



ӘЛ-ФАРАБИ атындағы
ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ
КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени АЛЬ-ФАРАБИ

Жақыпбек АЛТАЕВ

ӘЛ-ФАРАБИ –
ШЫҒЫСТЫҢ
ҰЛЫ ОЙШЫЛЫ



АЛЬ-ФАРАБИ –
ВЕЛИКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ
ВОСТОКА



Алматы – 2020

ӘОЖ 1/14
КБЖ 87.3
А 52

Қазақстан Республикасы Мәдениет және спорт министрлігінің
Тіл саясаты комитеті «Мәдениет және өнер саласындағы
бәсекелестікті жоғарылату, қазақстандық мәдени мұраны сақтау,
зерделеу мен насихаттау және мұрағат ісінің іске асырылу
тиімділігін арттыру» бағдарламасы «Әдебиеттің әлеуметтік
маңызды түрлерін сатып алу, басып шығару және тарату»
кіші бағдарламасы бойынша жарық көрді.

АЛТАЕВ Ж.

А 52 **Әл-Фараби – Шығыстың ұлы ойшылы. Аль-Фараби –
великий мыслитель Востока.** / Жақыпбек Алтаев. – Алматы:
«Сардар» баспа үйі, 2020. – 400 бет. Қазақ, орыс тілдерінде.

ISBN 978-601-7624-10-1

Аталмыш монографияда «Екінші ұстаз» атанған, әлемдік мәдениет пен
өркениеттің дамуына елеулі үлес қосқан Мұсылман ренессансы
дәуірінің ұлы ғалымы Әбу Насыр әл-Фарабидің шығармашылық мұрасы
қарастырылады. Энциклопедист-ғалым ретінде ол философия, этика,
логика, музыка теориясы, математика, дін теориясы, мемлекет және құқық
теориясы сияқты ғылым салаларын өз ойларымен жетілдірді. Кітапта
әл-Фарабидің шығармашылығын зерттеген отандық және шетелдік ғалым-
дардың еңбектеріне шолу жасалынды, сонымен қатар әл-Фарабидің
философиясының ерекшеліктері мен оның Антика дәуірінің, сондай-ақ
қазіргі заманғы ойшылдардың көзқарастарынан айырмашылығы көрсетілді.
Ұлы ойшылдың онтологиялық, гносеологиялық, әлеуметтік-саяси,
этикалық және антропологиялық көзқарастары егжей-тегжейлі зерделенді.
Әл-Фарабидің метафилософиясы және дін философиясы ерекше назар
аудартады. Ғұлама ойшылдың негізгі идеяларын компаративистикалық
түрғыда, яғни алдыңғы буын, қазіргі заманғы және жас буынның идеяла-
рымен салыстырып, талдау арқылы көрсету еңбектің айрықша ерекшелігі
болып табылады. Әл-Фарабидің идеяларын қазақстандық философияда
зерттеу аса қызығушылық тудырады.

Кітап әл-Фарабидің философиясына және шығармашылық мұрасына
қызығушылық танытатын жалпы оқырман қауымға ұсынылады.

ӘОЖ 1/14
КБЖ 87.3

ISBN 978-601-7624-10-1

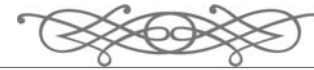
© Алтаев Ж., 2020
© «Сардар», 2020

«Выпущено по программе «Повышение
конкурентоспособности сферы культуры и искусства,
сохранение, изучение и популяризация казахстанского
культурного наследия и повышение эффективности
реализации архивного дела», по подпрограмме
«Приобретение, издание и распространение социально-
важных видов литературы» Комитета языковой политики
Министерства культуры и спорта Республики Казахстан.

Монография посвящена творческому наследию Второго Учителя
и великого ученого эпохи Мусульманского Ренессанса Абу Насыра
аль-Фараби, оставившего значительный след в мировой культуре и
цивилизации. Как ученый-энциклопедист он обогатил своими идеями
философию, этику, логику, теорию музыки, математику, теорию религии,
теорию государства и права. В книге представлена панорама исследований
творчества аль-Фараби как отечественными, так и зарубежными учеными;
указываются специфические особенности философии аль-Фараби, отличия
как от античных мыслителей, так и его современников. Подробно рас-
смотрены онтологические, гносеологические, социально-политические,
этические и антропологические взгляды выдающегося мыслителя. Заслу-
живают внимания метафилософия и философия религии аль-Фараби.
Отличительной особенностью работы является представление основных
идей аль-Фараби в компаративистской перспективе, через анализ и
сравнение с предшественниками, современниками и потомками. Особый
интерес представляет изучение идей аль-Фараби в казахстанской философии.

Книга предназначена для широкого круга читателей, интересующихся
наследием аль-Фараби.

ӘЛ-ФАРАБИ –
ШЫҒЫСТЫҢ
ҰЛЫ ОЙШЫЛЫ



*Әбу Насыр Мұхаммед
ибн Тархан ибн Ұзлаг әл-Фараби
ат-Түркидің туғанына
1150 жыл толуына арналады*



Адам баласы тегінде адамзатқа жатқандықтан, әлемді өзара сақтауы абзал.

* * *

Аристотельге еліктеу соншалық оны (ешқашан) ақиқаттан артығырақ көру сияқты дәрежеге дейін емес, және (қалай да болса) оны теріске шығарғысы келетін гадауатқа айналатындай да болмауы тиіс.

* * *

Әрбір адам өзге адамға оның өмір сүруіне қажет қандай да бір үлес бөлігін беретін көптеген бір-біріне қол ұшын беретін адамдар бірлестігі арқылы ғана адам баласы өз табиғатына сай кемелдене алады.

* * *

Қайырымды қала тіршілік иесінің өмірін сақтайтын, оның барынша толыққанды жұмыс істеуі үшін барлық ағзасы бір-біріне көмектесетін мінсіз, сау дене іспеттес.

* * *

Бақыт – бұл әр адам ұмтылатын мақсат, себебі ол әлдебір кемелділік болып табылады.

* * *

Тәрбие – бұл білімге негізделген этикалық ізгіліктер мен өнерге баулу тәсілі.

* * *

Адамға ақыл-ес оның өз ең жоғарғы кемелділігіне жетуі үшін қызмет етсін деген мақсатта берілген.

Әл-Фараби

АЛҒЫСӨЗ

Оқырманның назарына ұсынылған аталмыш зерттеу Әбу Насыр әл-Фарабидің негізгі философиялық және ғылыми көзқарастарын әлемдік философия дәстүрі контекстінде қарастыруға арналған.

Әбу Насыр Мұхаммед Ибн Мұхаммед ибн Ұзлаг ибн Тархан әл-Фараби ат-Түркі – ұлы ғалым, энциклопедист, исламдық философияның жарық жұлдызы және әлемдік философияның көрнекті өкілі. Әбу Насыр әл-Фарабиді әлемнің барлық ғалымдары мойындаған, ол Аристотельден кейінгі Екінші ұстаз атанған және теңдессіз білімімен, ақыл-парасатымен бүкіл әлемге танылған. Мәдениеттің, ең алдымен, Шығыс және Орталық Азия халықтарының мәдениетінің, түркі және қазақ халықтары мәдениетінің әрі қарай дамуына әл-Фарабидің тигізген әсері зор болды. Әл-Фараби кейіннен қазақ халқының құрамына кірген түркі тайпасындағы ауқатты отбасынан шықты. Оның туған жері – Отырар алқабы орта ғасырларда сауда жолы мен халықаралық қатынастар дамыған ғылым және мәдениет орталығы болып саналды.

1991 жылдан бастап әл-Фарабидің есімі Қазақстан Республикасы жоғары оқу орындарының көшбасшысы болып табылатын Қазақ ұлттық университетіне берілген. Ұлы ғалымның есімімен аталған университет ойшыл, философ Әбу Насыр әл-Фараби идеяларын әлемге таныту мен насихаттауды өз міндеті деп санайды.





Сонымен қатар, бүкіл әлемде Шығыстың ұлы ойшылының шығармашылық мұрасына деген қызығушылық зор екенін атап өткен жөн. Әл-Фарабидің шығармашылық мұрасы тек философ-ғалымдар мен тарихшыларға ғана құнды болып қоймай, сондай-ақ ХХІ ғасырдағы заманауи жаһандық өркениеттің дамуы жағдайында да өз өзектілігі мен практикалық маңызын жойған жоқ. Әл-Фарабидің негізгі тұжырымдамалық қағидаларын қазіргі заманғы көзқарас арқылы зерделеу барысында оларды қазіргі заманғы қоғамның тұрақты рухани дамуы контекстінде түсінуге болады. Ғалымның интеллектуалды және этикалық ізгіліктері қазіргі заманғы қоғамдағы жағдайда да өзектілігімен ерекшеленеді. Технологиялық ілгерілеу мен озық коммуникациялық технологияларды меңгерудің нәтижесінде әлем жаңа ақпараттық кезеңге қадам басып келеді. Сонымен бірге қоғамда ғаламдық ауқымдағы сын-тегеуріндер белең алуда. Техногенді өркениеттің рухани-өнегелік құндылықтарының дамуына қарағанда экономикалық, технологиялық және ғылыми ілгерілеу әлдеқайда алда келеді және ол бұрынғы өнегелік құндылықтарды сақтай отырып, адамгершілік тұрғыдан құлдыраудың жаңа түрлерінің, зорлық-зомбылық пен қақтығыстардың пайда болуына ықпал етуде. Ғылым мен техниканың жетістіктері адамзатқа пайдасы мен бірге зиянын да тигізуде. Ағымдағы мыңжылдықта қоғамды рухани жаңғырту, қазіргі заманғы кезеңге сәйкес өмірдің мәні мен мақсатын анықтау басты проблемаға айналды.

Осыған байланысты бүгінгі таңда әсіресе Шығыстың ұлы ойшылы әл-Фарабидің білім мен өнегенің, білім беру мен тәрбие берудің өзара байланысы туралы идеялары сұранысқа ие. Әл-Фараби атап көрсеткендей, білім мен ізгі әдет-ғұрыптар, ғылым мен өнеге қатар жүруі тиіс. Адами бақытқа қол жеткізудің қайнар көзі ретіндегі ізгілікке аса



мән беретін Қайырымды қоғам мен қайырымды адам туралы ілім аса өзекті болып табылады.

Фараби этикасының орталық категориясы саналатын Бақыт дербес ұғымды білдірмейді. Адам баласы өзі жеке және мизантропия қағидасымен жүріп, бақытқа қол жеткізуі мүмкін емес. Қайырымды қала адам бақытынан, мейірімділіктен, әділдік пен сұлулықтан тұрады. «Адамдары нағыз бақытқа қол жеткізуі үшін өзара көмектесуді көздейтін қала қайырымды қала болып табылады, ал бақытқа жету үшін бір-біріне көмектесетін қоғам қайырымды қоғам болып табылады. Бақытқа жету үшін қалаларында бір-біріне қолдау көрсететін халық қайырымды халық болып саналады. Сонымен, егер халықтар бақытқа жету жолында бір-біріне көмектесетін болса, онда бүкіл жер бетінде қайырымдылық орнайды». Фарабидің «Қайырымды» қала-мемлекеті – бұл ең үздік табиғи қатынастың үлгісі, оның шеңберінде адам ең жоғары өмір сүру деңгейі мен игілікке қол жеткізе алады. Мұндай қаланың басты белгілері – оның тұрғындарының, ең алдымен билеушілерінің жоғары адамгершілік қасиеттері мен тәртібі. *Мұндай қайырымдылар қандай болады?*

- Жеке тұлға мен қоғамның үйлесімді дамуына, дене және рухани саулығына, жоғары технологиялар мен гуманистік құндылықтардың үйлесімді болуына бағдарлау;
- Жеке тұлғаның түрлі өзгерістерге, әрекет етудегі, ойлау оралымдылығындағы өзгерістерге, ойлау көкжиегін кеңейтуге ашық болуы;
- Мәдениеттің көп түрлілігі мен ұлттық тұтастықты сақтауға, тарихтың, мәдениет пен тілдің тұтас болуына басымдық таныту;
- Коммуникативтік мәдениет пен ақпараттық сауаттылық;





- Тұлғаны өз-өзін дамытуға, жауапкершілікке, бастамашылыққа, кәсібилікке бағдарлау;
- Сабырлы болу, экологиялық мәдениет қалыптастыру, экологиялық тұрғыдан оңтайлы шешімдер үлгісін қабылдау мен тарату;
- Өзіндік ерекшелікті дамыту және алуан түрлілікті құрметтеу;
- Азаматтық жанашырлық, әлемнің белсенді азаматы бола білу, өзін және қоғамды өзгерте алу;
- Өнегелі, жауапкершілікті мінез-құлыққа бағдарлау;
- Әлеуметтік әділеттілік тұжырымдамасын түсіну, оны күнделікті өмірде қолдана білу және оның саяси шешімдер қабылдауға тигізетін ықпалы.
- Пәрменді саяси және әлеуметтік қолдау көрсету дағдыларын меңгеру (сыни тұрғыдан қабылдау және талдау жасау, әрекет етуді жоспарлау мен ұйымдастыру, бірлескен қызмет, әрекеттердің салдарын, зардабын потенциалды бағалау, жағымды және жағымсыз тәжірибені ескеру).

Қазіргі заманғы әлемде пайда болатын әлеуметтік құрылымсыздықтың кез келген түрлеріне әділеттілік, жауапкершілік, адамгершілік, төзімділік сияқты қайырымдылықтың басқа да жоғары рухани қасиеттерді қарсы қоя аламыз. Адамның күнделікті өмірінде оларды жүзеге асыру өнегелілікті жай ойша елестетуден қоғамдық ілгерілеу мен өркениеттің тұрақты дамуының тиімді құрамдасына айналдырады. Дағдарыстық құбылыстар көбейген кезде ұлы түрік ойшылы Әбу Насыр әл-Фарабидің мұрасына зер салған жөн.

Қазіргі заманғы университеттердің ең басты мақсаты – әлемнің азаматтарын тәрбиелеу. Осы маңызды миссияны



ұғына отырып, ұлы ойшыл әл-Фарабидің есімі берілген Қазақ ұлттық университеті «Al-Farabi university smart city» моделін әзірлеп, жүзеге асыруда. Осы ретте технологиялық және рухани-өнегелік қызмет сияқты екі негізгі бағыт бірге және үйлесімді дамитын жаңа келбетті университет жасау көзделеді. Аталмыш модельді жүзеге асыруға кеткен бірнеше жылдарда жинақталған оң тәжірибе БҰҰ Өркениеттер Альянсының басшылығымен «Қайырымды қоғам азаматтарын қалыптастыру» жобасын қолға алуға ұйытқы болды. Осы жоба шеңберінде білім мен руханият негізінде жастарға моральдық-өнегелік тұрғыдан тәрбие беру моделін ел, ұлт және өркениет деңгейлерінде сабақтастыру көзделеді.

Әл-Фарабидің өсиеттері мен бағдарларын пайдалана отырып, басқарушы адамдар мен қарапайым адамдардың меңгеруі тиіс тұлғалық қасиеттерді бойымызға сіңіру арқылы біз «Қайырымды қала» құра аламыз. Әрбір қалада, қоғамда адам, адамдар, тұрғындар бірінші орында тұрады. Түйіндей келе, біз барлығымыз бірге сол қаланың адамдарымыз деп айтуға болады.

Әл-Фарабидің адамдар тек ауызбіршілікте, бірлесе отырып, бақытқа қол жеткізе алады деген адамзатқа арналған үндеуін еске салғым келеді. Бір-біріне қол ұшын беруші көптеген адамдар бірлестігі ғана өз табиғатына сай жетіле алады. Сонымен, ортақ мүдделі адамдар одағы бақыттың кепілі болып табылады және 4.0 университеті моделін қалыптастырушы біздің университет осыған дәлел бола алады.

Ғалымхайыр МҰТАНОВ,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің ректоры, академик





АЛҒЫСӨЗ

Еуропадағы түркілердің болашағы төрт тармаққа тәуелді. Олар: көші-қонның жарты ғасырдан астам тәжірибесі, ежелгі Түркістан мен Анадолының (Анатолияның) даналығы, Еуропа мәдениетінің тарихы, сондай-ақ ақыл-ойды жетілдіру.

Голландиялық Тюркеви орталығы Еуропадағы түрік диаспорасының болашағының негізін қалайтын осы төрт тармақ бойынша белсенді қызмет атқарады. Кітаптар біз тұратын елдердің тілдерінде жарық көреді. Ежелгі Түркістан мен Анадолының даналығы тармағы шеңберінде Қожа Ахмет Ясауи, Мевлане Жалалиддин Руми, Жүніс Әміре, Қажы Бекташ Вели, Ахи Эвран, Эвлия Челеби, Сара Салтук туралы кітаптарды баспадан шығардық. Осы сериядағы соңғы кітап Әбу Насыр әл-Фарабиге арналған.

Аталмыш еңбек түрік балаларын, Еуропадағы жастарды және еуропалықтарды ұлы ойшыл әл-Фарабимен таныстырады. Олар философтың өмірімен, еңбектері мен ойларымен таныса алады, оның Батыс пен бүкіл адамзат тарихына тигізген әсер-ықпалы туралы біле алады. Фараби ат-Түркінің, сондай-ақ Батыста Әлфарабиус ретінде танымал тұлғаның мұрасымен танысу біздің рухани жаңғыруымызға ықпал етеді.





Әл-Фарабидің Батыстың қазіргі заманғы ойлау дағдысына тигізген әсер-ықпалын білу маңызды. Әл-Фараби мен Ибн-Рушд Нидерланды үшін маңызды Спинозаның философиясына едәуір әсер еткенін атап өту қажет.

Әл-Фарабидің Батыстың философия әлеміне тигізген әсер-ықпалы туралы білуге тиіспіз. Сонымен бірге, әл-Фараби мен Ибн-Рушдтың Нидерландыда ерекше құрмет тұтатын Спинозаға тигізген ықпалын естен шығармауымыз керек. Сондай-ақ әл-Фараби Андалусия философтарына тигізген әсер-ықпалын, ал олардың Батыстың философтарына әсер-ықпал еткенін атап өткен жөн. Сонымен қатар, әл-Фараби Екінші ұстаз атанды, өйткені ол Аристотельден кейінгі ең ұлы философ болды.

Сонымен, біз әл-Фарабиді ежелгі Түркістан мен Анатолияның даналығы және Еуропа мәдениетінің тарихы сияқты Еуропадағы түркілер үшін үлкен маңызға ие шеңберіндегі екі тармақта қарастырамыз, Өз болашағымыз үшін біз әл-Фараби туралы білуіміз тиіс, оның еңбектерін оқып, оның идеяларын жаңғыртуымыз шарт.

Бізге осындай мүмкіндік берген көрнекті ғалым, профессор Алтаев Жақыпбекке шексіз алғысымды білдіргім келеді.

Вейс ГУНГОР,
Тюркеви ғылыми-зерттеу
орталығының директоры,
2019, мамыр

КІРІСПЕ

Ұлы ойшыл Әбу Насыр әл-Фарабидің есімі философия мен ғылым тарихында мәңгілікке орын алған және оның мұрасы қазіргі заманғы жаһандану мен техниканың қарыштап дамуы кезеңінде бұрынғыдай өзекті және сұранысқа ие болып қала береді. Қазақ даласындағы Отырар қаласында дүниеге келген түркі халқының ұлы перзенті, Шығыстың жарық жұлдызы, ғалым, философ әл-Фараби артында зор маңызға ие, өшпес мұра қалдырды. Аталмыш жұмысымыз осы мұраны зерттеуге арналады.

Белгілі фарабитанушы, профессор Ағын Қасымжанов былай деп жазды: «Әл-Фарабиді біздер, XX ғасырдың адамдары, ең алдымен, адам өмірінің мұратын өнегелік тұрғыдан анықтаудың іргетасын қалауға өз үлесін қосқаны үшін бағалаймыз. Ойшылдың бүкіл мұрасының өзегін адами кемелділікке жетуге ықпал ету үшін талпыну құрайды. Сондықтан да біз осы мұраны ескірген деп қабылдай алмаймыз»¹.

Егер ортағасырлық исламдағы қоғамдық пікірді талдасақ, ғылыми және философиялық ойдың ерекше дәуірі байқалады. Осы кезеңде мұсылмандар мекендеген аумақта тұратын халықтар рухани мәдениет пен ерте ғасырлардағы

¹ А. Касымжановтың «Қайырымды қала» кітабы. Шығармалар жинағы. 1-том., 397 б. – Алматы, 2014.





мұралардың тәжірибесін зерттей бастады, соның нәтижесінде алғашқы ойша тұжырымдар, таным теориялары мен әдістері пайда болды.

Мұсылмандық араб философиясының алғашқы өкілі әл-Киндиді, ислам философиясының негізін қалаушы әл-Фарабиді еске аламыз. Осы ретте Аристотельден кейінгі «Екінші ұстаз» немесе «Шығыстың Аристотелі» атанған әл-Фарабидің еңбектері құндылығымен ерекшеленеді.

Ислам философиясының ұлы өкілі әл-Фарабиден бастау алған түркі тіліндегі және араб тіліндегі классикалық ислам философиясының Ибн Сина, әл-Газали, Ибн Рушд, ат-Туси, ас-Сухраверди, Жүсіп Баласағұн, Ахмед Ясауи, Махмұд Қашқари және т.б. осы сияқты ұлы ойшылдары келесі ұрпаққа үлкен діни-теологиялық, философиялық мұра қалдырды.

Мұсылман әлемінде рухани жаңғыру исламның құндылықтарымен тығыз байланысты. Ұлттың қалыптасуымен бүкіл руханият, дүниетаным, ғылым мен мәдениет, әдет-ғұрыптар ислам мәдениетімен ұштаса бірге дамыды. Оны халықтан, халықтың ой-санасынан бөліп қарауға болмайды. Ислам дінінің пайда болуы исламдық ой мен өркениеттің дамуына ықпал етті. Өзіне ислам діні мен оның рухани байлықтарын сіңіре отырып, араб және түркі әлемі ислам мәдениеті мен ғылымын, әдебиеті мен философиясын бүкіл әлемге паш етті. Мұсылман әлемінде ренессанстық құбылыс болып саналатын ортағасырдағы мұсылмандық дәуірлеу кезеңі басталды. Ол «мұсылмандық алтын ғасыр» деген атқа ие болды. Осы кезеңде ислам әлемі көптеген ұлы ғалымдардың қалыптасуына себеп болды. Әл-Кинди, әл-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд, Махмұд Қашқари,



Жүсіп Баласағұн, Ахмед Ясауи сынды ұлы ойшылдар ислам өркениетін бүкіл әлемге танытты. Аталған тұлғаларды бір-бірінен бөлек, жеке қарастыру мүмкін емес. Олардың барлығы бірдей да сый-құрметке лайықты. Алайда, осы ғұламалардың бірін біз басқаларына қарағанда тереңірек зерттедік. Ол – Отырар қаласында дүниеге келген, барша түркі халқына ортақ, қазақ даласының ұлы перзенті, ислам әлемінің ең биік жұлдызы, ұлы ғалым, философ Әбу Насыр ал-Фараби.

Ислам өркениетін, философиясы мен ғылымын бүкіл әлемге танытқан белгілі еуропалық ғалымдардың исламды зерттеген еңбектерін біз құрмет тұтамыз. Шынымен де, ортағасырдағы ислам философиясының мұрасы өз дәуірінде ғана құнды болып қалмайды, ол бүгінгі таңда да адамзаттың игілігі үшін қызмет етеді. Мәселен, әл-Фараби сияқты ұлы ғалымды қазақ халқы мақтан тұтуы керек.

Ол өзінің ғылыми-философиялық ойларымен Еуропаға түркі халқының ой-парасаты мен дүниетанымының жоғары деңгейін көрсетті. Ортағасырдағы исламдық ренессанстың Еуропа ғылымына тигізген ықпалының арқасында Еуропалық ренессанс дәуірі бастау алды. Әсіресе оның жаратылыстану ғылымдарының дамуына тигізген әсері арқылы Еуропада даму дәуірі басталды. XX–XXI ғасырлардағы Еуропа ғалымдарының әл-Фараби мұрасын зерттеулері осының жарқын дәлелі болып табылады.

Әл-Фарабиге сол кездегі белгілі ғалымдарды меңгерген ерекше жан-жақты білімдарлық, болмыстың негіздерін терең ұғынатын және сонымен бірге практикалық міндеттерден алшақ айрықша философиялық ойлау, этика мен адамгершілік мәселелеріне назар аудару, адам өмірінің





мәні мен мақсатын іздеу, қоғамның құрылымы мен оны үйлесімді басқарудың жолдарына деген қызығушылық, ақыл-ой мен ағартушылыққа жоғары баға беру тән.

Монографияны жазу барысында отандық ғалымдардың еңбектері мен қатар араб, ағылшын, түрік тілдерінде жазылған шетелдік ғалымдардың еңбектері пайдаланылды. Шетелдік және отандық ғылымда ұлы ойшыл әл-Фарабидің шығармашылығын зерттеудің терең тарихы бар. XIX ғасырда әл-Фарабидің еңбектерін алғаш А. Шмольдерс, М. Штейншнейдер, Фр. Дитерици аударды, осы аудармалардың арқасында ұлы ойшылдың мәтіндері жан-жақты, терең зерттеле басталды. XX ғасырда түрлі елдердің ғалымдары (А. Арберри, Д.М. Данлоп, М. Махди, А.В. Сагадеев, М. Тюркер, Г. Фармер, Р. Эрланжа және т.б.) бірқатар ғылыми зерттеулер жасады.

Әл-Фарабидің мұрасының өз туған жерінде қайта жаңғыруы 1975 жылы Алматы қаласындағы ұлы ғалымның 1100 жылдық мерейтойына арналған «Әл-Фараби: Шығыс елдерінің ғылымы мен мәдениетінің дамуы» атты халықаралық ғылыми конференциядан басталды. А.Х. Қасымжанов, А. Машани, М. Бурабаев, Е. Харенко, К. Таджикова, Б. Ошерович, Б. Тайжанов, А. Кубесов және т.б. осы сияқты қазақстандық ғалымдардың зерттеу және аударма жұмыстарының нәтижесінде әл-Фараби трактаттарының бірқатар сериясы жарық көрді. Олар: «Философиялық трактаттар», «Әлеуметтік-этикалық трактаттар», «Логикалық трактаттар», «Математикалық трактаттар», «Птоломейдің «Алмагестасын» түсіндіру», «Птолемя», «Ақыл-ой мен ғылым туралы», «Тарихи-философиялық трактаттар», «Жаратылыстану трактаттары», «Музыка мен поэзия туралы трактаттар».



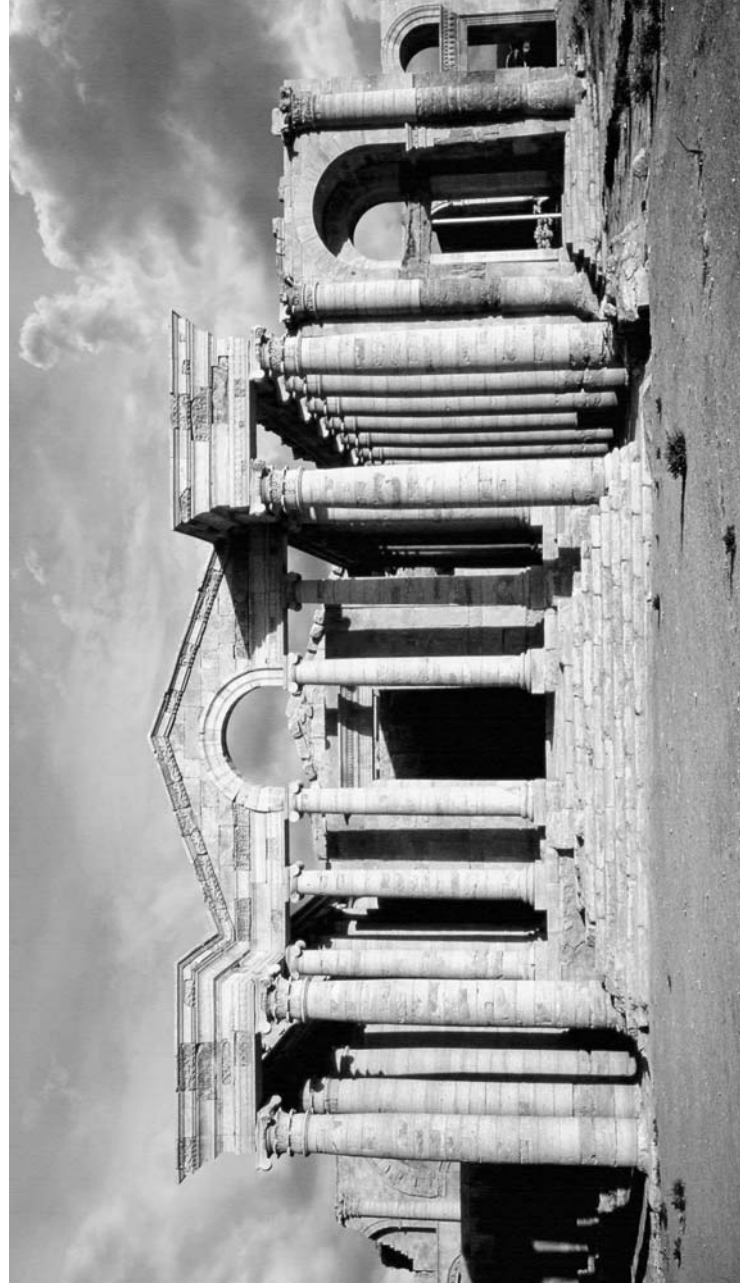
1991 жылы Әбу Насыр әл-Фарабидің есімін Қазақ ұлттық университетіне беру ұлы ғалымды мәңгі есте сақтау, дәстүрлер мен құндылықтар сабақтастығын жалғастыру үшін, болашақ ұрпақтың сана-сезімі үшін маңызға ие егеменді Қазақстанның ғылымы мен мәдениетіндегі елеулі кезең болып саналады.

Аталмыш монографияның мақсаты – әл-Фарабидің метафизика мен дін философиясынан бастап қайырымды қала туралы тұжырымдамасына дейінгі ілімдерінің маңызды тарауларын талдау, оның әлеуметтік-саяси идеяларын ашу және әл-Фараби мұрасының Шығыс пен Батыстың ортағасырлық философиялық ойының дамуына тигізген ықпалын, сондай-ақ оның қазақ философиясымен тығыз байланысын көрсету.

Автор еңбегінде әл-Фарабидің көп қырлы шығармашылық бейнесін көрсетуді, ұлы ойшылдың және әлемдік ойшылдар арасындағы рухани және мәдени байланысын түсіндіруді, сонымен қатар оқырмандарды Шығыстың ғұлама ойшылының мұрасын әрі қарай оқып, зерделеуге шабыттандыруды көздейді.



Сирия – Пальмир шөліндегі ежелгі қала



Хатраның қирандылары



I. ӘЛ-ФАРАБИ АНТИКАЛЫҚ ФИЛОСОФИЯ ДӘСТҮРІ КОНТЕКСІНДЕ

Әбу Насыр Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Ұзлағ әл-Фараби – қазақ жерінде дүниеге келген ислам философиясының әлемге танылған өкілі. Ол 870 жылы Фараб қаласында туылған. Әл-Фарабидің әкесі Самани² патша басқарған тұста әскербасы болып қызмет етті. Бірқатар деректерге сүйенсек, әл-Фараби біраз уақыт өз елінде қалып, терең діни білім алады және сот ісін жүргізумен айналыса бастаған. Дегенмен ұдайы жаңа білім іздестіру жолында өз елінен кетуге мәжбүр болады. Ол алғашында Мерв қаласында тұрады, сосын 40 жасқа толғанда Бағдадта тұрады. Бағдадқа дейін әл-Фараби Бұхара, Самарқан, Балқы және көптеген басқа да мәдени орталықтарда болды. Харранда ол христиан дінінің өкілі, ғалым Йухана бен Хайлянмен танысып, өзінің логика мен философия бойынша білімін жоғары деңгейге жеткізді³. Бағдадта Аристотельдің «Органон» еңбегін жақсы білетін Әбу Бишр Матта бен Жүністің

² Mehmet Bayraktar, *İslam felsefesine giriş*. – Türkiye, 2014, s. 173.

³ Дәстүрлі исламдық дұғаны («намаз») оқыған кезде әл-Фарабидің философиясымен танысқан соң неоплатонизм терминін қолдана бастағанын атап өту керек. «О, «Уаджиб аль-уджуд» (ар. «Бар болуы қажетті»)! «Акл әл-Фа’аль» («Әрекетшіл Ақыл»)! «Файдтың» сәулесімен жарықтандыр» (ар. «эманациялар»).





«мантык» (логика) ілімін үйренді. Қандай да бір уақыт өткен соң сол қалада ол атақты филолог ибн Сарраджбен кездесіп, араб тілінен дәріс алады. Ал ибн Саррадж сол кездері түрлі ғылымның білімпазы атанған әл-Фарабиден логикадан сабақ ала бастайды. Әл-Фараби Бағдадқа келген кезде араб тілін жақсы білді, ал ибн Сарраджбен кездесу оның араб тілін жетік меңгеруіне септігін тигізді деуге болады. Бағдадтағы қиын жағдайға байланысты 941 жылы ол «Шам елдеріне» (Сирия мен Ливан) көшеді. Содан кейін әл-Фараби Дамаскке жол тартады, түркілік сипатқа ие сопы ілімін меңгерген оны Хамадини әмірі Саиф ад-Даулдың⁴ сарайында қошеметпен қарсы алады. Аңыз бойынша әмір әл-Фарабидің жайғасуын өтінеді, сонда әмірге ол: «Өз орныма ма немесе сенің орныңа ма?» – деген екен. «Өзіңізге ыңғайлы жерге жайғасыңыз», – деген жауап алады. Сонда ол Саиф ад-Даулдың жанына таққа отырады. Саиф ад-Даул біраз абдырап, өз көмекшілеріне мына көргенсіз шал барлық сұрақтарға жауап бере алмаса, оны сарайдан тез арада қуып жіберуін соларға түсінікті тілмен жеткізеді. Осы сәтте әл-Фараби әміршінің тілін түсіне қойып, солардың тілімен оларға тез шешім қабылдамауын айтады. Қатты сасқан әміршіге ол әрбір істің нәтижесіне қарай пікір түю керектігін түсіндіреді. «Сен осы тілді білесің бе?» – деп сұраған әміршіге философ жетпістен аса тіл білетінін айтады. Барлық сұрақтарға жауап берген соң ол өзінің түрлі идеяларын әдемілеп жеткізеді. Біраз уақыттан соң сол жерге әл-Фарабиді сынауға келген ғалымдар қағаздарын алып, осы идеяларды жаза бастайды. Жиналғандар тараған соң әл-Фараби Саиф ад-Даул екеуі жеке қалады. Музыканттар келіп, саясаткер мен философқа өнер көрсете бастайды.

⁴ Әбу әл-Фарадж (ибн әл-Ибри). Тарих мухтасар ад-дуал. – Бейрут, 1890, 295–296 б.



Әл-Фарабиге музыканттардың ойнаған әуені ұнамайды, себебі ол өзі музыканың маманы болатын; ол өз киімдерінің арасынан музыкалық аспаптарын алып, ойнай бастайды. Көңілді әуенді ойнай отырып, ол сол жерде отырғандардың барлығына күлкі сыйлайды; мұңды әуенді ойнағанда барлығының көңілін жабырқатып, көздеріне жас алғызады. Сосын ол өз аспабын басқа күйге келтіріп, ойнай бастағанда, күзетшіге дейін ұйқыға кетеді. Осылайша ол сарайдан білдірмей шығып кетеді. Тағы бір аңыз бойынша Сирияда әл-Фараби өзінің әміршіге тигізген ықпалына қарамастан, өте қарапайым өмір сүрді. Күндіз ол бағбан болып жұмыс істеді, ал түнде күзетші қызметінде шамның жарығымен философиялық кітаптар⁵ оқыды. Саиф ад-Даулдың барынша қолдауына қарамастан, әл-Фараби тақуалық өмір салтын ұстануды қалайды, әр күні төрт дихрем ғана жұмсап, күнелтеді. Ол ешқашан үйленбеген. Әл-Фараби 950 жылы Дамаск қаласында 80-ге қараған шағында дүниеден өтеді. Ойшылды жерлеу рәсіміне он бес ірі мемлекеттік шенеунік пен Саиф ад-Даулдың өзі қатысады.

Ибн әбу Усайба Аристотельдің «Кітап ан-нафс» кітабын көргенін айтады, кітапта әл-Фарабидің «Осы кітапты мен 100 рет оқыдым» деген жазуы болатын. Басқа деректерде бұл Аристотельдің «Ас-сама' ат-таби'и» атты кітабы делінген, сондай-ақ кітапта әл-Фараби оны қырық рет оқығаны және бәрібір «оны қайта оқу керектегін сезгені» туралы айтылған⁶. Бір күні әл-Фарабиден былай деп сұраған көрінеді: «Кім осы салады білгір – сен бе немесе Аристотель ме?», философ осы сауалға былай деген екен: «Егер мен сол уақытта өмір сүрген болсам, оның ең басты шәкірті болар едім.

⁵ Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri, Ankara: İlahiyat, 2000, s. 85.

⁶ Bayrakdar, İslam felsefesine giriş, s. 173.





Әл-Фараби артында философиялық трактаттар, музыка, саясат және этика туралы шығармалар сияқты көптеген еңбектер қалдырды. Олардың ішіндегі ең танымал болған кітаптарына мыналар жатады: «А'рау' а'хль аль-мадинат әл-фадылят» («Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат»), «Ихсау' ілім» («Ғылымдарды жіктеу туралы»), «Тахсіл ас-са'ада» («Бақытқа қол жеткізу туралы трактат»), «Рисаля фи әл-'ақыл» («Ақыл-ой туралы трактат»), «Кітап әл-хуруф» («Әріптер кітабы»).

Философия ғылымына деген жоғары қабілетінің арқасында әл-Фараби «Аристотельден кейінгі екінші ұстаз» («Әл-муа'ллим ас-сани») деген атаққа ие болды. Ол 70-тен астам тіл білген деп айтса да, оның өз ана түркі тілімен қатар араб, парсы және грек тіліндегі философиялық терминдерін жетік білгені баршаға мәлім.

Әл-Фараби өз артынан ерген шәкірттер қалдырмады, алайда ол исламның зияттық өміріне зор ықпал етті. 250 жылдан соң Андалузиядан шыққан Ибн Рушд Аристотельді түсіну мен түсіндіруде жаңа қадам жасады, исламдық перипатетизм мектебіне әл-Фараби толықтай өз ықпалын тигізді. Қысқа мерзім ішінде фарабилік философияның әсері Маверанахр мен Анадалусияға дейінгі үлкен аумаққа кең тарады. Әл-Фарабидің таңдаулы шәкірті, христиан дінінің өкілі Йахия бен Адия Бағдадтағы логика мектебін басқарды. Әбу Сүлеймен Мұхаммед бен Тайыр бен Бахрам ас-Сиджистани әл-Мантық, ас-Сиджистани Таухиди, Әбу Бәкір әл-А'дами сияқты басқа да шәкірттері оның философиясын әрі қарай жалғастырды. Оның еңбектері Йахия бен Адия, ибн Мискавей деген атпен танымал болған және



«әл-муа'ллим ас-салис» (әл-Фарабиден кейінгі үшінші ұстаз) деген лауазымға ие болған еврей философы Әбу А'ли Ахмед бен Мұқхаммед Бен Йа'кубке өз ықпалын тигізді. Әл-Фарабидің логика бойынша еңбектері жарық көрген соң христиан дінін ұстанған Сирия халқы осы салаға қатысты жазылған өз Сириялық қайнар көздеріне жүгінуді мүлдем қойды. Әл-Фарабидің ғылымдарды жіктеуі ислам ойшылдары мен қатар ортағасырлық Еуропа ойшылдарына да өз септігін тигізді. Әл-Фарабидің «Жасампаз ақыл-ой», бақыт пен көрегендік мәселелеріне қатысты идеялары исламдық (атап айтқанда, И'хуан ас-Сафа'⁷ мен ибн Синаға), сондай-ақ ортағасырлық Еуропа әлеміне де әсерін тигізді. Батыстық зерттеуші Роберт Хаммонд өзінің «The Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Medieval Thought» («Әл-Фарабидің философиясы және оның ортағасырлық ой-көзқарасқа тигізген әсері») атты еңбегінде әл-Фарабидің философиясы мен Томас Аквинскийдің идеяларын салыстыра келіп, Аквината философиясы әл-Фарабидің философиясын қайталайтынын анықтаған. Әл-Фарабидің діни уаһи мен рухқа жетудегі елестің рөлі туралы идеялары Жаңа кезеңнің философы Спинозаға ықпалын тигізді. Сонымен бірге Ибн әл-Арабидің «Болмыстың бірлігі» сопылық философиясының түрлі иерархиялық баспалдақтары туралы тұжырымдамасы негізінде әл-Фарабидің эманация туралы ұғымынан алынғанын айта кету керек.

Орасан энциклопедиялық білімді меңгерген әл-Фарабиді өз замандастары Аристотельден кейінгі Екінші ұстаз

⁷ 'Ихуан ас-Сафа' («Тазалықтың ағайындары») – Басра 10 ғасырда пайда болған шейіттерге жақын құпия діни-саяси және ғылыми-философиялық қауымдастық.





(«Аль муаллим ас-сани») деп мойындаған. Жастайынан әл-Фараби Аристотельдің, Платон мен басқа да ежелгі грек философтарының еңбектеріне терең үңіле бастады. Білім алу жолында ол Хорасан, Бағдат, Дамаск, Алеппо, Каир сияқты көптеген ірі мәдени орталықтарға барып, ұзақ уақыт саяхаттады. Өмірінің біраз уақытын ол Араб Халифатының саяси және мәдени орталығы болған Бағдатта өткізді. Осы жерде ол өз білімін тиянақты түрде жетілдіретүсті. Антика философиясы мен «Бірінші ұстаз» – Аристотель әл-Фарабидің шығармашылығына үлкен әсерін тигізді. Ол Аристотельдің тұлғасына басын иіп, оның ең үздік және құнды идеяларын екшелеп қарастырды, дегенмен ол Аристотель ілімінің құрылымына ғана емес, диалектика элементтеріне, болмыс пен танымның қарама-қайшылықтарына көбірек назар аударды.

Әл-Фарабидің Антика іліміне қатынасы көп қырлы болды және ол рухани философиялық білім мен қатар ғылыми білімді де қамтыды. Алайда Платон, Аристотель, неоплатонизм сияқты антикалық қайнар көздер Әбу Насырдың саяси-философиялық ілімі үшін маңызды рөл атқарды. Антикалық философиялық дәстүр мұсылмандық араб философиясының дамуына, соның ішінде әл-Фарабиге едәуір ықпал етті. Ортағасырлық ойшыл өзінің көптеген еңбектерінде грек даналығының идеялары мен мысалдарына көп жүгінеді, осы ретте әл-Фарабидің саяси-философиялық құрылым жүйесінде «Қасиетті Платонның» орны бөлек. Ең алдымен, Әбу Насыр «Екі философ Қасиетті Платон мен Аристотельдің көзқарастарының ортақтығы туралы» шығармасында, сонымен қатар «Платонның философиясы



және оның тараулары. Олардың басынан аяғына дейін орналасуы» және «Платон заңдарының мәні» атты екі белгілі еңбегінде Платонның идеяларын зерттеп, сипаттауға тікелей назар аударады.

Осы еңбектердің біріншісінде әл-Фараби Платонның бірқатар диалогтарына сипаттама береді, антикалық ойшыл әлеуметтік-этикалық мәселелерге қатысты көптеген шығармаларына шолу жасайды. Фарабилік «Платонның философиясы...» немесе «Алкивиад бірінші», «Табиғат туралы» атты кітаптарды қарастырудан басталады, оларда Платон адамның қандай да бір білімнің немесе қандай да бір өмір сүру салтының нәтижесінде бақытты болатынын айтады. Әл-Фарабидің пікірінше, осы білімнің ерекшеліктерін және оны ұғыну тәсілдерін ашуды Платонның «Теэтет», «Филеб», «Менон» сияқты шығармаларынан үйренуге болады. Платон «Той-думан» деген еңбегінде бақытты өмірге философия болып табылатын ойша өнер арқылы қол жеткізуге болатынын түсіндіреді. «Хармид» деген еңбегінде нағыз адамгершілікті философ қана білетіні туралы айтылады. «Лахет», «Саясаткер», «Қайырымды қала заңдары туралы», «Тимей», «Критий», «Евтидем» және т.б. аталған шығармалары (барлығы жиырма шақты) әл-Фарабиге белгілі Платон еңбектерінің шеңберін, Фарабидің кезеңінде өмір сүрген ойшылдардың Платонмен таныстық деңгейін көрсетеді.

Шығармаларда қойылған мәселелердің ұқсастығына байланысты оларды топтастыруға болады: біріншіден, ғарыштың мифологиялық диалектика мәселесі, екіншіден, идея мен материяның бірлігі мен өзара кірігуі туралы





мәселе, үшіншіден, саяси басқару мен заңдар туралы ерекше білімді бөліп көрсету, төртіншіден, адамгершілік, қайырымдылық болып табылатындарды талдау.

Аристотельдің де, Платонның да есімдері ортағасырлық араб философиясының тарихында әл-Фарабидің есімімен байланысты. Мұны әл-Фараби мен оның алдындағы грек ғалымының еңбектеріндегі тектес тезистердің көптігімен ғана түсіндіруге болады, сондай-ақ, ең алдымен, Әбу Насыр Стагириттің философиялық шығармаларын түсіндіруді өз міндетіне алып, антикалық логика мен метафизиканы Шығыстың ойына жақындату арқылы «Екінші Ұстаз» деген атаққа ие болды. Әл-Фарабидің Аристотельді түсіндіруші ретінде беделі Шығыста да, Батыста да бірдей жоғары болды. Бұған Ибн Сина Аристотельдің «Метафизикасы» әл-Фарабидің «Метафизиканың мақсаттары» атты кітабының арқасында ғана түсінікті болғанын атап өтуі дәлел бола алады.

Әл-Фараби өзінің болмыс пен ойлау тұжырымдамасы туралы айтқан шығармалары мен тарауларында Аристотельдің көзқарастарын байқауға болады. Осы орайда ол үшін Аристотельдің «Метафизикасы» маңызды болды және бұл туралы «Аристотельдің метафизикадағы мақсаттары туралы», «Аристотельдің философиясы» атты еңбектерінде жазған.

Әл-Фарабидің пікірінше, Платон да, Аристотель де Жаратушының бар екенін дәлелдейді. Платонның «Тимейі», ал Аристотельдің «Теологиясы» оған дәлел бола алады, ал соңғысы Аристотельдің еңбегі емес деген негіз бар. Осыған қарамастан, әл-Фараби «Теологияны» Аристотельдің шығармасы деп санап, оны Стагириттің басқа да ең-



бектерімен бір қатарға қояды. Ислам философы «Теология» еңбегінде Жаратушының бастапқы материяны жоқ жерден жаратқаны туралы атап өтеді, Жаратушының қалауымен осы материя денеге ие болып, сосын ретке келді. Осыған сәйкес, әл-Фарабидің пікірінше, Аристотельдің «Физикалық үйлесімділік» еңбегі мен оның «Аспан және бүкіл әлем» еңбегі сәйкес келеді. Мәселен, «Физикалық үйлесімділік» атты кітапта әлем бөліктерінің сәтті соққысының нәтижесінде немесе кездейсоқ пайда болмағанын түсіндіреді. Ал екінші еңбекте Әбу Насыр әлемге тән ғажайып тәртіпті дәлелдеуден басқа болмыстың себептері мен олардың саны туралы айтады және Жаратушы мен (Алғашқы) Қозғаушы туралы мәселені ашып көрсетеді.

Платон сияқты Аристотельдің мұрасында да әлемнің жаратылуы қандай да бір заттан емес, Құдайдың құдыретті күшінің арқасында пайда болған деп түсіндіріледі. Жаратушының рөлі әлемнің барлық бөліктерін қамтып, барынша ойға қонымды басқаруында көрініс табады: «Оның назарынан бір түйір дән де тыс қалмайды, және әлемнің ешбір бөлігі оның қамқорынан құр қалмайды. Біз кез келген бөлшектің Жаратушының қамқорлығына алынып, әлем күйінің және бөліктің кез келген атомы ең тұрақты және ең күмәнсіз жағдайға қойылғанын түсіндірдік»⁸. Осы жерде әл-Фараби осы ойға қонымды жайтты анатомиямен және ағзалардың пайдасымен байланыста көрсетеді, бірақ та философ көрсеткендей, ол аподейктикалық, саяси және діни жағынан да кездеседі.

Әл-Фараби атап өткендей, Бірінші Жаратушы көпшілікке денесі бар және қозғалыс үстінде, уақыт ішінде әрекет

⁸ Ә-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1970. – 88 б.





ететіндей болып көрінеді. Платон мен Аристотельге тән шынайы дәлелдерден алшақ адамдар осылай елестетеді. Уаһимен байланысты дін әдісі дұрыс, философиялық түсіндіруге жақынырақ, алайда онда нағыз Жаратушының айғақтары жоқ. Жаратушыны жалпы қабылданған ұғымдар арқылы сипаттау мүмкін емес, өйткені ол басқалармен сәйкестігі, ұқсастығы жоқ. Дегенмен де оның оған ұқсас жасалған пішіні мен идеясы болмайды.

Платонның Жаратушы туралы ілімі Әбу Насыр атап өткен сұхбаттардың бірқатарында көрсетілген. «Тәңірлік данышпанның» жинақтау сатысы бойынша ұлғаймалы диалектикалық әдісіне сәйкес оның философиялық көзқарастар жүйесін «идеялар теориясынан» бастап қарастырған жөн. Платонның пікірі бойынша, эйдостар немесе идеялар болмысқа жататын тәнсіз пішіндер болып табылады. Осылардың соңғысы, Платонның ойынша, оймен танылатын табиғаттан тыс ғарышты білдіреді, сонымен бірге антикалық ойшыл ғарышты көрінетін және сезім арқылы қабылданатын ғайыптық (өмірдің жоқтығы) немесе өзге болмыс ретінде қарастырылады.

Платонның түсінігінше, ақыл-парасат қана түсі, кескін-келбеті, сезгіштігі жоқ, көзге көрінбейтін шын болмысты ұғынуға қабілетті. Осыған қарамастан, осы әлемдер арасында «белгілі бір түрге» жататын аттас заттардың, түрлердің түптұлғаларына сәйкестігімен сипатталатын байланыс бар.

Ойшылдың пікіріне сәйкес, болмыс пен өзге болмыс арасындағы байланыс ақыл-ой мен қажеттілік, болмыс пен көзге көрінетін бүкіл әлем, нұсқа (парадигма) мен ұқсастық, мәңгілік пен мерзімдік, идея мен дене арасындағы



байланыс болып табылады. Платонның көзқарасы бойынша, жалпы ұғымдар болмыстың немесе шынайылықтың мәніне ие. Осы объектілерді Платон идеялар деп атайды, оның пікірінше, олар ұғымдардың объективті себептері болып табылады. Болмыстың, Көркемдіктің, Мейірімділіктің, Адамның жалпы идеялары ақыл-парасат үшін нақты заттарды білдіреді. Егер сезім арқылы қабылдауды жақтаушылар тамаша заттардың немесе әділ амалдардың сұлулығын немесе әділдігін көре алмаса, онда «идеялар теориясы» авторының пікірінше, олар ақиқатты қабылдайтын ақыл-парасатқа ие емес деген сөз. Дамыған ақыл-парасат ақиқатты сезімдік әлемнен емес, интеллектуалды әлемнен көреді, сонда ғана идеялар үлгілер болып, ал табиғат заттары көшірмесі бола алады.

Әлемнің мәңгі құбылмалығы туралы Гераклиттің ілімін негізге ала отырып, Платон санадан бұлжымас тұрақтыны іздейді және Пифагор мен Элетты жақтаушылардың теориясынан қолдау табады. Осы көрнекі тұрақтылықты ол математика ғылымдарынан, атап айтқанда, оның меншікті метафизикасын қалыптастыру үшін белгілі бір рөл атқарған геометриядан тапты. Геометриядағы сызықтар, үшбұрыштар, шеңбер, шар – бұлжымас және өз айғақтарын барлық метариалдық көріністерде сақтайтын мінсіз шынайылықтар.

Платон барлық құбылыстарда идеялар мен заттардың арасындағы байланысты байқайды. Әрбір идея заттардың түр-түрпатын немесе қатарын білдіреді, осы ретте нақты материалдық көрінісіне қарағанда, тіпті ол жалпы сұлулыққа, мәңгі, өткінші емес және өткінші сұлулыққа, адамның немесе мүсіннің, ағаштың, гүлдің және т.б. сұлулығына





қатысы болса да, ол айқын, нағыз, шүбәсіз. Сезімдік заттарға келсек, олар қандай да бір идеядан тұратынын айтуға болады.

Ғарыштың мифологиялық диалектикасы Платонның «Тимей» деген еңбегінде келтірілген. Ол жерде ғарыш ақылмен және идеямен өзара қатынаста, олар бүкіл әлемнің қағидалары ретінде қарастырылады. Сұхбат мінсіз мемлекеттің негізін қалау мәселесінен басталады, кездесуге қатысушылардың пікірі бойынша, ол мінсіз ғарыштың бейнесі болуы тиіс. Ғарыштың бейнесі таңғажайып (тәңіршіл) құбылысты білдіреді.

Платонның пікірінше, ғарыш ғарыштық ақылдан, ғарыштық жан мен ғарыштық денеден тұратын ақыл-есі бар тірі жан. Ғарыштың денесі от, жер, су мен ауа сияқты төрт құрамдас пропорциядан тұрады; ол кеудіреу мен қартаюға, дертке қатысы жоқ жалғыз дене болып табылады. Платонның сипаттауы бойынша, Құдай ғарышты айналу арқылы беті ортасынан жаппай біркелкі өрісті (сфера) дөңгелектеді. Платон әрі қарай әлемдік жанның түзілуін, әлемдік жанның әдемдік денемен байланысын, ғарыш пен жұлдыздардың қозғалысымен түйіндесетін адамның жаратылуын қарастырады.

Платон «Тимей» кітабында Демиург жаратқан тәңіршіл болмыстың иерархиялық құрылымына еліктеу идеясына сәйкес ғайыптық (болмыстың жоқтығы) немесе материалдық ғарыштың бейнесін құрайды. Платонның «Идеялары» өзара жоғарғы қатардағы басқа идеялармен байланысады, яғни әрі қарай идеялар жүйесін қамтитын ең жоғары «идеяға» – Игілік «идеясына» дейінгі басқа да жоғарырақ



қатардағы басқалармен байланысты. «Төменгі» идеялардың «жоғарғы» идеяларға қатынасы туралы қағида акциданциялардың субстанцияларға қатынасына ұқсас, олар Игіліктің жоғары және абсолютті идеясымен салыстырғанда өз субстанциялығын жоғалтады.

Идеялар бітұтас ағза іспеттес біртұтастық түзеді. Платон олардың тәңіршіл тазалығын пайымдау орны аспан, немесе мінсіз ақылмен танылар орын деп санайды. «Тимей» кітабындағы мифологиялық баяндаудағы абсолютті идея Құдаймен теңдестіріледі, онымен Демиургтің бейнесін көрсететін шығармашылық идеяда түйіседі. Болмыс пен ғайыптықты жасайтын абсолютті тұлға ретіндегі ақыл-ойды Платон «жасаушы», «байланыстырушы», «жаратушы», «табыскер», «құрылысшы», «нақысшы», «шебер», «әке» ретінде белгілейді.

Рухани әлемде жоғары игілік абсолютті идея болып табылады. Ол болмыстан басым түседі және ақиқат пен ақыл-парасаттың себеп-салдары болып табылады. Антикалық ойшылдың көзқарасы бойынша, Құдай Игіліктің идеясы бола отырып, жоғары шынайылықты білдіреді. «Идеяны» сезіну сезім-түйсіктен емес, ақыл-ой арқылы жүзеге асады. Бұл жерде сезімдер «еске салу» рөлін атқарады, алайда олар шындықты айтпайды және одан алыстатылмайды. «Идеяға» айқын толғану арқылы ғана жақындауға болады, оның қайнар көзі және қозғалтушы күші – эрос. Философтың пікірінше, жарық пен ақиқаттың бастауына жақындауға ұмтылу адамды сипаттайды, алайда оған тек Құдай ғана ие бола алады.

Платон «Мемлекет» атты еңбегінде игілікке кез келген жан ұмтылады және ол үшін барлығын жасайды. Заттар





Күннен көзге көріну мүмкіндігімен қоса туылу, өсу, қоректену сияқты игіліктен өзінің мәнін алады. Таным мен ақиқат игіліктің образдарына ие. «Мемлекет» кітабында игілік идеясы таным ретінде адамдарды үңгірге қамау сияқты мифтік тұспалдау арқылы ашылады. Биіктіктегі заттарды пайымдау және өрлеу – дегеніміз жанның ақылмен танылар салаға көтерілуі, онда «игілік идеясы» ажыратылуы қиынға түсетін шекераны білдіреді, бірақ та оны сол жерде ажыратқан болсаңыз, дәл сол бүкіл дұрыс пен кереметтің себеп-салдары деген қорытынды шығады. Көзге көрінетін салада ол жарық пен әміршіні тудырады, ал ақылмен танылар салада ол өзі әмірші, ақиқат пен түсінік соған тәуелді, және жеке, сондай-ақ қоғамдық өмірде саналы түрде әрекет еткісі келетіндер соған қарауы тиіс»⁹.

Платон «Филеб» атты еңбегінде игіліктің субстанциясы проблемасын қозғайды. Біртұтас немесе игілік бұл жерде барлығын тудыратын бірінші түп негіз (субстанция) ретінде болады. Игіліктен соң ғарыштық немесе «аспан мен жердің патшасы» ретінде анықталатын ғарыштан жоғары ақыл жүреді. Үшінші түп негіз жанды білдіреді. Барлық осы үш түп негіз ғарыштың туындаушы моделі бола алады. Осы тұста Платон парасатты ойлау, жады сияқты игіліктер туралы пайымдайды. Ғалымның «Филеб» атты кітабында игілік абсолютті және барабар бірлік ретінде көрсетіледі.

«Федрада» Платонның идея мен материяның бірлігі мен өзара сіңісуі туралы ілімі берілген. Кез келген зат түрлі дәрежедегі кемелдікке ие кемшіліксіз түп бейнені білдіреді. Жаратылысты екіге бөлуге болады, олар: құдайлар

⁹ Платон. Мемлекет. Жетінші кітап.



және адамдар. Біріншілері әрдайым аспан күмбезімен айналып тұратын және сұлулық пен ақиқаттан рахат алады, өз денесімен мәңгі байланыста болады: «Құдайды көзбен көрмей және оймен толықтай ұғынбай тұрып, біз мәңгілікке бір-бірінен ажырамайтын жан мен тәнге ие қандай да бір ажалсыз тіршілік иесін елестетеміз»¹⁰. Адамдардың Құдайдан айырмашылығы: олар өз аспандағы елесін ұмытып қалады, сол себептен олардың жандары жерге қайта оралады.

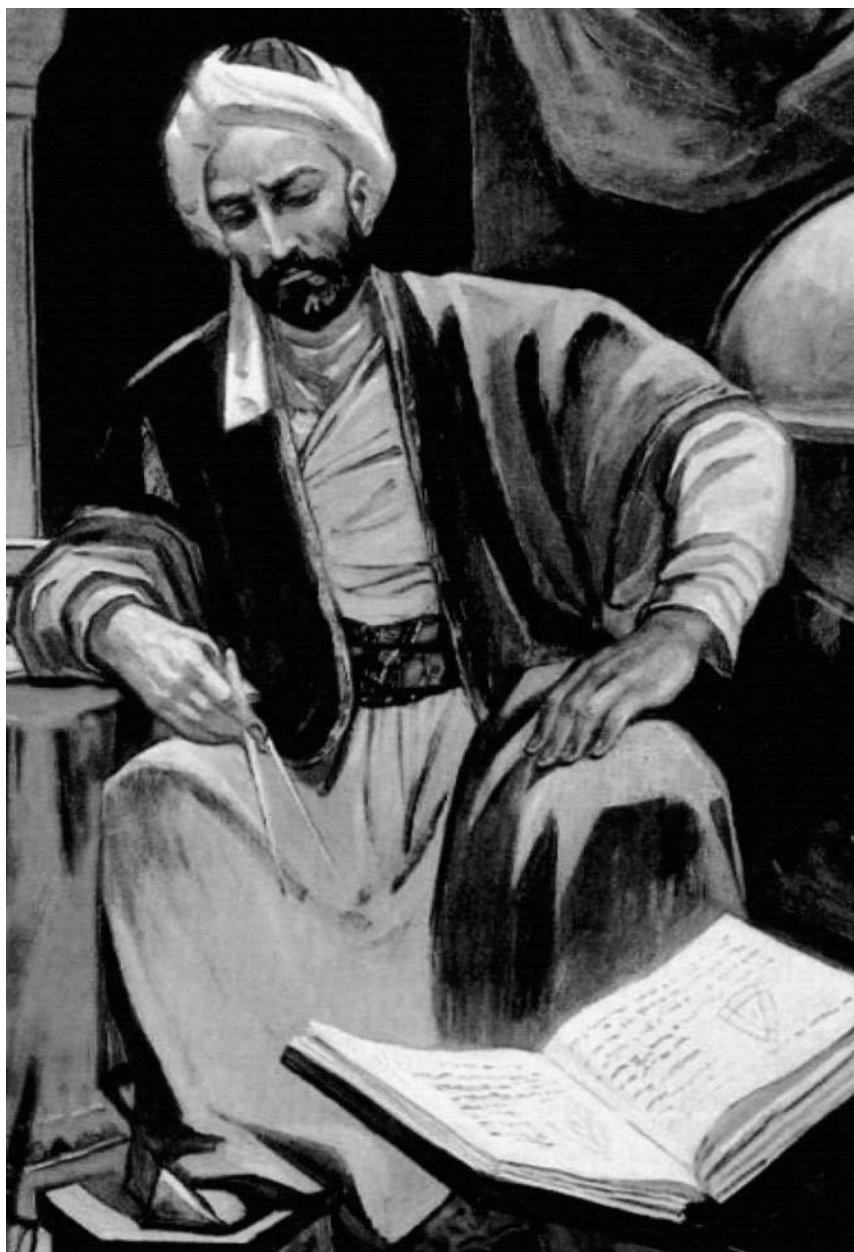
Платон мен Аристотельді біріктіре отырып, Әбу Насыр ежелгі гректердің космологиямен, теологиямен және телеологиямен байланысты негізгі салаларын бақылайды. Стагиритке келсек, Әбу Насырдың пікірінше, оның осы туралы әмбебаптар, олардың себептері мен алғашқы қозғалтқыштар туралы ілімдерін атап өтуге болады.

Аристотель философияны жалпыламаны зерттейтін ғылым ретінде қарастырады. Ол ғылымдар жіктелімінде теориялық, практикалық және поэтикалық ғылым болып бөлінеді. Стагирит теориялық ғылымдарға математиканы, физика мен теологияны немесе ақиқатты зерттеумен айналысатын бірінші философияны жатқызады. Этика мен саясат сияқты практикалық ғылымдардың пәні игілікті білдіреді. Поэтикалық ғылымдар туралы айтсақ, олар әсемдікті зерттеумен айналысады.

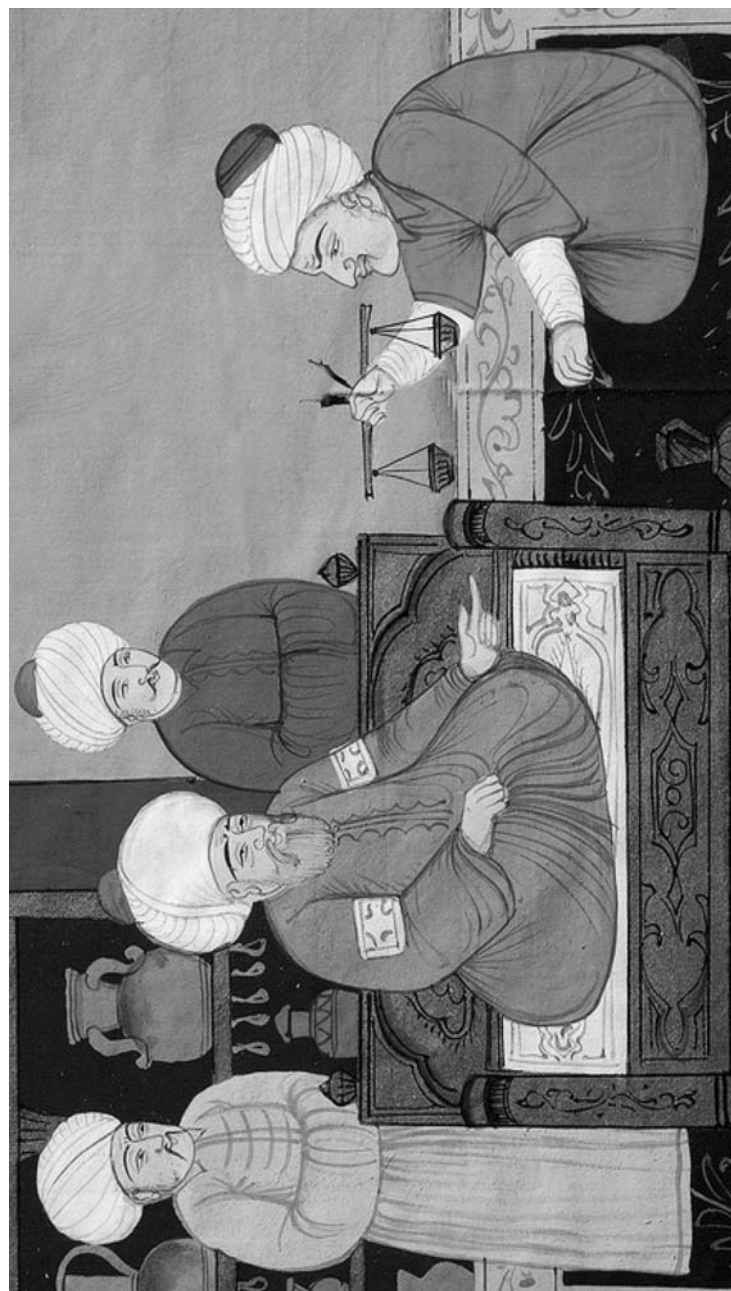
Бірінші философияның пәні Құдайдың немесе абсолютті өз өзіндегі болмыс болып табылады. Құдай барлық ғылымның бастамасын және барлық қолданыстағы бар заттарды қамтығандықтан, бірінші философия жалпылама ғылым болып табылады. Ол ғылым ретінде өз өзіндегі

¹⁰ Платон. Федр.





Насирэддин ат-Туси (1201–1274)



«Медициналық ғылым каноннан» иллюстрация. Ибн Сина, XVII г.



болмыс туралы мәселеге, болмыс пен заттардың абсолюттік және мәңгілік мәні туралы мәселелерге назар аударады. Түрлердің болуын мойындай отырып, Аристотель идеялардың заттардан бөлек болуына қарсы шығады¹¹.

Аристотельге болмыстың төрт себебі туралы идея тиесілі, оған 1) материалдық себеп, 2) формалды себеп, 3) өндіруші немесе қозғаушы себеп және 4) мақсаттың себебі жатады. Мәселен, адамға қатысты осы себептер 1) эмбрионалды дамуға арналған зат пен субстрат, 2) соған сәйкес ұрық дамиды идея, 3) туу акті, 4) осы әрекеттің мақсаты – адамды жарату.

Болмыстың негізіне төрт бастапқы себептер жатады. Дегенмен, көбінесе идея, қозғаушы күш пен мақсат тұтасады, сол арқылы төрт бастапқы екіге – идеяға, немесе пішін мен затқа, немесе материяға саяды. Материя барлық заттарға тән бастама болып табылады. Идея, немесе пішін материяның ұмтылатын мақсаты. Материя – аяқталмаған бастама, кемелділік пен жүзеге асу формасы.

Платонмен салыстырсақ, Аристотельде идея мен материяның дуализмі жоқ, керісінше қозғалыс пен даму арқылы жүзеге асатын олардың өзара жақындауын көруге болады. Дегенмен, Жоғары жаратылыс дегеніміз таза форманы білдіреді. Аристотельдің пікірі бойынша, ол мәңгі жасампаз жаратылыс, сонымен қатар барлық заттардың соңғы мақсатын, себебі мен пішінін (формасын) өндіруші болып табылады. Ол өзі жылжымайтын бірінші қозғалтқышты білдіреді. Бұл бірінші қозғалтқыш немесе бірінші себеп әрдайым әрекет етеді, қозғалысқа ықпал етеді, әйт-

¹¹ Ә-Фараби. Элеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы, 1973. – 56 б.



песе, оның пікірінше, ойлаудың негізгі заңдылықтарының бірін терістеу қажет болады.

Бейматериалдық бола отырып, әуелгі ешқандай әсерге, тілекке, сезімге ие емес. Ол таза ақылды білдіреді, сондықтан оның білімі ақылға түсінікті мазмұнға ие. Стагириттің пайымдауы бойынша, Құдайдың тәңіршіл ойлауының нысаны өзі болып табылады. Адамдардың ең бақыттысы ақылға түсінікті ақиқатты қысқа мерзімде таза пайымдауға қабілетті болады. Әлемнің соңғы мақсаты мен жоғары игілік трансцендентті болып табылады. Құдай заттарда және заттардан тыс болады, бірмезгілде заң және заң шығарушы ретінде, заттардың тәртібі және басқарушысы ретінде өмір сүре алады. Құдай арқылы жинақылық, үйлесімділік пен бірлік жүзеге асырылады, керісінше, әлемде көрініс табатын тұтастық Құдайдың тұтастығын дәлелдейді. Бүкіл әлем де, табиғат та оған тәуелді, одан шығатын қозғалыс бірқатар қосымша себептерде жалғасады.

Плотиннің пайымдауынша, осы тәрізді бір ғана тұтас сөзсіз нәрсе, бір ақыл-парасат пен бір ақылға түсінікті әлем бар, жеке жандардың негізінде тұтас жан – әлемның жаны жатыр. Оның диапазоны ақыл-парасатпен салыстырғанда әлі де аяқталмаған, өйткені ол тәндік (денелік) табиғатқа ие. Сонымен қатар, Плотиннің пікірінше, денені сипаттайтын пішіні (формасы), ұзындығы, түсі жоқ таза материяны ажырата білу керек, ол әртүрлілікке, кейіпсіздікке және зұлымдыққа байланысты денелердің субстратын білдіреді. Алайда материя дене мен жанға ғана әсер етіп қоймай, ақыл-парасатқа да өз әсерін тигізе алады. Рух аясында материяны көптік ретінде көрініс тапқан материя ұғымы деп түсіндіруге болады.





Плотиннің және неоплатондықтардың метафизикасында Платонмен ұқсас сәттерді ғана емес, неоплатондықтардың ілімінің құрамына кіретін платондық идеяларға тікелей сілтемелерді де атап өтуге болады. Мәселен, Жоғары Құдіреттің рухани жарығын түсіну мен оны рухани тұрғыда ұғыну платондық мемлекеттің белгілі көріністерінен туындаған, ол жерде күн түнмен және түнекпен салыстырылады, бұл да неоплатондық жүйенің өзіне тән тәртібі болып табылады, және Құдай туралы идеяның өзімен салыстырылады.

Платонның неоплатондық эманациялық теориясына жақындауы әл-Фарабидің «Көзқарастардың ортақтығында...» байқалады, бұл жерде оның өзі де антикалық ғалымға қатысты «эманация» терминін қолданады: «Ол жанның табиғатқа эманациясы (әсер етуі) мен ақыл-парасаттың жанға эманациясы туралы айтады. Ол ақыл-парасаттың эманациясы ретінде соңғының жай-күйін жалпылама формаларды ұстап тұруға арналған құрал ретінде түсінеді; жан оларды тек бөлек қабылдайды, жиынтық заттарды қабылдау мен оларды іске асыру арқылы жеке мазмұнға қол жеткізу ауыспалы емес және жойылмайтын формаларға әкеледі. Осы жолмен жүзеге асатын жанға ақылдың кез келген көмегін де жатқызуға болады. Жанның табиғатқа эманациясын ол көмек пен ниет ретінде түсінеді, ол неден пайда алса, неден рахат, ләззат алса соған көмек көрсетеді»¹².

Әл-Фараби «Никомах этикасы» атты алтыншы кітапқа қатысты көп қырлы және кең ауқымды пайымдаулардан ақыл-парасатты былай деп ұғыну керектігін атап өтеді «...жанның өзіне сәйкес нысандар тегіне ұдайы қолдануын

¹² Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1970. – 97 б.



бiлдiредi»¹³. Әл-Фараби Аристотельдің «Жан туралы» трактатындағы ақыл-парасатты бөлу тәсіліне назар аударады, осы ретте ол жалпы Аристотельдікіне сәйкес келетін төрт ақыл-парасатқа өз анықтамасын береді, онда едәуір дәрежедегі өзара байланыстарды дәйекті түрде атап көрсетеді.

Әл-Фарабидің қарастырған бірінші ақыл-парасаты Аристотельдің ырықсыз ақыл-ойына, немесе ақылдың мүмкіндігіне сәйкес келетін «әлеуетті ақыл-парасат» болып табылады. Әлеуетті ақыл-парасаттың қасиеті қолданыстағы бар заттардың мәні мен формаларын материядан абстракттандыруға қабілетті болуында. Осы абстракттандыру процесінде заттардың бейматериалдық пішіндері әлеуетті ақыл-парасаттағы пішінге айналады. Соңғысы туралы әл-Фараби Аристотельге сүйене отырып, былай деп пайымдайды: «... қолданыстағы бар заттар пішінге ие болмай тұрып, ол әлеуетті ақыл-парасат болып табылады, бірақ та осы пішіндер тез іске асса, онда біз жоғарыда көрсеткендей, ол өзекті ақыл-парасатқа айналады»¹⁴. Аристотель нысан да, ақыл да ақыл мүмкіндігінде ұғынарлық өзекті болатыны, тану процесінде ғана олардың өзекті болатыны туралы айтады.

Өзекті ақыл-парасатты анықтай отырып, әл-Фараби интеллекцияның ақылға түсінікті нысандары субстанциядан абстракттандыру мен өзекті ақыл-парасат пішінінде жүзеге асу нәтижесінде интеллекцияның өзекті нысандарына айналатынын атап көрсетеді. Сонымен, философтың тұжырымдауы бойынша, «... интеллекцияның ақылға түсінікті өзекті нысандары мен өзекті ақыл-парасаттың мәні бірдей»¹⁵.

¹³ Сонда. – Алматы, 1970. – 21 б.

¹⁴ Сонда. – Алматы, 1970. – 25 б.

¹⁵ Сонда. – Алматы, 1970. – 26 б.





«Ниет-ой туралы ғылым» адамның мақсатын зерттеуге тікелей байланысты, Стагирит оны «логика өнері», «табиғат туралы ғылым», яғни физиканы қамтитын ғылымның үш түрінің бірі деп санайды. Адамның ой-ниеті бақытқа ұмтылуды білдіреді, оны түсіну болмыстың бастауын ұғынудан қалыптасады. Табиғи болмыстың төрт аристотельдік себебін әл-Фараби өзінің «Азаматтық саясат» атты кітабында атап өтеді және «Бақытқа қол жеткізу туралы» трактатында талдайды. Аристотельдің пайымдауынша, төрт себепке мыналар жатады: формалды, материалдық, қозғаушы және мақсатты. Әл-Фараби атап өткендей, болмыстың осы бастаулары «не», «неге», «қалай» деген белгілеулерге сәйкес келіп, заттардың не үшін болуын түсіндіреді. Таным физикадан басталып, сосын осы өрлеу әдісін жақын және қашық бастауларға қолданатын метафизикаға көшуі тиіс.

Әл-Фараби әлемдік деңгейдегі тарихи қайраткерлер қатарынан орын алды. Ол өз бойына өз туған елінің, Иранның, Үндістанның, антикалық дәуірдің бай мәдениетін сіңірді және ұғымдар құпиясына көзсіз сенуден аулақ болды, ойлау дағдысы бойынша ерекше тәуелсіздікке ие еді. Әл-Фараби өз кезеңінің ғылымын жүйелей отырып, білім энциклопедиясын жасады. Ол өзінің даналық гипотезалары мен терең көзқарастарын қалдырмаған ғылым жоқ десе болады. Мысалы, «Философияны зерттеуден бұрын нені білу керек» атты трактатында ол Аристотель философиясын танудың өз қағидаларымен бөліседі және осы үшін қажет тоғыз шарт туралы әңгімелейді¹⁶.

Бірінші шарт. Философиялық бағыттарды білу жеті затты қамтиды: 1) мұғалімнің инициалдары, философиялық

¹⁶ Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1970.



бағыттардың (ағымдардың) тараулары; 2) қала; 3) философ дәріс берген жерлерді білу; 4) философиялық ағымның пайда болуының басты себептері; 5) философиялық мәселелерді талдау; 6) философияның болашақ мақсаттары; 7) практикалық маңызы, философияның нәтижелері. Оның пікірі бойынша, философ Пифагор мен оның мектебі философиялық бағыттың негізін қалады. Бұл жерде әл-Фараби Грекияның негізгі ғылыми-философиялық мектептеріне талдау жасайды.

Екінші шарт. Негізгіні тану – бұрынғы кезеңнің ірі философтарының мақсаты. Бұл жерде ғалым ежелгі гректердің шығармаларында логика сияқты жаңа ілімнің дамуы туралы, яғни формалды логика, силлогизм, ғалымның аналитикалық қағидалары туралы қысқаша баяндайды.

Үшінші шарт. Философ болу үшін қажетті ғылымдарды білу.

Төртінші шарт. Философия ғылымын зерттеуде күтілетін мақсаттан хабардар болу. Оның мақсаты – бүкіл әлем мен барлық заттардың Жаратушысы болып табылатын, өзгермейтін Құдай Тағаланы білу. Бізге әлемді сыйлаған жомарт та адал Құдай Тағаланы білу. Барлық философ-ғалымдар мүмкіндігінше оған ұқсағысы келеді.

Бесінші шарт. Философиялық ғылымға апаратын тура жолдарды білу. Осы тұрғыда ол білім алу керектігі, аянбай еңбек ету қажеттігі туралы және философияны жаратылыстану арқылы ғана танып білуге болатыны жайлы сөз етеді.

Алтыншы шарт. Аристотельдің еңбектерінде кездесетін ғылыми ұғымдарды талдау.

Жетінші шарт. Аристотельдің жұмбақтары мен құпияларының, аллегорияларының кілтін табу. Бұл кілт ғылымға





жол ашатын үш бағытты білдіреді: 1) шәкірттің табиғи қабілеттерін анықтау; 2) тек түсінетіндерге философия ғылымын зерттеуге мүмкіндік беру; 3) ғылымды танып білуде ойды, пікірді дамытып, ұдайы еңбектену қажет. Осы үш шартты көрсете отырып, Аристотель кұпияларды (аллегорияларды) пайдаланады. Осыған байланысты даланың ойшылы, философ, ұлы ақын Абайдың шумақтары еске түседі: ақындық өнер адамға Тәңірден беріледі, қарапайым адам бұл қасиетке ие бола алмайды.

Сегізінші шарт. Философтың міндеттерін, өмірлік ережелері мен жағдайын түсіну.

Тоғызыншы шарт. Аристотельді зерттей отырып, заттардың мәнін танып білу. Әл-Фараби осы жағдайды жоғары бағалайды.

Әл-Фарабидің пікіріне сүйенсек, ғылым мен философияны түсіндіру үшін адам ойшылға тән ар-намыс сезімі, риясыздық, өз халқына деген сүйіспеншілік, ғылымға деген талпыныс сияқты қасиеттерге ие болуы тиіс.

Әл-Фарабиді мәшһүр еткен шығарма – оның музыканың теориясы бойынша «Музыканың үлкен кітабы»¹⁷ атты шығармасы. Ғалым музыка теориясымен ғана айналысып қоймай, өз қолымен жасаған музыкалық аспаптарда шебер ойнай білген. Біз қазақ домбырасын тамаша музыкант, ұлы данышпан Әбу Насыр әл-Фараби жасаған десек қателеспейміз. Оның аспапта орындаушылық шеберлігі туралы Шығыс халықтары арасында аңыздар кең тараған.

Музыка туралы осы кітаптың тереңдегі мен ерекшелігі – музыкалық дыбыстардың қасиеттерін, музыка мен поэзияның байланысын, эстетикалық қағидаттарды ашуын-

¹⁷ Әл-Фараби. Музыканың үлкен кітабы. – Алматы, 2008.



да. Әл-Фарабидің музыка саласындағы зерттеулері оның адамдарға оң әсер ететінін, емдейтін қасиетін дәлелдеген.

«Музыканың үлкен кітабы» келесідей төрт тараудан тұрады: музыка ғылымына кіріспе, музыка негіздері, музыкалық аспаптар, музыкалық композиция. XV ғасырда ол латын тіліне аударылып, XIX ғасырдың соңына дейін Еуропадағы ғылым мен өнердің дамуына өз ықпалын тигізді.

Қазақстандық ғалымдардың пікірі бойынша, әл-Фарабидің жаратылыстану ғылымдарының дамуына қосқан үлесі айрықша. Осы тұста оның математика, астрономия, физика, медицина, химия, биология бойынша еңбектерін атап өту қажет. «Ғылымдардың шығуы туралы» трактатында ғалым жаратылыстану ғылымдарының пайда болу себептерін анықтауға тырысады. Оның пайымдауынша, табиғатты Құдай жаратты және оның әрі қарай дамуы тек соған байланысты болды. Субстанция мен акциденция болмыстың негізін құрайды. Субстанция материя ұғымына жақын, акциденция субстанцияның жеке белгісі болып табылады. Осыны ескере отырып, философ арифметиканың, геометрияның, астрономияның, музыканың шығу тегін анықтауға тырысады және осы ғылымдардың дамуын түсіндіреді.

Математика бойынша ол «Евклидке берілген түсіндірме», «Птоломейдің «Альмагестіне» берілген түсіндірме» атты еңбектер жазды. Математик ретінде ол зерттеулер жүргізіп, өзара байланысты үш бағыт бойынша үлкен жетістіктерге жетті. Бұл, біріншіден, математиканың әдіснамасы (математикалық ғылымдар пәні және негізгі ұғымдар мен әдістердің шығу тегі); екіншіден, болмыстың негізгі





мәселелерін шешудегі математиканың практикалық маңызы; үшіншіден, математиканы астрономияда, музыкада, географияда, геометрияда қолдану.

Ол философия, математика, геометрия, тригонометрия (алгебра пәнінің анықтамасы, синустар теоремасы) саласында ірі жаңалықтар ашты.

Физика саласындағы оның ең ауқымды еңбегі «Вакуум» атты кітабы болып табылады. Осы кітапта ежелгі грек ғалымдарының тәжірибелері мен логикалық тұжырымдамаларына сүйене отырып, ол табиғатта вакуумның болмайтынын дәлелдеген. Сонымен қатар, ол физиканың түрлі мәселелерін қарастырды.

«Химия өнерінің қажеттілігі туралы» трактатында ғалым химия бойынша тәжірибе мен білімді талдайды және алхимияны химиядан бөліп, оны жаратылыстану ғылымдарына жатқызады.

Сонымен бірге, әл-Фараби медицина мен биологияға қатты көңіл бөледі. Ол осы ғылымдарды теориялық философия тұрғысынан дәлелдеуге үлкен мән береді. «Адам денесінің мүшелеріне қатысты Галеннің Аристотельмен келіспеуіне қарсылық білдіру туралы», «Адам денесінің мүшелері туралы», «Жануарлардың дене мүшелері, олардың қызметтері мен әлеуеттері туралы», «Темпераменттер туралы» және т.б. медицина бойынша еңбектерінде ол медициналық ғылымның мақсаты мен мәнін анықтауға тырысады. Осы еңбектерді ұлы ғалым, дәрігер Ибн Сина зерттеді. Мысалы, оның медициналық трактаттары әл-Фарабидің «Адам денесінің мүшелері туралы» трактатына өте жақын жазылған. Сондай-ақ оның көптеген басқа да философиялық және натурфилософиялық еңбектерінде



жаратылыстануға қатысты құнды пікірлер мен ғылыми тұжырымдар кездеседі.

Сонымен қатар, әл-Фараби Шығыс елдерінде алғашқы педагогикалық жүйені жасаған ағартушы-ғалым болып табылады. «Риторика», «Поэзия өнері туралы», «Бақытқа қол жеткізу» атты трактаттарында ол этика, эстетика мәселелеріне көп көңіл бөледі, сұлулық, бақыт, адамгершілік пен білім категорияларының мәнін анықтап, дәлелдейді.

Этиканы ол, ең алдымен, жақсыны жаманнан ажырату мүмкіндігін беретін ғылым ретінде қарастырған, сондықтан да оның этика бойынша зерттеулерінде жақсылық категориясы бірінші орынға қойылған. Ғалымның этикалық көзқарастары гуманизм идеясына құрылған, ол адамның осы әлемдегі орнын зерттеді және оның болмысының мәнін ашты.

Әл-Фараби білім, жақсылық пен сұлулық сияқты үш категорияның біртұтастығын атап көрсетті. Әл-Фарабидің гуманистік идеялары бүкіл әлемге белгілі. Оның пікірінше, сұлулық – бұл өмірдің өзіне тән қасиет.

Әл-Фараби «Бақытқа қол жеткізу туралы» трактатында адамның бақыты о дүниеде емес, осы өмірде деп жазады. Оған қол жеткізу үшін адам өз-өзін жетілдіріп, қиын жолды еңсеруі тиіс. Адам жақсы нәрсеге ұмтылып, әдепсіз нәрсені қабыл алмауы тиіс. Бақытты сезініп, оған қарай тапжылмай жүру ақыл-ойды жетілдірмейінше мүмкін емес.

«Бақытқа қол жеткізу туралы» трактаты мен басқа да еңбектерінде әл-Фараби Аристотельдің адамгершілік мүмкіндіктері туралы ойын дамытады. Нағыз адамгершілігі жоғары рақымшыл адам ғана әділеттікті ту етеді, себебі ол өз бетінше игілік болып табылады. «Жақсылық»





пен «зұлымдық» – Құдайдан емес, оларды адамның өзі таңдайды.

Әл-Фараби Аристотельдің «Никомах этикасына» сүйене отырып, философияны теориялық және практикалық деп екіге бөледі. Теориялық философия қалыптасқан заттарды, ал практикалық философия өзгертуге немесе жасауға болатын заттарды зертейді. Философияны меңгеру үшін жақсы мінез бен жігерлі ақыл керек. Олар мақсатты бағытталған болуы тиіс. Ойлау әдістерін қарастыратын логика өнерін басшылыққа ала отырып, әл-Фараби өмірде мақсатқа қол жеткізу адамның өзіне байланысты деген қорытындыға келеді. Адам қоршаған ортаны ақиқатты іздестіру процесі ретінде тани отырып, әрдайым өзін-өзі жетілдіруі қажет.

Әл-Фарабидің азаматтық саясат, адам, қоғам туралы ойы «Азаматтық саясат» трактатында және «Фасул әл-Мадани» («Мемлекеттік қайраткердің афоризмдері») атты трактатында байқалады. Трактаттарыдың атаулары әртүрлі болғанымен, олардың екеуі де бір проблемаға – адамның қоғаммен байланысы мен оның кемелділікке үмтылуына арналған, оларда барлық құбылыстардың жердегі және рухани бастаулары салыстырылады.

«Азаматтық саясат» еңбегінде адами қоғам туралы пайымдауларының негізіне қала, ал «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдері» трактатының негізіне үй алынған. Аристотель сияқты әл-Фараби үшін де үй бөлшектерден тұрады, олар: күйеуі мен әйелі, ата-аналары мен балалары, заттары мен олардың иелері. Өзінің маңызы бар әрбір үй қаланың бір бөлігі болып табылады, оған қызмет етеді,



яғни адам толықтай қоғамдық мүдделерге бағынады. «Қаланы» мемлекет ретінде ұғына отырып, ол азаматтық гуманизм ұғымына келтіреді. Әл-Фараби адам міндетті түрде шыншыл және адал ниетті болуы керек деп санайды. Игі істер жасай отырып, сыйақы күтуге болмайды, бұл сол сәтте жасалған игі істердің кері қайтуына әкеледі.

Жақсы философ ғылымның теориясын біліп, оны руханияттың басқа да салаларында қолдана білуі тиіс. Платон мен Аристотельдің пікіріне сүйенсек, нағыз философқа басқарушының міндеттерін сеніп тапсыруға болады, бірақ та, Платонның пікірінше, мемлекетті басқару жоғары мақсаттарға қол жеткізуге кедергі келтіреді.

Әл-Фараби керісінше күнделікті істерден жалтармай, адамдарға ақиқатқа жету үшін көмектесуге тырысады. Әл-Фараби дін мен философияны салыстырады. Философия дәлелді талап етсе, ал дін сенімді қажет етеді. Заң шығарушы өз қабілетінің арқасында адамның мүдделерін қорғайтын заңдарды қолдана алады. Имам философия мен діни ілімінің теориясы саласында белгілігі бір биіктікке жеткен адам, бұл оған кеңесші, жетекші болып, адамдарды бақытқа жетуге бағыттауына мүмкіндік береді.





Отырар

II. МЕТАФИЗИКАЛЫҚ ИДЕЯЛАР

Әл-Фарабидің философиядағы сіңірген еңбегінің бірі – Аристотельдің тәңіршілдік ұғымымен байланысты және әл-Кинди және «Қаляманың» басқа да ғалымдармен ислам мәдениетіне енгізген идеяларының басым бөлігін түсіндіріп беруі. Сондай-ақ, ғалым антикалық мұраға маңызды толықтырулар енгізе білді.

Мәселен, ол зат («махийет») пен оның болмысының мәнісі арасындағы айырмашылықты атап өтті. Ол болмысты «міндетті» және «ықтимал» деген категорияларға бөледі. Абсолютті, қандай да бір кемшіліксіз «таза» болмысқа (яғни Құдайға) әл-Фараби «міндетті» деген анықтама берген және «Бірінші Тіршілік иесі» деп атаған. «Қайырымды қаланың тұрғындары» атты трактатында ол Бірінші Тіршілік иесі өзімен өзі өмір сүреді және ешқандай себептері жоқ деп жазған. Керісінше, оның өзі қолданыстағы барлық заттардың себебі болып табылады. Ол қандай да бір кемшіліктерден азат, сондықтан да Оның болмысы ең ежелгі (ар. «кадим»), толыққанды және құнды. Бірінші Тіршілік иесі ұдайы әркет күйінде болады. Ол ешқашан қандай да бір әлеуетті күш болған емес, ол әрдайым Өзінің мақсатына қол жеткізеді. Оның әрекеттері де ішкі мүмкіндік күйінде қалмайды; Ол әрдайым белсенді және сондықтан да Ол Өзінің Болмысы («Зат») тұрғысынан және Өз әрекеті («Фии'ль») тұрғысынан да Мәңгі.



Философтың айтуынша, оның болмысы қандай да бір мақсатқа мұқтаж емес, егер сондай болған жағдайда, осы мақсат Оның тіршілік етуінен бұрын пайда болар еді, және ол Бірінші Тіршілік иесі болмас еді.

Бірінші Тіршілік иесінің («махийет») мәнін анықтап беретін ешбір адами ұғым жоқ, өйткені кез келген ұғым қандай да бір заттың бөлігін сипаттауын білдіреді. Бірінші Тіршілік иесі кез келген жағынан алсақ та, Жалғыз және сондықтан ешқандай бөлшектерден тұрмайды.

Бірінші Тіршілік иесі өзін-өзі тануға құштар болып, Өзінен тыс Өзіне ұқсас затты тануға мұқтаж болған емес. Құдай туралы «Ол Дана» деп айтқанда, біз Ол ең маңызды заттарды уақыттан тыс ең үздік кейіпте білетінін тұспалдаймыз.

Бірінші Тіршілік иесінен тыс қандай да бір айтарлықтай немесе тіпті ұқсас болмыс жоқ; сондықтан да Бірінші Тіршілік иесін біреумен салыстыру мүмкін емес. Сондықтан да Бірінші Тіршілік иесі Өзіне тәнді ғана, Өзін Өзі пайымдаудан рахат алады және Өзіне деген сүйіспеншілікке ие.

Бірінші Тіршілік иесі материалдық емес және оның материямен ешқандай байланысы жоқ. Өзінің болмысы тұрғысынан Ол әрекет ету күйіндегі Ақылды білдіреді. Өйткені қандай да бір затқа ақыл болуға кедергі жасайтын, қандай да бір затты ақылмен қабылдауға кедергі келтіретін тосқауыл – ол материя, оның ішінде аталмыш зат сөзсіз болады. Демек, қандай да бір материяға мұқтаж емес зат өзінің болмысы тұрғысынан әрекет күйіндегі ақылға айналады. Дәл осы Бірінші Тіршілік иесі жағдайында орын



алады. Философтың атап өткеніндей, ол – белсенді әрекет күйіндегі ақыл. Өзінің болмысы тұрғысынан Оның болмысы рационалды («ма'куль») болып танылады. Өйткені қандай да бір заттың рационалды ретінде танылуына тағы да материя тосқауыл болады. Сондықтан да болмысы әрекет күйінде рационалды ретінде танылған зат материямен байланысы жоқ болмыс ретінде Бірінші Тіршілік иесін білдіреді. Бірінші Тіршілік иесінің мәні болып табылатын ақыл рационалды танылуы үшін сыртта болып жатқан және заттарды рационалды танып білуге қабілетті заттарға мұқтаж емес. Керісінше, мұндай Ақыл өзінің меншікті болмысын Өзі арқылы рационалды танып біледі. Ол Өзінің мәнісі бойынша рационалды танып білуші болғандықтан, Ол рационалды («'акилды») танып білуші болып табылады, және Өзі де Ақылды («'акл») білдіреді. Ол Өзін рационалды («ма'акуль») деп танитын болғандықтан, Оны рационалды деп таниды. Дәл сондықтан да Бірінші Тіршілік иесі туралы бірмезгілде рационалды («'акл») Танушы, рационалдылықтың Өзі («'акл») және рационалды болып танылған («ма'акуль») деп айтады. Мұның барлығы да бір мағынаға ие, сол бір Болмысты, сол бір бөлінбейтін болмысты білдіреді.

Сонымен, әл-Фарабидің пікірі бойынша, Бірінші Тіршілік иесі ештеңеге тәуелді болмаса да, барлық басқа заттар оған тәуелді. Біз ағзаларымыз арқылы, немесе ақыл-ойдың дәлелдері («бурхан») арқылы түсіне алатын заттардың бар болуы толықтай сүйенеді, «өз-өзінен алады» немесе Бірінші Тіршілік иесінің тіршілік етуінен «пайда болады» («йасдур», отсыдан «судур» (пайда болу, туындау) сөзі





шыққан). Философияда осы ұғым «эманация» (лат. emanatio – ағыш шығу, өту, таралу) деген сөзбен де жеткізіледі. Осы заттар Бірінші Тіршілік иесіне толықтай тәуелді бола отырғанына қарамастан, олар қандай да бір функциялар, қасиеттер мен сананың элементтері жүктелген ерекше «делдал» рөлін атқарады. Әл-Фараби осы делдалдарды «тоғыз (Бірінші Тіршілік иесінен пайда болған) ақыл» ретінде жіктейді, солар арқылы Құдай әлемді басқарады. Ойшылдың пайымдауынша, заттардың Бірінші Тіршілік иесінен осылайша «пайда болуы» Бірінші Тіршілік иесінің білімі мен қалауынсыз қандай да бір «табиғи» жолмен болмайды. Ол Өзін және Өзінің болмысын білгендіктен, барлық заттар Сол арқылы пайда болғандықтан, Оның Өзі әлемдегі жақсылық пен үйлесімділіктің бастапқы қағидаты болғандықтан, заттар Ол Өзі қажетті деп таныған тәртіппен пайда болады. Оның барлық заттар туралы білімі осы заттардың тіршілік етуінің басты себебі болады, сондай-ақ Ол Өзі барлық заттардың тіршілік етуінің жалғыз себебі болады, Оның Өзі әрбір сәтте олардың болмыс күйіне қолдау көрсетеді және ғайыптық күйінен сақтайды. Сонымен, әл-Фараби Аристотельдің ілімінің ізбасары бола отырып, грек ойшылының тәңіршілдікті енжар түсінуін Қасиетті Құранның тұжырымдамалық аясына жақындатуға тырысады. Аристотельде Құдай болмыстың «Бастапқы қозғаушысы» ғана; ал болмыстың өзін Құдай емес, қандай да бір дербестікке ие тәңіршіл «ақылдар» басқарады. Грек ойшылы осы «ақылдарды» белгілі бір жұлдыздарды білдіретін құдайлардың пантеоны ретінде көрсеткен. Олай болса, Аристотельдің түсінігінде Біртұтас Құдай болмысқа



бірінші қозғалыс қана берген; шынайы өмірде ғалымның мұндай «құдайы» енжар және адамның шынайы өмірінің барысына араласпайды. Яғни, Аристотельдің философиясында маңызды орынға ие емес Құдай әл-Фараби үшін болмыстың түпнегізі ретінде философиялық зерттеулердің орталық тақырыбына айналады, секунд сайын заттардың барлығы оған тәуелді болады, сондықтан да Ол бүкіл қоғам өмірінің әлеуметтік, этикалық, моральдық, саяси жақтарын, тіпті тұрмысын анықтайды¹⁸.

Сонымен, әл-Фарабидің ілімінде болмыстың иерархиясында Аллахтан соң «екінші жан» («ас-сауани») және «бей-материалдық зерде (немесе ақылдар)» («аль-укуль аль-муфариқат») екінші орынға ие. Соңғыларының саны тоғызға жетеді және әлемнің тоғыз аспан аясына сәйкес келеді. Ол парасатты, рухани, періште тәріздес жаратылған ретінде қарастырған ақылдар «Жасампаз ақыл-парасаттың» және бүкіл әлемнің (тікелей себебі Алла) тіршілік етуінің жанама себебін білдіреді. Бірінші Тіршілік иесі жаратқан Бірінші ақыл Аллаға қатысты қандай да бір материя бола отырып, өзінің Бастауына ұмтылды. Барлық басқа да заттарға қатысты бейматериалдық жан бола отырып, ол Аллаға ұмтылды, бұл Алла туралы ойлауында көрініс тапты. Алла туралы толғана отырып, ол өзінің Алланың туындысы екенін және оған жаппай бағынатыны туралы ой түйді. Осы тәрізді толғаныстан Бірінші ақылдан бірінші аспан күмбезі («фаляк») пайда болды. Өз мәнін ұғына және өз мүмкіндіктерін түсіне отырып, Бірінші ақыл Екінші ақылды тудырды. Екінші ақыл өзінің Бірінші ақылға тәуелділігі,

¹⁸ Ali Bulaç. İslam düşüncesinde din-felsefe vahiy-akıl ilişkisi. – İstanbul, 2006. – S. 156.





оған бағынатыны туралы ойланғанда, өмірге екінші аспан күмбезі («фалык») келді. Осылайша оныншы ақылға, «Әрекетшіл ақылға» жетті. «Әрекетшіл ақыл» өзінің тоғызыншы ақылға тәуелділігі туралы ойлана келіп, ай астындағы сфераны, яғни Ай мен Жерді жаратты. Ай астындағы әлем нысандарының кез келген физикалық, химиялық, биологиялық өзгерістері осы «Жасампаз ақылға» байланысты¹⁹.

Демек, әрбір аспан саласының өз зердесі/ақылы бар, аспан күмбезі оған «бекітілген» десе болады. Ол өзінің айналма қозғалысын осы зердеге/ақылға деген сүйіспеншілігінен және сол сияқты болуды қалағандығынан жасайды. Аспан ақылдарының өзара байланысы мен ай астындағы сферада «Жасампаз ақылдың» болуы арқылы төрт элемент пайда болды. Олар бір-біріне қатысты сараланып, аспан сфераларының күрделі қозғалысынан араласып кетті. Осы ретте әл-Фараби астрономиялық болжамдарға сенбеген еді.

Әл-Фараби үшін Исламда «Жебірейіл» немесе «ар-Рух әл-Кудус» («Қасиетті рух») деп аталатын «Жасампаз ақыл-парасат» болып табылады, ол Құдай мен ай астындағы әлем (яғни Жер әлемі) арасындағы уәкіл рөлін атқарады. Болмыстың басқа өзара байланысты деңгейі, ғалымның пікірінше, аспан «нәпсісі («жаны»)» деп аталатын әуенің материалдық субстанциясы болып табылады. Қандай да бір ақылдарға сәйкес келетін «жандар» аспандағы айналма қозғалысқа жауапты, ал ай астындағы сфера әлемінде тірі жаратылыстардың (біздің әлемімізге келсек, ай осындай жан болып табылады) физиологиялық, биологиялық және психологиялық қызметтеріне жан жауап береді.

¹⁹ Аль-Фараби. аль-Мадинат аль-фадылят. – Бейрут, 1986. – С. 61–62.



Болмыстың тағы бір түрі ретінде Аристотельдің «формасы» («сурат») немесе «энтелехиясы» көрініс табады. Бір жағынан, кез келген ақыл жан үшін форма ретінде болады, ол оған «махаббат» секілді сезімде болып, бар күшімен ұмтылады, бірақ жете алмайды – міне, аспан сфераларының үнемі қозғалыста болатындығы сондықтан. Осы тұрғыда әл-Фарабиде атомистік ілімде тұспалданатын қуыстыққа орын жоқ, себебі Әлемнің әрбір сүйем жері, қалай да интеллект иерархиясымен байланысты болып келеді²⁰.

Әл-Фараби «Құдай жалғыз» деп үйретеді. Егер оның серіктері болатын болса, бұл оның бойында белгілі бір кемшіліктің бар екендігін білдіреді, себебі айналамыздағы барлық заттарда қайсыбір кемшіліктер болады; оның кемшілігі бар деп есептеу, басқа бір пендеге кемелділік телу болып саналады. Айналадағы заттарда кемелділіктің белгілі бір үлесі болады; бұл кемелділік, дұрыс түсіндірілуі үшін түпкілікті кемелділік көзі – Тәңірге телінілуі тиіс: «Егер Бірінші тіршілік иесінде болмыстық кемелділік болса, онда Одан басқаларының бәрі абсолютті кемелділікке ие бола алмайды. Демек, тек Сол ғана абсолютті кемелділікке ие»²¹.

Әл-Фараби жасақтаған таным теориясының негізгі қағидаларын қысқаша қарастырып өтсек. Біріншіден, әл-Фарабидің пікірінше, таным процесі *логикамен* байланысты. Процестің басы мен соңы логика ережелеріне сәйкес келуі

²⁰ Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907 / аль-Мас'иль аль-фальсафият, – 108–109 б.

²¹ Аль-Фараби. Аль-мадина аль-фадыля. – Бейрут: Дар аль-машрик, 1968, – 37, 40 б.





тиіс²². Тек сол ғана білімдердің дұрыстығы мен тұжырымдылығының өлшемі болады. Бірақ ол – бірінші алғышарттарға мұқтаж ойлаудың ең жалпы ережелері. Мұнда адамның тумысынан кейбір түйсіктік қабілеттері бар екенін атап өту керек, кейде адам олардың бар екеніне тіпті назар аудармайды. Адам олар туралы еске түсіргенде ғана олардың бар екендігін сезінеді. Яғни, бұл білімдер ойда әлеуеттер («қууат») түрінде өмір сүреді. Тәрбие мен білім балаға бұл қабілеттерді толық дәрежеде көрсетуге мүмкіндік береді. Мұндай білімдер априори ретінде барлық адамдар тарапынан мойындалып, әртүрлі аттарға ие болады: «мақбулят» («жалпы қабылданған»), «улум машхурат» («белгілі білім»), «А'ууаи' ль-Мута «арифат» («жалпыға танылған қағидаттар»). Мысалы, бұл логиканың даусыз ережесі, бөлік бүтіннен кем, «А-ның» «Б» болып кетуі мүмкін емес және т.б. «Қияс» («ұқсастық») деп аталатын логиканы қабылдау осы априоралық білімге сүйене отырып, екі жағдайда жаңа ақпарат алуға мүмкіндік береді – «қиястың» мәні зат болмауы және оның өмір сүруі мен болмауы тең ықтималды және де «қияс» нәтижелерін бір мезгілде дәлелдеп, бірдей теріске шығаруға тиіс емес. Білім алуда сезім органдары да маңызды рөл атқарады. Олардың орталығы адам жанында шоғырланған, ол сезім арқылы қабылданатын заттардың нысаны туралы түсінік құрап, оны есте сақтайды. Әлемді тану үшін жан өзінің материалдық және рухани жақтарымен байланысты болуы керек²³. Дегенмен уақыт өте келе, түсіну мен есте сақтау күшін дамыта отырып, жан сезім органдарының көмегінсіз-ақ заттар

²² Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, – S. 177.

²³ Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 179.



ды қабылдау дәрежесіне жетуі мүмкін. Мұндай адамның жаны жетіле отырып, «жасампаз ақылдардың» ең төменгі сатысы «әлеуетті» ақылға («'акль би аль-кууат») жетеді. Теориялық («назари») ойлау дегеніміз ең басты, яғни заттар өз негізінен ақыл арқылы ажыратылып, сана арқылы абстрактілі түрде қайта «суреттелетін» заттардың түпнегізі туралы мәлімет алуға мүмкіндік беретін шынайы білім²⁴.

Әл-Фараби анықтамаларының біріне сәйкес логика «*тасалуур*» (түсінік) және «*тасдық*» (сенім) болып бөлінеді, бұл Аристотельде кездеспейтін жаңа жайт. Әл-Фарабиден кейін ислам әлемінде логика туралы жазылған барлық кітаптарда тап осы жіктелімді кездестіруге болады. Түсінік арқылы ғана айтылғандардың логикалық легитимдігі/бейлегетимдігі туралы қорытындыға келуге болады; басқаша айтқанда, кез келген силлогизм жолдау негізінде қайсыбір түсінік тұратын белгілі бір анықтамаға сүйенілуі тиіс.

Сондай-ақ әл-Фараби тіл мен логиканың біршама ұқсастығын атайтындығын айта кету керек. Тіл адамға дұрыс сөйлеуге мүмкіндік береді; логика дұрыс ойлауға мүмкіндік береді. Егер тіл көбінесе адамның дыбыстық тілін білдірсе, онда логика – оның «ішкі тілі». Тіл қалай өзін сөздерге байланыстырса, логика да өзін түсініктерге солай қатыстырады. Алайда, егер тіл, әдетте, сөйлеуші ұлтының аясымен шектелген болса, логика кез келген адами ойлауға тән заңдарды білдіреді²⁵.

Аристотельге қарағанда әл-Фараби «толымсыз индукцияға» көп көңіл бөледі. Белгінің кейбір элементтерге немесе класс бөлшектеріне деген қатыстылығына негізделген

²⁴ Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 180.

²⁵ Аль-Фараби. И'хса аль-улюм. – Каир, 1949. – 54–63 б.



ой қорытындысы оның жалпы класқа жатқызылуы туралы тұжырым жасауға негіз болады. Әл-Фараби ғылымдарда да, күнделікті өмір де Адамдар индукцияның тап осы түріне жүгінеді деп санайды. Толық емес индукциямен нақты жұмыс жасаған бірінші философ Ф. Бэкон деп есептелсе де, кейін толық емес индукция идеясын Дж. С. Милль²⁶ дамытты, ал әл-Фараби оны ғылыми, діни, құқықтық және этикалық мәселелерді талдау кезінде пайдаланды. Мысалы, ол әдетте жақсы мінез-құлықпен ерекшеленетін адам «әділдік» қасиетіне ие екендігін айтады. Сондықтан, егер адам әділ болса, оның басқа да этикалық сипаттарын білмей, оның сенімге лайық нәрселерге қатысты берген куәлігін қабылдауға болады. Тәрбиелі және шыдамды адамның барлық сипаты туралы оның басқа да адамгершілік белгілері жайлы егжей-тегжейлі ақпаратты білмей-ақ оң қорытынды жасауға болады²⁷.

Әл-Фараби үшін адамның басты қабілеті – оның ақыл-парасаты. Бұл – материалдық және метафизикалық заттарды оңтайлы қабылдауға қабілетті әлеует. Алайда, материалдық заттар оларды оңтайлы жолмен қабылданатын күйге келтіруге қабілетті қасиеттерге ие емес, ондай қасиет біздің ақыл-парасатымызда жоқ; оларды оңтайлы қабылдау әлеует болып табылады, ол белсенді күйге түсіп, Бірінші тіршілік иесінен кірісуінде «аль-’Акъль аль-Фа’аль» (Жасампаз Ақыл)²⁸ ғана заттарды оңтайлы жолмен тану мүмкіндігін бізге бере алады.

²⁶ Öner. Klasik Mantık. – Ankara, 1986. – S. 164.

²⁷ Рафик аль-Аджам. аль-Мантык ‘инд аль-Фараби. – Бейрут, 1986 / Китаб аль-Кияс. – 61 б.

²⁸ Аль-Фараби. Аль-мадина аль-фадылят. – Стамбул, 1985, – 87–103 б.



Ортағасырлық Еуропаның музыкалық аспаптары



Отырар кітапханасы

Әл-Фарабидің пайғамбарлық мәселесіне көзқарасын қарастыру да қызықты («нубууат»). Бұл – еске сақтау және елестету («мутахайилят») күші жетілу шегіне жеткен адамның жететін дәрежесі. Мұндай адам тәңіршіл болмысқа жақын (бірақ бірдей емес – әл-Фарабидің Аристотельден тағы бір айырмашылығы) «Жасампаз Ақылмен» («аль-Акъль аль-Фа’аль») байланысқа жетуі және одан қазіргі мен болашақ туралы жартылай ақпарат алуы әбден мүмкін. Бұл жерде әл-Фарабидің философ пен пайғамбар арасындағы айқын салыстыруын көруге болады. Ол үшін пайғамбар да, философ та «Жасампаз Ақылмен» байланысу дәрежесіне жеткен таңдаулы адамдар. Алайда, пайғамбар бұл дәрежеге күнәһар ойлардан тазартылған, жетілдірілген түсіну күші арқылы жетсе, философ теориялық білім мен философиялық ойлаудың көмегімен жетеді. Яғни, әл-Фарабидің пайымдауынша, Құдаймен байланысты екі жолмен орнатуға болады – ойлау («тафаккур») және шабыттану («ильхам»). Әлемді ұзақ және мұқият зерттеудің арқасында адам рухы құдай жарығын қабылдап, жасырын әлемді көре алады, себебі ол «Жүре пайда болған Ақылға» («аль-а’къль аль-муктасаб») айналады.

Бұл философтарға тән. Ал пайғамбарлар сергек және ұйқы күйінде бола отырып, елестету күшіне ақылға сыймайтын шапшандық беретін түйсік пен шабыт сезімдерінің көмегімен «Жасампаз Ақылмен» үнемі байланыста болады. Әл-Фарабидің ойынша, пайғамбарлар да, философтар да ақиқатты жалғыз Құдайдың қайнар көзінен алады деген қорытынды жасауға болады, алайда олар оған түрлі жолдармен, атап айтсақ, философ әлем құрылымын зерт-



тей отырып, «төменнен жоғарыға», ал пайғамбар өзінің күнәлардан таза жанына жоғарыдан уаһи немесе рух ала отырып, «жоғарыдан төменге» жетеді. Бұл бір мезгілде әл-Фарабидің шын мәнінде дін мен философия арасында қандай да бір текетіресті көрмегенін көрсетеді – философ та, пайғамбар да тәңіршіл немесе құдайға ұқсас болмыспен қарым-қатынасқа түседі. Белгілі шығыстанушылар М. Йусуф Муса мен Анри Корбен атап өткендей, әл-Фараби «Жасампаз Ақыл» деп Алла жаратқан ең басты періште «Жәбірейіл періштені» құрандық түсінігін білдіреді. Демек, періштелік пен оңтайлылық (рационалдык) әл-Фараби үшін жалғыз біртұтас ақиқаттың екі жағы болып табылады²⁹.

Егер адам қиялы материалдық дүниедегі материалдық әсерлер ешқандай әсер ете алмайтын күшке ие болса, онда мұндай адам тіпті сергек кезде де өзінің қиялын және «Жасампаз Ақылмен» байланысты қолдана отырып, кәдімгі адамның тек түсінде ғана көретінін көре алады.

Мұндай адам көрген суреттер оның санасында болады. Санаға еніп, олар адамның көру күшіне әсер етеді және ауада көрінетін нысандар әлеміне «төгілетін» сияқты болады. Осылайша, адамға «Жасампаз Ақыл» әкелген әлем туралы деректер оның өңінде жеке-дара көрінетін болады.

Пайғамбарлар осындай қиялдың жоғары дәрежесіне ие адамдар секілді періштелерді көреді, болашақ және өткен туралы, әлемнің ең кіші бөлшектері туралы білімді «әЖасампаз Ақылдан» алады және ойлауды қажет етпейді. Рухани дамыған адамдар періштелерді көре алмайды,

²⁹ Ali Bulaç. – S. 158.



бірақ жоғары әлем туралы белгілі бір деректер алуға әбден қабілетті. Қарапайым адамдардың қиялы дамымаған, сондықтан олар «Жасампаз Ақылмен» түсінде де, өңінде де байланыс орната алмайды.

Бірақ философ пайғамбардан жоғары емес, себебі тамаша қиялға ие пайғамбардың «Жасампаз Ақылмен» байланысы бар, онымен қоймай одан ол «Уаһи» («сыр») алады, ал ол өз кезегінде әлем туралы білімдер жүйесі ретінде кез келген философиялық жүйеден біршама жоғары және жан-жақты. Пайғамбарда «Жасампаз Ақылмен» байланыс әрдайым және барлық жерде жүзеге асырылады; сондай-ақ ол тек өзінің зияткерлік қабілеттеріне сүйенетін философқа қарағанда кез келген қатеден сақтандырылатын болады. Аристотельде болмыстың метафизикалық аспектілерін тану мүмкіндігі туралы идеялары секілді пайғамбар туралы идеялары болған жоқ (Аристотель тіпті түсінде де мұндай мүмкіндікті қабылдамады). Кейін әл-Фарабидің бұл тәсілі Ұлы Альберт пен Спиноза философиясында қолданылды.

Ғылымдар жіктеліміне келсек, «Ғылымдардың жіктелуі туралы сөз» трактатында біз келесі тәртіпті көреміз:

1. Жаратылыстану және тәңіршілдік туралы ғылым.
2. Этика, исламдық құқықтану («аль-Фикх») және исламдық теология («аль-Калям»).
3. Тіл туралы ғылым мен оның бөлімдері.
4. Логика туралы ғылым мен оның бөлімдері.
5. Жалпы білім беру ғылымдары: арифметика, геометрия, оптика, астрономия, музыка, механика, формалар мен ауырлықтар туралы ілім.





Бұл жіктемеде тәңіршілдік туралы ғылым жаратылыстанумен қатар болса да, оның соңында тұр. Этика құқықтанумен исламдық теологияның алдында орналасқан. Аристотельде ғылымды теориялық, практикалық және поэтикалық деген белгілі бөлінісі болса, әл-Киндиде – тұрмыстық және діни бөлінісі болды. Әл-Фарабидің бөлінісі ауқымырақ болып келеді. Әсіресе оның сенім мен метафизикалық нысандар арасындағы бөліністі жалғастыра отырып, «Фикх» пен «Калямды» екіге бөлетіндігі маңызды. Мұны кезінде алғашқы сүнниттік «мутакаллимдердің» бірі және ірі құқықтанушы Әбу Ханифа бастаған болатын. «Жаратылыстануда» ол тек қана Аристотельдің түсінігіндегі физиканы ғана емес, сонымен қатар барлық жаратылыстану ғылымдарын да қамтиды. Егер әл-Кинди философиямен айналысу үшін математиканы білу қажет деп санаса, әл-Фараби үшін мұндай пререквизиттерге геометрия, логика және физика секілді ғылымдар жатқызылды. Әсіресе, физика маңызды, өйткені ол адам үшін ең түсінікті сала болып табылады және оның күнделікті өмірінде көрініс табады³⁰.

Әл-Фараби, өз кезегінде, тәңіршілдік туралы ғылымды (метафизиканы) үш бөлімге бөлді. Бірінші бөлім заттар мен олардың күйлерін зерттейді, яғни онтология болып табылады. Екінші бөлімде теориялық ғылымдарға тән дәлелдер («бурхан») қағидалары қолданылады, яғни метафизика ғылым ретінде философиялық-теориялық ойлаудың барлық нормаларына сәйкес келуі үшін метафизика туралы ғылымның философиялық принциптері егжей-тегжейлі

³⁰ Әл-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907 / Рисалят фи ма янбаги. – 62 б.



зерттеледі және нақтыланады. Үшінші бөлім денесі жоқ немесе материядан тыс заттарды зерттейді. Философ алдымен олардың бар-жоғын анықтайды, содан кейін дәлелдемелердің дұрыс логикалық ойлауының тиісті қағидаттарының көмегімен алдымен олардың бар-жоғын дәлелдейді, содан кейін олардың көп және олардың соңы бар (яғни мәңгі еместігін) екенін негіздейді. Сонан соң ол Құдайдың бар екенін дәлелдеп, Оған сену қажеттілігін атайды.

Осыдан кейін әл-Фараби *тәңіршілдік атрибуттар проблемаларын («сифат»*)³¹ мұқият зерттейді. Бірінші тіршілік иесінің себептері жоқ, керісінше, ол әрбір заттың өмір сүруінің себебі болып табылады; осы жағынан келгенде ешбір зат Оның болмысын дәлелдей алмайды, себебі тек Ол ғана әрбір заттың дәлелі болып табылады. Ол Оған қасиеттер теледі, дегенмен оларға философиялық атаулар береді: «А'ууаль» (Алғашқы), «аль-Мауджуд аль-А'ууаль» (Бірінші тіршілік иесі), «аль-Мабда аль-А'ууаль» (Алғашқы қағидат), «ас-Сабаб аль-А'ууаль» (Алғашқы себеп), «Жалғыз тіршілік иесі» («аль-Уджуд аль-Уахид»), «Уаджиб аль-Уджуд» (өмір сүруі қажет болушы), «Хайрун махзун» (Абсолютті игілік); сонымен қатар ол оған ислам мәдениеті үшін дәстүрлі атаулар береді: «аль-'Алим» (Барлығын білуші), «аль-Хаким» (Данышпан), «Мурид» (Жігер беруші), «Хакк» (Хақ) және т.б.; осылардың бәрі Тәңір Мәнінің белгілі бір көптігін білдірмейді, тек Оның аса Кемелділігін көрсетеді. Бірақ Алланың білімі абсолютті және уақыт пен кеңістік шеңберінен тыс болғандықтан, сонымен қатар Ол Өзін білетіндіктен және кез келген заттың өмір сүруінің жалғыз

³¹ Әл-Фараби. И'хса' аль-'улюм. – Каир, 1931. – 2 б.





және толыққанды себебі болып табылатындықтан, Ол үшін Білім, Ерік пен Күш атрибуттары арасында айырмашылық жоқ. Демек, оның білімі субъектілік-объектілік қатынастармен байланысты адамның біліміне ұқсамайды; ол абсолютті. Әл-Фараби, егер Алланың білімі мәңгі болса, онда оның білімінің нысаны болып табылатын әлем де мәңгі өмір сүреді деп есептеді. Яғни, әлем болмаған кезең жоқ. Дегенмен, әлем Алла «Барлығын білуші» есімі жағынан ғана мәңгі. Ал Алла «Барлығын білуші» есімі жағынан қарасақ, ол тек Алладан кейін пайда болған³². Мұнда «эманация» концептісі маңызды мәселелерді байқатады: мәселен, егер эманацияны әлдебір әрекет (ол бәрібір әрекет) деп алсақ, онда ол да әдеттегі ex nihilo әлем жарату концепциясынан ешбір айырмашылықсыз, әлдебір уақыт шеңберлерін қажет етеді. Әл-Фараби ай астындағы әлемге жаратылған деп есептесек, Бірінші жаратылыс иесін мойындағанды білдіреді, деп санайды, өйткені мәңгілік мәңгіден басқа ештеңе тудырмайды. Алайда, бейматериалды «Әрекетшіл Ақылдан» қалайша ай астындағы әлем шықты? Өйткені бейматериалдылықтан материалды шығуы мүмкін емес! Бұл сұраққа әл-Фараби қарама-қайшылыққа бой алдырып, жауап бермейді.

Басқа проблема – егер аспан денелері Алланы да, өздерін де білетін болса, онда қалай Алла тек Өзін ғана біледі деген идеяны жақтауға болады – бұл Алланың Өзі туралы шексіз біліміне қайшы келмей ме?

О дүниенің бар екендігіне келсек, әл-Фараби жанның өлмейтіндігі туралы идеяны жақтайды. Ол үшін жан бей-

³² Әл -Фараби. ад-Ду'а аль-кальбият. – Хайдарабат, 1345 (мұсылмандық күнтізбе бойынша). – 7 б.



материалды, себебі ол бейматериалды, абстракттілі нысандарды және олардың қарама-қайшылықтарын түйсіне алады – бұл материя мәнінің онтологиялық сәйкессіздігінің бұлтартпайтын белгісі. Соңдықтан өлімнен кейін әрбір жан денеден тыс өмір сүруді жалғастыра береді. Өз даму деңгейі мен өмір сүру кезінде тән арқылы жасаған істеріне сәйкес жан ләззатқа бөленеді немесе азап шегетін болады; философ тек осылай ғана әлемде басымдыққа ие Бірінші Хақтың әділеттігі жүзеге асырылады деп санайды. Және де өлімнен кейінгі өмір тәнмен ешқандай байланыста болмайды деп атап өтеді. Материя оның, шын мәніндегі неоплатондық философиясында жетілмегендік символы мен жоғарғы, интеллектуалды өмір сәулелерінен шеттелген елеусіз күйде тұрады, бұдан стоиктер мен Александрия философиялық мектебінің іліміне толық сәйкес келетіндігін байқауға болады. Ақиқатқа жету үшін алдымен материалдық жайлылық пен нәпсіқұмарлыққа талпынудан арылып, өзінің моральды бейнесін жақсарту және тұрақты түрдегі ой жаттығулары арқылы ерікті жақсарту қажет. Өз білімін арттыру ісін үнемі және ашкөздік секілді ықыласпен жасау қажет. Адамды ғылыммен айналысудан басқа еш нәрсе алаңдатпау үшін ол барлығын жасауы қажет.

Әл-Фараби жанның пайда болуы үшін дененің болуы қажет деп есептеді. Дегенмен алғаш рет пайда болған жан өз өмірін ұстап тұруы үшін денені қажетсінбейді. Әл-Фараби платондық метемпсихозды мойындамайды, себебі әрбір дененің тек бір ғана жаны болады және де жанның бір денеден екінші бір денеге бір үйден бір үйге көшіп жүретін кезбе секілді қоныс аударуын елестету қиын.





Әл-Фараби бойынша адамдардың жандары бірнеше күйлерді басынан кешіреді:

1) Өз-өзінде абстрактандыру қабілетін дамыта отырып, нұрға бөлене алмаған және «Жасампаз Ақыл-парасатпен» байланыс орната алмаған адамдарда жан толық жоғалады. Онтологиялық тұрғыдан «джахилюн» (зұлмат) деңгейінде қалып қойған мұндай адамдар мәңгілік бейболмыста болады.

2) «Жасампаз ақыл-парасатпен» интеллектуалды-рухани байланысқа қол жеткізген, бірақ та өз білімдерін белгілі бір әрекетке айналдыра алмаған және өз мінез-құлықтарын жетілдіре алмаған адамдардың азап шегу күйінде жан мәңгі өмір сүреді. Олар – «фасикун» (дұрыс жолдан тайғандар).

3) Теориялық және практикалық сұлулыққа қол жеткізгендердің жаны. Мұндай адамдардың ойлары да, әрекеттері де әсем. Олар – өз ойлары мен өз істерінде даналық жолмен жүретін «хукама'» (даналар). Олардың жандарына мәңгілік ляззат күйде болу жазған.

Сонымен, әл-Фараби дәстүрлі «Калям» өкілдерінен біршама ерекшеленді, олар әл-Фараби үшін көбіне Құран мен Сүннеттерде баяндалған қағидаттарды жақтау өнері және дін жауларының немесе дінбұзарлардың оларға қойылған қарсы сұрақтарына сендіре жауап беру болып саналды. Және де «Калям» ғалымдары Құранға, Сүннетке, сананың дәлелдеріне, сезу органдарының мәліметтері мен қоғамда қалыптасқан көзқарастарға сүйенді. Әбу Насырдың пікірінше, егер Құранның немесе Сүннеттің қандай да бір нәрселері ақылға қайшы келсе, онда бұл нәрселер мета-



фора ретінде қабылдануы тиіс; егер сол заттарды метафора ретінде қабылдау мүмкін болмаса, онда сананың немесе көпшілік қабылдаған пікірді ысырып тастау қажет, сөйтіп Шариғаттың абыройы мен қадір-қасиетін сақтап қалу керек. Тап осы қарама-қайшылықтар кейде дәстүрлі «Калям» ғалымдарын өз пікірлерін кез келген тәсілмен – тіпті сопылыққа жүгінуге немесе өтірік айтуға мәжбүрлейді. Философтың еңбектеріне талдау жүргізетін болсақ, оның мұндай қарама-қайшылық жағдайында маңызды рөлді қасиетті мәтін емес, сана атқаруы тиіс деп санайтындығын атауға болады³³. Бірақ, осының алдында атап көрсеткендей, рационализмді жақтаушылық оның философиясын бірқатар ішкі қарама-қайшылықтардан құтқармады.

И. Канттан көптеген ғасырлар бұрын әл-Фараби мынадай пікірге келген: адам жаны кемелділікке сананың дамуы арқылы жете алады, адамды құрайтын жан мен дененің тұтастығында сана маңызды рөл атқарады. Әл-Фарабидің айтуынша, практикалық өмірде сана ғана жақсы мен жаманды анықтай алады, сондықтан ол – кез келген этиканың негізі. Философ үшін жоғарғы игілік – білім алу. Тәңіршіл бастамадан пайда болған ақыл, әрине, адамның істері туралы пікір айтуға қабілетті болады. Әл-Фарабидің пайымдауынша, адамгершілік білімге байланысты, ал білім толығымен және тұтастай санаға сүйенеді. Сана еркін ерікке ие, ол өз кезегінде сана арқылы танылатын заттардың танымына сүйенеді. Сондықтан адам өз ниетін сананың көмегімен басқаруы, басқаша айтқанда, таңдау жасауы («и'хтияр») тиіс. Осы еркін таңдау мүмкіндігі ғана адамды

³³ Majid Fahri. – S. 110.





адам етеді, яғни еркін емес адам – адам болып табылмайды. Дегенмен, материя санаға қарсылық көрсетуге қабілетті, сондықтан адам осы өмірде толық еркіндікке жетеді деп күтуге болмайды. Дұрысы, бұл жағдайға материямен байланысты толық үзгеннен кейін ғана қол жеткізуге болады.

Философтың көзқарасы тұрғысынан, адам денеден және жаннан тұратын қосарлы болмыс болып табылады. Дене сезімтал; ал жан – дененің жетілу күші, формасы мен себебі. Тамақтану, өсу және қозғалу қабілеті тұрғысынан, жан – күш немесе әлеует. Материя адамды адам етеді, дегенмен ондағы материалдылық пен метафизикалықтың ара қатынасына байланысты ол форма («сурат») да болады. Мәселен, әл-Фарабидің пікірі бойынша, лайық материалды дене пайда болған бойда «Жасампаз Ақыл» оған өз жанының бір бөлігін береді. Дегенмен жан – ол дененің формасы мен мәні. Жан арасында өзектендірілген әлеует («кууат») күйінде тұратын дене мәнімен тікелей байланысты қасиет болып қала береді. Ол өзімен-өзі өмір сүреді және дененің қасиеттерінен тыс қарапайым, бөлінбейтін субстанция. Яғни, бұл әлеует тірі тұқым сияқты әлеуетті тірі және болашақ ағаштың бүкіл өмір бағдарламасын қамтиды. Тұқым қолайлы жағдайға тап болған кезде сол потенция өзектенеді; аскеза мен ғылым да сол сияқты «Жасампаз Ақылмен» тұтастануына мүмкіндік бере отырып, адам жанын жетілдіреді. Немесе басқа мысал, әлеуетті («би аль-кууат») сана бойында ешқандай іздері жоқ шам секілді. Кейін іздің ішінде орналасқан заттар мәні мен қасиеттерінің іздері шамның бетіне шығады және ол да ізге ұқсас затқа айналады. Интеллектті жетілдіру процесін осылай



«материя-форма» байланысына ұқсатуға болады – интеллектінің әрбір жаңа тұрмыстық сатысы алдыңғы сатыға қатысты өзін көрсететін «форма» болып табылады, өйткені форма материяға қатысты өзін танытады – оны ұйымдастырады және оған жетілудің әлдебір нысанын береді³⁴.

Әл-Фарабидің пайымдауынша, *адамның жан күшінің бес түрі* болады – «қоректендіруші күш» («гадият»), сезуші («хассат»), есте сақтау және елестету («мутахайилят»), ойлаушы («натикат»), зияндыққа жоламау және жақсылыққа талпыну («нузуи'ят»). Қоректендіруші күштің арқасында адам денесі өмір сүреді, позитивтілікке талпыну және зияндықты қаламау арқасында әдеп пен адамгершілік, зұлымдық пен махаббат, қорқыныш пен тыныштық, рахаттану мен қайғы-қасірет болады. Мұның бәрі сезімнің, қиялдың, есте сақтау мен ойлаудың жұмысына байланысты жасалады, тап осы соңғы үшеуі ғана адамға білім алуға мүмкіндік береді³⁵.

Барлық жағынан алғанда, әл-Фарабидің философиясын ислам иллюминация философиясының алғышарты деп атауға болады («И'шрак»), себебі ойшыл таным процесіндегі *түйсіктің* аса маңызды рөліне назар аудартады. Абстракттілі ақыл-ой кеңістігіндегі «суреттелген» заттар шын мәнінде шындыққа сәйкес келетініне қалай көз жеткізуге болады? Адам ақылын абсолютті теориялау дәрежесіне жеткен ойшылға бейматериалды «Жасампаз Ақылдың» көмегі ғана сол санаттылықты сездіру мүмкіндігін бере

³⁴ Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907 / 'Уюн аль-маса'иль. – 74–75 б.

³⁵ Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri, Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 90.





алады. Әлем туралы өз мәліметтерін «қосылу» процесінде («иттисаль») «Жасампаз Ақылмен» салыстырып қарағанда ғана адам санасы білімнің санаттылығына сенеді және ол адамның алдамшы жануарлық бастамасынан («нафс») шықпағанына көз жеткізе алады. «Екінші ұстаздың» мұндай жолын кейде «рационалды сопылық» деп атайды; соның арқасында ғана әл-Фараби «сопылыққа» деген аса қатты көңіл бөлген назарымен ибн-Баджиге, ибн Синаға, ибн Себи'нге (1270 ж. қайтыс болған) және басқа да ойшылдарға өз ықпалын жүргізе алған болатын³⁶. Осыған ұқсас дүниелерді біз А. Бергсон мен Ф. Шеллингтің философиясын да көрдік. Көптеген ғалымдардың пікірінше, бұл түпкілікті, үзілді-кесілді дұрыс білім ретіндегі интуиция ұғымы «Жалғыз Бейматериалмен бірігу» ретіндегі Платонның «идеялар әлемінде» де бар³⁷. Бірақ Платонға қарағанда әл-Фараби болмыстың шындығы тікелей Құдайдан болмайды, ол «Жасампаз Ақылда» көрініс табады деген пікірді жақтайды. Материяның тұсауынан босатылып, жан «аль-каи'нат аль-бариа'т мин аль-а'джсам» («бейматериалды болмыстар») деңгейіне көтеріліп, Платон көп қайталап айтқан әлемді көре алады. Яғни, әл-Фарабидің пікірі бойынша, адам осы өмірде материалдық байлықтан бас тарту және өзінің ақыл-ой қабілетін дамыту арқылы бақытқа жетеді. Осы өмірде бақытқа жеткен осындай рух о дүниеде де бақытты болып қала береді, өйткені «Жасампаз Ақылмен» біріккен рух ешуақытта өлмейді.

Әл-Фарабидің сопылық ілімі – руханидан гөрі, интеллектуалды. Тек сананың арқасында ғана адам тәңіршілдік

³⁶ Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 182.

³⁷ Аш-Шималий. – С. 286.



субстанциясына дейін көтеріліп, рухани тазалыққа жетеді. Алайда, дәстүрлі сопылар секілді әл-Фараби де тым тәндік игіліктер мен аскетизмнен бас тартуға шақырады³⁸. Философ осы өмірдің материалдық игіліктері адамның шынайы бақытына еш әсер етпейтіндігін айтады. Бұл оны адамның бақыты үшін достар, байлық, денсаулық, саяси ықпал, асыл тек пен мықты денсаулық сияқты заттар қажет екенін атап өткен Аристотельден ерекшелендіреді³⁹. Ойшыл үшін ай астындағы дүниеде барлық істер «Жасампаз Ақыл» әсерінен жасалады және барлық материалдылар сол бейматериалды субстанцияның бейматериалды энтелехиясына тәуелді болады деген факт қасиетті метафизикалық білімге ие адамның кез келген, тіпті ең ықпалды және бай адамнан онтологиялық артық екендігінің шүбәсіз дәлелі болып табылады.

Әл-Фараби үшін дәстүрлі «фиқһ» – «Кийас» әдісінің көмегімен ислам дінінің алғашқы көздерінде (Құран мен Сүннетте) көрсетілмеген мәселелердің шешімін табу өнері. «Калямға» немесе философияға қарағанда, «Фикх» таза философиялық сана пайдалануды көздемейді, себебі ұқсастықтың ұтымды принципін пайдаланса да, өзінің алғашқы пайымдары бекітілген құран мәтінінен немесе «Сүннет» мәтінінен шыққан. Философ-рационалшы бола отырып, ақыл мен Құдайды қайсібір ажырамайтын біртұтас ретінде бағалаған әл-Фараби, бұл дәстүрлі, діни дереккөздерге негізделген социумды түсіну таза философиялық ойдың жұмысымен кеңейтілуі мүмкін деп ойлай-

³⁸ Аш-Шималий. – С. 286.

³⁹ Mahmut Kaya. İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi. – İstanbul, 1983. – S. 242.





ды. Мұның нәтижесі ойшылдың адам өмір сүретін қоғамдық мекенінің элементі ретіндегі қаланың әлеуметтік-саяси мәселелері жөніндегі идеялары болды.

Әл-Фарабидің пайымдауынша, философ «Аллаға ұқсауға тырысуы шарт»⁴⁰. Осымен ол философ рухани және әдептік тұрғыдан таза болып қана қоймай, «ішкі көзінің ашылуы» деңгейіне де жетуі керектігін түспалдаған. «Ішкі көзінің ашылуы» үшін ойшыл болмыстың жан-жақты категориялары туралы білімге қол жеткізуі, яғни Құдай сияқты ойлай бастауы керек. Әлем туралы ақпарат жинай келе, өз рухани әлемін тазартуды қаламаған философтарды ғалым «жалған философтар»⁴¹ деп санайды. «Құдайға ұқсауы» философы нағыз философың түпкі мақсатына, яғни өз-өзінің, сондай-ақ бүкіл елдің мінез-құлқын дұрыстау идеясына әкеледі⁴². Алла Өз Кемелдігін барлық заттардан тамашалауды қалайды, сондықтан да философ қоршаған ортада мүлтіксіз тәртіп орнатуға өзінің қолынан келгеннің барлығын жасайды.

Әл-Фараби үшін адамдар табиғи қажеттіліктер әсерінен жоғары немесе төмен адамгершілік қасиеттерге ие көшбасшының айналасына жиналады және қала салады. Қоғам жақсы немесе жаман бола ма, айналасына қала салынатын көшбасшы адамға байланысты. Бұл жағдайда көшбасшы жақсы және философиялық талантқа ие адам

⁴⁰ Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907 / Рисалат фи ма йанбаги ан тукаддам кабль та'алюм аль-фальсафат, – С. 62.

⁴¹ Аль-Фараби. Тахиль ас-са'адат. – Бейрут, 1983. – С. 95.

⁴² Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907 / Рисалат фи ма йанбаги ан тукаддам кабль та'алюм аль-фальсафат. – С. 62.



болуы тиіс. Ең болмағанда, қоғам мен мемлекеттің игілігі үшін ол төңірегіне философтар мен пайғамбарларға тән көбірек жағымды адамгершілік қасиеттер шаша алуы тиіс.

Әл-Фараби «жақсы» мен «жаманның» мағынасын олардың әлеуметтік жүзеге асуына қатысты анықтайды. Ж.Ж. Руссоның (1712-1778) жүз жыл ілгері жазылған қоғамдық шарт туралы идеясын оқи келе, ғалым қоғамның әрбір мүшесі өзіне лайықты жұмысты атқарып, өзінің тұтастықтың бір бөлшегі болып табылатынын ұғынса, онда қоғам «жақсарады» деп санайды. Керісінше жағдай әлеуметтік жамандықты білдіреді. Материалдық игіліктер мен рақаттану басты мақсат болып табылатын қоғам әлеуметтік жамандықтың символын білдіреді. Ал керісінше, адамдары жомарт, шыншыл, бір-біріне көмектесетін қоғам әлеуметтік жақсылықтың қоғамын білдіреді. Қоғамда әлеуметтік жамандықтың болуы мен адамгершіліктің құлдыруы үшін әл-Фараби көшбасшыны кінәлайды. Сол сияқты әлеуметтік және саяси тұрғыда жоғары адамгершілік лауазымды орынға адамгершілігі жоғары адамның келуіне байланысты⁴³.

Алайда әл-Фарабидің әлеуметтік идеяларының кең мағынада діни негізден байланысын үзді деуге болмайды. Яғни ол мүлдем жаңа әлеуметтануды ойлап таппаған, ғалым ислам мәдениетінде бар діни-мәдени қағидаларды философиялық тұрғыда дамытады. Сондықтан да әл-Фарабидің ойынша, қоғамның кемшіліксіз көшбасшысының ие болуы тиіс мінездік қасиеттер өздерін шейіттік и'сна

⁴³ Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 90–91.





‘ашрийат»⁴⁴ бағытына жатқызатын діни ойшылдардың қасиеттерімен сәйкес келеді. Осы ағымның өкілдері де, әл-Фараби де «и’мамның» (көшбасшының) 12 адамгершілігі туралы айтқан:

1) Орындауға ниет еткен кез келген іспен оңай айналысуы үшін оның денсаулығы болуы тиіс.

2) Ол сөйлеп жатқан адамның сөзін тез ұғынып, ол жайлы өз пікірі болуы үшін болмысынан зерек және оған айтқандардың барлығынан хабардар болуы тиіс.

3) Оған айтқандардың барлығын естен шығармауы және көзімен көргендерді немесе ақылмен түсінгендерді ұмытпауы үшін оның есте сақтау қабілеті жақсы болуы керек.

4) Ол қандай да бір заттың елеусіз белгілерінен осы белгінің нені білдіретінін аңғара алуы үшін интеллектуалды тұрғыдан дамыған болуы тиіс.

5) Ол өз ойын толыққанды және анық білдіре алуы тиіс.

6) Егер ол ғылымдарға қабілетті болып, оларды тез қабылдаса, білім алуға байланысты қиындықтар оған ешбір ауыртпалық салмайды және жалықтырмайды.

7) Ол тамаққа, ішімдікке немесе жыныстық қатынасқа аса құштарлығын көрсетпеуі тиіс, құмар ойындардан бойын аулақ ұстап, олардың артында не тұрғанын және соңы неге соқтыратынын білуі тиіс.

8) Ол іске деген адалдық пен берілгендікті және осы қасиеттерімен ерекшеленетін адамдарды жақсы көруі тиіс. Ол өтірік пен жалған сөйлейтіндерден жиренуі керек.

⁴⁴ Осыған байланысты шейіттік діни ой «Сүннетті» бұлжытпай орындаудан бас тарта отырып, Құран мен Сүннетті еркін түсіндіруде өзінің құқықтарын әрдайым дәлелдеуі тиіс болды, бұл қандай да бір дәрежеде баламалы философияның туындауына әсер етті.



9) Ол кең пейілді және жомарт болуы және кез келген ұят әрекеттерден өз абыройын жоғары ұстауы тиіс.

10) Дихрем, динар және пенделік игіліктер сияқты заттар оған маңызсыз болуы шарт.

11) Ол болмысынан әділдікті және әділетті адамдарды жақсы көріп, кез келген зорлық-зомдылықты және оны жасаушыларды жек көруі тиіс, барлығына, тіпті жақын адамдарына шөлкес қарамай және бұған басқаларды да ынталандыруы тиіс.

12) Ол батыл және табанды болуы керек, егер шешім қабылдаса, ойға алған істі ешбір қорқынышсыз аяғына дейін жеткізе білуі қажет.

Зерттеушілердің басым бөлігі аталмыш ұқсастықтың әл-Фарабиді шейіттік ағыммен терең байланысы бар деп есептеу үшін негізсіз екенін атап өтеді⁴⁵. Дәл келу немесе жеке алыс беріс туралы сөз болуда, өйткені шейіттік философияда әрдайым шейіттік діни доктринаның («’исмет», «такия», Әлидің ұрпақтарына деген шектен тыс сүйіспеншілік және т.б.) элементтерін табуға болады; әл-Фарабидің ілімінде олар жоқ.

Әл-Фараби шейіттік «И’мамның» қасиеттерін емес, Мұхаммед Пайғамбар мен философ-билеуші Платонның қасиеттерін біріктіруге тырысқан болуы мүмкін. Осы орайда басқарушы философты табу мүмкін болмаса, оны басқарушы топтарымен ауыстыруға болады. Алайда дұрыс теориялық білімі бар адамның оның арасында болуы міндетті, онсыз мемлекет аяққа тұра алмайды.

⁴⁵ Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 174.





Әл-Фарабидің төзімділік мәселесіне көзқарасын қарастырайық. Ибн Рушд, әл-Фараби немесе әл-Кинди сияқты философтар үшін ақиқатты іздеу маңызды, кез келген адам, біріншіден, қателесуі мүмкін, екіншіден, барлық ақиқатты біле алмайды, оның бір бөлігін ғана білетінін ескерсек, онда ғалымдар Ақиқатқа ұжыммен өзара құрмет пен сұхбат ахуалында ғана қол жеткізуіне болады; сұхбат пен төзімділік олар үшін жаппай ілгерілеудің ажырамас элементі болып табылады. Философтар мен ғалымдар сендірген ақиқатқа құрылған қоғам төзімді (толерантты), ол өзінің әрбір бөлігін жалпы рационалды «ағзада» ажырамас және мінсіз түрде жайғасқан мүшесі ретінде қарастырады. Әл-Фарабидің мінсіз мемлекетінің орталығында ми денені басқарған сияқты мемлекеттің басқа мүшелерін дұрыс, әділетті және таза басқаруға қабілетті рухани тазарған адам, яғни философ тұрады. Мұндай өзара түсіністік пен келісім сұхбат пен төзімділікті білдіреді. Осы ретте философ «Жасампаз ақылмен» мистикалық байланыс арқылы бақыттың шыңына жетеді: «Және осы адам... кемелденген ақыл-парасаттың иесіне айналады... мұның барлығы тәңірді таныған тіршіліктің арқасында болады. Осындай адам адами кемелділіктің жоғары деңгейіне ие болып, бақыттың шыңына жетеді»⁴⁶.

Адами ақыл-ойға толықтай негізделген исламдық мәдениетте дүниетанымдардың алғашқы философиялық жүйесін әзірлеуші ретінде сол кезеңде белгілі жаратылыстану

⁴⁶ Ә-Фараби: философия. Мәдениет. Дін //Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-дың 75 жылдығына арналған халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары. – Алматы: Қазақ университеті, 2009. – 422–427 б.



ғылымдарының жүйелендірушісі ретіндегі философтың рөлі зор. Философтың неоплатонизм философиясы мен исламдық дүниетаным арасындағы маңызды қарама-қайшылықтың жоқтығын көрсетуге бағытталған еңбегін өте маңызды деп айтуға болады. Егер философия дегеніміз Жоғары Ақиқатты, яғни Құдайды іздеу болса, онда Ислам мен неоплатонизм ғана бір-біріне қарама-қайшы болып қоймай, әртүрлі гносеологиялық ұстанымдарына қарамастан, философтардың өзі де шын мәнінде бір нәрсенің төңірегінде сөз қозғайтын болады.

Осы идеяны дәлелдеуге тырыса отырып, әл-Фараби Аристотельдің көзқарастарының жүйелілігін, айқындығын, платондық философияның бұлыңғырлығы мен шектен тыс символдығын атап көрсеткендерге қарсы сөз айтады (немесе қарсы сөз айтуға мәжбүр болады). Философтың пікіріне сүйенсек, Аристотельдің де кітаптарында бұлыңғыр тұстар (көрсетілмеген пайымдар, екі пайымның талдауынан басқа үйлестіктің нәтижесіне кенеттен ауысулар және т.б.) кездеседі. «Тәңіршіл философ» (исламдық перипатетиктер оны құрметпен атаған) атанған Платонның символдығын жоғары және игі идеяларын қабылдауға қабілетсіз деп таныған қарапайым халыққа түсіндіргісі келмеуімен түсіндіруге болады. Дегенмен, әл-Фарабидің осы дәйектері Аристотель философиясының жүйелі болғанын теріске шығармайды, себебі ол көбінше ғылымилық талаптарына жауап берді, ал Платон өз «Сұхбаттарында» әдеби көркемдік пен қатар сол кезеңдегі ашық ойдан шығарылған қиял мен Афина қоғамының аңыздары бар диалектикалық жол арқылы ақиқатты іздестірді. Адамды қайта





тәрбиелеу мүмкіндігі/мүмкінсіздігі туралы идеяларға келсек, егер Платон адамның туа біткен адамгершілік мінезі (себебі оның материалдық тұрғыдан тіршілік етуі мәңгі тәңіршіл білімде бар болған оның метафизикалық мінсіз болмысының қысқа мерзімді көрінісі болып табылады) туралы идеяны қорғаса, Аристотель тәрбие мен білімнің адамның мінезіндегі өзгерістерге зор ықпал ететінін мойындайды. Әл-Фараби Аристотельдің ұстанымын жақтай отырып, Платонның тәрбие мүмкіндігін теріске шығармағанын, алайда тәрбие процесінің тым күрделі болатынын алға тартқан. Платонның «Идеялар әлеміне» және баяғы қатаң сынға келетін болсақ, Аристотель өз «Метафизикасында» «әлемге» қарсы шықты, ал әл-Фараби Плотиннің метафизика туралы трактаттарының бірі Аристотельге тиесілі деп танып, «Бірінші Ұстаз» өзінің кейінгі философиясында платондық тұжырымдаманы бұрынғыдай сынаудан бас тартып, оны үлгі тұтқан деген қате болжам жасайды. Әл-Фарабидің айтуынша, Платон Ақиқатты тану жолында ақыл-ойдың құндылығын ғана ұғынып қоймай, сезім мүшелерінің («жан Ақиқатты сезім әлемімен»⁴⁷ өзара байланыста болған соң ғана еске алады) маңызын да түсінгенін, және Аристотель жанға туа біте тән болатын тіршілік иесінің бірінші себептері туралы «мәңгілік білім» идеясына қарсы шықпағанын айтады. Әл-Фараби Ақиқаттың жалғыз екеніне сенді және бүкіл исламдық мәдениеттің рухын құрайтын монотеистік дүниетанымның әсерінен екі ірі философ – Аристотель мен Платон бірқатар мәселелерде ойлары бір жерден шықпаса да, заттардың мәнісі туралы мәселеде олардың ойы бірдей екенін пайымдайды.

⁴⁷ Аш-Шималий. – 235 б.



III. ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ ДІН

Әбу Насыр Мұхаммед әл-Фараби ең ірі исламдық философтардың бірі. Ислам философиясының негізін қалаушы Шығыстың ұлы ойшылы әл-Фараби ежелгі грек философиясы мен өз кезеңіндегі ислам ғылымын зерттеген, ол философия саласындағы кез келген мәселе бойынша өз пікірін жеңіл жеткізе алатын. Ол өзінің діни-философиялық ойларымен Еуропаға түркі халықтарының ойлау мен дүниетанымдық қабілеттерінің қаншалықты жоғары екенін көрсетті. Әл-Фарабидің бүкіл философиясы философия мен дін арасындағы өзара байланыс пен келісім мәселелерін қамтиды.

«Жалпы исламдық философияға қатысты тақырып өте маңызды, бірақ та оның тек мұсылмандарға және олардың дәстүрлеріне ғана қатысты еместігін түсіну қажет, өйткені ол өз бастауын діни қағидаттардан (исламға жататын) алмайды, яғни діни дүниетаным шеңберімен шектелмейді»⁴⁸.

Ә-Фарабиді келесі екі маңызды мәселе толғандырды:

1) Платон мен Аристотельдің исламдық дүниетанымдары мен көзқарастары арасындағы қарама-қайшылықтарды жою, оларды бітістіру;

⁴⁸ Ризо Довари Ардакани. Фараби – исламдық философияның негізін қалаушы. – Мәскеу, – 2014. – 33 б.





2) Исламдық дүниетаным мен ежелгі грек философиясындағы көзқарастар арасындағы қарама-қайшылықтарды жою.

Сол кезеңде Платон мен Аристотельдің арасындағы қарама-қайшылықтар туралы пікір грек философиясына қарсы бағытталған басты сын болып табылды. Егер философия Біртұтас Ақиқатты тануға мүмкіндік берсе, онда қалайша екі ең белгілі философиялық жүйе бір-біріне қайшы келді? Егер олардың екеуі де Ақиқатқа апарса, онда олардың арасында ешқандай қайшылықтар болмауы тиіс; егер қарама-қайшылықтар болса, осы ретте екі философиялық жүйе өзінікін дұрыс деп мойындаса, онда бұл философияның жетілмегенін және оның Ақиқатқа апаруға қабілетсіздігін көрсетеді, сол кезеңдегі философия сынының бірінші бөлігі қысқаша осындай болатын.

Осы сынға әл-Фараби жауап ретінде «Әл-джам' бейт р'ай әл-хакимейн Ефлятун әл-ияхи уа Аристо» атты кітабын жазды, бұл жерде ол Платон мен Аристотельдің арасындағы айырмашылықты сөйлеудің түрлі стильдерін қолдануы мен екі философтың әртүрлі өмір салтында; ойшылдардың философиялық көзқарастарының шын мәнісінде бір екенін көрсеткісі келді. Кітаптың басында әл-Фараби философияның пәні туралы айтып, ғылымдардың жіктелімін келтіреді, содан соң Платонның философиясының қысқаша мазмұнын береді, ал кітаптың соңғы бөлімінде Аристотельдің философиясының негізгі сипаттамаларын атап өтіп, екі ойшылдың көзқарастарындағы ұқсастықты атап көрсетеді.



Осы сияқты екі философты «бітімге келтіру» бойынша жұмысты III ғасырда Александрлық философия мектебінің өкілдері Амин мен Порфий жүргізді; осыған қарамастан, әл-Фарабидің көздеген ниеті басқаша болды⁴⁹.

Әл-Фарабидің көзқарасы бойынша, философия дегеніміз Ақиқатты және Ақиқат туралы білімді іздестіру үдерісінің атауы, сондықтан да барлық ұлы ойшылдар мен философтар ойланып, бір пікірге келеді; олардың барлығы осы орайда Ақиқатты іздеу мектебінің шәкірттері болады, сондықтан да түрлі философтар арасындағы айырмашылықтар сол бір Ақиқатты түрлі тәсілдер арқылы баяндауында десе болады. Әрине, әл-Фарабидің осы тұрғыда қаншалықты дұрыс екеніне шүбә келтіруге болады, алайда бір нәрсені үлкен сенімділікпен айтуға болады – осы тәрізді көзқарас ислам әлемінің барлық кейінгі интеллектуалдарына едәуір әсер етті. Мұсылман жерлерінде грек түсінігіндегі философиялық ойлау институтын құрудың өзі әл-Фарабидің арқасында жүзеге асты, оның соңынан ерген мұсылман перипатетик-философтары қандай да бір кезеңдегі грек философиясының өкілдерін (мәселен, Ибн Сина Платонды, Ибн Рушд Аристотельді) көтермелегенімен, ешқашан әл-Фарабиден соң орнаған перипатетикалық философияның шекараларын бұзған емес.

Әл-Фарабидің Аристотель мен Платонның философияларын келістіруге итермелеген басқа бір себебі – исламдық дүниетанымға қайшы келетін Аристотель философиясының кейбір тұстарын Платонның философиялық ілімімен

⁴⁹ Али Будац. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, – 2006. – 154 б.





«жұмсартуға» тырысу; бұл жерде неоплатонизмнің александриялық мектебінің философиялық жұмыстары маңызды рөл атқарды. Әл-Фараби философия туралы сөз қозғай келе, түрлі жерлерде екі сөздің бірін – гректің «палсапа», немесе арабтың «хикмет» («даналық») сөзін қолданады. Әл-Фараби үшін Платон мен Аристотель ғасырлар өте келе адами ойлау ретіндегі философия мен діни негізге ие идеялар ретіндегі даналықтың арасындағы үзілген байланысты қайта қалпына келтіруге тырысты, ол осылайша нағыз философияның тәңіршіл (құдайи) даналыққа қайшы келмейтінін көрсетті⁵⁰. Әл-Фарабидің айтуынша, Платон мен Аристотельдің көздеген мақсаты – адам бақыты.

Сонымен, Әл-Фараби өз еңбектерінде осы күнге дейін ғалымдарды мазалаған – философияны ақыл-парасатпен, сеніммен, дінмен келістіру міндетін жүзеге асыруға тырысты деуге болады.

Әл-Фараби кемел дін философияға сүйенуі тиіс деп айтқан. Алайда, философтар мен зерттеушілердің ешқайсысы дін мен философия арасында толық келісім мен сәйкестік бар деп айтпаған. Философияның анықтамасында философияның діннен тәуелсіз екенін атап көрсетеді. «Философтар «дұрыс», «сенімді» философия дінге қайшы келмейді, бірақ та діни заңдар мен көптеген діни қағидаларды түсіну үшін өте пайдалы деп есептейді.

Фараби кемел дін философияға сүйенуі тиіс дейді»⁵¹.

⁵⁰ Али Будах. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-ақыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, – 2006. – С. 155.

⁵¹ Ризо Довари Ардакани. Фараби – основоположник исламской философии. – Москва, – 2014. – С. 32.



Әл-Фараби дін мен философия арасындағы байланысты үш жақты қарастырған:

1) Жаратушыға деген қарым-қатынас. Бұл жердегі даулы мәселе исламда Құдай негізгі болса, Аристотель үшін Бірінші Тіршілік иесі орталық ұғым емес.

2) «Уаһи» ұғымы – грек философиясында жоқ «тәңіршіл уаһи». Сондықтан да әл-Фараби пайғамбарлар көрсететін пайғамбарлыққа, уаһи мен ғажайыптарға қатысты түрлі түсіндірме беруге мәжбүр болды.

3) Философияға қабілетсіз қарапайым адам («а'ввам») мен таңдаулы адам («хаввас») арасындағы қарым-қатынас. Осы мәселені Әл-Фараби педагогикалық тұрғыдан қарастырды; негізінде ол философия мен дінді жарастыру мәселесімен терең байланысты.

Грек философиясы әлемге детерминистік көзқараспен қарайтыны бізге мәлім, сондықтан да ол барлығын Біртұтас Басқарушы Құдайдың бар екенін мойындай алмайды. Ежелгі гректердің көзқарасы тұрғысынан болмыс басында бейберекет күйде болды, әрі қарай Демиург-Құдай оны жүйелі қалыпқа (космос) келтірген. Аристотель Жаратушы жайлы айта келе, оны дүниені бар етуші және қозғалысқа келтіруші «Алғашқы түрткі» ретінде сипаттайды. Ислам бойынша Жаратушы-Алла бүкіл әлемді бар етуші, болмыстағы барлық құбылыстар мен өзгерістер тек құдайдың еркімен және құдыретімен болады. Алланың еркінен тыс ешнәрсе жаратылмайды және ешқандай өзгеріс болмайды. Дәл осылай Алла үнемі шариғаттың қағидалары мен





заңдары арқылы дүниені басқарып отырады. Алла адамның әлеуметтік, рухани, саяси өмірінде, тіпті күнделікті тұрмысында да көрініс табады.

Неоплатонизмде қалыптасқан «Жалпыға ортақ» ұғымын исламдағы «таухид» («бірқұдайлық») ұғымымен сәйкестендіру оңай болмағаны белгілі. Неоплатондық «Бірегейлік» ұғымы мұсылмандарға, еврей философтарының ықпалына ұшырап жетті, олар бұл концепцияны еврейлік Торадағы Жалғыз Құдай ұғымымен сабақтастыруға ұмтылған. Әл-Фараби неоплатонизм жолымен жүріп «эманация» теориясын әзірлеген. Осы көзқарас тұрғысынан қарасақ, Құдай Платон мен Аристотельдің және неоплатоншылардың түсінігінше Бірегей, дүниедегі барлық нәрселер Құдайдан таралады. Демек, Жаратушы өзін және өз болмысын ойлай алатын ақыл-парасат. Ақыл-парасат, ақыл-парасатпен танушы, ақыл-парасат арқылы танылған осы үшеуі тұтас нәрсенің аспектілері, Жаратушының мәні болып табылады. Бір сөзбен айтқанда білім, танушы, танылған нәрсе ортақ болады, ал Жаратушы әр нәрсенің түпкі және жалғыз себепшісі. Әл-Фараби «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат» атты еңбегінде өзінің он ақыл-парасат туралы концепциясын ары қарай дамытып, Жаратушы мен оның жаратылыстарының арасында жеке сана, тұлға мен функцияларға ие аралық күштердің бар екенін атап өткен. Сонымен, осы жолмен әл-Фараби исламдық діни ілім мен философияны үндестіруге ұмтылған. Шындығында әл-Фарабидің эманация туралы тұжырымдамасы Аристотельдің мәңгілік әлем



туралы тұжырымдамасынан қатты айырмашылығы жоқ. Материя толықтай Құдайға тәуелді, бірақ әл-Фарабидің ойынша, оны Құдай жаратқандықтан, мәңгілік сипатқа ие болуы әбден мүмкін. Эманация теориясының іргелі идеясы – Жаратушының өз болмысын білетіндігі туралы идея. Бұл білім дүниенің жаратылысының түпкі себебі мен алғашқы мақсаты болып табылады. Сонымен, эманация теориясы онтология тұрғысынан алып қарағанда алдында осы тәрізді іс-әрекет болмаған, үздіксіз, мәңгі қызметтің нәтижесі⁵².

Әл-Фарабидің о дүниелік өмірге қатысты ұстанымы да қызығушылық тудырады. Әл-Фараби адам келесі өмірінде өзінің іс-әрекеті үшін міндетті түрде сыйға ие болуын немесе жазаға тартылатынын ешқашан теріске шығармаған. Әл-Фарабидің пайымдауы бойынша, адам өлгеннен соң оның жанын азапқа толы, немесе рақатқа толы келесі өмір күтіп тұрады. Бұл өмір бүтіндей руханилыққа толы болады. Келесі өмірде адамдарға дайындалған дене, материалдық сый туралы идеяны әл-Фараби адамның ақыл-ойының барлық материалдық шек пен тосқауылдардан босатылып, оның абсолютті, мүлтіксіз ақыл-ойға айналу ретінде түсіндіреді. Әрі қарай осы көзқарас «Калям» (діни философия) ислам өкілдерінің тарапынан көптеген сын тудырды, олар өлілердің тірілуі жанның ғана емес, дененің де тірілуін қамтиды, тәңіршіл әділдік («а'далет») қағидасын бұзбайды, немесе адамның жаны сияқты адамның денесі де сый

⁵² Али Будац. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-ақыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, – 2006. – С. 157.





немесе жазаға лайықты; сонымен қатар дененің көмегімен адамның денесі Жаратушының мейірімі мен игілігін танып, Оған осы үшін алғыс айту қажеттілігін сезінеді; бір ғана рух осыған қабілетті.

Әл-Фарабидің келесі бір маңызды идеясы – бұл адамзат қоғамын үш санатқа бөлуі: «а`ввам» - қарапайым халық, «мутакаллимдар» – философиялық дәлелдер қолдана отырып, ой толғаулар жүргізуге қабілетті, білімді діни оқымыстылар мен философтар. «А`ввам» ешқашан философиялық дәлелдер арқылы ақиқатты тани алмайды. Олармен тек қарапайым сөз тіркестерін, мысалдарды қолданып сөйлесуге болады. «Мутакаллимдармен», әл-Фарабидің ойынша, тіпті тіл табысу қиын, себебі олар тек сөз жаңылыстыру мен жанжалдар жүргізу әдісін қолданады. Философтар бұл иерархияда ең жоғары орынға ие, өйткені олар Ақиқатты тануда жол бастайтын таңдаулы тұлғалар.

Әл-Фараби дін мен философияны толықтай үндестіре алмады, өйткені ол діни мәтіндердің мазмұнынан алшақтағысы келмеген «Калам» өкілдерінен қолдау таппаған эманация теориясын қолданды, бірақ кейбір діни мәселелердің түйсіктік және сезімдік түсіндірмелеріне арқа сүйеген бірқатар сопылардан қолдау тапты⁵³.

Эманация теориясына сәйкес болмыс Құдайдан, одан «атып шыққан», «төмен түскен». Алайда, осы ретте Жаратушы Иенің қалауы қаншалықты әрекет етті және эманация өздігінен болды ма деген сауал ашық күйінде қалады.

⁵³ Али Будац. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, – 2006. – С. 160.



Сонымен қатар, Құдай мен әлемнің арасында осы теорияға сәйкес көптеген делдал субстанциялардың («мутаваccыт») болуы мойындалады. Алла Тағала барлық заттарды біле ме, немесе Оның білімі шектеулі ме деген сауал «екі ұшты» болып табылады, себебі Ол болмыстың шығу тегі болып, эманация теориясы тұрғысынан Ол Өзінен басқа ештеңе білмейді. Нәтижесінде мұның барлығы жаппай детерминизмге немесе Құдайдың ерік-қалауға ие болуға қабілетсіздігін мойындауға әкеледі (!). Сопылар үшін эманация басқаша көрініс табады – Құдай Өзін өз айнасында тамашалауды қалаған, бұл Оның Өз Өзін болмыс пен адамда тамашалауында жүзеге асты; басқаша айтқанда, Құдай танылуды қалады⁵⁴.

Әл-Фарабидің «ақыл-парасат» немесе «ақыл» деп атаған және Біртұтас Бірінші бастау мен көптеген одан шыққан заттар арасындағы байланысты жетілдіруді көздеген аралық субстанциялар соңынан «мутакаллимдер» мен қатар философтардың бірқатар сынына ұшырады. Мәселен, Ибн Рушд «ақылдардың» болуын негізсіз деп санады. Ибн Рушдтың пайымдауынша, эманацияның философиясы Аристотельдің түпнұсқа еңбектерінде, сондай-ақ оған жазылған түсіндірмелерде де болмаған. Сондықтан да әл-Газалидің еңбегін мойындасақ, ол эманацияның тұжырымдамасы дәлелденбейтінін және тек болжамдарға негізделе алмайтынын айтады. Ибн Рушдтың эманация теориясына айтқан сынын қысқаша келесідей тармақтармен көрсетуге болады:

⁵⁴ Али Будац. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, – 2006. – С. 160.





1) Құранда эманация туралы ешқандай көрсетілмеген. Бұл тұжырымдама Алла барлық заттардың Жаратушысы болып табылатынына күмән келтіреді, ал бұл Құранда атап көрсетілген⁵⁵.

2) «Біреуден біреу ғана шығады» деген пікір болжам ғана, және ол қате тұспал. Біреуден көп бірталай шығуы мүмкін. Әлемде эманацияда көрсетілген иерархия болмайды⁵⁶.

2) «Біреуден біреу ғана шығады» деген пікір болжам ғана, және ол қате тұспал. Біреуден көп бірталай шығуы мүмкін. Әлемде эманацияда көрсетілген иерархия болмайды.

3) Ибн Рушд Құранда бар әлемнің жаратылуы туралы түсінікті (Ибн Рушдтың өзінше түсіндірген) Аристотельдің жасаған жаратылу түсінігімен келістіруге тырысты. Соңында ол бүкіл болмыс біртұтас күш билейтін біртұтас жиынтық деген қорытындыға келді. Сонымен, әлемде эманация теориясында «аспандағы ақыл-парасат» жүйесі ескеретіндей оны реттейтін механикалық бірізді күш болмайды, бірақ та бір ғана Құдайдың күші бар⁵⁷.

Сонымен қатар, философты пайғамбармен салыстыруға болады деген идея, әл-Фарабидің мәтіндерінің кейбір түсіндірмелері бойынша, одан асып түсуі ешқашан да ислам әлемінде оң қабылданған жоқ. Пайғамбардың басты ерекшелігі – Алла Тағала оны адамға тән барлық қателіктер мен күнәлардан қорғайды, себебі оны түрлі адасулар мен жаңсақтықтардан Құдайдың («ма'сум») өзі сақтайды.

⁵⁵ Ибн Рушд. Тахафут. – Бейрут, – 1930. – С. 229–234.

⁵⁶ Ибн Рушд. Тахафут. – Бейрут, – 1930. – С. 229–234.

⁵⁷ Мехмет Байрақдар. Ислам фелсефесине гириш. – Анкара: Туркие дийанет вакфы йайынылары. – 1997. – С. 233.



Ал философқа келер болсақ, егер Жебірейілмен «Жасампаз ақыл-парасат» арқылы байланыс орната алды деп елестеткеннің өзінде білімнің өз мүддесі мен қалауының, өзі өскен мәдени ортаның, өз білімінің ықпалына ұшырайтынына кепілдік беруге болмайды. Сонымен бірге, әл-Фараби мен мұсылман әлемінің басқа да перипатетик-философтары мойындағандай, әрбір адам өзінің түсінігі мен білім деңгейіне сәйкес адамдарға пайғамбарлар әкелетін тәңіршіл уаһиден («вахий») қажетті пайдаға ие болады; философтар тек шектеулі «таңдаулы» адамға ғана пайда әкеле алады. Басқаша айтқанда, философия мен діннің мақсаты (адамдарды ақиқатқа әкелу) бір болса, дін мұны барлық адамдарға жан-жақты, түсінікті жеткізіп, Құдайдың өзі қателіктерден сақтандырады.

Қорыта келе, әл-Фараби философия мен дін арасында келісім орнатуға барынша күш салды деуге болады.

Әл-Фарабидің пікірі бойынша, философия ақиқатқа жетуге талпыныс болып табылады. Дін де Құдайдың пайғамбарлар арқылы жіберген ақиқаты болып табылады. Бір ақиқат екінші ақиқатқа қайшы келеді деп ойлауға болмайды.

Әл-Фараби, осы тақырыпты дамыта отырып, дінді философияға және өзінің философиясын дінге айналдырады. Оның ойынша, қандай да бір мәселелерде дін мен философия арасында қайшылық бар, бұл қайшылық сыртқы және ол ымырасыз емес.

Егер дін мен философияның арасында қандай да бір қайшылықтар туындаса, түсіндіру арқылы оларды жойып,





осылайша бір ақиқатқа қол жеткізуге болады. Өйткені дін мен философия бір тамырдан, бір бастау – Жасампаз ақыл-парасаттан бастау алады. Кейбір ғалымдар әл-Фарабидің осы тезисін сынап, мұндай көзқарас философияның пайғамбарлардан басымдығын мойындауды білдіреді, ол бұл дегеніміз құдайсыздық пен сенбеушілік болып табылады.

Біз ислам дінінің пайда болуы исламдық ой мен өркениеттің дамуына ықпал еткенін естен шығармауымыз керек. Ислам діні мен оның рухани байлығын өз бойына сіңіре отырып, араб және түркі әлемдері ислам мәдениеті мен ғылымын, әдебиеті мен философиясын бүкіл дүние жүзіне паш етті. Мұсылман әлемінде ренессанстық құбылыс – ортағасырдағы мұсылмандық өрлеу кезеңі басталды. Ол «Мұсылмандық алтын ғасыр» деп аталды. Мұсылман ренессансының іргесін қалаушылардың бірі – Шығыстың ұлы ойшылы Әбу Насыр әл-Фараби ислам философиясы мен өркениетін бүкіл әлемге мәшһүр етті.

IV. ҚАЙЫРЫМДЫ ҚАЛА, ІЗГІЛІК ЖӘНЕ БАҚЫТ ТУРАЛЫ ІЛІМ

Әл-Фараби үшін ең үлкен бақыт – Жақсылыққа ұмтылу, өйткені бұл – Жақсылық. Философтың ойынша бақыт – аяқын, бірақ оған жету үшін адамда төрт маңызды этикалық қасиет болуы керек. Бұл қасиеттер философиямен, ойлаумен, адамгершілікпен және өнермен байланысты. Философия – білімге тән ізгілік. Білім – бұл бақытты басты мақсат деп санайтын нәрсе және сонымен бірге оған жетудің негізгі құралы. Алайда, білімнің бәрі бақытқа апармайды. Әл-Фарабидің пайымдауынша, адамның мінез-құлқы әрқашан белгілі бір мақсатты көздейді; қандай да бір әрекетті жасағанда, адам бір кемелдікке/кемелге жетуді қалайды. Кейде қайсыбір әрекет адамның белгілі бір кемел деңгейіне жету құралы болып табылады; кейде әрекеттің өзі «өз бетінше мақсат» болады. Мәселен, әл-Фарабидің пайымдауынша, дәрі денсаулыққа қол жеткізу құралы болып табылады. Бірақ, бақыт ондай емес, оған жету кемелдіктің/кемелге келудің белгілі бір онтологиялық дәрежесіне жету құралы бола алмайды. Сондықтан, адам бақытқа қол жеткізе отырып, басқа нәрсеге жету қажеттілігін сезінбейді⁵⁸.

⁵⁸ Аль-Фараби. ат-Танбих 'аля сабиль ас-Са'адат. – Бейрут, – 1985. – С. 47–49.





Алайда, кейбіреулер бақытты ақшадан іздейді, кейбіреулері – саясаттан, кейбіреулері – тән рахатынан. Әл-Фараби үшін шынайы бақыт жанды жарықтандыратын, оны материяға байлануынан алшақтататып, «Әрекетшіл Ақылмен» (философ немесе пайғамбар сияқты) байланыс орнатуға мүмкіндік беретін білімге негіздеген. Сонымен бірге практикалық адамгершілік/өнегелік қасиет қажет – адамды бақытқа жетелейтін мінез-кұлқы адам бойындағы берік әдетке айналуы үшін⁵⁹. Әл-Фарабидің практикалық этикасы тұрғысынан дұрыс өнегелік істі бұрыстан қалай ажыратуға болады? Аристотель сияқты, әл-Фараби де егер әрекет асқақтаушылықтан алшақ болып, «алтын орта» ұғымына сәйкес келетін болса, онда бұл – дұрыс әрекет, болмаса, дұрыс емес деп санаған.

Адамдарды біріктірудің басты себебін Мұсылмандық Қайта өрлеу дәуірінің философы әр жеке адамның басқалардың іс-әрекетін қажетсінуінен көреді, бірақ әл-Фараби бұл тезиске маңызды және терең қосымша енгізеді: қажеттілік тек практикалық және қолданбалы сипатта ғана емес, сонымен бірге адам табиғатының ең жоғары қасиеттерімен байланысты. Дәл соңғысы, әл-Фарабидің пікірінше, адамзат қауымын адамзат ретінде сипаттайды. Ойшыл өз назарын «адамның ең жоғарғы жетілуі» мәселелеріне аударады. «Бақыт» ұғымы нағыз адами қасиеттерді жүзеге асыруды ұсынады, бұл «бақыттың» «пайдалы» немесе жағымды ұғымынан айырмашылығын көрсетеді.

«Бақыт» – әл-Фарабидің әлеуметтік философиясының негізін қалаушы мәселе. Бұл мәселе оның «Қайырымды

⁵⁹ Mehmet Kasım Özgen. Farabi'de ahlak mutluluk ilişkisi. – İstanbul, – 1998.



қала тұрғындары» тарауларының атауларында да, «Бақытқа жетудің жолын көрсету» және «Бақытқа жету туралы» трактаттарында да көрсетілген.

«Қайырымды қалада» бақыт адамның ең жоғарғы кемелділігімен теңдестіріледі, бұл жан өзінің өмір сүруі үшін материяны қажет етпейтін және заттылықтан бос болмыстар жиынтығымен бірігетін кемелдік деңгейіне жетуі. Мұндай жай-күй туралы әл-Фараби өзінің «Екі философ – Қасиетті Платон мен Аристотельдің ортақ көзқарастары туралы» шығармасында толығырақ жазады. Әл-Фараби авторы Стагирит деп саналатын «Аристотельдің теологиясына» сілтеме жасайды, онда Аристотельдің атынан келесі сөздер айтылған: «Мен өзімнің жаныммен бірнеше рет оңаша қалғанмын, бірақ тәнімнен айырылған кезде мен дерексізденген, денесіз болмысқа айналдым. Мен өзімнің болмысыма үңілдім, оған бет бұрдым және өзімнен тыс барлық заттардан шығып, бір уақытта білімге, білім алушыға және танып білуге болатынға айналдым. Сонда мен өз болмысымның таңғажайып сұлулығы мен кереметтігін көрдім. Сонымен қатар, мен өзімді асыл әлемнің өмірге және шығармашылыққа қатысатын ең кішкентай бөлшегі екенімді білдім. Осыған көзім жетіп, ақыл-ойыммен осы дүниеден құдай әлеміне көтерілгенде, мен оған қатысым бардай боламын. Оған қоса, маған жарық пен жарқыраудың түсетіні соншалық, тілмен сипаттау, ал құлақпен бұл сипаттаманы есту мүмкін емес. Мен осы жарыққа оранып, күшім шегіне жеткенде, мен оған шыдай алмай, идеялар әлеміне түсемін. Ал мен идеялар әлемінде болғанда, идея бұл нұрды менен жасырады. Осыған байланысты ақыл-парасат әлеміне көтерілу арқылы асыл жанның субстан-





циясын іздеуді бұйырған Гераклит бауырым менің есіме түседі»⁶⁰.

Бұл жерде, әл-Фарабидің пікірінше, жанның ақылды бөлігі кемелдікке жеткен кездегі жай-күй туралы айтылады. «Азаматтық саясатта» әл-Фараби жанның материалдық емес заттарға ұқсатып қарастыруға қайтадан жүгінеді. Философтың пайымдауынша, жанның ақылды бөлігі болмысының кемелділігі озінен жоғары орналасқан заттарды ақылмен түсінудің арқасында ғана емес, сонымен қатар оның деңгейінен төменірек орналасқан заттарды ақылмен түсінудің арқасында пайда болады. Сонымен қатар, әл-Фараби басқа барлық бөліктерінен қол үзген жанның ақылды бөлігі болмысын басқаға аудармай, өзімен шектелетінін айтады.

Бақытқа жету белсенді ақыл-ойдың көмегінсіз мүмкін емес, оның әрекеттері ақылды жануар – адамға қамқорлық жасау және оған жетілудің ең жоғары деңгейіне, атап айтқанда, ең жоғары бақытқа жетуге мүмкіндік беру болып табылады.

Әрекетшіл ақыл деңгейіне адам «...бойындағы ақылмен жететін дүниетанымы ақыл жетерлікке теңбе-тең болып, ал ақыл жетерлік болмысы ақыл жететіндей болып, сөйтіп адамға ақылдың жетуі, жеткендігі мен жетерлігі бірдей түсінік болып табылатын кезде»⁶¹ жетеді. «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары трактатында» айтылғандай, әрекетшіл интеллект «Елестетуші күш сұлулық пен жоғары кемелдікті сезіну арқылы интеллектің мәліметтерін пішіндейді, бұны көрген адам, Алла Тағала аса

⁶⁰ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, – 1970. – С. 99–100.

⁶¹ Аль-Фараби. Гражданская политика. – С. 7.



күшті және ғажап ұлылыққа ие, өйткені ол көптеген басқа болмыстарда мүлдем мүмкін емес таңғажайып заттарды көреді деп мәлімдейтін»⁶² кейбір жағдайларда айқын көрінеді. Мүмкін, елестетуші күші өзінің жоғары шегіне жеткен адам өңінде қолданыстағы интеллектен осы және болашақтың бөліктерін немесе олардың сезімдік моделдерін интеллектцияның жеке модельденетін ақыл жетерлік объектілерін көретіндей қылып алады. Философтың пайымдауынша адам бақытқа өзіне әсемдік тән болғанда ғана жетеді, ал әсемдік тек философия өнерінің арқасында ғана жетеді, сонда адам бақытқа философия өнерінің арқасында ғана жетеді деп айтуға болады. Индивидтердің қасиеттері әртүрлі болғандықтан, олардың кез келгені бақытты және оған қажетті заттарды танып біле алмайды, сондықтан да оларға көп жағдайда ұстаз бен тәлімгер қажет деп санайды әл-Фараби. Мұндай пікірлер адамдар бақытқа жету үшін қажет болатын философ-ұстаздың пайдасына айтылатынын байқау қиын емес. Бұл ойды автор қалай өрбітетінін байқап көрелік.

Сонымен, көптеген адамдар бақытқа жетер жолда басшылықты қажет етеді, біреулері – кішкене ғана, біреулері – үлкен басшылықты. Әл-Фараби тікелей оқытудан бөлек, іс-әрекеттерге басшылық ету үшін сыртқы ынталандырудың да маңыздылығын атап өтеді.

Әл-Фараби адами іс-әрекеттерге жетекші болуға ол әрекеттерге адамдарды шақыруға кім қабілетті деген сұрақты қояды. Бұған кез келгені қабілетті бола бермейді, осыған байланысты жетекшіліктің әртүрлі деңгейі болады. Қалай болғанда да бірінші және екінші басшыны ажырату керек.

⁶² Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, – 1970. – С. 300.





Соңғысы – өзін бір адам басқаратын адам. Басшылық қандай да бір салада да, сондай-ақ жалпы адамзатқа қатысты барлық салаларда орын алады. «Азаматтық саясатында» әл-Фараби бірінші басшының ерекшелігін көрсетеді. Ол – өзіне біреудің басшылық етуін қажет етпейтін, өзі білетін нәрселер бойынша басқаларға басшы бола алатын, өзі білетін жұмысқа қабілеті бар кез келген адамды жұмсай алатын адам. Ең бастысы, бірінші басшының адамдардың бақытқа жетуіндегі іс-әрекеттерін анықтап, белгілей алатын қабілеті бар. Философтың айтуынша, бұл қасиеттер тек жаны әрекетшіл ақылмен ұштасқан адамдарға ғана тән. Оған жоғарыдан аян берілген деуге болады деп санайды әл-Фараби.

Жанның әрекетшіл ақылмен ұштасқан жолы туралы еске салсақ, әл-Фараби, адамда алдымен ырықсыз ақыл пайда болады, одан ол жүре пайда болған ақылға өтеді, содан кейін, әрекетшіл ақылмен байланыс пайда болады дейді: «Ырықсыз ақыл жүре пайда болған ақылдың субстраты бола тұра материяға тән, ал жүре пайда болған ақыл әрекетшіл ақылдың субстратты бола тұра материяға тән, соңғысынан ырықсыз ақылға күш беріледі, оның көмегімен адам заттар мен іс-әрекеттерді айқындап, оларды бақытқа жету үшін бағыттауы мүмкін. Жүре пайда болған ақыл делдалдық ететін әрекетшіл ақыл мен ырықсыз ақыл арасындағы мұндай қатынаста аян түседі.⁶³

Мұндай басшылық философтың ұғымы бойынша, адамдардың ізгілікке, үстемдікке және бақытқа жетуіне ықпал етеді: «Егер олар халықты құраса, онда бұл халық – қайырымды, ал егер бұл адамдар жалпы тұрған жерімен біріктірілген болса, онда бұл тұрған жері бір басшылық аясында

⁶³ Аль-Фараби. Гражданская политика. – С. 50.



қайырылымдық қаланы құрайды»⁶⁴. Бірінші басшы әр топтағы адамдардың қасиеттеріне лайық орнын анықтайды және қызмет ету иерархиясы немесе басшылық иерархиясындағы сол немесе басқа топтың әрбір мүшесінің орнын айқындайды. Бірінші басшының қызметі ең алдымен иерархияны анықтауға қатысты заңнамасында жатады. Бірінші басшы жаңалық енгізуді қаласа, қала тұрғындарын немесе қандай да бір топты оны орындауға итермелейтін жарлық шығаруы мүмкін, ол үшін басшы өзіне бір саты жақын адамдарға жүгінеді, ал олар өз кезегінде, әрі қарай өзінен төмен сатыда тұрған тұрғындарға жүгінеді. Мұндай тәртіп Бірінші Болмыстан басталатын өмірде бар заттардың сатыларына сәйкес келеді. Мұндай қаланың әміршісі Басқы себеппен ұқсас және заттардың сатылары бірінші материямен және элементтермен аяқталатын сияқты, қоғамдық сатылар да басқаруға еш қатысы жоқтармен аяқталады. Бақыт деген қалаларда зұлымдық жоғалуы десек, билеушінің міндеті – қала бөліктерінде тұрғындары пайда әкелетін нәрсені ұлғайтып, зұлымдықты түбегейлі жою жолында бір-біріне көмектесетіндей өзара байланыспен өзара келісушілік орнату.

Егер ойшыл қаланы дене/тән және үймен салыстырса, онда билеушіні көбінесе дәрігермен, ұстазбен, «үйдің» мырзасымен, құрылысшылардың басшысымен салыстырады. «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдерінде» әл-Фараби осындай параллельдерге бірнеше рет оралады. Мәселен, ол дәрігер тәндерді, ал мемлекеттік қайраткер жандарды емдейді дейді. Бірақ, егер дәрігер тәндердің жағдайын тән және оның бөліктері арқылы жүзеге асырылатын жан әрекеттерін мінсіз ететін күйге келтіргені үшін қанағаттанса,

⁶⁴ Аль-Фараби. Гражданская политика. – С. 52.





онда мемлекеттік қайраткер мен билеуші жаман немесе жақсы істер, сұлулық немесе ұсқынсыздық тұрғысынан жан саулығы мен ауруы үшін жауап береді. «Мемлекеттік қайраткер мемлекеттік басқару өнері арқылы және билеуші басқару өнері арқылы осы өнерді қайда және кімге қолдану не қолданбауды және тәнге қандай денсаулық түрін қамтамасыз ету керектігін анықтайды»⁶⁵.

Әл-Фараби өз салыстыруын әрі қарай былай дамытады. Тәнді емдеуші дәрігер, денені, оның бөліктерін, олардың байланысын, сондай-ақ аурулары мен себептерін және ең бастысы, оларды жою тәсілдерін зерттейді. Мемлекеттік қайраткерге де жанға қатысты осының бәрі керек: жанды, оның бөліктерін, оның кемшіліктері мен жағымсыз қылықтарын, сондай-ақ игі істерді жасауға ықпал ететін рухани жай-күйін білу. Дәрігер мен билеуші әрекеттерінің жақындығы медицина үшін де, адамгершілік үшін де маңызы зор ортаны ұстау мен шектен шықпау ұғымдарымен байланысты. Мысалы, дәрігер азық-түлік пен дәрілерде шекті біледі. Қала басшысы және билеушісі рухани қасиеттер мен іс-әрекеттерде «ортаны ұстап, шектен шықпайды». Бұл ұстамды, шекті әрекеттер қала тұрғындарына бақытқа жетуі үшін пайдалы болу керек.

Әл-Фараби «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдерінде» басқару өнерін анықтауда кейбір билеушілер қоятын бұрыс мақсаттарды көрсете отырып, өзіне тән «қарамақарсыдан» пайымдау тәсіліне жүгінеді. Егер құрметке ие керемет билеушілер қала тұрғындарына қайырымды болып, сый-құрмет пен ұлылыққа жетіп жатса, онда басқалар оларға көрсетіліп жатқан құрмет байлықтың арқасында деп ойлайды. Сондықтан бұндайлар сый-құрметке қол



жеткізу үшін ең бай адам болуға тырысады. Кейбіреулер, философтың айтуынша, сый-құрмет адамның шыққан тегіне байланысты деп санайды. Тағы біреулер сый-құрметке тұрғындарды кемсіту мен қорқыту, зорлық-зомбылық арқылы жетеді. Әл-Фарабидің бақылауынша, байлықтың арқасында келген сый-құрметке қатысты кейбір билеушілерде қате ұстаным бар, өйткені олар «...қала тұрғындары үшін шығарылатын заңдарды тұрғындардан байлықты алуға көмектесетін заңдарға айналдырады және, егер олар бір игі істі қалап, сол бағытта бірдеңе істесе, оны тек байлыққа қол жеткізу үшін ғана істейді. Сый-құрметке жету үшін байлықты қалайтын адам мен байлыққа жету үшін сый-құрмет пен бағынушылықты қалайтын адам арасында үлкен айырмашылық бар екендігі белгілі. Соңғыларды қара ниетті билеушілер деп атайды»⁶⁵. Философ басқарудың мақсаты рахат алу деп санайтын билеушілерді сөгеді. Өз мақсаттарында үш затты: құрмет, байлық, рахаттылықты біріктіре білетін билеушілер де бар, олар қала тұрғындарын рахат пен байлыққа жету жолында қару ретінде пайдаланады.

«Афоризмдерде...» сонымен қатар философтың басқару өнеріне деген өзіндік көзқарасы бар: «... билеуші – бұл адамдарға билік ететіндігіне немесе етпейтіндігіне, сыйлы болуына не болмауына, бай немесе кедей болуына байланысты емес, өзінің кәсібі мен осы өнерді пайдалану қабілетінің арқасында билеуші болады»⁶⁶. Әл-Фараби бұл жерде бұл өнерді адамдарға билік ете ме, жоқ па, олар оны құрметтейді ме, жоқ па, кедей ме, жоқ па, онысына байланысты болмайтын дәрігердің кәсібі сияқты кәсіп ретінде

⁶⁵ Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 123.

⁶⁶ Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 124.





қарастыруға бейім. Автор кейбіреулер басқару өнерін меңгерсе де, өзіне бағынуға және өзін құрметтеуге мәжбүрлей алмайтын адамды билеуші деп атауға болмайды деп ойлайтынын айтады. Біреулер билеушіні байлықтан, биліктен, мәжбүрлеуден, қорлау мен қорқытудан тыс елестете алмайды. Философ аталған нәрселердің билеушінің атрибуттарына жатпайтындығын үзілді-кесілді айтады. Белгілі бір жағдайларда олар орын алуы мүмкін, бірақ олар билеудің мәнісін құрамайды. Қайырымды қаладағы басшы мен билеушінің мәселесі, әл-Фарабидің пікірінше, жағдайларға байланысты, соған орай ойшыл билеушілерді төрт санатқа бөледі. Ол бірінші санатқа нағыз билеушіні немесе бойында мынандай алты шартты біріктірген адамды жатқызады: даналықты, мінсіз байыптылықты, керемет иландыру қабілетін, керемет елестету қабілетін, қасиетті соғысты білек күшімен жүргізу қабілетін және денесінде қасиетті соғыспен байланысты істермен айналысуға кедергі келтіретін ештеңе болмау керек. Әл-Фараби сонымен қатар бірінші басшының қасиеттері туралы «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатында» жазып, бірінші басшының он екі туа біткен табиғи қасиетін атап өткен:

- 1) ол адамның, ең алдымен, мүлдем мінсіз мүшелері болуы керек;
- 2) ол айтылғанның бәрін жақсы түсініп, елестете білуі керек;
- 3) ол түсінгенінің, көргенінің, естігенінің және қабылдағанының бәрін жадында жақсы сақтай білуі тиіс және осының бәрінен ішінен ештеңе ұмытпауы керек;
- 4) басшы көреген және ақылға ие болуы керек;



- 5) шешендік қабілетке ие болуы тиіс;
- 6) оқуға және танымға деген сүйіспеншілікке ие болуы керек;
- 7) тамақтануда, сусын ішуде, жыныстық қатынастарда ұстамдылық сақтауы тиіс;
- 8) шындықты және оның жақтаушыларды жақсы көруі тиіс;
- 9) ар-намысты қадірлеуі тиіс;
- 10) пендешілік өмірдің қасиеттерін жек көруге;
- 11) әділеттілік сезіміне ие болып, оны өзім дегендерге де, бөгделерге де қатысты көбарлық адамдарға және басқаларға қатысты көрсете білуі тиіс;
- 12) қажет нәрсені жасау кезінде батыл болуы керек.

«Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы» трактатында әл-Фараби бірінші басшыға қажет алғашқы бес-алты шартты қанағаттандырудан тұратын екінші басшының қасиеттерін қарастырады. Бұл қасиеттер немесе шарттар келесідей:

1. дана болу;
2. алғашқы имамдар орнатқан заңдарды, ережелер мен әдет-ғұрыптарды есте сақтау;
3. бірінші имамдардың үлгісіне сүйене отырып, тиісті заңдар сақталмаған нәрселерге «шығармашылықпен» қарау;
4. көрегендік пен аңғарымпаздыққа ие болу;
5. адамдарды сөзшеңдігімен заңдарды орындауға бағыттай білу;
6. әскери әрекеттерді жүрігізе алатын дене күшіне ие болу.

Әл-Фараби адамдар тобында қажетті қасиеттердің болуының әртүрлі нұсқаларын қарастырып, олардың бәрі





жақсы басшы болады деп тұжырымдайды. «Афоризмдерде...» келтірілген жіктеу бойынша олар билеушілердің төртінші санатына сәйкес келеді. Егер алты қажетті қасиетті бойына біріктірген адам болмаса, бұл қасиеттер әрбір адамда бір-бір қабілетке ие адам топтары түрінде кездесуі мүмкін деп айтылған «Афоризмдерде...». Бұл билеушілердің екінші санаты. Үшінші санат – бұл имамдардың алғашқы буындары енгізген ежелгі заңдар мен ережелер туралы білімді бойына біріктірген, сонымен бірге ежелгі заңдарда айқын көрінбейтін нәрселерін ашып көрсету, ежелгі заңдарда орны жоқ оқиғаларды түсіну қабілеттерін бойына біріктіретін және шешендік сөйлеу қабілеті ие адам. Сонымен қатар, бұл билеуші қасиетті соғыс жүргізу қабілетіне ие болуы керек. Төртінші санат – үшінші санатты билеушіге тән қасиеттерге бөлек-бөлек ие адамдар тобы. Бұл жерде әл-Фараби антикалық философия мен тарихқа сілтемелерден бас тартып, «қасиетті соғыс» және «алғашқы имамдар» ұғымдары маңызды рөл атқаратын мұсылман мемлекетінің жағдайлары мен шарттарына толығымен ауысады. Алайда, жалпы алғанда, «Афоризмдерде...» ежелгі философтардан алынған көптеген тезистер немесе антикалық шығармалардың сәйкес бөліктерінің жаңғырығы бар. Мұнда Платон мен Аристотельдің еңбектері аталған, Сократ еске алынған. Алайда, бұл байланыс ислам ойшылының «Платон заңдарының мәні» атты эссесінде одан әрі нығая түседі. Әл-Фараби нағыз заң шығарушы болғысы келетіндердің барлығы емес, заң шығару үшін жаралған адам ғана бола алады деген пікірді қолдайды. Әбу Насыр Платонның адамның табиғи қасиеттеріне қатысты көзқарастарын қолдайды және заң шығарушы



осы қасиеттерді есте сақтап, тиісті заңдар шығару арқылы оларды түзетуі керек деген пікірмен келіседі.

Қаланың бөліктерін біріктіру, әл-Фарабидің пікірінше, махаббат пен әділеттілік деген нәрселердің арқасында іске асырылады. Философ махаббат ұғымының әртүрлі аспектілерін қарастырады. Ол ата-ананың балаға деген сүйіспеншілігі сияқты махаббаттың табиғи болатынын айтады. Сондай-ақ ерік-жігерге негізделген сүйіспеншілікті ажырату керек, ол үш түрлі болуы мүмкін: 1) ізгілікке қатысы болуы бойынша, 2) пайда үшін, 3) ләззат алу үшін. Қайырымды қалада махаббат ізгілікке қатысудан туындайды.

Басқару өнерінде әділдік ерекше рөл атқарады, бұл ортақ игіліктерді үлестіру және тұрғындар арасында үлестірілгенді сақтау дегенді білдіреді. Бұл игіліктерге әлауқат, байлық және сый-құрмет жатады. Егер қала тұрғыны игіліктерден еңбегіне лайық емес үлес алса, онда оған қатысты немесе қала тұрғындарына қатысты әділетсіздік туындайды. Егер игіліктердің үлесі адамның қолынан тайса, онда бұл сату, ұсыну және өтеу кезінде, яғни өз еркімен болады немесе ұрлау немесе тартып алу арқылы жүзеге асырылады, яғни өз еркімен емес. Философ екі жағдайда да бұл игіліктер қала тұрғындарының қолында бүтін болып қалуы үшін жағдай жасалу керек дейді

«Бұл қала тұрғынының қолынан өз еркімен немесе еріксіз кеткен игіліктерді өтеу жолымен ғана жүзеге асырылады және қайтарылған игіліктер дәл сол игіліктерге немесе басқа түріне жатса да кеткен игіліктерге тең болуы тиіс»⁶⁷. Қай жағдай болса да, қала тұрғынына тең бағалы игілік қайтарылады. Олай болмаған жағдайда, егер адамнан игіліктен өз үлесі кетіп, оған немесе қала тұрғындарына

⁶⁷ Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 143.





бағалас игіліктер қайтарылмаса, онда біз әділетсіздіктің куәгері боламыз. Бұнымен байланысты қажетті жаза және тәртіпке салу, өндіріп алу бар. Егер әділетсіздік жасаған соған жауап ретінде тең зұлымдық үлесін алса, онда ол оған немесе қала тұрғындарына қатысты әділетсіздікке әкеледі. Әділдік туралы мәселеге қызмет түрлерін үйлестіру де жатады.

Қайырылымды қаласында әркім ортақ бір кәсіппен немесе жұмыспен айналысуы тиіс, өйткені: 1) әрбір адам қандай да бір емес, белгілі бір жұмысқа жарамды болады; 2) әрбір адам өзін жұмысқа неғұрлым толығымен арнайтын болса, соғұрлым ол сол жұмыста шебер болады; 3) белгілі жұмыстың белгілі орындалу мерзімі де болады.

Әл-Фарабидің ойынша билеушінің негізгі міндеттерінің бірі тұрғындар мен халықты тәрбиелеу болып табылады, ол мейірімділікпен де, мәжбүрлеу арқылы да жүзеге асырылуы мүмкін, бұл сол тәрбиеленетін адамдардың болмысының мәнісіне байланысты. Тәрбиені билеуші түрлі әдістер арқылы жүзеге асырады.

Әбу Насыр егер кімде-кім теориялық ғылымдарды меңгеріп, оларды басқа ғылымдарда пайдалануға қабілетті болмаса, онда ол білім жетілмеген болады деп санаған. Жетілген/кемелденген философ теориялық ғылымдарды иелене отырып, оны басқа да ғылымдарда қолдануға қабілетті. Сондықтан абсолюттік мағынада философ пен бірінші ел басы арасында айырмашылық жоқ. Жетілген/кемелденген философ алдымен теориялық ізгілікке/қайырымдылыққа, содан кейін практикалық ізгілікке/қайырымдылыққа жетеді, содан соң осы ізгілікті/қайырымдылықты халықтар мен қалаларға таратуға қабілетті.



Біз қарастырып отырған еңбектің бір бөлігі қайырымды басқарудың екі түріне арналады: бірінші және біріншісіне ұқсасқа. Бірінші басқарушылық, әл-Фараби бойынша, қалада немесе халықта қайырымды өмір салты мен қабілеттілікті жүргізеді, егер бұндай бұрын болмаса, және қаланы қайырымды өмір салтына бағыттайды, бұндай билеуші бірінші ел басы болып табылады.

Билеуші әр халыққа тән нәрсені білуге тиіс және барлығын немесе көпшілігін қарастырғанда, оларға тән адами табиғатты, сондай-ақ әр халыққа тән іс-әрекеттер мен қасиеттерді ажырата білуі керек. Бұл халықты бақытқа қалай бағыттауға болатынын білу үшін, теориялық және практикалық қайырымдылықтарды дамыту үшін иландыру түрлері қандай болуы тиіс екенін білу үшін қажет. Әл-Фараби халықтың кемелденуіне және бақытқа жетуіне білімнің төрт түрі қажет дейді: «...біріншісі – теориялық ізгілік/қайырымдылық, оның арқасында өмірдегі бар заттар шынайы дәлелдер арқылы ақылмен жеткізіледі; содан кейін болмысты ұғыну, оған сендіру/иландыру жолымен жетеді; бұдан әрі сендіру арқылы расталған осы болмысты ұғынудың бейнесі бар білім; содан кейін осы немесе басқа бір халық үшін сол білімнің үш түрінен бөлінген білім, сондықтан халықтардың саны бойынша белгіленген осы білімдердің әрқайсысы барлығын қамтиды, соның арқасында бұл халық кемелденіп, бақытқа жетеді»⁶⁸. Әл-Фараби халықтар мен қалаларда бұқара халықтан бөлек таңдаулы деп аталатын адамдар бар деп санағанын атап өткен жөн. Соңғылардың теориялық білімдерін кең таралған пікірмен шектеуге болады. Таңдаулылар мұнымен шектелмейді, олар өздері

⁶⁸ Аль-Фараби. О достижении счастья. – С. 35.





сенетін нәрсесіне сенімді және өздерінің әбден тексерілген пайымдаулар туралы білетінін біледі. Бұл барлық өнер түрлеріндегі мамандарды сипаттайды, олар кең таралған пікірмен шектелмей, өнерлерді терең меңгеріп, соңына дейін тексереді. Философтың пікірінше, таңдаулы деп азаматтық басшылыққа ие немесе өзіне қалада қандай да бір басшылықты бекітетін қандай да бір өнерге ие адамды айтуға болады.

Әл-Фарабидің әлеуметтік көзқарастарының орталық орнында барлық заттың Жаратушысы, Құдай, Алла ұғымы тұр. Бірақ Алланы ол діни қағидаға айналған болмыс ретінде емес, Алланың жаратқаны ретіндегі қоғам шығатын және оған санаға, ақиқатқа, Құдайға келгендей барлық әлеуметтік болмыстың базалық негізі ретінде қарастырады. Адамзаттың бүкіл мәдени дамуы оны қоғам тұрмысының саналы құрылымына, жоғары таңғажайып/құдайшыл сана белгілеген әлдебір мінсіз жай-күйге алып келуі тиіс.

Сананың тарихтағы орнын қарастыра отырып, ол келесі сатыларды белгілейді: ырықсыз сана (ақиқатты сезінудің бірінші сатысы), іс-әрекеттегі сана және жоғары саты – жүре пайда болған сана. Соңғысы, егер біздің қазіргі заманғы тілге аударсақ, – жүре пайда болған ізгі әлеуметтік мәдениет. Жоғары ізгі мақсаттарға жету үшін адам қоғамдастығын басқаратын тұлға осы әлеуетті – ізгі әлеуметтік мәдениетті иеленген болуы тиіс деп санаған. Егер билеушінің 12 ізгі қасиетіне ие адам табылмаса, онда мемлекетті осы қасиеттерге ие бір топ адам басқаруы тиіс, сонымен бірге мемлекет басшысында – көшбасшыда жоғары даналық болуы тиіс. Егер мұндай басқару қамтамасыз етілмесе, онда мемлекет ішкі ұрыс-керіс және сыртқы қысым нәтижесінде сөзсіз



жойылады. Әрине, мемлекеттік басқаруды қалыптастыру мен іске асыру жөніндегі бұл көзқарас – абстрактілік модель, мемлекеттік басқарудың идеалдық бейнесі. Бірақ оның барлық абстрактілігіне қарамастан әл-Фараби қоғамды басқаруды адам қызметі мен тұлғаның шығармашылық қасиеттерімен байланыстыратынын көреміз.

Әл-Фараби қоғамға, адамдардың қоғамдық өміріне елеулі назар бөледі. Адамдардың қоғамда өмір сүру қажеттілігін анықтай отырып, ол адам қажеттілігін қанағаттандыру қағидасына сүйенеді. Ол адамның «қажет ететін заттар жиынтығынан әр қайсысы бір затын әкеліп беретін қоғамдастыққа» мұқтаж екенін атап өтеді... Міне, сол үшін әрқайсысы бір-біріне тіршілік етуіне қажетті нәрселердің бір бөлігін әкеліп беріп, бір-біріне көмекші болатын адамдар бірлестігі арқылы ғана адам өзінің табиғатына сай кемелдікке жете алады... Міне сол үшін де адам индивидтері көбейіп, жердің тіршілік бар бөлігін қоныстаған...»⁶⁹.

Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы философиялық трактатта «қала» ғылыми талдаудың орталық ұғымы болып табылады. Оны (қаланы) Фараби орта ғасырда әлеуметтіктің дамыған ошағы болғандықтан белгілейді. Қала тек тұрғылықты жер ғана емес, әлеуметтік-экономикалық, саяси, мәдени тартылыс орталығы ретінде қоршаған аймақ, яғни қала-мемлекет болған.

Осыған байланысты әл-Фарабидің «қайырымды қалаға» берген сипаттамасына назар аудартқым келеді. «Адамдар бірлестігінің мақсаты шынайы бақытқа кенелтетін бір-біріне істерінде өзара көмек көрсету болса, онда ол қала қайырымды қала болып саналады... Қайырымды қала тірі жанның

⁶⁹ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, – 1970, – С. 303.





өмірін сақтау және оны барынша толық ету үшін барлық мүшелері бір-біріне көмектесіп отыратын салауатты дене секілді...

Қалада белгілі бір адам болады – басшы және осы басшыға дәрежелері бойынша жақындатылған басқа да адамдар бар, олардың әрқайсысы өз жағдайы мен қабілеттеріне байланысты басшының талап еткен мақсатын жүзеге асырады»⁷⁰.

Осылайша, қайырымды қала – бұл саналы патшалық, онда құқықтық тәртіп, жоғары адамгершілік мәдениеті, идеалға жақын саналы басқару жүйесі және адамдардың бақыт пен игілікке деген қол жетімді ұмтылысы болады. Және бұл ретте бақыт деп адамдардың өмірлеріне қанағаттануын, ал игілік деп оның сақталуын түсінеміз. Әл-Фараби қайырымдылық қаласына қарама-қарсы алуан түрлі болатын надан қалаға сипаттама береді: қажеттілік қаласы, онда адамдар қажетті заттармен ғана қанағаттанады; айырбастау қаласы, онда өзара көмек беру тек байлық пен дәулеттілікке қол жеткізу үшін ғана жүзеге асырылады; ұждансыздық пен бақытсыздық қаласы, онда адамдар тек рақатқа ұмтылады; атаққұмар қала, онда адамдар мадақтау мен даңқты жақсы көреді; билікқұмар қала – агрессор қала; ләззатқұмар қала – қала тұрғындары қалағандарын еркін істеуге болатын қала, сондай-ақ азғын, құбылмалы, адасқан қалалар.

Егер осы надан қалалар тізіміне мұқият үңіліп қараса, оларды біріктіретін бір нәрсе – руханилықтың жоқтығы, тұрғындардың адамгершілік негізі жойылып, мақсаттары

⁷⁰ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, – 1970. – С. 305–306.



жалған, жаратушының саналы заңдарына сәйкес келмейтіні байқалады.

Мақсатын өз материалдық қажеттіліктерін толық қанағаттандыру, даңққұмар тілектерін жүзеге асыру, әлеуметтік иерархияның аса жоғары сатысына ие болу деп білетін қазіргі заманғы ұрпақ біздің әл-Фараби бабамыздың адам үшін жоғары құндылық – ақыл, өз ақылыңды байыту керек, оның заңына сәйкес өмір сүру керек деген ұстанымына назар аударса жаман болмас еді. Адамды тұлға ететін – ақыл. Және соңғының құндылығы тұлғаның шынайы тіршілігімен ғана емес, ұрпақтан ұрпаққа өту арқылы жеткілікті ұзақ уақыт бойы өмір сүретін рухани мұрасымен өлшенеді. Тұтыну мүддесін қанағаттандыру уақытша сипатта болады және, әрине, оның құндылығы шектелген, ол тек физиологиялық қанағаттандыру мен рахат береді, ал ақыл мәдениеттің негізгі элементі ретінде ұзақ, адамзат барда ол тиімді болып табылады. Ол рулық жаратылыс ретіндегі адамзат үшін табиғи нәрсе.

Трактатта надандақ қалада өмір сүретін адамдар көрінісі беріледі және зерттеуші зердесі әлеуметтік өмірдің барлық күрделілігі мен оның ақыл талаптарына сәйкес келмеу мәселесін қамтиды.

Ұлы бабамыздың тұжырымы келесіде: «Бұл және басқа да осындай көзқарастар (надан қалалардағы басым болған адамдардың көзқарастары жайлы) даналықты жояды және жанға берілген шынайы заттарды мүмкін емес қылады, өйткені барлық заттардың субстанцияларында қарама-қарсы келетін тіршілік пен өзінің субстанциялары мен акциденцияларында шексіз болатын тіршілік болуы айтылады





және олардың ішінде ешбір зат мүмкін емес деп айтылмайды⁷¹.

Бұдан надандық, күнәһарлық (құдайшыл заңдарға, санаға сәйкес келмейтін дүние) әбден мүмкін және оның дамуы бұл тұрғыда шексіз, сананың жеңісі өте болжамды. Осылайша, белгілі бір дәрежеде мүсылмандық діни қағидалары шегінде жұмыс жасайтын ойшыл санаға, құдайдың жазмышына сәйкес келетін мінсіз қоғамның пайда болуы өте екіталай деген дінге күшіршілік ететін қорытынды жасайды. Адам санасы құдайшыл эманация емес екендігі ғылымға белгілі. Ол адамзаттың шығармашылық күші ретінде қалыптасады. Ол сыншыл, ақиқатқа мінсіздік элементін енгізуге, яғни ақиқатты шығармашылықпен түрлендіруге бағытталған. Саналықтың маңыздылығы осыдан шығады. Бірақ бұл түрлендірулер дамудың табиғи мүмкіндіктеріне қаншалықты сәйкес келеді? Бұл, әрине, адам тәжірибесінің бір сәті. Онда авантюризм элементтері болуы әбден мүмкін, яғни даму мүмкіндіктеріне сәйкес келмейтін мақсатты ұсыну, немесе кеш қалу, енжарлық, сондай-ақ даму үдерісіне әсер ететін басқа да көптеген табиғи және адами факторлар болуы мүмкін. Олардың әсер етуін толық есепке алу өте күрделі, өйткені олар көп, олардың әсері қарама-қайшы, әлеуеті құбылмалы, туындайтын мәнжайлар әртүрлі болып келеді және т.б. Сондықтан әлеуметтік шынайылықты тану сана мен ақиқаттың бірігуінің үздіксіз үдерісі болуы тиіс. Саналы ақиқатты қалыптастыру үшін барлық руханият элементтері (дүниетаным, ғылым, адамгершілік, идеология) үздіксіз өркендеуі үшін тәжірибемен өзектендіріліп, бірге болуы керек. Сондықтан

⁷¹ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, – 1970. – С. 377.



руханилықтан алыстау – құдайшылық заңдардан, санадан, ақиқаттан ауытқу, сөзсіз, адамзатқа зиян келтіріп, оның азып-тозуына әкеледі.

Бірақ, егер біз надан қалаларға және осы қалалардың тұрғындары басшылыққа алатын құндылықтарға мұқият қарайтын болсақ, онда біз осы құндылықтар адамдардың елеулі бөлігі ұстанатын құндылықтар екенін көреміз: байлыққа, рахатқа ұмтылу, атаққұмарлық, билікқұмарлық, менменшілдік – адамзаттың үнемі өмір сүретін құндылықтары. Аталмыш ұмтылыстар адам іс-әрекетінің шынайы сарыны болған, олар адам қарым-қатынасын күрделендіріп, белгілі бір дәрежеде адам өмірінде шиеленіс тудырған. Және олардан алыстау оңай емес. Діни тақуалық толыққанды өмір сүретін адамға қызық емес.

Теріс құндылықтарымен белгілі надан қала – адамзат өркениетінің дамуының белгілі бір сатысы. Осы надандықтан ақыл, сананың арқасында шындықты іздеудің арқасында адамзат парасаттылыққа, құдайға келеді және қайырымды қала, қайырымды қоғам, қайырымды халық құрайды. «Міне, осылайша, халықтар бақытқа қол жеткізу үшін бір-біріне көмектесетін болса, бүкіл жер қайырымды болады»⁷².

Осылайша, бізден алыс уақытта адамдар жабық өңірлік топтармен өмір сүрген заманда, әл-Фараби адамзаттың бірлігі идеясын, көршілік идеясын, адам бақытының қажетті шарты ретіндегі өзара көмек идеясын қозғағанын көреміз. Біздің егеменді еліміздің саясаты республикада тұратын барлық халықтардың бақытын және өмірдің ең жоғары құндылығы ретінде аман-саулығын қамтамасыз ету болып

⁷² Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, – 1970. – С. 305.



табылады. Әл-Фараби атап өткендей, «адамдар бақытқа жету мақсатында бір-біріне қол ұшын беретін қоғам қайырымды қоғам болып табылады». Сондықтан Қазақстан Республикасы әлеуметтік және этномәдени тұрғыдан біріккен, әлеуметтік өмірдің, әлеуметтік және этномәдени топтардың субъектілерінің ынтымақтастығы мен достастығы бақыт пен берекені қамтамасыз ететін үздіксіз дамушы үдеріске айналатын қайырымды ел болуы керек.

Азаматтық ғылым, әл-Фарабидің ойынша, адам кемелділікке ұмтылу үшін қолданатын іс-әрекет пен құралдарды зерттеумен айналысуы тиіс. Осы ғылымды зерттеуші «өзіне қала бірлестігі және қалалардағы тұрғындардың бірігуінен пайда болған жиынтық денелердің бірігуі мен әлемнің жиынтығы іспеттес екенін анықтайды; сондай-ақ ол қала мен әлемді құрайтын жиынтық әлемді тұтастыратын тәрізді екеніне көз жеткізеді»⁷³. Фарабидің «Бақытқа қол жеткізу» атты трактаты Аристотельдің «Никомах этикасы» атты еңбегімен бірқатар басқа да ұқсастықтарға ие. Стагириттің «саяси хайуан» терминін әл-Фараби «адами» немесе «азаматтық хайуан» деп кішігірім өзгертеді. Ұлы грек ойшылы сияқты әл-Фараби де осы ұғымды одан тыс кемелдікке жету мүмкін емес қажетті саяси бірлестік ретіндегі адамзат қоғамы туралы көзқараспен байланыстырады. Адамдардың қоғамдағы материалдық мұқтаждықтарын абсолютке айналдыратын Платонның сәйкес ережесіне қарағанда, Аристотельдің осы мәселе бойынша көзқарасы біздің ойшылдың көзқарасына жақынырақ. Аристотель қаланың пайда болу себептерін қарым-қатынастың басқа да, жоғары түрлерінің қажеттілігінен қарастырады.

⁷³ Әл-Фараби. Бақытқа қол жеткізу. – 16 б.

Аристотель сияқты әл-Фараби де ізгіліктерді қарастыруда интеллектуалды дианоэтикалық және этикалық игіліктерді ажыратып қарастырады. Осыған «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдерінде» нұсқау жасалынады, оларда «Никомах этикасының» тигізген ықпалы едәуір сезіледі. «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдерінде» мемлекеттің отбасынан пайда болу теориясы мен этикалық игіліктердің жалпы қасиеті ретіндегі орта туралы ой келтірілген. «Бақытқа жол көрсету» трактаты мен «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдерінде» де орта, өлшем, ұстамдылық мінез туралы іліммен байланыста қарастырылады. Мінез іс-әрекеттер мен жанның күйзелісінен (аффектісі) тұрады, белгілі бір мінезді белгілі бір іс-әрекеттер құрайды және әдет-дағдыға тәуелді болады. Стагирит өз талдауында адам іс-әрекеттері арқылы ізгілікті (адамгершілікті) болатынын және оның мінезінде көрініс табатынын айтады. Бірдей амалдардың қайталануы өнегелік қағидаларды құрайды. Аристотельдің көзқарастарына ізгілікті (адамгершілікті) денсаулықпен салыстыру тән. Амалдар жасау қажеттілігі мен орындылығы туралы сөз қозғай отырып, әрбір жағдайда адамның өзімен анықталатынын Аристотель әрі қарай ізгіліктің (адамгершіліктің) табиғи ерекшеліктерін келесідей нақтылайды «... ізгіліктердің табиғатын кемшіліктер мен артықшылықтар бұзады, біз де мұны дене күші мен денсаулық туралы мысалдан көреміз (анық еместі көру үшін айқын мысалдарға жүгіну керек). Шынында да, дене күші үшін гимнастикамен шамадан тыс, сондай-ақ жеткіліксіз айналысу да зиянды, сол сияқты шамадан артық немесе жеткіліксіз су мен тамақ денсаулыққа кері әсерін тигізеді, осы ретте осылардың барлығы шектен шықпаса, онда денсаулықты құрайды, көбейтеді де, әрі сақтайды.



Естілік (саналық), батылдық пен басқа да ізгіліктер де осы тәрізді сипатқа ие»⁷⁴. Аристотель осы тәрізді дене күші ауыр еңбекпен айналысқанда пайда болады, сол сияқты ізгіліктер де рақат алудан өзін тежегенде пайда болады деп атап өтеді. Өнегелік ережелер адамның рақатқа немесе азап шегуге, яғни адам амалдары мен құштарлықтары қатар жүруіне деген қатынасына тәуелді. Аристотель ізгіліктердің практикалық сипатына аса назар аударады: әділетті және саналы әрекеттері арқылы адам әділетті де саналы бола алады. Өнегелі ізгілікке пайымдау арқылы жетпейді, дегенмен іс-әрекет пен жасампаз таңдау (құштарлықтан айырмашылықта) арқылы қол жеткізуге болады. Осы пайымдаулардың нәтижесінде Аристотель ізгіліктер табиғаттан берілген қабілеттер емес деген пікіріне тағы да қайта оралады. «Бақытқа жол көрсету» трактатында әл-Фараби осы ойды дәделденген ой ретінде қолданып, жанның күйзелістері мен адам әрекеттерінің мінез-құлқын қайырымды ерік-жігермен және еркін таңдаумен байланыстырады. Әл-Фарабидің пікірі бойынша, табиғи рухани күйлер адамның ұсқынсыз, сондай-ақ керемет іс-әрекеттер жасау қабілетін білдіреді; оның ойынша, олар адамгершілік қасиеттерге ие болады.

Аристотельден кейін әл-Фараби жоғарыда атап өтілген орта мен ұстамдылықты механикалық тұрғыдан ерекшеленген орта деп санайды. Өнегелік шама зарттардың ортасынан айрықшаланады. Артықшылық пен жетіспеушіліктен алшақтай отырып, адам оның өзіне қатысты ортадағыға сүйенуі қажет, себебі этикалық сипаттағы орта жалғыз емес және барлығы үшін бірдей емес. Сонымен бірге әрбір жеке жағдайда, Стагириттің пікірінше, дәл орта ізгілік, дұрыс

⁷⁴ Аристотель. Никомахова этика. Книга вторая.



әрекет етудің жалғыз бірден-бір тәсілі болып табылады. Орта туралы ойын жалғастыра отырып, Аристотель әрекеттің (амалдың) анықтамасын артықшылық немесе кемшілік ұғымдарынан тыс жаман деп саналатын заттар деп атап көрсетеді, оларға табалаушылық, ұятсыздық, ашу-ыза сияқты қасиеттерді жатқызуға болады, ал әрекеттеріне зинақорлықты, ұрлық пен адам өлтіруді жатқызуға болады. «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдерінде» әл-Фараби бірқатар игі әрекеттерді атап өтеді, олардың ішінде Аристотельдің бейнелегендері де, әл-Фарабидің оларға қосқандары да атап көрсетілген, олар – пәктік, жомарттық, батылдық, тапқырлық, кішіпейілдік, тектілік, мейірімділік, ұяшақтық, достық көңіл күй. Стагирит сияқты Әбу Насыр да өнегелік ортаның салыстырмалы мен оның қоршаған ортамен қатысы бар екені туралы атап өтеді. «Аристотельдің философиясында» әл-Фараби Стагириттің көзқарастарының жай ғана сипаттамасын ғана беріп қоймай, олардың негізін қалаушысы кемелділікті түсіну болып табылатын жоғарыда аталған жүйе ретінде қарастырады. Әл-Фараби атап өткендей, Аристотель мүлтіксіздік (кемелділік) ұғымымен адамның ең үздік бейнесін салыстырады. Әл-Фарабидің айтуынша, Стагирит егер адамға табиғатынан мүлтіксіздік тән болса, онда оған адами ізгіліктер, игі істер мен тамаша өмір бейнесі жоғары дәрежеде тән болады. Әбу Насыр антикалық философтың шынайы білім адам үшін міндетті деген қағидасына аса мән береді.

Алайда адам оны ұғынуы үшін оның не екенін, оның қандай түрлерінің бар екенін, оны үйренудің формаларын елестете алуы қажет. Әбу Насыр Аристотель осы мәселені нақтылап, жүйелі түрде саралайтынын, түрлі санаттағы адамдарды қалай оқыту керектігін, нені оқытуды, олардың





ұмтылған мақсатына сай қандай білім түріне оқыту керектігін атап көрсетіп, осы мәселені нақтылайтынын атап өтеді. Әбу Насыр атап өткендей, оқыту жоғары мағынада логика мен диалектика өнеріне оқыту ретінде негізделеді. Алайда барлық қалған адамдардың да логикалық қабілеттерін ұштау керек, өйткені «логика дұрыс пайымдаудың ерекше ережелерін, әдістері мен тәсілдерін береді, ол абстракциялық ұғымдарға толы және адамды [оның ақылын] жаңылысу мен қателіктерден сақтандырады»⁷⁵. Ерекше табиғи қабілеттерге ие емес адамдар немесе ондай қабілеттері жоқ бола тұрып, шынайы білімге қол жеткізуге тырысқан адамдар сол тәріздіге еліктеу мен елестету арқылы үйренуі тиіс. Барлық жағдайда адам өз логикалық қабілеттерін дамытуы керек, «...әрдайым барлығына жаттығып, осы ретте адам мен оның жаны арасындағы нәрсені зерттеуде барлығын қолдануы қажет, ақиқат құралын меңгеруде табандылық таныта отырып, оқыту мен тәлімгерлік әдісін, немесе пікірталас пен қорғану әдісін қолдануы шарт»⁷⁶. Кемелділіктің (мүлтіксіздік) адамның жанына да, ақыл-парасатына да қатысы бар. Ақыл-парасаттың жоғары кемелділігі өзекті ақыл-парасат түрінде жүзеге асады.

Бұл жерде «Никомах этикасына» ауысқан жөн, онда антикалық философ таным түрлері (жалпылама таным: этика және саясат; өнер, дін мен қолданбалы ғылымдар) туралы сөз қозғағанда, адам үшін философияның жетекші рөлін дәлелдейді, өйткені ол соған қарай әрекет етуі тиіс мақсатты танып біледі. Аристотель «Никомах этикасында» ең алдымен игілік мәселесін қарастырады, оны ойшыл

⁷⁵ Әл-Фараби. Тарихи-философиялық трактаттар. – Алматы, – 1985. – 258 б.

⁷⁶ Әл-Фараби. Тарихи-философиялық трактаттар. – Алматы, – 1985. – 257 б.



барлығы ұмтылатын ұмтылыс ретінде анықтайды. Стагириттің пікіріне сүйенсек, мақсат ұғымы мүлтіксіз игілікке анықтама беру үшін сәйкес келеді: «... егер қандай да бір жалғыз мүлтіксіз және түпкі мақсат болса, ол ізделінетін игілік болады, егер мақсат бірнешеу болса, онда ізделетін игіліктің соңғысы олардың ең мүлтіксізі болып табылады. Басқа үшін құрал ретінде ұмтылатын мақсатқа қарағанда, өз-өзін көздейтін мақсатты біз мүлтіксіз деп есептейміз, осы ретте өздігінен және басқалар үшін құрал ретінде таңдайтын мақсаттан гөрі, басқа үшін құрал ретінде ешқашан таңдамайтын мақсатты мүлтіксіз деп санаймыз, ал өз бетінше таңдалатын және ешқашан құрал ретінде таңдалмайтын мақсатты сөзсіз мүлтіксіз деп санаймыз»⁷⁷. Аристотель бақытты оны ең мүлтіксіз және толыққанды және өзі үшін таңдалатын мақсат ретінде анықтайды.

Әрі қарай Стагирит бақыт ұғымын ізгіліктермен байланыстырады және осы тұста бақытты ізгілікке сәйкес жанның қызметіне тән қасиеттер ретінде анықтаған. Аристотельдің пікірі бойынша, бақыт үшін ізгіліктердің толықтығы мен өмірдің толықтығы керек. Ойлау мен адамгершілік ізгіліктер дианоэтикалық және этикалық ретінде аталып, кемелдікке жетуге дағдылану арқылы ұлғаяды. Өнегелік қасиеттер мен ізгіліктер жасаған әрекетіне байланысты анықталады. Осы тұрғыда Аристотель ізгілік пен кемістікті таңдаудағы ерік-жігер мен мінез-құлық туралы айтады: «Әрекеттің бастауы [қайнар көзі] – саналы таңдау, бірақ мақсатты емес, қозғаушы себеп ретінде, осы ретте саналы таңдаудың қайнар көзі ретінде – бір нәрсені мақсат тұтқан ұмтылыс пен ой-пікір болып табылады. Міне сондықтан да

⁷⁷ Аристотель. Никомах этикасы. Бірінші кітап.





саналы таңдау ақылдан және ойдан тыс, өнегілік ережелерден тыс мүмкін емес; шындығында, аман-саулық әрекеттен игілік алу ретінде оның кереғарлығы бола отырып, ой мен мінезден тыс әрекетте болмайды»⁷⁸. Аристотель барлық иізгіліктер арасындағы тығыз байланысты, олардың иерархиясын көрсетеді; ойлау ізгіліктері мақсатты анықтайды, ал өнегелік ізгіліктер әрекеттер жасауға мүмкіндік береді. Осы тұста Аристотель Сократтың ізгілік байыптылықсыз мүмкін емес деген пікіріне жүгінеді. Аристотельдің ойынша, байыптылық пен ізгілік бір-біріне барабар емес, олардың айырмашылықтары бар, ізгіліктің ой-пікірге қатысының тереңдігі соншалықты, ойлау және өнегелік ізгіліктер бір-бірінен бөлек болмайды.

«Менонда» ғалым ізгіліктің табиғаты мен болмысы туралы мәселенің мәнін ашады. Сократтың айтуынша, білім арғы жақтағы өмірде көргендерді еске түсіру ретінде ізгілікке де қатысы бар. Ізгілік туралы білімді үйренуге болады, бірақ та жақсылық ұғымынсыз үйрену мүмкін емес. Бұл мәселенің бір қыры. Екіншісі – ізгілік оқудың нәтижесі бола алмауында. Үшінші жайт ізгілікті сый ретінде түсінуге байланысты. Алайда ізгілікке ие адамдар сезімге және нақты білімге сүйенбейді, олар дұрыс пікірге жүгінеді.

Өнегелік проблемаларының кең шеңберін қарастырушы Аристотельмен салыстырғанда, Платон «мемлекеттік мінез-құлыққа» ие ізгіліктермен және кемістіктермен шектеле отырып, өз талдау аясын тарылтады.

Әл-Фараби Платонның «Мемлекет» атты еңбегіне арнайы шығарма арнамаса да, онымен таныс болды, «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдері» трактатында осы еңбекке сілтеме берілген, ортағасырлық ғалымның өз кон-

⁷⁸ Аристотель. Никомах этикасы. Алтыншы кітап.



струкцияларында да кейбір салыстыруларды байқауға болады. «Мемлекет» кітабында адам жанын бөлу мемлекеттің құрылымы тәріздес деген ой бар, сонымен қатар жан мен әлемнің жалпы бейнесі салғастырылған. Платон таптарды бөліп көрсете келе, жоғары немесе бірінші тапқа билеушілер табын, екіншіге әскерлерді немесе күзетте тұрғандарды, үшіншіге кәсіпшілерді (қолөнершілерді) жатқызады.

Таптардың мәні мен маңызы адамның жанында болып жатқандарға қандай да бір дәрежеде сәйкес келеді, адамның жанында оның ақыл-есті бөлігі жоғары рөл атқарады, маңыздылығы жағынан оған жойқын немесе аффективтік бөліктері ілеседі, соңында оған ынтық бөлігі ең төмен рөлге ие болады. Болмыс деңгейі де үшке бөлінеді: жоғары әлем, әлем жаны, заттардың дене әлемі.

Платон «Мемлекет» атты еңбегінде мемлекеттің өз мақсатындағы тәрбиесі ретінде мемлекетте философтарды тәрбиелеу туралы мәселені атап көрсетеді, өйткені философтар игілік туралы нағыз білімді де, осы білімді өмірде жүзеге асыруды да анықтайды. Философтар меңгеруі тиіс ғылымдардың ішінен Платон, ең алдымен, есепті немесе арифметиканы, әрі қарай геометрияны, астрономия мен музыканы ерекше бөліп көрсетеді. Осы ғылымдар философияға кіріспе сияқты болып табылады.

Платон оқыту жас ерекшелігіне сәйкес қалай жүргізілуі тиіс екенін атап көрсетеді. Оның ойынша, жиырма жасқа дейін кіріспе ғылымдарды оқыту керек, жиырма жастан кейін диалектика туралы ғылымға жалпы шолу жасалуы тиіс, отыз жастан бастап нағыз біліммен айналысуға болады. Әрі қарай жастар әскер және басшы ретінде мемлекеттік қызметте жұмыс істеуі тиіс, Платон оған он бес жыл





мерзім береді. Сонымен, елу жаста адамдар мемлекеттік басқаруға қабілетті.

«Мемлекеттің» едәуір бөлігін ең үздік «Мемлекет басшылары философтар болуы тиіс»⁷⁹ деген дәйектер құрайды, себебі олар білімге құштарлығымен, пайымдауға қабілеттігімен, жақсы еске сақтау қабілетімен, сондай-ақ шыншылдық, табандылық, әділдік, өлімге байсалды қарау сияқты жоғары адамгершілік қасиеттермен ерекшеленеді. Әрі қарай әл-Фарабидің ережелерімен салыстыруда Платонның шынайы философтың табиғатына жақындауға қабілетті адамдар бұзылған мемлекеттік құрылымда танылмауын, яғни мойындалмауын көрсетуі маңызды болып табылады.

Платонның пікірінше, адамдар тек қабілеттері негізінде ғана емес, ерекше тәрбие мен білім алу нәтижесінде философ бола алады. Мінсіз мемлекет төрт негізгі ізгілікке ие. Олар: даналық, батылдық, байыптылық және әділдік. Осы төрт ізгілікке бірінші жағдайда философтар санаты, екіншіден, өзіне заңмен келісетін және дұрысын сақтауға қабілеттілердің кішігірім шеңбері, үшіншіден, мемлекеттің барлық үздік мүшелері, төртіншіден, мүлтіксіз мемлекеттің барлық мүшелері ықпал етеді.

Философтар басқаратын үлгілі мемлекет қоғамдық өмір мен ізгіліктің жоғары мақсаттарынан емес, пайдакүнем және шектеуді мақсаттардан туындаған мемлекеттер түріне қарсы қойылған. Бірінші түрі, немесе тимократия – өршіл адамдардың үстемдігіне негізделген билік. Ежелгі мемлекеттің кемел жақтарының құлдырауы баюға деген ұмтылыспен байланысты, ол кезде тимократия мемлекет құрылысының екінші түрі – байлар бай билік жүргізетін

⁷⁹ Платон. Мемлекет. Бесінші кітап.



олигархияға ауысады. Бұл жүйенің маңызды бір кемшілігі – тәрбиеге ешқандай мән берілмегендігінде, «... білімнің жетіспеушілігінен жатып ішер аталық араның қасиеттері – бір жағынан бейшаралық, бір жағынан қылмыстық қасиеттер пайда бола бастайды...»⁸⁰.

Мемлекеттік басқарудың келесі, үшінші формасы – демократия, мұнда Платонның пікірінше, теңсіздерді және теңдерді теңестіретін теңдік орнатылады. Теріс мемлекеттің төртінші түрі – басқалар сияқты өзінің алдындағы басқару формасынан туындайтын тирания: «тирания, әрине, демократиядан басқа жүйеден туындамайды; басқаша айтқанда, ең үлкен және қатыгез құлдық шектен тыс босандықтан туындайды»⁸¹.

Платон мемлекеттік құрылым және заңнама тақырыбын сенімді дереккөздер негізінде соңғы жұмысы деп танылған «Заңдарында» ашып жазған. Платонның пікірінше, шынайы заңнаманың негізі – бұл қоғамдық және жеке тәрбие. Заң шығарушы өз отандастарын жер бетіндегі игіліктер тәңірлік игіліктерге, ал барлық тәңірлік игіліктер басқарушы ақылға бағытталғанына сендіруі керек. Диалог барысында жалпы мағынадағы шынайы тәрбиелеу ұғымы қолөнер немесе өнер деп атауға болатын нәрсеге үйретуден бөлінген. «Заңдарда» тәрбие деп адамды бала кезінен ізгілікке жетелейтін және оны әділ бағына алатын немесе басқара алатын кемелді азамат болуға ұмтылдыратын дүние/нәрсені түсіну керек екендігі баса айтылған.

Платонның тәрбие туралы іліміне құндылықтар туралы сұрақ та кіреді. Философ бірінші орынға жанға қатысты игілікті қояды, әрі қарай тәннің жақсы қасиеттері, содан

⁸⁰ Платон. Государство. Книга восьмая.

⁸¹ Платон. Государство. Книга восьмая.





кейін мүлік пен байлыққа қатысты игіліктер үшінші орында тұру керек деп санаған.

Мінсіз мемлекеттің моделі Платонда биліктің тәңірлік сипаты туралы айтылатын миф арқылы көрсетіледі. Кронос, Платонның пайымдауы бойынша, мемлекеттердің патшалары мен билеушілері етіп ең алдымен адамдарды емес, данышпандарды қойды, олар адамдарға қамқорлық жасап, бейбітшілік, ар-ұяттылық, жайлылық пен мол әділеттілік әкелді. Платонның айтуынша, бұл аңыз Құдай емес пенде басқаратын мемлекет зұлымдықтан құтыла алмайтындығы туралы ойды растайды.

Платонның пікірінше, дұрыс заңнаманың мақсаты үш түрлі: мемлекет еркін, ішінара жылы шырайлы және ақыл-парасатқа ие болуы тиіс. Софистерге қарама-қайшы, Платон заңға бағынудың маңыздылығы туралы айтады, өйткені билеуші мен жетекшіні қажет етпейтін адамды Құдай тастап кетеді дейді, сондықтан философ адамды Құдаймен өлшемдеу қағидасын алға тартады. Платонның пікірінше, барлық нәрсенің өлшемі кез келген адамнан гөрі Құдай болуы керек.

Платонның шығармаларын жақсы білген әл-Фарабиді грек ойшылы мұрасының философтарды тәрбие мен мемлекетті басқару мәселелеріне байланысты тұстары ерекше қызықтырған сияқты.

Әл-Фараби үшін Платонның «Мемлекетінде» қаланы философ, яғни білім игерген адамдар иерархиясындағы ең жоғары сатыда тұрған адам басқару керек деген қала басқарудың негізгі ұстанымы тартымды болды.



V. ӘЛ-ФАРАБИДІҢ САЯСИ ЖӘНЕ ӘЛЕУМЕТТІК КӨЗҚАРАСЫ

Әл-Фараби саяси және әлеуметтік ойшыл ретінде «Азаматтық саясат», «Бақытқа жету туралы», «Мемлекеттік қайраткерлердің нақыл сөздері» деген еңбектерімен араб әлемінде және басқа да елдерде танымал болды. Ол өз шығармашылығының сириялық кезеңінде осы қоғамдық-саяси тұжырымдамаларын көптеген зерттеушілер әлеуметтік-утопиялық тұжырымдамалар ретінде топтастырған «Қайрымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат» кітабына біріктіріп, жүйелеген.

Фараби қайырымды қала туралы ілімін платонизм қағидаттары негізінде жасаған, дегенмен оның ілімдерінің құрылуының неоплатоникалық және аристотелдік элементтерін бағаламауға болмайды. Әр заманның ерекше идеялары секілді Фарабидің де саяси тұжырымдамалары ислам халифатының нақты бейнелеріне бағытталған араб мәдениетінің теориялық канондарымен сәйкес келмеді.

Мемлекеттің міндеттері «Саясатта» әртүрлі қатынаста анықталған: «Ең алдымен, тамақ болуы керек; содан кейін қолөнер (адам өміріне көптеген құралдар қажет); үшіншіден, қару-жарақ (қару-жарақ мемлекеттік қарым-қатынас қатысушыларына мемлекетке бағынбаушыларға қарсы,





сондай-ақ сыртқы жауларға қарсы тұру үшін қажет); төртіншіден, сонымен қатар өз керек-жарағына және әскери қажеттіліктерге жарататын белгілі қаражат қоры; бесінші, ең алдымен, дінге деген қамқорлық, яғни абыздық; алтыншысы, және ең маңыздысы – бұл азаматтар арасындағы қарым-қатынаста ненің пайдалы және әділетті екені туралы шешім... Сондықтан, ол жерде оны азық-түлікпен қамтамасыз ететін белгілі диқаншылар саны, қолөнершілер, әскери күштер, ауқатты адамдар, діни қызметкерлер мен әділ әрі пайдалы нәрсеге қатысты шешім қабылдай алатын адамдар болуы тиіс»⁸⁵.

Аристотельдің пікірінше, басқарудың дұрыс түрлері – патша өкіметі, аристократия, саясат; дұрыс емес түрлері – тирания, олигархия, демократия. Патша өкіметі – ортақ итілік үшін бір адамның басқаруы, тирания – өз пайдасына сүйене отырып, бір адамның басқаруы; аристократия – барлық азаматтардың мүдделерін ескере отырып, ең жақсылардың басқаруы; олигархия – бұл тек өз пайдасын ойлайтын бірнеше бай азаматтардың басқаруы; саясат – белгілі бір біліктілік негізінде таңдалатын және жалпы итілікке қамқор болатын көпшіліктің басқаруы; демократия – бұл көпшіліктің, мүддесі үшін жүзеге асырылатын аз қамтылғын, ауқатсыз көпшіліктің басқаруы. Саясат дегеніміз – аз ғана цензға ие «орташа» адамдардың көпшілігінің қолындағы билік және олардың мемлекетті барлық азаматтардың мүдделеріне сай басқаруы. Аристотель толық құқылы азаматтардың қатарынан қолөнершілер мен саудагерлерді алып тастайды, өйткені екеуінің де өмір сал-



ты ізгіліктің дамуына ықпал етпейді, ал ізгі өмірге сәйкес өмір ғана бақытты өмір бола алады. Жер иеленуді ұйымдыстыру азаматтардың өз мүлкін басқа азаматтарға беру мүмкіндігін қамтамасыз етуі керек.

Мінсіз жабық мемлекеттің қатаң моделін жасайтын Платон сияқты, Аристотель де мемлекеттік құрылым мен адам жетілуінің мәселелерін неғұрлым нақты және практикалық тұрғыдан қарастырған, екеуі де Әбу Насыр үшін бірдей маңызды, олардың идеяларын Фараби талдау ретінде ғана емес, сонымен қатар өзінің «қайырымды қала» тұжырымдамасының негізі ретінде қарастырады.

Осыған байланысты бір ерекшелікті атап өткен жөн. Фарабидің «Азаматтық саясаты» исламдық дүниетаным негізіндегі ізгілік туралы платондық ойларды дамытып, түсіндіреді, бірақ қоғам құрылымының әділеттілігін азаматтардың тәрбиесімен байланыстырады. Фараби былай дейді: «Әр адам өзінің табиғатында өзінің өмір сүруі және жоғары дамуына қол жеткізу үшін және жалғыз өзі қол жеткізе алмайтын көптеген заттарға мұқтаж және оларға жеткізе алатын қандайда бір адамдар қауымдастығын қажетсінеді»⁸⁶.

Фарабидің саяси ойларының тағы бір ерекшелігі – геосаяси астар. Ол Аристотель сияқты, саясатты географиямен байланыстырады, бірақ оны тек табиғи-географиялық компоненті ғана емес, сонымен бірге кеңістіктік және аумақтық факторларды да қамтитын аумақтық аспектімен толықтырады. Мысалы, Фарабидің адамзат қоғамы – «көптеген адамдардың бір жерде өмір сүруінің жиынтығы», ол





осы факторлардың бірлескен әсерінің нәтижесінде пайда болуы мүмкін.

Фараби адамзат қоғамын бір-бірінен келесі белгілері бойынша ерекшеленетін жеке халықтарға бөледі: табиғи әдет-ғұрпы, табиғи қасиеттер (мінез) және адамдардың мінезіне негізделген, табиғи заттарға белгілі бір қатысы бар үшінші қасиет – тіл, яғни сөйлеу. Сөйтіп, Фараби этногенез негізіне географиялық факторлармен қалыптасқан табиғи жағдайларды (халықтардың әдет-ғұрпы, мінезі мен тілі) қойған. Оның ұлы, орта және кішігірім қоғамдарынан империяның, моноұлттық елдер мен полистердің қазіргі заманғы аналогтарын көруге болады. Және мұнда, ойшылдың көзқарасы бойынша, ұлы, орта және кіші қоғамдар толығымен автономды, саяси тәуелсіз бола алады, сонымен бірге адамдардың іскерлік және ойлау қабілетін жетілдіруге максималды мүмкіндіктер береді («кемел қоғам»), бұған қоса аса «кемелдікке», Фарабидің пікірінше, қалалық қауымдастық ие болған.

Фараби қалалық қауымдастықты («қала және қоғам») тұрғындар өздері анықтайтын келесі белгілер бойынша жіктеді:

- мақсаты «тіршілік ету және денені қорғау үшін барлық қажеттілікті табуға өзара көмектесу болып табылатын «қала мен қажеттілік қоғамы»;
- «қала мен алмасу қоғамы – ауқаттылық пен байлыққа қол жеткізуде бір-біріне көмектесетіндер (тұрғындар)»;
- «қала мен ұждансыздық қоғамы – тұрғындары сезімдік ләззат алуға бір-біріне көмектесетіндер ...».



Әл Фараби «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы трактатында былай дейді: – «Адам толығымен дамып жетілуі үшін көптеген нәрселерге тәуелді болады. Яғни ол өзіне қажет нәрселерді жалғыз өзі жасай алмайды. Сондықтан, адам өзінен басқа адамдардың қоғамдастығында өмір сүруі керек және адам қоғамда ғана толық жетіліп, бақытқа қол жеткізе алады», – деп тұжырымдайды. Сонымен, ол да қоғамдастықтың құраушысы болып табылады, басқалардың жоғын тауып беруші ретінде де болады. Сөйтіп, қоғамның әрбір мүшесінің іс-әрекеті оның әрбір мүшесіне қажеттіні тауып беретін болады дейді. Әл-Фараби адам қоғамдастығын екіге бөліп көрсетеді: толық қоғам және толық емес қоғам. Толық қоғамдастықтың өзін үшке бөліп көрсетеді: ұлы, орташа және кіші. Ұлы қоғамдастық оның пікірінше, барлық жер бетін мекендеуші адамдардың жалпы қоғамдастығы. Орташа қоғамдастық деп, белгілі бір халық ретіндегі қоғамдастықты айтады да, кіші қоғам ол белгілі бір қала дейді.

Фараби Аристотель сияқты үздік қала деп «ұжымдық қаланы», яғни әрбір тұрғыны қалағанын істеуге толықтай ерікті болатын қаланы санаған. Онда тұрғындардың еркі бойынша басқаратын билеушілерді тұрғындардың өзі сайлайды.

Әл-Фарабидің философиясы – адам және оның проблемаларын талқылауға негізделеді. Осыған сүйене отырып, қоғамды сапалы және сандық сипаттамаларға сәйкес бөледі: қала – кішігірім қоғам, халық – орташа қоғам, адамзат –





үлкен қоғам; толық емес – отбасы, ауыл, қалалық квартал. Адамдар қоғамындағы кемелдікке жетуі өзара біріккен адамдардың санын көбейту арқылы жүзеге асады.

Фараби қоғамның құрылымын ғаламның құрылымы мен адамның биологиялық құрамдас бөліктеріне ұқсатады. Билеушінің функциялары денені емдейтін дәрігерге ұқсас. Тек билеуші тәнді емес, жанды емдейді. Бұл жерде Фараби қажеттіліктер, жинақтар және еңбекті бөлу туралы жиі айтса да, оның қоғам – адамның рухани бірлестігі екендігі туралы ойы үйлесімді. Қоғамдық ағзаның үйі немесе ұяшығы үш қатынастан тұрады: күйеуі мен әйелі, қожайыны және қызметші, ата-ана және балалар. Әл-Фараби отбасын ең жетілмеген қоғам деп атағанмен, бірақ генетикалық тұрғыдан ол оны бастапқы ұяшық деп санайды.

Фарабидің саяси көзқарастары «қайырымды» және «надан» қалаларды келесідей жіктеуінен көрінеді: 1) қайырымды қала; 2) надан қала; 3) азғын қала; 4) адасқан қала (соңғы екеуінің арасында, ортасы ретінде «өзгергіш қала» аталады). Қайырымды қала – идеал. Надан қала – бұл шындық, бірақ әл-Фарабидің пікірі бойынша, егер ағартумен, білім берумен айналысса, кемеңгер билеушіні тапса, жақсаруына үміті бар қала. Надан қалалардың арасында да әл-Фараби артық көретін қалалар бар, өйткені мұнда оларды ізгілік жолына түсіру мүмкіндіктері жоғалмаған: «... қайырымды қалалар мен қайырымды басшылардың қалыптасуы қажеттілік қалалары мен ұжымдық қалаларда мүмкін және оңай жүзеге асады».



Надан қалада, Фарабидің пікірінше, тұрғындар ең жоғары рухани кемелдік болып табылатын бақытқа ешқашан ұмтылмайды. Игіліктің ішінен, надан қаланың тұрғындары көзге көрінетіндерін ғана біледі, мысалы: деннің саулығы, байлық, ләззат, құмарлыққа, атақ-даңққа және ұлылыққа еркіндік. Бұл игіліктің әрқайсысы надан қаланың тұрғындарына бақыт сияқты көрінеді, ал ең үлкен бақыт – осы барлық игіліктердің бірігуінде. Бұл игіліктерге бақытсыздықтар қарсы келеді: дене аурулары, кедейшілік, ләззаттың болмауы, құмарлықты ұстану және сый-абыройдың болмауы. Қажеттілік қаланың тұрғындары ағзаның өмір сүруі үшін қажет заттармен ғана шектеледі: тамақ, сусын, киім, жыныстық қатынас және бұған жетуге бір-біріне көмектеседі. Алмасу қаласында тұрғындар дәулеттілік пен байлықты өмірлік мақсат деп санай отырып, оларға қол жеткізуде бір-біріне көмектеседі. Ұждансыздық пен бақытсыздық қаласында тұрғындар сезім мен қиялға әсер ететін ләззаттарды бағалайды, көңіл-күйді оятуға және өздерін ойын-сауық пен ермектің барлық түрімен жұбаттуға тырысады.

Даңғой қала тұрғындары бір-біріне көмектеседі, бірақ тек өздері туралы басқалар айтуы, құрметтеуі, мадақтауы үшін және басқа халықтарға танымал болу мақсатында ғана және олар бөтен адамдардың немесе бір-бірінің алдында керемет көрінуі үшін ғана. Билікқұмар қаланың тұрғындары басқаларды бағындыруды аңсайды, өздері ешкімге бағынғысы келмейді; олардың күш-жігерлері қуанышқа әкелетін жеңіске жетуге бағытталған. Ләззатқұмар





қала тұрғындары өзінің құмарлығын шектемей, қалаған нәрсесін жасауға еркін қол жеткізуге тырысады.

Әл-Фараби надандықтың ең төменгі түрі билікқұмар қала деп санайды. Философ ұжымдық қаланы кейде еркін деп атайды. Ол барлық қалалардың ерекшеліктерін біріктіреді: ұждансыздық пен асқақтықты үйлестіреді. Сонымен қатар Фараби қоғамдық өмірдің тұтастығына назар аудара отырып, аталған қалалардың үлгілері таза түрде кездеспейді дейді. Қала халқы бес санаттан тұрады: 1) ең беделді (феодалдық басшы топ); 2) шешендер – ғылым, өнер және рухани қызметпен айналысатын адамдар; 3) өлшегіштер (шенеунік пен техникалық қызметкерлер); 4) жауынгерлер; 5) байлар.

Фарабидің қайырымды қаласының прототипі ретінде IX–XI ғғ. шынымен де Оңтүстік Арабияда, Бахрейнде орналасқан қала болды. Бірақ өмірде ол «мінсіз қала» схемасы бойынша емес, өз заманының ережелеріне сәйкес пішілген қала болып шықты. Теориялық прототипі ретінде Фараби антикалық заманның әлеуметтік утопиясы – «платондық мемлекетті» алған, бірақ «түпнұсқа» мен «прототип» арасында белгілі айырмашылықтар бар. Фараби Платон сияқты адамдарды олардың тегі мен қоғамдық пайдалы қызметіне сәйкес бөледі. Бірақ оның бөлуі адамдар арасындағы күрт теңсіздік әсерін көрсетпейді, олардың бәрін ортақ мақсат – дәрежеге қарамастан өзін-өзі жетілдіру арқылы бақытқа қол жеткізу біріктіреді. Платон кемелдік қабілетін билеушілердің, философтардың және аз мөлшерде жауынгер-қорғаушылардың еншісіне береді, қалғандардың



тағдыры – жоғарыда аталғандардың қол шоқпары болып, оларға және өздеріне материалдық игіліктерді жасау және біріншілерге аңдап сырттан қарау қызметімен айналысуға мүмкіндік жасап беру.

Әл-Фарабидің гносеологиялық оптимизмі оның ілімінде әлемді түсіну қабілеттері мен мүмкіндіктеріне деген сенімділіктің шаттанған жай-күймен біріктірілуінде жатыр: адамның ғарыштық арналуы бар және адам бақытты болуға тиіс. Бұл жерде Эпикур және Спинозамен еріксіз параллельдер сұранады. Эпикур сияқты ол да философия бақытқа қол жеткізуде маңызды рөл атқарады, өйткені ол болмыстың ішкі заңдарына еніп, оларға сәйкес өмір сүруге мүмкіндік береді деп санайды. Осыған байланысты Сократтың максимализмінен шығатын этикалық интеллектуализм туралы айтады: бір нәрсені терең біле тұра осы білімге қайшы әрекет жасауға болмайды. Әл-Фараби білімді кітаби түрде, дерексіз, адамға қандай да бір қосымша ретінде түсіндірмейді. Бұл – адамның етіне енетін нәрсе. Әл-Фараби философ деп Аристотельдің барлық шығармаларын толығымен оқыған, жаттап, бірақ олардың мағынасын жанымен түсіне алмаған адамды емес, Аристотельді оқымаса да, ақылға қонымды және қайырымды әрекет жасайтын жанды санау керек дейді. Әл-Фараби адамдардың ішкі мағынасыздығын және жануарлық эгоизмін жасыру үшін білімді пайдалануда екіжүзділікті көреді.

Фараби ұстаз бен отағасын билеушімен салыстырады, бірақ ол азаматтарды тәрбиелеуде әлеуметтік, саяси жақтар да қамтылатынын, яғни зорлық-зомбылық, қарулы





күштер, сот және т.б. арқылы әлеуметтік нормаларды орындауға мәжбүрлеу болатынын түсінеді. Фарабидің пікірінше, иландыру әдісінен басқа «... өз еркімен, өз қалауы бойынша және өз ақылымен әрекет етпейтін, бүлікшіл және бағынбайтын халыққа қатысты қолданылатын мәжбүрлеу әдісіне жүгінуге болады; сондай-ақ бұл әдісті теориялық білім ала бастаған, бірақ оны игергісі келмейтін адамдарға қолдануға болады»⁸².

«Қалалық бірлестіктің басты мүшесінің» кемелдік тақырыбы – Фараби шығармашылығында жиі қайталанатын тақырып. Әл-Фарабидің «қайырымды» мемлекет-қаласы – адамды ең жоғары игілікке және лайықты өмір салтына жеткізе алатын ең жақсы және табиғи қарым-қатынас үлгісі. Мұндай қаланың басты белгілері – тәртіп және оның тұрғындарының, ең алдымен, билеушілерінің жоғары моральдық қасиеттері. Бұндай қаланың билеушісінен сәйкес келуі талап етілетін шарттардың барлығы дерлік исламға қатысы бар екендігін атап кеткен жөн. Зерттеудің нысаны мен мақсатының түпкі ортақтығын негізге ала отырып, ғұлама ғалым саясатты мұсылмандық құқықтық доктринамен және діни канондармен бір қатарға қойды. Бұдан саясаттың грек философиясы мен мұсылман моралін, дінін және құқықтық теориясын саясат туралы бір жалпы ілімге біріктіру әрекетін көруге болады. Саясатқа мұсылман діни көзқарасы мен мораль тұрғысынан қарау, билікке талдау жасау – бұл ислам философиясын сол кездегі мемлекет –

⁸² Аль-Фараби. О достижении счастья. – С. 31.



Араб халифатын ислам құқықтық доктринасымен бірлесе отырып зерттеуді жақындатты. Халық білімнен, мәдениеттен алыстатылып, тарих субъектісі емес, объект рөлін атқарған тарихи дамудың нақты жағдайлары XVIII ғ. еуропалық әлеуметтік философиясында соншама ықпалды болған «ағарту абсолютізмi» утопиялық тұжырымдамасының өміршендігін қамтамасыз етті. Әр түрлі дәуірлердің ойшылдары жалпы осы жағдайға орай саяси қайраткер тұлғасына, оның адамгершілік және басқа да қасиеттеріне аса қызығушылық танытқан. Олардың көрсеткен мемлекет қайраткеріне қажет адамгершілік қасиеттері, ақиқаты сүю, қайырымдылық, мінездің ұлылығы өз алдына мінсіз норма болып табылады. Мәдениет қаһарманы – монархқа қатысты ағартушылық утопияны негіздейтін себептерден бөлек ерекше жайт ретінде Шығыстағы мемлекеттік билік ерекшеліктерін атап өтуге болады. Қайырымды мемлекетте заң шығарушы-билеуші немесе имам, рухани тәлімгер, зайырлы билікті рухани билікпен біріктіреді, философ-билеуші өз бойында бірінші басшының қадір-қасиетін біріктіреді: теорияны біледі және оны өмірде жүзеге асыруға қабілетті.

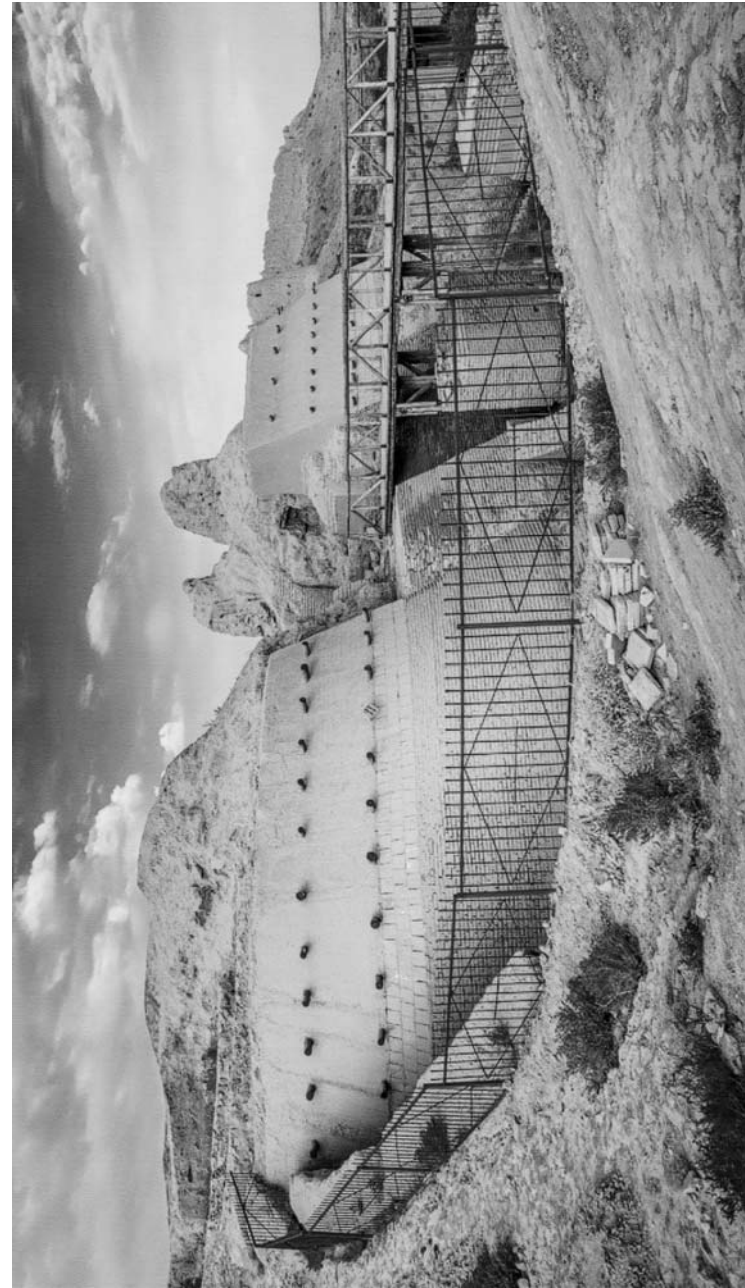
Көріп отырғанымыздай, Фарабидің қайырымды қаласы тәрбиенің «ізгі» идеялары, тұрғындардың адамгершілік тазалығы мен парасаттылығы негізіндегі белгілі бір құрылымдық ұйымдастыруда, бүгінгі геосаясат жағдайында кейде утопиялық, шынайы емес деп, тіпті кейде ислами фанатизмнің рухани нұсқауы ретінде түсіндірілетін исламның мінсіз канондарын сақтай отырып, тіршілік ете алады.





Бірақ қазіргі заманғы өркениеттің «ізгі» ақыл-ойын әл-Фараби сияқты ойшыл және көптеген басқа да реформатор-ағартушылар негіздегенін ұмытпау керек, олар тіпті идеалдық-утопиялық тұрғыда болса да, қоғамдық өмірді ақылға қонымды негізде қайта құруға ұмтылған.

Арман утопия сияқты адамға қалайтын болашағының бейнесі мен үмітін береді. Саяси философияда бұл мүмкіндіктер кейде қатаң қарама-қайшы позицияларға әкеліп соғады. Бір жағынан, утопия болашақ кемелдік үшін адамның бостандығын басуға бағытталған «тоталитаризм жолы» деп түсіндірілсе, екінші жағынан – онсыз адам өмір сүруінің мәні жоғалатын «үміт қағидасы». Ал бұл үрдістердің қиылысу нүктесі – адам, өзінің күнделікті тіршілігімен. Бірақ бұл арман мен утопиялар адамның басындағы саналы идеялар ретінде өмірде жүзеге аспайды дегенді білдірмейді.



Оттырар (Фараб) қаласы





Иерусалимдегі Дамаск қақпасы

VI. ОРТАҒАСЫРЛЫҚ МҰСЫЛМАН ЖӘНЕ ЕУРОПАЛЫҚ ФИЛОСОФИЯНЫҢ ДАМУЫНА ӘЛ-ФАРАБИ ИДЕЯЛАРЫНЫҢ ЫҚПАЛЫ

Ислам философиясы тарихында Әбу Насыр әл-Фараби – жүйелі философиялық ілімін құрған алғаш ғалым, логика, метафизика, саясат философиясы, музыка сияқты ғылым салаларының негізін қалаушы, ал бірақ қазіргі уақытта ол туралы еуропалық тілдерде жарияланған жұмыстар аз. Еуропалық әдебиетте ортағасырлық араб-мұсылман философиясы бойынша көбінесе әл-Кинди, ибн Сина, Ибн Рушд, ибн Туфейль және т.б. ойшылдардың көңіл бөлінеді. Мысалы, әл-Кинди «шығыс перипатетизмінің» негізін салушы ретінде көрсетілген, Ибн Синаны эманация теориясын құрушы және медицина білгірі ретінде, ал ибн Рушдты «ақиқаттың екіжақтылығы» теориясының негізін қалаушы ретінде жақсы біледі. Бірақ әл-Фараби философиямен таныс болған кез келген адам жоғарыда көрсетілген атақтың әрбіріне әл-Фарабидің лайық екеніне күмәнданбайды. Араб-мұсылман философиясының негізін қалаушылығы туралы айтылғанда әдетте Абу Якуб әл-Кинди аты аталады. Оның мұрасы астрономиядан бастап, психология,



физика және метафизикаға дейін сол кездің барлық маңызды ғылыми салаларды қамтиды. Бірақ бізге жеткен оның санаулы еңбектерінен сол уақыттың маңызды мәселелері мен дауларына жауап табу өте қиын. Әл-Кинди философия тарихында тұңғыш араб философы ретінде лайықты орын алса да, оның философиясы жүйелі емес екенін мойындау керек. Әл-Кинди сияқты Әбу Насыр әл-Фараби де білімнің көптеген салаларын қамтып, алғаш рет ислам тарихында бірыңғай философия жүйесін құрды.

Ол Плотин және Проклдың метафизика мен космологиясы негізінде бұған дейін ислам философиясында қарастырылмаған эманация теориясын құрып, мұсылмандық неоплатонизм негізін қалады. Сонымен қатар, Платонның «Мемлекеті» негізінде «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты мұсылман әлеміндегі алғашқы саяси трактаттардың бірін жазды.

Ол антикалық және ислам философияларын байланыстыра білді. Тек әл-Фараби еңбектері арқылы ортағасырлық ойшылдар Платон мен Аристотельдің философиялық көзқарастарын дұрыс түсініп, бағалай білді. Француз философы Этьен Жильсонның пікірінше, ортағасырлық ислам философтары әл-Кинди, әл-Фараби, Ибн Сина еңбектерін зерделеп алмай, Фома Аквинский, Дунс Скот және басқа да еуропалық философтардың еңбектерін түсіну мүмкін емес. Әл-Фараби жұмыстары ортағасырлық еуропалық өркендеудің даму үдерісіне тікелей әсерін тигізген.

Ол Аристотельдің барлық логикалық идеяларының қайнар көзі саналатын «Органон» еңбегін керемет түсіндіріп, пікір жазған тамаша логик болған. Бірақ, соған қарамастан, Батыста әл-Фараби логикасына жеткілікті көңіл аударыл-



мады. Әл-Фараби туралы бірінші монографияны Еуропада тек ХІХ ғасырдың соңында 1889 жылы неміс ғалымы М. Штейншнейдер басып шығарған. 1890 жылы Ф. Дитерций әл-Фарабидің еңбектер жинағын неміс тілінде шығарды. 1934 жылы Парижде француз тілді араб ғалымы Ибраһим Мадкураның *La Place d 'al-Farabi dans l' ecole philosophique Arabe* атты жұмысы басылып шыққан. Аталған жұмыстардың барлығы Еуропаға әл-Фараби туралы бастапқы мәліметтер бергенімен, оның логикасымен, метафизикасымен, жалпы философиясымен терең танысу үшін жеткіліксіз болды. Бұл жерде әл-Фараби трактаттарындағы философиялық мәселелерді жеке-жеке қарастырып, егжей-тегжейлі талдау жасаған М. Махди мен Д.М. Данлоптың жұмыстарын ерекше атап өтуге болады. Бірақ әл-Фараби туралы барлық бұл зерттеулер оның Шығыстағы ізбасарлары Ибн Сина, Ибн Рушд, Ибн Туфейльге Батыс әдебиетінде арналған еңбектермен салыстырғанда мардымсыз.

Әл-Фарабидің ортағасырлық христиандық философияға ықпалы туралы құнды жұмыстардың бірін ағылшын шығыстанушысы Роберт Хаммонд жазған. Әл-Фарабидің шығармашылығын зерттей отырып, ол оның философия тарихында жоғары орын алатындығының үш себебін атайды: «Біріншіден, әл-Фараби мұсылман әлемін алғаш рет эллиндік мұрамен, ал Батысты мұсылман әлемімен таныстырған өзіндік көпір болды».

Екіншіден, әл-Фараби ортағасырлық схоласт ойшылдарға үлкен ықпалын тигізді. Оның дәлелі – Ұлы Альберттің әл-Фараби еңбектеріне жүгінуі. Егер ол әл-Фараби еңбектерімен таныс болмаса, жүгінуі мүмкін болмас еді. Әл-Фараби еңбектерін түсіну Ұлы Альберт пен оның шәкірті





Сент Томасқа жаңа логикалық жүйені құруға және христиан философиясын түсіндіру барысында бірқатар даулы тақырыптарға жауаптар табуға көмектесті.

Үшіншіден, әл-Фараби Аристотельдің көптеген теорияларын жетілдірді және шешімін таппаған мәселелердің түйінін тапты. Сонымен қатар, ол қажетті болмыс, шартты болмыс, спекулятивтік және практикалық интеллект және т.б. терминдерді ойлап тауып, схоластиканы дамытты»⁸³.

Әл-Фараби Платон, Плотин және т.б. көптеген антикалық ойшылдардың еңбектерін терең зерттей келе, аталған ойшылдардың еңбектерінің керемет «қосылысы» болған, тек өзіне ғана тән ерекше философиялық ойлау дәстүрін қалыптастыра білді. Оның идеялары сол уақытта ұмыт болған эллиндік мұраны қайта жаңғыртуға әкелді, басқаша айтқанда, ұзақ жылдар бойы ұйқыда жатқан Еуропаны оятты.

Белгілі ақын, қоғам қайраткері Олжас Сүлейменов 2010 жылы 18 қарашада Парижде өткен әл-Фарабиге арналған ЮНЕСКО-ның Халықаралық дөңгелек үстелінде келесіні атап өтті: «VII ғасырда Гибралтардан өткен арабтар Испанияны басып алып, онда VIII ғасыр бойы мекендеген. Соңдықтан, олар (олардың ішінде біздің бабамыз әл-Фарабиде бар) Испанияның да, жалпы Еуропаның да мәдениетіне көптеген жаңашылдықтарды енгізген. XI ғасырда оның еңбектері араб тілінен латын тіліне аударылды... Бұл кітаптар XI ғасырда Гранада мен Кордоваға дейін жетіп, латын тіліне аударылған. Содан кейін Аристотель мен

⁸³ R.Hammond. The Philosophy of Alfarabi and its influence on Medieval Thought. Hobson Book Press. – New York, – 1947. – P. 118.



Платон кітаптары бүкіл Еуропаға жасырын таралған. Сөйтіп, Қайта өркендеу немесе Ренессанс дәуірі басталды...»⁸⁴.

Жалпы алғанда, араб-мұсылман философиясын зерттеумен айналысқан бірқатар ғалымдар әл-Фарабидің кейінгі философтарға тигізген ықпалы туралы түрлі пікір білдірді. Батыл пікір білдірген философтардың бірі француз шығыстанушысы Дияс Олъери: «Әл-Фарабидің ұлылығына қатысты не айтылса да, тым асырып жібердік деу мүмкін емес. Ибн-Сина, Ибн-Рушд еңбектеріндегі кез келген идеялардың мәндік негіздері әл-Фараби ілімінде берілген» деген. Масиньон әл-Фараби туралы былай жазған: «бұл ислам философтарының ішіндегі көне ғылымдарға көп жүгінген ең түсінікті тұлға, ол таза философ, ол шын мәнінде білімпаз»⁸⁵. Луи Гарде өзінің «Діни ой философиясы» атты зерттеуінде әл-Фарабидің Батысқа тигізген ықпалы туралы былай деген: «араб тілді, ислам дінін ұстанушы әл-Фараби Аристотель мұрасын Батысқа түсіндірді»⁸⁶.

Әл-Фараби еңбектерінің латын тіліне аударылуы XII ғасырдың ортасынан бастап жүзеге асырылды. Оның «Ғылымдар классификациясы» трактатын алғаш рет латын тіліне 1140 жылы Д. Гундиссалин аударған. Одан бөлек, әл-Фараби еңбектерінің латын тіліне аударумен Ж. Кремона, Иоан Севилья, Герман Каринти, Майкла Скот, Марк Толедо және т.б. аудармашылар айналысты. Осы аудармалардың ішінен әл-Фарабидің араб тіліндегі қолжазбасы

⁸⁴ http://www.inform.kz/kz/olzhas-suleymenov-al-farabidin-enbekteri-europanyn-kayta-zhandanuyna-komekteskenin-unemi-eske-salypotyru-kazhet_a2746071

⁸⁵ Massignon Louis. Recueil de Textes. Inedites concernant L'histoire de mystique en pays de l'islam. – Paris, – 1998. – P. 53.

⁸⁶ Louis Gardet: A Catholic Thomist takes up Islamic Studies, Volume 99. – P. 253–259.





жоғалған «Никомахтың этикасына» жазған түсініктемелерін ерекше атап өту қажет. Ортағасырлық схоластикалық ілімнің негізін қалаушылары болып саналатын Фома Аквинский, Ұлы Альберт, сонымен қатар жоғарыда айтылған Маймонидтің жұмыстарында аталған еңбекке сілтемелер кездеседі.

Сонымен қатар Аристотельдің «Физикасына» араб тілінде жазылған түсініктемелердің нұсқалары туралы айтылған тағы бір ерекше трактат біздің заманымызға дейін сақталмай қалған. Осы трактаттың латын нұсқаларына сілтемелер Роджер Бэконның және Ұлы Альберт еңбектерінде кездеседі. Бұл тізімді ұзақ тізуге болады. Бұл жердегі негізгі ой әл-Фарабидің көптеген еңбектерінің түпнұсқасы сақталмаған, бірақ еуропалық ғалымдар арасында үлкен сұранысқа ие болып отырған латын және ивритте бірнеше нұсқасы сақталған.

Белгілі фарабитанушы, қазақстандық ғалым, профессор Агын Қасымжанов айтып өткендей, «Әл-Фараби сияқты сондай бір күрделі мәдени құбылысты түсіну тек тарихи-мәдени қайнар көздерді кең қамту арқылы ғана мүмкін, әл-Фарабидің әлем философиясының тарихындағы орнын анықтау үшін оның ойшыл және ұстаз ретіндегі толық және терең бейнесін қалпына келтіру қажет»⁸⁷. Кезінде Фараби де «философияны зерттеуді жаңғырудан, өткенді жаңартудан бастаған»⁸⁸.

Ибн Сина өзінің «Метафизика мақсаттары» еңбегінде теологияны әл-Фарабидің теологиялық ілімін зерттегеннен кейін ғана түсінгені туралы жазады. Өз еңбектерінде

⁸⁷ Қасымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. М.: Мысль, – 1982. – С. 3.

⁸⁸ Хайруллаев М.М. Фараби-крупнейшей мыслитель средневековья. – Ташкент, ФАН, – 1973. – С. 14.



ол әл-Фарабиге алғысын білдіреді, атап айтқанда «Пайымдаулар қақтығысы» /Пікірталастар/Дебаттар кітабында былай деп жазды: «Егер Әбу-Насыр әл-Фараби туралы айтатын болсақ, қандай салада [ғылымда] болмасын, біз оған толығымен сенім артуымыз керек». Ибн Синаның пікірлері мен көзқарастары негізінде әл-Фарабидің идеялық мұрасы жатыр. ХХ ғасырдың араб философы, профессор Ибрахим Мадкур: «Ибн Синаның философияға қосқан үлесі – ислам философиясындағы «Екінші ұстаз» идеяларын түсіндіру мен дамытуда, әл-Фарабимен таныстыруында»⁸⁹ – деп атап өткен. Сонымен қатар, біз әл-Фарабидің ислам дінінде үлкен беделге ие болған Әбу Хамид әл-Ғазалиге тигізген ықпалы туралы ұмытпауымыз керек. Әл-Ғазали әл-Фарабиді қатты сынға алғанына қарамастан, оның «бақыт», «пайда болу», «ақыл-ой», «байланыс» туралы теориялық көзқарастары әл-Ғазалиге үлкен ықпалын тигізді.

Ибн Бадж, Ибн Туфейль, Ибн-Рушд сияқты испандық мұсылман философтарды қарастырғанда, олардың шығыс ағайындарының алдында қарыздар екенін мойындауға мәжбүрміз. Егер араб және еврей философиясының зерттеушісі С. Монктің пікіріне сүйенетін болсақ, онда Ибн Баджа шығармашылығында үлкен орынды әл-Фарабидің байланыс туралы теориясы алғанын байқауға болады. Оның «Сопы шаралары» кітабы әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатпен» үндес болып келеді. Олар екеуі де – көзқарастарына Аристотель ықпал еткен ғалымдар. Ал Ибн Туфейлдің «Хай ибн Якзан» деген еңбегінде оның астарлы және мистикалық стилистикасында әл-Фарабидің Бақыт пен Байланыс

⁸⁹ Ibrahim Madkur. La Place d'al-Fa-rā'bi dans l'école philosophique Arabe. Paris, – 1934. – P. 8.





туралы теорияларын, сондай-ақ теологиялық және ғылыми көзқарастарын пайдаланғанын байқауға болады. Ибн Рушдтың «Теріске шығаруды теріске шығару», «Сөздерді білу», «Түсіндірме» еңбектерінде қатты сынға алғанына қарамастан, екі философтың арасындағы әлем жаратылысы мәселелері, оның белсенді және белсенді емес саналары бойынша үлкен қарама-қайшылықтарға қарамастан, бұл жасампаз сын деп айтуға болады. Ибн Рушд басқа да андалуздық философтар секілді, әл-Фарабидің бақыт туралы теориясын қабылдады. Жалпы оларда бір бағыт болса да, Ибн Рушд кейінірек ақыл-ой теориясын таңдады. XIII ғасырда өмір сүрген христиан және еврей философтары әл-Фарабидің күшті ықпалында болды. Мұса бен Маймун «Адасқандарға жол көрсету» кітабында, Абис-Салыт Аддани «Ниет/зейінді түзеу» еңбегінде, Ибн Тамлус өзінің «Логикаға кіріспе» атты жұмысында негізінде әл-Фарабиге сүйенген.

Әл-Фарабиді ерекше құрметтеген және оның пиренейлік араб философтары мен латын тілді еуропалық философияға тигізетін ықпалын бағалаған иудейлік философияның беделді өкілдерінің бірі Моисей Маймонид болды. Ол өзінің шәкірті Самуэль бен Тиббонға жазған хатында былай деген: «Аристотельдің ғылыми трактаттарының мәнін тек Александр Афродзейский немесе Фелийстий және Ибн Рушд түсіндірмелері арқылы ғана түсіну мүмкін емес. Менің Сізге беретін кеңесім, логика бойынша еңбектерді түсіну үшін, Әбу Насыр әл-Фарабиді ғана оқу керек. Оның барлық шығармалары, күмәнсіз, керемет. Оны зерттеу керек, өйткені ол ұлы адам болған»⁹⁰.

⁹⁰ Majid Fakhry. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence. – Oxford: Oneworld Publications, – 2002. – P. 148.



«Ғылымдарды классификациялау туралы сөз» деген трактатында ғылымдарды жүйелей келе, әл-Фараби ғылымды күнделікті практикада қолдану мысалдарын қарастыра отырып, практикалық жағына тоқталды. Әсіресе математика ғылымының практикалық жағына ерекше мән береді. Мысалы, арифметика күнделікті саудада, математикалық ережелер музыкадағы әуен құрылымын түсіндіру үшін пайдаланылатынын көрсетеді.

Әл-Фарабидің ғылымның дамуына қосқан үлесі туралы айтатын болсақ, оның музыкасын айтпай кетуге болмайды. Ол өзіне дейін жазылған музыкалық шығармаларға және грек ойшылдарының аударған еңбектеріне аса көңілі толмаған, өйткені музыкамен айналыспайтын адам ол туралы кітап жазғаны дұрыс емес деп санаған. Ал әл-Фараби өзі музыкалық аспаптарда ойнаған, ән айтқан, ән, күйлер шығарған. Оның ірі трактаттарының бірі – «Музыка туралы үлкен кітап» – ұлы ойшылдың музыка, математика және физика туралы үлкен тарихи шығармасы. Әл-Фарабидің музыка теориясы бойынша кітабы осы саладағы үлкен феномен болды, бірақ математиканың кейбір мәселелері туралы түсінігі жоқ адамға кітап тілі өте күрделі және қиын болды. Әсіресе ырғақты күйге келтіру туралы оның ойларын түсіну қиын болды. Бұны әл-Фараби музыкасын зерттеуші Д. М. Ранделл атап өтеді: «Атақты неміс зерттеушісі Экхард Нойбауер достарына әл-Фарабидің ырғақ мәселелерін талдаған екі тарауы өте қиын деген және әл-Фарабидің өзі кейінірек бұл мәселені қайта қарауға мәжбүр болған»⁹¹. Мұнда барынша музыка теориясы жайында акустика мәселелері кеңінен қамтылған және

⁹¹ Don M. Randel Al-Fārābī and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages Journal of the American Musicological Society Vol. 29, No. 2 (summer, 1976). – Pp. 173–188.





дыбыстың табиғаты, шығу тегі, таралуы және т.б. көптеген дұрыс жаңа ойлар айтылған. Ол музыканың практикалық және теориялық негізін әзірлеп, музыкалық аспаптарда физикалық және математикалық заңдылықтар қалай жүзеге асырылатынын көрсетті. Музыканың математикалық теориясын құру жолында әл-Фараби математиканың көптеген түбегейлі мәселелерін қамтиды. Олар: қатынастар/хабарламалар теориясы, комбинаторикалық талдау мәселелері, функционалдық тәуелділіктер және оларды жобалау, аксиоматика идеясы және т.б.

Латын дәуірінде әл-Фараби бейнесі әл-Кинди бейнесіне қарағанда айқындау, түсініктілеу болған. Ол кезде «Ғылымдар классификациясы», «Ақыл-ой туралы трактат», «Бақытқа апарар жоллы сілтеу» деген еңбектері аударылып үлгерген еді.

XIII ғасырдың барлық ұлы христиан ғалымдары, атап айтқанда, Роджер Бэкон және Фома Аквинский әл-Фарабиге жүгінгені туралы біз сеніммен айта аламыз. Әл-Фарабиге сілтеме жасай отырып, олар, негізінен, Ибн Сина түсіндірмелерін пайдаланған. Нәтижесінде, Ибн Синаның аты (Авиценна) бүкіл әлемге таралды.

Әл-Фараби еңбектерінің бізге жетуіндегі үлкен рөлді яһуди ойшылдары атқарды, олар үлкен ыждағатпен әл-Фараби еңбектерін еврей тіліне аударды. Бұл туралы қазіргі заманғы түрік ғалымы Бекір Қарлыға өзінің «Фараби – өркениет философы» кітабында жазды: «Әл-Фараби пікірлері әсіресе яһуди/еврей хахамы (раввины) және ойшылы Ибн Меймунға өзіндік түрткі болған. Оның көмегімен еврей ойшылдары әл-Фараби пікірлері негізінде өз көзқарастарын дамыта бастады. Ибн Меймун әл-Фараби логикалық көзқарастарына көп көңіл бөлгендіктен, Ибрани



ойшылдарын да оның логикаға қосқан үлесі қызықтыра бастады. Тіпті Ибн Меймунның «логика туралы еңбектерді түсіну үшін, Әбу Насыр әл-Фарабиді оқу керек» дегеніне «Оның барлық шығармалары жақсы және керемет. Олар қысқаша берілген және толығымен зерттелген. Өйткені ол – ұлы тұлға!»⁹² деп пікір білдірген.

Әл-Фарабидің таңдаулы шәкірті, христиандық Йахья бен Адия Бағдадтың логикалық мектебінің басшысы болды. Оның Әбу Сүлейман Мұхаммад бен Тахира бен Бахрам ас-Сиджистани әл-Мантық, ас-Сиджистани Таухиди (1009 ж. қайтыс болған), әбу Бәкір әл-А'дами, 'Иса бен 'Али, ибн Зур'а, әбу Хаййан ат-Таухиди, ибн ас-Самх, ибн әл-Хаммар сияқты және т.б. басқа да шәкірттері оның философиясын жалғастырды. Оның еңбектері Йахьи бен Адияның шәкірті, ибн Мискавея деген есіммен танымал болып, «әл-муа'ллим ас-салис» («үшінші, яғни әл-Фарабиден кейінгі, ұстаз) атанған еврей философы Абу А'ли Ахмад бен Мұхаммад Бен Йа'кубқа (1030 ж. қайтыс болған) айтарлықтай ықпалын тигізген. Логика бойынша еңбектері дүниеге келгеннен кейін тіпті христиан сириялықтар осы білім саласындағы өздерінің сириялық дереккөздеріне жүгінудің қажеттілігі жоқ екен деп сезіне бастады! Әл-Фарабидің ғылымдар классификациясы ислам ойшылдарымен қатар Еуропаның ортағасырлық ойшылдарына да әсерін тигізді. Әл-Фарабидің «Әрекетті сана», бақыт және сәуегейліктің болу мәселелеріне қатысты идеяларының ислам ойшылдарына (атап айтқанда, И'хуан ас-Сафа'ға⁹³ және

⁹² Bekir Kaliga. İslam düşüncesinin Batı düşüncesine etkileri. – İstanbul, – 2004. S. – 308.

⁹³ 'Ихуан ас-Сафа' («Братья чистоты») – тайное религиозно-политическое и научно-философское сообщество, близкое к шиитам, возникшее в г. Басра в середине 10 в.





ибн Синаға) да, ортағасырлық еуропалық әлемнің ойшылдарына да тигізген ықпалы аз болмады. Батыс зерттеушісі Роберт Хаммонд өзінің «The Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Medieval Thought» («Әл-Фараби философиясы және оның ортағасырлық ойға ықпалы») деген еңбегінде әл-Фараби философиясы мен Томас Аквинскийдің идеяларын салыстырып, Аквината философиясы шын мәнінде әл-Фараби философиясын қайталау болып санауға жақын деп анықтаған! Әл-Фарабидің құдайшылық аян мен рухтанушылық алудағы қиялдау рөлі туралы идеялары Жаңа заман философы Спинозаға да өз әсерін тигізді. Сондай-ақ, ибн әл-Арабидің «Болмыстың Бірлігі» дейтін сопылық философиясындағы болмыстың әртүрлі иерархиялық сатылары туралы тұжырымдамасы жалпы түрде фарабилік эманация ұғымынан алынған деп саналады.

Араб тілінен латын тіліне аударылған «Бастамаларымен» бірге әл-Фараби батыс зерттеушілердің қызығушылық көзіне айналды. Бізге жеткен еңбектері туралы анықтамалар бойынша Фарабидің 9 еңбегі латын тіліне, 27 – ивритке аударылғаны белгілі.

Қазіргі уақытта әл-Фараби еңбектерінің араб тіліндегі түпнұсқалары жоғалған. Оның қалған еңбектерін иврит және латын тілдеріндегі аудармалардан немесе иврит алфавитімен жазылған араб мәтіндерінен оқи аламыз.

Әл-Фараби Аристотельдің, Платонның және ислам әлемінің алуан түрлі көзқарастарын бойына сіңіріп, жинақтады да жаңа мектеп жасады және алғашқылардың бірі болып философияны қалам ғылымынан бөлді, әрі қарай дамытты, сөйтіп, өзінен кейін христиан және ислам идеяларының дамуына қатты серпін берді. Ол Аристотель философиясында шешілмеген «Құдай мен Әлем арасындағы



байланыс» мәселесін шешеді. Құдайды Алғашқы себептен Жасампаз себепке айналдырады, бөлшектеніп жүрген бөліктерді бір бүтінге жинайды және бәрін қамтитын біртұтас шындықтың моделін жасайды.

Кейінгі бірнеше ғасыр бойы ол ойшылдар мен философтар үшін негізгі қайнар көзге айналды. Ол кейбір сұрақтарды толықтырды, ал кейбіреулерін жаңа бастап, аяқтауын кейінгі ұрпақтарға қалдырды. Қазіргі уақытта кейбір философтар оның ғаламшарлық-космологиялық идеяларын, зерттеу әдістерін тым ескірген және тиімсіз, бүгінгі күнге сәйкес келмейтін, қате деп санауы мүмкін. Бірақ біз бұл жерде бүкіл өмірін ғылым мен өркениеттің дамуына арнаған ұлы ойшылдың мұрасы туралы айтып отырғанымызды ұмытпауымыз керек.

Осылайша әл-Фараби ислам әлемінде зайырлы ойлардың таралуына негіз жасады. Әл-Фарабидің кейінгі философтар буыны оны ұстаз ретінде қабылдап, оның прогрессивті ықпалын мойындады. Сонымен қатар, әл-Фараби алғашқылардың бірі болып ислам философиясының нормаларын, негіздері мен қағидаларын жасады.

Әл-Фараби өз заманының немесе түркі және ислам әлемінің философы ғана емес, ол өзінің философиясының сәулелерін шығыстан батысқа қарай бүкіл әлемге таратқан әлемдік ауқымдағы философ болды. Ұлы ойшыл өзінің шығыста да, батыста да ықпалы болған шығармаларымен, идеяларымен және пікірлерімен қазіргі дағдарыста тұншығып жатқан әлемде ауа сияқты қажет өркениет философиясының беделді теоретиктерінің бірі.





Ибн Сина (Авиценна)

VII. ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНДА

Адамның рухани жаңғыруы, оның моральдық -этикалық құндылықтары мәселесі әртүрлі дәуірлердегі қазақ ойшылдарының шығармашылығында кеңінен көрініс тапқан. Олардың ішінде Әбу Насыр әл-Фараби ерекше орын алады. Әл-Фараби – Шығыстың ұлы ойшылы, оның рухани мұрасын қазақстандық ғалымдар да, басқа елдердің ғалымдары да зерттейді. Әл-Фарабидің ұлылығы оның өз жерінің мәдени сарынына ирандық, үнділік және антикалық мәдениеттердің екпінін қоса білгенінде. Мәдени мұрасын зерттеген көптеген ғалымдар оның талантының энциклопедиялық философия жүйесін құруға ықпал еткен философ, математик, астроном және музыкатанушы сияқты қырларын және жоғары эрудициямен ерекшеленіп, терең зерттеушілік ізденістерді дәлелдейтін трактаттарын атап өтеді.

Қазақ философиясы мен мәдениеті тарихында көптеген қазіргі заманғы ғалымдар атап өткендей, ең алдымен моральдық құндылықтарға басымдық берілген. «Қазақтар ежелден әділеттілік, қарапайымдылық, шыншылдық, сыйпаылық, сыйластық, шынайылық, өз қалауларына тосқауыл қою, жала жабушылардан жиіркену сияқты адами

қасиеттерді жоғары бағалаған және құрметтеген», – деп жазады Ж.Ж. Молдабеков⁹⁴. Мәдениетте қалыптасқан құндылықтар жүйесі халықтың ұлттық және мәдени ерекшелігінің маңызды шарты болды. Ж.К. Қаракөзова мен М.Ш. Хасанов атап өткендей, қазақтардың жоғары материалдық және рухани мәдениеті болған: «Бізде тек материалдық қана байлық емес, ең алдымен рухани байлық болған және қазір де бар: жоғары көркемді ауыз және жазба әдебиеті, бай фольклор, эпос, жарқын музыкалық, поэтикалық және философиялық мұра»⁹⁵.

Қазақтың философиялық ойының ерекшелігі – адамның рухани саласын зерттеудің діни-этикалық бағыты. Қазақ ойшылдары адамның рухани жаңғыруын сана мен дүниетанымындағы және мінез-құлқындағы ізгіліктік сезімді дамытудың басымдылығы арқылы қарастырады. Қазақ мәдениеті мен философиясы тарихындағы негізгі зерттеу объектісі – бұл ішкі уайым-ойлары әлемі бар, жеке өмірдің мәнін іздеген және басқаларға, әлемге деген көзқарасын, ондағы өз орнын анықтап жүрген адам.

Сонымен қатар қазақ философиясының бірегейлігі Батыс философиясына қарағанда адамның рухани-ізгіліктік саласының тәуелсіз зерттеу объектісіне айналып, философияның абстрактілі-логикалық ойлаудың басымдығынан босатылуында. Қазақ философиясында адамның санасы мен мінез-құлқында рухани және адамгершілік/

⁹⁴ Молдабеков Ж.Ж. философия казахтану: проблемы и перспективы // Мысль, – 2005. №5, – С. 53.

⁹⁵ Қаракузова Ж.К., Хасанов М.Ш, Космос казахской культуры. – Алматы, – 1993. – С. 5.

моральдық құндылықтардың басымдық етуі адамның рухани дағдарыстан шығу жолы, моральдық жаңаруы мен өмірде табысты болуының амалы болып саналады. Осы ұстанымдардан Шәкәрім Құдайбердиев ақыл моральдық ар-ождан сезімінің ықпалында болатын «арлы ақыл-парасат» түсінігін алады, ал Абай Құнанбаев ақыл, ерік және жүрек бірлігінде жүрекке, демек, адамгершілік, мейірімділік, жан шынайылығы сияқты моральдық сезімдерге басымдық береді. Абстрактілі-логикалық ақылды ұстанатын Батыс философиясына қарағанда, қазақ философиясында адамның моральдық сферасына қатысты ұғымдар, мысалы, ізгілік, ар-ождан, арлы ақыл-парасат, жүрек сияқты ұғымдар оның ажырамас ұғымдық аппаратына айналады.

Әл-Фарабидің философиясы айқын гуманистік бағытымен ерекшеленеді. Оның гуманизмі адамның тұлға ретінде абсолютті құндылығын ымырасыз тануға негізделген. Әлем жаратылысының орталығы, әл-Фарабидің пікірінше, – адам. Адам кемелдікке ұмтылуы керек және кемелдікке жету үшін көп оқуы, керемет мінезге ие болуы керек, өйткені адамды бақытты ететін рухани байлық пен жақсы мінез: «Даналық ғылымының бастауына ұмтылған адам жақсы мінезді, жақсылап тәрбиеленген болуы керек... Көргенсіздікті, азғындықты, сатқындықты, өтірікті, қулықты жақындатпайтын ақыл-парасатты, мақсатты, арлы, шыншыл, адам болуы тиіс»⁹⁶, – деп жазған ол. Әл-Фараби кемел адам туралы ілімді өзіне тән гуманистік тұрғыдан қарап, мұндай адамның басты қасиеті интеллект деп атайды. Ол

⁹⁶ Аль-фараби. Философские трактаты. – Алматы, – 1970. – С. 185.



интеллект арқылы әр адамның бойында рухани-адамгершілік қасиеттерді, сәйкесінше, мәдениеттанушылық дүниетанымын қалыптастыруға болады деп пайымдаған. Оны әсіресе *кемелді адам, бақыт салтанаты және оған қол жеткізу* мәселелері қызықтырды.

«Адам өз өмірінің негізі мен мақсаты деп санайтын көптеген нәрселер бар. Көбінесе бұл жағымды, пайдалы нәрселер, ақша, атақ... Бірақ бақыттың не екенін түсіну, оны мақсат ету және оған үнемі ұмтылу жанның ақыл-парасатты бөлігін жетілдіруге мүмкін емес⁹⁷», – дейді ғалым. Қоғамдық-саяси және моральдық мәселелермен көп шұғылданған әл-Фараби өзінің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатында» өзінің мінсіз мемлекет және мінсіз басқару тұжырымдамасын қалыптастырады. Қоғамның кемшіліктері мен жамандықтарын сынаған Шығыстың ұлы ойшылы оны жетілдіруді ұсынды. Ол адамның үйлесімділігі мен кемелдігі, ағартушылық, рухани тазалығы мен бақытқа жету, гуманизм және білім салтанаты сияқты терең идеяларды қарастырады. Жақсылық категориясы оның этика бойынша еңбектерінде басты орын алады. Ғалымның философиялық ойының ерекшелігі – адамның рухани саласын зерттеудегі діни-этикалық бағыт. Әл-Фараби адамның рухани жаңғыруын сана мен дүниетанымындағы және мінез-құлқындағы ізгілікті сезімді дамытудың басымдылығы арқылы қарастырады. Перипатетизм негізіндегі құрылған философиялық жүйесінде

⁹⁷ Аль-фараби. Философские трактаты. – Алматы, – 1970. – С. 187.



әл-Фараби креационистік дүниетанымды Ғаламның мәңгілігіне негізделген дүниетаныммен «келістіруге» тырысады. Ол үшін әл-Фараби «нағыз шынайы», «ізгілікті» дінінің негізіне неоплатонизмнің қайта қаралған идеяларын алды. Ғалым негізгі эстетикалық категория – әсемдік категориясының ашылуына және негізделуіне көп көңіл бөлді: «Музыка ләззат береді, музыка құштарлықты білдіреді, музыка біздің қиялымызды оятады.

Бұл біздің күшімізді қалпына келтіреді, сөздердің экспрессивтілігін арттырады. Оның әсері... поэзиянікіндей»⁹⁸. Ол әсемдікті адамның тәндік, рухани және адамгершілік сұлулығынан көрді. Әл-Фараби танымды ақыл-парасаттың дамуының негізі деп санайды.

Әбу Насыр әл-Фараби философияны шынайы көзқарас деп санайды, ал дін – философияға тәуелді, қоғамды әлеуметтік-ізгіліктік реттеуге бейімделген туынды көзқарас.

Философиялық ақиқат әмбебап, ал оны бұқара үшін символдық түрде көрсету жолдары нақты және ерекше. Сондықтан әртүрлі халықтар бірдей бақытқа сенсе де, діндері әртүрлі. Бақытты ұғымдар түрінде түсінетіндер – данышпандар, елестету арқылы түсінетіндер – діндарлар. «Қолданыстағы нәрселердің бастауы және олардың сатылары, бақыт, қайырымды қалаларға жетекшілік ету – мұның бәрін адам не ұғымдармен ойлап және ақылмен ұғынып ала алады, не елестете алады»⁹⁹.

⁹⁸ Аль-фараби. Философские трактаты. – Алматы, – 1970. – С. 207.

⁹⁹ Аль-фараби. Философские трактаты. – Алматы, – 1970. – С. 133.





Дүниені діни тұрғыдан түсіну – салыстырмалы және символдық нәрсе. Ол ұлттан-ұлтқа өзгеріп тұрады, дәстүрге байланысты болады. Ақыл иманнан қаншалықты жоғары болса, соншалықты философия да діннен жоғары, өйткені ол дәлелдер мен логикалық дәйектерге сүйенеді.

Әл-Фарабидің пікірінше, философия да, дін де болмыстың түпкі негіздерімен және адам өмірінің түпкі мақсатымен айналысады, бұл оларды жақын етіп көрсетеді. Шындығында, олардың арасында түбегейлі айырмашылық бар. Дін де, философия да – білім, бірақ оларға жету және жеткізілуі жолдары әртүрлі. Егер философия мұның бәрін ақылмен түсінуге болатын мән-мағыналар мен ұғымдар түрінде берсе, онда дін ілімі оны қиялда елестету түрінде береді.

Перипатетизм негіздеріне құрылған философиялық жүйесінде әл-Фараби креационистік дүниетанымды Ғаламның мәңгілігіне негізделген дүниетаныммен «келістіруге» тырысады. Ол үшін әл-Фараби «нағыз шынайы», «ізгілікті» дінінің негізіне неоплатонизмнің қайта қаралған идеяларын алды.

Әл-Фараби әлемді жаратушы, бірінші тіршілік иесі ретіндегі құдай туралы теологиялық түсінікті қарастырады. Бірінші тіршілік иесі – «барлық тіршілік иелерінің жалпы алғанда тіршілік етуінің бастапқы себебі». Бірінші тіршілік иесі – Алла, ол материалдық/затты емес, субъектілі емес, тек ол ғана кемшіліктерден ада/азат. Бірінші тіршілік иесі тіршілік ету үшін себепке мұқтаж емес, оның болмысында мақсат та, ұмтылыс та жоқ, өйткені бұл оның тіршілік етуінің себебі болар еді.



Сонымен бірге Алла – ең жақсы нәрсені ең жақсы жолмен біле алатын ең жоғары даналықтың иесі. Сондықтан құдай «өзінің мән-болмысымен ойланып, білімді, ал білімді мен білім – бір мән-болмыс, бір субстанция»¹⁰⁰. Құдай, әл-Фарабидің пікірі бойынша, – кемел әрі тұрақты білім, ақиқат. Адамның ақыл-парасаты жоғары білімді толықтай түсіне алмайды, өйткені «бізде Бастапқы болмыс туралы білімнің жетілмегендігі біздің интеллектіміздің/зиятымыздың әлсіздігі Оны қабылдауды қиындататындықтан ғана емес, Оның кемелді екендігімен байланысты»¹⁰¹.

Әл-Фараби дінде ізгі мазмұнды көргісі келеді, ал бақыт пен дін бірге алғанда – ізгі дін. Ізгі діннің басты іске асырылуы Алладан аян алатын ізгі билеуші ғана. Жақсы философ ғылымның теориясын біліп, оны руханияттың басқа салаларында қолдана білуі керек. Платон мен Аристотель нағыз философқа билеушінің міндеттерін сеніп жүктеуге болады деп санаған, бірақ Платонның пікірінше, мемлекетті басқару жоғары мақсаттарға жетуге кедергі болып табылады. Әл-Фараби, керісінше, күнделікті шаруалардан бас тартпайды, бірақ адамдарға ақиқатқа жетуге көмектесуге тырысады. Әл-Фараби дінді философиямен салыстырады. Философия дәлелдеуді, ал дін сенімді қажет етеді. Заң шығарушы өзінің қабілеттерінің арқасында адамның мүддесін қорғайтын заңдарды қолдана алады. Имам – философия және теология теориясы саласында биіктерге жеткен

¹⁰⁰ Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Наука, – 1972. – С. 193.

¹⁰¹ Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Наука, – 1972. – С. 193.





адам – бұл оған кеңесші, жетекші және адамдарды бақытқа жетелеуге мүмкіндік береді.

Әл-Фараби ізгі дін мен философияның өзара байланысы мәселесін шеше отырып, олардың мағыналық біртұтастығын баса көрсетеді. Айырмашылық олардың пайда болу уақытында ғана болады. «Мысалы, құрал-саймандарды жасау уақыты жағынан құрал-саймандардың құрал-саймандарды қолданудан бұрынырақ пайда болған сияқты, философия діннен бұрын пайда болған»¹⁰². Әл-Фараби философияның алдында диалектика мен софистика, ал калам мен мұсылмандық құқықтан бұрын дін болатынын көрсетіп, бұл қағиданы әрі қарай дамытады.

Адам тек жеке тәжірибе мен түйсікке негізделе отырып, ғаламның заңдылықтарын түсіне алады. Жеке тәжірибе, әл-Фарабидің пікірінше, тұлғаның адамгершілік қалыптасуы үшін де маңызды. Шебер жазуды дамыту үшін әдет қажет сияқты, ізгілікті мінез-құлықты қалыптастыру үшін адамгершілік әдет ретінде бекіту мақсатында ізгі іс-әрекеттерді қайталау қажет.

Әбу Насыр әл-Фараби адамның рухани жаңғыруын оның бойында ізгіліктің қалыптасуы арқылы қарастырады. Ізгілік ұғымында ойшыл адамның ең жоғары құндылықтарын біріктіреді. Әл-Фараби ізгілікті адамның моральдық жетілу құралы деп санайды және ізгілік деп бақыт пен жақсылыққа жетуге көмектесетін барлық нәрсені сипаттайды.

«Ал адам оның қабылдаушы ақыл-парасатына құйылып жатқан нәрсе/дүние арқасында данагөй, философ, кемелді

¹⁰² Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, – 1982. – С. 185.



ақыл-парасат иесі болады, ал оның қиялдау қабілетіне қарай ағып жатқан нәрселердің/дүниелердің арқасында пайғамбар, болашақты болжаушы және қазіргі жеке оқиғаларды түсіндіруші болады – бұның бәрі де оның тәңірлікті мойындауымен байланысты. Мұндай адам адамның кемелденуінің ең жоғары деңгейіне ие және бақыт шыңында болады. Бұл адам бақытқа қол жеткіздіретін кез келген әрекетті білетін адам...»¹⁰³.

Оның шығармаларында кездесетін адамға берілген «хайуани акли» (ақылды жаратылыс) деген анықтама кейінгі еуропалық Ағарту дәуірінің *Homosapiens* дегеніне үндес келеді. Әл-Фараби еңбектерінде ақылды жаратылыспен қатар адамның «хайуани мадани» (мәдени жаратылыс) деген анықтамасы бар екендігі де маңызды. Мәдени тұлғаның қалыптасуы отбасында жүзеге асырылуы керек, сондықтан қалалық қоғамның құрамдас бөлігі болып табылатын, қалалық мәдениеттің дамуы мен қалыптасуына белгілі бір үлесін қосатын отбасы мүмкіндіктеріне назар аударады.

Алайда, қаланың ерекше бағыт-мақсаты бар. А.А. Игнатенконың пайымдауынша, «Әлем – Қала» ұғымдарының сәйкестендірілуі метафора ғана емес, ол араб-мұсылман әлемі философтарының терең ойлары мен пайымдарының негізін көрсетеді¹⁰⁴. Әл-Фараби қаланы жақсылық пен кемелдікке жету болашағымен байланыстыратындығынан

¹⁰³ Аль-Фараби. Избранные трактаты. – Алматы: Ғылым, – 1994. – С. 220.

¹⁰⁴ Игнатенко А.А. В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. – М.: Мысль, – 1989. – С. 56.





ғана таңдайды және оған адамзат қоғамы дамуының көрсеткіші ретінде орын бөледі.

Қала-мемлекетті ұлы ойшыл адамдар қауымдастығы мен моральдық анықтама бірлігін құрайтын қоғамдық идеал ретінде түсінеді. «Адамдар қауымдастығы шынайы бақытқа қол жеткізетін істерде өзара көмек беруді мақсат ететін қала – бұл ізгі, қала, ал адамдар бақытқа жетуде бір-біріне көмектесетін қоғамдар – бұл қайырымды қоғамдар. Қалалары бақытқа жетуде бір-біріне көмектесетін халық – бұл қайырымды халық. Сөйтіп, егер адамдар бір-біріне бақытқа жетуге көмектесетін болса, бүкіл жер беті қайырымды болады»¹⁰⁵.

Ол қалалық мәдениеттің 4 түрін анықтайды: мейірімділік қаласы – қайырымды қала (әл-мәдина, әл-фәдила), надандық қаласы (жахилия, әл-фасика), адасқандар, тұрақсыздық қаласы (ад-далла), өнегесіздік қаласы (әл-мубаддила). Мейірімді қалада бір-біріне көмекке келетін, адамгершілігі жоғары адамдар тұрады, олар солай бақытқа қол жеткізеді¹⁰⁶. Кемел қала – бұл барлық тұрғындары бақытқа ұмтылатын ізгілікті адамдар болып табылатын ізгі қала. Қалаларды салыстыра отырып, мейірімді және өнегесіз қоғамның айырмашылығын ғана көрсетпей, мәдениеттің негізі бола алатын нәрселерге назар аударады.

Қайырымсыз қалалардың әрқайсысында әл-Фараби басты, анықтаушы кемшілікті анықтап, соған сәйкес мемлекеттің мәнін айқындайды.

¹⁰⁵ Аль-фараби. Философские трактаты. – Алматы, – 1973. – С. 205–106.

¹⁰⁶ Аль-фараби. Философские трактаты. – Алматы, – 1973. С. 41–42.



Бес белгісі бар надан қаланың, ойшылдың пікірінше, бақыт туралы түсінігі жоқ және ол дененің тамақ, тұрғын үй, жыныстық қанағаттану сияқты физиологиялық қажеттіліктерін қамтамасыз ету; баю мақсатында өзара көмектесу; сезімдік ләззат алып, жайлылықта өмір сүруді қалау; бос және жеңіл өмірге деген сүйіспеншілік; қалай болғанда да атақ пен абыройға ұмтылу; өз мүмкіндіктері мен байлығын мадақтау сияқты қасиеттерімен сипатталды; билік пен жеңісті қалайтын қала. Надан және басқа да жағымсыз сипаттағы қалалардың проблемасы – кемеліне жетпеген адамдарды басқарудың икемсіз және рухсыз жетекшілерінде және ұйымдастырылуында. Жетекшілер мен басқарушылардың мәселелерді шешудегі барлық әрекеттері адами қасиеттерге түбегейлі қайшы келетін қулықтарды, екіжүзділікті және өтірікті қолданумен байланысты. Мемлекетті басқарумен қатысты бұрыс әрекеттерді ашып және билік институтын сынға ала отырып, әл-Фараби әлеуметтік-моральдық сипаттағы кемшіліктерді анықтайды.

Мінсіз қаланы құруда «қайырымды қаланың» өсіп-өркендеуіне кедергі келтіретін арамшөп тәрізді адам топтары бар. Онда өркениеттен алыс, «шикі ет жейтін» жабайы аңдарға ұқсайтын, қатал рухани және тәрбиелік шаралар қолданылуға адамдар да кездеседі¹⁰⁷. «Қайырымды қала» өзінің барлық сипаттамалары бойынша надан қаладан ерекшеленеді. Қайырымды қаланың құрылымы мен жұмыс істеу қағидалары сау адам ағзасының жұмысымен

¹⁰⁷ Аль-фараби. Социально-этические трактаты. – Алматы: Наука, – 1973. – С. 137–138.





салыстырылады, барлық органдардың үздіксіз жұмыс істеуін қамтамасыз етеді, әл-Фарабидің пікірінше, сондай қағидалар бойынша ізгі қаладағы адамдардың да тіршілік әрекеті қамтамасыз етілуі керек..

Өмірді қамтамасыз етуге жауапты және басқалардың игілігі үшін бағыну қажеттігі сезіміне ие негізгі органдарға ерекше орын беріледі.

Ойшылдың пайымдауынша, ағзаның тіршілігін қамтамасыз ететін басты орган – бұл жүрек және басқа да, қызметі оған бағынатын маңызды органдар сияқты, қайырымды қалада да барлық құрылымдар мен қарым-қатынастар тетіктерінің негізгі ұйымдастырушысы және үйлестірушісі һәм оның орынбасарлары бар.

Жүрек ақыл-парасатқа ақиқат пен әділдікті табуға көмектесетін адамның негізгі сезімі ретінде анықталады. «Философияны зерттеудің алдында не болуы керек» деген жұмысында әл-Фараби адамның рухани жаңғыруын оның мінезін түзету бойынша ішкі жұмысы арқылы қарастырады. Этика мен философияның бағдар-мақсатын ойшыл адамның моральдық тұрғыдан жақсаруына көмектесу деп анықтайды. Әл-Фараби адамның жер бетіндегі ерекше бағдар-мақсатына сенді. Оның пайымдауынша, бұл құндылықтар адамды ең жоғары кемелдікке – бақытқа жеткізетін адамгершілік өзегіне айналады. Нағыз ізгілікті адам әділеттілікке жүгінеді, өйткені оның ол өзінен-өзі игілік.

Ойшыл қала тұрғындарын әртүрлі белгілер бойынша бөлуді табиғи құбылыс ретінде қарастырады, оның барлық бөліктері мен бірқатар бөлшектері бір-бірімен махаббат-



пен, әділеттілікпен байланысты және оның туынды қызметі арқылы топтастырылған.

Бұл әлеуметтік-мәдени типтер өз заманының мәдени шындығы мен уақыттың бағыттарына сәйкес келеді. Әл-Фараби сұлулық пен бақыт, адамгершілік пен мейірімділік үйлесімінде мәдени құндылықтардың түйісетін түйінін табуға тырысады. Қайырымды қала тұрғындары әділеттілікті, теңдікті, бақытты және адамның ақыл-ой қабілеттерін жоғары бағалайды, сондықтан мәдени тұлғаны тәрбиелеуге ерекше назар аударады. Тәрбие берудегі басты мақсат – білімге ұмтылу. Тек білімді адам ғана моральдық ұмтылыстарды бағалай және көрсете алады, басқалардың зияткерлік қабілеттерін анықтай алады. Ол ғылым мен тәрбиенің шебер үйлесімі ғана адамның жоғары мәдениеттілігі мен өркениеттілігіне жол салады деп санайды. Ол тәрбиелеу мен мәдениеттілікті қалыптастыру мәселесін ақылы, мінсіз мінсіз адамды (әл-Камили әл-инсани) қалыптастыруды мақсат ететін мұсылмандық білім жүйесі – мағрипат негізінде қарастырады.

Бақытқа жету үшін, ойшылдың пайымы бойынша, айналаңдағы адамдармен татулық пен достықта өмір сүру керек, «келісімге келу» бірыңғай қағидасын ұстану, өзара түсіністік пен көмек көрсету қажет.

Адам бақытты тек қайырымды мемлекетте ғана түсініп, оған жете алады. Ойшыл қоғамның өз моделін – адамдар жан-жақты кемелдікке жеткен кезде мүмкін болатын «қайырымды қаланы» ұсынады. Әл-Фараби адам өзін-өзі тәрбиелеу, өзін-өзі оқыту арқылы өзін жетілдіріп, идеалға





жете алады деп сенді. Моральдық құндылықтарды қарастыру әл-Фарабидің гуманистік ілімінің негізі болып табылатын интеллект пен даналық, әділеттілік пен адамгершілік сияқты негізгі категориялар арқылы өте нәтижелі.

Әл-Фараби әділеттілікті тұлғаның ең жоғары мақсаты етіп қояды, өйткені ізгілік ілімінің жоғарғы қағидасы – адамдар әлемін жаратқан, пенделерге жақсылық пен әділеттілік туралы жоғары идеяны жеткізетін барлық нәрсенің жаратушысы Құдайды білу және оған ұқсау. Өзара түсіністік пен достық негізінде құрылған адамдар бірлестігі әлемдік үйлесімділікке енеді. Оның кемелдікке жеткен қайырымды адамы тек терең ойы мен борыштылық сезімі бар адам ғана емес, сонымен қатар жылы жүрегі қайырымды қала тұрғындарын жылытатын адам. Адамгершілік адамдарды біріктіретін бастау екендігін баса айта отырып, әл-Фараби бұл бастауға қажымай шақырды. Зияткер адамның деңгейін жеке индивидтың жеке басының туа біткен және жүре пайда болған қасиеттерімен байланыстыра отырып, әл-Фараби әр адамның қайталанбас ерекшелігі мен өзіндік құндылығын жариялайды. Ақыл-ой, бақыт, ізгілік, әділеттілік, адамгершілік әл-Фараби ілімінде адам болмысына тән гуманистік ұстанымдар ретінде беріледі. Әл-Фарабидің қызметі туралы айта отырып, А.Н. Нысанбаев: «Ол білім беру және ағарту, ақиқатты іздеу, қоғамның рухани өміріндегі философия мен діннің арақатынасы мәселелерін қоғамды өзгерту мәселелерімен байланыстырды. Бұл өзгерісте адамның өзінің өзгеруі басты рөл ойнады. Ойшыл өзінің көптеген трактаттарында адамның мораль-



дық кемелденуінің мәні мен маңызын ашады. Адамның кемелдікке қол жеткізуі – оның этикалық көзқарастарының негізгі мақсаты, ал жоғары моральдық қасиеттердің иесі – кемел адам – қоғамның саяси-құқықтық қайта құрылуының басты субъектісі»¹⁰⁸.

Кез келген формасында мұсылман философиясы адам мәселесін және оның құндылықтарын теологиялық тұрғыдан қарастырады. Исламның әйгілі діни-философиялық ілімдерінің бірі – сопылық, ол құдай мен адам ара қатынасының құндылықтық қырларына үлкен мән береді. Сопылық – философиялық, әлеуметтік, моральдық-этикалық тұрғыдан өте күрделі ағым. Сопылық ерекше діни-философиялық дүниетаным ретінде ислам дінінде пайда болған және көптеген мектептері, бағыттары мен ағымдары бар. Оның өкілдері сопылық мектептерде жинақтаған психологиялық тәжірибе арқылы Құдаймен тікелей рухани қарым-қатынас, дидарласу немесе қосылу деңгейіне жеткен. Сопылық онтология негізінде Құранның мотивтеріне негізделіп, ғаламды Алланың жоқтан, шығармашылық күшімен Универсумды жаратуы туралы құрандық сарын жатыр. Сопылық құндылық идеясына әбден толы. Сопылық теология бойынша классикалық кітап – әл-Ғазалидің «Сенім туралы ғылымдардың қайта жаңғыруы» деген шығармасы. Құранға сүйене отырып, сопы нағыз мұсылманның қасиеттерін (атрибуттарын) талқылайды. Оның пікірінше, бұл қасиеттер – тәубе, ұстамдылық, кедейлік,

¹⁰⁸ Нысанбаев А.Н. Духовное наследие прошлого и становление гражданского общества в Казахстане. – Алматы, – 2002. – С. 180.





шыдамдылық, махаббат, қорқыныш, үміт және т.б. Барлық қасиеттердің Құдайға қатысы бар. Мысалы, махаббат күйлері – бұл «Алланың оған жақын екенін, оған қамқорлық жасайтынын, оны қорғайтынын және оның кепілгері болатынын өз көзімен көру». Құранның қасиетті мәтін ретіндегі терең мәні дамудың әр тарихи кезеңінде мәдениеттің қолданыстағы құралдарының бар жиынтығымен әртүрлі түсіндіріледі. Құран ақиқатының құндылық мазмұнының сан алуандығына енген адам, қандай да бір шамада, Құранның мәнін білуге жақындайды.

Өз ойларын поэтикалық жолдарымен жиі білдіретін сопылар үшін бүкіл әлем Аллаға толы: «хама уст» – «бәрі Ол». Ибн Арабидің формуласында бұл «вахдат аль-вуджуд» – болмыстың бірлігі деп айтылады. Оның ортасында бір мезетте феноменальды-ноуменальды әлемге имманентті, сонымен бірге жаратылыстың субъектісі ретінде сол әлемнен жоғары тұратын трансцендентті құдай орналасқан. Сондықтан Құдай мәселесі, оның табиғатын, мәнін түсіну, оның тіршілігін негіздеу – сопылықтың маңызды мәселесі ғана емес, сонымен қатар ортағасырлық ойлаудың жоғары тақырыбы және оның өркениетінің негізі.

Сопылық жаңашылдықтың маңызды элементтерін енгізе отырып, Құранның Құдай туралы ілімін қайта қарастырады, атап айтқанда Абсолютті «танып білу» мәселесін қояды және шешеді.

Сопылық дүниетаным мен дүние сезіну «Құдай-әлем-адам» мәселелерін пайымдауда имплицитті түрде философиялық және діни тәсілдерді ұстанады. Сопылық білім



діни және философиялық дүниетанымның бірлігін қамтиды. Бірақ олардың тақырыптық бірлігіне қарамастан, Абсолютті философиялық тұрғыдан танып білу мен Құдайды діни тұрғыдан танып білу арасында белгілі айырмашылық бар. Мәселен, құдайды діни тұрғыдан танып білу уаһиге негізделген, ал философиялық таным – Абсолютке логикалық заңдарды, таным үдерістерінің ұтымды құралдары мен әдістерін қолдануға негізделген. Сопылық құдай туралы білімнің философиялық және діни аспектілерін де қамтиды. Бұл ойдың мәнін Ибн-Араби ашып айтқан: «Танымның үш формасы бар. Бірінші форма – бұл ақылмен тану, ол ақиқатқа жету мақсатында мағлұмат пен фактілерді жинаудан тұрады. Екінші форма – бұл эмоциялармен және сезімдермен тану, онда адам өзін әлдеқайда бір жоғары деңгейге енгенін, бірақ өзі білімін қолдана алмайтын сияқты сезінеді. Үшінші форма – ақиқаттықты шынайы тану, онда адам ақыл-ой мен сезімнің шеңберінен шығатын ақиқатты түсінеді. Схоластик-теологтар мен ғалымдар танымның алғашқы формасына назар аударды. Сезім және тәжірибемен өмір сүретіндер екінші формаға жүгінеді. Кейбіреулер алғашқы екі форманы біріктіреді немесе кезек-кезекпен екеуін де қолданады. Бірақ шынайы білімді алғашқы екі танымнан тыс тұрған шындыққа жақындай алатындар ғана түсінеді. Олар – сопылар»¹⁰⁹. Осыдан – сопылық әдісінің ерекшелігі, сол әдіс негізінде сопылар дүниетанымдық мәселелерді шешуге

¹⁰⁹ Цит. По кн. Фильштинский М., Шидфар Б.Я. – Очерк арабо-мусульманской культуры. – 1961. – С. 151–152.





тырысты. Сопылық әдіс барлық ақиқаттықты, оның ішінде адам мен оның құндылықтарын тұтастық пен бірлікте қарастырды. Сопылардың ілімдері бойынша «Құдайды танып білу» тек уаһи, рухани аян арқылы ғана емес, сонымен бірге белгілі бір білімді қамтитын түйсік арқылы да мүмкін. М.С. Орынбеков жазғандай: «Сопылық шындықты іздеудің, интуитивті түсінуге дайындықтың ерекшелігі – «өзіне үңілу», өзін-өзі талдау және өзін-өзі бақылауда. Ғалымның ақыл-ой көзқарасы сыртқы әлемнің объектілеріне, философияның – ішкі және сыртқы әлемге, ал сопылардың – тек өз ішіне ғана бағытталған. Осылайша қозғалыстың өзіндік шеңбері қалыптасады»¹¹⁰. Бұл әдіс өмірдің толықтығы мен нақтылығын шифрлауға мүмкіндік беретін символикаға, аллегорияға, «құпия білімге» негізделген сопылық философиясының ерекшелігін анықтап берді. Сопылықта мистикалық және рационалдық нәрселер, онтология мен гносеология бір-бірімен тығыз байланысты.

Сопылардың философиялық трактаттарында Құдайды соңына дейін біліп түсіну мүмкін болмаса да, оған барынша жақындауға болады деген ой негізгі арқау болып өтеді. Сопылықта Абсолютті түсіну жолы адамның өзін-өзі тануы, өзін-өзі жетілдіруі арқылы жатады. Құдайды тану – бұл адамның бойында құдайды тану. Ибн-Араби өз еңбектерінде «кемелді адам» туралы ілім береді және барлық анықтамаларда «кемел адам» құдай жаратылысының тәжі, қорытындысы ретінде қарастырылады.

¹¹⁰ Орынбеков Н.С. Генезис религиозности в Казахстане. Дайк-Пресс. – Алматы. – 2005. – С. 218.



Сопылықтағы «аль-инсан аль-камил» – «кемел адам» тұжырымдамасы, ең алдымен, таным теориясымен байланысты, бірақ сопылардың «кемел адамы» моральдық-этикалық сипаттағы ізгілікке толы, ғылым мен философия нұрын сіңіріп, соның арқасында өз азаматтарының бақыты мен амандығына қамқор болып, дана билеушіге айналған әл-Фарабидің қайырымды адамы емес. Бұл адам мүлдем басқа, тек өзі үшін таным жолын ашқан адам және бұл таным ол үшін сыртқы өмірлік мақсаттарға жетудің құралы емес, өмірінің мәні, ең жоғары құндылығы болып саналады.

Егер араб-мұсылман философтарында қайырымды адам әлдекім болу үшін білім алса, сопыларда білім алу прагматизмсіз ішкі қажеттілік болып табылады.

Сопылардың «кемел адамы» моральдық идеалдың мәнін емес, әлем мен әлем туралы білімнің бірлігінің мәнін білдірді. Адам өзі танып-түсініп осы әлемнің жүрегі болып саналған. Сопылықтың бірегейлігі – ақиқатты жеке тұлғалық жолмен танып түсінуді ұсынуында. Білім тұжырымдамасы сенім тұжырымдамасы болып табылады. Сондай-ақ сенім жеке сипатқа ие, білім мен сенімнің шынайлығы жеке көзқараспен, көңіл-толқумен, жеке тәжірибемен анықталады.

Осылайша, Руми, Ибн Араби, Қожа Ахмет Яссауи сияқты сопылардың философиялық жүйелерінде адам Құдай мен жер әлемінің арасындағы делдалдық буын рөлін атқарады және құдай мен жаратылыстың бастауларын біріктіреді, нәтижесінде адам мен құдайлық болмыстың бірлігі қамтамасыз етіледі.





Қожа Ахмет Яссауи әл-Фараби сияқты Құдайды адамның ақыл-ойы шегінен тыс тұратын тұлғасыз, абстрактілі болмыс ретінде қарастырады. Қожа Ахмет Яссауидің түсінігінде Құдай – тіршілік иесі екендігі туралы ешқандай онтологиялық дәлелдемеге мұқтаж емес қажетті жаратылыс, ол Ғаламмен бірліктің сезімдік-интеллектуалдық символы, мәңгілікке деген құштарлық пен әлемнің жасырын құпиясының символы. Қожа Ахмет Яссауи адам құдайлық уаһи шындықтарды танып-біліп, адамның болмыс мәселесін шешетін нағыз сенімнің алауымен нұрланады деп санайды. Адам өз бойында жасырын мен айқын нәрселерді үйлестіре алмаса, қамкөңіл күйінде болады.

Қожа Ахмет Яссауи үшін құдайға деген махаббат руханилыққа тең. Сондықтан Құдаймен қосылудың алдында адам бойында Құдайды танып білуге лайықты болуға ықпал ететін адамгершілік, парасаттылық, адалдық, мейірімділік сияқты моральдық қасиеттерді тәрбиелеу керек. Қожа Ахмет Яссауидің кемел адамы даналыққа, адалдыққа, әділеттілікке ие, бірақ бір маңызды айырмашылық бар – кемелді адам осы әлем үшін, барлық адамдардың іс-әрекеті үшін жауап береді. Кемел адам – бүкіл адамзаттың осы адамзат үшін ауыратын жүрегі.

Яссауидің моральдық-этикалық және діни философиясы адамның құдайлық және трансцендентті болуының қажетті шарты ретінде фәнилік және материалдық құштарлықтардан босау туралы ілімді қамтиды, өйткені «тәндік нәрселерді жою – бұл руханилықтың дүниеге келуі»¹¹¹.

¹¹¹ Касабек А., Касабек С. Искание истины (о природе национальной философии). – Алматы.: Галым. – 1998. – С. 81.



Яссауидің дүниетанымында дін арқылы түсіндірген моральдық құндылықтар үлкен орын алады. Жақсылық пен жамандық, әділеттілік пен әділетсіздік сияқты моральдық қасиеттер, оң және теріс әрекеттер оның Құдайға деген сенімімен байланысты. Яссауидің пікірінше, өзін-өзі тазартуға, өзін-өзі жетілдіруге шақырған адам адасып, әділетсіздік пен жамандық жасай алмайды. Ойшылдың іліміндегі адамның рухани жаңғыру идеясының ерекше құндылығы – адам мен әлем арасындағы ақжүректік қатынастарға баса назар аударылуы, Яссауи ақжүректікті адам жанындағы құдайдың көрінісі деп санайды. Жүрегіңде махаббатты, кішіпейілділікті және дүниелік ләззатқа немқұрайдылықты сақтау арқылы ғана құтқарылуға жетуге болады.

Әл-Фарабидің рационализмі мен Яссауидің мистицизмі, олардың философиялық жүйелерінің әртүрлілігіне қарамастан, кейбір ортақ белгілерге ие болды. Оларды адам санасы мен мінез-құлқындағы моральдық сезім мен жүрек саласының басымдығы туралы идея біріктіреді. Жүрек құдайға апаратын жол және әлемді, өзін және басқаларды танудың жолы, адамгершілік өмір салтының құралы ретінде қарастырылады. Яссауи мен әл-Фарабидің философиялық идеялары мистицизм мен құдайлық ақиқат, теология мен болмыс және адамды ғылыми тұрғыдан түсіндіруге ұмтылыс бір-бірімен араласып жатқан әлем мен адамның біртұтас бейнесін ұсынады. Яссауидің дүниетанымы қазақтың қоғамдық ойына орасан зор ықпал етті. Исламдық-сопылық сана архетипі қазақ ойшылдары-





ның дүниетанымдық негізіне айналды. «Хикметте» берілген рухани-адамгершілік бейнелер қазақ мәдениетінің ажырамас бөлігіне айналып, ақын-жыраулардың шығармаларында, халықтық эпосында, және т.б. көрініс тапты. А.К. Қасабек айтқандай, «қазақ поэзиясында қазақтың ұлттық «әлем бейнесіне» және қазақ ділінің терең құрылымына жақын келетін дүниетанымның сопылық тұжырымдамасы пайда болды. Сондықтан сопылық сарын әлемнің қазақ бейнесін көрсетудің ең қолайлы әдісі ретінде көптеген ақын-жазушыларға тән болды»¹¹².

Махмұт Қашқари – «Диуани лұғат ат түрік» атты ғылыми еңбек жазған алғашқы ғалым. Онда түркітанушы көптеген түркітілдес көшпелі тайпалар мен түрлі этникалық топтардың тілін, әдебиетін, әдет-ғұрпын, географиясын сипаттайды. Осы ғылыми шығарманы жазу үшін ғалым түркі қалалары мен далаларында көп саяхаттаған. Мұнда ол халықтардың тұрмысы мен мінезін ғана емес, сонымен бірге олардың салт-дәстүрін, тарихын, саяси өмірін, тілі мен әдебиетін де зерттейді. Зерттеу үшін ол қыпшақтар, печенегтер, оғыздар, башқұрттар, бұлғарлар, Іле, Ертіс, Еділ, Ямал өзендерінің бойында тұратын халықтар сөйлейтін түркі тілін алады. Ол адамдардың қоғамдық өмірінде білімнің, тәрбиенің, моральдылықтың маңыздылығына ғана емес, сонымен қатар рулар арасындағы қарым-қатынасты реттеудегі қуатты тетік ретінде тілдің рөліне де назар аударады. Қашғардың айтуынша, ана тілі – түркі халықта

¹¹² Касабек А., Касабек С. Искание истины (о природе национальной философии). – Алматы: Ғалым. – 1998. – С. 83.



рының қарым-қатынасы мен жақындасуының маңызды құралы, ұлттың әлеуметтік және рухани тәжірибесінің шоғырланған көрінісі. Ғалымның бұл ойы бүгінгі егемен Қазақстан жағдайында өте өзекті.

«Түркі диалектілерінің сөздігі»/«Диуани лұғат ат түрік» этнографиялық, тарихи-мәдени, тілдік-әдеби, философиялық, этикалық-психологиялық материалдардан тұрады. Жүсіп Баласағұни – Фараб, Қашғар, Бұхарада білім алған, араб және парсы тілдерін жетік меңгерген, философия мен поэзияны оқып зерделеген. Түркі тілінде жазылған «Кутадгу білік» («Құтты білік») деген белгілі прозалық шығарманың авторы.

Жүсіп Баласағұн: «Әр нәрсенің негізі – бұл бірнеше өзгермес құнды ұғымдар: біріншісі – әділеттілік, екіншісі – бақыт, үшіншісі – ақыл-ой, төртіншісі – қарапайымдылық». Поэмада осы қасиеттерді бейнелейтін кейіпкерлер диалогқа түседі: Күнтолды (күн көтерілді) – әділеттілік, Айтолды (толған ай) – бақыт, Оқдүлміш – ақыл-ой, Отгүрміш – қанағаттылық, игілік, қарапайымдылық. Батырлар дүниелік азғырулардың бос әурешілік екені, әуре-сарсаң игіліктерді тұрақсыздығы және ізгілік, әділеттілік, ақыл мен білім, ұстамдылық пен жомарттықты бағалау қажеттілігі туралы айтады.

Сонымен, қазақ мәдениеті мен философиясы тарихындағы негізгі зерттеу объектісі – бұл ішкі көңіл-күйі бар, жеке өмірдің мағынасын іздеген және өзінің басқалармен және әлеммен қарым-қатынасын, ондағы өз орнын анықтап жүрген адам. Адамның нағыз рухани жағыруы





оның өзін және әлем туралы тұтас түсінігін қалыптастыруды талап етеді, бұл оның дүниетанымдық көзқарасы мен ұстанымдарын өзгертпей мүмкін емес.

Әл-Фарабидің пікірінше адамның кемелдену қабілеті адам бойындағы ізгілік идеясымен байланысты. Оның тұжырымдамасындағы ізгілік тек белсенді, жасампаз болғанда ғана кемелдікке айналады. Изгілікті, қайырымды болу дегеніміз – жақсы істер жасау, бұл туа біткен қасиеттер емес, оларды тәрбиелеу керек. Яғни, әл-Фараби ізгілікті істерге шақырады және адамгершілік мәдениетін қалыптастыруды жақтайды, өйткені ол ізгілікке негізделген.

Ұлы данышпан және ойшыл әл-Фараби қоғамдық қатынастар мен жоғары адами мәдениеттің негізін құрайтын адамдардың моральдық қасиеттерін қалыптастырудың байланыстары мен тетіктеріне ерекше назар аудара отырып, өз халқының мәдениеті тарихы мен теориясының дамуына өлшеусіз үлес қосты, сондықтан оны мәдениеттің рухани-адамгершілік негіздерінің тұжырымдамасы ретінде қарастыруға болады. Бүгінгі таңда адамға адамгершіліктің қажеттілігіне деген сенімді қайтарып, адамгершілікті адамның рационалды-танымдық және практикалық іс-әрекетінің шектеуішіне айналдыратын дүниетанымдық тұжырымдамалар мен ілімдерді қалыптастыру қажет. Бұл адам өмірінде руханилық пен ізгілік басты орын алатын құндылықтар жүйесін және шынайы болмысты рухани-құндылықты тұрғыдан түсінудің осындай жүйесін қалыптастыруға ықпал етер еді.



ӘДЕБИЕТ

1. Bayrakdar, İslam felsefesine giriş, s. 173
2. Ащ-Шимали, с. 226
3. Ескертпе: Бір қызығы, әл-Фараби философиясымен танысқаннан кейін неоплатонизм терминдерін намаз оқу кезінде де қолданатын болғанын атап өтуге болады. Мысалы, оның «О, «Уаджиб аль-уджуд» (ар. «Бар болуы қажет Құдірет») Мені «'Акль аль-Фа'альдан» («Әрекетшіл ақылдан») шыққан» «файд» (ар. «эманация») нұрларымен нұрландыр!» деген дұғасы бар. Так, известна его молитва «О, «Уаджиб аль-уджуд» (ар. «Тот, существование Которого необходимо») Освети меня лучами «файда» (ар. «эманации»), происходящего из «'Акль аль-Фа'аль» («Деятельного Ума»)!».
4. Абу аль-Фарадж (ибн аль-Ибри). Тарих мухтасар ад-дуаль. – Бейрут, 1890, с. 295-296
5. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri, Ankara: İlahiyat, 2000, s. 85
6. Bayrakdar, İslam felsefesine giriş, s. 173
7. Bayrakdar, s. 173
8. Ескертпе: 'Ихуан ас-Сафа' («Тазалық ағайындары») – 10-шы ғасырдың ортасында Басра қаласында пайда болған шиитерге жақын құпия діни-саяси және ғылыми-философиялық қоғам.
9. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 88.
10. Платон. Государство. Книга седьмая.
11. Платон. Федр.



12. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 56.
13. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 97.
14. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 21.
15. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 25.
16. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 26.
17. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алма-Ата, 1970.
18. Әл-Фараби. Музыка туралы үлкен кітап. – Алматы, 2008.
19. Аль-Фараби. Аль-мадина аль-фадылят. – Стамбул, 1985. – С. 37-53.
20. Ali Bulaç. İslam düşüncesinde din-felsefe vahiy-akıl ilişkisi. – İstanbul, 2006. – S. 156.
21. Аль-Фараби. аль-Мадинат аль-фадылят. – Бейрут, 1986. – С. 61-62.
22. Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907 / аль-Мас'иль аль-фальсафият, – С. 108-109.
23. Аль-Фараби. Аль-мадина аль-фадыля. – Бейрут: Дар аль-машрик, 1968, – С. 37, 40.
24. Bayraktar. İslam felsefesine giriş, – S. 177.
25. Bayraktar. İslam felsefesine giriş. – S. 179.
26. Bayraktar. İslam felsefesine giriş. – S. 180.
27. Аль-Фараби. И'хса аль-улюм. – Каир, 1949. – С. 54-63.
28. Öner. Klasik Mantık. – Ankara, 1986. – S. 164.
29. Рафик аль-Аджам. аль-Мантык 'инд аль-Фараби. – Бейрут, 1986 / Китаб аль-Кияс, С. 61.
30. Аль-Фараби. Аль-мадина аль-фадылят. – Стамбул, 1985, С. 87-103.
31. Ali Bulaç. – S. 158.
32. Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907 / Рисалят фи ма янбаги. – С. 62.
33. Аль-Фараби. И'хса аль-улюм. – Каир, 1931. – С. 2.
34. Аль-Фараби. ад-Ду'а аль-кальбият. – Хайдарабад, 1345 (по мус. календарю). – С. 7.
35. Majid Fahri. – S. 110.

36. Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907 / 'Уюн аль-маса'иль. – С. 74-75.
37. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri, Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 90.
38. Bayraktar. İslam felsefesine giriş. – S. 182.
39. Ащ-Шималий. – С. 286.
40. Ащ-Шималий. – С. 286.
41. Mahmut Kaya. İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi. – İstanbul, 1983. – S. 242.
42. Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907 / Рисалят фи ма йанбаги ан тукад-дам кабль та'алюм аль-фальсафат, – С. 62.
43. Аль-Фараби. Тахсиль ас-са'адат. – Бейрут, 1983. – С. 95.
44. Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907 / Рисалят фи ма йанбаги ан тукад-дам кабль та'алюм аль-фальсафат. – С. 62.
45. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 90-91.
46. Ескертпе: Әрине, шииттердің діни ойы сүннетті тікелей ұстанудан бас тартып, өз бетінше өмір сүру құқығын әрдайым Құран мен Сүннетті еркін түсіндіруге негіздеуге мәжбүр болды, бұл олардың белгілі бір дәрежеде балама философиясын жасауға әкелді.
47. Bayraktar. İslam felsefesine giriş. – S. 174.
48. Аль-Фараби: философия. Культура. Религия // Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 75-летию КазНУ имени аль-Фараби. – Алматы: Қазақ университеті, 2009. – С. 422-427.
49. Ащ-Шималий. – С. 235.
50. Ризо Довари Ардакани. Фараби – основоположник исламской философии. – Москва, – 2014. – С. 33.
51. Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, – 2006. – С. 154.

52. Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, – 2006. – С. 155.
53. Ризо Довари Ардакани. Фараби – основоположник исламской философии. – Москва, – 2014. – С. 32.
54. Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, – 2006. – С. 157.
55. Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, 2006. – С. 160.
56. Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, – 2006. – С.160.
57. Ибн Рушд. Тахафут. – Бейрут, 1930. – С. 229–234.
58. Мехмет Байрақдар. Ислам фелсефесине гириш. – Анкара: Туркие дийанет вакфы йайынлары. – 1997. – С. 233.
59. Аль-Фараби. ат-Танбих ‘аля сабиль ас-Са’адат. – Бейрут, 1985. – С. 47–49.
60. Mehmet Kasım Özgen. Farabi’de ahlak mutluluk ilişkisi. – İstanbul, 1998.
61. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 99-100.
62. Аль-Фараби. Гражданская политика. – С. 7.
63. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 300.
64. Аль-Фараби. Гражданская политика. – С. 50.
65. Аль-Фараби. Гражданская политика. – С. 52.
66. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 104.
67. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 123.
68. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 124.
69. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 143.
70. Аль-Фараби. О достижении счастья. – С. 35.
71. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970, – С. 303.

72. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 305–306.
73. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 377.
74. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 305.
75. Аль-Фараби. О достижении счастья. – С. 16.
76. Аристотель. Никомахова этика. Книга вторая.
77. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985. – С. 258.
78. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985. – С. 257.
79. Аристотель. Никомахова этика. Книга первая.
80. Аристотель. Никомахова этика. Книга шестая.
81. Платон. Государство. Книга пятая.
82. Платон. Государство. Книга восьмая.
83. Платон. Государство. Книга восьмая.
84. Аристотель. Политика. Книга седьмая.
85. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 303.
86. Аль-Фараби. Указание пути к счастью. – С. 72.
87. Аль-Фараби. О достижении счастья. – С. 31.
88. R.Hammond. The Philosophy of Alfarabi and its influence on Medieval Thought. Hobson Book Press. – New York, 1947. – P. 118.
89. http://www.inform.kz/kz/olzhas-suleymenov-al-farabidin-enbekteri-europanyn-kayta-zhandanuyna-komekteskenin-unemi-eske-salyp-otyru-kazhet_a2746071
90. Massignon Louis. Recueil de Textes. Inedites concernant L`histoire de mystique en pays de l`islam.– Paris, 1998. – P. 53.
91. Louis Gardet: A Catholic Thomist takes up Islamic Studies, Volume 99. – P. 253-259.
92. Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. М.: Мысль, 1982. – С. 3.
93. Хайруллаев М.М. Фараби-крупнейшей мыслитель средневековья. – Ташкент, ФАН, 1973. – С. 14.



94. Ibrahim Madkur. La Place d'al-Fa-rā-bi dans l'école philosophique Arabe. Paris, 1934. –P. 8.
95. Majid Fakhry. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence. – Oxford: Oneworld Publications, 2002. – P. 148.
96. DonM. RandelAl-Fārābī and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages Journal of the American Musicological Society Vol. 29, No. 2 (summer, 1976). – Pp. 173–188.
97. Bekir Kaliga. İslam düşüncesinin Batı düşüncesine etkileri. – Istanbul, 2004. – 308 s.
98. 'Ихуан ас-Сафа' («Тазалық ағайындары») – 10-шы ғасырдың ортасында Басра қаласында пайда болған шиитерге жақын құпия діни-саяси және ғылыми-философиялық қоғам.
99. Молдабеков Ж.Ж. философия казахтану: проблемы и перспективы // Мысль, 2005. №5, – С. 53.
100. Каракузова Ж.К., Хасанов М.Ш, Космос казахской культуры. – Алматы, 1993. – С. 5.
101. Аль-фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 185.
102. Аль-фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 187.
103. Аль-фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 207.
104. Аль-фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 133.
105. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Наука, 1972. – С. 193.
106. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Наука, 1972. – С. 193.
107. Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – С. 185.
108. Аль-Фараби. Избранные трактаты. – Алматы: Ғылым, 1994. – С. 220.
109. Игнатенко А.А. в поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. – М.: Мысль, 1989. – С. 56.

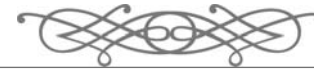


110. Аль-фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1973. – С. 205–106.
111. Аль-фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1973. – С. 41–42.
112. Аль-фараби. Социально-этические трактаты. – Алматы: Наука, 1973. – С. 137–138.
113. Нысанбаев А.Н. Духовное наследие прошлого и становление гражданского общества в Казахстане. – Алматы, 2002. – С. 180.
114. Цит. По кн. Фильштинский М., Шидфар Б.Я. – Очерк арабо-мусульманской культуры. 1961. – С. 151–152.
115. Орынбеков Н.С. Генезис религиозности в Казахстане. Дайк-Пресс. – Алматы. 2005. – С. 218.
116. Касабек А., Касабек С. Искание истины (о природе национальной философии). – Алматы.: Галым. 1998. – С. 81.
117. Касабек А., Касабек С. Искание истины (о природе национальной философии). – Алматы.: Галым. 1998. – С. 83.



Антикалық Пальмира қаласы (Сирия)

АЛЬ-ФАРАБИ – ВЕЛИКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ ВОСТОКА



*1150-летию со дня рождения
Абу Насыра Мухаммада ибн Мухаммада
ибн Тархана ибн Узлаг аль-Фараби ат-Турки
Посвящается*



Людам, поскольку они принадлежат к роду человеческому, надлежит поддерживать между собою мир.

* * *

Подражание Аристотелю должно быть таким, чтобы любовь к нему [никогда] не доходила до той степени, когда его предпочитают истине, ни таким, когда он становится предметом ненависти, способным вызвать желание опровергнуть его [во что бы то ни стало].

* * *

Вот почему лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе.

* * *

Добродетельный город подобен совершенному, здоровому телу, все органы которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной.

* * *

Счастье – это цель, к которой стремится каждый человек, ибо оно является неким совершенством.

* * *

Воспитание – это способ наделения этическими добродетелями и искусствами, основанными на знании.

* * *

Разум дан человеку с целью послужить ему, для того чтобы он мог достигнуть своего наивысшего совершенства.

Аль-Фараби

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемое вниманию наших читателей исследование творчества аль-Фараби посвящено изложению основных философских и научных взглядов Абу Насыра аль-Фараби в контексте мировой философской традиции.

Абу Насыр Мухаммед Ибн Мухаммед ибн Узлаг ибн Тархан аль-Фараби ат-Турки – великий ученый, энциклопедист, яркая звезда исламской философии и выдающийся представитель мировой философии. Абу Насыр аль-Фараби, признанный всеми учеными мира и названный Вторым Учителем после Аристотеля, стал известным всему миру благодаря беспрецедентным знаниям и интеллекту ученого. Влияние аль-Фараби на последующее развитие культуры, и в первую очередь культуры народов Востока и Центральной Азии, тюркской и казахской культуры, было многосторонним и длительным. Аль-Фараби – выходец из состоятельного сословия тюркского племени, вошедшего позднее в состав казахского народа. Его родина – Отрарский оазис – в Средние века представляла собой научный и культурный центр, находившийся в центре торговых путей и международных отношений.





С 1991 года имя аль-Фараби носит флагман высшего образования Республики Казахстан – Казахский национальный университет. Университет по праву видит свою миссию в популяризации и пропаганде идей мыслителя, философа, ученого Абу Насыра аль-Фараби.

В то же время следует подчеркнуть, что интерес к творческому наследию великого мыслителя Востока огромен во всем мире. Творческое наследие аль-Фараби бесценно не только для ученых, философов и историков. Оно сохраняет свою актуальность и практическое значение и в условиях развития современной глобальной цивилизации XXI века. Современное прочтение основных концептуальных положений аль-Фараби позволяет интерпретировать их в контексте приоритетов устойчивого духовного развития современного общества. Чрезвычайно актуальна и проекция его интеллектуальных и этических добродетелей на реалии современного общества. Под влиянием технологического прогресса и освоения передовых коммуникационных технологий мир неотвратимо и настойчиво вступает в новую информационную эру. В то же время общество сталкивается с серьезными глобальными вызовами. Экономический, технологический и научный прогресс значительно опережает развитие духовно-нравственных ценностей техногенной цивилизации, способствуя сохранению старых и порождению новых форм нравственной деградации, насилия, конфликтности. Достижения науки и техники внедряются как с пользой для человека, так и во вред ему. Главной проблемой в текущем тысячелетии становится духовное воз-



рождение общества, определение созвучного современной эпохе смысла и цели жизни.

В связи с этим сегодня особенно востребованы идеи великого мыслителя Востока аль-Фараби о взаимосвязи знания и морали, обучения и воспитания. Как подчеркивал аль-Фараби, наука и нравственность должны идти рука об руку. Весьма актуальным является также его учение о Добродетельном человеке и Добродетельном обществе, где особое значение придается добродетелям как источникам достижения человечеством счастья.

Счастье как центральная категория этики Фараби не является чем-то индивидуальным. Его нельзя достичь в одиночку на пути самоизоляции и мизантропии. В добродетельном городе осуществляются счастье людей, добро, справедливость и красота. «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья».

«Добродетельный» город-государство Фараби – это модель наилучшего и естественного общения, в рамках которого человек может достичь наивысшего блага и достойного образа жизни. Основные признаки такого города – порядок и высокие моральные качества его жителей, в первую очередь правителей. Каковы эти добродетели?



Ориентация на гармоничное развитие личности и общества, физического и духовного здоровья, сочетание высоких технологий и гуманистических ценностей.

Открытость личности преобразованиям, изменениям в образе деятельности, стиле мышления, гибкость и панорамность мышления.

Приоритет сохранения культурного многообразия и национальной идентичности, общности истории, культуры и языка.

Коммуникативная культура и информационная грамотность.

Ориентация на саморазвитие личности, инициативность, ответственность, профессионализм.

Умеренность, формирование экологической культуры, распространение и принятие моделей экологически рациональных решений.

Культивирование самобытности и управление ею, уважение разнообразия.

Гражданское участие, умение быть активным гражданином мира и преобразовывать себя и общество.

Ориентация на этически ответственное поведение.

Понимание концепции социальной справедливости, желание и умение применять ее в повседневной жизни; ее влияние на принятие политических решений.

Владение навыками действенного политического и социального участия (критическое восприятие и анализ, планирование и организация деятельности, совместная деятельность, оценка потенциальных последствий действий, учет положительного и отрицательного опыта).

Любым формам социальной деструктивности, возникающим в современном мире, мы можем противопоставить добродетели – справедливость, ответственность, гуманность, толерантность и другие высокие моральные качества. Их реализация в повседневной жизни человека превращает нравственность из умозрительной конструкции в эффективный компонент общественного прогресса и устойчивого развития цивилизации. В условиях нарастания кризисных явлений уместно обратиться к наследию великого тюркского мыслителя Абу Насыр аль-Фараби.

Глобальная цель современных университетов – воспитание граждан мира. Осознание этой важной миссии подвигнуло Казахский национальный университет, который носит имя великого мыслителя аль-Фараби, к разработке и реализации модели Al-Farabi university smart city. Ее внедрение нацелено на создание университета современной формации, в котором одновременно и гармонично развиваются две основные составляющие – технологическая и духовно-нравственная стороны деятельности. А положительный опыт, накопленный за несколько лет реализации указанной модели, привел к идее инициирования под эгидой Альянса цивилизаций ООН гуманитарного проекта

«Формирование граждан Добродетельного общества». В рамках данного проекта предполагается контекстуализация на страновом, национальном и цивилизационном уровнях модели морально-нравственного воспитания молодежи на основе интеграции знания и духовности.



Используя наставления и ориентиры аль-Фараби, культивируя в себе те качества личности, которыми должны обладать и простые люди, и правители (руководители), мы сможем построить наш «Добродетельный город». В каждом городе, сообществе на первом плане – человек, люди, жители. Проводя аналогии, мы можем говорить, что это и мы все вместе.

Хотелось бы напомнить призыв аль-Фараби ко всему человечеству: только сообща, объединившись, люди могут достичь счастья. Лишь через объединение многих помогающих друг другу людей человек может обрести то совершенство, для которого он предназначен по своей природе. Гарантом счастья, таким образом, является союз единомышленников, примером реализации которого уже становится наш университет, реализующий модель развития университета 4.0.

Галым МУТАНОВ,

*ректор Казахского национального университета
им. аль-Фараби, академик*

ВВЕДЕНИЕ

Имя великого мыслителя Абу Насыра аль-Фараби высечено на вековечном камне истории философии и науки, и его наследие остается по-прежнему востребованным и актуальным в современную эпоху стремительной глобализации и технического развития. Родившийся на казахской земле в городе Отыраре, великий сын тюркских народов, ярчайшая звезда Востока, ученый, философ аль-Фараби оставил после себя непреходящее по своей значимости наследие, изучению которому посвящена данная работа.

Известный фарабиевед, профессор Агын Касымжанов писал: «Аль-Фараби дорог нам, людям XX века, прежде всего потому, что внес крупицу собственного обоснования в фундамент нравственного определения идеала человеческой жизни. Стремление способствовать достижению человеческого совершенства пронизывает все наследие мыслителя. Именно поэтому мы не можем воспринимать это наследие как устаревшее»¹.

¹ А. Касымжанов в книге «Добродетельный город». Собр. соч. Т. 1. – Алматы, 2014. – С. 397.



Если проанализировать общественное мнение средневекового исламского столетия, то в нем наблюдается особый период научной и философской мысли. Именно в этот период народы, жившие на мусульманской территории, начали изучать опыт духовной культуры и наследия ранних веков, что в итоге привело к возникновению первых умозаключений и систем философского знания, теорий и методов познания.

Вспоминается первый представитель арабомусульманской философии аль-Кинди, основоположник исламской философии аль-Фараби. Ценность его трудов в том, что аль-Фараби считается «Вторым учителем» после Аристотеля или «Аристотелем Востока».

Такие великие мыслители тюркоязычной и арабоязычной исламской классической философии, взявшие свое начало с самого великого представителя исламской философии аль-Фараби, как Ибн Сина, аль-Газзали, Ибн Рушд, ат-Туси, ас-Сухраверди, Юсуф Баласагуни, Ахмед Ясауи, Махмуд Кашгари и др., оставили следующему поколению большое религиозно-теологическое, философское наследие.

Духовное возрождение в мусульманском мире очень сильно связано с ценностями Ислама. Со становлением нации и всядуховность, мировоззрение, наука и культура, обычаи развивались, сплетаясь с культурой Ислама. Ее невозможно отделить от народа, от его мышления. Зарождение исламской религии послужило развитию исламской мысли и цивилизации. Впитавший в себя исламскую религию и ее духовные богатства, арабский и тюркский мир

восславил исламскую культуру и науку, литературу и философию на весь мир. В мусульманском мире началось ренессансное явление – эпоха мусульманского возвышения средневековья. Оно получило название «мусульманский золотой век». В это время исламский мир стал причиной появления на свет многих великих ученых. Такие великие мыслители, как аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд, Махмуд Кашгари, Юсуф Баласагуни, Ахмед Ясауи, прославили исламскую цивилизацию на весь мир. Трудно даже рассматривать этих людей отдельно друг от друга. Они все заслуживают уважения и почести. Однако одного из этих великих людей мы изучали глубже, больше, нежели других. Это родившийся в городе Отыраре, общий для всего тюркского народа, великий сын казахской земли, самая высокая звезда исламского мира, великий ученый-философ Абу Насыр аль-Фараби.

Для нас большая честь, гордость – проявление уважения к исламским наукам со стороны известных европейских ученых, прославивших исламскую цивилизацию, философию и науку на весь мир. Да, и вправду наследие исламской философии средневековья было ценно не только в свою эпоху, но и сегодня служит во благо человечества. К примеру, казахский народ должен гордиться, что дал миру такого великого ученого как аль-Фараби.

Он своими религиозно-философскими мыслями показал Европе, насколько высоки способности тюркского мышления и мировоззрения. Влияние исламского Ренессанса средневековья на науку Европы привело к началу

эры европейского Ренессанса. Его влияние на развитие естественных наук дало начало эре европейского развития. Изучение наследия аль-Фараби в трудах ученых Европы XX–XXI вв. и средневековья свидетельствует об этом.

Аль-Фараби отличает впечатляющая эрудированность во всех известных в его время науках, особый стиль философского мышления, глубоко проникающий в основы бытия и в то же время не отходящий от практических задач, большое внимание к вопросам этики и нравственности, поиск смысла и назначения человеческой жизни, интерес к путям гармоничного устройства и управлению обществом, высокая оценка разума и просвещения.

При написании монографии наряду с трудами отечественных ученых были широко использованы труды зарубежных ученых на арабском, английском, тюркском языках. Изучение творчества великого мыслителя аль-Фараби имеет глубокую историю в зарубежной и отечественной науке. Благодаря переводам трудов аль-Фараби, сделанными впервые в XIX веке А. Шмольдерсом, М. Штейншнейдером, Фр. Дитерици, началось всестороннее глубокое изучение текстов аль-Фараби. В XX в. учеными различных стран (А. Арберри, Д.М. Данлоп, М. Махди, А.В. Сагадеев, М. Тюркер, Г. Фармер, Р. Эрланжа и др.) осуществлены целый ряд научно-критических исследований.

Возрождение наследия аль-Фараби на его родной земле началось с международной научной конференции в Алматы «Аль-Фараби: развитие науки и культуры стран Востока» в 1975 г. посвященной 1100-летнему юбилею аль-Фараби.

В результате исследовательской и переводческой работы таких казахстанских ученых, как А.Х. Касымжанова, А. Машани, М. Бурабаев, Е. Харенко, К. Таджикова, Б. Ошеровича, Б. Тайжанова, А. Кубесова и др., к изданию были подготовлены серии трактатов аль-Фараби: «Философские трактаты», «Социально-этические трактаты», «Логические трактаты», «Математические трактаты», «Комментарий к «Алмагесту» Птолемея», «О разуме и науке», «Историко-философские трактаты», «Естественно-научные трактаты», «Трактаты о музыке и поэзии».

Присвоение в 1991 году имени Абу Насыра аль-Фараби Казахскому национальному университету – веха в науке и культуре суверенного Казахстана, имеющее большое значение для самосознания будущих поколений, сохранения памяти о великом предке и преемственности традиций и ценностей.

Целью данной монографии является анализ существенных разделов учения аль-Фараби от метафизики и философии религии до концепции о добродетельном городе, раскрыть его социальнополитические идеи и, конечно, показать влияние наследия аль-Фараби на развитие философской мысли Востока и Запада средневековья, а также показать его сущностную неотделимость от казахской философии.

Автор данного труда попытался воссоздать многогранный творческий облик аль-Фараби, показать его духовную и культурную связь с мировыми мыслителями и наконец вдохновить читателя на дальнейшее изучение наследия великого мыслителя Востока.



Сирия – Древний город в пустыне Пальмира



Руины Хатра



I. РАЗВИТИЕ АЛЬ-ФАРАБИ ТРАДИЦИЙ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Абу Насыр Мухаммад ибн Мухаммад ибн Узлаг аль-Фараби – всемирно известный представитель исламской философии родом из казахской земли. Родился в 870 г. в городе Фарабе в деревне Весидж. Известно, что его отец занимал высокое социальное положение и служил командиром при правителе Самани². Согласно ряду версий, какое-то время аль-Фараби остается у себя на родине, получает довольно глубокое религиозное образование и даже начинает заниматься судопроизводством («Када'»)³, но, все время находясь в поисках новых знаний, не задерживается на родине долго и переселяется в Мерв, затем, достигнув возраста сорока лет – в Багдад. До переселения в Багдад в процессе поиска знаний он также посетил Бухару, Самарканд, Бальх и множество других культурных центров того времени. В Харране он познакомился с христианским

² Mehmet Bayraktar, *İslam felsefesine giriş*. – Türkiye, 2014. – S. 173.

³ Ащ-Шимали. – С. 226.





ученым Йуханой бен Хайляном, который довел его знания в логике и философии до высокого уровня⁴. В Багдаде он получил уроки «ильм аль-мантык» (логики) у Абу Бешра Метта бен Йунуса, известного как знатока «Органона» Аристотеля. Через какое-то время в том же городе он встречается со знаменитым филологом ибн Сарраджем и берет у него уроки арабского языка. Знаменитый учитель языка, в свою очередь, начинает брать у ставшего к тому моменту крупным знатоком различных наук аль-Фараби уроки логики! Можно сделать вывод, что к своему приезду в Багдад он владел арабским языком достаточно хорошо, а встреча с ибн Сарраджем помогла ему узнать этот язык вплоть до мелких нюансов. Затем он переезжает в «страны Шама» (совр. Сирия и Ливан) в 941 г. из-за сложной обстановки в Багдаде. Он отправляется в Дамаск, где его, облаченного в суфийское одеяние тюркского фасона, с почтением встречают во дворце Хамаданиского эмира Сейфуддауля⁵. Как рассказывают предания, изложенные в книгах историка ибн Халикана, когда эмир попросил его присесть, аль-Фараби спросил его: «На свое место или на твое место?» «Куда вам будет угодно», – последовал ответ. Тогда он, потеснив Сейфуддауля, сел рядом с ним на его трон! Опешивший Сейфуддауль, обратившись к своим помощникам, только

⁴ Интересно отметить, что после знакомства с философией аль-Фараби стал пользоваться терминами неоплатонизма даже во время чтения традиционной исламской молитвы («намаза»). Так, известна его молитва «О, Уаджиб аль-уджуд» (ар. «Тот, существование Которого необходимо»)! Освети меня лучами «файда» (ар. «эманации»), происходящего из «Акль аль-Фа'аль» («Деятельного Ума»!).

⁵ Абу аль-Фарадж (ибн аль-Ибри). Тарих мухтасар ад-дуаль. – Бейрут, 1890. – С. 295–296.



им понятным языком сказал, что, если этот невоспитанный старик не ответит через некоторое время на все вопросы, которые он ему задаст, они должны будут незамедлительно выгнать его из дворца! В этот момент аль-Фараби, понявший смысл речи повелителя, на том же языке обращается к нему и просит его немного повременить с принятием решений. «Дела судятся по их концовкам!» – говорит он опешившему правителю. «Ты знаешь этот язык?» – спрашивает эмир. «Я знаю более семидесяти языков», – отвечает философ. Ответив на все вопросы, он начинает красноречиво излагать различные идеи. Через некоторое время присутствующие ученые, явившиеся, чтобы подвергнуть аль-Фараби испытанию, достают бумагу и начинают записывать эти идеи! После того как собрание расходится, аль-Фараби остается наедине с Сейфуддаулем. Приходят музыканты и начинают развлекать политика и философа. Аль-Фараби приходится не по вкусу играемая музыкантами мелодия (ибо он сам был специалистом по музыке); он достает из своих одежд собственные музыкальные инструменты и начинает играть. Играя веселую мелодию, он заставляет всех присутствующих смеяться; играя грустную мелодию, он приводит присутствующих в состояние печали, пока те наконец не начинают плакать. Затем он перенастраивает свой инструмент и, играя на нем, заставляет всех присутствующих, в том числе и стражников, погрузиться в сон. Незамеченным он выскальзывает из дворца. Согласно еще одному преданию, в Сирии аль-Фараби, несмотря на свое огромное влияние на эмира, жил крайне скромно – днем





он работал садовником, а ночью, служа ночным сторожем, под светом лампы читал философские книги⁶. Несмотря на активное покровительство ему со стороны Сейфуддауля, аль-Фараби предпочитает вести весьма аскетический образ жизни, в качестве средств к существованию каждый день ограничиваясь лишь четырьмя дирхемами. Он никогда не женился. Умер аль-Фараби в 950 году в сирийском городе Дамаске в возрасте 80 лет. В похоронах мыслителя принимали участие пятнадцать крупных государственных чиновников и сам Сейфуддауль.

Ибн абу Усайба отмечает, что видел книгу Аристотеля «Китаб ан-нафс», где содержалась следующая запись, сделанная рукой аль-Фараби:

«Эту книгу я прочитал сто раз». В другой версии говорится, что это была книга Аристотеля «Ассама' ат-табии'и» и что надпись гласила о том, что аль-Фараби прочитал ее сорок раз и все равно «чувствовал, что ее нужно перечитать снова»⁷. Говорят, что как-то у аль-Фараби спросили: «Кто самый знающий человек в этой области – ты или Аристотель?», на что философ ответил: «Если бы я жил в его время, то был бы главным его учеником»⁸.

Аль-Фараби оставил после себя множество трудов – от философских трактатов до произведений о музыке, политике и этике. Самыми известными среди них стали книги «А'рау' а'хль аль-мадинат аль-фадылят» («Трактат о взгля-

⁶ Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri, Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 85.

⁷ Bayrakdar, İslam felsefesine giriş. – S. 173.

⁸ Bayrakdar. – S. 173.



дах жителей добродетельного города»), «Ихсау' 'улюм» («Слово о классификации наук»), «Тахсиль ас-са'ада» («Трактат о достижении счастья»), «Рисаля фи аль-'акль» («Трактат о разуме»), «Китаб аль-хуруф» («Книга букв»).

Благодаря высоким способностям в философских науках аль-Фараби получил титул «Альмуа'ллим ас-сани» («Второй (после Аристотеля) учитель»). Хотя и говорят, что он знал более 70 языков, достоверно известно, что он хорошо владел наряду с родным тюркским наречием, арабскими и персидскими языками и знал греческие философские термины.

Аль-Фараби не оставил после себя учеников, которые бы детально следовали за его учением, однако в целом он оказал огромное воздействие на исламскую интеллектуальную жизнь. Вплоть до появления через 250 лет ибн Рушда из Андалузии, совершившего новый этап в понимании и интерпретации Аристотеля, школа исламского перипатетизма целиком и полностью находилась под влиянием идей аль-Фараби. Будь то последователи или яростные критики, но влияние фарабиевской философии распространилось в короткий промежуток времени на обширной территории от Мавераннахра до Андалусии. Избранный ученик аль-Фараби, христианин Йахья бен Адия стал главой багдадской логической школы. Другие его ученики, такие, как Абу Сулейман Мухаммад бен Тахира бен Бахрам ас-Сиджистани аль-Мантыки, ученик ас-Сиджистани Таухиди (ум. в 1009 г.), абу Бакр аль-А'дами, 'Иса бен 'Али, ибн Зур'а, абу Хайян ат-Таухиди, ибн ас-Самх, ибн аль-Хаммар и т.д.,





продолжили его философию. Его труды также оказали значительное влияние на ученика Йахьи бен Адия, еврейского философа Абу А'ли Ахмад бен Мухаммада Бен Йа'куба, прославившегося под именем ибн Мискавея (ум. в 1030 г.) и получившего титул «аль-муа'ллим ассалис» («третий (т.е. после аль-Фараби) учитель»). После появления на свет его трудов по логике даже христианские сирийцы перестали чувствовать потребность обращаться к своим сирийским источникам, написанным касательно этой области знаний! Классификация же наук аль-Фараби оказала воздействие как на последующих исламских мыслителей, так и на средневековых мыслителей Европы. Немалое воздействие на мыслителей как исламского (в частности, И'хуан ас-Сафа⁹ и ибн Сину), так и европейского мира средневековья оказали идеи аль-Фараби, касающиеся проблем существования

«Деятельного Разума», счастья и пророчества. Западный исследователь Роберт Хаммонд в своем труде «The Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Medieval Thought» («Философия аль-Фараби и ее влияние на средневековую мысль») провел сопоставление философии аль-Фараби и идей Томаса Аквинского и выяснил, что философия Аквината является, по сути, едва ли не повторением философии аль-Фараби! Идеи аль-Фараби о роли воображения в получении божественных откровений и вдохновений оказала влияние и на философа Нового времени Спинозу. Также принято считать, что концепция о различных иерархических

⁹ 'Ихуан ас-Сафа' («Братья чистоты») – тайное религиозно-политическое и научно-философское сообщество, близкое к шиитам, возникшее в г. Басра в середине Хв.



ступенях бытия в суфийской философии «Единства Бытия» ибн аль-Фараби была в своем общем виде почерпнута из фарабиевского понятия эманации.

Обладая огромными энциклопедическими знаниями, аль-Фараби по праву был признан своими современниками «Аль муаллим ас-сани» («Вторым учителем») после Аристотеля. С малых лет аль-Фараби углубляется в изучение наследия Аристотеля, Платона и других древнегреческих философов. В поисках знания он путешествовал и посетил многие культурные центры: Хорасан, Багдад, Дамаск, Алеппо, Каир. Многие годы он провел в Багдаде, являвшемся политическим и культурным центром арабского халифата. Здесь он основательно пополнил свои знания. Античная философия и «Первый учитель» Аристотель оказали огромное влияние на творчество аль-Фараби. Безусловно, он преклонялся перед Аристотелем, также бесспорно, что он отбирал самые лучшие и ценные идеи Аристотеля, но не ограничивался формальной стороной его учения, а уделял большое внимание элементам диалектики, противоречиям бытия и познания.

Отношение аль-Фараби к античности было многосторонним и касалось как духовного философского знания, так и научного знания в целом. Однако принципиально важными для философско-политического учения Абу Насыра были такие античные источники, как: 1) Платон, 2) Аристотель, 3) неоплатонизм. Античные философские традиции оказали существенное влияние на развитие арабо-мусульманской философской мысли, в том числе и на





аль-Фараби. Средневековый мыслитель обращается к идеям и примерам греческой мудрости во многих своих трудах, при этом место «божественного Платона» в системе фарабиевских философско-политических построений особое. Прежде всего Абу Насыр прямо обращается к исследованию и описанию платоновских идей как в сочинении «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля», так и в двух других не менее известных работах: «Философия Платона и ее части. Расположение их от начала и до конца» и «Сущность законов Платона».

В первой из этих работ аль-Фараби дает характеристику ряду платоновских диалогов, фактически дает обзор большинства сочинений, в которых античный мыслитель касается социальноэтических проблем. Начинается фарабиевская «Философия Платона...» с рассмотрения книги «Алкивиад первый», или «О природе», где Платон говорит о том, что человек становится счастливым вследствие некоего знания или некоего образа жизни. Раскрытие особенностей этого знания и способа его постижения, указывает аль-Фараби. можно почерпнуть из платоновских произведений «Теэтет», «Филеб», «Менон». В «Пире» Платон разъясняет, что счастливый образ жизни достигается посредством умозрительного искусства, которым является философия. В «Хармиде» же говорится о том, что только философ знает действительную добродетель. Перечисленные далее сочинения «Лакхет», «Политик», «О законах добродетельного города», «Тимей», «Критий», «Евтидем» и др. – их около



двадцати – показывают круг платоновских работ, известных аль-Фараби, и отражают уровень знакомства с Платоном мыслителей фарабиевской эпохи.

Их можно было бы сгруппировать по сходству поставленных в них вопросов: во-первых, это проблема мифологической диалектики космоса, во-вторых, это вопрос о единстве и взаимопроникновении идеи и материи, в-третьих, выделение особого знания о политическом правлении и законах, в-четвертых, анализ того, что является добродетелью.

Имя Аристотеля, так же как и имя Платона, связывается в истории арабской средневековой философии с именем аль-Фараби. И объясняется это не только большим количеством родственных тезисов в трудах аль-Фараби и его греческого предшественника, но прежде всего тем, что Абу Насыр взял на себя миссию толкователя философских сочинений Стагирита и столь преуспел в том, чтобы приблизить античную логику и метафизику к восточной мысли, что снискал себе, как известно, звание «Второго Учителя». Причем авторитет аль-Фараби как аристотелевского комментатора был одинаково высок как на Востоке, так и на Западе, классическим примером чего может служить упоминание Ибн Сины о том, что «Метафизика» Аристотеля стала доступной ему лишь благодаря книге аль-Фараби «Цели метафизики».

Отголоски аристотелевских воззрений более всего прослеживаются в тех сочинениях и разделах, где аль-Фараби говорит о своей концепции бытия и мышления. В этом





смысле для него была важной «Метафизика» Аристотеля, о чем он писал в своих работах «О целях Аристотеля в «Метафизике» и «Философия Аристотеля».

Существование Создателя, по мнению аль-Фараби, доказывается и Платоном, и Аристотелем. Однако основанием для нашего философа служит у Платона «Тимей», а у Аристотеля «Теология», которая, как известно, ему не принадлежала. Тем не менее аль-Фараби считает «Теологию» подлинным аристотелевским сочинением, ставит ее в один ряд с другими трудами Стагирита. В «Теологии» исламский философ выделяет мысль о создании творцом первичной материи из ничего, то, что благодаря воле Творца эта материя получила телесность, а затем порядок. В согласии с этим, по мнению аль-Фараби, находятся соответственные положения «Физической гармонии» Аристотеля и его сочинение «Небо и Вселенная». Так, в книге «Физическая гармония» содержатся пояснения, что Вселенная не могла возникнуть в результате счастливого удара частей или как-либо случайно. А во втором труде, подчеркивает Абу Насыр, кроме доказательства изумительного порядка, присущего миру, говорится также о причинах бытия и о том, сколько их, раскрывается вопрос о Создателе и (Первом) Двигателе.

В наследии Аристотеля, равно как и Платона, творение мира объясняется возникновением не от какой-либо вещи, но в силу божественного могущества. Роль Творца проявляется в таком управлении миром, которое охватывает все его части и которое в высшей степени целесообразно:



«От него не ускользает ни одна частица вплоть до горчичного зерна, и Его забота не минует ни одну из частей мира. Мы объяснили также, что Его всеобщая забота распространяется на любые частицы и что даже любой атом из частей и состояний мира поставлен в самое устойчивое и самое совершенное положение»¹⁰. В данном случае аль-Фараби демонстрирует эту целесообразность в связи с анатомией и пользой органов, но она также присутствует, указывает философ, в аподейктическом, политическом и религиозном планах.

Первый Творец, как указывает аль-Фараби, представляется большинству как обладающий телом и действующий в движении и во времени. Это представление свойственно тем, кто далек от метода истинных доказательств, присущих Платону и Аристотелю. Метод религии, который связан с откровением, наиболее близок к правильному философскому разъяснению, однако в нем нет доводов и доказательств истинного Творца. Описание Создателя с помощью общепринятых понятий невозможно, так как он не имеет соответствия и сходства со всем остальным. Однако он имеет формы и идеи, созданные по его подобию.

Учение о Творце у Платона может быть выделено в ряде тех диалогов, которые перечислены Абу Насыром. Согласно диалектическому методу «божественного мудреца», восходящему по ступеням обобщений, систему его философских воззрений следовало бы рассматривать начиная с «теории идей». Эйдосы, или идеи, являются, по Платону,

¹⁰ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 88.





бестелесными формами, которые относятся к бытию. Последнее же, по платоновскому мнению, представляет собой умопостигаемый сверхприродный космос, в то время как космос зримый и чувственно воспринимаемый фигурирует у античного мыслителя как небытие или инобытие.

Согласно Платону, только ум способен к постижению подлинного бытия, которое не имеет ни цвета, ни очертаний, ни осязаемости, ни зримости. Тем не менее между этими мирами есть связь, характеризующаяся соответствием одноименных вещей чувственного мира определенного вида, класса своим прототипам.

Соотношение между бытием и инобытием является, согласно Платону, соотношением между умом и необходимостью, бытием и становлением видимой Вселенной, образом (парадигмой) и подобием, вечностью и временным, идеей и телом. С точки зрения Платона, общие понятия имеют бытие или суть реальности. Эти объекты понятий и названы Платоном идеями, которые, по его мнению, являются объективными причинами понятий. Общие идеи Бытия, Прекрасного, Добра, Человека представляются разуму реальными вещами. Если сторонники чувственного восприятия не способны видеть за прекрасными предметами или справедливыми поступками самой красоты или справедливости, то это свидетельствует, утверждает автор «теории идей», что они не обладают воспринимающим истину разумом. Развитый ум видит реальность не в чувственном мире, но в интеллектуальном, и тогда именно идеи предстают моделями, а предметы природы – копиями.



Отталкиваясь от гераклитовского учения о вечной изменчивости Вселенной, Платон ищет неизменное в сознании и находит поддержку в теории пифагорейцев и элеатов. Эту наглядную устойчивость он обнаруживает в математических науках и, в частности, в геометрии, которая сыграла определяющую роль для формирования его собственной метафизики. Линии, треугольники, круг, шар в геометрии – это идеальные реальности, которые неизменны и которые сохраняют свои свидетельства во всех материальных проявлениях. Связь между идеями и предметами прослеживается Платоном во всех явлениях. Каждая идея представляет собой тип, или класс вещей, при этом она более реальна, действительна, безусловна, чем конкретное материальное ее проявление, касается ли это красоты вообще, вечной и непреходящей, и красоты исчезающей, красоты человека или статуи, идеи дерева, цветка и т.п. Относительно чувственных вещей можно сказать, что они имеют нечто из того, что есть идея.

Мифологическая диалектика космоса представлена у Платона в «Тимее», где космос соотнесен с умом и идеями, которые рассматриваются как принципы всего мироздания. Диалог начинается с проблемы обоснования идеального государства, которое, по общему мнению, участников встречи, должно быть отражением идеального космоса. Последний представляет собой подражание божественному.

Космос, согласно Платону, живое и разумное существо, состоящее из космического ума, космической души и космического тела. Тело космоса состоит из пропорции





четырёх составных частей огня, земли, воды и воздуха; это тело является единственным, не причастным к дряхлению и недугам. Путём вращения бог, по описанию Платона, округлил космос до состояния сферы, поверхность которой повсюду ровно отстоит от центра. Далее Платон рассматривает образование мировой души, соединение мировой души с мировым телом и создание человека, которое сопряжено с движением космоса и звезд. Особую часть составляют в диалоге вопросы, относящиеся к строению и функционированию человеческого организма.

В «Тимее» Платон выстраивает картину небытия или материального космоса, исходя из идеи его подражания иерархическому строю божественного бытия, созданного демиургом. «Идеи» Платона соединяются между собой другими идеями высшего порядка, те, в свою очередь, соединены другими, ещё более высокого порядка, и так далее вплоть до самой высшей «идеи» – «идеи» Блага, которое охватывает всю систему идей. Принцип отношения «низких» идей к «высшим» подобен отношению акциденций к субстанциям, те же теряют свою субстанциональность в сравнении с высшей и абсолютной идеей Блага.

Идеи образуют единство, подобное единому организму. Платон считает, что местом созерцания их божественной чистоты является небо, или идеальное, умопостигаемое место. Абсолютная идея в мифологическом повествовании «Тимея» отождествляется с Богом, сливается с ним в творческой идее, олицетворением которой является Демиург.



Ум как абсолютная личность, создающая бытие и небытие, обозначается у Платона как «устроитель», «соединитель», «связующий», «творец», «преуспевающий», «строитель», «чеканщик», «искусник», «отец».

Абсолютная идея есть высшее благо в духовном мире, такое как солнце в чувственном. Она превосходит само бытие и является причиной истины и разума. Бог, будучи идеей Блага, с точки зрения античного мыслителя есть высшая реальность. Осознание «идеи» происходит не из ощущений, но посредством ума. Чувства же играют здесь роль «напоминаний», однако они не дают истины и даже удаляют от нее. Приблизиться к «идее» можно лишь благодаря чистому размышлению, источником которого и движущей силой является эрос. Это стремление приблизится к началу света и истины, по мнению философа, характеризует человека, хотя обладать им может лишь Бог.

В «Государстве» Платон указывает, что к благу стремится любая душа и ради него все совершает. Вещи получают от блага свою сущность подобно тому, как они получают от Солнца не только возможность быть видимыми, но и рождение, рост, питание. Само познание и истина имеют образы блага. В «Государстве» же идея блага как познания раскрывается через мифическую аллегория с заточением людей в пещере, в которой видимое представляет собой лишь тюремное жилище, а мощь Солнца подобна для заключенных свету от огня. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, – это подъем души в область

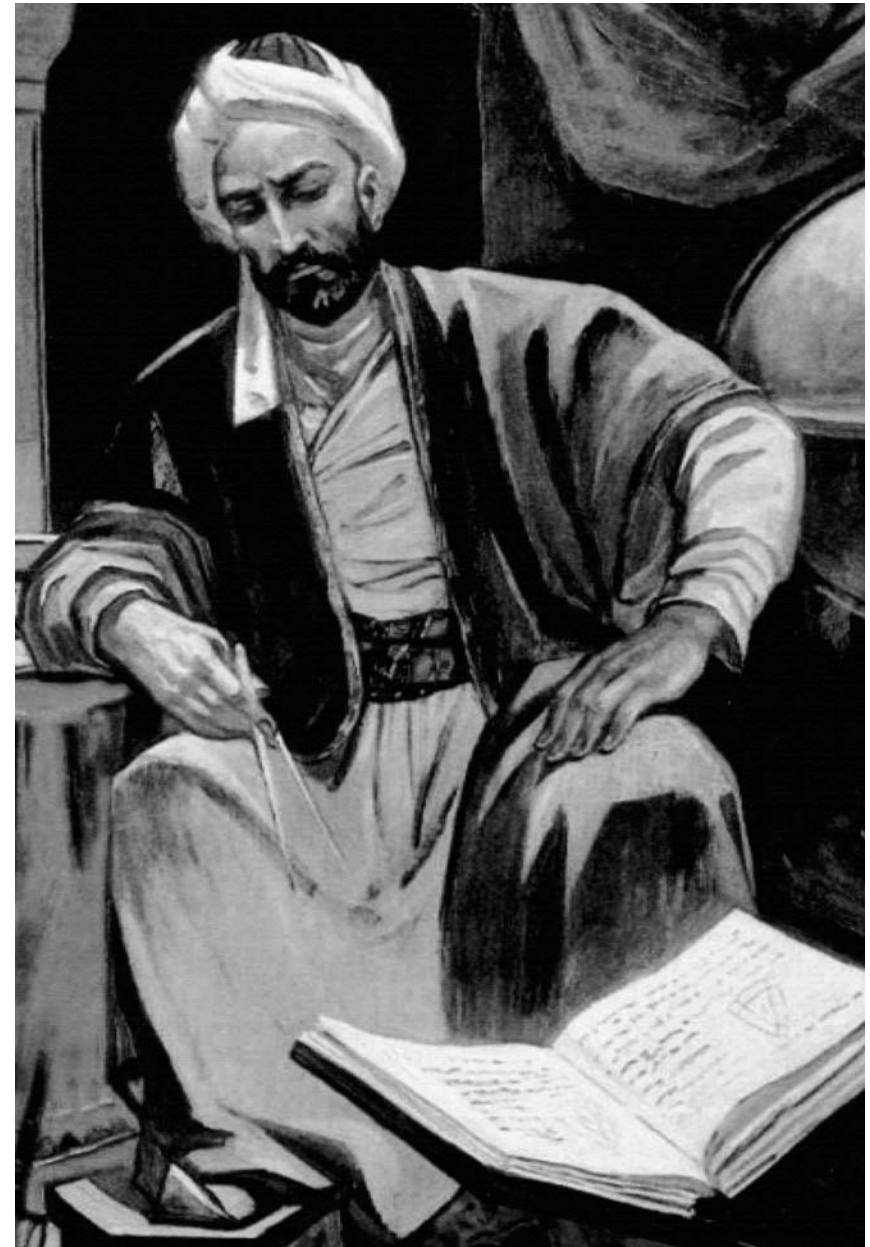


умопостигаемого, где «...идея блага – это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она – причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а области умопостигаемого она сама – владычица, от которой зависит истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни»¹¹.

В «Филебе» Платон касается проблемы субстанции блага. Единое, или благо, выступает здесь как первая субстанция, которая все порождает. За благом следует космический или надкосмический ум, который определяется «царем неба и земли». Третья субстанция представляет собой душу. Все эти три субстанции служат порождающей моделью космоса. Здесь же Платон рассуждает о благах, какими является, по его мнению, рассудительное мышление, память. Благо так же выступает здесь в связи с понятиями меры, умеренности, прекрасного, совершенного и достаточного. Благо, указывается в «Филебе», есть абсолютное и само тождественное единство.

В «Федре» содержится учение Платона о единстве и взаимопроникновении идеи и материи. Всякая вещь может воплощать идеальный прообраз с разной степенью совершенства. Следует различать два рода существ: это боги и люди. Первые навсегда связаны со своим телом, вечно вращающимся вместе со всем небесным сводом и наслаждающимся созерцанием красоты и истины:

¹¹ Платон. Государство. Книга седьмая.



Насирэддин ат-Туси (1201–1274)

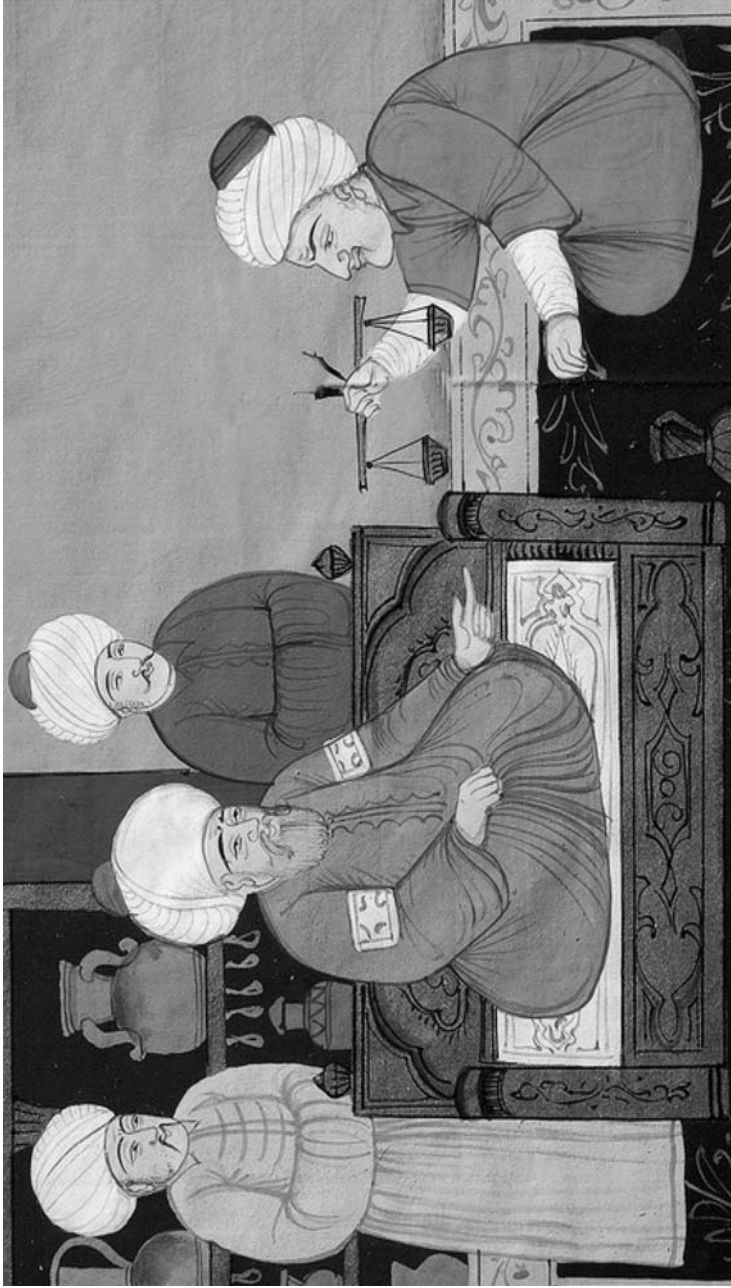


Иллюстрация из «Канона врачебной науки» Ибн Сина, XVII век

«Не видав и мысленно не постигнув в достаточной мере бога, мы рисуем себе некое бессмертное существо, имеющее душу, имеющее и тело, причем они нераздельны на вечные времена»¹². В отличие от богов, люди забывают свои небесные видения, из-за чего их души возвращаются на землю.

Объединяя Платона и Аристотеля, Абу Насыр прослеживает основные линии, связанные у древних греков с космологией, теологией и телеологией. Что касается Стагирита, то у него в этом смысле, по мнению Абу Насыра, следует выделить учения об универсалиях, о причинах и о первом двигателе.

Философия предстает у Аристотеля как наука о всеобщем. В его классификации наук различается наука теоретическая, практическая и поэтическая. К теоретическим наукам Стагирит относит математику, физику и теологию или первую философию, которые занимаются исследованием истины. Предмет практических наук – этики и политики – составляет полезное. Что касается наук поэтических, то они заняты прекрасным.

Первая философия имеет своим предметом бытие само в себе, абсолютное или Бога. Поскольку Бог содержит в себе начала всех наук и первоначальные причины всего существующего, то и первая философия есть наука всеобщая. В центре ее внимания – вопрос о бытии в самом себе, о бытии и абсолютной и вечной сущности вещей. Не

¹² Платон. Федр.



отрицая существования видов, Аристотель выступает против существования идей отдельно от вещей¹³.

Аристотелю принадлежит идея о четырех причинах бытия, к которой он относит: 1) причину материальную, 2) причину формальную, 3) причину производящую или движущую и 4) причину цели. Так в отношении, например, к человеку, эти причины будут: 1) веществом и субстратом для эмбрионального развития, 2) идеей, следуя которой развивается зародыш, 3) акт зарождения, 4) целью этого действия – сотворением человека. Четыре первоначальные причины лежат в основе бытия. Однако зачастую идея, двигательная сила и цель сливаются, благодаря чему четыре первоначала сводятся к двум – идее, или форме, и веществу, или материи. Материя есть начало, присущее всем вещам. Идея, или форма, является целью, к которой она стремится. Материя – начало несовершенное, форма совершенство и осуществление.

В отличие от Платона, у Аристотеля мы видим не дуализм идеи и материи, но их взаимное приближение, которое осуществляется через движение и развитие. Тем не менее Высшее существо и есть чистая форма. По Аристотелю, оно являет собой существо вечно деятельное, а также производящее причину, форму и конечную цель всех вещей. Оно есть первый двигатель, который сам по себе неподвижен. Этот первый двигатель, или первая причина, действует предвечно, способствует движению, в противном

¹³ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 56.



случае, по его мнению, следовало бы отрицать один из основных законов мышления.

Будучи нематериальным, Первоначало не имеет ни впечатлений, ни ощущений, ни желания, ни чувств. Оно представляет собой чистый ум, и потому его знание происходит в умопостигаемых сущностях. Бог, по утверждению Стагирита, имеет объектом своего божественного мышления только самого себя. Лишь на краткое мгновение способен достичь чистого созерцания умопостигаемой истины самый счастливый из людей. Конечная цель Вселенной и высшее благо являются трансцендентными. Бог является в вещах и вне вещей, существует в одно и то же время как закон и как законодатель, как порядок и как распорядитель вещей. Через Бога осуществляются организованность, гармония и единство, и, наоборот, то единство, которое проявлено в мире, доказывает единство Бога. От него зависят и Вселенная, и природа, движение, исходящее от него, продолжается в ряде второстепенных причин.

Подобно тому, считает Плотин, как существует только единое безусловное, один разум и один умопостигаемый мир, то в основе индивидуальных душ лежит единая душа – душа мира. Ее диапазон еще более несовершенен в сравнении с разумом, поскольку она имеет телесную природу. Кроме тел, следует различать, по мнению Плотина, чистую материю, которая не имеет ни форм, ни протяжения, ни цвета, характеризующих тело, она есть субстрат тел, который связан с многообразием, безобразием и злом. Однако материя может воздействовать не только на тело и душу,



но и на разум. В области духа материя находится как понятие материи, явленная как множественность.

В метафизике Плотина и более поздних неоплатоников можно отметить не только моменты сходства с Платоном, но и прямые указания на платоновские идеи, которые входят в состав неоплатонического учения. Так, понимание духовного света Высшего Божества и его духовного созерцания восходит к известным фрагментам платоновского государства, где солнце сопоставлено с ночью имраком, что также является одним из характерных положений неоплатонической системы и сравнивается с самой идеей блага.

Это сближение Платона с неоплатонической эманационной теорией прослеживается и у аль-Фараби в его «Общности взглядов...», где он употребляет и сам термин «эманация» по отношению к античному философу: «Он говорит также об эманации души на природу и эманации интеллекта на душу. Под эманацией интеллекта он понимает только состояние последнего в качестве пособия для удержания всеобщих форм; душа их воспринимает только раздельно, и достижение единичных сущностей через восприятие обобщенных вещей и их реализацию подводит ее к непреходящим и не уничтожающимся формам. То же самое относится ко всякой помощи интеллекта душе, которая осуществляется тем же путем. Эманацию души на природу он понимает как помощь и побуждение, которые она оказывает тому, из чего она извлекает пользу, в чем ее сущность, от чего наслаждение, удовольствие и тому подобное»¹⁴.

¹⁴ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 97.

Аль-Фараби из многосторонних и пространных рассуждений по поводу шестой книги «Никомаховой этики» выделяет то осмысление интеллекта, которое «...подразумевает ту часть души, которая возникает из постоянного приложения ее к соответствующему ей роду объектов»¹⁵. Основное внимание аль-Фараби уделяет разработке аристотелевского деления интеллекта, данного в трактате «О сущем», при этом дает свою формулировку четырех интеллектов, хотя и соответствующими в целом аристотелевским, но более значительно и рельефно выделенных и обоснованных в своих взаимосвязях.

Первый вид интеллекта, рассматриваемый аль-Фараби, это «потенциальный интеллект», соответствующий аристотелевскому страдательному разуму, или уму в возможности. Свойство потенциального интеллекта заключается в способности абстрагировать сущности и формы существующих предметов от материи. В процессе этого абстрагирования нематериальные формы вещей становятся формами в потенциальном интеллекте. О последнем аль-Фараби, следуя за Аристотелем, утверждает: «...пока он не приобрел формы существующих вещей, он является потенциальным интеллектом, но коль скоро эти формы в нем реализовались, тогда, как мы это показали выше, он становится интеллектом актуальным»¹⁶. У Аристотеля говорится о том, что и объект, и ум являются актуальными,

¹⁵ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 21.

¹⁶ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 25.



постигаемыми умом в возможности, и лишь в процессе познания они актуализируются.

Определяя актуальный интеллект, аль-Фараби указывает на то, что умопостижимые объекты интеллекции становятся актуальными объектами интеллекции вследствие абстрагирования от субстанции и реализации в формах актуального интеллекта. Таким образом, заключает философ, «...умопостижимые актуальные объекты интеллекции и актуальный интеллект суть одно и то же»¹⁷.

Непосредственно связана с изучением целей человека «наука о намерениях», которую Стагирит считает одной из трех разновидностей одной науки, включающей также «искусство логики» и «науку о природе», т.е. физику. Намерения человека, естественно, подразумевают стремление к счастью, понимание которого складывается прежде всего из понимания начал бытия. Четыре аристотелевские причины естественного бытия аль-Фараби упоминает в своей «Гражданской политике» и анализирует в трактате «О достижении счастья». Четырьмя причинами, по Аристотелю, являются: формальная, материальная, движущая и целевая. Аль-Фараби указывает, что эти начала бытия соответствуют обозначению «что», «почему», «как» и для чего существуют вещи. Познание должно начинаться с физики, а затем перейти к метафизике, использующей тот же метод восхождения от ближайших до отдаленных начал. Аль-Фараби относился к плеяде исторических деятелей мирового значения. Он впитал в себя культурное богатство

¹⁷ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 26.



родной страны, Ирана, Индии, античности и был выше слепой веры в таинство понятий, проявлял исключительную независимость в мышлении. Аль-Фараби создал энциклопедию знания, систематизируя науки своего времени. Нет ни одной науки, где бы он не оставил гениальной гипотезы или глубоких умозаключений. Например, в трактате «О том, что должно предшествовать изучению философии» он делится своими принципами познания философии Аристотеля и рассказывает о девяти условиях, которые для этого необходимы¹⁸.

Первое условие. Знание философских направлений включает семь вещей: 1) инициалы учителя, главы философского направления (течения); 2) город; 3) знание местности, где преподавал философ; 4) главная причина рождения философского течения; 5) анализ философских проблем; 6) будущие цели философии; 7) практическая значимость, результаты философии. По его мнению, основоположником философского направления был греческий философ Пифагор и его школа. Здесь аль-Фараби анализирует главные научно-философские школы Греции.

Второе условие. Познать главное – цель крупных философов прошлого времени. Здесь ученый коротко рассказывает о развитии нового учения – логики – в произведениях древних греков, т.е. о формальной логике, силлогизме, аналитическом содержании и положениях ученого.

Третье условие. Познать необходимые науки, чтобы стать философом.

¹⁸ Эль-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алма-Ата, 1970.



Четвертое условие. Познать ожидаемую цель в изучении науки философии. Эта цель – познание Всевышнего, единственного, что не меняется, являющегося Создателем всего мира и всех вещей. Познание Всевышнего с его щедростью, честностью, подарившего нам мир. Все ученые-философы по мере возможности хотят быть похожими на него.

Пятое условие. Познать прямые пути, ведущие к философской науке. Здесь он говорит, что нужно приобретать знания, трудиться, не жалея сил, что философию можно познать только через естествознание.

Шестое условие. Уметь анализировать научные понятия, встречающиеся в трудах Аристотеля.

Седьмое условие. Знать ключ к загадкам, тайнам, аллегориям Аристотеля. Этот ключ – в трех направлениях, открывающих подступы к науке: 1) определить природные способности ученика; 2) дать возможность изучать науку философии только тем, кто сможет понять ее; 3) в познании науки развивать мысль, мнения, постоянно трудиться. Показывая эти три условия, Аристотель пользуется загадками (аллегориями). В связи с этим невольно вспоминаются строки из песен степного мыслителя, философа, великого акына Абая: искусство поэта дается человеку от Всевышнего, простой человек не в силах обладать этим даром.

Восьмое условие. Понять обязанности, жизненные правила и состояние философа.

Девятое условие. Изучая Аристотеля, познать суть вещей. Аль-Фараби оценивает это условие очень высоко.

Согласно аль-Фараби, чтобы представлять науку и философию, человек должен обладать свойствами, присущими мыслителю: чувством собственного достоинства, бескорыстием, любовью к своему народу, стремлением к науке.

Произведением, прославившим аль-Фараби, является его труд по теории музыки «Большая книга музыки»¹⁹. Ученый занимался не только теорией музыки, он отлично играл на музыкальных инструментах, которые сам мастерил. Мы не ошибемся, если скажем, что казахскую домбру создал превосходный музыкант, великий Абу Насыр аль-Фараби. О его исполнительском мастерстве среди народов Востока ходят легенды.

Глубина и оригинальность этой книги о музыке заключаются в раскрытии свойств музыкальных звуков, связи музыки с поэзией, эстетико-теоретических принципах. Исследования аль-Фараби в области музыки доказывают ее положительное влияние на людей, свойство исцелять.

«Большая книга музыки» состоит из четырех разделов: введение в науку музыки, основа музыки, музыкальные инструменты, музыкальная композиция. В XV в. она была переведена на латинский язык и оказывала большое влияние на развитие науки и искусства Европы до конца XIX в.

По мнению казахстанских ученых, вклад аль-Фараби в развитие естественных наук имеет непреходящее значение. Это его труды по математике, астрономии, физике, медицине, химии, биологии. В трактате «О происхождении наук» он старается определить причины возникновения

¹⁹ Эль-Фараби. Музыка туралы үлкен кітап. – Алматы, 2008.

естественных наук. По его мнению, природа сотворена Богом, и дальнейшее развитие зависело только от него. В основе бытия лежат субстанция и акциденция. Субстанция ближе к понятию материи, а акциденция является собственным признаком субстанции. С учетом этого он пытается определить происхождение арифметики, геометрии, астрономии, музыки и объясняет развитие этих наук.

По математике им созданы труды «Комментарии к Евклиду», «Комментарий к «Альмагесту» Птолемея. Как математик он провел исследования и достиг больших успехов в трех направлениях, связанных между собой. Это, во-первых, методология математики (предмет математических наук и происхождение главных понятий и методов); во-вторых, практическое значение математики в решении главных проблем бытия; в-третьих, применение математики в астрономии, музыке, географии, геометрии.

Крупные открытия были сделаны им в области философии, математики, геометрии, тригонометрии (определение предмета алгебры, теорема синусов).

В области физики самым весомым трудом является его работа «Вакуум». В ней он доказывал отсутствие вакуума в природе, основываясь на опытах логических заключениях древнегреческих ученых. Кроме того, он рассматривал различные проблемы физики.

В трактате «О необходимости искусства химии» ученый анализирует опыт, знания по химии и отделяет алхимию от химии, относит ее к естественным наукам.

Аль-Фараби также уделял большое внимание медицине и биологии. Он много сил отдал обоснованию этих наук с точки зрения теоретической философии. В трудах по медицине «О возражении Галену по поводу его разногласий с Аристотелем относительно органов человеческого тела», «Об органах человеческого [тела]», «Об органах [тела] животного, их функциях и потенции», «О темпераментах» и других он пытался определить цели и сущность медицинской науки. Эти труды изучал великий ученый-медик Ибн Сина. Например, его медицинские трактаты очень близки к трактату аль-Фараби «Об органах человеческого [тела]». И во многих его других философских и натурфилософских трудах встречаются ценные высказывания и научные выводы относительно естествознания.

Аль-Фараби также является ученым-просветителем, создавшим в восточных странах первую педагогическую систему. В трактатах «Риторика», «Об искусстве поэзии», «О достижении счастья» он уделял большое внимание проблемам этики, эстетики, определил и доказал сущность категорий красоты, счастья, добродетели и знания.

Этику он рассматривал прежде всего как науку, которая дает возможность отделять плохое от хорошего, поэтому в его исследованиях по этике главное место занимает категория добра. Этические воззрения ученого проникнуты идеей гуманизма, он изучал место человека в этом мире и открыл смысл его бытия. Аль-Фараби отметил единство трех категорий: знания, добра и красоты. Гуманистические идеи Фараби известны всему миру. По его мнению, красота – это свойство, присущее самой жизни.



Аль-Фараби в трактате «О достижении счастья» пишет, что счастье человека не в загробном мире, а в жизни. Чтобы его достичь, человек должен самосовершенствоваться и пройти трудный путь. Человек должен стремиться к хорошему и отвергать порочное. Осознать счастье и неуклонно идти к нему невозможно без совершенствования разума. В трактате «О достижении счастья» и других работах аль-Фараби развивал мысль Аристотеля о возможностях добродетели. Истинно добродетельный человек следует справедливости, потому что она сама по себе есть благо. «Добро» и «зло» – не от Бога, их выбирает сам человек.

Аль-Фараби, принимая за основу положения «Никомаховой этики» Аристотеля, разделяет философию на теоретическую и практическую. Теоретическая философия исследует устоявшиеся вещи, а практическая – те, которые можно изменить или создать. Для овладения философией необходимы и хороший нрав, и сила ума. Они должны быть целенаправленными. Руководствуясь искусством логики, которая рассматривает методы мышления, аль-Фараби приходит к заключению, что достижение цели в жизни зависит от самого человека. Человек должен постоянно совершенствоваться, познавая окружающий мир как процесс искания истины.

Мысль аль-Фараби о гражданской политике, человеке, обществе прослеживается в трактате «Гражданская политика» и в трактате «Фасул аль-Мадани» («Афоризмы государственного деятеля»). Хотя названия трактатов разные, они посвящены одной проблеме – связи человека с обще-



ством и стремлению его к совершенству, в нем сравниваются земные и духовные начала всех явлений.

За основу рассуждений о человеческом обществе в «Гражданской политике» взят город, а в «Афоризмах...» – дом. Для аль-Фараби, как и для Аристотеля, дом состоит из частей – мужа и жены, хозяина и прислуги, родителей и детей, вещей и их обладателей. Каждый дом, имея свою значимость, является также частью города, служит ему, т.е. человек полностью подчиняется общественным интересам. Понимая под «городом» государство, он приводит к понятию гражданского гуманизма. Аль-Фараби считает, что человек непременно должен быть честным и бескорыстным. Совершая хорошие дела, нельзя ждать вознаграждения, оно тут же извратит их.

Хороший философ обязан знать теорию науки и уметь применять ее в других сферах духовности. Платон и Аристотель считали, что настоящему философу можно доверить обязанности правителя, но, по мнению Платона, управление государством является препятствием в достижении высоких целей. Аль-Фараби, наоборот, не отстраняется от повседневных дел, а старается помочь людям в достижении истины. Аль-Фараби сравнивает религию с философией. Философия требует доказательств, а религия – веры. Законодатель благодаря своим способностям сумеет применить законы, защищающие интересы человека. Имам – это человек, достигший высот в области теории философии и богословия – это дает ему возможность быть советником, руководителем и направлять людей к достижению счастья.





Отрар

II. МЕТАФИЗИКА И МЕТАФИЛОСОФИЯ

Заслуга аль-Фараби состоит в том, что он объяснил многие из тех идей Аристотеля, которые были связаны с понятием божественного и были уже введены в исламскую культуру аль-Кинди и другими учеными «Каляма». Более того, ученый сумел внести в античное наследие важные дополнения. Так, он отметил разницу между сущностью вещи («махийет») и ее бытием. Бытие он поделил на категории «обязательного» и «вероятного». Абсолютное, «чистое» от какихлибо недостатков бытие (т.е. Бога) аль-Фараби определил как «обязательное» и назвал Первый Суций. В трактате «О взглядах жителей добродетельного города» он пишет, что Первый Суций существует Сам по себе и не имеет никакой причины. Напротив, именно Он есть причина существования всех вещей. Он свободен от какихлибо недостатков, и именно поэтому Его бытие есть самое древнее (ар. «кадим»), полноценное и самоценное. Первый Суций находится в состоянии постоянного действия. Он никогда не был некоей потенциальной силой, он всегда



реализует Себя. Его действия также не могут находиться в состоянии потенции; Он вечно активен, и именно потому Он Извечен и с точки зрения Своей Сущности («Зат»), и с точки зрения Своего действия («Фии'ль»).

Его бытие не нуждается в какой-либо цели, указывает философ, ибо если бы было так, то эта цель предшествовала бы Его существованию, и Он бы не был Первым Сущим.

Нет ни одного человеческого понятия, которое бы позволило нам уяснить сущность («махийет») Первого Сущего, ибо любое понятие представляет собой описание частей той или иной вещи. Первый Сущий же с любых сторон является Единственным и потому свободен от обладания какими бы то ни было частями.

Первый Сущий, возжелав познать Себя, не нуждался в том, чтобы познать похожую на Себя вещь вне Себя. Говоря о Боге «Он Мудр», мы подразумеваем, что Он знает самые важные вещи в самом лучшем, не зависящем от времени образе. Кроме Первого Сущего, не существует какому-либо более значительного или даже подобного бытия; поэтому Первого Сущего совершенно невозможно сравнить с кем-либо. И именно поэтому Первый Сущий получает только Ему свойственное, священное удовольствие от созерцания Самого Себя и питает по отношению к Себе любовь.

Первый Сущий нематериален и вообще никоим образом не связан с материей. С точки зрения Своей сущности Он есть Ум, находящийся в состоянии действия. Ибо препятствие, мешающее какой-либо вещи стать умом и



мешающее разумному восприятию какой-либо вещи, есть материя, внутри которой непосредственно пребывает эта вещь. Значит, та вещь, что не нуждается в какой-либо материи, с точки зрения своей сущности становится умом в состоянии действия. Именно это и имеет место быть в случае с Первым Сущим. Он, как указывает философ, есть Ум в состоянии активного действия. С точки зрения Своей сущности, Его бытие есть познаваемое рационально («ма'куль»). Ибо препятствием к тому, чтобы какая-либо вещь стала познаваемой рационально (интеллигибельной), вновь является материя. Поэтому Первый Сущий как бытие, не связанное с материей, и есть Тот, чье бытие познается рационально в деятельном виде. Ум, являющийся сущностью Первого Сущего, для того чтобы быть познаваемым рационально, не нуждается в иной, происходящей извне и способной познавать рационально вещи. Напротив, такой Ум познает рационально Свое собственное бытие с помощью Самого же Себя. Раз Он по Своей сущности является познающим рационально, Он есть и Тот, Кто познает рационально («'акиль»), и Тот, Кто сам является Умом («'акль»). И вновь благодаря тому, что Он познает Себя рационально, Он есть также и Тот, Кого познают рационально («ма'акуль»). Именно поэтому о Первом Сущем говорят, что Он есть одновременно Познающий рационально («'акиль»), Сама рациональность («'акль») и Познанный рационально («ма'акуль»). Все это обозначает один и тот же смысл, одно и то же Бытие, одну и ту же неделимую сущность²⁰.

²⁰ Аль-Фараби. Аль-мадина аль-фадылят. – Стамбул, 1985. – С. 37–53.



Итак, по аль-Фараби, хотя Первый Суций ни от чего не зависит, от Него зависят все другие вещи. Существование других вещей, которое мы можем понять либо с помощью органов, либо с помощью доводов разума («бурхан»), полностью опирается, «черпает себя» или «проистекает» («йасдур», отсюда слово «судур» (проистечение) из существования Первого Суцего. В философии это понятие также передается словом «эманация» (от лат. *emanatio* – истечение, распространение). Эти вещи, полностью завися от Первого Суцего, тем не менее выполняют роль своеобразных «посредников», несущих те или иные функции, свойства и элементы сознания. Аль-Фараби классифицировал этих посредников как «девять (произошедших от Первого Суцего) умов», посредством которых Бог единолично управляет миром. Как считает мыслитель, такое «проистечение» вещей от Первого Суцего не происходит неким «естественным» путем вне воли и знания Первого Суцего. Так как Он знает Себя и Свою сущность и так как все вещи происходят от Него, и Он является первопринципом добра и гармонии в мироздании, то и вещи происходят от него в порядке, который Он считает необходимым. Как его знание о всех вещах есть первопричина существования этих вещей, так и Он Сам есть единственная причина существования всех вещей, именно Он каждое мгновение поддерживает в них состояние бытия и избавляет от состояния небытия. Таким образом, мы видим, как аль-Фараби, являясь последователем учения Аристотеля, тем не менее пытается приблизить пассивное понимание божественного,

существующее у греческого мыслителя, к концептуальным рамкам Священного Корана. У Аристотеля Бог является скорее только «Перводвигателем» бытия; само же бытие управляется не только и не столько Богом, сколько божественными «умами», обладающими определенной долей самостоятельности. У греческого мыслителя эти «умы» были представлены пантеоном богов, символизирующих те или иные звезды. Таким образом, Единый Бог в понимании Аристотеля является тем, кто придал бытию лишь первое движение; в реальной жизни такой «бог» ученого «пассивен» и не вмешивается в ход реальной жизни человека. То есть Бог, не имеющий в философии Аристотеля первостепенного значения, становится для аль-Фараби центральной темой философских исследований как первооснова бытия, от которой ежесекундно зависят все вещи; именно поэтому Он становится тем, кто определяет сущность социальной, этической, моральной, политической и даже бытовой сторон жизни всего общества²¹.

Итак, после Аллаха в иерархии бытия у аль-Фараби второе место занимают «вторичные сущности» («ас-сауани») и «нематериальные интеллекты (или умы)» («аль-укуль аль-муфарикат»). Число последних у него достигает девяти и соответствует девяти небесным сферам Вселенной. Умы, которые он рассматривает в качестве разумных, духовных и ангелоподобных созданий, представляют собой косвенную причину существования «Деятельного разума» и всего

²¹ Ali Bulaç. İslam düşüncesinde din-felsefe vahiy-akıl ilişkisi. – İstanbul, 2006. – S. 156.

мира (прямой причиной является Аллах). Первый ум, сотворенный Первым Сузчим, являясь по отношению к Аллаху некой материей, устремился к своему Истоку. Являясь нематериальной сущностью по отношению ко всему иному, он возобладал стремлением к Аллаху, что выразилось в некоем размышлении об Аллахе. Размышляя об Аллахе, он пришел к выводу о том, что сам он есть Его создание и тотально Ему подчинен. От подобного размышления Первого ума произошел первый небесный свод («фаляк»). Созерцая свою суть и осознавая свои возможности, Первый Ум как бы «породил» Второй ум. Когда второй ум помыслил о своей подчиненности и зависимости по отношению к Первому уму, на свет появился второй небесный свод («фаляк»). И так – вплоть до десятого ума, «Деятельного ума». Подумав о своей подчиненности Девятому уму, «Деятельный ум» как «произвел» подлунную сферу, т.е. Луну и Землю. Именно от него зависят любые физические, химические, биологические изменения объектов подлунного мира²².

Значит, у каждой небесной сферы есть свой интеллект/ум, к которому она как бы «прикреплена». Она совершает свои круговые движения из-за любви к этому интеллекту/уму и желанием стать таким же, как он. Взаимодействие небесных умов и существование в подлунной сфере «деятельного разума» привело к возникновению четырех элементов, которые дифференцировались по отношению

²² Аль-Фараби. аль-Мадинат аль-фадылят. – Бейрут, 1986. – С. 61–62.

друг к другу и перемешались из-за сложных движений небесных сфер. И при этом аль-Фараби не верил в астрономические прогнозы! Для аль-Фараби тот, кого в Исламе называют «Архангелом Джебраилом» или «ар-Рух альКудус» («Священный дух»), есть не что иное, как «Деятельный разум», который выполняет роль посланника между Богом и подлунным миром (т.е. миром Земли). Иным, хоть и взаимосвязанным уровнем бытия выступает тонкая материальная субстанция из эфира, называемая у него небесный «нафс» («душа»). «Души», соответствующие тем или иным умам, ответственны за круговое движение на небесах, а в подлунном мире отвечают за биологическую, физиологическую и психологическую деятельность живых созданий (в случае с нашим миром такой душой является луна).

Еще одной разновидностью бытия выступает аристотелевская «форма» («сурат»), или «энтелехия». С этой стороны любой ум выступает для души как форма, к которой та, испытывая что-то вроде «любви», стремиться из всех сил, но не может достичь – именно поэтому небесные сферы всегда в движении. С этой стороны у аль-Фараби нет места пустоте, подразумеваемой в атомистическом учении, ибо каждая пядь Вселенной – так или иначе связана с иерархией интеллектов²³.

Аль-Фараби учит, что Бог един. Если у Него будут сотоварищи, это будет означать, что у Него есть какой-либо недостаток, ибо все вещи вокруг нас обладают теми или

²³ Аль-Фараби. аль-И’банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба’ад таби’ат. – Каир, 1907 / аль-Мас’иль аль-фальсафият. – С. 108-109.



инными недостатками; приписать Ему недостаток будет означать приписать совершенство другому существу. Одновременно вещи вокруг несут в себе определенную долю совершенства; это совершенство, чтобы быть объясненным, должно быть приписано источнику окончательного совершенства – Богу: «Если Первый Сущий обладает совершенством бытия, то все то, что кроме Него, не может обладать абсолютным совершенством. Значит, только Он обладает абсолютным совершенством»²⁴.

Рассмотрим вкратце основные положения теории познания, разработанные аль-Фараби. Впервые, процесс познания по аль-Фараби связан с логикой. И начало, и конец процесса должны соответствовать правилам логики²⁵. Именно она есть мерило правильности и категоричности знания. Но она самые общие правила мышления, которые сами нуждаются в первых предпосылках. Здесь нужно отметить, что с рождения человек обладает некоторыми инстинктивными способностями, на существование которых иногда он даже не обращает внимания. Только когда человеку напоминают о них, он наконец осознает, что они существуют. То есть эти знания существуют в сознании в виде потенции («кууат»). Воспитание и образование позволяют ребенку проявить эти способности в полной мере. Такие знания признаются со стороны всех людей априори и носят разные имена – «макбулят» («общепринятое»),

²⁴ Аль-Фараби. Аль-мадина аль-фадыля. – Бейрут: Дар аль-машрик, 1968. – С. 37, 40.

²⁵ Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 177.



«'улум машхурат» («известное знание»), «а'ууаи'ль-мута'арифат» («общепризнанные принципы»). Например, это неоспоримое правило логики, что часть меньше целого, что «А» не может быть «Б» и т.п. Прием логики, называемый «киясом» («аналогия»), позволяет, опираясь на это априорное знание, получить новую информацию при двух условиях – предметом «кияса» не должен выступить предмет, и существование, и отсутствие которого равновероятны, и результаты «кияса» не должны одновременно и доказывать, и опровергать одно и то же. Не менее важную роль в получении знания играют и органы чувств. Их центр сосредоточен в человеческой душе, которая запоминает и строит представление о форме чувственно воспринимаемых вещей. Дабы познать мир, душа должна быть связана и с материальной, и духовной своей стороной²⁶. Однако со временем, развивая силы представления и памяти, душа может достичь такой степени восприятия вещей, что может осознавать их без помощи органов чувств. Душа такого человека становится совершенной и достигает самой низкой ступени «божественных умов» – «потенциального» ума («'акль би аль-кууат»). Теоретическое же («назари») мышление есть самое главное, настоящее знание, позволяющее получить сведения о первооснове вещей, когда вещи отделяются разумом от своей основы и заново «рисуются» сознанием в абстрагированном виде²⁷.

²⁶ Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 179.

²⁷ Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 180.





Согласно одному из определений аль-Фараби, логика разделяется на «тасауур» (представление) и «тасдык» (вера), что является новым моментом, не встречающимся у Аристотеля. Во всех книгах по логике, что были составлены в исламском мире после аль-Фараби, можно видеть именно это разделение. Только с помощью представлений можно прийти к заключению о логической легитимности/нелегитимности высказывания; другими словами, любая посылка силлогизма должна основываться на некоем определении, основой которого выступает то или иное представление.

Также отметим, что аль-Фараби отмечает значительную схожесть языка и логики. Язык позволяет человеку говорить правильно; логика же позволяет правильно думать. Если язык представляет собой преимущественно звуковую речь человека, то логика есть его «внутренняя речь». Как соотносит себя язык к словам, точно так же соотносит себя логика к понятиям. Однако если язык, как правило, ограничен рамками национальности говорящего, то логика символизирует собой законы, свойственные любому человеческому мышлению²⁸.

В отличие от Аристотеля, аль-Фараби уделяет много внимания «неполной индукции». Это умозаключение, в котором на основе принадлежности признака некоторым элементам или частям класса делают вывод о его принадлежности классу в целом. Именно к этому виду индукции больше всего обращаются люди как в науках, так и в

²⁸ Аль-Фараби. И'хса аль-'улюм. – Каир, 1949. – С. 54–63.



повседневной жизни, считал аль-Фараби. Хотя принято считать, что первым философом, всерьез работавшим над неполной индукцией, считается Ф. Бэкон, и что затем идею неполной индукции развил Дж. С. Милль²⁹, аль-Фараби пользовался ею при анализе научных, религиозных, правовых и этических вопросов. Например, он говорит, что человек, который, как правило, отличается хорошим поведением, обладает свойством «справедливости». Поэтому, если человек справедлив, можно, даже и не зная другие его этические характеристики, принимать его свидетельство касательно целого ряда вещей как заслуживающее доверие. Обо всем характере воспитанного и выдержанного человека можно сделать позитивное заключение, даже не располагая детальной информацией о других его нравственных атрибутах³⁰.

Для аль-Фараби главной способностью человека выступает его разум. Это потенция, способная воспринимать рациональное в материальных и метафизических предметах. Однако материальные вещи как таковые не обладают свойствами, способными привести их в состояние, воспринимаемое рациональным путем, равно как не имеет этого свойства и наш разум; их рациональное восприятие есть потенция, которая может обратиться в состояние активности и сделать для нас возможным познавать вещи рациональным путем только при вмешательстве происходящего

²⁹ Öner. Klasik Mantık. – Ankara, 1986. – S. 164.

³⁰ Рафик аль-Аджам. аль-Мантык 'инд аль-Фараби. – Бейрут, 1986 / Китаб аль-Кияс. – С. 61.



от Первого Сущего «аль-’Акль аль-Фа’аль» (Деятельного Ума)³¹.

Интересно рассмотреть точку зрения аль-Фараби на проблему пророчества («нубууат»). Это степень, которую достигает человек, запоминаящая и представляющая («мутахайият») сила которого достигла предела совершенства. Такой человек вполне способен достичь связи с близким (но не тождественным с ним – в этом еще одно отличие аль-Фараби от Аристотеля) к божественному бытию «дейтельным Умом» («аль-’Акль аль-Фа’аль») и получить у него частичные сведения о настоящем и будущем. Здесь можно увидеть явную параллель, которую проводит аль-Фараби между философом и пророком. Для него и пророк, и философ есть избранные люди, которые достигают связи с «дейтельным Умом». Однако пророк достигает этой степени благодаря совершенной и очищенной от греховных мыслей силе представления, философ же – с помощью теоретического знания и философского мышления. То есть, по аль-Фараби, связь с Богом можно установить двумя путями – размышлением («тафаккур») и вдохновением («и’льхам»). Благодаря длительному исследованию мира и его внимательному изучению человеческий дух становится способным воспринимать божественный свет и видеть скрытые миры, ибо он становится т.н. «Приобретенным Умом» («аль-а’кль аль-муктасаб»).

³¹ Аль-Фараби. Аль-мадина аль-фадылят. – Стамбул, 1985. – С. 87–103.



Музыкальные инструменты Средневековой Европы



Отрарская библиотека

Эль-Фараби – великий мыслитель Востока

Это свойственно философам. Пророки же, находясь и в бодрствующем, и в спящем состоянии, постоянно поддерживают связь с «деятельным Умом» с помощью чувств интуиции и вдохновения, придающих их силе представления невероятную живость. Можно сделать вывод, что и пророки, и философы, по аль-Фараби, черпают Истину из единого, божественного источника, однако достигают его по-разному: философ как бы «снизу-вверх», изучая устройство мира, пророк же как бы «сверху вниз», получая в своей чистой от грехов душе откровение или вдохновение свыше. Одновременно это указывает на то, что аль-Фараби в сущности не видел какого-либо противостояния между религией и философией – и пророк, и философ достигают контакта с божественным или богоподобным бытием. Как отмечают известные востоковеды М. Йусуф Муса и Анри Корбэн, под «деятельным Умом» у аль-Фараби подразумевается кораническое понятие «Архангела Джебраила» – главного из сотворенных Аллахом ангелов. Стало быть, ангельское и рациональное для аль-Фараби было двумя сторонами одной и той же единой истины³².

Если воображение человека обладает такой силой, что эффекты материального не оказывают на него воздействие в материальном мире, то даже при бодрствовании такой человек, используя свое воображение и обладая связью с «Деятельным Умом», сможет наяву увидеть то, что обычному человеку под силу увидеть только во сне. Увиденные таким человеком картины окажутся в его сознании.

³² Ali Bulaç. – S. 158.



Оказавшись в сознании, они способны воздействовать на силу зрения человека и словно «выльются» в мир видимых в воздухе объектов. Глаза увидят эту картину и передадут это изображение сознанию и силе воображения. Таким образом, те данные о мире, что «Деятельный Разум» принес человеку, будут увидены персонально им наяву. Пророки как люди, обладающие высшей степенью подобного воображения, видят ангелов, получают знания о будущем и прошлом, о самых тонких деталях мира от «Деятельного Ума» наяву и не нуждаются в размышлениях. Духовно развитые люди же не могут видеть ангелов, однако получать определенные данные о высших мирах способны вполне. Простые же люди не имеют развитой фантазии, поэтому они не могут построить связи с «Деятельным Умом» ни во сне, ни в бодрствующем состоянии.

Однако же философ не выше пророка, ибо обладающий великолепной фантазией пророк будет обладать связью с «Деятельным Умом», более того, он будет получать от него «Вахий» («Откровение»), которое как система знаний о мире на порядок выше и универсальнее, чем любая философская система. Связь с «Деятельным Умом» осуществляется у пророка всегда и везде; также он будет застрахован от любых ошибок в отличие от философа, который опирается исключительно на свои собственные интеллектуальные способности. Идей о пророке у Аристотеля не было вообще, равно как и идеи о возможности познания метафизических аспектов бытия (Аристотель отвергал такую возможность даже в состоянии сна). В дальнейшем этот



подход аль-Фараби был применен в философии Альберта Великого и Спинозы.

Что касается классификации наук, то в трактате «Слово о классификации наук» мы видим следующий порядок:

1. Естествознание и наука о божественном.
2. Этика, исламская юриспруденция («аль-Фикх») и исламская теология («аль-Калям»).
3. Наука о языке и ее разделы.
4. Наука о логике и ее разделы.
5. Общеобразовательные науки: арифметика, геометрия, оптика, астрономия, музыка, механика, учение о формах и тяжестях.

В этой классификации наука о божественном, хоть и располагается рядом с естествознанием, все же стоит позади нее. Этика располагается перед юриспруденцией и исламской теологией. У Аристотеля было известное разделение наук на теоретические, практические и поэтические, у аль-Кинди – мирские и религиозные. Разделение же аль-Фараби более масштабно. Особенно важно то, что он делит «Фикх» и «Калям» на две части, продолжая тот раздел между верой в метафизические объекты и решением практических проблем жизни человека как социального существа, что в свое время начал один из первых суннитских «мутакаллимов» и крупный правовед Абу Ханифа. В «Естествознание» же он включает не только физику в аристотелевском смысле, но и все естественные науки. При этом если аль-Кинди считал, что для занятия философией необходимо знать математику, то для аль-Фараби





такими пререквизитами будут считаться геометрия, логика и физика. Особенно важна физика, ибо она является самой понятной для человека сферой и проявляет себя в его ежедневной жизни³³.

Аль-Фараби разделил, в свою очередь, науку о божественном (метафизику) на три раздела. Первый раздел изучает вещи и их состояния, т.е. является онтологией. Во втором разделе используются принципы доказательства («бурхан»), характерные для теоретических наук, т.е. детально исследуются и уточняются философские принципы науки о метафизическом, дабы метафизика как наука соответствовала всем нормам философскотеоретического мышления. Третий раздел занимается существами, не обладающими телом или находящимися вне материи. Философ сначала выясняет, действительно ли они существуют, и затем с помощью соответствующих принципов правильного логического мышления доказательств сначала доказывает факт их существования, затем обосновывает то, что они многочисленны и имеют конец (т.е. не вечны). Затем он доказывает существование Бога и отмечает необходимость веры в Него.

После этого аль-Фараби тщательно изучает проблему божественных атрибутов («сифат»)³⁴. У Первого Сущего нет причины, наоборот, Он есть причина существования каждой вещи; с этой стороны ни одна вещь не может быть доказательством Его бытия, так как именно Он

³³ Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907 / Рисалат фи ма янбаги. – С. 62.

³⁴ Аль-Фараби. И'хса' аль-улюм. – Каир, 1931. – С. 2.



является доказательством каждой вещи. Он приписывает Ему свойства, однако дает им философские названия: «А'ууаль» (Первый), «аль-Мауджуд аль-А'уаль» (Первый Сущий), «аль-Мабда аль-А'ууаль» (Первопринцип), «ас-Сабаб аль-А'уаль» (Первопричина), «Единственно Сущий» («аль-Уджуд аль-Уахид»), «Уаджиб аль-Уджуд» (Тот, существование Которого необходимо), «Хайрун махзун» (Абсолютное благо); также он дает ему такие традиционные для исламской культуры имена, как «аль-'Алим» (Всезнающий), «аль-Хаким» (Мудрейший), «Мурид» (Проявляющий волю), «Хакк» (Истина) и т.п.; все это не указывает на какую-либо множественность в Божьей Сути, но лишь показывает Его Совершенство. Но из-за того, что знание Аллаха является абсолютным и вне границ времени и пространства и что Он знает Себя и является единственной и самодостаточной причиной существования любой вещи, для Него нет разницы между атрибутами Знания, Воли и Силы. То есть Его знание не похоже на знание человека, которое связано с субъектно-объектными отношениями; оно абсолютно. Аль-Фараби считал, что если же знание Аллаха вечно, то и мир, являющийся объектом Его знания, тоже существует вечно. То есть нет времени, когда мира не существовало бы. Однако мир вечен только со стороны имени Аллаха «Всезнающий». С точки зрения же имени Аллаха «Всесильный», он появился только после Аллаха³⁵. Здесь концепт «эманации» обнаруживает серьезные проблемы:

³⁵ Аль-Фараби. ад-Ду'а аль-кальбият. – Хайдарабат, 1345 (по мус. календарю). – С. 7.



так, если эманация также есть некое действие (а оно в любом случае действие), то оно также нуждается в неких временных рамках, с этой стороны ничем не отличаясь от привычной концепции создания мира *ex nihilo*. Аль-Фараби считал, что приписывать подлунному миру свойство сотворенности означает признать сотворенность Первого Сущего – ибо вечное не производит ничего, кроме вечного. Однако каким образом произошел от нематериального «Деятельного Ума» подлунный мир? Ведь от нематериального не может произойти материальное! На этот вопрос аль-Фараби не отвечает, впадая в противоречие.

Другая проблема – если небесные умы знают и Аллаха, и самих себя, то как можно отстаивать идею о том, что Аллах знает только Самого Себя – разве это не будет противоречить неограниченному знанию Аллаха о Себе?

Что касается проблемы существования загробной жизни, аль-Фараби отстаивал идеи о бессмертии души. Для него душа в своей сути нематериальна, ибо может воспринимать нематериальные, абстрагированные объекты и даже их противоположности – это верный признак ее онтологического несоответствия сути материи. Поэтому после смерти каждая душа продолжает жить независимо от тела. В соответствии со своим уровнем развития теми делами, что она совершила посредством тела при жизни, душа либо вкусит наслаждение, либо ощутит страдание; только так сможет осуществиться справедливость Первого Сущего, превалирующая во Вселенной, считал философ. При этом жизнь после смерти никак не будет связана с

телом, отмечал он. Материя в его, по сути, неоплатонической философии занимает незавидное положение символа несовершенства и отстраненности от лучей высшего, интеллектуального существования, что обнаруживает полное соответствие учению стоиков и Александрийской школы философии. Чтобы достичь Истины, нужно прежде всего избавиться от стремления к материальным уладам и похотям, улучшить свой моральный облик и укрепить волю постоянными умственными упражнениями. Необходимо работать над собой регулярно и с желанием, похожим на желание алчности. Человек должен сделать так, чтобы его не должно было бы отвлекать ничего, кроме занятия наукой.

Для того чтобы появилась душа, существование тела необходимо, считал аль-Фараби. Однако впоследствии душа, единожды появившись, не нуждается в теле, дабы поддерживать собственное существование. Аль-Фараби отвергает платоновский метемпсихоз, ибо у каждого тела есть только одна душа, и невозможно представить себе, чтобы душа совершала переселения из тела в тело подобно некому страннику, переселяющемуся из одного дома в другой.

Души людей, по аль-Фараби, испытают несколько состояний:

1. Либо душа полностью исчезнет в случае тех людей, которые, развив в себе способность к абстрагированию, не сумели достичь озарения и связи с «Деятельным Разумом». Такие люди, онтологически оставшись на уровне «джахилюн» (невежд), обречены на вечное небытие;



2. Либо душа будет жить вечно, но пребывать в состоянии мучений и страданий, как в случае с теми, кто сумели добиться интеллектуально-духовной связи с «Деятельным Разумом», но не сумели трансформировать свои знания в определенные действия и не усовершенствовали свой характер. Они «фасикун» (сбившиеся с правильного пути);

3. Душа того, кто достиг и теоретической, и практической красоты. И мысли, и действия этого человека прекрасны. Они «хукама'» (мудрецы), следующие пути мудрости и в своих рассуждениях, и в своих поступках. Их душам суждено пребывать в вечном блаженстве.

Итак, аль-Фараби значительно отличался от представителей традиционного «Каляма», который для него был в большей степени искусством отстаивать постулаты, изложенные в Коране и Сунне, и убедительно отвечать на выдвигаемые против них возражения противников религии или еретиков. При этом ученые «Каляма» опираются на Коран, Сунну, доводы разума, данные органов чувств и укоренившиеся в обществе взгляды. По Абу Насыру, если какие-то вещи из Корана или Сунны будут противоречить разуму, то эти вещи нужно принимать как метафору, иносказание; если же эти вещи невозможно принять как метафору, то мнение разума или общепринятое мнение надо отбросить в сторону и сохранить тем самым честь и достоинство Шариата. Именно такие противоречия иногда заставляют ученых традиционного «Каляма» прибегать для защиты своих мнений к любым способам – даже к софистике или обману. Если провести анализ трудов философа,



то можно сказать, что для него в ситуации такого противоречия ведущую роль должен был сыграть все же разум, а не священный текст³⁶. Однако, как мы видели ранее, эта приверженность рационализму не спасла его философию от ряда внутренних противоречий.

За многие века до И. Канта аль-Фараби пришел к выводу, что человеческая душа может достичь совершенства с помощью развития разума и что в целостности души и тела, из которой состоит человек, ведущую роль играет разум. В практической жизни, как отмечал аль-Фараби, именно разум может определить, что есть хорошо и что есть плохо, и потому есть основа любой этики. Высшей добродетелью для философа выступает приобретение знания. Разум, происходящий от божественного начала, естественно, способен судить о делах человека. Нравственность у аль-Фараби зависит от знания, знание же целиком и полностью опирается на разум. Разум обладает свободой воли, которая, в свою очередь, опирается на познание познаваемых разумом вещей. Поэтому человек должен управлять своими желаниями с помощью разума, иначе говоря, делать выбор («и'хтияр»). Именно эта возможность свободно выбирать и делает человека человеком, т.е. несвободный человек уже не есть человек. Тем не менее материя способна сопротивляться разуму, и потому нельзя ожидать, что человек сможет добиться полной свободы в этом мире. Скорее это возможно только после полного прерывания контактов с материей.

³⁶ Majid Fahri. – S. 110.





С точки зрения философа, человек есть дуальное бытие, состоящее из тела и души. Тело есть все чувственное; душа же есть сила, форма и причина совершенства тела. С точки зрения способности питаться, расти и двигаться душа есть некая сила или потенция. Материя делает человека человеком, однако он также в зависимости от соотношения в нем материального и метафизического есть и форма («сурат»). Так, по аль-Фараби, как только появляется подходящее материальное тело, «деятельный Ум» вселяет в него частичку своей души. Однако именно душа есть форма и сущность тела. В теле душа остается свойством, напрямую связанным с сущностью тела, но находящимся в состоянии время от времени актуализируемой потенции («кууат»). Она существует сама по себе и представляет собой простую, неделимую субстанцию, не связанную со свойствами тела. То есть эта потенция подобна семени, которое потенциально живо и содержит в себе всю программу жизни будущего дерева. Как только семя попадает в благоприятные обстоятельства, эта потенция актуализируется; точно так же аскеза и наука совершенствуют душу человека, позволяя ей слиться с «Деятельным умом». Или другой пример – потенциальный («би аль-кууат») разум похож на свечу, на поверхности которой нет никаких отпечатков. Затем отпечатки сути вещей и их свойств, находящиеся внутри печати, переходят на поверхность свечи, и та обращается в некое подобие печати. Процесс совершенствования интеллекта, таким образом, можно уподобить связи «материя-форма» – каждая новая бытийственная стадия интеллекта



представляет собой «форму», проявляющую себя по отношению к предыдущей стадии так, как форма проявляет себя по отношению к материи – организует ее и придает ей некую форму совершенства³⁷.

По аль-Фараби, существуют пять сил человеческой души – «питающая сила» («гадият»), чувствующая («хассат»), запоминающая и представляющая («мутахайилят»), думающая («натикат») и способная избегать вредного и стремиться к хорошему («нузуи'ят»). Благодаря питающей силе живет человеческое тело, благодаря стремлению к позитивному и нежеланию вредного существуют этика и нравственность, злоба и любовь, страх и спокойствие, наслаждение и страдание. Все это совершается в зависимости от работы чувств, воображения, памяти и мышления; именно эти три последние и позволяют человеку приобретать знания³⁸.

Во многих отношениях философию аль-Фараби можно назвать предвозвестницей философии исламской иллюминации («И'шрак»), ибо мыслитель настаивал на важной роли интуиции в процессе познания. Как можно убедиться в том, что вещи, «нарисованные» разумом в абстрактном умственном пространстве, действительно соответствуют реальности? Для мыслителя, достигшего степени абсолютного теоретизирования человеческого ума, дать возможность почувствовать эту категориальность может только помощь нематериального «деятельного Ума». Только сравнив свои данные о мире с данными «деятельного Ума» в

³⁷ Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907 / 'Уюн аль-маса'иль. – С. 74–75.

³⁸ Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri, Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 90.





процессе взаимного «слияния» («и'ттисаль»), человеческий ум может поверить в категориальность знания и убедиться в том, что оно не происходит от обманчивого животного начала человека («нафс»). Такой подход «второго учителя» иногда называют «рациональным суфизмом»; именно благодаря ему аль-Фараби сумел оказать влияние на ибн Баджу, ибн Сину, ибн Себи'н (ум. в 1270) и многих других мыслителей с ярко выраженным вниманием к проблемам «суфизма»³⁹. Нечто похожее мы увидели и в философиях А. Бергсона и Ф. Шеллинга. По мнению многих ученых, это понятие интуиции как окончательного, категорически верного знания присутствует и в «мире идей» Платона как «единение с Единым Нематериальным»⁴⁰. Однако, в отличие от Платона, аль-Фараби отстаивал идею о том, что истины бытия проявляют себя в «Деятельном Уме», а не происходят непосредственно от Бога. Освободившись от пут материи, душа становится способной подниматься до уровня «аль-каи'нат аль-бариа'т мин аль-а'джсам» («нематериальных сущностей») и видеть тот мир, о котором так много говорил Платон. То есть, по аль-Фараби, человек достигает счастья уже в этом мире посредством отстранения от излишней привязанности к материальному и развития своих умственных способностей. Достигнув счастья в этом мире, такой дух продолжает оставаться счастливым и в загробной жизни, ибо дух, соединившийся с «Деятельным Умом», никогда не умирает.

³⁹ Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 182.

⁴⁰ Аш-Шималий. – С. 286.



Суфизм аль-Фараби – не столько духовный, сколько интеллектуальный. Только благодаря разуму человек возвышается до уровня божественных субстанций и достигает духовной чистоты. Однако, как и традиционные суфии, аль-Фараби призывал к отказу от чрезмерных плотских благ и аскетизму⁴¹. Философ говорит о том, что материальные блага этой жизни никак не влияют на подлинное счастье человека. Это отличает его от Аристотеля, который отмечал, что для счастья человека необходимы и такие вещи, как друзья, богатство, здоровье, политическое влияние, благородное происхождение и прекрасное здоровье⁴². Для мыслителя же тот факт, что в подлунном мире все осуществляется под воздействием «Деятельного Разума» и что все материальное находится в зависимости от нематериальной энтелехии этой нематериальной субстанции, служит неоспоримым доказательством онтологического превосходства человека, обладающего священным метафизическим знанием, над любым другим, даже самым влиятельным и богатым человеком.

Отметим, что для аль-Фараби традиционный «фикх» есть искусство находить решения для проблем, которые не были указаны в исламских первоисточниках (Коран и Сунна) с помощью метода «Кийас». В отличие от «Каляма» или философии, «Фикх» не предусматривает использование чистого философского разума, ибо, хоть и использует

⁴¹ Аш-Шималий. – С. 286.

⁴² Mahmut Kaya. İslâm Kaynaklan Işığında Aristoteles ve Felsefesi. – İstanbul, 1983. – S. 242.





рациональный принцип аналогии, в своих послышках первоначально исходит из зафиксированного коранического текста или текстов «Сунны». Будучи философом-рационалистом, расценивавшим ум и Бога в качестве некоего нераздельного целого, аль-Фараби полагал, что это традиционное, основанное на религиозных источниках понимание социума может быть расширено работой чистого философского разума. Результатом этого стали идеи мыслителя по вопросам социально-политического устройства города как главного элемента человеческого общежития. Для аль-Фараби философ «должен постараться быть похожим на Аллаха»⁴³. Под этим он подразумевал, что философ должен быть чист не только душевно и этически, но и также должен достигнуть степени «внутреннего просвещения». Последнее возможно в том случае, если мыслитель достигнет знания об универсальных категориях бытия, т.е. начнет мыслить так, как мыслит Всевышний. Тех же философов, что, собирая информацию о мире, не пожелали очистить свой духовный мир, он считал «ложными философами»⁴⁴. Видимо, именно «схожесть с Богом» приводит философа к идее о том, что финальной целью подлинного философа должно стать исправление этических нравов как самого себя, так и всей своей страны⁴⁵. Аллах желает созерцать

⁴³ Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907 / Рисалят фи ма йанбаги ан тукаддам кабль та'алюм аль-фальсафат, – С. 62.

⁴⁴ Аль-Фараби. Тахсиль ас-са'адат. – Бейрут, 1983. – С. 95.

⁴⁵ Аль-Фараби. аль-И'банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба'ад таби'ат. – Каир, 1907 / Рисалят фи ма йанбаги ан тукаддам кабль та'алюм аль-фальсафат. – С. 62.



Свое Собственное Совершенство во всех вещах бытия, поэтому философ должен сделать все от него зависящее, дабы установить наиболее совершенный порядок в окружающих вещах.

Для аль-Фараби люди под влиянием естественных потребностей собираются вокруг лидера, обладающего либо высокими, либо низкими нравственными качествами, и строят город. То, будет ли общество хорошим или плохим, зависит от человека-лидера, вокруг которого строится город. В этом случае лидером должен быть хороший и обладающий философским талантом человек. По крайней мере во имя блага общества и государства он должен нести в себе как можно больше позитивных нравственных качеств, свойственных философам и пророкам.

Аль-Фараби следующим образом определяет значение «хорошего» и «плохого» в отношении их социальной реализации. Озвучивая идею Ж.Ж. Руссо (1712–1778) об общественном договоре за столетия вперед, аль-Фараби считает, что, когда каждый член социума выполняет наиболее подходящую для него работу и осознает, что является частью единого целого, общество становится «хорошим». Противоположная же ситуация означает социальное зло. Общество, где материальные блага и наслаждения стали самоцелью, символизирует собой общество социального зла. И, наоборот, общество, где люди помогают друг другу, щедры и честны, представляет собой общество социального добра. Ответственность за существование в обществе социального зла и падение нравов аль-Фараби возлагает на плохого





лидера. Точно так же высокая нравственность в социальном и политическом плане связана с пребыванием на высшем посту высоконравственного человека⁴⁶.

Однако неверно полагать оторванность социальных идей аль-Фараби от религиозной основы в широком смысле. То есть он не «придумывает» совершенно новую социологию, но скорее философски развивает религиозно-культурные принципы, уже существовавшие в исламской культуре. Именно поэтому качества характера, которыми должен обладать, по аль-Фараби, идеальный лидер социума, совпадают с качествами, наличия которых в управляющем государством («и'маме») ждут религиозные мыслители, относящие себя к шиитскому течению «и'сна 'ашрийат»⁴⁷. И представители этого течения, и аль-Фараби говорили о 12 добродетелях «и'мама» (лидера).

1. Физическое здоровье, чтобы он мог с легкостью заняться любым делом, выполнить которое вознамерился.

2. Он должен быть по натуре смышленным и обладать представлением обо всем, что ему говорится, так, чтобы он мог с легкостью понимать слова говорящего и иметь об этом свою точку зрения.

3. У него должна быть хорошая память, дабы он почти не забывал все то, что ему говорят, и все то, что он видит глазами или понимает умом.

⁴⁶ Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 90–91.

⁴⁷ Безусловно, особую роль в связи с этим сыграл тот фактор, что шиитская религиозная мысль, отказавшись от прямого следования «Сунне», была всегда вынуждена обосновывать право на собственное существование в свободном толковании Корана и Сунны, что в какой-то мере приводило ее к созданию альтернативной философии.



4. Он должен быть интеллектуально развит, дабы он, исходя даже из незначительной приметы или признака какой-либо вещи, мог догадаться о том, на что эта примета или признак указывают.

5. Он должен уметь полноценно и ясно выражать все свои мысли.

6. Если он склонен к наукам и легко их понимает, трудности, связанные с обучением, не должны причинять ему боль или утомлять.

7. Он не должен показывать излишней привязанности к еде, питью или половым отношениям и должен по натуре избегать азартных игр, питая отвращение к тем результатам, которые, как правило, следуют за всеми этими вещами.

8. Он должен любить искренность и преданность делу и тех людей, которые отличаются такими качествами. Он должен ненавидеть ложь и тех, кто лжет.

9. Он должен быть великодушным и щедрым и считать ниже своего достоинства совершать любое порицаемое действие.

10. Ценность дирхем, динар и похожих предметов мирских благ должна быть для него ничтожной.

11. Он должен по натуре любить справедливость и справедливых людей, ненавидеть любую тиранию и тех, кто творит ее, уметь относиться ко всем, даже самым близким людям, непредвзято и уметь поощрять к этому других.

12. Он должен быть решительным и, если решит, что нечто необходимо сделать, уметь выполнять задуманное до конца без всякого страха или робости.





Большинство исследователей, однако, замечают, что данное сходство не может послужить причиной, для того чтобы приписать аль-Фараби глубокую связь с шиитскими течениями⁴⁸. Речь идет либо о совпадении, либо о частном заимствовании, ибо в шиитской философии всегда можно найти элементы шиитской религиозной доктрины («'исмет», «такия», чрезмерная любовь к потомкам Али и т.д.); в учении аль-Фараби же их нет.

Возможно, аль-Фараби попытался объединить качества не шиитского «И'мама», но самого пророка Мухаммада и философа-правителя Платона. При этом, если правителя-философа невозможно найти, то его следует заменить группой правителей. Однако присутствие среди них человека, обладающего правильным теоретическим знанием, обязательно – без него государство просто не удержится на ногах.

Отметим отношение аль-Фараби и к проблеме толерантности. Для таких философов, как ибн Рушд, аль-Фараби или аль-Кинди, был важен поиск истины, и, учитывая, что любой человек, во-первых, может ошибаться и, во-вторых, не владеет всей истиной, но лишь ее частью, они превосходно поняли, что достичь Истины можно пытаться только коллективно, в атмосфере взаимоуважения и диалога; диалог и толерантность выступали для них неотъемлемым элементом всеобщего прогресса. Общество, где царит истина, утвержденная философами и учеными, само по себе толерантно, рассматривая каждую свою часть как неотъем-

⁴⁸ Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. – S. 174.



лемый и расположенный идеальным образом орган во всеобщем рациональном «организме». В центре идеального государства аль-Фараби находится философ как идеал просветленного духовностью человека, способного управлять другими членами государства правильно, справедливо и здраво – так, как управляет мозг телом. Такое взаимопонимание и согласие сами по себе уже подразумевают диалог и терпимость. При этом философ достигнет вершины счастья с помощью мистической связи с «Деятельным умом»: «И человек этот... становится обладателем совершенного разума... все это благодаря тому существованию, в котором он познает божественное. Подобный человек обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья»⁴⁹.

Огромна роль философа как систематизатора известных на тот момент естественных наук, как разработчика первой в исламской культуре философской системы мировоззрения, целиком и полностью базирующейся на человеческом разуме. Весьма важными можно назвать целенаправленные усилия философа показать отсутствие существенных противоречий между философией неоплатонизма и исламским мировоззрением. Если философия есть поиск Высшей Истины, то есть Бога, если исламская религия ниспослана самой этой Истиной и если Истина едина, то не только Ислам и неоплатонизм не будут противоречить

⁴⁹ Аль-Фараби: философия. Культура. Религия // Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 75-летию КазНУ им. аль-Фараби. – Алматы: Қазақ университеті, 2009. – С. 422–427.





друг другу, но сами философы как таковые, несмотря на их разные гносеологические позиции, будут говорить, по сути, об одном и том же.

Стремясь доказать эту идею, аль-Фараби возражает (или оказывается вынужден возражать) тем, кто указывал на систематичность и ясность взглядов Аристотеля и туманность, и излишнюю символичность философии Платона. Как считает философ, неясность есть и в книгах Аристотеля (неуказанные посылки, неожиданные переходы от анализа двух посылок к результату совершенного иной аналогии и т.п.). Символичность же Платона можно объяснить его нежеланием объяснять философию простым народным массам, изначально не способным к восприятию высоких и благородных идей «Божественного философа» (как уважительно называли его исламские перипатетики). Однако эти доводы аль-Фараби не отменяют того факта, что философия Аристотеля была более систематизирована и потому в большей степени отвечала критериям научности, чем «Диалоги» Платона, сочетающие в себе литературное изящество и направленность на поиск истины диалектическим путем с откровенными вымыслами и мифами афинского общества того периода. То же самое касается идей о невозможности/возможности перевоспитать человека – если Платон отстаивает идею о прирожденном нравственном характере человека (ибо его материальное существование есть лишь кратковременное проявление его метафизической идеальной сущности, извечно существовавшей в божественном знании), то Аристотель признает колоссальный потенциал



воспитания и образования в изменении характера человека. Аль-Фараби же, в целом занимая аристотелевскую позицию, считал, что Платон вовсе не отрицал возможности воспитания, но скорее признавал крайнюю сложность воспитательного процесса. Что касается «мира идей» Платона и той жесткой критики, которую Аристотель обратил против «мира» в своей «Метафизике», то аль-Фараби ошибочно предположил, что один из трактатов Плотина о метафизике принадлежит Аристотелю, и сделал вывод о том, что «Первый Учитель» в своей позднейшей философии отказался от прежней критики этой платоновской концепции и полностью перенял ее. Говорит аль-Фараби и о том, что в процессе познания Истины Платон признавал ценность не только разума, но и органов чувств («душа вспоминает Истину только после взаимодействия с миром чувственного»⁵⁰), и что Аристотель не был против идеи некоего «извечного знания» о первопричинах сущего, свойственного душе от рождения. Под воздействием монотеистического мировоззрения, составляющего дух всей исламской культуры, аль-Фараби верил, что Истина одна, и если два крупнейших философа человечества – Аристотель и Платон – разошлись друг с другом по ряду вопросов, то в вопросе о сути вещей разойтись они не могли.

⁵⁰ Ащ-Щималий. – С. 235.





III. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Абу Насыр Мухаммад аль-Фараби известен как один из крупнейших исламских философов. Основоположник исламской философии великий мыслитель Востока аль-Фараби изучал древнегреческую философию и исламские науки своего времени, он смог с легкостью высказывать свое мнение по тому или иному вопросу в области философии. Он своими религиознофилософскими мыслями показал Европе, насколько высоки способности тюркского мышления и мировоззрения. Вся философия аль-Фараби пронизана вопросом примирения и взаимоотношений между философией и религией.

«Вообще, тема, касающаяся исламской философии, очень важна, но необходимо понимать, что она не относится исключительно к мусульманам и их традиции, ибо не берет свое начало в религиозных принципах (относящихся к исламу),... то есть не ограничивается рамками религиозного миропонимания»⁵¹.

⁵¹ Ризо Довари Ардакани. Фараби – основоположник исламской философии. – М., 2014. – С. 33.



Аль-Фараби занимали два важных вопроса:

- 1) «примирить», устранить противоречия между философиями Платона и Аристотеля;
- 2) устранить противоречия между исламским мировоззрением и взглядами древнегреческой философии.

В те времена главной критикой, направленной против греческой философии, было утверждение о существовании противоречий между Платоном и Аристотелем. Если философия могла привести к познанию Единой Истины, то как две самые известные философские системы могли противоречить друг другу? Если они обе приводили к Истине, то между ними не должно было быть никакого противоречия; если ж противоречие существует и при этом обе философские системы признаются в качестве правильных, то это неизбежно указывает на несовершенство философии и ее неспособность приводить к Истине – именно в этом вкратце состояла первая часть критики философии той эпохи.

В качестве ответа на данную критику аль-Фараби пишет книгу «Аль-джам' бейт р'ай альхакимейн Ефлятун аль-ильяхи уа Аристо», где он пытался показать, что разница между Платоном и Аристотелем состояла только в использовании различного стиля речи и неодинаковом образе жизни двух философов; сами же философские взгляды мыслителей по сути своей были одинаковы. В начале книги аль-Фараби говорит о предмете философии и приводит



классификацию наук, затем приводит краткое содержание философии Платона, а в финальной части книги, отметив основные характеристики философии Аристотеля, указывает на схожесть мнений двух мыслителей.

Как известно, подобную работу по «примирению» философов двух греков еще в III в. вели представители александрийской философской школы Амином и Порфирий; тем не менее намерения, двигавшие аль-Фараби, были иные⁵². С точки зрения аль-Фараби, философия есть Истина и наименование процесса поиска знаний об Истине, и потому все великие мыслители и философы неизбежно думают и приходят к одному и тому же; все они в этом смысле ученики единой школы поиска Истины, поэтому различия между разнообразными философами могут быть не более, чем различными способами изложения одной и той же Истины. Конечно, можно спорить о том, насколько аль-Фараби был успешен в этой своей попытке, но одно сказать можно с достаточно большой долей уверенности – подобный подход оказал значительное воздействие на всех последующих интеллектуалов исламского мира. Так или иначе, образование самого института философской мысли в ее греческом понимании на мусульманских землях было завершено во многом благодаря аль-Фараби, и последовавшие за ним мусульманские философы-перипатетики, хотя

⁵² Али Будац. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, – 2006. – С. 154.



и выдвигали вперед того или иного представителя греческой философии (как, к примеру, Ибн Сина – Платона или Ибн Рушд – Аристотеля), никогда не нарушали четко установленные после аль-Фараби границы перипатетической философии.

Другим мотивом, подтолкнувшим аль-Фараби к попыткам примирить философии Аристотеля и Платона, было стремление «смягчить» философским учением Платона те моменты философии Аристотеля, которые явно противоречили исламскому мировоззрению; немаловажную роль здесь играли философские наработки александрийской школы неоплатонизма. Аль-Фараби, говоря о философии, употребляет в различных местах одно из двух слов – либо греческое «фальсафа», либо арабское «хикмет» («мудрость»). Для него Платон и Аристотель были прогрессивными личностями своей эпохи, которые пытались восстановить прерванную с течением веков связь философии как человеческого мышления с мудростью как системой идей божественного происхождения, показав истинную философию как то, что не противоречит божественной мудрости⁵³. Аль-Фараби говорит, что конечная цель философии Платона и Аристотеля – счастье для человека.

Итак, можно вполне уверенно сказать, что аль-Фараби в своих трудах пытался осуществить задачу, которая и по

⁵³ Али Будац. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, 2006. – С. 155.

сей день продолжает волновать умы ученых – примирить философию/ разум с верой/ религией.

Аль-Фараби говорил, что совершенная религия должна опираться на философию. Однако никто из философов и исследователей не утверждал, что существует полное согласие и соответствие между религией и философией. В определении философии часто указывается именно на независимость философии от религии.

«Философы считают, что «правильная», «достоверная» философия не только не противоречит религии как таковой, но очень полезна и важна для понимания религиозных законов и доказательства многих религиозных принципов.

Фараби говорил, что совершенная религия должна опираться на философию⁵⁴.

Аль-Фараби рассматривал связь между религией и философией с трех сторон.

1. Отношение к Создателю. Главной трудностью здесь выступало то, что в исламе понятие Бога является абсолютно ключевым; для Аристотеля же понятие Первопричины центральным не является.

2. Понятие «Вахий» – «божественное откровение», отсутствующее в греческой философии. Именно поэтому аль-Фараби был вынужден сделать разного рода комментарии относительно пророчества, откровения и чудес, демонстрируемых пророками.

⁵⁴ Ризо Довари Ардакани. Фараби – основоположник исламской философии. – М., 2014. – С. 32.

3. Отношение между не способными к философии простолюдными («а'ввам») и философами, являющимися избранными («хаввас»). Внешне этот вопрос разбирался аль-Фараби с педагогической точки зрения; на самом же деле он был глубоко связан с проблемой примирения философии и религии.

Как мы знаем, греческая философия отличается детерминистским отношением к миру и уже поэтому не может признать существования Единого, Управляющего всем и вся Бога. С точки зрения древних греков, бытие вначале было неким хаосом, и затем Бог-Демиург привел его в состояние порядка (космоса). Аристотель, говоря о Боге, делал акцент на Перводвигателе, который сам находится в неизменном состоянии, но приводит в движение всю Вселенную. С точки же зрения ислама, Бог-Аллах есть Создатель всех миров, создавший все сущее из небытия с помощью Своей Силы и Воли, и от Которого все существующее находится в состоянии постоянной зависимости. Создание вещей продолжается каждую секунду; каждую секунду Аллах вмешивается в ход существования каждой вещи. Точно так же, как Аллах ежесекундно контролирует весь мир путем установленных Им приказов и запретов шариата, Он постоянно проявляет Себя в социальной, нравственной, духовной, политической и даже ежедневно-бытовой жизни человека.

Несомненно, что принятое в неоплатонизме понятие «Единого» не так легко «примирить» с понятием «таухид» («единобожие»), существующим в исламе. Неоплатоническое понятие «единого» пришло к мусульманам, неся на себе влияние идей еврейских философов, пытавшихся синтезировать эту концепцию с пониманием Единого Бога, имевшимся в еврейской Торе.

Аль-Фараби, столкнувшись с аналогичной проблемой синтеза, решил также пойти путем неоплатонизма и разработал теорию «эманации». С этой точки зрения получалось, что Бог как в понимании Платона и Аристотеля, так и в понимании неоплатоников, Един, а все существующее произошло, «проистекло» от Него. Бог в этом понимании предстает как разум, способный мыслить свою собственную суть, самого себя. Разум, познающий разумом и познанный разумом, есть аспекты некоего единого, а именно – божественной сути. Знание, познающий и познанный в этом свете также становятся единым, а Бог – первой и единственной причиной каждой существующей вещи. В своем труде «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби развивает концепцию десяти разумов, указывая на существование между Богом и сотворенными им вещами промежуточных сил, обладающих индивидуальным сознанием, личностью и функциями. Таким образом, рассчитывал аль-Фараби, можно добиться синтеза



исламского вероучения и философии. Концепция аль-Фараби об эманации в действительности не намного отличалась от аристотелевской концепции вечного мира. Да, материя продолжала оставаться полностью зависимой от Бога, но так как, по мнению аль-Фараби, была «произведена» из Бога, то вполне могла обладать свойством вечности. Главным фундаментом теории эманации была идея о том, что Бог знает Свою Сущность. Это знание является как конечной причиной всего бытия, так и замыслом сотворения всего мира.

Таким образом, теория эманации онтологически есть результат непрерывной, вечной деятельности, которой ничего не предшествовало ранее⁵⁵.

Интересна позиция аль-Фараби в отношении загробной жизни. Аль-Фараби никогда не отвергал то, что человек обязательно получит за свои поступки вознаграждение или наказание в следующей жизни. По аль-Фараби, после смерти человеческую душу ждет следующая жизнь, либо полная мучений, либо полная блаженства. Но жизнь эта будет всецело духовной. Идею о телесной, материальной награде, уготовленной людям в следующей жизни, аль-Фараби разъяснил как освобождение человеческого разума от всех материальных границ и препятствий и превращение его в абсолютный, совершенный разум. В дальнейшем эта точка

⁵⁵ Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, 2006. – С. 157.



зрения вызовет целый шквал критики со стороны представителей исламского «Каляма» (религиозной философии), которые отметят, что непризнание того, что воскрешение из мертвых будет включать в себя воскрешение не только души, но и тела, нарушает принцип божественной справедливости («а'далет»), ибо тело человека заслуживает награды или наказания не меньше, чем его душа; кроме того, именно с помощью тела человек может познать милости и блага Творца и почувствовать необходимость благодарить Его за это; один лишь дух не способен на это.

Другой важной идеей аль-Фараби является разделение человеческого общества на три категории: «а'ввам» – широкие массы населения, «мутакаллимы» – религиозные ученые и философы, обладающие способностью и достаточной интеллектуальной силой, для того чтобы мыслить с использованием категорических философских доказательств. «А'ввам» никогда не смогут познать Истину с помощью категорических философских доказательств. Самым подходящим образом речи с ними будет использование простых фраз с примерами и символами. «Мутакаллимы», с точки зрения аль-Фараби, вообще недостойны внимания, ибо их единственная методика состоит в словесных спекуляциях и спорах. Философы же обладают в этой иерархии самым высоким местом, они есть избранные для постижения Истины люди. Аль-Фараби не сумел примирить религию и философию в полной степени, ибо для этого он



использовал теорию эманации – подход, не нашедший одобрения у представителей «Калама», предпочитавших не отходить без веских оснований от явного смысла религиозных текстов, но принятый некоторыми суфиями, опиравшимися на чувственно-интуитивное понимание некоторых религиозных вопросов⁵⁶.

Согласно теории эманации, бытие произошло от Бога, едва ли не «снизошло», «выстрелило» из Него. Но вопрос же о том, насколько при этом была задействована воля Всевышнего Творца и не могла ли эманация произойти сама по себе, остается открытым. Кроме того, между Богом и миром, согласно этой теории, признается наличие многочисленных субстанций-посредников («мутаваксыт»). Не менее «скользким» был вопрос о том, знает ли Аллах все вещи, или же Его знание ограничено, ибо так как бытие произошло от Него, то, с точки зрения теории эманации, Он не знает ничего, кроме Самого Себя. В итоге все это приводит либо к тотальному детерминизму, либо к признанию неспособности Бога обладать волей (!). Для суфиев эманация выступала в несколько ином виде – Бог пожелал созерцать Себя в собственном зеркале, что осуществилось в созерцании Им Самого Себя в бытии и человеке; другими словами, Бог пожелал быть познанным⁵⁷. Промежуточные

⁵⁶ Али Будах. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, 2006. – С.160.

⁵⁷ Али Будах. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, 2006. – С.160.

субстанции, названные альФараби «разумами» или «умами» и призванные довести до совершенства связь между Единым Первоначалом и многочисленными произошедшими от Него вещами, вызвали впоследствии целый ряд критики со стороны не только «мутакаллимов», но и философов. Так, Ибн Рушд отмечал безосновательность существования «умов». По Ибн Рушду, философия эманации не имела ни в оригинальных трудах Аристотеля, ни в древних комментариях к ним. Поэтому, отдавая должное аль-Газали, он присоединяется к последнему в том, что концепция эманации не может быть доказана и основана лишь на предположениях. Критику Ибн Рушдом теории эманации вкратце можно свести к следующим пунктам.

1. В Коране нет ни одного указания на эманацию. Эта концепция тем более ставит под сомнение то, что Аллах является Единственным Создателем всех вещей, а ведь именно это подчеркивается Кораном⁵⁸.

2. Высказывание «от одного всегда происходит одно» является лишь предположением, причем ошибочным. От одного может произойти множество. В мире не существует иерархии, предусматриваемой эманацией.

3. Ибн Рушд сам пытался примирить то понимание творения мира, что содержится в Коране (и которое Ибн Рушд истолковал по-своему), с понятием сотворения, разработанного Аристотелем. В итоге он приходит к тому, что

⁵⁸ Ибн Рушд. Тахафут. – Бейрут, 1930. – С. 229–234.

все бытие есть единая совокупность, в которой властвует единая сила. Таким образом, в мире не существует механических последовательных сил, которые придают миру порядок, как это предусматривает система «небесных разумов» в теории эманации, но есть только одна сила Бога⁵⁹.

Кроме этого, идея о том, что философ может сравняться с пророком, и даже – согласно некоторым трактовкам текстов аль-Фараби – превзойти его, никогда не принималась в исламском мире позитивно. Главной чертой пророка является то, что сам Всевышний Аллах защищает его от почти всех человеческих ошибок и грехов, потому он «укреплен» от разного рода заблуждений и оплошностей самим Богом («ма'сум»). Что касается философа, то даже если и представить себе то, что ему удалось установить связь с Джебраилом посредством «деятельного разума», то никаким образом нельзя гарантировать то, что его знание не подвергнется влиянию его собственных интересов и желаний, культурной среды, в которой он вырос, образования, которое он получил. Одновременно с этим, как признавал и сам аль-Фараби, и другие философы-перипатетики мусульманского мира, каждый человек в соответствии со своим уровнем понимания и знаний получает необходимую пользу от божественного откровения («вахий»), что приносят людям пророки; философы же могут принести

⁵⁹ Мехмет Байрактар. Ислам фелсефесине гириш. – Анкара: Туркие дийанет вакфы йайынылары. – 1997. – С. 233.

пользу только ограниченному количеству людей, т.н. «хаввас» – «избранным». Другими словами, если цель философии и религии одна (т.е. привести людей к Истине), то религия делает это более универсальным, понятным для всех людей и застрахованным самим Богом от ошибок способом.

В заключение можно сказать, что аль-Фараби приложил огромные усилия для установления союза и примирения между философией и религией.

По мнению аль-Фараби, философия является стремлением к достижению истины. Религия также является истиной, ниспосланной Богом через пророков. И нельзя думать, что одна истина противоречит другой истине.

Аль-Фараби, развивая эту тему, превращает религию в философию и свою философию в религию. По его мнению, несмотря на то что в некоторых вопросах между религией и философией существует разногласие, это разногласие только внешнее, непринципиальное.

Если между религией и философией все же возникают какие-либо разногласия, можно с помощью истолкования их устранить и таким путем достичь единой истины. Ведь религия и философия происходят от одного корня, единого начала – деятельного разума. Некоторые ученые критикуют этот тезис аль-Фараби и считают, что такой взгляд означает признание преимущества философов над пророками, а это не что иное, как неверие, безбожие.



Мы не должны забывать, что зарождение исламской религии послужило развитию исламской мысли и цивилизации. Впитавший в себя исламскую религию и ее духовные богатства, арабский и тюркский миры вославили исламскую культуру и науку, литературу и философию на весь мир. В мусульманском мире началось ренессансное явление – эпоха мусульманского возвышения средневековья. Оно получило название

«Мусульманский золотой век». Один из основоположников мусульманского ренессанса, великий мыслитель Востока Абу Насыр аль-Фараби, прославил исламскую философию и цивилизацию на весь мир.

IV. АЛЬ-ФАРАБИ О ДОБРОДЕТЕЛЬНОМ ГОРОДЕ, НРАВСТВЕННОСТИ И СЧАСТЬЕ

Для аль-Фараби самым большим счастьем является стремление к Добру только из-за того, что это

Добро. Счастье – очевидно, считает философ, но для его достижения в человеке должно быть четыре важных этических качества. Эти качества связаны с философией, размышлением, нравственностью и искусством. Философия есть добродетель, характерная для знания. Знание же есть то, что рассматривает счастье своей главной целью, и в то же время есть главное средство для ее достижения. Однако не всякое знание ведет к счастью. Поведение человека всегда преследует определенную цель, считал аль-Фараби; человек, совершая тот или иной поступок, в любом случае желает добиться некоего совершенства. Иногда тот или иной поступок бывает средством, к которому человек прибегает, дабы добиться некоторой степени совершенства; иногда же сам поступок является «целью-самой-в-себе». Так, считал аль-Фараби, лекарство есть средство достижения





здоровья. Однако счастье не таково, его достижение не может быть средством для достижения некоей онтологически иной степени совершенства. Поэтому, достигнув счастья, человек не будет испытывать потребности в достижении чего-то иного⁶⁰. Однако некоторые ищут счастье в деньгах, некоторые – в политике, некоторые – в телесных наслаждениях. Для аль-Фараби подлинное счастье покоится в знании, что освещает душу, отвлекает ее от привязанности к материи и позволяет (как в случае с философом или пророком) добиться связи с «Деятельным Разумом». Но также необходима и практическая нравственная добродетель – дабы свойства характера, ведущие человека к счастью, стали в человеке твердой привычкой⁶¹. Как отличить правильный нравственный поступок от неправильного с точки зрения практической этики аль-Фараби? Как и Аристотель, он считал, что, если действие далеко от эксцессов и соответствует понятию «золотой середины», оно правильно, а если нет, то неправильно.

Основная причина объединения людей видится философу Мусульманского Ренессанса в потребности каждого отдельного индивида в деятельности других, но аль-Фараби вносит в этот тезис важное и глубокое дополнение: потребность имеет не только практический и прикладной характер, но связана с самыми возвышенными свойствами

⁶⁰ Аль-Фараби. ат-Танбих 'аля сабиль ас-Са'адат. – Бейрут, 1985. – С. 47–49.

⁶¹ Mehmet Kasım Özgen. Farabi'de ahlak mutluluk ilişkisi. – İstanbul, 1998.



человеческой природы. Именно последнее, по мнению аль-Фараби, и характеризует человеческое общество как именно человеческое. Мыслитель акцентирует свое внимание на проблемах «наивысшего совершенства человека». Понятие «счастья» предлагает реализацию собственно человеческих свойств, что отличает «счастье» от понятия «полезного» или приятного.

«Счастье» – центральная проблема, вокруг которой конституируется социальная философия аль-Фараби. Эта проблема вынесена и в названия глав «Добродетельного города» и в название его трактатов «Указание пути к счастью» и «О достижении счастья».

В «Добродетельном городе» счастье отождествляется с наивысшим человеческим совершенством, которое заключается в том, что душа доходит до такой степени совершенства, когда она не нуждается для своего существования в материи и соединяется с совокупностью бытий, свободных от телесности. Об этом состоянии более подробно аль-Фараби пишет в своем сочинении «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля». Аль-Фараби ссылается на приписываемую Стагириту «Телологию Аристотеля», где от имени Аристотеля высказаны такие слова: «Не раз я уединялся со своей душой, но, когда расстался с телом, я стал как бы отвлеченной, бестелесной сущностью. Я проник в свою сущность, обратился к ней и, выйдя из всех предметов вне себя, стал одновременно знанием, познающим и познаваемым. Тогда я увидел





удивительную красоту и великолепие своей сущности. При этом я знал, что являюсь мельчайшей частицей благородного мира, принимая участие в жизни и творчестве. По мере того, как я убеждаюсь в этом и своим умом возношусь от этого мира к миру божественному, я становлюсь как бы причастен к нему. При этом столько света и блеска нисходят на меня, что язык не способен описать, а уши – слышать это описание. Когда я облачен этим светом и сила моя достигает своего предела, я не выношу его и спускаюсь в мир идей. А когда я уже нахожусь в мире идеи, идея скрывает от меня этот свет. В этой связи вспоминается мне брат мой Гераклит, который велел искать субстанцию благородной души путем восхождения в мир интеллекта»⁶².

Речь идет о том состоянии, когда разумная часть души, согласно аль-Фараби, достигает совершенства. В «Гражданской политике» аль-Фараби вновь обращается к рассмотрению этого уподобления души нематериальным вещам. Совершенство бытия разумной части души обретается, считает философ, не только благодаря умопостижению вещей, расположенных выше ее, но и благодаря умопостижению вещей, расположенных ниже ее ступени. Кроме того, указывает аль-Фараби, полностью отрешаясь от всех других частей души, разумная часть души ограничивается собой, не изливая бытия на другое.

Достижение счастья невозможно без помощи деятельного интеллекта, чьи действия заключаются в заботе о

⁶² Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 99–100.



разумном животном – человеке и в стремлении дать ему возможность достичь наивысшей ступени совершенства, а именно, – наивысшего счастья.

Уровни деятельного разума человек достигает тогда, когда «...умопостигаемое в нем оказывается тождественным умопостигающему, а умопостигающая сущность становится умопостигаемой, поэтому умопостигающее, умопостигаемое и умопостижение в нем оказывается одним и тем же...»⁶³ В некоторых случаях деятельный интеллект, говорится в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города», становится видимым, тогда «Когда воображающая сила моделирует эти данные действующего интеллекта посредством ощущений красоты и высшего совершенства, тот, кто видит это, заявляет, что Аллах обладает величием, сильнейшим и удивительнейшим, ибо видит множество удивительных вещей, которые абсолютно не могут быть встречены в других бытиях»⁶⁴. Возможно, что человек, воображающая сила которого достигает своего высшего предела, получает наяву от действующего интеллекта частицы настоящего и будущего или их чувственные модели таким образом, что видит все моделируемые по отдельности умопостигаемые объекты интеллекции.

Человек достигает счастья только тогда, утверждает философ, когда ему присуще прекрасное, а прекрасное присуще ему только благодаря искусству философии, и потому

⁶³ Аль-Фараби. Гражданская политика. – С. 7.

⁶⁴ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 300.



можно сказать, что человек достигает счастья именно благодаря философии. Поскольку свойства различных индивидов весьма отличны друг от друга, то из этого следует, считает аль-Фараби, что не каждый способен познать счастье и вещи, которые для этого необходимы, и потому людям часто требуется учитель и наставник. Нетрудно заметить, что подобного рода высказывания говорят в пользу учителя-философа, в котором нуждаются люди для достижения счастья. Проследим, как эта мысль развивается автором.

Итак, большинство людей нуждаются в руководстве на пути к счастью, одни – в незначительном, другие – в большем. И, кроме непосредственного обучения, следует отметить, считает аль-Фараби, и важность внешних стимулов для руководства к действиям.

Аль-Фараби задается вопросом: кто же способен быть руководителем в человеческих действиях, могущим побуждать людей к ним? На это способен не каждый, и в зависимости от этого можно говорить о разных уровнях руководства. В любом случае следует различать первого и второго главы. Последним является тот, кем руководит один человек. Руководство имеет место как в какой-то одной отрасли, так и во всех отраслях по отношению ко всем человеческим родам. В «Гражданской политике» аль-Фараби указывает на особенность первого главы. Им является тот, кто не нуждается в том, чтобы им кто-то руководил, он способен прекрасно руководить всеми относительно того,

что он знает сам, он способен использовать всякого, кто может выполнить эту работу, к которой он предрасположен. И, самое главное, первый глава способен намечать и определять действия людей, ведущие к счастью. Эти качества, утверждает философ, свойственны лишь тому, чья душа соединяется с деятельным разумом. О нем, считает аль-Фараби, можно сказать, что ему ниспослано откровение.

Напоминая о том пути, который проходит душа, достигая соединения с деятельным разумом, аль-Фараби указывает, что вначале у человека возникает страдательный разум, от него он выходит к приобретенному разуму, а после этого происходит соединение с деятельным разумом: «Страдательный разум подобен материи, будучи субстратом для приобретенного разума, а приобретенный разум подобен материи, будучи субстратом для деятельного разума, когда от последнего на страдательный разум истекает сила, с помощью которой человек может определять вещи и действия и направлять их на достижение счастья. При таком отношении между деятельным разумом и страдательным разумом, когда посредником им служит приобретенный разум, происходит откровение»⁶⁵. Подобное руководство, заключает философ, способствует достижению людьми добродетелей, превосходства и счастья: «Если они образуют народ, то этот народ добродетельный, а если эти люди объединены общим местом проживания, то это общее место проживания, которое объединяет всех под

⁶⁵ Аль-Фараби. Гражданская политика. – С. 50.



таким руководством, представляет собой добродетельный город»⁶⁶. Сообразно с достоинствами первый глава определяет место каждой группы людей и каждого члена той или иной группы в иерархии служения или в иерархии руководства. Сущность деятельности первого главы заключается в законодательстве, касающемся прежде всего определения иерархии. При желании ввести новшество первый глава может издать указ, побуждающий к его выполнению жителей города или какую-либо группу, обращаясь к тем, кто занимает самые близкие к нему ступени, те же обращаются к жителям нижеследующих ступеней. Такой порядок соответствует ступеням существующих вещей, которые начинаются с Первого Сущего. Повелитель такого города сходен с Первопричиной, и подобно тому, как ступени вещей заканчиваются первой материей и элементами, так и общественные ступени заканчиваются теми, кто не имеет никакого отношения к управлению. Поскольку счастье предполагает исчезновение в городах зла, задача правителя заключается в таком установлении взаимосвязи и взаимосогласованности частей города, при которых жители помогают друг другу в искоренении зла и в увеличении того, что приносит пользу.

Если город сравнивается мыслителем с телом и домом, то правитель зачастую сопоставляется им с врачом, учителем, господином «дома», главой строителей. В «Афоризмах государственного деятеля» аль-Фараби не раз возвра-

⁶⁶ Аль-Фараби. Гражданская политика. – С. 52.



щается к подобного рода параллелям. Так, он утверждает, что врач лечит тела, а государственный деятель – души. Но если врач удовлетворяется тем, что превращает состояние тел в такие, чтобы действия души, осуществляемые с помощью тела и его частей, были совершенными, то государственный деятель и правитель отвечает за болезнь и здоровье души как таковой с точки зрения дурных или добрых поступков, прекрасного или безобразного.

«Государственный деятель посредством искусства государственного управления и правитель посредством искусства правления определяют, где и к кому следует применять или не применять данное искусство, и какой вид здоровья следует обеспечить телам»⁶⁷.

Аль-Фараби дальше развивает свое сравнение следующим образом. Врач, лечащий тела, изучает тело, его части, их отношения, а также болезни и их причины и, самое важное, способы их устранения. Государственному же деятелю необходимо то же самое в отношении души: знание души и ее частей, ее недостатков и пороков, а также душевных состояний, способствующих свершению добрых поступков. Близость между действиями врача и правителя связана и с таким важным как для медицины, так и для нравственности понятием середины и умеренности. Так врач находит и создает умеренность в пище и лекарствах. Глава города и правитель создает «сердину и умеренность» в душевных

⁶⁷ Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 104.





качествах и действиях. Эти умеренные действия должны быть полезны для достижения счастья жителями города.

В «Афоризмах...» аль-Фараби при определении искусства правления прибегает к характерному для него способу утверждения от противного, указывая на неверные цели, из которых исходят некоторые правители. Если почитаемые и превосходнейшие правители достигают почестей и величия, проявляя добродетель в отношении жителей города, то другие думают, что они заслуживают почестей благодаря богатству. При этом они стремятся быть самыми богатыми, чтобы добиться почестей. Иные же, указывает философ, считают, что почести связаны с происхождением. Третьи добиваются почестей путем насилия, унижения и запугивания жителей. В отношении почестей, получаемых от богатства, замечает аль-Фараби, у некоторых правителей существует неверная установка, ибо они «...превращают законы, издаваемые для горожан, в такие, с помощью которых могут добиться богатства от горожан, и, если они предпочитают какое-то благо и делают что-то в этом направлении, то поступают так лишь для того, чтобы приобрести богатства. Известно, что существует огромное различие между человеком, который предпочитает богатства ради почестей для себя, и человеком, который предпочитает почести и повиновение ради того, чтобы добиться богатства. Последних называют низкими правителями»⁶⁸. Философ порицает тех правителей, которые полагают, что

⁶⁸ Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 123.



целью управления является получение удовольствий. Существуют и такие правители, которые соединяют все три вещи в своей цели: почести, богатство и удовольствия, используя жителей городов в качестве орудия для приобретения удовольствия и богатств.

В «Афоризмах...» содержится и оригинальный взгляд философа на искусство правления: «...правитель является правителем благодаря профессии и способности пользоваться этим искусством, независимо от того, властвует он над людьми или нет, почитаем он или нет, богат он или беден»⁶⁹. Аль-Фараби склонен в данном случае считать это искусство профессией, подобно профессии врача, которая не зависит даже от того, властвует он над людьми или нет, почитаем он ими или беден. Некоторые думают, указывает автор, что нельзя называть правителем того, кто не умеет заставить, чтобы ему повиновались и проявляли почтение, хотя он и владеет искусством правления. Иные не мыслят себе правителя вне богатства, власти, принуждения, унижения и запугивания. Философ категорически заявляет, что перечисленные вещи не принадлежат к атрибутам правителя. В известных случаях они могут иметь место, но не они составляют существо правления. Вопрос о главе и правителе в добродетельном городе, по мнению аль-Фараби, зависит от обстоятельств, в связи с чем он выделяет четыре разряда правителей. К первому разряду он относит истинного правителя или того, кто сочетает в себе шесть

⁶⁹ Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 124.





условий: мудрость, совершенную рассудительность, способность отлично убеждать, способность отлично представлять в воображении, способность физически вести священную войну и то, что его тело не имеет ничего, мешающего ему заниматься делами, связанными со священной войной. О качествах первого главы аль-Фараби писал и в

«Трактате о взглядах жителей добродетельного города», где он выделял двенадцать врожденных природных качеств:

- 1) человек должен иметь, во-первых, абсолютно совершенные органы;
- 2) он должен отлично понимать и представлять себе все, что ему говорят;
- 3) он должен хорошо сохранять в памяти все, что он понимает, видит, слышит и воспринимает, не забывая из всего этого почти ничего;
- 4) глава должен обладать умом проницательным и прозорливым;
- 5) обладать ораторским талантом;
- 6) иметь любовь к обучению и познанию;
- 7) соблюдать умеренность в еде, употреблении напитков и совокуплении;
- 8) иметь любовь к правде и ее поборникам;
- 9) дорожить честью;
- 10) презирать атрибуты мирской жизни;
- 11) обладать чувством справедливости, проявляя ее по отношению ко всем своим и чужим;



12) быть решительным при совершении того, что необходимо.

В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби рассматривает вопрос о качествах второй главы, которые заключаются в удовлетворении первых пяти или шести условий, необходимых для первой главы. Эти качества или условия следующие:

- 1) быть мудрым;
- 2) хранить в памяти законы, правила и обычаи, установленные первыми имамами;
- 3) «творчески» подходить к тому, относительно чего не сохранилось соответствующих законов, следуя при этом примеру первых имамов;
- 4) обладать проницательностью и догадливостью;
- 5) уметь словом направлять людей к выполнению законов;
- 6) обладать телесной силой для ведения военных действий.

Аль-Фараби рассматривает различные варианты возможного присутствия необходимых качеств у группы людей, заключая, что все они будут добродетельными главами. Согласно же классификации, данной в «Афоризмах...», они соответствуют четвертому разряду правителей. Если нет такого человека, говорится в «Афоризмах...», который сочетал бы шесть необходимых качеств, тогда эти качества могут быть сочетаемы в группе людей так, что каждый из них обладал бы какой-либо одной способностью. Это



второй разряд правителей. Третий разряд представляет тот, кто сочетает в себе знание древних законов и положений, которые ввели первые поколения имамов, а также способность выявлять в древних законах то, что неявно выражено, умение разбираться в событиях и вовсе не имеющих места в древних законах и, наконец, умение владеть ораторским искусством. Кроме того, этот правитель должен обладать способностью вести священную войну. Четвертый разряд представляет группа людей, обладающих порознь теми качествами, которые присущи правителю третьего разряда.

В данном случае аль-Фараби отходит от ссылок на античную философию и историю и полностью переключается на обстоятельства и условия мусульманского государства, в которых понятия «священной войны» и «первых имамов» играют существенную роль. Однако в целом в «Афоризмах...» есть немало тезисов, взятых у античных философов, или перекликающихся с соответственными фрагментами античных трудов. Здесь упомянуты сочинения Платона и Аристотеля, упоминается Сократ. Однако эта связь еще более усилена и подчеркнута в таком сочинении исламского мыслителя как «Сущность «Законов Платона». Аль-Фараби поддерживает мнение о том, что настоящим законодателем может стать не каждый желающий, а лишь тот, кто создан для устройства законов. Абу Насыр разделяет взгляды Платона относительно природных качеств человека и согласен с утверждением о том, что законодателю

необходимо иметь в виду эти качества, исправлять их, издавая соответствующие законы.

Объединение частей города, по мнению аль-Фараби, происходит благодаря таким вещам как любовь и справедливость. Философ рассматривает разные аспекты понятия любви. Он указывает, что любовь бывает естественной, вроде любви родителей к ребенку. Следует также различать любовь, основанную на воле, она бывает трех видов: 1) по сопричастию к добродетели; 2) ради пользы; 3) ради удовольствия. В добродетельном городе любовь возникает из сопричастия к добродетели.

В искусстве управления особую роль играет справедливость, что означает распределение общих благ и сохранение того, что распределено между жителями. К этим благам относятся благополучие, богатства, почести. Когда горожанин имеет ту долю благ, которая не равна его заслугам, то из этого происходит несправедливость или по отношению к нему, или по отношению к жителям города. Если же доля благ уходит из рук человека, то это происходит при продаже, подношении и возмещении, т.е. осуществляется добровольно, или при краже или захвате, т.е. недобровольно. В обоих случаях, указывает философ, должны быть созданы условия, благодаря которым эти блага остаются сохраненными в руках жителей города.

«Это может произойти только путем возмещения того, что ушло из рук жителя города по его воле или вопреки ей, и возвращенные блага должны быть равноценными тому,



что ушло от него, принадлежа либо к тому же виду благ, либо к какому-то другому»⁷⁰. В любом случае жителю города возвращается равноценное. В противном случае, если от человека уходит доля его благ без возвращения равноценных ей благ ему или жителям города, то мы будем свидетелями несправедливости. С этим связаны необходимые наказания и взыскания. Если совершивший несправедливость получает равную долю ответного зла, то это ведет к несправедливости либо по отношению к нему лично, либо по отношению к жителям города. К вопросу о справедливости примыкает и распределение видов деятельности.

Следует учитывать то, что каждый в добродетельном городе должен заниматься общим ремеслом или работой, поскольку: 1) каждый человек бывает пригоден именно для какой-то определенной работы, а не для какой-либо другой;

2) каждый становится наиболее искусным в работе тогда, когда полностью посвящает себя ей; 3) определенные работы имеют и определенные сроки исполнения.

Одной из основных обязанностей правителя, по мысли аль-Фараби, является воспитание жителей и народов, которое может осуществляться как посредством доброты, так и посредством принуждения, что зависит от сути бытия тех людей, которых воспитывают. Воспитание осуществляется правителем всевозможными методами.

⁷⁰ Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 143.



Абу Насыр подчеркивает, что если тот, кто усвоил теоретические науки, не способен использовать их в других науках, то это знание не будет совершенным. Совершенный философ, обладая теоретическими науками, способен применять их и в других науках, поэтому между философом в абсолютном смысле и первым главой нет различий. Совершенный философ достигает сначала теоретических добродетелей, а затем и практических добродетелей, после чего способен наделить этими добродетелями народы и города.

Один из фрагментов рассматриваемого нами труда посвящен двум видам добродетельного правления: первое и подобное первому. Первое правление, согласно аль-Фараби, устраивает в городе или народе добродетельный образ жизни и способности, если таковых раньше не было, и направляет город к добродетельному образу жизни, правящий подобным образом является первым главой.

Правитель должен знать то, что присуще каждому народу и, переходя к рассмотрению всех или большинства народов, уметь выделять в них присущую им человеческую природу, а также действия и свойства, присущие каждому народу. Это необходимо, для того чтобы знать, каким образом можно направить народ к счастью, каковы должны быть виды убеждения для развития теоретических и практических добродетелей. Аль-Фараби говорит о необходимости четырех видов знаний для совершенствования народа и достижения им счастья: «...первое – это теоретическая



добродетель, благодаря которой существующие вещи достигаются умом посредством достоверных доказательств; затем это умопостижение сущностей, которое приобретается путем убеждения; далее знание, содержащее образы этих умопостигаемых сущностей, подтвержденное путем убеждения; затем знания, выделенные из этих трех видов знания для того или иного народа, так что каждое из этих знаний, выделенных по числу народов, охватывает все, благодаря чему данный народ совершенствуется и достигает счастья»⁷¹. Следует отметить, считает аль-Фараби, что у народов и в городах есть люди, которых называют избранными в отличие от тех, что составляют широкую публику. Теоретические знания последних можно ограничить тем что подтверждается общераспространенным мнением. Избранные же этим не ограничиваются, они уверены в том, в чем они уверены, и знают то, что они знают о доподлинно проверенных посылах. Это характеризует специалистов во всех искусствах, которые, не ограничиваясь общераспространенным мнением, глубоко изучают и до конца проверяют эти искусства. Избранным является и тот, замечает философ, кто обладает каким-то гражданским руководством или кто наделен каким-то искусством, которое закрепляет за ним какое-то руководство в городе.

В социальных взглядах аль-Фараби центральное место занимает понятие Творца всего сущего, понятие Бога, Аллаха. Но Аллаха он рассматривает не как религиозно-кано-

⁷¹ Аль-Фараби. О достижении счастья. – С. 35.

низированную сущность, а как базовую основу всего социального бытия, от которого исходит общество как творение Аллаха и от которого приходит как к разуму, к истине, к Богу. И все культурное развитие человеческого рода должно привести человечество к разумному устройству человеческого общежития, некоему идеальному состоянию, определенным высшим божественным разумом.

Рассматривая место разума в истории, он выделяет следующие его ступени: страдательный разум (первая ступень осознания действительности), разум в действии, и высшая ступень – приобретенный разум. Последний, если перевести на наш современный язык, – приобретенная гуманизированная социальная культура. И он считает, что возглавлять человеческое сообщество для достижения высшей благой цели может только такая личность, которая имеет этот потенциал, – освоенную гуманизированную социальную культуру. И если не найдется человек, который имел бы в наличии 12 добродетельных качеств правителя, то государство должно возглавляться группой людей, среди которых эти качества были бы распределены, и при этом глава государства – лидер должен обладать высшей мудростью. Если не будет обеспечено такое управление, то государство неизбежно погибнет в результате внутренних раздоров и внешнего давления. Конечно, этот взгляд на формирование и реализацию государственного управления – абстрактная модель, идеальный образ государственного

управления. Но при всей его абстрактности мы видим, что аль-Фараби связывает управление обществом с человеческой деятельностью и творческими качествами личности.

Значительное внимание аль-Фараби уделяет обществу, общественной жизни людей. Определяя необходимость общественного существования людей, он исходит из принципа удовлетворения человеческих потребностей. Он подчеркивает, что человек нуждается «в сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность... Вот почему лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе... Вот почему человеческие индивиды размножились и заселили обитаемую часть земли...»⁷².

В философском трактате о взглядах жителей добродетельного города центральным понятием научного анализа является понятие «город». Он выделяет его, потому что в средневековье город был развитым очагом социальности. Город был не просто местом жительства, город включал в себя и окружающий регион как центр социально-экономического, политического, культурного притяжения, т.е. был городом-государством.

⁷² Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 303.

В связи с этим хочу обратить внимание на характеристику «добродетельного города», которую дает аль-Фараби. «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом... Добродетельный город подобен совершенному, здоровому телу, все органы которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной...

В городе есть определенный человек – глава и прочие люди, приближающиеся к этому главе по своим степеням, каждый из которых согласно собственному положению и способностям осуществляет то действие, которого требует преследуемая главой цель»⁷³.

Таким образом, добродетельный город – это некоторое разумное царство, где функционируют правовой порядок, высокая нравственная культура, близкая к идеалу разумная система управления и вполне достижимое стремление людей к счастью и благополучию. При этом под счастьем понимается удовлетворенность людей жизнью, а под благополучием ее сохранность. В противоположность добродетельному городу аль-Фараби дает характеристику невежественного города, который имеет видовые разнообразия: город необходимости, город, в котором люди удовлетворяются лишь необходимыми вещами, город обмена, город, в котором взаимопомощь осуществляется для достижения богатства и зажиточности; город низости и

⁷³ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 305–306.



несчастья, город, где люди стремятся к наслаждениям; честолюбивый город, где люди любят восхваление и славу; город властолюбивый – город-агрессор; город сластолюбивый – город, в котором жители могли бы свободно делать то, что они хотят, а также города безнравственные, переменчивые, заблудшие.

Если внимательно присмотреться к списку этих невежественных городов, то можно заметить, что их объединяет одно – отсутствие духовности, нравственная основа жителей размыта и целевые установки их ложны, они не соответствуют разумным установлениям творца.

Современному поколению, которое видит цели в полном удовлетворении своих материальных потребностей, реализации своих честолюбивых желаний, в завоевании в социальной иерархии более высоких ступеней, видимо, неплохо было бы обратить внимание на установку нашего предка аль-Фараби, что высшая ценность для человека – разум и надо обогащать свой разум, научиться жить по законам разума. Именно разум делает человека личностью. И ценность последнего измеряется не только реальным существованием личности, а ее духовным наследием, которая функционирует в жизни достаточно длительное время, переходя от поколения в поколение. Удовлетворение потребительского интереса носит временный характер, и, конечно, его ценность ограничена, оно дает лишь физиологическое удовлетворение и наслаждение, а разум как базовый элемент культуры длителен, он эффективен, пока



существует человечество. Он органичен с человечеством как родовым существом.

В трактате дается картина существования людей в невежественных городах, и интеллект исследователя практически охватывает всю сложность и проблемность социальной жизни и ее несоответствие требованиям разума.

Вывод, к которому приходит наш великий предок, следующий: «Это и другие того же рода воззрения (имеются в виду господствующие в невежественных городах взгляды людей) уничтожают мудрость и делают истинными вещи, запечатленные в душах как невозможные, ибо в них утверждается возможность существования в субстанциях всех вещей, противоположных существований и существований, бесконечных в своих субстанциях и акциденциях, причем ни одна вещь в них не утверждается невозможной»⁷⁴.

Из этого следует, что невежественный, грешный (не соответствующий божественным установлениям, разуму мир) вполне реален и его развитие в этом плане бесконечно, и победа разума весьма гипотетична. Таким образом, мы видим, что мыслитель, функционирующий в определенной степени в пределах мусульманских религиозных канонов, делает кощунственный для религии вывод, что возникновение идеального общества, соответствующего разуму, божественному предначертанию, весьма проблематично.

⁷⁴ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 377.



Как известно науке, человеческий разум не является божественной эманацией. Он формируется как творческая сила человечества. Он критичен, направлен на то, чтобы внести в реальность элемент идеальности, то есть творчески преобразовать действительность. В этом значимость разума. Но насколько эти преобразования будут соответствовать естественным возможностям развития? Это, безусловно, момент человеческой практики. В нем вполне могут быть элементы авантюризма, то есть выдвигание цели, не соответствующей возможностям развития, или запоздалость, инертность, а также множество других факторов, в той или иной степени влияющих на процесс развития факторов, как естественных, так и человеческих. Полный учет их влияния весьма затруднителен, так как их множество, влияние их противоречиво, потенции изменчивы, возникающие обстоятельства разнообразны и т.д. Поэтому познание социальной реальности должно быть непрерывным процессом слияния разума с действительностью. Чтобы сформировать разумную действительность, все элементы духовности (мировоззрение, наука, нравственность, идеология) должны быть актуализированы практикой, слитны с ней, чтобы ее непрерывно оплодотворять. Поэтому отрыв от духовности – отход от божественных установлений, от разума, от истины – наносит безусловный урон человечеству, приводит к его деградации.

Но если мы внимательно присмотримся к так называемым невежественным городам и к тем ценностям, которыми

руководствуются жители этих городов, то мы заметим, что они являются такими ценностями, которыми реально руководствуется значительная часть людей: стремление к богатству, к наслаждению, честолюбие, властолюбие, себялюбие – ценности, которыми постоянно живет род людской. И эти стремления были реальными мотивами человеческой деятельности, они создавали сложный клубок человеческих отношений и были в определенной степени интригой жизни. И от них отвлечься далеко не просто. Религиозная аскеза для живущего полноценной жизнью человека непривлекательна.

Невежественный город с его негативными ценностями является определенной ступенью развития человеческой цивилизации. Именно от невежества благодаря разуму, поиску истины человечество придет к благоразумию, к богу и создаст добродетельный город, добродетельное общество, добродетельный народ. И «Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья»⁷⁵.

Таким образом, мы видим, что в то далекое от нас время, когда люди жили достаточно замкнутыми региональными группами, аль-Фараби выдвигает идею единства человеческого рода, идею добрососедства, взаимопомощи как необходимого условия для человеческого счастья. И политика нашего современного суверенного государства Республики Казахстан обеспечит всем народам, живущим в его составе,

⁷⁵ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 305.

счастье и благоденствие как высшую ценность жизни. И, как отмечает аль-Фараби, «общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья есть добродетельное общество». Поэтому Республика Казахстан должна стать добродетельной страной, где будет достигнута социальная и этнокультурная консолидация, где сотрудничество и содружество субъектов социальной жизни, социальных и этнокультурных групп станет непрерывно развивающимся процессом, обеспечивающим счастье и благоденствие.

Гражданская наука, по мысли аль-Фараби, должна заниматься исследованием действий и средств, посредством которых человек стремится к достижению совершенства. Изучающий эту науку «...уясняет себе, что городское объединение и совокупность того, что получается от объединения жителей в городах, подобно объединению тел в совокупности мира; он уясняет себе также, что совокупность того, что составляет город и мир, сходна с той, что составляет мир»⁷⁶. Фарабиевский трактат «О достижении счастья» имеет ряд других параллелей с аристотелевской «Никомаховой этикой». Так, термин Стагирита «политическое животное» лишь слегка изменяется аль-Фараби и звучит как «человеческое» или «гражданское» животное. Как и у великого грека, это понятие у Абу Насыра связано с представлением о человеческом обществе как о необходимом политическом объединении, вне которого невозможно достижение совершенства. Несомненно, точка зрения Аристотеля в

⁷⁶ Аль-Фараби. О достижении счастья. – С. 16.

этом вопросе более импонирует нашему мыслителю, чем сходное положение у Платона, который абсолютизирует материальную нужду и зависимость людей в обществе. Аристотель же усматривает причину возникновения города в необходимости иных, высоких форм общения.

Подобно Аристотелю, аль-Фараби при рассмотрении добродетелей различает интеллектуальные дианоэтические и этические добродетели. Указание на это имеется в «Афоризмах государственного деятеля», в которых влияние «Никомаховой этики» весьма ощутимо. В «Афоризмах» же присутствует аристотелевская теория происхождения государства из семьи и мысль о середине как общем свойстве этических добродетелей. Середина, мера, умеренность связываются в «Афоризмах» и в трактате «Указание пути к счастью» с учением о нраве. Составляют нрав действия и аффекты души, определенный нрав складывается из определенных действий и обуславливается привычкой. Человек становится добродетельным в нравственном смысле через поступки, развивает свой анализ Стагирит. Повторяемость одинаковых поступков образует нравственные устои. Характерно для аристотелевских взглядов сравнение добродетелей со здоровьем. Говоря об уместности и необходимости совершения поступков как о том, что в каждом случае определяется самим человеком, Аристотель далее конкретизирует природные особенности добродетелей следующим образом: «...добродетели по своей природе таковы, что недостаток и избыток их губят, так же как мы это

видим на примере телесной силы и здоровья (ведь для неочевидного нужно пользоваться очевидными примерами). Действительно, для телесной силы губельны и чрезмерные занятия гимнастикой, и недостаточные, подобно тому, как питье и еда при избытке или недостатке губят здоровье, в то время как все это в меру и создает его, и увеличивает, и сохраняет. Так обстоит дело и с благоразумием, и с мужеством, и с другими добродетелями»⁷⁷. Подобно тому, продолжает Аристотель, как телесная сила создается через занятия тяжелым трудом, так и добродетели приобретаются при воздержании от удовольствий. Сами нравственные устои зависят от отношения человека к удовольствию или страданию, т.е. от того, что сопровождает человеческие поступки и страсти. Аристотель настаивает на практическом характере добродетелей: только благодаря правосудным и благоразумным поступкам человек становится правосудным и благоразумным. Нравственная добродетель не дается через рассуждение, но достигается через действие и созидательный выбор (в отличие от страстей). В результате этих рассуждений Аристотель еще раз возвращается к утверждению о том, что добродетели не являются способностями от природы. В «Указании пути к счастью» аль-Фараби использует эту мысль как уже доказанную и трактует аффекты души и характер человеческих поступков в связи с доброй волей и свободным выбором. Природные душевные состояния, по мнению аль-Фараби, представляют

⁷⁷ Аристотель. Никомахова этика. Книга вторая.

собой потенциальную способность человека к совершению как безобразных, так и прекрасных действий; нравственные качества, по его словам, приобретаются.

Отмеченная выше середина и умеренность, как вслед за Аристотелем считает аль-Фараби, не является механически выделенным средним. Нравственная мера отлична от середины вещей. Избегая избытка и недостатка, человек должен исходить из среднего по отношению к нему самому, ибо середина этического характера не одна и не одинакова для всех. И в то же время в каждом отдельном случае, по мнению Стагирита, именно середина является добродетелью, одним единственным способом поступить правильно. Продолжая развивать идеи о середине, Аристотель приходит к определению того, что он называет проступком, есть вещи, считающиеся дурными вне понятий избытка или недостатка, к ним он относит такие качества как злорадство, бесстыдство, злобу, а среди поступков – блуд, воровство, человекоубийство. В «Афоризмах...» аль-Фараби перечисляет ряд благих действий, среди которых названы и те, что были выведены Аристотелем, и те, что аль-Фараби к ним добавил, это целомудрие, щедрость, мужество, остроумие, скромность, благородство, доброта, стыдливость, дружеское расположение. Как и Стагирит, Абу Насыр отмечает относительность нравственной середины и соотнесенность ее с окружающей обстановкой. В «Философии Аристотеля» аль-Фараби дает не простое описание взглядов Стагирита,



но рассматривает их как систему, в которой, как уже отмечалось выше, основополагающим является понимание совершенства. Аристотель, по словам аль-Фараби, связывает с понятием совершенства лучший образ жизни человека. Стагирит, по словам аль-Фараби, отмечает, что человеческие добродетели, добрые дела и прекрасный образ жизни были бы в высшей степени свойственны человеку, если бы ему по природе было свойственно совершенство. Абу Насыр выделяет у античного философа положения о том, что достоверное знание является обязательным для человека.

Однако, для того чтобы его постичь, необходимо представлять, что оно такое, каковы его разновидности и каковы формы обучения ему. Абу Насыр отмечает, что Аристотель последовательно дифференцирует и уточняет эту проблему, указывая, каким образом следует обучать различные категории людей, чему обучать, какому роду знания их обучать сообразно цели, к которой они стремятся. Обучение в высоком смысле, подчеркивает Абу Насыр, обосновывается как обучение логике и искусству диалектики. Однако логические способности должны прививаться и всем остальным людям, ибо «Логика дает особые правила, методы и приемы правильного рассуждения, она располагает абстрагированными понятиями и предостерегает человека, [его ум] от заблуждения и ошибок»⁷⁸. Те люди,

⁷⁸ Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985. – С. 258.



которые не обладают особыми природными способностями, или те, кто не имеют их, но стремятся достигнуть достоверного знания, должны обучаться посредством воображения и подражания подобному. Во всех случаях человек должен развивать свои логические способности, «... постоянно упражняться во всем, используя все при исследовании того, что имеется между человеком и его душой, и то, что имеется между ним и другим человеком, либо методом обучения и наставничества, либо методом спора и защиты, проявляя упорство в овладении орудиями истины»⁷⁹. Совершенство касается и души, и разума человека, посредством которого он обретает свою сущность. Высшее совершенство разума осуществляется в виде актуального разума.

Здесь следовало бы перейти к «Никомаховой этике», где античный философ, говоря о видах познания (всеобщее познание: этика и политика; искусства, религии и прикладные науки), обосновывает руководящую роль философии для человека, ибо она познает цель, которой надлежит действовать. Аристотель рассматривает в «Никомаховой этике» прежде всего проблему блага, которая определяется им как стремление к тому, к чему все стремятся. Понятие цели представляется Стагириту подходящим для определения совершенного блага: «...если существует только какая-то одна совершенная и конечная цель,

⁷⁹ Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985. – С. 257.





она и будет искомым благом, если же целей несколько, то искомое благо – самая из них совершенная, т.е. конечная. Цель, которую преследуют саму по себе, мы считаем более совершенной, чем та, к которой стремятся как к средству для другого, причем цель, которую никогда не избирают как средство для другого, считаем более совершенной, чем цели, которые избирают как сами по себе, так и в качестве средств для другого, а безусловно совершенной называем цель, избираемую всегда самому по себе и никогда как средство»⁸⁰. Так Аристотель подходит к определению счастья, избираемого всегда ради него самого, как наиболее совершенной и самодостаточной цели.

Далее Стагирит связывает понятие счастья с добродетелями и тогда дает определение счастья как качества, присущего деятельности души сообразно добродетели. Для счастья, по Аристотелю, нужна и полнота добродетели, и полнота жизни. Мыслительные и нравственные добродетели, называемые им, как уже отмечалось, дианоэтическими и этическими, возрастают благодаря приучению к совершенствованию в них. Нравственные качества и добродетели определяются совершением поступков. В этом плане Аристотель говорит о значении воли и характера в выборе добродетели и порока: «Начало, [источник] поступка – сознательный выбор, но как движущая причина, а не как целевая, в то время как источник сознательного выбора – стремление и суждение, имеющее что-то целью. Вот

⁸⁰ Аристотель. Никомахова этика. Книга первая.



почему сознательный выбор невозможен ни помимо ума и мысли, ни помимо нравственных устоев; в самом деле, благополучие как получение блага в поступках, так же как его противоположность, не существует в поступке помимо мысли и нрава»⁸¹. Аристотель показывает тесную связь между всеми добродетелями, их иерархию; мыслительные добродетели определяют цель, а нравственные добродетели позволяют совершать поступки. Тут Аристотель ссылается на Сократа в том, что добродетель невозможна без рассудительности. Рассудительность и добродетель, по мысли Аристотеля, не тождественны друг другу, они различаются, но причастность добродетели суждению столь глубока, что можно сказать, что мыслительные и нравственные добродетели не существуют отдельно друг от друга.

Вопрос о природе и сущности добродетели разбирается и в «Меноне». Знание как припоминание виденного в потусторонней жизни распространяется со слов платоновского Сократа и на добродетель. Знанию о добродетели можно научиться, но невозможно научиться без понятия добра. Это одна сторона проблемы. Другая заключается в том, что добродетель не может быть результатом обучения. Третий момент связан с пониманием добродетели как дара. Однако добродетельные люди руководствуются скорее не чутьем и точным знанием, а лишь правильными мнениями.

В отличие от Аристотеля, рассматривающего широкий круг нравственных проблем, Платон сужает свой анализ,

⁸¹ Аристотель. Никомахова этика. Книга шестая.





ограничивая его теми добродетелями и пороками, которые носят «государственный характер».

Аль-Фараби был знаком с платоновским «Государством», хотя и не посвятил ему специального сочинения, ссылки на этот труд содержатся в «Афоризмах государственного деятеля», некоторые параллели можно обнаружить и в собственных конструкциях средневекового ученого. В «Государстве» присутствует мысль о подобии деления человеческой души строению государства, также сопоставлены душа и всеобщая картина мира. Так, выделяя сословия в полисе, Платон относит к высшему или первому сословию правителей, второму – воинов или стражей, к третьему – ремесленников.

Суть и значение сословий в какой-то степени аналогичны тому, что происходит в человеческой душе, где высшую роль осуществляет разумная часть души, следующую за ней по степени значимости – яростная или аффективная часть, и, наконец, наиболее низкую роль играет вожделеющая ее часть. Уровень бытия также имеет тройственное деление: высший мир, душа мира и телесный мир вещей.

В «Государстве» Платоном был поставлен вопрос о воспитании философов в государстве, как о воспитании в собственных целях государства, ибо философы определяют и подлинное знание о благе, и способы претворять это знание в реальность. Из числа наук, которыми должны овладеть философы, Платон выделяет прежде всего счет или



арифметику, далее геометрию, астрономию и музыку. Науки эти являются как бы введением в философию.

Платон указывает, каким образом должно проводиться обучение в соответствии с возрастом. До двадцатилетнего возраста должно вестись обучение вводным наукам, после двадцати идет обучение общему обзору наук о диалектике, после тридцати лет возможно обращение к истинному знанию. Далее молодые люди могут быть и должны быть использованы в государственной деятельности как воины и начальники, на что Платон отводит срок в пятнадцать лет. И, наконец, в пятьдесят лет они способны к высшему государственному управлению.

Существенную часть «Государства» составляет доказательство, что лучшими «Правителями государства должны быть философы»⁸², ибо они отмечаются влечением к знанию, способностью к созерцанию, хорошей памятью, а также высокими нравственными качествами – правдивостью, решительностью, справедливостью спокойным отношением к смерти. Важным для дальнейшего сопоставления с фарабиевскими положениями является указание Платона на то, что при извращенном государственном устройстве тот, кто способен приблизиться к природе истинного философа, не находит признания.

Философами становятся, по мнению Платона, не только на основе способностей, но в результате особого воспитания и обучения. Идеальное государство обладает четырьмя

⁸² Платон. Государство. Книга пятая.





главными добродетелями: мудростью, мужеством, рассудительностью и справедливостью. Этим четверем добродетелям способствует в первом случае – класс философов, во втором – небольшой круг тех, кто способен хранить в себе правильное и согласное с законом мнение, в третьем – все члены наилучшего государства, в четвертом – также все члены совершенного государства.

Образцовое государство, управляемое философами, противопоставлено отрицательным типам государств, которые исходят не из высших целей общежития и добродетели, но из противоположных им, корыстных и ограниченных. Первый тип, или тимократия, представляет собой власть, основанную на господстве честолюбцев. Упадок совершенных сторон древнего государства связан со стремлением к обогащению, при котором тимократия переходит ко второму типу – олигархии, где властвуют богатые. При этом существенным недостатком этого строя является то, что не придается никакого значения воспитанию, «...из-за недостатка воспитания появляются наклонности трутня – отчасти нищенские, отчасти преступные...»⁸³ Следующая, третья форма государственного устройства – демократия, при которой, по мнению Платона, устанавливается своеобразное равенство, уравнивающее равных и неравных. Четвертая форма отрицательного государства – тирания, возникающая подобно другим из предшествующей ей формы «...тирания возникает, конечно, не из какого иного строя,

⁸³ Платон. Государство. Книга восьмая.



как из демократии; иначе говоря, из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство»⁸⁴.

Тема государственного устройства и законодательства развернута Платоном в его «Законах», признанных на основе достоверных источников последним сочинением великого мыслителя. Основой истинного законодательства, согласно Платону, является общественное и личное воспитание. Законодатель должен убедить сограждан в том, что земные блага обращены на божественные, а все божественные блага направлены к руководящему разуму. В ходе диалога понятие истинного воспитания в общем смысле отделено от обучения тому, что можно назвать ремеслом или искусством. В «Законах» подчеркнута, что под воспитанием следует понимать то, что с детства ведет человека к добродетели и заставляет его страстно желать и стремиться стать совершенным гражданином, умеющим справедливо подчиняться или властвовать.

Учение о воспитании включает у Платона и вопрос о ценностях. Философ утверждает, что первенство здесь должно быть отдано благу, относящемуся к душе, далее следуют прекрасные качества тела, после чего третье место занимают блага, относящиеся к имуществу и достатку.

Модель идеального государства вырисовывается у Платона посредством мифа, в котором говорится о божественном характере власти. Кронос, утверждает Платон, поставил царями и правителями государств прежде всего не

⁸⁴ Платон. Государство. Книга восьмая.





людей, но гениев, которые, заботясь о людях, доставляли им мир, совестливость, благоустроенность и изобилие справедливости. По словам Платона, это предание утверждает мысль о том, что государство, где правит не Бог, а смертный, не может избежать зол. Цель правильного законодательства, по Платону, тройка: государство должно быть свободным, внутренне дружелюбным и обладать разумом. В противоположность софистам Платон говорит о важности следования закону, поскольку тот, кому не нужен правитель и руководитель, будет покинут богом, и посему философ выдвигает принцип соизмерения человека с Богом. Мерой всех вещей, по мнению Платона, должен быть Бог, гораздо более, чем какой-либо человек.

Судя по всему, хорошо зная сочинения Платона, аль-Фараби особо интересуют в наследии греческого мыслителя те моменты, которые связаны с вопросами воспитания философов и государственным правлением.

Аль-Фараби привлекает в «Государстве» Платона главный принцип управления городом, который заключается в том, что управление должно осуществляться философом, т.е. человеком, занимающим в иерархии людей, владеющих знанием, наиболее высокую ступень.

V. АЛЬ-ФАРАБИ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ И СОЦИАЛЬНЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ

Аль-Фараби как политический и социальный мыслитель прославился получившими широкую известность в арабском мире и за его пределами трудами «Гражданская политика», «О достижении счастья», «Афоризмы государственного деятеля». В сирийский период своей деятельности он систематизировал эти социально-политические концепции, объединив их в общей книге «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», квалифицируемые многими исследователями как социально-утопические концепции.

Учение о добродетельном городе Фараби создает на принципах платонизма, хотя и неоплатонические, и аристотелевские элементы построения его учения невозможно недооценить. Как и всякие неординарные идеи своего времени, политические концепции Фараби не совпадали с действовавшими теоретическими канонами арабской культуры, которые ориентировались на реальные образы исламского халифата.



Задачи государства определяются в «Политике» в самых различных отношениях: «Должно быть прежде всего пропитание; затем ремесла (человеческая жизнь нуждается во многих орудиях); в-третьих, оружие (оружие необходимо для участников государственного общения как для поддержания власти против неповинующихся внутри государства, так и против внешних врагов, если они попытаются нанести обиду); также известный запас денежных средств для собственных надобностей и для военных нужд; в-пятых, и это прежде всего, попечение о религиозной культуре, т.е. то, что называется жречеством; в-шестых по счету, но самое необходимое решение о том, что полезно и что справедливо в отношениях граждан между собой... Значит, в нем должны быть налицо известное количество землепашцев, которые снабжали бы его пищей, ремесленники, военная сила, состоятельные люди, жрецы и люди, вносящие решения относительно того, что справедливо и полезно»⁸⁵.

Правильные виды государственного устройства, по Аристотелю, – царская власть, аристократия, политика; неправильные – тирания, олигархия, демократия. Царская власть – правление одного, имеющего в виду общее благо, тирания – правление одного, руководствующегося собственной выгодой. Аристократия – правление немногих, лучших, осуществляемое в интересах всех граждан, олигархия – правление немногих состоятельных граждан, думаю-

⁸⁵ Аристотель. Политика. Книга седьмая.

щих только о собственной выгоде. Политика – правление большинства, отбираемого на основании определенного ценза и пекущегося об общем благе; демократия – правление большинства, неимущих, в интересах исключительно этого большинства.

Политика – власть в руках большинства «средних» людей, обладающих небольшим цензом и управляющих государством в интересах всех граждан. Из числа полноправных граждан Аристотель исключает ремесленников и торговцев, т. к. образ жизни тех и других не способствует развитию добродетели, а счастливой жизнью может быть только жизнь в соответствии с добродетелью. Организация землевладения должна обеспечить гражданам предоставлять свою собственность в пользование другим гражданам. Как Платон, выстраивающий жесткую модель идеального замкнутого государства, так и Аристотель, рассматривающий проблемы государственного устройства и совершенства человека в более конкретном и практическом смысле, одинаково важны для Абу Насыра, который привлекает их идеи не только в качестве анализа, но и в ткани своей концепции своего «добродетельного города».

В этом отношении следует отметить одну особенность. «Гражданская политика» Фараби развивает и интерпретирует платоновские мысли о добродетели в свете исламского мироощущения, но связывает справедливость устройства общества с воспитанием граждан. Фараби говорит:

«По природе своей каждый человек устроен так, что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и для достижения которых он нуждается в некоем сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность»⁸⁶.

Другая особенность политических мыслей Фараби – геополитический подтекст. Он, как и Аристотель, связывает политику с географией, но дополняет ее территориальным аспектом, который содержит в себе не просто природно-географическую компоненту, но и пространственно-территориальные факторы, что не одно и то же. Например, человеческое общество Фараби это «соединение многих людей в одном месте проживания», которое может возникнуть только в результате совокупного воздействия этих факторов.

Фараби подразделяет человеческое общество, на отдельные народы, отличные друг от друга следующими чертами: естественный нрав, естественные черты (характер) и третьей, основанной на характере (людей), чертой, которая также имеет какое-то отношение к естественным вещам – язык, т.е. речь. Таким образом, Фараби положил в основу этногенеза природно-естественные условия (*нрав, характер и язык народов*), которые, по его мнению, формируются

⁸⁶ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 303.

географическими факторами. В его великих, средних и малых обществах видятся современные аналоги империи, мононациональных стран и полисов. При этом и великое, и среднее, и малое общества, с точки зрения мыслителя, могут быть вполне автономны, политически независимы, предоставляя при этом максимальные возможности для совершенствования людей в делах и мыслях («совершенные общества»), причем наибольшим «совершенством», по Фараби, обладала городская община.

Городские общины («город и общество») Фараби классифицировал по следующим признакам, которые определяют жители:

- «город и общество необходимости» имеет целью «взаимопомощь в приобретении (всего того), что необходимо для существования и защиты тела...»;
- «город и общество обмена – это такие, (жители) которых помогают друг другу в достижении зажиточности и богатства»;
- «город и общество низости – это такие, жители которых помогают друг другу в получении чувственных удовольствий...»

Самый лучший город, как и Аристотель, Фараби считает, это «коллективный город», т.е. такой, в котором каждый житель полностью волен делать то, что пожелает. Его жители сами избирают себе правителей, которые правят ими в соответствии с волей жителей.

Философия Фараби основывается прежде всего на суждениях о самом главном – о человеке и его проблемах. Исходя из такой парадигмы, Фараби делит общество по качественным и количественным признакам: город – малое общество, народ – среднее общество, и человечество – большое общество; и неполное – семья, деревня, городской квартал. Совершенство в обществе людей достигается за счет роста количества объединенных между собой людей.

Строение общества Фараби видит по аналогии строения Вселенной и биологической составляющей человека. Функции правителя подобны функциям врача, лечащего тело. Только правитель лечит не тело, а душу. Здесь проскальзывает мысль о том, что общество – это духовная общность людей, хотя Фараби часто говорит о потребностях, припасах и разделении труда. Дом или ячейка общественного организма имеет три отношения: муж и жена, хозяин и слуга, родители и дети. Хотя аль-Фараби называет семью самым несовершенным обществом, но в генетическом плане он считает ее первичной ячейкой.

Политические идеалы Фараби наиболее четко проявляются при сопоставлении им «добродетельных» и «невежественных» городов следующим образом: 1) добродетельный город; 2) невежественный город; 3) безнравственный город; заблудший город (между двумя последними в качестве середины приводится «переменчивый город»). Добродетельный город – идеал. Невежественный город –

реальность, но, по мнению Фараби, дающая какую-то надежду на улучшение, если заняться просвещением, образованием, найти мудрого правителя и т.д. Но и среди невежественных городов есть такие, которым Фараби отдает предпочтение, так как не утрачена возможность обратить их на путь добродетели: «...образование добродетельных городов и добродетельных руководств наиболее всего возможно и легко осуществимо в городах необходимости и коллективных городах»⁸⁷.

В невежественном городе жители, по Фараби, никогда не стремятся к счастью, которое представляется высшим духовным совершенством. Из благ жители невежественного города знают те, которые лишь по видимости являются благами, таковы телесное здоровье, богатство, наслаждения, свобода предаваться страстям, почести и величие. Каждое из этих благ представляется жителям невежественного города счастьем, а величайшее счастье состоит в соединении всех этих благ. Благам этим противолежат несчастья: болезни тела, бедность, отсутствие наслаждений, невозможность следовать своим страстям и отсутствие почестей. В городе необходимости жители ограничиваются лишь теми необходимыми вещами, которые нужны телу для его существования: едой, питьем, одеждой, половыми сношениями и помощью друг другу в достижении этого. В городе обмена жители помогают друг другу в достижении

⁸⁷ Аль-Фараби. Указание пути к счастью. – С. 72.



зажиточности и богатства, считая это целью жизни. В городе низости и несчастья жители ценят такие наслаждения, которые действовали бы на чувства и воображение, стремятся возбудить веселье и утешиться забавами во всех видах и проявлениях. Обитатели честолюбивого города помогают друг другу, но только для того, чтобы их почитали, восхваляли, чтобы о них говорили и чтобы их знали другие народы, чтобы их прославляли и возвеличивали словом и делом, чтобы они выступали в великолепии и блеске – либо в глазах чужих, либо друг перед другом. Жители властолюбивого города жаждут покорения других, сами не желая покоряться никому; их усилия направлены на достижение той радости, которую доставляет победа. В городе сластолюбивом жители стремятся к тому, чтобы каждый из них свободно мог делать то, что хочет, ничем не сдерживая свою страсть.

Самым низким видом невежественного города аль-Фараби считает властолюбивый город. Коллективный город философ иногда называет свободным. Он объединяет в себе черты всех городов: сочетает низменное и возвышенное. В то же время Фараби, как бы подчеркивая целостность общественной жизни, говорит, что типы городов не существуют в чистом виде. Население города состоит из пяти категорий: 1) наиболее достойные (феодалская верхушка); 2) ораторы – люди, занимающиеся наукой, искусством и вообще духовной деятельностью; 3) измерители (чиновни-



ки и технические работники); 4) воины; 5) богачи. Прототипом добродетельного города Фараби служил реально существовавший в IX–XI вв. в Южной Аравии, в Бахрейне, город. Но в жизни он оказался скроенным не по схеме «идеального города», а по канонам своего времени. В качестве теоретического прототипа город Фараби имел «платоновское государство» – социальную утопию античности, но между «оригиналом» и «прототипом» есть и определенные различия. Так же как и Платон, Фараби делит людей в соответствии с родом их общественной полезной деятельности. Но его деление не создает впечатления резкого неравенства среди людей, их всех объединяет общность цели – достижение счастья через самосовершенствование, вне зависимости от занимаемого ими положения. Платон способностью совершенства наделяет правителей, философов и в меньшей мере воинов-стражей, удел остальных – быть послушными орудиями в их руках, создавать материальные блага для них и для себя и предоставлять первым возможность заниматься созерцательной деятельностью.

Гносеологический оптимизм аль-Фараби заключается в том, что уверенность в возможностях и способностях постигать мир сочетается с просветленным настроением: человек имеет космическое предназначение, и счастья ему не миновать. Напрашивается невольная параллель с Эпикуром и Спинозой. Подобно первому, аль-Фараби считает, что в достижении счастья большая роль принадлежит



философии, ибо она позволяет проникнуть в сокровенные законы бытия и жить согласно им. Иногда в этой связи говорят об этическом интеллектуализме, восходящем к сократовскому максимализму: нельзя нечто глубоко знать и поступать вопреки этому знанию. Знание аль-Фараби толкует не книжно, не отвлеченно, как некую добавку к человеку. Это то, что входит в плоть человека. Из двух людей, из которых один целиком прочитал все труды Аристотеля, но не проник душой в их смысл, ограничившись их заучиванием, а другой, не прочитав Аристотеля, поступает разумно и добродетельно, согласно Абу Насыру, философом следует назвать скорее второго. Аль-Фараби видит лицемерие в использовании знания как прикрытия внутренней пустоты и животного эгоизма.

Фараби сравнивает учителя и главу семьи с правителем, но он достаточно реалистичен, чтобы понять, что воспитание граждан включает в себя и момент социальный, политический, т.е. принуждение к выполнению социальных норм посредством насилия, вооруженной силы, суда и т.д. Помимо метода убеждения, можно прибегать, по мнению Фараби, к «...методом принуждения, применяемым по отношению к бунтующим и непокорным гражданам и народам, которые не побуждаются добровольно, по собственному желанию и благоразумию и не слушаются слов; этот способ применяется также по отношению к тем из них, кто

противится усвоению теоретических знаний, которые они начали приобретать»⁸⁸.

Тема совершенства «главного члена городского объединения» – часто повторяющаяся тема в творчестве Фараби. «Добродетельный» городгосударство Фараби – это модель наилучшего и естественного общения, в рамках которого человек может достичь наивысшего блага и достойного образа жизни. Основные признаки такого города – порядок и высокие моральные качества его жителей, в первую очередь правителей. Почти все из сформулированных им условий, которым должен удовлетворять правитель такого города, имеют отношение к исламу. Правда, на основании принципиальной общности объекта и цели исследования Фараби ставил политику в один ряд с мусульманской правовой доктриной и религиозными канонами. В этом можно было бы усмотреть попытку соединить греческую философию политики с мусульманской моралью, религией и правовой теорией в одно общее учение о политике. Рассмотрение политики с позиций мусульманской религии и морали, обращение к анализу власти – все это вполне закономерно приближало арабскую философию к изучению реально существовавшего в то время государства – Арабского халифата в союзе с мусульманско-правовой доктриной.

⁸⁸ Аль-Фараби. О достижении счастья. – С. 31.

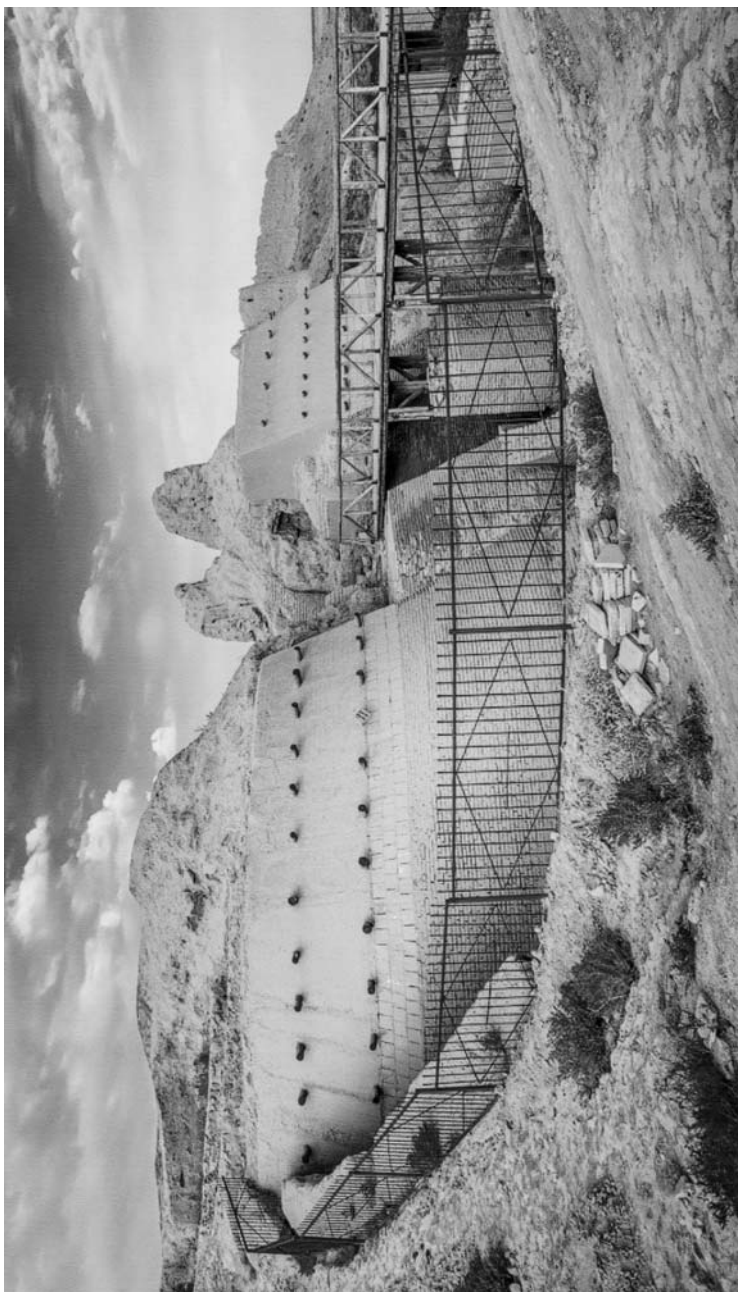


Реальные условия исторического развития, при которых народ был отрешен от знания, от культуры, при которых он играл роль объекта, а не субъекта истории, обусловили живучесть утопической концепции «просвещенного абсолютизма», ставшей столь влиятельной в европейской социальной философии XVIII в. Мыслители различных эпох в силу этого общего обстоятельства, но по-разному питали острый интерес к фигуре политического деятеля, к нравственным и другим его характеристикам. Указанные ими нравственные характеристики, необходимые для государственного деятеля, любовь к истине, благородство, величие характера, взятые сами по себе, являются идеальной нормой. Помимо причин, обуславливающих просветительскую утопию относительно монарха, героя культуры, в качестве специфического момента можно отметить особенности государственной власти на Востоке. В добродетельном государстве законодатель-правитель или имам, духовный наставник, соединяет светскую власть с духовной, философ-правитель соединяет в себе достоинства первого, главы: обладает теорией и способен претворить ее в жизнь. Как видим, добродетельный город, по Фараби, может существовать при его определенной структурной организации на основе «добродетельных» идей воспитания, нравственной чистоты и порядочности жителей, соблюдая идеальные каноны ислама, которые в условиях сегодняшней геополитики иногда трактуются не просто утопичными и



нереальными, а иногда как духовные установки исламского фанатизма. Но не следует забывать, что «добродетельный» разум современной цивилизации основали такие мыслители, как Фараби, и многие другие реформаторы-просветители, которые стремились переустроить общественную жизнь на разумных основах, пусть даже идеалистически-утопичных.

Мечта, как и утопия, дает человеку образ и надежду желаемого будущего. В политической философии этот спектр возможностей иногда сводится к жестко противопоставляемым позициям. С одной стороны, утопию трактуют как «линию тоталитаризма», направленную на подавление свободы человека во имя будущего совершенства, с другой – как «принцип надежды», без которого существование человека теряет смысл. А точкой пересечения этих тенденций становится человек в своем повседневном существовании. Но это не означает, что мечты и утопии, как разумное в человеческих головах идеи, не могут быть когда-то претворены в жизнь.



Городище Отрар (Фараб)



Дамасские ворота в Иерусалиме





Ибн Сина (Авиценна)

VI. ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ АЛЬ-ФАРАБИ НА РАЗВИТИЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ МУСУЛЬМАНСКОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В истории исламской философии Абу Насыр аль-Фараби является первым ученым, создавшим системное философское учение, основателем таких отраслей науки, как логика, метафизика, философия политики, музыка. В настоящее время о нем мало работ, опубликованных на европейских языках. В европейской литературе по средневековой арабо-мусульманской философии в большинстве трудов уделяется внимание таким мыслителям, как аль-Кинди, ибн Сина, Ибн Рушд, ибн Туфейль и др. К примеру, аль-Кинди указан как основоположник «восточного перипатетизма», Ибн Сину хорошо знают, как создателя теории эманации и знатока медицины, а ибн Рушда – как основателя теории «двойственности истины». Но любой человек, знакомый с философией аль-Фараби, не будет сомневаться в том, что аль-Фараби заслуживает каждого из вышеуказанных

званий. Когда идет речь об основателях арабо-мусульманской философии, первым обычно упоминается имя Абу Якуба аль-Кинди. Его наследие охватывает почти все важные научные области того времени, начиная от астрономии до психологии, физики и метафизики. Но в дошедших до нас его считанных трудах очень трудно найти ответы на важные вопросы и споры того времени. Хотя аль-Кинди заслуженно занимает место первого арабского философа в истории философии, надо признать, что его философия не была системной. Абу Насыр аль-Фараби, как и аль-Кинди, охватил много областей знания и первым в истории ислама создал единую философскую систему.

Он на основе метафизики и космологии Платона и Прокла создал теорию эманации, до этого не рассматривавшуюся в исламской философии, и заложил основы мусульманского неоплатонизма. Кроме того, на основе «Государства» Платона аль-Фараби написал один из первых в мусульманском мире политических трактатов – «Трактат о взглядах жителей добродетельного города».

Он сумел связать античную и исламскую философии. Только через труды аль-Фараби известные средневековые мыслители могли правильно понять и оценить философские воззрения Платона и Аристотеля. По мнению французского философа Этьена Жильсона, не изучив труды средневековых исламских философов аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины, невозможно понять труды Фомы Аквинского, Дунса Скота и других европейских философов. Работы аль-Фараби имели непосредственное влияние на развитие процесса средневекового европейского возрождения.

Он был прекрасным логиком, написавшим комментарии и сумевшим превосходно объяснить «Органон» Аристотеля, являющийся источником всех его логических идей. Но, несмотря на это, на Западе не было уделено достаточного внимания логике аль-Фараби. Первая монография об аль-Фараби в Европе была издана лишь в конце XIX века, в 1889 году, немецким ученым М. Штейншнейдером. В 1890 году Ф. Дитерицием был выпущен сборник трудов аль-Фараби на немецком языке. В 1934 году в Париже была издана работа франкоязычного арабского ученого Ибрахима Мадкура *La Place d'al-Fa`ra`bi dans l'e`cole philosophique Arabe*. Все указанные работы, хотя и давали Европе первоначальные сведения об аль-Фараби, были еще недостаточны для глубокого ознакомления с его логикой, метафизикой, общей философией. Можно особо отметить работы М. Махди и Д.М. Данлопа, которые отдельно рассмотрели и подробно проанализировали философские проблемы в трактатах аль-Фараби. Но все эти исследования об аль-Фараби незначительны по сравнению с трудами в литературе Запада, посвященными таким его последователям на Востоке, как Ибн Сина, Ибн Рушд, Ибн Туфейль.

Одну из ценных работ о влиянии аль-Фараби на средневековую христианскую философию написал английский востоковед Роберт Хаммонд. Исследуя творчество аль-Фараби, он отмечает три причины того, что аль-Фараби занимает высокое место в истории философии: «Во-первых, аль-Фараби стал своеобразным мостом, через который мусульманский мир впервые познакомился с эллинским наследием, а Запад – с мусульманским миром.

Во-вторых, аль-Фараби оказал большое влияние на средневековых мыслителей-схоластов. Доказательством этому служит обращение Альберта Великого к трудам аль-Фараби. Это было бы невозможно, если бы он не был знаком с трудами аль-Фараби. Понимание трудов аль-Фараби помогли Альберту Великому и его ученику Сент Томасу создать новую логическую систему и найти ответы на ряд спорных тем при разъяснении христианской философии.

В-третьих, аль-Фараби усовершенствовал многие теории Аристотеля и распутал клубок нерешенных до этих проблем. Кроме того, он развил схоластику, создав такие термины, как необходимое бытие, условное бытие, спекулятивный и практический интеллект, и мн. др.»⁸⁹.

Аль-Фараби, глубоко изучая труды таких мыслителей античности, как Платон, Плотин и мн. др., сумел сформировать присущую только ему традицию особого философского мышления, являющуюся замечательным «соединением»

трудов указанных мыслителей. Его идеи привели к возрождению к тому времени подзабытого эллинского наследия, говоря иначе, разбудили Европу, долгие годы пребывавшую во сне.

Известный поэт, общественный деятель Олжас Сулейменов, выступая 18 ноября 2010 года в Париже на Международном круглом столе ЮНЕСКО, посвященном аль-Фараби, отметил следующее: «В VII веке арабы, перебравшись через Гибралтар, захватили Испанию и пребывали там в течение VIII веков. Поэтому они (в их числе и наш предок

⁸⁹ R.Hammond. The Philosophy of Alfarabi and its influence on Medieval Thought. Hobson Book Press. – New York, 1947. – P. 118.

аль-Фараби) привнесли много новшеств в культуру и Испанию, и в целом Европы. В XI веке его труды с арабского были переведены на латынь... Эти книги в XI веке дошли до Гранады и Кордовы, где и были переведены на латинский. Затем книги Аристотеля и Платона тайно распространились по всей Европе. Так началась эпоха Возрождения, или Ренессанса...»⁹⁰

В целом ряд ученых, занимавшихся изучением арабо-мусульманской философии, выразили разные мнения о влиянии аль-Фараби на последующих философов. Одно из смелых высказываний принадлежит французскому востоковеду Диялсу Олье: «Что бы ни говорили относительно величия аль-Фараби, невозможно сказать, что мы преувеличиваем. Сущностные основы любых идей в трудах Ибн-Сины, Ибн-Рушда заложены в учении аль-Фараби». Масиньон писал об аль-Фараби следующее: «это самая понятная личность из исламских философов, который больше всех обращался к древним наукам, он чистый философ, он действительно знаток»⁹¹. Луи Гарде в своем исследовании «Философия религиозной мысли» отметил следующее о влиянии аль-Фараби на Запад: «арабоязычный, исламского вероисповедания аль-Фараби объяснил наследие Аристотеля Западу»⁹².

⁹⁰ http://www.inform.kz/kz/olzhas-suleymenov-al-farabidin-enbekteri-europany-kayta-zhandanuyna-komekteskenin-unemi-eske-salyptyrukazhet_a2746071

⁹¹ Massignon Louis. Recueil de Textes. Inedites concernant L'histoire de mystique en pays de l'islam. – Paris, 1998. – P. 53.

⁹² Louis Gardet: A Catholic Thomist takes up Islamic Studies, Volume 99. – P. 253-259.

Переводы трудов аль-Фараби на латинский язык начали осуществляться с середины XII века. Его трактат «Классификация наук» впервые был переведен на латинский язык в 1140 году Д. Гундиссалином. Кроме того, переводом на латынь трудов аль-Фараби занимались Ж. Кремона, Иоанн Севилья, Герман Каринти, Майкл Скот, Марк Толедо и др. переводчики. Среди этих переводов особо хочется отметить комментарии аль-Фараби к «Никомаховой этике», рукопись на арабском языке которой был утерян. В трудах Фомы Аквинского, Альберта Великого, которые являются основоположниками средневекового схоластического учения, а также в трудах у упоминаемого выше Маймонида встречаются ссылки на указанный труд. Также не сохранился до наших дней еще один особенный трактат, в котором говорилось об арабоязычных вариантах комментариев к «Физике» Аристотеля. Ссылки на латинские варианты этого трактата встречаются в трудах Роджера Бэкона и Альберта Великого. Можно долго перечислять этот список. Здесь основная мысль в том, что многие труды аль-Фараби не сохранились в оригинале, но сохранилось несколько вариантов на латыни и иврите, которые пользуются большим спросом у европейских ученых.

Как отмечал известный фарабиевед, казахстанский ученый, профессор Агын Касымжанов:

«Понять такое сложное культурное явление, как аль-Фараби, возможно только через широкий охват историко-культурных источников, для определения места аль-Фараби в истории мировой философии необходимо

восстановить его полный и глубокий образ в качестве мыслителя и учителя»⁹³. В свое время Фараби тоже «начал изучение философии с возрождения, обновления прошлого»⁹⁴.

Ибн Сина в своей работе «Цели метафизики» пишет о том, что теологию понял только после изучения теологического учения аль-Фараби. В своих трудах он выражает признательность аль-Фараби, в частности, в книге «Столкновение суждений» /Дискуссии/Дебаты пишет: «Если говорить об Абу Насре аль-Фараби, в какой бы ни было сфере [науки], мы должны ему полностью доверять». В основе высказываний и взглядов Ибн Сины лежит идейное наследие аль-Фараби. Это отмечает арабский философ XX века профессор Ибрахим Мадкур: «Вклад Ибн Сины в философию – в разъяснении и развитии идей «Второго учителя» в сфере исламской философии, в его ознакомлении с аль-Фараби»⁹⁵. Кроме того, мы не должны забывать о влиянии аль-Фараби на Абу Хамида аль-Газали, пользующегося большим авторитетом в исламской религии. Несмотря на то, что аль-Газали подверг аль-Фараби сильной критике, теоретические взгляды аль-Фараби о «счастье», «появлении», «разуме», «связи» оказали большое влияние на аль-Газали.

Рассматривая таких испанских мусульманских философов, как Ибн Баджа, Ибн Туфейль, Ибн Рушд, мы вынуждены признать, что они в долгу перед своими восточными

⁹³ Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. М.: Мысль, 1982. – С. 3.

⁹⁴ Хайруллаев М.М. Фараби – крупнейшей мыслитель средневековья. – Ташкент, ФАН, 1973. – С. 14.

⁹⁵ Ibrahim Madkur. La Place d'al-Fa-ra-bi dans l'école philosophique Arabe. Paris, 1934. – P. 8.

братьями. Если опираться на такое мнение исследователя арабской и еврейской философии С. Монка, то можно заметить, что большое место в творчестве Ибн Баджи занимала теория аль-Фараби о связи. Его книга «Меры суфия» созвучна книге аль-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». Оба они ученые, на взгляды которых повлиял Аристотель. А в труде Ибн Туфейля «Хай ибн Якзан», в его иносказательной и мистической стилистике можно заметить использование теорий о Счастье и Связи, а также теологических и научных воззрений Фараби. Несмотря на сильную критику Ибн Рушда (в трудах «Опровержение опровержения», «Знание слов», «Пояснение»), на большие противоречия между двумя философами по вопросам мироздания, его активных и неактивных разумов, несмотря на все это, можно сказать, что это была соиздательная критика. Ибн Рушд, как и другие андалузские философы, принял теорию аль-Фараби о счастье. Хотя у них было в целом одно направление, Ибн Рушд позднее выбрал теорию разума. Христианские и еврейские философы, жившие в XIII веке, были под сильным влиянием аль-Фараби. Муса бен Маймун в своей книге «Указание дороги заблудшим», Абис-Сальт Аддани в своем труде «Исправление устремлений/внимания», Ибн-Тамлус в своей работе «Введение в логику» в основном опирались на аль-Фараби.

Одним из авторитетных представителей иудейской философии, особо почитавшим аль-Фараби и ценившим его влияние на пиренейских арабских философов и латино-

язычную европейскую философию, был Моисей Маймонид. В письме своему ученику Самуэлю бен Тиббону он писал: «Невозможно понять сути научных трактатов Аристотеля только при помощи комментариев Александра Афродзейского или Фелийстия и Ибн Рушда. Мой Вам совет, чтобы понять труды по логике, надо прочитать только Абу Насыра аль-Фараби. Все его произведения, без сомнения, прекрасны. Его нужно изучать, потому что он был великим человеком»⁹⁶.

В трактате «Слово о классификации наук», классифицируя науки, аль-Фараби подробно остановился на практической стороне, раскрыв на примерах каждодневное практическое применение наук. Особое значение он придает практической части науки математики. К примеру, он показывает, что арифметика повседневно используется в торговле, математические правила используются в музыке для объяснения структуры мелодии.

Говоря о вкладе аль-Фараби в развитие науки, нельзя не остановиться на его музыке. Он не совсем был доволен музыкальными произведениями, созданными до него и переведенными трудами греческих мыслителей, потому что считал неправильным, что человек, не занимающийся музыкой, может писать о ней книгу. Сам аль-Фараби играл на музыкальных инструментах, пел, сочинял песни, кюи. Один из его крупных трактатов – «Большая книга музыки» – большое историческое произведение великого мыслителя

⁹⁶ Majid Fakhry. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence. – Oxford: Oneworld Publications, 2002. – P. 148.

о музыке, математике и физике. Книги аль-Фараби по теории музыки стали большим феноменом в этой области, но язык книги был очень сложный и трудный для понимания людей, не имеющих представления о некоторых вопросах математики. Особенно было трудным понять его мысли о настройке/наладке ритма. Это отмечает исследователь музыки аль-Фараби Д.М. Ранделл: «Известный немецкий исследователь Эххард Нойбауер говорил друзьям, что две главы, где аль-Фараби анализирует проблему ритма, чрезвычайно сложны, и аль-Фараби сам позднее был вынужден пересмотреть этот вопрос»⁹⁷. Здесь максимально широко охвачены вопросы акустики и высказано много правильных новых мыслей о природе, происхождении, распространении звука и т.д. по теории музыки. Он разработал практическую и теоретическую основу музыки и показал, как реализуются физические и математические закономерности в музыкальных инструментах. На пути создания математической теории музыки аль-Фараби охватывает многие коренные вопросы математики. Это теория отношений/сообщений, проблемы комбинаторного анализа, функциональные зависимости и их проектирование, идея аксиоматики и др.

В латинскую эпоху образ аль-Фараби был яснее, понятнее образа аль-Кинди. В то время уже успели перевести его труды «Классификация наук», «Трактат о разуме», «Указание пути к счастью».

⁹⁷ Don M. Randel Al-Fārābī and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages *Journal of the American Musicological Society* Vol. 29, No. 2 (summer, 1976). – P. 173–188.

Мы с уверенностью можем сказать, что все великие христианские ученые XIII века, в частности, Роджер Бэкон и Фома Аквинский, обращались к аль-Фараби. Ссылаясь на аль-Фараби, они в основном использовали комментарии Ибн Сины. В результате имя Ибн Сины (Авиценны) распространилось по всему миру.

Большую роль в том, что труды аль-Фараби дошли до нас, сыграли иудейские/еврейские мыслители, которые с большим старанием перевели труды аль-Фараби на еврейский язык. Об этом в своей книге «Фараби – философ цивилизации» пишет современный турецкий ученый Бекир Карлыга: «Суждения аль-Фараби послужили своеобразным толчком особенно для иудейского/ еврейского хахама (раввина) и мыслителя Ибн Меймуна. С его помощью еврейские мыслители начали развивать свои представления, в основе которых лежали воззрения аль-Фараби. Из-за того, что Ибн Меймун много внимания уделял логическим воззрениям аль-Фараби, мыслители Ибрани тоже стали интересоваться его вкладом в логику. Даже выразили по поводу сказанного Ибн Меймуном мнения, что «если говорить о трудах по логике, то достаточно трудов Абу Насыра аль-Фараби». «Все его произведения хороши и замечательны. Они в сокращенном виде и полностью изучены. Потому что он великая личность!»⁹⁸

Избранный ученик аль-Фараби, христианин Йахья бен Адия стал главой багдадской логической школы. Другие

⁹⁸ Bekir Kaliga. İslam düşüncesinin Batı düşüncesine etkileri. – İstanbul, 2004. – 308 s.



его ученики, такие, как Абу Сулейман Мухаммад бен Тахира бен Бахрам ас-Сиджистани аль-Мантыки, ученик ас-Сиджистани Таухиди (ум. в 1009 г.), абу Бакр аль-А'дами, 'Иса бен 'Али, ибн Зур'а, абу Хаййан ат-Таухиди, ибн асСамх, ибн аль-Хаммар и т.д. продолжили его философию. Его труды также оказали значительное влияние на ученика Йахьи бен Адия, еврейского философа Абу А'ли Ахмад бен Мухаммада Бен Йа'куба, прославившегося под именем ибн Мискавея (ум. в 1030 г.) и получившего титул «аль-му-а'ллим ас-салис» («третий (т.е. после аль-Фараби) учитель»). После появления на свет его трудов по логике даже христианские сирийцы перестали чувствовать потребность обращаться к своим сирийским источникам в этой области знаний! Классификация наук аль-Фараби оказала воздействие как на последующих исламских мыслителей, так и на средневековых мыслителей Европы. Немалое воздействие на мыслителей как исламского (в частности, И'хуан ас-Сафа⁹⁹ и ибн Сину), так и европейского мира средневековья оказали идеи аль-Фараби, касающиеся проблем существования «Деятельного Разума», счастья и пророчества. Западный исследователь Роберт Хаммонд в своем труде «The Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Medieval Thought» («Философия аль-Фараби и ее влияние на средневековую мысль») провел сопоставление философии альФараби и идей Томаса Аквинского и выяснил, что философия Аквината является, по сути, едва ли не повторением философии

⁹⁹ 'Ихуан ас-Сафа' («Братья чистоты») – тайное религиозно-политическое и научно-философское сообщество, близкое к шиитам, возникшее в г. Басра в середине Хв.



аль-Фараби! Идеи аль-Фараби о роли воображения в получении божественных откровений и вдохновений оказали влияние и на философа Нового времени Спинозу. Также принято считать, что концепция о различных иерархических ступенях бытия в суфийской философии «Единства Бытия» ибн аль-Араби была в общем виде почерпнута из фарабиевского понятия эманации.

Вместе с «Началами», переведенными с арабского на латинский язык, аль-Фараби стал источником интересов западных исследователей. По справкам о трудах, дошедших до нас, видно, что 9 трудов Фараби были переведены на латинский язык, 27 – на иврит.

В настоящее время арабские оригиналы трудов аль-Фараби утеряны. Остальные его труды мы можем прочитать с переводов на иврите и латыни или с арабских текстов, написанных ивритским алфавитом.

Аль-Фараби впитал в себя разнообразные взгляды Аристотеля, Платона и исламского мира, обобщил их и создал новую школу, а также одним из первых отделил философию от науки калам, развил ее и дал сильный толчок развитию после себя христианских и исламских идей. Он решает проблему «Связи между Богом и Миром», не решенную в философии Аристотеля. Превращает Бога из Первопричины в Созидательную причину, собирает разрозненные части в одно целое и создает модель единой истины, охватывающей все сущее. На протяжении последующих нескольких веков он стал основным источником для мыслителей и философов. Некоторые вопросы он





дополнил, а некоторые только начал, оставив завершение на долю последующих поколений. В настоящее время некоторые философы могут посчитать несколько ошибочными его вселенскокосмологические идеи, методы исследования слишком устаревшими и неэффективными, не соответствующими сегодняшнему дню. Но при этом не надо забывать, что речь идет о наследии великого мыслителя, посвятившего всю свою жизнь развитию науки и цивилизации, их расцвету на века.

Таким образом, аль-Фараби создал основу для распространения в исламском мире светских мыслей. Следующее после аль-Фараби поколение философов приняло его как учителя и признало его прогрессивное влияние. Кроме того, аль-Фараби одним из первых создал нормы исламской философии, ее основы и принципы.

Аль-Фараби был философом не просто своего времени или тюркского и исламского мира, он был философом мирового масштаба, распространившим лучи своей философии с востока на запад на весь мир. Великий мыслитель, своими трудами, идеями, суждениями, имевшими влияние и на Востоке, и на Западе, является одним из авторитетных теоретиков философии цивилизации, необходимой как воздух в мире, задыхающемся сейчас в кризисе.

VII. НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ В КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Проблема духовного возрождения человека, его нравственно-этических ценностей нашла широкое отражение в творчестве казахских мыслителей различных времен. Особое место среди них занимает Абу Насыр аль-Фараби. Аль-Фараби – великий мыслитель Востока, духовное наследие которого изучается как казахстанскими учеными, так и учеными других стран. Величие аль-Фараби заключается в том, что он сумел вплести в культурный мотив своей земли тональности иранской, индийской и античной культур. Многие исследователи его культурного наследия отмечают такие грани его таланта философа, математика, астронома и музыковеда, которые способствовали созданию системы энциклопедической философии, и трактаты, отличающиеся высокой эрудицией и свидетельствующие о глубоком исследовательском поиске.

В истории казахской философии и культуры, как отмечают многие современные исследователи, предпочтение отдавалось прежде всего нравственным ценностям. «Казахи





издревле высоко ценили и чтили такие качества человека, как справедливость, скромность, правдивость, приветливость, почтительность, искренность, умение сдерживать свои желания, отвращение к клеветникам», – пишет Ж.Ж. Молдабеков¹⁰⁰. Система ценностей, сложившаяся в культуре, стала важнейшим условием национального и культурного своеобразия народа. Как отмечают Ж.К. Каракузова и М.Ш. Хасанов, казахи имели высокую материальную и духовную культуру: «У нас были и есть свои богатства не только материальные, но прежде всего духовные: высокохудожественная устная и письменная литература, богатейший фольклор, эпос, яркое музыкальное, поэтическое и философское наследие»¹⁰¹.

Особенностью казахской философской мысли является религиозно-этическая направленность исследования духовной сферы человека. Духовное возрождение человека казахские мыслители рассматривают через приоритет развития нравственного чувства в сознании, мировоззренческих установках и поведении человека. Основным объектом изучения в истории казахской культуры и философии является человек с миром внутренних переживаний, поиском смысла индивидуальной жизни и определением своего отношения к другим и миру и своего места в нем.

¹⁰⁰ Молдабеков Ж.Ж. философия казахтану: проблемы и перспективы // Мысль, 2005. № 5. – С. 53.

¹⁰¹ Каракузова Ж.К., Хасанов М.Ш. Космос казахской культуры. – Алматы, 1993. – С. 5.



Уникальность казахской философии также в том, что, в отличие от западной философии духовно-нравственная сфера человека превращается в самостоятельный объект исследования, философия освобождается от приоритетности абстрактно-логического мышления. В доминировании в сознании и поведении человека духовности и нравственных ценностей в казахской философии видится выход человека из духовного кризиса, его нравственное обновление и жизненный успех. С этих позиций Шакаримом Кудайбердиевым выводится понятие «совестливый разум», где разум находится под влиянием нравственного чувства совести, а Абай Кунанбаев в единстве разума, воли и сердца отдает предпочтение именно сердцу, а следовательно, таким нравственным чувствам, как человеколюбие, доброта, душевность. В отличие от западной философии, отдающей предпочтение абстрактно-логическому разуму, в казахской философии понятия, относящиеся к нравственной сфере человека, становятся неотъемлемым ее понятийным аппаратом, как, например, понятия добродетели, совести, совестливого разума, сердца.

Философия аль-Фараби отличается ярко выраженной гуманистической направленностью. Его гуманизм основан на бескомпромиссном признании абсолютной ценности человека как личности. Центр мироздания, по мнению аль-Фараби, – это человек. Человек должен стремиться к совершенству, а для того чтобы достичь совершенства, он должен много учиться, иметь прекрасный характер, так





как счастливым человека делают духовное богатство и хорошие качества характера: «Тому, кто стремится к истокам науки мудрости, – писал он, – необходимо быть доброго нрава, воспитанным наилучшим образом... Быть благоразумным, целеустремленным, совестливым, правдивым, отталкивающим порок, разврат, измену, ложь, уловки»¹⁰². Учение о совершенном человеке аль-Фараби рассматривает как характерной для него гуманистической позиции и перво-степенным качеством такого человека называет интеллект. Он утверждал, что посредством интеллекта возможно развить в каждом человеке духовно-нравственные качества и, следовательно, его культурологическое мировоззрение. Особенно его волнуют вопросы совершенного человека, торжества счастья и его обретения.

«Имеются, – говорил ученый, – множество вещей, о которых человек полагает, что они-то и являются основой и целью жизни. Чаще всего это приятное, полезное, деньги, слава... Но осознать, что такое счастье, сделать его целью и неуклонно идти к нему невозможно без совершенствования разумной части души»¹⁰³. Чрезвычайно много занимавшийся общественно-политической и нравственной проблематикой аль-Фараби в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» выстраивает свою концепцию идеального государства и идеального правления. Критикуя недостатки, пороки общества, великий мыслитель Востока предлагал его усовершенствовать. Он разрабатывает

¹⁰² Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 185.

¹⁰³ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 187.



такие глубокие идеи, как гармония и совершенство человека, просвещение, нравственное очищение и достижение счастья, гуманизм и торжество знания. Категории добра в его трудах по этике отведено центральное место. Особенностью философской мысли ученого является ее религиозно-этическая направленность исследования духовной сферы человека. Духовное возрождение человека аль-Фараби рассматривает через становление нравственного чувства приоритетным в сознании, мировоззренческих установках и поведении человека. В своей философской системе, построенной на основах перипатетизма, аль-Фараби пытается «согласовать» креационистское мировоззрение с мировоззрением, основанным на извечности Вселенной. Для этого в основу «истинной», «добродетельной» религии аль-Фараби были положены переработанные идеи неоплатонизма. Много внимания ученый уделял раскрытию и обоснованию основной эстетической категории – категории прекрасного: «Музыка доставляет удовольствие, музыка выражает страсти, музыка будит наше воображение. Она восстанавливает наши силы, усиливает выразительность слов. Ее влияние подобно... поэзии»¹⁰⁴. Прекрасное он видел в физической, духовной и нравственной красоте человека. Базой развития разума аль-Фараби считает познание.

Абу Насыр аль-Фараби истинным воззрением считает философию, а религия есть воззрение производное, зависимое

¹⁰⁴ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 207.





от философии, приспособленное для социально-нравственного регулирования общества.

Философская истина универсальна, способы же ее символического представления для масс конкретны и специфичны. Вот почему различные народы имеют различные религии, хотя верят водно и то же счастье. Постигающие счастье в понятиях – мудрецы, постигающие посредством воображения – верующие. «Начала существующих вещей и их ступени, счастье, руководство добродетельными городами – все это человек может либо мыслить в понятиях и умопостигать, либо воображать»¹⁰⁵.

Религиозное постижение мира относительно и символично. Оно изменяется от народа к народу, зависит от традиций. Насколько разум выше веры, настолько философия выше религии, так как она опирается на доказательство и логические аргументы.

По мнению аль-Фараби, и философия, и религия занимают предельными основаниями бытия и конечной целью человеческого существования, что создает видимость их родства. В действительности между ними имеется принципиальная разница. И религия, и философия являются знанием, но постигаются и преподносятся они по-разному. Если философия дает все это в виде умопостигаемых сущностей и понятий, то верование дает его в виде представления в воображении.

¹⁰⁵ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 133.



В своей философской системе, построенной на основах перипатетизма, аль-Фараби пытается «согласовать» креационистское мировоззрение с мировоззрением, основанным на извечности Вселенной. Для этого в основу «истинной», «добродетельной» религии аль-Фараби были положены переработанные идеи неоплатонизма.

Аль-Фараби исходит из теологического представления о боге как о творце мира, Первом Сущем. Первый Сущий есть «первопричина существования всех существ в целом». Первый Сущий – Аллах, он нематериален, несубъектен, он один свободен от недостатков. Первый Сущий не нуждается в причине для существования, он не имеет формы, его бытие не имеет ни цели, ни стремления, ибо это было бы причиной его существования.

В то же время Аллах является носителем высшей мудрости, которая состоит в том, чтобы познавать наилучшим образом лучшие вещи. Поэтому бог, «мысля своей сущностью, становится знающим, а знающий и знание – единая сущность и единая субстанция»¹⁰⁶. Бог, согласно аль-Фараби, является совершенным и постоянным знанием, истиной. Разум человека не способен до конца постигнуть высшее знание, так как «несовершенство знания, которое создается в нас о Первичном бытии, происходит из-за того, что Он совершенен, а не только из-за того, что слабость нашего интеллекта делает трудным Его восприятие»¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Наука, 1972. – С. 193.

¹⁰⁷ Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Наука, 1972. – С. 193.





Аль-Фараби хочет видеть в религии добродетельное содержание, религия в сочетании со счастьем есть добродетельная религия. Главным осуществлением добродетельной религии может быть только добродетельный правитель, получающий откровения от Аллаха. Хороший философ обязан знать теорию науки и уметь применять ее в других сферах духовности. Платон и Аристотель считали, что настоящему философу можно доверить обязанности правителя, но, по мнению Платона, управление государством является препятствием в достижении высоких целей. Аль-Фараби, наоборот, не отстраняется от повседневных дел, а старается помочь людям в достижении истины. Аль-Фараби сравнивает религию с философией. Философия требует доказательств, а религия – веры. Законодатель благодаря своим способностям сумеет применить законы, защищающие интересы человека. Имам – это человек, достигший высот в области теории философии и богословия, – это дает ему возможность быть советником, руководителем и направлять людей к достижению счастья.

Решая проблему взаимоотношения добродетельной религии и философии, аль-Фараби подчеркивает их содержательное единство. Разница лишь во времени их возникновения. «Философия предшествует религии наподобие того, как предшествует во времени изготовление орудий использованию орудий орудиями»¹⁰⁸. Аль-Фараби

¹⁰⁸ Касымжанов А.Х. АбуНасыр аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – С. 185.



развивает это положение далее, указывая, что философии предшествуют диалектика и софистика, а каламу и мусульманскому праву предшествует религия.

Человек способен постигать законы мироздания, основываясь только на личном опыте и интуиции. Личный опыт, согласно аль-Фараби, значим также для нравственного становления личности. Как для развития искусного письма необходима привычка, так и для становления добродетельного поведения необходимо повторение добродетельных действий для их закрепления в качестве нравственной привычки.

Абу Насыр аль-Фараби духовное возрождение человека рассматривает через становление его добродетельности. Под понятием добродетели мыслитель интегрирует высшие ценности человека. Аль-Фараби рассматривает добродетель как средство нравственного улучшения человека, а под добродетелью характеризует все, что способствует достижению счастья и добра. «И человек этот благодаря тому, что переливается от него в его воспринимающий разум, становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, а благодаря тому, что протекает от него в его способность воображения, – пророком, прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий – все это благодаря тому существованию, в котором он познает божественное.

Подобный человек обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья. Этот





человек является тем, кому известно любое действие, с помощью которого можно достичь счастья...»¹⁰⁹

Встречающееся в его сочинениях определение человека как «хайуани акли» (разумное существо) созвучно с *Homo sapiens* последующего европейского Просвещения. Немаловажное значение имеет и то, что в трудах аль-Фараби наряду с существом разумным встречается определение человека как «хайуани мадани» (существо культурное). Формирование культурного человека должно осуществляться в семье, поэтому им уделено внимание возможностям семьи, которая является составляющей городского общества, вносящей определенный вклад в развитие и становление городской культуры.

Однако город имеет свое особое предназначение. По утверждению А.А. Игнатенко, идентификация понятий «Мир – Город» является не только метафорой, а скорее указывает на основание глубоких мыслей и рассуждений философов арабо-мусульманского мира¹¹⁰. Городу аль-Фараби отдает предпочтение только потому, что именно с ним он связывает будущее по достижению блага и совершенства и отводит ему место как показателю уровня развития человеческого общества.

Город-государство понимается великим мыслителем как общественный идеал, заключающий в себе единство

¹⁰⁹ Аль-Фараби. Избранные трактаты. – Алматы: Ғылым, 1994. – С. 220.

¹¹⁰ Игнатенко А.А. В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. – М.: Мысль, 1989. – С. 56.



сообщества людей и нравственного определения. «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общества, где люди помогают друг другу в достижении счастья, есть добродетельные общества. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья»¹¹¹.

Он определяет 4 вида городской культуры: город милосердия – добродетельный город (элмадина, эл-фэдила), город невежества (жахилия, эл-фасика), город заблудших, непостоянства (аддалла), город безнравственности (эл-мубаддила). В милосердном городе живут люди высокой нравственности, приходящие друг другу на помощь, таким образом, они достигают счастья¹¹². Совершенный город – это и есть добродетельный город, все жители которого гуманные люди, стремящиеся к счастью. Сопоставляя города, показывает не только разницу между милосердным и безнравственным обществом, но и обращает внимание на то, что может служить основанием культуры.

В каждом из недобродетельных городов-государств аль-Фараби выделяет главный, определяющий порок, в соответствии с которым и определяется сущность того или иного государства.

¹¹¹ Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1973. – С. 205–106.

¹¹² Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1973. – С. 41–42.





Город невежественный, отличающийся пятью признаками, по утверждению мыслителя, не имеет представления о счастье, и ему свойственны такие качества, как обеспечение физиологических потребностей организма в еде, жилье, полового удовлетворения; взаимовыручка с целью обогащения; желание жить в комфорте, получая чувственное наслаждение, любовь к праздной и легкой жизни; стремление во что бы ни стало к известности и почету, восхваление своих возможностей и достатка; город, жаждущий власти и победы. Проблема невежественного и других городов с отрицательной характеристикой заключается в неумелом и бездуховном руководстве и организации управления несовершенными людьми. Все действия руководителей и управляющих в решении задач связаны с использованием хитростей, двуличия и лжи, что в корне противоречит человеческим качествам. Раскрывая порочные действия, связанные с управлением государства, и подвергая критике институт власти, аль-Фараби выявляет недостатки социальнoнравственного порядка.

В создании идеального города есть, подобные сорняку, препятствующие группы людей, мешающие росту и процветанию «Добродетельного города». В нем также встречаются люди, отдаленные от цивилизации, подобие диких животных, «питающиеся сырым мясом», к которым применительны жесткие духовные и воспитательные меры¹¹³.

¹¹³ Аль-фараби. Социально-этические трактаты. – Алматы: Наука, 1973. – С. 137–138.



«Добродетельный город» отличается по всем своим характеристикам от невежественного города. Структура и принципы функционирования первого сопоставляются с работой здорового человеческого организма, обеспечивая ровную работу всех органов, согласно аль-Фараби, по такому же принципу должна обеспечиваться жизнедеятельность людей в добродетельном городе. Особое место отводится главным органам, которые ответственны за обеспечение жизни и обладают чувством необходимого подчинения во благо других.

Как утверждает мыслитель, главным органом, обеспечивающим жизнь организма, является сердце, и другие не менее важные органы, функционирование которых подчинено ему. Так и в добродетельном городе есть главный организатор и координатор всех структур и механизмов взаимоотношений, и его заместители.

Сердце определяется как главное чувство человека, помогающее разуму в нахождении истины и справедливости. В работе «О том, что должно предшествовать изучению философии» аль-Фараби рассматривает духовное возрождение человека через процесс его внутренней работы по исправлению своего нрава. Назначение этики и философии определяется мыслителем в оказании помощи человеку в его нравственном улучшении. Аль-Фараби верил в особое предназначение человека на земле. По его убеждению, эти ценности становятся нравственным стержнем человека, где он достигает высшего совершенства – счастья. Истинно



добродетельный человек следует справедливости, потому что она сама по себе есть благо. Добро и зло идут не от Бога, их выбирает сам человек.

Разделение городских жителей по различным признакам рассматривается мыслителем как природное явление, все части и ряд деталей которого связаны между собой любовью, справедливостью и сохраняются, группируются через производную ее деятельность.

Эти социально-культурные типы соответствуют культурным реалиям и направлениям своего времени. Аль-Фараби пытается найти связующую нить культурных ценностей в гармонии красоты и счастья, нравственности и милосердия. Жители добродетельного города высоко ценят справедливость, равноправие, счастье и умственные способности человека, поэтому особое значение придается воспитанию культурной личности. Главной целью воспитания является стремление к знаниям. Только образованный человек способен оценить и проявить нравственные устремления, определить интеллектуальные способности других. Он утверждает, что только умелое сочетание науки и воспитания может проложить путь к высокой культурности и цивилизованности человека. Проблему воспитания и формирования культурности он рассматривает на основе мусульманской системы образования – магрипата, заключающего в себе формирование умного безупречного совершенного человека (аль-камили аль-инсани).

Для достижения счастья, по утверждению мыслителя, необходимо жить в согласии и дружбе с окружающими людьми, придерживаться единого принципа «прийти к соглашению», поддерживать взаимопонимание и оказывать помощь.

Человек может понять и достичь счастья лишь в добродетельном государстве. Мыслитель предлагает свою модель общества – «добродетельный город», который возможен при достижении людьми всестороннего совершенства. Аль-Фараби верил в то, что человек посредством самовоспитания, самообучения может совершенствовать себя и достичь идеала. Рассмотрение нравственных ценностей весьма продуктивно через такие фундаментальные категории, как интеллект и мудрость, справедливость и человечность, выступающие как основа гуманистического учения аль-Фараби.

Аль-Фараби ставит справедливость высшей целью личности, ибо высшее начало нравоведения заключается в познании и уподоблении богу, творцу всех вещей, который создал мир людей, сообщил душам высшую идею о добре и справедливости. Объединение людей, построенное на началах взаимопонимания и дружелюбия, включается в мировую гармонию. Его добродетельный человек, достигший совершенства, – это не только человек с пронизательным умом и обостренным чувством долга, это еще и человек, имеющий сердце, тепло которого согревает жителей добродетельного города. Подчеркивая, что человечность есть



начало, связывающее людей, аль-Фараби неустанно призывал к этому началу. Связывая уровень интеллектуального человека с личными качествами отдельного индивида, как с врожденными, так и с приобретенными, аль-Фараби провозглашал неповторимость и самостоятельную ценность каждого человека. Разум, счастье, добродетель, справедливость, человечность выступают в учении аль-Фараби гуманистическими принципами, присущими человеческому бытию. Говоря о деятельности аль-Фараби, А.Н. Нысанбаев отмечает: «Вопросы образования и просвещения, поиска истины, соотношения философии и религии в духовной жизни общества он связывал с вопросами преобразования общества. Главную роль в этом преобразовании играло преобразование самого человека. В своих многочисленных трактатах мыслитель раскрывает сущность и смысл нравственного совершенствования человека. Достижение совершенства человеком – это фундаментальная цель его этических взглядов, а совершенный человек – обладатель высоконравственных качеств – является главным субъектом политико-правовых преобразований общества»¹¹⁴.

Мусульманская философия в любых формах ее проявления рассматривает проблему человека и его ценностей в теологическом аспекте. Одним из известных религиозно-философских учений ислама является суфизм, который большое внимание уделяет ценностным аспектам в соотношении бога и человека. Суфизм представляет весьма

¹¹⁴ Нысанбаев А.Н. Духовное наследие прошлого и становление гражданского общества в Казахстане. – Алматы, 2002. – С. 180.



сложное течение в философском, социальном, морально-этическом планах. Суфизм как особое религиозно-философское мировоззрение зародился в недрах ислама и имеет множество школ, направлений и течений. Его представители посредством психологического опыта, накопленного в суфийских школах, достигали стадии непосредственного духовного общения, созерцания или соединения с Богом. В основе суфийской онтологии лежат коранические мотивы о сотворении Универсума Аллахом из ничего, посредством творческих усилий бога. Суфизм насквозь пропитан ценностной идеей. Классической книгой по суфийскому богословию является произведение аль-Газали «Воскрешение наук о вере». Опираясь на Коран, суфий рассуждает о признаках (атрибутах) истинного мусульманина. Таковы, по его мнению, раскаяние, воздержание, бедность, терпение, любовь, страх, надежда и др. Все качества соотносятся с Богом. Например, состояния любви – это «видение своими глазами того, что Аллах близок к нему, заботится о нем, оберегает и выступает его поручителем». Глубинная сущность Корана как сакрального текста на каждом историческом этапе развития интерпретируется всей совокупностью имеющихся средств культуры по-разному. Человек, погружаясь в многообразие ценностного содержания коранической истины, в той или иной мере приближается к познанию сути Корана.

Для суфиев, часто выражавших свои мысли поэтическим строками, весь мир заполнен Аллахом: хама уст – «все



есть Он». В формуле ибн Араби это звучит как «вахдат аль вуджуд» – единство бытия. В центре ее находится трансцендентный бог, одновременно имманентный феноменально-ноуменальному миру и в то же время выше этого мира как субъект творения. Поэтому проблема бога, понимание его природы, сущности, обоснование его существования является не только важной суфийской проблемой, но и высшей темой средневекового мышления и фундаментом ее цивилизации.

Суфизм пересматривает кораническое учение о боге, внося существенные элементы новации, в частности, ставит и разрешает проблему «познаваемости» Абсолюта.

Суфийское миропонимание и мироощущение имплицитно содержит в себе и философские, и религиозные подходы к трактовке проблем «богмир-человек». Суфийское знание содержит в себе единство религиозного и философского мировоззрения. Но, несмотря на их предметное единство, между философским познанием Абсолюта и религиозным познанием бога есть известное различие. Так, религиозное познание божества основано на откровении, философское же – на приложении к Абсолюту логических законов, рациональных средств и методов познавательного процесса. Суфизм же содержит в себе и философские, и религиозные аспекты богопознания. Эту мысль в сущности выразил Ибн-Араби: «Существуют три формы познания. Первая форма – познание разумом, которое сводится лишь к собиранию сведений и фактов с целью добиться

постижения истины. Вторая форма – познание эмоциями и чувствами, при котором человеку кажется, что он проник в нечто высшее, но воспользоваться своими знаниями он не может. Третья форма – истинное познание реальности, при котором человек постигает истину, лежащую за пределами разума и чувств. Схоластики-богословы и ученые сосредоточили свое внимание на первой форме познания. Те, которые живут чувствами и опытом, прибегают ко второй форме. Иные сочетают две первые формы или пользуются ими попеременно. Но истинное знание постигают лишь те, которые способны приблизиться к реальности, лежащей за пределами двух первых познаний. Таковы суфии»¹¹⁵.

Отсюда исвоеобразиетодасуфизма, на основе которого они пытались решать мировоззренческие проблемы. Суфийский метод рассматривал всю действительность, в том числе человека и его ценности, в ее целостности и единстве. «Познать бога» возможно, по учению суфиев, не только через озарение, но и через интуицию, которая предполагает определенные знания. Как пишет М.С. Орынбеков: «Специфика суфийского поиска истины, подготовки к интуитивному постижению, заключается в исключительном «вглядывании в себя», самоанализе, самонаблюдении. Умственный взор ученого направлен на объекты внешнего мира, философа – на внутренний и внешний мир, а суфия – только внутрь себя. Так образуется своеобразный круг

¹¹⁵ Фылыштинский М., Шидфар Б.Я. – Очерк арабо-мусульманской культуры. 1961. – С. 151–152.

движения»¹¹⁶. Этот метод определил и своеобразие философии суфизма, основанной на символической, аллегорической, «тайном знании», позволявшем зашифровывать полноту и конкретность жизни. В суфизме мистическое и рациональное, онтология и гносеология неразрывно связаны.

В философских трактатах суфиев красной нитью проходит мысль, что, хотя Бог до конца непостижим, однако возможно максимально приблизиться к ней. Путь постижения Абсолюта в суфизме лежит через самопознание, самосовершенствование человека. Познание бога есть познание бога в человеке. Ибн-Араби в своих произведениях дает учение о «совершенном человеке» и во всех определениях «совершенный человек» рассматривается как венец божественного творения, его завершение.

Концепция «совершенного человека» – «альинсан аль-каmil» в суфизме прежде всего связана с теорией познания, но «совершенный человек» у суфиев – это не добродетельный человек аль-Фараби, полный добродетелей морально-этического характера, проникшийся светом науки и философии, благодаря чему превратившийся в мудрого правителя, заботящегося о счастье и благополучии своих подданных. Это человек совсем другой, человек, открывший только для себя путь познания, и это познание является для него не средством к достижению внешних жизненных целей, а смыслом его жизни, высшей ценностью.

¹¹⁶ Орынбеков Н.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс. 2005. – С. 218.

Если добродетельный человек у арабо-мусульманских философов овладевает знаниями для того, чтобы стать кем-то, то у суфиев овладение знанием – исключительная внутренняя потребность, лишенная прагматизма.

«Совершенный человек» у суфиев выражал сущность не нравственного идеала, а сущность единства мира и знания о мире. Человек являлся сердцем этого мира, который он постигал. Суфизм уникален тем, что предлагает постичь истину своим личностным путем. Концепция знания является концепцией веры. Вера также имеет индивидуальный характер, достоверность знания и веры определяется личным видением, переживанием, личным опытом.

Таким образом, в философских системах суфиев, таких как Руми, Ибн-Араби, Кожа Ахмет Ясави, человек выступает как опосредствующее звено между богом и земным миром и сочетает в себе божественное и тварное начала, которые в конечном итоге обеспечивают единство человека и божественного бытия.

Кожа Ахмет Ясави, так же как и аль-Фараби, рассматривает бога как абстрактную безличную сущность, находящуюся за пределами человеческого мышления. В понимании Кожа Ахмета Ясави Бог – это необходимо сущее, которое не нуждается ни в каких онтологических доказательствах своего существования, это чувственно-интеллектуальный символ единства со Вселенной, символ страстно желаемой вечности и сокровенной тайны мира. Кожа Ахмет Ясави считает, что человек, познавая бог открывшие истины,



зажигается пламенем истинной веры, которая разрешает проблему человеческого бытия. Человек находится в состоянии разорванности, когда не способен соединить в себе тайное и явное. Любовь к богу для Кожа Ахмета Ясави равна духовности. Поэтому соединению с Богом должно предшествовать воспитание в себе таких нравственных качеств, как человеколюбие, мудрость, честность, доброта, которые способствуют становлению человека быть достойным познания Бога. Совершенный человек у Ясави наделен мудростью, честностью, справедливостью, но есть одно существенное отличие – совершенный человек несет ответственность за этот мир, за поступки всех людей. Совершенный человек – это сердце всего человечества, которое болит за это человечество.

В морально-этической и религиозной философии Ясави содержится учение об освобождении от земных и материальных привязанностей как необходимом условии приобщения человека к божественному и трансцендентности, так как «уничтожение плотского есть не что иное, как рождение духовного»¹¹⁷. В мировоззрении Ясави большое место занимают нравственные ценности, которые он объясняет через религию. Такие моральные качества, как добро и зло, справедливость и несправедливость, положительные и отрицательные действия, связаны с его верой в Бога. Согласно Ясави, человек, который зовет к самоочищению, самосовершенствованию, добру, не может заблудиться.

¹¹⁷ Касабек А., Касабек С. Искание истины (о природе национальной философии). – Алматы: Ғылым. 1998. – С. 81.



ждать, совершать несправедливость и зло. Особо ценным в идее духовного возрождения человека в учении мыслителя представляется акцент на сердечном отношении между человеком и миром, сердечность Ясави рассматривает как проявление божественного в душе человека. Только поселив в своем сердце любовь, смирение и равнодушие к мирским утехам, можно достичь спасения.

Рационализм аль-Фараби и мистицизм Ясави при всей неодинаковости их философских систем имели некоторые общие черты. Их объединяет идея о приоритетности нравственного чувства и сердечной сферы в сознании и поведении человека. Сердце рассматривается как путь к боготкровению и как путь к познанию мира, себя и других, как средство к нравственному образу жизни. Философские идеи Ясави и аль-Фараби в единстве представляют собой целостную картину мира и человека, где переплетены мистицизм и боготкровенные истины, теология и стремление к научному объяснению бытия и человека. Мировоззрение Ясави оказало огромное влияние на казахскую общественную мысль. Исламо-суфийский архетип сознания стал основой мировосприятия казахских мыслителей. Духовно-нравственные образы, переданные в «Хикметах», стали неотъемлемой частью казахской культуры и нашли отражение в произведениях акынов, жырау, народном эпосе и т.д. Как считает А.К. Касабек: «В казахской поэзии проявилась суфийская концепция миропонимания, которая была близка к казахскому национальному «образу мира»





и глубинным структурам казахского менталитета. Поэтому суфийские мотивы как наиболее адекватный способ выражения казахского образа мира были присущи многим поэтам и писателям»¹¹⁸.

Махмуд Кашгари – первый ученый, написавший научный труд «Диуани лугат ат тюрк». В ней тюрковед описывает язык, литературу, обычаи, географию многих тюркоязычных кочевых племен и различных этнических групп. Для написания этого научного сочинения ученый много путешествовал по тюркским городам и степям. Здесь он занимается изучением не только быта и нравов народа, но и его обычаев, традиций, истории, политической жизни, языка и литературы. Для исследования он берет тюркский язык, на котором говорят кипчаки, печенег, огузы, башкиры, болгары, все те, кто обитает вдоль рек или, Иртыш, Едиль, Ямал. Он обращает внимание не только на важность знания, воспитания, нравственности в общественной жизни людей, но и на роль языка как мощного рычага в регуляции отношений между родами. Родной язык, по Кашгари, важное средство общения и сближения тюркских народов, концентрированное выражение социального и духовного опыта нации. Эта мысль ученого весьма актуальна сегодня, в условиях суверенного Казахстана.

«Словарь тюркских наречий» содержит этнографические, историко-культурные, лингво-литературные, фило-

¹¹⁸ Касабек А., Касабек С. Искание истины (о природе национальной философии). – Алматы: Ғылым. 1998. – С. 83.



софские, этико-психологические материалы. Юсуф Баласагуни образование получил в Фарабе, Кашгаре, Бухаре, в совершенстве владел арабским и персидским языками, изучал философию и поэзию. Автор широко известного прозаического произведения «Кутадгу билик», написанного на языке тюрков.

«Основа всего, – писал Юсуф Баласагуни, – несколько непреходящих ценных суетей: первая – справедливость, вторая – счастье, третья – разум, четвертая – неприязательность». В поэме вступают в диалог аллегорические герои, олицетворяющие эти качества: Кунтолды (солнце взошло) – справедливость, Айтолды (полнолуние) – счастье, Огдюльмиш – разум, Одгурмыш – довольство, благо, неприязательность. Герои беседуют о тщетности мирских соблазнов, о непостоянстве суетных благ и необходимости ценить добро, справедливость, ум и знание, сдержанность и щедрость.

Таким образом, основным объектом изучения в истории казахской культуры и философии является человек с миром внутренних переживаний, поиском смысла индивидуальной жизни и определением своего отношения к другим и миру и своего места в нем. Подлинно духовное возрождение человека требует формирования его целостного понимания себя и мира, что невозможно без изменения его мировоззренческих позиций и установок.

Согласно аль-Фараби, возможность человека к совершенствованию связана с идеей человеческой добродетели.





Добродетель в его концепции становится совершенством только тогда, когда она деятельна. Быть добродетельным значит совершать добрые поступки, это не врожденные качества, их необходимо воспитывать. То есть аль-Фараби призывает к нравственным поступкам и ратует за формирование нравственной культуры, так как она основывается на добродетельности.

Великий мудрец и мыслитель аль-Фараби внес неоценимый вклад в развитие истории и теории культуры своего народа, обращая особое внимание на связь и механизмы формирования нравственных качеств людей, создающих основу общественных отношений и высокой человеческой культуры, поэтому может рассматриваться как утверждение духовно-нравственных основ культуры. На сегодняшний день необходимо формирование таких мировоззренческих концепций и учений, которые вернули бы человеку веру в необходимость нравственности, превратили бы нравственность в ограничитель рациональнопознавательной и практической деятельности человека. Это способствовало бы формированию такой системы ценностей и такой системы духовноценностного постижения действительности, в которых духовность и нравственность имеют главенствующее значение в жизни человека.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги, хотим отметить наиболее ценные умозаключения проведенного исследования творческого наследия аль-Фараби.

Хотя аль-Фараби считается основателем восточного перипатетизма, его интерес к античной философии далеко не исчерпывается фигурой Аристотеля. Аль-Фараби решал задачи, которые гораздо шире, чем простое комментирование и перевод трудов Аристотеля. Аль-Фараби создал свою уникальную систему взглядов на античное наследие, в которую входило творческое переосмысление также идей Платона и неоплатонизма.

Метафизика аль-Фараби сближается с его философией религии, ибо оба этих раздела исследуют понятие и бытие Первосущего и элиминирование в мир его божественной воли, а также способах постижения человеком этой воли с помощью правильного теоретического мышления – логики. Свою задачу в философии религии аль-Фараби видел в устранении противоречия между философией и религией на основе верховенства разума, за что его критиковали представителя Каляма, ортодоксальной школы ислама. Однако труды аль-Фараби оказались не напрасными, ведь





он в какой-то степени примирил античную и исламскую философию, тем самым обогатив культуру Востока, а затем и Запада, и благодаря чему состоялась эпоха Возрождения в Европе.

Этическое учение аль-Фараби представляет собой наиболее фундаментальное и разработанное из наследия великого мыслителя и его главный труд – «Трактат о взглядах жителей Добродетельного города». Аль-Фараби создал нравственный идеал, стремясь к которому человек обретает счастье – цель жизни. Ценны его социально-политические идеи относительно государственного устройства, правила гармоничного общежития членов общества; аль-Фараби подробно описал, какими должны быть качества главы государства (города) и т.д.

Непреодоляще влияние аль-Фараби на развитие мировой философии в Средние века вплоть до настоящего времени, включая казахскую философию. В истории казахской философии и культуры предпочтение всегда отдавалось прежде всего нравственно-этическим ценностям, духовно-му возрождению и чистоте, неизменно достаивались почетной оценки просвещение, разумное отношение к миру и самому себе. Все это присутствует в учении аль-Фараби, что доказывает преемственность духа великого мыслителя Востока в казахской философии.

Уверены, осталось еще многое в наследии аль-Фараби, что только предстоит изучить, но это оставляем будущим поколениям ученых-философов, которые продолжают его традицию примирения и взаимообогащения различных культур, что является актуальной задачей современного Казахстана и всего мира.



ЛИТЕРАТУРА

1. Bayrakdar, İslam felsefesine giriş. – S. 173.
2. Ащ-Щимали. – С. 226.
3. Примечание: Интересно отметить, что после знакомства с философией аль-Фараби стал пользоваться терминами неоплатонизма даже во время чтения традиционной исламской молитвы («намаза»). Так, известна его молитва «О, «Уаджиб аль-уджуд» (ар. «Тот, существование Которого необходимо»)! Освети меня лучами «файда» (ар. «эманации»), происходящего из «'Акль альФа'аль» («Деятельного Ума»)!».
4. Абу аль-Фарадж (ибн аль-Ибри). Тарих мухтасар ад-дуаль. – Бейрут, 1890. – С. 295–296.
5. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri, Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 85.
6. Bayrakdar, İslam felsefesine giriş. – S. 173.
7. Bayrakdar. – S. 173.
8. Примечание: 'Ихуан ас-Сафа' («Братья чистоты») – тайное религиозно-политическое и научно-философское сообщество, близкое к шиитам, возникшее в г. Басра в середине X в.
9. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 88.
10. Платон. Государство. Книга седьмая.
11. Платон. Федр.
12. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 56.
13. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 97.



14. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 21.
15. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 25.
16. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 26.
17. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алма-Ата, 1970.
18. Әл-Фараби. Музыка туралы үлкен кітап. – Алматы, 2008.
19. Аль-Фараби. Аль-мадина аль-фадылят. – Стамбул, 1985. – С. 37–53.
20. Ali Bulaç. İslam düşüncesinde din-felsefe vahiy-akıl ilişkisi. – İstanbul, 2006. – S. 156.
21. Аль-Фараби. аль-Мадинат аль-фадылят. – Бейрут, 1986. – С. 61–62.
22. Аль-Фараби. аль-И’банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба’ад таби’ат. – Каир, 1907 / аль-Мас’иль альфальсафият. – С. 108–109.
23. Аль-Фараби. Аль-мадина аль-фадыля. – Бейрут: Дар аль-машрик, 1968. – С. 37, 40.
24. Bayraktar. İslam felsefesine giriş, – S. 177.
25. Bayraktar. İslam felsefesine giriş. – S. 179.
26. Bayraktar. İslam felsefesine giriş. – S. 180.
27. Аль-Фараби. И’хса аль-’улюм. – Каир, 1949. – С. 54–63.
28. Öner. Klasik Mantık. – Ankara, 1986. – S. 164.
29. Рафик аль-Аджам. аль-Мантык ‘инд аль-Фараби. – Бейрут, 1986 / Китаб аль-Кияс – С. 61.
30. Аль-Фараби. Аль-мадина аль-фадылят. – Стамбул, 1985. – С. 87–103.
31. Ali Bulaç. – S. 158.
32. Аль-Фараби. аль-И’банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба’ад таби’ат. – Каир, 1907 / Рисалят фи ма янбаги. – С. 62.
33. Аль-Фараби. И’хса’ аль-’улюм. – Каир, 1931. – С. 2.
34. Аль-Фараби. ад-Ду’а аль-кальбият. – Хайдарабат, 1345 (по мус. календарю). – С. 7.
35. Majid Fahri. – S. 110.
36. Аль-Фараби. аль-И’банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба’ад таби’ат. – Каир, 1907 / ‘Уюн аль-маса’иль. – С. 74–75.

37. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri, Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 90.
38. Bayraktar. İslam felsefesine giriş. – S. 182.
39. Ащ-Шималий. – С. 286.
40. Ащ-Шималий. – С. 286.
41. Mahmut Kaya. İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi. – İstanbul, 1983. – S. 242.
42. Аль-Фараби. аль-И’банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба’ад таби’ат. – Каир, 1907 / Рисалят фи ма йанбаги ан тукад-дам кабль та’алюм аль-фальсафат, – С. 62.
43. Аль-Фараби. Тахиль ас-са’адат. – Бейрут, 1983. – С. 95.
44. Аль-Фараби. аль-И’банат ан гарад Аристотелес фи китаб ма ба’ад таби’ат. – Каир, 1907 / Рисалят фи ма йанбаги ан тукад-дам кабль та’алюм аль-фальсафат. – С. 62.
45. Hasan Şahin. İslam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: İlahiyat, 2000. – S. 90–91.
46. Примечание: Безусловно, особую роль в этой связи сыграл тот фактор, что шиитская религиозная мысль, отказавшись от прямого следования «Сунне», была всегда вынуждена обосновывать право на собственное существование в свободном толковании Корана и Сунны, что в какой-то мере приводило ее к созданию альтернативной философии.
47. Bayraktar. İslam felsefesine giriş. – S. 174.
48. Аль-Фараби: философия. Культура. Религия // Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 75-летию КазНУ имени аль-Фараби. – Алматы: Қазақ университеті, 2009. – С. 422–427.
49. Ащ-Шималий. – С. 235.
50. Ризо Довари Ардакани. Фараби – основоположник исламской философии. – М., 2014. – С. 33.
51. Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахийакылы илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, 2006. – С. 154.

52. Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахийакыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, 2006. – С. 155.
53. Ризо Довари Ардакани. Фараби – основоположник исламской философии. – М., 2014. – С. 32.
54. Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахийакыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, 2006. – С. 157.
55. Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахийакыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, 2006. – С. 160.
56. Али Булач. Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. – Йени академия йайынлары. – Стамбул, – 2006. – С. 160.
57. Ибн Рушд. Тахафут. – Бейрут, 1930. – С. 229–234.
58. Мехмет Байрақдар. Ислам фелсефесине гириш. – Анкара: Туркие дийанет вакфы йайынлары. – 1997. – С. 233.
59. Аль-Фараби. ат-Танбих ‘аля сабиль ас-Са’адат. – Бейрут, 1985. – С. 47–49.
60. Mehmet Kasım Özgen. Farabi’de ahlak mutluluk ilişkisi. – İstanbul, 1998.
61. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 99–100.
62. Аль-Фараби. Гражданская политика. – С. 7.
63. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 300.
64. Аль-Фараби. Гражданская политика. – С. 50.
65. Аль-Фараби. Гражданская политика. – С. 52.
66. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 104.
67. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 123.
68. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 124.
69. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. – С. 143.
70. Аль-Фараби. О достижении счастья. – С. 35.
71. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970, – С. 303.

72. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 305–306.
73. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 377.
74. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 305.
75. Аль-Фараби. О достижении счастья. – С. 16.
76. Аристотель. Никомахова этика. Книга вторая.
77. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985. – С. 258.
78. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985. – С. 257.
79. Аристотель. Никомахова этика. Книга первая.
80. Аристотель. Никомахова этика. Книга шестая.
81. Платон. Государство. Книга пятая.
82. Платон. Государство. Книга восьмая.
83. Платон. Государство. Книга восьмая.
84. Аристотель. Политика. Книга седьмая.
85. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 303.
86. Аль-Фараби. Указание пути к счастью. – С. 72.
87. Аль-Фараби. О достижении счастья. – С. 31.
88. R.Hammond. The Philosophy of Alfarabi and its influence on Medieval Thought. Hobson Book Press. – New York, 1947. – P. 118.
89. http://www.inform.kz/kz/olzhas-suleymenov-al-farabidinenbakteri-europanyn-kayta-zhandanuyna-komekteskeninunemi-eske-salypotyru-kazhet_a2746071
90. Massignon Louis. Recueil de Textes. Inedites concernant L’histoire de mystique en pays de l’islam.– Paris, 1998. – P. 53.
91. Louis Gardet: A Catholic Thomist takes up Islamic Studies, Volume 99. – P. 253–259.
92. Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. М.: Мысль, 1982. – С. 3.

93. Хайруллаев М.М. Фараби-крупнейшей мыслитель средневековья. – Ташкент, ФАН, 1973. – С.14.
94. Ibrahim Madkur. La Place d'al-Farabi dans l'école philosophique Arabe. Paris, 1934. – P. 8.
95. Majid Fakhry. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence. – Oxford: Oneworld Publications, 2002. – P. 148.
96. DonM. Randel Al-Fārābī and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages Journal of the American Musicological Society Vol. 29, No. 2 (summer, 1976). – Pp. 173–188.
97. Bekir Kaliga. İslam düşüncesinin Batı düşüncesine etkileri. – Istanbul, 2004. – 308 s.
98. 'Ихуан ас-Сафа' («Братья чистоты») – тайное религиозно-политическое и научно-философское сообщество, близкое к шиитам, возникшее в г. Басра в середине 10 в.
99. Молдабеков Ж.Ж. Философия Казахстана: проблемы и перспективы // Мысль, 2005. № 5. – С. 53.
100. Каракузова Ж.К., Хасанов М.Ш, Космос казахской культуры. – Алматы, 1993. – С. 5.
101. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 185.
102. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 187.
103. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 207.
104. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970. – С. 133.
105. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Наука, 1972. – С. 193.
106. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Наука, 1972. – С. 193.
107. Касымжанов А.Х. Абу Насыр аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – С. 185.

108. Аль-Фараби. Избранные трактаты. – Алматы: Ғылым, 1994. – С. 220.
109. Игнатенко А.А. в поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. – М.: Мысль, 1989. – С. 56.
110. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1973. – С. 205–106.
111. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1973. – С. 41–42.
112. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алматы: Наука, 1973. – С. 137–138.
113. Нысанбаев А.Н. Духовное наследие прошлого и становление гражданского общества в Казахстане. – Алматы, 2002. – С. 180.
114. Цит. По кн. Фильштинский М., Шидфар Б.Я. – Очерк арабо-мусульманской культуры. 1961. – С. 151–152.
115. Орынбеков Н.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – С. 218.
116. Касабек А., Касабек С. Искание истины (о природе национальной философии). – Алматы: Ғылым. 1998. – С. 81.
117. Касабек А., Касабек С. Искание истины (о природе национальной философии). – Алматы: Ғылым, 1998. – С. 83.



*Прекрасная «Невеста пустыни».
Античный город Пальмира (Сирия)*

МАЗМҰНЫ

АЛҒЫСӨЗ	
КІРІСПЕ	3
I. ӘЛ-ФАРАБИ АНТИКАЛЫҚ ФИЛОСОФИЯ ДӘСТҮРІ КОНТЕКСІНДЕ	
II. МЕТАФИЗИКАЛЫҚ ИДЕЯЛАР	
III. ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ ДІН	
IV. ҚАЙЫРЫМДЫ ҚАЛА, ІЗГІЛІК ЖӘНЕ БАҚЫТ ТУРАЛЫ ІЛІМ	
V. ӘЛ-ФАРАБИДІҢ САЯСИ ЖӘНЕ ӘЛЕУМЕТТІК КӨЗҚАРАСЫ	
VI. ОРТАҒАСЫРЛЫҚ МҰСЫЛМАН ЖӘНЕ ЕУРОПАЛЫҚ ФИЛОСОФИЯНЫҢ ДАМУЫНА ӘЛ-ФАРАБИ ИДЕЯЛАРЫНЫҢ ЫҚПАЛЫ	
VII. ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНДА	
ӘДЕБИЕТ	

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

ВВЕДЕНИЕ

I. РАЗВИТИЕ АЛЬ-ФАРАБИ ТРАДИЦИЙ

АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

II. МЕТАФИЗИКА И МЕТАФИЛОСОФИЯ

III. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

IV. АЛЬ-ФАРАБИ О ДОБРОДЕТЕЛЬНОМ

ГОРОДЕ, НРАВСТВЕННОСТИ И СЧАСТЬЕ

V. АЛЬ-ФАРАБИ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ

И СОЦИАЛЬНЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ

VI. ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ АЛЬ-ФАРАБИ НА РАЗВИТИЕ

СРЕДНЕВЕКОВОЙ МУСУЛЬМАНСКОЙ

И ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

VII. НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ В КАЗАХСКОЙ

ФИЛОСОФИИ

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ЛИТЕРАТУРА

Жақыпбек АЛТАЕВ

**ӘЛ-ФАРАБИ –
ШЫҒЫСТЫҢ ҰЛЫ ОЙШЫЛЫ**

**АЛЬ-ФАРАБИ –
ВЕЛИКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ ВОСТОКА**

Тех. редакторы С. Ақылов

Беттеген С. Төребайұлы

Дизайнері З. Кетебаев

ISBN 978-601-7624-10-1



Басуға 02.11.2020 қол қойылды.
Пішімі 60x90 ¹/₁₆. Шартты баспа табағы 25,0.
Офсеттік басылым. Қаріп түрі «Palatino Linotype».
Таралымы 3000 дана. Тапсырыс №

«Сардар» баспа үйі
Алматы қаласы, 8 ы/а, 19а үй.
Тел.: 8(727) 249 6805
E-mail: sardarbaspa@mail.ru