақыл-ой әл-Фарабидiң назарын ерекше аударады. Ал ақыл-ойдың актуальдану себебiне, ойлау процесiнiң даму тәсiлiне, ол ненiң әсерiнен туатынын және не нәрсеге бағытталуына назар салады.

Ойлау қызметiнiң барысында адам өзi неғұрлым жоғары дәрежеде жетiлудiң алғашқы сатысы болып табылатын табиғат заттарын ғана танумен шектеле алмайтынын бiлiп, оған көзi жетедi. Бiрақ әл-Фараби табиғат заттарын танудың маңызын кемiтпейдi, өйткенi мұның өзi адамға өзiнiң қабiлеттерiн барынша жетiлдiруге мүмкiндiк берiп, бұл арқылы ең жоғары мақсатқа жету жолын жеңiлдетiп тездетедi. Осы тұрғыдан әл-Фараби адам дамуын тек танымдық үдерiс ретiнде емес, ақыл, моральдық тәрбие және рухани сананың өзара бiрлiгi арқылы кемелдiкке бағытталған тұтас болмыс ретiнде қарастырады [102]. Реалды шындықты тануға ұмтылу адамдарды бiрiгуге жетелейдi. «Адамның жаратылысындағы бiр қасиетi сол», - деп жазды әл-Фараби, «ол өзiнiң көздегенiне талпынуында басқа адаммен немесе жұртпен байланыс жасайды. Қай адамды алсаңыз да осындай жағдайда болады. Сондықтан әрбiр адам өзiнiң шамасы келерлiк кемелдiкке жету үшiн басқа адамдармен қарым-қатынаста болуға және солармен бiрiгуге мұқтаж болады» [55]. Әл-Фараби адамды табиғаты жағынан қоғамдық болмыс ретiнде қарастырады. Оның пiкiрiнше, адам кемелдiкке тек өзге адамдармен қарым-қатынас пен ортақ өмiр жағдайында жете алады [72]. Осы себептi қоғам адамдардың материалдық қажеттiлiгiн ғана емес, олардың рухани және интеллектуалдық дамуын қамтамасыз ететiн кеңiстiк ретiнде танылады [55].

Осы тұрғыдан әл-Фараби мұрасында адамның рухани кемелденуi жеке тұлғаның iшкi тәрбиесiмен ғана шектелмей, қоғамдық ортадағы iзгiлiк пен өзара жауапкершiлiк арқылы қалыптасатын тұтас даму үдерiсi ретiнде түсiндiрiледi. Қазiргi зерттеулерде де әл-Фарабидiң рухани мұрасы қайырымды тұлғаның қалыптасуы мен тұлғалық кемелденудiң маңызды философиялық негiздерiнiң бiрi ретiнде қарастырылады [103].

Әл-Фараби өзiнiң саяси мұраттарын «қайырымды» және «надан» қалаларды қарама-қарсы қою негiзiнде дамытады. Бұл қалалар тұрғындарының тұрмыс қалпының сипаты олардың алға қойған мақсаттарының қандай болуына

байланысты. Платон сияқты ол да адамдарды олардың қоғамдық-пайдалы қызметінің түріне қарай жіктеп бөледі, бірақ оның бөлуі адамдардың өрескел теңсіздігін туғызбайды, адамдардың бәрін мақсат бірлігі-алатын орны, дәрежесі қандай болса да жетілу арқылы бақытты болу ниеті біріктіреді. Бақытты болу дегеніміз - адамның теориялық танымды толық ашып, оны меңгеруі.

Әбу Насыр әл-Фараби «Мемлекеттік қайраткерлердің нақыл сөздері» трактатында әлеуметтік-этикалық, онтологиялық, психологиялық және медициналық мәселелерді кешенді түрде қарастырады. Тақырыптарының әртүрлілігіне қарамастан, олардың барлығы бір мақсатқа – адам мен қоғамның жетілуін негіздеуге бағытталған. Егер «Азаматтық саясатта» қоғамды талдау қаладан басталса, бұл еңбекте әл-Фараби талдауды ең кіші бірлік – үйден бастайды. Осы тұрғыдан ол Аристотель дәстүрін жалғастырып, үй құрылымын бірнеше қатынастарға бөледі: ер мен әйел, қожайын мен қызметші, ата-ана мен бала, мүлік пен иесі. Бұл бөліктердің әрқайсысының өз мақсаты болғанымен, олар жеке-дара емес, қаланың құрамдас бөлігі ретінде қарастырылады. Сондықтан олардың қызметі ортақ қоғамдық мақсатқа бағындырылған. Осы негізде әл-Фараби адамның жеке мүдделері қоғам игілігімен үйлесуі тиіс деген тұжырымға келеді [104].

Әбу Насыр әл-Фараби адамның әрекеті шынайы ізгілікке негізделуі тиіс деп есептейді. Оның пікірінше, егер адам жасаған жақсылығы үшін міндетті түрде қайтарым күтсе, онда бұл әрекет өзінің мәнін жоғалтып, ізгілікке жатпай қалады. Ол былай дейді: «Кімде-кім жасаған ісінен бас тартуын оған берілген сыймен тең деп санаса, оның қайырымдылығы жамандыққа жақындайды». Осы тұрғыдан әл-Фараби мұрасындағы «қайырымды адам» ұғымы адамның тек этикалық мінез-құлқын ғана емес, оның рухани жауапкершілігін, діни санасын және кемелдікке ұмтылған ішкі болмысын қамтитын тұтас философиялық-діни категория ретінде көрінеді [105].

Ізгі мемлекет туралы ілімінде Платон дәстүрін жалғастырып, мемлекетті адам тәніне ұқсас тұтас жүйе ретінде қарастырады. Әрбір мүшенің өзіне тән қызметі бар және олардың үйлесімді әрекеті ғана қоғамның дұрыс өмір сүруін қамтамасыз етеді. Ол қоғамдағы айырмашылықтарды жоққа шығармайды, керісінше адамдардың қабілеттері мен жағдайларына байланысты белгілі бір теңсіздік бар екенін мойындайды. Көпшілік халық күнделікті тұрмыс қажеттіліктеріне тәуелді болғандықтан, олардың өмірінде материалдық мүдделер маңызды орын алады. Бұл жағдай қоғамда әркелкілік пен қайшылықтардың туындауына әкеледі.

Осындай қайшылықтарды жоюдың жолы ретінде әл-Фараби зорлықты немесе күштеуді емес, ағартушылық пен адамгершілік тәрбиені алға қояды. Оның пікірінше, әділетті қоғам тек білім мен ізгілікке негізделген жағдайда ғана қалыптаса алады. Сонымен бірге ол мұндай қоғамның жүзеге асуын ең алдымен билеушінің тұлғасымен байланыстырады. Мемлекет басшысы жоғары ақыл-парасатқа, терең білімге және моральдық кемелдікке ие болуы тиіс. Дәл осы қасиеттер арқылы ғана ол қоғамды үйлесімді әрі әділетті құрылымға бағыттай алады.

Әл-Фараби философиясы қалыптасқан орта тек рационалдық ойлаумен ғана шектелмей, терең діни-символдық дүниетаныммен де сипатталды. Орта ғасырдағы мұсылмандық мәдениетте әлем Құдай жаратқан рухани мәнге ие тұтас жүйе ретінде қабылданды. «Орта ғасырдағы араб мұсылмандары... символдар әлемінде ғұмыр кешіп, төңірегіннің бәрін мәңгілікке, табиғаттан тыс күдіретке балаған. Орта ғасырдағы адамның таным-түсінігі бойынша айналасындағылардың бәрі күдіреттің күшімен жаратылғандықтан да, олар дүние бейнесіне, адамдар тарихына шұқшия үңіліп, көзбе көрінбес күдіреттің күшін танып-білмек болған. Дүние, тіршілікті, Құдайдың құдыретінің символдары деп тану орта ғасырлар мәдениетінің әмбебап үлгісі, орта ғасырдағы поэзиялық символиканың танымдық негізі болып табылады», деп жазды И.М. Фильштинский [106].

Орта ғасырлық араб мәдениеті көптеген халықтардың біріккен еңбегі арқылы дүниеге келді. Оның қалыптасуына арабтармен қатар парсылар, сириялықтар, еврейлер, сонымен қатар, қазіргі қазақтардың, өзбектердің, тәжіктердің, түркмендердің арғы аталары атсалысты. Осы тарихи-мәдени орта әл-Фарабидің адам туралы ілімінің қалыптасуына негіз болды. Кейін бұл идеялар исламдық рухани дәстүр аясында жаңа сипатта дамыды.

Әл-Фарабидің адам, ақыл және рухани кемелдік туралы идеялары кейін сопылық дүниетанымда жаңа мазмұнда жалғасын тапты. Орта ғасырдағы мұсылман ойшылдарын адам мәселесінің онтологиялық, гнесеологиялық, этикалық аспектілері қызықтырады [107]. Олар адамның қалыптасуы, әлемдегі орны мен маңызы, таным қабілеттері, ізгілік пен зұлымдықтың күресіндегі таңдау мүмкіндігі сияқты өте күрделі және маңызды сұрақтарды қойып, оларға жауап іздеді. Адам мәселесін ерекше терең қарастырған бағыттардың бірі – сопылық ілім.

Сопылық дүниетанымда үміт ұғымы маңызды рухани категориялардың бірі ретінде қарастырылды. Сопылар дамытқан үміт туралы ілім діни-мистикалық сипат алғанымен, оның адам өміріндегі ең маңызды бір адамгершілік тірегі екенін мойындауымыз керек. Адам Мец [108] үміт туралы ілім жөнінде былай деп жазды: «Аллаға бұл үміт арту X ғасырдағы суфизмнің негізгі қағидасы болып алды және сопылардың төрт тұрағы туралы іліміне қарағанда маңызы бірде бір төмен болмады. «Үміт арту» тұрағынан басқа «төзімділік», «қанағаттылық» және дәмелену, «яғни протестанттықтағыдай, Құдайдың қайырымдылығына сену сияқты тұрақтар маңызды роль атқарады. Осы ұғымдар кейін исламдағы тағдырға сену және тәуекел түсініктерінің қалыптасуына елеулі ықпал етті».

Әл-Фарабиден кейін мұсылмандық рухани-философиялық ойда мистикалық бағыттар кең өріс алды. Солардың ішіндегі ең ықпалдысы – сопылық ілім болды. Сопылық дүниетаным исламдық негізде қалыптасқанымен, оның теориялық жүйесіне неоплатонизммен қатар көне үнді философиясының да ықпалы байқалады. Әсіресе абсолюттік ақиқат, дүниелік құмарлықтан арылу және адамның рухани кемелденуі арқылы Жаратушыға ұмтылуы туралы идеялар сопылық танымда ерекше мазмұнда дамыды [109].

Сопылық дүниетанымда Құдай абсолютті әрі мәңгілік болмыс ретінде қарастырылып, дүниедегі барлық құбылыстар сол біртұтас болмыстың көрінісі ретінде түсіндірілді. Осыған байланысты мұсылман философиясында болмыс, субстанция және жалғыз бен көптің арақатынасы мәселелері кең талқыланды.

Сопылық таным теориясы әдеттегідей материалдық құбылыстар мен заттар әлемін тануға бағытталмаған. Оның тану объектісі – Құдай. Оны танып білудің, өзіндік ерекшелігі бар, өйткені Құдай сияқты өте қасиетті объектіні тануға логикалық ойлау немесе ақыл-парасаттың шамасы келмейді. Ол үшін ерекше бір жағдай – адам жанының терең түкпірінде жататын бір киелі күш қажет. Сопылық дүниетанымда мұндай рухани күш махаббат ұғымымен байланыстырылды. Құдайды тану адамнан ерекше әсерленушілікті, сүйіспеншілікті, онымен ерекше сырласуды қажет етті. Сондықтан да, сопылар үшін сүйіспеншілік танымның дәл өзі болып табылады.

Құдайды тану - ерекше сүйіспеншілік сезімін бастан кешіру. Құдай, ең алдымен, сүю объектісі, ал оған шын көңілмен берілген сопылар шексіз сүюшілер. Сопылықта махаббат Құдайды танудың негізгі рухани жолы ретінде қарастырылды.

Сопылық доктринасының көрнекті өкілдері үшін жүректен қасиетті, жүректен құдыретті ештеңе жоқ. Өйткені оған түсініктерге, ақылға, сөзге сыймаған әртүрлі қасиеттер мен заңдылықтар бағынышты. Сопылар, ақылды емес, жүректі танымның негізгі органы деп есептеген.

Сопылардың түсінігі бойынша таным процессі адамды ақылынан адастырып, ерекше *экстаз* жағдайына жеткізетін *мастықпен* пара-пар. Ақиқат жеке түсінік арқылы ашылмайды. Нағыз дұрыс білім қиял әлемінде махаббаттың, сүюдің негізгі объектісі болып табылатын құдайдың образы жасай алатын пек таза жүректе ғана болады.

Сөйтіп, Құдайды сүю-сопылық танымның ең негізгі тірегі. Дүниені жаратқан керемет, құдыреті мол күш – Алла. Сопылар әруақытта осыны мойындайды. Бірақ басқа мұсылмандар сияқты имам, молда, тағысын тағы дін иелеріне бас ұра бермейді. Неғұрлым Алла мен Адамның өзара жақындығын паш етуге, соны дәріптеуге тырысқан. Адам Алланы ешкімнің көмегінсіз өзі танып білуі керек. Ол үшін әркім ерекше сипаттағы мистикалық өзіндік даму сатыларынан өтіп отыруы қажет. Сопылық ілімі бойынша, шариат, тарикат, хакикат сияқты өзіндік даму сатылары бар.

Сопылық дүниетанымда адамның рухани кемелденуі төрт негізгі саты арқылы түсіндіріледі: шариғат, тарикат, мағрифат және хакиқат. Бұл сатылар адамның сыртқы діни өмірден ішкі рухани танымға қарай біртіндеп жетілуін білдіреді:

Бірінші саты – шариғат. Шариғат дегеніміз адамды ақиқат пен мәңгілік бақытқа жеткізетін қасиетті заңдар мен діни қағидаларды ұстану. Намаз, ораза, адалдық, моральдық тәртіп сияқты исламның негізгі міндеттері осы деңгейге жатады. Сопылықта шариғат әрбір сопы үшін міндетті негіз болып саналады. Исламның негізгі қағидаларын меңгеріп, олардың мәнін түсінген адам ғана келесі деңгейге өте алады.

Екінші саты – тариқат. «Тариқат» сөзі «жол», «бағыт» деген мағынаны білдіреді. Бұл кезеңде адам нәпсіні тәрбиелеуге, жүректі тазартуға және рухани тәртіпке ұмтылады. Сопылықта тариқат адамның ішкі дүниесін жетілдіру арқылы Құдайға жақындауды мақсат етеді. Осыған байланысты сопылық ойшылдар арнайы адамгершілік-рухани тәрбие жүйесін қалыптастырған.

Үшінші саты – мағрифат. Бұл рухани таным деңгейі. Мұнда адам Алланы тек сыртқы білім арқылы емес, ішкі жүрек танымы арқылы ұғынуға талпынады.

Төртінші әрі ең жоғарғы саты – хақиқат. Бұл – ақиқатқа жету, болмыстың түпкі мәнін тану дәрежесі. Сопылық түсінік бойынша адам бұл деңгейге рационалды білім арқылы ғана емес, ішкі рухани тәжірибе мен интуитивтік таным арқылы жетеді.

Осылайша сопылықтағы төрт саты адамның рухани, моральдық және танымдық кемелденуінің тұтас жүйесін құрайды. Яғни, қысқаша: сыртқы тәртіп – рухани тәрбие – ішкі таным – ақиқатқа жету. Бұл тұрғыдан алғанда, исламдық діни антропологиядағы «инсән әл-кәмил» ұғымы адамның ішкі тазаруы мен рухани кемелденуінің тұтас үлгісі ретінде қарастырылады [110].

Сопылар жалғыз бен көптің, Құдай мен адамның қатынасын ерекше атап, соның мәнін іздегендіктен адам проблемасы оның Құдайға жақындасу жолындағы адамгершілігі төңірегінде қойылды. Дәл осы тұрғыдан ізденісімізді тереңдете түссек, ерекше адамгершілік этикалық ұғымдарға дөп келеміз. Бір ескеретін жайт, сопылар өздерінің зерттеу шеңберіне біздер онша мән бере бермейтін, назарымыздан тыс қалып кеткен, бірақ қоғамдық, танымдық, этикалық маңызы терең ұғымдарды енгізген.

Шығыс философиясындағы сопылық дүниетаным адамды қанағатшылдыққа, сабырлылыққа және рухани тазалыққа тәрбиелейді. Сопылық ілімде қызғаныш пен күншілдіктен арылып, әрбір іске байыппен қарау маңызды құндылық ретінде түсіндіріледі. Адам өз болмысын осы рухани қағидаларға бейімдеген жағдайда ғана ішкі тұрақтылыққа қол жеткізе алады. Жалпы, түркі-мұсылман дүниетанымындағы философиялық және діни ілімдер адам мен қоғамның үйлесіміне негізделген рухани-этикалық құндылықтарды қалыптастырды. Бұл дәстүрде табиғатты аялау, адамгершілік пен даналықты қадірлеу, аға ұрпақтың өмірлік тәжірибесіне құрметпен қарау маңызды орын алды. Осындай рухани сабақтастық әл-Фараби ілімінен бастау алып, кейінгі сопылық және түркілік ойлау дәстүрінде жалғасын тапты.

Жүсіп Баласағұн әл-Фарабиден кейінгі түркі-мұсылман дүниетанымындағы маңызды тұлғаның бірі, қоғам және рухани тәрбие мәселелерін терең қарастырған ойшыл. Оның «Құтты білік» («Құтадғу білік») еңбегі ХІ ғасырдағы түркі халықтарының саяси-этикалық және діни-философиялық ойының аса маңызды ескерткіштерінің бірі саналады [111]. Бұл шығармада мемлекет басқару, әділет, адамгершілік, білім, парасат және рухани кемелдік мәселелері кеңінен қозғалады. Баласағұн дүниетанымы әл-Фарабидің қайырымды қоғам, парасатты адам және кемелдік туралы идеяларымен өзара сабақтасып жатыр. Егер әл-Фараби адам бақытына жетудің негізі ретінде ақыл мен парасатты қарастырса, Баласағұн бұл идеяларды түркілік қоғамдық ортаға бейімдеп, адам тәрбиесі мен мемлекеттік басқару мәселелерімен ұштастырады.

Әл-Фарабидің *faḍīla* (ізгілік) туралы этикалық тұжырымдарының түркі-мұсылман өркениетінің рухани негіздерімен сабақтастығы қазіргі зерттеулерде де арнайы қарастырылып келеді [112].

Баласағұн мемлекеттің қуаты тек әскери немесе материалдық күшпен емес, билеушінің ақыл-парасатымен және моральдық қасиеттерімен анықталатынын көрсетеді. Бұл тұста оның ойлары әл-Фарабидің «қайырымды қала» концепциясымен үндеседі. Екі ойшыл да қоғамның кемелдігі адам кемелдігімен тікелей байланысты деп есептейді. Баласағұн шығармасында білім мен парасат ерекше құндылық ретінде қарастырылады. Оның пікірінше, адамды адам ететін басты қасиет – ақыл. Ақыл мен білім адамды надандықтан құтқарып, ізгілікке жетелейді. Осы тұрғыдан алғанда Баласағұн әл-Фарабидің рационалдық дәстүрін жалғастырып, адам болмысының мәнін парасат арқылы түсіндіруге ұмтылады. Ол адам өмірінің мәнін тек дүниелік игілікпен байланыстырмай, рухани тәрбие және ішкі мәдениет мәселелерімен ұштастырады. «Құтты білікте» төрт негізгі ұғым ерекше орын алады: әділет, бақ-дәулет, ақыл және қанағат. Бұл ұғымдар шығарма кейіпкерлері арқылы символдық түрде беріледі. Әділет – мемлекеттің негізі, ақыл – адамды кемелдікке жеткізетін күш, қанағат – рухани тұрақтылықтың кепілі ретінде түсіндіріледі. Мұндай моральдық-философиялық жүйе түркі-мұсылман дүниетанымындағы адам тәрбиесінің маңызды үлгісіне айналды [113].

Баласағұн қоғам мен адам тәрбиесін өзара бірлікте қарастырып, кемел қоғамның негізі ретінде әділет пен адамгершілікті алға қояды [111].

Сонымен қатар Баласағұн шығармасында діни-этикалық мазмұн да айқын байқалады. Ол исламдық құндылықтарды түркілік дүниетаныммен ұштастырып, адам өмірінің мәнін рухани жауапкершілікпен байланыстырады. Осы арқылы Баласағұн еңбегі әл-Фарабиден бастау алған исламдық философиялық дәстүр мен кейінгі түркі сопылық дүниетанымының арасындағы маңызды рухани көпір қызметін атқарды. Кейін бұл идеялар Ахмет Йүгінеки, Қожа Ахмет Ясауи және қазақтың ақын-жыраулары дүниетанымында жалғасын тапты.

Қожа Ахмет Ясауи әл-Фарабидің адам, ақыл, рухани кемелдену және бақыт туралы философиялық идеяларын түркі-мұсылман дүниетанымы аясында сопылық мазмұнда жалғастырған көрнекті ойшылдардың бірі болды. Оның шығармашылығы түркі халықтарының діни-философиялық ойының қалыптасуына зор ықпал етіп, исламдық дүниетанымды түркілік рухани ортаға жақындата түсті. Ясауи ілімі Алла мен адам арасындағы байланысты, рухани тазалықты, жүрек тәрбиесін және адамгершілік мәселелерін терең қарастырған сопылық бағыттың түркілік үлгісін қалыптастырды.

М.Т. Степанянц сопылықтың діни-мистикалық бағыт ретінде VII–VIII ғасырларда араб мәдени ортасында қалыптасқанын атап көрсетеді [114]. Сопылық өкілдері ресми діни қағидаларды теріске шығармағанымен, Құдайды тек сыртқы ғибадат арқылы емес, жүрек арқылы тану идеясын алға шығарды. Осы ерекшелік кейін түркі сопылық дүниетанымында терең орнықты. XII ғасырда Түркістан аймағы Орта Азиядағы сопылық поэзия мен рухани мәдениеттің маңызды орталықтарының біріне айналды. Бұл кезең мұсылман қоғамы үшін рухани дағдарыстар мен әлеуметтік қайшылықтар күшейген тарихи

уақыт болатын. Осындай жағдайда халықты адамгершілікке, бірлікке, әділетке және имандылыққа шақырған сопылық ақындар мен ойшылдар тарих сахнасына шықты. Солардың ішінде Ахмет Йүгінеки, Сүлеймен Бақырғани және Қожа Ахмет Ясауи ерекше орын алады. Олар исламдық рухани құндылықтарды түркі тілінде насихаттап, діни-философиялық ойды халықтық дүниетаныммен ұштастыра білді. Қожа Ахмет Ясауи түркі халықтарының рухани тарихындағы аса ірі тұлғалардың бірі болды. Ол исламдық сопылық дүниетанымды түркілік таныммен үйлестіріп, адам мәселесін рухани-этикалық тұрғыдан қарастырды. Ясауи дүниетанымының өзегінде Алла мен адам арасындағы байланыс мәселесі тұр. Оның пікірінше, адамның басты мақсаты – рухани тазару арқылы Жаратушыға жақындау. Сондықтан Ясауи ілімінде жүрек тазалығы, қанағат, сабыр, махаббат және тәубе ұғымдары ерекше маңызға ие.

Ясауи шығармашылығының негізгі мұрасы – «Диуани хикмет» («Даналық кітабы»). Бұл шығарма XII ғасырдағы түркі тіліндегі сопылық әдебиеттің аса көрнекті ескерткіші саналады. «Диуани хикмет» арқылы түркі халықтары исламдық дүниетаныммен ғана емес, сопылық философияның рухани-этикалық мазмұнымен де танысты. Түрік ғалымы М.Ф. Көпрүлү-Заде Ахмет Ясауи хикметтерінің поэтикасын, тарихи негіздерін және әлеуметтік мазмұнын алғашқылардың бірі болып жан-жақты зерттеген [115].

Ясауи ілімінде сопылықтағы шарифат, тариқат, мағрифат және хақиқат сатылары адамның рухани кемелденуінің негізгі жолы ретінде қарастырылады. Бұл сатылар арқылы тұлғаның ішкі тазаруы мен ақиқатқа ұмтылысы айқындалады.

Ясауи іліміндегі ең маңызды ұғымдардың бірі – махаббат. Сопылық дүниетанымда Құдайды тану рационалдық таныммен ғана шектелмейді, ол жүрек пен рухани сезім арқылы жүзеге асады. Осы тұрғыдан алғанда Ясауи дүниетанымы әл-Фарабидің адам кемелдігі туралы ілімімен сабақтасып жатыр. әл-Фараби адамды ақыл арқылы кемелдікке ұмтылатын рухани жаратылыс ретінде қарастырса, Ясауи осы кемелдену идеясын жүрек тәрбиесі мен махаббат ұғымдары арқылы тереңдетті. Ясауи үшін адам болмысының шынайы мәні – Аллаға деген сүйіспеншілік. Сопылықта махаббат Құдайды танудың негізгі рухани жолы ретінде қарастырылады. Сондықтан Ясауи шығармаларында жүрек ерекше маңызға ие. Сопылар ақылдан гөрі жүректі танымның негізгі рухани орталығы ретінде түсіндіреді. Ақиқат сыртқы білім арқылы емес, рухани тәжірибе мен ішкі тазалық арқылы ашылады деп есептелді. Осы себепті Ясауи дүниетанымында адамның өзін-өзі тәрбиелеуі, нәпсіден арылуы және рухани тазаруы басты орын алады.

Қожа Ахмет Ясауи өз шығармаларында адамгершілік мәселелеріне де кең тоқталады. Ол әділетсіздік, дүниеқоңыздық, тәкаппарлық және рухани азғындықты қатты сынады. Ақынның пікірінше, адамның шынайы құндылығы оның байлығымен немесе билігімен емес, рухани тазалығымен және адамгершілігімен өлшенеді. Сондықтан Ясауи халықты қанағатшылдыққа, мейірімділікке, сабырлыққа және адалдыққа үндейді:

Ғаріп, пақыр жетімдерді қылған шадман,
Құлдық қылып, ғазиз жанды еткен құрбан.

Тағам тапсаң, шын пейілмен күткін мейман,
Халықтан естіп бұл сөздерді айттым міне... [116].

Бұл жолдардан Ясауидің сопылық дүниетанымды тек діни ілім ретінде емес, адамгершілікке негізделген рухани-әлеуметтік жүйе ретінде қарастырғанын көруге болады. Оның пікірінше, адам рухани кемелдікке тек өзін тәрбиелеу арқылы ғана жете алады.

Ясауи іліміндегі маңызды мәселелердің бірі – адам еркі. Оның пікірінше, адамға ерік Алланы тану үшін берілген. Егер адамда таңдау мүмкіндігі болмаса, онда сенім де, рухани ізденіс те мәнін жоғалтатын еді. Осы тұрғыдан Ясауи адамның рухани жауапкершілігіне ерекше мән береді. Адам өз еркі арқылы Жаратушыны тануға, өзін жетілдіруге және рухани кемелдікке ұмтылуға тиіс. Яғни, Ясауи дүниетанымында Алланы тану адамның өзін тануымен тығыз байланысты. Осы арқылы адам рухани кемелдікке ұмтылады.

Сопылық дүниетанымдағы тәубе, қанағат, сабыр және рухани тазалық мәселелері кейінгі түркі және қазақ ойының маңызды құрамдас бөлігіне айналды. Ғарифолла Есім тәубені адамның өз мүмкіндігін дұрыс бағалап, қанағатшылдыққа ұмтылуымен байланыстырады [117]. Бұл түсініктер Ясауи дүниетанымындағы адамгершілік тәрбиенің өзегін құрайды. Адам өз нәпсісін тежеп, рухани тұрғыдан жетілген жағдайда ғана ішкі тұрақтылыққа жете алады.

Ясауи ілімі арқылы сопылық түркі халықтарының рухани дүниесіне терең енді. Кейін бұл дәстүр қазақтың ақын-жыраулары шығармашылығында да жалғасын тапты. Базар жырау, Шортанбай, Дулат сияқты тұлғалардың поэзиясында дүниенің өткіншілігі, рухани тазалық, қанағат және адамгершілік мәселелері кең көрініс тапты [118]. Бұл – Ясауи сопылығының түркі дүниетанымына ұзақ уақыт ықпал еткенін көрсетеді.

Ахмет Ясауидің түркі халықтары арасында зор беделге ие болуының басты себептерінің бірі – оның исламдық рухани құндылықтарды халықтың дүниетанымына жақын тілде жеткізе білуі. Ол ислам қағидаларын сопылық іліммен және түркілік рухани таныммен үйлестіріп, адам мәселесін діни ғана емес, рухани-этикалық деңгейде қарастырды. Осы арқылы Ясауи исламдық дүниетанымды түркі халықтарының мәдениеті мен рухани өмірінің ажырамас бөлігіне айналдырды.

Ясауи ілімінде ақиқат ұғымы ерекше орын алады. Оның пікірінше, дүниедегі ең жоғарғы құндылық – ақиқат. Сондықтан адам жалған дүниенің өткінші қызықтарына алданып қалмай, рухани шындыққа ұмтылуы керек:

Қожа Ахмет, басыңды елге ие біл,
Ақиқатты ары таза сүйе біл.
Дүниеқорлар кетсін бықсып өзімен,
Халық қана дүниеге ие бұл [116].

Бұл жолдар Ясауи дүниетанымының гуманистік сипатын айқын көрсетеді. Ол адамды тек діни ғибадатқа емес, рухани жауапкершілікке, әділетке және адамгершілікке шақырды. Сондықтан Ясауи сопылығы түркі халықтарының рухани мәдениетінде тек діни ағым ретінде емес, адам тәрбиесіне бағытталған рухани-философиялық мектеп ретінде қалыптасты.

Қожа Ахмет Ясауи әл-Фарабиден бастау алған адам кемелдігі, рухани тәрбие және бақыт туралы идеяларды түркілік сопылық дүниетаным аясында жалғастырып, жаңа мазмұнда дамытты. Оның дүниетанымында Алла мен адам арасындағы байланыс жүрек, махаббат, рухани тазалық және ақиқат ұғымдары арқылы түсіндірілді. Оның ілімі жүрек тәрбиесіне, махаббатқа, рухани тазалыққа және адамгершілікке негізделді. Ясауи арқылы сопылық түркі халықтарының рухани мәдениетіне терең еніп, кейінгі түркі ойшылдары мен ақын-жыраулар дүниетанымына зор ықпал жасады. Осы тұрғыдан алғанда Ясауи ілімі әл-Фарабидің дін философиясы мен түркі-мұсылман рухани дәстүрі арасындағы маңызды сабақтастықтың көрінісі болып табылады.

Ахмет Иүгінеки түркі-мұсылман дүниетанымындағы адамгершілік мәселелерін терең қозғаған ойшылдардың бірі. Оның «Ақиқат сыйы» («Һибатул-хақайық») еңбегі ХІІ ғасырдағы түркі әдебиетінің ғана емес, моральдық-этикалық ойының да маңызды ескерткіші болып саналады [119]. Шығармада білім, мінез, қанағат, сабыр, әдеб пен адам тәрбиесі мәселелері кең қарастырылады. Ахмет Иүгінеки адам өмірінің мәнін байлықтан немесе биліктен емес, рухани мәдениеттен іздейді. Ақын дүниетанымында білім ерекше орын алады. Ол надандықты адамды аздыратын, қоғамды әлсірететін құбылыс ретінде бағалайды. Ал білім мен ақыл адамды дұрыс жолға бастайды деп түсінеді. Сондықтан шығармада ғылым үйрену, өзін тәрбиелеу, жақсы мінез қалыптастыру мәселелері үнемі қатар айтылады. Бұл жағынан Ахмет Иүгінекидің ойлары әл-Фарабидің ақыл мен парасат туралы көзқарастарымен үндеседі. «Ақиқат сыйында» адамның сөзі мен мінезіне ерекше мән беріледі. Ақын тілдің адам өміріндегі орнын жоғары бағалайды. Орынсыз сөз, өтірік, мақтан мен өсек адамды қадірсіз етеді деп есептейді. Сондықтан адам өз тіліне ие болып, сабырлы және ұстамды болуы керек деген ой айтады. Бұл мәселелер шығармада күнделікті өмір тәжірибесімен сабақтас берілген.

Ахмет Иүгінеки қанағат мәселесіне де кең тоқталады. Оның пікірінше, ашкөздік пен дүниеқоңыздық адамды рухани әлсіретеді. Адам өз нәпсісін тежей алғанда ғана ішкі тұрақтылыққа жетеді. Осы себепті ақын қарапайымдылықты, ұстамдылықты және сабырды жоғары бағалайды.

Мұндай ойлар кейін түркі сопылық дүниетанымында кең тараған рухани ұстанымдардың біріне айналды. Шығармада исламдық түсініктер анық көрінгенімен, негізгі назар адам тәрбиесіне аударылады. Ахмет Иүгінеки адамды адалдыққа, мейірімге, әділетке шақырады. Оның ойынша, адамның қадірі тегімен немесе дәулетімен емес, мінезімен өлшенеді. Сондықтан «Ақиқат сыйы» тек діни насихат емес, адам болмысы мен рухани мәдениет туралы шығарма ретінде бағаланады [113].

Ахмет Иүгінеки дүниетанымы Жүсіп Баласағұн шығармашылығымен де жақын. Екі ойшыл да қоғамның түзелуін адам тәрбиесімен байланыстырады. Білім, әділет, қанағат, сабыр сияқты ұғымдар олардың еңбектерінде ортақ моральдық негіз ретінде көрінеді. Бұл түркі-мұсылман ойындағы рухани сабақтастықты аңғартады. Кейін бұл дәстүр Қожа Ахмет Ясауи ілімінде жалғасын тапты. Егер Ахмет Иүгінеки адам мінезі мен әдебіне көбірек назар аударса, Ясауи рухани тазалық пен жүрек тәрбиесін тереңірек қарастырды.

Соған қарамастан, екі ойшылдың да негізгі мақсаты – адамды кемелдікке жетелеу болды.

Абай Құнанбайұлы қазақ рухани дәстүріндегі адам, иман, ақыл, жүрек, ар мәселелерін жаңа тарихи жағдайда тереңдеткен ойшыл ретінде қарастырылады. Оның шығармашылығы әл-Фараби, Жүсіп Баласағұн, Ахмет Иүгінеки, Қожа Ахмет Ясауи арқылы жалғасқан адамды рухани жетілдіру идеяларымен іштей сабақтас. Абайдың ерекшелігі – ол бұл дәстүрді тек діни-дидактикалық немесе сопылық сарында ғана емес, қазақ қоғамының нақты рухани дағдарысы, мінез кемшілігі, білімсіздік, жалған діндарлық және адамдық жауапкершілік мәселелерімен байланыстыра қарастырды. Сондықтан Абай дүниетанымында адам мәселесі жеке адамның ғана емес, тұтас елдің рухани болашағын айқындайтын негізгі өлшемге айналды.

Абай шығармаларының академиялық толық жинағы М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының қатысуымен 2020 жылы жарияланған басылым ретінде көрсетіледі, бұл оның мәтіндерін ғылыми айналымда пайдалануға негіз болатын сенімді деректердің бірі [120]. Осы жинақтағы өлеңдер мен қара сөздерде адам тәрбиесі, ғылым, еңбек, иман, мінез, әділет мәселелері бір-бірінен бөлек емес, тұтас рухани жүйе ретінде көрінеді. Абай үшін адам болу – тек биологиялық тіршілік ету емес, ақылын, жүрегін, қайратын дұрыс бағытқа жұмсай білу. Осы тұрғыдан оның «толық адам» туралы ойлары әл-Фарабидің кемел адам, қайырымды қоғам, парасатты басшы туралы тұжырымдарымен мазмұндас келеді. Бірақ Абай бұл мәселені қазақ қоғамының ішкі ахуалына жақындатып, адам мінезі мен ар тазалығы тұрғысынан ашады.

Абайдың адам туралы ілімінде ғылым мен ақылдың орны ерекше. «Ғылым таппай мақтанба» өлеңінде ақын жас адамды білімге, еңбекке, ойлы өмірге шақырады. Ондағы «бес нәрседен қашық бол, бес нәрсеге асық бол» деген үлгі құр моральдық өсиет емес, адамды ішкі тәртіпке, саналы таңдауға үйрететін бағдар. Бұл жерде ғылым – тек білім жинау емес, мінезді түзететін, адамды надандықтан арылтатын рухани күш. Абай білімді адамның қоғамдағы орнына ерекше мән береді. Надандық, еріншектік, мақтан, өсек, өтірік сияқты мінездер адамның ғана емес, елдің де рухани әлсіреуіне себеп болады. Сондықтан Абайдағы ағартушылық идеясы сыртқы оқуға шақырумен шектелмейді, ол адамның ішкі болмысын өзгертуге бағытталған. Он жетінші қара сөзде Абай ақыл, қайрат, жүрек үшеуін сөйлестіріп, соңында ғылымның төрелігі арқылы жүректі алға шығарады. Абай мұнда жүректі сезім ғана емес, адамшылықтың өлшемі ретінде көрсетеді. Ақыл жол табады, қайрат іске кірістіреді, бірақ екеуі жүректің әділеті мен мейіріміне бағынбаса, адам толық болмайды. Осы қара сөздегі «үшеуің басыңды қос, бәрін де жүрекке билет» деген ой Абайдың адам туралы ілімінің өзегін ашады [121].

Абайдың дін туралы көзқарасында да осы өлшем сақталады. Ол иманды сыртқы ғибадатпен ғана шектемейді. Абай үшін иман ақылмен, әділетпен, махаббатпен, адамшылықпен байланысты. Отыз сегізінші қара сөзінде ол Алла, адам, махаббат, әділет, ғылым мәселелерін кең талдайды. Мұнда Құдайды тану мәселесі адамның өзін тануынан, адамшылық қасиетін жетілдіруінен ажырамайды. Абайдың «Алла Тағала өлшеусіз, біздің ақылымыз өлшеулі» деген

ойы адамның таным мүмкіндігінің шегін көрсетсе, сонымен бірге ақылды мүлде жоққа шығармайды. Керісінше, адамға берілген ақыл, ғылым, әділет, рақым – Алланы тануға бастайтын жолдар ретінде түсіндіріледі [122]. Бұл жағынан Абай әл-Фарабидегі ақыл мен діннің арақатынасы мәселесін қазақы рухани кеңістікте қайта жаңғыртады. Абай жалған діндарлықты, сыртқы тақуалықты, дінді пайда көзіне айналдыруды сынайды. Оның қара сөздерінде де, өлеңдерінде де діннің мәні адамды түзету, жүректі тазарту, әділет пен рақымға бастау екені айтылады. Бұл ұстаным Ясауидегі шарифат, тариқат, мағрифат, хақиқат сатыларымен де сабақтас. Ясауиде адам Аллаға махаббат арқылы жақындаса, Абайда бұл махаббат «адамзаттың бәрін сүй» дейтін кең адамшылық қағидасына ұласады. Бұл тұста Абайдың жүрек туралы түсінігі Ясауи дәстүрімен сабақтасып, діни танымды адамгершілік пен жауапкершілік өлшемімен байланыстырады.

Мұхтар Әуезов Абайды қазақ мәдениетін жаңа өріске бастаған тұлға ретінде қарастырады. Оның Абай туралы мақалалары мен зерттеулері 1967 жылы Қазақ ССР Ғылым академиясы, М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты тарапынан жарияланған жинақта берілген [123]. Әуезовтің еңбектерінде Абайдың Шығыс пен Батыс мәдениетін қатар меңгергені, бірақ соларды қазақ қоғамының рухани қажетіне сай қорыта білгені айтылады. Бұл тұс Абайды тек ақын ретінде емес, ойшыл ретінде тануға мүмкіндік береді. Абай шығыс классиктерін, исламдық дүниетанымды, орыс және еуропалық әдебиет арқылы келген жаңа ойларды өзара қарсы қоймайды. Ол солардың ішінен адамды түзетуге, қоғамды оятуға қызмет ететін рухани өлшем іздейді.

Ғарифолла Есім Абайды *хакім* деп бағалап, оның ойлау жүйесін қазақ философиясының іргелі арнасы ретінде қарастырады. «Хакім Абай» еңбегінде Абайдың реформаторлық табиғаты, оның қазақ мәдениетіндегі орны, адам мен иман мәселесін жаңаша қойғаны кең талданады [124]. Ғ. Есім үшін Абайдың хакімдігі оның өлең жазу шеберлігінде ғана емес, болмыс, адам, иман, ар, таным туралы ойларын терең философиялық деңгейге көтеруінде. Бұл бағалау Абайды әл-Фараби бастаған мұсылмандық рационалдық дәстүрмен де, Ясауи бастаған рухани-этикалық дәстүрмен де байланыстыра қарастыруға негіз береді.

Абай дүниетанымындағы «толық адам» мәселесі кейін Шәкәрімнің «ар іліміне» тікелей жол ашады. Абай ақыл, қайрат, жүрек үшеуінің үйлесімін іздесе, Шәкәрім ар, ұждан, иман, әділет мәселелерін одан әрі тереңдетеді. Демек, Абай бұл тізбекте өтпелі емес, шешуші тұлға. Ол әл-Фарабидегі парасат пен бақыт идеясын, Баласағұн мен Иүгінекидегі адамгершілік, білім, қанағат қағидаларын, Ясауидегі жүрек тазалығы мен махаббат идеясын қазақтың жаңа тарихи жағдайында қайта қорытады. Н.Ж. Байтенова Абай философиясындағы толық адам мәселесін исламдық антропологиялық дәстүрмен байланыстыра отырып, ақынның рухани кемелденуді адам болмысының негізгі мақсаты ретінде қарастырғанын атап көрсетеді [125].

Осы тұрғыдан Абайды әл-Фарабидің дін философиясы мен түркі ойшылдары арасындағы сабақтастықта қарастыру орынды. Әл-Фараби үшін адам кемелдігі ақыл мен ізгі қоғам арқылы жүзеге асса, Абай үшін бұл кемелдік ақыл, жүрек, қайрат, иман және әділеттің бірлігінен көрінеді. Әл-Фарабидегі қайырымды қоғам идеясы Абайда мінезі түзелген, ғылымға ұмтылған, әділет пен

мейірімді қадірлейтін ел туралы арманға айналады. Сондықтан Абай мұрасы қазақ дүниетанымындағы адам мәселесінің қазақ руханиятындағы кемел көріністерінің бірі болып табылады.

Шәкәрім Құдайбердіұлы – Абайдан кейін қазақ рухани ойында адам, ар, иман, ақыл және рухани жауапкершілік мәселелерін тереңдете қарастырған тұлғалардың бірі. Оның дүниетанымы Абай дәстүрімен сабақтас қалыптасып, шығыс мұсылман философиясы мен сопылық ілімнің ықпалында дамыды.

Шәкәрім дүниетанымында шығыс мұсылман философиясы мен рационалдық ойлау дәстүрі өзара сабақтасып, адам мәселесі рухани-этикалық тұрғыдан терең талданды. Шәкәрім өмірде, ғылымда, философияда барлық нәрсені ақылға салып, сыни тұрғыда қарауды ұсынады. Бірақ сенім жайлы өз ұғымын Шәкәрім «білетін, бірақ сенбейтін» скептицизмге қарсы қояды. Өйткені Шәкәрім скепсисі - методологиялық скепсис. Ол сондай-ақ, жаратылыстану ғылымы мен Еуропа ойының кейбір бағыттарымен таныс болып, оларды ақыл таразысынан өткізуге ұмтылды [126].

Шәкәрімнің философиялық мағынадағы творчестволық қалыптасуы «қажылық» кезеңінен басталады. Стамбул мен Париж кітапхаларында «түсіп сәуле соқыр көзге», Шәкәрім үшін «ауыр тұман» ашылады. Ең алдымен исламға, қазақтың мұсылмандылығына қанағаттанбаған Шәкәрімді сенім, дін мәселесі қызықтырады. Абайдан кейінгі ұстазы санаған ұлы Л.Толстоймен хат алысқан Шәкәрім орыс философиялық идеализм өкілдерінің бағыттарымен таныс болған. Барлық діндер екі бөлімнен тұрады: бірі – иман (адамдар өмірі туралы), екіншісі – метафизикалық догматтардан, әр діннің метафизикасы әр түрлі де, иман мәселесі бірдей болуы қажет, нағыз діннің басты мазмұны адамгершілік болуы тиіс есептеген, «жан – адам санасының себебі, бүкіләлемдік ақылдың эманациясы» деп жазған Л. Толстой ойлары Шәкәрім философиясының өн бойында жаңғырып отырады [127].

Шәкәрім ақыл-ойдағы немесе сезімдегі біржақтылық адам ішкі дүниесінің бүтіндігін, тұтастығын жояды, ал толық және жоғары ақиқат ақыл, сезім, қайрат, ұждан бірлігінен туады деп есептейді. Сондықтан позитивизмнің сезім мүшелері, түйсік арқылы жинақталған тәжірибені көбірек жақтайтын өкілдерін, мысалы, А. Контты сынайды:

«Оларды сөзбен қайраған,
Ақылдан алыс айдаған,
Ойменен тапқыр бұлдыр деп,
Дене мен пәнге байлаған,
Баяғы Конттың сөзі еді,
Жаңаны көрсе жүгірген,
Ақылдан әбден түңілген,
Осыдан дұрыс жол жоқ деп,
Бұл уды судай сімірген,
Дененің соқыр көзі еді [128].

Шәкәрімнің өзі өмірі мен әлеумет тұрмысындағы оқиғаларға оның танымындағы жаңғырық тарихи із ретінде белгілі бір кезең немесе бағыт тура келіп отырады. Абай, Шоқан, Ыбырай секілді өзі халқының өркениетті ел

катарына қосылып, экономикалық және рухани гүлденуі басқаларға үлгі болса деп арманады.

Шәкәрім Құдайбердіұлы адам, ар, иман және рухани жауапкершілік мәселелерін терең қарастырды. Оның пікірінше, адам кемелдігі ақыл, жүрек, ұждан және адал еңбек бірлігі арқылы қалыптасады. Осы тұрғыдан Шәкәрім әл-Фараби мен Абайдан бастау алған адамды рухани жетілдіру идеясын жалғастырып, оны қазақ дүниетанымы аясында жаңа мазмұнда дамытты. Ол адамның ішкі үйлесімі мен моральдық жауапкершілігін кемелдікке жетудің негізгі шарты ретінде бағалады. Өзі дұрыс істеп тапқан *ұждан* ілімін жұртына ұсынды ұсынды және оған жетер жол - өнер-білімге шақырды, өз ақыл-ойы күшін адам, ұлт пен ұлт, қоғам, әлеуметтік орта мен тұлға, жалпы мен жекенің қатынасы мәселесіне бағыттады. Өмірі мен дүниетанымы қалыптасуы ауыр жағдайда және терең драматизмге толы Шәкәрім қоршаған ортаның өзгеруі, бұзылуы және жөнделуіне сенімі азаюы салдарынан суфизмге бет бұрды. Абай секілді Шәкәрім де суфизмнің көрнекті өкілдері әл-Ансари, әл-Халладж, әл-Хамадани, Санаси, Фаридаддин-Аттар, Румидің ықпалымен дүниетанымдары қалыптасқан Физули, Шамси, Сәйхали, Навси, Сағди, Фирдоуси, Хожа Хафиздерді ұстаз тұтқан. Әсіресе соңғысынан көп аударма жасап, өзі де оған еліктеп «Иманым» атты таза суфистік стильдегі терең мағынаны үлкен циклді өлеңдер тобын жазады. Бұдан басқада әр жылы «Жарымды жаным сүйді, сүйе алмай жаным күйді», «Сұраған жанға сәлем айт?», «Қорқыт, Қожа Хафиз түсіме енді де», - атты өлеңдерінде ұстазы атын ойға алып отырған. Бұл шығармалар ойшылдың рухани ізденістерінің кеңдігін көрсетеді, ол заманның күрделі рухани мәселелерін терең түсінуге ұмтылғанын аңғартады. «Адам өмірін қалай түзетуге болады? Адам қайткенде тату тұра алады?» – деп толғанады ойшыл. Бұл сұраққа жауап ретінде түрлі әлеуметтік, қоғамдық теорияларға тоқталып, адам мінез-құлқына әсер ететін қоғамдық құбылыстар ішіндегі ерекше рөл атқаратын ұғымдармен идеяларды талдап, оптимистік дүниетаным жасауға тырысып Шәкәрім ақыл-ой тұрғысынан алғанда, өмір азабы адам тіршілігінің атрибуты бола алмайтындығын дәлелдейді. Шәкәрім адам баласы рухани кемелдену арқылы бұл қайшылықтарды жеңе алады деп есептейді. Бұл мақсатқа жетуде «адам өмірін түзетуге, барлық адамдар тату тұруға негізгісі - адал еңбек, ақ жүрек, арлы ақыл болу керек. Дүниеде бұл үшеуі үстем болмай, адам баласына бейбіт өмір сүруге мүмкіндік жоқ» – дейді Шәкәрім [129].

Шәкәрім танымы идеялық-теориялық дамудың күрделі жолын басып өтті. Сөйтсе де Шәкәрімнің идеялық-философиялық мұрасының ғылыми мәні оның дербес, сомтұлғалық, бірегей еместігі туралы пікірді толық жоққа шығарады. Қазақ ойшылы дүниетанымының қалыптасуы мен көзқарастарына Батыс Еуропа және шығыс философиялық жүйелерінің әсері болғанын терістеуге болмас, дегенмен бұл ықпалдар Шәкәрім дүниетанымының дербес сипатын жоққа шығара алмайды. Өйткені ғылым таза жерде еш негізсіз пайда болмайды, теория мен практиканың, ғылым мен өндірістің бүкіл нәтижелері мен жетістіктеріне сүйене отырып дамиды, сондықтан мұндай ықпалды әрбір ойшыл мен ғалым сезінеді. Ал Шәкәрім дүниетанымына келетін болсақ, ойшыл өз дәуірінің рухани және әлеуметтік мәселелерін өзіндік философиялық тұрғыдан пайымдауға

ұмтылды. Осы тұрғыдан оның адам, ақыл, ар-ождан және рухани жауапкершілік туралы ойлары әл-Фарабиден бастау алған адам кемелдігі туралы философиялық дәстүрмен сабақтасып, қазақ руханиятында жаңа мазмұнда жалғасын тапты.

Қорыта айтқанда, әл-Фараби дін философиясында адамды ақыл-парасат, ізгілік және рухани тәрбие арқылы кемелдікке жететін болмыс ретінде қарастырды. Оның дүниетанымында адам тек жаратылыстың бір бөлігі емес, ақыл мен рухани ізденіс арқылы өз болмысын жетілдіріп, бақытқа ұмтылатын саналы тұлға ретінде танылады. Осы тұрғыдан әл-Фарабидің адам туралы тұжырымдары ислам философиясындағы «инсән әл-кәмил» ұғымының мазмұндық негіздерінің бірі болды. Ғұлама адамның кемелденуін жеке рухани жетілуімен ғана шектемей, оны қоғамдық үйлесім, ізгілік және қайырымды орта ұғымдарымен өзара бірлікте қарастырды.

Әл-Фарабиден бастау алған бұл идея кейін түркі және қазақ ойшылдары еңбектерінде әртүрлі мазмұнда жалғасын тапты. Жүсіп Баласағұн оны парасат пен әділет арқылы, Қожа Ахмет Ясауи жүрек тәрбиесі мен рухани тазалық арқылы, Абай ақыл, жүрек және адамшылық тұтастығы арқылы, ал Шәкәрім ар-ождан мен рухани жауапкершілік арқылы тереңдетіп дамытты. Осылайша әл-Фарабидің дін философиясындағы адам туралы ілімі исламдық рухани дәстүр аясында сабақтастық тауып, түркі және қазақ дүниетанымының маңызды өзегіне айналды. Бұл сабақтастық қазақ руханиятында да жалғасып, адам болмысы, рухани кемелдік және адамгершілік мәселелерін түсіндірудегі маңызды философиялық негіз ретінде сақталды.

3.2 Адамды кемелдендірудегі әл-Фарабидің «‘ақл» ілімі және жасанды интеллект тәуекелдері

Әл-Фараби философиясында адамның кемелденуі ең алдымен оның ақыл қабілетінің дамуымен тығыз байланысты қарастырылады. Ол тек ортағасырлық ислам философиясының өкілі емес, сонымен қатар жалпы адамзаттық рухани құндылықтарды қалыптастырған әмбебап ойшыл. Оның философиялық және этикалық көзқарастары бүгінгі заманауи қоғамда орын алып отырған рухани құлдырау, құндылықтар жүйесінің дағдарысы, мәдени сәйкестік ізденісі секілді өзекті мәселелерге жауап ұсына алады.

Әбу Насыр әл-Фараби философиясындағы рухани-этикалық ілім адам мәселесін жан-жақты қарастыруымен ерекшеленеді. Ойшыл адам табиғатын, оның қоғамдағы орнын, ақыл мен мінездің арақатынасын, бақытқа жету жолдарын және рухани кемелдену мәселесін біртұтас жүйе ретінде қарастырды. Оның этикалық ілімінде жан тәрбиесі маңызды орын алады. Ол жанның әртүрлі қабілеттерін ажыратып, олардың арасындағы үйлесімділікті сақтауға ерекше мән береді. Адам бойындағы ашу, құмарлық және сезімдік қабілеттер ақылдың бақылауында болуы керек. Егер адам нәпсілік құмарлықтарға толық берілсе, онда рухани тепе-теңдігін жоғалтады. Бұл тұжырым қазіргі заманғы рухани дағдарыс мәселесін түсіндіруде де маңызды.

Әл-Фараби үшін философия тек теориялық таным саласы емес, адамды кемелдікке жеткізетін рухани тәжірибе болды. Сондықтан оның этикалық ілімі адам болмысының ішкі мәнін, рухани тәрбиенің маңызын және ізгі қоғам қалыптастыру мәселесін қамтиды.

Адамның кемелдігі оның ғарыштық тәртіптегі орнымен анықталады. Тірі кезінде адам екіжақты болмыс ретінде көрінеді: бір жағынан, тәндік табиғатқа тәуелді, екінші жағынан, материалдық емес ақыл-парасатқа ие. Осыған байланысты адам екі түрлі ықпалға бағынады:

Біріншісі – табиғи заңдарға тәуелді тәндік болмыс.

Екіншісі – жанның рационалдық қабілеті арқылы жүзеге асатын рухани мүмкіндік. Ай асты әлемінің басқа тіршілік иелері сияқты адам да табиғи заңдылықтарға бағынышты. Алайда ол басқа тіршілік иелерінен ақыл-парасатының болуымен ерекшеленеді.

Осы тұрғыдан алғанда адам «жасампаз ақылдың» ықпалына түсетін ерекше болмыс ретінде қарастырылады. Бұл ақыл материалдық емес, өзгермейтін және оның болмысы таза ойлаумен сипатталады. Ол адамның тәніне емес, оның ақыл-ойы мен қиялына әсер етеді, яғни таным үдерісіне қатысатын ішкі қабілеттерді жетілдіреді. Жасампаз ақылдың адам жанына ықпалы ең алдымен екі түрде көрінеді:

Біріншіден, ол адамның рационалдық қабілетін қалыптастырады.

Екіншіден, ол бастапқы танымдық негіздерді береді.

Осы туралы әл-Фараби былай дейді: «...жасампаз ақыл адамға күш пен бастау береді, соның арқасында адам өзге кемелдіктерге өз бетінше ұмтыла алады. Бұл бастау – жанның рационалдық бөлігінде қалыптасатын алғашқы білімдер мен бастапқы ұғымдар» [1]. Осылайша адамның кемелдікке жетуі оның табиғи болмысымен ғана емес, жасампаз ақылмен байланысқа түсу қабілетімен де анықталады. Әл-Фарабидің таным теориясындағы ақыл мәселесін арнайы талдаған Ж. Алтаев, А. Масалимова, А. Төлеубеков және А. Досқожанова ойшылдың epistemology-сында ақыл адамның табиғи қабілеті ғана емес, кемелдікке жеткізетін сатылы таным жүйесі ретінде қарастырылатынын атап көрсетеді. Авторлардың пайымдауынша, әл-Фараби ақылдың потенциалды күйден актуалды күйге өтуін адамның танымдық және рухани жетілуінің негізгі тетігі ретінде түсіндіреді. Бұл үдерістің толық жүзеге асуы жасампаз ақылмен байланыс арқылы мүмкін болады және адамның парасаттық кемелденуінің философиялық негізін құрайды [130].

Осы бастапқы ғылымдар (ал-улум әл-әууәлийя, өздігінен айқын ақиқаттар немесе танымның іргетасы) мен бастапқы түсініктердің (ал-мафахим әл-әуәлийя, ең жалпы категориялар немесе анықтамасыз қабылданатын ұғымдар) арқасында ғана адам абстрактілі әрі әмбебап түрде ойлап, бар болмыс туралы білімге жете алады. Дәл осы ойлау әрекеті және оның кемелденуі, яғни ең жоғары деңгейі – ғылымға жету, адам болмысының түпкі мақсатын құрайды. Сондықтан адам парасатты қабілетін дамытуға табиғи түрде бағытталған. Адам жасампаз ақылдың ықпалымен осы қабілетке және ойлау принциптеріне ие болғандықтан, оның негізгі міндеті – осы әлеуетті жүзеге асыру. Басқаша айтқанда, адам «оны адам ететін» ақыл-ойын іске асыру арқылы кемелдікке ұмтылады [1]. Жасампаз

ақылмен байланысқа түсіп, интеллектуалдық деңгейге көтерілу адам кемелдігінің мәнін ашады. Адам осы дәрежеге жеткен кезде ең жоғары бақыт күйіне ие болады. әл-Фараби бұл туралы былай дейді: «Рационалдық қабілет нақтылықта интеллект дәрежесіне жеткенде, ол өз мәнін, яғни актуалды интеллектіні тікелей пайымдайды. Осы арқылы ол жасампаз ақыл деңгейіне жақындайды. Ал адам осы дәрежеге жеткенде, оның бақыты кемелденеді» [1]. Осылайша бақыт адамның сыртқы жағдайымен емес, оның ақыл-ойының жүзеге асу деңгейімен анықталады. Зерттеушілер әл-Фараби іліміндегі ақылдың мәнін бірнеше деңгей арқылы ашып көрсетеді. Олардың пікірінше, потенциалды ақыл адамның бойындағы табиғи мүмкіндік болса, актуалды ақыл – сол мүмкіндіктің нақты танымдық деңгейде жүзеге асқан күйі. Ал әрекетшіл немесе жасампаз ақыл осы үдерістің жүзеге асуына ықпал ететін белсенді танымдық негіз ретінде түсіндіріледі. Бұл жүйе әл-Фарабидің адамды ақыл арқылы кемелденуге бағытталған болмыс ретінде қарастырғанын айқындай түседі [130].

«Ақыл ілімі» ойшыл философиясындағы ірі жетістіктері санатына жатады. Мұндағы ақыл ұғымы кең, бүкіләлемдік мағынада қарастырылады, оның космологиясына тірек болады. Әрекеттегі, яғни жасампаз ақыл (яғни бірінші қозғаушы) болмыс түзілісіндегі (иерархиясындағы) жоғары сатылардың бірі. Ең жоғарғы саты түпкі – Аллаға тән.

Алладан кейінгі екінші саты - аспан денелері, болмыстың үшінші сатысы - әрекеттегі ақыл және оған сай негізгі төрт элементтен (топырақ, су, ауа, от) тұратын ай әсті әлемі. Болмыстың төртінші сатысы - адамның жаны. Ең төменгі бесінші сатыны форма мен материя алып жатыр. Бұл схема бір жағынан, әлемнің жаратылысы және аспан мен жердің алшақтығы жайлы исламдық дәстүрлі қағидаларға сәйкес келсе, екінші жағынан дүниені табиғи заңдылықтар, эволюциялық даму тұрғысынан қарауға мүмкіндік береді.

Ойшылдың көзқарасы бойынша, жасампаз ақыл немесе ғарыштық ақыл ай асты әлеміндегі бүкіл қозғалыстардың себебі ғана емес, ол – жер бетіндегі тіршілікке тән ақыл, бұл дүниенің заңдылығын реттеуші, билеуші. Әрбір тіршілік иесінің ақылы тек әлемдік, ғарыштық ақылға қатысты дамиды, өркендейді. Ал әлемдік ақыл мәңгілік, ал жеке тіршілік иесі – өткінші. Бұл туралы қазіргі зерттеулерде әл-Фарабидің космологиялық жүйесінде ғарыштық ақылдың аспандық болмыс пен ай асты әлемі арасындағы байланысты қамтамасыз ететін әмбебап рухани-интеллектуалдық негіз ретінде қарастырылатыны көрсетіледі [131]. Ғұламаның бұл аса маңызды әрі мәңгілік мәселе бойынша анық бір пікірді ұстамағаны байқалады. Көп жағдайда ол жанның өлмейтіні хақындағы көзқарасты қуаттайды. Бірде ол Аристотельдің идеясын қолдап, дамытып жанның мәңгілігін бір адам үшін емес, жалпы адамзатқа тән қабілет ретінде қарастырса, енді бір қайырымды, парасатты адамдардың жаны өлмейді, ал қайырымсыз, надан да, пасық адамдар жаны оның тәнімен бірге өледі деген идеяны қолдайды. Бұл жағдайда ол жақсы адамның артында қалдырған ісінің, ізінің, өшпегені, оның жанының өмір сүргені дегенді меңзейтін сияқты. Бұлай деп айтуымызға оның «Ұлы Зенонның жоғары ғылым бойынша трактаты туралы» еңбегінде о дүниедегі өмір туралы жазған мынадай жолдары негіз болады: «Білім, яғни ғылыми мұра қалдырған адам өлгеннен кейін

өз қамы үшін ғана қарекет еткен адамнан қадірлі, білгіш, көреген болады, өйткені көп мал-мүлік күйттеу ғылымға кесірін тигізеді, абзал да білімді адам қадірлі, ол ғылымға кесірін тигізбейді, о дүниелік өмірде дәрежеге жетуге кедергі болмайды. Егер, бәлкім, ғылымның басқа адамдары, оның әріптестері бұл мұраны пайдаланса - ол оған өлгенге дейін де, өлгеннен кейін де игілік болып жұғады» [61].

Әл-Фараби ұстамдылық, сабыр, әділет, қанағат және мейірім сияқты қасиеттерді адамның рухани тұрақтылығының негізі ретінде қарастырады. Егер адам өз құмарлықтарын ақылға бағындыра алмаса, онда рухани тепе-теңдігін жоғалтады. Осы тұрғыдан әл-Фараби тәрбиені адамның нәпсілік ұмтылыстарын реттеуге бағытталған рухани тәжірибе ретінде түсіндіреді. Рухани тәрбиені ақылмен тығыз байланысты қарастыра келе, өз пікірінде, ақыл адамды ізгілікке бастайтын негізгі күш болып табылады [100]. Бірақ ақыл тек теориялық таным құралы емес. Ол адамның әрекеттерін реттеп, дұрыс шешім қабылдауына ықпал ететін рухани қабілет ретінде бағаланады. Осы себепті әл-Фараби білім мен тәрбиені бір-бірінен ажыратпайды. Егер білім адамгершілікпен ұштаспаса, онда ол адамды кемелдікке жеткізе алмайды. Бұл тұжырым әл-Фараби философиясындағы рухани тәрбиенің басты ерекшеліктерінің бірі болып табылады.

Әл-Фараби философиясында білім мен тәрбие өзара ажырамас ұғымдар. Ол білімнің мақсаты адамды ізгілікке тәрбиелеу деп есептейді. Егер білім адамгершілікпен ұштаспаса, онда ол қоғам үшін қауіпті күшке айналуы мүмкін. Бұл мәселе қазіргі технологиялық қоғам жағдайында ерекше өзекті болып отыр. Сондықтан әл-Фарабидің білім мен рухани тәрбие туралы идеялары бүгінгі қоғам үшін де маңызын жоғалтқан жоқ.

Әбу Насыр әл-Фараби философиясында рухани тәрбие мәселесі адамның табиғаты, мінезі, қоғамдағы орны және бақытқа жету жолы туралы іліммен өзара тұтас байланыста қарастырылады. Әл-Фараби үшін тәрбие тек белгілі бір білім беру немесе мінезге сырттай ықпал ету үдерісі емес. Ол адамның ішкі жан дүниесін жетілдіруге, ақыл мен мінез үйлесімін қалыптастыруға және рухани кемелденуге бағытталған күрделі үдеріс ретінде түсіндіріледі. Сондықтан әл-Фараби мұрасындағы рухани тәрбие мәселесі оның этикалық және әлеуметтік философиясының негізгі өзектерінің бірі болып табылады. Әл-Фараби адамды жетілуге қабілетті болмыс ретінде қарастырады. Оның пікірінше, адам туа біткен күйінде кемел болмайды, бірақ дұрыс тәрбие мен білім арқылы рухани кемелдікке ұмтыла алады [55]. Осы себепті әл-Фараби адам табиғатына оптимистік тұрғыдан қарайды. Адам бойында ізгілікке де, теріс әрекетке де бейімділік бар, алайда қай қасиеттің басым болатыны тәрбиеге байланысты қалыптасады. Бұл тұста әл-Фараби мінез мәселесіне ерекше мән береді. Ойшылдың пікірінше, мінез адамның табиғи болмысынан толық дайын күйінде берілмейді. Адам белгілі бір әрекеттерді үнемі қайталау арқылы жақсы немесе жаман қасиеттерге ие болады. Сондықтан рухани тәрбие адамның ішкі мәдениетін қалыптастырумен тікелей байланысты.

Әл-Фараби адамның мінезі тәрбие арқылы қалыптасатынын атап көрсетеді. Оның пікірінше, жақсы қасиеттерді тәрбиелеу үшін адам өзін үнемі

бақылап, жаман әдеттерден арылуға ұмтылуы қажет. Бұл жерде әл-Фараби тәрбиені тек сыртқы ықпал ретінде емес, адамның өзін-өзі жетілдіру үдерісі ретінде қарастырады. Сондықтан оның этикалық жүйесінде адамның ішкі жауапкершілігі ерекше маңызға ие.

Ойшыл тәрбиенің нәтижесін этикалық кемелденумен байланыстыра келе адамның теориялық білімді іс жүзінде жүзеге асыруымен өлшенеді. Егер адам ақиқатты танып, бірақ өз әрекеттерін соған сәйкес реттей алмаса, онда оның танымы толық болмайды. Сондықтан әл-Фараби таным мен әрекетті өзара байланысты қарастырады. Бұл оның рухани-этикалық ілімінің маңызды ерекшеліктерінің бірі.

Әл-Фараби дін мәселесін де рухани тәрбие контекстінде түсіндіреді. Оның пікірінше, дін адамдарды ізгілікке, әділетке және дұрыс өмір сүруге бағыттайтын маңызды рухани күш болып табылады [57]. Бірақ дінді сыртқы рәсімдермен шектеу жеткіліксіз. Егер адамның ішкі дүниесі өзгермесе, онда діни әрекеттердің де шынайы рухани мәні болмайды. Осы себепті әл-Фараби дін мен ақылды бір-біріне қарсы қоймайды. Керісінше, адамның рухани кемелденуі осы екеуінің үйлесімі арқылы жүзеге асады деп есептейді.

Қазіргі қоғам жағдайында әл-Фараби мұрасындағы рухани тәрбие мәселесі ерекше өзектілікке ие. ХХІ ғасырда ғылым мен технология қарқынды дамығанымен, рухани құндылықтардың әлсіреуі айқын байқалады. Тұтынушылық сана, әлеуметтік немқұрайлылық, агрессия, жалғыздық және рухани күйзеліс сияқты құбылыстар қазіргі қоғамның маңызды мәселелеріне айналып отыр. Мұндай жағдайда әл-Фарабидің рухани мәдениет пен адам тәрбиесі туралы идеялары жаңа мазмұнда қайта қарастырылуда.

Бұл мәселе әсіресе жастар тәрбиесіне қатысты өзекті. Жаһандану жағдайында жастардың дүниетанымына әртүрлі мәдени және идеологиялық ықпалдар әсер етуде. Ақпараттық кеңістіктің ашықтығы жастарға үлкен мүмкіндік бергенімен, сонымен қатар рухани тұрақсыздық қаупін де күшейтті. Әлеуметтік желілер мен цифрлық мәдениет адамның ойлау жүйесіне, қарым-қатынасына және құндылықтық бағдарларына тікелей ықпал етуде. Нәтижесінде терең ойлау мәдениеті әлсіреп, жылдам тұтынуға негізделген сана қалыптасуда.

Цифрлық қоғам жағдайында адамның ақпаратты үздіксіз қабылдауы оның рухани әлеміне де әсер етеді. Қазіргі адам көп жағдайда ақпаратты терең талдаудан гөрі жылдам қабылдауға бейімделіп барады. Бұл жағдай рухани мәдениеттің әлсіреуіне алып келуде. Осындай жағдайда әл-Фарабидің ақыл мәдениеті мен рухани тәрбие туралы идеялары ерекше маңызға ие. Ойшыл адамның ақиқатты тануы үшін тек ақпарат жинауы жеткіліксіз екенін көрсетеді. Ең маңыздысы – адамның өз болмысын жетілдіруі және ақылды ізгілікпен үйлестіруі.

ХХІ ғасырда ақпараттық технологиялардың қарқынды дамуы мен жаһандану үдерісі адамның рухани өміріне елеулі ықпал етті. Бір жағынан бұл ғылыми-техникалық прогреске кең мүмкіндік ашса, екінші жағынан рухани құндылықтардың әлсіреуі мен тұтынушылық сананың күшеюін тереңдетті. Осы себепті қазіргі қоғамдағы рухани дағдарыс мәселесі философиялық, мәдени және діни зерттеулердің маңызды бағыттарының біріне айналып отыр [132]. Қазіргі

элеуметтік кеңістікте материалдық жетістік алдыңғы қатарға шығып, адамның ішкі рухани қажеттіліктері екінші орынға ығыса бастады. Нәтижесінде адам рухани болмысынан алыстап, терең пайымнан гөрі сыртқы нәтижеге көбірек бағдарлануда. Эрих Фромм бұл құбылысты адамның «болу» қағидасынан «ие болу» қағидасына ауысуымен түсіндіреді [133]. Осы тұрғыдан әл-Фарабидің «‘ақл» ілімі мен рухани кемелденуді өзара байланысты қарастырған ілімі қазіргі заман үшін де маңызды теориялық негіз болып табылады.

Ақпараттық кеңістіктің кеңеюі енді адамның ақпаратты қабылдауымен ғана шектелмей, танымдық әрекеттің бір бөлігін технологиялық жүйелерге беруге дейін жетті. Осы тұрғыдан жасанды интеллект мәселесі әл-Фарабидің «‘ақл» ілімін жаңа қырынан пайымдауға мүмкіндік береді. Қазіргі кезеңде жасанды интеллект технологиялары адамның таным үдерісіне тікелей ықпал ете бастады. Ақпаратты іздеу, өңдеу және күнделікті шешім қабылдау үдерістерінің бір бөлігінің алгоритмдерге берілуі адамның сыни ойлау және дербес пайымдау қабілетінің әлсіреу қаупін күшейтеді. Осы тұрғыдан әл-Фарабидің «‘ақл» ілімі ерекше өзектілікке ие. Ойшыл ақылды тек ақпарат қабылдайтын қабілет емес, ақиқатты пайымдап, дұрыс пен бұрысты ажырататын рухани күш ретінде қарастырады. Сондықтан жасанды интеллект дамыған жағдайда адамның танымдық дербестігін, моральдық жауапкершілігін және рухани пайымын сақтау мәселесі әл-Фараби іліміндегі парасат ұғымымен тікелей сабақтасып жатыр.

Әл-Фарабидің «‘ақл» туралы ілімі адам танымының құрылымы мен сатыларын бірнеше ғасыр бұрын-ақ терең философиялық деңгейде негіздеген тұжырымдардың бірі болып табылады. Ойшыл танымды адамның тек ақпарат қабылдау қабілеті ретінде емес, белгілі бір сатылар арқылы дамитын рационалдық және рухани үдеріс ретінде қарастырды. Потенциалды «‘ақлдың» актуалды күйге өтуі, жасампаз «‘ақлмен» байланысқа түсуі және ақиқатқа саналы түрде жетуі туралы тұжырымдар адамның танымдық қызметінің ішкі құрылымын ашуға бағытталды. Бүгінгі күні жасанды интеллект технологияларының дамуы таным үдерісін алгоритмдік модельдер арқылы қайта қарастыруға мүмкіндік беріп отыр. Осы тұрғыдан әл-Фараби ғасырлар бұрын негіздеген «‘ақл» туралы ілімнің мәні қазіргі кезеңде жаңа мазмұнда айқындала түсуде. Өйткені қазіргі жасанды интеллект жүйелері ақпаратты сұрыптау, салыстыру және белгілі бір қорытынды ұсыну тәрізді танымдық әрекеттерді техникалық деңгейде орындағанымен, әл-Фараби көрсеткен ақиқатқа парасат арқылы жету, саналы таңдау жасау және моральдық жауапкершілікті сезіну сияқты рухани-интеллектуалдық қырларды толық алмастыра алмайды. Осыған байланысты әл-Фарабидің «‘ақл» туралы ілімі бүгінгі жасанды интеллект дәуірінде адамның танымдық дербестігін, рухани жауапкершілігін және ақиқатты пайымдау қабілетін сақтаудың маңызды философиялық негіздерінің бірі ретінде көрінеді [134].

Жасанды интеллект технологияларының кеңеюі адам болмысына қатысты бірқатар жаңа тәуекелдерді де алға шығарып отыр. Ең алдымен, алгоритмдік жүйелерге шамадан тыс тәуелділік адамның дербес пайымдау қабілетінің әлсіреуіне алып келуі мүмкін. Ақпаратты сұрыптау, шешім қабылдау және

бағалау үдерістерінің бір бөлігінің технологияға берілуі адамның сыни ойлау мәдениетін әлсіретіп, дайын қорытындыны қабылдауға бейімділікті күшейтеді. Сонымен қатар моральдық мәселелерге қатысты шешімдердің технологиялық жүйелер арқылы ұсынылуы адамның жеке жауапкершілігі мен этикалық таңдау еркіндігін шектеу қаупін туғызады. Цифрлық кеңістіктегі ақпараттық манипуляция, жалған контенттің таралуы және виртуалды шынайылықтың күшеюі де адамның ақиқат пен жалғанның ара-жігін ажыратуын күрделендіреді. Осыған байланысты әл-Фарабидің «‘ақл» туралы ілімі қазіргі кезеңде ерекше мәнге ие болады. Өйткені ойшыл ақылды тек таным құралы ретінде емес, адамның саналы таңдау жасауына, моральдық жауапкершілікті сезінуіне және ақиқатты пайымдауына негіз болатын рухани қабілет ретінде түсіндіреді [135]. Сондықтан жасанды интеллект дамыған жағдайда адамның танымдық дербестігін, рухани жауапкершілігін және парасатқа негізделген еркін таңдауын сақтау әл-Фараби ілімінің қазіргі философиялық өзектілігін айқындай түседі. Осы тұрғыдан әл-Фарабидің “ақль” ілімі қазіргі жасанды интеллект дәуірінде адамның танымдық дербестігін, моральдық жауапкершілігін және саналы таңдау еркіндігін сақтаудың философиялық негізі ретінде көрінеді.

Бұл мәселе қазіргі философиялық зерттеулерде де ерекше назар аударылып отырған бағыттардың бірі. Атап айтқанда, А. Досқожанова адам санасы мен жасанды интеллекттің арақатынасы қазіргі кезеңнің ғана емес, жақын болашақтың да өзекті философиялық мәселесіне айналғанын көрсетеді. Зерттеушінің пікірінше, жасанды интеллект адам интеллектісінің техникалық моделі ретінде қалыптасқанымен, технологияның даму қарқыны алдағы уақытта адам мен технология арасындағы танымдық қатынастардың жаңа сипатын айқындауы мүмкін [100]. Осы тұрғыдан әл-Фарабидің «‘ақл» туралы ілімі адамның танымдық дербестігі мен ақиқатты пайымдау қабілетін түсіндіруде ерекше өзектілікке ие. Сондықтан қазіргі технологиялық үдерістер аясында әл-Фарабидің ақыл туралы ілімі танымдық мәселе ретінде ғана емес, адамның рухани дербестігі мен жауапкершілігін сақтаудың философиялық негізі ретінде де маңызды. Бұл жағынан адам санасы мен жасанды интеллекттің арақатынасы мәселесі әл-Фарабидің парасат туралы ілімінің қазіргі мазмұнын айқындай түседі. Жасанды интеллект пен цифрлық технологиялардың кеңеюі тек таным үдерісіне ғана емес, адамның мәдени болмысы мен құндылықтық бағдарларына да ықпал етуде. Осыдан қазіргі жаһандану жағдайындағы рухани бірегейлік мәселесі ерекше маңызға ие болады.

Жаһандану жағдайында мәдениеттер арасындағы байланыс күшейгенімен, рухани бірегейлік мәселесі күрделене түсті. Көптеген халықтар үшін ұлттық дүниетаным, дәстүрлі моральдық құндылықтар және тарихи жады әлсірей бастады. Әсіресе жастар мәдениетінде жаһандық бұқаралық мәдениеттің ықпалы күшейіп, ұлттық рухани бағдарлар екінші қатарға ығысып барады. Мұндай жағдайда рухани құндылықтарды сақтау мәселесі тек мәдени емес, әлеуметтік қауіпсіздік мәселесіне де айналып отыр [136].

Осы себепті жасанды интеллект мәселесі әл-Фарабидің «‘ақл» туралы ілімін тек танымдық емес, рухани-этикалық тұрғыдан да өзекті етеді. Технологиялық интеллекттің кеңеюі адам санасының қызметімен тікелей

сабақтасып келеді. Бұл жағдайда әл-Фараби негіздеген ақылдың дербестігі, саналы таңдау және парасатқа сүйенген жауапкершілік қағидалары қазіргі кезеңде ерекше мәнге ие болады [100].

Қазіргі қоғамдағы рухани дағдарыстың тағы бір көрінісі – моральдық релятивизмнің таралуы. Моральдық релятивизм жақсылық пен жамандықтың, әділет пен әділетсіздіктің тұрақты өлшемдерін мойындамауға негізделеді. Нәтижесінде адамгершілік ұстанымдар субъективті сипат алып, қоғамда рухани тұрақсыздық күшейеді. Бұл құбылыс әсіресе ақпараттық қоғам жағдайында айқын байқалады. Әлеуметтік желілер мен цифрлық медианың ықпалы адамның дүниетанымына тікелей әсер етіп, шынайылық пен жалғандықтың ара-жігін көмескілендіре бастады. Жылдам ақпарат тарату мәдениеті терең ойлау мен рухани талдаудан гөрі эмоциялық әсерге негізделген қабылдауды күшейтті. Осындай жағдайда діни сана мәселесі де күрделене түсті. Дін қазіргі қоғамда рухани тұрақтылықтың маңызды факторларының бірі болып қала бергенімен, діни білімнің үстірт қабылдануы және діни мәтіндерді контекстен тыс түсіндіру әртүрлі радикалды көзқарастардың таралуына әсер етуде. Діни фанатизм мен жалған діни ағымдардың күшеюі көптеген қоғамдар үшін күрделі қауіптердің біріне айналды. Бұл мәселе Қазақстан қоғамы үшін де өзекті. Тәуелсіздік жылдарынан кейін діни кеңістіктің кеңеюімен қатар діни сауат мәселесі де алдыңғы қатарға шықты. Сондықтан қазіргі кезеңде рационалды діни сана қалыптастыру қажеттілігі ерекше маңызға ие болып отыр [137].

Қазіргі қоғамдағы рухани дағдарыс адамның өз болмысынан, қоғамнан және мәдени тамырынан алыстауымен байланысты. Әл-Фараби адамды ақыл мен руханият иесі ретінде қарастырып, олардың үйлесімін бақыт пен кемелдікке жетудің негізгі шарты деп бағалайды. Осы тұрғыдан оның философиясы қазіргі рухани жаңғыруды пайымдаудың маңызды негіздерінің бірі болып табылады. Бұл мәселе бүгінгі қоғамдық дискурста рухани иммунитет, яғни рухани капитал ұғымымен сабақтас қарастырылады. Рухани капитал тарихи жадыға, мәдени сабақтастыққа және адамгершілік құндылықтарға сүйенетін қоғамның ішкі рухани әлеуетін білдіреді. Ол әлсіреген жағдайда құндылықтық бағдар бұзылып, әлеуметтік және мәдени тұрақсыздық күшейеді. Сондықтан рухани капиталды сақтау мен нығайту қазіргі қоғамның рухани қауіпсіздігі мен қоғамдық тұтастығының маңызды шарты болып саналады.

Қазақстан қоғамы үшін діни сана мәселесі тәуелсіздік кезеңінен кейін ерекше өзектілікке ие болды. Кеңестік кезеңнен кейін қоғамда діни қызығушылық күшейіп, әртүрлі діни ағымдардың ықпалы арта түсті. Бұл құбылыс бір жағынан рухани жаңғырудың белгісі болса, екінші жағынан діни сауат мәселесін де алдыңғы қатарға шығарды. Кейбір жағдайда діни білімнің жеткіліксіздігі радикалды көзқарастардың таралуына ықпал етті. Сондықтан қазіргі кезеңде дәстүрлі діни сана мен рационалдық діни мәдениетті қалыптастыру мәселесі маңызды бағыттардың біріне айналды [137].

Қазақстандық зерттеушілер де рухани қауіпсіздік мәселесінің маңыздылығына ерекше назар аударуда. Қазіргі қоғамдағы діни радикализм, мәдени бөтендену және құндылықтық дағдарыс мәселелері көбіне рухани тәрбиенің әлсіреуімен байланысты қарастырылады [138]. Сондықтан білім беру,

тәрбие және мәдени саясат мәселелерінде рухани құндылықтарды күшейту қажеттілігі жиі айтылуда.

Қазіргі қоғамда рухани қауіпсіздік мәселесі де өзекті сипат алды. Рухани қауіпсіздік дегеніміз – қоғамның деструктивті идеологиялық ықпалдарға қарсы рухани тұрақтылығы. Егер қоғамда тарихи сана, мәдени сабақтастық және рухани құндылықтар әлсіресе, онда сыртқы ықпалдарға қарсы тұру қабілеті де төмендейді. Осы себепті рухани қауіпсіздік мәселесі қазіргі мемлекеттердің мәдени және әлеуметтік саясатының маңызды бағытына айналып отыр. Әл-Фараби мұрасы осы тұрғыдан алғанда ерекше маңызға ие. Оның дін мен философияны үйлестіруге ұмтылған көзқарасы қазіргі діни ахуалды түсіндіруде маңызды әдіснамалық негіз бола алады. Әл-Фараби дінді ақылға қарсы құбылыс ретінде қарастырмайды. Керісінше, адамның сенімі саналы әрі парасатты болуы қажет деп есептейді. Бұл көзқарас қазіргі діни радикализм мен фанатизмнің алдын алуда маңызды теориялық тірек болып табылады. Әл-Фараби рухани тұрақтылықты адамның ішкі мәдениетімен байланыстырады. Оның пікірінше, адам өз нәпсісін ақылға бағындырып, ізгілікке ұмтылғанда ғана рухани тепе-теңдікке қол жеткізе алады. Бұл идея қазіргі рухани дағдарыс жағдайында ерекше маңызды. Өйткені қазіргі қоғамда тұтынушылық сана, әлеуметтік немқұрайлылық және рухани әлсіреу құбылыстары күшейіп келеді. Мұндай жағдайда адамның ішкі мәдениетін нығайту мәселесі алдыңғы қатарға шығады. Әл-Фараби рухани тұрақтылықты білім және тәрбие мәселесімен де байланысты қарастырады. Оның пікірінше, білімнің мақсаты тек ақпарат беру емес, адамды ізгілікке тәрбиелеу болуы тиіс [55]. Егер білім рухани тәрбиемен ұштаспаса, онда ол қоғамдағы моральдық дағдарысты тоқтата алмайды. Бұл тұжырым қазіргі білім беру жүйесі үшін де маңызды. Қазіргі кезеңде техникалық және кәсіби дайындық күшейгенімен, рухани тәрбие мәселесі әлсіреп барады. Нәтижесінде жастар арасында құндылықтық тұрақсыздық байқалады. Әл-Фараби адамның рухани мәдениетін қоғам тұрақтылығының негізі ретінде қарастырады. Оның пікірінше, қоғамдағы әділет, келісім және тұрақтылық адамның рухани деңгейіне тәуелді. Сондықтан рухани тәрбие тек жеке адамның мәселесі емес, қоғамдық қауіпсіздіктің де маңызды шарты болып табылады. Бұл көзқарас қазіргі Қазақстан қоғамындағы рухани жаңғыру және діни сауат мәселелерімен де сабақтасып жатыр.

Осы мәселелер әл-Фарабидің қоғамдық философиясымен де тығыз байланысты. Өйткені ойшыл жеке адамның рухани кемелденуін қоғамдық тұрақтылық пен ортақ игілік идеясынан бөліп қарастырмайды. Әл-Фараби қоғам тұрақтылығын адамның ішкі мәдениетімен байланыстырады. Оның пікірінше, қоғамдағы дағдарыстың негізгі себебі – рухани әлсіреу. Егер адамдарда әділет, мейірім, ұстамдылық және жауапкершілік қасиеттері әлсіресе, онда қоғамдық үйлесім де бұзылады. Бұл тұжырым қазіргі кезеңдегі рухани дағдарыс мәселесін түсіндіруде маңызды. Бүгінгі қоғамда тұтынушылық сана күшейіп, материалдық құндылықтар рухани құндылықтардың орнын баса бастады. Нәтижесінде адам өзінің қоғам алдындағы жауапкершілігінен алыстап, жеке мүддені абсолюттендіруге бейімделуде. Әл-Фараби мұрасы осы мәселеге балама ұсынады. Оның пікірінше, адамның шынайы кемелдігі тек жеке жетістікпен

емес, қоғам игілігіне қызмет етуімен өлшенеді. Әл-Фарабидің «қайырымды қала» концепциясы қазіргі қоғамдық рухани мәселелер үшін де зор маңызға ие. Бұл ілім қоғамның тұрақтылығы рухани құндылықтарға тәуелді екенін көрсетеді. Егер қоғамда білім мен тәрбие әлсіресе, әділет жоғалса және адамдар арасында сенім азайса, онда әлеуметтік дағдарыс күшейеді. Сондықтан әл-Фараби рухани тәрбиені қоғамды сақтайтын негізгі күштердің бірі ретінде қарастырады. Ойшылдың қоғам туралы көзқарастары кейін түркі және қазақ дүниетанымында жалғасын тапты. Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» еңбегіндегі әділетті билік идеясы, Абайдың «толық адам» концепциясы және Шәкәрімнің «ар ілімі» әл-Фарабидің рухани-этикалық көзқарастарымен сабақтасып жатыр. Бұл әл-Фараби мұрасының ұзақ тарихи ықпалға ие болғанын көрсетеді. Әл-Фарабидің «қайырымды қала» концепциясы – қоғамды рухани құндылықтар негізінде ұйымдастыруға бағытталған терең философиялық ілім. Оның негізінде ізгілік, әділет, қоғамдық келісім, рухани тәрбие және әлеуметтік жауапкершілік идеялары жатыр. Осы тұрғыдан әл-Фараби мұрасы қазіргі қоғамдағы рухани құндылықтар мәселесін түсіндіруде және қоғамдық үйлесімнің философиялық негіздерін анықтауда маңызды теориялық бағдар болып қала береді.

Әл-Фараби қоғамдағы әлеуметтік айырмашылықтарды үстемдік құралы емес, қоғамдық қызметтің бөлінісі ретінде түсіндіреді. Оның пікірінше, әр адам өз қабілетіне сай қоғам игілігіне үлес қосқанда ғана үйлесім сақталады. Осы тұрғыдан ол қоғамды өзара тәуелді тірі организмге ұқсатады [95]. Бұл идеялар қазіргі Қазақстандағы қоғамдық келісім, төзімділік және рухани үйлесім мәселелерімен де сабақтасып, әл-Фараби мұрасының бүгінгі күн үшін де өзектілігін көрсетеді.

Әл-Фараби адамның рухани мәдениетін қоғам мәселесімен де сабақтастыра қарастырады. Оның пікірінше, қоғамдағы адамдардың рухани деңгейі төмендесе, қоғамдық үйлесім де бұзылады. Сондықтан тәрбие тек жеке адам мәселесі емес, қоғам тұрақтылығының негізгі шарттарының бірі. Осы себепті әл-Фараби «қайырымды қала» концепциясында тәрбие мәселесіне ерекше орын береді. Қайырымды қоғам ізгі мінезді адамдардан құралады, ал ізгі мінез дұрыс тәрбие арқылы қалыптасады [4]. Рухани тәрбиенің негізінде адамның өзін-өзі жетілдіруі жататынын атап көрсетеді. Оның пікірінше, адам өз мінезін үнемі бақылап, кемшіліктерін түзетуге ұмтылуы қажет. Бұл жерде ойшыл адамның ішкі жауапкершілігіне ерекше мән береді. Егер адам өзін тәрбиелеуге ұмтылмаса, онда сыртқы ықпалдардың өзі жеткіліксіз болады. Осы тұрғыдан әл-Фараби рухани кемелденуді үздіксіз ішкі еңбек ретінде түсіндіреді. Ол рухани тәрбиені қоғамның негізгі тірегі ретінде қарастырды. Оның пікірінше, адам мінезі тәрбие арқылы қалыптасады, ал ізгі қоғам ізгі адамдардан құралады. Сондықтан рухани құндылықтарды сақтау мәселесі тек жеке адамның емес, бүкіл қоғамның мәселесі болып табылады. Бұл көзқарас қазіргі әлеуметтік және мәдени саясат үшін де маңызды.

Әл-Фараби философиясының негізгі өзегінде адам, ізгілік, парасат және рухани кемелдену мәселелері жатыр. Бұл құндылықтар қазақ дүниетанымындағы адамгершілік ұстанымдармен де үндес келеді. Қазақ рухани

мәдениетінде әділет, қанағат, сабыр, ізгілік, білімге ұмтылу және үлкенге құрмет сияқты құндылықтар ерекше орын алған. Әл-Фараби мұрасындағы этикалық қағидалар осы рухани дәстүрмен табиғи сабақтасып жатыр. Әл-Фараби қоғамның тұрақтылығын адамның рухани мәдениетімен байланыстырады. Оның пікірінше, қоғамдағы үйлесім адамдардың ішкі мәдениетіне, тәрбиесіне және ортақ құндылықтарға тәуелді [4]. Бұл идея қазіргі ұлттық рухани жаңғыру мәселелері үшін де маңызды. Өйткені рухани жаңғыру тек сыртқы мәдени өзгерістермен шектелмейді. Ол адамның тарихи санасын, рухани дүниесін және құндылықтық бағдарларын жаңғыртумен байланысты.

Әл-Фараби мұрасындағы рухани тәрбие мәселесі кейін түркі-қазақ дүниетанымында жалғасын тапты. Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» еңбегіндегі әділет пен тәрбие идеялары, Қожа Ахмет Ясауидің рухани тазару туралы ілімі, Абайдың «толық адам» концепциясы және Шәкәрімнің «ар ілімі» әл-Фарабидің рухани-этикалық көзқарастарымен өзара сабақтасып жатыр. Бұл әл-Фараби мұрасының ұзақ тарихи ықпалға ие болғанын көрсетеді. Осы тұрғыдан әл-Фараби мұрасы қазіргі қоғамдағы рухани құндылықтарды нығайтуда маңызды философиялық негіздердің бірі ретінде бағалануға лайық [138].

Әбу Насыр әл-Фараби мұрасы ислам өркениетінің ғана емес, бүкіл адамзат мәдениетінің интеллектуалдық тарихында ерекше орын алады. Оның философиялық жүйесі антикалық философия мен исламдық дүниетанымды өзара сабақтастырып қана қойған жоқ, сонымен қатар кейінгі еуропалық, шығыстық және түркі-мұсылман ойының дамуына да елеулі ықпал етті. Сондықтан әл-Фараби мұрасын белгілі бір аймақтың немесе мәдени ортаның шеңберінде ғана қарастыру жеткіліксіз. Оның шығармалары адамзат өркениетінің ортақ рухани мұрасына айналған әмбебап философиялық жүйе ретінде бағаланады. Әл-Фараби өмір сүрген дәуір ислам өркениетінің интеллектуалдық гүлдену кезеңімен тұспа-тұс келді. Бұл кезеңде антикалық философия араб тіліне аударылып, грек ғылыми дәстүрі ислам әлемінде жаңа мазмұнда дамыды. Әл-Фараби осы үдерістің ең ірі өкілдерінің бірі болды. Ол Платон мен Аристотель философиясын терең меңгеріп қана қоймай, оларды исламдық дүниетаныммен үйлестіре отырып жаңа философиялық жүйе қалыптастырды [139]. Осы себепті ортағасырлық ислам әлемінде ол «Екінші ұстаз» атауына ие болды.

Ойшылдың рухани-этикалық ілімі кейін ислам философиясы мен түркі және қазақ дүниетанымына үлкен ықпал етті. Оның ақыл, бақыт, ізгілік және рухани тәрбие туралы идеялары Жүсіп Баласағұн, Ахмет Иүгінеки, Қожа Ахмет Ясауи, Абай және Шәкәрім шығармаларында әртүрлі деңгейде жалғасын тапты. Бұл әл-Фараби мұрасының тек теориялық жүйе ғана емес, өміршең рухани дәстүр қалыптастырғанын көрсетеді.

Әл-Фараби мұрасының жаһандық маңызын айқындайтын басты ерекшеліктердің бірі – оның өркениетаралық диалог қалыптастырудағы рөлі. Ойшыл антикалық рационалдық дәстүрді шығыс руханиятымен сабақтастырды. Бұл тек мәдени ықпалдардың механикалық қосындысы емес, әртүрлі интеллектуалдық дәстүрлердің өзара үндестігі негізінде қалыптасқан терең

философиялық синтез болды. Осы тұрғыдан әл-Фараби философиясы мәдениеттер қақтығысын емес, мәдениеттер сұхбатын негіздеуге бағытталған дүниетанымдық модель ретінде көрінеді. Қазіргі әлемде өркениетаралық қатынастар мәселесі ерекше өзекті сипат алды. Жаһандану үдерісі халықтар арасындағы байланысты күшейткенімен, мәдени және діни қайшылықтар да қатар тереңдеп отыр. Осындай жағдайда әл-Фарабидің рухани келісім мен интеллектуалдық үндестікке негізделген көзқарастары ерекше маңызға ие. Оның пікірінше, ақиқатқа жетудің жолдары әртүрлі болғанымен, адамның рухани мақсаты ортақ. Бұл идея қазіргі мәдениетаралық және конфессияаралық диалог үшін маңызды теориялық негіздердің бірі болып табылады.

Әл-Фараби мұрасының жаһандық маңызын оның уақыттан тыс сипатынан да көруге болады. Оның адам, қоғам, білім, әділет және рухани кемелдену туралы ойлары қазіргі әлем үшін де өзектілігін жоғалтқан жоқ. Бұл әл-Фараби философиясының тарихи шеңбермен шектелмейтін өміршең интеллектуалдық жүйе екенін көрсетеді. Ойшылдың «қайырымды қала» концепциясы қазіргі әлеуметтік философияда да маңызды орын алады. Қоғамның тұрақтылығын рухани құндылықтармен байланыстыру, әділет пен қоғамдық жауапкершілікті негізгі қағида ретінде қарастыру қазіргі әлемдегі әлеуметтік дағдарыстар жағдайында ерекше мәнге ие. Сондықтан әл-Фараби мұрасы бүгінгі жаһандық өркениет үшін де маңызды философиялық бағдар ретінде бағалануға лайық.

Әл-Фараби философиясындағы гуманизм мәселесі де оның мұрасының әмбебап сипатын айқындайды. Ойшыл адамды ақыл мен руханият иесі ретінде қарастырады. Оның пікірінше, адамның негізгі мақсаты – рухани және интеллектуалдық кемелдену арқылы бақытқа жету [55]. Сондықтан әл-Фараби философиясында адам тек қоғамдық құрылымның элементі емес, жоғары рухани мәнге ие болмыс ретінде бағаланады. Бұл көзқарас қазіргі гуманистік философиядағы адамның қадір-қасиеті мен еркіндігі туралы идеялармен үндес келеді. Ғұламаның тілге тиек еткен гуманизмі адамның ішкі мәдениеті мен моральдық жауапкершілігіне негізделеді. Ол адамның шынайы құндылығы оның байлығымен немесе әлеуметтік мәртебесімен емес, ақылы мен ізгілігі арқылы анықталады деп есептейді. Осы себепті әл-Фараби философиясында білім мен тәрбие мәселесі ерекше орын алады. Егер адам ақылын ізгілікпен үйлестіре алмаса, онда оның танымы толық болмайды. Бұл идея қазіргі әлемдегі рухани дағдарыс мәселесін түсіндіруде де маңызды.

Әл-Фараби мұрасының жаһандық сипаты оның әмбебап этика туралы көзқарастарынан да байқалады. Ойшыл әділет, мейірім, сабыр, ұстамдылық, білімге ұмтылу және қоғамдық жауапкершілік сияқты құндылықтарды бүкіл адамзатқа ортақ рухани негіздер ретінде қарастырады. Бұл ұстаным белгілі бір ұлтқа немесе дінге ғана тән емес, жалпыадамзаттық сипатқа ие. Сондықтан әл-Фараби философиясы қазіргі жаһандық этика мәселелерімен де сабақтасып жатыр. Қазіргі әлемде технологиялық прогресс қарқынды дамығанымен, рухани тұрақсыздық, әлеуметтік жіктелу және моральдық дағдарыс мәселелері күшейіп отыр. Тұтынушылық мәдениет адамның рухани әлеміне ықпал етіп, материалдық құндылықтарды алдыңғы қатарға шығаруда. Мұндай жағдайда әл-Фарабидің рухани мәдениет, ізгілік және парасат туралы идеялары жаңа

мазмұнда өзектілікке ие болуда. Оның пікірінше, қоғамның тұрақтылығы ең алдымен адамның ішкі мәдениетіне тәуелді [57]. Сондықтан әл-Фараби мұрасы қазіргі заманғы әлеуметтік-философиялық мәселелерді түсіндіруде де маңызды рөл атқарады. Қазіргі қоғамдағы рухани дағдарыс, тұтынушылық сана және мәдени бөтендену мәселелері әл-Фараби мұрасының өзектілігін күшейте түсуде. Оның философиясы адамды тек материалдық жетістікпен емес, рухани деңгейімен бағалауға шақырады. Осы себепті әл-Фараби мұрасы ұлттық рухани жаңғырудың маңызды теориялық негіздерінің бірі ретінде қарастырылуы тиіс.

Әл-Фараби философиясының қазіргі әлемдегі маңызын көрсететін тағы бір мәселе – оның дін мен ақыл арақатынасына қатысты көзқарастары. Ойшыл дінді де, философияны да ақиқатқа апаратын жол ретінде қарастырады. Бірақ философия рационалдық танымға сүйенсе, дін ақиқатты символдық және бейнелік түрде жеткізеді [72]. Осы арқылы әл-Фараби діни фанатизмге де, дінді толық жоққа шығаратын нигилистік көзқарастарға да қарсы тұратын тепе-тең интеллектуалдық ұстаным ұсынады. Бұл мәселе қазіргі қоғам үшін ерекше маңызды. Дін, парасат және рухани тұрақтылық мәселелері кейін түркі және қазақ дүниетанымында жалғасын тапты. Қожа Ахмет Ясауидің рухани тазару туралы ілімі, Абайдың «толық адам» концепциясы және Шәкәрімнің «ар ілімі» адамның ішкі мәдениеті мен рухани жауапкершілігін алдыңғы қатарға шығарды. Бұл әл-Фараби дәстүрінің қазақ рухани ойында жалғасқанын көрсетеді. Әл-Фараби философиясында дін мен парасат бір-біріне қарсы қойылмайды. Керісінше, олар адамның рухани кемелденуіне қызмет ететін өзара байланысты құбылыстар ретінде қарастырылады. Осы себепті әл-Фараби мұрасы қазіргі қоғамдағы діни сана, рухани қауіпсіздік және қоғамдық тұрақтылық мәселелерін түсіндіруде маңызды философиялық негіздердің бірі болып қала береді.

Әл-Фараби адамның негізгі мақсаты бақытқа жету деп есептейді. Бірақ ойшыл түсінігіндегі бақыт материалдық игілікпен өлшенбейді. Нағыз бақыт адамның ақыл мен ізгілік арқылы рухани жетілуі нәтижесінде жүзеге асады [55]. Бұл көзқарас қазіргі тұтынушылық мәдениет үстемдік құрған қоғам жағдайында маңызды философиялық балама ұсынады. Өйткені қазіргі адам көбіне материалдық жетістікке ұмтылғанымен, рухани қанағатқа жете алмай отыр. Мұның салдары ретінде жалғыздық, депрессия, өмір мәнін жоғалту сияқты әлеуметтік-психологиялық мәселелер кең таралуда.

Қорыта айтқанда, әл-Фарабидің рухани-этикалық ілімі адам табиғаты, бақыт, ақыл, тәрбие және қоғам мәселелерін өзара байланысты қарастыратын тұтас философиялық жүйе болып табылады. Оның негізгі мақсаты – адамды рухани кемелденуге жеткізу және ізгі қоғам қалыптастыру. Сондықтан әл-Фараби мұрасы қазіргі заманғы рухани құндылықтар мәселесін түсіндіруде де маңызды теориялық негіз болып қала береді. Ойшылдың рухани мұрасы адамзат өркениетінің ортақ рухани қазынасына айналған әмбебап философиялық жүйе болып табылады. Оның өркениетаралық диалог, гуманизм, әмбебап этика және рухани келісім туралы идеялары қазіргі әлемдегі мәдени және әлеуметтік мәселелерді түсіндіруде маңызды рөл атқарады. Осы себепті әл-Фараби философиясы тек тарихи мұра ретінде емес, қазіргі жаһандық дамудың рухани және интеллектуалдық негіздерінің бірі ретінде қарастырылуы тиіс. Осы

тұрғыдан әл-Фараби мұрасы қазіргі Қазақстанның мәдени және рухани даму үдерістерінде де маңызды орын алып отыр. Оның ақыл, білім, рухани тәрбие және қоғамдық келісім туралы идеялары ұлттық бірегейлік пен рухани жаңғыру мәселелерімен мазмұндық сабақтастықта қарастырылып келеді. Бұл көзқарас әл-Фараби философиясының тек тарихи мұра емес, қазіргі рухани даму үшін де маңызды интеллектуалдық ресурс екенін көрсетеді.

Әл-Фарабидің «‘ақл» туралы ілімі адамның танымдық және рухани кемелденуін түсіндіретін тұтас философиялық жүйе ретінде бүгінгі жасанды интеллект дәуірінде жаңа мазмұнда өзектілікке ие болып отыр. Жасанды интеллект ақпаратты өңдеу мен алгоритмдік талдауды техникалық деңгейде жүзеге асырғанымен, адамның ақиқатты пайымдау, моральдық жауапкершілік пен саналы таңдау жасау қабілетін толық алмастыра алмайды. Осы тұрғыдан әл-Фарабидің «‘ақл» ілімі қазіргі цифрлық қоғам жағдайында адамның танымдық дербестігін, рухани жауапкершілігін және парасатқа негізделген еркіндігін сақтаудың маңызды философиялық негіздерінің бірі ретінде көрінеді.

3.3 Әл-Фарабидің философиялық жүйесіндегі бақытты адам концептісі және заманауи бақыт индексі

Әл-Фараби философиясында бақыт (са‘ада) адам болмысының түпкі мақсаты әрі оның рухани-интеллектуалдық кемелденуінің нәтижесі ретінде қарастырылады. Бұл ұғым ойшылдың антропологиялық, этикалық және саяси-философиялық жүйесін біріктіретін негізгі категориялардың бірі болып табылады. Әл-Фарабидің бақыт туралы тұжырымдары антикалық философиямен сабақтас болғанымен, исламдық дүниетаным аясында жаңа мазмұнға ие болды.

Осыған байланысты әл-Фарабидің бақыт концепциясын түсіну үшін оның бастау көздерінің бірі болған Аристотель ілімін қысқаша қарастыру маңызды. Діни сенім мен философиялық пайым арасындағы ақыл-ойдың басымдылығы туралы мәселедегі қайшылық Аристотельдің адам болмысына қатысты екіұштылығында басқа формада болса да жақсы бейнеленген. Аристотельдің пікірінше, егер бір заттың қандай да бір атқаратын қызметі болса, оның игілігі оның қызметіне байланысты болады. «Жаратылыстың қызметі – жалпы алғанда, оның не істейтіні, оның функциясының көрсеткіші болады. Олай болса, адамның адамдық мінсіздігі өлшенетін қызметі, оның формасы - бізді басқа нәрсе емес, адам ететін нәрсе. Енді, Аристотель бұл функция белгілі бір қызметтегі себеп деп жиі дәлелдейді (құдай да ақыл-ойды жүзеге асыратындықтан, ол жалғыз себеп болуы мүмкін емес, бұл жағдайда ақылға ие болу бізді олардан ажырата алмайды). Ақыл бізге өзімізден жоғары нәрсеге тануға талпынуға қабілетті жалғыз жаратылыс болуға мүмкіндік береді. Біздің практикалық өмірімізді ретке келтіруде ақылдың рөлі зор, бірақ егер біз ақыл-ойды қолдануды практикалық істермен ғана шектейтін болсақ, онда біз мұндай істерді назар аударудың негізгі нысаны ретінде қарастырамыз. Бұл кемшілік болар еді, өйткені біз ақылды одан да жоғары мақсаттарға жету үшін, атап айтқанда, өзімізден жоғарырақ нәрсеге талпыну үшін пайдалана аламыз. Сондықтан «адам ғаламдағы ең жоғары

жаратылыс болмағандықтан, саяси ілім немесе парасаттылық білімнің ең биік түрі деп ойлау қисынсыз». Аристотель еңбектерінде адам үшін ең жоғарғы игілік ойлау (теориялық өмір) ретінде қарастырылады. Практикалық даналық (парасаттылық) түпкі мақсат емес, ол жоғары танымға жетуге жағдай жасайтын құрал ғана. Сондықтан адам кемелдікке өз мүмкіндігінің ең жоғары деңгейіне, яғни ақиқатты тануға ұмтылғанда жетеді. Алайда бұл көзқарас мұсылмандық философия үшін қиындық тудырады, өйткені шынайы кемелдікке тек аз ғана топ - философтар ғана жете алады.

«Демек, бақыт ойлаудың қандай да бір түрі болуы керек» деген тұжырым философиялық идеал түсінігіне негізделген. Зияткерлік белсенділік ең жоғары әрекет, ол өз-өзіне жеткілікті және Құдай мәнімен байланысты әрекет ретінде қарастырылады. Метафизикада Аристотель Құдайды ақыл арқылы түсіндіре келе танымның теориялық пен практикалық деңгейін ажыратады. Адам үшін ең жоғары әрекет ақыл арқылы ойлау. Бұл әрекет өздігінен мақсат болып табылады, жоғары құндылыққа ие және құдайлық сипатта деп түсіндіріледі. Адамның ойлау объектілері «асыл және құдайлық нәрселер», яғни ең жоғары ақиқаттар. Ислам фәлсафасы өкілдері бұл идеяны дамытып, адамның ақылын жасампаз ақылмен байланыстырады. Яғни адам ақиқатты өз бетімен ғана емес, жоғары ақылдың (жасампаз ақылдың) әсері арқылы таниды.

Аристотельдің адам табиғаты туралы кешенді көзқарасы бар, сондықтан оның бақыт туралы ілімі де көпқырлы сипатқа ие және бұл кейіннен ислам фәлсафасы адамның діни-философиялық түсінігімен ұштастырып дамытқан көзқарасқа негіз болды. Бұл көзқарас бойынша бақыт тек теориялық ақыл-ой әрекетін ғана емес, сонымен бірге адамгершілік ізгілік пен практикалық даналықты қамтитын тұтас өмір салтын білдіреді. Аристотель адамды ақыл мен сезім, әрекет пен қабылдауды біріктіретін күрделі болмыс ретінде қарастырады. Мысалы, *De Anima (Жан туралы)* еңбегінде ол жанды дененің формасы ретінде түсіндіріп, адамның жаны әртүрлі қабілеттердің бірлігінен тұратынын көрсетеді. Егер адамның табиғаты рационалды және рационалды емес қабілеттердің бірлігінен құралса, онда оның қызметі де сәйкесінше күрделі әрі көпдеңгейлі болуы тиіс. Мұндай болмыстың қызметі оның өз функциясын (*ergon*) толық әрі мінсіз жүзеге асыруы ретінде түсіндіріледі. Осыған байланысты Аристотель «адам табиғатынан қоғамдық (саяси) жан» деп есептейді және адамның өмірі басқалармен ынтымақтастықта, ортақ мақсаттар мен мүдделер арқылы іске асатынын атап өтеді [95]. Сондықтан адамның толыққанды өмірі дұрыс ұйымдасқан қоғам мен мемлекет жағдайында ғана жүзеге асады. Сонымен бірге, Никомах этикасы еңбегінде Аристотель ойлау (теориялық өмір) адам үшін ең жоғары өмір түрі екенін ерекше атап өтеді. Адам қоғамдық өмірді дұрыс ұйымдастыруы тиіс болғанымен, оның ең жоғарғы мақсаты ақылдың ең кемел қызметіне жету. Ол былай дейді: «Біз адам бола тұра тек адамдық нәрселермен шектелмеуіміз керек, керісінше, мүмкіндігінше өзімізді мәңгілікке жақындатуға және бойымыздағы ең жоғары нәрсеге сәйкес өмір сүруге ұмтылуымыз қажет». Аристотель «саяси өмір» мен «философиялық өмірді» салыстыра отырып, соңғысына басымдық береді, өйткені ойлау әрекеті тұрақтырақ, өзіндік мақсатқа ие және басқа әрекеттерге қарағанда жоғары әрі дербес. Осыған байланысты

бақыттың әртүрлі деңгейлері бар деген мәселе туындайды: практикалық өмір адамдық деңгейдегі бақытты қамтамасыз етсе, теориялық өмір ең жоғарғы, құдайлық сипаттағы бақытқа жеткізеді. Бұл жерде Аристотель қолданатын маңызды қағида таным объектілерінің дәрежесі таным түрлерінің дәрежесін анықтайды: жоғары объектілерді тану жоғары білімге сәйкес келеді.

Аристотель адам болмысын түсіндіруде кейде адам табиғатын күрделі, яғни рационалды және иррационалды қабілеттердің бірлігі ретінде қарастыратын көзқарасты ұсынады, бұл ақылға негізделген көзқараспен қатар өмір сүреді. Бұл екі ұстаным бақыт мәселесін түсіндіруде әртүрлі бағыттарды көрсетеді. Бір жағынан, ақылға негізделген көзқарас бойынша бақыт ақылдың ең жоғары қызметі, яғни теориялық таным арқылы жүзеге асады. Екінші жағынан, адамның моральдық ізгіліктері мен практикалық даналығына негізделген өмір салты да белгілі бір дәрежеде бақытты өмір ретінде танылады. Осы тұрғыдан алғанда, адам тек теориялық ақыл арқылы ғана емес, өзінің адами қасиеттерін мінез-құлық, әрекет және әлеуметтік қатынастарды дұрыс жүзеге асыру арқылы да бақытқа жете алады. Аристотель адамның қызметін анықтауда біржақты шешім ұсынбайды, керісінше осы екі көзқарастың да белгілі бір шындыққа ие екенін мойындайды. Ақылға негізделген бағыт Платон дәстүріндегі адамның ең жоғары қызметі теориялық ойлау деген тұжырымды қолдайды. Ал күрделі көзқарас теориялық танымға толық қабілетті емес адамдардың да ізгілікті әрі бақытты өмір сүре алатынын қабылдайды. Сонымен қатар, Аристотельдің пікірінше, адам өз табиғатындағы құдайлық бастау, ақылды, мүмкіндігінше дамыту арқылы бақыттың жоғары түріне ұмтылады. Алайда бұл ұмтылыс белгілі бір қайшылық туғызады: адам жоғары теориялық өмірге жақындаған сайын, ол толық дербес бола алмайды және басқа адамдармен қарым-қатынасқа тәуелді болып қала береді. Өйткені адам табиғаты бойынша әлеуметтік жан, сондықтан қоғамнан тыс өмір сүру мүмкін емес. Осыған байланысты Аристотель әлеуметтік және моральдық ізгіліктердің теориялық өмірден төмен тұрғанымен, оларсыз адам өмірі де, бақыт та мүмкін емес екенін көрсетеді.

Нағыз жеке бақыт әл-Фараби ілімінде аристотельдік, платондық және неоплатондық элементтердің өзіндік үйлесімі ретінде көрінеді. Мұнда философтар қол жеткізетін жеке бақыт идеясы, жанды тазарту және оның жоғары дәрежеге көтерілуі туралы түсінік, сондай-ақ интеллект теориясының ғарыштық және танымдық қырлары бір арнаға тоғысады.

«Қайырымды қала» туралы еңбегіндегі тұжырымдардан байқалғандай, бақытқа жету тек белгілі бір білімдерді игерумен шектелмейді, ол сонымен бірге нақты іс-әрекеттерді талап етеді. Дегенмен, әл-Фарабидің ой жүйесінде танымға берілетін орын ерекше. Қалай болғанда да, адамның түпкі мақсаты оның рационалдық табиғатымен байланысты екені анық. Осыған сәйкес бақыт адамның ойлау қабілетінің жүзеге асуымен, яғни оның жасампаз ақылға мүмкіндігінше жақындауымен анықталады.

Осы тұста бірнеше маңызды мәселе актуалды күйінде қалады:

Біріншісі, қайырымды қала тұрғыны міндетті түрде білуі тиіс білімдердің мазмұны.

Екіншісі, бақытқа жетуде іс-әрекеттің нақты рөлі қандай екені.

Үшіншісі, әл-Фарабидің бақыт туралы тұжырымдамасы қоғамдағы әртүрлі топтардың ерекшелігімен және бақыт деңгейлерінің айырмашылығымен қалай үйлесетіні.

Бұл өзара қайшылық негізінде келесідей екі сұрақ туындайды: біріншіден, бұл адамдар бәрібір бақытқа қалай қол жеткізе алады; және екіншіден, қоғам өзінің табиғи мақсатына қол жеткізу және әрбір мүшеге жеке бақытқа жету үшін тең мүмкіндік беру үшін қалай құрылуы керек? Бұл сұрақтарға жауап табуда әл-Фарабидің қоғам және дін философиясының негізін құрайтын антропологияға (*илм әл-инсан*) тереңірек үңілу қажет. Грек жаратылыстанулық дәстүрінде сәйкес, әл-Фараби жеке табиғи дарындар негізінен екі факторға, біріншіден, адамның дүниеге келетін аймағына және екіншіден, адамның дене құрылысына, яғни дененің элементтердің нақты қоспасына байланысты екеніне сенімді. Өйткені адамның жаны материалсыз болғанымен, «өзінің» денесімен қосылып тұрғанда, ол өз іс-әрекетіне (соның ішінде, белгілі бір түрде, ойлауға) сезімдік қабылдау мен елестетуге мүмкіндік беретін сыртқы сезімдер сияқты дене мүшелеріне тәуелді. Атап айтқанда, адамның темпераменті немесе табиғи бейімділігі - ең алдымен көңіл-күймен, эмоциялармен және жалпы мінез-құлық ерекшеліктерімен байланысты болуы мүмкін процестерді анықтайды.

Бақыттың алғы шарттары әл-Фараби түсінігінде ортақ білімдер мен нақты әрекеттердің бірлігіне негізделген кешенді жүйе. «Қайырымды қалада» берілген тұжырымдарға сүйенсек, әл-Фараби бақытқа жетудің алғышарттарын жүйелі түрде талдайды. Ол бұл жерде екі түрлі жіктеуді қатар қолданады: бір жағынан, азаматтардың ортақ және әрқайсысына тән міндеттерін ажыратады, екінші жағынан, білім мен әрекетті бөліп қарастырады. Осы алғышарттардың ішінде ерекше мән берілетіні – әрбір азамат білуі тиіс ортақ білімдер. Әл-Фараби оларды белгілі бір тәртіппен тізбектейді:

- бірінші себепті және оның сипаттарын тану қажет.
- материалдық емес болмыстарды, соның ішінде жасампаз ақылды түсіну.
- аспан денелері мен олардың құрылымы туралы білім болуы тиіс.
- табиғи денелердің пайда болуы мен жойылу заңдылықтарын ұғыну.
- адам табиғаты мен оның пайда болуын білу керек.
- бірінші билеушінің болмысы мен қызметін тану маңызды.
- оны алмастыратын билеушілердің рөлі түсіндірілуі тиіс.
- қайырымды қала мен оның тұрғындарының табиғаты, сондай-ақ олардың жететін бақыт күйі туралы білім игерілуі қажет.

Осы білімдердің барлығы жеке адамның ғана емес, бүкіл қоғамның дұрыс ұйымдасуына негіз болады. Сондықтан әл-Фараби үшін бақытқа жету тек жеке интеллектуалдық жетілу емес, сонымен бірге ортақ танымдық негізге сүйенген қоғамдық үйлесімнің нәтижесі болып табылады [57].

Осы тұрғыдан алғанда, әл-Фарабидің бақытқа жетудің алғышарттары туралы тұжырымдары қазіргі халықаралық бақыт индексіне қолданылатын білім сапасы, әлеуметтік сенім және қоғамдық тұрақтылық өлшемдерімен мазмұндық үндестік табады. Өйткені қазіргі зерттеулерде де адамның өмір сапасы тек материалдық деңгеймен емес, білімге қолжетімділік, қауіпсіз қоғамдық орта және әлеуметтік үйлесім арқылы бағаланады [140].

Адамның негізгі мақсаты – түпкі бақытқа жету. Әл-Фараби бұл бақытты тек моральдық немесе психологиялық күй ретінде емес, интеллектуалдық кемелдікпен байланыстырады. Яғни, адам өзінің ақыл-ой қабілетін жетілдіру арқылы ғана шынайы бақытқа қол жеткізе алады. Бұл жерде Алла мен адам арасындағы байланыс таным арқылы жүзеге асады. Алайда адамдардың табиғи қабілеттері бірдей емес. Кейбіреулер ақиқатты рационалды түрде тікелей түсіне алады, ал басқалары оны тек бейнелік немесе символдық түрде қабылдайды. Мәтінде бұл айырмашылық адамдардың бақытқа жету жолдарының әртүрлілігі арқылы көрсетіледі. Осылайша, адамның өткір немесе өте тұнық болуын, сондай-ақ, адамзаттың ерекше қызметтік функцияға ие екендігін (эргондығын), яғни өзін-өзі жетілдіруге қабілетті болатынын анықтаушы фактор болып шығады. Бұл, бір жағынан, бақытқа қол жеткізе алатын азшылықты, оларды оған жету үшін құралдармен қамтамасыз ететін, бірақ, екінші жағынан, көпшіліктің бақытқа өз ақыл, парасатымен жете беремейтіндіктен бақытсыздыққа әкеп соқтыратын табиғи тағдырды білдіретіндей көрінгенімен, әл-Фараби әрбір адам, тіпті олардың табиғи бейімділігіне жол бермейтін адамдар да түпкілікті бақытқа жету үшін қажетті қарапайым талаптармен жаратылысында-ақ қамтамасыз етілгенін айтады. Оның айтуынша, адамдардың туа біткен мінезінде аталған қажетті талаптардың дұрыс үлесі бар болып туылады, бұл олардың барлығы ортақ болатын және олар барлығына ортақ заттар мен әрекеттерге ұмтылатын түсінікті нәрселерге қол жеткізуге бейімдейді. Кейіннен олар бір-бірінен алшақтап, әртүрлі болады, осылайша олардың әрқайсысына және әр топқа тән сипатқа ойысады. Сондықтан олар ортақ емес, бірақ өзіне тән басқа да өзіне түсінікті нәрселерге қол жеткізуге бейім. Тиісінше, егер адам ақымақ немесе ақыл кемістігімен туылмаса, яғни саналы ақыл иесі (*compos mentis*) болып туылса, әрбір адамда «барлығына ортақ объектілер мен әрекеттерге ұмтылу» табиғи құралдары бар. Бұл барлығына ортақ заттар мен іс-әрекеттер, сонымен бірге, «әркім өз бетінше білетін және жасайтын басқа нәрселермен» [44] жоғарыда атап өтілген бақытқа жетудің алғышарттарына дәл сәйкес келеді. Дегенмен, бұл алғышарттар барлық адамдар білуі керек өте жоғары интеллектуалдық стандарттарды белгілейді. Соған қарамастан, әл-Фарабидің пікірінше, осы ортақ объектілерді білу талабы ешкімді бақытқа жетуден шығармайды, өйткені олар екі жолмен: (адамдардың) жан дүниесіне шын мәнінде сол күйінде әсер ету арқылы немесе жақындық пен символдық бейнелеу арқылы оларға әсер ету арқылы танылуы мүмкін [52].

Осылайша әрбір адам шынайы бақытына қол жеткізе алады, яғни ол осы екі тәсілдің бірімен ортақ объектілер туралы біледі. Әр адамның қабілетіне қарай осы нәрселерді үйрету қоғамның, дәлірек айтсақ, қайырымды қала билеушісінің міндеті. Осыған байланысты, діннің «сендіру» ретінде өзіндік орны мен мәніне үңілсек. Әл-Фарабидің қоғам туралы түсінігіне келетін болсақ, мұнда қоғам мен қайырымды қала алдындағы басты парыз оның басшылығының табиғатына елеулі әсер ететінін атап өткен жөн. Бұл аталған міндеттер әл-Фараби шығармашылығында, атап айтқанда, «бағдар беру», «үйрету» немесе «үйрену», т.б. әртүрлі үзінділермен сипатталып, атап өтілгенін айта кетуге болады.

Философтар жүзеге асыра алатын теориялық кемелдік түпкі бақытқа жету үшін жеткілікті ме деген сұрақ туындайды. Егер солай болса, онда дін мен шарияттың адамды тек осы кемелдікке үндеуден өзге қандай қызметі бар деген мәселе алға шығады. Алайда теориялық кемелдік адамға тек бақыт туралы білім береді, ал сол білімді өмірде іске асыру үшін қосымша тетік қажет. Осы тұрғыдан алғанда, дін мен шариятқа ислам фәлсафасы теория мен тәжірибе арасындағы алшақтықты толтыру міндетін жүктейді.

Ибн Рушдтің адамның төрт кемелдігі туралы тұжырымына Әбу Насыр әл-Фарабидің осы мәселеге қатысты ойлары айтарлықтай ықпал етеді. Әл-Фараби бақытқа жету үшін тек теориялық білімнің немесе ізгілікті білудің өзі жеткіліксіз екенін атап көрсетеді. Адамда ерік-жігер болуы және ол кемелдіктерді нақты өмірде жүзеге асыруға ұмтылуы тиіс. Саяси қоғамда бақыттың жүзеге асуы үшін адамда төрт түрлі кемелдік болуы қажет: теориялық таным, пайымдау қабілеті, моральдық ізгіліктер және практикалық іс-әрекет дағдылары. Осы кемелдіктерге сәйкес келетін білім түрлері де қалыптасады:

Біріншісі – теориялық ғылымдар, олар ақиқатты дәлелді түрде тануға мүмкіндік береді.

Екіншісі – риторикалық тәсілдер, олар осы ақиқатты көпшілікке түсінікті етіп жеткізеді.

Үшіншісі – диалектикалық тәсілдер, олар әртүрлі пікірлерді негіздеп, қорғауға жағдай жасайды.

Төртіншісі – осы тәсілдердің қоғам ерекшеліктеріне бейімделген үйлесімі.

Әл-Фарабидің пікірінше, Платонның «Республика» еңбегінде көрсетілгендей, нағыз философ болу үшін адам тек теориялық біліммен шектелмеуі тиіс. Ол өз дінінің сенімдерін дұрыс түсініп, оның этикалық нормаларын ұстануы қажет [85]. Сонымен бірге, бұл ғылымдардың барлығының түпкі мақсаты – адамды оның ең жоғарғы игілігіне жеткізу. Бұл игілік, әл-Фараби түсінігінде, теориялық таным арқылы айқындалатын, бірақ практикалық өмірде жүзеге асатын бақыт болып табылады.

Әл-Фарабидің түпкі бақыт туралы түсінігі оның қоғам философиясына орасан зор әсер етті. Адамзаттың асылы мақсаттары аясында қоғам жоғарыда келтірілген мағынада «ізгі (фадил)» болуы мүмкін («ізгі» (фадил) және тек «мінсіз» (камил) ғана емес), егер оның ынтымақтастығы қоғамның табиғи мақсатын көздесе, яғни ол өз мүшелерін жеке бақытқа жету үшін қажетті құралдармен жабдықтауға ұмтылса ғана. Сондықтан қоғамды басқарудың басты мақсаты әркімнің теориялық білім алуына мүмкіндік беретін құралдармен қамтамасыз етумен қатар, оның табиғи міндеттері туралы біліп, оларды іс жүзінде қолданудан тұруы керек.

Әл-Фарабидің қайырымды қоғам туралы ілімі осы онтологиялық және танымдық жүйенің әлеуметтік деңгейдегі көрінісі болып табылады. Қайырымды қоғамда әрбір адам өз табиғатына сәйкес қызмет атқарады және бұл қызметтердің барлығы ортақ мақсатқа бағытталған. Қоғамның басшысы – ең кемел адам, яғни философ. Ол ақиқатты тікелей түсінетіндіктен, қоғамды дұрыс бағыттай алады. Мұндай құрылымда Алла – түпкі мақсат, әлем – тәртіп үлгісі, ал адам – сол мақсатқа ұмтылатын және оны жүзеге асыратын субъект ретінде

көрінеді. Ізгі қоғамның негізінде жатқан табиғи иерархия әл-Фарабидің басқарушы және қызмет етуші функцияларын ажырату тұрғысынан жазылған. Қайырымды қаланың өзі табиғи дененің, сондай-ақ тұтас ғарыштың мінсіз бейнесі, Платонның Политеясының тамырындағы билеу критерийі – ақыл мен даналық. Ізгі билеушісі, қазір тұжырымдауға болатындай, бар нәрсе туралы жан-жақты теориялық білімге ие ең жетілген философ қана емес, ол сондай-ақ, ең алдымен, әрбір азаматтың не істеу керек екенін және білуі керек нәрселерді үйретуін қамтамасыз ете алады, осылайша жеке бақытқа жете алады, екіншіден, қоғам мүшелерінің білуі қажет әрі жасайтын нәрселерін үйрете де, орындай да алады [78]. Осылайша бір уақытта қаланың әл-ауқатын қамтамасыз етеді және мүшелерінің бақытты болуына ықпал етеді. Осы негізді ескере отырып, әл-Фарабидің дін туралы есебін, яғни діннің сендіру қабілетін немесе жақсылық пен символдық бейнелер арқылы оқыту өнерін қарастыруға болады.

Әл-Фарабидің қайырымды қоғам туралы бұл тұжырымы қазіргі бақыт индексіндегі қоғамдық сенім, әлеуметтік қолдау және институттардың тиімділігі сияқты көрсеткіштермен де сабақтас келеді. Себебі екі жағдайда да адамның бақыты тек жеке тәжірибемен ғана емес, қоғамның тұрақтылығы мен әлеуметтік ортаның сапасымен де анықталады [141].

Осылайша екі деңгейдегі бақыт бір-біріне қарсы қойылмай, бір құрылым ішінде біріктіріледі. Фәлсафаның мақсаты тек философия мен діннің үйлесімді екенін көрсету ғана емес. Олар сонымен бірге интеллектуалдық кемелдікке ұмтылу қоғамдағы басқа мақсаттармен қайшылыққа түспейтінін дәлелдеуге тырысты. Бұл тұрғыда олар Платон іліміндегі идеяға сүйене отырып, ең жақсы мемлекет – философиялық негізде ұйымдастырылған мемлекет деген тұжырымды негіздеуге ұмтылады. Оған дәлел былай құрылады: егер мемлекет интеллектуалдық кемелдікке қабілетті адамдар тарапынан ұйымдастырылса, онда ол қоғам мүшелерінің әртүрлі табиғатын ескере отырып, олардың барлығын ортақ игілікке бағыттап алады. Осы ойды Ибн Баджа да дамытады. Ол рационалды жаратылыс үшін шындықты мүмкіндігінше толық тану түпкі мақсат екенін атап өтіп, мұндай мақсаттың тек саяси бірлестік шеңберінде жүзеге асатынын көрсетеді. Адамдар табиғатынан әртүрлі жаратылған, және дәл осы айырмашылықтар арқылы мемлекет жетіліп, ортақ мақсатқа жетуге мүмкіндік алады [142].

Неліктен басқару Платонда философтың қызметіне жатады деген сұрақ туындайды. Мұны екі тұрғыдан түсіндіруге болады.

Біріншісі – теориялық себеп. Философ барлық болмысты қамтитын ортақ мәнді түсінуге қабілетті, сондықтан ол ғана әділдік пен басқарудың табиғатын толық ұғына алады. Яғни «басқару» ұғымының әртүрлі көріністеріндегі ортақ негізді анықтай алатын – философ.

Екіншісі – практикалық себеп. Осындай танымға ие адам қоғамды әрбір топтың өз табиғатына сай өмір сүруіне мүмкіндік беретін тәртіппен ұйымдастыра алады. Сонымен қатар ең жақсы билеуші – билікке ұмтылмайтын адам деген қағида да осыдан туындайды. Философ үшін басты мақсат – шындықты тану, сондықтан ол билікті мақсат емес, тек қоғамды дұрыс реттеудің құралы ретінде қабылдайды.

Философиялық дәстүр өкілдері бұл бастапқы теологиялық идеяны дамыта отырып, адамның түпкі бақыты «басқа өмірде» осы дүниелік жағдайлардан асып түсетін кемелдікке жетумен байланысты деп тұжырымдайды. Мұндай кемелдік міндетті түрде тек ақыретпен шектелмейді, ол адам болмысының жоғары жетілу күйі ретінде де түсіндірілуі мүмкін. Жалпы алғанда, мұндай мақсатқа тек дұрыс ұйымдастырылған қоғам жағдайында ғана жетуге болады. Бұл қоғам әрбір адамның өзінің табиғи қабілеттеріне сәйкес түпкі мақсатқа ұмтылуына мүмкіндік беретін заңдарға негізделуі тиіс. Аян арқылы алынатын заңдар тек діни сенімдерге қатысты нормаларды ғана емес, сонымен қатар адамдардың зайырлы және діни мінез-құлқын реттейтін құқықтық ережелерді де қамтиды. Діннің осы қырлары мен адамның өмір сүру тәртібі арасындағы тығыз байланыс әл-Фараби сияқты философиялық дәстүр өкілдерінің дінді саясаттанудың бір бөлігі ретінде қарастыруына негіз болды. Себебі кез келген саяси теория адамның бақыты неден тұратынын және оған қалай жетуге болатынын түсіндіруі тиіс. Осыған байланысты адам табиғаты мен оның өмір сүретін әлемі саясаттанудың ажырамас құрамдас бөлігі ретінде қарастырылады. Сондықтан саясаттану тек қоғамды зерттеумен шектелмейді, ол метафизика, физика, психология сияқты теориялық ғылымдарды да қамтитын кешенді білім саласы ретінде түсіндіріледі. Бұл ойды әл-Фараби былай сипаттайды: «Саясаттану қауымдастықтар мен мемлекет тұрғындарының әрқайсысы өз табиғи мүмкіндіктеріне сәйкес бақытқа жетуіне қатысты білімді қамтиды. Қалалардағы азаматтардың бірігуі арқылы қалыптасатын саяси құрылым бүкіл ғаламдағы денелердің үйлесімді ұйымдасуына ұқсас; сол сияқты мемлекет пен ұлт құрамындағы әрбір элемент жалпы ғалам құрылымындағы элементтермен белгілі бір ұқсастыққа ие» [25]. Бақыт және кейінгі өмірде Аристотель іліміне сүйене отырып, әл-Фараби әрбір адамның мақсатына айналатын бақыттың бір ғана түрі бар екенін негіздейді. Кейде ол «жердегі бақыт» пен «соңғы бақытты» ажыратады [55], алайда оның еңбектерінде бақыт ұғымы көбіне адамның ең жоғары кемелдігінің нәтижесі ретінде түсіндірілетін түпкі бақытпен байланыстырылып беріледі. Сонымен бірге, Аристотельдің эвдаимония түсінігінен айырмашылығы, әл-Фарабиде түпкі бақыт жанның табиғаты туралы ілімімен тығыз байланысты. Ол бұл бақытты жанның тәннен бөлінуінен кейінгі өмірмен сабақтастыра қарастырады [143]. Мұндай күйге жету өздігінен жүзеге аспайды, ол белгілі бір шарттардың орындалуын талап етеді. Сондықтан әл-Фарабидің бұл мәселедегі ұстанымын толық түсіну үшін оның адам кемелдігі мен ақырет өмірі туралы көзқарастарын арнайы қарастыру қажет.

Әл-Фараби өзінің «Бақыт жолын сілтеу» трактатында бақытқа жетудің нақты жолдарын жүйелі түрде қарастырады. Бұл еңбекте ол бақытты ақыретпен ғана байланыстырмай, адамның тірі кезіндегі рухани және интеллектуалдық кемелденуімен тікелей сабақтастырады. Оның түсіндіруінше, бақыт – адам жете алатын ең жоғары игілік. Бірақ бұл күй кездейсоқ қалыптаспайды, оған тек білім мен әрекеттің бірлігі арқылы ғана жетуге болады. Адам қайырымдылықтың мәнін терең түсінбейінше, бақыттың да табиғатын толық ұғына алмайды. Сонымен қатар, шынайы бақытқа жету тек қайырымды мемлекет жағдайында мүмкін болады [55]. Әл-Фараби бақытқа жету жолын логикадан бастауды

ұсынады. Өйткені логика – дұрыс ойлаудың құралы, ал дұрыс ойлау адамды ақиқатты тануға жетелейді. Одан әрі ол адамның мақсатын, сол мақсатқа жеткізетін жолдар мен құралдарды өзара сабақтастықта талдайды. Осы үдерісте адам біртіндеп жетіліп, кемелденеді, ал жетілудің негізгі шарты – ақиқатты тану. Осылайша әл-Фараби бақытқа жетуді өзара байланысты үш деңгейде түсіндіреді: таным, әрекет және қоғам. Адам ақиқатты танып, соған сай әрекет еткенде ғана кемелдікке жетеді, ал бұл үдерістің толық жүзеге асуы үшін қайырымды қоғамдық орта қажет [55].

Әл-Фарабидің әртүрлі еңбектерінде ең жоғарғы бақытқа қашан жетуге болатыны біркелкі түрде анықталмайды. Кей тұстарда ол бұл күйге адам тірі кезінде, яғни жан тәнмен байланыста болған шақта жетуге болады деген ойға жақындайды, ал басқа жерлерде оны жан тәннен ажырағаннан кейінгі күймен байланыстырады. Соған қарамастан, әл-Фараби ақырет өмірінің сипатын көбіне интеллектуалдық тұрғыдан түсіндіреді. Оның көзқарасында кейінгі өмір тәндік емес, рухани әрі танымдық сипатта болады. Яғни бақыт – материалдық емес, таза интеллектуалдық кемелдікке негізделген рухани күй. Бірақ бұл күй өздігінен пайда болмайды, ол адам өмірінде алдын ала дайындықты талап етеді және әр адамның жеткен деңгейіне байланысты әртүрлі болады. Адамның ақыреттегі бақыты оның осы дүниеде жеткен кемелдік дәрежесіне тәуелді. Бұл кемелдік белгілі бір «табиғи міндеттерді» орындау арқылы өлшенеді, алайда олар барлық адамдарда бірдей емес, әркімнің табиғи қабілетіне қарай жүзеге асады. Осыған байланысты әл-Фараби қайырымды қала тұрғындарының өмірін мысалға келтіреді. Онда барлық азаматтарға ортақ істер бар, сонымен қатар әрбір топтың өзіне тән білімдері мен әрекеттері болады. Адам дәл осы екі деңгейдің бірлігі арқылы бақытқа жетеді. Ізгі әрекеттер неғұрлым тұрақты қайталанса, адам жаны соғұрлым күшейіп, ізгілікке толып, кемелдікке жақындайды. Ақырында жан материядан тәуелсіз күйге жетіп, одан ажырауға қабілетті болады. Тән тіршілігін тоқтатқан кезде жан босап, өзіне лайық бақыт дәрежесіне ие болады. Кейінгі ұрпақтар да осы жолды жалғастырып, әрқайсысы өзіне сәйкес деңгейдегі бақытқа жетеді. Осылайша әл-Фараби бақытты біркелкі күй ретінде емес, түрі, саны және сапасы жағынан әртүрлі болатын көпдеңгейлі құбылыс ретінде түсіндіреді [57].

Осы үштік құрылым сопылықтағы кемел адам концепциясымен де сабақтасады. Инсан-и камил ілімінде шынайы кемелдік білім, рухани тәжірибе және ішкі тазару арқылы жүзеге асады. Мұнда адам тек ақыл арқылы ғана емес, жүрек, ерік, махаббат және рухани тәртіп арқылы да кемелденеді. Сондықтан әл-Фарабидегі таным–әрекет–қоғам бірлігі мен сопылықтағы білім–тәжірибе–рухани тазару жүйесі адамның кемелдікке ұмтылуын әртүрлі қырынан түсіндіретін өзара жақын антропологиялық модельдер ретінде қарастырылады [144].

Әл-Фарабидің космология, физика, антропология және қоғам философиясы бойынша терең білімді талап ететіні байқалады. Мұндай талаптың жоғары болуы оның өзі де мойындаған шындықпен байланысты: ғылыммен шындап айналысып, осы білімдерді толық игере алатын адамдар саны өте аз. Осыдан бақытқа барлығы жете ала ма деген орынды сұрақ туындайды. Жалпы

білімге қойылатын талап тұрғысынан алғанда, әл-Фараби өлшемді өте жоғары деңгейде белгілейді, сондықтан бұл шарттарды толық орындау тек кемел философтарға ғана тән болып көрінеді. Ал басқа алғышарттарға келгенде, әсіресе әрекетке қатысты талаптарда, әл-Фарабидің ұстанымы икемдірек. Мұнда ол Аристотель дәстүріне жақындай отырып, жанның мінез-құлқын қалыптастыруға бағытталған тәжірибелік жаттығуларға назар аударады. Бұл тек теориялық біліммен шектелмей, адамның күнделікті іс-әрекетінде қайталанып, дағдыға айналатын ізгі әрекеттерді қамтиды.

Әл-Фараби бұл үдерісті өнер мен қолөнерге ұқсатады. Қайырымды қала тұрғыны өзіне тиесілі әрекеттерді үнемі орындап отырса, оның жан дүниесінде ізгі мінез қалыптасады. Бұл әрекеттер неғұрлым тұрақты қайталанса, соғұрлым адамдағы ізгілік күшейіп, жетіле түседі. Ол мұны жазу өнерін меңгерумен салыстырады: адам жазуды неғұрлым көп жаттықса, соғұрлым шеберлігі артады. Осылайша әл-Фараби бақыттың алғы шарттарын екі деңгейде түсіндіреді. Бір жағынан, жоғары интеллектуалдық таным талап етіледі, бұл азшылыққа тән. Екінші жағынан, ізгі әрекеттер арқылы жетілетін моральдық деңгей бар, ол көпшілікке қолжетімді. Бақытқа жетудің осы екі жолы бір-бірін толықтырып, оның философиялық жүйесінде тұтас бірлікті құрайды [57].

Әл-Фараби адамгершілік ізгіліктерді жеке бақыттың маңызды алғышарттарының бірі ретінде қарастырады. Мұны оның кемелсіз қалалар мен қоғамдарға берген бағасы айқын көрсетеді. Мұндай қауымдарда адамдар кейде дұрыс жолды біле тұра, шынайы игіліктен ауытқып, жалған мақсаттарға ұмтылады. Ол мұндай игіліктерге «мәртебе, абырой, үстемдік» сияқты құндылықтарды жатқызады, сонымен қатар ашкөздік, маскүнемдік және нәпсілік құмарлықтармен байланысты ләззатқа ұмтылу да адамның табиғи мақсатын бұрмалайды. Осыған байланысты әл-Фараби мұндай қоғамдарға қатысты нақты тұжырым жасайды: олардың тұрғындары шынайы бақытқа жете алмайды [1]. Бұл бағалау адамның тек білім деңгейі ғана емес, оның мінез-құлқы мен ішкі бейімділігі де шешуші рөл атқаратынын көрсетеді. Темпераменттің тепе-теңдігі сияқты, адам мінезінің қалыптасуы да бақытқа жетуде тікелей мақсат емес, бірақ қажетті дайындық шарты болып табылады. Ол жанды өзіне тән ең жоғарғы қызметті, яғни пайымдауды жүзеге асыруға бейімдейді. Сонымен бірге әл-Фараби қоғам ішіндегі әртүрлі қызметтер мен міндеттерді де ескереді. Әрбір азаматтың білуі мен істеуі тиіс нәрселер оның қоғамдағы орнына байланысты анықталады. Ол адамдардың туа біткен қабілеттері мен әлсіз тұстарын ажырата отырып, әркімнің өзіне лайық қызметі бар екенін негіздейді. Әр адамның өз қабілетін барынша жүзеге асыруы тек жеке жетілуге ғана емес, қоғамның дұрыс қызмет етуіне де ықпал етеді. Бұл бірден жеке бақытқа жеткізбесе де, оның қажетті алғышарты болып табылады. Өйткені мұндай құрылым адамдардың күнделікті қажеттіліктерін қамтамасыз етіп, қоғамның өзінің табиғи мақсатына ұмтылуына жағдай жасайды.

Әл-Фараби үшін білімнің негізгі мақсаты – адамды бақытқа жеткізу. Бірақ бақыт материалдық игілікпен өлшенбейді. Ойшылдың пікірінше, шынайы бақыт адамның рухани және интеллектуалдық жетілуі арқылы жүзеге асады [139]. Сондықтан тәрбие адамның танымдық қабілетін ғана емес, оның рухани

мәдениетін де қалыптастыруы тиіс. Бұл жерде әл-Фараби білім беру мәселесін моральдық жауапкершілікпен байланыстырады.

Кемел адам туралы бұл түсінік қазіргі гуманитарлық ғылымдарда да өзектілігін жоғалтқан жоқ. Қазіргі зерттеулерде инсан-и камил моделі адамның тұлғалық өсуі, рухани тұтастығы, этикалық жауапкершілігі, әлеуметтік үйлесімге ұмтылысы және ішкі тұрақтылығы тұрғысынан түсіндіріледі. Бұл әл-Фарабидің бақытты адамның рухани-интеллектуалдық кемелдігімен және ізгі қоғаммен байланыстыратын тұжырымдарын қазіргі адам дамуы мәселелерімен сабақтастыруға мүмкіндік береді [144]. Бұл бағыттағы қазақстандық зерттеулерде әл-Фарабидің қайырымды қоғам туралы ілімі қоғамдық келісім мен плюрализмнің рухани-этикалық негізі ретінде де қарастырылып келеді [145, 146]. Осылайша әл-Фарабидің бақыт туралы ілімі қазіргі бақыт индексінде қолданылатын өмір сапасы, тұлғалық еркіндік, әлеуметтік сенім және қоғамдық тұрақтылық өлшемдерімен салыстыра қарастыруға мүмкіндік береді. Бұл әл-Фараби мұрасының тарихи-философиялық маңызымен қатар, қазіргі әлеуметтік-философиялық ой кеңістігіндегі өзектілігін де айқындайды.

Қорытындылай келе, әл-Фарабидің бақыт туралы ілімі қазіргі заманда қолданылатын бақыт индексінің негізгі өлшемдерімен де терең мазмұндық және құндылықтық үндестік табады. Қазіргі әлеуметтік-философиялық және эмпирикалық зерттеулерде бақыт адамның материалдық әл-ауқатымен ғана емес, әлеуметтік тұрақтылық, өмір сапасы, еркіндік деңгейі, қоғамдық сенім, қауіпсіздік және тұлғаның ішкі қанағатымен кешенді түрде бағаланады. Әл-Фараби де бақытты жеке адамның өткінші көңіл күйі немесе сыртқы игілікпен шектемей, рухани кемелдену, ақыл-парасаттың жетілуі, ізгі қоғамның орнығуы, сапалы білім мен әділетті басқару арқылы жүзеге асатын тұтас болмыс ретінде түсіндіреді. Ойшылдың көзқарасында адамның шынайы бақыты оның ішкі рухани үйлесімімен қатар, өмір сүріп отырған қоғамдық ортасының ізгілігімен, әлеуметтік әділетпен және ортақ игілікке бағытталған қоғамдық тәртіппен тікелей байланысты. Бұл тұрғыдан әл-Фарабидің бақыт концепциясы қазіргі бақыт индексінде қамтылатын әлеуметтік әл-ауқат, сенім капиталы, тұлғалық еркіндік және өмірге қанағаттану секілді өлшемдермен мәндік деңгейде үндесе келе, бақыт туралы философиялық тұжырымы тек тарихи-философиялық мұра ретінде ғана емес, қазіргі әлеуметтік-философиялық ой кеңістігінде де өзектілігін сақтап отырған әмбебап гуманистік концепция ретінде бағаланады.

ҚОРЫТЫНДЫ

Әл-Фарабидің дін философиясы исламдық рационалдық ойлау дәстүріндегі адам, дін, ақыл және руханият мәселелерін өзара сабақтастықта қарастырған іргелі философиялық жүйелердің бірі әрі бірегейі. Ғұлама ойшылдың діни-философиялық көзқарастары ортағасырлық мұсылман дүниетанымының шеңберінде ғана емес, оған қоса жалпы алғанда адам болмысының мәні, рухани кемелдену, қоғам тұрақтылығы және парасат мәселелерін зерделеу тұрғысынан да айрықша мәнге ие болып отыр [139]. Осыған байланысты ізденіс барысында әл-Фарабидің дін философиясындағы негізгі теориялық тұжырымдары, адам мәселесінің әдіснамалық негіздері және түркі-қазақ руханиятындағы сабақтастығы кешенді түрде зерттеу нысанына алынды.

Осы орайда дін философиясының тек діни сенім мәселелерін талдайтын тар шеңберлі сала емес, адам болмысы, таным, мораль, еркіндік және руханият мәселелерін қамтитын күрделі философиялық бағыт екені ізденіс тақырыбында тағы да нақтыланып, тиянақталды. Дін философиясы мен діни философия ұғымдарының айырмашылығы сараланып, дін философиясының дінді философиялық талдау нысаны тұрғысынан қарастыратыны, ал діни философияның белгілі бір діни дүниетаным негізінде қалыптасатын ойлау жүйесі екені айқындалды. Бұл зерттеу жұмысының теориялық және әдіснамалық негізін жүйелеуге мүмкіндік берді.

Әбу Насыр әл-Фараби философиясындағы адам мәселесін талдау нәтижесінде ғұламаның адамды рухани кемелденуге және интеллектуалдық жетілуге қабілетті болмыс іспетінде тұжырымдағаны дәйектелді. Әл-Фараби ілімінде адам мәселесі ақыл, тәрбие, бақыт және ізгілік ұғымдарымен өзара тығыз байланыста түсіндірілетіндігі ашып көрсетілді. Ойшылдың «парасатты адам», «қайырымды қала» және «бақыт» туралы идеялары исламдық рационалдық философиядағы терең антропологиялық жүйенің негізін құрайтындығы дәлелденді. Осы ретте, ойлау мәдениеті мен діни сенімдердегі антропологиялық толғаныстарды талдау қолға алынып, адам мәселесінің әртүрлі діни-философиялық жүйелерде түрлі мазмұнда қарастырылғаны анықталды. Буддизмде адам рухани азаттыққа ұмтылатын болмыс ретінде түсіндірілсе, христиандық дүниетанымда адам Құдай бейнесінде жаратылған рухани тұлға ретінде бағаланады. Ал ислам философиясында адам ақыл, ерік және рухани жауапкершілік иесі ретінде қарастырылып, оның кемелденуі моральдық және танымдық жетілумен байланыстырылды. Түркі-мұсылман дүниетанымында да адам мәселесі ар, ұждан, рухани тазалық және парасат ұғымдарымен сабақтас байыпталғаны дәлелденді [138].

Сондай-ақ әлемдік философиядағы адам мәселесінің тарихи дамуына да жіті мән берілді. Қайта өрлеу дәуіріндегі антропоцентристік ұстанымдар, экзистенциализмдегі тұлғаның еркіндігі мәселесі, діни антропологиядағы жан мен тән арақатынасы адамның рухани табиғатын түсіндірудегі маңызды бағыттар ретінде сараланды. Бұл талдаулар адам мәселесінің тек діни доктрина

шеңберінде емес, кең философиялық және мәдени контексте дамығанын көрсететіндігі ұсынылды [147].

Әл-Фараби дін философиясындағы Құдайтаным мәселесінің де аса маңызға ие ойшыл ойтолғамының орталық нысанында болған мәселе екені анықталды. Ойшылдың дүниенің алғашқы себебі ретінде Бірінші Тұлғаны мойындай отырып, әлемнің үйлесімді құрылысын Құдайлық бастау арқылы түсіндіретіндігі сарапталды, осы арқылы исламдық дүниетанымды антик философиялық дәстүрімен ұштастырып, өзіндік метафизикалық жүйе қалыптастырғаны айқындалды. Сонымен қатар әл-Фараби философиясындағы рационалдық діни сана мәселесінің маңызы нақтыланып, ойшылдың дінді ақылдан бөліп қарастырмайтындығы және адамның рухани жетілуі саналы таным арқылы жүзеге асатынын негіздейтіндігі зерделенді. Осы тұрғыдан әл-Фараби философиясының ислам өркениетіндегі рационалдық ойлау дәстүрінің қалыптасуында маңызды рөл атқарған интеллектуалдық жүйе екені жан-жақты талдау негізінде ашылды.

Әл-Фараби мұрасының қазақ дүниетанымына ықпалы анық айқындалып, адам, бақыт, рухани кемелдену және парасат туралы идеяларының кейінгі түркі ойшылдарының дүниетанымында жалғасын тапқаны анықталды. Әсіресе Абай мен Шәкәрім дүниетанымындағы «толық адам», «ар», «таза ақыл» және рухани жауапкершілік мәселелері әл-Фараби философиясындағы адам мәселесімен терең сабақтастып жатқаны дәйектелді.

Тұтастай алғанда, жүргізілген зерттеу нәтижесінде әл-Фарабидің дін философиясы исламдық рационалдық ойлау жүйесіндегі терең антропологиялық әрі рухани-философиялық ілім екені анықталып, ойшылдың философиялық жүйесінде дін, адам, ақыл, руханият және мораль мәселелері өзара ажырамас тұтастықта екені жүйелі талдаулар нәтижесінде көрсетілді. Осының негізінде әл-Фараби мұрасы Алла – әлем – адам арақатынасы, пайғамбарлық, бақыт және рухани кемелдену мәселелерін талдаудың теориялық және әдіснамалық негізін құрайтыны айқындалды.

Әл-Фараби дін философиясында Алла, әлем және адам мәселелері өз алдына жеке категориялар ретінде емес, тұтас болмыстық құрылым аясында байыпталады. Ойшылдың философиялық жүйесінде Алла – абсолютті бастау, әлем – сол бастау негізінде қалыптасқан үйлесімді тәртіп, ал адам – осы тәртіпті танып, саналы түрде жүзеге асыруға қабілетті рухани болмыс ретінде түсіндіріледі [100]. Осы арқылы әл-Фараби дүниетанымының негізінде болмыстың тұтастығы туралы идея жатқандығы айқындалады. Философ әлемді кездейсоқ немесе механикалық құрылым ретінде қарастырмайды. Оның пайымдауынша ғаламдағы барлық болмыс белгілі бір тәртіп пен мақсатқа бағынады. Әлемдегі үйлесім мен жүйелілік Құдайлық бастау арқылы түсіндіріледі. Осы тұрғыдан алғанда, ғаламдық құрылым мен қоғамдық құрылым арасында ішкі ұқсастық бар. Әл-Фараби қоғамды өзара байланысты бөліктерден тұратын тұтас организм ретінде сипаттайды. Әрбір адамның қоғамдағы орны мен қызметі жалпы үйлесімділік пен ортақ игілікке бағытталуға тиіс. Мұндай көзқарас оның әлеуметтік философиясының онтологиялық негізге құрылғанын көрсетеді [58].

Адам мәселесі әл-Фараби философиясының өзегі. Адам басқа болмыстардан ақыл мен ерік иесі болуымен ерекшеленеді және дәл осы қасиеттер оның ғаламдағы мәнін бейнелейді. Әл-Фараби адам болмысының мәнін оның кемелденуге қабілеттілігінен табады. Адамның түпкі мақсаты – интеллектуалдық және рухани кемелдік жолымен ақиқат бақытқа жету. Сондықтан адам мәселесінің ойшыл философиясында антропологиялық деңгеймен бірге, этикалық және метафизикалық тұрғыдан да түйінделгенін анық аңғарамыз. Әл-Фараби адамдардың танымдық мүмкіндіктері бірдей емес деп есептейді. Кейбір адамдар ақиқатты рационалды дәлел арқылы тікелей түсіне алады, ал көпшілік оны символдық және бейнелік формада қабылдайды. Осы ерекшелік оның дін мен философия арақатынасына қатысты тұжырымдарының негізін құрайды. Әл-Фараби философияны ақиқаттың рационалды формасы ретінде қарастырса, дінді сол ақиқатты көпшілікке бейімдеп жеткізудің рухани тәсілі ретінде түсіндіреді. Бұл жерде дін философияға қарсы қойылмайды, керісінше, онымен өзара сабақтас танымдық жүйе ретінде қарастырылады [137].

Осы контексте пайғамбарлық мәселесі әл-Фараби дүниетанымында ерекше мәнге ие болады. Пайғамбар қоғамға ақиқатты түсінікті формада жеткізетін рухани жетекші ретінде сипатталады. Оның қызметі тек діни үкімдерді жеткізумен шектелмейді. Пайғамбар қоғамның моральдық тәртібін қалыптастырып, адамдарды ортақ ізгілікке бағыттайтын тұлға ретінде қарастырылады. Осы себепті әл-Фараби пайғамбарлықты әлеуметтік және рухани тұрақтылықпен байланыстыратындығын да саралаймыз.

Әл-Фараби философиясындағы бақыт мәселесі де адам, қоғам және Құдай мәселелерімен өзара сабақтастықта зерделенеді. Бақыт уақытша эмоциялық күй немесе материалдық игілік емес, адамның рухани әрі интеллектуалдық кемелденуінің ең биік деңгейі ретінде түсіндіріледі. Адам өз ақылын жетілдіру арқылы ғана шынайы бақытқа жете алады. Осы себепті философ толғанысындағы бақыт мәселесі тәрбие, таным және моральдық мәдениет ұғымдарымен тікелей байланысты екені ашып көрсетілді.

Қайырымды қоғам туралы ілім әл-Фараби философиясының әлеуметтік қырын айшықтайды. Қайырымды қоғамда әрбір адам ортақ мақсатқа қызмет етеді және қоғамдық құрылым түпкі бақытқа жетуге бағытталады. Мұндай қоғамның басшысы тек саяси билік иесі емес, рухани әрі интеллектуалдық тұрғыдан кемел тұлға болуға тиіс. Осы арқылы әл-Фараби қоғам тұрақтылығын білім, тәрбие және рухани мәдениет мәселелерімен байланыстыратындығы көптеген мысалмен бекітілді [11].

Ғұлама ойшыл дін мен ақылды бір-біріне қарама-қарсы қоймайтындығы, философиялық жүйесінде уахи мен рационалды таным ақиқатқа жетудің өзара толықтырушы формалары деп пайымдайтындығы зерделеніп, әл-Фарабидің осы себепті де ислам өркениетіндегі рационалдық ойлау дәстүрінің көрнекті өкілдерінің бірі болып саналатындығы бағамдалды. Ойшыл ілімінің кейінгі ислам философиясының қалыптасуына, жалпыадамзаттық әрі түркі-мұсылман дүниетанымындағы да адам, қоғам және руханият мәселелерінің дамуына да терең ықпалын тигізуінің сыры осында көрініс тапқаны дәлелденді.

Жалпы алғанда, әл-Фараби дін философиясында Алла – әлем – адам арақатынасы тұтас метафизикалық және рухани жүйе ретінде көрініс табатынын пайымдаймыз. Бұл жүйеде адам ғаламдық тәртіпті танып, оны саналы түрде жүзеге асыруға қабілетті рухани субъект ретінде қарастырылады. Дін адамды ақиқат пен бақытқа бағыттайтын рухани-педагогикалық қызмет атқарады, ал қоғам осы мақсаттарды жүзеге асыратын әлеуметтік кеңістік ретінде түсіндіріледі. Бұдан әл-Фараби философиясының исламдық интеллектуалдық дәстүрдегі онтология, антропология, этика және әлеуметтік философияны өзара біртұтас жүйеге біріктірген терең дүниетанымдық ілім екені жайында ой түйюімізге болады.

Әл-Фараби ілімі түркі және қазақ руханиятының кейінгі дамуында терең із қалдырған интеллектуалдық негіздердің бірі болды [148]. Оның адам, ақыл, қоғам, бақыт және рухани кемелдену туралы тұжырымдары кейінгі түркі ойшылдарының дүниетанымында әртүрлі формада жалғасын тапты. Осы сабақтастық әсіресе Жүсіп Баласағұн, Ахмет Йүгінеки, Қожа Ахмет Ясауи, Абай, Шәкәрім шығармаларынан айқын көрінеді. Аталған ойшылдардың дүниетанымдық ұстанымдары бірдей тарихи жағдайда қалыптаспағанымен, олардың бәрін адамды рухани жетілдіру идеясы, адамгершілік құндылықтарға сүйенген қоғам туралы түсінік және ішкі мәдениет мәселесі біріктіреді. Әл-Фарабиден бастау алған рационалдық және этикалық бағдар түркі дүниетанымында біртіндеп рухани-этикалық сипатқа ие болды. Жүсіп Баласағұн қоғам тұрақтылығының негізін әділет, парасат және қанағат ұғымдарымен байланыстырса, Ахмет Йүгінеки адам тәрбиесі мен мінез мәдениетін басты орынға шығарды. Бұл ойшылдардың шығармаларында білім тек таным құралы емес, адамды рухани тұрғыдан қалыптастыратын күш ретінде түсіндіріледі. Мұндай ұстаным әл-Фарабидің адам болмысын жетілдіру арқылы кемелдікке жету туралы тұжырымдарымен өзара сабақтасып жатыр.

Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымында әл-Фарабидегі кемелдену идеясы сопылық мазмұнда жалғасын тапты. Әл-Фараби адамды ақыл арқылы кемелдікке жететін болмыс ретінде қарастырса, Ясауи жүрек тәрбиесі мен рухани тазалықты алдыңғы орынға шығарды. Соған қарамастан екі ойшылды байланыстыратын ортақ желі – адамның болмысының кемелдікке жету мәселесі. Ясауи іліміндегі махаббат, қанағат, сабыр, тәубе және рухани тазалық ұғымдары түркі-мұсылман дүниетанымындағы адам мәселесін жаңа деңгейге көтерді. Осы арқылы сопылық түркі руханиятының маңызды құрамдас бөлігіне айналды [149]. Түркі рухани дәстүріндегі бұл сабақтастық қазақ ойшылдары шығармашылығында да жалғасын тапқанын байыптаймыз. Абай дүниетанымында әл-Фараби, Баласағұн және Ясауи ілімдеріне тән ақыл, әділет, жүрек, адамгершілік және рухани жауапкершілік мәселелері жаңа тарихи жағдайда толғанылды. Абай адам болмысының мәнін ғылым, еңбек, ар және әділет ұғымдарымен байланыстырды. Хакімнің «толық адам» туралы тұжырымдары адамды рухани жетілдіру мәселесін қазақ қоғамының ішкі дағдарысымен сабақтастыра түйіндеуімен ерекшеленеді. Осы тұрғыдан Абай шығармашылығы түркілік дүниетанымдағы гуманистік және рационалдық дәстүрдің қазақ руханиятындағы жаңа көрінісі болды деп тұжырымдаймыз. Шәкәрім дүниетанымында бұл рухани ұстынның

одан әрі тереңдей түскенін атап көрсетеміз. Оның «ар ілімі», ұждан, сенім, ақыл және рухани жауапкершілік туралы ой-толғаныстары Абай байыптаған мәселелерді жалғастырып қана қоймай, оларды философиялық деңгейде кеңейтті. Шәкәрім адам өмірінің мәнін ар тазалығымен және рухани адалдықпен байланыстырды. Сонымен қатар сенім мен ақыл арасындағы үйлесімді сақтауға ұмтылып, дінді соқыр еліктеу емес, адам болмысын тәрбиелейтін рухани ұстын ретінде пайымдайды. Бұл ұстанымның әл-Фарабидің дін мен рационалды таным арақатынасына қатысты көзқарастарымен де үндесіп жатқанын зерттеу жұмысында жан-жақты сараланды.

Осы рухани сабақтастықтың қазіргі таңдағы маңызды ерекшеліктерінің бірі – адам мәселесінің үнемі қоғам мәселесімен қатар қарастырылуы. Әл-Фараби қайырымды қоғам туралы ілімінде қоғамдық үйлесімділік пен адам кемелдігін тұтастықтағы құбылыс ретінде түсіндірсе, одан кейінгі түркі ойшылдары да кемел қоғам мәдениетінің бастауларын адам тәрбиесінен іздейді. Жүсіп Баласағұн әділетті билікті, Қожа Ахмет Ясауи рухани тазалықты, Абай ғылым мен мінезді, Шәкәрім ар мен ұжданды қоғамдық тұрақтылықтың негізгі тірегі ретінде дәйектейді. Бұл идеялар түркі руханиятындағы адам мен қоғам арақатынасының терең этикалық мазмұнға ие болғанын зерттеуімізде ашып көрсетеміз. Сонымен қатар ізденісте бұл рухани дәстүрде дін догматикалық жүйе ғана емес, адамды ішкі жетілуге бағыттайтын мәдени-рухани кеңістік екені ойшылдардың терең тұжырымдарын талдау арқылы да дәйектеледі. Әл-Фарабиден басталған рационалдық бағыт кейін сопылық дүниетаныммен ұштасып, түркі халықтарының рухани мәдениетіндегі айрықша синтезді қалыптастырды. Осы синтездің нәтижесінде түркі дүниетанымында ақыл мен жүрек, білім мен иман, парасат пен махаббат ұғымдары бір-біріне қарсы қойылмайтындығы, біртұтас рухани жүйе екені түйінделеді.

Қазіргі кезеңдегі әл-Фараби мұрасының өзектілігі де осы рухани-этикалық мазмұнымен тығыз байланысып жатқанын атап көрсетеміз. Жаһандану жағдайында күннен-күнге ушығып бара жатқан рухани дағдарыс, тұтынушылық сана, мәдени сабақтастықтың әлісіреп, солғын тартуы және діни радикализм мәселелері адам болмысы мен рухани тәрбие мәселесінің академиялық тұрғыдан жаңғыруы мен күн тәртібіне қайтадан қойылуына әкелді. Осы тұрғыдан алғанда әл-Фараби мен одан кейінгі түркі ойшылдарының адамгершілік, парасат, ішкі мәдениет және рухани жауапкершілік туралы идеяларының қазіргі қоғам үшін де маңызды дүниетанымдық негіздердің бірі болып қала беретінін бағамдаймыз [150]. Түркі руханиятындағы бұл сабақтастық тарихи жалғастық қана емес, ортақ дүниетанымдық өзекке негізделген рухани дәстүр ретінде көрінеді. Оның негізінде адамды жетілдіру, қоғамды ізгілендіру және рухани мәдениетті сақтау идеясы жатыр. Бұл тұжырымды ашып көрсету мен салыстыра талдау нәтижесі әл-Фараби ілімі мен кейінгі түркі ойшылдарының мұрасы тек тарихи-философиялық құбылыс қана емес, қазіргі рухани кеңістіктегі өміршендігі мен өзектілігін сақтап отырған тұтас мәдени-философиялық дәстүр екенін бағамдауымызға мүмкіндік берді [134].

Әбу Насыр әл-Фараби философиясы исламдық интеллектуалдық дәстүрдегі жеке бір философиялық мектептің немесе тарихи кезеңді ғана

бейнелемейді. Ойшыл дүниетанымы адам, қоғам, дін, ақыл және руханият мәселелерін өзара тұтастықта қарастырған терең мәдени-философиялық жүйе ретінде қалыптасты деп тұжырымдағанымыз әділ бағалау екені анық. Осы тұрғыда әл-Фараби мұрасы ортағасырлық мұсылман ойының шеңберінде ғана емес, түркі-мұсылман руханиятының кейінгі дамуына, қазақ дүниетанымының рухани-этикалық негіздерінің қалыптасуына және қазіргі қоғамдағы құндылықтық мәселелерді түсіндіруге ықпал еткен іргелі интеллектуалдық арна екені ашып көрсетілді.

Жұмыстың маңызды нәтижелерінің бірі әл-Фараби мұрасының қазіргі қоғам жағдайындағы өзектілігін негіздеуде көрініс тапты. Жаһандану жағдайында күшейіп отырған рухани дағдарыс, тұтынушылық сана, мәдени сабақтастықтың үзілуі және діни радикализм мәселелері адам болмысы мен рухани тәрбие мәселесін қайтадан гуманитарлық ғылымдағы зерттеулердің алдыңғы шебіне шығарды. Осындай жағдайда әл-Фараби философиясындағы парасат, рухани мәдениет, ішкі тәрбие және қоғамдық үйлесім туралы идеялар қазіргі қоғам үшін де маңызды дүниетанымдық негіздердің бірі болып қала беретінін тұжырымдаймыз.

Қазіргі кезеңде рухани тұрақтылық мәселесі тек діни немесе мәдени мәселе емес, өркениеттік қауіпсіздікпен байланысты құбылысқа айналып отыр. Осы ретте әл-Фараби философиясындағы ақыл мен иманның үйлесімі, білім мен моральдың бірлігі, қоғам мен адам арасындағы жауапкершілік мәселелері айрықша мәнге ие болатындығы шүбәсіз. Ойшылдың қайырымды қоғам туралы ілімі әлеуметтік үйлесімділікті сыртқы бақылау немесе күш арқылы емес, адамның ішкі мәдениеті мен рухани кемелденуі арқылы түсіндіреді. Бұл тұжырымдама қазіргі рухани жаңғыру мәселелері үшін де маңызды теориялық негіздердің бірі болып қала бермек.

Әл-Фараби мұрасының өміршендігі оның тарихи шеңбермен шектелмейтін әмбебап болмысынан көрінеді. Ойшыл философиясындағы адам мәселесі, қоғам туралы көзқарас, рухани мәдениетке қатысты тұжырымдар мен бақыт концепциясы қазіргі кезеңдегі гуманитарлық ой үшін де өз маңызын жоғалтпағанын ізденісіміздің нәтижелері зерттеу тақырыбы мен нысаны тұрғысынан айқын көрсетіп берді. Осы себепті әл-Фараби ілімі тек тарихи-философиялық мұра ретінде емес, қазіргі рухани кеңістіктегі дүниетанымдық бағдарлардың бірі ретінде қарастырылуға тиіс екенін байыптаймыз.

Түйіндей келгенде, әл-Фараби дін философиясы түркі және қазақ дүниетанымындағы адам, руханият және қоғам мәселелерін өзара тұтастықта зерделеген терең интеллектуалдық жүйе екенін пайымдаймыз. Ойшылдың философиялық мұрасы кейінгі рухани дәстүрлердің қалыптасуына ықпал етуімен бірге, қазіргі қоғамдағы рухани құндылықтар мәселесін түсіндіруге де мүмкіндік беретінін дәйектейміз. Осы тұрғыдан әл-Фараби ілімі өткеннің тарихи мұрасы ғана емес, қазіргі рухани мәдениеттің мәнін ұғынуға қызмет ететін өміршең философиялық жүйе деп бағамдаймыз.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. – 3rd ed. – New York: Columbia University Press, 2004. – 430 p.
2. Berger P. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. – New York: Anchor Books, 1967. – 240 p.
3. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар / ред. алқасы: А.Х. Қасымжанов. – Алматы: Ғылым, 1975. – 418 б.
4. Әл-Фараби. Қайырымды қала. – Алматы: Абай клубы, 2015. – 284 б.
5. Тоқаев Қ. К. Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың ғалымдарды марапаттау рәсімінде сөйлеген сөзі // Қазақстан Республикасы Президентінің ресми сайты. – <https://www.akorda.kz/kz/memleket-basshysy-kasym-zhomart-tokaevty-n-galymdardy-marapattau-rasiminde-soylegen-sozi-103039>
6. Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. – Москва: Марджани, 2009. – 232 с.
7. Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Аль-Фараби в истории культуры. – Москва: Наука, 1975. – 181 с.
8. Хайруллаев М.М. Фараби – крупнейший мыслитель средневековья. – Ташкент: Фан УзССР, 1976. – 306 с.
9. Ибрагим Т.К. Религиозная философия ислама: калам: учеб. пособие. – Казань: Казанский университет, 2013. – 212 с.
10. Aydınlı, Y. Fârâbî'nin Düşünce Sistemi. – İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013. – 304 s.
11. Машанов А. Әл-Фараби және Абай / жалпы ред. басқарған Ш. Әбдіраманов. – Алматы: Қазақстан, 1994. – 190 б.
12. Көбесов А. Әл-Фарабидің математикалық мұрасы. – Алматы: Қазақстан, 1974. – 246 б.
13. Дербісәлі Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. – Алматы: Рауан, 1995. – 272 б.
14. Молдабеков Ж.Ж. Қазақтану және жаңару философиясы. – Алматы: Қазақ университеті, 2009. – 272 б.
15. Ислам философиясы. Жиырма томдық. 4-т. / Құраст. Ә. Нысанбаев және т.б. – Астана: Аударма, 2005. – 534 б.
16. Есім Ғ. Сана болмысы. – Алматы: Ғылым, 1996. – 232 б.
17. Алтаев Ж.А. Қазақ философиясы тарихы (ежелгі дәуірден қазіргі заманға дейін). – Алматы: Раритет, 2014. – 416 б.
18. Ғабитов Т.Х. Қазақ мәдениетінің тарихы. – Алматы: Раритет, 2013. – 416 б.
19. Ортағасырлық діни философия. 20 томдық. 5-т. / Құраст. Ғ. Есім, Н. Байтенова. – Алматы: Жазушы, 2005. – 560 б.
20. Хаван А., Байтенова Н.Ж., Құрманалиева А.Д., Байжұма С. Әбу Насыр әл-Фараби мұрасын зерттеудегі Түркия қолжазба қорларының рөлі мен маңызы // ҚазҰУ хабаршысы. Философия, мәдениеттану және саясаттану сериясы. – 2023. – №3 (85). – 25–32 бб.

21. Сейтахметова Н.Л. Концепция человека в духовных исканиях мусульманского Средневековья. – Алматы, 1999. – 228 с.
22. Шығыс философиясы: оқу құралы / Құраст. С. Нұрмұратов – Алматы: Жазушы, 2009. – 480 б.
23. Құрманғалиева Ғ.Қ., Нысанбаев А.Н., Соловьева Г.Г., Сейтахметова Н.Л. Әл-Фараби мұрасы және қазіргі өзара түсінісу мұрасы. – Алматы: ФСИ. 2011. – 209 б.
24. Құрманалиева А. Әл-Ғазали – Ибн Рушд: дүниетаным және философия: монография. – Алматы: Әрекет-Print баспасы, 2008. – 217 б.
25. Аль-Фараби. Философские трактаты / пер. с араб., вступ. ст. и примеч. К.Х. Таджиковой, А.Х. Касымжанова. – Алма-Ата: Наука, 1970. – 430 с.
26. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. – Алматы: Арыс, 2008. – 355 б.
27. Helm P. Faith with reason. – Oxford: Clarendon Press, 2000. – 185 p.
28. Рассел Б. История западной философии: в 2 кн. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 1994. – 393 с.
29. Современная западная философия: словарь / сост. Малахов В.С., Филатов В.П. – Москва: Политиздат, 1991. – 414 с.
30. Религиоведение: Учебное пособие и учебный словарь-минимум / под ред. И.Н. Яблокова. – Москва: Гардарики, 1998. – 535 с.
31. Кимелев Ю.А., Полякова Н.А. Наука и религия: историко-культурный очерк. – Москва: Наука, 1988. – 173 с.
32. Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение. – Ростов: Феникс, 1996. – 480 с.
33. Kaufman G.D. Philosophy of Religion: Subjective or Objective? // The Journal of Philosophy. – 1958. – Vol. 55. – No. 1. – P. 1-12.
34. Гараджа В. И., Митрохин Л. Н. Философия религии // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН. – Москва: Мысль, 2001. – Т. 4. – С. 230–235.
35. Рысбекова Ш.С., Борбасова Қ.М. Діні антропология: оқу-әдістемелік құралы. – Алматы: Қазақ университеті, 2013. – 101 б.
36. Religious Anthropology // The Blackwell Companion to Religious Ethics / ed. W. Schweiker. – Oxford: Blackwell Publishing, 2005. – P. 24–37.
37. Рерих Е.И. Основы буддизма // Путями духа. – Москва: Сфера, 1999. – 45-78 с.
38. Keown D. Buddhist Ethics: A Very Short Introduction. – New York: Oxford University Press, 2005. – 168 p.
39. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. – Москва: Издательство иностранной литературы, 1956. – 624 с.
40. Двагпо-Лхардже. Драгоценные четки или высший путь ученика. – Москва: Амрита-Русь, 2003. – 320 с.
41. Мариничева Е.В. Антропологическая стратегия социальной метафизики буддизма: дисс. ... канд. филос. наук. – Самара, 2008. – 161 с.
42. Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / Сост. С.В. Перевезенцев. – Москва: Олма-Пресс, 2001. – 448 с.

43. Nicholas of Cusa. *De Pace Fidei* (On the Peace of Faith) / trans. H.L. Bond. – Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1991. – 253 p.
44. Абу Наср аль-Фараби. Книга букв: монография / Абу Наср аль-Фараби; пер., примеч., вводная ст. К. Х. Таджикова. – Алматы: Қазақ ун-ті, 2013. – 220 с.
45. Stella, F. Religion as Law: Meaning and Context of Law in al-Fārābī's Philosophy / F. Stella // *Rivista degli Studi Orientali*. 2019. Vol. 92. – №1-2. p. 57–71.
46. Mattila J. The Ethical Progression of the Philosopher in al-Rāzī and al-Fārābī / J. Mattila // *Arabic Sciences and Philosophy*. 2017. Vol. 27. p. 115–137.
47. Black D. L. Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy / D. L. Black. – Leiden: Brill, 1990. – p. 250.
48. Orwin A. I. Democracy under the Caliphs: Alfarabi's Unusual Understanding of Popular Rule / A. I. Orwin // *The Review of Politics*. – 2015. – Vol. 77, №2. – P. 171–190.
49. Al-Farabi (1996) *As-Syasa al-Madanya*. – Beirut-Lubnan: Dar-ua-maktabatul-hilal. – 127 b.
50. Butterworth C. E. *Al-Farabi's Statecraft: War and the Well-Ordered Regime*. – New York: Greenwood Press, 1991. – P. 79-100.
51. Әл-Фараби. Дін кітабы және оған қатысты мәтіндер / ред. М. Махди. – Бейрут: Дар әл-Машрек, 1968. – Б. 43.
52. Сандыбаев Ж.С. Әл-Фарабидің ғылымдарды жіктеуі // *Хабаршы. Шығыстану сериясы*. – 2020. – № 3 (94). – Б. 117–123.
53. Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты: монография / Аль-Фараби, Ин-т философии и права. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 495 с.
54. Әл-Фараби (атриб.). Рисалат Зайнун әл-Кабир (*Risālat Zaynūn al-Kabīr*). – Хайдарабад-Деккан: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1930. – 9 б.
55. Alfarabi. Attainment of Happiness // *The Philosophy of Plato and Aristotle* / trans. and introd. by M. Mahdi. – Ithaca: Cornell University Press, 2001. – P. 13–50.
56. Ibn Rushd. On the Harmony of Religion and Philosophy / trans. with introduction and notes by George Fadlo Hourani. – London: Luzac, 1976. – 128 p.
57. Al-Farabi. On the Perfect State (*Mabādī' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*) / trans., introd. and notes by R. Walzer. – Oxford: Clarendon Press, 1985. – 560 p.
58. Әл-Фараби Ә. Н. Философияны үйренуден бұрын нені білу керек // Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1973. – 3-8 б.
59. Құрманалиева А.Д., Таджикова К.Х., Байжұма С. Әбу Насыр әл-Фарабидің тіл философиясы мен философия тілі мәселесі туралы // Әл-Фараби. – 2023. – №4 (84). – Б. 3–15.
60. Al-Fārābī. *Kitāb al-Milla wa Nuṣūṣ Ukhrā* / ed. by M. Mahdi. – Beirut: Dār al-Mashriq, 1991.
61. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. II том. Алма-Ата: Наука, 1972. – 159 б.
62. Әл-Фараби. Даналық асылдары // Таңдамалы трактаттар / құраст.: Ә. Нысанбаев, Ғ. Құрманғалиева, Ж. Сандыбаев. – Алматы: Арыс, 2009. – 656 б.
63. Досқожанова А., Төлеубеков А. Әл-Фараби дүниетанымындағы дін мен ақыл сабақтастығы // *ҚазҰУ хабаршысы. Дінтану сериясы*. – 2023. – № 2 (35). – Б. 41–50.

64. Әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. – 4-том: Әлеуметтік философия. Этика. Эстетика (1 бөлім). – Астана: Лотос-Астана, 2007. – 46 б.
65. Алтай Х. Құран Кәрім: қазақша мағынасы және түсінігі. – Алматы, 2000. – 476 б.
66. Сейтахметова Н.Л. Абу Наср Аль-Фараби об отношении философии и религии. Современность: мир мнений // Философский альманах. 1998. – № 2 вып.
67. Кенжетай, Д. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. – Алматы: Арыс, 2008. – 360 б.
68. Әл-Фараби Ә. Н. Сұрақтарға жауап (хат) // Al-Mashriq. – 1901. – № 14. – 95-96 б.
69. Albertus Magnus. Metaphysica // Opera omnia. – Munster: Aschendorf, 1960. – Vol 26. – 824 б.
70. Фома Аквинский. Summa contra Gentiles // Opera omnia. – Roma: Typographia Polyglotta, 1918. Vol I. – 602 p.
71. Al-Fārābī. Kitāb ‘Uyūn al-Masā’il // Al-Majmū’ [«Сұрақтардың мәні», The Essentials of the Questions]. – Hyderabad-Deccan: Dā’irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyya, 1930–1931. – P. 49-60.
72. Әл-Фараби. Метафизика кітабында Аристотельдің қолданылу аясы / Таңдамалы трактаттар. – Алматы: Арыс, 2009. – 42.
73. Хаммонд Р. Әл-Фараби философиясы және оның орта ғасыр философиясына әсері. – Нью-Йорк: Хобсон, 1947. – 89 б.
74. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопрос 2. Статья 3 («Существует ли Бог?») // Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia. – Roma: Editio Leonina, 1888. – Т. 4. – С. 31–33.
75. Әл-Фараби. Құдай туралы білім // Ежелгі араб философтарының әлі жарияланбаған трактаттары. – Бейрут: Малоуф, Эдде және Чейко, 1911.
76. Досқожанова А., Төлеубеков А. Әл-Фараби теологиясындағы ең жоғарғы кемелдік ретіндегі Құдай идеясы // ҚазҰУ хабаршысы. Дінтану сериясы. – 2022. – №3 (31). – Б. 18–27.
77. Al-Fārābī. Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione / trans. with introduction and notes by F. W. Zimmermann. – Corr. pbk. ed. – London: Oxford University Press for the British Academy, 1991. – 287 p.
78. Hourani G. F. Ethical Presuppositions of the Qur’ān // The Muslim World. – 1980. – Vol. 70, No. 1. – P. 1–28.
79. Al-Shafi’i. Al-Risāla / ed. by Ahmad Muhammad Shakir. – Cairo: Maktabat al-Ḥalabī, 1940. – 598 p.
80. Әл-Ғазали. Дін ғылымдарын жандандыру/Ихъя ‘улум әд-дин / ред. Зайн әд-Дин әл-Ирақи. – Бейрут: Дар әл-ма‘риф, ж.б. – Т. 1. – Б. 83.
81. Әл-Ғазали. Әл-Ми‘яр фи фанн әл-мантық (Mi‘yār al-‘Ilm fī Fann al-Mantiq) / ред. Сулейман Дуня. – Каир: Дар әл-Маариф, 1961. – 416 б.
82. Әл-Ғазали. Әл-Мунқиз мин әд-далал / ауд. Р. Маккарти // Freedom and Fulfillment. – Boston: Twayne Publishers, 1980. – Б. 77.
83. Мармура М. Әл-Ғазалидің этикалық алғышарттары // Философиялық форум. – 1969. – № 1. – Б. 393–403.

84. Өл-Бақиллани. Өл-әббаб (Шекара халқына хат). – Анкара: İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 1928. – Б. 80–108.
85. Van Ess, J. Abū al-Hudhayl on the Proof of God's Existence // *Islam and the Medieval West* / ed. by K. I. Semaan. – Albany: State University of New York Press, 1980. – P. 64–81.
86. Hourani G. F. Averroes on Good and Evil // *Studia Islamica*. – 1962. – № 16. – P. 13–40.
87. Averroes. Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics / trans., introd. and notes by Charles E. Butterworth. – Princeton: Princeton University Press, 1993. – 431 p.
88. Момынқұлов Ж.Б. Өл-Фарабидің философия мен діннің арақатынасы туралы көзқарастарындағы пайғамбарлық ұғымы. ҚазҰУ Хабаршысы, философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы, 2(37), 2011, 85-88 б.
89. Edward Craig; Oliver Leaman *Islamic Philosophy* // *Routledge Encyclopedia of Philosophy* / general ed. E. Craig; subject ed. O. Leaman. – London: Routledge, 1998. – URL: <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep>
90. Байтенова Н., Кызылжык А., Хаван А. Өбу Насыр әл-Фарабидің «Мин әл-әсилати әл-ламиъати уә-л-әжуибати әл-жамийъати» трактатындағы пайғамбарлар мен елшілер туралы // Өл-Фараби. – 2023. – № 2 (82). – Б. 50–62.
91. Ahmed Ateş. Fârâbînin Eserlerinin Bibliyografyası [Bibliography of Farabi's works [Bibliography of Farabi's works]]. *Belleten*. – Анкара, С. 15. – (57) 120. 1951. – P. 175-192.
92. Өбу Насыр әл-Фараби. Жарқыраған сұрақтар мен толымды жауаптардан / ауд. А. Хаван. – Астана: Өрнек, 2017. – 127 б.
93. Өбу Насыр әл-Фараби. Саясат жайлы трактат / ауд. А. Хаван. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 169 б.
94. Мейрбаев Б., Байжұма С., Қилыбаев Т. Ақпарат және технологиялар дәуірінде Қазақстандағы дін және адам капиталының дамуы // ҚазҰУ хабаршысы. Дінтану сериясы. – 2022. – №2 (30). – 4–13 б.
95. Aristotle. Politics / trans. by H. Rackham. – London: William Heinemann, 1932. – 680 p.
96. Averroes. Averroes on Plato's Republic / trans., introd. and notes by R. Lerner. – Ithaca: Cornell University Press, 1974. – 164 p.
97. Ibn Bajja. The Governance of the Solitary (Tadbîr al-Mutawahhîd) / trans. by L. Berman // *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* / ed. by R. Lerner, M. Mahdi. – Ithaca: Cornell University Press, 1963. – P. 122–133.
98. Өл-Фараби. Платон философиясы // *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* / trans. and intro. by Muhsin Mahdi. – Ithaca: Cornell University Press, 2001. – P. 148.
99. Baitenova, N. Zh., Baizhuma, S., Meirbayev, B., Abzhalov, S. The Philosophy of Humanism and Tolerance by Jalal ad-Din Rumi // *The Scientific Mysticism and Literature Journal*. – 2025. – Vol. 2, No. 1. – P. 28–34.
100. Tuleubekov A., Doskozhanova A., Ipalakova M.T. Natural (Human) Consciousness and Artificial Intelligence: Philosophical Analysis // *CEUR Workshop Proceedings*. – 2024. – Vol. 3680. – P. 155–162.

101. Duisenbayev, A., Meirbayev, B., Baltymova, M., Baizhuma, S. The Concept of Virtue in al-Farabi's Heritage // *Al-Farabi and His Contribution to the History of Humanity*. – Rabat, Morocco: ICESCO, 2023. – P. 91–93.
102. Baizhuma, S., Duisenbayev, A. K., Kaupenbayeva, S., Meirbayev, B., Omirbekova, A., Kurmanbek, A., Kosalbayev, B. D. The Spiritual and Theological Aspect of Personal Development in al-Farabi's Heritage // *Pharos Journal of Theology*. – 2025. – Vol. 106, No. 4.
103. Baizhuma, S., Bishmanov, K., Meirbayev, B., Baitenova, N., Mukan, N., & Alikbayeva, M. (2025). The Contribution of Abu Nasr Al-Farabi's Spiritual Heritage Throughout the Virtuous Personal Development. *Journal of Posthumanism*, 5(5). – p. 998–1011.
104. Әл-Фараби. Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері // Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1975. – Б. 185–294.
105. Baizhuma, S., Meirbayev, B. B., Kurmanaliyeva, A. D., Alikbayeva, M. B., Tutinova, N. The Religious Aspect of the Concept of the “Virtuous Human Being” in al-Farabi's Heritage // *Journal of Ecohumanism*. – 2025. – Vol. 4, No. 1. – P. 3146–3151.
106. Фильштинский И. М. История арабской литературы V – начала X века / отв. ред. Б. Я. Шидфар. – Москва: Наука, 1985. – 525 с.
107. Бартольд В.В. Сочинения: в 9 т. Т. VI: Работы по истории ислама и Арабского халифата. – Москва: Изд. восточной литературы, 1966. – 784 с.
108. Мец А. Мусульманский Ренессанс / пер. с нем. Д. Е. Бертельса. – Москва: Наука, 1973. – 473 с.
109. Nicholson R. A. The Mystics of Islam. – London: G. Bell and Sons, 1914. – 178 p.
110. Omirbekova, A., Meirbayev, B., Baltymova, M., Baizhuma, S. The Idea of the «Perfect Human» in the Context of Religious Anthropology: Islamic Mysticism and Intercultural Harmony // *Journal of Religious Studies (KazNU Bulletin. Religious Studies Series)*. – 2025. – No. 3 (43). – P. 15–22.
111. Баласағұн Ж. Құтты білік / Ауд. А. Егеубай. – Алматы: Жазушы, 1986
112. Baizhuma, S., Meirbayev, B. B., Baitenova, N. Zh., Lokman, A. A. The Revival of al-Farabi's Ethical Ideas: Virtue and the Spiritual Foundations of Turkic-Islamic Civilization // *Journal of Al-Tamaddun*. – 2025. – Vol. 20, No. 2. – P. 187–197.
113. Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 264 б.
114. Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. – Москва: Наука, 1987. – 191 с.
115. Köprülüzâde M. F. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. – İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1918. – 405 s.
116. Ахмет Ясауи өлеңдерінің қазақша аудармасы / ауд. С. Битенов, А. Түгелбаев // *Социалистік Қазақстан*. – 1990. – 28 қазан.
117. Есімов Ғ. Ясауи дүниетанымы туралы сөз // *Ақиқат*, 1993, №10. – 47–48 б.

118. Қоңыратбаев Ә. Әл-Фараби және Шығыс Ренессансы // Қазақ эпосы және түркология. – Алматы: Ғылым, 1987. – 291-335 б.
119. Иүгінеки А. Ақиқат сыйы / ауд. А. Егеубаев. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 130 б.
120. Абай. Шығармаларының академиялық толық жинағы. – Алматы: Жазушы, 2020. – 752 б.
121. Абай. Қара сөздер. Он жетінші сөз // Абай. Шығармаларының академиялық толық жинағы. – Алматы: Жазушы, 2020. – 405-409 б.
122. Абай. Қара сөздер. Отыз сегізінші сөз // Абай. Шығармаларының академиялық толық жинағы. – Алматы: Жазушы, 2020. – 480-515 б.
123. Әуезов М. Абай Құнанбаев: мақалалар мен зерттеулер. – Алматы: Ғылым, 1967. – 360 б.
124. Есім Ғ. Хакім Абай. – Алматы: Атамұра, 2004. – 400 б.
125. Байтенова Н.Ж., Қабылова А.С., Ромашева А.Қ. Шығыс философиясындағы кемелденген адам мәселесі // Қазақ халқының философиялық мұрасы. 19-том. – Астана: Аударма, 2006. – 536 б.
126. Шәкәрім Құдайбердіұлы. Үш анық. – Алматы: Жалын, 1991. – 80 б.
127. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. – Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1950. – Т. 35. – 608 с.
128. Шәкәрім Құдайбердіұлы. Өлеңдер мен поэмалары. – Алматы: Жалын, 1988. – 256 р.
129. Құдайбердіұлы Ш. Шығармалары / Тіршілік, жан туралы. – Алматы: Жазушы, 1998. – 560 б.
130. Altayev, Zh., Massalimova, A., Tuleubekov, A., Doskozhanova, A. Essence and Typology of Intellect in al-Farabi's Epistemology // Bilig. – 2020. – №95. – P. 79–95. – DOI: 10.12995/bilig.9504.
131. Meirbayev, B. B., Tuleubekov, A. S., Doskozhanova, A. B. The World Above the Moon in the Al-Farabi's Cosmology // Вестник КазНУ. Серия религиоведения. – 2020. – № 1 (21). – P. 69–77.
132. Тоффлер Э. Третья волна / пер. с англ. – Москва: АСТ, 2004. – 781 с.
133. Фромм Э. Иметь или быть? / пер. с англ. Э. М. Телятниковой. – М.: АСТ, 2006. – 314 с.
134. Алтаев Ж.А., Фролов А. Ислам философиясы. Оқулық. IV басылым. – Алматы: Дарын, 2023. – 480 б.
135. Russell S. Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control. – New York: Viking, 2019. – 352 p.
136. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – Москва: АСТ, 2003. – 603 с.
137. Есім Ғ. Дін философиясы. – Алматы: Қазақ университеті, 2018. – 90 б.
138. Байтенова Н.Ж. Шығыс философиясындағы кемелденген адам мәселесі. – Алматы: ӘЖК.ҚАЗМУ, 2000. – 180 б.
139. Fakhry M. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence. – Oxford: Oneworld Publications, 2002. – 192 p.

140. Helliwell J. F., Layard R., Sachs J. D., De Neve J.-E. (eds.). World Happiness Report 2024. – Oxford: Wellbeing Research Centre, 2024. – 292 p.
141. Қазақстан Республикасы Стратегиялық жоспарлау және реформалар агенттігінің Ұлттық статистика бюросы. Қазақстан халқының өмір сүру сапасы бойынша статистикалық жинақ. – Астана: Қазақстан Республикасы Стратегиялық жоспарлау және реформалар агенттігінің Ұлттық статистика бюросы, 2024.
142. Ibn Bajja. Farewell Letter (Risālat al-Wadā‘) // Medieval Political Philosophy: A Sourcebook / ed. by Miguel Asín Palacios // Al-Andalus. – 1943. – Т. 8. – Б. 1–87.
143. Taylor R. C. Al-Farabi’s Psychology and Epistemology // Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. Edward N. Zalta. – 2016. – URL: <https://plato.stanford.edu/entries/al-farabi-psychology>
144. Танабаева А., Ниязгулова А., Әлікбаева М., Абдыкаимова Н. Инсан-и камил және сопылықтағы кемел адам концепциясы // ҚазҰУ хабаршысы. Дінтану сериясы. – 2025. – № 4 (44). – Б. 3–10.
145. Kurmangaliyeva, G., Azerbayev, A. Al-Farabi’s Virtuous City and its Contemporary Significance (Social State in Al-Farabi’s Philosophy) // The Anthropologist. – 2016. – Vol. 26, № 1–2. – P. 88–96.
146. Мыа, S., Meirbayev, B., Baizhuma, S. Pluralism in Future Cities of Kazakhstan as a Projection of the Idea of Virtuous Society // Eurasian Journal of Religious Studies. – 2023. – No. 1 (33). – P. 12–21.
147. Қазақ мәдениеті мен философиясындағы жан мен тән мәселесі // Әл-Фараби және заманауи Қазақстан философиясы. – Алматы: Қазақ университеті, 2012. – 120-130 б.
148. Muminov A.K. Islam in Central Asia: A Historical Perspective. – Almaty: Daik-Press, 2014. – 312 p.
149. DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. – University Park: Pennsylvania State University Press, 1994. – 638 p.
150. Нұрмұратов С.Е. Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік-философиялық талдау. – Алматы: Паритет, 2013. – 376 б.