



IV ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ФАРАБИ ФОРУМЫ
Әбу Насыр әл-Фарабидің 1155 жылдығына арналған
«АДАМЗАТ ТАРИХЫНДАҒЫ ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ»
атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік
конференция материалдарының
ЖИНАҒЫ

IV МЕЖДУНАРОДНЫЙ ФАРАБИ ФОРУМ
СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ
Международной научно-практической конференции
«НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ В ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА»,
посвященной 1155-летию Абу Насра аль-Фараби

IV INTERNATIONAL FARABI FORUM
THE COLLECTION OF MATERIALS
of the International Scientific and Practical Conference
«AL-FARABI'S LEGACY TO THE HISTORY OF MANKIND»
dedicated to the 1155th anniversary of Abu Nasr Al-Farabi



Алматы, 2025 жыл

ӘЛ-ФАРАБИ АТЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

IV ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ФАРАБИ ФОРУМЫ

**Әбу Насыр әл-Фарабидің 1155 жылдығына арналған
«АДАМЗАТ ТАРИХЫНДАҒЫ ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ»
атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдарының
ЖИНАҒЫ**

2-3 сәуір 2025 жыл

IV МЕЖДУНАРОДНЫЙ ФАРАБИ ФОРУМ

**СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ
Международной научно-практической конференции
«НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ В ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА»,
посвященной 1155-летию Абу Насра аль-Фараби**

Алматы, 2-3 апреля 2025 года

IV INTERNATIONAL FARABI FORUM

**THE COLLECTION OF MATERIALS
of the International Scientific and Practical Conference
«AL-FARABI'S LEGACY TO THE HISTORY OF MANKIND»
dedicated to the 1155th anniversary of Abu Nasr Al-Farabi**

Almaty, April 2-3, 2025

**Алматы
“Қазақ университеті”
2025**

**ӘОЖ 001
КБЖ 72
Ә19**

Жалпы редакциясын басқарған:

Ж.Қ. Түймебаев

Редакция алқасы:

**Б.Б. Мейрбаев, А.Д. Құрманалиева, Ә.А. Құранбек, М.Р. Балтымова,
Ә. Алимханова, Н. Дәуренбек**

Ә19 Әбу Насыр әл-Фарабидің 1155 жылдығына арналған «Адамзат тарихындағы әл-Фараби мұрасы» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдарының жинағы. – Алматы, 2025. – 322 бет.

ISBN 978-601-04-7107-8

Жинаққа «Адамзат тарихындағы әл-Фараби мұрасы» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференцияда көтерілген фарабитанудың өзекті мәселелерін және әл-Фараби мұрасының ғылым мен білімнің интеграциясы, мәдениеттер сұхбаты, түркі дүниесіндегі интеллектуалды және рухани даму, қазіргі қоғамдағы тұлға мәдениетін жетілдірудегі маңызына қатысты кең ауқымды мәселелерді талқылауға арналған мақалалар енгізілген.

Жинақ ғалымдарға, зерттеушілерге, оқытушыларға, докторанттарға, магистранттарға, студенттерге арналған.

**ӘОЖ 001
КБЖ 72**

ISBN 978-601-04-7107-8

© Жинақ, 2025

АЛҒЫ СӨЗ

*Мейірбаев Бекжан Берікбайұлы,
философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті
философия және саясаттану факультетінің деканы
Алматы қ., Қазақстан*

Құрметті әріптестер! Қадірлі қонақтар!

Бүгін университетімізде дәстүрлі түрде ұйымдастырылып келе жатқан IV Халықаралық Фараби форумы өтуде. Биылғы Форум ұлы ойшылдың туғанына 1155 жыл толуына арналуымен ерекшеленеді. Форум аясында ұйымдастырылған «Адамзат тарихындағы әл-Фараби мұрасы» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференцияға алыс, жақын шетелдерден бірқатар ғалымдар келіп отыр. Мәртебелі меймандарымызға қош келдіңіздер демекпін.

Бытырғы жылы әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің 90 жылдық мерейтойын жоғары деңгейде атап өттік. Бұл – тек біздің оқу орнының ғана емес, бүкіл қазақ елінің білім мен ғылым саласындағы маңызды белесі. Білім ордасының іргесі қаланғаннан бері еліміздің интеллектуалдық және мәдени дамуына өлшеусіз үлес қосып, нағыз ұлттық университет дәрежесіне жетті.

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ – еліміздегі тарихы терең, ерекше мәртебеге ие жоғары оқу орны. Оқу орны QS WUR бойынша әлемнің ең үздік 200 университетінің тобына кіреді. Аталған рейтингте әл-Фараби атындағы ҚазҰУ 163-орында тұр. ҚазҰУ – QS Stars Rating System халықаралық рейтингінде «Бес жұлдыз» басымдық белгісіне ие болған Орталық Азиядағы тұңғыш және жалғыз жоғары оқу орны.

Ғұламаның есімін иемденіп отырған университетіміз оның мұраларын зерттеу мен насихаттауда аянбай еңбек етіп келеді. Бүгінгі Форум аясында ұйымдастырылып отырған халықаралық конференция соның бірі екені даусыз.

Әл-Фараби – әлемдік өркениеттің қанатын кеңінен жайып, көркеюіне ықпал еткен интеллектуал ой тарихындағы басты фигуралардың бірі әрі бірегейі. Мәдениеттер мен өркениеттердің өзара араласуы мен сұхбаттастығын өрбітуге негіз қалаған ойшыл мұрасы бүгін де аса өзекті, келешекте де маңызын жоймасы анық. Ал сұхбаттастық стратегиясының қазіргідей алмағайып заманда да әлемдегі де, еліміздегі де ынтымақтастық пен өзара түсіністікті нығайтудағы бірден-бір анық жол екені айқын.

Шығыс пен Батысты, жүрек пен ақылды үйлестіре білген әл-Фараби түркі-ислам әлемінің ғана емес, күллі әлемде ғылымның дамуына ірі бетбұрыс жасаған пассионар тұлға. Әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» туралы трактаты ізгілік феноменін қалыптастыруға бағытталған. Жасампаздықты, әділеттілікті, теңдікті ту еткен Жаңа Қазақстанның құндылықтары гуманизмге негізделген ізгі идеяларымен адамзат қоғамының үйлесімді дамуын мұрат тұтқан әл-Фарабидей тарихи ойшылдарының ілімдерінен куат алады, сабақтастықты жаңашылдықпен ұштастырады. Әл-Фараби даналық ғылымының негізін ұғынғысы келетін адамға жастайынан мейірімді, ақылды, парасатты, арлы, намысшыл, шыншыл болу қажет деген талаптар қояды. Егер адам білімге ұмтылудың орнына даңққа, атаққа не болмаса материалдық игіліктерге бой ұсынса, онда философияның мәні бұрмаланады. Адамның ақыл-ойы мен шығармашылық қабілеті төмендесе, бұл ең ауыр кемшілік, өйткені бұл жағдайда бір адам ғана емес, бүкіл қоғам азғындап кетеді. Ізгілікті қала тұжырымдамасының гуманистік мәні әл-Фараби философиялық мұрасының тарихи құндылығын айқындайды: қала ғылым мен өнер құрметтелетін, ойлы адамдар тек өз абыройы мен қадір-қасиетін сақтап қана қоймай, өз үлгісімен әрі билеушілерге, әрі қарапайым халыққа кемелдікке ұмтылуды ортақ нормаға айналдыратын болса ғана ізгілікті қала бола алады.

Әл-Фараби феномені – шын мәнінде теңдесі жоқ құбылыс. Әбу Насыр әл-Фараби – ұлы ойшыл ғана емес, ол – адамзаттың рухани өрлеуіне ықпал еткен деңгейдегі ғұлама ғалым. Өткен күндер рухани түрде бүгінгі күнге жалғасады және осылайша болашақты анықтайды.

Философ болу – белгілі дәрежеде адамның қадір-қасиетін болашақта да қорғау дегенді білдіреді (А.Х. Қасымжанов). Әл-Фараби өз шығармашылығында грек, үнді, араб, парсы және түркі мәдениеттерінің ең құнды жетістіктерін біріктіре алды. Ол жай гуманитар ғалым ғана емес, тарихи мәдени дәстүрлерді біріктірген, сонымен қатар ғылым, педагогика және басқа салаларды реформалаушы дарын иесі болған. Әл-Фараби адамдардың бойында адамгершілікті дамыту мен ағартушылықты біріктіруге ұмтылды. Мәңгілік адамдық құндылықтарды айқындаудағы рухтың еркіндігі және жалпы абсолюттік игілік – бақытқа қол жеткізуде әл-Фарабидің шығармашылық мұрасы барлық уақытта өзекті әрі тағымлымдық мәні зор.

Жаңа Қазақстанның құндылықтары, атап айтқанда, құрылыс, әділеттілік және теңдік, гуманистік идеяларға негізделіп, өз кезінде дәстүр мен жаңашылдықты үйлестіре отырып, адамзаттың үйлесімді дамуына ұмтылған әл-Фараби сияқты тарихи ойшылдардың ілімінен күш алады. Тарих – бұл жай ғана мұражай мен тарихи еңбектерден гөрі көп нәрсе. Біз тарихымызбен тіріміз. Алайда тарих нақты негізімізден әлдеқайда асып түсіп, оған өз санамыз – жеке тұлғамыз бен халықтың бейнесін ғана емес, сонымен қатар оны сақтау емес, ең алдымен табу керектігін түсінуге мүмкіндік береді. Жаһандану кезінде жұтылып кетпей, өз орнымызды лайықты деп санауға негіз болады.

Ел ғалымдарының іргелі зерттеулері мен ізденіс жұмыстарының арқасында Әбу Насыр әл-Фараби есімі мәдени символымызға, ойшыл мұрасы түркі мәдениеті мен руханиятынан бастау алатын қазақ мәдениетінің қайнары ретінде ұлттық мақтанышымызға айналды.

Жиырмамыншы ғасырдың сексенінші жылдарының соңы және тоқсаныншы жылдардан бастап, тоталитаризмнің күйреуі мен Қазақстанның тәуелсіздік алуына байланысты, әл-Фарабидің энциклопедиялық мұрасын зерттеудің екінші, түбегейлі жаңа кезеңі басталды. Бұл үдерісте отандық фарабитанудың және бір арналы ағысы, 1992 жылдың 14 қазанындағы ҚазҰУ-дың Ғылыми кеңесінің шешімі мен Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігінің 1992 жылғы 21 қазанындағы №407 бұйрығына сәйкес 1993 жылдың 1 қаңтарында құрылған «Әл-Фараби және қазақ халқының рухани мұрасы» атты республикалық ғылыми-зерттеу және оқу-әдістемелік орталықтың да алатын орны айрықша.

Ғылымның көптеген салаларын қамтыған ғұлама шығармашылығын ең алғаш рет зерттеу жұмыстары барысында айқындалған траектория мен бағытты «Әл-Фараби орталығы» тәуелсіздік жылдары жаңа деңгейге көтерді. Осы жылдары фарабитанудың библиографиялық базасы жаңартылып, ғылыми зерттеу жұмыстарының жаңа бағыттары қолға алына бастады, әл-Фарабидің энциклопедиялық мұраларын насихаттау, ғылыми зерттеулерді оқу жүйесіне интеграциялау университеттік білім берудің алғашқы сатысының маңызды бөлігіне айналды. Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ қабырғасында 1997 жылдан оқытыла бастаған жалпы университеттік «Әл-Фараби және қазақ халқының рухани мәдениеті», қазіргі кездегі «Әл-Фараби және қазіргі заман» курсы мұның бір айғағы бола алады. Сондай-ақ әл-Фараби мұрасын зерттеудің отандық ғылымдағы өзекті тарихи-философиялық бағыт ретіндегі орны мен рөлін сақтап қалуда және өзіндік кескін-келбеті бар ғылымдағы дәстүр сипатындағы маңыздылығын орнықты ұстауда «Әл-Фараби орталығының» зор үлесі бар екенін тілге тиек еткеніміз абзал.

Ұлы ойшылдың мұрасы – шексіз мұхитқа ұқсайды, ол таусылмайды. Биылғы форумның басты жаңалықтарының бірі тұңғыш рет құрастырылып отырған «Фарабитану» көптомдығының алғашқы 10 томының жарық көруі болмақ. «Фарабитану» көптомдығының көтерер жүгі әсте жеңіл емес. Еңбекті құрастырушылардың басты міндеті – фарабитанудың бастауын орта ғасырлық арнадан алып, күні бүгінге дейінгі аралықты біртұтас етіп қамту.

Ғаламдық деңгейде көш бастаған ғұламаның мұрасы алып мұхиттай, ендеше ол әсте сарқылмайды. Ортағасырлық араб, парсы тарихшылары мен көнекөз шежірешілердің естеліктері әл-Фараби мұрасын түгендеуде темірқазық екені даусыз. Аталған көптомдықтың алғашқы томы да сол Ибн Халликан мен Әби Усайбигалардың дереккөздерінен нәр алады.

Еуропа ғалымдарының фарабитануда үлесі басым. Ал кеңес фарабитанушылары ғұлама мұрасын жан-жақты ғылым арналары арқылы өрісін кеңейтті, ауқымын арттырды. Бірі оның математикасын зерттесе, енді бірі музыка теориясын зерделеді.

Қалам ұстаған жазушылар мен ақиық ақындар да фарабитануды насихаттауда алдына жан салмады. Әнуар Әлімжановтардың бастауымен ұстаз мұрасын оралтты. Тәуелсіздік дәуірінде де фарабитану заман талабына сай өрісін кеңге жайып келеді. Ендеше, бұл кезеңдердегі фарабитану баспалдақтары осы көптомдықта реттілікпен қалың оқырманға ұсынылады. Іріктеліп алынған зерттеулерден тұратын еңбек, алдағы уақытта Қазақстан аумағынан шығып, жалпы Түркістан топырағында, Еуропа кеңістігінде қанат жайған фарабитануды да қамтитыны сөзсіз.

Университетіміздің жетекші фарабитанушы ғалымдарының еңбектенумен ұсынылып отырған көптомдықтың берері мол. Сабақтастықтың салтын бұзбай Ұстаз мұрасына асқан ұқыптылық пен аманатына адалдық танытып келе жатқан көрнекті фарабитанушы, профессор Жақыпбек Алтаев бастаған ғалымдарға сәттілік тілейміз!

Шын мәнінде әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті – сындарлы тарихы, терең тәжірибесі, әлемге әйгілі ғалымдары мен түлектері бар көп салалы іргелі, үздік жоғары оқу орны. Университет қабырғасында мыңдаған қазақстандықтар мен шетелдік студенттер білім алды, оның ішінде адами рухани тәлім-тәрбие қабылдады. Бұл – бүкіл әлемдегі өркениетте қалыптасқан философия, ғылым және сенімнің сабақтастығының белгісі және нәтижесі.

Фарабитанудың кемелдік көкжиегіне қосылып жатқан еңбектердің еліміздің мәдени және ғылыми өсіп өркендеуі жолын еңбек етеніне сеніміміз кәміл. Конференция жұмысына сәттілік тілеймін!

байланыстар орнатылды. Осы ғылыми шығармашылық топтың арқасында ұлы ғұлама философ әл-Фарабидің шығармашылығымен, қолжазбаларымен мұқият танысуға зерделі зерттеулер басталып кетті. Өткен ғасырдың соңғы ширегінде А.Қасымжанов, М.Бурабаев, Ә.Дербісалиев, Қ.Жарықбаев, Г.Шаймуханбетов, С.Сатыбековалардың еңбектері қазақстандық фарабитану кеңістігін ұлғайта түсті. Алғаш рет әл-Фарабидің «Философиялық трактаттары», «Әлеуметтік-этикалық трактаттары», «Логикалық трактаттары», «Математикалық трактаттары», сондай-ақ «Птоломейдің «Алмагестіне» түсініктеме» атты мирастары қазақ-орыс тілдерінде жарық көрді.

1970-жылдары кеңестік қоғамның академиялық ортасында әл-Фарабидің философиялық мұрасына ерекше қызығушылық пайда болды. Бір қарағанда, осы бір асыл мұра Орталық Азиядағы ойшылдың отанында, сондай-ақ Ресей мен бүкіл Кеңес Одағында зиялылар қауымына енді ғана белгілі бола бастаған немесе ежелден беймәлім сияқты көрінді. Бұл қызығушылық белгілі бір дәрежеде Ресейде білім алған және академиялық шыңдалудан өткен ортаазиялық философтардың өз өңірлерінің зияткерлік келбетін жасауға деген ұмтылысынан туындады. 1970 жылы Алматыда әл-Фарабидің таңдамалы философиялық трактаттары үзінділерінің аудармасы жасалды, одан кейін математика, әлеуметтік-этикалық мәселелер, логика бойынша трактаттарының үзінділері жарыққа шықты. Бұдан әрі кеңестік идеологияның қағидаларына сәйкес жасалған философия тарихына әл-Фарабидің қосқан үлесін қорытуға арналған еңбектер пайда бола бастады.

Қазақстанда әл-Фараби есімі XX ғасырдың жетпісінші жылдары айрықша танымал болды. Бұл, ең алдымен, әл-Фараби ғұмырнамашыларының IX-X ғасырларда бүгінгі Қазақстанның аумағында орналасқан Фарабты оның отаны деп санауына байланысты еді.

Отандық ғалымдардың Фараби мұраларын зерттеудегі еңбектері өте ауқымды болғанын атап өттік. Ал әл-Фарабиді зерттеу шет елдерде де осыған дейін болған ба еді? Болса ол қай деңгейде орындалды деген орынды сұрақ туады. Әрине әл-Фараби сияқты ғаламдық тұлғаның еңбектері көп уақыттан бері әлемнің көптеген ғалымдары тарапынан зерттелініп келеді. Біздің еліміздегі зерттеулер осы үлкен үдерістің жалғасы. Әл-Фараби есімі көптеген еуропа елдеріне ертеден танымал болып, XII-XIII ғғ. өзінде-ақ оның философиялық трактаттары ежелгі еврей және латын тілдеріне аударылды. Бірақ әл-Фараби мұрасын жүйелі әрі нақты зерттеу оның трактаттарының мәтіні мен аудармаларын басып шығарумен қатар зерттеу жұмыстары XVIII-XIX ғғ. ортасында шыға бастады. Ортағасырлық Еуропа классикалық ежелгі грек философиясымен көп жағдайда әл-Фараби еңбектері арқылы танысты. Мәселен, XII ғ. кезінде оның «Ғылымдар классификациясы» деген еңбегі латын тіліне екі рет аударылды. «Альфарабийус» - «Сананың мәні туралы», «Сұрақтар негізі» және Аристотельдің «Физика», «Поэтика» еңбектеріне түсініктемелері, «Бақыт жолы туралы» және логикаға байланысты трактаттары мен басқа да еңбектері XII ғ. бастап XVII ғ. дейін латын тіліне бірнеше рет аударылды. әл-Фарабидің кейбір трактаттары осы күнге тек латын тіліндегі аудармалар арқылы жетті, ал араб тіліндегі кейбір қолжазбалары өкінішке орай сақталмаған.

Алғаш 1481 жылы Венецияда әл-Фарабидің риторикаға қатысты екі трактаты латын тіліне аударылса, 1638 жылы Парижде «Ғылым туралы», «Сана және ойлау мүмкіндігі» трактаттары тағы да латын тілінде басылды. Кейінгі ғасырларда ұстаз мұрасына деген ынта бәсеңдеп, 1836 жылы Август Шмельдерс әл-Фарабидің 3 трактатының арабша түпнұсқасы мен латынша аудармасын басып шығарғаннан соң бұл игілікті іс қайта жалғасын тапты. А.Шмельдерстің ізденістерін кейін оның шәкірті П.Бронле жалғастырды.

XIX ғасыр соңында ұстаз мұрасына неміс ғалымдары да баса назар аудара бастады. Алғашқылардың бірі болып М.Штейншнейдер «Әл-Фараби» атты еңбегін жарыққа шығарды. Дегенмен ұстаз еңбегін неміс оқырмандары арқылы күллі Еуропа жұртшылығына кеңінен таныстырған аса көрнекті фарабитанушы, неміс ғалымы Фридрих Дитерици болды. Ол 1890 жылы Лондон, Лейден, Берлин қалаларында сақталған қолжазбалар негізінде әл-Фарабидің 8 трактатын араб тілінде шығарса, екі жыл өткен соң бұл трактаттарды неміс тіліне аударып, кең көлемді алғы сөзбен жеке кітап етіп бастырды. Ф.Дитерици 1890-1895 жылдарда ұстаздың іргелі еңбегі «Қайырымды қала тұрғындары», т.б. философиялық трактатын жариялады. Бұл

басылымда әл-Фараби еңбектерін бүкіл батыс жұртшылығына кеңінен таратып қана қоймай, Еуропаның әйгілі философтарының назарын ұстаз мұрасына аударды. Солардың ішінде XX ғасыр басындағы атақты неміс философы, «Еуропаның күйреуі» атты еңбектің авторы Освальд Шпенглер болды. Оның бұл еңбегі 1918 жылы жарық көрісімен-ақ автордың есімін әуелі неміс жұртына, кейін бүкіл әлемге мәшһүр етті. Соның нәтижесінде О.Шпенглер әлем философиясы мойындаған XX ғасыр ойшылдары қатарынан ойып орын алды.

«Еуропаның күйреуінде» әл-Фараби есімі екі рет аталады. Алғашында әлем тарихының морфологиясына арналған салыстырмалы кестенің «Аяқталған ұлы жүйелер» бөлімінде әл-Фараби есімі жай ғана аталып өтсе, кейін Шпенглер: «арабские мыслители зрелого времени – а среди них были первостепенные умы, как, например, аль-Фараби», - деп ұстаз ойшылдығына өте жоғары баға береді. Әйгілі неміс философы осы пікірлердің әсерімен: «Арабская культура – это культура религий откровения – иудейства, христианства, ислама», - деп араб мәдениеті туралы әділ пікір айтады. Шындығында, орта ғасырлардан бастап, күні бүгінге дейін батыс қоғамында исламды христиан, яһуди діндеріне қарсы қою тенденциясы жойылмай келеді. Қасиетті «Құранда» олар «Ахл ал-Китаб» яғни «кітап түскен адамдар» деп құрметпен аталады. Исламда төрт кітаптың төртеуіде («Құран», «Таурат», «Зәбүр», «Інжіл») қасиетті саналып, оларға құрметпен қарау ұсынылады. Өкінішке орай, кейбір батыс социологтары мұны көре тұра көргісі келмей, исламды қаралаудан танбай отыр. О. Шпенглер мұны дұрыс байқап, орынды, орнықты баға берген. Бұл, сөз жоқ, әл-Фараби мұраларын оқығаннан кейін туындаған пікір.

Әл-Фарабидің кеңестік ғылымға қайтып оралуы жөнінде айтатын болсақ, әл-Фараби туралы орыс тіліндегі «Еуропалық энциклопедияда» келтірілген материалдарға XX ғасырдың жетпісінші жылдарына дейін айтарлықтай назар аударылған жоқ. Бұл Кеңес Одағындағы гуманитарлық ғылымның дамуының бірқатар ерекшеліктеріне байланысты болды. Олардың ішінен жаңадан жасалған марксистік-лениндік ілімнің басымдықтарына академиялық пән ретінде философияның бағындырылуын атауға болады. Онда ислам философиясындағы араб-мұсылман ойшылдарының іліміне орын табылған жоқ.

Отандық фарабитанудағы сүбелі еңбек туралы айтатын болсақ, 1975 жылы Әбу Насыр әл-Фарабидің 1100 жылдығына арналған үлкен халықаралық ғылыми конференция «Мәскеу-Алматы-Бағдад» қалаларында болып өтті. Сөйтіп Алматы аз уақыттың ішінде әл-Фараби мұраларын зерттейтін ғылыми орталыққа айналып, ол жұмыстар шетел ғалымдары арасында да кеңінен танымал болды. Сондай-ақ, 1975 жылы Мәскеу қаласында белгілі шығыстанушы ғалым Б.Г.Ғафуров пен А.Х.Қасымжановтың орыс тілінде шыққан «Әл-Фараби мәдениет тарихында» («Аль-Фараби в истории культуры») атты кітабы араб-мұсылман философиясы мен мәдениетін, фарабитанумен шұғылданушы ғалымдар арасында үлкен сұранысқа ие болса, ал 1982 жылы Мәскеу қаласындағы «Мысль» баспасынан ғалымның «Аль-Фараби» атты кітабы көпшілікке кеңінен танымал болды. Сондай-ақ, белгілі жазушы, қоғам қайраткері Әнуар Әлімжановтың «Ұстаздың оралуы» атты романы қазақ оқырмандары арасында үлкен резонанс туғызды.

Қазақстан Республикасы тәуелсіздігінің таңымен қазақтың ғылымы мен білімінің қара шаңырағы атанған Қазақ ұлттық университетіне 1991 жылы Әбу Насыр әл-Фарабидің есімі берілді. Ал 1993 жылы Әл-Фараби ғылыми-зерттеу орталығы ашылды. Орталықты отандық фарабитанудың негізін қалаушылардың бірі профессор А.Х.Қасымжанов басқарды.

Қазіргі таңда әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінде арнайы ашылған әл-Фараби мұражайы жұмыс жасайды.

Республикамыздағы іргелі Бас университет ғұлама мұрасын дәріптеуде аянып қалмауда. Оның шығармашылық мұрасын әлемдік деңгейде насихаттау мақсатында профессор, университетіміздің ректоры Жансейіт Түймебаевтың тікелей бастамасымен Фараби форумы жемісті жұмыс істеп келеді.

«Фарабитану» көптомдығының алғашқы 10 томы жарық көрді. Тұңғыш рет құрастырылып отырған «Фарабитану» көптомдығын шығарудағы басты мақсат, ғұлама мұрасын зерттеген ғалымдардың еңбегін тарихи-хронологиялық реттілікпен жинақтап

оқырман қауымға ұсыну. Мың жылдан бері зерттеліп келе жатқан фарабитанудың ірі қайраткерлерінің де еңбектерін жүйелеп тұтас фарабитану мектебінің тарихын жинақтау да жоба авторларының басты мақсаты болмақ. Алдағы уақытта жалғасын табатын аталмыш көптомдықтың көтерер жүгі жеңіл болмақ емес.

«Фарабитану» көптомдығының алғашқы 10 томының алғы сөзін жазып, Халықаралық редакциялық кеңесін басқара отырып, демеу білдірген ректорымыз Жансейіт Түймебаевқа редакциялық кеңес атынан ерекше алғысымызды білдіреміз.

Көптомдықтың сапалы түрде басылуына қол ұшын созған қарындасымыз белгілі баспагер, меценат, «Дарын» республикалық баспасының директоры Жанат Саятқызы мен көптомдықтың жұмысына атсалысқан шәкірттеріме де ризашылығымды айтқым келеді.

Түйіндеп айтар болсақ, ұлы жерлесіміз, ғұлама ғалым әл-Фараби еңбектері күні бүгінге дейін маңызын жоғалтқан жоқ, мұраларының қазақ даласына қайта оралуы және оның мемлекет басқару жөніндегі тұжырымдары, әлеуметтік-этикалық, саяси, философиялық, діни көзқарастары қазіргі жаһандану аясындағы қоғамымыз үшін өте маңызды.

PHILOSOPHY AS A SCIENTIFIC AND EDUCATIONAL PROJECT IN THE WORK OF AL-FARABI

***Seitakhmetova N.L.,** Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Academician of the National Academy of Sciences RK, Chief Researcher of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Committee of Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan*

***Bektenova M.K.,** PhD, Leading Researcher, Kazakhstan Institute for Strategic Studies under the President of the Republic of Kazakhstan
Almaty, Kazakhstan*

For Abu Nasr al-Farabi, philosophy was a scientific, educational and spiritual practice, as a result of which it was possible to develop one's own beliefs, freedom of thought and become modern and timely, to become a participant in the process of understanding, cognition and construction of the world in which a person lives. When we turn to the philosophical heritage of the past, we immerse ourselves in classical patterns and forms of thought, which seem to a modern person to be a totalizing discourse, offering a standard set of classics of one or another. However, already in antiquity, as is known, Socrates proposed to move away from philosophical and other scientific authorities, to think from one's own "intellect", and to produce one's ideas. His maieutic became a turn to critical reflection and a philosophical culture of dialogue. In Abu Nasr al-Farabi's works on logic and dialectics, we see the same desire to awaken man's ability to "think". The idea of antiquity about philosophy as love for wisdom in the teaching of al-Farabi becomes a project for the transformation of love for knowledge and wisdom in man into the education of the human in man. Is it necessary, like Socrates, to abandon the philosophical paradigms of the past? This question was posed differently for the Islamic world philosophers: How is it possible to achieve the goal and truth without referring to the patterns of philosophical culture of the past? Starting with al-Kindi, who asserted that there are no boundaries for knowledge, it must and will be perceived, discussed, and questioned due to its dialectical nature. Al-Farabi believed that the systematization and classification of sciences, which was carried out thanks to the genius of Aristotle, played a colossal role in forming a scientific and educational single project of humanity, which is non-final, continuous as long as it is alive. Striving to show the multidimensionality, multi-scale and pluralism of knowledge, al-Farabi defined his path-personality and personality. For many years, philosophy did not go beyond the framework of classical models, but time determined new ways of its development. The "need" for new non-classical, nonlinear methodologies led philosophy to reassess past standards and patterns, and the emergence of new philosophical discourses. Paradoxically, the emancipation of philosophy in the 21st century did not exalt the anti-ideological meaning (as the philosopher Mamardashvili said) of many teachings; on the

contrary, philosophies were built into the total existence of mass ideologies. Now, we turn again and again to the history of philosophy to find lost meanings, lost words, and scattered and levelled contexts. Everything is exactly like Gadamer - to look for the meanings of the present in the texts, and like al-Farabi - to find yourself through philosophical knowledge, becoming a Student and a Teacher simultaneously. The peculiarity of philosophers of such a scale as al-Farabi was that they strove to implement a synthesis of philosophical culture, the projection of a dialogue between science and education. Of course, this synthesis turned in various directions. Still, its essence lies not only in the fact that it presents images of epochs captured in the history of a single thought process, but in the fact that it opened up the possibility of new philosophical and cultural horizons, and therefore prospects for humanity.

Interpreting Aristotle's idea of the first philosophy, al-Farabi asserted that it is special among the sciences, that it deals not only with the causes of the origin of Being and existence, but also looks for the first principles, the origins, including the origins of the beginning of philosophy. Understanding philosophy as an educational process, al-Farabi defines it as a science that solves two problems: apodeictic confirmation of the rationality of the world arranged by God and man's comprehension of this world, the discovery of himself in the world through science and education to include man in the divine context. The scientist's name is associated with the ontologization and phenomenology of mathematics, astronomy, physics, scientific status, institutionalization of music, aesthetics, and the emergence of the concept of "Islamic science". Al-Farabi productively used the method of Islamic rationalism in scientific knowledge, offering training in such disciplines as logic, mathematics, music along the line of ascent to a single and integral knowledge, but along the line of descent from the highest knowledge contained in the Qur'an to Islamic hermeneutics, clarifying the meanings of Qur'anic texts and Islamic narratives in general. Islamic phenomenological reduction and hermeneutics were used in the thinker's teachings as productive research and teaching methods. The synthesis of theological and secular knowledge in al-Farabi's project aimed to reconstruct a person's spiritual, moral, and personal growth. The educational scientific project al-Farabi initiated the movement of Islamic Enlightenment, which took place in all the territories of the penetration of Islam, its involvement in the cultural traditions of different countries, taking into account the immanent logic of national (then still folk) traditions, customs, which played a positive role in the non-repressive, non-redetermined dialogue between Islam and folk beliefs. Folk traditions carried moral meanings, which in the context of Islam acquired moral rules of life. Considering science and education as a single world educational project, al-Farabi considered it incomplete and eternal as the world. In this, his work is relevant. In the context of his ideas and philosophy, the forums held annually under the auspices of his name do not lose their meaning, modernity and novelty. They reopen his thoughts and ways of philosophizing, "making" us subjects of philosophical culture. Awakening us to philosophical reflection, the scientist's work contributes to understanding the essence of the education and science we need today: religious, secular, super professional, narrow, multidisciplinary, etc. In the works of the thinker, there is a prominent position: education should be experienced, but it should awaken in a person not only the desire for creativity and scientific performance, but also encourage action in the world according to the laws of mercy, reason, and humanism.

According to Sunna, science and wisdom are what a Muslim has lost; he must find them wherever they are. The Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) said in his hadith: «The requirement of knowledge is obligatory for every Muslim!» [1]. This hadith proves once again that acquiring knowledge is one of the primary duties of a Muslim. It is essential to emphasize the understanding of both religious and secular. The personality of a Muslim can be considered full-fledged, meaningful and perfect when fully developed. The great Islamic scholars of the past were proof of this, as they mastered various branches of science. Today's reality sets similar conditions for a modern Muslim, because to achieve success, honest earnings, and fulfil religious precepts without mistakes and delusions, he (she) needs to have both strong faith and critical scientific thinking, which is impossible without the correct balance of religious and secular components in education.

The transmission and reproduction of Islamic knowledge occurs through constant dialogue and discussion of different ideas about Islam: «scholars» or «ordinary» Muslims. Practical action (amal) should be theoretically substantiated and not deviate from the canonical postulates, knowledge (ilm). Therefore, a whole scheme of institutions is responsible for developing «practical» knowledge in Islam. The Quran and the Hadith are the basic sources on which to make a judgment. The idea of Sunni Muslim Islam is recorded in the texts of four Islamic thinkers, who laid the foundation for the four madhhabs (legal schools in Islam).

For Muslims, religious education is not just the teaching of a particular religion and tradition, but also the unfolding of moral efforts in a person for life. Islamic education aims to educate a Muslim. A Muslim is a person who lives by his conscience, thoughts, intentions, and deeds, identifying himself in unity with Islam [2, p. 27].

In modern studies of Islamic education, or more precisely, the Islamic model of education, there is a clear trend that adherence to Islamic principles in the education of a Muslim personality leads to the formation of an integral, morally oriented personality, for which honesty, justice, diligence, and education are the main priorities. This, in turn, characterizes Muslims as valuable workers in almost any sphere of public life.

In their work «The Development of the Islamic Model of Civic Education», Ezzat Farahani and Akbar Salehi distinguish three dimensions of citizenship education: «local, national and international. They argue that the Islamic model of citizenship education has great potential in the social, cultural, political and economic spheres and other educational systems of the world, since the Islamic model of citizenship education includes such essential components as a call for peace in the world, recognition of community and the opportunity to live together, justice, responsibility and rationality» [3, pp. 67-68].

The issue of women's education is also central to various discourses that seek to modernise developing and Muslim societies Abu-Lughod, 2009 [4]; Chatterjee, 1989 [5]; Cornwall, 2007 [6]; Khurshid A., 2015 [7].

Nuraan Davids, revealing the increasing role of religion in secular and post-secular society, notes that the tension between religion as theology and the power of the state - political power, which manifests itself in the symbolic confrontation between the identity of collective nature (as envisioned by the nation-state) and the identity of individual nature (as manifested in various religions and cultures) can only be resolved through the creation of citizenship with a moral sense compassion and the common good, actualized in the acceptance of the otherness of the other, including Muslim women [8, p. 303-304].

Studies of this nature show a clear orientation of the Islamic world towards modernization and reform in gender and educational processes. The place and role of women in traditional Muslim societies have grown from just the keeper of the hearth and the submissive wife of their man into the socialization and development of self-realization of women as a full-fledged member of society and the engine of progress. There is a trend towards an increase in the number of Muslim women scientists in the natural sciences and humanities, who make important scientific discoveries and become laureates of prestigious prizes in science and education.

The Islamic model of education proposed today by Muslim scholars is aimed not only and not so much at obtaining an education of a purely theological nature, but rather at bringing up a modern, value-oriented and educated Muslim personality based on the moral and ethical principles of Islam [9, p. 106].

By studying the phenomenon of a Muslim's personality, we understand not only the correlation of a person with the religion of Islam, the Islamic spiritual and cultural community, the Islamic way of life, Islamic thinking, and worldview but also several other essential aspects of modern society, such as national identification and the versatile development of an educated, contemporary personality.

The philosophical conceptualization of Islamic education reveals the primary component that structures the entire system of Islamic education – spirituality. Islamic discourse and praxis in education are inextricably linked with the axiologization of the ethical value paradigm based on the

meaning-life significance of spiritual education [2, p.30]. In Islamic education, ontological and existential orientations are revealed, aligning with the creative process of obtaining knowledge. The socio-cultural reality of the modern world cannot be comprehended outside of religious discourse, which requires the inclusion of Islamic education in educational integration.

For the complete solution of this problem, it is necessary to formulate such tasks as the identification of general universal methods applicable to the philosophy of Islamic education, aimed at revealing the conceptual content of the Islamic educational process (Islamic concepts of education); disclosure of the formative principles of the educational process in Islamic education; substantiation of the expediency of methodological approaches: Islamic hermeneutics and Islamic comparative studies for the study of medieval sources of the Islamic world - texts of the Koran, hadiths, documents-resolutions, texts of Islamic scientists, doctrinal sources of madhabs; analysis of the results obtained for further work on the construction of the Islamic model of education, based on the classical tradition, but relevant to modern socio-cultural realities.

The system of Islamic education in a post-secular, post-normal society should also be formed from an understanding of the new civilizational process that is taking place in the world, and this process is planetary, formed in line with polycentric cultural and religious traditions. The experience of Western countries in the field of religious education, and in general, the philosophy of education, shows the dynamics, transformation and constructive practice of those conceptual methods that have revealed their cognitive impotence and have begun the process of searching for those attitudes that are relevant to modern processes. Modern scholars' study of the process of Islamic education is inextricably linked with the problem of the formation of a personality and a new Islamic identity, which is ready to construct an integrative dialogue with post-secular values that do not contradict the ethical paradigm of Islam. In the realities of Kazakhstan, an axiological rethinking is also needed, since any country always lives in conditions of competition, including in the educational sphere, which is why Islamic education must meet quality standards. A lot is being done for this: students of theological faculties study in the best theological centers of the world, but this is only one side of the process. Developing domestic training programs by international standards and considering our tasks and priorities is necessary. Why do we need Islamic education in a post-secular society at all? This issue is very relevant and essential for the integration of Muslims into society and the prevention of religious extremism [10, P. 268-269].

Regional specifics should also be taken into account, and not only in connection with the promotion of this or that version of religious education, but also in connection with state policy in the field of religious education. Many post-secular societies, such as the United States and Great Britain, are spiritual. The Muslim ummah in these countries is large, and accordingly, Islamic education should be aimed at dialogical consensus with other religions in order to avoid religious and cultural conflict in the field of Islamic educational. For example, Muslim schools in the United States have curricula [11-14]. However, as theologians in the United States note, improving the quality of educational programs is necessary. However, the most challenging problem in the Islamic educational process in a post-secular society is the development of mechanisms for its adaptation.

Reforms in Islamic education, which began in the 19th and 20th centuries, led, on the one hand, to positive changes, and on the other, to forming a «closed» theological elite. On the territory of the former USSR, Islamic education centers were located in Bukhara, Samarkand, and today in Tashkent. In Kazakhstan, Islamic education is concentrated at the Egyptian University of Islamic Culture, Nur-Mubarak, which has opened centers of Islamic culture. However, it should be noted that despite the quantitative growth of Islamic educational centers, their qualitative component remains within the region, having not reached world standards. Unfortunately, Islamic and, indeed, theological education is only regional.

What is needed to improve the quality of Islamic education?

1. Development of system-integrated training programs, including studying modern secular disciplines necessary for a person.
2. Dialogical cooperation between Islamic and secular universities is needed to develop a scientific, methodological, and source-based study.

3. The creation of an integration consortium, «Islamic education and science» based on Islamic educational centers, research institutes, and secular universities, to develop textbooks (both standard and alternative) and general fundamental and applied scientific research programs for Islamic studies [10, P.263].

All this must be considered when developing an Islamic education strategy for domestic educational practice.

Of particular importance for the problematization of issues related to Islamic education is the historical reconstruction of the experience of education in the Islamic Middle Ages, when its conceptual foundations and personal meaning were laid. Within the boundaries of the Eternal and the Finite, man creates his image through phenomena that both define him and «illuminate» him, and «show» the whole essence of his life. In the Islamic Middle Ages, man's task was not to transform the world, but to transform himself [15, p. 58].

The Islamic educational doctrine, on the one hand, formed religious consciousness. On the other hand, secular consciousness, the classical education theory proceeded from recognising the unity of theological (naqliya) and rationalistic (aqliya) education. Therefore, a person who studied according to the scheme of this educational system was fundamentally prepared for both religious and non-religious discourse. The essence of such education was the harmony of faith and reason, religion and philosophy (science) [16, p. 117].

Jürgen Habermas, one of the supporters of post-secularism, speaks about the dialectic of the religious and the non-religious: «For people who are deprived of religious hearing, this does not mean a trivial call to self-critically determine the relationship between faith and reason from the perspective of world knowledge». The certainty that there will always be a disagreement between faith and knowledge deserves to be called «reasonable» only if religious beliefs are given an epistemic status that is not wholly irrational from the point of view of secular knowledge.

Since non-religious citizens act as citizens of the state, they should not fundamentally deny the religious vision of the world the potential of truth. They should not deprive religious fellow citizens of the right to contribute to public discussion with the help of spiritual concepts. Moreover, liberal political culture has the right to expect from non-religious citizens that they will make efforts to «translate» religious concepts important for society from a religious language into a common one [17, pp. 74-75].

In the era of post-secularism, Islamic education is a model of enlightenment. Enlightenment today is no longer the ideological process in humanity's history, as it was back in the 19th century. Enlightenment is a non-final process since it means the desire of a person to join and understand eternal, transcendental meanings. Islamic education should be carried out as a plural, dialogical process, in which it is necessary to use the classical traditions and traditions of modern educational practices and upbringing.

Revising Islamic education models in modern conditions is associated with promoting the Islamic impact factor in post-secular societies. Of course, the Islamic dimension of the educational process should not proceed from the politicization of Islam, but from its main component. This ethical paradigm forms a Muslim's personality and position on a morally active life. For example, Najma Mohamed in his article «Islamic Education, Eco-Ethics and Community» writes that «education in Islam is revealed as a central place in the development of the Islamic personality and Muslims should not be limited only to the search for knowledge, but they are entrusted to act based on this knowledge» [18, pp. 325-326]. Such unity of Islamic discourse is generally associated with active, genuine communication with the realities of life.

A Muslim is a person who not only possesses the art of moral life but also the ability to apply it in all spheres of everyday practice. The spiritual tradition of Islam – the formation of the human in a person – is the traditional content that determines the «personality» [9, p. 99].

Islamic education is moral. It is moral since it distributes the moral meaning in the verses. Islamic education is relevant since it simultaneously accumulates the co-existence of the world and the co-existence of man. Since the Qur'an is, first of all, a moral Scripture, and to understand it, it sometimes seems necessary for a person to distance himself from the empirical practice of everyday

life and think about the fundamentality of existence, but this is the whole meaning of the moral Text – only in the practice of everyday life does a person become moral and acquire a fundamental disposition towards education – this is the eternal relevance of human education through Islamic practice.

The goals of Islamic education are associated with essential tasks: the training of specialists, the intellectual development of society, the dialogical unity of humanity, the harmonization of secular and religious relations, and the formation of tolerant Islamic thinking. Islamic scholars of the Middle Ages were already striving for an enlightenment education model, which is now being re-actualized in education. Thus, for example, in his social ontology, al-Farabi, making knowledge the initial condition for correct action, builds his understanding of the social structure and life activity based on the principles of enlightenment, education and upbringing [19, p. 117].

And when in the process of Islamic education, we hope to get a «specialist in Islamic studies», this does not mean that we will get an «ideal subject», simulated ideal knowledge about religion introduced into society. We must get a personality capable of thinking, revealing their uniqueness, and being ready to realize individual qualities to de-object personal potential in the no longer personal but professional world.

The experience of foreign researchers shows that the phenomenon of Islamic education in a post-secular society is a complex process involved in socio-cultural, environmental and political problems. For example, in his article «Islamic Education and Cosmopolitanism: A Philosophical Preface», Yusef Waghid reveals the conceptual identity of Islamic educational strategies concerning modern postmodern educational doctrines. His work is not about deconstructing Islamic conceptualization; he considers it necessary to develop critical thinking in modern educational processes, since it contributes to self-development and personal self-improvement [20, pp. 335-336].

The relevance of Islamic education is directly related to the process of forming the personality of a Muslim.

Islamic education should educate a person, giving him not only knowledge about Islam and Islamic culture but also dialogical thinking and tolerant religious thinking capable of involving a person in the multiple worlds of different cultures and religions, in which there is a system of values, understanding, respect, and cultural sovereignty.

Education should open up the prospect of a person's existence. Only education elevates a person in the world of everyday life, but it is precisely this that sets the meaning of the practice of everyday life.

Islamic education in the post-secular era should be integrated, since its spiritual and moral potential will contribute to the formation of the spiritual meaning of education and a sense of tolerance. The formation of tolerance as a phenomenological category of culture is possible only in education and upbringing. Migration processes in Europe need to be solved in the educational process, not just the political one. Teaching tolerance is also the task of education, including Islamic education. The recently departed great modern philosopher Umberto Eco considered it necessary to teach tolerance and educate people. It is worth noting that «sabr» - patience - is one of the central values of Islam [10, P.275].

A Muslim is tolerant in the context of the problems under discussion. Tolerance can be formed only through education and upbringing, an organic synthesis of Islamic teaching.

The thinker's ideas were embodied in the discourse of Islamic education, which today is the basis of the educational practices of Islamic universities. However, the key notion of education's spiritual and moral meaning is relevant to secular education.

This research has been funded by the Committee of Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (Grant No. AP19679139 "Architectonics of Islamic Tolerance in Kazakhstan: Experience of Communication and Interfaith Dialogue").

References:

1. Riwayat by Ibn Mazhi // http://www.muslim.kz/themes/muslim.kz/images/book/musylmannyn_tulgalyk_beinesi.pdf. 19.03.2025.
2. Seitakhmetova N.L. *Filosofiya islamskogo obrazovaniya: istoriya i sovremennost'* [Philosophy of Islamic Education: History and Modernity]. – Almaty, 2009. – 143 p.
3. Farahani E.A.K., Salehi A. Development model of Islamic citizenship Education // *Procedia – Social and Behavioral Sciences* – 2013. – №89. – P. 64-68.
4. Abu-Lughod L. Dialectics of women's empowerment // *International Journal of Middle Eastern Studies*. – 2009. – №41. – P. 83-103.
5. Chatterjee P. Colonialism, nationalism, and colonized women // *American Ethnologist*. – 1989. – №16. – P. 622-633.
6. Cornwall A. Myths to live by? // *Development and Change*. – 2007. – №38. – P. 149-68.
7. Khurshid A. Islamic traditions of modernity: Gender, Class, and Islam in a Transnational Women's Education Project // *Gender & society*. – 2015. – Vol. 1, №29. – P. 118-119.
8. Davids N. Muslim Women and the Politics of Religious Identity in a (Post) Secular Society // *Studies in Philosophy and Education*. – 2014. – Vol. 3, №33. – P. 303-313.
9. Seitakhmetova N.L., Bektenova M.K. Lichnost' muslimina: traditsionnye i sovremennye konteksty [Personality of a Muslim: Traditional and Modern Contexts] // *Al-Farabi* – 2015. – №3 (51). – P. 94-108.
10. Models of Islamic education in a post-secular society: Eurasian and European trends / Under the general editorship of A.Kh. Bizhanov. Monograph. – Almaty: IFPR SC MES RK, 2017. – 432 p. <https://pps.kaznu.kz/ru/Main/FileShow2/118402/1/22/0/>
11. Sahin A. New directions in Islamic education: pedagogy and identity formation – Markfield: Kube Publishing, 2013. – 294 p.
12. Edis T. Modern Science and Conservative Islam: An Uneasy Relationship Taner Edis // *Science & Education*. – 2009. – Vol. 6-7, №18. – P. 885-903.
13. Fandy M. Enriched Islam: The Muslim Crisis of Education // *Survival*. – 2007. – Vol. 2, №49. – P. 77-98.
14. Merry M.S., Driessen G. Islamic Schools in Three Countries: Policy and Procedure. // *Comparative Education*. – 2005. – 41(4). – P. 411-432.
15. Seitakhmetova N.L., Bektenova M.K. Harmony of Ethics and Aesthetics in the Phenomenon of the Mosque: on the Example of Almaty // *Almaty – the Capital of Islamic Culture in 2015: MAter. Mezhd. Nauch. konf.* – 2015. – P. 54-66.
16. Al-Farabi's Heritage and Modern Philosophy of Mutual Understanding / author. team: G.K. Kurmangaliyeva, A.N. Nysanbaev, G.G. Solovieva, N.L. Seitakhmetova. – Almaty, 2011. – 208 p.
17. Habermas J., Ratzinger J. (Benedict XVI). Dialectics of secularization on reason and religion. Moscow: Biblical and Theological Institute of St. Apostle Andrew, 2006. – 112 p.
18. Mohamed N. Islamic Education, Eco-ethics and Community // *Studies in philosophy and education*. – 2014. – Vol. 3, №33. – P. 315-328.
19. Nysanbaev A.N., Kurmangaliyeva G.K., Seitakhmetova N.L. Social ontology of al-Farabi and Abai: the experience of philosophical actualization. – 2014. – №10. – P. 112-122.
20. Waghid Y. Islamic Education and Cosmopolitanism: A Philosophical Interlude // *Studies in philosophy and education*. – 2014. – Vol. 3, №33. – P. 329-342.

ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОГО СЛОВАРЯ АЛЬ-ФАРАБИ: ВЗГЛЯД С ВОСТОКА И ЗАПАДА

*Туллубаева С.А., доктор филологических наук, доцент
Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, г. Астана, Казахстан*

Аннотация. В статье предпринимается попытка осветить вопрос, касающийся формирования арабоязычного философского словаря на примере деятельности Абу Насра аль-Фараби. К анализу привлекаются мнения авторитетных ученых Востока и Запада.

Кілт сөздер: араб тілі, ислам өркениеті, орта ғасырлар, әл-Фараби, философиялық терминдер.

Аннотация. В статье предпринимается попытка осветить вопрос, касающийся формирования арабоязычного философского словаря на примере деятельности Абу Насра аль-Фараби. К анализу привлекаются мнения авторитетных ученых Востока и Запада.

Ключевые слова: арабский язык, исламская цивилизация, средние века, аль-Фараби, философские термины.

Annotation. The article attempts to highlight the issue of the formation of an Arabic-language philosophical dictionary using the example of the activities of Abu Nasr al-Farabi. The analysis involves the opinions of authoritative scientists of the East and West.

Keywords: Arabic language, Islamic civilization, Middle Ages, al-Farabi, philosophical terms.

Выносимая на обсуждение тема, безусловно, не новая и широко дискутируемая, в т.ч., в рамках Фараби форума. Более того, сейчас в КазНУ им. аль-Фараби реализуется уникальный проект «Философия языка и язык философии аль-Фараби» под руководством зав. кафедрой религиоведения и культурологии, д.филос.н., профессора А.Д. Курманалиевой и под научным патронажем известного фарабиеведа-востоковеда, к.филос.н. Клары Хашимовны Таджиковой, которая являет собой тот редкий пример необходимого совмещения философских знаний и арабского языка, арабской культуры и исламской цивилизации.

Вместе с тем, данный вопрос представляется классическим для понимания личности и творчества Абу Насра аль-Фараби и нуждается в дальнейшей разработке и углублении. Также следует подчеркнуть как его ярко выраженный междисциплинарный характер, так и переплетенность его различных граней между собой.

После краткого обзора мнений западных и восточных ученых, мы представим свое видение вопроса и отдельные мысли, которые основаны на нашем собственном скромном опыте изучения личности и творчества аль-Фараби.

Тема формирования философского словаря аль-Фараби непосредственным образом связана с созданием философской терминологии в арабском языке. Потому что философия была пришлой наукой для арабской средневековой традиции (العلوم الدخيلة), наряду с другими гуманитарными, точными и естественно-научными направлениями. На Аравийском полуострове процветали прикладные навыки (чтение следов, звезд, гадание, физиогномика и пр.) – все то, что было присуще и другим кочевым народам, в т.ч., казахам. В первые века ислама среди местных наук получили большое развитие арабская филология (литература – сначала в виде поэзии, а позже и прозы, что также характерно для многих кочевых народов; языкознание; составление словарей – лексикология и лексикография) и исламские науки в силу исторического контекста (распространения новой и последней мировой религии – ислама).

Вместе с шествием новой веры по миру в орбиту ее адептов вовлекались достижения многих народов Запада и Востока, вернее древних цивилизаций – греческой, римской, византийской, египетской, индийской, персидской, позже и тюркской. Среди этих достижений были новые знания и науки, в т.ч., гуманитарные. Философия занимала в этом ряду особое место. Как известно, ее родиной считается Древняя Греция, хотя в разных формах она имела хождение и в других регионах мира в древности и средневековье. Ее освоение происходило непросто в силу сложности предмета и требовало колоссальных усилий для «прижития» ее на арабской почве в лоне ислама и на арабском языке. Философия была чуждой для так скажем условно «арабомыслящего» человека. Но благодаря отдельным умам, их сознательности, воле и характеру этот процесс «национализации», как сегодня говорят, состоялся. Таким образом, мы и в средневековье наблюдаем те же процессы, которые имеют место в современности: трансферт знаний и технологий (по-арабски – «توطين» «таутын»), процессы вестернизации (тогда эллинизации) и глобализации.

Какое же место принадлежит Абу Насру аль-Фараби в процессе формирования философского терминологического аппарата на арабском языке?! Попытаемся ответить на этот вопрос, обращаясь к мнениям различных ученых Запада и Востока.

На Западе немало исследователей обращались к этой проблеме. Мы остановимся лишь на трудах некоторых из них, располагая их в хронологическом порядке. Среди них – лекции известного французского востоковеда-арабиста и исламоведа Луи Массиньона (1883-1962) под названием «محاضرات في تاريخ الاصطلاحات العربية الفلسفية» («Лекции по истории арабских философских терминов»), с которыми он выступил в Каире в период с ноября 1912 г. по апрель 1913 г. и которые были изданы Французским научным институтом древностей (больше известным как «Служба древностей») в Каире. Среди его слушателей был и Таха Хусейн.

Предисловие написал известный всем фарабиеведам доктор Ибрахим Мадкур. Л. Массиньон замечает, когда говорит об установлении арабскими философами определений «فان (الحدود): «تحديد اللغة العربية الفلسفية ثبت في عهد الفارابي فقط وقام في وقته المصطلح الفلسفي الصحيح. أما من قبله فقد أخذوا طرقاً مختلفة» («Установление арабского философского языка пришлось именно на эпоху аль-Фараби. В это время появился правильный философский термин. В то время как до него выбирали различные пути для его передачи») (Массиньон: 4).

Важно упомянуть в данной связи и фундаментальную работу известного американского востоковеда Франца Роузентала «Торжество знания. Концепции знания в средневековом исламе», посвященную рассмотрению постановки и попыток разрешения важнейших гносеологических проблем в средневековом исламе (в русском переводе вышла в 1978 г.). Автор замечает: «В сфере абстрактной терминологии... совершенно невозможно последовательно перевести термин одного языка термином другого. Пожалуй, даже те переводчики с древнегреческого или древнесирийского языков на арабский, которые предпочитали метод дословного перевода, или «транспонирования», не добились полного успеха. Хунайн ибн Исхак и его школа переводчиков, традиция которой господствовала, были против метода транспонирования. Они предпочитали метод перевода по смыслу, и здесь, конечно, не оставалось места для педантичной последовательности в воспроизведении словаря, применяемого для описания процессов мышления (Роузентал, 1978: 195). Он же указывает: «Очень многое зависит от контекста – как греческого, так и арабского. Самые необычные эквиваленты, в частности, могли возникнуть благодаря идиоматическим и синтаксическим особенностям одного или другого языка... Огромное разнообразие путей выражения – как в арабском, так и в греческом языках – для обширнейшей сферы умственной деятельности. Совершенно невозможно применить некое общее правило для определения терминов ни в одном из примеров. Только в тех случаях, когда имеется укоренившаяся традиция какой-либо школы, как в случае с переводами Аристотеля, в частности, выполненными Хунайном, в достаточной степени ощущается последовательность. Но даже там весьма часты отклонения от того, что представляется предпочитаемым эквивалентом. Когда эра переводов подошла к концу и контакт с оригинальными языками был окончательно утрачен, процесс этот стал стабилизироваться в том смысле, что терминология, использованная в существующих переводах, осталась к тому времени единственно возможной. Новые варианты появиться не могли, разве что в результате действия творческих сил, существовавших в самом арабском языке. Каждый автор мог свободно пользоваться всем разнообразием терминологии, порожденной усилиями переводчиков, и интерпретировать те или иные термины, руководствуясь своим вкусом и интуицией» (Роузентал, 1978: 199-201).

Именно на этот период и приходится деятельность аль-Фараби. Эпоха переводов подходит к своему завершению. Абу Наср, возможно, был последним, кто имел дело с текстами на греческом языке (и здесь также возникает много вопросов – владел ли он в достаточной степени греческим языком либо опирался на переводы сирийцев; полагаем, что определенные познания у него все же были).

Следующая важная работа, – «От Корана к философии. Арабский язык и возникновение философского словаря у аль-Фараби» Джака Лангада (в 1994 г. вышла на французском языке, в 2000 г. переведена на арабский), которая сегодня хорошо известна не только среди казахстанских узких специалистов, но и широкой аудитории благодаря статье Г.Ж. Нурышевой в «Казахстанской правде», посвященной достижениям французского фарабиеведения (Нурышева, 2020: электронный ресурс). Наверное, труд Д. Лангада по своему отвечает на обсуждаемую нами проблему, потому что он полностью посвящен именно формированию философского словаря у аль-Фараби. Ученый при этом подчеркивает, что чтобы понять этот процесс, необходимо проследить путь в 4 века (с I по IV века хиджры/ VII-X вв. н.э.), то есть путь арабского языка от языка Корана до языка философии, от освященного Творцом языка до научного языка, установленного учеными. Таким образом, и здесь подчеркивается преемственность, а также прослеживается соотношение устного и

письменного начала в арабском языке. В книге дается глубокий анализ «Книги букв» аль-Фараби (Лангад, 2000).

В арабском и исламском мире рассматриваемый вопрос поднимается в трудах многочисленных ученых. Здесь мы лишь хотели бы акцентировать внимание на книге египетского ученого Зайнаб Афифи «فلسفة اللغة عند الفارابي» («Философия языка у аль-Фараби»), которая также хорошо известна среди фарабиеведов Казахстана. Она была выпущена в 1997 г. Третья глава данного труда посвящена теме «Философский термин у аль-Фараби и его языковое обозначение», где автор, в т.ч., рассматривает становление философского термина до аль-Фараби и вклад ученого в его развитие. Созвучно идеям различных исследователей Запада и Востока, она подчеркивает, что именно с аль-Фараби философский термин окончательно сформировался и достиг своей зрелости. З. Афифи также подробно останавливается на методах аль-Фараби при создании философского термина (Афифи, 1997: 95-136).

Известный иранский фарабиевед, председатель Академии наук Ирана доктор Ризо Давари Ардокани, который в рамках своих визитов в Казахстан также посещал ЕНУ и КазНУ, писал: «Аль-Фараби – отец мусульманской философии. Философская система, которую он основал, с течением времени претерпевала только развитие, и подвергалась анализу, но не изменению» (Ардокани, 2014: 17).

Джирар Джихами, составитель большой энциклопедии философских терминов у арабов (موسوعة مصطلحات الفلسفة عند الغرب) в своем труде «الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية» («Языковая проблема в арабской философии»), выделяя этапы развития арабского языка, отмечает гибкость этого языка и приспособляемость к восприятию и отражению новых реалий. Язык философии не стал отдельным языком в арабском языке, а одним из его проявлений научного стиля (Джихами, 1994: 108).

Современный таджикский ученый Саидрахмон Сулаймони, который перевел на русский язык труд аль-Фараби «Речения, или слова, используемые в логике» (презентация состоялась в стенах КазНУ им. аль-Фараби под эгидой Международной Тюркской академии) в своей статье, написанной совместно с другим известным, ныне покойным арабистом Таджиддином Мардони, указывает: «Мусульманские философы, в особенности ал-Фараби, глубоко вникали в смысл греческих философских терминов и находили или вырабатывали соответствующие им арабские эквиваленты, однако особое доверие их последователей и современных исследователей вызывали толкования философских, в частности, логических терминов, осуществленные ал-Фараби и Авиценной... (Сулаймони, Мардони: электронный ресурс).

В предисловии к своему переводу «Слов, употребляемых в логике»

С. Сулаймонов также замечает: «Как известно, общеупотребительная лексика, прежде чем превратиться в термин, проходит многочисленные этапы своего развития... Аль-Фараби к специальной лексике, т.е. терминологии – совокупности терминов, используемых в определенной области знания, – подходит как логик и определяет специальную лексику так, что она отличается от общеупотребительной лексики, используемой учеными разных отраслей знаний в специальном значении (аль-Фараби, 2020: 24).

Сам аль-Фараби указывает, что на становление и развитие терминологического аппарата в русле исторического процесса большое влияние оказало античное греческое языкознание.

Среди отечественных ученых особо следует выделить труды

К.Х. Таджиковой в данном направлении, большая часть которых попала в изданный в юбилейный 2020 год аль-Фараби сборник ее научных статей под названием «Энциклопедические грани философии Абу Насра аль-Фараби в статьях разных лет» (Таджикова, 2020).

В развитии терминологии философии и логики большую роль сыграли такие труды аль-Фараби, как «Книга букв» (كتاب الحروف), «Слова, употребляемые в логике» (الألفاظ المستعملة في المنطق), «Силлогизм» (القياس), в которых уделяется особое внимание логико-философской терминологии.

Что касается российской науки то здесь особо следует выделить труды специалистов по средневековой и современной арабо-исламской философии

Т. Ибрахима, А.В. Смирнова, Е.А. Фроловой, Н.С. Кирабаева и др.

Полагаем, что взгляд со стороны чужеземца также способствовал тому, что аль-Фараби, который изначально был вторичной языковой личностью в арабском языке, смог абстрагировать неродной для него, но освоенный в достаточной степени язык и использовать весь его потенциал. А потенциал, несомненно, был. Потому что хоть до VII в. на арабском языке не была развита наука, он был языком созерцания – бедуины в пустыне много наблюдали. Доисламская поэзия полна глубоких философских рассуждений о смысле бытия, человеческой жизни, человеческих страстях и отношениях. В силу зрелости, совершенства и богатства этого языка именно на нем было ниспослано Божественное писание – Священный Коран. А ранее на родственном ему арамейском языке из этой же семитской группы появились Ветхий и Новый Заветы. Данные древние языки располагали особым арсеналом, позволяющим им развиваться и подниматься до уровня абстракции и создания терминов, что является высшим проявлением языковой жизни. Арабский язык относится к числу самых древних непрерывно развивающихся языков. Язык Корана сегодня понятен арабу и арабисту, имеем в виду внешний текст, а не тот метатекст, который скрыт за строками. Джахилийскую поэзию сложнее, но также можно понять. Арабский язык до ислама достиг высокой степени развития, было распространено искусство импровизации. Красным словцом никого нельзя было удивить. Стихи сочиняли по поводу и без повода стар и млад. Язык был гибким и подчинялся всем процедурам над ним. Профессор Н.С. Кирабаев также подчеркивает, что «если фальсафа испытала прямое влияние греческой философии, это не означает, что сама классическая арабо-мусульманская философия начинается с перевода греческих текстов. В исламе еще до начала переводов с греческого стала складываться традиция рациональных рассуждений, первоначально – в области мусульманского права, откуда берет начало и калям. Своеобразная модель философствования появилась в рамках каляма и многих шиитских учений» (Кирабаев, 2011: 84).

Этот язык и освоил аль-Фараби. До сих пор не известно, когда и где он им овладел – и владел ли он им на своей малой родине. Если да – в какой степени. На все эти вопросы сейчас сложно ответить. Как и на многие другие вопросы, касающиеся биографии ученого. Но ясно одно, что к моменту создания своих трудов он освоил его на уровне носителя языка и даже больше – он стал одним из создателей его научного стиля, терминологии по целому ряду наук – прежде всего философии и логике. Он совершенствовал арабский у таких корифеев, как Ибн ас-Саррадж. Присутствовал на знаменитом диспуте логиков и грамматиков, содержание которого до нас донес ат-Таухиди. Более того, он подчеркивал, что для глубокого освоения логики необходимо владеть искусством грамматики. И в своей знаменитой классификации он ставит науку о языке на первое место. Потому что все науки претворяются и выражаются через язык, и у каждой науки свой язык – свой категориально-терминологический аппарат.

До аль-Фараби были сирийские ученые-переводчики Хунайн ибн Исхак (809-873, с греч. и сир. на араб.), его сын Исхак ибн Хунайн (830-910/911), Куста ибн Лука (820-912, с греч. на араб.), Сабит ибн Курра (836-901) и др. Его предшественником был аль-Кинди, который проложил дорогу к формированию философского словаря. Но тот путь еще не был вымощенным, требовались дальнейшие усилия по абстрагированию арабского языка. И эта непростая доля выпала аль-Фараби, который своим талантом и проницательным взором смог прижить греческую философию на почве арабского языка – языка великой поэзии, языке Священного Писания, языке описания и созерцания. В том числе благодаря его колоссальному интеллектуальному труду «античная культура, – как замечает Н.С. Кирабаев, – стала составной частью арабо-мусульманской культуры» (Кирабаев, 2011: 83). В данном случае, как нельзя удачно, применима такая категория исламской цивилизации, как «иджтихад» – усилия отдельно взятой личности, которые повернули ход всей исламской мысли.

Литература:

1. Ардакани Р.Д. Фараби – основоположник исламской философии. Перевод с персидского: А. Абсаликов. – М.: ООО «Садра», 2014. – 132 с.
2. Афифи З. Философия языка у аль-Фараби (на ар. яз.). – Каир: Дар Каба, 1997. – 235 с.
3. Массиньон Л. Лекции по истории арабских философских терминов (с 25 ноября 1912 г. по 24 апреля 1913 г.), на ар.яз. Критическое издание, вступительная статья и комментарии: д. З.М. аль-Худайри. – Французский научный институт восточных древностей в Каире (дата издания не указана). – 287 с.
4. Нурышева Г. Уроки французского фарабиеведения // газета «Казахстанская правда», 16 сентября 2020 г.: <https://kazpravda.kz/n/uroki-frantsuzskogo-farabievedeniya/> [дата обращения: 10.03.2025]
5. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепции знания в средневековом исламе. – М.: издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1978. – 372 с.
6. Джихами Д. Языковая проблема в арабской философии (на ар.яз.). – Бейрут, Дар аль-Машрик, 1994. – 264 с.
7. Кирабаев Н.С. Понятия и проблемы классической мусульманской философии // Вестник РУДН. Серия Философия. – 2011, №4. – С. 80-87.
8. Лангад Д. От Корана к философии. Арабский язык и возникновение философского словаря у аль-Фараби» (перевод на арабский язык: У. Асаад). – Дамаск: издания Министерства культуры, 2000. – 515 с.
9. Сулаймони С., Мардони Т. Абунаср ал-Фараби – основоположник логической терминологии в арабском языке // <https://www.osiyoavrupo.tj/ru/post/abunaser-al-farabi-osnovopolozhnik-logicheskoy-terminologii-v-arabskom-yazyke> [дата обращения: 10.01.2025]
10. Таджикова К.Х. Энциклопедические грани философии Абу Насра аль-Фараби в статьях разных лет. – Алматы: «Қазақ университеті», 2020. – 265 с.
11. Абу Наср аль-Фараби. Книга о словах, употребляемых в логике. Перевод с арабского, вводная статья и комментарии: С. Сулаймонов, Б. Сулаймонова. – Нур-Султан: «Ғылым» баспасы, 2020. – 160 с.

ИДЕИ АЛЬ-ФАРАБИ ОБ ОБЩЕСТВЕ И ПОЗНАНИИ

*Шермухамедова Н.А., доктор философских наук, профессор
Национальный университет Узбекистана, г. Ташкент, Узбекистан*

От имени Узбекстанского философского научного сообщества и присутствующей делегации я выражаю искреннюю благодарность за приглашение на форум Фараби, посвященной 1155 летию великого мыслителя, ибо в столь сложном современном мире его идеи приобретают все большее значение как в социальной, так и в политической жизни.

Великая заслуга аль Фараби в том, что он через тысячу лет собирает ученых мира вокруг своего имени и своих учений, ибо благодаря его учению о мире, о государственном строительстве, о морали, о счастье и несчастье и многих других формируется новое видение и понимание природы и общества и смысла жизни.

Великая заслуга ученых мира в том, что они продолжают исследование научного наследия великих мыслителей, в том числе и Фараби и таким образом продолжается преемственность поколений деятельности научных школ. Нет в мире страны где не изучалась философское научное наследие ал Фараби.

В связи с этим необходимо отметить роль и значение ученых философов XX века, ибо – это они молодые энтузиасты ценою своей усидчивости, желания объять необъятное проводили научные исследования в сфере выявления и передачи научного наследия великих мыслителей. Одними из таких первопроходцев были академик Музаффар Хайруллаев из Узбекистана,... из Казахстана, Багоуддин Гафуров из Таджикистана, Саагадзе из Грузии и многие другие. Благодаря их начинаниям в 70 годах XX века во все учебники были введены имена и учения великих мыслителей, благодаря их начинаниям в современном мире живет имя Фараби и продолжают деятельность научной школы Фарабиеведение.

Отрадно отметить что в 2000 году в Казахстане как первого основателя школы Фарабиеведения Музаффару Хайруллаеву вручили первую медаль имени Фараби, и это является признанием его заслуг как ученого. Также отрадно отметить, что Казахстанская школа Фарабиеведения особенно ученые философского факультета и научно исследовательского центра Фараби Казахского национального университета и института

философии своей кропотливой деятельностью превзошли все научные школы в постсоветском пространстве. Бережное отношение к научному наследию, увековечивание его памяти, проведение ежегодных форумов, перевод его произведений на казахский язык и многое другое достойно уважения.

Так чем же важны его идеи в современном обществе? Какого значение его идей в строительстве нового мира? Почему мы вновь и вновь обращаемся к прошлому наследию? Во первых потому что без исторического прошлого нет будущего, во вторых эти идеи являются путеводителями формирования нового общества. Фараби в своем трактате «Население мирного города» дает классификацию типов общества. Он считает, что общество бывает целостное и нецелостное. Само целостное общество тоже состоит из целостного среднего нецелостного обществ, нецелостное общество это семья. Эти идеи прослеживаются у Платона и Аристотеля, тогда чем отличаются идеи Фараби? Тем что если у Платона и Аристотеля целостное общество заканчивается городом, то у Фараби целостное общество это весь мир, среднее общество это страна и нецелостное общество это семья и по Фараби в нецелостном обществе то есть в семье воспитать гармонично развитого человека невозможно, для этого необходимо вмешательство среднего общества, а среднее общество должно опираться в этом процессе на целостное общество. Таким образом, эти идеи Фараби в современном мире нашли в свое полное воплощение в жизни. И во всех странах в том числе и в Узбекистане особое внимание уделяется образованию и изучается практика зарубежных стран. Так например в 2017 году в Узбекистане если проживали 6,500 миллионов детей дошкольного возраста и из них всего 27 % ходили в детские сады то в 2024 году в детские сады уже идут 85 % детей так как действительно в семье не возможно дать те навыки и то образование необходимые для его становления как личность.

Великая заслуга аль-Фараби в том что он разработал уникальный синтез, теории и практики в котором сохранилась строгость аристотелевской логики, но при этом была воспринята духовная космология неоплатонизма. Результатом стала всеобъемлющая философская система, способная объяснить как структуру реальности, так и процесс, посредством которого человеческий разум её постигает. Аль-Фараби интересовался не только механизмами совершенства общества, но и путём совершенства души. Познание, по его мнению, представляет собой не просто рациональную деятельность, но и путь к метафизическому возвышению.

Теория познания аль-Фараби основана на детальном понимании абстракции и метафизической структуры человеческого интеллекта. Опираясь на эпистемологию Аристотеля и метафизику неоплатонизма, аль-Фараби описывает процесс приобретения знания как постепенное восхождение от абстрактного к конкретному, в ходе которого человеческая душа переходит от потенции к актуальности через интеллектуальное совершенствование. Центральное место в этом процессе занимает Активный Интеллект (аль-‘акль аль-фа‘аль), который выступает в роли катализатора, позволяющего человеческому разуму актуализировать свои скрытые способности.

Согласно аль-Фараби, человеческий интеллект изначально пребывает в состоянии чистой потенциальности (‘акль би аль-кувва), то есть обладает способностью к познанию, но не располагает актуальным знанием. Первое соприкосновение с миром происходит через органы чувств, которые передают образы конкретных вещей. Благодаря воображению и разумной способности интеллект постепенно освобождается от конкретных форм, стремясь постичь универсалии — этот процесс он называет абстракцией. Движение от частного к универсальному представляет собой не просто логическую операцию, а метафизическую трансформацию способностей души (Davidson, 1992).

Однако абстрагированные умопостигаемые формы возникают не исключительно внутри человеческого разума. Процесс становления актуальным интеллектом (‘акль би аль-фи‘ль) завершается только при содействии Активного Интеллекта, который «освещает» универсалии и делает их доступными для понимания человеческим умом. В данной системе Активный Интеллект играет двойную роль: он не только сохраняет умопостигаемые формы как часть

космического порядка, но и выступает в качестве агента, актуализирующего человеческое мышление (Taylor, 2006). Для аль-Фараби человеческий интеллект не может достичь полного интеллектуального совершенства – или того, что он называет «приобретённым интеллектом» ('акль мустафад) – без этого внешнего интеллектуального озарения.

В философской системе аль-Фараби абстракция представляет собой не только когнитивный процесс, но и духовное восхождение. Она отражает путь души к её совершенству, который завершается созерцанием высших реалей. Союз с Активным Интеллектом рассматривается как вершина человеческого бытия, объединяющая эпистемологическое достижение с метафизической актуализацией. Таким образом, стремление к знанию превращается в священный путь – идея, глубоко повлиявшая на формирование исламской философской традиции (Numan, 2001).

Аль-Фараби утверждает, что высшая цель человеческого существования – достичь интеллектуального и нравственного совершенства, кульминацией которого является соединение (иттисаль) с Активным Интеллектом. Этот союз воплощает высшую форму счастья (са'ада), при которой рациональная душа человека обретает бессмертие через постоянное созерцание божественных истин, раскрытых Активным Интеллектом (Davidson, 1992, pp. 28–29). Это состояние является не только эпистемологическим достижением, но и нравственным, поскольку требует воспитания добродетелей, согласующих душу с рациональным порядком космоса.

В этической системе аль-Фараби счастье достигается лишь тогда, когда разумная душа, совершенствуясь посредством философского знания и нравственной дисциплины, становится способной к непрерывному созерцанию умопостигаемых форм (Fakhry, 2002, pp. 79–81). Это созерцательное состояние становится возможным благодаря соединению (иттисаль) с Активным Интеллектом, который предоставляет необходимые умопостигаемые содержания. Чем более совершенен интеллект, тем ближе он приближается к этому нематериальному и вечному источнику знания.

Аль-Фараби чётко различает мнимое счастье – связанное с телесными удовольствиями и общественным признанием – и истинное счастье, укоренённое в интеллектуальном совершенстве души. Он утверждает, что такое совершенство требует как теоретической мудрости (философского понимания), так и практической добродетели (этического поведения), — взгляд, вдохновлённый «Никомаховой этикой» Аристотеля, но получивший новое метафизическое значение в исламском контексте (Taylor, 2006, p. 204).

Стремление к счастью, по аль-Фараби, не может осуществляться в изоляции. Он настаивает на необходимости правильно устроенного политического порядка – того, что он называет Добродетельным городом (аль-мадина аль-фадила), – для создания условий, необходимых для человеческого совершенства. В таком городе правителем должен быть человек, достигший союза с Активным Интеллектом и обладающий как практическими, так и теоретическими добродетелями. Такой правитель выступает в роли философа-царя, направляющего общество к справедливости и общему благу (Walzer, 1985, pp. 229–231). Аль-Фараби уподобляет управление добродетельным городом управлению душой, где разум занимает ведущую позицию, а страсти следуют за ним в гармонии.

Более того, он считает, что решающую роль в достижении совершенства играет добровольное действие. Поступки должны соответствовать разумному пониманию и постоянно повторяться, чтобы стать добродетельными привычками. Как отмечает аль-Фараби в своих «Избранных афоризмах» (Fusūl al-Madani): «всякое действие, ведущее к совершенству, должно быть направляемо наивысшим знанием» (al-Fārābī, trans. Mahdi, 1962, p. 33). Таким образом, этическая жизнь требует не просто благих намерений, но дисциплинированного, разумом управляемого усилия, направленного к высшему благу души.

Это единство этики, политики и метафизики придаёт философии аль-Фараби целостную структуру. Интеллектуальное просветление через Активный Интеллект является высшей формой человеческого совершенства, но оно требует основы в виде нравственной подготовки, общественной поддержки и справедливого политического устройства. В итоге человеческое

счастье представляет собой как личное достижение, так и коллективное стремление, основанное на разуме и устремлённое к вечному.

Философия аль-Фараби помещает индивидуальное знание в более широкий этический и политический контекст. Развитие разума и добродетели зависит от справедливого общества, управляемого мудрым правителем — тем, кто достиг союза с Активным Интеллектом и способен вести других к той же цели. Таким образом, совершенствование души — это не уединённое усилие, а коллективное стремление, укоренённое в структуре добродетельного города.

В своем учении аль-Фараби раскрывает глубоко интегрированное мировоззрение, в котором пересекаются метафизика, психология, этика и политика. Его акцент на актуализации потенциала через разум и руководящей роли Активного Интеллекта остаётся мощным вкладом в философскую традицию — вкладом, который продолжает вдохновлять размышления о природе знания, цели человеческой жизни и возможностях интеллектуального совершенства.

Литература:

1. Aristotle. (1986). *De Anima* (H. G. Apostle, Trans.). Grinnell, IA: The Peripatetic Press.
2. Davidson, H. A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. Oxford: Oxford University Press.
3. Fakhry, M. (2002). *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publications.
4. Gutas, D. (2001). *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (2nd ed.). Leiden: Brill.
5. Taylor, R. C. (2006). Abstraction in al-Fârâbî. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 80, 197–215. https://epublications.marquette.edu/phil_fac/258/
6. Walzer, R. (1985). *Al-Farabi on the Perfect State: A Revised Text with Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
7. al-Fārābī. (1962). *Al-Fārābī's Fusūl al-Madani: Aphorisms of the Statesman* (D. Mahdi, Trans.). Beirut: Dar El-Machreq.

1-СЕКЦИЯ. ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТТЕР СҰХБАТЫ
СЕКЦИЯ 1. АЛЬ-ФАРАБИ В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР
SECTION 1. AL-FARABI'S ROLE IN CULTURAL DIALOGUE
АЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТТЕР СҰХБАТЫ

ӘЛЕМДІК МӘДЕНИЕТТЕГІ ӘЛ-ФАРАБИДІҢ РУХАНИ МҰРАСЫ

Ахметжанова F.P., тарих магистрі, әдіскер
Ақтөбе көлік байланыс және жаңа технология колледжі, Ақтөбе қ., Қазақстан

Әлемдік мәдениет тарихында есімдері алтын әріптермен жазылған адамдар бар. Олар адамзат жадында мәңгілікке даналықтың, данышпандықтың және адалдықтың синонимі болып қала береді. Олардың арасында жалпыадамзаттық рухани және мәдени мұрада жарқын із қалдырған көрнекті энциклопедиялық ғалым және араб-мұсылман ортағасырлық Шығыстың философы Әбу Насыр Әл-Фарабидің есімі бар. Әл-Фараби көптеген ғылымдардың дамуына үлкен үлес қосты. Ол терең пайымдаулар, нақты бақылаулар мен тапқыр болжамдар қалдырмайтын білімнің бірде-бір саласы жоқ. Ол гуманитарлық және жаратылыстану ғылымдарына және, әрине, философияға қызығушылық танытты. Мәдениет және ғылым тарихшылары әл-Фараби тұлғасының ұлылығы мен бірегейлігін атап өтеді. Математика және астрономия, жаратылыстану және медицина, педагогика және психология, музыка логикасы мен теориясы, әлеуметтану және этика, философия және құқық-оның мүдделерінің тізімі. Әл-Фарабиді ғылым мен философияның аскетигі деп атауға болады, өйткені ол жердегі игіліктерден өз еркімен бас тартып, өзін шындықты іздеуге арнады (Кныш, 2011).

Әл-Фараби шығыс аристотелизмінің ірі өкілдерінің бірі болды. Ол Аристотельдің ізбасары, оның жазбаларына түсініктеме авторы, философиясының терең білгірі болды. Әл-Фараби Аристотель алғаш рет жасаған логика ғылымына айтарлықтай үлес қосты. Оның араб тілінде жазылған көптеген трактаттары әлемнің көптеген тілдеріне, соның ішінде орыс тіліне аударылды. Ортағасырлық Шығыстың философиясы мен ғылымының тарихында әл-Фарабиге дарындылық күшімен, қызығушылықтың кеңдігімен және энциклопедиялық білімнің жан-жақтылығымен тең ойшылды табу қиын. Негізінен Әл-Фарабидің шығармашылығының, оның еңбектерінің арқасында IX-X ғасырлардағы араб-мұсылман философиясында жаңа кезең басталды. Әл-Фараби өз жұмысында араб, парсы, грек, үнді және түркі мәдениетінің ең маңызды жетістіктері мен рухани құндылықтарын біріктіріп, синтездей алды. Әл-Фарабидің идеялары Шығыстың көптеген танымал ойшылдарының, соның ішінде Ибн Сина, Ибн Халдун, Низами, Ибн Бадж, Ибн Туфайл, Ибн Рушд (Аверроэс) шығармашылығына айтарлықтай әсер етті және олардан одан әрі дамыды. Ойшылдың еңбектері Шығыстың философиялық ойының дамуында маңызды рөл атқарды, олар ортағасырлық Батыс Еуропаның философиясы мен ғылымына, сондай-ақ Ренессанс философиясына айтарлықтай әсер етті. Әл-Фарабидің философиялық ойлауы білімнің рационалистік жолдарын ашуға бағытталған. Ол үшін ақылға қонымды білімнің басымдығы сөзсіз. "Ақыл" категориясы оның философиясында басты орын алады. Әл-Фараби Ибн Рушд аяқтаған араб тіліндегі рационализмнің бастауында тұр. Әл-Фараби ақыл-ойды объектілердің мәнін және олардың арасындағы әмбебап байланысты білуге бағытталған адам рухының қабілеті мен қызметі деп түсінеді. Ол адам санасына ешқандай шекара қоймайды және құбылыстардың мәніне еніп, олардың пайда болу және жойылу себептерін ашып, ақыр соңында табиғат заңдылықтары мен барлық нәрсенің түпкі себептерін біле алады деп санайды. Ақыл-ойды ойшыл жоғары және ерекше адами игілік ретінде қарастырады, оны жаратылыстану, математика және метафизиканы қамтитын философияны игеру арқылы жетілдіруге болады және қажет. Әл-Фараби адамның санасын соқыр сенім мен догматикадан жоғары қояды. Әл-Фарабидің космологиялық теориясы ғаламды концентрлік сфералар түрінде ұсынады: алдымен жерден ең алыс бірінші ақыл-ой сферасы, содан кейін бірінші аспан сферасы, содан кейін қозғалмайтын жұлдыздар сферасы, содан кейін Сатурн, Юпитер, күн, Венера, Меркурий және

ақыр соңында ай сфералары... ай асты сферасын мекендейтін адамзат негізінен оны басқаратын жоғары ақылға көтерілу. Ол үшін логикалық ойлау қабілетінен жоғары адамға деректерді дұрыс пайдалану қажет... (Машани, 2005).

Әл-Фарабидің бүкіл философиясы айқын гуманистік бағытпен сипатталады. Әл-Фараби гуманизмі адамның жеке басын абсолютті құндылық, ғаламның орталығы ретінде тануға негізделген. Ойшыл адамның және оның ақыл-ойының жетілуге деген шексіз мүмкіндіктеріне сенеді және адам кемелдікке ұмтылуы керек деп санайды. Бұл ренессанс гуманизмінің идеялары мен мұраттарына сәйкес келетін озық, прогрессивті дүниетаным болды. Адам білімге, шындықты білуге, үздіксіз жетілдіруге және бақытқа жетуге ұмтылуы мүмкін және керек. Ойшыл адам бойындағы шынайы адамның айрықша белгілерін білдіретін ақиқат, жақсылық пен сұлулықтың үштұғырлығының ежелгі идеалын ұстанады. Ол Алла тағала жаратқан адамға, оның жоғары мақсатына, жақсылық, махаббат және әділеттілік мұраттары әлеміндегі мәлімдемеге сенеді. Айта кету керек, әл-Фараби әртүрлі мәдени дәстүрлерді жақындастырған ойшыл ғана емес, сонымен қатар ол ғылым реформаторының керемет талантымен ол өз заманының білімін жүйелеуге тырысты. Бұл оның Орта ғасырлардағы энциклопедияның бір түрі деп аталатын "Ғылымдардың жіктелуі туралы" трактатында көрініс тапты. Онда ойшыл өз дәуіріндегі барлық ғылымдарды қатаң тәртіпте тізіп, әрқайсысының зерттеу тақырыбын анықтады. Әл-Фараби өзін халықтық бағанға білім әкелуге, ағартушылықты адамзаттың дамуымен байланыстыруға ұмтылған педагогиканың реформаторы ретінде көрсетті. Ол Шығыс философиялық дәстүрін ұстанады, оған сәйкес ғылыми ұтымдылық рухани принциптен, адамгершіліктің қайнар көзінен алшақтамауы керек. Оның оқу және тәрбие процестерінде рухани-адамгершілік компонентті жүзеге асыруды көздейтін және тұлғаның тұтас дамуын қамтамасыз ететін үйлесімді білім беру қажеттілігі туралы ойлары қазіргі кезде де өте өзекті. Әл-Фарабидің эпистемологиялық көзқарастарына тән Рационализм оның этикасы мен әлеуметтік философиясында да көрінеді. Оның әлеуметтік-этикалық трактаттары үлкен қызығушылық тудырады. Мұнда әл-Фарабидің негізгі және жетілген шығармаларының бірі - "Ізгілікті қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат" ерекше атап өтілуі керек. Бұл трактат тек шығыста ғана емес, Батыс Еуропада да танымал болды. Бұл ойшылдың әлемге, қоғамға және адамға деген көзқарастарының жүйелі экспозициясын білдіреді. Ежелгі ойшылдардың әлеуметтік-саяси және этикалық идеяларына сүйене отырып, ежелгі Шығыстың әлеуметтік идеяларын қолдана отырып, Әл-Фараби өзінің идеалды әлеуметтік құрылым тұжырымдамасын жасады. Ол жақсылық, ақыл, сұлулық және махаббат принциптеріне сәйкес келетін идеалды қоғамды армандайды. Ойшыл өзінің "Ізгілікті қала тұрғындарының көзқарастары туралы Трактат" атты еңбегінде ақылға қонымды қағидаттарға негізделген үйлесімді шоғырландырылған қоғамның идеалды моделін жасауға тырысты. Мұнда ол идеалды қаланың орналасуынан және оның сәулеттік келбетінен бастап салық салу мен сот ісін жүргізу жүйесіне дейін барлығын дерлік қарастырған. Оның идеалды қоғам (қала-мемлекет) жобасы адамның рухани-адамгершілік өзгеруін, оның үздіксіз жетілуін, адам бойындағы дамуын қамтамасыз етеді. Бір қызығы, ойшылды адамдардың саяси бірлестігі, жалпыадамзаттық, әмбебап рухани-адамгершілік қасиеттері бойынша бірігу мәселесі аз қызықтырды. Қазіргі уақытта "Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатты" идеалды қала-мемлекеттің дана және адамгершілік билеушісі немесе адамгершілік азаматтары туралы эссе ретінде ғана емес, этикалық трактат ретінде де түсіндіруге болады. Айта кету керек, бұл және басқа да осындай әлеуметтік қайта құру жобалары, онда адам мен қоғамның рухани-адамгершілік өзгеру идеялары басым, олардың барлық утопиялылығымен, өткенге айналмайды. Олар қайта-қайта жаңартылып, жеке адамгершілік көшеттерін өсіру үшін құнарлы жер табады, адамзатты идеалды әлеуметтік ұйымның модельдерін құру мүмкіндігі туралы ойлауға шақырады. "Ізгі қалалар" мен ізгі адамдар адамзаттың санасына әсер етуді тоқтатпайды (Аль-Фараби, 1987).

Әл-Фараби шығармашылығының бірегейлігі мен тартымдылығы оның мұқият ойластырылған философиялық жүйені дамытқандығында ғана емес, сонымен бірге оның әлеуметтік-саяси жазбаларында саяси философияның негізгі ережелері мен принциптері

накты тұжырымдалғандығында. Ойшылдар мұсылмандық саяси-құқықтық және экономикалық ойдың негізін қалаушылардың бірі болып саналады. Әл-Фарабидің саяси философиясын зерттеу посткеңестік елдердің жүйелі трансформациясы жағдайында, демократиялық өзгерістерді жүзеге асыруда, құқықтық мемлекет құруда, қоғамды үйлестіруге және тұрақтандыруға ұмтылуда ерекше өзектілікке ие. Әл-Фарабидің саясат пен құқық, мемлекет пен билік, бостандық пен бақыт, адамдар арасындағы өзара көмек пен ынтымақтастықтың қажеттілігі туралы ілімі, оның ғылымдарды түсінуге және адам мен қоғамның интеллектуалды-адамгершілік кемелдігіне шақыруы қазіргі уақытта өзекті болып отыр. Әл-Фараби шығармашылығында жаратылыстану ғылымдары, атап айтқанда медицина маңызды орын алады. Ежелгі және ортағасырлық ойшылдар дәрігерлік іс – бұл ғылым да, өнер де, дәрігер де қолөнерші емес, ғылыми және техникалық дайындықпен қатар іске шығармашылық көзқарас, жоғары адамгершілік пен руханилық, алдын алу, диагностика және емдеу өнерін түсіну қажет болатын ерекше кәсіптің өкілі деген мәңгілік өзекті идеяны білдірді. Білімнің, жақсылық пен сұлулықтың бірлігі ретінде олар тұжырымдаған дәрігерлік сенім әлі де өз мағынасын сақтайды. Медицинаның мәнін және дәрігердің ерекше әлеуметтік миссиясын түсінуге осы философиялық көзқарастың жақтаушысы әл-Фараби болды. Ойшылдың ғалымның этикасы, оның ішінде медицина ғылымының өкілі, дәрігердің кәсіби қызметін моральдық бағалау, шынайы дәрігердің қоғамдық өмірдегі орны мен мақсаты, адамдардың тағдыры үшін жауапкершілігі туралы идеялары оның философиялық мұрасында маңызды орын алады. Әл-Фарабидің пікірінше, білім мен жақсы әдептілік, ғылым мен тәрбие бір-бірімен тығыз байланысты. Медицинаның мәнін және дәрігердің ерекше әлеуметтік миссиясын түсінуге осы философиялық көзқарастың жақтаушысы әл-Фараби болды (Кныш, 2011).

Әл-Фараби ортағасырлық көрнекті парсы ғалымы, философы және дәрігері, көп томдық "дәрігерлік ғылым канонының" авторы Әбу Әли Хусейн ибн Абдаллах Ибн Синаның (Авиценна) көзқарастарының қалыптасуына айтарлықтай әсер етті. Ибн Синаның медицинадағы еңбектерін Леонардо да Винчи мен Весалий зерттегені белгілі. Батыс Еуропада олар бүкіл Орта ғасырларда құнды басшылық болып саналды. Ұлы ислам заңгері және хадистанушы Әбу Бәкір әл-Байхактың, сондай-ақ араб жазушысы, тарихшысы және заңгері Ибн Халликанның айғақтарына сәйкес, Ибн Сина әл-Фарабидің шығармаларын едәуір пайдаланды. Ибн Сина адам ағзасының табиғатын, денсаулық пен аурудың мәнін түсінуде, сондай-ақ әл-Фараби сияқты, қазіргі уақытта білімнің барлық салаларында қолданылатын біртұтас жүйелік тәсілдің ұстанымдарынан туындады. Ол адам ағзасын жеке мүшелер бір-бірімен тұрақты байланыста болатын біртұтас жүйе ретінде қарастырды. Ибн Сина Гиппократ, Гален, Ар-Рази және Әл-Фараби медицинасының ең жақсы жақтарын мұра етті: ауруды емес, науқасты емдеу, жеке ерекшеліктерді ескере отырып, дененің күйін зерттеу. Медицинаның тақырыбын, міндеттері мен мақсаттарын түсінуде әл-Фараби ғылыми ұстанымдарда болды және осыған байланысты ол медицина теориясын түсінуде және баяндауда әл-Фарабиді ұстанған Ибн Синаның тікелей ізашары болды. Әл-Фараби өз заманының биология және медицина ғылымының жетістіктерімен жақсы таныс болғаны сөзсіз және оларды түсіндіру кезінде оларға теориялық дәрігер және философ ретінде қарайды. Оның философиялық, жаратылыстану және медициналық идеяларының органикалық байланысы бар.

Әл-Фарабидің эстетикалық көзқарастарында әдемі және асқақ, жақсылық пен үйлесімділік, адамның кемелдігі мен рухани жолы, адам бойындағы сұлулықты тәрбиелеу және т.б. идеялар дамыды. Араб-мұсылман шығысының рухани мәдениетіндегі маңызды құбылыс әл-Фарабидің "музыка туралы үлкен кітап" ("Китаб әл-музыка әл-кабир") шығармасы болды. Бұл трактат "Мұсылман Ренессансы" дәуіріндегі ең үлкен мәдени ескерткіш болып табылады. Таяу және Таяу Шығыс зерттеушілерінің оған деген қызығушылығы кейінгі ғасырларда бәсеңдеген жоқ. Мұнда көрсетілген музыкалық-теориялық білімнің кеңдігі мен тереңдігі шынымен ерекше, бұл әл-Фарабиді өзіндік музыкалық тұжырымдаманы жасаған Шығыстағы музыка ғылымының негізін қалаушылардың бірі деп санауға мүмкіндік береді.

"Музыка туралы үлкен кітап" трактаты титаникалық еңбек пен таланттың нәтижесі, ойшылдың бүкіл өмірінің жемісі болды. Бұл энциклопедиялық және синтетикалық жұмыс таным теориясы, логика және эстетика, поэзия және педагогика, акустика және инструменталистика, физика және математика мәселелерін қамтиды; музыка өнерінің теориясы мен практикасы мәселелерін дәйекті және жүйелі түрде қамтиды. Ол өткеннің данышпандары жасаған барлық құнды заттарды жинады. Бұл трактаттың мазмұны, біріншіден, ортағасырлық ислам мәдениетінде музыкалық мәдениеттің дамуының нақты деңгейін және оның ерекшелігін көрсететін музыкалық теория пайда болғанын көрсетті. Екіншіден, бұл жерде сол тарихи кезеңде араб-мұсылман шығысында кең таралған музыкалық аспаптардың дыбыстық теориясы жүйелі түрде пайда болғанын көрсетті. Мұнда жасалған музыкалық үйлесімділік туралы ілімнің маңызы зор. Әл-Фарабидің эстетикалық тұжырымдамасында үйлесімділік тек ғаламның өмір сүру өлшемі ғана емес. Ол поэзия мен музыканың негізін құрайды. Оның үйлесімділігі-музыкалық өнердің негізі. Әл-Фараби музыкасы мен музыкалық үйлесімділік тұжырымдамасы музыка мен әмбебап арасындағы байланысты көрсетеді. Бұл мәселе үйлесімділік, пропорционалдылық сияқты категориялар арқылы жарықтандырылады. Ойшыл жоғарыда айтылғандардың бәрі музыка ғылымына да, жалпы ғаламға да тән деп санайды.

Әл-Фарабидің көптеген ойлары мен идеялары біздің заманымызға сәйкес келеді, олар өзектілігі мен құндылығын жоғалтпады, кемелдік биіктеріне деген жалпыадамзаттық ұмтылыстарды білдіреді, бізді құруға, жақсылық жасауға, бақытқа ұмтылуға шақырады. Әл-Фарабидің философиялық және ғылыми трактаттарын зерттей отырып, біз әр уақытта адамның болмысы мен ондағы орнын түсінуде жаңа нәрсе табамыз. Оның философиялық мұрасы тереңірек зерттеу мен түсінуді қажет ететіні сөзсіз. Біздің әл-Фарабидің рухани мұрасымен танысуымыз кемелдікке, рухани жаңғыруға ұмтылуға итермелейді. Әл-Фарабидің рухани мұрасын ұқыпты сақтау, мұқият зерделеу және дәріптеу, оны жаңа тарихи жағдайларда дамыту – бүгінгі күннің маңызды міндеті.

Әдебиеттер:

1. Әбу Наср Мухаммад әл-Фараби. Ұлы дұға. Жарқыраған сұрақтар мен толымды жауаптардан. Астана. – 2017.
2. Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата. Наука, 1987.
3. Кныш А.Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия. Ишрак: ежегодник исламской философии. М., 2011.
4. Машани А. Әл-Фараби және Абай. Алматы: 2005.
5. Әбу Насыр әл-Фараби (870-950). Библиографиялық көрсеткіш. Алматы: Қазақ университеті, 2012.

**АЛЬ-ФАРАБИ ОБ ОНТОЛОГИИ БУДУЩЕГО И НЕКОТОРЫЕ
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННЫХ
«ИССЛЕДОВАНИЙ БУДУЩЕГО»**

***Бокошов Ж.,** доктор философских наук, профессор
Кыргызско-турецкий университет Манас, г. Бишкек, Кыргызстан*

Абстракт. В богатом философском наследии Аль-Фараби тема взаимоотношения бытия и времени имеет свое тематически значимое место. В этом контексте великим мыслителем освещаются отдельные особенности онтологического статуса будущего, которое рассматривается в органической взаимосвязи с другими основными измерениями времени- с прошлым и настоящим. Идеи Аль-Фараби об онтологии будущего приобретают особое значение в рамках методологии современных «исследований будущего» (футурологические концепции, фьючерсы, форсайты и т.д.). Мы являемся свидетелями бурного развития в глобальном масштабе области междисциплинарных знаний, условно обозначенной «исследованиями будущего». Такие знания носят преимущественно практически ориентированный характер. Тем не менее, большинство исследователей подчеркивает значение теоретического и методологического осмысления оснований познания и освоения будущего, в том числе философских оснований. В докладе предпринята попытка определить значимость

отдельных онтологических утверждений Аль-Фараби в связи с методологическими вопросами современных «исследований будущего».

Ключевые слова: онтология Аль-Фараби, время, будущее, онтологический статус, «исследования будущего».

Взаимоотношение бытия и времени является одной из традиционных тем рассуждений в мировой философии начиная с Античности. Как в обычном сознании, так и в теоретических исследованиях время рассматривается как единство прошлого, настоящего и будущего. Один из великих мыслителей XX века Мартин Хайдеггер утверждает, что в основе трехмерно представленного времени лежит временность, время как таковое, и подчеркивает онтологический приоритет будущего (4). Далекое неслучайно, что некоторые особенности онтологического статуса будущего отмечены и в философском наследии Аль-Фараби, мышление которого носило фундаментальный и энциклопедический характер. В пятом разделе «Рассуждение о категории «когда?»» своей книги «Катагурийас» он указывает: «Логика рассматривает «когда?» как имя, обозначающее нечто такое, благодаря чему можно ответить на задаваемый о предмете вопрос: «когда он был или будет?» (1. С.196). Далее отмечает, что определенное время «это то, которое определено соответственно тому, насколько оно отстоит от «теперь» в прошлом или будущем». При этом подчеркивает событийный характер будущего. В работе «Философия Аристотеля» Аль-Фараби будущее рассматривает в связи с намерениями (желаниями) и свободным выбором человека (2.С. 226-227). «Границы существования» вещей оказываются предметом философского анализа мыслителя и в других произведениях. Они представляют несомненный интерес в контексте современных «исследований будущего».

Как отмечается в специальной литературе (5, 6) историю «исследования будущего» примерно 50 лет. В истории науки и гуманитарной мысли имеют место различные высказывания, утверждения, размышления о будущем, в различных отношениях, в различной форме. Можно предположить, что в будущих учебниках по футурологическим дисциплинам они займут свое достойное место. В данном случае, когда говорится о полувековой истории, имеется в виду определенный формат «исследования будущего»: научно-теоретические основания познания будущего, теоретически и методологически обоснованные исследования будущего некоторых направлений и областей деятельности человека и общества, опыты создания «образа будущего» в глобальном и локальном масштабах. К основным результатам этих исследований, на наш взгляд, относится следующее:

- будущее признано одним из важных предметов теоретических и прикладных исследований в различных областях человеческой активности; такие исследования получили академический статус;

- определены некоторые теоретические принципы и основания мышления о будущем, некоторые теоретические конструкты, с помощью которых осуществляются концептуальное осмысление проблем будущего;

- в известной мере разработана методология исследования будущего, на основе эмпирических исследований продемонстрированы возможности и эффективность тех или иных методов и инструментов исследования будущего, исследователю сообществу представлены определенные классификации и систематизации этих методов и инструментов;

- результаты некоторых успешных «исследований будущего» стали основой принятия стратегических, политических, экономических и т.п. решений как на глобальном уровне, так и на национальном и отраслевом уровнях;

- сложилось профессиональное сообщество, где установлены определенные каналы коммуникации, распространяются опыты «лучших практик», принят определенный язык и терминологический минимум обсуждения проблем будущего.

Возможно, это далеко не полный список достижений «исследования будущего» за вышеуказанный срок. Тем не менее, он свидетельствует о том, что «исследование будущего» получило признание в обществе и заняло свое дисциплинарное место в системе современных научных знаний.

Философский интерес к будущему многообразен. Можно выделить следующие основные измерения философского анализа будущего:

-онтологическое: постановка вопроса «что такое будущее?»; какова природа будущего наряду с прошлым и настоящим?;

-эпистемологическое: как мы познаем будущее? Каковы характеристики знаний о будущем?

-антропологическое: каково отношение человека к будущему? Каково место будущего в самопознании и самоопределении человека?

-методологическое: каковы принципы, основания, методы, способы, средства понимания будущего и работы с будущим? Рефлексия над конкретными исследованиями будущего.

Следует отметить, что философия интересуется и аксиологическими, этическими, социокультурными, психологическими аспектами «исследований будущего».

Один из известных исследователей будущего Дж. Ворос к фундаментальным вопросам философии, имеющим отношение к обсуждаемому предмету, относит следующие:

1. онтологический вопрос: какова природа "реальности" и, следовательно, что есть что можно познать?

2. эпистемологический вопрос: какова природа знания, отношения между желающим получить знания и тем, что может быть известно?

3 - методологический вопрос: как потенциальный знаток или дознаватель может выяснить все, что может быть известно?

4- аксиологический вопрос: что является внутренне ценным? (7. Р.75).

Философские аспекты «исследования будущего» могут быть выяснены на основе имеющегося опыта философского и гуманитарного осмысления темы «будущее». Историко-философское рассмотрение вопросов будущего заслуживает специального внимания. Здесь мы отметим лишь некоторые опыты онтологического плана.

В литературе обычно подчеркиваются следующие философские постулаты:

-Будущее не предопределено и не может быть "известно" или "предсказано".

-Будущее частично определяется историей, социальными структурами и реальностью, а частично - случайностью, инновациями и человеческим выбором.

-Существует ряд альтернативных вариантов будущего, которые можно "предсказать".

-На будущее результаты может повлиять выбор человека.

-Раннее вмешательство позволяет планировать и проектировать, в то время как при "кризисном реагировании люди" могут лишь пытаться адаптироваться и/или реагировать.

-Идеи и образы будущего формируют наши действия и решения в настоящем.

-Наши представления о предпочтительном будущем формируются под влиянием наших ценностей.

-Человечество не делает выбор как единое целое, и мы не руководствуемся одними и теми же ценностями, стремлениями и проектами.

В онтологическом плане важно прежде всего осмыслить содержание антиномии «Будущее есть» и «Будущего нет». Если мы говорим о будущем, то в определенном отношении оно есть. Как завещали классики (Парменид и др.) мы можем по- настоящему мыслить только бытие, о небытии невозможно мыслить и говорить. Задача философии-определить и осмыслить- в каком смысле, каким образом «будущее есть». В то же время мы не можем игнорировать отрицание существования будущего. Что имеется в виду, когда утверждается «Будущего нет»? В каком смысле, в каких отношениях говорится этот «нет»?

Вопрос в следующем: мы мыслим о будущем, мы думаем о будущем; из каких онтологических допущений, оснований, законов исходит такое мышление?

Методологически важен и такой момент: «готовые» принципы, категории, идеи онтологии должны стать основой «исследований будущего» или онтология должна выявить для себя вопросы, которые имеют место в «исследованиях будущего»? Или и то и другое?

Исходный вопрос- что такое будущее- обсуждается в онтологическом ракурсе. Как дано будущее? Как оно себя показывает? Ответом была бы “феноменология будущего”. Как мы

говорим о будущем? Как мы его описываем? Как мы понимаем друг друга, обсуждая будущее? Это- “герменевтика будущего”. Мы здесь хотели бы отметить, что “онтология будущего” органически связана с “феноменологией будущего” и с “герменевтикой будущего”.

Более того. Будущее как текст. Требуется “чтение будущего”. Мы говорим о необходимости “семиотики будущего”. Тем самым намерены выразить уверенность, что философский подход к вопросам будущего охватывает широкий круг предметных взаимосвязей.

Бытие- это сфера совершенства и полноты. Если так, то бытие будущего предусмотрено. Традиционные онтологические положения: бытие- это живое: изменяется, растет; бытие- это «другое», иное. Будущее- это «другое» настоящего и прошлого. Будущее- это результат изменения и роста настоящего и прошлого. На языке философии Хайдеггера бытие- это открытое скрытого. Открытая часть, сторона будущего, и скрытая сторона. Будущее представляется в разном виде: возможное будущее, вероятное будущее, желаемое будущее. Будущее многообразно: близкое и далекое, известное и неизвестное, определенное и неопределенное, неизбежное и вероятное, ожидаемое и неожиданное. Будущее дифференцируется по отраслям и направлениям социальной жизни: в политике, в экономике, в образовании, в технологиях, в науке, в искусстве. Образ будущего определяется в зависимости от цели, потребностей, ожиданиям человека, на основе глубинных ценностно-смысловых структур сознания и наличных теоретико-методологических инструментов и предпосылок познания. С образом будущего внутренне связаны основные когнитивные акты человека: догадка, предвосхищение, желание, ожидание, вопрошание, воображение, страх, мечта, планирование, самовоспитание.

Онтологические аспекты:

- бытие будущего, онтологический статус будущего,
- взаимоотношение трех измерений времени: прошлого, настоящего, будущего,
- онтологическая картина реальности, будущее которой является предметом теоретических и практических исследований.

В чем заключаются сложность и опасность мышления о будущем? 1) Поскольку будущего нет, то можно что угодно воображать, предполагать. Нет границы. Что угодно может быть. Если без границы, без предела, то снимается вопрос об истинности, обоснованности, ответственности. 2) Поскольку будущего нет, то нет и направляющего, регулирующего ориентира. Опасно что-то утверждать. Трудно найти надежных оснований для суждений, предположений. Нет уверенности в мышлении. По отношению к прошлому можно найти свидетелей, факты, доказательств. По отношению к настоящему можно указать: вот, перед нами. Хотя в том и другом случае есть скрытые стороны. Но будущее существенно другое.

К базовым принципам мышления о будущем относятся следующие положения:

- Будущее зависит от прилагаемых усилий, его можно создать.
- Будущее вариативно, оно не проистекает из прошлого, а зависит от решения участников.
- Есть области, по отношению к которым можно строить прогнозы, но в целом будущее нельзя предсказать достоверно: можно подготовиться или подготовить будущее таким, каким мы его хотим видеть.

Мы считаем, что само “освоение будущего” как конструктивный концепт должно стать принципом человеческой деятельности: что будет, каково будущее того или иного акта, вещи, решения и т.д. Если получим содержательный ответ на подобные вопросы, то имеем право говорить о той или иной уровне освоения будущего.

Далее. Исследователи выделяют следующие принципы форсайта (предвидения):

- действие-ориентированность,
- открытость альтернативным будущим,
- использование методов участия,
- мультидисциплинарная ориентированность.

Освоение будущего выступает как платформа, как парадигма мышления и исследования о будущем. Освоение будущего помогает нам:

- заблаговременно опознать и осознать закономерности изменений, возникающие тенденции, возможные опасности и сюрпризы для реагирования,

- сосредоточить внимание на контекст, в котором мы действуем, принимая во внимание "общую картину" ситуации,

- выявить альтернативные точки зрения на будущее,

- артикулировать свои мысли о будущем на основе структурированных когнитивных рамок и логических аргументов,

- изучить несколько версий будущего.

Будущее как предмет ожиданий, устремлений и предчувствий побуждает к действиям. Нерешительным людям оно представляется как набор потенциальных угроз, сильные личности воспринимают его как пространство бесконечных перспектив. Форсайт не «впадает» ни в ту, ни другую крайность, а ориентируется на предупреждение, трансформацию и предпочтительные варианты будущего. На стыке прошлого, настоящего и будущего опознаются скрытые возможности.

Что ждет нас в будущем? Философский ответ, на мой взгляд, заключается в следующем: все будет по- другому- новые вещи, технологии, дела; но все это- временное, возникают и исчезают, мир быстро изменяется; поэтому надо думать о бытии и на основе бытийного мышления определить место той или иной вещи в жизни человека. Вещи быстро устаревают и обновляются.

Ключевой момент для социальных наук заключается в следующем: кому или чему принадлежит будущее? Способность владеть будущим является центральным вопросом функционирования власти (3. С.24). Поэтому, на наш взгляд, должна быть специально разработанная “политика будущего”, принятая государственным управлением и гражданским обществом.

Литература:

- 1.Аль-Фараби. Логические трактаты.- Алма-Ата: Наука. 1975.- 672 с.
- 2.Аль-Фараби. Историко-философские трактаты.- Алма-Ата: Наука. 1985.- 624 с.
- 3.Урри Дж. Как выглядит будущее? - Москва. Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. — 320 с.
- 4.Хайдеггер М. Бытие и время.- Москва: Ad Marginem. 1997. – 451 с.
- 5.Kristóf, T., Novaky E. The Story of Futures Studies: An Interdisciplinary Field Rooted in Social Sciences// March 2023Social Sciences 12(3):1-16. DOI:10.3390/socsci12030192.
- 6.Poli P. Steps Toward an Explicit Ontology of the Future // Journal of Futures Studies, September 2011, 16(1): 67 – 78.
- 7.Voros J. On the philosophical foundations of futures research // Knowing tomorrow?: how science deals with the future. Patrick Van Der Duin (ed.). 2007/ The Netherlands. Eburon Academic Publishers. P. 69-90/

ӘЛ-ФАРАБИ ЭТИКАСЫ ЖӘНЕ ЖАҒАНДАНУ ДӘУІРІНДЕГІ ҚҰНДЫЛЫҚТАР МӘСЕЛЕСІ

*Джуншеев Р.Е., философия ғылымдарының кандидаты, доцент,
М.Х. Дулати атындағы Тараз университеті, Тараз қ., Қазақстан*

Түйін. Бұл мақалада әл-Фарабидің этикалық көзқарастары мен олардың қазіргі қоғамда қолдану мүмкіндіктері қарастырылады. Фараби этикасының негізгі қағидалары – адамгершілік, парасаттылық, әділдік және қайырымдылық ұғымдары бүгінгі жаһандану дәуірінде ерекше мәнге ие. Ғалымның білім мен адамгершіліктің үйлесімділігі, ұлттық тәрбиедегі рөлі және қазіргі қазақ қоғамындағы этикалық тұжырымдамалары жан-жақты талданады. Сондай-ақ жаһандану жағдайында рухани құндылықтардың трансформациясы және оны Фараби идеялары негізінде сақтау мен дамыту мәселелері қарастырылады. Зерттеудің нәтижелері Фарабидің мұрасын қазіргі білім беру, тәрбие және мемлекеттік басқару жүйесінде кеңінен қолданудың маңыздылығын көрсетеді.

Кілт сөздер: әл-Фараби, этика, адамгершілік, парасаттылық, әділеттілік, қайырымды қоғам, рухани құндылықтар, жаһандану, ұлттық тәрбие, білім мен тәрбие.

Абстракт. В данной статье рассматриваются этические взгляды аль-Фараби и их возможности применения в современном обществе. Основные принципы этики Фараби — нравственность, разумность, справедливость и добродетель — приобретают особую значимость в эпоху глобализации. Детально анализируются гармония знаний и морали, роль национального воспитания и этические концепции ученого в современном казахском обществе. Также рассматривается трансформация духовных ценностей в условиях глобализации и их сохранение и развитие на основе идей Фараби. Результаты исследования подтверждают важность применения наследия Фараби в современной системе образования, воспитания и государственного управления.

Ключевые слова: Аль-Фараби, этика, нравственность, разумность, справедливость, добродетельное общество, духовные ценности, глобализация, национальное воспитание, знание и воспитание.

Abstract. This study examines the ethical views of Al-Farabi and their applicability in modern society. The fundamental principles of Farabi's ethics – morality, wisdom, justice, and virtue – are of particular significance in the era of globalization. The study provides a comprehensive analysis of the harmony between knowledge and morality, the role of national education, and the application of Farabi's ethical concepts in contemporary Kazakh society. Furthermore, the transformation of spiritual values in the context of globalization and their preservation and development based on Farabi's ideas are explored. The research findings highlight the importance of applying Farabi's legacy in modern education, upbringing, and public administration.

Keywords: Al-Farabi, ethics, morality, wisdom, justice, virtuous society, spiritual values, globalization, national education, knowledge and upbringing.

Қазіргі жаһандану дәуірінде мәдениеттер мен өркениеттер арасындағы өзара ықпалдастық күшейіп, моральдық-этикалық қағидаттар да өзгеріске ұшырауда. Әсіресе, дәстүрлі қоғамдар мен олардың құндылықтық жүйелері батыстық үлгідегі универсализм мен нарықтық қатынастардың ықпалында қалып, рухани дағдарысқа тап болуда. Бұл жағдай адамзат алдында жаңа сын-тегеуріндер туғызып, адамгершілік құндылықтардың қайта қаралуын қажет етеді. Осындай кезеңде әл-Фарабидің этикалық іліміне жүгіну маңызды, себебі ол адам болмысының мәнін, оның ізгілікке ұмтылуын және қоғамдағы үйлесімділік пен әділеттіліктің орнауын басты назарға алған ойшыл.

Фарабидің этикасы адамгершілік кемелдікке жету мен парасаттылыққа негізделген. Оның пікірінше, шынайы бақытқа тек ақыл-парасат пен ізгілік арқылы жетуге болады. Ойшыл адам өмірінің мақсаты тек материалдық игіліктерге қол жеткізуде емес, керісінше, оның рухани жетілуінде деп біледі. Жаһандану жағдайында бұл қағидаттар ерекше өзектілікке ие, себебі қазіргі әлемде тұтынушылық мәдениет үстемдік етіп, адамның ішкі үйлесімділігі мен моральдық бағдарлары өзгеріске ұшырап жатыр. Бүгінгі заман құндылықтық дағдарыс жағдайында тұр, сол себепті Фараби ұсынған моральдық кемелдік ұғымы адамзат үшін қажетті бағдар бола алады.

Осы мақаланың негізгі мақсаты – әл-Фарабидің этикалық көзқарастарын жан-жақты талдау және олардың қазіргі жаһандану үдерісі жағдайында маңыздылығын айқындау. Бұл мақсатқа жету үшін ең алдымен ойшылдың мораль философиясының негіздерін зерттеп, оның адамгершілік, әділеттілік, ізгілік секілді ұғымдарға қатысты көзқарастарын қарастыру қажет. Сонымен қатар, жаһанданудың құндылықтар жүйесіне тигізетін ықпалына талдау жүргізу маңызды.

Осылайша, Фарабидің этикалық ілімі мен қазіргі жаһандану дәуіріндегі құндылықтар мәселесін талдау арқылы адамзаттың моральдық дағдарыстан шығу жолдарына қатысты ой қорытуға мүмкіндік туады. Ойшыл ұсынған парасаттылық пен ізгілік қағидаттары қазіргі әлемнің рухани құндылықтарын қайта зерделеуге септігін тигізіп, адамзатқа тұрақты моральдық бағдар ұсынуы мүмкін.

Әл-Фарабидің этикасы адамгершілік жетілу, парасаттылық, бақытқа жету және қоғамдағы үйлесімділікті қамтамасыз ететін қағидаларға негізделген. Оның этикалық көзқарастары ежелгі грек философиясымен сабақтасып жатқанымен, исламдық және шығыстық дәстүрлермен ұштасып, өзіндік ерекшелігі бар моральдық жүйені қалыптастырды.

Ойшылдың еңбектерінде адам мен қоғамның өзара байланысы, адамгершілік кемелдену және әділеттіліктің маңызы терең қарастырылады.

Фараби этикасында қайырымды қоғам ұғымы ерекше орын алады. Ол идеалды мемлекетті философ-патша басқаратын құрылым ретінде сипаттайды. Оның ойынша, билеуші «философ болуы тиіс», яғни, даналық пен парасат иесі болуы керек, себебі ол қоғамды әділеттілік пен ізгілік жолына бағыттайды. Бұл ой оның "Қайырымды қала" туралы еңбегінде айқын көрініс табады. Философ – даналыққа, ақиқатқа ұмтылатын адам, ал басқару ісінде даналық ең басты құндылықтардың бірі болуы тиіс. Басшының философ болуы оның әділетті, парасатты, көреген болуына мүмкіндік береді, себебі ол билікті жеке пайдасы үшін емес, қоғам игілігі үшін қолданады.

Философ басшының басты ерекшелігі – оның ақыл-ойының жетілуі мен кемелдігі. Мұндай адам шындықты терең түсініп, әрбір шешімін әділет пен ізгілікке негіздейді. Ол тек материалдық игіліктерге ұмтылмайды, ең алдымен рухани кемелдікті басшылыққа алады. Сондықтан Фараби үшін нағыз билеуші – тек басқарушы ғана емес, сонымен қатар халықты дұрыс жолға бағыттайтын, олардың дамуына ықпал ететін тұлға.

Мұндай басшы білімге, ғылымға ерекше мән беріп, қоғамдағы тәртіп пен әділеттілікті орнатады. Егер билеуші философ болмаса, оның шешімдері тар мүддеге негізделіп, әділетсіздікке жол берілуі мүмкін. Сол себепті Фараби философ-басшыны идеалды қоғамның басты кепілі деп есептейді. Бұл тұжырым антикалық философтардың идеяларымен үндес болғанымен, Фараби оны өзінің қайырымды қоғам концепциясымен үйлестіре отырып, билеушінің ең биік мақсаты – халықтың бақытын қамтамасыз ету екенін көрсетеді [1, 124-126-б.б.].

Фараби бақыт мәселесін терең қарастырады. Оның түсінігінде бақыт – адамның жоғарғы мақсаты. Бұл туралы ол былай дейді: «Бақыт, адам рухының денеде материяны қажет етпейтін кемелдік дәрежесіне ұласуы болып табылады» [1, 112 б.]. Фарабидің бұл тұжырымы бақыт пен рухани кемелдік арасындағы байланысты сипаттай отырып, оны материалдық игіліктермен шектемей, адамның ішкі рухани деңгейімен өлшенетін, жетілуі мен кемелдікке ұласуы арқылы анықталатын құбылыс ретінде қарастырады.

Адамның жаны оның физикалық болмысынан жоғары тұратын субстанция ретінде қарастырылады. Фараби бақытқа жетудің басты шарты – адамның өзінің рухани болмысын жетілдіруі екенін көрсетеді. Бұл процесс адамның ақыл-ойын дамытуын, ізгілікке ұмтылуын және кемелдікке жетуге деген талпынысын қамтиды. Материалдық игіліктер белгілі бір деңгейде қажетті болғанымен, олар нағыз бақытқа жетудің негізгі өлшемі емес. Нағыз бақыт – адамның ақылын пайдаланып, жоғары мақсаттарға ұмтылып, рухани кемелдікке жетуі арқылы келеді. Фараби адамды ақыл иесі ретінде сипаттап, оның ең биік мақсаты – парасаттылық пен білім арқылы өзін жетілдіру екенін айтады. «Нені және қалай ажырататынын ол өзінің бүкіл өмірі бойында біліп отыратын ақыл-парасаттың тұсында ғана адам бақытқа жетеді» деп тұжырымдайды Фараби [1, 333 б.].

Фарабидің әлеуметтік этикасы қоғам мен адам арасындағы үйлесімді қарым-қатынасты қарастырады. Ол ең жоғары парасат пен кемелдікке тек жеке адам ғана емес, тұтас қоғам бірге қол жеткізе алатынын айтады. Бұл туралы ол «Ең жоғары парасат пен ең жоғары кемелдікке ең алдымен тек қана қоғамда қол жеткізуге болады..., адамдары бақытқа жетуі үшін бір-біріне көмек берген қоғам, ізгі, қайырымды қоғам болып табылады» [1, 119-б.]. деп жазады. Адам – әлеуметтік жаратылыс, оның дамуы мен кемелденуі қоғаммен тығыз байланысты. Қайырымды қоғам – әділет пен өзара көмекке негізделген орта, онда әр адам рухани жетілуге мүмкіндік алады. Егер адамдар тек өз мүддесін ойлап, бір-біріне жәрдемдесуден бас тартса, қоғамда хаос пен әділетсіздік орнайды. Фараби "қайырымды қала" идеясында бақытты жеке жетістік емес, бүкіл қоғамның игілігі ретінде қарастырады, өйткені шынайы кемелдік пен парасатқа жету тек әлеуметтік ортада мүмкін.

Фараби «қайырымдылық адамдар жанынан берік орын алғанда, не адамдар ұстамды болғанда қалаларда теріс қылықтар жойылады» деп айта отыра, қоғамдағы тәртіп пен ізгіліктің қайырымдылық пен ұстамдылыққа негізделетінін айтады. Қайырымдылық –

жанашырлық пен әділеттілікке, ал ұстамдылық – эмоцияны ақылмен басқаруға негізделеді. Егер адамдар осы қасиеттерді бойына сіңірсе, қоғамда сенім орнап, теріс қылықтар жойылады. Осылайша, Фараби ізгілікті қоғам құру жеке адамның моральдық ұстанымдары мен ішкі мәдениетіне де тікелей байланысты екенін көрсетеді. [2, 142-б.].

Фарабидің этикалық көзқарастары заманауи зерттеушілердің де назарынан тыс қалған жоқ. Ғалым-философтар Ә.Нысанбаев және Ғ.Құрманғалиева Фарабидің адам мен қоғам арасындағы байланысын былайша сипаттайды: «Платон философиясының мәселелерін әл-Фараби оның жоғары сатысында жақсылық пен әділеттілік, ізгілік пен ынтымақтастық салтанат құрып, адамды бақытқа жеткізетін, жетілген адам мен қоғам мұратын қойып, негізінен, әлеуметтік-саяси және адамгершілік мәселелері тұрғысынан қорытып, түсінгенін көрсетеді» [1, 38-39 бб.]. Ал Қ. Нұрланова оның бақыт туралы ілімін талдай отырып: «Фараби бақытты адамның интеллектуалдық және моральдық жетілуімен тығыз байланыстырады, бұл ой қазіргі заман үшін де өзекті» [3, 215-б.] деп атап көрсетеді.

Жалпы, Фарабидің этикасы тек теориялық концепция емес, сонымен бірге адамзаттың рухани дамуы мен қоғамдағы әділеттілік қағидаларын қалыптастырудағы маңызды ілім болып табылады. Оның ойлары бүгінгі жаһандану дәуірінде де өзектілігін жоғалтпай, құндылықтық бағдар ретінде қызмет ете алады.

Жаһандану дәуірінде құндылықтар жүйесінің трансформациясы – бұл қоғамның әлеуметтік, мәдени және рухани құрылымдарының түбегейлі өзгеруіне алып келетін күрделі әрі көпқырлы үдеріс. Бұл өзгерістер біржақты емес, әртүрлі деңгейде және әртүрлі бағытта жүреді. Жаһанданудың ықпалымен дәстүрлі құндылықтар жаңа құндылықтармен ұштасып, кейбіреулері өзгеріске ұшыраса, кейбіреулері толықтай жойылып немесе жаңа сипатта қайта қалыптасуда.

Қазіргі заманғы жаһандық үрдістер адамдардың әлеуметтік қатынастарына айтарлықтай ықпал етуде. Бұрын белгілі бір ұлттың немесе аймақтың аясында қалыптасқан құндылықтар жүйесі бүгінде жаһандық деңгейде қайта қаралуда. Соның ішінде индивидуализмнің күшеюі, ұжымдық мәдениеттің әлсіреуі, демократия мен адам құқықтарының басымдыққа ие болуы сияқты құбылыстар әлеуметтік құндылықтар жүйесін өзгертуде. Батыстық үлгідегі индивидуализм көптеген қоғамдарда ұжымдық құндылықтарды ығыстырып, жеке бастың мүддесін қоғам мүддесінен жоғары қою тенденциясын қалыптастыруда. Бұл өзгеріс дәстүрлі әлеуметтік институттар, әсіресе отбасы, қауымдастық сияқты құрылымдардың рөлін әлсіретуде. Осыған байланысты зерттеуші С. Сейдуманов: «Жаһандану жағдайында қоғамның әлеуметтік құрылымы өзгеріп, жаңа құндылықтар мен нормалар қалыптасуда» деп жазады [4, 112-б.].

Рухани құндылықтардың трансформациясы да жаһандану үдерісінің ажырамас бөлігі болып табылады. Материализмнің күшеюі қазіргі заманғы жаһандық экономиканың негізгі қағидатына айналып, тұтынушылық мәдениеттің үстемдік алуына себеп болуда. Бұл жағдай рухани құндылықтардың екінші орынға ығысуына, адамгершілік пен моральдық ұстанымдардың әлсіреуіне алып келуде. Бұл мәселеге байланысты А.Қапышев және С.Колчигин: «Материалистік дүниетаным, дүниеге қатынас және болмыстың тәсілі негізінде ізгілікті қоғамды қалыптастыру мүмкін емес» деп көрсетеді [5, 347-348 бб.]. Олар рухани құндылықтардың құнсыздану қаупін атап өтіп, адамзаттың өмір сүру құрылымы оның рухани әлемімен тікелей байланысты екенін түсінуі қажет екенін айтады. Міне сондықтан, олар «Адамзат өзінің Жер бетіндегі өмір сүру құрылымы толығымен оның рухани әлеміне байланысты екенін түсіну қажеттігі жөніндегі ақиқатқа әлі де келуі тиіс» деп атап өтеді [5, 339-340 бб.]. Ғалымдардың бұл тұжырымы қазіргі жаһандану жағдайында моральдық-этикалық негіздерді сақтаудың маңыздылығын көрсетеді. Рухани құндылықтарды ұмыт қалдыру қоғамның тұрақтылығына қауіп төндіріп, адамзаттың үйлесімді дамуын тежейтінін ескеру қажет.

Жаһандану ұлттық мәдениеттердің өзара ықпалдасуына әкеліп, мәдени алмасуды күшейтуде. Бұл үрдіс бір жағынан мәдени әртүрлілікті байыта түссе, екінші жағынан, ұлттық мәдени бірегейліктің әлсіреуіне әкелуі мүмкін. Кейбір мәдениеттер жаһандық мәдени

ықпалдың әсерінен өз болмысын жоғалту қаупіне ұшыраса, кейбіреулері керісінше, өзінің ерекшелігін сақтап қалу үшін жаңа формалар мен тәсілдер арқылы өзін жаңғыртуға тырысады. Осыған байланысты Ә. Нысанбаев: *«Жаһандану үдерісі ұлттық мәдениеттердің өзіндік ерекшеліктерін жойып, оларды біртектілікке ұмтылдырады»* деп жазады [6, 45-б.].

Жалпы алғанда, жаһандану дәуіріндегі құндылықтар жүйесінің трансформациясы – бұл біртұтас әрі қайшылықты үдеріс. Ол қоғамға жаңа мүмкіндіктер ашқанымен, дәстүрлі құндылықтардың жойылу қаупін де туындатады. Кейбір қоғамдар жаһандану аясында өздерінің рухани-мәдени ерекшеліктерін сақтап қалуға тырысса, кейбіреулері толықтай жаңа құндылықтарға бейімделуге мәжбүр. Осы өзгерістердің оң және теріс жақтарын жан-жақты талдап, оларды басқару мен үйлестіру маңызды мәселе болып қала береді.

Фараби этикасы мен жаһандану дәуіріндегі рухани дағдарыс – қазіргі заманғы өркениеттің маңызды мәселелерінің бірі. Жаһандану үдерісі материализм мен тұтынушылық мәдениеттің күшеюіне алып келіп, дәстүрлі рухани-адамгершілік құндылықтардың әлсіреуіне себеп болуда. Бұл өзгерістер әлеуметтік тұрақтылық пен моральдық құндылықтар жүйесіне айтарлықтай ықпал етіп, рухани дағдарысқа ұшыраған қоғамдарда әлеуметтік дезинтеграция, құндылықтардың девальвациясы және моральдық релятивизм секілді құбылыстарды тудырады. Фарабидің этикалық мұрасы осы мәселелерге жауап іздеуге бағытталған, себебі оның көзқарастары адамгершілік пен парасаттылықтың негізінде тұрақты қоғам құрудың маңыздылығын көрсетеді.

Фараби еңбектерінде материализм мен тұтынушылық мәдениетке қатысты ойлар жан-жақты қарастырылады. Ол шынайы бақыт пен адами кемелдіктің тек материалдық игіліктерге тәуелді емес екенін атап көрсетеді. Оның пікірінше, адамның ең жоғарғы мақсаты – интеллектуалды және рухани жетілу, ал бақыт – ақыл мен парасатқа негізделген өмір сүру тәсілі. Қазіргі тұтынушылық мәдениет адамның материалдық қажеттіліктерін алдыңғы орынға қойып, рухани дамуды екінші кезекке ығыстырады. Бұл жағдай қоғамда рухани құндылықтардың әлсіреуіне және адамдар арасындағы моральдық байланыстардың әлсіреуіне әкелуде.

Әлеуметтік тұрақсыздық пен моральдық дағдарыс та бүгінгі қоғамның басты мәселелерінің бірі болып отыр. Фараби қайырымды қоғам идеясын ұсыну арқылы әлеуметтік құрылымдағы моральдық принциптердің маңыздылығын атап өтеді. Оның ойынша, қоғамның үйлесімді дамуы үшін оның басшылары мен азаматтары жоғары этикалық қағидаларды ұстануы тиіс. Жаһандану жағдайында көптеген қоғамдарда этикалық құндылықтардың дағдарысы орын алып, пайдакүнемдік пен моральдық жауапсыздық кең таралуда. Бұл құбылыстар әлеуметтік тұрақсыздықтың артуына, адамдар арасындағы сенімнің төмендеуіне және қоғамдық институттардың әлсіреуіне әкеледі.

Фарабидің этикасы негізінде рухани дағдарысқа қарсы тұру жолдары ізгілікті қоғам құру идеясымен тығыз байланысты. Оның ойынша, адам рухани тұрғыдан кемелденгенде ғана қоғам дамудың жоғарғы сатысына жете алады. Осы тұрғыда Г. Нұрышева: *«Әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық ілімі дүниеге келгеннен бері көптеген ғасырлар өтсе де, оның идеялары әлі күнге дейін құндылығын жойған жоқ және қазіргі заманғы қоғам үшін аса маңызды»* деп жазады [7, 175 б.]. Қазіргі заманғы рухани дағдарысты еңсеру үшін Фарабидің этикалық қағидаларын қайта жаңғырту маңызды. Бұл құндылықтар адамның ішкі үйлесімділігін қалыптастыруға, моральдық және интеллектуалдық деңгейін арттыруға ықпал ете алады.

Сонымен, жаһандану дәуіріндегі рухани дағдарысты еңсеру үшін Фарабидің этикалық мұрасын жаңаша пайымдап, оны қазіргі қоғамның құндылықтық жүйесіне енгізу маңызды. Оның адамгершілік, парасаттылық және ізгілік туралы идеялары қазіргі заманның рухани қажеттіліктерімен үйлесім табады. Бұл қағидаларға сүйене отырып, қоғамда тұрақтылықты қамтамасыз етуге, рухани құндылықтарды нығайтуға және адамзат дамуының жаңа жолдарын айқындауға болады.

Фараби этикасын қазіргі қоғамда қолдану жолдары – оның философиялық мұрасын жаңаша пайымдап, бүгінгі әлеуметтік-мәдени құндылықтар жүйесіне енгізумен байланысты. Оның адамгершілік, білім және парасат туралы идеялары қазіргі қоғамда маңызды рөл атқара

алады. Бұл әсіресе, ұлттық тәрбие, моральдық құндылықтарды нығайту және қоғамдағы үйлесімділікті сақтау мәселелерінде айқын көрінеді.

Фарабидің адамгершілік тәрбиесіне қатысты көзқарастары ұлттық тәрбие жүйесінде ерекше орын алады. Ол адамның табиғаты ізгілікке бейім болғанымен, оны дұрыс бағыттау қажеттігін атап өтеді. Қазақ халқының дәстүрлі тәрбиелік қағидалары да осы ұстаныммен үйлеседі. Ұлы ойшылдың еңбектерін қазіргі ұлттық тәрбие бағдарламасына енгізу арқылы жас ұрпақтың рухани дамуына және адамгершілік құндылықтарды бойына сіңіруіне жағдай жасауға болады.

Қазіргі қазақ қоғамында Фарабидің этикалық тұжырымдамалары әлеуметтік-мәдени өмір мен басқару жүйесінде маңызды рөл атқара алады. Ол өз еңбектерінде әділ басқарудың және қоғам тұрақтылығының негізі моральдық қағидалар екенін ерекше атап өтеді. Бұл тұжырым қазіргі заманғы мемлекеттік басқаруда да өзектілігін сақтап келеді. Осыған байланысты, Фараби ілімін қоғам мен билік арасындағы үйлесімділікті қалыптастырудың негізі ретінде қарастыру қажет. Демек, ғұламаның идеяларын бүгінгі қоғамдық құрылымға бейімдеу арқылы мемлекет пен қоғам арасындағы өзара сенімді нығайтуға, әділеттілік пен адамгершілік қағидаларына негізделген басқару үлгісін дамытуға мүмкіндік бар.

Жалпы алғанда, Фарабидің этикалық ілімдерін қазіргі қоғамда тиімді қолдану үшін оның философиялық мұрасын білім беру, ұлттық тәрбие және мемлекеттік басқару жүйесіне тереңірек енгізу қажет. Оның адамгершілік пен парасат туралы тұжырымдары қазіргі заманғы рухани және әлеуметтік дағдарыстарды еңсерудің тиімді жолдарының бірі бола алады.

Фарабидің этикалық мұрасы – адамзат өркениетінің рухани қазынасы. Оның адамгершілік пен парасаттылық, ізгілік пен әділеттілік туралы ойлары қазіргі қоғам үшін өзекті болып қала бермек. Ойшыл адам мінез-құлқының жетілуін, қоғамның дамуы үшін білім мен тәрбиенің үйлесімділігін басты шарт ретінде қарастырады. Ол қайырымды қоғам ұғымын негіздей отырып, оның тірегі саналатын адамгершілік құндылықтарды жоғары қояды.

Жаһандану дәуірінде рухани құндылықтарды сақтау мен дамытуда Фараби идеялары ерекше маңызға ие. Бүгінгі таңда технологиялық жетістіктер мен ақпараттық ағынның қарқынды дамуы адамдардың дүниетанымына ықпал етіп, рухани-адамгершілік құндылықтарға сын-қатер төндіруде. Осындай жағдайда Фарабидің әділеттілік, білім мен парасат, қайырымдылық пен ізгілік жөніндегі идеялары адамзаттың үйлесімді дамуына бағыт-бағдар бола алады. Қоғамдағы рухани дағдарыстың алдын алу үшін білім беру жүйесінде Фарабидің этикалық көзқарастарын кеңінен насихаттау маңызды.

Зерттеу нәтижелері көрсеткендей, Фараби мұрасын қазіргі әлеуметтік-мәдени контексте қолдану бірқатар өзекті мәселелерді шешуге көмектеседі. Біріншіден, оның идеяларын білім беру және тәрбие үдерісіне енгізу арқылы жастардың рухани дамуына ықпал етуге болады. Екіншіден, мемлекеттік басқару мен құқықтық жүйеде әділдік пен парасаттылық қағидаттарын негізге ала отырып, қоғамдағы тұрақтылықты нығайтуға мүмкіндік туады. Үшіншіден, жаһандану жағдайында ұлттық мәдениетті сақтау мен дамыту үшін Фараби көзқарастарын жаңаша пайымдау қажеттілігі туындайды.

Қорыта айтқанда, Фарабидің этикалық мұрасы – қазіргі қоғамның рухани жаңғыруында, адамгершілік құндылықтарды сақтау мен дамытуда маңызды рөл атқара алады. Оның идеяларын білім, мәдениет және әлеуметтік салада кеңінен қолдану арқылы қоғамның үйлесімді дамуына үлес қосуға болады.

Әдебиеттер:

1. Әл-Фараби философиясы. Жиырма томдық. 2-том. Астана: Аударма, 2005. – 480 б.
2. Әбу Насыр әл-Фараби: 7 томдық жинағы. Т. 3; Әлеуметтік-этикалық трактаттар. Алматы: RS; Халықаралық Абай клубы. – 2019. -288 б.
3. Нұрланова, Н. Қ. Әл-Фараби және түркі философиясы. – Алматы: Ғылым, 2010. – 256 б.
4. Сейдуманов, С. Қазіргі қоғамдағы әлеуметтік өзгерістер. – Алматы: Қазақ университеті, 2003. – 250 б.
5. Тәуелсіз Қазақстан философиясы. Жиырма томдық. 20-том. Астана: Аударма, 2006. - 544 б.
6. Нысанбаев, Ә. Жаһандану және мәдениет. – Алматы: Ғылым, 2000. – 200 б.
7. Әл-Фараби және қазіргі заман: оқу құралы, жалпы ред. басқ. Ғ.М.Мұтанов; Қазақ тіліне ауд. Г.Ж.Нұрышева. – Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 239 б.

ДЕКОЛОНИАЛЬНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ – УЧИМСЯ «УЧИТЬСЯ ЗАНОВО» У АЛЬ-ФАРАБИ

*Жакупбекова Д., магистр
ЦИОМ, г. Караганда, Казахстан*

Аңдатпа. Мақалада әл-Фарабидің «Платонның «заңдарының» мәні» атты шығармасын евромодерндік көзқарас арқылы түсінудің жаңа жолдары анықталады. Бұл тұрғыда қазіргі деколониалдық философиялық дискурстағы эпистемологияны жаңарту қажеттілік расталады.

Кілт сөздер: болмыстың деколониалдығы, қажулық қоғамы, евромодерндік, «шынайы өмір», сакралдық, зорлық-зомбылық, zoe, bios, айырмашылық.

Абстракт. В статье предпринята попытка прочтения трактата аль-Фараби «Сущность «законов» Платона» с позиции разоблачения евромодерна. Данный аспект отражает тенденции современного философского дискурса деколониальности, постулирующего необходимость создания новой эпистемологии.

Ключевые слова: деколониальность бытия, общество усталости, евромодерность, «голая жизнь», сакральность, насилие, zoe, bios, различие.

Abstract. The article attempts to read Al-Farabi's treatise "The Essence of Plato's "Laws"" from the position of exposing euromodernity. This aspect reflects the tendencies of the modern philosophical discourse of decoloniality, postulating the need to create a new epistemology.

Key words: decoloniality of being, the society of tiredness, euromodernity, naked life, sacredness, violence, zoe, bios, difference.

Вариативный опыт осмысления травмы «насилия» представителями различных современных дискурсов объединяется общей демаркационной приставкой «пост». Наиболее актуальными среди них являются концепты «усталости» (Бен-Чхоль Хан, 2023), «деколониальности бытия» (Тлостанова, 2020), «постчеловека» (Брайдотти, 2021), «голой жизни» (Агамбен, 2011).

Согласно Бен-Чхоль Хану, прошлый век был «иммунологической эпохой», в которой внутреннее и внешнее, свое и чужое, дружественное и враждебное четко различались между собой. Собственно, иммунологическая парадигма формировалась «словарем холодной войны», в котором «Атака и защита определяют иммунологическое действие» (Бен-Чхоль Хан, 2023:36). Иммунная защита направлена на все чужое в силу его инаковости.

Автор считает, что смена парадигм привела к замене инаковости на различие. Теперь место чужого занимает мигрант или турист-потребитель, а иммунологическая парадигма несовместима с принципами глобализации. Насилие в парадигме различия исходит от «позитивности», не столько «от Другого или Чужого, но и от того же самого» (Бен-Чхоль Хан, 2023:44). «Насилие» позитивности происходит от перепроизводства, приводящего к «удушью» от переизбытка.

Парадоксальным образом «Позитивация мира дает возникнуть новым формам насилия», «террору имманентности», ведущим к «психическим инфарктам» (Бен-Чхоль Хан, 2023:50). Новый, депрессивный тип человека оказывается беззащитным перед «переизбытком позитивности», становится жертвой добровольной самоэксплуатации.

Таким образом, субъект оказывается в конфликте с самим собой; поскольку отсутствие инстанции принуждения не ведет к свободе, а сам эксплуататор становится эксплуатируемым. Неожиданным образом свобода оборачивается насилием.

Вывод о различие, пришедшего на смену инаковости отсылает к открытию гетерологии как другой онтологии, основанной на идее различия (Керимов, 2007). «Если онтология маскирует различие, будучи озабочена поисками причины, основания (по своему определению, самотождественного) сущего (по своему определению, различного и множественного), то гетерология утверждает различие (бытия), благодаря которому сущее утверждается в своем бытии» (Керимов, 2007:22). Именно различие становится посылкой для социальности как таковой.

Другим примером посттравматического опыта служит осмысление «модерности» и постсоветского колониального прошлого в исследовании М. Тлостановой (Тлостанова, 2020:). Автор ставит проблему «деколонизации мышления, бытия, восприятия, гендера, памяти», указывая на потребность в дескрипции постсоветского и одновременно постколониального опыта (Тлостанова, 2020:23).

М. Тлостанова отмечает, что разрушительным последствием «модерности», наряду с обесцениванием человеческой жизни, стало «постоянное культивирование и поддержание глобальной колониальности бытия, власти и знания» (Тлостанова, 2020:59).

Данная тенденция выражалась в том, что лишь Запад/Север определял единственную норму человечества, легитимируя знания, социальные и экономические системы, ценности и культурные нормы. Тогда, как остальные люди и знания либо «отвергались, помещаясь в сферу инаковости, либо подвергались изменениям с целью приведения их ближе к евромодерному идеалу» (Тлостанова, 2020:59).

Однако, мы не готовы согласиться с необходимостью отделять деколониальный дискурс от «мейнстримовских течений и имен» (Тлостанова, 2020:26), к числу которых автор относит Ж. Лакана, Ж. Деррида и Дж. Батлер (а значит Ж. Делеза, Ф. Гваттари, Ж. Батая).

Несомненно, что деколониальность знания – это освобождение знания от навязанных модерностью/колониальностью принципов, правил, оптик и институтов, оставляющих за бортом все иные эпистемы и субъектности. Для автора деколониальность как альтернатива модерности означает эпистемологическое размежевание с ней, поскольку сама модерность сводится к идее модерности, легитимирующей ее систему знаний. По этой причине иные эпистемы и исторические процессы выпадают из модерности и лишены легитимности. Таким образом, модерность предполагает систему знаний, обеспечивающую оправдание и воспроизводство иерархии людей, поскольку классификация содержится в познающем субъекте и соответствующей системе знаний. Собственно, имперский субъект на протяжении модерности колонизирует знание, присваивая содержание чужого знания либо объявляя его нелегитимным.

Автор предлагает кардинальным образом отойти от евромодерной системы мирового Севера, обратившись к «представителям мирового Юга, в поисках трансмодерных моделей и архитектуры знания» (Тлостанова, 2020:69). Решение проблемы сводится к выработке знания, которое не продолжало бы евромодерную эпистемологическую традицию потребления и объективации жителей иных миров.

Поскольку в новых условиях предстоит «научиться учиться заново», в качестве одного из путей автор предлагает сблизиться с локальными историями и космологиями. При этом «необходимо пойти и дальше, совершив сдвиг в географии разума, поменяв отношение к интерпретации реальности, истории, философии и человека» (Тлостанова, 2020:75), снять с производства знания функцию инструмента «моделирования мира и людей в настоящем» (Тлостанова, 2020:77).

Тема деколониализации эпистемологии отвечает на запрос концептуализации наиболее трагичной страницы отечественной истории, связанной с насильственной седентаризацией в Казахстане. Нам представляется, что в большей степени концепция «голої жизни» Дж. Агамбена раскрывает биополитический и, одновременно, сакральный аспект коллективизации и голодомора. Казахи-кочевники были лишены своих «зое», животных, которые служили не только пропитанием, но, в первую очередь, приносились в жертву аруахам, духам умерших предков.

В тоже время, по мнению Дж. Агамбена, исключение «голої жизни» послужило основанием для построения государства. Для понимания генеалогии государства как институции важна актуализация дихотомии *зое* и *bios*, *polis* и *oikos*, *praxis* и *poiesis*, подмеченная Дж. Агамбеном в работах Аристотеля.

Проблемы преодоления евромодерности, состояния «постчеловеческого» с позиции витализма, *зое* и *bios* ставится в одной из последних работ Розы Брайдотти «Постчеловек» (Брайдотти, 2021).

Автор заявляет о новом постчеловеческом состоянии, с присущей ему «более чем изрядной долей бесчеловечных черт (Брайдотти, 2021:23). Антропологический кризис вывел гуманитарное знание за черту профессиональных исследований. Вместе с тем Брайдотти артикулирует глубокую надежду на новый «творческий тип все-человечества» (Брайдотти, 2021:28).

Особенность постчеловеческой эпохи заключается в том, что она «вызывает на свет конкретные формы бес/нечеловечных практик», требующих «новых фреймов для анализа и новых нормативных ценностей» (Брайдотти, 2021:267). (Наглядной иллюстрацией тому служит «гуманитарная интервенция» современных войн с их автоматизированным оружием, принимающим решение без участия человека).

Выделяя эпоху постчеловека, Брайдотти также считает необходимым научиться мыслить о себе иначе. Следуя данному призыву, мы обратились к одной из работ Великого Аль-Фараби, творившего в непростую эпоху синтеза древнейших цивилизаций Согдианы, Древней Греции, Персии, Рима, Месопотамии, Индии, Египта. Поскольку каждая из этих культур сталкивалась с опытом колонизации и порабощения, весьма актуальны суждения Аль-Фараби о неравенстве, формах государственного устройства, войнах и насилии, изложенные им в трактате «Сущность «законов» Платона».

Одна из цитат звучит весьма злободневно: «Если правители не обладают воспитанностью, ... то их дело и дело их подданных станет негодным», «безрассудство правителей самый большой вред для народа» (Аль-Фараби, 1985:166). При этом порочность рабского подчинения приводится на примере персов, у которых власть переходит от отца к сыну (Аль-Фараби, 1985:168).

За скобками остается противостояние эллинской полисной культуры и имперской персидской культуры. Именно в этом ключе следует понимать поиск философского обоснования ценностей городской культуры. Так, согласно Платону, подлинный город создает такие условия для жителей, при которых они действуют соответственно законам и управлению. Законы, установленные для жителей города, преследует цель формирования добропорядочных нравов у его жителей.

Характерно, что почти каждый абзац Аль-Фараби он начинает с фразы «Платон считает», создавая четкое понимание критического анализа относительно приведенного положения. Например, контекст высказывания «Платон считает, что в государстве прекрасный и хороший строй будет в том случае, если законодатель будет знающим, сведущим в остальных хороших устройствах в деле благосостояния и других делах», как нам кажется, указывает на определенную долю сомнения (Аль-Фараби, 1985:171).

Высказывания относительно природы власти более чем актуальны и современны: «Платон затрагивает вопрос о власти; вероятно в ней нуждаются тогда, когда жители государства не обладают добродетельными нравами. Власть осуждается в том случае, если правитель обладает ею по своему обычаю, а не по необходимости и не ради жителей города» (Аль-Фараби, 1985:171). С точки зрения международного права и политики актуально положение относительно двух типов государственного управления, при одном из которых людьми управляют правители, при другом правителей также подчиняются законам.

Следующая цитата, на наш взгляд, имеет прямое отношение к неравенству в системе мирового Севера и Юга: «Платон объясняет, что власть над рабами и злыми людьми и их подчинение этой власти является абсолютно достойным делом, равно как подчинение как подчинение свободных и добродетельных – весьма недостойное дело» (Аль-Фараби, 1985:172).

И далее, относительно равенства, Аль-Фараби приводит краеугольную для парадигмы евромодерна мысль о том, что «нельзя думать, что равенство – это когда рабы и изгнанники обладают достоинствами, подобно свободнорожденным и добродетельным людям. Равенство – это то, что ниспослано каждому из них, степень, которой он заслуживает» (Аль-Фараби, 1985:187). Данная мысль абсолютно созвучна современному деколониальному утверждению

о том, что «Колонизация бытия лежит в основе классификации групп людей как не вполне рациональных, не развитых, незрелых» (Тлостанова, 2020:67).

Таким образом, приведенный краткий анализ текстов Великого Учителя Аль-Фараби раскрывает еще одно видение генеалогии евромодерна. В целом, идеи трактата «Сущность «законов» Платона» свидетельствуют о том, что тема насилия и неравенства остается инвариантом философского дискурса независимо от топологических, социально-исторических и культурных различий.

Литература:

1. Тлостанова М.В. Деколониальность бытия, знания и ощущения: сборник статей. – Алматы: Центр современной культуры «Целинный», 2020. – 192 с.
2. Бен-Чхоль Хан. Общество усталости. Негативный опыт в эпоху чрезмерного позитива / Бен-Чхоль Хан; [перевод с немецкого А.С. Салина]. – Москва: Издательство АСТ. 2023. – 160 с.
3. Керимов Т. Х. Неразрешимости /Т.Х. Керимов. – М.: Академический Проект; Триеста, 2007. – 218 с.
4. Агамбен Дж. Номос сасег. Суверенная власть и голая жизнь. – М.: Издательство «Европа», 2011. – 256 с.
5. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, КДУ, 2006 – 389 с.
6. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
7. Батлер Д. Психика власти. Теории субъекции / Д. Батлер. – Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя. - 2002. – 168 с.
8. Делез, Ж. Гваттари, Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактор, Астрель, 2010. – 896 с.
9. Брайдотти Р. Постчеловек / пер. с англ. Д. Хамис, под ред. В. Данилова. – М.: Издательство Института Гайдара, 2021. – 408 с.
10. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты /Перевод с арабского. Алма-Ата: Наука, 1985. – 624 с.

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ

***Калишева Н.Х., доцент, Жолмухамедова Н.Х., кандидат философских наук
Казахский национальный университет имени аль-Фараби, г. Алматы, Казахстан***

Түйін. Бұл мақалада әл-Фарабидің жалпыадамзаттық гуманизм идеалдарын жариялау тұрғысындағы саяси-құқықтық көзқарастарына талдау жасалады. Осыған байланысты адамдарды басқару басшылығын және саяси бірлестіктердің қызметі арқылы бақытты іске асыру мәселелерін әзірлеуге ықпал ететін саяси қоғамдастықтардың әртүрлі типтерінің жұмыс істеу қағидаттары мен нормалары қаралды; адамды әлеуметтендіруге, қоғамды қалыптастыру тәсілдеріне және қоғамдық тұрақтылық фактілеріне қатысты мәселелер.

Кілт сөздер: әл-Фараби, саясат, дін, қоғам, ізгілік, адамгершілік, бақыт.

Абстракт. В данной статье дается анализ политико-правовых взглядов аль-Фараби в свете провозглашения идеалов общечеловеческого гуманизма. В контексте этого рассмотрены принципы и нормы функционирования различных типов политических сообществ, способствующих выработке руководств управления людьми и способов реализации счастья через деятельность политических объединений; вопросы, касающиеся социализации человека, способов формирования общества и факторов общественной устойчивости.

Ключевые слова: аль-Фараби, политика, религия, общество, добродетельный город, гуманизм, совершенство, счастье.

Abstract. This article provides an analysis of the political and legal views of al-Farabi in the light of the proclamation of the ideals of universal humanism. In the context of this, the principles and norms of the functioning of various types of political communities are considered, contributing to the development of guidelines for managing people and ways to realize happiness through the activities of political associations; issues related to human socialization, ways to form a society and factual structures of social stability.

Keywords: al-Farabi, politics, religion, society, virtuous city, humanism, perfection, happiness.

Наследие великого мыслителя Востока Абу Насра аль-Фараби на протяжении многих веков не утратило своей значимости для исследователей политической, культурной и духовной истории, в которой аль-Фараби, по праву, занимает одно из ключевых мест.

Общественно-политические идеи аль-Фараби можно рассматривать как проект идеального человеческого объединения, основанного на универсальности гармонии Вселенной, целью которой являлось бы достижение счастья для всех. В его учении о политике, государстве и власти обстоятельно разработаны проблемы происхождения общества и государства, принципы их организации, формы управления. Это было попыткой аль-Фараби разрешить социально-нравственную проблематику своего времени, поскольку философ жил не в изоляции, а в самой гуще общественных событий. Даже если философы непосредственно и не занимали посты во власти, то находились в непосредственной близости с ее держателями, и, наблюдая за политикой, могли составить представление о проблемах современного им общества. Аль-Фараби был приближен ко двору халебского султана Сайф-ад Дауля (Игнатенко, 1989: 47-48). Есть другое мнение: аль-Фараби вел аскетический образ жизни, отрекся от участия в политической деятельности и избегал близости к властелинам, но, тем не менее больше, чем кто-либо из философов мусульманского мира писал книги о политике, и спустя тысячи лет после смерти аль-Фараби его политические идеи в исламском мире считаются непревзойденными (Динани, 2001:31).

Политико-правовую позицию аль-Фараби излагает в нескольких трактатах «О взглядах жителей добродетельного города», «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля», «Указание пути к счастью», «О достижении счастья», комментарии к «Законам» Платона. В указанных трудах аль-Фараби методологическим инструментарием выступают общеполитические принципы: принцип единства мира и человеческого общества, принцип коллективизма как условие закрепления заложенных в человеке гражданских атрибутов, а также принцип целесообразности.

Политические идеи аль-Фараби в достаточной степени являются продолжением античной традиции Платона и Аристотеля. Аль-Фараби полагает, что в целом политика должна изучать способы организации и сохранения добродетельного (позитивного) правления, пути обретения Добра и Блага. Он не проводит резкого разграничения политики государства и власти, порой допускает их отождествление. Но в отличие от Платона, у которого понятия «общество» и «государство» тождественны, у аль-Фараби общество первично по отношению к государству. Общество может и не быть государственной организацией, в то время как государство есть обязательно общество. Следуя за Аристотелем, аль-Фараби понимает под государством объединение людей не на основе кровнородственных связей, и не на основе связей, подобно военному союзу, или какому бы то ни было другому, а как политическое объединение людей на основе их стремления быть счастливыми.

Необходимость политического объединения людей продиктована необходимостью совместного добывания средств к существованию. «По природе своей каждый человек устроен так, - пишет аль-Фараби, - 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. При этом каждый человек по отношению к другому находится точно таком же положении. 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... возникли человеческие общества...» (Аль-Фараби. 1972:303). Таким образом, аль-Фараби делает вывод, что природа человека социальна, человек взаимозависим от совместной жизнедеятельности с другими людьми. Высшее Благо и совершенство, считает аль-Фараби, могут быть достигнуты, в первую очередь, «городом», но никак не обществом, стоящим на более низкой ступени развития. Для аль-Фараби, «город» - высшая ступень развития человеческого общества. Идеалом служит «добродетельный город... это город, жители которого помогают друг другу в достижении последнего совершенства, то есть высшего счастья» (Аль-Фараби, 1973:196-197).

Основополагающим принципом социально-политического учения аль-Фараби является идея единства строения человеческого тела, социума (города) и космоса. Он определяет свои размышления об устройстве общества в рамках целостного философского миропонимания: общество аль-Фараби подчинено парадигме вселенской гармонии. Только познав гармонию космоса и его составных частей (Первую, Вторую причины и Деятельный разум), открывающий выход к вечному знанию, можно, по аль-Фараби, спроецировать гармоничное общество.

Особое внимание мыслитель уделяет искусству верховной власти («Гражданская политика») как источнику создания условий для достижения счастья - основного смысла земного существования, высшей цели для человека. Таким образом, учение о политике аль-Фараби содержит в себе нравственное содержание и обоснование понятия «счастья» как результат усовершенствования воли человека и подчинения страстей и эмоций разуму. В представлении аль-Фараби, люди, живущие по законам разума, не противостоят друг другу, не враждебны, а, наоборот, полезны друг другу в стремлении достичь общественного Блага, нравственно свободны и способны к самосовершенствованию.

В «Гражданской политике», где отражены ранние социально-политические идеи, в качестве причины возникновения и развития общества философ называет потребность людей в удовлетворении своих материальных и духовных нужд. Позднее в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби предпринимает попытку более детально проанализировать различные модификации общества: семья, жители городского квартала, община, граждане добродетельного или невежественного города и др.

Арабо-мусульманская культура была культурой городской, и город играл огромную роль как административно-территориальный и политико-экономический центр (Большаков, 1982:156-214). В своих трудах аль-Фараби использует понятие «город» в разных смысловых значениях. «Город» не просто административно-территориальная единица. Это в сущности понятие государственной организации людей на основе гражданского участия в политической жизни. Он олицетворяет собой государство по аналогии греческого города-полиса.

Свои политические идеалы аль-Фараби разрабатывает, противопоставляя две разновидности городов: «добродетельные» и «невежественные» (недобродетельные). Осознавая, что путь к счастью всего человечества кроется в нравственном совершенствовании, и связывая его только со степенью просвещенности общества, аль-Фараби утопично полагал, что знание является источником добродетели, а невежество - источник возможных пороков. Посредством нравственно-целевых ориентаций жителей невежественных и добродетельных городов мыслитель выстраивает свои представления о добре и зле, справедливости и несправедливости, равенстве и свободе и др.

Общественный идеал человеческого общежития – «добродетельный», совершенный город - аль-Фараби демонстрирует, используя логический прием от «противного». Наиболее выпукло антиподы идеального города проявились в «невежественных» городах. Можно с достаточной степенью уверенности предположить, что аль-Фараби описывал социальные пороки существующего феодального строя в средневековом восточном обществе. Феодальная и военная аристократия описывается у аль-Фараби в характеристиках «честолюбивых» и «властолюбивых» городов, в то время как слои трудового населения и торговцев – с городами «необходимости» и «обмена». Несмотря на то, что торговля традиционно почитается на Востоке, аль-Фараби город «обмена» приравнивает к городу «низости». Делая при этом оговорку, что город «низости» является следствием зрелых форм города «обмена». Это сообщество возникает в целях получения максимума телесных удовольствий, ориентируется на ненормированное и бездумное потребление ранее созданных систем ценностей. Такое нерациональное отношение потребления неизбежно ведет к упадку.

Город «необходимости», как сообщество, ориентированное на сотрудничество в добывании всего естественно необходимого для существования, не способствует формированию наивысшей ступени совершенства, доступной человеку. Такой город – результат политической природы человека. Этой категории граждан, без постижения ими

вечных Истин бытия (Первосущего), вход в «добродетельный» город закрыт, хотя потенциально такая возможность не исключается посредством воспитания и образования. Сообщества, построенные по принципу взаимопомощи друг другу в достижении почестей и славы («ролевая» модель общества) – эфемерные сообщества, поскольку они базируются на внешнем ограничении реальной свободы рамками осуществляемых ролей.

Аль-Фараби порочной традицией аль-Фараби считал признание в качестве основной цели существования социума порабощение других народов. Поэтому «властолюбивые» города, являясь разновидностью «невежественных» городов, подвергаются осуждению аль-Фараби в его трактате «Гражданская политика». Аль-Фараби осуждает войны, причиной которой выступают захватнические и корыстолюбивые амбиции правителей, отрицает идею всеобщей вражды и доказывает естественную взаимозависимость людей, но при этом не исключает состояния войны, рассматривая ее в качестве варианта «принудительного воспитания».

В определении специфических характеристик всех «невежественных» городов, аль-Фараби делает упор на характер правления в них, способах и путях негативных изменений, ведущих к кризису таких обществ. В своей классификации таких городов, мыслитель определяет социальную ограниченность экономического и духовно-нравственного развития, преграждающую путь к достижению общественного блага. Наиболее ярко это проявляется в «невежественных» городах, в меньшей мере в городах «заблудших» и «безнравственных».

В качестве основания, определяющего механизм функционирования городов, как сложной системы общественных объединений, аль-Фараби вводит два критерия: знание – незнание об истинном счастье и непосредственно действие – бездействие на пути достижения. В «невежественных» городах люди лишены не только знания о счастье, но также лишены возможности какого-либо действия по его достижению. Если проводит параллели с современными моделями общественного развития, то можно приравнять их к застойному обществу, где в качестве стимула к активному действию имеют место «голый» расчет или меркантильный интерес.

Если в «невежественных» городах предпосылки для активной, созидательной деятельности отсутствуют вообще, то в городах «безнравственных» они имеются. В качестве таковой у аль-Фараби выступает истинное знание не только о подлинной сущности счастья, но и адекватных путях его актуализации. Единственным ограничением в движении сообщества к социальному идеалу в обозначенном обществе оказываются социальные формы активности, идущие в разрез с имеющимся знанием и верой. «Безнравственными» в социальном плане аль-Фараби считает поступки и поведение больших и малых социальных групп людей, имеющих истинное знание о счастье и путях его достижения, но продолжающих культивировать, воплощать в жизнь антиподы этого знания. Вопрос о социальном статусе нравственности, который является определяющим в классификации городов аль-Фараби актуален и в настоящее время не только в плане личностного развития индивида, но и в определении перспективных путей социально-политического развития современных обществ.

«Заблудшие» города, в отличие от «безнравственных», обладая ложным знанием и соответственно иллюзорными принципами социальной организации общественной жизни, изначально блокируют перспективу достижения общественного идеала. Аль-Фараби «безнравственные» города соотносит с «коллективными». Объединяет их идея анархии, основанная на диктате воли, не ограниченной никакими моральными установками. Основа целенаправленного сотрудничества и в том и в другом городе отсутствует.

Отсутствие объединяющих целей для сотрудничества, стремление к неограниченной свободе – характеристики «коллективного» города, занимающего последнее, шестое место в иерархии «невежественных» городов. Отношение аль-Фараби к этому подтипу городов двойственное. С одной стороны, неуправляемое общество порождает хаос, что аль-Фараби понимает как общественное зло. С другой стороны, этот город, исповедующий абсолютную свободу, возвышенное (порядок) и низменное (хаос) ассоциируется у аль-Фараби с практической разумной силой, «способностью творчества». Благодаря стремящейся силе

свободы, полагает аль-Фараби, в человеке происходит постоянная борьба между тем, к чему следует стремиться и чего следует избегать, между социальными нормами и отступлениями от них, предпочтением и воздержанностью. В условиях господства на средневековом Востоке отношений личной зависимости, власти авторитета вполне оправданным было стремление к актуализации их антипода – абсолютной свободы. Основываясь на дихотомии двух начал – хаоса и порядка аль-Фараби должным образом не развил идею о взаимозаменяемости процессов самоорганизации и самодезорганизации как моментов развития общества.

Неоднозначная оценка свободы как социального феномена определило своеобразное отношение аль-Фараби к «коллективному» городу. Принцип свободного духа обеспечивает, согласно аль-Фараби, равенство между гражданами данного социума и диктует в качестве оптимально приемлемого такой тип власти, который способствовал бы увеличению свободы для каждого. Воля подчиненных становится определяющим фактором их отношения к власти. Власть назначается только избирателями и осуществляет руководство только по их воле. В учении аль-Фараби о политике модель «коллективного» города была прообразом совершенного города. При всех видимых недостатках этой модели общественного устройства понимание свободы для каждого было новаторским.

«Коллективному» городу аль-Фараби противопоставляет «добродетельный» город, как совершеннейший идеал, в котором снимаются все негативные аспекты несовершенных городов. «Добродетельный город», в котором достигнуто искомое единство истинного знания о счастье и соответствующее этому знанию правильное действие. Идея свободы, сформулированная аль-Фараби в «Гражданской политике», нашла воплощение в обосновании механизма власти в совершенном городе. Абсолютная свобода политического правителя (главы города) определила специфику управления в совершенном социуме. Допустимым полагались только ограничения естественно-природного порядка, к каковым относился комплекс необходимых врожденных качеств с обязательным наличием в них мудрости.

Достаточное внимание аль-Фараби уделяет анализу форм государственного управления, выделяя два условных типа управления: 1) добровольное управление, направленное на установление способов жизни, ведущих к истинному счастью; 2) невежественное управление, уводящее в обратную сторону от социального идеала. Искусство управления, полагал аль-Фараби, постигается не только через овладение теорией управления, но и посредством длительной политической практики. Баланс того и другого позволяет определить наиболее приемлемую в конкретной ситуации форму управления. Поэтому аль-Фараби вопрос о формах государственного управления формулирует, исходя из требований, предъявляемых к главе города, который должен обладать мудростью, знанием законов и правил государственного управления, умением их применять, знанием военного искусства, справедливостью, любовью к правде и т. п. – всего двенадцатью качествами. Но в приоритете оказываются его качества как воспитателя. Правитель должен уметь грамотно вести народ в направлении достижения всеобщего счастья. Такой талант, дар может быть только у того человека, который имеет природное величие и неразрывно связан с активным разумом.

Аль-Фараби понимал, что вряд ли полный набор добродетелей могут сочетаться в одном человеке, поэтому он дополняет, что если не найдется такого человека, который один бы соединил в себе эти черты, но нашлись бы двое таких, из которых один был бы мудрым, а другой – удовлетворял остальным условиям, то оба стали бы главами города.

На арабо-мусульманском Востоке в X веке ведущим типом общественно-политических отношений являлись отношения личной зависимости. Аль-Фараби признавал феодальную монархию как наиболее авторитетную форму государственного правления. Доминирующий тип социальных связей индивида и общества определил содержание основного принципа организации средневекового восточного общества: абсолютная власть правителя в политическом и социально-экономическом плане. Духовная жизнь отдельного человека признавалась внутренним делом каждого, если она не порождала антигосударственных выступлений. Аль-Фараби, скорее всего, являлся сторонником теократического строя. Однако, он допускает также и возможность коллективного правления «достойных»

правителей в идеальном сообществе. Эта идея тоже явилась новаторской для мусульманской общественной мысли того времени.

Достижению счастья в достаточной мере должна способствовать и религия. В культурном отношении в условиях веротерпимости происходило благотворное взаимодействие разных религиозно-общинных традиций – арабо-мусульманской, арабо-христианской, сиро-христианской, иудейской, ирано-исламской, ирано-зороастрийской и др. В IX-X вв. мусульмане, язычники, иудеи, христиане, разделявшие общие духовные ценности и цели, стимулированные изучением античного научного и философского наследия, объединялись в научные собрания (маджалис, дома мудрости). Там царил дух вольномыслия, свободный обмен взглядов и идей, убеждения, что истина едина и что все религии являются лишь образным выражением человеческой истины. Религия полезна как форма просвещения масс, далеких от философии. Со свойственной ему широтой кругозора, аль-Фараби говорит не о какой-то конкретной религии, а об религии вообще, как способе восприятия. В отличие от других мыслителей мусульманского средневековья аль-Фараби как полагал, что «добродетельные» города и народы могут исповедовать различные религии, а руководствоваться при этом верой в единое счастье. Поэтому у аль-Фараби при построении идеального государства нет прямых указаний на исламскую идеологию, роль шариата в достижении социального идеала. Эта ориентация мыслителя может быть объяснена тем, что он отдавал предпочтение логической доказательности в противовес убеждению, религиозному в том числе. Учение аль-Фараби утверждает возможность рационалистического постижения и объяснения Бога как Первопричины. С одной стороны, по своим конечным целям философское видение аль-Фараби близко к теологическим взглядам его эпохи. С другой стороны, его нельзя полностью свести к религиозным воззрениям традиционалистов. В целом, его концепция идеального города надрелигиозна.

Политическая философия аль-Фараби посредством рассмотрения многих аспектов жизни общества в целом исследует принципы и нормы функционирования различных типов политических сообществ, т.е. выработке руководств управления людьми и способов реализации всеобщего счастья через деятельность политических объединений. Государство при этом является лишь средством достижения счастья. Аль-Фараби рассматривал философию, и политическую в том числе, как высшую цель гуманистического образования. Разумную деятельность аль-Фараби видел смыслом и целью человеческой жизни, высшим проявлением творческой активности человека, доставляющей человеку наивысшее благо. Жизнь человека представлен у мыслителя как непрерывный процесс познания, в результате которого человек совершенствуется, восходя по ступеням человечности, соответствующих ступеням становления разума: разум потенциальный, приобретенный и деятельный. Философ, чья душа имеет чистоту и содержит все формы, имеющиеся в деятельном разуме, должен стать правителем совершенного «добродетельного» города. Правитель, обладающий деятельным разумом, знает истину, и выступает как философ. Обращаясь к людям, которым недоступны умопостигаемые формы философии, он должен дать им представление о существовании Первосущего, становясь пророком религии. Гармонический синтез идей мыслителя с этико-философскими воззрениями античного мира позволил аль-Фараби создать первую социально-политическую концепцию мусульманского Востока, основанную на системе нравственного долженствования.

Философия аль-Фараби, включающая в себя вопросы природы человека, смысла его жизни, места во Вселенной, роли в обществе, природы государственного объединения глубоко оригинальная и гуманистическая по своей сути. В учении аль-Фараби о человеке и обществе можно выделить три основных аспекта: общую рационалистическую установку, эвдемонический принцип жизнепонимания, а также принцип взаимосвязи разумного и нравственного. Эти основы гуманизма аль-Фараби нашли свое отражение в его учении о разуме, счастье и добродетели, как ценностях, присущих человеческому бытию. Человек способен достичь счастья посредством прекрасных действий и таких же прекрасных состояний души, которые совершаются по доброй воле и по свободному выбору. Аль-Фараби

обосновывает равенство людей в праве на счастье, опираясь на врожденные способности человека сделать себя счастливым в этой, земной жизни; указывает путь к улучшению жизни, разрабатывая учение о совершенно мудром правителе «добродетельного города», способном осуществлять политику, направленную на благо человека и государства, что не теряет своей актуальность по сей день.

Литература:

1. Игнатенко А.А. В поисках счастья: общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. М.: Мысль, 1989. – 255 с.
2. Гулям Хосейн Ибрахиме Динани. Аль-Фараби и религия //Наследие аль-Фараби и мировая культура. Материалы Международного конгресса (28-29 сентября 2000). Алматы: КИЦ ИФиП, 2001. – 475с.
3. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1972. – 430с.
4. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. – 400с.
5. Большаков О.Г. Средневековый арабский город //Очерки истории арабской культуры V-XV вв. Материалы и исследования. М.:Наука, 1982. – 440с.

ӘДІЛ ҚОҒАМ ҚАЛЫПТАСТЫРУ МЕН ОРНЫҚТЫ ДАМУ ЖӘНЕ ӘЛ-ФАРАБИ ІЛІМІ

*Сатершинов Б.М., философия ғылымдарының докторы, профессор
ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы қ., Қазақстан*

Қоғам мен оның басқарылу формасы мемлекеттің орнықты немесе үйлесімді дамуы адамзаттың бүгінгі және ертеңгі мұқтаждықтарын әлеуетті түрде қамтамасыз ету барысында тұлғаның институционалды өзгерістерімен қатар, табиғи ресурстарды пайдалану ғылыми-техникалық даму бағдарымен ескерілетін экономикалық және әлеуметтік үдерістерді білдіреді. Болашақ ұрпақтың өз мұқтаждықтарын өтеуіне зиян тигізбей бүгінгі буынның қажеттіліктерін өтеуімен сипатталатын үдемелі даму “өсудің шектері” мәселесін алға тартады.

XX ғасырдың соңғы ширегінде БҰҰ экологиялық мәселенің ғаламдық сипат алғанын мойындап, орнықты даму жөніндегі саясатты жасақтау барлық елдердің мүддесіне сай екендігін айқындады [1]. Бұл жаһандық талаптан Қазақстан да тыс қала алмайды, оған қоса мемлекет басшысының алға қойған бағдарламалық мақсаттарының бірі әділетті қоғам қалыптастырумен байланысты болып отыр. Сондықтан да орнықты даму мен әділ қоғам идеяларын қазақ халқының руханият тарихы мен мәдени мұрасындағы жасампаз ойшылдардың шығармашылығынан іздестірудің жөні бар. Әсіресе, ортағасырлық түркі дәуірінде қазіргі қазақ жерінің оңтүстігіндегі Отырар қаласында дүниеге келіп, жетіліп, шығармашылығын ислам өркениетінің қайнаған ортасында, алдыңғы Азияда паш еткен Әбу Насыр әл-Фарабидің (870 - 950 жж.) алар орны ерекше.

Мұсылман ренессансы дәуірінің аса көрнекті өкілі, әлемдік интеллектуализм тарихында “екінші ұстаз” атымен белгілі даңқты бабамыздың идеялары мен ойлары қоғам мен мемлекеттің орнықты да үйлесімді дамуына едәуір жағымды ықпал ете алады. Бұл ықпалдарды бірнеше қырынан атап көрсетіп қарастыруға болады. Мысалы, біріншіден, ислами ахылақ пен моральдық тәрбие тұрғысынан алсақ: әл-Фарабидің “Ізгі қала” (әл мәдина әл Фәдила”) тұжырымдамасына сәйкес, басқарушылар мен бағынушылар өз таптарына тән рухани құндылықтарды бойларына сіңіруі тиіс, атап айтқанда, басқарушының бойына даналық пен әділдік талап етілсе, ал азаматтар мұсылман құқығына тән тәртіп пен заңдылықты сақтауы қажет.

Екіншіден, қатар берілген білім мен тәрбиенің маңыздылығын отырарлық ойшыл атап көрсетеді, бұл, сөз жоқ, прогресс пен орнықты дамудың негізін құрайтын кеомпоненттер. Тәрбиесіз берілген біржақты білімнің үстемдігінің салдары әлемді антропогендік дағдарысқа әкелгені бүгін белгілі болып отыр. Үшіншіден, бұл ұлы философ теңдік пен әлеуметтік үйлесімділіктің қажеттілігін баса көрсеткен, мұның өзектілігі қазіргі уақытта белең алып

отырған әлеуметтік теңсіздік пен кедейлік, құқық бұзушылық пен кемсітушілік тәрізді келеңсіз құбылыстардың алдын алар еді.

Сондай-ақ, ортағасырлық ойшылдың шығармаларынан діндер мен мәдениеттер арасындағы сұхбат пен төзімділік идеяларын аңғаруға болады, бұл болса, бейбіт қатар өмір сүру мен өзара түсіністікке жол ашады. Ақырында, әл-Фараби экологиялық мәселелерді тікелей қарастырмаса да, оның адам мен табиғат арасындағы үйлесімділік идеясынан қоршаған ортаға деген аялы да жауапкершіл қатынасты байқауға болады.

Осылайша, әл-Фарабидің философиялық мұрасы қазіргі қоғамда әділеттік қалыптарды орнықтырып, үйлесімді дамуына бағытталған этикалық, әлеуметтік және саяси-құқықтық стратегияларды жасақтау үшін теориялық алғышарттар бере алады.

Араб саяси философиясының атасы атанған әл-Фараби әділетті қоғам мен адал азамат қалыптастыру және үйлесімді дамуға қатысты өзінің саяси, құқықтық және этикалық көзқарастарын «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы» [2], «Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері» [3] және «Азаматтық саясат» [4] трактаттарында кеңірек баяндайды.

Әлеуметтік-саяси және мәселелерді қарастыруда араб-мұсылман философиясы көп жағдайда ежелгі грек философиясына, әсіресе Платон мен Аристотельдің көзқарастарына сүйенді. Саясат, мемлекет және билік арасындағы айырмашылықтарға көңіл бөлмеген мұсылман философтары бұл ұғымдарды синонимдер ретінде бағалап саясат пен саяси ілімнің басқа нұсқаларын ұсынды. Саясат, олардың көпшілігі үшін өздері «қайырымды қала» деп ат қойған идеалды мемлекет істері туралы ғылым болып саналды. Мұндай қалалар ретінде олар бірге тұрған, мақсаттары бір, бір басшылыққа бағынған шағын қауымнан бастап Араб халифатына дейінгі адамдар қауымдастығын түсінді. Грек дәстүрлерін мұсылманның саяси өмірімен байланыстыру араб-мұсылман философиясының барлық тармағында өз белгісін қалдырды.

Оныншы ғасырдан бастап исламның саяси ілімі шеңберінде мемлекет пен саясатты зерттеу – оны нормативті-құқықтық және этикалық-философиялық тұрғыда қалыптастырды. Нормативті-құқықтық бағыт мұсылмандық-құқықтық теорияға сүйенді және басқа ілімдердің ықпалын сезінбеді. Философиялық-этикалық бағытта зерттеушілер гректің саяси философиясының дәстүрлеріне сүйенді және оны мұсылман мемлекеті – Араб халифатының ерекшеліктеріне қарай бейімдеп пайдаланды.

Қазіргі Қазақстанның оңтүстігіндегі Отырар оазисінен шыққан әл-Фараби саяси теория қайырымды басқаруды сақтау мен оны ұйымдастырудың тәсілдерін, қала тұрғындарына қайырымдылық пен игіліктің қалай келетіндігін және бұл нәтижеге қандай жолмен жетуге болатындығын оқытып үйретеді деп атап көрсетті [4]. 948 жылы Египетте жазылған «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат» - әл-Фарабидің ең кемел туындыларының бірінен саналады. Ол бұл еңбегінде қала тұрғындарының бақытты өмірге қол жеткізуіне жағдай жасаған жоғары билік өнеріне көбірек көңіл бөледі. Қайырымды қаланың қайырымды билеушісі туралы айта келіп, Әл-Фараби қала тұрғындарының игілікті өмір сүруі билік өнеріне тікелей қатысты деп ой түйеді. Әл-Фараби өзінің қарамағындағы халыққа философияның ақиқат-анық қағидаларын ұғындыра білетін философ басқаратын ежелгі грек ойшылдарының «қайырымды қала туралы» ілімін одан әрі дамытты. Аристотельдің этикалық ұстанымдарын басшылыққа алған отырарлық ойшыл Платонның салған ізімен жүрді. Қалаларды әртүрлі категорияларға жіктеген Әл-Фараби оның негізгі екі түрін - қайырымды және қайырымсыз қалаларды бөліп көрсетеді [2].

«Бақыт - әрбір адам ұмтылатын ұлы мақсат» екендігін атап көрсеткен Әл-Фараби бақытқа білім мен игілік нәтижесінде ғана жетуге болады, ал ондай мүмкіндік қайырымды қала тұрғындарында көбірек болатындығын дәлелдейді. Қайырымды қаланың билеушілері қала тұрғындарының мүддесі үшін қызмет етсе, қайырымсыз қала билеушілері алдымен өз мүдделерін көздейді.

«Бақытқа жету» еңбегінде ол «бақыт дегеніміз игіліктердің ішіндегі ең қадірлісі, ең үлкені және ең жетілгені» деп атап көрсетеді және әр адамның оған толық құқығы бар дейді.

Ал ондай құқыққа ие болуға қайырымды қала тұрғындарының ғана мүмкіндігі бар, сондықтан да қайырымды билеушілер билеген қала тұрғындары ғана бақытқа жете алатындығын айтады. Мұндай қалалардың басқа қалалардан басты айырмашылығы және негізгі белгісі жоғары тәртіп пен оның тұрғындарының мәдениеттілігі, сыпайыгершілігі және билеушілерінің қайырымдылығы, ақыл-парасаты. Сондықтан, әл-Фараби бұндай қалалардың өмір сүруі өзінің білгірлігі мен ұстамдылығына толық жауап бере алатын билеушіге тікелей байланысты деп тұжырымдайды.

Әл-Фараби «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы» трактатында қала тұрғындарын бес топқа бөледі. Оның ойынша, «қайырымды қала бес түрлі адамдар тобынан құралады: ең құрметті адамдардан, шешендерден, өлшеушілерден, жауынгерлерден және байлардан». әл-Фараби ең құрметті адамдарға ақылдыларды, пайымдағыш адамдарды, маңызды істерде беделге ие болғандарды жатқызады. Екінші топтағы шешендерге - діни қызметкерлерді, ақындарды, музыканттарды, хатшыларды сол сияқты шығармашылық жұмыспен айналысатындарды, ал өлшеушілерге - есепшілерді, дәрігерлерді, астрологтарды, математиканы оқытушыларды қосады. әл-Фараби бойынша, байлар дегеніміз - қалада байлық табатындар, егіншілер, мал өсірушілер, саудагерлер, қол өнершілер.

Әл-Фараби қайырымды қала басшысында алты түрлі қасиет болу керек деп есептейді. Олар: даналық, асқан пайымдылық, сенімділік, ойлау қабілетінің жоғары болуы, соғыс өнерін жетік білуі, денсаулығының мықты болуы. «Осының бәрін өз бойында ұштастыратын адам барлық уақытта кімге еліктеу керек екенін, кімнің айтқан сөзі мен ақылына құлақ қою керек екенін көрсететін үлгі болады. Мұндай адам мемлекетті өзінің қалауынша басқара алады» [2]. Бұл әл-Фараби келтірген қайырымды қала билеушісінің алғашқы түрі.

Әл-Фараби қаланы билеудің алқалық түрін де жоққа шығармайды. Биліктің бұл екінші түрі туралы ол былай деп жазады: «Жақсы қасиеттердің бәрін өз бойында ұштастыратын адам болмаса, бірақ бұл қасиеттер бір топ адамдардың арасында жеке-дара дарыған болса, онда бұл топтың мүшелері бірлесе отырып, әкімнің орнына ие болады, оларды жұрт жақсы басшылар және қадірлі адамдар деп атайды, ал олардың басқаруы қадірлі адамдардың басқармасы деп аталады».

Билеушілер мен қала басшыларының үшінші және төртінші түрі туралы Әл-Фараби «Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері» трактатында былай деп жазады: «Жоғарыда аталған адамдар болмаса, имамдардың алғашқы ұрпақтары енгізген және қаланы басқарғанда өздері қолданған ертедегі заңдар мен қағидаларды ұштастыра білетін адам қала бастығы болады, мұның үстіне ондай адам бұл заңдар бұрынғы ұрпақтар көздеген мақсатқа сәйкес қандай жерде, қандай жағдайда пайдаланылуға тиіс екенін өте жақсы айыра білуге тиіс, ертедегі ауызекі және жазба заңдарда нелердің көрсетілмегенін, ертедегі заңдарда нелерді көрсетуге мүмкіндік болғанын таба білуге тиіс, қаланың көркеюінің сақталуына себепкер боларлық ертедегі заңдарда көрсетілуі мүмкін болмаған белгілі бір оқиғаларды айыруға және мұнда пайымдағыштық көрсетуге қабілетті болуы тиіс және шешендік өнерде сондай-ақ сендіруге және қиялдауға келгенде айрықша болуы тиіс. Мұндай адам заңға лайық билеуші, ал оның басқаруы заңды басқару деп аталады.

Бұл қасиеттердің бәрін жалғыз өзінің бойына жинаған адам болмаса, бірақ ондай қасиеттер бір топ адамдарға жекедара тән болса, онда олардың бәрі әкімнің орнына заң бойынша бірлесе ие болады. Адамдардың бұл тобы заң бойынша қойылған басшылар деп аталады» [3].

Әл-Фараби қоғамды мемлекеттен бөліп қарамайды. Қоғамның өзі адамның ағзасы сияқты. «Қайырымды қала» дене мүшелерінің бәрі де тіршілік иесінің өмірін сақтау, оны анағұрлым толыққанды ету үшін бір-бірін толықтырып тұратын адамның сау тәні секілді көрінеді. Өйткені, қоғам да оның толыққанды мүшелерінен тұрады және олар да бір-бірін қажетсінеді. Адамдардың әлеуметтік теңсіздігі туралы айтқан әл-Фараби «адамдардың әуелден тоқымашы немесе хатшы болып тумайтыны сияқты қайырымдылық пен жаман әрекеттер де әуел бастан жаратылысынан дарымайды», олар адамдардың бір-біріне деген үстемдік құруға ұмтылысынан пайда болған деген ой түйеді.

«Қайырымды қала» трактатында әл-Фараби әлеуметтік әділеттілік пен еркіндікті орнықтыратын - ізгілікті қоғам туралы ой қозғайды. Мұндай қоғамды ұлы ойшыл «әрбір адам екінші адамның өмір сүруіне қажетті үлесін беретін, бір-біріне көмектесетін адамдарды біріктіру арқылы ғана адам өз табиғатына сай жету дәрежесіне ие болатын» қоғам түрінде елестетеді. Халықтың аз қамтамасыз етілген топтарын мемлекеттік қолдау туралы бұдан мың жылдан астам бұрын айтылған ғұлама идеясы бүгінгі күні де мемлекеттің ішкі саясатындағы басты міндеттердің бірінен саналады. Осындай «жетілдірілген қоғамда, әл-Фарабидің айтуынша, бір-бірімен қарым-қатынас жасау, көмектесу, қолдау, ұжымдасу адамдардың өмірлік қажетіне айналады» [2]. әл-Фараби мұндай қоғамды тұмысынан табиғат берген он екі қасиеті бар ақылды, білімді, сабырлы, рухани билікті ізгілікті билікпен ұштастыратын, адам қасиеттерін бағалауға қабілетті адам басқаруы керек дейді.

Әл-Фараби жазғандай «Шын билеуші - қалаларды басқарғанда өзі қолданатын өнерде өзі үшін және қаланың басқа тұрғындары үшін басқару өнерінің шегі жеке мақсаты болып табылатын бақыт орнатуды өзінің талабының мақсаты және өмірлік ісі етіп алға қоюшы адам. Ізгі қалалар билеушісінің ең бақытты адам болуға тиістілігі логикалық қажеттілік болып табылады, өйткені, қала тұрғындарының бақытқа жетуіне оның өзі себепші болады.

Кейбір (билеушілер) қалаларды басқарудағы мақсат – ұлылық, құрметтеу және тыйым салу, бағындыру, сыйлау және даңқын асыру болу керек деп ойлайды. Құрметті қалағанда, олар өздеріне соған жетуге көмектесетін басқа бірдемелер үшін емес, өздерінің сол көздеген мақсаты үшін қалайды. Қалаларды басқарғанда өздері жасайтын әрекеттерді олар соның көмегімен осы мақсатқа жетудің құралы етіп пайдаланады. Қаланың заңдарын олар сол заңдардың көмегімен қаланың тұрғындарынан сол мақсаты жүзеге асырту үшін пайдаланады. Олардың кейбіреулері осылайша бұл мақсатқа жеткенде, қала тұрғындарына қайырымдылық, қамқорлық жасай отырып, оларды, бұл қала тұрғындарының пікірінше, (шын) игілік болып табылатын игіліктерге ие болуға бағыттай отырып, бұл игіліктерді солар үшін сақтай отырып, бұл игіліктерді соларға ғана бере отырып жетеді».

Әрбір отбасын қоғамның кішкене бөлшегі ретінде қарастырған әл-Фараби оның өзінің жеке мақсаты болады, бірақ бұл мақсат қала белгілейтін ортақ мақсатқа қызмет етуі тиіс, яғни, адамдар өзінің жеке мүдделерін қоғам мүдделеріне бағындыруы керек дегенді айтады. «Мемлекеттік билеушінің нақыл сөзінде» ол отбасы мүшелерін (Аристотель сияқты) бірнеше бөлікке бөледі. Олар ері мен әйелі, қожайыны мен қызметшісі, ата-ана мен балалары, мүлкі және оның иелері. Кімде-кім бұл бөлшектер мен бірлестіктерді басқарса, кімде-кім оларды бір-бірімен біріктіріп, сөйтіп олар әр түрлі әрекетке қатысып, бір мақсатқа жету үшін, үйді әр түрлі игілікпен толтырса, кімде-кім бұл игілікті сақтау үшін, бір-біріне көмектесуі үшін олардың бәрінің арасында байланыс орнатса, ол адам үйдің билеушісі және әкімі болады. Оны қожайын деп атайды, қалада қала әкімі қандай болса, ол үйде сондай болады.

Отбасының өзіне тән мақсатын қала белгілейтін ортақ мақсатқа жұмылдыруын Әл-Фараби адамдардың адамгершілік қасиеттерінің көрінісі деп есептейді. Ал адамдардың көздеген мақсаттарына жетуі оның өзіне ғана байланысты, шын ақыл-парасатқа, ізгілікке, игілікке тек адам ғана қабілетті, бұл адамның қолы жете алатын ең биік бағыт деп ой қозғайды ұлы ойшыл [3].

Адамдардың рухани жетілуінде де дін мен философияны салыстырған әл-Фараби, философия дәлелдеуді, дін сенуді қажет етеді, бірақ екеуі де адамдардың ақиқатқа жету жолына көмек бере алады дейді. Философия мен дінді, әсіресе этиканы жақсылық пен жамандықты ажыратуға мүмкіндік беретін ғылым ретінде қараған ол, адам баласын жаратылыстың ең құндылығы, сондықтан да адамдар арасындағы өзара құрмет пен мейірбандықты, сыйластықты жоғары қояды.

Адамның шын бақытқа қол жеткізуі осы дүниеде де мүмкін екендігіне назар аударған әл-Фараби, адамдар өзін-өзі жетілдіруі және қиындықтан қашпауы тиіс дейді. Оның айтуынша, адам өміріндегі «жақсылық» пен «жамандық» құдайдан ғана емес, адамдардың күнделікті белсенді әрекетіне де байланысты. Адамның табиғи қабілеті жақсы әдетті де, жаман

әдетті де істеуге бірдей мүмкіндік береді, ал оны таңдау адамның ізгілікті мінез-құлқына келіп тіреледі. Сондықтан да адамның жақсы істерге үйір болуы оның ахлақи жетілуіне де тәуелді.

Бүкіл араб саяси философиясында саясатқа көзқарас оның адамгершілік мазмұнымен сипатталады. Осы жағынан алып қарағанда саясат «саяси адамгершілік философиясы» ретінде көрінеді. Сондықтан Әл-Фараби саясаттың басты мақсаты адамдарды бақытқа жеткізу, игілікпен жеткізу деп санайды.

Қайырымды қаланың орнығуында Әл-Фараби мұсылман құқығының принциптеріне қоса, оны ақыл-парасаттың дамуы мен қайырымдылықтың нығаюымен байланыстырады. Ол тұжырымдаған жағдайдың бәрінде мұндай қала билеушілері моральдық-этикалық қалыпқа сай болып келеді. Араб халифаты заманында өмір сүрген Әл-Фараби өзінің зерттеулерінің тақырыптық шеңберінде саясатты мұсылман құқығы доктринасымен, діни догматикасымен бір қатарға қояды. Дегенмен, грек философиясының ықпалын терең сезінген ол бұл бағытта түбірлі бетбұрыс жасамайды.

Грек философиясын мұсылман құқығы, діни және құқықтық теориясымен байланыстырып, одан саясат туралы жалпы ілім жасауға талпыну бұл ілімнің діни-мұсылмандық сипатын білдірмейді. Әл-Фараби саясат туралы ілімді мұсылман құқығымен, догматикасымен салыстыру арқылы олардың құдайлық бастауы туралы ұқсастығын емес, бұл ілімдердің адам іс-әрекеті мен мінез-құлқындағы әртүрлі жақтарға тигізген әсерінің мәнін атап көрсетеді.

Әл-Фарабидің саясат туралы айтқан құнды ойлары Араб шығысы мен Орта Азия елдерінде саяси-құқықтық ілімнің одан кейінгі дамуына өз ықпалын тигізе алды. Оның саяси-құқықтық идеялары орта ғасырлық және жаңа заман ойшылдарының еңбектерінде көрініс тапты.

Мақала Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитеті БНҚ BR21882209 «Қазақстандағы бұқаралық санаға ақпараттық-идеологиялық ықпал: тәуекелдері мен мүмкіндіктері» бағдарламалық нысаналы жобасы аясында дайындалды.

Әдебиеттер:

- 1 Устойчивое развитие / Материал из Википедии - свободной энциклопедии
- 2 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.
- 3 әл-Фараби. Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері / Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық [Текст]. 4 том. Әл-Фараби мен Ибн Сина философиясы / Құраст. Т. Ғабитов ; Ғ. Құрманғалиева. - Алматы : [б. и.], 2005. - 568 (154-205 бб.).
- 4 Касымжанова, А. А. Обоснование политической науки в наследии Абу Насра аль-Фараби : (870-950) / А. А. Касымжанова; дар. : Касымжановой, Ф. Б. Баимбетова. - Алматы : ТОО «Компания PS», 1998. - 233 с.

ҰЛЫ ДАЛА ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ РУХАНИ-ТАРИХИ ЖАЛҒАСТЫҚТАРЫ МЕН ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ САБАҚТАСТЫҚТАРЫ

*Тайжанов А.Т., философия ғылымдарының докторы, профессор
М. Оспанов атындағы Батыс Қазақстан медицина университеті, Ақтөбе қ., Қазақстан*

Абстракт. В настоящее время в нашей независимой стране растет интерес к духовности нашего народа, его историческим корням и истокам. На это есть объективные причины. Ведь каждый народ и этнос хочет знать свою историю, пути духовно-культурного развития, и это естественный процесс.

В статье рассматривается духовно-познавательная преемственность и мировоззренческая связь великого мыслителя-философа аль-Фараби с последующими великими мыслителями Великой степи, такими как Ж.Баласағұн, Абай, а также творчеством казахских поэтов и жырауов.

Ключевые слова. Духовность, духовно-познавательная преемственность, связь, гармония, целостность, аль-Фараби, Ж.Баласағұн, Абай, поэты и жырау.

Abstract: Currently, in our independent country, there is a growing interest in the spirituality of our nation, its historical roots, and origins. This is due to objective reasons. Indeed, every nation and ethnic group seeks to understand its history and the paths of its spiritual and cultural development, which is a natural phenomenon.

The article explores the spiritual and cognitive continuity, as well as the philosophical connection between the great thinker-philosopher Al-Farabi and the thinkers of the Great Steppe who followed him, such as J. Balasaguni, Abai, and the works of Kazakh poets and zhyras.

Keywords: Spirituality, spiritual-cognitive continuity, connection, harmony, integrity, Al-Farabi, J. Balasaguni, Abai, poets and zhyraus.

Әрбір ұлт рухани жағынан өскен сайын өзінің терең тарихи тамырларына, бастауларына назар аударып, содан сусындауға ұмытылады. Бұндай ұмтылыс ұлттың жетілгендігінің де белгісі. Өйткені өзінің рухани, тарихи, мәдени мұраларын, құндылықтарын қадірлеген, қастерлеген ұлт қана тарих сахнасында мықты және сыйлы бола алады. Мәдени құбылыстарға маргиналдық тұрғыдан қараушылық қоғамдағы рухани дағдарыстың тереңдеп кеткенін білдіреді, ол этикалық болмыстағы келеңсіз процестерден хабардар етеді. Тәуелсіз Қазақстан «Мәдени мұра» бағдарламасы аясында тарих қойнауында қордаланған рухани мұраларымызды жинастыру мен жандандыру бағытында біраз жұмыстар жасады. Көп томдық «Бабалар сөзі», 20 томдық әлемдік философия тарихы, 30 томдық Қазақ философиясының тарихы және осы сияқты еңбектер әлеуметтік-гуманитарлық, саяси-құқықтық салалар бойынша да жасалды.

Осы бағдарлама аясында өмірі мен ғылым саласындағы қызметі «Мұсылмандық Шығыста ғылым болған жоқ» деген келте тұжырымды жоққа шығаратын, бүкіл Мұсылмандық Шығысқа ортақ тұлға, әлемге белгілі ойшыл - философ Әл-Фараби (870-950 ж.) шығармашылығының жан-жақты зерттеле бастауы соның нәтижесі.

Кезінде неміс философы Гегель: «ақиқат өтіп кеткен нәрсе емес» деп жазған болатын. Осы тұрғыдан алғанда Әл-Фарабидің идеялары қазіргі философиялық сұхбатқа өзінің маңыздылығы мен өзектілігін жоғалтпай қатыса алады. Сонымен бірге Әл-Фараби ежелгі Батыстық Антика мен Шығыстық Ренессанс арасындағы философиялық сұхбатты негіздеу мен іске асыру міндеттерін шешкен ортағасырлық Шығыс ойшылы екенін айта кеткеніміз артық болмайды.

Кейбір Европалық ойшылдар жеткілікті түсінбеген Әл-Фарабидің *түсіндірмелері* «қайта қалпына келтіру» ғана емес еді, ол әртүрлі мәдениеттер арасында сұхбаттық қатынастарды орнату болатын және бұл тәжірибе кезінде сәтті болды, кейін жаңа дәуірдің көптеген сұрақтарына жауаптар табуға көмектесіп, ежелгі даналық қайта жаңғырды және заманына қарай жаңаша сөйлей бастады. Сөйтіп, Әл-Фараби өзінің бай шығармашылығымен үшінші мыңжылдықта да өзекті болып отырған позициялардың тек бірлігін қуаттайтын ғана емес, олардың айырмашылығын да мойындайтын герменевтикалық мәдени сұхбат идеясын тұжырымдады және рухани мәдени дәстүр жалғастығын негіздеп, ғасырлар бойы үзілмеген ғақылиятты ой кешу үрдістерінің ұлт (*этнос*) жоғалмай сабақтаса беретіндігін өз шығармашылығымен көрсетіп берді.

Кез-келген ұлттың мәдениетінің, халық әдебиетінің дәстүр жалғастығы сол қоғамдағы рухани-тарихи жалғастықтың құрамдас бөлігі болып табылады. Ал рухани тарихи жалғастық дегеніміз ең алдымен, ақыл-парасат жалғастығы, шығармашылық үндестігі. Қазақ халқы өз алдына дербес Тәуелсіз мемлекет болып, қоғамдық ой-сананы қайта құрып жатқан қазіргі жаһандану дәуірінде бізге ғасырлар қойнауынан жеткен рухани мұраларымызды өзара ықпалдастық пен тарихи сабақтастық тұрғысынан қарастырудың маңызы өте зор. Бұл тұрғыдан алғанда Әл-Фарабидің өз ой-пікірлерінің өзара ғылыми үндестігі мен мазмұндық ықпалдастығын ерекше атағанымыз жөн.

Ақыл-парасат жалғастығының ерекше көріністерінің бірі – Әл-Фараби мұраларының өзінен кейінгі дәуірлердегі ойшыл ағартушылардың, ауыз әдебиетінің ірі өкілдерінің идеяларымен үндестік табуы. Ұлы Дала ойшылдарының негізгі идеяларының өзара түйісіп, бір-бірімен сабақтасатын тұсы адамшылық, адамгершілік және ізгілік принциптеріне негізделген. Бұл идеяларды Орхон-Енисей жазбаларынан да, Қорқыттың аңыздарынан да,

Ж.Баласағұн шығармаларының мазмұндарынан да, Абайдың даналық ойларынан да, Шығыс ойшылдары мен жыраулардың, қазақтың белгілі ағартушыларының, Алаш қайраткерлерінің еңбектерінен де табуға болады. Сондықтан Әл-Фарабидің идеяларының кейінгі дәуірлердегі ойшылдармен рухани-тарихи жалғастығы мен көзқарастарының сабақтастықтарын қарастырғанда ұлттық-этникалық және жалпыадамзаттық принциптерге назар аударуымыз керек.

Әл-Фарабидің шығармашылық тұжырымдары кейінгі дәуірлердегі Шығыс пен Еуропа халықтарының этикалық-эстетикалық, поэтикалық ойлары мен өнерінің дамуына үлкен әсерін тигізгені мәлім. Әл-Фарабидің өмір сүрген және қызмет еткен кезеңінде орта ғасырлық ислам өркениеті мен араб тіліндегі әдебиеттің барлық көркемдік формалары қалыптасып, оның өзекті мәселелері теориялық тұрғыдан талдана бастаған болатын. Осы үрдіске өз үлесін қосқан адамдар әртүрлі этностық топтар мен мәдени орталардан шыққан еді. Олардың қатарында көптеген түркі ғалымдары мен ақындары да болды (Әл-Фараби, 1973: 27).

Өз заманының аса білімді тұлғаларының бірі, тек өз ана тілі – түркі тілін ғана емес, сонымен қатар араб және парсы тілдерін де жетік меңгерген, көптеген көне және ортағасырлық көрнекті авторлардың, соның ішінде Әбу Насыр әл-Фарабидің еңбектерінен хабардар болған ойшылдардың бірі – Жүсіп Баласағұн еді. Ол Әл-Фарабидің рухани жалғастырушысы, шәкірті іспеттес болды. Ойшылдың трактаттары оған түрлі ғылым салаларының мәнін түсінуге, философия, логика, эстетика, этика және басқа да ғылым салаларының негіздерін меңгеруге көмектесті. Жүсіп Баласағұнның өмір сүрген уақытында Әл-Фарабидің көптеген еңбектері Бұхара, Тараз, Шаш (*Ташикент*), Баласағұн, Түркістан, Қашғар және басқа да қалалардың кітапханалары мен медреселерінде сақталды. Олар Орта Азия, Жетісу және Шығыс Түркістанның білімді адамдары арасында кеңінен танымал болды.

Әл-Фарабидің «Қайырымды қаланың тұрғындарының көзқарастар жайындағы» ойларымен Ж.Баласағұнның адамгершілікті, имандылықты насихаттайтын саяси-философиялық идеялары да ұқсас. Бұл еңбек өз уақытында Қытай, Үндістан, Араб, Парсы ғұламалары тарапынан жоғары бағаға ие болған. Моральдық-этикалық мәселелерді көтеретін Ж.Баласағұнның «Құтты білік» дастаны мемлекетті басқару әдістерін адамгершілік принциптерін, қоғамдық-саяси мәні бар түрлі ережелер мен заңдарды, әдет-ғұрыптар нормасын қамтыған, энциклопедиялық дәрежеде жазылған көркем туынды болып табылады. Дастанның басты идеялары төрт принципке негізделіп жазылған: 1) мемлекетті дұрыс басқару үшін әділ заңның болуы; 2) бақ-дәулеттің басқа қонуы; 3) ақыл-парасаттың қоғамдық рөлі; 4) қанағатшылдық мәселесі. Осы принциптерді ұстанған еңбектің негізі әділдік (*Күнтолды*), бақыт (*Айтолды*), ақыл (*Ойтолды*), молшылық (*Жетелеуші*) сияқты кейіпкерлердің сұхбаты іспеттес жүргізіледі (Баласағұн, 2006: 181-182).

Әл-Фараби мен Ж.Баласағұн еңбектерін мұқият зерттеу мен салыстыру олардың әлеуметтік өмір, философия мен теологияның арақатынасы, эстетика және мораль мәселелері жөніндегі көзқарастарының ұқсастығын көрсетеді. Әл-Фараби риторикалық және поэтикалық өнердің теориялық аспектілерін жан-жақты әрі концептуалды түрде қарастырған. Ал Жүсіп Баласағұн осы таза теориялық аллегорияларды өзінің поэтикалық кейіпкерлерінің сипаттамасына икемдеп бейнелеген. Ол өзінің шығармашылық пайымдауларында, Әл-Фарабидің идеялары мен тұжырымдарына тікелей сүйенген. Осының айқын дәлелі – Жүсіп Баласағұнның Әл-Фарабидің қортындыларын басшылыққа алып, диалектикалық және софистикалық әдістерді теориялық және теологиялық ой-толғаулардың негізі ретінде қарастыруы; аподиктикалық әдістер тек «зияткерлік элитаға» – философтарға ғана тиесілі деп тануы; ал поэтикалық және риторикалық өнер «кең жұртшылыққа» арналған деп есептегені т.б. Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» шығармасы тек Қараханидтер мемлекетінің саяси шындығының әсерінен ғана емес, сонымен қатар әл-Фарабидің риторика, поэтика, өнер және басқа да теориялық зерттеулерінің идеялық ықпалымен жазылған.

Өзінің ғибратты метафораларында Ж.Баласағұн идеалды «мемлекет» (*қала*) және адамдардың бейнелерін нақты өмір сүретін қоғамдар мен адамдардың фонында елестетеді. Әл-Фараби мен басқа ойшылдардың шығармаларынан алған жалпы теориялық идеялармен

қатар, шығарма авторы өзінің дидактикалық-моралистік мақсаттары үшін түркі халықтарының ауызша поэтикалық шығармашылығын, халық даналығын, мақал-мәтелдер мен түркі есімдерін кеңінен қолданады.

Қазіргі заманғы тарихи-философиялық зерттеулерге тән тенденциялардың бірі – белгілі бір танымал автордың идеяларын салыстыру болып табылады. Мысалы, антикалық дәстүрде философиялық білімді – теориялық және практикалық – деп бөлу идеясын ортағасырлық көптеген Шығыс ойшылдарынан, соның ішінде Ж.Баласағұннан да көруге болады. Ол рационалистік дәстүрлерді пайдаға бағытталған практикалық философия түрінде қабылдаған. Мысалы, Жүсіп Баласағұнның символдық кейіпкерлерінің нақты мағынасын түсіну үшін, әл-Фарабидің дәстүрін ескеріп, оның Платон мен Аристотельдің шығармаларына жасаған комментарийлерін талдау қажет. Сондай-ақ, Баласағұнның «Құтты білік» шығармасының терең мәнін тек Әл-Фарабидің эстетикалық және этикалық теорияларымен салыстырмалы түрде зерттегенде ғана толық түсінуге болады.

Әл-Фарабидің ілімі бойынша біз бақытқа біздің ісімізге әдемілік пен әсемдік тән болғанда ғана жетеміз, ал әдемілік біздің бойымызға философиялық таным арқылы қалыптасатынын ескерсек, онда философияның арқасында біз бақытқа жетеміз деп айтуға болады. Әл-Фараби сияқты, Ж.Баласағұн үшін бақыт - абсолютті құндылық, адамның барлық ұмтылыстарының шегі, өзін-өзі қамтамасыз ететін жақсы қасиет және Алланың ризашылығы.

Орта ғасырдан бізге жеткен көне әдеби мұрамыз «Құтты білікпен» Абайдың таныстығы жайында нақты жазба деректер бар, алайда Абайдың Әл-Фараби еңбектерімен таныстығы жөнінде нақты мәліметтер жоқ. Сондықтан жанама дерек көздеріне сүйене отырып, Әл-Фараби мен Абай пікіріндегі кейбір ұқсастықтар мен сабақтастықтарды көре аламыз. Солардың бірі Әл-Фарабиде кездесетін «жан қуаты» Абайда да бар және Абайдың «өзін танымақтық» жөніндегі көзқарасы бізге бұл мәселені тереңірек түсінуге мүмкіндік береді. Адамның «өзін танымақтық» ілімі өз бастауын көне заман философтарынан алғанымен, оны ғылыми жүйеге түсіріп қалыптастырған Әл-Фараби, бергі заманда нақтылаған және таратқан Абай. Ақын өзінің өлеңдері мен Қара сөздерінде «жан қуаты» жайлы терең мазмұнды ой толғап: «жан құмары», «жанның жибилі қуаты», «жанның азығы» т.б. философиялық мағынадағы ойларын таратқан. «Жан қуаты» жөнінде Әл-Фараби қолданған философиялық-дүниетанымдық ұғымдардың Абайдың өлеңдерінде, әсіресе, Қарасөздерінде қазақы ұғымға сай, балама сөздермен берілуі кездейсоқ құбылыс емес және ол қазақ халқының ғақлиятты ой кешу үрдістерінің сабақтастығының да көрінісі.

Әл-Фараби жан қуатын: «қозғалттыратын қуат», «танып білетін қуат» деп екіге бөледі. Ал адам бойындағы танып білетін қуаттың өзін ішкі және сыртқы жан қуаты ретінде қарастырады. Әл-Фарабиде кездесетін бұл таным көздерін Абай шығармаларынан да көптеп ұшыратамыз. Бұл, әсіресе, Абайда арнайы сөз болатын Хауас жайындағы ой толғаныстарында молырақ көрініс береді. Абайдың «Алла деген сөз жеңіл» өлеңі мен Қарасөздерінде Әл-Фарабиде сараланатын ішкі және сыртқы сезім мүшелері де сол тұрғыдан сөз етілетінін көзі қарақты оқырман байқары анық. Әл-Фарабидегі «жан қуаты» жайлы ұғымдар психологиялық құбылыстардың баламасы ретінде сөз етілсе, Абайдың «жан қуаты» жөніндегі ойлары да осы тұрғыдан баяндалады.

Әл-Фараби өзінің «Интеллект сөзінің мағынасы жайында» пайымдамасында адамның ақыл-парасат мүмкіндігіне жан-жақты талдау жасай келіп, «потенциалды интеллект», «актуальды интеллект», «жүре келе дарыған интеллект», «әрекетшіл интеллект» сияқты философиялық категорияларды жеке - жеке талдайды. Ойшылдың интеллект жөніндегі осы философиялық ой-тұжырымдары қазақ қауымының жаңа тарихи жағдайында Абай шығармаларында жалғастық тапқан. Абай өзінің «Он тоғызыншы сөзінде»: «Адам ата-анадан туғанда есті болмайды: естіп, көріп, ұстап, татып ескерсе дүниедегі жақсы - жаманды таниды-дағы, сондайдан білгені, көргені көп болған адам білімді болады. Естілердің айтқан сөздерін ескеріп жүрген кісі, өзі де есті болады. Әрбір естілік жеке өзі іске жарамайды. Сол естілерден

естіп, білген жақсы нәрселерді ескерсе, жаман дегеннен сақтанса, сонда іске жарайды, сонда адам десе болады», (Абай, 2005: 114) - деп жазады.

Сондай-ақ, Әл-Фарабидің ғылым-білімді меңгерудегі интеллект рөлі жайындағы философиялық тұжырымын Абай ары қарай мейлінше айқындай түскен. Абай өз ойын: «ғылым-білімді әуел бастан бала өзі ізденіп таппайды. Басында зорлықпен, яки алдаумен үйір қылу керек, үйрене келе өзі іздегендей болғанша. Қашан бір бала ғылым, білімді махаббатпен көксерлік болса, сонда ғана оның аты адам болады», (Абай, 2005: 179) - деп тұжырымдайды.

Әл-Фараби өзінің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты философиялық трактатында «Қайрат», «Ақыл» және «Жүрек» сияқты ұғымдарға түсінік бере келіп: «Жүрек – басты мүше, мұны тәннің ешқандай басқа мүшесі билемейді. Бұдан кейін ми келеді. Бұл да басты мүше, бірақ мұның үстемдігі бірінші емес», (Әл-Фараби, 1973: 289) - дейді. Әл-Фарабидің «Қайрат», «Ақыл», және «Жүрек» жөніндегі осы философиялық тұжырымы Абайдың «Он жетінші сөзінде» өзінің логикалық жалғастығын тапқан. Абайдың басты ерекшелігі Әл-Фарабидің жоғарыда айтылған пікірін өз заманына, оқырманының ұғымына лайықтап жеткізуінде. Абай «Осы үшеуінің басын қосып, бәрін де «Жүрекке» билетеді, оған төрелікті ғылым атымен айтады. Әл-Фарабидің «қайрат», «ақыл» және «жүрек» жайындағы философиялық ой-пікірлеріне Абай өзінің «Әсемпаз болма әрнеге» атты өлеңінде де қайта оралып «толық адам» (Абай, 2005: 137) концепциясын ұсынып, «нұрлы ақылдың» өкілі деп танытады. Абайдың осы «нұрлы ақыл» жайындағы тұжырымы мен Әл-Фарабидің интеллект туралы ілімі арасында да сабақтастық бар екені күмәнсіз.

Жоғарыда айтылғандардан екі ойшылдың да жүрек жөніндегі танымдарының негізі бір екенін, тек баяндау түрі танымдарында жүрекке шешуші мән-мағына беруімен қатар, оны бүкіл ізгілік, рақым, шапағат атаулының шығар көзі, тұрар мекені деп біледі. Абай көп көңіл бөлген мораль философиясы да осы танымға негізделген.

Жалпы айтылған ойлардан шығатын түйін – Әл-Фараби еңбектерінен Абайдың хабары болғандығы күмән тудырмайды. Осы себепті профессор М.Мырзахметұлының «Абай шығармаларының нәр алған бастауларының бір төркінін Әл-Фараби бастаған перипатетиктер мектебінен іздеу – Абайтану алдына қойылып отырған уақыт талабы» (Мырзахметұлы. 2020) - деген пікірі орынды деп санаймыз.

Әл-Фарабидің «Бақыт жолын сілтеу», «Бақытқа жету жолдары», «Азаматтық саясат», «Мемлекеттік қайраткерлердің нақыл сөздері» сияқты өзінің әлеуметтік-этикалық көзқарастарын білдіретін зерттеулеріндегі бақыт, құт, әділдік туралы ой-пікірлері кейінгі ақын-жыраулардың шығармашылықтарында адамгершілігі өте күшті, жомарт, ақкөңіл, парасатты, қарапайым, адал адам ғана бақытты бола алады деген түсінікпен жалғастығын тапқан, ал пасық, өркөкірек, сараң адамның бақытты болуы мүмкін емес. Ақын-жыраулар табиғат пен қоғамдағы жақсы-жаман құбылыстарға тоқталып, терең философиялық ой туғызады. Мысалы, Шал ақынның:

Жамандар өзін-өзі зорға балар,
Бір өзінен басқаны төмен санар
Жақсылар ағын судай, асқар таудай,

Жаймалап қайда жақсы орын алар - деген жырында жақсылықты дәріптейді, жамандықты елге жиіркенішті етіп көрсетеді. Бұл дәстүр Әл-Фараби заманындағы көне түркі этностарының халықтық шығармаларынан да кең орын алған.

Қазақ хандығы дәуірінде қоғамның басты әлеуметтік мәселелерінің бірі жер-су, жайлы қоныс, жылы қыстау мен шаруашылық өнімдерін ел мүддесіне сай қамтамасыз ету сол арқылы ел – халықтың жағдайын жақсарту, арманға, бақытқа жету болды. Осы ерекшеліктер жыраулар дүниетанымына әсерлі ықпалын тигізеді. Сондықтан жыраулар жер ана мен адам өмірін бір-бірімен байланыстыра қарайды. Адам өзі өмір сүріп отырған жердің бағасын, құнын білуі, өмірдің өткінші екендігін, өлген соң да жерге қайтып келетінін сезінуі, бірақ оған дейін әркім өз арман-мүддесін орындауы, Әл-Фарабише айтсақ, «бірлесе отырып бақытқа ұмтылуы» керек. Берідегі оның ерекше мысалдарының бірі Асан қайғы шығармашылығы, Асан қайғы қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған заманды аңсап, жиһан кезіп «Жер ұйықты» іздеп кетеді.

Адам мен қоғам арақатынасын еркіндік, теңдік, бірлік, әділеттілік, парыз, достық, отбасы, билік, азамат ұғымдарының мазмұны кейінгі ғасырларда заман ыңғайы мен талабына қарай Әл-Фараби заманымен салыстырғанда өзгерді, күрделенді. Олар Қазақ жырауларының шығармаларынан көрініс берді. Шалкиіз жыраудың пайымдауынша адамның адамдық қасиеті оның ата тегінде, қоғамдағы орнында ғана емес, жеке басының жақсы, не жамандығында. Туған еліне қайырлы, ағайынына мейірлі, досына адал, дұшпанына қатал адам Азамат атына лайық болады.

Жыраулар өз толғауларында адам және қоғам жайлы, тіршілікте болып жатқан өзгерістер, оның мән-мағынасы жөніндегі түсініктерін баяндайды. Өздері өмір сүрген жаугершілік заман талабына сай ғұмыр кешкен, кейде тіпті батыр, қолбасы да болған жыраулар ерлік сарынды отаншыл жырлар туғызады. Адам мен қоғам жыраулар үшін мызғымас бірлікте Әл – Фараби айтқан, адамның қоғамға қатынасы, адамдардың қоршаған ортаны, қоғамды тануы, оны адамның өз игілігіне жаратуы, оның қасиетін қастерлей білуі олардың жырларында анық көрінеді. Мысалы, Асан қайғы:

Көлде жүзген қоңыр қаз

Қыр қадірін не білсін,

Қырда жүрген дуадақ,

Су қадірін не білсін!

Ауылдағы жамандар

Ел қадірін не білсін!

Көшіп-қонып көрмеген

Жер қадірін не білсін! - деп, өзінің әлеуметтік ортасынан, қоғам тірлігінен хабарсыз болудың парасатты адамға тән емес hareket екенін сынға алады.

Адам қоғамда ғана, қоғам мүшелерімен жан-жақты қарым-қатынаста ғана, өз елінің игілігіне өзінің үлесін қосу арқылы жетіле алады. Әл-Фараби «Қарапайым қала тұрғындарының көзқарастары жайындағы» трактатында әрбір адам өз тіршілігінде ең жоғары кемелділік дәрежесіне жету үшін қандай да бір адам қауымын қажет етеді, осының негізінде адам қоғамы пайда болады - дейді. «Адамдар бірлестігі шынайы бақытқа жеткізетін істерге өзара көмектесу мақсатын қойған қала – Қайырымды қала болып табылады, ал адамдары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын қоғам – Қайырымды қоғам. Барлық қалалары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын халық – Қайырымды халық. Егер халықтар бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын болса, бүкіл жер жүзі осылайша қайырымды болмақ» (Әл-Фараби, 1973: 322-324). Ойшылдың бұл пікірлері Абаймен де, кейінгі ақын-жыраулар шығармашылықтарымен де сабақтас.

Адам қоғамда өндірістік, қоғамдық, отбасылық қатынастармен байланыста бір ұжымда өмір сүреді. Өзі өмір сүрген қоғамдық ұжымның, тұлғаның әр адамның өзара қатынас мәселесі адамдарды барлық кезінде ойландырады. Себебі тарихты белгісіз күштер емес, адамдар жасайды, тарихты тек жасап қана қоймайды өз өмірі жайлы, оның қуанышы, қайғысы, қиындықтары жайлы ойлана да біледі, қоршаған ортасын өз мүмкіндігінше, тәрбиесіне, жасына сай қабылдай біледі. Жалпы мен жекенің қатынасы диалектикалық өзара байланысты көрсететіндей, қоғам мен жеке адам да бірыңғай біртұтас бірлікте болғанда ғана нәтижелі өмір сүреді. Дана Абайдың: «бірінді қазақ, бірін дос, көрмесең істің бәрі бос», немесе, Базар жыраудың: «жамия қазақ бір туған» деуі де осыны түсінгеннен болса керек.

Күллі әлем біздің көз алдымызда өзгеруде. Ендеше біз де өзгеруіміз керек. Осы өзгеріс барысында жаңа заманның жағымды жақтарын бойға сіңіруіміз аса қажет. Алайда, өзгерістер тұсында біз ұлттық кодымыздан ажырамай, оны сақтай отырып даму қажеттігін де терең ұғына білгеніміз абзал. Ендеше, біз жаңғыра отырып, соның негізі болып табылатын тарихи жадымыз бен ұлттық-рухани дәстүрімізге немқұрайлы қарай алмаймыз. Керісінше, біздің рухани жаңғыруымыз ұлттың рухани тамырынан нәр алуы керек. Осы тұрғыдан алғанда ғасырлар қойнауынан бізге жеткен бірімен - бірі жалғаса тұтасқан, сабақтасып жатқан Бабалар үні, Бабалар сөзі – біздің рухани мәдениетіміздің басты бөлігі. Біз мақаламызда осы рухани-

тарихи жалғастық пен дүниетанымдық сабақтастықтарды Әл-Фараби шығармашылығы арқылы көрсету бағытында ізденістер жүргіздік.

Әдебиеттер:

1. Абай. Екі томдық шығармалар жинағы // Аудармалар мен қара сөздер. – Алматы: Жазушы, 2005. – Т. 2. – 335 б.
2. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1973. – 445 б.
3. Баласағұн Ж. Құтты білік // Көне түрк тілінен аударған, алғы сөзі мен түсініктерін жазған А.Егеубай – А.; Өлке, 2006 – 640 б.
4. Мырзахметов М. Абайдың Әл-Фарабиді тануы // «Егемен Қазақстан» 8 қараша, 2020.
5. Бес ғасыр жырлайды: XV ғасырдан XX ғасырдың бас кезіне дейінгі қазақ ақын-жырауларының шығармалары. Үш томдық /Құраст. М.Мағауин, М.Байділдаев. – Алматы: Жазушы, 1984. – Т. I. – 256 б.

АБУ НАСР АЛЬ-ФАРАБИ – ОСНОВАТЕЛЬ ВОСТОЧНОГО ПЕРИПАТЕТИЗМА

Умарова Р.Ш., и.о. профессора

Ташкентский государственный транспортный университет, г. Ташкент, Узбекистан

Абу Наср аль-Фараби – великий мыслитель, философ и энциклопедист IX-X веков, который оставил значительный след в мировой цивилизации своими научными и философскими трудами. Он познакомил Восток с философией ислама и западным наследием, в частности с учением Аристотеля, и был признан основателем восточного перипатетизма. В своих трудах Фараби разработал основные принципы перипатетической философии и адаптировал их к восточной культуре.

Перипатетизм – это философское направление, основанное Аристотелем, которое базируется на опыте, логике и интеллектуальном анализе. Эта школа сформировалась в противовес идеализму Платона и подчеркивала изучение знаний через эмпирический метод. Фараби изучил философию Аристотеля и Платона, интегрировав их идеи с восточными традициями, создавая новую теоретическую концепцию.

По мнению Фараби, знание и просвещение – это ключевые факторы духовного совершенства человека.

Он считал, что для достижения совершенства необходимо гармоничное развитие науки, логики и этики. Согласно Фараби, человек может достичь истинного счастья только через интеллектуальную деятельность. Рациональное и логическое мышление в философии Фараби. Одной из центральных идей перипатетизма является логическое мышление и научный подход, которые Фараби разработал в совершенстве. Он считал логику основным инструментом науки и разделял её на две части:

1. Малая логика (логика в узком смысле) – искусство правильного мышления и вывода заключений.
2. Большая логика (метафизика) – исследование сущности бытия и взаимосвязей между объектами.

Аль-Фараби глубоко анализировал аристотелевскую логику и адаптировал её методы к исламской культуре. Он также внёс значительный вклад в классификацию наук, разделяя их на естественные и социальные науки (Бурабаев, М. С, 2006. 56 б)

Общественно-философские взгляды Фараби Фараби применил перипатетизм и к своим социально-философским взглядам. В своем труде "Добродетельный город" ("Аль-Мадина аль-Фадила") он изложил идеи об идеальном обществе. Согласно Фараби, общество должно основываться на просвещённости и духовном совершенстве граждан.

Он разделил общество на следующие группы: Идеальные правители – образованные и мудрые личности. Исполнители законов – учёные и государственные деятели, помогающие правителям. Творцы и ремесленники – люди, вносящие вклад в развитие общества (Аль-Фараби. 1975). Научное наследие Фараби Научное наследие Фараби оказало большое влияние

на развитие перипатетической философии. Он написал многочисленные труды по логике, метафизике, психологии, музыке и политике. Его работа "Согласие двух философий" ("Тахсил ас-Саада") помогла западным учёным по-новому взглянуть на философию Аристотеля и Платона.

Философские взгляды Фараби оказали влияние на таких мыслителей, как Ибн Сина, Ибн Рушд, Насир ад-Дин ат-Туси. Его труды также изучались в Европе и повлияли на средневековую западную философию.

В арабской философии ведущим направлением был перипатетизм, то есть аристотелизм. Он в ряде актуальных вопросов вступал в противоречие с принципами Корана. Однако для того чтобы примирить эти противоречия и разногласия, была создана теория двух истин, согласно которой и слово Аллаха, и выводы философии и науки являются истинными, но существуют на разных уровнях. Эта теория сыграла прогрессивную роль в средние века. Основателями арабского аристотелизма считаются аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина и другие. Большинство историков философии сходятся во мнении, что аль-Фараби был подлинным первооткрывателем передовой социально-политической мысли мусульманского Востока. В своих трудах он признавал существование Бога, но, следуя Аристотелю, утверждал, что Бог является лишь первопричиной, которая создала и привела в движение мир, после чего природа (материя) стала развиваться самостоятельно. Этот взгляд противоречил догмату калама, согласно которому "добро от Аллаха, зло тоже от Аллаха". За эти "еретические" взгляды религиозные лидеры и философы, такие как аль-Ашари, подвергали его преследованиям.

По мнению аль-Фараби, истина одна, но её можно рассматривать под разными углами и с различных уровней, поэтому возможны альтернативные заключения о ней. Его философские взгляды можно правильно понять, лишь учитывая конкретные исторические условия той эпохи. В то время материалистическая философская система ещё не была окончательно сформирована, поэтому философская мысль Средневековья носила религиозно-теологический характер, прославляя Бога. Таким образом, философское учение аль-Фараби в целом опиралось на идеалистический принцип, согласно которому мир был создан Богом. Однако его гений и образование не могли не придать этому идеализму особую форму. Вот перевод вашего текста на русский язык:

В арабской философии ведущим направлением был перипатетизм, то есть аристотелизм. Он в ряде актуальных вопросов вступал в противоречие с принципами Корана. Однако для того чтобы примирить эти противоречия и разногласия, была создана теория двух истин, согласно которой и слово Аллаха, и выводы философии и науки являются истинными, но существуют на разных уровнях. Эта теория сыграла прогрессивную роль в средние века.

Основателями арабского аристотелизма считаются аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина и другие. Большинство историков философии сходятся во мнении, что аль-Фараби был подлинным первооткрывателем передовой социально-политической мысли мусульманского Востока. В своих трудах он признавал существование Бога, но, следуя Аристотелю, утверждал, что Бог является лишь первопричиной, которая создала и привела в движение мир, после чего природа (материя) стала развиваться самостоятельно. Этот взгляд противоречил догмату калама, согласно которому "добро от Аллаха, зло тоже от Аллаха". За эти "еретические" взгляды религиозные лидеры и философы, такие как аль-Ашари, подвергали его преследованиям.

По мнению аль-Фараби, истина одна, но её можно рассматривать под разными углами и с различных уровней, поэтому возможны альтернативные заключения о ней. Его философские взгляды можно правильно понять, лишь учитывая конкретные исторические условия той эпохи. В то время материалистическая философская система ещё не была окончательно сформирована, поэтому философская мысль Средневековья носила религиозно-теологический характер, прославляя Бога. Таким образом, философское учение аль-Фараби в целом опиралось на идеалистический принцип, согласно которому мир был создан Богом.

Однако его гений и образование не могли не придать этому идеализму особую форму (Бурабаев М.С, 2006. 276 с).

Философская система аль-Фараби охватывала все ключевые проблемы средневековой философии: учение о бытии, проблему материи и её развития, проблему познания, вопросы логики, роль разума в социальной деятельности человека, вопросы этики, эстетики, натурфилософии, методологии наук и многие другие. Для более глубокого понимания его философских и логико-методологических взглядов необходимо рассмотреть его классификацию наук. Эта классификация похожа на аристотелевскую, но у аль-Фараби науки о природе и математические дисциплины представлены более подробно и разнообразно. (Аль-Фараби, Атамура, 2001).

Это свидетельствует о его рационалистическом и материалистическом стремлении, отражающем направление развития восточной философии в Средние века. Исследователи философии аль-Фараби выделяют три главных аспекта его философского наследия: признание вечности мира, принцип детерминизма (то есть выявление причинно-следственных связей как источника науки и знания) и учение о разуме, отвергающее бессмертие души. Эти три положения считаются вершиной его философской мысли. Однако в силу уровня научного развития и социально-политических условий он иногда вынужден был делать шаги назад. Например, признание вечности мира, его безначальности противоречило догмату о сотворении мира Богом, поэтому аль-Фараби давал неясные и запутанные объяснения, где мир представлял вторичным по отношению к Богу. Учение о разуме стало одним из крупнейших достижений философии аль-Фараби. Он рассматривал разум в широком, универсальном смысле, сделав его основой своей космологии. Движущий творческий разум (то есть "мышление мышления" по Аристотелю) занимал одно из высших мест в иерархии бытия (Аль-Фараби, 1985, 168 с.).

На высшей ступени находился конечная причина – Бог. Вторая ступень принадлежала небесным телам, третья – движущемуся разуму и четырём основным элементам (земля, вода, воздух, огонь), из которых состоит подлунный мир. Четвёртая ступень – это человеческая душа. Самая низшая, пятая ступень – это форма и материя.

С одной стороны, эта схема соответствовала официальной исламской догме о сотворении мира, небу и земле, но с другой стороны, имела материалистический характер.

Согласно аль-Фараби, творческий или космический разум не только является причиной всех движений в подлунном мире, но и регулирует законы этого мира. Сознание каждого живого существа развивается и процветает только в связи с космическим разумом, который вечен, в то время как индивидуальное существо смертно. Это означает, что тезис о бессмертии души был отвергнут, а противоречие между религией и философией сводилось к вопросу о преобразовании и движении души. В большинстве случаев аль-Фараби поддерживал тезис о бессмертии души. Однако в некоторых своих трудах он соглашался с Аристотелем, утверждая, что бессмертие присуще не отдельному человеку, а всему человечеству. Иногда он говорил, что души добродетельных и мудрых людей бессмертны, в то время как души злых и невежественных гибнут вместе с телом. Под этим он, вероятно, подразумевал, что наследие великого человека продолжает жить после его смерти. В философской системе аль-Фараби большое внимание уделено материи. Он признавал, что подлунный мир является реальной основой, связанной с надлунным, то есть небесным миром. В подлунном мире реальны только вещи, состоящие из материи и формы. Они представляют собой бесконечные комбинации четырёх первичных элементов. Учение аль-Фараби о неразрывном единстве материи и формы было важным материалистическим выводом" (М.Хайруллаев, 2073. - 127 б.).

Философская система аль-Фараби охватывала все ключевые проблемы средневековой философии: учение о бытии, проблему материи и её развития, проблему познания, вопросы логики, роль разума в социальной деятельности человека, вопросы этики, эстетики, натурфилософии, методологии наук и многие другие (Али-заде, А. А. 2000).

Для более глубокого понимания его философских и логико-методологических взглядов необходимо рассмотреть его классификацию наук. Эта классификация похожа на

аристотелевскую, но у аль-Фараби науки о природе и математические дисциплины представлены более подробно и разнообразно. Это свидетельствует о его рационалистическом и материалистическом стремлении, отражающем направление развития восточной философии в Средние века.

Исследователи философии аль-Фараби выделяют три главных аспекта его философского наследия: признание вечности мира, принцип детерминизма (то есть выявление причинно-следственных связей как источника науки и знания) и учение о разуме, отвергающее бессмертие души. Эти три положения считаются вершиной его философской мысли. Однако в силу уровня научного развития и социально-политических условий он иногда вынужден был делать шаги назад. Например, признание вечности мира, его безначальности противоречило догмату о сотворении мира Богом, поэтому аль-Фараби давал неясные и запутанные объяснения, где мир представал вторичным по отношению к Богу (Гайденок, П, 2010. 68 с.).

Учение о разуме стало одним из крупнейших достижений философии аль-Фараби. Он рассматривал разум в широком, универсальном смысле, сделав его основой своей космологии. Движущий творческий разум (то есть "мышление мышления" по Аристотелю) занимал одно из высших мест в иерархии бытия. На высшей ступени находился конечная причина – Бог. Вторая ступень принадлежала небесным телам, третья – движущемуся разуму и четырём основным элементам (земля, вода, воздух, огонь), из которых состоит подлунный мир. Четвёртая ступень – это человеческая душа. Самая низшая, пятая ступень – это форма и материя.

С одной стороны, эта схема соответствовала официальной исламской догме о сотворении мира, небе и земле, но с другой стороны, имела материалистический характер (Аль-Фараби, 1957. 231 с.).

В большинстве случаев аль-Фараби поддерживал тезис о бессмертии души. Однако в некоторых своих трудах он соглашался с Аристотелем, утверждая, что бессмертие присуще не отдельному человеку, а всему человечеству. Иногда он говорил, что души добродетельных и мудрых людей бессмертны, в то время как души злых и невежественных гибнут вместе с телом. Под этим он, вероятно, подразумевал, что наследие великого человека продолжает жить после его смерти (Ұлы Ойшыл, Ғұлама, 2019. 178 с.).

В философской системе аль-Фараби большое внимание уделено материи. Он признавал, что подлунный мир является реальной основой, связанной с надлунным, то есть небесным миром. В подлунном мире реальны только вещи, состоящие из материи и формы. Они представляют собой бесконечные комбинации четырёх первичных элементов. Учение аль-Фараби о неразрывном единстве материи и формы было важным материалистическим выводом.

Главная цель его учения о познании заключалась в повышении роли науки, разделении философии и религии и развитии научных методов познания (экспериментально-теоретического метода, математизации знаний о природе).

Аль-Фараби добился значительных успехов в ряде конкретных наук (математика, астрономия, акустика, теория музыки и др.) и в развитии их преподавания. Однако, несмотря на прогрессивный характер его теории познания, в ней всё же присутствовали спорные и противоречивые идеи.

Большую роль в его философско-научном наследии играли проблемы логики. Логика требует полноты доказательств, поэтому аль-Фараби считал её единственным способом достижения истины. Он делил знания на два вида: исходные, выраженные в виде аксиом и оснований, и выводные, полученные путём рассуждения. Логические законы служат инструментом для получения новых знаний.

Таким образом, Фараби можно по праву считать основателем восточного перипатетизма, чей вклад в философию, науку и логику продолжает вдохновлять исследователей и мыслителей по сей день.

Литература:

1. Бурабаев, М. С. «Философия Аль-Фараби» – Алматы, 2006.
2. Аль-Фараби. «Философские трактаты» – Москва: Мысль, 1975.
3. Аль-Фараби. «Высказывания об интеллекте» – Алматы: Атамура, 2001.
4. Аль-Фараби. «Гражданская политика» – Москва: Наука, 1985.
5. Али-заде, А. А. «История арабо-мусульманской философии» – Москва: Восточная литература, 2000.
6. Гайденко, П. П. «История новоевропейской философии» – Москва: Академический проект, 2010.
7. Аль-Фараби. «Комментарий к "Категориям" Аристотеля» – Издательство Гарвардского университета, 1957.
8. Ұлы Ойшыл, Ғұлама. «Творческое наследие Аль-Фараби» – Алматы, 2019.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ НАСЛЕДИЯ АЛЬ-ФАРАБИ В СТРАНАХ БЛИЖНЕГО И СРЕДНЕГО ВОСТОКА

Эрназаров Д.З., PhD, доцент

Ташкентский государственный экономический университет, г. Ташкент, Узбекистан

Түйін. Өткен мыңжылдықта «мұсылмандық» Шығыс елдерінде өз заманының ұлы ойшылы Фараби туралы орасан зор әдебиеттер жинақталды, бұл оның шығармашылық мұрасына, оның қоғамдық-философиялық ойдың дамуындағы орасан зор рөлін айғақтайды. Бұл мақалада әл-Фарабидің ғылыми мұрасы туралы шығыс ғұламаларының пікірлері талданады

Кілт сөздер: Әл-Фараби, Таяу және Орта Шығыс халықтарының философиялық ойы, трактат, логика, этика, поэзия, материализм, рационализм.

Абстракт. За истекшее тысячелетие в странах «мусульманского» Востока накопилось огромное количество литературы о великом мыслителе своего времени Фараби, что свидетельствует о большом и неугасающем внимании к его творческому наследию, к той великой роли, которую он сыграл в развитии общественно-философской мысли. В данной статье анализируются мнения ученых Востока о научном наследии ал Фараби.

Ключевые слова: Аль-Фараби, философской мысли народов Ближнего и Среднего Востока, трактат, логика, этика, поэзия, материализм, рационализм.

Abstract. Over the past millennium, a huge amount of literature about the great thinker of his time, Farabi, has accumulated in the countries of the "Muslim" East, which testifies to the great and undying attention to his creative legacy, to the great role he played in the development of social and philosophical thought. This article analyzes the opinions of Eastern scholars about the scientific legacy of al-Farabi

Keywords: Al-Farabi, philosophical thought of the peoples of the Near and Middle East, treatise, logic, ethics, poetry, materialism, rationalism.

Из опубликованных в Афганистане работ, в которых содержится материал о Фараби, необходимо указать на трехтомный труд энциклопедического характера «Даиратул-Маа-риф» (Кабул, 1949-1956). Во втором томе его дается систематическое изложение биографических данных, характеристика творчества и трактатов Фараби, приводится перечень его трудов с объяснительным текстом. В этом отношении «Даиратул-Маариф» не отличается от других рассмотренных, выше энциклопедий-справочников и основывается на рукописных источниках мусульманских авторов.

Интерес к Фараби возрос также в Индии и Пакистане, о чем свидетельствует издание ряда его трактатов в Хайдарабаде и Бомбее.

На ежегодно проводимых в Карачи сессиях Пакистанского философского конгресса пакистанские ученые выступают с докладами о различных аспектах мировоззрения Фараби, о влиянии его учения на последующих философов. Так, на второй сессии конгресса, состоявшейся в феврале 1955 г., Фараби было посвящено два специальных доклада (сделанных на языке урду) – С. М. А. Саида и Хаджи Ашкар Хусайна. Отдельные стороны учения Фараби освещались и в докладе Мухаммеда Абдулхая «Ислам и разум» (Pakistan philosophical Congress, Second Session, Karachi, 1955). В сборнике третьей сессии Пакистанского философского конгресса привлекает внимание интересный материал –

«Конспекты Фараби по работам Аристотеля», подготовленный М. С. Х. ал-Масуми.

В пакистанских журналах были помещены статьи ал-Хасана Масуми о политических воззрениях Фараби. В 1964 г. Б. Х. Сиддики опубликовал ценную статью о взглядах ал-Фараби и Ибн Мискавейха (философа и социолога XI в.) на классификацию наук.

Значительная работа по изучению духовной культуры и философской мысли народов Ближнего и Среднего Востока за последние десятилетия осуществлена в Турции. Турецкие ученые уделяют большое внимание всестороннему исследованию творческого наследия Абу Насра Фараби как философа тюркского происхождения. Этому способствует наличие в библиотеках Стамбула значительного количества рукописей трактатов Фараби.

Турецкие ученые осуществили публикацию некоторых ценных, до последнего времени остававшихся недоступными трактатов Фараби по логике, алхимии, физике и др. Большая работа проделана по переводу ряда важных сочинений Фараби с арабского на современный турецкий язык. Среди турецких исследователей, занимающихся изучением наследия Фараби, следует назвать Ахмеда Атеша, К. Бурслана, Н. Донишмана, Н. Кеклика, Н. Лугала, А. Сайили, Сухейл Анвара, М. Туркера, Х. Улкена. Интерес турецких ученых к творческому наследию Фараби наблюдается еще с конца 20 – начала 30-х гг. XX века. Но больше всего работ, посвященных исследованию различных сторон творчества Фараби, появилось в 1950-1951 гг., в связи с 1000-летием со дня его смерти.

В конце декабря 1950 г. в Анкарском и Стамбульском университетах отмечалось 1000-летие со дня смерти Фараби. Этой дате были посвящены сборники трудов, в частности, был опубликован ряд статей в сообщениях языковедческого и историко-географического факультетов Анкарского университета (Ankara Üniversitesi. р. 8) и литературного факультета Стамбульского университета (Istanbul University. р. 468), в которых затрагивались вопросы поэтического творчества, научного перевода произведений Фараби, создания его портрета и т. п. Авторы статей подчеркивали величие мысли и оригинальность философской системы Фараби, энциклопедический характер его знаний и многогранность научной деятельности.

Особую ценность для фарабиведения представляет специальный бюллетень Турецкого исторического общества, выпущенный в связи с юбилеем Фараби. В нем, помимо интересной статьи Айдина Сайили, публикуются тексты, а также турецкие переводы трех естественнонаучных трактатов Фараби – «Статья по алхимии», «Об основах физики» и «Трактат о вакууме». Дается также английский перевод последней работы.

Данные публикации проливают свет на неясные стороны научного наследия Фараби, доказывают его большую эрудицию и широту познаний в области естествознания, что имеет весьма важное значение в определении его философских воззрений. Завершает бюллетень статья Ахмеда Атеша, в которой излагаются результаты его изысканий по библиографированию всех рукописных и опубликованных трактатов Фараби. Эта библиография является пока наиболее полной. В ней не только дается перечень трактатов Фараби, но и указываются места хранения рукописей, публикации и переводы его трудов на различные языки (вплоть до 1950 г.) (Ankara, 1951, s. 57.).

Следует также указать на издание в 1955 г. турецкого перевода важного сочинения Фараби «Ихсо ал-улум» («Классификация наук»). Определенное значение имеет осуществление в 1955 года издание трех переведенных на турецкий язык небольших сочинений Фараби по логике.

Наиболее характерными для современного турецкого буржуазного фарабиведения нам представляются статья Абдулхака Абнана, помещенная в турецком издании «Энциклопедии ислама», и работа Х. З. Улкена «История исламской философии».

В статье А. Абнана подробно описывается жизненный путь Фараби (с использованием некоторых новых фактических данных), приводятся сведения об изданиях и переводах его трактатов, анализируются основные моменты его философской системы (Istanbul, 1947, s. 451-468). Трактовка Абнана во многом отлична от взглядов западноевропейских буржуазных ученых (в частности, сравнение мировоззрения Фараби и Спинозы). Но направление и цель этого анализа становятся очевидными, когда автор дает оценку учению Фараби в целом. В

статье утверждается, что Фараби «обосновал исламскую философскую школу», что он «приблизил бога к человеку», что в его философии «человек познает бога при помощи своего мышления, своих чувств». Автор полагает, что Фараби стоял на позициях соединения ислама и философии и стремился рационализировать ислам средствами философии. В статье умалчивается о существовавших противоречиях между Фараби и ортодоксальным духовенством. Все это свидетельствует о несостоятельности идейно-методологических позиций автора, что, однако, не может умалить отдельных положительных моментов его исследования.

Во втором томе книги Х. З. Улкена «История исламской философии» (Ülkenen. s. 119-179) значительное место отведено общественно-философским идеям Фараби. Используя основные труды западноевропейских и восточных исследователей по рассматриваемой проблеме (Ренан, Мунк, Буур, Мадкур и др.), Улкен охарактеризовал как источники, так и учение Фараби.

Удачным, на наш взгляд, является изложение материала по основным направлениям философского наследия Фараби. Улкен обстоятельно разбирает вопросы происхождения и классификации наук: логики, естественнонаучного знания, психологии, морали, учения об обществе и т. п. Ценно также описание содержания основных философских трактатов Фараби.

В целом по широте охвата материала, по использованию разнообразных источников работа Х. З. Улкена наряду с исследованием И. Мадкура является одним из наиболее заслуживающих внимания трудов о Фараби. Но идейно-методологические позиции Улкена мало чем отличаются от воззрений А. Абнана; даваемая им общая оценка философского наследия Фараби представляется нам также неверной. Улкен выделяет оригинальные моменты в мировоззрении Фараби, но в конечном итоге трактует их с позиции необходимости дальнейшей рационализации ислама. Согласно Улкену, Фараби стремился укрепить мусульманскую религию, дать ей посредством философии научную базу и необходимый идейный арсенал. «Фараби, - пишет он, - стоял далеко от философских учений своего времени, направленных против ислама» (Улкен. с. 126.), т. е. не присоединился к ереси.

По мнению Улкена, Фараби боролся за укрепление ислама и религиозной системы, и поэтому, дескать, его «идеи, выдвинутые в области философии религии, необходимы и для сегодняшнего Востока». Автор не только замалчивает противоречия между Фараби, с одной стороны, и ортодоксальным духовенством и Газали, с другой, но, наоборот, особо подчеркивает полемику Фараби с некоторыми прогрессивными мыслителями своего времени, используя ее для подтверждения выдвигаемого им же тезиса о том, что Фараби боролся против сторонников материализма и защищал религию от ее врагов.

Примерно такой же точки зрения придерживается А. Сайили в статье «Фараби и его место в истории мысли» (Sayili. s. 1-59.). По его мнению, Фараби первым из мыслителей ислама попытался соединить философию и религию и разработать общие для них вопросы. Приводя мнение Фараби о том, что счастья можно достичь только в реальной жизни, автор считает, что данное утверждение не противоречит положениям Корана, а наоборот, в аллегорической форме подтверждает их.

Касаясь обвинений Фараби в богоотступничестве и ереси, авторы объясняют это тем, что его творчество было неправильно понято представителями духовенства, и считают, что подобные утверждения не имеют каких-либо серьезных оснований и, в сущности, являются лишь результатом недоразумения.

По мнению А. Сайили, Фараби старался более глубоко осмыслить религию при помощи философских категорий, дать ей философскую форму, а «доказательства, приведенные Фараби для подтверждения существования бога, носят философский и физический характер» (Сайили. с. 35). Таким образом, ряд турецких исследователей характеризует Фараби как рационализатора мусульманской религии, успешно пытавшегося соединить ислам с философией, и стремясь приписать ему свои фидеистические взгляды, желая видеть в нем философствующего теолога, затушевывает идейную борьбу, существовавшую в общественно-философской мысли средневекового Востока. Следует отметить, что немало авторов стран «мусульманского» Востока придерживаются подобной позиции не только в отношении

Фараби, но и почти всех арабоязычных философов средневековья.

Все вышеизложенное свидетельствует о том, что научная общественность стран Ближнего и Среднего Востока творческому наследию Фараби уделяет ныне большое внимание. Учеными этих стран собран большой фактический материал, опубликован ряд рукописей и переводов трактатов Фараби, изданы исследования по истории общественно-философской мысли народов средневекового Востока.

В отличие от реакционной западноевропейской и американской востоковедческой и историко-философской литературы, пропагандирующей европоцентристские и расистские идеи, ученые современных Индии, Пакистана, Ирана, Турции, арабских и других стран справедливо считают Фараби крупнейшим мыслителем средневекового Востока, который не только выдвинул оригинальные для своего времени идеи, но и заложил основу нового философского направления. Они подчеркивают, что мировоззрение Фараби оказало значительное влияние на дальнейшее развитие философских учений как Востока, так и Запада, что Фараби не только сохранил, но и успешно развил лучшие достижения древнегреческой философской мысли. Правда, во многих работах ученых этих стран чувствуется влияние свойственной буржуазной науке теории о неоригинальности Фараби, но гораздо сильнее ощущается попытка преодолеть подобного рода реакционные позиции, веками культивировавшийся буржуазный нигилизм по отношению к восточной культуре, подчеркнуть оригинальное, самобытное в творчестве мыслителей Востока, в том числе Фараби. Отрицательное отношение к европоцентристским тенденциям и буржуазному нигилизму во многих из рассмотренных работ проявляется не открыто, не прямо. Но позитивное изложение материала, стремление показать оригинальность и характерные черты философии восточных стран, несомненно, является результатом определенной реакции против европоцентризма, против расистских концепций западноевропейских реакционных востоковедов, пассивной формой протеста против буржуазного нигилизма в историко-философских вопросах. Благодаря этому отдельные исследователи значительно приближаются к объективному изложению рассматриваемых вопросов. Но в целом, как мы это уже неоднократно подчеркивали, и современная историко-философская литература стран зарубежного Ближнего и Среднего Востока далеко не свободна от тех идейных методологических пороков, которые вообще присущи буржуазной науке. В ней сильно ощущается влияние реакционных восточноцентристских, панисламистских учений и различных националистических концепций вроде паниранизма, пантюркизма, панарабизма.

Вследствие всего этого совершенно игнорируются самобытность и высокий уровень развития среднеазиатской культуры, ее большое значение в формировании арабоязычной культуры в целом, умалчивается, что творчество и мировоззрение таких крупнейших мыслителей Востока, как Хорезми, Фараби, Ибн Сина, Бируни и другие, органически связаны с достижениями духовной культуры народов Средней Азии. Стремление многих исследователей примирить религию с философией, ислам с научным знанием находит свое отражение и в характеристике творческой деятельности мыслителей прошлого. Например, в трактовке ряда современных буржуазных исследователей зарубежного Востока Фараби зачастую предстает как апологет религии и тем самым фактически стирается противоположность идейных концепций Фараби и Газали. А реакционное учение Газали рассматривается как завершение философских изысканий Фараби, Ибн Сины и других прогрессивных мыслителей.

Литература:

1. Pakistan philosophical Congress, Second Session, Karachi, 1955, p. 252; Pakistan philosophical Congress, Third Session, Lahore, 1956, p. 145.
2. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Göğrafiya Fakültesi Dergisi, c. 8, 1950
3. İstanbul University. Edebiyat Fakültesi Yayınlarından, N 468
4. Türk tarih kurumu, Belleten, v. XV, Ankara, 1951, s. 57.
5. A. Abnan. Farabi. İslam ansiklopedisi, 4 L, c. 37, İstanbul, 1947, s., 451—468
6. X. 3. Улкен. Указ, соч., стр. 126.
7. Sayılı. Farabi ve tefekkür tarihindeki yeri, «Türk tarih kurumu», Beliefen, c. XV, s. 57, Ankara, 1951, s. 1-59.

2-СЕКЦИЯ. ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ АБАЙ: РУХАНИ МҰРА ҮНДЕСТІГІ
СЕКЦИЯ 2. АЛЬ-ФАРАБИ И АБАЙ: ГАРМОНИЯ ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ
SECTION 2. AL-FARABI AND ABAI: HARMONY IN SPIRITUAL HERITAGE



ЭТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ И ИХ РОЛЬ В ПРЕОДОЛЕНИИ КРИЗИСА
ИДЕНТИЧНОСТИ СРЕДНЕГО ВОЗРАСТА: ИНТЕГРАЦИЯ ИДЕЙ АЛЬ-ФАРАБИ

Аймаганбетова О.Х., доктор, профессор, Сариева Э.М., магистрант
Казахский национальный университет имени аль-Фараби, г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Орта жастағы дағдарыс – адамның өзіндік дамуындағы маңызды кезеңдердің бірі, ол құндылықтарды қайта қарау, әлеуметтік рөлдердің өзгеруі және өмірдің жаңа мағыналарын іздеумен қатар жүреді. бұл мақалада этикалық құндылықтардың әйелдердің орта жастағы дағдарысты еңсеруіне әсері қарастырылады. аль-Фараби философиясын заманауи психологиялық тәсілдерге біріктіруге ерекше назар аударылып, оның еңбектеріндегі негізгі идеялар мен оларды орнықты тұлғалық сәйкестікті қалыптастыру және жеке өсуді қамтамасыз ету үшін пайдалану мүмкіндіктері талқыланады. психологиялық кеңес беруде этикалық қағидаларды қолдану бойынша практикалық ұсыныстар беріледі.

Кілт сөздер: тұлғалық дағдарыс, орта жас, этикалық құндылықтар, аль-Фараби философиясы, психологиялық бейімделу, жеке даму.

Аннотация. Кризис среднего возраста является важным этапом в развитии личности, сопровождающимся переоценкой ценностей, изменением социальных ролей и поиском новых смыслов жизни. в данной статье рассматривается влияние этических ценностей на преодоление кризиса идентичности среднего возраста у женщин. особое внимание уделяется интеграции философии аль-Фараби в современные психологические подходы, анализируются ключевые идеи его трудов и их значение для формирования устойчивой идентичности и личностного роста. представлены практические рекомендации по использованию этических принципов в психологическом консультировании.

Ключевые слова: кризис идентичности, средний возраст, этические ценности, философия аль-Фараби, психологическая адаптация, личностное развитие.

Annotation. Midlife crisis is a significant stage in personality development, accompanied by a reevaluation of values, changes in social roles, and the search for new meanings in life. this article examines the influence of ethical values on overcoming identity crisis in middle-aged women. particular attention is given to the integration of al-Farabi's philosophy into modern psychological approaches. the key ideas of his works and their significance for building a resilient identity and fostering personal growth are analyzed. practical recommendations for the application of ethical principles in psychological counseling are provided.

Keywords: identity crisis, middle age, ethical values, al-Farabi's philosophy, psychological adaptation, personal development.

Кризис среднего возраста представляет собой сложный и многогранный этап в развитии личности, сопровождаемый глубокой переоценкой жизненных ценностей, экзистенциальными вопросами и необходимостью осмысления своего места в мире. Этот кризис можно рассматривать через призму различных психологических подходов, таких как психоаналитическая концепция Эрика Эриксона (1950), согласно которой кризис идентичности связан с необходимостью осознания и принятия своей зрелости, а также поиск смысла жизни в рамках этапа “генеративность против стагнации”. В когнитивно-поведенческом подходе (Beck, 1967) кризис среднего возраста рассматривается через призму автоматических негативных мыслей и дисфункциональных установок, которые могут усугублять состояние тревожности и депрессии. Гуманистическая психология Карла Роджерса (1951) подчеркивает, что данный кризис связан с необходимостью достижения самореализации и соответствия между реальным и идеальным “Я”. В экзистенциальном подходе Виктора Франкла (1959) кризис среднего возраста рассматривается как возможность поиска новых смыслов жизни и переоценки целей в условиях осознания конечности существования. Этот период характеризуется не только изменением внутреннего психологического состояния, но и трансформацией внешних социальных условий, что делает его особенно сложным для адаптации. Исследования показывают, что в рамках

социокультурного подхода (Bronfenbrenner, 1979) кризис среднего возраста обусловлен влиянием макро и микросоциальных факторов, включая изменения в семье, на работе и в обществе. Психодинамический подход Даниэля Левинсона (1978) рассматривает кризис среднего возраста как переходный период в жизненном цикле, сопровождающийся сменой социальных ролей и необходимостью пересмотра жизненной структуры. Человек сталкивается с необходимостью осознания конечности жизни, оценки пройденного пути и построения новых ориентиров, соответствующих изменившимся условиям. В этом контексте возникает ряд психологических реакций, таких как тревожность, депрессивные состояния, когнитивные искажения, связанные с восприятием возраста, а также мотивационные колебания между стремлением к переменам и страхом перед неизвестностью.

В психологической литературе данный этап рассматривается как период кризиса идентичности, во время которого индивид сталкивается с вызовами, связанными с изменением своих социальных ролей, профессиональной деятельности, личных приоритетов и восприятия себя в обществе (Erikson, 1997; Brown, 2020). Этот кризис нередко сопровождается перераспределением жизненных ресурсов, когда человек начинает пересматривать значимость карьеры, личных достижений и межличностных отношений. Переоценка смысла жизни становится ключевым аспектом кризиса, поскольку именно в этот момент происходит осознание того, что прошлые стратегии и модели поведения могут уже не соответствовать актуальным потребностям. Многие исследования подчеркивают, что способность человека успешно адаптироваться к этим изменениям напрямую зависит от его когнитивных и эмоциональных стратегий, а также от системы ценностей, формируемой в течение жизни. Именно поэтому интеграция философских концепций, таких как идеи аль-Фараби, может предложить дополнительные инструменты для преодоления кризиса через осознание этических ценностей и развитие внутренней устойчивости.

Согласно современным психологическим исследованиям, кризис среднего возраста характеризуется появлением чувства неудовлетворенности достигнутыми целями, ощущением нехватки времени для их реализации, а также необходимостью перестройки системы ценностей и поиска новых жизненных ориентиров (Erikson, 1997; Lachman, 2015). В психологической науке кризис среднего возраста часто связывают с теорией жизненных стадий Эрика Эриксона, где этот период рассматривается как этап “генеративность против стагнации”, требующий формирования продуктивных стратегий самореализации и личностного роста (Erikson, 1997: XX). Другие авторы, такие как Левинсон (Levinson, 1978: XX), подчеркивают, что кризис среднего возраста сопровождается перестройкой жизненного сценария, необходимостью адаптации к новым обстоятельствам и переоценке прошлых решений. Этот период часто сопровождается переоценкой прошлых достижений и осознанием того, что впереди остается ограниченное количество времени для осуществления мечт и планов. В результате возникает внутренний диссонанс между реальными возможностями и амбициями, что нередко приводит к тревожности, депрессии или мотивационному истощению. Важной характеристикой кризиса идентичности является необходимость поиска новых смыслов жизни, а также развитие адаптивных стратегий, которые позволят личности сохранить психологическую устойчивость и позитивное восприятие будущего.

Женщины в данном возрасте сталкиваются с дополнительными вызовами, связанными с изменением социальной роли, гендерными стереотипами, а также культурными особенностями, определяющими их восприятие и ожидания со стороны общества (Сарсенова, 2023). Помимо этого, важную роль играют индивидуальные психологические особенности: уровень тревожности, когнитивная гибкость, уровень эмоционального интеллекта и способность адаптироваться к изменениям. Для женщин кризис среднего возраста часто сопровождается переоценкой значимости семейных и профессиональных достижений, что может вызывать внутренний конфликт между общественными ожиданиями и личными амбициями. Кроме того, физиологические изменения, такие как гормональная перестройка организма, могут дополнительно усугублять переживания кризиса, что требует комплексного подхода к решению данной проблемы.

В казахстанском контексте данная проблема особенно актуальна, так как женщины нередко оказываются под влиянием традиционных норм, определяющих их жизненные стратегии в пользу семьи и воспитания детей, что может вызывать кризисную переоценку себя при достижении среднего возраста. Отсутствие поддержки со стороны общества, отсутствие гибкости в профессиональной сфере и необходимость балансировать между семейными и карьерными обязанностями приводят к дополнительному стрессу и перегруженности. Философия аль-Фараби предлагает рассматривать данную проблему через призму нравственного самосовершенствования и общественного блага. В своем труде “Книга о достижении счастья” (Аль-Фараби, 2021), мыслитель утверждает, что истинное счастье возможно только при правильном воспитании души и разума, что перекликается с современными концепциями самореализации в психологии. Аль-Фараби выделяет знание, добродетель и гармонию как основу для построения благополучной жизни, утверждая, что “человек достигает совершенства посредством знания и справедливости” (Аль-Фараби, 2021: 78).

Кроме того, в работе “Трактат о взглядах жителей добродетельного города” (Аль-Фараби, 2020: XX) философ рассматривает общество как систему, в которой личное развитие индивида напрямую связано с благом окружающего мира. Это подтверждает актуальность его идей для понимания кризиса среднего возраста: успешная адаптация к жизненным переменам требует не только индивидуального развития, но и включенности в общественную жизнь и служения другим. Например, женщины, столкнувшиеся с кризисом идентичности, могут найти новые смыслы в социальной и профессиональной деятельности, что соответствует концепции “коллективного благополучия” у Аль-Фараби (Аль-Фараби, 2020: 115). В концепции “добродетельного города” (Аль-Фараби, 2021) утверждается, что достижение истинного счастья возможно только через развитие нравственных качеств, служение обществу и стремление к гармонии между индивидуальными устремлениями и общественным благополучием. Таким образом, интеграция идей аль-Фараби в современную психологию может способствовать формированию устойчивой идентичности, ориентированной на нравственное самосовершенствование и общественную значимость.

Таким образом, кризис идентичности среднего возраста является не просто сложным этапом, но и ключевой возможностью для личностного, нравственного и экзистенциального роста. Он представляет собой процесс переоценки ценностей, требующий комплексного подхода, включающего современные психологические стратегии и философские концепции. Синтез идей аль-Фараби и достижений современной психологии позволяет взглянуть на этот кризис не как на период упадка, а как на время осмысленного формирования новых ориентиров и жизненных смыслов. Современная психология подчеркивает важность когнитивной гибкости, эмоционального интеллекта и стратегии саморегуляции (Lachman, 2015: XX), тогда как философия аль-Фараби предлагает базовые принципы нравственного совершенствования, которые могут быть интегрированы в психологические практики работы с кризисами личности. Этот период можно рассматривать как критический момент, когда человек переоценивает свое прошлое, анализирует достигнутые результаты и осознает необходимость формирования новых целей и смыслов. Для женщин средний возраст становится особенно значимым этапом, так как они сталкиваются с изменениями в социальной роли, семейных обязанностях, профессиональной сфере и личных ценностях. При этом успешность преодоления данного кризиса во многом зависит от того, насколько устойчивыми являются их внутренние ценности и насколько они готовы к адаптации в изменяющемся мире.

Философия аль-Фараби, ориентированная на развитие этических добродетелей, может служить важнейшей основой для выработки стратегий преодоления кризиса идентичности. В его трудах, таких как “Книга о достижении счастья” и “Трактат о взглядах жителей добродетельного города”, подчеркивается, что человеческое благополучие возможно только при сочетании интеллектуального развития и морального совершенствования (Аль-Фараби, 2021). Современные исследования психологии кризиса среднего возраста подтверждают, что осознание личных ценностей и нравственных ориентиров играет решающую роль в адаптации

к жизненным изменениям (Green & White, 2022). Развитие рефлексии, осознание своих ценностей и поиск новых смыслов жизни позволяют личности справляться с кризисными периодами и формировать позитивный взгляд на будущее.

Кроме того, современные психологические исследования показывают, что использование философских принципов в терапевтической практике способствует улучшению адаптации и снижению уровня стресса (Brown, 2020). Подходы, основанные на когнитивно-поведенческой терапии, экзистенциальном осмыслении жизни и философском анализе, помогают выстраивать новые стратегии преодоления кризиса среднего возраста. Таким образом, идеи аль-Фараби могут быть не только предметом теоретического изучения, но и практическим инструментом для психологической поддержки женщин в этот важный период их жизни.

Перспективы дальнейших исследований данной темы включают разработку эмпирических моделей интеграции философских концепций в психологическое консультирование. Изучение влияния этических принципов на субъективное благополучие личности поможет создать более эффективные методы поддержки в периоды жизненных изменений. Также важно учитывать кросс-культурные аспекты, поскольку восприятие кризиса среднего возраста может различаться в разных обществах. Развитие данной области исследований позволит более глубоко понять механизмы адаптации и предложить инновационные подходы к работе с кризисами идентичности в современном мире.

Литература:

1. Аль-Фараби. (2021). "Книга о достижении счастья". Алматы: Ғылым.
2. Аль-Фараби. (2020). "Трактат о взглядах жителей добродетельного города". Алматы: Ғылым.
3. Beck, A. (1967). "Cognitive Therapy and the Emotional Disorders". New York: International Universities Press.
4. Bronfenbrenner, U. (1979). "The Ecology of Human Development". Cambridge: Harvard University Press.
5. Brown, L. (2020). "Midlife Identity Crisis: Psychological and Sociocultural Aspects". *Journal of Adult Development*, 45(3), 154-167.
6. Erikson, E. (1997). "Identity and the Life Cycle". New York: W.W. Norton & Company.
7. Green, B., & White, E. (2022). "Cognitive Behavioral Approaches to Midlife Transitions". *Journal of Counseling Psychology*, 68(5), 519-530.
8. Lachman, M. (2015). "Development in Midlife: A Lifespan Perspective". *Annual Review of Psychology*, 66, 195-221.
9. Levinson, D. (1978). "The Seasons of a Man's Life". New York: Ballantine Books.
10. Сарсенова, Г. (2023). "Нравственные идеалы аль-Фараби в контексте современной психологии". Нур-Султан: Евразийский университет.
11. Taylor, M., & Richards, S. (2021). "Ethical Self-Development in Midlife Crisis". *Journal of Moral Psychology*, 29(4), 45-56.

THE ROLE OF SCIENCE AND KNOWLEDGE IN THE LIVES OF YOUNG PEOPLE: AL-FARABI'S LEGACY THROUGH THE LENS OF THE SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE

Alimbekova G.T., Candidate of Sociological Science Public Opinion Research Center

Bakytzhanova A.A., PhD student,

Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

Түйін. Қазіргі әлемде ғылым мен білім әлеуметтік-экономикалық прогрестің негізгі факторлары болып табылады, жастардың ғылыми дүниетанымын қалыптастырудың маңызы ерекше. Білім берудегі сын-қатерлер мен әлеуметтік қайта құрулар жағдайында білімнің рухани және әлеуметтік даму үшін маңыздылығын көрсететін әл-Фарабидің философиялық мұрасы ерекше өзекті болып отыр. Мақалада әл-Фарабидің білім әлеуметтануы мен философиялық идеяларына негізделген Қазақстандық жастардың ғылыми дүниетанымының қалыптасуына әсер ететін факторлар талданады. Жастардың білім беру дайындығындағы проблемаларды көрсететін PISA 2022 зерттеуінің нәтижелеріне ерекше назар аударылады. Әлеуметтік-мәдени жағдайлар, институционалдық қолдау және мәдени тәжірибелер жастардың ғылымға деген көзқарасына айтарлықтай әсер ететіні анықталды. Талдау негізінде әл-Фарабидің философиялық тұжырымдамаларын ғылыми сауаттылықты арттыру және Қазақстанда

тұрақты ғылыми бірегейлікті қалыптастыру бойынша білім беру стратегияларына интеграциялау бойынша ұсыныстар ұсынылады.

Кілт сөздер: ғылыми дүниетаным; әл-Фараби; білім әлеуметтануы; Қазақстан жастары; білім беру стратегиялары.

Абстракт. В современном мире наука и образование являются основными факторами социально-экономического прогресса, особое значение имеет формирование научного мировоззрения молодежи. В условиях вызовов и социальных преобразований в образовании особую актуальность приобретает философское наследие Аль-Фараби, отражающее важность образования для духовного и социального развития. В статье анализируются факторы, влияющие на формирование научного мировоззрения казахстанской молодежи, основанные на социологии знаний и философских идеях Аль-Фараби. Особое внимание уделяется результатам исследования PISA 2022, которое подчеркивает проблемы в образовательной подготовке молодежи. Было обнаружено, что социокультурные условия, институциональная поддержка и культурные обычаи оказывают значительное влияние на отношение молодежи к науке. На основе анализа будут предложены предложения по интеграции философских концепций Аль-Фараби в образовательные стратегии по повышению научной грамотности и формированию устойчивой научной идентичности в Казахстане.

Ключевые слова: научное мировоззрение; аль-Фараби; социология знания; молодежь Казахстана; образовательные стратегии.

Abstract. In the modern world, science and knowledge are key factors of social and economic progress, and the formation of a scientific worldview of young people is of particular importance. In the context of educational challenges and social transformations, al-Farabi's philosophical legacy, which emphasizes the importance of knowledge for spiritual and social development, is becoming especially relevant. The article analyzes the factors influencing the formation of the scientific worldview of Kazakhstani youth, based on the sociology of knowledge and philosophical ideas of al-Farabi. Special attention is paid to the results of the PISA 2022 study, reflecting the problems in the educational training of young people. It is revealed that socio-cultural conditions, institutional support and cultural practices significantly influence the attitude of young people to science. Based on the analysis, recommendations are proposed for integrating al-Farabi's philosophical concepts into educational strategies to improve scientific literacy and form a sustainable scientific identity in Kazakhstan.

Keywords: scientific worldview; al-Farabi; sociology of knowledge; youth of Kazakhstan; educational strategies.

Introduction. In the modern world, where knowledge and science are the basis of social and economic progress, the formation of a scientific worldview of young people is of particular importance. However, in the context of global educational challenges and social transformations, interest in science among young people faces a number of barriers. In this context, al-Farabi's philosophical legacy, which emphasizes the importance of knowledge as the basis of spiritual and social development, is becoming particularly relevant. The present study is aimed at analyzing the factors influencing the formation of the scientific worldview of Kazakhstani youth, with an emphasis on the sociological concepts of knowledge and philosophical ideas of al-Farabi. Special attention is paid to the analysis of educational challenges identified in the framework of the PISA international study and the role of social institutions in the transfer of scientific knowledge.

The study reveals how socio-economic conditions, institutional support and cultural practices influence the perception of science by young people, and also discusses the possibilities of integrating philosophical concepts into modern educational strategies. The aim is to identify the key factors determining the formation of a scientific worldview and to propose recommendations for strengthening scientific culture in Kazakhstan.

The main part. Al-Farabi's ideas about the importance of science and knowledge represent not only a philosophical legacy, but also a basis for analyzing the processes of formation of the scientific worldview and social identity of modern youth. From the standpoint of the sociology of knowledge, al-Farabi's view of science as the highest form of understanding the world and spiritual perfection can be interpreted as a key factor shaping the cognitive orientations and values of young people.

In the context of the formation of a scientific worldview, al-Farabi's ideas emphasize the importance of striving for knowledge as an integral part of personal development and social responsibility. According to al-Farabi, science is not only a tool for pragmatic exploration of the world, but also a way to achieve ethical maturity and harmony. From this perspective, the current decline in interest in science among young people can be seen as a symptom of a broader crisis of values, where the pursuit of knowledge is losing its cultural and social significance.

One of the indicators of this process is the results of the PISA international study, which reflect the level of educational achievements of young people, as well as their critical thinking and ability to scientific analysis. The analysis of these data demonstrates that among young people there is insufficient motivation for in-depth study of scientific disciplines, a decrease in interest in research activities, as well as the lack of clearly defined strategies for self-education. This indicates the need to reconsider approaches to the formation of scientific identity, where al-Farabi's ideas can serve as a conceptual basis for reviving interest in science as a value guideline.

Thus, the integration of al-Farabi's philosophical legacy into educational strategies can help strengthen a scientific worldview, foster respect for knowledge, and develop a social identity based on the values of truth-seeking and intellectual improvement. This will not only increase the level of scientific literacy, but also create conditions for the sustainable development of a society where knowledge and science occupy a central place in the system of social values.

Relevance of the study and analysis of educational challenges based on PISA 2022 data

Understanding the reasons for the loss of interest in science among young people is impossible without analyzing the current state of scientific training and knowledge, which makes international research data extremely important. The PISA study provides a unique opportunity to assess how effectively educational systems, including Kazakhstan's, form the necessary skills for young people to solve complex problems, critical thinking and successful communication. Let's take a closer look at what challenges were identified during the last PISA 2022 cycle (OECD, 2023, v. 1.).

Modern society is facing the growing problem of youth losing interest in science and knowledge. This trend is particularly noticeable in the context of educational challenges related to the formation of a scientific worldview and a culture of knowledge. The international study Program for International Student Assessment (PISA) 2022 provides up-to-date data on the state of scientific and educational training of Kazakhstani youth and demonstrates the need to rethink approaches to scientific education.

The PISA study evaluates the knowledge and skills of 15-year-old students in mathematics, reading, and science, testing students' ability to solve complex problems, think critically, and communicate effectively. Kazakhstan participated in PISA for the first time in 2009, which became the starting point for assessing the state of the national education system at the international level.

The PISA 2022 results show (OECD, 2023, v. 2.) that Kazakhstani schoolchildren continue to show lower scores compared to the average results of OECD countries. In mathematics, only 50% of students have achieved basic literacy (level 2 or higher), which is significantly lower than the OECD average (69%). Especially alarming is the low percentage of students who have reached a high level (level 5 and above) – only 2% compared to the OECD average of 9%. In the field of reading, 36% of students demonstrated a basic level (against 74% in the OECD), while only 1% showed a high level (against 7% in the OECD countries). In science, 55% of students achieved level 2 or higher, but only 1% demonstrated a high level of knowledge (compared to 7% in OECD countries).

These indicators indicate systemic problems in the formation of a scientific worldview among Kazakhstani youth. In addition, the PISA report captures socio-economic differences in educational outcomes. The difference in results between students from affluent and low-income families in Kazakhstan was 41 points, which is lower than the OECD average of 93 points. At the same time, 17% of students from socially vulnerable groups showed academic stability, demonstrating high results despite unfavorable conditions. This fact underscores the need to develop targeted programs to support young people from socially disadvantaged backgrounds (OECD, 2023).

Additionally, the study revealed a decrease in the level of parental involvement in the educational process, which also negatively affects the level of scientific training of young people. In 2018, 74% of parents actively participated in the discussion of their children's academic performance, while in 2022 this figure dropped to 60%.

Thus, the PISA 2022 results highlight the need to strengthen educational policies aimed at developing scientific literacy and critical thinking among young people. In this context, the appeal to the legacy of al-Farabi, who emphasized the key role of knowledge in building a virtuous society, becomes particularly relevant. His philosophical ideas can become the basis for the formation of new

approaches to educational practice aimed at reviving a respectful and conscious attitude to science among the youth of Kazakhstan.

Based on the above, there is a need for a comprehensive study aimed at identifying factors influencing the formation of the scientific worldview of young people, as well as analyzing the possibilities of applying al-Farabi's philosophical ideas to improve the level of scientific literacy. The methodological part of the study will be devoted to substantiating the selected methods of data collection and analysis, as well as substantiating approaches that will identify key trends and offer practical recommendations for Kazakhstan's educational policy.

Research methodology. This article is a review of scientific work based on a systematic and critical analysis of existing data and theoretical concepts related to the formation of the scientific worldview of the youth of Kazakhstan. The research is an integrative review aimed at comparing empirical data, the results of national and international studies, as well as sociological and philosophical theories.

The methodological part of the work focuses on a comprehensive and interdisciplinary approach, including both empirical and theoretical analysis. The main purpose of the study is to identify the factors influencing the formation of the scientific worldview of the youth of Kazakhstan, as well as to determine the significance of al-Farabi's philosophical legacy in the context of modern educational challenges.

The first stage is the analysis of data from the Program for International Student Assessment (PISA) 2022 international study. Special attention is paid to the indicators of the level of scientific, mathematical and reading literacy among Kazakhstani schoolchildren, as well as to the identification of differences in socio-economic characteristics. This stage allows us to assess the current state of scientific training of young people and understand how effectively the educational system of Kazakhstan forms the ability of young people to analyze, solve complex problems and independently search for knowledge.

The second stage is a review and analysis of data from the national study "Youth of Kazakhstan" (Kazakhstan Zhastary, 2024), which reveals the features of value attitudes, educational strategies and attitudes towards science among young people. The analysis of these data allows for a deeper understanding of the social context in which the scientific worldview of young people is formed, and to identify the main barriers and incentives for developing an interest in knowledge.

The third stage is a theoretical analysis of the concepts of the sociology of knowledge proposed by Karl Mannheim, Peter Berger and Thomas Lukman. These theories allow for a deeper understanding of the mechanisms of scientific worldview formation, the processes of social constructiveness of knowledge, and the role of social institutions in the transmission of scientific culture.

The final stage is a philosophical analysis of al-Farabi's views on the importance of science and knowledge in building an ideal society. The author examines the key ideas of the thinker related to the importance of scientific research, the formation of intellectual culture and the development of critical thinking.

The research methodology involves a comprehensive analysis of the interaction between empirical data, theoretical concepts and philosophical views, which allows us to offer sound conclusions and practical recommendations for improving the level of scientific literacy and the formation of a scientific worldview among Kazakhstani youth.

Results. In the modern socio-cultural context of Kazakhstan, educational strategies and the attitude of young people to scientific activity are becoming one of the key indicators of sustainable development of society. "Youth of Kazakhstan" in 2024, this study conducted throughout Kazakhstan made it possible to identify key trends that determine the features of the scientific worldview of young people, as well as identify problem areas that hinder the full development of their intellectual potential.

1. Assessment of the higher education system. One of the most significant aspects of the study was the assessment of various components of the higher education system by young people. Respondents gave the highest marks to such elements of the educational environment as comfortable

conditions for learning activities in libraries (46.3%). This indicator shows the importance of creating an accessible and high-quality educational environment that promotes the effective assimilation of knowledge and the development of independent scientific activity of students.

The teachers' qualifications were also highly appreciated (46.1%). This demonstrates the recognition by young people of the professionalism and competence of the teaching staff, which is an important element in increasing confidence in educational institutions and contributes to the formation of sustained interest in the educational process.

The issue of accessibility of educational materials in the official language turned out to be no less significant. The availability of textbooks and literature in Kazakh (41.7%) reflects the deep need of young people to strengthen their national identity and expand access to educational resources in their native language. This highlights the importance of ensuring linguistic diversity in Kazakhstan's educational system.

At the same time, the study also revealed a number of serious problem areas that have a negative impact on the accessibility and quality of higher education. The greatest difficulties are associated with the high cost of education (32.4%), which limits the opportunities for young people to receive quality education and can contribute to increasing social inequality.

Respondents also consider the low volume of government grants and the lack of transparency in their distribution to be a serious problem (21.0%). This reduces the motivation of students, increases distrust of educational institutions and exacerbates the problems of social justice.

Finally, the insufficient fight against corruption in the education system remains an important challenge (20.7%). The low level of trust in educational institutions undermines the fundamental foundations of fairness and honesty in education, which requires urgent measures to strengthen the anti-corruption culture in the educational environment.

The results obtained emphasize the need for a comprehensive review of educational policy. Expanding access to education, improving the quality of teaching, and strengthening anti-corruption mechanisms aimed at creating an open and fair educational system should be important areas.

2. The attitude of young people to scientific activity. The study revealed important aspects that determine the attitude of young people to science and scientific research. It is noteworthy that 40.7% of respondents expressed a personal interest in scientific achievements and innovations, which indicates the presence of a stable core of motivated young people who are ready to actively participate in the development of science and technology.

At the same time, 28.6% of the respondents noted a lack of interest in science. This indicator indicates the need to create more attractive conditions and incentives for the involvement of young people in scientific activities. The formation of interest in science requires an integrated approach, including the development of research programs and the improvement of scientific literacy.

According to the respondents, the main incentives for developing interest in scientific activity are:

- The need to provide awards for scientific achievements (41.5%), which will emphasize the value of scientific work and increase the prestige of research among young people.

- An increase in the number of individual research grants (41.1%) as a basis for expanding opportunities for independent research.

- Active involvement of young people in the project activities of research centers and departments (39.5%), contributing to the deepening of practical skills and the development of scientific competence.

- Holding competitions for innovative projects (31.8%), which will create favorable conditions for the implementation of creative ideas and the formation of innovative thinking.

Together, these measures can create a favorable environment for the scientific development of young people, contributing to the active integration of students and schoolchildren into scientific and research processes, stimulating creativity and initiative.

3. Prospects for the development of the PISA-based educational system. An additional analysis of the results of the PISA international study demonstrates the complex and ambiguous nature of educational achievements of Kazakhstani youth. In 2022, Kazakhstan showed results comparable to

previous research cycles, but it remains significantly behind the OECD averages in mathematics, reading and natural sciences.

Special attention should be paid to the problem of significant differences in educational achievements due to socio-economic status. In Kazakhstan, the gap in mathematical performance between the most and least well-off students was 41 points, which is less than the average gap in OECD countries (93 points). However, this still indicates that there are systemic barriers to equal access to quality education.

It is noteworthy that 17% of socially vulnerable schoolchildren demonstrated a high level of academic stability, overcoming social barriers and achieving high results in mathematics. This highlights the potential for further development of the educational system, especially in supporting talented students from disadvantaged backgrounds.

To ensure the sustainable development of Kazakhstan's scientific and educational potential, an integrated approach is required, including deepening educational reforms, increasing the availability of resources and developing support programs for young scientists and students, schoolchildren. Modern challenges require not only improving the quality of education, but also removing social barriers that hinder the formation of an inclusive and fair educational environment. These measures will contribute to the creation of a competitive generation capable of contributing to the scientific and technological development of Kazakhstan.

Conclusion. The modern sociology of knowledge, represented by the works of Karl Mannheim, Peter Berger and Thomas Lukman, emphasizes that knowledge is a social product formed in the process of social interactions, ideological attitudes and institutional practices. In this context, it becomes important to understand the philosophical legacy of al-Farabi, who saw science not only as a tool of knowledge, but also as the basis for spiritual and social improvement. From the point of view of the sociology of knowledge, al-Farabi's ideas about the importance of science and knowledge are becoming particularly relevant, as they allow us to rethink the processes of forming the scientific worldview of the youth of Kazakhstan through the prism of social structures and cultural practices.

Karl Mannheim (1936) pointed out in his theory that knowledge is formed depending on the social context and ideological attitudes of society. He emphasized that the socio-economic conditions in which an individual finds himself have a significant impact on perception and access to knowledge. In this aspect, al-Farabi's ideas about the importance of education and science as a tool for building a just society acquire additional meaning. Al-Farabi noted that science is an integral part of a virtuous life, and only through constant scientific search can a person achieve a true understanding of the world and himself. In the context of social inequality reflected in the PISA research results, it is al-Farabi's philosophy that emphasizes the importance of creating educational conditions that ensure equal access to knowledge for all segments of society. Thus, the formation of the scientific worldview of young people requires not only the removal of structural barriers, but also a deep value transformation focused on the affirmation of knowledge as the highest social value.

The theory of the social constructiveness of knowledge, proposed by Berger and Luckmann (1966), asserts that knowledge is formed in the process of social interactions and institutionalization. From this point of view, social institutions such as educational institutions, scientific organizations and the family play a special role in shaping the scientific worldview. In Kazakhstan, a decrease in the level of parental involvement in the educational process, as well as limited opportunities for youth to participate in scientific activities, indicate the weakness of institutional mechanisms for knowledge transfer. Al-Farabi, in turn, emphasized the importance of a social environment and mentoring for the formation of a spiritually mature personality. He argued that science and education should be an integral part of social life, and mentors should be key figures guiding young people on the path of scientific search and comprehension of the truth. In this context, the strengthening of educational institutions, the development of mentoring programs and the involvement of young people in research activities are becoming necessary conditions for the formation of a sustainable scientific identity, which will be based on the desire for knowledge and respect for scientific culture.

Al-Farabi also considered knowledge as a way to build an ideal society, where everyone, striving to comprehend the truth, finds the opportunity to realize their intellectual and spiritual

potential. His vision of a "benevolent city" where science and knowledge are fundamental elements of social harmony closely echoes Mannheim's ideas (1936) on the need for social legitimization of knowledge. For Kazakhstan, this means that educational policy should be aimed not only at the transfer of knowledge, but also at the formation of a deep understanding among young people of the importance of science as a means of personal and social development. It is important that the educational system not only provides access to knowledge, but also fosters respect for scientific research, thereby forming a culture in which knowledge and education become the basis of social justice and sustainable development.

The synthesis of sociological concepts of knowledge and philosophical heritage of al-Farabi allows for a deeper understanding of the mechanisms of formation of the scientific worldview and social identity of the youth of Kazakhstan. The integration of these approaches into educational policy requires the creation of conditions in which knowledge will be perceived as the highest social value and a tool for building a just society. This requires removing institutional barriers, developing mentoring programs, and supporting research initiatives among young people. It is important to form cultural practices that will emphasize the value of scientific research and respect for knowledge, which, ultimately, will contribute to the formation of a scientific identity that is resistant to social challenges and focused on intellectual development. This is the only way to build a society in which al-Farabi's ideas about the importance of science and knowledge will be not only a philosophical guideline, but also a practical basis for building a just and sustainable future.

Discussion. The purpose of this study was to identify the factors influencing the formation of the scientific worldview of the youth of Kazakhstan, taking into account the sociological concepts of knowledge and the philosophical heritage of al-Farabi. The main results showed that socio-economic conditions, institutional support, and cultural practices play a significant role in determining youth attitudes toward science and knowledge. The analysis of PISA 2022 data confirmed the existence of social inequality in access to quality education, and also revealed insufficient involvement of young people in scientific activities. These results underline the relevance of the appeal to the philosophy of al-Farabi, who emphasized the importance of knowledge as the basis of personal and social development.

The results of the study demonstrate that the low level of scientific literacy and interest in science among the youth of Kazakhstan is closely related to socio-economic barriers. This confirms Karl Mannheim's concept of the social conditionality of knowledge, where access to educational resources and opportunities for scientific research are determined by social status. Mannheim emphasized that knowledge is formed in the context of the ideological attitudes of society, and in Kazakhstan, social inequality continues to affect the opportunities of young people. This is confirmed by PISA 2022 data, where the difference in results between students from affluent and low-income families was 41 points. Thus, the social context remains a key determinant of access to knowledge.

Berger and Lukman's theory of the social constructiveness of knowledge emphasizes the importance of institutional practices and social interactions in shaping a scientific worldview. The study showed that the reduced involvement of parents in the educational process, as well as the limited participation of young people in scientific activities, negatively affect the formation of scientific identity. In his writings, Al-Farabi emphasized the importance of mentoring and social support for personal development. From this point of view, the results of the study indicate the need to strengthen educational institutions and enhance their role in the transmission of scientific culture.

The data obtained is important for the educational policy of Kazakhstan. First, they emphasize the need to eliminate socio-economic barriers that limit youth access to quality education. Secondly, the results confirm the importance of al-Farabi's philosophy, which focuses on the need to respect science as the highest social value. Practical implementation of these findings may include the development of targeted programs to support students from socially vulnerable backgrounds, the expansion of mentoring programs, and increasing the availability of scientific resources.

The uniqueness of the research lies in its interdisciplinary approach, combining sociological theories of knowledge and the philosophical legacy of al-Farabi. This allows us to offer a more comprehensive understanding of the factors influencing the formation of a scientific worldview, and

to develop practical recommendations aimed at improving scientific literacy and the sustainable development of the educational environment.

One of the limitations of the study is the focus on PISA data analysis, which only covers schoolchildren aged 15. This limits the possibility of analyzing the scientific worldview of students and young professionals who are at later stages of their educational journey. In addition, the study did not cover regional specifics that may affect access to education and scientific resources. It should also be borne in mind that data on institutional support and mentoring were collected based on existing sources and require further clarification in the course of qualitative research.

Suggestions for future research. In the future, it is advisable to conduct more detailed research, covering not only schoolchildren, but also university students, as well as young professionals, in order to more fully reveal the dynamics of the formation of a scientific worldview at various stages of the educational trajectory. In addition, it is important to conduct qualitative research aimed at studying the value attitudes of young people, their perception of science and factors that stimulate or, conversely, hinder their involvement in scientific activities. It is also necessary to develop and test new educational programs that integrate al-Farabi's philosophical ideas about the importance of science and knowledge for personal and social development. An important area is the study of the effectiveness of mentoring programs that could contribute to the formation of scientific identity of young people. It is also worth paying attention to the role of educational institutions in the legitimization and dissemination of scientific knowledge, which is key to creating a sustainable scientific culture in Kazakhstan.

Thus, further research should be aimed at a deeper understanding of the mechanisms of scientific worldview formation, taking into account social, cultural and philosophical factors, which will allow developing effective strategies for the sustainable development of scientific literacy and interest in science among young people.

References:

1. PISA 2022 Results (Volume I and II) (5 December 2023) - Country Notes: Kazakhstan. https://www.oecd.org/en/publications/pisa-2022-results-volume-i-and-ii-country-notes_ed6fbcc5-en/kazakhstan_8c403c04-en.html
2. OECD (2023), PISA 2022 Results (Volume I): The State of Learning and Equity in Education, PISA, OECD Publishing, Paris, <https://doi.org/10.1787/53f23881-en>
3. OECD (2023), PISA 2022 Results (Volume II): Learning During – and From – Disruption, PISA, OECD Publishing, Paris, <https://doi.org/10.1787/a97db61c-en>
4. Курмангажинова А.Ф., Килыбаева П.К., Ахантаева С.Ж., Шаймерденова С.А., Кожобекова Д.А., Сулейменова М.Ж., Арғынбаева Ж.Ж., Амуртаева К.М. «Қазақстан жастары» әлеуметтанулық зерттеу нәтижелері бойынша аналитикалық баяндама. ISBN 978-601-7857-64-6 (Kurmangazhinova A.F., Kilybayeva P.K., Akhantaeva S.Zh., Shaimerdenova S.A., Kozhabekova D.A., Suleymenova M.Zh., Argynbayeva Zh.Zh., Amurtaeva K.M. Analytical report on the results of the sociological study "Youth of Kazakhstan")
5. Mannheim, K. (1936). Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.; New York: Harcourt, Brace and Company.
6. Berger, P.L. and Luckmann, T. (1966) The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Doubleday & Company, New York.
7. Mannheim, K. (1936). Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge. New York: Harcourt, Brace & Co.

ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ АБАЙ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНДАҒЫ РУХАНИ ТАМЫРЛАР

*Алтынбеков Қ., магистрант, Алтаев Ж., философия ғылымдарының докторы, профессор
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы қ., Қазақстан*

Қазақ философиясы өз бастауын әлемдік жеті данышпанның бірі Анарыстан алады. Мыңжылдықтарға ұласқан бұл мектеп дәуіріне сай мектептер қалыптастыра білді. Оны ғылымда «ілім» деп те атайды. Мысалы хакім Абай негізін қалаған «Толық адам» концепциясы өзіне дейінгі ілімдерді қамтып, кейінгі Шәкәрімнің «Ар» іліміне жол ашып кетті

десек те болады. Мысалы әлемнің ұлы ойшылы, философ Әбу Насыр әл-Фарабидің «Камил инсан», «Парасатты адам», Қожа Ахмет Ясауидің «Кемел адам» сынды ілімдерінің басты мақсаты қоғамның қайырымды болып, әр адамның адал азамат болып жетілуін көздейді.

Хакім Абай шығармаларында философияның үлесі басым екені жасырын емес. Ол даналықты ту еткен ойшыл ақын бола білді. Абай әлеміне философия тұрғысынан қарасақ.

Абай Құнанбаев өзінің аса дарындылығы, ой өрісінің тереңдігі, халқына деген қамқорлығымен әлемге танымал болды. Абайдың дүниеге көзқарасы ойы мен қыры мол, күрделі. Оны бір жақты бағалауға, бір бояумен көрсету мүмкін емес. Біріншіден, сыртқы дүниенің санадан тыс өмір сүретіндігін қуаттайды. Мысалы, қырық үшінші қара сөзінде адам «...көзбен көріп, құлақпен есітіп, қолмен ұстап, тілмен татып, мұрнымен иіскеп тыстағы дүниеден хабар алады» - дейді. (Абай Құнанбаев Шығармалар жинағы, бір томдық жинағы. А., 1961, 48 бет)

Абай отыз екінші қара сөзінде: «Дүние – үлкен көл, заман – соққан жел, алдыңғы толқын – ағалар, артқы толқын – інілер» - деп, дүниенің өзгерісте, дамуда екенін болжайды. Өлеңдер мен қара сөздеріне зер салып қарасақ, көптеген философиялық мәселелерді қарастырып, өзіндік ой-пікір, тұжырым жасағанын байқаймыз. Шығармаларының басым көпшілігінде өмір, өмірдегі адамның орны, оның мақсаты, мұң-мұқтажы туралы ой шертіледі. Ендеше философияның негізгі мәселесі Абай шығармаларында кеңінен талқыланады деуге болады.

Ақынның эстетикалық және этикалық мәселелер жөніндегі ой-пікірлері сол кездегі қоғамдық ойдың үлкен бөлігі болып табылады. Оның «Құлақтан кіріп, бойды алар», «Құр айғай бақырған құлаққа ән бе екен»-деген өлеңдерінде әннің, күйдің адам сезіміне әсер етер қуатты құдіреті, шипалы шапағаты көркем суреттеледі. Абай көркем сөздің эстетикалық маңызына ерекше көңіл бөледі.

«Тілге жеңіл, жүрекке жылы тиіп,

Теп-тегіс жұмыр келсін айналасы», - деп, өлеңнің «іші алтын, сырты күміс» болуын айтады.

Абай шығармаларындағы негізгі тақырып моральдық проблемалар десек қателеспейміз. Жастарға ғылым таппай мақтанбауды, өсек, өтірік, мақтаншақ, еріншек, бекер мал шашпақ сияқты мінездерден аулақ болуды кеңес етеді.

Әл-Фарабидің ойынша, философия - Ақиқат және сол Ақиқатқа жету жолы, яғни барлық ұлы ойшылдар мен философтар ұзақ ой-толғаулар нәтижесінде бір нәрсеге келеді, осы тұрғыдан алып қарағанда, олардың барлығы дерлік Ақиқатты іздеуші бір мектеп өкілдері, сондықтан әртүрлі философтар арасындағы айырмашылықтар баршаға ортақ.

Әл-Фараби “Әрбір адамның өмірде өз орны бар” десе, Абай оны былай түсіндіреді:

«Әсемпаз болма әрнеге,

Өнерпаз болсаң әрқалан.

Сен де бір кірпіш дүниеге,

Кетігін тап та, бар қалан!» - деп, әр адам қоғамда өзінің орнын алуы керектігін, ол үшін өнер мен білімге ұмтылу қажет екендігін айтады.

Абайша, сену үшін алдымен түсіну қажет. Бұл ойлары Пьер Абеляр, әл-Фарабиге жақын. Абай адам мәселесін оның қайшылыққа толы қоғамдық болмысының контекстінде қарастырады. Осыдан келіп адамның әлеуметтік белсенділігі, шығармашылық мүмкіндігінің шексіздігі туралы идеяны алға тартады. Ал, Адам – өз тағдырының қожасы және құрушысы. Адам тіршілігінің бірегейлігі, жердегі тіршілігінің құндылығы әр адам жанының қайталанбас сонылығы Абайдың адам концепциясының негізгі идеялары. Өз шығармаларында ол адамға мейірбандық көрсету сұлулыққа ұмтылу – жоғарғы имандылық қасиетінің белгісі, көрінісі деп айтудан жалықпайды.

Адамдардың әртүрлілігі жайлы айта келіп, Абай әр адамның өмірде өз орнын табуының маңыздылығын атап көрсетеді. Адамның өз орнын, өзін табуына жол сілтеу, бағыт беру – ағартушының бұқараны тәрбиелеушінің бірінші міндеті осы деп біледі. Осыдан келіп «Адам бол!» деген Абай этикасының негізгі принципінің мағынасы мен мәні ашыла түседі: әр адам

өз творчествосының потенциясын іске асырып, өзін жетілдіре алады және жетілдіруі тиіс. Сонда ғана ол жаратылысынан өзіне белгіленген орынға сай келеді.

Абай – ұлы гуманист. Өз халқын шын пейілімен сүйген Абайға ұлтшылдық, шовинизм, діни тәуелсіздік жат. Ол өз халқын бір орында тұрып қалмауға, тұйықталмауға, рухани байлықтарын әлем жетістіктерінен байытып отыруға шақырады. Абайдың өмірі творчествосы терең адамгершілік мағынаға ие және ағартушылық-тәрбиелік мәні жағынан баға жетпес құнды дүние.

Белгілі ғалым Ақжан Машани Әл-Фараби мен Абай шығармалары идеялары арасынан үйлесімділіктер тауып, «Әл-Фараби мен Абай сынды данышпан ұлдары бар ел жарық сәуле жолынан адаспас... Әл-Фараби мен Абай жолы тура жол. Тура өлшеуіш осында,»-деп жазды. Ол өз зерттеулерінде «Әл-Фарабиді Абай арқылы таныдым», -деп екі ұлы ойшылдың рухани дүниесінде үлкен ұқсастықтардың бар екенін айтып өтті.

Абай Платон мен Аристотель философиясын оқыды, Сократ ілімі мен данышпандығын жоғары бағалады. Әл-Фараби Платон мен Аристотель трактаттарына комментарий жазды, араб тіліне аударды. Үлкен рухани үйлесімділік осы жерде жерде болса керек. Осы жерде әл-Фараби және Абай антикалық дәстүрді бойларына қалай сіңірді. Олардың философиялық рухани әлемінің қалыптасуына антикалық философияның ықпалы қандай болды? Оны қалай зерттеді, қалай қабылдады деген сұрақтар туады.

Мәселен, біз әл-Фараби және оның ізбасарларының ежелгі грек философиялық мектептерінің еңбектеріне тек қана комментарий жасаумен шектеліп қалмағанын білеміз. Қазіргі кездегі белгілі неміс философы Мартин Хайдеггер ортағасырлық мұсылман философтары жайлы айтқанда былай ой тұжырымдайды: «Әрине, олардың (ортағасыр философтары) Аристотель философиясын түсінбеді деген жалған болар еді. Олар оның философиясын жаңа қырынан ғана көріп қоймай, оған жаңа мән мен талғам берді», -дейді. Демек, әл-Фараби да және оның ізбасарлары да ежелгі грек философиясын соқыр таныммен зерттемей, оны терең түсіне білді.

Абай ғажайып Шығыс поэзиясының аясында тәрбиеленіп, соларға еліктеді, себебі, Шығыстың керемет ойшыл ақындарының адамның табиғатын тереңнен ұғатын ерекше қасиеттері оның болмыс табиғатына, рухани жан дүниесіне ерекше әсер етіп, Абай поэзиясын биік шыңға көтерді.

Мұхтар Әуезов “Абайдың даналық дариясының бастауында үш көзі бар, олар: бірінші қазақ халқының көнеден келе жатқан мәдениеті - өнері, екінші орыс мәдениеті, сол арқылы Батыс мәдениеті, үшіншісі араб мәдениеті” деп айтқан еді.

Түйіндеп айтқанда Әл-Фараби мен Абайдың ғылыми ой пікірлері өзінен кейінгі дәуірдегі Шығыс пен Еуропа халықтарының философиялық, эстетикалық, қоғамдық этикалық ой пікірін және өнердің дамуына, жалпы рухани құндылықтардың дамуына әсер етіп, үлкен ықпалын тигізіп отыр.

Абай – қазақ поэзиясында жаңалық ашушы. Ол жылдың төрт мезгіліне арналған: «Көктем» (1890), «Жаз» (1886), «Күз» (1889), «Қыс» (1888) атты өлеңдер жазған. «Масғұт» (1887) және «Әзім әңгімесі» поэмаларының желісі шығыс классикалық әдебиет сарынына негізделген. «Ескендір» поэмасында Аристотель бейнесінде ақылды, ал Александр Македонский бейнесінде ашкөздікті сомдап, ақыл мен ашкөздік бір-біріне қарама-қарсы қойылады. Абай 170 өлең, поэма, «Қара сөздер»¹ жазған, 56 аударма жасаған. Сонымен қоса, Абай әлем әдебиетінде әдеби жанр болып табылатын «өлеңді» (яғни нақты бір тақырыпта жазылған, аяқталған поэтикалық шығарма) қазақ мәдениетіне кіргізуде елеулі еңбек етті.

Абай – талантты, ерекше сазгер. Ол қазіргі кезде көпшілікке мәлім, жиырма шақты әуен жазған. Абай өзінің өлеңдерін әуенге салды, «Көзімнің қарасы» өлеңі халық әніне айналды.

Абай Құнанбаев XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында қалыптасып келе жатқан қазақтың ұлттық зиялыларына үлкен әсер етті. Мысалы, Алаш Орда қозғалысының басшылары Абайды рухани бастамашы, тіпті қазақ ұлтының рухани көсемі ретінде

¹ Абай Құнанбаев – материал из Википедии – свободной энциклопедии // www.ru.wikipedia.org.

қабылдады. Әлихан Бөкейхановтың «Абай (Ибраһим) Құнанбаев» атты мақаласы 1905 жылы Семейдегі «Семипалатинский листок» газетінде жарияланды. Кейіннен 1907 жылы «Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества» журналында Абай өлеңдері ақын суретімен бірге басылып шықты².

Атақты қазақ ақыны Шәкәрім Құдайбердіұлы ақынның немере інісі болып келеді. Абай Шәкәрімді тәрбиелеу, білім беру ісінде маңызды рөл атқарды.

Абайдың айтуы бойынша, қоғамды өзгерту үшін жаңа ұрпақты тәрбиелеу керек. Әрбір адам жақсы жаққа ұмтылуы тиіс. Бұзылған адамды да тәрбиелеуге болады. Алдымен, бұл – айналаңдағы адамдарға көңіл аудару.

Осындай ұрпақтың жоқ болуы қоршаған ортаға кері әсерін тигізеді. Билеушілер мен билер заңды бұзып, ақылгөйлеріне назар салмайды. Ақырында, олар «барлығын ақшаға сатып алуға болады», «ар, ақыл, ғылым, сенім, халық ақшадан қымбат емес» деп, сене бастайды. «Дүниеқұмарға тек мал қызық, ол халықты алдаудан ұялмайды», – дейді бір сөзінде Абай.

Абай білім арқылы қоғамды өзгертумен бірге, сол кездегі саяси реформаларға қарсы болып, *болыстық басқарушыларды таңдаудың жүйесін* қайта қарауға шақырды. Абайдың жобасы бойынша, басқарушы өнегелі, білімді болып, дәстүрлі үш жылдан ұзақ жылға сайлануы керек. Сайланушы ағартушылықты жақтап, қолөнер мен еңбекшілерге демеу болып, әрқашан халықтың жағында болу керек.

Алайда Абайдың қоғамды өзгерту идеясының негізгі бағыты тек «жоғарыдан төменге» емес, «төменнен жоғарыға» қарай үлгісі бойынша жүруі тиіс. Басқа сөзбен айтқанда, кемелденген және өнегелі тұлғалар арқылы қоғамның мықты кірпішін қалауға болады:

«Сен де – бір кірпіш дүниеге,

Кетігін тап та, бар, қалан!»³.

Абай «сопылығы» адамның «маңдай алды» әлеуметтік тұрмысына бағытталған. Осы образды қоғам қабылдап, әрбір жеке индивид «жақсы» істерді жасауға ұмтылуы керек³⁴. Ақын бойынша, баланы тәрбиелеу кішкентай кезінен басталу керек: «Оқуға ынтасы бар баланы адам деп есептеп, болашақта алға ұмтылады деп үміт артуға болады... Қоршаған орта мен өзін түсініп, ардан аттамай, жамандықтан қашып, жақсыға жақын болады».

Абай үшін адамды өзгертетін басты күш *еңбек*. Еңбек еткен адам ауқатты болып, жақындарына көмектесе отырып, жоғарғы әлеуметтік мәртебеге ие болады. Бұдан басқа, Абай еңбек ойлануға әсер етеді. «Өзің сен, өз күшің алып шығар, еңбегің мен ақылың екі жақтап», - деп айтқан. Қазақтар, адам өмірінде еңбек елеулі орын алатынын білген. Бірақ олардың түсінігінде еңбек тамақ, ұйқы секілді өмірдің бір бөлігі ретінде қарастырылған. Қазақтардың дәстүрлі мәдениетінде еңбек адамның бақытын, тыныштығын бұзатын ұғым ретінде қаралған. Абай қазақтардың санасына еңбекті жаңа тұрғыдан қарастыруды мақсат тұтты. Еңбек – адамның тек қызметі емес, адам болмысының негізгі қағидаты. Қоғам мен жеке тұлғаны қалыптастыруда еңбектің маңызы өте зор. «Еңбек етсең емерсің», - дейді Абай. Еңбек жөнінде:

«Алдыңа айдап кім келер,

Ерінбей жүріп бақпаса.

Мал бақпақтық шаруа боп,

Адал тауып асықпай.

Құр айғаймен әуре боп,

Өнердің жайын баса ұқпай.

Енді нені істейміз,

Бәрінен де бос қалдық?

«Ауызға келіп түс» дейміз,

Қылып жүріп құр салдық!» - деген өлең жолдарында келтіреді.

² Абай Құнанбаев – материал из Википедии – свободной энциклопедии //www.ru.wikipedia.org.

³ Құнанбаев. Стихотворения. Поэмы. Проза, 184-б.

Абай үшін білім, әділдік, рақымшылдық адамның негізгі құндылығы. *Рақымшылдық* адамды төзімділікке шақырады. Саясаттың жетегінде жүрмейтін, ақылды, әрі рақымшыл адам халықты не адамды оның құндылықтарын жоққа шығаратын басқыншы ретінде қарамайды. Бұндай адам қоғамдағы адамдардың құндылығы мен ниетін көре алады.

Абайдың көзқарасы бойынша, идеалды қоғамның мынадай ерекшеліктері болуы керек:

1. Ғылым мен техника жоғары деңгейде дамуы керек;
2. Нағыз мәдени салт-дәстүрлер сақталуы керек;
3. Ғылым мен дін бір тұтас болуы керек.
4. Діндегі сенімге қатысты жаңа енгізулерден алшақ болған дұрыс.

Абай әл-Фараби секілді «қайырымды қала» мен «кемел имамның» утопиялық бейнесін айтпайды; оның айтуы бойынша, адамдар рухани тәрбиелеу ортасы сақталатын жалпы адамзаттық құндылық айналасында бірігуі керек. Қоғам ортасында көбейген «кемел адамдар» қазіргі заманның әлеуметтік қайғысын ойландырып, адамдардың өмірді жақсы жаққа өзгерту ниетін оятады. Осылай қоғамда бірте-бірте өзгеру үдерісі жүре бастайды.

Өлемді ішкі, сопылық қабылдау аясында Абай *еңбек* пен *ілімге* көп көңіл бөлген. Абай қара термен табыс табатын адамдарды «қасиетті» деп атайды. Еңбекқорлық «кемел» адамның ерекшелігі. Дана айтқандай: «Егерде мал керек болса, қолөнер үйренбек керек. Мал жұтайды, өнер жұтамайды. Алдау қоспай адал еңбегін сатқан қолөнерші – қазақтың әулиесі сол». Абай еңбектің онтологиялық өзгешелігіне пікірін:

«Жалға жүр, жат жерге кет,

Мал тауып кел.

Малың болса, сыйламайтұра алмас ел...

Есек көгін жусаң да, мал тауып кел,

Қолға жұқпас, еш адам кеміте алмас...», – деп келтіреді.

Адам еңбектеніп отырып, арамтамақтық, жалқаулық, жеңіл ойлау, өмірге жеңіл қарау секілді адам болмысындағы заттардан алшақтайды⁴. Абай: «Ол қуатты орнын тауып сарп қыларды білерлік ғылым берді, оны оқымайсың. Ол ғылымды оқыса, ұғарлық ақыл берді, қайда жібергенінді кім біледі? Ерінбей еңбек қылса, түңілмей іздесе, орнын тауып істесе, кім бай болмайды?», – деп ойсалады. Ойшыл үшін еңбекке қатынас адамның рухани дамуымен өлшенеді. Профессор Григорьевтің жазуынша: «Абайдың ойы бойынша, «еңбек» пен «жан» байланысы қоғам мен адамның рационалды, моральды, психологиялық жаңғыруы шарттарының бірі».

Еңбектенуші адам не үшін еңбектеніп жатқанын біліп, барлық әрекетін *ілім* негізінде жасау керек:

«Ғылым таппай мақтанба,

Орын таппай баптанба,

Құмарланып шаттанба,

Ойнап босқа күлуге.

Адам бола десеңіз.

Тілеуің, өмірің алдында».

Абай бойынша, ғылымды қуған адам басқа нәрселерге көңіл аудармау керек. Ақын білімге деген шалағай ұмтылысты «талаптылықтың» ешбір санатына жатқызбайды. Білім алу үшін барлық адами ұмтылыс керек. «Талап қыл артық білуге», – дейді дана Абай⁵.

1) Ізденуші білімді шындықпен қарастыру керек. Абай табысқа жетудің шарттарын айта отырып, бәсекелестіктің болуы туралы сөз қозғайды. Біршама бәсекелестіктің болуы кейбір қабілеттердің жетілуіне әкеледі, бірақ бәсекелестік адам рухын бұза алады. Яғни адам шындықты анықтау үшін, жеңіске жету үшін бәсекелеседі. Сөйтіп, мақсат білім алу үшін емес, «мақсат өзің болсаң» «күншілдік» туа бастайды.

⁴ Абай Құнанбаев. Стихотворения. Поэмы. Проза, б. 56.

⁵ Құнанбаев А. 32-сөз. Алматы: Ел, 1993, б. 68-69.

Абай айтқандай, адам бойында әрқашан ұят, ар, намыс болуы керек. Адам бұл қасиеттерсіз адам болудан қалады. Абай көрсеткендей: «Ар, намыс, ұят адамға жанынан да қажет болуы керек. Ар, намыс, ұяты болмаған адам жансыз дене, бұл өлі дене, жұртқа өте зиянды». Ол материалдық құндылықтарға арын сататын екіжүзді адамдар мен жастар арасында өшпенділік пен әртүрлі бүлдіретін күштерге қарсы болды. Ол жастардың сенделіп, білім алмай, мақтанумен уақытты өткізуіне қарсы тұрған.

Адам пайда әкелмейтін білімнен алшақ болғаны жөн. Абай үшін білім құнсыз:

«Сөз мәнісін білсеңіз,
Ақыл – мизан, өлшеу қыл.
...Біреу үшін үйренсең,
Біреу білмес, сен білсең,
Білгеніңнің бәрі – тұл.
Сөзіне қарай кісіні ал,
Кісіге қарап сөз алма.
Шын сөз қайсы біле алмай,
Әр нәрседен құр қалма.
Мұны жазған білген құл –
Ғұламаһи Дауани,
Солай депті ол шыншыл.
Сөзін оқы және ойла,
Тез үйреніп, тез жойма,
Жас уақытта көңіл – гүл».

«Бір нәрсені сұрап білсем екен дегенде, ұйқы, тамақ та есімізден шығып кететұғын құмарымызды, ержеткен соң, ақыл кіргенде, орнын тауып ізденіп, кісісін тауып сұранып, ғылым тапқандардың жолына неге салмайды екенбіз?», – деген Абай⁶.

Абай жетінші қара сөзінде, адам тән құмары мен жан құмарымен дүниеге келеді. Біріншісі, «Мен» сөзін ләззатқа бөлесе, екіншісі жанның білімге ұмтылысын көрсетеді. Екінші тілек алға шықса ғана, адам адам болып қалады. Сөйтіп, Абай былай қорытынды жасайды: «Білімсіз күнің жоқ». Абай «Көк тұман – алдындағы келер заман» еңбегінде адамның «Эгосы» және «Мен» сөзі «ақыл» мен «жан» сөзімен сәйкес келеді. «Мен» санатындағы көз тоймаушылық Жаратушы берген тамаша күшті дамытуға кері әсерін тигізеді. «Менікі» – адамның нәпсісі, ал адамның шынайы «Мені» – әлем мен заттардың мәнін тануға ұмтылысы, яғни «кемел» болу. «Мен» «Менікі» өлшемінен жоғары тұрса, тұлға «кемелдене» бастайды, ал болмаған жағдайда адам адам болып қалмайды. Әрине, бұл үшін материалды, рухани, альтруистік, жеке құндылықтарды синтездеу керек. Адамның рухани «Мені» осындай синтез кезінде маңызды. Басқалай айтқанда, кемелдікке жету үшін нәпсіні, не жанның «тоғышар» жағын жеңу керек⁷. Рухани өмір нәпсіден жоғары тұру керек. Абай осыны мысал етіп алтыншы қара сөзінде: «Құмарланып, жиған қазынамызды көбейтсек керек, бұл жанның тамағы еді», – деп көрсетеді. Мына өлең жолдарынан осы ой айқын аңғарылады:

Ақыл мен жан – мен өзім, тән – менікі,
«Мені» мен «менікінің» мағынасы – екі.
«Мен» өлмекке тағдыр жоқ әуел бастан,
«Менікі» өлсе өлсін, оған бекі.
Шырақтар, ынталардың «менікі» де,
Тән құмарын іздейсің күні-түнде.
Мұның бәрі – надандық, ақымақтықтың әсері»⁸.

«Адамдарға» жалқаулық, біреуге тәуелді болу, селқостық тән емес: «Әуелі Құдайға сыйынып, екінші өз қайратыңа сүйеніп, еңбегіңді сау, еңбек қылсаң, қара жер де береді, құр тастамайды».

⁶ Григорьев Е.И. Светоч Степи казахской, с. 174

⁷ Гуманистический психоанализ, изложенный в книге Э. Фромма «Быть или иметь». – М.: Республика, 1992.

⁸ Абай Құнанбаев. Стихотворения. Поэмы. Проза, с. 366

Абай бойынша, тұрақтылығы жоқ махаббат бола алмайды. Әлем барлық махаббатың бейнесі секілді: «Махаббатсыз дүние бос, хайуанға оны қосыңдар». Махаббаттың қоршаған ортамен байланысы өмірдің мәні мен болмыстың басты заңдылығы.

Адам жаратылысынан да махаббат көрінеді, сондықтан адамның өне бойында махаббат жатыр: «Махаббатпен жаратқан адамзатты, сен де сүй, сол Алланы, жаннан тәтті», – дейді ақын. Сонымен бірге Абай қоғамның бәле, азғындық пен тұлғаның құлдырауына әкеп соғатын қылжықбас және жалқаулықты да:

«Кеселді жалқау, қылжақбас,
Әзір тамақ, әзір ас,
Сыртың – пысық, ішің – нас,
Артын ойлап ұялмас..», – деп сынаған.

Абай білімі мен қабілеттерінің сай келмей, пара арқылы басшы болып отырған адамдарды сынға алады:

«Бас-басына би болған өңкей қиқым,
Мінеки, бұзған жоқ па елдің сиқын?».

Абай үшін биік мансап адамды кемелдендіріп, еңбекке баулитыны маңызды: «Егер ісім өңсін десең, ретін тап

Биік мансап – биік жартас
Ерінбей еңбектеп жылан да шығады,
Екпін деп ұшып қыран да шығады».

Осылайша, Абай адам мен қоғамның байланысына көп көңіл бөледі. Тек адам ғана адамгершілік кемелденуге жете алады, тек осылай ғана өзі және қоғам берекелі болады. Ол жалпы қызығушылықтарды өзінің жеке қызығушылығынан жоғару қою керек.

Сонымен «толық адам» өзін-өзі жетілдіруді тоқтатпайды. Осы әрекеттің бір кезеңінде жүрегінде сәулелердің пайда болуын сезеді. Бұндай адам Құран мен пайғамбарымыздың (с.ғ.с) сүннетін жақсы түсінетін болады. «Алла мінсіз, әуелден пайғамбар хақ, мүмүн болсаң үйреніп, сен де ұқсап бақ». Абай жазғандай: «толық адам» ғана екі дүниеде бақытқа кенеледі. Осы адамдар ғана Жаратушыға тән қасиеттерді дамытады. «Мыңдаған адам қолынан келмейтін электр қуатын ашты, найзағайды тоқтатты, екінші әлеммен байланысты үзбеді, су мен отты өздеріне бағындырды. Олар адамдарға ақ пен қараны ажыратуды үйретті».

«Толық адамның» интеллектуалды шабыты Құдайды бар нәрседен тану, ол заттардың керемет болмысын еске түсіріп, өзін танып, сосын өзінің түсінігімен заттардың болмысын түсіну.

Абай үшін адам өз білімі негізінде адамгершілік сипаттарды дамыту керек. Яғни адам:

- а) өзімшілдік;
 - б) қанағатсыздық;
 - в) жеңілтектік;
 - г) немқұрайлылық сияқты төрт нәрседен алшақ болуы тиіс
- Егер адам осылардан құтылса, моральды тұрғыдан бұзылмайды.⁹

«Толық адамның» өмірлік ұстанымы қандай болу керек? Бұл жайында Абай былай деген: «Адам болам десеңіз.

Тілеуің, өмірің алдыңда,
Оған қайғы жесеңіз.
Өсек, өтірік, мақтаншақ,
Еріншек, бекер мал шашпақ –
Бес дұшпаның білсеңіз.
Талап, еңбек, терең ой,
Қанағат, рақым ойлап қой –
Бес асыл іс, көнсеңіз...».

⁹ Сонда, б. 80.

Ақын: «Әділдік – ізгіліктің ірге тасы», – деп есептеген. Әділдік махаббатпен ілесе отырып, адам болмысының мәнін ашады. «Адами бастаудың негізі – махаббат пен әділдік олар барлығынан көрініп, барлығын шешеді». Осы екі институт арқылы заңдық, әкімшілік, саяси өлшемдегі адами қатынастар қалыптасу керек. Осылайша, Абай «сенім ақылды тежемейтін, ал ақыл сеніммен ізгі болатын» қоғамның жаңа типі теориясын қалыптастырады. Бұндай синтез арқылы білім, әділдік, рақымшылық секілді адами құндылықтарды арттыра түседі.

Абайдың этикалық философиясындағы үміт маңызды концептілердің бірі. «Жамандықты кім көрмейді? Үмітін үзбек – қайратсыздық. Дүниеде ешнәрседе баян жоқ екені рас, жамандық та қайдан баяндап қалады дейсің? Қары қалың, қатты қыстың артынан көгі мол жақсы жаз келмеуші ме еді?»¹⁰. Адамгершілік үмітсіз болмайды. Абай түсінігіндегі үміт Құдайға сену. Егер барлық жағдайлар орындалса ғана, үміттенуге болады. Қоғам Үмітпен үкіленген адамдардан қуат алады. Үмітсіздік шыға алмайтын батпақ секілді.

Абай бойынша, ар адамгершіліктің негізгі элементі. «Толық адам» бойында ардың болуымен «тоғышардан» ерекшеленеді.

«Ынсап, ұят, ар, намыс, сабыр, талап –

Бұларды керек қылмас ешкім қалап.

Терең ой, терең ғылым іздемейді,

Өтірік пен өсекті жүндей сабап».

Арды қиюға болмайды, бұны қию адамдық болмыстан ажыраумен тең: «Арын сатқан антұрғанның айтқан сөзі құрсын».

Негізінде, түрік тіліндегі «ар» түсінігі «әдептілік» түсінігімен тең келеді. Абай үшін моральды тақырыптар мәңгілік философиялық сұрақтар. Олар адам секілді мәңгілік бола береді. Абайдың моралі құқық, саясат, экономика секілді адам өміріндегі ортадан алшақ емес. Өркениет пен өмір бар жерде адамгершілік те болады.

Шариғат бойынша өмір сүру керек. Әлемді де, адамды да Құдай жаратқан. Сондықтан тылсым күш адам алдына басқалай талаптар қоюы мүмкін. Солардың бірі *талап, жоғарғы мақсаттарға ұмтылу* болып табылады. Жаратушы үнемі қозғалыста болғандықтан, адам да әрқашан өмірдің әрбір саласында белсенді болып, биік мұраттарға ұмтылуы керек. Бірақ күш пен белсенділіктің шынайы көзі өзінің «Мені» емес, Алла екенін ұмытпаған жөн:

«Талап, еңбек, терең ой,

Қанағат, рақым, ойлап қой»¹¹.

Абай үшін «талаптың» мәні терең. Әрбір заттың, әрбір жануардың пассионарды күші «талап» болып келеді. Адамның талабы Алланы тану және Оның үкімдерін орындау. Бар нәрсенің мақсатының болуы Құдайдың жарату құбылысы. Сондықтан Абай үшін «ұмтылыс» пен «жарату» бір мәнді.

Абай адам бойындағы негізгі үш қасиетті: қайрат, жүрек, ақылды атап көрсетеді. Адам алдына қойған мақсаттарға жету үшін қайрат керек. Сонымен қоса, дұрыс және әділдіктің тура жолынан таймау үшін де қажет. Жақсы мен жаманды, пайда мен зиянның аражігін ажыратуда ақыл керек. Ал жүрек барлық эмоциялар мен сезімдердің бастауы. «Толық адам» бойындағы қайрат рационалды, ал ақыл мен жүрек бірегей.

Абай көп қолданатын «жүрек» сөзінің астарында барлық нәрсенің эмоционалды естілімі жатыр. Эмоция адам мен қоршаған орта байланысының кепілдігі ретінде қабылданады. Махаббат пен әділеттік «жүрек» метафорасынан бөлек қабылдана алмайды, «толық адамды» осы екі түсініксіз елестету мүмкін емес.

Басқа адамдардың қиындығы мен жоқшылығына немқұрайлық танытпау, жақсы әрекеттер жасау – жүректі тәрбиелеудің үдерісі. «Кішіпейіл бол, басқа адамдарды бауырындай көріп, өзіңе не тілесей де, оларға да соны тіле. Жүректі дұрыс жолға салу үшін осылай тәрбиелеу керек».

¹⁰ Абай Құнанбаев. Стихотворения. Поэмы. Проза, б. 388

¹¹ Хопач, б. 72

Ақын үшін жүрек адамның ең терең рухани механизмі іспеттес. Адам рухы жүрекпен байланысты болғандықтан, ар, кішіпейілдік, аяушылық, діндарлық, жомарттық секілді барлық адами эмоциялардың бастауы. Жүректі, ақыл мен күшті тыңдамау, бақыт пен жамандық әкелуі мүмкін:

«Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста,
Сонда толық боласың елден бөлек».

Дана он төртінші қара сөзінде: «Тірі адамның жүректен аяулы жері бола ма? Рақымшылық, мейірбандылық, әртүрлі істе адам баласын өз бауырым деп, езіне ойлағандай оларға да болса игі еді демек, бұлар – жүрек ісі. Асықтықта – жүректің ісі. Тіл жүректің айтқанына көнсе, жалған шықпайды. Амалдың тілін алса, жүрек ұмыт қалады», – деген.

Адамның әлемді дұрыс тануы жүрекке байланысты: «Мен жүректі жақтадым. Құдайшылық сонда, қалпыңды таза сақта, құдайтағала қалпыңа әрдайым қарайды».

Ғалымның ойынша «толық» және «кемелденген» адам бойында мынадай ерекшеліктер болу керек: рухани кемелдікке ұмтылу, материалдық құндылықтарды жаратпау, әділетті болу, жүрек пен ақылды бірге ұстау, шындықты сүю, өтірікті жек көру, намысы мен арының болуы. Осыдан келе, махаббат «кемелденген адам» болмысың мәні: «мейірбандылық, әр түрлі істе баласын өз бауырым деп, езіне ойлағандай оларға да болса игі еді демек – бұлар жүрек ісі».

Адамның ары мен махаббатын бұзбау үшін не істеу керек? Абай айтқандай, менменшілдік, құмарлық, қызғанушылық, тәкаппарлық, өтірік, ашкөздік, жеккөрушілік, т.б. қасиеттер адамды бұзады. Сонымен қоса, өсек, өтірік, мақтаншақтық, ысырапшылдық, әрекетсіз секілді белгілерден де қашық болған жөн. Рухани кемелдікке жету үшін: шындықты айту, еңбекқорлық, жомарттық, сабырлық, әділдік, жақсылық, қарапайымдылық¹² сияқты әрекеттерді жасау керек.

Рухани кемелденген адам өмірді эмоционалды өткізіп, білімнің per se және оның табысқа жетуін түсінеді. Ойшыл айтқандай: «Ақылды қара қылды қырыққа бөлмек, әр нәрсеге өзіндей баға бермек».

Ойшыл әрбір адамның ойына жүгіне отырып, қазіргі қоғамның кемшілігін көрсетеді. «Философиялық-энциклопедиялық сөздікке» сәйкес гуманизм – адамды тұлға ретінде қадірлейтін; бостандық, бақыт, даму еркіндігін бағалайтын; адам игілігін әлеуметтік институт бағасының критерииі деп есептейтін қабілеттерді көрсетететін; теңдік пен әділдікті адамдар арасындағы қарым-қатынас нормасы ретінде көретін көзқарастың тарихи өзгеру жүйесі. Яғни Абай философиясы түркі тілді ойлардың мәдени дәстүрімен исламдық көзқараста дамыған гуманистік философия.

Абай үшін адамгершілік шынайы адами тұлғаның альфасы мен омегасы. Абайдың адамгершілігі шынайылық алып тасталынбаған, керісінше, білім берудің жаңа түрі мен әрбір адамның рухани дамуын, әлеуметтік идеалға қол жеткізудің жолдарын көрсетеді. Адам ақылды теориялық тұрғыдан емес, өмір тәжірибесінде қолданса, ақылды болады: «Осылай ақылдың арқасында жаманнан жиренсең, өзінді адам деп есептеуіңе болады».

Абай өлеңдерінде қазақ мәдениетінің ұлттық қаймағы мен қазақ қоғамының өмір сүру образын сомдайды. Абайдың «адам бол» императиві шығармашылықтың өне бойынан көрінеді. Осылайша ақын өзін-өзі тануға әлеуметтік пен белсенділіктің жаңа лебін берді. Ойшыл үшін «толық адам» Жаратушымен, Құдаймен үндестік тауып, қоғамды жақсы жаққа бұруды көздейді.

Абайдың ойы бойынша, қазақ даласында білім беру мен тәрбиелеудің жаңа түрі арқылы «толық адамдардан» құрылған жаңа қоғам пайда болады. Қазақ қоғамы «толық адамдар» арқасында түбегейлі өзгеріске ұшырайды. Өкінішке орай, бұл жоба Абай заманында іске аспады. Адамгершіліктің құлдырауы, ауқаттылардың билігі, парақорлық, өтірік секілді қазіргі замандағы кесірлердің арқасында Абайдың идеясы бағаланбай, іске аспай қалды. Бірақ әлі күнге шейін ақынның, біз ұмытып жүрген, жүректің түбінде жатқан адамгершілікке,

¹² Мамырбекова, 85-б.

жақсылық жасайтын жанның негізгі рухани потенциалына назар аударуы, естіген әрбір адамды ар-ұжданға шақыруы қазақ даласында кең таралып кетті.

Бүгінгі таңда әрісі әл-Фарабилерден басталған «Кемел адам» концепциясын қазақы болмыспен қоса асқан шеберлікпен қалыптастыра білген данышпан Абайдың «Толық адам» тұжырымын ел болып қолға алу кезек күттірмейтін мәселе ғой деп ойлаймыз. «Жасанды интеллект» заманы босағадан енгелі тұрған ақпараттық ғасырда Абайдың әр сөзі жаңарып, замана диірменінен сау шығып отыра бермек.

Соз соңында айтарымыз, Әл-Фараби, Абай бастаған қазақ даласындағы тарихи дәстүрлі ілімдердің мазмұнын ашып, қоғамға кеңінен насихаттауымыз керек. Ұлы ойшылар сабақтастығы ғасырдан-ғасырға сабақтастықтың салтын бұзбай жалғаса бермек.

ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНДАҒЫ ТӘРБИЕ ТАҒЫЛЫМДАРЫ

*Дүйсенбаев А.Қ., педагогика ғылымдарының кандидаты, доцент,
Балтымова М.Р., филология ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы қ., Қазақстан*

Түйін. Ғылыми мақалада Әл-Фараби мұрасындағы тәрбие тағылымдарына талдау жасалынады. Әл-Фарабидің тәрбиелік мұраларын дәріптеу, ғылыми мұрағаттарының ішіндегі тәрбиеге арналған трактаттарын заманауи негіздеп, оны оқу-тәрбие үдерісіне енгізу туралы сипатталады.

Кілт сөздер: тұлға тәрбиесі, тәрбие, трактаттар, ғылыми мұра, этика, тәрбие тағылымдары.

Абстракт. В научной статье проводится анализ воспитательных наставлений в наследии аль-Фараби. Описывается популяризация его педагогического наследия, обоснование трактатов, посвящённых воспитанию, с учётом современных реалий и внедрение их в учебно-воспитательный процесс.

Ключевые слова: личностное воспитание, воспитание, трактаты, научное наследие, этика, воспитательные наставления.

Abstract. The scientific article analyzes the educational edifications in Al-Farabi's heritage. It describes the promotion of his pedagogical legacy, the justification of treatises on education in the context of modern realities, and their integration into the educational process.

Keywords: personal education, education, treatises, scientific heritage, ethics, educational edifications.

Ғұлама ғалым Әбу Нәсір әл-Фарабидің құрметіне биыл елімізде жасалатын ізгілікті істер мен игілікті рухани шаралардың бастау алғаны белгілі. Әл-Фараби – қазақ халқының ғана емес, бүкіл әлемдік өркениеттің рухани игілігіне, әлемді тануға және күллі адамзаттың рухани дамуына теңдессіз үлес қосты. Өз заманында білім-ғылым, өнерде, оқу-тәрбиеде әл-Фараби өзіндік із қалдырды. Фараби ең алғаш еңбекті, таза еңбекті, адал еңбекті тәрбиенің алғышарты етіп алады. Тәрбиені неден бастау керек? Ғылымды, оқу-ағартуды меңгеру, білім-тәрбие алу, еңбекке үйрену, философияны меңгеру үшін адамның ар тазалығы, оның жеке басының тазалығы, еңбек сүйгіштігі мен қызығушылығын бірінші орынға қояды. Осыдан келіп, мұның барлығын меңгеру тәрбие әдістеріне байланысты екенін ғылыми тұрғыда дәлелдейді. Осы негізде оқыту мен тәрбиелеуді бағдарлап жеке-жеке анықтайды.

Әл-Фараби тәрбиенің, оның ішінде еңбек тәрбиесінің теориясы ғылымға негізделуі қажет деді. Ол ғылымды тарихи процесс деп түсініп, ғылым – жүйелі түрде құрылған білімнің жоғарғы формасы деген анықтама жасады. Ол еңбекті қоғамның өмір сүруінің негізі – адамзат тіршілігінің мәңгілік, табиғи шарты деп қарастырды. Сондай-ақ «...адамдар өз ақыл-парасатының арқасында келісімге келіп, жер бетінде тыныштық, бақытқа тек ақыл-парасат арқылы ғана жетуге болады, ненің жақсы, ненің жаман екенін адам парасаттылығы арқылы ғана шешуге болады», «Шын бақытқа жету үшін адам өзін үнемі жетілдіріп отыруы тиіс, тек ізденіс білімнің арқасында ғана адамдар шын бақытқа ие бола алады» деген еді. Ал, парасатты адам үшін намыс құны өте жоғары болады. Намыстың негізгі шынайы түрлері – Отан және ата-ана үшін болған намыс пен адамгершіліктің нышанына айналған адамдық намыс та, рухани-адамгершілік құндылықтарының маңызды бөлшегі саналады (Сандыбаев, 2020: 61).

Педагогикалық тұрғыда қарастырсақ, бұл тұжырым оқушыларға саналы тәртіп, сапалы білім беріп, пайдалы қоғамдық еңбекке баулу деген сөз. Фараби еңбек тәрбиесінің теориясын жасауда еркін еңбектің адамның жан-жақты дамуы үшін маңызы зор екенін көрсетті.

Ғұлама тұлға тұғырының берік болуына баса мән береді. Мына әлемді адасудан жартылай құтқарар тек тәрбиелі тұлғалар екеніне кәміл сенеді, сендіреді. Сәйкесінше, тәрбиелеуді адамның бойына білімге негізделген этикалық ізгіліктер мен өнер қуатын дарыту тұрғысында таразылайды. Бұл ретте әйгілі әл-Фарабидің: «Адамға ең бірінші білім емес, тәрбие берілуі керек, тәрбиесіз берілген білім – адамзаттың қас жауы» деген тұжырымы әлем педагогтарының санасында. Әл-Фараби жас ұрпаққа және жеке адамдарға тәлім-тәрбие беріп, еңбекке үйретіп, еңбек тәрбиесін беретін, ұстаздық жасайтын адамдарды өте жоғары бағалаған. Оның ойынша тәрбиеші адам, яғни қазіргі мұғалім – «мәңгі нұрдың қызметшісі» (Көбесов, 2006: 258).

Ол «Ұстаз – жаратылысынан өзіне айтылғанның бәрін жете түсінген, білген және аңғарған нәрселердің бәрін жадында жақсы сақтайтын, жақындарына да, жат адамдарына да әділ, жұрттың бәріне жақсылық пен ізгілік көрсетіп, қорқыныш пен жасқану дегенді білмейтін батыл, ержүрек болуы керек» деген. Мінекей елімізде ұстаз мәртебесі нақты бекітіліп, қолға алынды. Бұл өскелең ұрпақты оқытып, тәрбиелейтін мамандарға әлемдегі өркениетті елдер секілді аса құрметпен қарауға міндеттейді. Фараби адамдар бір-бірімен келісіп, тіл табысып отыруы керек деп есептейді. Әділеттіліктің қалыптасқан нормасы, әмбебап заңдар қажеттігін ескерте келе, ол заңдардың тәрбие арқылы жүзеге асатынын дәйектейді. Оның ойынша, еңбексіз қоғам ілгері дами алмайды. Енді ұстаздар өз ісінің білгірі, шебері атану үшін жақсы жұмыс істеп, еңбектенуге ұмтылу қажет.

Бұл орайда, ғұлама әл-Фарабиге сүйене айтар болсақ, тәрбиеге көнбейтін, жөндеуге, түзетуге болмайтын тұлға болмайды. Тек ретін тауып үйретуден, баулудан жалықпау керек. Сондықтан мектептерде оқыту үдерісінде пәндерді оқытуда ұлы ғалымның тұжырымдамаларын ұлттық құндылықтар ретінде тиімді пайдаланған дұрыс деп ойлаймын. Әл-Фарабидің педагогикасының түпкі мақсаты – адамдарды бақытқа жеткізу. Ол адам баласын жаратылыстың ең ұлы құндылығы деп есептеді. Ғұлама білімнің жетекші салалары ретінде саяси және азаматтық ғылымдар жүйесіндегі этика мен педагогиканың маңызын ерекше атап көрсетті. Олардың ішінде негізгілеріне тоқталып өтейік. Әл-Фараби дадактикасы бойынша: оқытудың мақсаты – шәкірттің бойына білім беру мен зерттеуге үйрету арқылы білім, ақыл, парасат қалыптастыру, оқытудың түпкі мақсаты – адамдарды бақытқа жеткізу; дидактиканың негізгі ұғымдары: үйрету (халықтар мен қалаларға теориялық ізгіліктерді дарыту), оқыту (халықтардың қайырымдылықтарды игеруі. Оқыту ауызша тіл үйрету, дағдыландыру, әрекеттендіру арқылы іске асады), білім беру (ғылым теорияларын іске асыру әрекеті), тәрбиелеу (халықтардың бойында білімге негізделген этикалық ізгіліктер мен өнерлерді дарыту); оқыту ұстанымдары: оқытудың әдіснамалық негізі (оқыту ұстанымдарының жиынтығы), білім топтамасы мен мазмұны туралы ілім (жүйелілік пен бірізділік ұстанымы), парасат жайлы ілім (саналылық ұстанымы), заттардың адамның сезім мүшелеріне әсері туралы ілім (көрнекілік ұстанымы), ғылыми білімнің теориялық және эмпирикалық мәні туралы ілім (теория мен тәжірибенің байланысы ұстанымы), таным теориясы (ғылымилық ұстанымы), ізгілендіру ілімі (оқытудың тәрбиелілік сипаты ұстанымы); оқытудың негізгі әдісі – көрнекілік деп көрсетеді.

Ғұламаның педагогикалық тұжырымдамалары негізінен «бақыт» және «парасат» ұғымдарының төңірегінде өрістейді. Әл-Фараби «парасат» ұғымын терең мазмұндады. Бұл ұғым ойлау мен болмыс, өнер мен ғылым диалектикасына, ал ғылымға баратын жол білім мен парасатқа негізделеді деп көрсетті ұстаз. Әл-Фарабидің педагогикалық тұжырымдамасы бойынша тәрбие мен тәлім, оқыту мен үйрету өзара тығыз байланыста, бірін-бірі толықтыра отырып жүргізілуі тиіс.

Бақытқа жету жайында: бақытқа жеткізетін негізінен денсаулық, еңбек және білім деп түсіндірді. Бақытқа жеткізетін ізгіліктер: теориялық ізгілік, ойшылдық, этикалық ізгілік, практикалық (әрекеттік) өнер. Демек, әл-Фараби этикалық категорияларға жақсылықты,

достықты, өзара көмекті, әділеттілікті, абыройды, қанағаттануды, бақытты жатқызады (Сандыбаев, 2020: 65).

Әл-Фарабидің педагогикалық жүйесіндегі «бақыт» ұғымы – этикалық категория, яғни, әрбір адамды бақытқа жеткізу мұраты. Бақытқа жетудің негізінде философия, ғылыми білімдер арқылы дүниедегі пәк тазалықты, әдемілікті бойға сіңіру, ойға, жүрекке ұялату, дарыту әрекеті жатады. Ол баланың жеке және жас ерекшелігіне мән беріп, балаға қамқорлықпен қарап, қарым-қатынас жасауға баса көңіл бөледі. Ежелгі грек ойшылдарына сілтеме жасай отырып ғұлама балаларды белсенді түрде оқытуды 7-8 жасынан бастауды нұсқайды. Ол оқыту, білім беру мәселелеріне үлкен назар аударып, бұл тұрғыда көптеген түбегейлі, терең пікірлер айтқан. Ол «Философтардың қойған сауалдарына жауаптар» деп аталатын еңбегінде педагогика, оқу, оқыту мәселелеріне қатысты жайларға тоқталады. Мәселен, оқып-үйренуге «жаттап алу дұрыс па?» жоқ «түсініп алу дұрыс бола ма?» — деген сұраққа Әбу Насыр: «түсініп алған дұрыс, өйткені барлығын жаттап алу мүмкін емес, оларды белгілі бір байланыстары арқылы ойда топтастыру пайдалы», - деп жауап береді. Бала тәрбиесі, қоғам мен халықтың балаларды оқыту жөніндегі қамқорлығы, жастарды халық өміріне байланысты біліммен қаруландыру, балаға оның жеке бас және жас ерекшеліктерін ескеріп, шын жүректен қамқорлықты қарым-қатынас жасау – барлығы әл-Фарабидің педагогикалық жүйесінің құрамды бөлігі болды. Халықтан алып пайдаланылған көптеген ережелер оның ілімінің демократиялық, гуманистік өзегін құрады және педагогикасының озық бағыттылығын күшейтті. Ғұлама, данышпан «ұстаздың мінез-құлық нормасы қандай болуы керек?» - деген сұраққа жауап бере отырып, балаға білім беру жөнінде, оған тәлім-тәрбие беру ісінде мұғалімге мынадай шарттар қояды: «Мұғалімдік еткен адамның өлшеуі (әдісі) тым өктем (қатаң) болмасын және асыра босаңсытқан төмендікпен де болмасын. Егер тым қатты, үнемі ызғармен болса, онда оқушы мұғалімін жек көретін халге жетеді. Егер де өте босатып жіберген кішіпейілділік болса, онда оқушылар жағынан мұғалімді кем санау, ғылымына жалқау қарау қаупі туады», - дейді (Мұтанов, 2020: 233).

Бұл сияқты ұстамдылыққа, іскерлікке қол жету үшін Фараби атап көрсеткендей: «ұстаз тарапынан барынша ынталылық пен табандылық қажет, өйткені бұлар, жұрт айтқандай, тамшысымен тас тесетін бейне бір су тәрізді» десе, ал «Ұстаз ескерер бір жәйт – бұл шәкірттің мінез-құлқындағы жағымсыз мінезді, жағымсыз қылықты болдырмау, онда жақсы сипаттардың қалыптасуына мүмкіндік беру», - деп атап келтіреді (Алтаев, 2018: 207).

Адамның мінез-құлқын тәрбиелеуде ойшыл ұстаздардың жүріс-тұрыстарына, сөйлеген сөзіне, қимылына, жеке бас мәдениетіне баса назар аударып, оқушының сапалы білім алуына ұстаздың осындай қасиеттері үлкен роль атқаратынын айтады.

Қорыта келе, қоғамның болашағы жастардың тәрбиесі – ұстаздың білім мен берген тәрбиесіне тікелей байланысты. Ұстазы біліксіз қоғам мемлекетке, оның болашағы қоғамға қажетті құндылықтарды бере алмайды. Мұндай орта тарихтың бойындағы рухани дүниелерді кейінгі уақытқа жеткізуге, мемлекет мүддесін қорғауға қабілетсіз келеді.

Сондықтан да өркениетті ел боламыз десек, ұстаздарымыз елдің бет-бейнесі ретінде өзіндік мәдениетімен, әлеуметтік ортада ізгілік қасиеттерімен бөлісіп жүруі керек.

Әдебиеттер:

1. Әбу Насыр әл-Фараби. Ғылымдардың жіктелуі туралы. Монография / Ауд. және түсініктеме берген Ж. Сандыбаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 61 б.
2. Көбесов А. Әл-Фараби мен Абайды қатар оқығанда: Зерттеу еңбек. – Алматы: «Қазақ университеті», 2006. – 258 б.
3. Әбу Насыр әл-Фараби. Бақытқа жету жайында: монография /Араб тіл. ауд. және түсініктеме берген Ж.Сандыбаев. – Алматы: «Қазақ университеті», 2020. – 65 б.
4. Әбу Насыр әл-Фарабидің ақыл-ой пікірлері мен нақыл сөздері: жинақ /Жалпы ред. басқ. Ғ.М. Мұтанов, құраст.: Ж.С.Сандыбаев, Ы.М.Палтөре. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 233 б.
5. Алтаев Ж. Әл-Фараби – Шығыстың ұлы ойшылы. Монография. – Алматы: Қазақ университеті, 2018. – 207 б.

ИНТЕРИОРИЗАЦИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ СКВОЗЬ ПРИЗМУ МУДРОСТИ

*Ильин А.Г., кандидат философских наук, доцент
Елабужский институт Казанского (Приволжского) федерального университета,
г. Елабуга, Россия*

Абстракт. Толерантность – понятие актуальное для современного общества. Глобализация и вызванные ею процессы подъёма национальных локальных культур требуют осмысления данного понятия на философском уровне. В статье произведён краткий обзор понятия толерантности на философском общем уровне. Мудрость рассматривается как основа для понимания толерантности. В статье доказывается, что только мудрое отношение к межкультурному сотрудничеству способно плодотворно и бесконфликтно принимать в свою жизнь явления другой культуры, иного поведения, социальных норм и т.д.

В статье также указывается на то, что образование молодёжи должно быть насыщено взвешенным и грамотным формированием толерантности.

Ключевые слова: Толерантность, интериоризация, мудрость, образование, межкультурное взаимодействие, культура, современное общество.

Актуальность исследования, заключается в том, что развитие толерантности в современном обществе является важной задачей для многих социальных и политических институтов. Толерантность воспитывают в сфере образования, в сфере культуры, через кино, музыку, театры и т.д. Политические институты толерантность воспитывают через пропаганду, идеологическую агитацию и т.д. Интериоризация толерантности происходит разными путями, не только выше описанными. Это может быть социальная реклама, пример близких людей, учителей или преподавателей, общепринятая этическая норма в обществе.

Итак, разберём, что же такое толерантность и как происходит её интериоризация, каким образом толерантность должна становиться внутренней установкой для человека. Толерантность – это уважение и принятие различий между людьми, независимо от их культуры, религии, национальности или убеждений. В социологическом измерении вполне допустимо такое понимание данного понятия. В философском измерении будет этого не достаточно, так как философия претендует на всеобщность своих понятий, то и понятие толерантности необходимо описать с различных позиций, дать его универсальное определение (Новосадова, 2006). Толерантность можно понимать как универсальное явление, обеспечивающее взаимодействие различных по своей сути элементов. Применительно к обществу можно сказать, что толерантность это универсальная мировоззренческая установка, позволяющая взаимодействовать представителям различных культур, этносов, образования, ценностных установок в зависимости от среды развития индивида. Толерантность необходимо формировать посредством образования и воспитания. Для полноценного развития человека необходимо уметь понимать, оценивать и соответствующим образом отвечать на социальные и культурные вызовы современности. Толерантность должна обеспечивать наиболее полное и всестороннее критическое оценивание субъекта взаимодействия, оппонента дискуссии, актора (Гацаева, 2022; Кожевникова, 2022). Без критического принятия чужих идей и действий можно лишится собственной идентичности. Культурная идентичность всегда помогает человеку сохранить своё наследие и преобразить его в настоящем. Преемственность поколений, в данном случае, очень важна. Однако, путь выбранный предками, в современности может оказаться не совсем возможным. Это не значит, что нужно от него отказаться, напротив – это значит, что его необходимо придерживаться, брать за основу, использовать как стержень жизни, как народа, так и отдельного его представителя. Путь, выбранный предками, культура ими заложенная, помогают жить народам в безопасности и душевном покое. Соблюдение традиций ничуть не умаляет социальности и социальных достижений отдельного человека и народа в целом.

С культурой, как стержнем, за который держится человек, тоже происходят процессы изменения под воздействием внешних факторов. Однако, эти изменения не могут разрушить сам фундамент культуры. В противном случае сама культура как преемственность традиции,

потеряет свою значимость. Именно преемственность в культуре является основной её характеристикой. Без преемственности и последовательности в культуре невозможно вообще говорить о какой-то её значимости. Без наследия культуру стоило бы понимать как нечто зависимое от внешних социальных, политических и экономических условий. Меняются эти условия – меняется и культура. Но культура в своей обоснованности, живучести и аргументированности гораздо глубже внешних современных обстоятельств. Сила культуры заключается в её способности приютить заблудших людей, народы и даже государства. Культура оправдывает, культура спасает, культура даёт новый шанс для подвигов.

Современное общество сталкивается с проблемами, связанными с излишней или пресыщенной толерантностью. Это может проявляться в форме политкорректности, которая иногда подавляет свободу слова и самовыражения. Важно найти баланс между толерантностью и необходимостью защищать основные права и свободы. Либерализм использует все свои возможности для навязывания свободы человеку. Человек свободен во всём. И даже совершенно свободен от понимания происходящего. Человеку не зачем понимать происходящие события. Думать о их причинах, последствиях, целях и т.д. Свобода для современного человека шире его внутренних границ. Интериоризация вносит внешние установки толерантности внутрь субъекта и рвёт его изнутри на мелкие части. Внутреннее не вписывается во внешние границы. Внешние границы свободы так велики, что человек боится этой самой свободы и вынужден искать крайних границ для опоры и своего дальнейшего движения. Также эти крайние границы служат оправданием для человека его поведения. Крайние границы отодвигаются всё дальше и дальше от человеческого понимания смыслов жизни. В конце концов, эти крайности становятся настолько неестественными, что человек уже не в силах самостоятельно отделить правду от лжи. Таков путь демократии – путь к свободе. Но разве свободный может искать ещё какой-то свободы? Вероятно, нет. Свобода уже дана, другой свободы не будет. Всё, что может искать свобода, так это понимание истины. Искать истину внутри себя и находить ответ, что истина – это цели, данные свыше. Истина – не конец, это начало пути размышлений, поисков и поступков. Прежде цель-истина, затем путь – следование к цели-истине. Путь может менять облик и границы цели-истины. Потому как в начале пути очертания цели одни, а в середине пути цель выглядит уже по-иному.

Интериоризация толерантности в современном обществе происходит под внешним воздействием. Однако, из-за массовости воздействия на отдельное индивидуальное сознание, толерантность воспринимается как безоговорочное принятие всего, что идёт из вне – это чужие ценности, поступки, менталитет и прочее. К тому же, как писали западные постмодернисты – субъект уничтожен массовым воздействием искусства – человеку уже не где спрятаться от воздействия массовой культуры (Бодрийяр, 2020). За человека всё решено и это путь в пропасть, причём добровольный, виновного в гибели не будет, ибо человек сам сделал свой выбор – отказался от себя и доверился внешним предписаниям (Сухно, 2020). Пришедшее из вне всегда несёт с собой элементы непонятности. Человек воспримет эти предписания толерантности, а с ними может поверить и в то неосознанное, что они принесут в его мировоззрение. Получаемые из вне в результате интериоризации установки, могут содержать различные идеи, призывающие к определённой деятельности. Эта деятельность может быть деструктивной по отношению к данной стране, территории или культуре того или иного народа.

Мудрое принятие толерантности может стать примером истинного её понимания. Мудрость – это особое состояние человеческого ума, когда он способен видеть конечные цели деятельности. Речь идёт о далеко идущих последствиях этой деятельности. Для этого необходимо связать во единое много факторов и определить изменчивость и устойчивость деятельности. Гибкость деятельности тоже проявляет мудрость. Вести себя мудро, значит сохранить преданность выбранной цели и пронести её через невзгоды.

Развитие толерантности необходимо особенно в молодёжной среде, что требует активного участия всех участников образовательного процесса. Важно включать в учебные программы темы, посвящённые культурному разнообразию, правам человека и

межкультурному диалогу. Также необходимо создавать условия для межкультурного общения и сотрудничества между молодёжью разных национальностей и вероисповеданий. «...Одной из основных положительных черт толерантности является обеспечение и возможность поддержания гуманности в общественных отношениях. Вторым не менее важным достоинством является то, что толерантность помогает избегать всевозможных войн и другого рода конфликтов на почве нетерпимости» (Исланова, 2012 : 33).

Кроме того, важно воспитывать у молодёжи чувство ответственности за свои слова и поступки, а также уважение к мнению и чувствам других людей. Это поможет создать общество, где толерантность будет не просто формальностью, а реальной ценностью, определяющей отношения между людьми.

Развитие толерантности в молодёжной среде требует активного участия всех участников образовательного процесса. «В свою очередь, такие контакты явятся важным фактором формирования и закрепления установок толерантного сознания и поведения у молодёжи. Рассматриваемая проблема сложна и многоаспектна, изложенным естественно, не исчерпывается и требует дальнейшего осмысления на основе глубокого и всестороннего исследования» (Бакулина, 2017 : 34). Важно включать в учебные программы темы о культурном разнообразии, правах человека и межкультурном диалоге. Необходимо создавать условия для межкультурного общения и сотрудничества молодёжи разных национальностей и вероисповеданий. Важно воспитывать у молодёжи ответственность за слова и поступки, уважение к мнению и чувствам других (Фоминых, 2015). Это поможет создать общество, где толерантность станет реальной ценностью, определяющей отношения между людьми.

Таким образом, интериоризация толерантности явление необходимое, хотя и сложное. Требуется определить, что будем воспринимать толерантно и что будем серьёзнее осмыслять. В любом случае, способность критически оценивать культурные различия, должна стать главной характеристикой толерантности. Это позволит определить важность или не важность, высокую значимость или не очень большую значимость, опасность или безопасность происходящих вокруг событий и проявлений другой культуры. Мудрость играет в процессе интериоризации толерантности важную роль, она не позволяет игнорировать важные вещи иной культуры и безответственно принимать её положения. Мудрость и толерантность идут вместе. Мудрость не может быть излишней, она всегда «в меру». Толерантность может принять вид излишней услужливости. Создание целостного философского образа толерантности позволит правильно использовать это понятие в социальной и культурной жизни. Система образования должна первой способствовать развитию межкультурной толерантности, особенно в молодёжной среде. Образование – это определение главных мировоззренческих констант учителем и формирование их образа у ученика. Все народы учат свою молодёжь добруму, мудрому и полезному. Польза поступка иногда проявляется быстро, а иногда её нужно ждать долго. Научить терпению, толерантности по отношению к себе – это тоже очень важная задача процесса обучения и феномена образования.

Литература:

1. Бакулина, С. Д. Толерантность: от истории понятия к современным социокультурным смыслам [Электронный ресурс] : учебное пособие / С. Д. Бакулина. - 4-е изд., стер. - Москва : ФЛИНТА, 2017.-112 с. - ISBN 978-5-9765-1157-6. - Текст : электронный. - URL: <https://znanium.com/catalog/product/1047454> (дата обращения: 18.12.2024)
2. Бодрийяр, Жан, Заговор искусства. Совершенное преступление / Ж.Бодрийяр; [пер. с фр. А.В. Качалова]. – М.: РИПОЛ классик, 2020. – 250 с.
3. Гацаева, Р.С.А. Проблемы и факторы формирования толерантности в современном обществе (на примере ЧР) // Тенденции развития науки и образования. 2022. № 81-4. С. 33-35.
4. Исланова Р.У. Развитие толерантности в системе образования как объективная потребность современного общества // Вестник Академии государственного управления при Президенте Кыргызской Республики. 2012. № 15. С. 109-115.
5. Кожевникова А.А., Коротаева Т.В. Феномен толерантности в современном обществе: особенности и противоречия // Известия Института менеджмента СГЭУ. 2022. № 1 (25). С. 32-34.
6. Новосадова М.Л., Философское осмысление ценности толерантности в современном обществе // Аналитика культурологии. 2006. № 2 (6). С. 50-52.

7. Сухно, А. А. К абсурдной свободе через революционную шизофрению (машинное бессознательное как предпосылка для «реинкарнации» экзистенциализма) : монография / А.А. Сухно. — Москва : ИНФРА-М, 2020. — 130 с.
8. Фоминых М.В. Обоснование потребности толерантности молодежи в современном обществе // Символ науки: международный научный журнал. 2015. № 3. С. 194-196.

АЛЬ-ФАРАБИ О РОЛИ ЛИЧНОСТИ В РАЗВИТИИ ОБЩЕСТВА

Курултаев А.К., магистр, Исмаилов К.К., PhD

Фармацевтический институт образования и исследований, г. Ташкент, Узбекистан

Абстракт. Данная статья посвящена анализу просветительских идей Аль-Фараби о роли личности в развитии общества. Рассматриваются утверждения ученого о роли и месте образования в воспитании нравственных качеств личности. Особо уделяется внимание роли лидера и его личностным качествам в совершенствовании управления обществом.

Ключевые слова: концепция идеального общества, роль личности в развитии общества, правитель и его личностные качества, образование, нравственность.

Аль-Фараби, великий философ и учёный, оказавший огромное влияние на развитие философии и науки в Средние века, уделял внимание роли личности в развитии общества. В его работах можно проследить важные идеи об идеальном человеческом обществе и особенностях управления обществом.

Важной темой его исследований является концепция идеального общества, которую он детально изложил в своих трудах, в частности в "Добродетельном городе"

Аль-Фараби рассматривает государство как важный фактор в совершенствовании миропорядка в человеческом обществе. Ученый пишет, что общество — это живой организм, где каждая составляющая часть выполняет свою важную функцию. Он подчеркивает, что правильное функционирование общества возможно только при конкретном распределении ролей. Человеческое общество должно служить развитию каждой личности.

Аль-Фараби пишет, что для того, чтобы человек добился счастья, у него должен быть лидер, в обязанности которого входит забота о каждой личности. Правитель, который правит этим добродетельным городом, по своей природе должен быть здоров и свободен от каких-либо проблем в исполнении своих обязанностей. Также он должен быть тонкой, проницательной личностью; иметь крепкую память, иметь острый ум, быть оратором, умеющим действенно излагать свои мысли. У идеального правителя должна быть жажда к знаниям и просвещению. Он не должен быть расточительным в еде, питье и умеющий контролировать себя в своём поведении. Также Фараби утверждает, что идеальный правитель должен быть честным, справедливым и правдивым, решительным, стойким, мужественным и храбрым. Аль-Фараби хочет видеть эти качества в каждой личности. По Аль-Фараби, идеальный правитель должен обладать философскими знаниями, мудростью и добродетельностью [1, б.26]. Он сравнивает такого правителя с "философом-царем" Платона. Такой лидер должен быть не просто политиком, а человеком, обладающим высшими нравственными качествами и пониманием истинного блага.

Эти личностные качества служат совершенствованию мироустройства, определяет суть существования человека.

Аль-Фараби в своем труде делит людей на группы по различным признакам. В этой связи он говорит, что необходимо обращать внимание на природные способности людей, интеллектуальные таланты и образовательные навыки. Аль-Фараби пишет: «Задача государства – вести людей к счастью и это достигается посредством знания и доброй морали». Аль-Фараби говорит, что руководить государством должен умной, сильной, волевой личностью [1, б.57].

Аль-Фараби выделяет несколько социальных классов в идеальном обществе: мудрецы — философы и ученые, обладающие высшими знаниями; воины — защитники государства;

земледельцы, ремесленники и торговцы – обеспечивающие экономическую стабильность. Эта структура напоминает модель общества, предложенную Платоном в "Государстве" [1, б.85].

Высшей целью идеального общества, по аль-Фараби, является достижение счастья и добродетели. Он подчеркивает, что только через образование и воспитание можно создать гармоничное общество, основанное на справедливости и мудрости.

Аль-Фараби придавал особое значение образованию, считая его основой нравственного и интеллектуального развития личности. В идеальном обществе знания передаются от мудрецов к последующим поколениям, обеспечивая непрерывное совершенствование государства.

Человек не может достичь совершенства самостоятельно. Ему необходимо быть в обществе, получать поддержку от других людей или иметь с ними отношения. По его мнению, важно, чтобы образовательный процесс организовывал опытный педагог-воспитатель. Потому что не каждый человек может осуществлять это благое дело. Для этого ему нужен учитель.

По словам Аль-Фараби, совершенствования личности можно достичь посредством правильного образования и воспитания. Потому что целенаправленное образование и воспитание приводит человека как к интеллектуальному, так и к нравственному совершенству, в частности, человек правильно понимает законы и правила природы и общества. И он правильно ведет себя в жизни, умно взаимодействует с окружающими, соблюдает правила общества.

Таким образом, Аль-Фараби считает, что главная задача образования - воспитать зрелую личность, способную отвечать требованиям общества и служить ему.

Аль-Фараби считается первым ученым, давшим определение образованию и воспитанию. Образование, по мнению ученого это обучение человека, предоставление ему теоретических знаний на основе объяснения. Образование — это обучение теоретической добродетели, нормам поведения, необходимым для овладения определенной профессией и практическим навыкам, считает ученый.

Аль-Фараби в трактате «Добродетельный город» развивает идеи Платона, описывая идеальное общество, основанное на разуме, добродетели и гармонии. [4, С.34] Он считал, что в таком государстве правитель должен быть мудрецом, обладающим философскими знаниями и нравственными качествами.

Аль-Фараби уделяет большое внимание роли личности в развитии общества. Разум является ведущим фактором совершенствования жизни.

Философ подчеркивал, что разум и знание являются главными инструментами совершенствования общества. Только просвещение может привести людей к счастливой жизни и справедливому государственному устройству. Аль-Фараби связывал политику с моралью. Он утверждал, что правитель должен обладать мудростью, справедливостью и высокой нравственностью. Государство должно воспитывать добродетельных граждан через правильное образование.

Человек, по мнению Аль-Фараби, – существо социальное, и для достижения счастья люди должны жить в обществе, помогая друг другу. Индивид не может существовать отдельно от общества, так как только коллективная деятельность ведет к процветанию [4, С.42].

Аль-Фараби считал, что личность, чтобы быть полноценной и совершенной, должна развивать свои лучшие качества, такие как мудрость, добродетель и разум. Он верил, что человек способен достичь высших целей, если будет стремиться к познанию и самосовершенствованию. В его философии идеальный человек – это тот, кто гармонично сочетает знание и добродетель.

Ценны также взгляды Аль-Фараби о методах, способы и средствах образования. Лучшие качества развиваются в человеке двумя путями: образованием и воспитанием. В то время как образование объединяет теоретические знания, воспитание совершенствует врожденные добродетели. Он говорит, что образование достигается посредством слов и учебы, а воспитание – посредством практической работы и опыта. Когда оба эти фактора правильно

сочетаются, развитие очевидна, но это определяется степенью приобретенных знаний и практических навыков.

Фараби утверждает, что если образование осуществляется путем изучения теоретических основ всех предметов, то воспитание обучает духовным и нравственным принципам, моральным нормам, развивает навыки труда. Эту важную задачу должны выполнять опытные педагоги, используя различные методы обучения.

Под моральными добродетелями Аль-Фараби понимает такие качества, как знание, мудрость и благоразумие, добросовестность, приоритет интересов большинства, правдивость, стремление к духовному совершенству, справедливость. Но самое важное из этих качеств – чтобы каждый человек был грамотным и просвещенным. Вот почему Аль-Фараби рассматривает понятие морали как нравственности, основанной на мышлении, неразрывно связанной с разумом. Отсюда мы видим, что Аль-Фараби трактовал мораль не только как выражение нравственных норм, но и как результат интеллектуальной деятельности людей.

Аль-Фараби подчёркивал важность роли правителя и его личных качеств для общества. Он считал, что правитель должен быть мудрым и добродетельным человеком, обладающим знаниями и философским разумом. Такой лидер способен вести народ к благополучию, обеспечивая моральную гармонию и справедливость.

В работах Аль-Фараби личность и общество не существуют отдельно друг от друга, и развитие одного невозможно без другого. Он утверждал, что для правильного функционирования общества важно наличие высококвалифицированных и морально устойчивых людей, которые могут сотрудничать для достижения общего блага.

Мудрость как основа общественного прогресса: Аль-Фараби видел в мудрости и знаниях основу развития личности и общества. Он верил, что через философское и научное познание можно достичь улучшения как индивидуальной, так и коллективной жизни. Для него важным было развитие умственных и моральных способностей, которые способствуют лучшему взаимопониманию в обществе.

Аль-Фараби рассматривал государство как механизм, созданный для обеспечения счастья и благополучия людей.

Он верил, что человек способен достичь высших целей, если будет стремиться к познанию и самосовершенствованию. В его философии идеальный человек – это тот, кто гармонично сочетает знание и добродетель.

Философские идеи Аль-Фараби остаются актуальными в XXI веке, так как они затрагивают ключевые принципы успешного государственного управления: необходимость мудрых, справедливых лидеров, важность образования и науки, стремление государства к благополучию граждан, борьбу с невежеством, коллективизм и социальное развитие.

Литература:

1. А.Фаробий. Фозил одамлар шахри.-Тошкент, “Янги арс авлоди”.-2016.- Б. 224.
2. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма Ата.-«Наука», 1972.- С. 430
3. Педагогика тарихи. А.Зуннунов.-Тошкент, “Шарқ”, 2008.- Б. 240.
4. Хайруллаев М.М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии.-Т.: «Фан», 1967.-С.355.
5. Хасанбоева О. Педагогика тарихидан хрестоматия.-Тошкент, “Ўқитувчи”, 1993.- Б.280.

ТАЯУ ШЫҒЫС ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯСЫ: ӘЛ-ФАРАБИДІҢ «БАҚЫТ ЖОЛЫН СІЛТЕУ» ТРАКТАТЫНДАҒЫ МЫСАЛЫНДА

Қасабекова Е.Қ., аға ғылыми қызметкер

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы қ., Қазақстан

Шығыстың ұлы ойшылы, ғұлама-философы Әбу Насыр Әл-Фараби шығармалары адамзат баласының ой-өрісіндегі жалпы адамзат баласының философиясын қалыптастырудың озық үлгісі. Әл-Фараби білімге, жаңашылдыққа, ізденуге деген құштарлықтың жетелеуімен

жас шағында, дүниедегі құбылыс біткеннің бәрі кісіге әрі ғажап, әрі таңсық көрінетін кезде саяхат жасап, сол замандағы мәдени әлемнің көптеген орталықтары: Хорасанға, Бағдадқа, Дамаскіге (Шам), Алеппа, Каирге (Мысыр) саяхат жасаған. Өз өмірінің ұзақ жылдарын Араб Халифатының саяси және мәдени орталығы болған Бағдадта өткізді. Бағдадта өз білімін әбден тиянақты меңгеріп, толықтырады. Көрнекті ғалымдармен байланыс жасайды, сөйтіп өзінің білімдарлығы, ақылының алғырлығы және асқан байсалдылығы арқасында көп ұзамай олардың арасында үлкен абырой-беделге ие болады. Әл-Фараби өмір сүрген кезеңдегі өресі тайыз кертартпа хадисшілер оны жек көріп, күндей бастаған, әсіресе, олар әл-Фарабидің бүкіл ойының негізгі мәніне қарсы шыққан, өйткені оның дүниеге көзқарасы шынайы болмысты танып білуге, адам бақытын о дүниеден емес, бұл дүниеден іздеп табуға мегзейтін еді. Өз заманының озық үлгілі ғұламасының айтқан ой-пайымдарын замандастары толық түсіне алмағандықтан, Әл-Фараби лажсыздан Бағдадтан кетеді. Өзінің "Фу-сул ал-мадани" (Мемлекет қайраткерінің нақыл сөздері) деген соңғы шығармасында: «Адам ғылымға түрліше тосқауыл жасайтын мемлекеттен кетіп, ғылыми өркен жайған елде тұруға тиіс», - дейді. Әл-Фараби өмірінің бір кезеңдерін александриялық (мысырлық) ғалымдармен бірге, бір кезеңдерде Александриядан ығыстырылған несторианшыл христиандар тұратын Дамаск қаласында өткізеді. Солтүстік Сирияның жетекші саяси қайраткері Сейд ад-Дуал Хамдани Әл-Фарабиге ерекше құрмет танытады. Біздің заманымызға Әл-Фарабидің шығармаларының біршама бөлігі ғана келіп жетті. Оның шығармалары дүниежүзіне танымалдыққа ие болып, дүниежүзі халықтарының философиялық және ғылыми және экологиялық саналарының дамуына үлесін тигізді. Дүниежүзілік ауқымдағы «Мұсылман Ренессансы» деп аталған кезең оның шығармаларында белгілі бір дәрежеде өз орнын алды. Әл-Фарабидің шығармаларында антик кезеңіндегі «Бірінші ұстаз» аталып кеткен Аристотельдің тарихтың барысында қалдырған әсері, неоплатонизмнің, несторианшылдықтың әсері және исламның әсерімен Аристотель идеяларының өзгеруі айқын көрінеді. Әл-Фарабидің Аристотельге бас игені сөзсіз. Ұлы ойшыл Аристотель ілімінің формальдық жағымен ғана шектелмей, ол диалектика элементтеріне, мәселені қарама-қарсы қоюына белгілі дәрежеде көңіл бөледі, сыртқы дүние мен сезім мүшелері арқылы жүзеге асатын байланыс таным логикасының іргетасы болып табылатынын дәлелдейді.

Әл-Фараби Аристотельдің, әл-Киндидің ізін қуып, философия мен ғылымның барлық салалары бойынша үлкен жетістіктерге жетеді. Мәселен, Фараби шығармаларының санын неміс ғалымы Ш. Штейшнейдер 117 еңбек десе, түрік ғалымы А. Атеш 160, ал тәжік ғалымы Б. Ғафуров 200 трактат деп көрсетеді. Оның барлық еңбектерінен экологиялық сана феноменін юайқауға болады. Әл-Фараби философия саласы бойынша грек ойшылы Аристотельдің «Категориялар», «Метафизика», «Герменевтика» мен «Софистикасына» түсініктемелер жазды. Ол еңбектері күні бүгінге дейін де мән-маңызын жоғалтқан жоқ. Сөйтіп, Фараби Шығыс пен Батыстың ғылымы мен ежелгі мәдениетін таныстыруда үлкен рөл атқарды (1).

Әл-Фараби өз шығармаларында адамның болмысын, санасын танып-білуіне философиялық тұжырымдар жасаған. Бұл мәселені логика, этика, педагогика тұрғысынан кеңінен саралап, өзара сабақтастықта қарастырады. Ол рухани бастауларды жан-дүние үндестігінен, әдеміліктен, қанағаттанудан, бақыттан іздестірді. «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы», «Мемлекет қайраткерлерінің қанатты сөздері» және т.б. еңбектері бар. «Ғылымдардың шығуы» деп аталатын трактатында математиканың шығу тегі мен себептерін ашуға тырысады. Астрономияға байланысты еңбектеріне «Алгебрге түсініктеме», «Геометриялық фигуралардың егжей-тегжейі жөнінде табиғи сырлары мен рухани әдіс-айлалар кітабын» жатқызуға болады. Арифметика саласында «Теориялық арифметикаға қысқаша кіріспе», физика саласында «Вакуум туралы», медицина саласында «Адам ағзалары жөніндегі Аристотельмен алшақтығы жөнінде Галенге қарсы жазылған трактат», музыкаға байланысты «Музыканың ұлы кітабы» еңбектері бүкіл әлемді мойындатқан еңбектерге жатады. Сондай-ақ, адамзат баласының болмысына экологиялық ой-сана тудыруға барынша қызмет етті (2).

Ұлы ғұлама философ Әл-Фарабидің «Бақыт жолын сілтеу» трактатына келер болсақ, ғұламаның қаншама ғасыр бұрынғы ойларының жылдар өтсе де көнермегенін дәл сондай тұжырыммен қалғанын, әлі де қай заманда да өзекті болып қалатыны сөзсіз. Философтың пайымы бойынша бақытты болудың арнайы бір жолы, формуласы, рецептті жоқ дегенмен де төмендегі ұйғарымдарды ұстана отырып саналы түрде бақытты болуға болады дейді. Бақытты болу барысында басқа адамға зиянын тигізбеу қажет екенін, кез келген дүниенің экологиялық тұрғыда болғанын дәріптейді.

Әл-Фараби түсінігінде бақытты болғысы келген адам адамзат баласының басынан кешетін барлық эмоциялық жәйттар мен «жан аффектілерін» өткеру қажет. Себебі жақсылық пен жамандықты қатар сезінбей адам бақытты болуы мүмкін емес деп ұйғарады философ. Денсаулық, аурушандық, жақсылық жамандық, жан әдемілігі мен сұрықсыздығы, мақтануға тұрарлық істер мен даттайтын істер, өмір мен өлім, ақыл, парасат пен санасыздық, ұйқы мен көңіл ояулығы, нәпсі, ауру сезіну, жақсы қасиеттер мен жаман қасиеттер, достық ілтипат пен сатқындық, рахат сезімі мен азап, білім мен білімсіздік, логика, жоқшылық пен баршылық, мақсат көздеу, мақсатсыз жүру осы сияқты дүниелер бақыттың құрамдас бөлігі болып саналады деп пайымдайды Әл-Фараби. Бақытты болу жолында адамзат баласы жоғарыда айтылған нәрселердің бәрін өзінің ой парасатымен жеткілікті мөлшерде қолданса бақытты болудың алғы шарттардың бірі болып саналады. Яғни Әл-Фараби сол заманның өзінде артық деген нәрсені жете түсініп өз трактатында мөлшер деген дүниенің бар екенін анық түсінген. Кез келген жағдайда экологиялық сананы қолдану адамзат баласын адамгершілік принциптеріне шақырады.

Әл-Фарабидің пайымдауынша ақшаны артық шашу ысырапшылықтың, қатты қысу сарандықтың белгісі дейді, яғни Әл-Фараби заманындағы сауда және экономикалық қатынастың болғанының дәйегі бола алады. Әл-Фараби ақшаның бақытты болудағы маңызын айтқысы келгендей яғни қай ғасыр болсын, қай заман болсын ғұламаның бұл тұжырымдары актуалды мәселелердің бірі екеніне көзіміз жетеді.

Философтың пайымдауынша әзіл адамзат баласының өмір жасын ұзартатын, жанды рахатқа батыратын дүние дейдің әйтсе де артық айтылған әзіл мазаққа әкеліп соғады, ал оның жетіспеуі оның жоқтығына әкеліп соғады (әл-Фараби, 1974, 18-19).

Жаман мінез-құлық жайында Фараби бұның кесел екенін жазады. Адам мінез құлқы 3 халде болады дейді, бірі орташа, орташадан асыңқы хал немесе орташаға жақын хал дейді. Адамзат ақыл парасатымен өз мінез құлқындағы артық тұстары мен кемшіліктерін жойған да ғана бір жетістікке жетеді деп пайымдайды.

Өнер жайында бірі ақшалай пайда әкелетін, екіншісі табиғи әдемілік көркемдікке ие деп екіге бөліп деп жазады әл-Фараби. Бұл адамның өзін өзі ұстау, жүріс тұрысын сипаттайтын өнер жатады дейді. Ал жалпы бар өнер атаулының мақсаты не тамаша көркемдікке ие болу не пайдаға ие болу болып табылады дейді (әл-Фараби, 1974, 34-35).

Шығыстың ұлы ғұламасы Әл-Фараби артық салмақ пен аз салмақтың кері әсерлері бар екенін, және оны болдырмауға адамзаттың күш салуы қажет екенін жақсы түсінген және өз трактатында пайдаланған. Ұлы философтың тұжырымында бұл өмірде өзін-өзі тапқан, Алланың берген ырызғысын пайдала алған, өмірде өз жолын тапқан адам бақытты бола алады.

Сонымен мақаланы қорытындылай келе, Әл-Фараби айтқан тұжырымдардың біздің заманымызға лайық екенін және барлық жағынан заманауи қағидаттарға толық сәйкес келетінін бағдарладық. Бақыт өлшемінің әр адам үшін әртүрлілігін, бақытты болудың экологиялық тұрғыда зиянсыз болуын қадағаланған кезде бақыт баянды болары хақ. Саналы түрде бақытты сезіну, бақытты сезіну адамзат баласы үшін зор байлық екенін түсінген шақта нағыз бақытты болуға болады.

Мақала Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым комитеті қаржыландыратын BR21882428 «Постнормал кезеңдегі исламның рухани-мәдени, саяси және әлеуметтік құбылыс ретінде ықпалы мен перспективалары: Таяу Шығыс пен Орталық Азия елдерінің тәжірибесі» жобасы аясында дайындалды.

Әдебиеттер:

1. <https://kitaphana.kz/%20ru/downloads/%20referatu-na-kazakskom/231-kazak-adebieti/2582-al-farabi.html>
2. Әл-Фараби. <http://www.zharar.com/kz/referat/1528-farabi.html>
3. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар, «Бақыт жолын сілтеу» 18-19 бб.
4. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар, «Бақыт жолын сілтеу» 34-35 бб.

ПРЕДЕЛЫ ИДЕАЛА: ДОБРОДЕТЕЛЬ, ЭТИКА И СВОБОДА В ФИЛОСОФИИ АЛЬ-ФАРАБИ

*Лифанова Т.Ю., кандидат философских наук, доцент, Насибулина В.А., студент
Казахский национальный университет имени аль Фараби, г. Алматы, Казахстан*

Абстракт. В данной статье рассматривается концепция добродетельного города аль Фараби с точки зрения несовершенства существующих вариативных способов организации общества. Производится критический подход в оценке существующего бинарного подхода и поднимается тема многозначности и преимуществ диалектического подхода. В статье также анализируются центральные категории философа – свобода, добродетель, счастье – и их связь с актуальными моральными и социальными нормами. Делается вывод о непреходящей актуальности реалистично-идеалистичной философии аль Фараби в процессе оценки современных обществ.

Ключевые слова: аль Фараби, добродетельный город, невежественные города, философия, этика, свобода, счастье, добродетель, социальная структура, диалектика, идеал, общественное устройство, современность.

Традиционный бинарно-логический взгляд на этическую философию аль Фараби, мыслителя арабо-тюркского мира, укладывается в строгие категории добра и зла, добродетели и пороков. Безусловно, его основополагающая концепция добродетельного города – идеал, символ плодотворного нравственного роста индивида и общества во взаимодействии. Однако остаётся открытым вопрос о статусе других форм социально-политического строя, выделяемых аль Фараби. Являются ли они лишь контрастным фоном, подчёркивающим значимость добродетельного града, или же образуют с ним диалектическое единство? Данная статья призвана рассмотреть этот вопрос с нестандартной перспективы: не как простую антитезу добродетели и невежества, но как исследование сложной структуры реальности, где города-антиподы идеала имеют претензию на самостоятельный онтологический статус.

Классификация обществ у аль-Фараби обширна и глубоко осмыслена; она отражает социо-политическую реальность, уровень нравственного развития общества, его этические ценности и ориентиры. В целом, он выделяет три типа городов-антагонистов: невежественный, безнравственный и заблудший. И всех их что-то объединяет: гедонизм, утилитаризм, нигилизм, буржуазный индивидуализм, эгоизм и субъективность истины. Эти термины нам хорошо знакомы. Почему же невежественные общества нельзя просто назвать «плохими»? Философия XX века окончательно стерла чёткие границы между добром и злом, истиной и ложью, добродетелью и пороком, а также дезавуировала абсолютные представления о счастье, свободе и этике. Современный мир во многом напоминает невежественные города: он функционирует и в определённой мере даже оказывается эффективным. Счастье — субъективно, моральный закон — вопрос личного выбора, свобода присутствует повсюду, но в то же время её невозможно ухватить. Принципы относительности, изначально сформулированные в физике, проникли в социум, культуру, этику и, тем более, в политику. Софистический релятивизм, который ещё в античности подвергался критике, сегодня торжествует. Однако следует признать, что мир никогда не укладывался в жёсткие категории «добро — зло», и это не является для нас открытием. Где же граница идеала?

Если её не существует, то сам идеал оказывается лишь абстракцией, недостижимой в реальности. В концепции аль Фараби пробелов нет, но все же единственное, что мы реально осязаем – это города невежественные. Невежественные, заблудшие и безнравственные, они –

вырождение идеи общества. Они слабы и уязвимы, построены на ложных ценностях и порочны. С другой стороны, имеются два следующих факта: во-первых, наблюдается тотальная и повсеместная де-абсолютизация; во-вторых, именно этот аспект часто упускается при анализе взглядов аль-Фараби. Вернее, анализируется под другим углом. Привычная бинарная логика рассматривает невежественные города либо как антитезу городу добродетельному, дабы повысить контраст в сравнении, либо как способ аль Фараби осудить общество за его пороки и неправильную жизнь, далекую от идеала и концепции всеобщего процветания. Поскольку добродетельный город никогда не существовал в реальности, можно ошибочно предположить, что аль-Фараби был мизантропом, осуждавшим человечество за его несовершенство. Однако подобное предположение ошибочно. Важно осознать, что в глубоком анализе форм обществ у аль-Фараби ключевое место занимает их потенциал. Потенциал, способный актуализироваться. В этом можно узреть истинный смысл концепции, глубоко альтруистически направленной, сохраняющей необходимую долю реализма. Примечательно, что становление невежественных городов, их динамичность и способность к актуализации – их сильная сторона, ведь добродетельный город, напротив, является актуализированной, завершённой и статичной формой, а значит, не предполагает дальнейшего развития, ввиду предельности воплощенного идеала. Но что значит эта динамичность для человека? Если невежественные города обладают потенциалом к изменению, а добродетельный город – воплощённый идеал, то какое место в этих структурах занимает индивидуальная свобода? Возможно ли подлинное счастье в несовершенных обществах, или только добродетельный город может гарантировать гармонию? А главное – как взгляды аль-Фараби соотносятся с современными представлениями о свободе?

О свободе аль Фараби говорил, как о естественном состоянии для человека добродетельного. Потому что, творя зло, человек отягощает свое сердце и разум, например, муками совести, попытками оправдаться, отбелиться. Буквально подсознательно. Иначе говоря, категории свобода, добродетель и счастье у аль Фараби тесно связаны. Все еще активно наличествующая проблема свободы в современном мире заставляет нас с еще большим интересом всмотреться в эту единую, взаимообусловленную схему: свобода – добродетель – счастье. И в контексте этого вопроса у Аль Фараби, мы понимаем, что тема существования подлинной свободы в вариативных формах социума, конечно, выносится за рамки социо-политической сферы, но приобретает глубоко этический характер. Свобода – добродетель – счастье – это триптих аль Фараби, который в очередной раз показывает особенность его концепции. Уникальность её заключается как раз в глубокой взаимосвязанности всех важнейших компонентов. Потому мы справедливо подмечали ранее, что в философии аль Фараби пробелов нет – ровно как и явных противоречий (Есть лишь диалектическое противостояние). Добродетельный город – это квинтэссенция абсолютного блага, но есть ли в нём место индивидуальной свободе? Вопрос этот возникает уместно к факту наличия строгой иерархии и телеологичности, единых идеалов и единой высшей цели – разве это размытие человека в обществе не является ограничением личности и её свободы? Но всё дело в том, что аль Фараби рассуждает о природе свободы и счастья немного иначе: истинная свобода – это освобождение разума от оков пороков и страстей. Ведь свобода, базирующаяся на добродетели – крепкий оплот для человека. Оплот, избавляющий нас от хаоса личных страстей и моральных противоречий. Поэтому аль Фараби писал, что добродетельный человек свободен по природе. Так, концепция обретает внутреннюю логическую завершенность: свобода оказывается неотъемлемой частью жизни граждан добродетельного города. Через свободу и добродетель человек и общество достигает такого же подлинного счастья. Но вместе с тем, назревает некоторый диссонанс с привычным современным пониманием свободы, где корневой принцип свободы – возможность выбора любых действий без каких-либо внешних ограничений.

В свою очередь, в невежественных городах такая трактовка свободы оказывается вполне уместной: здесь нет жестких моральных и социальных ограничений. Поэтому аль Фараби и не исключает возможность человека чувствовать себя счастливым в таких обществах. Здесь

счастье опирается на личное восприятие. Минусы такой свободы и счастья главным образом заключаются в их нестабильности и изменчивости.

Современные представления о свободе акцентированы на индивидуализме: их корневая ценность и опора – права и возможности конкретной личности, эгоизм, а порой и вседозволенность. В некоторых аспектах современное общество демонстрирует черты, присущие невежественным городам – свобода громко и повсеместно декларируется, рекламируется, но на практике незаметно проявляется её ограниченность, иллюзорность и недостижимость. Именно поэтому в концепции аль Фараби такие свобода и счастье допускаются, но иллюзорность лишает их подлинной ценности и устойчивого онтологического статуса.

Если город добродетели – это высшая идея государства, то где предел этого идеала и его реализации? Ведь идеал, по определению, недостижим. Аль Фараби, в свою очередь, готовые инструкции не предлагает, но выделяет ключевое понятие пути развития городов несовершенных – потенциал. Он логически доказывает и уверяет нас в том, что свобода и добродетель как самостоятельные ценности либо не существуют, либо существуют иллюзорно.

Парадоксально, но чем ближе общество к своему идеалу, тем менее динамичным оно становится. Ведь воплощенный идеал (актуализированный потенциал) лишает общество добродетели силы. Теряя динамику к совершенствованию, не теряет ли общество свободу, развитие и поиск истины? Не возрастает ли риск стагнации, деградации нравственности и кризиса? Возможно, этот вопрос можно считать у аль Фараби открытым. Но добродетельный город может быть потому и призван служить недостижимым нравственным ориентиром и направляющим вектором, но не реально достижимой целью. Это концепция, позволяющая осмыслять и поддерживать уровень критической оценки реалий. Концепция, призванная направлять и служить ориентиром.

Идеи Аль-Фараби не утратят своей значимости, пока социально-политическая реальность продолжает воспроизводить четыре несовершенных типа общества. Добродетельный город остаётся идеалом – не только политическим, но и этическим ориентиром, задающим вектор человеческого стремления. Однако природа человеческого общества остаётся неизменной, и потому рассмотрение этих «несовершенных» городов как самостоятельных явлений, претендующих на собственный онтологический статус, приобретает особую значимость. Нельзя анализировать социально-политический реализм Аль-Фараби исключительно с позиции абстрактного наблюдателя – он напрямую соотносится с миром, в котором мы живём. Реальность такова, что несовершенные общества обладают большей осязаемостью, чем идеал, существующий, скорее, как концепция. Более того, они не просто существуют, но и обладают потенциалом к актуализации, что делает их неотъемлемой частью философского осмысления политики и морали.

Литература:

1. Аль-Фараби. Философские трактаты / Пер. Б.Я. Ошеровича, А.С. Иванова, Ильяса Омара Мохаммеда, А.В. Сагадеева. – Алма-Ата: Наука, 1972. – 430 с.
2. Мамыров Н.К. Категории морали в философии Аль-Фараби. – Алматы: КазНУ, 2019. – 145 с.
3. Ходжаев Р.Р. Концепция добродетели в исламской философии. – Казань: Университетская книга, 2022. – 178 с.
4. Фролова Е.Л. «Проблема общественного идеала в философии аль-Фараби». // Вопросы философии. – 1991. – №5. – С. 89-99.
5. Махмудов К.А. Аль-Фараби и современность: свобода, добродетель и социальные ориентиры. – Ташкент: Фан, 2018.

ӘЛ-ФАРАБИ МЕН АБАЙ ИДЕЯЛАРЫНЫҢ ҮНДЕСТІГІ АЯСЫНДАҒЫ ОЙЛАР

*Молтобарова К., философия ғылымдарының докторы, профессор,
ҚР ҰҚК Шекара академиясы, Алматы қ., Қазақстан*

Түйін. Бұл мақалада Әбу Наср Мұхаммед әл-Фараби мен Абай Құнанбаевтың мәдени-философиялық идеялары салыстырмалы тәсіл негізінде қарастырылады. Автор олардың шығармашылықтарындағы – адамгершілік, білім, еңбек, адам мәселесі, ерік-жігер мен мінез шыңдау, этикалық, эстетикалық және адамгершілік мәселелер және т.б. ұғымдары өзінің толық бейне алаңын табатын қазақтардың өмірі мен қызметінің нағыз энциклопедиясы бола алады деген тұжырымдамаға келеді. Сондықтан бұл ұлы тұлғалардың даналық ой-толғамдарын қазіргі кезде әділетті Қазақстан идеясын іске асыруда да толық пайдалануға болады.

Кілт сөздер: болмыс, өнегелік, ақыл, білім, ар, ұждан

Абстракт. В данной статье на основе компаративистского подхода рассматриваются культурфилософские идеи Әбу Наср Мұхаммад әл-Фараби и Абая Құнанбаева. Автор исследует темы их творчества – знание, труд, проблемы человека, развитие воли и характера, этические, эстетические и моральные проблемы и т. д. и делает вывод, что все это может стать настоящей энциклопедией жизни и деятельности казахов, в которой их представления находят свое полное выражение. Поэтому идеи этих великих мыслителей сегодня могут быть в полной мере использованы в реализации идеи справедливого Казахстана.

Ключевые слова: бытие, нравственность, разум, знание, честь, совесть

Annotation. In this article, based on a comparative approach, the cultural-philosophical ideas of Abu Nasr Muhammad al-Farabi and Abai Kunanbayev are considered. The author explores the themes of their work - knowledge, labor, human problems, development of will and character, ethical, aesthetic and moral problems, etc. It is concluded that all this can become a real encyclopedia of the life and work of the Kazakhs, in which their ideas find their full expression. Therefore, the ideas of these great thinkers today can be fully used in the implementation of the idea of a fair Kazakhstan.

Keywords: being, morality, reason, knowledge, honor, conscience

Қазіргі кезде адамның әлеуметтік болмысы қоғамдық өмірдің әрбір саласындағы кең көлемді құбылыстар мен үдерістерге тәуелді болған жағдайда тұлға өзінің өмірлік бағдарламасын айқындайтын, өзіндік дамудың субъекті ретінде алға шығуға тиісті. Ол үшін біздерге құндылықтардың құны түсуі байқалатын шиеленісті әлеуметтік-мәдени жағдайларда күш-қуат беретін қайнар көз болып табылатын, мейлінше мәденифилософиялық идеяларын мұраға қалдырған ұлы алып тұлғаларымыздың, атап айтсақ Әбу Наср Мұхаммад әл-Фараби мен Абайдың ойларын тереңдетіп саналау керек. Өйткені олар өз шығармаларында адамның мұң-мұқтажының ішкі қозғаушы күштерін көрсетіп, адам өмірі мен қызметінің және қоғамның заңдарын ашып берді, қоғамның ішкі қозғаушы күштерін көрсетіп, оның одан әрі даму жолдарын болжады, сол арқылы адамдардың болашаққа көз жіберуіне мүмкіндік туғызды, оларды сол үшін қастер тұтамыз. Олардың шынайы туындыларының құндылығы ондағы болмыстың танылған күйде берілуінде жатыр. Олардың шығармаларындағы бейнеленген жәйттердің бәрі шынайы өмірдегі жәйттерге ұқсастығымен таң қалдырып қоймай, сонымен қатар, ой-санасымен көркемделіп, жүрек отынан жылу алған, ішкі мазмұны ашылған түрде алдымызға жайып салынды.

Осы тұрғыда өр рухты данышпан ғалым – тіл жөніндегі ғылымды, логиканы, математиканы, оптиканы, жұлдыз туралы, музыка туралы, ауырлық туралы, қонақты талғампаздықпен қабылдау туралы ғылымдарды, физика, метафизика, азаматтық ғылымды, заңгерлікті, бұлжымас құдай сөзін өзара үйлесімді, әрі тығыз байланысты, бір-бірімен үздіксіз бірлікте қарастырған Әбу Наср Мұхаммад әл-Фараби.

Шығыстың ұлы ойшылы кез келген ғалымның философиялық және ғылыми идеяларын түсіну үшін «тоғыз заттың» қатарында философиядан танымы бар адамның басында болуы тиіс жағдайды білу, осы жөнінде түсініктің болуы, оның өмір сүру тәсілін білу қажеттілігін айтады. Осы факторлардың бәрі ғылымнан тыстай да көрінеді. Бірақ, ойшыл ғалым бұларды ерекше атап көрсетіп, сол арқылы сезімдік және басқа өмірлік жағдайлардың шындыққа қол жеткізу ісіне міндетті түр де әсер ететінін дәлелдейді. Өзінің ойын нақтылай келе әл-Фараби өз табиғатының, ең алдымен жанының сезімталдық қасиеттерін рақатқұмарлыққа ғана емес, тек қана шындыққа, тағы да шындыққа – бағыттауға тиіс дейді. (әл-Фараби, 1975:12).

Мұнда бір қарағанда екі түрлі құбылыс – шындық пен «сезімтал жанның қасиеттері» тікелей байланыстырылып отыр. Демек «ақылды жан» деген түсінік абстрактілі логикалық шындыққа сезімдік факторлардың әсер ету жолдарын, жаңаша іздеу тәсілдерін қамтиды. Осыдан ұлы шығыс ойшылы (әл-куат алмутехайла) адамның дүниені танып-білу қуаты деп, бұл мәселеге ерекше мән берген. Әсіресе, ұлы ғұлама таным үдерісінің рационалистік және иррационалистік жақтарын жан-жақты зерделеп, соның нәтижесінде шығарған тұжырымдарын ой елегінен өткізгенде айқын көрінеді. Адам шындыққа тек өзінің ақылы және жан қасиеттері арқылы жете алады дейді ұлы ойшыл.

Мұндай идеялар өз кезіндегі сана-сезімнің философиялық-мәдениеттанушылық парадигмасын бейнелейтін, шынайлығы шығармаларының өзінен табылатын ұлы ақын, ойшыл Абай Құнанбайұлының көзқарастарында ерекше орын алған. Бұл туралы қазақтың белгілі қоғам және мемлекет қайраткері, ұлт-азаттық және Алаш қозғалысының жетекшісі, Алашорда автономиялы үкіметінің төрағасы, қазақтың рухани мәдениетінің алғашқы зерттеушілерінің бірі, публицист, ғалым, аудармашы Әлихан Нұрмұхамедұлы Бөкейханов ақын өлген кезде жазған некрологында Абайды бірінші шешендік өнердің өкілі, халық өмірін, заңдық салттарын білгіш қана емес, ол дала даналарының шығарған ертегілерін, мақал-мәтелдерін, халық дастандары мен өткір сөздерін жатқа көп білетін адам деп баяндап кеткен.

Ал, Абайдың мәдени-тарихи тұрғыда қазақ қоғамының моральдық, құқықтық, жанұялық, әлеуметтік-экономикалық жәйін нақты, жан-жақты, кең көлемде бейнелегені туралы кезінде ұлы жазушы, алғашқы абайтанушы Мұхтар Омарханұлы Әуезов атап кеткен. Бұл кемеңгер ойшылдардың айтқанына толық қосылып, Абай сол кездегі қазақ қоғамының кемшіліктерін, дерттерін ашып көрсетті деп айта аламыз. Күндердің күнінде ұрлық, өсек-аян, қастық жойылып, біз дұрыс жол мен білім мен ізгілікке жетеміз деген ойларында болашаққа үлкен үміт артқаны көрініс табады. Ұлы ақын бұл туралы біздің жан дүниемізге жететіндей, толқытатындай етіп білдіреді.

Осыдан Әбу Наср Мұхаммад әл-Фараби мен XIX ғасырдың екінші жартысының ұлы ойшылы, ақын Абай Құнанбаевтың шығармашылықтарындағы – адамгершілік, білім, еңбек, адам мәселесі, ерік-жігер мен мінез шыңдау, эстетикалық және адамгершілік мәселелер және т.б. ұғымдары өзінің толық бейне алаңын табатын қазақтардың өмірі мен қызметінің нағыз энциклопедиясы болып шығады. Өйткені олар адами-суреткерлік көзқарастарында адам болмысын қарастырып, нақты мәселелер шешуде бүкіладамзаттық мұраттарды алып, оны таптық талаптардан жоғары қойғаны анық. Сондықтан әл-Фараби мен Абайдың даналық ой-толғамдарын қазіргі кезде әділетті Қазақстан идеясын іске асыруда да толық пайдалануға болады.

Демек олардың өміріндегі шығармашылық жаңалықтары, адамгершілік пен руханилықтың жарасымды үйлесімінің мәнін терең ұғынудан, осы жарасымнан ұлттық сана-сезімнің негізін көруге болады. Өздерінің шығармашылығында олар, ең алдымен, біздің бүгінгі қоғамға аса жетіспей отырған халықтық адамгершілік пен мәдениет бастауын тірек етеді, жас ұрпақ санасының өзгеруі тұрғысында білімге үлкен мән береді. Өйткені нағыз азамат болам деген адам білімнің мән-мағынасын түсіну қажет. Ал білім – ғылыми хабарлау, әлеуметтік және кәсіби тәжірибенің, тұлғаның қалыптасуы, оның дүниетанымын, мәдениетін табыс ету және игерудің бірегей механизмі. Нағыз білім - шындыққа жол.

Осы ретте Абай «балаларды – ата-аналарынан алып, мектепке беру керек, олардың біразына мамандықтың бір түрін, біразын басқа мамандықтарды игеруге бағыттау керек. Мектептерді көбейту қажет, оларда тіпті қыздар да оқитын болсын» деген. Абай өзіне қасірет әкелген айналадағы болмысқа қанағаттанбауының түп негізін тек болмыс пен тиістіліктің шалалығынан, әлем мен адамның жетілмеуін сезініп, жан ауруынан ғана емес, тайыз ойлы көпшіліктен өзін жоғары қою арқылы кемелдікке жетуге ұмтылуданда іздеу керектігін білді. Осы ретте Әл-Фарабида интеллектуалдық қабілетке ерекше мән беріп, интеллект туралы идеяларын білдіргенде, оның келесі түрлерін көрсетеді.

Атап айтсақ, олар: әлеуетті, өзекті, әрекетті және адал еңбекпен табылған интеллект. Әл-Фараби әлеуетті интеллект деп адамның қандай да бір танымдық әрекетке деген қабілеті мен

дайындығын жатқызады. Мұндай жағдайда адамның ақылы зат туралы ойды қабылдау мүмкіншілігіне ие болады. Ғұлама ойшылдың сөзімен айтқанда, бұл «жанның бар болған заттардың мәні мен формасын материядан абстракциялау қабілетінің бірі». (әл-Фараби, 1975:15). Өзекті интеллекті ол формаларды ұғынуға қабілеті бар таза форма дейді. Әрекетті интеллект – ол форма туралы білімнің негізінде басқа да рухани формалар мен Құдайды ұғынады. Демек, оны Құдайлық ақылдың өкілі деуге болады. Адал еңбекпен табылған интеллект деп таным субъектінің объективті түсініктердің мәні мен мазмұнын ұғып, оны өзінің біліміне айналдырғанды айтады.

Мұнда әл-Фарабидің ағартушылық көзқарасы бойынша, адам білім арқылы ұдайы өзінің интеллектуалдық қабілетін дамытып отырып шындыққа жетеді. Сонымен қатар әрбір тарихи кезеңдегі ғұламалар ойының мәнін түсіне отырып, өздерінің өнегелік қасиеттерімен қатар сезімдік жан қасиеттерін де артыра алады. Әрбір нәрсенің мәнін түсіну үшін ең алдымен ақыл, парасат болу керек десе де, сезімдік танымды жоққа шығармайды. Өйткені, ұлы шығыс данышпаны ғылым мен мораль, ақиқат пен ізгілік деген мәңгі мәселелердің арақатынасы туралы идеяларын алға тартады. Атап айтсақ, «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы» деген еңбегінде қайырымды қалада (мемлекетте) ғылым мен мораль үзіліссіз бір-бірімен байланыста екендігінің көрінісін ойшыл «теориялық ізгілік», «ойшылдық ізгілік», «практикалық ізгілік» санаттары арқылы көрсетеді.

Ұлы ойшылдың айтуынша «ойшылдық ізгілік» өз бетімен «практикалық ізгіліксіз» іске аспайды. Жалпы әл Фараби ізгілік ұғымына үлкен мән беріп, оны рационалды және дианоэтикалық деп екіге бөледі. Екіншілеріне әділеттілік, байсалдылық, жомарттық, батылдық, біріншілеріне даналық, зерек, өткірлік жатады. Екеуі де туа біткен емес. Табиғи бейімділікті этикалық тұрғыдан жіктеуге болмайды, ол тек бейімділік. Ал әдемі іс-әрекеттерді іске асыруда адамға бейімделудің нәтижесінде қалыптасқан мінсіз мінез қажет.

Ұлы ғұламаның пайымдауынша жақсы, мінсіз мінез адам өзінің іс-әрекетінде шектен шықпай, өлшем сақтағанда орын алады. Сондықтан әл Фараби адамның мінезін қалыптастыру ретінде бейімділікке үлкен мән береді. Мысалы «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы» атты шығармасында «саяси қайраткерлер жақсылық жасауға бейімдеу арқылы, қала адамдарын жақсы етеді» дейді. Бұл болса кейіннен Абайдың кемел адам идеясымен, адам бол қағидасымен үйлесім тапты. Сонда өз ретімен әдемілік және әділеттік туралы білім міндетті түрде практикалық бағдарға ие болады.

Шынтуайтына келгенде әрбір істің негізінде осындай құндылықтар мәндік негіз болып, ол адамның рухани детерминантының жинағы ретінде алға шығу керек. Нағыз идеяға жан жүрегіңмен сенім артқанда ол іске асады. Мысалы, әл-Фараби «жүрек – басты мүше, мұны тәннің ешқандай басқа мүшесі билемейді. Бұдан кейін ми келеді. Бұл да басты мүше, бірақ, мұның үстемдігі бірінші емес» – дейді. (әл-Фараби, 1975:21). Шығыс ойшылының бұл сөздерінен жүрекке шешуші мән беріп, таным үдерісі адам жанына тән тума қасиет деп санайтынын көреміз. Өйткені, адамның жаны өз тереңінде адамның жүрегі қалайтын және өзінің нағыз адами мәнінде адамның өзі толық көрінетін әлдебір асылды жасырады.

Адамның құпия асыл мәні дегеніміздің өзі – онтологиялық рухани негіздің тап өзі: адамның ақиқаты. Ал екіншіден, әл-Фараби табиғи, «махаббат пен жеккөрушілік» өзін-өзі басып-жаншуға айналуынан сақтандырады. Бұдан толықтай ғалым да ғылым да арыла алмайды, әрі мұның керегі де жоқ. Өйткені, онда ғылымның өзіне келеңсіз әсер етуі мүмкін, себебі «саналы жансыз» ғылымның дамуы тиімсіз болып табылар еді. Үшіншіден ұлы ғалым «шындық» пен «ақиқат» деген – өзара ұқсас екі ұғымды текке қолданып отырған жоқ. Бұл жалпытанымдық мәдениеттану тұрғысынан көп үміт артқызады. Әсіресе, қазақ халқының тарихы мен мәдениетін тану үшін, яғни ұзақ уақытқа тұсауланып келген нәрсенің бәріне тиімді болмақ.

Осы ретте Абай да адамға тән емес жарамсыз қылықтарды анықтай отырып, өз бойында нағыз адами қасиеттерді жасап шығара алатын толық адам туралы ойларын жеткізеді. Нәтижесінде Абай өзінің халқы туралы, батыстың индивидуалистік: «Өмір не өлім!» деген қанатты сөзінен айырмашылығы «Қайран елім, қазағым!..» болып келетін терең мәдени-

философиялық сөздерінде көрінген ойлары мен армандары, әсіресе «адам бол!» идеясы алға шығады. Шынтуайтында мәдени-философиялық идеялар өнерде, әдебиетте ерекше түрге ие болып, жаңадан пайда болған түрінде кездеседі, табиғаты бөлек қосымша ретінде ұшыраспайды.

Абайдың деңгей-дәрежесіндегі адамның өлшемі мәңгілікте екені байқалады. Бұл оның, әлеуметтік шындықтың нақты аяларымен шектеле алмайтын, ол мәдени-философиялық ауқымдарға дейін кеңейтілген, рухани шығармашылық күш-қуатының өлшемі. Мұнда Абайдың халықпен байланысы айқын көрініс табады. Абайдың өлеңдері мен қара сөздеріндегі ойлары да толғандырарлықтай. Абай философиясының негізінде – толыққанды адам, оның табиғат пен тәндік және биік-рухани бірлігі, асыл мұраттар жатады. Абай, жеңіске жету үшін адамдар білімге, ғылымға, өнерге ұмтылып, әрдайым жасампаздықпен еңбектенуі керек деген ойларын былай жеткізеді:

Пайда ойлама, ар ойла,
Талап қыл артық білуге.
Артық ғылым кітапта,
Ерінбей оқып көруге. (Абай, 2002:121).

Ұлы ойшылдың дана сөздерінің астарынан адамның барлық өмірі өзінше бір үздіксіз әлеуметтік тәжірибені жинақтау үдерісі болып табылатынын байқайсыз. Оның негізін құрайтын өнегелік, тәлім-тәрбие мәдениеті және мұның нәтижесінде адамның санасының деңгейін, оның өнегелік сезімінің байлығын білуге болады. Сондықтан болар адамның іс-әрекеті, оның ниетіне, қылықтары мен талаптарына байланысты Абай өнегелік санат ретінде ұстамдылықты алға тартады. Шамадан тыс әрекетке бармау керек, өйткені ол – зұлымдыққа тікелей жол.

Абайдың бұл ұстанымы әл-Фарабидің мына сөздерімен расталып тұрғандай: «Адам заттың мәнін тамаша түсініп, бейнелеуі керек, сонымен бірге ғылымдарды меңгеру барысында ұстамды және табанды болуы керек, ол жаратылысынан шындықты және оның жақтаушыларын, әділетті және оның жақтастарын жақсы көруі, өз нәпсісінде ерік-жігер мен өзімшілдік танытпауы, тамаққа, сусынға, жаратылысынан және осы сияқты нәрселерге сараң болмауы керек. Ол адамдар айыптаған нәрсеге тәкаппарлықпен қарауы, әдепті болуы, жақсылық пен әділдікке оңай мойынсұнуы және зұлымдық пен әділетсіздікке оңай көне салмауы, үлкен парасаттылыққа ие болуы керек». (әл-Фараби, 2007: 152).

Ал адамның өз шамасын сезе білетіндігін еске салатын – ұждан дейді Абай. Шынтуайтында ұлы Абай айтқандай, адам жүрегін ешбір ғылым, өнер, заң нағыз ұждан сияқты тазарта алмайды. Демек, ұждан барлығынан да жоғары тұратын, адам өмірінің тірегі, адамшылыққа тән бірден-бір болмыстық қасиет. Осыған орай ұжданның әлеуметтік-мәдени болмыстағы адамдардың өнегелік және рухани болмысының күші ретіндегі қалыптасу жолын айқындап көрсек, онда біріншіден, субъективтік және технократиялық рухпен күресті алға шығаруға болады. Екіншіден, жалған руханилықтың түрлі формаларынан алшақтап, ақиқат түсінігін толық көлемде және мазмұнда қайта құруға бет алу. Бұл жерде «жалған руханилық» деген түсінік екі бірдей ұғымды өзіне қамтитындығын атап кету керек. Олар: «жалған» және «руханилық». Әр-бірінің өзіне тән мәні бар.

«Жалған - псевдо» руханилыққа назар аударсақ, онда ол – эгопатологиялық жалғандық, бұлдырлық, теріс бағытқа салу, ақиқатты мәнді жалған мәнге алмастыру болып саналады. Философиялық қырынан қарастырғанда: «жалған - псевдо» - «квази» деген қосымшаға парпар. Осы тұрғыда көзбояушылық және мән, жасанды және түпнұсқа арасындағы айырмашылықты көрсетуді көздейді. Мазмұны жағынан алдыңғы екеуіне сай ұжданның адам болмысының рухани күші ретіндегі үшінші жолы деп - заттық, әлеуметтік-мәдени болмысқа қарай ұмтылысын атау қажет. Себебі алдағыға, болашаққа деген махаббат руханиланған әрекет ретінде әлеуметтік-мәдени объективтік шындықты өзгертеді. Осы ретте ұждан руханилыққа өмір береді. Осыдан да келіп Абайдың тағы бір маңызды ғақлиясы туындайды: адам әрдайым өзінің ұжданың алдында есеп беруі керек, өйткені ар-намыс - борыштың бақылаушысы, адамның іс-әрекетінің реттеушісі. Борыш - алға қойылған

тапсырмалардың міндетті түрде орындалуы. Ал міндет – жауап кершілік жүктейді. Ал ұят - орындалуы тиіс емес, рұқсат етілмейтін іс-әрекеттер жиынтығының санаты.

Осыдан Әбу Наср Мұхаммад әл-Фараби мен Абайдың ақыл-нақыл сөздерінен философиялық-мәдениеттанушылық сипаттағы ойлары айқын көрініс білдіріп тұрғанына көз жеткізіп, ондағы өз халқының қайғы-қасіреті мол тағдыры туралы ойларының шынайы да тазалығымен біріктіретін байланысында байқаймыз. Ұлы ғұлама ойшылдар гуманистік тұрғыда адам табиғатына тән қарама-қарсы тұратын мәңгі мәселелерді көтере отырып, ізгілік, имандылық, адалдық, жақсылық атты қасиеттерге ұмтылыс жасауға шақырыс білдіреді. Адамдар арасындағы баға жетпес сыйластықты дәстүр ретінде болашақ ұрпақ жадында сақтап қалуын аңсады. Шынтуайтына келгенде мәдениетті түзетін олардың идеялары болмыстың: мен кіммін, қайдан келдім және қайда барамын, дүниеге келуімнің мәнісі не және т.б. мәңгілік сауалдарына әмбебап жауаптар береді. Атап айтқанда, осындай сауалдарға жауап іздеу және оны табу жеке адамның рухани өмірін анықтайды. Демек Әбу Наср Мұхаммад әл-Фараби мен Абайдың шығармашылығында көрініс тапқан ойлары, оның түрлі саладағы жетістіктері көптеген ғылыми ізденістерге тірек нүкте, бұлақ болып отыр және болашақта да өзінің жалғасын тауып жатады.

Әдебиеттер:

1. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттары. - Алматы: Ғылым баспасы, 1975. – 342 б.
2. Абай, (Ибраһим) Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы 2-ші том: Өлеңдер мен аудармалар. / А. Құнанбайұлы.- Алматы: Жазушы, 2002.- 121 бет.
3. Әбу Насыр әл-Фараби Он томдық шығармалар жинағы/ Т. 5: Әлеуметтік философия.Этика. Эстетика. - Астана: Лотос-Астана, 2007.- 152 б.

ОЗДОРОВЛЕНИЕ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ – КЛЮЧ К ДАЛЬНЕЙШЕЙ МОДЕРНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА

***Мырзалы С.К., доктор философских наук, профессор
АЛТ университет имени М. Тынышпаева, г. Алматы, Казахстан
Сырбаев Е.У., докторант***

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, г. Алматы, Казахстан

Түйін. Мақалада адам мен адамзаттың рухани өмірінің феномені қарастырылады, ол олардың өмір сүруін таза табиғи өмірден ажыратады және әлеуметтік мән береді. Автор руханилықты әлемді түсіну, өзін-өзі анықтау және өмірлік құндылықтарды қалыптастыру процесі ретінде талдайды. Жұмыста Платон, Гегель, Шеллинг, Фромм және Хайдеггер сияқты ұлы философтардың рухтың дамуына, оның адам мен қоғамдағы көріністеріне қатысты көзқарастары қаралады. Ғылым мен техниканың жылдам дамуынан, сондай-ақ батыс қоғамдарындағы моральдық бағдарлардың жоғалуынан туындаған қазіргі заманғы рухани дағдарыстың философиялық аспектілеріне ерекше назар аударылады. Автор қоғамды рухани сауықтырудың негізгі құралы ретінде рухани құндылықтар мен моральдық санаға қайта оралу қажеттігін атап көрсетеді. Мақалада сондай-ақ ұлттық мәдениет пен коммалардың негізгі элементі ретінде Қазақстанда қазақ тілін қалпына келтіру мен ілгерілетудің маңыздылығына назар аудара отырып, халықтың біртектілігін сақтау мен нығайтудағы тілдің рөлі қаралады.

Кілт сөздер: рухани өмір, адам және адамзат, әлеуметтік мән, философиялық дағдарыс, ғылым және техника, моральдық бағдарлар, ұлттық мәдениет, бірегейлік, моральдық сана, эгоизм, мәдени құндылықтар, жаһандану, әлеуметтік сана.

Абстракт. В статье рассматривается феномен духовной жизни человека и человечества, который отличает их существование от чисто природного и придает социальный смысл. Автор анализирует духовность как процесс осознания мира, самоопределения и выработки жизненных ценностей. В работе рассматриваются взгляды великих философов, таких как Платон, Гегель, Шеллинг, Фромм и Хайдеггер, на развитие духа, его проявления в человеке и обществе. Особое внимание уделяется философским аспектам духовного кризиса современности, вызванного быстротечным развитием науки и техники, а также утратой моральных ориентиров в западных обществах. Автор подчеркивает необходимость возвращения к духовным ценностям и моральному сознанию как основным средствам духовного оздоровления общества. В статье также рассматривается роль языка в сохранении и укреплении идентичности народа, акцентируя внимание на важности восстановления и продвижения казахского языка в Казахстане как основного элемента национальной культуры и коммуникации.

Ключевые слова: духовная жизнь, человек и человечество, социальный смысл, философский кризис, наука и техника, моральные ориентиры, национальная культура, идентичность, моральное сознание, эгоизм, культурные ценности, глобализация, социальное самосознание.

Abstract. The article examines the phenomenon of the spiritual life of man and humanity, which distinguishes their existence from purely natural and gives social meaning. The author analyzes spirituality as a process of awareness of the world, self-determination and the development of life values. The work considers the views of great philosophers such as Plato, Hegel, Schelling, Fromm and Heidegger on the development of the spirit, its manifestations in man and society. Particular attention is paid to the philosophical aspects of the spiritual crisis of modernity caused by the rapid development of science and technology, as well as the loss of moral guidelines in Western societies. The author emphasizes the need to return to spiritual values and moral consciousness as the main means of spiritual recovery of society. The article also examines the role of language in preserving and strengthening the identity of the people, focusing on the importance of restoring and promoting the Kazakh language in Kazakhstan as the main element of national culture and communication.

Key words: spiritual life, man and humanity, social meaning, philosophical crisis, science and technology, moral guidelines, national culture, identity, moral consciousness, selfishness, cultural values, globalization, social consciousness.

Духовная жизнь человека и человечества – феномен, который отличает их бытие от чисто природного существования и придает ему социальный смысл. Разумеется, человек обладает своей телесностью, однако, прежде всего, он – дух. Все великие мыслители прошлого и настоящего времени без устали говорят о духовности человека. Истоки духа уходят в глубины материального мира, обеспечивая его целостность. Как отмечал в свое время выдающийся французский философ Пьер Тейяр де Шарден, это мы можем видеть даже на молекулярном уровне во внутреннем притяжении элементов друг другу..1)

И если в неживой и живой природе эти внутренние силы существуют неотрывно от материальной составляющей, то с возникновением человека и его сознания, они, отражаясь в сознании человека, порождают в нем всевозможные категории, принципы, нормы и идеи и проч. ценности. Через духовность идет осознание человеком окружающего мира, выработка более глубокого и тонкого отношения к нему. Духовность формирует процесс познания человеком самого себя, своего предназначения и жизненного смысла. Духовность сегодня – тонкий индикатор того, куда движется современное человечество, какие ценности – материальные или духовные ставят во главу угла существования. В зависимости от того, как человечество использует потенциал духовности, во многом зависит дальнейшая его судьба.

Если бегло рассмотреть историю вопроса, в античности, Платон мифологическое понимание духа переводит в плоскость философии в форме “**Мира эйдосов**”, а мир вещей уже понимается как бледная копия вечных и неизменных, совершенных идей.

С появлением христианства происходит радикальное изменение позиции античных мыслителей. Филон Александрийский, которого считают одним из отцов христианской религии, в понимание природы человека как тела и души, добавляет новый элемент – “**дух**”, что нисходит человеку от Бога.

В Новое время, в связи с быстрым развитием науки, происходит отождествление духа с познанием, разумом. От признания духа в качестве самостоятельной субстанции, противоположного материи 2), через пантеизм Б.Спинозы, где мышление выступает наряду с протяженностью атрибутом единой субстанции 3) – философская мысль движется к идеям немецкой классики и французского просвещения.

Начиная свою философию с Абсолюта, в котором обнаруживается тождество субъекта и объекта, Ф.Шеллинг трактует его как не осознающий себя дух, который проявляется в Природе как слепое хотение, порождая вначале процессы тяготения и магнетизма, затем химизма и электрических процессов, пока не достигает урона живой природы. В человеке исторически вызревает дух, проходя ступени от смутного ощущения до продуктивной интуиции – далее к рефлексии и конструирования категорий, пока не достигает уровня самосознания, когда личность не только противопоставляет себя окружающему миру, но и может постигать себя как объект для самого себя 4)

По мысли Гегеля в ходе активно-преобразующей деятельности человека, сознание от чувственной ступени поднимается до рациональных форм рассудка и разума, становясь субъективным духом, состоящим из теоретического, практического и свободного духа. Теперь субъективный дух неудержимо устремляется во вне, стремясь к объективации своего внутреннего содержания. Сфера права образует исходную ступень развития объективного духа. По мысли Г.Гегеля, именно в частной собственности происходит объективация личной воли субъекта. Дальнейшее развитие объективного духа Г.Гегелем связывается с моралью, ибо собственность составляет лишь **внешнее бытие свободной воли**, и она должна найти свое **внутреннее оправдание**, любой поступок человека должен совпадать с внутренними мотивами, преследующими благие цели.5) (выделено нами)

В западной философии происходит постепенно переход от панлогистского понимания мира к изучению внутреннего мира человека, его духовной жизни, которая полна драматизма, является ареной постоянного выбора между любовью и ненавистью, жестокостью и милосердием, правдой и обманом, грехом и раскаянием, альтруизмом и эгоизмом, знанием и невежеством, радостью и горем. Лишь в акте этого выбора духовных ценностных ориентиров человек становится подлинной личностью.

XX век со всеми его противоречиями оказал большое влияние на мировоззрение ученых. С одной стороны, бурное развитие науки и техники, показав познавательную мощь человека, привел к отождествлению духа к накопленным знаниям. С другой стороны, две Мировые войны, унесшие десятки миллионов жизней, взрывы атомной бомбы в Хиросиме и Нагасаки, показали в обнаженном виде всю слабость человека, чрезвычайную хрупкость жизни на земле.

Представители т.н. «франкфуртской школы» М.Хоркхаймер, Т.Адорно и др. основной порок западной цивилизации видят в устремленности к господству над природой, в то время как необходимо овладеть внутренними силами – обуздывать страсти, влечения и др. аффекты, научить людей терпимости, взаимопониманию, приоритету духовных ценностных ориентиров. Видный представитель школы «радикального гуманизма» Э.Фромм призывает к преодолению эгоизма, товарного фетишизма, агрессивности, захлестнувших западные общества. Подлинное бытие человека реализуется через устремленность к духовным ориентирам, необходимо научиться «переживать свою самобытность **в акте бытия**, а не в **накопительстве и потреблении**» 6) (выделено нами)

Оптимистической верой в духовно-преобразующую мощь человека пронизана религиозная философия французского религиозного мыслителя П.Т. де Шардена. Здесь мы видим новую попытку гармонизации Истины и Веры, религии и науки на основе достигнутого опыта человечества в XX веке. Он считает, что Мир продолжает твориться. Человек сам является результатом развития органического мира и продолжает эволюционную ветвь развития Вселенной. При этом он предупреждает о громадной опасности, таящейся в этом процессе, ибо, с одной стороны, происходит “массовое сплочение” (глобализация, С.М.). “Народы и цивилизации достигли такой степени периферического контакта, или экономической взаимозависимости, или психической общности, что дальше они могут расти, лишь взаимопроникая друг в друга. Но этот кризис связан так же с тем, что мы присутствуем при **громадном выходе наружу незанятых сил**, возникших под комбинированном влиянием машины и сверхвозбуждения. Современный **человек не знает, что делать со временем и с силами, которые он выпустил из своих рук**” 7)

В современном понимании под духом имеется в виду средоточие всех проявлений сознания человека, благодаря которым он имеет возможность ориентироваться в этом мире и оказывать обратное воздействие на него в целях изменения этого мира. В иерархии потребностей человека дух является их вершиной, определяющей смысл жизни личности.

Здесь возникает достаточно сложный вопрос о том, что же является **сердцевиной духа**, который скрепляя все самознание личности, наделяет жизнь смыслами, определяет линию поведения человека. Таковым, на наш взгляд, является **моральное сознание** личности. Перефразируя известный афоризм М.Хайдеггера, можно было бы сказать, что «**сфера должного является домом бытия духа**». Дело в том, что моральное сознание в полной мере

никогда не удовлетворяется сущим, то есть реальностью, полной противоречий, недостатков, ошибок и т.д. Вместе с тем, вся духовная жизнь находится на первый взгляд под незаметным влиянием морального сознания. Быть человеком в строгом смысле слова означает крайне внимательно относиться к зову своей совести, этого внутреннего Бога человека, и постоянно ревизовать полученный жизненный опыт на соответствие моральным ценностям общества. Человек в своих поступках, линии поведения всегда руководствуется моральными императивами, которые требуют от человека учитывать и интересы других людей, следовательно ставить перед собой определенные ограничения. Человек в этом мире живет не один, а в окружении других людей, он с ними вместе, т.е. он находится в рамках общества и его требований. Замечательной особенностью морального сознания является то, что нет такой сферы жизнедеятельности общества, которая выпала бы из сферы морального сознания. Мораль – всеохватна. Даже если человек остается наедине с самим собой, он в своем диалоге с внутренним «Я» всегда выступает как моральное существо.

В глобальном плане человечество переживает глубокий духовно-нравственный кризис. Уже при первом приближении можно видеть симптомы этого кризиса в вале преступности, в реве многотысячной армии болельщиков на стадионах, сопровождаемые дракой иногда со смертельными исходами, в боях «без правил», которые напоминают гладиаторские бои, в Гей-парадах, проституции и педерастии и прочих негативных явлениях, которые захлестнули западные страны. В чем же причины этих явлений?

Дело в том, что научно-технический прогресс начинает набирать обороты со второй половины 19 века и торжествует в XX веке. Он развивался столь стремительно, что духовное развитие человечества не поспевало за ним. Между тем, благодаря развитию техники и новых технологий значительно вырос уровень жизни работающей части населения. Выросла технически составляющая образования населения, чтобы соответствовать к работе с новыми технологиями. В результате выросли целые поколения людей с односторонне развитыми техническими знаниями, но ущербными духовно-нравственно. Эту ситуацию впервые заметил испанский выдающийся ученый Хосе Ортега – И – Гассет, написав обширный труд «Восстание масс». Центральным понятием этого произведения является «человек-масса». Это человек, который поступает и думает «как все» и у него нет переживаний из-за этого. Он воспринимает блага цивилизации как само собой разумеющееся. Он не способен критически размышлять о жизни. Соответственно, он себя считает компетентным во всем и не считается с мнением другого, потому что он якобы все знает. Он прав по определению, как часть массы. Таким образом, масса есть «совокупность лиц, не выделенных ничем». Прогресс идет, а под ним он понимает исключительно научно-технический, поэтому жизнь представляется лишенной каких-либо преград, ибо все люди узаконенно равны. Он как избалованный материальными благами ребенок.

Ему вторит выдающийся философ XX века М.Хайдеггер, который отмечает, что «В массу вдохнули силу и спесь современного прогресса, но **забыли о духе** (подчеркнуто нами, С.М.). Естественно, она и не помышляет о духе, и новые поколения, желая править миром, смотрят на него как на первозданный рай, где нет ни давних следов, ни давних проблем М.Хайдеггер приходит к выводу: «Суть такова: Европа **утратила нравственность** (подчеркнуто нами, С.М.) . Прежнюю массовый человек отверг не ради новой, а ради того, чтобы, согласно своему жизненному складу, не придерживаться никакой».

Как же обстоит дело с духовностью у нас? Во-первых, переход от тоталитаризма советского толка к рыночной экономике сопровождался кардинальными изменениями во всех сферах жизнедеятельности общества, иначе и быть не могло. Во-вторых, в связи с объявлением открытости общества хлынула вместе с инвестициями в экономику и массовая культура Запада. Как говорил в свое время С. Хантингтон, транснациональные корпорации приходят в развивающиеся страны и со своими флагами, т.е. с теми ценностями, которые существуют там. В них новоявленные нувориши увидели яхты, дворцы, дорогие и сверхдорогие машины, а простые люди – сытую жизнь, красивые одежды, третьи увидели эротику и порнографию, проституцию и другие сексуальные извращения, фильмы, в которых

героизируются преступники и проходимцы и т.д. Внешне красивая жизнь на Западе пришлась по душе не только политическому истеблишменту страны, предпринимателям, но и значительным слоям населения, особенно молодежи (как известно, молодое тело жаждет новых ощущений). В это время казалось, что Западный проект – единственный магистральный путь развития человечества. Это позже появились всевозможные «тигры» и «драконы», идея того, что человечество имеет множество путей модернизации своих обществ, опираясь на научно-технические достижения человечества и собственные духовно- нравственные ценности. Хотя нас никто в мире не называл «барсом», мы сами себе присвоили это имя и с легкостью поменяли свой многотысячелетний тотем, что само по себе является безнравственным. Чем же не понравился нам многострадальный волк, который сопровождал жизнь кочевников испокон веков, выступая санитаром стада? – Это храброе и в то же время умное и выносливое животное, которое ведет «коллективистскую» совместную охоту. Волк выбирает себе пару и живет с ней до конца жизни. Волк заботится о своих постаревших родителях и приносит им пищу. Чем же понравился барс? Это горное животное, ведущее образ жизни одиночки, он может долго выжидать свою добычу и одним прыжком схватить ее. Он не является выносливым животным. Но по своей внешней форме он может быть более красив. Хотя на сегодня он выглядит достаточно обтрепанным.

В заключение остановимся на главном факторе духовного оздоровления общества – языке государство образующего народа. Полноценное функционирование языка является мощным средством сплочения, самоидентификации народа. Здесь мы видим небольшие продвижения, связанные, главным образом, с ростом доли казахов в структуре населения. Государственные мужи, когда говорят о языковой политике ударяются в софизмы, утверждая о том, что статус русского языка закреплен законодательно, при этом практически замалчивая проблемы казахского языка как государственного. При таком подходе государственный язык еще десятилетия будет находиться в жалком положении. Обуянный великодержавным шовинизмом и расизмом, русскоговорящая часть населения с трудом приемлет необходимость изучения государственного языка, ссылаясь на отсутствие методических пособий, учебников и проч. Разве ребенок изучает язык по методичкам? Для этого просто надо иметь **желание**. Знание всего лишь 40-50 слов достаточно, чтобы вступить в контакт с продавцом. Знание всего широко употребляемых 500-600 слов поможет ориентироваться в потоке информации и находить контакт с татарами, узбеками, уйгурами и другими тюрка говорящими казахстанцами и получить удовольствие от общения. Это, в свою очередь, еще более заинтересует человека, и он будет дальше совершенствовать свой язык. Кыпчакская ветвь тюркского языка возникла более 4000 лет назад и широко распространена в Евразии. По признанию выдающегося полиглота Д.Ю.Петрова, которого уважают и любят в Казахстане, тюркский язык является мировым языком общения. Так что от освоения казахского языка человек извлекает лишь пользу, благо и получает уважение от казахского населения.

Когда-то выдающийся философ XX века Людвиг фон Витгенштейн выдвинул блестящий афоризм, гласящий о том, что «горизонты моего языка образуют горизонты моего мира». Это означает, что каждый народ смотрит на мир сквозь призму своего языка, аккумулирующего тысячелетний опыт своего бытия через приспособление к той ойкумене, где он прижился. Вот почему М.Хайдеггер выдвинул другой афоризм - короткий и емкий - «Язык есть дом бытия». В связи со сказанным хочется сказать казахстанскому народу: Давайте совместными усилиями восстановим во всей полноте и красоте казахский язык и превратим его в язык дружбы и сотрудничества всех людей.

Литература:

1. Тейяр де Шарден П. Феномен человека: [сб.]. М.: АСТ, 2002. с.48-49
2. Рене де Карт. Рассуждения о методе. Часть четвертая. Основания метафизики. Избр. произв. М., 1950, с. 283
3. Спиноза Б. Избр. произв. в 2- томах, М.1957, т.1, с.82
4. Ф.В.Шеллинг. Соч. В 2-х т.т., т.1, с.224-236
5. Г.В.Ф. Гегель. Феноменология духа. М.,2000.,с306-312

6. Э.Фромм. Иметь или быть?., М.2002, с. 26-28
7. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М. 1987, с. 200).
8. Хосе Ортега-и-Гасет. Восстание масс. М., АСТ.2020, с. 134-142

ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНЫҢ ҚАЗІРГІ ҒЫЛЫМИ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЗЕРТТЕЛУІНІҢ МӘСЕЛЕЛЕРІ МЕН ПЕРСПЕКТИВАЛАРЫ

Сәмбетов Ж.Т., PhD

Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан қ., Қазақстан

Қожан А.Ә., докторант

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы қ., Қазақстан

Түйін. Бұл мақалада Әбу Насыр әл-Фараби – ұлы философ, ғалым және ойшыл, орта ғасырдағы ислам әлемінің ең ірі ойшылының бірі. Оның еңбектері көп ғасырлар бойы дүниежүзілік мәдениет пен ғылымға әсер етіп, әсіресе араб тілінде жазылған шығармалары ғылыми мұраның негізін қалаған. Әл-Фарабидің ғылымға қосқан үлесі әсіресе философия, математика, музыка, логика, астрономия және медицина салаларында зор болды. Оның шығармалары ислам әлемінде кең таралып, Батыс Еуропа ғалымдарына да ықпал еткен. Неміс тарихшысы Ф. Даннемен әл-Фарабидің астрономия мен алхимияға қосқан үлесін атап өтеді, ал Америка ғалымы Г. Фармер оның музыка теориясын зерттегендігі жайлы. Әл-Фараби өз заманының ең үздік ойшылдарының бірі болып, ежелгі грек ғалымдарының еңбектерін араб тіліне аударды және оларды әрі қарай дамытты. Оның туындылары бүгінгі таңда көптеген елдерде зерттеліп, әлемдік ғылымның алтын қорына енді. Ғұламаның туған жері Отырар, қазіргі Қазақстанның оңтүстігі, оның түркі халықтарына жататын тегі мен қазақ болмысы оны қазақтың ғылыми ойы мен мәдениетінің айрықша тұлғасы етеді. Әл-Фарабидің мұрасы қазіргі таңда Қазақстанда терең зерттеліп, оның шығармалары әлемнің әртүрлі елдерінен аударылып, ғылыми қауымдастықтың игілігіне ұсынылуда.

Кілт сөздер: латын, ақыл, болмыс, этика, трактат, логика, таным

Абстракт. Эта статья посвящена великому философу, ученому и мыслителю Абуя Насиру аль-Фараби, одному из крупнейших мыслителей средневекового исламского мира. Его труды на протяжении многих веков оказывали влияние на мировую культуру и науку, особенно его работы, написанные на арабском языке, стали основой научного наследия. Вклад аль-Фараби в развитие науки особенно велик в областях философии, математики, музыки, логики, астрономии и медицины. Его произведения широко распространились в исламском мире и оказали влияние на ученых Западной Европы. Немецкий историк Ф. Даннеман подчеркивает вклад аль-Фараби в астрономию и алхимию, а американский ученый Г. Фармер исследовал его музыкальную теорию. Аль-Фараби был одним из лучших мыслителей своего времени, перевел труды древнегреческих ученых на арабский язык и развил их дальше. Его произведения сегодня исследуются в разных странах и вошли в золотой фонд мировой науки. Место рождения ученого — Отырар, современный юг Казахстана, его туркменское происхождение и казахская сущность делают его выдающимся представителем научной мысли и культуры Казахстана. Наследие аль-Фараби в настоящее время активно исследуется в Казахстане, его труды переведены на различные языки мира и используются в научных кругах.

Ключевые слова: латинский, разум, бытие, этика, трактат, логика, познание

Abstract. This article is dedicated to the great philosopher, scholar, and thinker Abu Nasir al-Farabi, one of the most prominent thinkers of the medieval Islamic world. His works have influenced world culture and science for many centuries, especially his writings in Arabic, which laid the foundation for scientific heritage. Al-Farabi's contribution to the development of science is particularly significant in the fields of philosophy, mathematics, music, logic, astronomy, and medicine. His works spread widely in the Islamic world and had an impact on Western European scholars. The German historian F. Dannemann emphasizes al-Farabi's contributions to astronomy and alchemy, while the American scholar G. Farmer studied his music theory. Al-Farabi was one of the greatest thinkers of his time, translating the works of ancient Greek scholars into Arabic and further developing them. His works are still studied today in various countries and have become part of the golden treasury of world science. The scholar was born in Otrar, in the southern part of modern Kazakhstan. His Turkic origin and Kazakh identity make him an outstanding figure in the scientific thought and culture of Kazakhstan. Al-Farabi's legacy is actively studied in Kazakhstan today, and his works have been translated into various languages around the world and are used in scientific circles.

Keywords: Latin, reason, being, ethics, treatise, logic, cognition.

Екінші дүниежүзілік соғыстан кейін әл – Фараби мұрасын жан-жақты зерттеу бізде кең етек алды. Мәселен, Мәскеу мен Алматының һәм Ташкенттің шығыс зерттеуші ғалымдары әл – Фараби еңбектерін орыс, қазақ, өзбек тілдеріне аудару жұмыстарын тиянақты қолға алды (Есім, 2004:103). Әл – Фарабидің фәлсафалық, математикалық, саяси - әлеуметтік, логикалық

және поэзиялық еңбектері орыс, қазақ, өзбек тілдерінде жарық көрді. Әл – Фараби мұрасын зерттеу ісіне В. В. Бартольд, Е. Э. Бертельс, Б. Гафуров, С. Н. Григорьян, В. П. Зубов, П. Иванов, А. Сагадаев, Ю. Завадовский қатысты.

Қазіргі қолда бар мәліметтерге сенсек, әл-Фарабидің алпысқа жуық туындылары сақталып, бізге жеткен. XX ғасырдың 70-90 жылдары солардың кейбіреулері кейде толық, кейде үзінді ретінде орыс, қазақ, тілдеріне аударылып та жарық көрді (Аль – Фараби, 1975:75).

«Әл-Фараби туралы айтар ой көп. Ал данышпан бабамыздың бізге айтары онан да көп. Көбін жоғалтпай, барын базарлай білсек, нұр үстіне нұр болар еді», - деп фарабитанушы Ақжан әл-Машани керемет тапқырлықпен пікір айтқан. Ғылымның сансыз саласын жан – жақты қарастыруға өресі жеткен ғалым шындығында, әл-Фараби болатын.

Әбу Насыр әл – Фарабидің мұрасы көп қырлы. Энциклопедист ғалым филология, медицина, математика, әуез, педагогика, логика, жантану т.б. ғылым салаларына тыңнан жол салды.

Қазіргі кезде, әл – Фараби мұрасы әлем ғалымдарын қатты қызықтыруда, себебі ол он бір ғасырдан кейін де өзектілігін жоғалтпаған. Қазақстанда фарабитанудың негізін еңбектері ғылыми маңыздылығымен әрі танымдық мәліметінің молдығымен ерекшеленетін (Машанов, 1994:85).

Әл-Машанидің «Орта Азия мен Қазақстанның ұлы ғалымдары» деген жинаққа әл – Фараби жайында мақала ендіруі сол кездегі ерлікке пара – пар іс болатын. Әрі Ақжан әл – Машанидың Фараби турасында «Әл – Фараби еңбектері туралы», «әл – Фараби және ислам», «әл – Фараби және Абай» деген зерттеу жұмыстары фарабитануды қалыптастыруға үлкен үлесі тиген жұмыстар. Елімізде Ақжан әл-Машанидың ізін суытпай, фарабитанушы ғалымдардың тұтас легі қалыптасты 60-жылдардан бастап Қазақстанда да әл-Фараби мұрасын жинау, бастыру, зерттеу жұмыстары жүйелі жүргізіліп келеді. Ә. Марғұлан, О. Жәутіков, А. Қасымжанов, А. Көбесов, Қ. Жарықбаев тағы басқалардың бастамасымен 1968 жылы Қазақ Ғылым академиясының жанынан Фарабитану тобы құрылды (Дербісәлиев, 1995: 37). «Фарабитану тобы» Әбу Нәсірдің ғылыми мұрасын жинау, аудару және жарыққа шығаруды онан әрмен жалғастыруда. Қазақтың мемлекеттік ұлттық университетіне әл – Фараби есімі беріліп, онда ұлы ғалымның дүние жүзінде тұңғыш рет мұражайы ұйымдастырылды. 1994 жылы осы оқу орнының ұйымдастыруымен әл – Фараби шығармашылығына арналған халықаралық ғылыми – теориялық конференция өтті.

Әл – Фарабиді зерттеушілер, алдымен, оның Шығыстан шыққан ұлы ғалым екендігіне баса назар аударады. Сол дәуірдегі ғылымның дамуы Орта Азияға, Шығысқа ғылым орталықтары ауысқаннан деп есептейді көп ғалымдар Философия ғылымдарының докторы, академик Ғарифолла Есім өз еңбегінде «Сол кезде мәдениет орталығы болған қалалар Бұхара, Самарқанд, мерв, Нишапур, Исфаған, Рей, Хамадан, Отырар тағы басқалар. Міне, осы заманда, яғни, 10-11 ғасырларда есімдері елге әйгілі болған екі адамды айтуға болады, олар - Әбу Насыр әл-Фараби мен Ибн Сина (Ғылым мен өнер тоғысқан әл-Фараби шұғыласы, 2003:47)

Заманында теңдесі болмаған бұл ғұламалар – Аристотель еңбектерін терең білген әрі оларды жан-жақты түсіндірушілер деген сөз». Профессор, әдебиет тарихын зерттеуші Жанғара Дәдебаев мақаласында: «Ибн Сина қанша оқыса да Аристотель еңбектерін түсіне алмайды. Ол сөйтіп, қиналып жүргенде, бір күні қолына әл-Фарабидің Аристотель еңбектеріне жасаған түсіндірмесі қолына түседі. Соны оқып шыққаннан кейін ғана Аристотель трактаттарының шешілместей болып көрінген түйіндері ұғынықты бола бастайды. Сол сәттен бастап ибн Сина Фарабиді өзіне ұстаз тұтады», - дейді (Аль – Фараби, 1975).

Фарабитану ісі бізге, негізінен, таныс. Біздің елде бұл іс нақтылы түрде қолға алынған, оның біршама трактаттары орыс тіліне де аударылды. Қазақшаланған әл – Фараби трактаттары әзірше жеткілікті деңгейде емес, көркем тәржіма дәрежесі көңіл көншітпейтіндей төмен. Сондықтан оның еңбектерін тікелей араб тілінен аударған жөн болар. Бұлай деуге басты себеп, араб тіліндегі философтарды орысшаға аударғанда, олар біздің түркілік ұғымнан алыстап кетеді. Араб философтарының еңбектері түпнұсқада бізге жақын, көптеген түсініктер, ұғымдар қазақ тілінде ешбір аудармасыз, сол араб философтары қолданған мәнде жүр

(Избранные произведения стран Ближнего и Среднего Востока, 1961:145). Демек, арабшадан қазақшаға тікелей аударғанда, көп ойлар өз бояуын жоғалтпай, ой толық, жұмаланбай жетеді. Бүгінгі таңда «Мәдени Мұра» бағдарламасымен шығып жатқан Фараби трактаттары сондай ұстанымды басшылыққа алса, құба – құп.

Әл-Фараби мұрасының ізіне түсіп, оның құнды, ғылыми еңбектерін зерттеп жүрген ғалымдар әл – Фараби ілімінің мынадай ерекшеліктеріне тоқтала кетеді:

Біріншіден, әл – Фараби философия тарихында, жоғарыда айтылғандай, Аристотель шығармаларына герменевтикалық талдау жасау арқылы мәлім болған. Демек, ол Аристотельді өз түпнұсқасында оқыған. Олай болмағанда, оның Аристотельді, Аристотельмен қоса көне грек жете меңгеруі мүмкін емес еді.

Бұлай деуге нақтылы негіз бар. әл – Фараби заманында латын тілі әлі қолданыстағы тілге айналып үлгермеген. Латынның күшеюі сол кездегі католик дінінің күшеюімен байланысты. Латын араб тіліне қарсы қолданылған мәдени – тарихи құбылыс. Латын тіліне дейін зиялы қауым өкілдері түгелдей дерлік араб тілінде сөйлеген. Оның саяси негізі араб халифатының өмірге келуімен байланысты болды. Демек, араб ғұламаларына көне грек тілін меңгеру қажет болған. Сондықтан олар Платон, Аристотельді өз тілдерінде оқыған, одан кейін оларды араб тіліне аударған.

Екіншіден, әл-Фараби дін мәселесіне келгенде, Құдай – бар, ол – жалғыз Алла деп білген. Ол Аристотель ілімінің негізінде әлемнің алғашқы себебін мойындайды, алғашқы себеп оның танымы бойынша – Құдай. Бірақ Фараби дүниенің материалдығын да жоққа шығармай, оның заңдылықтарын зерттеуді ғылымның міндеттері деп есептейді.

Ол Аристотель сияқты материя мен форма туралы көптеген құнды пікірлер айтып, замандастарын таңдандырған. Фараби форма үздіксіз өзгерісте, ал материя мәңгілік құбылыс деп есептеген.

Үшіншіден, таным мәселесіне келсек, Фараби ақыл қуатына сенген. Ол «Ақыл туралы» деген бір трактатында адам ақылы Жаратушының Құдіретінің бір көрінісі деген (Әл-Фараби, 1978:78)

Ғалым – философтардың айтуынша, ақылдың көрінісі, оның екі түрі болады: теориялық және практикалық. Теориялық ғылымдар: логика, табиғаттану ғылымдары, метафизика, практикалық ғылымдар: этика мен саясат.

Төртіншіден, Фарабидің мемлекет, саясат, қала өмірі, шаһар тіршілігі туралы «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы» және «Азаматтық саясат» деген еңбектері де бар. Мұнда ол мемлекет пен заман жайында барынша бағалы пікірлерін жайып салған. Әрине, ғалымдардың есептеуінше, Фараби біршама жерлерінде Томас Мордың «Утопиясындағыдай» утопия қуалап, әсірелеп кетеді дейді. Бірақ бұл идеяның адамның өол күш – қуатына емес, ақыл – танымына, ой – санасына қатысты екенін аңғарсақ керек.

Бесіншіден, Фарабиді көбінесе, 10 – 11 ғасырларда Батыстан шығып, Шығысқа қанат жайған рационализм бағытының өкілі деп санайтындар бар. әл – Фарабиді таза рационализм тұрғысынан түсіндірген, біздіңше, толық емес.

Оны ибн Сина «Шейх Фараби» деген. Ал Благоватскаяның «Теософиялық сөздігінде» Фараби туралы мынандай мәлімет бар: «әл – Фараби, арабша Әбу Насыр. Өз заманының атақты философы, Аристотель танушы. 950 жылы туған. 1047 жылы кісі қолынан қаза болған. Оның герметикалық (тылсымдық) мәнде жазылған еңбектерін Лейден кітапханасынан кездестіруге болады».

Герметикалық философ деп эзотерикалық Ілім ауқымында еңбегі бар адамды айтамыз, ал эзотериялық дегеніміз – құпиясы, сыры ішінде деген түсінік. Бұл жерде әл – Фарабидің сопылыққа қатысы сөз болу керек.

«Ғылыми мирас қалдырмаған ғалым нажағай ойнатып күркілдеп жаумай кеткен бұлтпен тең»- деген қазақ халқының мақалы бар. Бұл мақалдың әншейін айтылмағаны бесенеден белгілі. Жер бетінде сан ғасырлардан бері қаншама ақыл – ой иелері өтті, бірақ олардың артында із қалдырып өткендері некен – саяқ . Бас қамын қуып, халқына, ел игілігіне деп ештеңе қалдырмаған адамның тарихтан ұмытылып кетуі таңғаларлық жайт емес.

Әл-Фараби ондай санаттағы адам емес. Оның барлық күш – қайраты, ақыл – ойы туған жұртына ғылым нәрін беруге бағытталды. Артында 160 – тан астам ғылыми трактаттарын қалдырған тұлғаның қыруар еңбегі осы кезге дейін лайықты дәрежесінде зерттеліп, бағасын ала алмай келді. Бұған кінәлі кімдер екен деп алаңдайтынымыз бар. Әлде өткенімізді ұмыттыра жаздаған, тарихымызды тасалап тастаған заман кінәлі ме? Заманға жала жабудың тағы реті жоқ.

Әл-Фараби мұраларын зерттеудің негізгі жолын салып, оның әр елдердің кітапханасында шашырап жатқан қолжазба кітаптарын жинақтап, туған топыраққа оралтқан фарабитанушы Ақжан әл – Машани Фараби еңбектерін зерттеу кезеңінің басталуын былайша айтады: «Әл – Фарабидің библиографиясының төрт түрін таптық, екеуі неміс тілінде, біреуі ағылшын тілінде, біреуі түрік тілінде. Соларды пайдалана отырып, бірнеше шет ет кітапханаларынан әл – Фараби еңбектерінің көшірмесін алдырдық. Сонымен екі жыл ішінде біздің қолымызға әл – Фарабидің оншақты шығармасын және оның еңбегін зерттеген адамдардың дүниелері түсті. Енді оларды аудару қажет болды және онан әрі қарай іздену керек.

Дегенмен әл – Фарабидің аса ірі атышулы музыка, астрономия, математика, оптика саласындағы күрделі еңбектері бұрынғы Кеңес Одағының шеңберінде жоқ болып шықты. Оларды енді шет елдерден қарастыру қажет болды. Шет елден кітап алдырудың бірнеше жолы бар. Біз соның бәрін де пайдаландық деп білеміз».

Ақжан әл – Машани Фараби мұрасының ізінде Бағдат қаласына, Шам қаласына, Мысыр қаласына барып, ұлы ұстаздың болған жерлерінде жүрген.

Ақжан әл - Машанидың ізімен Фарабиді зерттеушілер көбейе түсті. Оның философиялық еңбектерін қарастырған академик Ғарифолла Есім, әдебиет саласындағы еңбектерін зерттеген Нығмет Келімбетов барлығы да Фарабидің түркі жұртына аты мәшһүр ғалым екендігін нақтылап дәлелдеді.

Қазақстанда әл – Фараби жайлы, оның өмірі туралы жазылған көркем шығармалар бірқатар. Әнуар Әлімжанов Фарабидің жат елде өткен өмірбаяны жайында «Ұстаздың оралуы» романын жарыққа шығарған.

Филологиялық, техникалық, жаратылыстану ғылымдары салаларында әл – Фараби еңбектері айналымға еніп оқытылып жатыр. Мұның өзі оның қанша ғасыр өтсе де бағасын жоймайтындығын көрсетеді.

Әдебиеттер:

1. Аль – Фараби. О разуме и науке. – Алма – Ата: Наука, 1975.
2. Әл – Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1978
3. Ғылым мен өнер тоғысқан әл – Фараби шұғыласы. Библиографиялық көрсеткіш. Қостанай, 2003
4. Дербісәлиев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. – Алматы, 1995.
5. Есім Ғарифолла. Фалсафа тарихы. Алматы, Раритет, 2004.
6. Избранные произведения стран Ближнего и Среднего Востока. Москва, 1961.
7. Машанов А. Әл – Фараби және Абай. Алматы, Қазақстан, 1994

ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ҚАЗІРГІ ӨРКЕНИЕТТЕГІ РӨЛІ

Тлесова Г.Н., арнайы пән оқытушысы

Ақтөбе көлік, байланыс және жаңа технология колледжі, Ақтөбе қ., Қазақстан

Әл-Фарабидің баға жетпес ғылыми мұрасының жалпыадамзаттық маңызы бар. Ұлы ойшыл – орта ғасырларда ірі сауда орталығы, ғылым – білім және мәдениет ошағы болған Отырардың тумасы. Ол – әлемдік деңгейдегі тұғырлы тұлға, біздің мақтанышымыз. Әл-Фараби – Батыс және Шығыс мәдениеті арасындағы алтын көпір. Ұлы ұстаз ғылымның басты мұраты адамзат игілігіне қызмет ету деп білді. Оның пікірінше, ғылым өркениетті дамыту жолында нақты пайда әкелуі керек. Ғылымның дамуын философия, мораль және діни нормалармен үндестік арқылы қарастыру – ойшыл дүниетанымының басты ерекшелігі болған.

Шығыстың ұлы ойшылы Әл – Фараби 870 жылы Қазақстанның оңтүстігіндегі қазіргі Отырар ауданының аумағында Арыс өзенінің Сырдарияға құятын ауданында орналасқан Фараб жерінде дүниеге келген. Көшпелі даланың отырықшы егіншілікпен түйіскен жерінде орналасқан Отырар оазисі араб жаулап алуынан кейінгі маңызды сауда жолдарының айрығында Фараб округі деп аталды. Әл-Фарабидің толық аты – Әбу Наср Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Тархан ибн Узлаг әл – Фараби ат-түріктер. Оның есіміндегі "тархан" сөзі философтың артықшылықты тұқымға жататындығын көрсетеді, ал "ат-Түркі" тіркесі әл-Фарабидің шығу тегі бойынша түрік болғанын көрсетеді. Әл-Фараби туралы аздаған өмірбаяндық деректер бізге ортағасырлық авторлардың: Ибн Аби-Усайбияның "дәрігерлер кластары туралы ақпарат көздері", әл-Кифти жазған "ғалымдар мен данышпандар туралы хабарламалар" және Ибн Халликанның "атақты адамдардың қайтыс болған күндері және уақыттың ұлдары туралы мәліметтер" еңбектерінің арқасында жетті. Тарихшылар Әл-Фараби жиырма жасқа дейін Отырарда өмір сүрген деп болжайды. Мұнда ол әлемді тануға саяхатын бастады. Жас кезінде әл-Фараби әйгілі Александрия кітапханасынан кейінгі кітаптар мен қолжазбалар саны бойынша әлемде екінші болып саналатын сол кездегі ең бай Отырар кітапханасының қазынасымен танысуға мүмкіндік алды. Содан бері ол білімге деген құштарлықты оятқан шығар. Жиырма жасар әл-Фараби туған өлкесінен кетіп, жаңа білім іздеп көп саяхаттайды. Сол кездегі зиялылар үшін тартымдылық орталығы болған Бағдадта әл-Фараби ғылым мен тілдердің әртүрлі салаларын зерттеуге кірісті. Дәл осы жерде Платон, Аристотель, Гален, Евклид шығармаларын аударған және түсіндірген әйгілі аудармашылар мектебі жұмыс істеді. Көп ұзамай Әл-Фараби бүкіл араб халифатында танымал жетекші ғалым болды. 941 жылы ұлы ойшыл Дамаскіге қоныстанды, ол өмірінің қалған бөлігін ғылыми жұмыстармен өткізді (Бұлұтай М., 2000).

Әл-Фараби артында бай мәдени мұра қалдырды. Оның еңбектері (шамамен 160 трактат) ортағасырлық және Ренессанс философиясының негізін құрады. Оның орасан зор еңбегі араб әлемінің ғылымын еуропаландыру және ғылыми білімді жүйелеу болды. Кейбір мәліметтер бойынша, әл-Фараби өмір бойы 70 тілді меңгерген. Ғалымның еңбектері түркі, араб, грек, парсы тілдерінде сақталған. Әл-Фарабидің білімі әмбебап болды. Ол гуманитарлық және жаратылыстану ғылымдарына қызығушылық танытты. Әл-Фараби бүкіл өмірін аристотельдік ойлау тұжырымдамасын – формальды логиканы, платондық онтология мен эпистемологияны – болмыс пен таным теориясын зерттеуге арнады. Әл-Фарабидің жан-жақты ғылыми зерттеулерінің нәтижесі "ғылымдардың жіктелуі туралы" трактат болды, онда сол кездегі ғылымдар қатаң түрде тізімделді, әрқайсысының зерттеу пәні анықталды. Ғалым бұл жүйені жоғары білімнің негізі ретінде ұсынды. Оның пікірінше, ғылымның шыңында тіл білімі (жазу, оқу және поэтика), содан кейін логика, математика, физика, метафизика, саясат бар. Замандастарының айтуынша, "бұрын ешкім мұндай ештеңе жазған жоқ". XII ғасырда. "ғылымдардың жіктелуі" екі рет латын тіліне аударылды. Әл-Фарабидің бірқатар әлеуметтік-Этикалық трактаттары идеалды қоғам, мемлекет және билеуші туралы тұжырымдамаға арналған: "Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы Трактат", "бақытқа жету туралы", "бақытқа жол көрсету", "Азаматтық саясат", "соғыс және бейбіт өмір туралы кітап", "қоғамды зерттеу кітабы", "Ізгі мораль туралы". Грек философтарының саяси және этикалық идеяларына сүйене отырып және ежелгі Шығыстың әлеуметтік идеяларын қолдана отырып, Әл-Фараби әлеуметтік құрылымның үйлесімді теориясын жасады. Әл-Фарабидің іліміне сәйкес, ізгі қалалардың басында діни қауымдастықтың көшбасшылары ретінде де әрекет ететін философ билеушілері бар. Билеуші білімнің тереңдігін түсініп, болмыстың, материалдық құндылықтардың азғыруларынан бас тартқан адам болуы керек. Әл-Фараби әрбір адам туғаннан бастап ізгілікке бейім деп есептеді, тәлімгердің тағдыры-бұл қасиетті жеке тұлғада ашу. Ізгі қалаларда олар барлық тұрғындар үшін шынайы бақытқа жетуге тырысады, жақсылық пен әділеттілік басым, әділетсіздік пен зұлымдық айыпталады. Әл-Фарабидің ізгілікті қалаларына надан қалалар қарсы тұрды, олардың билеушілері мен тұрғындары шынайы бақыт туралы білмейді және оған үмтылмайды, тек дене денсаулығына, рахат пен байлыққа назар аударады (Медетбаев Т., 2001).

Әл-Фараби музыка мен поэзияны зерттеуге үлес қосты. Оның осы саладағы негізгі жұмыстары - "музыка туралы үлкен кітап", "мовақтардың жіктелуі туралы кітап", "Поэзия өнері туралы", "поэзия өнерінің канондары туралы Трактат". Әл-Фарабидің эстетикалық ойлауын қалыптастыруда түркі бейнелеу өнері мен фольклоры рөл атқарды. Орта ғасырларда Орталық Азия аумағында музыкада жаңа құндылықтар жинақталып, күй, мұқама, дастан сияқты ерекше жанрлары бар өнердің ерекше саласы қалыптасты. "Музыка туралы үлкен кітапта" әл-Фараби музыканың егжей-тегжейлі анықтамасын береді, оның категорияларын ашады, музыкалық шығарма жасалатын элементтерді сипаттайды. Сол кезеңдегі барлық белгілі музыкалық аспаптар Әл-Фараби дыбысты шығару тәсілі бойынша топтастырылған. Осылайша, ол кейінірек Шығыс пен Еуропада дамыған музыкалық аспаптар ғылымының негізін қалады. Ғалымның ғылым классификациясындағы Музыка математикалық ғылымдар қатарына жатады. Сонымен бірге, ол оған тыңдаушыға эмоционалды әсер етуге арналған көркем шығарма ретінде қарауды жоққа шығармады. Ғалымдар "Ут"тоғыз Ішекті немесе төрт ішекті домбыраның өнертапқышы әл-Фараби деп болжайды. 1930-1935 жылдары әйгілі француз шығыстанушысы Рудольф Д.Эрланже Парижде "Музыка туралы үлкен кітаптың" екі томдық Француз аудармасын аударып, басып шығарды, бұл Еуропадағы Әл-Фараби мұрасын зерттеуге үлкен үлес қосты.

Математика мен астрономияны дамыта отырып, Әл-Фараби Евклид пен Птоломейдің жазбаларына түсініктеме берді. Оған "геометриялық құрылыстарға арналған нұсқаулық" және "жұлдыздардың үкімдерінде сенімді және сенімсіз Трактат" тиесілі. Әл-Фарабидің жаратылыстану – ғылыми трактаттарына "Птоломей Алмагестіне "түсініктемелер", Галеннің Аристотельмен адам ағзасының мүшелеріне қатысты келіспеушіліктеріне қарсылығы туралы", Жануарлар органдары туралы", "химия өнерінің қажеттілігі туралы", физика ғылымының элементтері туралы жоғары пайымдау кітабы "және т. б. "бос сөз" әл-Фараби адамзат тарихындағы Вакуум туралы алғашқы ғылыми жұмыс болуы мүмкін. Логика саласындағы зерттеулер ұлы ғалымның келесі жұмыстарына арналған: "категориялар", "Даилектика", "әріптер кітабы", "даналық Геммалары", "логикада қолданылатын сөйлеулер", "Аналитика" т.б. дәлел (Бурабаев С., 1993).

Әбу Насыр Әл-Фарабидің жан-жақты еңбектері адамзат өркениеті мен философиялық ойының дамуына баға жетпес үлес қосты. Әл-Фарабидің дүниетанымын қазіргі зерттеушілер бір жағынан ежелгі әлем мен ортағасырлық ислам әлемі, екінші жағынан исламдық орта ғасырлар мен Батыс Еуропа арасындағы байланыс деп таниды. Араб ойшыл ғалымдары әл-Бируни, Ибн-Сина, Ибн-Рушд, Ибн-Баджа, Ибн-Туфейл және басқалары өздерін Әл-Фарабидің шәкірттері деп санады және Еуропадағы ренессанс мәдениетіне үлкен әсер етті. Ибн-Сина Аристотельдің "метафизикасын" тек Әл-Фарабидің түсініктемелері арқылы түсінгенін айтты. Ибн Синаның медицинадағы еңбектері бүкіл Орта ғасырларда Еуропада жоғары бағаланды. Ибн-Рушд Еуропада Аверроес атымен танымал болды. Ол әл-Фарабидің философияның діннен, ақылдың Аяннан артықшылығы туралы идеясын дамытып, шындықтың екі жақтылығы туралы ілімнің негізін қалады. Ибн-Баджа сонымен қатар Әл-Фараби философиясының ықпалына ие болды, ол өзінің "зейнеткердің өмір салты туралы" еңбегінде этикалық кемелдікке жетудегі білімнің маңызды рөлі туралы жазады. Ибн-Туфейл "Якзанның ұлы Хайя туралы романда" әл-Фарабидің ақиқатты білудің философиялық жолының кемелдігі туралы ой-пікірін дамытады. Әл-Фарабидің еуропалық философияға әсері туралы айтатын болсақ, ең алдымен еврей философы, теолог Маймонид туралы айту керек, оның "адасқандарға басшылық" шығармасында әл-Фарабидің идеялары бар. Маймонид арқылы философия тарихында әл-Фарабиден Спинозаға, Д.Скотқа, Р. Бэконға апаратын жіп байқалады. Араб тілін жетік меңгерген ағылшын монахы және философы Р.Бэкон Әл-Фарабидің шығармаларын түпнұсқада зерттеді. Қайта өрлеу дәуірінде Еуропа классикалық ежелгі грек философиясының "қазынасын" қайта тапты және бұл үшін "екінші мұғалімнің"еңбегі маңызды. Әл-Фараби-әлемдік өркениеттің дамуына әсер еткен зияткерлік ой тарихындағы басты тұлғалардың бірі. Оның мұрасы диалог орнатуға және шығыс пен Батыс мәдениеттерін жақындастыруға ықпал етті. Оның ақыл-ой, Этика, ғылым, Музыка және

бақыт туралы жазбалары мың жылдан астам уақыт бойы өзекті болып келеді. Олар қазіргі заманғы ізгі қоғам құруда бізге қажет. Әл – Фараби және оның кемелдік биіктеріне деген жалпыадамзаттық ұмтылыстарын білдіретін энциклопедиялық мұрасы уақыттан тыс және кеңістіктік шекаралардан тыс, сондықтан ол және оның шығармашылығы арқылы өткен мәдениет қазіргі әлемнің көптеген мәдениеттеріне органикалық түрде түсінікті болады. Әл-Фарабидің өмірі-білімге, әлемді және өмірдің мәнін түсінуге ұмтылудың ерекше мысалы. Ұлы философтың рефлексиялары мен рухани негіздерінде адамды тұлға ретінде тәрбиелеуге және шынайы адамгершілік құндылықтарды нығайтуға болады. Ұлы ұстаздың даналығы өте өзекті және қазіргі кезде үлкен мағынаға ие. Қазақстанның Түркіменстандағы елшілігі, "Шығыс аристотелі" деген атпен танымал Әбу Насыр Әл-Фараби ғылымның көптеген салаларын зерттеп, көптеген ғылыми еңбектер жазған ғалым болған. Философия мен логика, математика және Музыка теориясы, астрономия және медицина, космология және құқықтану – адамзаттың дамуына жаңа мүмкіндіктер ашқан кейбір ғылымдар. Әл-Фарабидің ақыл мен сана туралы ілімі философиядағы маңызды жетістіктердің бірі болып табылады (Медетбаев Т., 2001).

Әл-Фараби адам дамуындағы білімге, ғылымға және тәрбиеге ерекше назар аударды. Мұны ғалымның тұжырымдары дәлелдейді: "тәрбиесіз білім - адамзаттың қас жауы", "өз ісінің шебері болу үшін кемелдікке ұмтылу керек". Бүгін әл – Фарабидің өмірі, шығармашылығы мен мұрасын зерттеу бойынша үлкен жұмыс атқарылды деп айта аламыз.

Әл-Фарабидің көптеген ғылыми зерттеулерін әлемге іс жүзінде ашқан профессор Ауданбек Көбесов болды. А. Көбесов көп жылдар бойы ұлы ғалымның ғылыми мұрасын зерттеді, 1960 жылдары құрылған әл-Фараби мұрасын зерттеу тобының құрамында отандық фарабистиканың негізін қалаушылардың бірі болды. Әл-Фараби ғылым тарихында негізінен философ және музыка теориясын жасаушы ретінде танымал болғанымен, А. Көбесовтың зерттеулері біздің ұлы отандасымыздың математик, жаратылыстану ғылымдарын зерттеуші ретіндегі шынайы бейнесін қалпына келтіруге шешуші үлес қосты (Көбесов А., 2004).

Әл-Фарабидің бай ғылыми мұрасын зерттей отырып, А. Көбесов 200-ден астам ғылыми, ғылыми-танымдық жұмыстар мен араб тілінен аудармалар жариялады. Олардың ішінде "Әл-Фараби", "Әл-Фарабидің математикалық мұрасы", "Әл-Фараби шығармаларындағы Астрономия", математикалық трактаттардың араб тіліне аудармалары, "Алмагестке түсініктеме" және т.б. сияқты танымал шығармалар бар. А.Көбесовтың "Әл-Фарабидің математикалық мұрасы" монографиясында әл-Фарабидің геометрия, тригонометрия, арифметика, алгебра және олардың астрономия мен музыкада қолданылуы, сондай-ақ Ықтималдық теориясы туралы пікірлері келтірілген. Ә. Көбесов әл-Фарабидің бұл жұмыстарын басқа ғалымдардың жетістіктерімен тығыз байланыста қарастырды. Ұлы ғалымның барлық математикалық еңбектері талданып, зерттелген бұл монографияға А. Көбесовтың өзі орыс тіліне аударған және өңдеген келесі жұмыстар кіреді:

1. "Ғылымдар энциклопедиясының" математикалық тараулары ("Ғылымдардың жіктелуі"). Египет ғалымы Осман Амин (1949) жариялаған араб тіліндегі нұсқадан аударма.

2. Тригонометриялық тараулар "Алмагестке арналған қосымша кітап". Лондондағы Британ мұражайында сақталған жалғыз араб қолжазбасының көшірмесінен аударма. Бұл жұмыс бұрын ешбір тілге аударылмаған, оның бар екендігі белгісіз.

3. "Геометриялық фигуралар арқылы табиғат құпияларын ашудың рухани әдістері" немесе геометриялық трактат. Швецияның Уппсала қаласындағы университет кітапханасында сақталған жалғыз араб қолжазбасының көшірмесінен аударма.

4. "Евклидтің бірінші және бесінші кітаптарына кіріспедегі қиын жерлер туралы түсініктемелер". Араб қолжазбасы сақталмаған және ескі еврей нұсқасынан аударылған.

5. "Жұлдыздың болжамдарының қайсысы дұрыс, қайсысы теріс". Неміс ғалымы Дитерич жариялаған араб тіліндегі нұсқадан аударма. Бұл монографияда алынған нәтижелер математиканың тарихи дамуы тұрғысынан өте маңызды. "Әл-Фарабидің математикалық мұрасы" монографиясы ғылыми қоғамдастыққа, әсіресе математиктерге кеңінен танымал. Бұл жұмысты әл-Фарабидің шетелдік зерттеушілері жоғары бағалайды және әл-Фарабидің

математика бойынша еңбектері жүйелі түрде зерттелетін жалғыз жұмыс ретінде маңызды. Оның мұрасын жағдайлық зерттеулер мен инновациялық білім беру процестерінде кеңінен пайдалану үшін білім беру жүйесінде әлемдік ғылым мен мәдениеттің қазынасы болып табылатын Әл-Фарабидің еңбектері негізінде жас ұрпақты оқыту және тәрбиелеу мәселесі шешілуде.

Әдебиеттер:

1. Медетбаев Т. Әл-Фарабидің әдеби мұралары // Наследие аль-Фараби и мировая культура. А., 2001.
2. Бұлұтай М. Ата-баба діні. А., 2000.
3. Бурабаев С. Философия искусства Абу Насра аль-Фараби // Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. А., 1993.
4. Исламова Л.А. Эстетические идеи в произведениях аль-Фараби // Аль-Фараби и развитие науки и культуры стран Востока. А., 1974.
5. Кобесов А. Абу Насир аль-Фараби, Алматы, 2004.

От поддержки и деятельности молодёжи зависит дальнейший успех начатых реформ и устойчивое развитие стран региона ЦА в XXI веке. Нынешняя молодёжь – продукт информационной эпохи, они оценивают нас в сравнении с другими системами ценностей, другим качеством образования, западным. Нет смысла замалчивать социальные проблемы, просто нужно переводить их в экономическую плоскость. Динамичные общества опираются, главным образом, на сотрудничество с молодёжью для приспособления к быстро меняющимся или качественно новым обстоятельствам. Общество должно быть уверено, что в ближайшее время получит здоровое, развитое и конкурентоспособное поколение, способное не только реформировать социально-политическую и экономическую жизнь Казахстана и Узбекистана, но и вывести государства региона на новые горизонты.

Учитывая возрастающую роль Азии в третьем тысячелетии, когда во всем мире в том числе и в Евразии особый упор делается на духовность, нравственный императив и культурную социализацию молодёжи, повышение качества образования и развитие человеческого капитала в стране. Перспективы развития человеческого общества в XXI в. в решающей степени зависят от использования высококвалифицированных кадров, новых знаний, технологий и методов управления. Сегодняшняя молодёжь – творцы истории нашей современности, живущие надеждой на лучшее будущее. Человеческий капитал в XXI веке стал самым ценным ресурсом постиндустриального общества, гораздо более важным, чем природное или накопленное богатство. В силу того, что человеческий капитал становится стратегическим ресурсом страны, его накопление и сохранение обеспечивают устойчивость развития экономики и государства.

Миссия высших учебных заведений меняется с каждым годом, вслед за внедрением цифровых технологий во все сферы жизни нашего общества, вместе с ситуацией на рынке труда, а работодатели сегодня все больше интересуются компетенциями, а не традиционными степенями. От университетов ждут активной работы со всеми категориями обучающихся, соответствующую интересам рынка и работодателей, рынок труда меняется очень быстро. Всё зависит, в том числе, от социальной политики, проводимой в сфере образования в центре и на местах, на самом деле возможностей оказалось гораздо больше, чем мы думаем.

Современный уровень развития мировой экономики, технологий ИИ и коммуникаций серьезно изменили смысл многих понятий. Огромная масса молодёжи влилась в новую систему общественных и межличностных отношений в условиях цифровизации и стремительного развития искусственного интеллекта. Вместе с тем, необходимо критически проанализировать имеющийся опыт вплетения в ткань образовательной системы воспитательного компонента и формирование современного самостоятельного человека. Формирование национальной идентичности на основе ценностей толерантности и патриотизма создают глубокие предпосылки для построения гражданской нации, без чего невозможно обеспечение межэтнической стабильности и последовательной модернизации казахстанского и узбекского общества.

С. Хантингтон в своем знаменитом труде «Столкновение цивилизаций» в главе «Исламское возрождение» пишет: «Огромное количество мусульман обращаются к исламу как к источнику идентичности, смысла, законности, развития, могущества и надежды, которая была выражена лозунгом «Ислам – вот решение». Исламское возрождение по своему размаху и глубине – это последняя фаза в приспособлении исламской цивилизации к Западу, попытка найти «решение» не в западных идеологиях, а в исламе» [1].

Для понимания путей развития Региона ЦА необходимо глубокое и всестороннее осмысление нашего исторического прошлого и предвидение грядущего, при этом важно духовное обновление и культурная социализация молодёжи, в процессе которого свою роль сыграет правильно воспринятая национальная философия. В последние десятилетия всё более в общественном сознании жителей региона Центральная Азия ощутимо осознание глобальной динамики изменений и что мир в XXI веке переживает острый мировоззренческий и ценностный кризис. Тема эта очень важная, актуальная так как речь идет о будущем нашей молодёжи и есть серьезные сомнения и аргументы, в способности современной цивилизации

найти выход из этих кризисов, не видоизменяя стратегии развития и базисных ценностей техногенной культуры.

Государства Центральной Азии, как и многие развивающиеся страны мира, также остро нуждаются в ускоренном развитии человеческого капитала нового типа. Это, во-первых, даст шанс Казахстану наравне с другими странами ЦА конкурировать в росте производительности труда за счет прогрессивных технологий, во-вторых, это возобновляемый неисчерпаемый ресурс, а в-третьих, это накапливающийся на будущее капитал последующих поколений. Безусловно, наши результаты в этой области желают большего, ведь пропаганда потребительского отношения к государству и жизни, инфантильность молодёжи вызывают беспокойство. Поэтому чрезвычайно важно и актуально понять феномен религии, культурную социализацию молодёжи, ценности, которыми руководствуются молодые люди и которые во многом определяют их представления о настоящем, их жизненные стратегии, планы и установки на будущее. Интересна всем тем, кто интересуется важнейшей ролью религии и культурной социализацией молодёжи в истории человечества, в истории региона ЦА и в жизни каждого человека.

Современный мир нередко называют глобальным, взаимозависимым, мы живем в реальности XXI века- века цифровизации и информатизации, гибридных и информационных войн, которая уже существенно изменилась, поэтому проблема становления личности, проблема духовно-нравственного воспитания молодежи - главная проблема философии, педагогики, политологии. На протяжении долгих лет преобладало мнение, что современный техногенный тип Западной цивилизации является магистральным путем общественного прогресса, хотя одновременно эта же цивилизация привела к новейшим, громадным достижениям в области производственных технологий, она породила и глобальные кризисы, поставившие под угрозу само существование человечества.

Думая о будущем, государство понимает, что за политическими и экономическими реформами нельзя упускать процесс формирования нового поколения казахстанских и узбекских граждан, их адаптации к новым условиям? Понимание молодежи как «объекта национально-государственных интересов, одного из главных факторов обеспечения развития региона ЦА» то можно смело говорить о феномене религии, находит практическое воплощение в ряде законодательных актов, правительственных программ по проблемам молодого поколения.

Обществу также не безразлично, как меняются религиозные и жизненные ценности в социуме, так как они определяют нравственный облик и «социальное лицо» молодёжи, современный уровень развития мировой экономики, технологий и коммуникаций серьезно изменили смысл многих понятий. Огромная масса молодежи региона Центральной Азии влилась в новую систему общественных и межличностных отношений в условиях цифровизации и глобализации.

Проблема взаимоотношения религии и государства, культурная социализация молодёжи, относятся к числу вечных традиционных проблем, которая существовала на всем протяжении исторической эволюции философии и влияет на модернизацию культуры молодёжи. Для Казахстана и государств Центральная Азия светскость – это будущее страны, поэтому не должно быть вульгарного понимания светскости, необходимо модернизировать и изменить наше общественное сознание. В настоящее время все чаще высказывается мысль о том, что у науки и религии появляется широкое поле для взаимодействия и сотрудничества. Проанализировав основные направления общественно-политической жизни Евразии, исследовав основные тренды и социокультурные аспекты поведения, ценностей и смысложизненных планов молодёжи региона Центральной Азии, понимаешь, что идеология и формы радикального экстремизма и терроризма во всем мире сильно изменились. Мы все ответственны за текущее состояние дел в мире и идейно-ценностные ориентиры подрастающего поколения. Радикализм суждения свойствен в силу возраста всем молодым людям и характерно для молодёжи всего мира, это становится главным и общим политическим трендом современности не только Евразии.

Как известно, конец XX века ознаменовался во всём мире повсеместным движением многих государств к образовательной, культурно-духовной и экономической интеграции, с учётом рационального сочетания региональной интеграции с широким участием в глобальных процессах Евразии. Значение мировоззренческих знаний трудно переоценить, она обладает особой нравственной направленностью, оно многолико и разнообразно, оно ориентировано на то, чтобы ответить на главный вопрос современности: какие смысло-жизненные установки должны измениться в культуре техногенной цивилизации и культурной социализации молодёжи. Для понимания путей развития Региона ЦА необходимо глубокое и всестороннее осмысление нашего исторического прошлого и предвидение грядущего науки и высшего образования в XXI веке, в качестве объективных факторов современной глобальной динамики, при этом важно духовное обновление, в процессе которого свою роль сыграет правильно воспринятая национальная философия.

Рост радикализации общества и общественно-политической жизни региона Центральной Азии становится всеобщей приметой последних десятилетий, а проблемы перспективы развития и вопросы национальной безопасности, борьбы с распространением радикального экстремизма без всякого преувеличения, носит фундаментальный характер. С этой проблемой мировое сообщество сталкивается повсеместно как в США, Европе так и в Евразии. Поэтому весьма важно сотрудничество с международными организациями по борьбе с распространением радикального экстремизма, с целью выявления возможностей предотвращения политизации религии, что в свою очередь вызывает различные последствия как для политической жизни центральноазиатских стран, так и для региональной системы безопасности.

Актуальным становится вопрос о совмещении ценностей либерального западного общества с религией и ценностями традиционной культуры казахов и народов Востока, чтобы, не конфликтуя, сохранить и утвердить в глобальном мире свои духовные ценности, язык, толерантность, согласие и единство различных этносов и конфессий? Способствовать проявлению в человеке гуманности, восстановление исторической памяти, национального кода и символического наследия народа, гражданственности, воспитать в нем стремление к творчеству, красоте, добру – основная задача, стоящая перед отечественным образованием. Новая религиозная ситуация в Казахстане и Узбекистане является не столько религиозным ренессансом, сколько парадоксальной формой процесса секуляризации общественной жизни и общественного сознания в Центральной Азии.

Изучение и всестороннее исследование историко-философской сущности ислама и суфизма для молодёжи Центральной Азии имеет особую актуальность в наши дни, когда религиозный фундаментализм всячески стремится использовать ислам в своих корыстных политических целях. Вопросы продвижения диалога культур, разных религиозных течений, традиций являются актуальной и значимой для обеспечения взаимопонимания между людьми, принадлежащих к разным религиозным сообществам, узнать религиозное и культурное многообразие современных обществ и способствует формированию толерантности, гармонии и согласия.

Как пробудить дух, волю, интерес молодежи нашего региона к национальному коду, к ценностям ислама, служению нации? Как направить эту огромную потенциальную энергию в созидательное русло? Ведь в истории есть множество примеров, когда государство сознательно пробуждало, организовывало и направляло эту энергию в пользу государства. В этом плане можно вспомнить примеры из своей истории, в более широком историко-философском контексте изданной в последние годы, материалов периодической печати имеется большое количество интересных и научно-содержательных работ, посвященных исследованию суфизма.

Изучения историко-философской сущности ислама, суфизма для молодёжи Центральной Азии, отражают многие общечеловеческие, педагогические, этические и эстетические идеи суфиев, в силу общечеловеческого их содержания, в сохранении и облагораживании современных нравственных норм и исламской этики, морали.

История религии и культуры – это особая область знания о прошлом, и она неизбежно находится в теснейшем контакте с религиоведением и с философией, и с культурой. Всестороннее изучение суфизма позволяет более адекватно, научно и полно представить развитие духовной культуры центрально-азиатских этносов в эпоху средневековья.

Исламские учёные и философы Аль-Фараби, Абу Али ибн-Сина и многие другие арабские философы-энциклопедисты считали, что Бог дал человеку разум и знания, способный отражать, покорять мир, проникая в его тайны. В связи с этим, наука рассматривается приверженцами исламской религии как естественное порождение Бога, сравнимое по масштабам и значению с творением Всевышнего Аллаха.

Ислам религия образования и науки, то складывается взаимное сотрудничество Бога и человека, что и делает современная наука, которая продолжает дело улучшения мира. Поэтому необходимо глубокое и всестороннее осмысление нашего исторического прошлого и предвидение грядущего, при этом важно духовное обновление для культурной социализации молодёжи, в процессе которого свою роль сыграет правильно воспринятая национальная философия.

Исламские мыслители и учёные Востока внесли в историю философских учений и в духовную культуру человечества огромный массив интересных и оригинальных идей, в том числе суфизм. Как справедливо писал академик АН Узбекистана М.М. Хайруллаев, суфизм в течение многих лет в советской литературе считался одной из «опасных» тем, поскольку его происхождение и эволюция тесно связаны с историей ислама и религиозных учений. Вследствие этого центрально-азиатские и казахские учёные, исследователи намного отстали от зарубежных ученых Запада в изучении теории и истории суфизма – одного из богатейших и неотъемлемых компонентов культурного наследия народов Востока.

В Казахстане и регионе Центральная Азия этот вопрос уже больше не представляет табу и запрет. Исследуя исторические и мировоззренческие аспекты сущности суфизма, можно найти актуальность для наших дней немало идей и мыслей о борьбе против зла, насилия, войн, фанатизма, за торжество справедливости, установление дружбы между отдельными людьми и целыми народами.

Заметный вклад в разработку философии ценностей суфизма и ислама внесли мыслители Великой Степи, Кожая Ахмед Ясауи, Накшбанди, Абай, казахский религиозный философ XX века Шакарим Кудайбердиев в своих трактатах «Три истины», «Зеркало казахов». Шакарим разработал оригинальное учение о цельном знании, которое представляет собой неразрывную взаимосвязь научного, философского и религиозного знаний. В трудах Шакарима представлен триединый подход к пониманию мира: материализм, теология и совесть. Их суммарность открыла Шакариму тайну истины: суть бытия живет в душе каждого человека — его совесть, что является первостепенной потребностью человеческой души.

Религиозное просвещение и суфизм ставит преграду абсолютизации конфессиональной веры, религиозному фанатизму, нетерпимости к инакомыслящим – приверженцам иной веры. Вместе с тем следует отметить, что историко-философская сущность суфизма не стала для них специальным объектом всестороннего исследования, при этом необходимо разделить труды ученых-востоковедов, исламоведов, историков, этнологов, изучающих суфизм с различных позиций и научных интересов.

Задача духовного обновления подрастающего поколения казахстанцев заключается в изучении правдивого и объективного понимания культурного наследия, возвращением к истокам ислама и суфизма, такое знание подразумевает симбиоз гуманитарных и социальных наук, которая формирует основы мировоззренческих позиций у молодёжи. В процессе трансформации ценностей современной действительности, сегодня требуется глубокий анализ суфийских ценностных и религиозных предпочтений в регионе Центральная Азия, взявшем курс на демократизацию и модернизацию экономики, при этом необходимо учитывать вызовы времени, общепланетарные тенденции.

Испокон веков Центральная Азия являлась ареалом разнообразных исторических процессов, где соприкасались общие культурные, исторические и экономические интересы между центральноазиатскими и соседствующими с ними странами, каждый из которых претендовал на ключевую роль в этом регионе.

Важно отметить, что с возрастанием роли религии среди молодёжи Центральной Азии, появились негативные аспекты религиозной жизни части населения. В частности, в стране увеличилось число граждан, противопоставляющих себя сложившимся устоям в светском обществе, национальным традициям и культуре. Противодействие и профилактика религиозного экстремизма в Казахстане и Узбекистане являются одним из приоритетных направлений государственной политики. Духовные смыслы и ценности суфизма, структурно заданные культурными кодами этнического самосознания и конфессиональной веры, актуализируются усилием духовного самоопределения личности.

Центральная Азия в XXI в. прочно занимает важное место среди регионов, привлекающих наиболее пристальное внимание основных акторов мировой политики. Помимо всего территория ЦА чрезвычайно богата энергоресурсами – нефтью, газом, углем, ураном, а также гидроресурсами. К тому же регион Центральная Азия находится на стыке трех крупнейших цивилизационных плит – российской, китайской и исламской, связывающим их воедино и дающим возможность воздействовать на них через центрально-азиатские рычаги. На сегодняшний день это еще и важнейший регион с точки зрения обеспечения безопасности региона. Отсюда исходят как традиционные угрозы и вызовы, связанные с геополитическими и военными факторами, так и новые – экстремизм, нелегальная миграция, экологические проблемы.

Ислам и суфизм - многоплановый феномен, и формы его возрождения на современном этапе необходимо глубоко исследовать, с тем чтобы использовать его духовно-нравственный потенциал для дальнейшего развития национальной культуры. Исламские мыслители внесли в историю философских учений и в духовную культуру человечества огромный массив интересных и оригинальных идей. Многообразие суфизма определяется разнообразием предлагаемых путей к этому: земному и вечному счастью человека. Этот вопрос из «вечных»: он интересовал и продолжает волновать людей, к какой бы расе, этносу, национальности, политических пристрастий и т.д. человек не относился.

Духовное возрождение – это важное направление современного казахстанского общества, так как без духовности нет реальной возможности оценить смыслообразующие факторы в жизнедеятельности людей Центральной Азии, установить связь поколений, сохранить преемственность культурных традиций и ценностей. Непрерывное образование в течение всей жизни и роль духовных ценностей каждого этноса, значимость их сохранения для построения демократического общества и процветания государств Центральной Азии стали объектом многих великих мыслителей. Духовные ценности, представленные в потоке исторического развития, находят свое выражение в менталитете каждого этноса и молодёжи.

В трудах великого учёного энциклопедиста Абу Наср аль-Фараби много внимания уделялось проблеме воспитания и формирования самостоятельной личности, а философия образования рассматривалась в аспекте разума и морали. В научных трактатах Аль-Фараби есть частое упоминание о значении воспитания и образования для человека и Общества, о связи морального и интеллектуального: «Знание должно быть украшено хорошим поведением». Знания, умения и понимание человека образно «подытоживаются нравственностью, подобно тому, как плодом увенчивается [все то, что происходит] в дереве». О том, что интеллектуальное и нравственное тесно связаны друг с другом, говорится в знаменитом изречении Аль-Фараби: «Знания, данные без воспитания- враг человечества». Подразумевается, что это может стать катастрофой для человечества, так как интеллектуальное относится к моральности, а поощрять последнее есть задача воспитания и образования.

Одной из главных задач образования в XXI веке, является не только «формирование компетенций», а формирование самостоятельной, развитой, творческой личности и

востребованного, креативного специалиста. Задача такого плана естественно требует системных изменений и корректировки самих исходных принципов обучения.

Литература:

1. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. СПб.: изд-во «Диля», 2004.
2. Privratsky B.G. Muslim Turkistan. Kazak Religion and Collective Memory. Richmond Surrey: Curzon Press, 2001. P. 187—189
3. Муминов А.К. От ответственного редактора // Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама'/ Под ред. Б.М. Бабаджанова, С.А. Мухаммадинова. Алматы — Ташкент, 2008. С. 16.
4. Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). — Москва: Мысль, 1980. — 239 с.
5. Аюпов Н.Г., Нысанбаев А.Н. О тюркской фальсафе // Тюркская философия: десять вопросов и ответов. — Алматы, 2006. — С. 5-130.
6. Булекбаев С.Б. «Тюркский вклад в мировую культуру и цивилизацию»- Алматы: 2016 /ТОО BAViS systems-316 стр.
7. Костина А.В. «Массовая культура как феномен постиндустриального общества» Изд.5-е.— М.:Издательство ЛКИ, 2011.-352с.
8. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. - М.: Республика, 1993. - С. 322.

ФОРМИРОВАНИЕ ПРОЭКОЛОГИЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ СТУДЕНТОВ ЧЕРЕЗ ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ МЕРОПРИЯТИЕ В ВУЗЕ

*Аймаганбетова О.Х., доктор психологических наук, профессор, Косыбаева Г.А.
Казахский национальный университет имени Аль-Фараби, г. Алматы, Республика Казахстан*

Түйін. Мақалада «Менің проэкологиялық мінез-құлқым» атты тәрбиелік іс-шарасының студенттердің проэкологиялық мінез-құлқын қалыптастыруға әсері қарастырылады. Интерактивті тренинг форматында жүргізілген зерттеу барысында студенттердің іс-әрекеттері мен көзқарастарындағы өзгерістерді бағалау үшін Иванова-Агисова проэкологиялық мінез-құлық шкаласы қолданылды. Статистикалық талдау нәтижелері ресурстарды саналы тұтыну мен экологиялық тұтыну көрсеткіштерінің едәуір артқанын көрсетті, алайда қалдықтарды басқару, әлеуметтік әрекеттер және климатқа бағытталған мінез-құлық өзгерістері айтарлықтай болған жоқ. Авторлар экологиялық тәрбиелеуге кешенді тәсілдің маңыздылығын атап өтеді, ол тек бір реттік білім беру іс-шараларымен шектелмей, жоғары оқу орындарының білім беру процесіне экологиялық бағдарланған практикаларды жүйелі түрде енгізуді қамтуы тиіс.

Кілт сөздер: экологиялық мінез-құлық, тәрбиелік іс-шара, студенттер, экологиялық зейін.

Абстракт. В статье рассматривается влияние воспитательного мероприятия «Мое проэкологическое поведение» на формирование проэкологического поведения студентов. В ходе исследования, проведенного в формате интерактивного тренинга, применялась шкала проэкологического поведения Ивановой-Агисовой для оценки изменений в установках и действиях студентов до и после мероприятия. Результаты статистического анализа показали значимое повышение показателей осознанного потребления ресурсов и экологичного потребления, тогда как изменения в управлении отходами, социальных действиях и климатически ориентированном поведении оказались незначительными. Авторы отмечают важность комплексного подхода к экологическому воспитанию, включающего не только разовые образовательные мероприятия, но и систематическую работу по интеграции экологически ориентированных практик в образовательный процесс вузов.

Ключевые слова: проэкологическое поведение, воспитательное мероприятие, студенты, экологическая осознанность.

Abstract. The article examines the impact of the educational event "My Pro-Environmental Behavior" on the formation of students' pro-environmental behavior. The study, conducted in the format of an interactive training, used the Ivanova-Agissova scale to assess changes in students' attitudes and actions before and after the event. The statistical analysis results revealed a significant increase in indicators of conscious resource consumption and eco-friendly consumption, while changes in waste management, social actions, and climate-oriented behavior were not statistically significant. The authors emphasize the importance of a comprehensive approach to environmental education, which should not be limited to one-time educational activities but should include the systematic integration of environmentally oriented practices into the educational process of universities.

Keywords: environmental behavior, educational event, students, environmental awareness.

Введение. Формирование проэкологического поведения студентов является одним из актуальных вопросов современного высшего образования. В условиях нарастающих экологических проблем важно не только передавать теоретические знания, но и прививать молодежи ответственное отношение к окружающей среде, способствуя формированию устойчивых экологических привычек.

Целью настоящего исследования является оценка влияния воспитательного мероприятия «Мое проэкологическое поведение» на формирование экологически ответственного поведения студентов.

Для достижения поставленной цели решались следующие задачи: 1) провести анализ теоретических подходов к формированию проэкологического поведения студентов; 2) разработать и организовать воспитательное мероприятие в формате интерактивного тренинга; 3) оценить изменения в уровне проэкологического поведения студентов до и после мероприятия с использованием шкалы Ивановой-Агисовой; 4) определить ключевые педагогические условия, способствующие успешному формированию экологически ориентированных ценностей.

Объектом данного исследования является процесс формирования проэкологического поведения студентов в контексте воспитательных мероприятий в вузе. Предметом исследования стало влияние интерактивного тренинга «Мое проэкологическое поведение» на осознание и мотивацию студентов к ответственному отношению к окружающей среде и экологическим инициативам.

Авторы применили следующие методы исследования в своей работе: интерактивный тренинг с применением шкалы проэкологического поведения, статистический анализ, качественный анализ, а также анализ научной литературы по данной теме, который показал, что экологическое сознание и поведение студентов формируется под влиянием различных факторов, включая образовательные программы и воспитательные мероприятия.

Работы различных ученых по изучаемой теме были рассмотрены авторами в процессе написания данного исследования. Так, в труде казахстанского автора Мамбеталиной А. «Психологическое исследование экологического сознания студентов» отмечается, что уровень осознанности проблемы может изменяться под воздействием целенаправленных образовательных инициатив (Мамбеталина, 2023).

В условиях высшего образования особую значимость приобретают воспитательные мероприятия, направленные на формирование экологической культуры студентов, подчеркивается в работе авторов Кабановой Г.М. и Ложкиной Ю.Ю. «Использование интерактивных методов обучения при формировании экологической культуры студентов вузов» (Кабанова, Ложкина, 2015).

О том, что проэкологическое поведение охватывает широкий спектр действий, включая экономное использование природных ресурсов, сокращение загрязнения окружающей среды, развитие экопотребления и вовлеченность в экологические инициативы, говорится в статье «Проэкологическое поведение в России. Систематический обзор исследований» авторов Сауткиной Е.В., Агисовой Ф.Б., Ивановой А.А. и др. (Сауткина, Агисова и др., 2022).

Также о значимости воспитательной работы в формировании у студентов осознанного экологического поведения и о важности сочетания теоретических знаний с практическими методами обучения, такими как тренинги, проектная деятельность и волонтерские инициативы говорится в исследовании Приваловой Е.А. «Психологические детерминанты проэкологического поведения в области энергопотребления» (Привалова, 2021).

Ряд вопросов, посвященных данной теме, рассматривается и в трудах зарубежных авторов. Так П. Уайт в своей работе «Феноменологическое исследование развития экологического сознания» позиционирует эко-сознание как нечто, основанное на эко-центрической ценностной ориентации, направляющей каждую отдельную личность на ценности внутреннего богатства» (White, 2009).

И, наконец, исследование под названием «Российская шкала проэкологического поведения: разработка и психометрическая оценка» авторов Ивановой А.А., Агисовой Ф., и

др. отразила важность корректного измерения экологически ориентированного поведения, что играет ключевую роль в оценке эффективности образовательных мероприятий (Иванова, Агисова, и др., 2023).

Методологической основой данного исследования является подход, ориентированный на формирование проэкологического поведения через воспитательные мероприятия и психологическое воздействие.

Гипотеза исследования заключается в том, что участие в данном мероприятии по его завершении поднимет уровень проэкологических навыков и установок испытуемых на более высокий уровень. Ожидается, что участие студентов в интерактивном тренинге «Мое проэкологическое поведение» приведет к статистически значимому увеличению показателей проэкологического поведения, измеренных согласно данным вышеупомянутой шкалы Ивановой-Агисовой.

Теоретическая значимость исследования заключается в расширении научных представлений о процессе формирования проэкологического поведения студентов через воспитательные мероприятия в вузах. Исследование способствует углублению понимания роли интерактивных тренингов в формировании экологической осознанности и мотивации у молодежи. Важным вкладом является использование шкалы проэкологического поведения для количественной оценки изменений в экологических установках студентов, что может стать основой для дальнейших теоретических разработок в области экологического воспитания и психологии поведения.

Практическая значимость исследования заключается в возможности применения результатов работы для разработки и внедрения эффективных методик экологического воспитания в высших учебных заведениях.

Обсуждения. В рамках педагогической практики магистранта было организовано воспитательное мероприятие в формате интерактивного тренинга «Мое проэкологическое поведение», направленное на повышение экологической осознанности студентов и их мотивации к проэкологичным действиям.

Методологически исследование было организовано в соответствии со схемой «до и после» и включало три этапа: 1) предварительный этап – первичное тестирование испытуемых с использованием шкалы Ивановой-Агисовой для диагностики исходного уровня проэкологических установок; 2) интервенция – проведение воспитательного мероприятия «Мое проэкологическое поведение» в формате интерактивного тренинга; 3) заключительный этап – повторное тестирование студентов по той же шкале, статистический анализ изменений в их установках и поведении.

Для оценки эффективности проведенного вмешательства был проведен сравнительный анализ данных до и после мероприятия. Исследование позволило выявить закономерности, характеризующие динамику проэкологического поведения студентов.

Ход исследования. Психолого-педагогический эксперимент был поставлен в феврале 2025 года на базе кафедры общей и прикладной психологии факультета философии и политологии КазНУ им. Аль-Фараби (г. Алматы, Республика Казахстан) среди студентов третьего курса, получающих образование по специальности «Психология».

Общая численность выборки составила 12 человек (19-21 год). Участие в эксперименте осуществлялось на добровольной основе и носило анонимный характер.

Данные собирались с использованием онлайн-опроса, организованного через платформу *Google Forms* (Google Inc., США).

Для оценки уровня проэкологического поведения до и после воспитательного мероприятия использовалась *Шкала проэкологического поведения Ивановой-Агисовой*, включающая показатели, отражающие частоту и степень вовлеченности респондентов в экологически ориентированные действия. Данный инструмент ранее продемонстрировал свою надежность и валидность в исследованиях, посвященных экологической психологии.

Статистическая обработка данных осуществлялась с применением критерия знаковых рангов Вилкоксона, что позволило определить значимость различий в показателях до и после интервенции.

Описание эксперимента. Шкала проэкологического поведения включает в себя 5 подшкал: 1) управление отходами (вопросы 1-6); 2) социальные действия (вопросы 7-12); 3) сохранение ресурсов (вопросы 13-15); 4) экологичное потребление (вопросы 16-18); 5) климатические (транспортные) действия (вопросы 19-23). Авторы Шкалы проэкологического поведения рекомендуют задавать вопросы испытуемым в различном порядке (Иванова, 2023:228). Все предлагаемые вопросы представлены ниже в Таблице 1:

Таблица 1

№	Вопрос
1	Все покупаемые продукты полностью съедаются
2	Старая и поношенная одежда сдается в пункты переработки
3	Используется многоразовая посуда
4	Бытовые отходы (пластик, стекло, бумага) сортируются
5	Вредные отходы (батарейки, ртутные градусники, лампы и пр.) сдаются в пункты утилизации
6	Количество покупаемых вещей всегда контролируется и ограничивается
7	Пропагандирую экологический образ жизни всеми способами среди знакомых
8	Принимается активное участие в озеленении (посадка деревьев и пр.)
9	На выборах поддерживаются кандидаты с программой защиты окружающей среды и решением экологических проблем
10	Делаются регулярные пожертвования на природоохранную деятельность
11	Принимается личное участие в уборке территорий
12	Подписываются петиции и письма в защиту окружающей среды по мере необходимости
13	Приобретаются исключительно энергосберегающие лампы
14	Техника выключается сразу после использования
15	Всегда экономятся водные ресурсы в быту
16	Выбираются косметические средства и средства по уходу исключительно с натуральным составом
17	Приобретаются исключительно местные продукты питания
18	Приобретаются продукты питания без химических компонентов в составе
19	* Передвигаются на личном/арендованном автотранспорте или такси
20	* Заказывается готовая еда с доставкой в указанное место
21	* Практикуется регулярное употребление мяса
22	Авиаперелеты заменяются передвижением на поезде всегда, когда это возможно
23	Передвигаюсь пешим ходом в большинстве случаев

Авторами применялась пятибалльная шкала оценки, в которой предлагаемые параметры означали следующее: 1 – никогда; 2 – редко; 3 – иногда, 4 – часто; 5 – всегда. Вопросы, отмеченные «*», являются обратными. Необходимо высчитать средний показатель в каждой подшкале, который и будет являться в дальнейшем показателем каждой отдельной категории проэкологического поведения, затем вычисляется разность показателей «до» и «после» тренинга. Ниже в Таблице 2 сгруппированы ранги по каждой из подшкал:

Таблица 2

Вопрос	1-6	7-12	13-15	16-18	19-23
Испытуемый	Rr	Rr	Rr	Rr	Rr
1	4	6,5	8,5	1,5	6,5
2	8	11	2	2	10
3	2	6,5	6,5	5	2
4	2	2,5	2	2	6,5
5		9	2	2	6,5
6	2		6,5	5	2
7	6	10	4,5	7,5	
8		2,5			4
9	6	6,5		5	2

10	4	2,5	8,5	7,5	9
11	6	2,5		9	6,5
12	4	6,5	4,5	1,5	

Анализ данных с использованием критерия Вилкоксона показал, что проведенный авторами тренинг не повлиял на такие разделы, как «Управление отходами» (Тэмп. = 16 > Ткр. = 10), «Социальные действия» (Тэмп. = 38 > Ткр. = 13) и «Климатические (транспортные) действия» (Тэмп. = 25 > Ткр. = 10).

Но, в то же время были выявлены статистически значимые изменения в таких показателях, как «Сохранение ресурсов» (Тэмп. = 2 < Ткр. = 3) и «Экологическое потребление» (Тэмп. = 8,5 < Ткр. = 13), что свидетельствует о влиянии тренинга на испытуемых, продемонстрировавших по его окончании данные показатели.

Результаты исследования. Анализ данных подтвердил наличие статистически значимых изменений для двух подшкал, характеризующих уровень проэкологического поведения студентов после прохождения тренинга. В то же время, для подшкал «**Управление отходами**», «**Социальные действия**» и «**Климатические (транспортные) действия**» статистически значимых изменений выявлено не было, что свидетельствует об отсутствии влияния тренинга на данные аспекты проэкологического поведения.

Отсутствие влияния тренинга на некоторые аспекты проэкологического поведения может быть связано с его краткосрочностью, низкой мотивацией участников и ограниченной инфраструктурой для реализации экологических практик. Также изменения в привычках требуют времени, а повторный опрос через неделю мог быть недостаточным для выявления устойчивых результатов. Тем не менее, анализ данных показал положительную динамику: повысилась экологическая осознанность, студенты активнее внедряли ответственные практики и проявили большую мотивацию к участию в экологических инициативах.

Дополнительно был проведен качественный анализ рефлексивных комментариев участников, который подтвердил положительное влияние мероприятия на формирование личной ответственности за окружающую среду. Полученные данные свидетельствуют об эффективности воспитательной инициативы в развитии проэкологического поведения у студентов.

Развитие экологической осознанности и повышение уровня вовлеченности в экологические практики могут рассматриваться как значимые результаты исследования, подчеркивающие важность дальнейшего внедрения подобных образовательных мероприятий в систему высшего образования (Мамбеталина, 2023:308).

Ограничения исследования. Основным ограничением исследования явилась небольшая выборка и краткосрочность исследования. В дальнейшем целесообразно учитывать более длительный период наблюдения и дополнительные факторы, влияющие на формирование проэкологического поведения.

Заключение. Проведенное исследование подтвердило, что образовательные и воспитательные мероприятия играют важную роль в формировании проэкологического поведения студентов. Однако их влияние может быть дифференцированным в зависимости от содержания программы, мотивации участников и внешних факторов.

Анализ результатов показал, что тренинг «Мое проэкологическое поведение» оказал статистически значимое влияние на две подшкалы: «Сохранение ресурсов» и «Экологичное потребление», что свидетельствует о формировании у студентов более ответственного отношения к использованию природных ресурсов и выбору экологически безопасных товаров.

В то же время, для подшкал «Управление отходами», «Социальные действия» и «Климатические (транспортные) действия» статистически значимых изменений выявлено не было. Вероятными причинами этого могут быть недостаточная продолжительность тренинга, ограниченный временной промежуток между его проведением и повторным опросом, а также устойчивые привычки студентов, требующие более длительного воздействия для изменения.

Полученные данные подчеркивают необходимость комплексного подхода к экологическому воспитанию, включающего не только разовые образовательные мероприятия, но и систематическую работу по вовлечению студентов в экологические инициативы, создание благоприятной инфраструктуры для реализации экологически ответственного поведения, а также интеграцию принципов устойчивого развития в учебные программы вузов.

Перспективными направлениями дальнейших исследований являются: изучение долгосрочного эффекта воспитательных мероприятий на проэкологическое поведение студентов, анализ влияния социальных, культурных и инфраструктурных факторов на формирование экологической осознанности, разработка комплексных образовательных программ, включающих сочетание теоретических знаний, практических навыков и интерактивных методов обучения.

Таким образом, проведенное исследование подтверждает значимость экологически ориентированных образовательных инициатив и подчеркивает необходимость их дальнейшего развития в системе высшего образования.

Проведенное исследование подтвердило, что воспитательные мероприятия, основанные на интерактивных методах, могут способствовать формированию проэкологического поведения студентов. Анализ данных до и после тренинга «Мое проэкологическое поведение» показал статистически значимые положительные изменения в установках, связанных с осознанным потреблением ресурсов и экологически ответственными покупками. Однако в аспектах управления отходами, социальных действий и климатически ориентированного поведения значительных изменений выявлено не было, что может свидетельствовать о необходимости долгосрочных образовательных стратегий.

Результаты исследования подчеркивают важность интеграции воспитательных мероприятий с образовательным процессом для формирования устойчивых экологических привычек у студентов. Внедрение интерактивных методов, таких как игровые практики, кейс-методы и рефлексивные обсуждения, способствует повышению вовлеченности и осознанному отношению к экологическим вопросам.

Перспективными направлениями дальнейших исследований являются изучение долгосрочного влияния воспитательных мероприятий на экологическое поведение студентов, учет социальных и инфраструктурных факторов, а также разработка комплексных образовательных программ, объединяющих теоретические знания и практическую деятельность. Таким образом, интеграция экологически ориентированных инициатив в образовательные программы вузов остается ключевым фактором формирования экологически ответственного поколения.

Литература:

1. Мамбеталина А., Карагулакова, С., Длимбетова, Г., Абенова, С., & Акимши, Д. Психологическое исследование экологического сознания студентов. – Вестник Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева. Серия: Педагогика. Психология. Социология, 2023. №145(4). – с. 297-311.
2. Кабанова Г.М., Ложкина Ю.Ю. Использование интерактивных методов обучения при формировании экологической культуры студентов вузов. – Вестник Сибирского государственного индустриального университета. 2015. № 3 (13). – с. 54-56.
3. Сауткина Е.В., Агисова Ф.Б., Иванова А.А., Иванде К.С., Кабанова В.С. Проэкологическое поведение в России. Систематический обзор исследований. – Экспериментальная психология, 2022. Том 15. № 2. – с 172-193.
4. Привалова Е.А. Психологические детерминанты проэкологического поведения в области энергопотребления (на примере): дис. к. псих. н. – М.: Коломна. 2021. – 204 с.
5. White P. A phenomenological exploration of ecological consciousness development: PhD thesis. – Sydney: SSU, 2009. – p. 334.
6. Иванова А.А., Агисова Ф., Сауткина Е.В., Кабанова В.С., Патракова Н.А., Иванде К. Российская шкала проэкологического поведения: разработка и психометрическая оценка. – Экспериментальная психология. 2023. Том 16. № 2. – с. 218-234.

ПРОБЛЕМА СЧАСТЬЯ В ЭТИКО-ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ АЛЬ-ФАРАБИ

*Алейников М.В., кандидат исторических наук, доцент
Бийский медицинский колледж, г. Бийск, Россия*

Абстракт. В данной статье анализируются особенности понимания счастья и путей его достижения великим учёным и философом арабо-мусульманского средневекового Востока Абу Насром аль-Фараби. Статья подготовлена на основе самостоятельного изучения философских трактатов этого мыслителя. В работе используются элементы метода философской компаративистики. Предпринята попытка сравнительного анализа этико-философских взглядов аль-Фараби и некоторых других мыслителей. Показано непреходящее значение творчества аль-Фараби, актуальность его мыслей и идей в контексте современной духовной ситуации.

Ключевые слова: счастье, благо, совершенство, добродетель, знание, разум, человек, общество, деятельность, духовность.

Annotation. This article analyzes the features of understanding happiness and ways of achieving it by the great scientist and philosopher of the Arab-Muslim medieval East Abu Nasr al-Farabi. The article is prepared on the basis of independent study of philosophical treatises of this thinker. The paper uses elements of the method of philosophical comparativistics. An attempt is made to compare the ethical and philosophical views of al-Farabi and some other thinkers. It shows the enduring importance of al-Farabi's work, the relevance of his thoughts and ideas in the context of the modern spiritual situation.

Key words: happiness, good, perfection, virtue, knowledge, reason, person, society, activity, spirituality.

«Счастье же - это абсолютное благо. Всё, что необходимо для достижения и получения счастья, равным образом является благом, но не ради себя, а потому, что это необходимо для достижения счастья. Всё то, что в какой-бы то ни было мере препятствует счастью, является абсолютным злом» (Аль-Фараби)

Проблема счастья остаётся одной из главных в этико-философских учениях. Она составляет одну из наиболее постоянных и, в то же время, динамичных установок морального сознания. Исследованию данной проблемы уделялось значительное внимание мыслителями всех времён и народов, от древности до наших дней. Это Эпикур и Диоген, Сократ и Аристотель, Сенека и Марк Аврелий, Конфуций и Лао Цзы, Л. Фейербах и Ф. Ницше, Л. Н. Толстой и В. В. Розанов и многие другие. Идея счастья - одна из первых в истории этической мысли. Болгарский философ Кирилл Нешев указывает, что именно она дала импульс становлению этической теории.

Несмотря на то, что проблема счастья исследуется на протяжении всей истории человечества, каждый раз обнаруживаются новые ракурсы её постижения. Каждая эпоха истории философии имеет свои «манифесты счастья». При этом нередко идеи мыслителей далёкого прошлого удивляют нас своей глубиной и оригинальностью, созвучностью современным этико-философским исканиям.

Не обошёл вниманием эту проблему и выдающийся представитель средневековой арабо-мусульманской философии и восточного аристотелизма, учёный-энциклопедист - Абу Наср ибн Мухаммед аль-Фараби. Исследователи его творчества подчёркивают, что основная проблема, с которой, можно сказать, начинается развитие этической мысли аль-Фараби, - это проблема достижения человеком красоты и счастья, умения жить в гармонии с мировым целым [1,152].

Цель нашей работы состоит в изучении особенностей понимания аль-Фараби сути счастья и путей его достижения через анализ его философских трактатов. В работе используются элементы философской компаративистики. Осуществляя сравнительный анализ этико-философских воззрений аль-Фараби и ряда других мыслителей можно открыть пространство для диалога культур, этико-философских традиций и актуализировать их в русле современных духовно-нравственных проблем.

Прежде всего, следует отметить, что для всей философии аль-Фараби характерна ярко выраженная гуманистическая направленность. Гуманизм аль-Фараби зиждется на признании человеческой личности абсолютной ценностью, центром мироздания. Мыслитель верил в безграничные возможности человека и его разума к совершенствованию и считал, что человек

должен стремиться к совершенству. Это было передовое, прогрессивное миропонимание, созвучное идеям и идеалам ренессансного гуманизма.

Аль-Фараби полагает, что человеческое совершенство заключается в счастье. Он рассматривает понятие совершенство (араб. камал) как тождественное благу и счастью (араб. Са'ада) [2,198]. По его мнению, все люди по природе склонны выбирать совершенство своей целью, поэтому они нуждаются в учении, разъясняющем суть совершенства и пути его достижения. Таким образом, для достижения счастья необходимо его теоретическое обоснование. Аль-Фараби подчёркивает, что в достижении человеком счастья велико значение философии: «Поскольку мы достигаем счастья лишь только тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благодаря искусству философии, то из этого необходимо следует, что именно благодаря философии мы достигаем счастья» [3,35].

Таким образом, по мнению аль-Фараби, именно благодаря философии мы достигаем счастья. Философия аккумулирует опыт многих жизней, многих поколений людей. Она формулирует полезные принципы и правила, которые помогают человеку жить и чувствовать себя счастливым.

Аль-Фараби считает, что каждый человек стремится понять, зачем и для чего он живёт в этом мире. Если он найдёт ответ на этот вопрос, то возможно, станет счастливым. Истинный философ должен своей жизнью давать ответ на вопрос о смысле человеческого бытия. Он полагает, что сущность философии проявляется в конкретной жизни человека. Философия, по его мнению, - не оторванная от жизни умозрительная дисциплина. Напротив, жизнь является её источником и предметом. Философия помогает человеку познать окружающий мир и целенаправленно изменять его. Кроме того, философия помогает человеку познать и совершенствовать самого себя.

Для овладения философией, по мнению аль-Фараби, человеку необходимы хороший нрав и сила ума. Он подчёркивает, что философия постигается только при «хорошем здравомыслии», которое, в свою очередь, достигается при овладении искусством логики. Мыслитель употребляет понятия «хорошее здравомыслие» и «плохое здравомыслие». «Хорошее здравомыслие» он отождествляет с силой ума, а «плохое» - со слабоумием и глупостью. Благодаря «хорошему здравомыслию» мы познаём все вещи, которые человеку надлежит познать.

В трактате «Указание пути к счастью», аль-Фараби подчёркивает, что счастье неизбежно достигается человеком, если он обладает хорошим нравом и здравомыслием. Он отмечает, что хороший нрав и сила ума, взятые в единстве, являются человеческим достоинством, через которое возможно совершенствование и добродетель. Мыслитель полагает, что все нравственные качества человека, как прекрасные, так и безобразные, не являются врождёнными, а приобретаются им в процессе жизни в обществе, вырабатываются в результате привычки к их систематическому осуществлению. Он указывает на то, что человек не может быть наделённым с момента своего рождения на свет добродетелью или пороком, так же, как он не может быть прирождённым ткачом или писцом. По сути, аль-Фараби формулирует идею социальной детерминации морального сознания человека [4, 11-12].

Аль-Фараби рассматривает счастье как главную цель человеческой жизни и деятельности. Эта мысль содержится в таких его работах, как «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Книга изучения общества», «Гражданская политика», «Добродетельные нравы», «О достижении счастья», «Указание пути к счастью» и др.

Счастье в его понимании - абсолютная ценность и благо человеческой жизни. Оно является пределом людских стремлений. Так, в своём трактате «Указание пути к счастью», мыслитель отмечает: «Счастье - это цель, к которой стремится каждый человек, ибо оно является неким совершенством. Всякое совершенство есть цель, к которой стремится человек потому, что оно является неким благом... Поскольку цели, к которым стремятся как к предпочтительным благам, многочисленны, то счастье является самым полезным из предпочтительных благ. Ясно, что счастье в числе благ является наибольшим благом и в числе

предпочтительных вещей является самой совершенной целью, к которой стремится человек» [5, 3].

Аль-Фараби раскрывает сущность предпочтительного блага. Он справедливо указывает на то, что к предпочтительным благам относятся такие блага, к которым стремятся не для достижения какой-либо иной цели, а ради них самих. Высшее благо одновременно является и счастьем, и целью. Достигнув счастья, человек не нуждается в том, чтобы стремиться к другой цели. Счастье мы избираем ради него самого, а не ради чего-то другого. Нельзя выбирать счастье ради чего-либо. Таким образом, он рассматривает счастье как самое предпочтительное, значимое и совершенное среди всех благ.

Мыслитель показывает, что на уровне обыденного сознания счастье чаще всего отождествляется с субъективным благополучием. Для одних оно состоит в накоплении богатства. Для других - это удовольствия и наслаждения. Для третьих – это индивидуальный успех, слава и почести. Однако всё это, по его мнению, не является истинным счастьем. Как истинный философ, аль-Фараби поднимается над обыденным пониманием счастья. Он считает, что именно чувственные удовольствия препятствуют достижению большей части благ и мешают получению большей части того, благодаря чему достигается счастье. Жизнь, растраченная для наслаждений, есть рабская жизнь животного. Что касается успеха, почестей и славы, то всё это есть нечто внешнее, во многом зависящее от тех, кто оценивает тебя. Ну а жизнь ради накопления материальных ценностей просто абсурдна. Это жизнь вопреки природе и здравому смыслу, так как богатство – это средство для чего-либо иного и как цель смысла не имеет.

Следуя Аристотелю, аль-Фараби обосновывает единство счастья, деятельности и добродетели. Как и Аристотель, он считает, что счастье полнее всего раскрывается в человеческой разумной деятельности, которая согласуется с высшей добродетелью души. Только живя добродетельно, человек может стать счастливым и обладать высшим благом.

Добродетельное поведение, согласно аль-Фараби, предусматривает совершение «прекрасных действий». Они должны совершаться осознанно, быть основаны на доброй воле и свободном моральном выборе человека. «Прекрасные действия» должны совершаться систематически, на протяжении всей жизни человека, а не от случая к случаю. И напротив, человека постигает несчастье, когда он осознанно, по собственной воле, систематически совершает безобразные действия. Он отмечает, что в реальной жизни человек совершает как прекрасные, так и безобразные действия. Это зависит от его нрава. Благодаря нраву от человека исходят как прекрасные, так и безобразные действия. Таким образом, мыслитель указывает на противоречивость и неустойчивость нравственного сознания человека.

Подобно многим античным мыслителям, аль-Фараби уделяет значительное внимание философской категории «мера» («середина»). По его мнению, как здоровье достигается только при соблюдении меры (умеренная еда, умеренные физические нагрузки и т. д.), точно так же и хороший нрав достигается при соблюдении меры в действиях. То есть, он указывает на необходимость чувства меры в поведении, в поступках, суждениях, что предполагает отказ от крайностей. Он приводит убедительные примеры того, как при нарушении меры и впадении в ту или иную крайность положительные нравственные качества трансформируются в негативные. Так, например, чрезмерная смелость приводит к безрассудству, а недостаток смелости - к трусости. Чрезмерная бережливость и недостаточная трата денег приводит к скупости, а чрезмерная трата и недостаточная бережливость - к расточительности.

Аль-Фараби обращает внимание на то, что счастье не следует рассматривать в качестве награды за действия, приводящие к нему или же за отказ от порочных действий. Иначе получается, что человек приобщается к доброму и светлому и отвергает зло и пороки только лишь из-за вероятной выгоды, а добродетель есть получение процентов за «прекрасные действия». Если человек совершает «прекрасные действия» не по доброй воле, не от всего сердца или случайно, то он не достигнет счастья. Истинной наградой за добродетель он считает саму добродетель. Мыслитель выступает за самодостаточность и самооценку добродетели, против лицемерного превращения её в средство обретения покоя и счастья в

потустороннем мире, порицает лицемерие и ханжество. Здесь явно прослеживается определённая аналогия с этической концепцией И. Канта, в которой дела и поступки человека должны быть подчинены нравственному императиву.

В духе античной философской традиции аль-Фараби акцентирует внимание на том, что путь к счастью лежит через знание и познание, а также добродетельное поведение. Необходимым условием этого должна быть свободная воля человека. Таким образом, он следует восточной философской традиции, согласно которой научная рациональность не должна отрываться от духовного начала, источника нравственности. Идея единства и взаимосвязи рационального и духовного в познавательной деятельности, необходимости реализации духовно-нравственного компонента в образовательном и воспитательном процессах является очень актуальной и в наше время.

Истинное счастье, по мнению аль-Фараби, обретается через овладение всеми знаниями об окружающем мире и о человеке. Он придаёт огромное значение разуму, считает, что человеческий разум способен проникать в сущность вещей и явлений, раскрывать причины их возникновения и уничтожения и, в конечном итоге, познавать законы природы и первопричины всего сущего. Разум рассматривается мыслителем как высшее и особое человеческое благо, которое можно и нужно совершенствовать через усвоение философии, которая охватывает естествознание, математику и метафизику. Аль-Фараби возвышает человеческий разум над слепой верой и догматикой.

Философо-этическая концепция аль-Фараби была нацелена на открытие рационалистических путей познания и поиск путей достижения для людей счастья в земной жизни, а не в потустороннем мире. Она существенно отличается от того понимания счастья, которое было характерным для традиционно-коранической эсхатологии (ад, рай и т. п.). В комментарии к «Этике» Аристотеля аль-Фараби отмечает, что высшее благо находится лишь в земном мире и только безумцы полагают, что оно находится вне его. В трактате «О достижении счастья» Аль-Фараби утверждает, что счастье достижимо в реальном, земном бытии при условии самосовершенствования человека. А для этого необходимо стремиться к добру и отвергать пороки. Человек достигает совершенства благодаря «благу, добродетелям, добрым делам». Вещи, которые мешают ему в достижении совершенства - это «зло, несовершенства и дурные дела» [6, 298].

Абсолютное добро и совершенное счастье, по мысли аль-Фараби, наступают тогда, когда преодолено всякое зло, а разум и душа сливаются с мировым деятельным разумом и человек достигает «последнего совершенства». Души, достигшие счастья, соединяются друг с другом. Это ведёт к возрастанию добродетельных качеств, которые служат будущим поколениям людей. Каждое поколение оставляет после себя нечто такое (в форме достигшей счастья души), что сливается в общее счастье, пополняет и обогащает его и облегчает жизнь потомкам. Таким образом, Аль-Фараби здесь подразумевает под счастьем высокий уровень духовной культуры общества, который достигается при помощи разума и науки. Эта культура и после смерти отдельного человека или даже целого поколения будет служить человечеству. Если в некоторых учениях считалось возможным достижение только индивидуального счастья, то в этико-философской концепции аль-Фараби содержится прогрессивная мысль о том, что основа истинного счастья - в единстве личного и общего.

Необходимо отметить, что аль-Фараби в понятие счастья вкладывает вполне социальный смысл. Одна из основных его социально-философских идей состоит в признании возможности достижения индивидом благополучия и счастья только при условии взаимодействия с другими людьми и достижении благополучия общества в целом. Мыслитель убеждён в том, что человек не может прожить счастливо свою жизнь в состоянии одиночества, не взаимодействуя с другими людьми. Так, в трактате «О достижении счастья» аль-Фараби подчёркивает: Человек не может достичь всех совершенств в одиночку, не получая помощи от многих людей. Человеку свойственно по своей природе находиться в связи с другим человеком или другими людьми...». Далее он отмечает: «... Каждый человек для достижения доступного ему совершенства нуждается в окружении других людей и в объединении с ними.

Точно так же этому существу от природы свойственно искать прибежище и жить в окружении других представителей его вида. Поэтому-то он и называется человеческим или гражданским животным» [7, 294-295]. Эти же мысли аль-Фараби развивает в трактате «О взглядах жителей добродетельного города», в частности, в Главе 26 «О потребности человека в объединении и взаимопомощи» [8, 303-308].

Здесь явно прослеживается влияние древнегреческой философской традиции и, прежде всего, философии Аристотеля. Известное аристотелевское определение человека как политического животного характерно и для выражения точки зрения аль-Фараби. Мысль об общественной природе человека развил в дальнейшем известный арабо-мусульманский философ и учёный, представитель восточного аристотелизма Ибн Рушд (Аверроэс).

Следует отметить, что некоторые философы того времени не признавали общественную природу человека, настаивали на необходимости отделения индивида от общества и считали, что лишь путём мистического созерцания божества человек может достигнуть совершенства и счастья. Такую точку зрения, например, высказывали арабские философы Ибн Баджа, Ибн Туфайль, а также исламский философ, богослов и мистик Абу Хамид аль-Газали. Если у аль-Фараби познавательный процесс направлен преимущественно на внешний мир, благодаря этому человек совершенствуется и обретает счастье, то, например, у аль-Газали познание наоборот, направлено на глубины человеческой души, благодаря этому, человек постигает божественную истину, а значит - достигает истинного счастья.

В духе платоновской традиции, аль-Фараби полагает, что высшего счастья, счастья для всех и каждого, люди могут достичь только в идеальном государстве, «Добродетельном Граде» (аль-Мадина аль-Фадиля). Только государство способно обеспечить людей всем необходимым как в плане материального благополучия, так и с точки зрения интеллектуального и духовно-нравственного совершенствования. Государство рассматривается в качестве всеобщего представителя частного интереса в обществе. Эти мысли подробно изложены в трактате «О взглядах жителей добродетельного города». В этой работе мыслитель предпринял попытку создать идеальную модель гармоничного консолидированного общества, построенного на разумных принципах.

В «Добродетельном Граде» сочетаются единство и солидарность (интересы правителя и подданных должны совпадать), свобода и нравственность. В нём царят «благо и счастье». Жители добродетельного города помогают друг другу в достижении последнего совершенства, то есть высшего счастья» [9, 196-197]. А эта социальная гармония достигается благодаря разумной деятельности правителя, который являет собой эталон совершенного человека и направляет наилучшим способом своих подданных к счастью. Правитель должен обладать такими нравственными качествами, как любовь к правде, справедливости, неприятие лжи и лжецов, гордость души, честь и достоинство, презрение к деньгам и иным материальным ценностям. Главная задача истинного правителя состоит в стремлении к подлинному счастью не только для себя, но и для всех подданных. Аль-Фараби рассматривает правление нравственно совершенного правителя как искусство. По сути, речь идёт о том, что в идеальном государстве должен править философ (идея, навеянная Платоном), так как только он способен постичь истинное благо для государства и всех его членов. Как и у Платона, в социальной онтологии аль-Фараби понятия «общество» и «государство» в основном совпадают.

Идеальным добродетельным городам аль-Фараби противопоставляет города зла - пристанище различных человеческих пороков и заблуждений. Существующая в них система общественных отношений основана на ложном или искажённом понимании счастья. Правители и жители этих городов не имеют представления об истинном счастье и не стремятся к нему. Главными для них являются материальные ценности, здоровье и наслаждения. Несовершенство управления в невежественных городах связано с несовершенством душ жителей и правителей, которые используют аморальные методы управления: обман, подкуп, подлог, лицемерие и т. д.

Достичь гармонии в государстве и сделать его совершенным, по мнению аль-Фараби, возможно при условии, если каждый гражданин будет обладать знанием всеобщих принципов, на которых зиждется совместная жизнедеятельность людей. Речь идёт о знании того, что такое добро и зло, справедливость, нравственное поведение и т. д. Именно знание даёт возможность человеку не совершать зла, позволяет ему уберечься от пороков. Зло и пороки совершаются по причине невежества. Мыслитель подчёркивает, что добродетели приобретаются через обучение и воспитание. Отсюда вытекает важная миссия правителя добродетельного города – способствовать развитию образования (как религиозного, так и светского) и воспитания. Таким образом, рассматривая знание как необходимое условие добродетельного поведения, аль-Фараби продолжает вслед за Сократом и Платоном развивать рационалистическую этику. Только знания, развитие наук и искусств делают города добродетельными. Всеобщей нормой в них должно быть стремление к совершенству. Его мысли о необходимости гармоничного образования, предполагающего единство рационально-практического и духовно-нравственного, разума и веры, что обеспечивает целостное развитие личности, актуальны и в наши дни.

Следует отметить, что аль-Фараби в указанном выше трактате («О взглядах жителей добродетельного города»), а также в ряде других своих работ смещает акцент с социальных вопросов на моральные. Его проект идеального общества (города-государства) предусматривает духовно-нравственное преображение человека, развитие в человеке человечности.

Мысли во многом сходные с аль-Фараби развивает Абай Кунанбаев – один из величайших гуманистов прошлого, чьё творчество является концентрированным выражением духовности казахского народа. Духовные стремления и переживания, идеалы и надежды аль-Фараби и Абая во многом совпадают. Несмотря на разделяющие их столетия, анализ этико-философских воззрений двух великих философов-гуманистов позволяет провести между ними параллель. Многие сближает этих двух мыслителей: широта и разносторонность познавательных интересов, стремление глубоко познать бытие и место человека в нём, близость к практической, житейской мудрости народа. Проблема человека, человечности, гуманизма в целом находится в центре их этико-философских учений.

И аль-Фараби, и Абай едины в том, что счастье – это наивысшее благо, некое совершенство, дорога к которому лежит через знание. Они ведут речь о таком знании, которое основано на нравственных принципах – совести, долге, чести, справедливости и др. Их знание органически слито с высокой нравственностью и духовностью. Оба великих мыслителя видят человеческое счастье в гармонии с общечеловеческим. Духовность аль-Фараби и Абая не замыкается в национальных границах, а наоборот, расширяется до уровня общечеловеческой духовности.

Высший этический идеал Абая – «Адам бол!» («Будь человеком!») и в наше время не утратил своего значения, а напротив, приобрёл новую силу звучания. Категория «счастье» является у него одной из ключевых. Как и аль-Фараби, Абай считает, что для понимания и обретения счастья необходимо очень многое знать, а значит, трудиться, непрерывно самосовершенствуясь. Он указывает путь к совершенству мира и человека – это образование, высокая нравственность и духовный рост. Абай подчёркивает, что человеческое счастье – «это лишь неразлучные разум и труд» [10,227]. Он переосмысливает традиционное понимание счастья, как нечто, определяемое удачей, везением и убеждает, что не следует уповать на удачу и дары судьбы, а надо добиваться счастья через творческую активность, неустанный труд и благие деяния.

И сегодня, и в далёком вчера, и в грядущем завтра человека волновали и не перестанут волновать вопросы о счастье, путях и способах его достижения, о добродетели и человеческом совершенстве. Это вечные вопросы культуры. Перед каждым новым поколением они встают в новых исторических условиях и требуют нового переосмысления. Более глубокому их пониманию способствует обращение к творческому наследию аль-Фараби, а также других выдающихся мыслителей прошлого. Многие мысли и идеи аль-Фараби созвучны нашему

времени, не утратили своей актуальности и ценности. Они выражают общечеловеческие устремления к высотам совершенства, побуждают нас созидать, творить добро, стремиться к счастью.

Литература

1. Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – 198 с.
2. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1972. – 430 с.
3. Аль-Фараби. Указание пути к счастью. Аль-Фараби. Социально-философские трактаты. – Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1973. – 400 с.
4. Аль-Фараби. Указ. соч. – С.11-12.
5. Там же. – С.3.
6. Аль-Фараби. О достижении счастья. Аль-Фараби. Социально-философские трактаты. – Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1973. – С. 278-349.
7. Аль-Фараби. Указ. соч. – С.294-295.
8. Аль-Фараби. О взглядах жителей добродетельного города. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1972. – С. 193-377.
9. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. Аль-Фараби. Социально-философские трактаты. – Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1973. – С. 169-274.
10. Кунанбаев А. Собрание сочинений в одном томе: стихотворения, поэмы, проза. – М.: Художественная литература, 1954. – 415 с.

ӘЛ-ФАРАБИ – МУЗЫКА ІЛІМІН ЗЕРТТЕУШІ ЖӘНЕ ТЕОРЕТИГІ

*Аликбаева М.Б., философия ғылымдарының кандидаты
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы қ., Қазақстан*

Музыка тарихына зер салсақ, музыкалық таным заңдылықтарының ілімі мен теорияларына негізделеді. Зерттеу тақырыбындағы басты мәселе, музыка қай ғылымның пәні немесе ол жеке ғылым ба деген сауал туындады. Талдау негізінде бұл деңгейлердің өте жақындығын байқағанымызбен оны айыра алу маңызды. Музыканы ғылымның пәні ретінде қарастыруды, мысалы, А.Ф. Лосевтің «Музыка логика ғылымының пәні ретінде» («Музыка как предмет логики») [1] деген орыс тіліндегі еңбегінің атынан көруге болады. Яғни ол логиканы музыканың негізгі дінгегі, музыканың мәнін ашушы негізгі сала ретінде көрсетеді. Концепцияларға аналитикалық талдау жасай отыра бұл еңбекке қайта оралатындықтан, қазір жалпы негізгі түсініктерді беруді қажет деп таптық. Музыканы логика саласына оның тілдік жалпылығына, анықталған рәміздер жүйесі түрінде формалануына қарап жатқызады. Осыдан келе музыкалық үрдісті талдау үшін иммоментті (жеткілікті, тәуелсіз, өздігінен дамиды) логикалық талпыныс пен ынта қажет. А.Ф. Лосев музыканың философиялық жүйесін антикалық көзқарастармен толықтырып, логикалық талдаулар жасаған. Музыканың өзі логика пәні емес, оның тілі, яғни символикасының түсініксіз жері логиканы қажет етеді. Себебі тілдік символикасының үндік қатынастарындағы бірлігінсіз дұрыс талдау жасалынбайды, яғни музыканың тілі мен мәні ашылмайды, себебі мен салдары анықталмайды. Бұдан музыка логика пәніне жататындығын және белгілі мөлшерде болсын бұл пәнді анықтау эвристикалық процедураны (орындау тәртібін) қажет ететіндігін көре аламыз.

Ал, музыканың орныққан дәстүрлі принципі бойынша оны өнердің бір саласы ретінде өнертану ғылымына кіргізсек, көркемдік іс-әрекет түрі болғандықтан және оның теориялық аргументациясы эстетикаға жақын екендігін көре аламыз. Әл-Фараби еңбектерінде музыка адамның эстетикалық талғамына, сезімдеріне қалайша әсер ететіндігі, әртүрлі жағымды, жағымсыз көңіл-күйлерін қалайша туғызатындығы, адамның эстетикалық талғамы, яғни нағыз әсемдік пен көріксіздікті бағалай алуы, бір сөзбен айтқанда, музыка адамның талғамдарын қалыптастыруға қалайша әсер ететіндігі сөз болады. Онда сондай-ақ эстетикалық сезімдерді дүниедегі әсемдік пен сұрықсыз заттарды қабылдауда атқаратын рөлі, адам организмінің бір қалыпты психологиялық күйге келтірудегі рөлі айтылады. Әл-Фараби ұнамды музыкалық

шығармалардың адамгершілік қасиеттерді қалыптастырудағы маңызына тоқтала келіп, эстетикалық талғам мен этикалық әдет-құлықтың тығыз байланыста екендігіне ерекше назар аударады. Эстетикалық сезімдерде әртүрлі жағымды-жағымсыз эмоциялардың жиынтығы екендігі онда махаббат пен жеккөрушілік, қуаныш пен қайғы, тағы осындай адамның толып жатқан көңіл күйлерінің тоғысып жататындығы белгілі. Музыка трактаттарының бірінде әл-Фараби былай дейді: «Музыканың негізгі мақсаты адамның эстетикалық қажетін қанағаттандыру. Бұл поэзияға да тән қасиет, өйткені, тіл мен музыка тілі бір-бірімен үйлесімді болған кезде ғана музыканың әсерлілігі арта түседі. Адамзатқа тән ерекше бір жақсы қасиет – өзін қоршаған дүниенің әсем сырларына үңілу, содан рухани нәр алу, ішкі жан дүниесінің сырларын көркем бейнелер» [2, 5 б.].

Музыканың фундаменталды заңдылығы, яғни музыканың технологиясы мен айқындылық мәнерлігі жағынан мәдениет теориясына жақын. Сондай-ақ, музыканың теориялық жетістіктері арқылы музыканың коммуникативтілігінің ерекшелігін, музыкалық таным үрдісіндегі жасырын механизмдерін, көркемдік актінің сезіну және рационалды процедуралары – музыкалық шығармалардың психологиялық түрін, танымал феноменологизм индивиді әрекетінің психо-физиологиялық фундаменталды заңдылығына қарсы келе алмайды. Негізгі музыкалық мәселелердің мәні мен мазмұнын ашуда семиотиканың (музыкалық белгілік жүйесі мен дыбыстың немесе үн құрылымы), герменевтиканың (музыкалық шығармаларды мәтін ретінде қарастыру) және драма теориясының (музыкалық жалпылықты функциялану заңдылығы) маңызы зор. Музыканың уақыттық құрылымын зерттеу барысында хронософиялық қарқынды дамудың өзіндік тарауы – интерпандік ғылым уақыт туралы зерттеуді қажет етеді. Пифагордың, кейін әл-Фарабидің музыканы математикалық ғылымдарға жатқызу заңды, себебі сандық математика мен музыкада ол негізгі қатынастың түрі. Математикалық есептеулер арқылы музыка өзіндік дыбыстық ерекшелігін сақтайды. Сонымен қатар, әл-Фараби музыканы сандық-уақыт кеңістіктің арақатынасынан ғана емес, ол адам жанының ішкі терең тылсым құрылымы жағынан да түсінеді. Математикаға қарағанда музыканың дыбысталу құбылысында, адам жанының дыбыстарымен бірігуі байқалады [3, 20 б.].

Әл-Фарабидің музыкалық шығармасы өнердің басқа түрлері поэзия, риторикамен, яғни диалектикамен байланысы бар өнер түрлерімен тығыз араласып жатыр [4, 218 б.]. «Поэзия өнерінің канондары туралы трактатында» ол поэзия мен бейнелеуге жақындығы туралы сөз қозғайды. Аталған өнерлердің пәндері әртүрлі, алайда екеуі де адам сезімінің әрекетін көрсетеді. Поэтикалық шығарма арқылы әуеннің рухани әсері күшейе түсіп, қойған мақсатына жетеді [5, 36 б.]. Сонымен қатар, ол поэтика, риторика, логика арасындағы байланыстың тығыздығын көрсетеді. Риторика бұл жерде ораторлық өнер туралы ғылым емес, жалпы шешендік өнер ілімі. Сондықтан риторика қандай да бір білім саласына жатпайды. Қандай да бір ғылыми мәселемен айналысса да, әл-Фараби оны көңіл зердесінде түйіп барып, бүкіл әлем суреттемесін біріктіріп қарайды. Ол музыканы поэзиямен туыстас деп санайды.

Музыка феномені субъективтілік музыкасынан бастау алатын болғандықтан, ол идеалистік мәселесімен байланысты. Музыка өнерінің дамуы өнердің басқа да өнер түрлері секілді оның нақтылығын көрсетіп және оның қалыптасу үрдісі мен дамуын музыка теориясының теріс ойлардан қорғай отырып, адамзат арқылы танылады. Егер теориялық ілім музыка тарихына музыкалық үрдістің жалпы жетістігін үлгі ретінде көрсетсе, онда музыка тарихы ең алдымен белгілі музыкалық шығармашылық эволюция кезеңдеріне назар аудара отырып өміршең теориялық көрініс береді. Әрбір танымал музыканттың немесе музыка теоретиктерінің айналасында ірі ғылым туындайды. Одан белгілі музыканттар мен олардың мектептері қалыптасып, кейін жеке музыкалық шығармалармен айналысатын мамандар шықты. Осындай үрдістің нәтижесінде зерттеу объектісін қарастыру үшін «арнайы» білімді қажет ететін зерттеушілер қызығушылық танытты. Осындай музыка ілімі туралы дәстүр сабақтастығы арқылы біздің танымдағы нақты түпкі мәнін түсінуімізге мүмкіндік туды. Қажеттіліктен туындағын нәтижелі үрдіс көптеген ғылыми ізденістерді атап айтсақ, ортағасырлық ірі тұлға әл-Фараби «Музыканың үлкен кітабы», «Музыкаға кіріспе» (әл-мудхал

фи-л-мусики), «Музыка жайындағы ғылымның элементтері туралы кітап» (Китаб устуксат илм әл-мусика), «Ырғақтарды класстарға жіктеу» (Китаб ихса әл-иха), «Ғылымдардың шығуы туралы» (Китаб маратиб әл-улум), «Музыка туралы» («Калам фи-л-мусика маухтасаф») [3, 7 б.] секілді еңбектерді дүниеге әкелді. Әл-Фарабидің «Музыканың үлкен кітабы» атты трактаты оның шығармаларының ішіндегі бірден-бір негізгі туындысы болып табылады. Оның тек музыка жөнінде жазылған «Музыканың үлкен кітабы» атты шығармасы бізге дейін жетті. Музыка өнері әл-Фарабидің аталған шығармасында жан-жақты, толық зерттелген. Бұндай үлкен де құнды еңбекпен қатар тұрарлық дүние пифагоршылар мен Аристоксеннен кейін біздің жиырмасыншы ғасырға дейін туа қойған жоқ. «Музыканың үлкен кітабы» қандай ірі ойшыл немесе суреткер болмасын олардың бүкіл шығармашылық өмірінің рәмізіндей боп есептелетін белгілі бір туындысы болмақ. «Музыканың үлкен кітабы» ғалымның үлкен бір ұлағатты шығармасы. Ол ғұламаның бүкіл ғұмырының мәуелі жемісі. Ол –танымның теориясы мен эстетикасының, психологиясы мен анатомиясының, акустика мен математиканың, сондай-ақ аспаптар құрылысының бүкіл мәселелерін қамтитын жиынтық шығарма. XII ғасырдың ғұлама ойшылдардың жазғанындай Аристотель «Бірінші ұстаз» деген атаққа логика ғылымдарын жасағаны үшін ие болса, әл-Фарабиге «екінші ұстаз» деген құрметті ат музыка теориясын қалыптастырғаны үшін берілген [6, 22 б.]. Бұл пікірді Е. Жәнібеков те қостап, «Әл-Фарабидің физикалық көзқарасы» деген еңбегінде: «әл-Фараби ежелгі грек оқымыстыларының, оның ішінде Аристотельдің, Евклидтің, Птолемейдің көптеген басты еңбектеріне түсініктемелер жазған. Әл-Фарабиді Екінші Аристотель деп атау себебі, ол табиғат туралы ғылымды да, өнер саласы туралы ғылымды да саралаған. Әл-Фараби сонымен бірге грек оқымыстыларының еңбектеріне түсініктеме беріп қана қоймай, көптеген салаларда өзінің жеке еңбектерін қалдырған», – дейді.

Әл-Фараби музыканың ұңғыл-шұңғылына дейін толық та тиянақты зерттеу жүргізуді мақсат етіп қойған. Ол мұратына жетті. Ол алғаш рет музыканың жүйесін жасаған. Оған дейін кейбір жекеленген болжаулар, мәселен, дыбыстың үйлесімі мен пропорциясы туралы тұжырымдар болған-ды, бірақ әл-Фараби музыка теориясын қалыптастырып, оның тарихын жасап, жаңа ғылым – музыка ғылымына жолдама берді. Д’Эрланженің сөзін еске түсірейік: «Әл-Фарабидің музыка теориясының ережелерінің толықтығы сондай, оларды кез-келген музыкаға тегіс қолдана беруге болады» [6, 22 б.]. Кейінгі ғасырларда өмір сүрген көптеген авторлардың шығармаларында ұлы ғұламаның осы кітабынан алынған музыканы анықтау, дыбыс теориясы мен интервал жайлы түсініктер жиі кездеседі және де оның еңбегі XV ғасырда Еуропа халқына тарап, музыка теориясының дамуына үлкен ықпал жасады.

Әл-Фарабиден қалған аса кесек туынды «Музыканың үлкен кітабын» зерттеу, талдау барысында біз әл-Фарабидің теориялық ғылым жасау жөніндегі үлкен сындарлы ілім жасағандығының куәсі болдық. Бұл туралы әл-Фараби кітабының алғы сөзінде былай дейді: «Қандай ғылым болмасын, оның теориясына жетік болу үшін үш түрлі шарт керек: 1) Ғылымның барлық түпкі негіздерін-принциптерін білу керек; 2) Сол принциптерден осы ғылымға жататын қажетті қорытындыларды, салдарларды шығара білу керек; 3) Осы ғылым жайлы бұрын-соңды айтылған пікірлерді талдай білу, дұрысын терісінен ажырата білу, қателерін түзете білу керек. Осы негізге сүйеніп мен өз еңбегімді екіге бөлдім: бірінші бөлімде музыка ғылымының негіздерін түсіндіруге тырыстым; сонан кейін ол негіздерден қандай қорытындылар мен салдарлар шығатынын талдап көрсеттім. Екінші бөлімде музыка теориясын жасаушы аса көрнекті ғалымдардың қолға түскен еңбектеріне талдау жасалды...» [7, 21 б.]. Осы шарттар негізінде және гректердің, әсіресе Аристотельдің ғылыми мұраларын сын елегінен өткізіп, өзіне дейінгі философия мен бүкіл жаратылыстану ғылымдарының жетістіктерін басшылыққа ала отырып әл-Фараби музыка теориясын қайта жасап шыққан. Айта кетерлік нәрсе музыка негіздері ол тұста физика-математика ғылымдары қатарына қосылатын. Әл-Фараби көбінесе музыка ғылымы жайлы айтқанмен, оның көптеген идеялары басқа теориялық ғылымдарға да тікелей қатысы бар. Мұны өзі де кітаптың әр жерінде ескертіліп отырады. Осы өнерде танымал теоретиктердің оған дейін жеткен пікірлерін баяндап, олардың түсініксіз сөздерін анықтаған, әр түрлі кітаптарда айтқан адамдардың

пікірлерін зерттеген және олардың әрбірі бұл өнерде қандай дәрежеге жеткенін айта отырып, кемшіліктерін түзеген болатын.

Музыканың мәнін белгілі бір өнер ретінде түсіндіруінің маңызды әдістемелік тәсілін әл-Фараби бойынша осы өнердің негізін қалаушы принциптері мен бастауларын анықтау, оның ұғымдары мен мазмұнындағы күрделі күңгірт, түсініксіз тұстарын айқындап алу қажет, әл-Фараби бойынша дұрыс әдіс таңдау керек. Әл-Фараби музыка ілімінің зерттегенде алдымен өзінің әдісін танымның алғашқы принциптерін, негіздерін ашуға жұмсайды. Оның пікірі бойынша бұл негіздер үш топқа бөлінеді. Олар: 1) Халықтың ұзаққа созылған музыкалық практикасының, дәстүрінің әсерінен адамның миына, сана-сезіміне ту бастан сіңіп кеткен принциптер; 2) басқа ғылымдардан (әсіресе физика-математика т.б.) ауысатын принциптер; 3) тікелей тәжірибеден алынатын принциптер. Әл-Фараби бұл туралы былай дейді: «...кейбір негіздері біздің инстинкте жататын, кейбіреулері басқа ғылымдарда түсіндірілетін, үшіншілері біз бұдан бұрын түсіндіріп кеткен тәсіл мен тәжірибеден шығатын өнер мен ғылымның түрлері бар. Бұл жағдай музыка теориясында орын алады. Оның негізгі принциптерінің шығуы біздің инстинктке байланысты немесе іргелес ғылымдарда түсіндірілген, тәжірибе нәтижесінде пайда болған» [7, 23 б.]. Әл-Фараби музыка теориясының тәжірибе арқылы алынатын принциптеріне толығымен тоқталып өтеді. Мұнда ол Аристотельдің «Екінші аналитика» атты еңбегінде тұжырымдалған қағидаларға сүйене отырып индукция әдісін қолданады. Ол жалпы тану, білім әрекетінде тікелей түйсікке, тәжірибеге үлкен мән береді де, музыка теориясының негізгі принциптерін тек түйсікпен ұғынылған тәжірибені мысалға келтіреді. Әрі екінші жағынан, табиғи гармониялық мәндерді сезіну тәжірибеге сайма-сай болмайды; керісінше жасанды жолмен шығарылған музыкалық мәндерді сезіну бізге тиянақты, толық кемел тәжірибе алуға мүмкіндік беретінін ұғындырады. Шынында да қандай болса да, тәжірибе ол жүзеге асырылғаннан кейін мүмкіндік болады, сондықтан бұдан практикалық музыка тәжірибесі ой қорытындысына сүйенетін теориялық, яғни музыка тәжірибесінен міндетті түрде анағұрлым бұрын пайда болады деген қорытынды шығаруға болады. Мұнда әл-Фараби өмірлік жолмен шығарылған музыкалық мәндерді сезінуді шынайы тәжірибені, басқаша айтар болсақ, экспериментті айтып отыр. Ғылым іргетасын, негізін практика, тәжірибе, эксперимент арқылы шығару идеясын ашық айтуы әл-Фарабидің ғылым тарихындағы үлкен табысы. Әл-Фарабиге дейінгі «ғылым пайғамбарларының» бұл проблеманы шеше алмай кеткені мәлім.

Әл-Фарабидің бұл да бір ғылым тарихындағы керемет жаңалығы деп білеміз. Әл-Фарабиге дейінгі «ғылым пайғамбарлары» (Аристотельдің өзін қоса) теорияны тәжірибе арқылы тексеру, жөндеу мәселесін шешпек түгіл мардымды түрде айтқан да емес. Әл-Фараби музыка теориясының мазмұнын баяндауда талдау және синтез әдістерін ұштастырып шебер пайдаланады. Музыка ғылымына керекті барлық мағлұматтарды келтіргеннен кейін ол былай дейді: «Біз осы уақытқа дейін талдау әдісін пайдаландық. Музыка өнерін өз мәнінде ұғыну үшін синтез әдісін де пайдаланбақшымыз. Талдау бойынша бір элементтерді өзімізге белгілі ретпен орналастырамыз, ал синтез оларды шын мәніндегі өз ретімен орналастыруды талап етеді. Музыкада жаратылыстану, яғни физика ғылымынан қабылданған элементтер логикалық тұрғыда басқалардан бұрын келуі керек. Ал геометрия мен арифметикадан алынған элементтер олардан соң келеді», – деп музыкаға негіз болатын ғылымдардың алыну ретін белгілеп берді [8, 41 б.]. Әл-Фарабидің «Музыка және поэзия» атты трактатында музыкалық үйлесім өзінің болмысы жағынан кейінгілердің қатарына жатқандықтан музыканың негізіне соңғы танымынан біріншісіне өту арқылы жете алатындығы көрсетілген [5, 249 б.]. Бұл әдісті ғалымдар «талдау» деп атайды. Ал бірінші негізден соңғысына жету секілді танымдық әдісті «синтез» деп атайды. Әл-Фараби бұл әдістердің түрлерін нақты білу керек екендігін ескертеді. Өйткені бұл түпнұсқа шығарманы зерттеудің негізгі әдісі болып табылады. Осыған сәйкес әл-Фараби ең алдымен физиканың музыкалық акустика саласы жөнінде көп мағлұматтар келтіреді. Бұл еңбегінде ол табиғат туралы ғылымдарға математиканы қолдану мәселесін де дұрыс қойған.

Зерттеудің логикалық және аксиологиялық негізіне музыканың жалпы әдіснамалық мәселелері мен музыка ілімінің даму тарихын жатқызуға болады. «Музыканың үлкен кітабының» бірінші тарауында музыканы эстетикалық тұрғыда бағалаудың өлшемдері талданса, кейінгі бөлімдерде музыканы қабылдау мен оның әсері қарастырылған.

Музыка ғылымының әдіснамалық компоненті мен танымның аксиологиялық құндылығына өнер мен таным құндылығы, яғни, шығарманы философия тұрғысынан қарастыру арасындағы байланыс жатады. Музыка өнеріне философиялық-эстетикалық және этикалық жағынан қарастыруда «табиғи» – «жасанды», «табиғи» – «табиғи емес», «кемел» – «кемел емес», «тамаша» – «қажеттілік» («безендіру» мен «негіз»), «үйлесімділік» – «үйлесімсіз» және т.б. түсініктер қалыптасады. Ғалым осы категорияларды толық игеру барысында жан-жақты қамтылған музыкалық шығармаларды дүниеге әкелді. Мысалы, әл-Фараби өз еңбегінде «толық әуен» және «жартылай әуен» деген терминдерді енгізіп, бұл әуен түрлеріне толық анықтама беріп өткен. Екі қарама-қайшылықтың түйіскен жерін «алтын орта» ретінде белгілеп, оны философиялық абсолюттік кемелділік ретінде атап көрсетеді.

Біздің пікірімізше, әл-Фарабидің музыка іліміне талдау жасау дәлелді және тиімді болу үшін жалпы ежелгі түркі халықтары мен арабтардың рухани мәдениетінің бір бөлігі ретінде музыка саласын және ұлы ғалымның музыка ілімінің тарихын түсінуден туындаған тарихи-мәдени тәсілді қолданғанымыз дұрыс. Музыкалық шығарма мен музыка жайлы ілім белгілі бір ұлттық музыкалық мәдениет контекстінде қалыптасады, ол нақты бір музыкалық дәстүр негізінде туындап, белгілі бір музыкалық байланыстар аясында өрбиді. Ұлттық сан-алуан музыкалық мәдениетте музыкалық құбылыстың бір-біріне ұқсас түрлері жиі кездеседі, яғни ұлтаралық музыкалық байланыс күші, халықтар тағдырының тарихи ұқсастығы, өмір сүру деңгейінің және тарихи даму кезеңінің сәйкес келу нәтижесінде пайда болады.

Әдебиеттер:

- 1 Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики. – М.: Директмедиа Пабблишинг, 2008. – 388 с.
- 2 Жарықбаев К. Музыка сырының жетік білгірі // Қазақ әдебиеті. – 1975. – 12 қыркүйек.
- 3 Әл-Фараби. Китабу әл-мусика әл-кабир. – Cairo: The arab writer, 1967. – 1608 б.; Әбу Насыр әл-Фараби. Музыка туралы үлкен кітап / Ауд. Ж. Сандыбаев. – Алматы: Колор, 2008. – 751 б.
- 4 Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 496 с.
- 5 Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии / Пер с арабского. – А.: Ғылым, 1993. – 456 с.
- 6 Қасымжанов А.Х. Сұлулық пен әуен құдыреті // Жұлдыз. – 1975. – № 9. – 21-23 бб.
- 7 Әбу Насыр әл-Фараби. Музыка туралы үлкен кітап. – Алматы: Колор, 2008. – 751 б.
- 8 Қабылова А.С. Әл-Фараби және классикалық ислам мәдениеті // Аль-Фараби: проблема синтеза культур. – Алматы: Тауар, 1998. – 24-41 бб.

БАҚЫТ ПЕН ПАРАСАТ ҮНДЕСТІГІ: ӘЛ-ФАРАБИ ІЛІМІНІҢ МӘНІ

Аманиязова Б.А., Жалмаганбетова А.С., Таскымбаева Р.Б.

Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті, Ақтөбе қ., Қазақстан

Аңдатпа. Бұл мақалада әл-Фарабидің идеалды мұсылман қоғамы мен оның әлеуметтік құрылымы туралы көзқарастары қарастырылады. Әл-Фараби өз еңбектерінде әділет, кішіпейілділік, әлеуметтік қатынастар мен моральдық нормалардың маңыздылығын атап өтеді. Ол адамзаттың табиғатына негізделген әділеттілік пен өзара көмектесуді қоғамның басты принциптері ретінде көрсетеді. Сонымен қатар, әл-Фараби әлемді әлеуметтік онтология тұрғысынан қарастырып, адамдар арасындағы қарым-қатынастардың табиғи әділеттілікке негізделгенін түсіндіреді. Бұл түсініктер Платонның «Мемлекет» еңбегіндегі әділет ұғымымен үндесіп жатыр. Мақалада әл-Фарабидің мұсылман қоғамының дамуына қатысты пікірлері және оның ізгілікке негізделген әлеуметтік құрылымы талданады.

Кілт сөздер: мұсылман қоғамы, әділет, кішіпейілділік, әлеуметтік құрылым, әлеуметтік онтология, моральдық нормалар, ізгілік.

Аннотация. В данной статье рассматриваются взгляды аль-Фараби на идеальное мусульманское общество и его социальное устройство. В своих трудах аль-Фараби акцентирует внимание на важности таких принципов, как справедливость, смирение, социальные отношения и моральные нормы. Он рассматривает справедливость, основанную на природе человека, и взаимопомощь как главные принципы общества. Аль-Фараби также

рассматривает мир через призму социальной онтологии, утверждая, что отношения между людьми должны основываться на естественной справедливости. Эти взгляды перекликаются с понятием справедливости в труде Платона «Государство». В статье анализируются идеи аль-Фараби относительно развития мусульманского общества и его социального устройства, основанного на добродетели.

Ключевые слова: мусульманское общество, справедливость, смирение, социальное устройство, социальная онтология, моральные нормы, добродетель.

Annotation. This article examines Al-Farabi's views on the ideal Muslim society and its social structure. In his works, Al-Farabi emphasizes the importance of justice, humility, social relations, and moral norms. He considers justice based on human nature and mutual assistance as the core principles of society. Al-Farabi also analyzes the world through the lens of social ontology, stating that relationships between people should be founded on natural justice. These concepts align with the notion of justice in Plato's work "The Republic." The article explores Al-Farabi's ideas on the development of Muslim society and its social structure, which is based on virtue.

Keywords: Muslim society, justice, humility, social structure, social ontology, moral norms, virtue.

Әл-Фараби – әлемдік философия тарихындағы көрнекті тұлғалардың бірі, шығыстық философияның негізін қалаушы және Аристотельден кейінгі «екінші ұстаз» атанған ойшыл. Ол логика, этика, саясаттану, музыка, метафизика және жаратылыстану салаларында мол мұра қалдырды. Әл-Фараби философиясының өзегі — адам мен қоғам арасындағы үйлесімділік, парасат пен бақыттың өзара сабақтастығы. Оның ілімінде бақытқа жету адамның парасатты әрекетімен, кемел ақылымен, этикалық және әлеуметтік жауапкершілігімен тығыз байланысты. Қазақ жері өз шекарасынан тыс жерлерде де танымал болған, әлемдік ғылымның дамуына елеулі үлес қосқан, басқа халықтар тарихында маңызды рөл атқарған тұлғалардың отаны. Мұндай данышпандар қатарына Шығыстың ұлы философы, энциклопедист-ғалым Әбу Насыр Әл-Фарабиді жатқызуға болады. Әл-Фарабидің мұрасы туған жерінде жан-жақты зерттелген. Әлемнің түрлі архивтерінен, қорларынан және кітапханаларынан ғалымның көптеген еңбектері жиналып, қазақ және орыс тілдеріне аударылып, жарық көрді және қайта басылып шықты. Ойшылдың философия, логика, әлеуметтік-этикалық және математикалық көзқарастары, музыка теориясы және басқа да салалардағы еңбектері терең зерттелді. Бұл мақалада тәуелсіз Қазақстан жағдайында Әл-Фараби тұлғасы мен мұрасын зерттеудегі жаңа үрдістерге тоқталу көзделеді.

Қазақстан тәуелсіздік алған сәттен бастап Әл-Фараби шығармашылығын зерттеу түрлі институттар, қорлар мен бірлестіктердің, сондай-ақ шығармашылық және ғылыми зиялы қауым өкілдерінің бастамасымен де жүзеге асырылып келеді. Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігінің Философия және саясаттану институтының қызметі республикадан тыс жерлерге де танымал десек болады. Осы ғылыми мекеме негізінде бір кездері фарабитанумен айналысатын шығармашылық ұжым қалыптасты (Әл-Машани, А.Х. Қасымжанов, А.Н. Нысанбаев, А.Х. Кубесов, М.С. Бурабаев, Г.К. Құрманғалиева, А.М. Кенесарин және т.б.). 1991 жылдан бастап институт қызметкерлері Әл-Фарабидің мұрасына арналған бірнеше монография дайындады. Олар - «Әл-Фарабидің рухани мұрасы: тарих және қазіргі заман» (2001 ж.), «Әл-Фараби және шығыс философиясының дамуы» (2005 ж.), «Әл-Фараби философиясы және ислам руханияты» (2005 ж.), "Әл-Фараби құндылықтар әлемі және ХХІ ғасыр аксиологиясы" (2006 ж.) атты еңбектер жарық көрді .

2000 жылы Философия институтының ұйымдастыруымен Алматы қаласында Түркістан қаласының 1500 жылдығына арналған "Әл-Фараби мұрасы және әлемдік мәдениет" атты халықаралық конгресс өтті. Бұл іс-шара барысында Әл-Фараби шығармашылығының көпмәнділігі әлем үшін негізгі тақырыпқа айналды. Конгресс қарсаңында институт директоры, академик А.Н. Нысанбаев: “Әлемде көптүрлілік пен мәдени плюрализм идеясы орнығып жатыр. Бірақ сонда да біз ешқашан болмағандай бірлікке зәруміз. Бұл бірлік — мәдениеттердің өзіндік ерекшеліктерін жойып, біртектілікке салу емес, керісінше, осы айырмашылықтарды терең түсініп, әр ұлттың әлемге деген өзіндік көзқарасын дәріптеу арқылы болуы керек. Әл-Фараби де дәл осыны армандаған жоқ па?” — деп атап өтті [1]. 2002 жылдан бастап Институт "Әл-Фараби" атты философиялық-саяси және рухани-танымдық журнал шығарып келеді. Әл-Фараби атындағы Ұлттық Университет те 1990-жылдардан бастап көп жұмыс атқарып келеді. Оқу орнында “Әл-Фараби орталығы” жұмыс істейді. 2007

жылы Әл-Фарабидің туған жері – Оңтүстік Қазақстан облысында "Әлем таныған Отырар азаматы" атты халықаралық конференция өтті. Соңғы жылдары Қазақстанда "Шығыстың Аристотелі" атанған ғалымның көптеген еңбектері қазақ және орыс тілдерінде қайта басылып шықты. Ғалымның қолжазбаларын жинау мақсатында жақын және алыс шет елдерге (Иран, Египет, Сирия) ғылыми сапарлар ұйымдастырылды.

Сонымен қатар ортағасырлық ойшылдың түрлі ғылым салаларына кешенді көзқарасы, білім мен болмыстың мәнін терең пайымдауы бүгінгі күнге дейін зерттеушілер назарын өзіне аударып келеді. Бұл мұра қазіргі ғылым дамуының заманауи үрдістеріне сай жаңа ізденістерге жол ашып отыр. Философтың көзқарастарын мәдениеттер мен өркениеттер диалогы, тілдер диалогы, мәдениетаралық коммуникация мәселелері тұрғысынан зерделеу – бүгінгі күні аса өзекті болып отыр.

Әл-Фараби бақытты адамның түпкі мақсаты, өмірлік мұраты ретінде қарастырады. Оның пікірінше, бақыт – жеке игілік және ең жоғары мақсат. Бұл туралы ол негізгі еңбектерінің бірі «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары» атты трактатында жан-жақты баяндайды. Бұл еңбекте бақытты адам болу үшін адамның табиғи қабілеттері мен рухани дамуы үйлесім табуы тиіс екенін алға тартады. Бақыт – жанның кемел күйі, ол тек ізгілікті, парасатты өмір сүру арқылы жүзеге асады. Ойшыл былай дейді: «Адамның ең жоғарғы мұраты – нағыз бақытқа жету. Бұл – толық кемелдікке жеткен ақыл-ойдың нәтижесі». Яғни, бақыт сыртқы игіліктерден емес, ішкі рухани толысудан туындайды. Бұл тұрғыдан алғанда, Әл-Фараби ілімі эпикуршіл немесе гедонистік көзқарастан мүлде өзгеше.

Парасат – Әл-Фараби философиясының негізгі ұғымдарының бірі. Ол адам болмысының мәнін парасат арқылы ашуға ұмтылады. Парасат – тек білімнің жиынтығы ғана емес, оны дұрыс қолдана білу, яғни ақылды әрекет ету. Әл-Фараби ілімінде парасат адамды жақсылыққа, әділетке, игілікке бастайтын күш ретінде түсіндіріледі. Ол «ақыл-ой арқылы жетілген адам» идеясын ұсынды. Бұл – философиялық антропология мен этикалық ілімнің тоғысқан тұсы. Ойшыл ақыл мен ерік, парасат пен мінез мәселелерін жүйелі түрде қарастыра отырып, адамның әлеуметтік және рухани болмысын терең түсіндіреді. Әл-Фараби философиясында жеке адамның кемелдігі қоғаммен тығыз байланысты. «Ізгі қала» идеясында ол қоғамды әділеттілік, тәртіп, парасат және ынтымақ негізінде ұйымдастыру қажет екенін баса айтады. Мұндай қоғамда әр адам өз қабілетіне қарай дамуға мүмкіндік алады және бұл орта адами кемелдікке жетуге ықпал етеді. Ол қоғамды үшке бөледі: Ізгі қала (кемел қоғам). Жарамсыз қала (надан немесе адасқан қоғам). Ауыспалы қоғам (бақыт жолын толық таппаған қоғам). Ізгі қала – ең жоғары деңгей, мұнда билік парасатты басшы – философ патшаның қолында. Бұл идея Платонның «Мемлекет» еңбегіндегі философтар басқаруы керек деген тұжырымымен үндес.

Әл-Фараби ақыл-ойды ең жоғары таным құралы ретінде мойындай отырып, діни сенім мен философиялық білім арасындағы үйлесімді іздеді. Бұл тәсіл кейінгі Ибн Сина, Ибн Рушд секілді философтарға әсер етті. Оның рационализмі тек логикалық құрылыммен шектелмей, этика мен саясат философиясына да негіз болды. Ойшыл сенім мен парасаттың қарама-қайшы емес екенін дәлелдеуге тырысты. Ол сенімді адамның өмір сүруіне қажетті рухани тірек ретінде қарастырса, парасатты – ақиқатты танудың құралы ретінде таныды.

Қазіргі заманның дамуы – күрделі де қайшылықты үдеріс. Қазіргі шындықта кей елдердің саясаты қоғамда тұрақсыздықты ушықтырып, діни не этностық қарама-қайшылықтар жиі кездеседі. Адамзаттың қазіргі жағдайы – бұл оның энергиялық анықталмауы, яғни бәрін жоққа шығаруға бейім. ХХІ ғасырдың алғашқы ширегі адамзатты тағылық пен жабайылыққа лақтырып жіберді. Өзгеге, оның идеологиясына, өмір салтына, дәстүріне, діни көзқарастарына төзімділік таныту, дамыту – аса өзекті мәселе болып отыр.

Осы тұрғыдан алғанда, Әл-Фараби немесе Екінші ұстаздың «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатын» талдау қызықты. Бұл трактат – Әл-Фарабидің әлеуметтік онтология саласындағы негізгі ұстанымдарының баяндалуы. Мұсылман қоғамы азаматының болмысы әлемдік құрылым контекстінде қарастырылады. Әл-Фараби үшін болмыс – Жаратушының шығармашылық әрекеті. «Алғашқы болмыс – бүкіл бар болмыстың алғашқы

себебі. Ол (жалғыз өзі) кемшіліктен ада» [2, 203-б.]. Болмыс – кемел, ақылды және ізгі. Екінші ұстаз Платон мен Аристотельдің «ақыл – ізгілікпен тең» деген идеяларын дамытады. Қорытындылай келе, «ізгілікті қала» – бұл ақылды, ағартылған мемлекет. Ақыл – жалпы болмыста, қоғам мен адамның болмысында бар бастау. Әл-Фараби алғашқы болмысты пішін мен мақсаттан ада, тек потенциалды түрде объективті ашылады деп сипаттайды: «Алғашқы болмыстың болмысы – басқа заттардың болмысына ағуы іспетті, ал қалғандардың болмысы – Оның болмысынан ағады» [2, 225-б.].

Әлем болмысының болмысы сыртқы себепке тәуелді емес, ол – «біртұтас мән» және өзі үшін себебі бола отырып, кемелдігін білдіреді. Бұл кемелдік – қоғам мен азаматтар үшін рухани кемелденудің идеалы. Әл-Фарабидің түсінігінде мұсылман қоғамының азаматы үшін бақ – рухани өрлеу. Рухани өрлеу – бұл ақиқатты тануға ұмтылу, ал ол өз кезегінде бақытқа жету жолындағы ізденіс ретінде әртүрлі ұлттар мен конфессия өкілдеріне тән қасиет және біріктіруші бастау болады. Әл-Фарабидің дүниетанымы – бұл христианға дейінгі ілімдердің (Платон мен Аристотельдің мемлекет, қоғам және адам туралы көзқарастарын жалғастыру және тереңдету) және мұсылмандық дәстүрлердің тамаша синтезі. Антикалық философтардан Әл-Фараби себеп-салдар заңдылықтары мен эманация идеясын мұра еткен. Алғашқы болмыс (кемел) – рефлексия арқылы ақыл арқылы біртіндеп төмендеп, кемелсіз болмысқа эманацияланады. Әл-Фараби бұл үдерісті диалектикалық қисынмен сипаттайды, бүкіл болмыстың нақты орны мен әлемдік тұтастығын айқындайды: «Бар болмыс көп және олар өз көптігінде деңгейлерге бөлінеді» [2, 228-б.], олардың барлығы ақыл арқылы жарықтанады. Мұндай тәсіл исламның табиғатына сай келеді: болмыс иерархиясының қатаң сақталуы, идеалды қаланың жұмақ бейнесі ретіндегі көрінісі, кемелсіз мәндердің кемел мәндер мен идеяларға тәуелділігі.

Әл-Фараби ілімі бойынша болмыс жоғарғыдан төмен қарай таралады. Алдымен Бірінші болмыс пайда болады, ол – «мүлде материалдық емес субстанция, ешқандай материяда болмайды» [2, 232-б.], әрі ол өзі мен алғашқы себепті танитын екінші болмысты туындатады. Одан кейін үшінші, төртінші болмыс (аспан, жұлдыздар) пайда болады – бұлар да материалдық емес ақыл иелері. Кейін бесінші, алтыншы, жетінші болмыстар (Сатурн, Юпитер, Марс орбиталары), сегізінші мен он бірінші аралығындағы болмыстар (Күн, Шолпан, Меркурий және Ай орбиталары) пайда болады. Бұлар да материяны қажет етпейтін, ақыл-саналы болмыстар. Он бір сатыдан төмен материалдық, кемелсіз болмыстар орын алады: элементтер, минералдар, өсімдіктер, жануарлар – бұлардың ақылы жоқ. Ақылды жануар ретінде адам қарастырылады. Әл-Фараби философиясында адам – рухани жоғарғы әлем мен материалдық төменгі әлемді байланыстырушы. Ай сферасы – әрекетшіл ақыл иесі. Адам болмыстың мәнін, жоғары сатыларын танып, сол арқылы рухани әлемге бойлап, материалдық әлемге де терең тамыр жібереді. Тек Бірінші болмыс қана емес, адам да бүкіл болмысты өз бойында жинақтайды. Адам өзін танығысы келсе, әлемді танып-білуі керек.

Материалдық әлемнің алуан түрлі болуы – рухани әлемнен айырмашылығы – қарама-қайшылықтар арқылы түсіндіріледі. Әл-Фараби мұны суық пен ыстық ұғымдары арқылы ашады. Жылу екі күйде – жақындау және алыстау күйінде болады. Бұл қозғалыс қарама-қайшылық байланыстарын тудырады [2, 241-б.]. Кеңістіктегі жақындау мен алыстау – даму мен өзгерістің мәні. Аспан денелерінің қозғалысы олардың болмысын және себебін тануға мүмкіндік береді, бірақ бұл себепті олар ақылмен ұға алмайды [2, 244-б.]. Аспан денелері Бірінші болмыстың кемелдігін бейнелеп, нақты белгілерге ие болады – бұл арқылы жалпылықтың жекелік арқылы көріну алгоритмі көрінеді.

Әл-Фараби элеуметтік онтологиясында рухани болмыстың қалыптасуы (негізінен діни) мен материалдық болмыстың қалыптасуы (негізінен философиялық) арасындағы үйлесім байқалады. Мұсылман қоғамының табиғаты – діни, адамгершілік және материалдық салалардың үйлесімді тұтастығы, бұл мұсылман заңдарын ұстанатын адам бейнесінен де көрінеді. Әл-Фараби философиясы – болмыстың құрылымдық үйлесімімен ерекшеленеді: рухани және материалдық әлемде сатылар, кезеңдер мен элементтер айқындалған. Оның антропологиясын жеке зерттеуге болады. Адамның мұсылман қоғамында өз ортасында қалай

әрекет ететініне назар аударайық. Фараби «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатында» (26-параграф) былай дейді: «Әр адам солай жаратылған, ол тіршілік етуі мен кемелдікке жетуі үшін басқа адамдардан қажетті нәрселерді алатын қоғамға мұқтаж» [2, 303-б.]. Еуропа философиясында бұл қажеттілік – пайда көрумен байланысты. Фараби ілімінде бұл – жетіспеген тұстарда бір-біріне көмектесу арқылы кемелдену. Мұсылман қоғамындағы азаматтардың бірігуі – моральдық кемелдікке жету жолы.

Әл-Фараби қоғамды толық және толық емес деп бөледі. Толық қоғам – үлкен, орта және кіші болып үшке бөлінеді. Үлкен қоғам – бүкіл адамзат, орта – бір елдің халқы, кіші – бір қаланың тұрғындары. Толық емес қоғам да үш сатыдан тұрады: ауыл, көше, үй. Қала тұрғындары адамгершілік кемелдікке тек бірлесе ғана жете алады. Өзара көмекке негізделе отырып, қалалар (қоғамдар) ізгі және надан деп бөлінеді. Ізгі қаланың және мұсылман қоғам азаматының басты негіздері: 1) Бірінші болмыс пен оның қасиеттерін мойындау. 2) Рухани болмыстардың қасиеттері мен сатыларын тану. 3) Аспан денелерінің қасиеттерін, олардың мәнін түсіну. 4) Материалдық дүниені – оның толықтылығы, өзгергіштігі мен әлемге сәйкестігін қабылдау. 5) Адам табиғатын, оның қабілеттерін, болмысты ұғынатын ақыл-ойын, бұл ақыл – уахиді түсінуге, таңдау еркіндігін анықтауға мүмкіндік береді. 6) Ізгі және надан қалалардың мәнін тану. Ізгі мұсылмандардың түсініктері екі жолмен қалыптасады: ізгі қалада оларды данышпандар дәлелдер мен ішкі түйсік арқылы таниды, ал данышпандарға еретіндер оларға сеніп, олардан үйренеді, сол арқылы нәрселерді данышпандар қалай қабылдаса, солай түсінеді. Ал қалғандары бұл ұғымдарды еліктеу арқылы меңгереді, өйткені олардың ақыл-ойы табиғатынан не әдет бойынша бұл ұғымдарды шынайы түрде түсіне алмайды [2, 340-б.]. Данышпандардың білімі - парасат пен кемелдікке ұмтылудың көрінісі, ал бұл ұмтылыс Бірінші Болмысқа бағытталған. Әл-Фарабидің философиясында болмыс - Бірінші Болмыспен тығыз байланыста. Қалған адамдар әлемді танудағы деңгейіне қарай төрт топқа бөлінеді - білім объектісінен қашықтығына байланысты анықталады. Осы тұжырым негізінде ойшыл ар-ождан бостандығына қатысты пікір алуандығын түсіндіреді. Әл-Фараби замандастары, X ғасыр адамдары өзге діндерге төзіммен қараған. «Әр түрлі ізгі қалалар мен ізгі халықтарда әртүрлі діндер болуы мүмкін, бірақ бәрі де бір мақсатқа ұмтылады» [2, 341-б.].

Ақыл, логика мен дәлелдер арқылы болмысты тануға данышпандар ұсынған категориялар мен атрибуттар даусыз және қасиетті деп қабылданады. Бұл ұғымдар азаматтар санасында берік орныққанда, нағыз ізгі қоғам қалыптасады. Егер бұл категориялар тек сырттай еліктеу деңгейінде қабылданса, олардың ішінде күмән, болашақта қайшылықтар мен бағынбау туындауы мүмкін. Егер нағыз білімді имамнан алмаса, кез келген қала адасушылық пен қателіктер жолына түсіп кетуі мүмкін. Еліктеу арқылы ғана білім алатын азаматтар бірнеше топқа бөлінеді, олар үнемі шындыққа жақындау үшін бағыт пен басшылықты қажет етеді және өз адасуларын шындық пен ізгілік құндылықтарын жоққа шығару арқылы ақтап алуға тырысады. Шындықты теріске шығарудың екі жолы бар. Біріншісі – шындықты бос таласпен жауып, басты мәселелерді ұмыттырып, ұсақ-түйекке назар аудару. Екіншісі – «жалған даналық пен алдаудың көмегімен» [2, 343-б.] шындық жолын көлегейлеу. Үшінші топқа жататындар – біреудің пікіріне еліктей отырып, шындықты мүлде жоққа шығаратын азаматтар. Олар барлық ұғым жалған деп есептейді. Бұл адамдар жиі шындықты жалғанмен алмастырады немесе одан алшақтайды. Өзі адасып қана қоймай, өзгелерді де адастырады. Олар шындық жалған, ал өздері адасқанын мойындамайды. Міне, бұл — бүгінгі күннің адасуы. Барлық нәрсе жоққа шығарылып, шындық мүлде жоқ деп есептеледі. «Кім өзін шындықты таптым деп ойласа, ол — өзін-өзі алдаушы, ал кім басқалар шындыққа жеткізеді дейді, сол — өтірікші, сөзімен билікке ұмтылушы» [2, 344-б.]. Бұл адамдар үшін шындық — шындықтың жоқтығы. Мұсылман қоғамының кемел азаматы бейнесін жасау жолында Әл-Фараби қарама-қарсы ұғым арқылы, яғни надан қала тұрғындарының сипаттарын ашу арқылы тұжырымдайды. Бұл қала азаматтарының дүниетанымы жалған негіздерге сүйенеді. Надан қоғамда азаматтар бірін-бірі жоюға ұмтылады, бұл кейінірек Т. Гоббстың еңбегінде «бәріне қарсы соғыс» ретінде көрініс табады. Мұндай қоғамдағы адамдардың мақсаты — өздерінің қауіпсіздігі мен ең жақсы өмір сүру жағдайларын қамтамасыз ету, яғни «дүниеде тек өзі ғана

қалуы үшін» бәрін істейді[2, 346-б.]. Надан қоғамда қалалар мен халықтар бөлініп, өзара жауласады деп есептеледі, әрі олардың арасында ұйым да, тәртіп те, тұрақты байланыстар да болмайды. Арада он ғасыр өтсе де, Еуропа қоғамының көбі осы көзқарасты ұстанып отыр. Қоғам мен мемлекет арасындағы байланыс «қажеттілік» (қазіргі түсінікте – экономикалық мүдде) негізінде орнайды, ал сыртқы қауіптер жойылған кезде, дереу ажырау, бөлектену процесі басталады. Адамдар арасындағы байланыс әртүрлі болуы мүмкін, яғни мұндай байланыстар уақытша және берік емес болып қалады. Әл-Фараби надан қала тұрғындарына тән бірнеше санатты атап өтеді. Бұл жерде қарым-қатынастар туыстық байланысқа, басшыға бағынуға, одаққа, шарттық міндеттемелерге, салт-дәстүр мен тілдің ұқсастығына, бір жерде тұруға негізделген. Бірақ адасқан қала тұрғындарының арасындағы қарым-қатынастың негізінде діни немесе адамгершілік норма жоқ. Сол себепті, Әл-Фараби мұсылман қоғам азаматы үшін әділет пен кішіпейілділік ұғымдарын енгізеді. Бұл ұғымдар адамның дүниетанымын және белсенділігін айқындайды.

Әлеуметтік онтология тұрғысынан әлемді қарастыра отырып, ойшыл былай дейді: "табиғатқа негізделгеннің бәрі – әділетті" [2, 353-б.]. Көп жағдайда көпшіліктің бір бөлігі жеңімпаз азшылықтың билігіне бағынады. Әл-Фараби мұндай жағдайды табиғи әділеттілік, яғни ізгілік ретінде түсіндіреді. Әл-Фарабидің әділет ұғымын терең қарастырмаса да болады, себебі ол Платонның «Мемлекет» атты еңбегіндегі әділет түсінігіне өте ұқсас. Мұсылман қоғамындағы азаматтардың кішіпейілдігі – бұл адамның жоғары киелі күшті мойындауы және оған толық бағынуынан көрінеді. Мұсылман қоғамының әлеуметтік құрылымы өзара көмектесу, ынтымақтастық, діни және моральдық нормаларды ұстану, білім, жалпы заңдардың үстемдігін мойындауға негізделген.

Әл-Фараби ілімі – парасат пен бақыт ұғымдарын тұтас қарастыратын терең философиялық жүйе. Оның ойынша, адам баласының ең басты мақсаты – рухани кемелдікке жету, ал бұл жолдағы басты құрал – парасат. Бақыт – адамның өз болмысын толық жүзеге асыруы. Бұл ойлар бүгінгі жаһандану заманында да өз маңызын жойған жоқ. Керісінше, рухани дағдарыс пен адамгершілік дауы кезінде Әл-Фараби идеялары жаңа серпін бере алады. Сол себепті, ұлы ойшылдың мұрасы – тек өткеннің мұрасы емес, болашаққа жол сілтейтін шамшырақ. Әл-Фарабидің әлеуметтік философиясы мен әлеуметтік онтологиясы оның адам мен қоғамға деген көзқарасын терең ашады. Философияда жоғары рухани және төменгі материалдық деңгейлердің байланысын көрсете отырып, Фараби қоғамның дамуын, моральдық нормалардың орны мен адамның мінез-құлқын әділет пен кішіпейілділік сияқты қағидаттармен үйлестіреді. Оның ойынша, дұрыс қоғам тек қана әділеттілік пен моральға негізделгенде ғана шынайы жетістікке жетеді.

Мұсылман қоғамы үшін Фараби ұсынған қоғамның идеалы өзара көмектесу, діни және моральдық нормаларды ұстану, бірлік пен гармонияға негізделген әлеуметтік құрылымды көздейді. Әділеттілік пен бой ұсыну адамның рухани дамуы мен қоғамның орнықты болашағын қамтамасыз ету үшін маңызды. Сонымен қатар, Әл-Фараби қоғамның әртүрлі деңгейін және оның мүшелерінің әрекетін қалыптастыруда Платонның «Мемлекет» шығармасымен салыстырмалы түрде тереңірек талдайды.

Қазіргі заманда бұл философиялық көзқарастар өзектігін жоғалтпайды, себебі олар әлемнің түрлі әлеуметтік жүйесінде адамдардың өзара қарым-қатынасын жетілдіруге және үйлесімді қоғамды қалыптастыруға бағытталған. Әл-Фарабидің әділет, кішіпейілділік, бірлік және өзара көмек идеялары бүгінгі таңда да маңызды мәнге ие болып отыр.

Әдебиеттер:

1. Тулеубаева С. Новые тенденции в изучении личности и наследия Аль-Фараби В Казахстане. <https://dergipark.org.tr> 14.04.2025

2. Аль-Фараби, Абу Наср Мұхаммед. Философские трактаты.: пер.с араб./Абу Наср Мухаммад Аль-Фараби.- Алма-Ата: Наука, 1970. – 430 с.

3. Масалимова А.Р.Актуальность философии Аль-Фараби в современном мире: гражданская политика и добродетельный город. <https://elar.urfu.ru> 14.04.2025

ТҰРМЫСТЫҚ ЗОРЛЫҚ-ЗОМБЫЛЫҚТЫҢ ПСИХОЛОГИЯЛЫҚ САЛДАРЫ: ИСЛАМ ПРИЗМАСЫ АРҚЫЛЫ КӨЗҚАРАС

*Әділбаева Ш., PhD, қауымдастырылған профессор, Каусов М., магистрант
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы қ., Қазақстан*

Түйін. Мақалада қазіргі қоғамдағы өзекті мәселелердің бірі – тұрмыстық зорлық-зомбылықтың психологиялық және әлеуметтік салдары қарастырылып, ислам тұрғысынан оның алдын алу мен зардаптарын жоюдағы шариғат ұсынған құқықтық, рухани және тәрбиелік тетіктері сипатталады. Ислам отбасындағы әділет, мейірім және өзара жауапкершілік қағидаларына сүйене отырып, зорлық-зомбылыққа жол бермеуге бағытталған нақты шешімдер ұсынады. Зерттеу тұрмыстық зорлықты азайтуда тәрбиенің, діни сауаттылықтың және қоғамның қолдауының маңызын айқындайды.

Кілт сөздер: тұрмыстық зорлық-зомбылық, ислам, отбасы, психологиялық салдар.

Абстракт. В статье рассматривается одна из актуальных проблем современного общества – психологические и социальные последствия бытового насилия с точки зрения ислама. Описываются правовые, духовные и воспитательные механизмы, предлагаемые исламом для его предотвращения и устранения последствий. Ислам, опираясь на принципы справедливости, милосердия и взаимной ответственности в семье, предлагает конкретные решения для недопущения насилия. Исследование подчеркивает важность воспитания, религиозной грамотности и поддержки со стороны общества в снижении уровня бытового насилия.

Ключевые слова: бытовое насилие, ислам, семья, психологические последствия

Abstract. This article explores one of the pressing issues of modern society — the psychological and social consequences of domestic violence from an Islamic perspective. It outlines the legal, spiritual, and educational mechanisms offered by Islam to prevent violence and mitigate its effects. Based on the principles of justice, compassion, and mutual responsibility within the family, Islam provides concrete solutions to prevent domestic violence. The study highlights the importance of upbringing, religious awareness, and community support in reducing the prevalence of domestic violence.

Keywords: domestic violence, Islam, family, psychological consequences

Отбасы – жалпы қоғамның шағын үлгісі іспеттес. Оның ішіндегі өзара байланыстар мен туындайтын проблемаларды зерттей отырып, жалпы қоғамның құрылымын түсінуге және ислам құндылықтары арқылы оны жақсартудың жолдарын табуға болады. Сонымен қатар, отбасы – қоғамның негізі, басты тірегі болғандықтан ірі әлеуметтік құрылымдардың беріктігі мен әл-ауқаты оның жағдайына байланысты. Қоғамда кездесетін ұрлық, зорлық-зомбылық, адам өлтіру, жемқорлық секілді келеңсіз құбылыстардың тамыры көбінесе отбасыда берілген тәрбиенің кемшіліктерінен бастау алады. Демек қоғамдағы күрделі әлеуметтік мәселелерді шешу үшін отбасы институтын жақсарту керек.

Отбасылық қатынастарды бұзатын, жалпы қоғамның тұрақтылығына теріс әсер ететін бір фактор тұрмыстық зорлық-зомбылық. Бұл проблеманың өзектілігі оның кең таралуы және қазіргі қоғам үшін ауыр зардаптарымен тікелей байланысты. ҚРІІ министірлігі «Әйелдерге қарсы зорлық-зомбылық тіркелген қылмыстықтардың саны» статистикасы бойынша, 2016 жылы – 124298 жағдайдан 2022 жылы – 61277 дейін азайғанын жеткізеді (Ұлттық статистика бюросы, б.ж.). Зорлық-зомбылық алдың-алу, онымен күресу шараларының күшеюіне қарамастан, бұл құбылыс әлі де маңызды әлеуметтік мәселелердің бірі болып қала береді. Ол тек жеке қарым-қатынас шеңберімен шектелмей, қоғамның тұрақтылығына да қауіп төндіреді.

Тұрмыстық зорлық-зомбылық – көбінесе ерлі-зайыптылар немесе бұрынғы ерлі-зайыптылардың немесе жақын адамдың арасындағы қарым-қатынаста бір тұлғаның (әдетте ер кісінің) екінші тұлғаға үстемдік етуге және бақылауға (контроль) бағытталған іс-әрекеттері (Качаева М.А., Шишкина О.А., 2021: 135). Бұл термин физикалық күш қолдану, психологиялық және экономикалық қысым, жыныстық сипаттағы әрекеттер, қудалау мен анду

сияқты түрлі формаларда көрініс табады. Сондай-ақ, ол балаларға қатысты немқұрайлық, физикалық немесе эмоционалды зақым келтіру, жыныстық зорлық-зомбылық түрлерін де қамтиды. ҚР «Тұрмыстық зорлық-зомбылық профилактикасы» туралы заңында: «Тұрмыстық зорлық-зомбылық – отбасы-тұрмыстық қатынастар аясында бір адамның басқаға (басқаларға) қатысты дене зардабын және (немесе) психикалық зардап келтіретін немесе келтіру қаупі бар құқыққа қарсы қасақана әрекеті (іс-әрекеті немесе әрекетсіздігі)» (Қазақстан Республикасының Кодексі, 2009) деп анықталады. Сондықтан тұрмыстық зорлық-зомбылық үстемдік пен бақылауға негізделген әрекет, сонымен қатар зорлық-зомбылықтың құрбандары мен куәгерлері үшін ұзақ мебурзімді физикалық, психологиялық немесе экономикалық зардаптар алып келеді.

Көбінесе әйелдерге бағытталған тұрмыстық зорлық-зомбылықтың салдары алуан түрлі әрі әр қырынан көрініс табатындықтан, оларды жан-жақты қамту оңай емес. Алайда бұл салдардың ішінен, әсіресе әйелдің психологиялық және эмоционалды күйіне әсер ететін ең маңызды және көзге көрінетін түрлерін атап өтуге болады. Олардың қатарына – ажырасу, отбасылық бірліктің бұзылуы, ерлі-зайыптылардың туыстары арасындағы келіспеушілік пен жанжал, балалардың білім алу процесінен шеттетілуі, ананың баланы толыққанды рухани, психологиялық және әлеуметтік тұрғыдан тәрбиелеу мүмкіндігінің шектелуі жатады. Мұндай ортада өскен балаларда агрессия мен құқық бұзушылыққа бейімділік пайда болады. Бұл салдар өзара тығыз байланыста болып, бір-бірін күшейтеді және отбасылық құрылым мен жалпы қоғамдық тұрақтылыққа елеулі қауіп төндіреді.

Психологиялық зорлық-зомбылық – адамның психикасына қасақана әсер ету, оны қорқыту, қорлау, бопсалау немесе құқық бұзушылықтарды немесе өмірге немесе денсаулыққа қауіп төндіретін, сондай-ақ психикалық, дене және жеке басы дамуының бұзылуына әкелетін әрекеттерді жасауға мәжбүрлеу (еріксіз көндіру) арқылы ар-намысы мен абыройын кемсіту (Қазақстан Республикасының Кодексі, 2009). Тұрмыстық зорлық-зомбылықтан жәбірленуші немесе куәгер адамдар психологиялық тұрғыдан ауыр зардаптарға тап болады. Ең жиі кездесетін салдар:

- Посттравматикалық күйзеліс (PTSD)
- Аффективті бұзылыстар (депрессия)
- Мазасыздық бұзылыстары
- Әртүрлі дәрежедегі бейімделу қиындықтары (Качаева М.А., Шишкина О.А., 2021: 143).
- Өзін қорлау және ар-намыстың тапталуы
- Үнемі күйзеліс пен шаршау
- Қорқыныш сезімі
- Үмітсіздік пен түңілу
- Өзін-өзі бағалаудың төмендеуі
- Истерия белгілері
- Психикалық күйреу
- Жеке тұлғаның әлсіреуі
- Жек көру сезімі
- Тұйықталу
- Агрессияға бейімділік

Балаға қатысты тұрмыстық зорлық-зомбылықтың психологиялық салдары келесі түрде көрінуі мүмкін:

- Психологиялық комплекстердің қалыптасуы
- Сөйлеу бұзылыстары
- Қорқыныш сезімдері
- Депрессия
- Мазасыздық
- Ұрлық жасау
- Өтірік айту (Бахри М.Ю., Құтайшат Н. А., 2011: 61-64)

Бұл салдар баланың дамуына және оның болашақтағы мінез-құлқына терең әсер етеді.

Ислам – бейбітшілік, әділдік пен адамгершілікке негізделген дін. Ол зорлық-зомбылықты қатал сынайды және мүміндерді өздерінің іс-әрекеттерімен, сөздерімен де, қарым-қатынастарымен де бұл құбылысқа жол бермеуге шақырады. Құранда: «Расында, Алла әділдікке, жақсылық жасауға және туыскандарға [керектігін] беруді бұйырады. Әрі арсыздықтан [зинақорлықтан], жамандық атаулыдан [соның ішінде күпірліктен] және зұлымдықтан [біреуге зорлық-зомбылық көрсетуден, кісі ақысын жеуден] тыйады» (Издательский дом "Хузур", 2020: 311). Құран Кәрімде: «Сондай-ақ олармен [шариғат пен жақсы әдет-ғұрыппен] белгіленген тәртіппен өмір сүр» (Издательский дом "Хузур", 2020: 108) делінген, бұл ер адамның әйелге мейірімділік пен құрмет көрсету парызын атап көрсетеді. Пайғамбар (с.а.с): «Мұсылман – ешкімге қолымен де, тілімен де зиян келтірмеген адам» (Бухари, 2002: 1613). Басқа хадисінде: «Ең жақсы мүміндер – туыс-туғандар, отбасыларына ең жақсы қарайтындар» (Ибн Мажа, 2010: 334). Ислам ілімінің мұндай қағидалары тұрмыстық зорлық-зомбылықтың алдын алатын моральдық нұсқауларды құрайды. Сонымен қатар, шариғат зулмға (әділетсіздікке) қатаң тыйым салады және отбасындағы зорлық-зомбылық, сондай-ақ сенімнің жойылуы және басқа адамның жаны мен тәніне зиян келтіру де осы санатқа жатады. Демек, исламдық мораль зорлық-зомбылықты айыптап қана қоймай, оның алдын алудың рухани және құқықтық тетіктерін де қарастырады.

Ислам нормалары бойынша ер мен әйелдің отбасында әділеттілік, қамқорлық және ынтымақтастық қағидаттарына негізделген өзара, бірақ әртүрлі міндеттері бар. Ер адам отағасы ретінде материалдық қамтамасыз ету, қорғау және жетекшілік міндетін атқарады: «Еркектер әйелдерге жауапты. Өйткені, Алла бірін-бірінен артық қылды. Сондай-ақ, олар мал-мүліктерінен де пайдаландырады» (Издательский дом "Хузур", 2020: 111). Ол өзін мейірімділікпен және әділдікпен ұстауы керек. Әйел үйдегі жайлылықты сақтауға, балаларды тәрбиелеуге және моральдық ахуалды сақтауға жауапты: «Әйел күйеуінің үйінде бақташы және өз отарына жауапты» (Бухари, 2002: 1764). Дегенмен, Ислам бұл рөлдердің бірінің екіншісінен артықшылығына емес, бірін-бірі толықтыруға негізделгенін атап көрсетеді. Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) өзі үй шаруасына көмектесіп, отбасының мұң-мұқтажын реттеп, жауапкершілікті теңгерімді және әділ бөлудің үлгісін көрсеткендіктен, екі тарап та өзара сыйластық, шыдамдылық және ынтымақтастыққа міндетті.

Ислам діні тұрмыстық зорлық-зомбылық құрбандарын қорғау үшін құқықтық, рухани және әлеуметтік негізге құрылған жан-жақты қолдау жүйесін ұсынады. Құран Кәрімде: «Егер олардың [ерлі-зайыптылардың] арасындағы келіспеушіліктен қорықсаңдар, [оларға] ер отбасынан бір қазы және қыз отбасынан бір қазы жіберіндер. Егер олар татуласуды қаласа, Алла оларға сәттілік береді. Расында Алла білуші, хабардар» (Издательский дом "Хузур", 2020: 112), – делінген. Бұл тәсіл мәселені екі жақтың қатысуымен әділ әрі бейбіт түрде шешуге мүмкіндік береді және жәбірленушінің эмоциялық ауыртпалығын жеңілдету үшін туыстық және қоғамдық қолдауды қамтамасыз етеді. Егер татуласу орын алмаса, Ислам зорлық-зомбылық көрген әйелге талақ, хула немесе елеулі зиян жағдайында фасх (сот арқылы неке бұзу) жолымен ажырасуға толық құқық береді. Сонымен қатар, Құранда ажырасқан әйелдерге қатысты әділдік пен қамқорлықты сақтау міндеті де нақты көрсетілген: «Оларды [ажыратқан әйелдеріңді] өздерің тұратын жерлерге орналастырып, мүмкіндіктеріне қарай қамтамасыз етіңдер. Бірақ оларға қысым көрсету арқылы [үйден кетуге мәжбүрлеу] зиянын тигізбе» (Талақ сүресі, 65:6; Издательский дом "Хузур", 2020: 594). Бұл аят әйелдің қауіпсіз ортада болуға және материалдық қолдау алуға құқығын айқындайды. Сонымен қатар, Ислам діні зорлық-зомбылықтың жан дүниеге тигізетін салдарын да ескеріп, оны жеңілдету жолдарын ұсынады: қауіпсіз ортаға көшу, отбасының қолдауын пайдалану, білім иелерінен кеңес алу және зікір, дұға, сондай-ақ «Және расында, әр қиындықпен бірге жеңілдік келеді. Расында, әр қиындықпен бірге жеңілдік келеді» (Издательский дом "Хузур", 2020: 635) сияқты үміт пен сабыр сыйлайтын аяттар арқылы рухани тыныштық табуға жағдай жасайды. Осылайша, Ислам тек жазалаумен шектелмей, алдын алу, жан дүниені сауықтыру, әділетті қалпына келтіру және жәбірленушінің қадір-қасиетін қорғауға бағытталған кешенді жүйені ұсынады.

Әдебиеттер:

1. Ұлттық статистика бюросы. (б.ж.). Әйелдерге қатысты тұрмыстық зорлық-зомбылық оқиғаларының саны. Қол жеткізу: https://gender.stat.gov.kz/page/frontend/detail?id=85&slug=-68&cat_id=4&lang=kk (қол жеткізген күні: 23.03.2025).
2. Качаева М.А., Шишкина О.А. Психолого-психиатрические проблемы у женщин — жертв внутрисемейного насилия и их особенности в условиях самоизоляции в результате пандемии COVID-19 (научный обзор) [Электронный ресурс] // Психология и право. 2021. Том 11. № 3. С. 131–155. DOI: 10.17759/psylaw.2021110310
3. Қазақстан Республикасы. 2009. Тұрмыстық зорлық-зомбылық профилактикасы туралы Қазақстан Республикасының Заңы (2009 жылғы 4 желтоқсандағы № 214-IV). Қолжетімді: <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z090000214> (қол жеткізген күні: 23.03.2025).
4. Бахри, Муна Юнус, Құтайшат, Назик Абдул Халим. Отбасылық зорлық-зомбылық. Оман: Дар Сафаа баспасы, 2011. – 294 б.
5. Калям Шариф. Перевод смыслов – Казань: «Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие», 2020. – 652 с.
6. Мұхамед ибн Исмаил әл-Бұхари. Сахих әл-Бұхари. – Дамаск: Дар ибн Кәсир, 2002. – 1944 б.
7. Мұхамед ибн Язид ибн Мажа. Суан ибн Мажа. – Сауд Арабиясы: Дар ас-садық, 2010. – 711 б.

ПУТЬ К МУДРОСТИ: АЛЬ-ФАРАБИ О РАЗУМЕ И СМЫСЛЕ ЖИЗНИ

Бекбоев А.А., доктор философских наук, профессор

Институт философии имени академика А.А.Алтынбаева НАН КР, г. Бишкек, Кыргызстан

Абстракт. В статье рассматриваются философские взгляды аль-Фараби на разум и смысл жизни. Анализируются его идеи о роли разума в достижении истинного знания, гармонии и нравственного совершенства. Особое внимание уделяется концепции «добродетельного города» и взаимосвязи между интеллектуальным развитием и счастьем. Подчеркивается значимость разума как основного инструмента познания и управления жизнью, а также его связь с добродетелью и общественным благом. Рассматриваются параллели между взглядами аль-Фараби и современными философскими дискуссиями о природе мудрости и человеческом предназначении. В заключение делается вывод о непреходящей ценности его идей в контексте поиска истинного смысла жизни.

Ключевые слова: Аль-Фараби, человек, смысл жизни, разум, счастье.

Abstract. The article examines al-Farabi's philosophical views on reason and the meaning of life. His ideas on the role of reason in achieving true knowledge, harmony and moral perfection are analyzed. Particular attention is paid to the concept of the "virtuous city" and the relationship between intellectual development and happiness. The importance of reason as the main tool for cognition and life management, as well as its connection with virtue and the public good are emphasized. Parallels between al-Farabi's views and modern philosophical discussions on the nature of wisdom and human destiny are considered. In conclusion, a conclusion is made about the enduring value of his ideas in the context of the search for the true meaning of life.

Keywords: Al-Farabi, man, meaning of life, reason, happiness

I. Введение

1. **Актуальность темы:** Философия аль-Фараби занимает важное место в истории не только исламской, но и мировой философии. Он считается одним из самых влиятельных мыслителей средневекового мира, оказавшим значительное влияние на развитие исламской философии и культурных традиций Востока. Аль-Фараби был своего рода мостом между классической греческой философией и исламским рационализмом, что делает его идеи актуальными и для современного философского дискурса. Важнейшими аспектами его философии являются концепции разума, нравственности и смысла жизни, что отражает стремление мыслителя понять и объяснить природу человеческого существования.

В своем учении аль-Фараби стремился синтезировать идеи Платона и Аристотеля с исламской традицией, что позволило ему создать уникальную философскую систему, которая сочетала как элементы рационализма, так и духовного поиска. В частности, его взгляды на разум и мораль сыграли значительную роль в формировании философских и этических взглядов в исламе, но они также оказали влияние на философов Запада, таких как Авиценна и Томас Аквинский. Учение аль-Фараби о разумном человеке, его моральных обязанностях и

стремлении к счастью актуально в контексте современных обсуждений о цели человеческого существования, соотношении разума и эмоций, а также поиске внутреннего баланса в условиях глобализации и ускоряющихся социальных изменений.

Вопрос о смысле жизни и пути к счастью остается важной философской и этической проблемой и в наше время. Современная философия часто сталкивается с дилеммой, заключающейся в поиске не только теоретического, но и практического подхода к достижению человеческого блага. Аль-Фараби, исследуя роль разума как основного инструмента человека для достижения высших целей, подчеркивал, что только через правильное использование разума человек может осознанно стремиться к счастью. Это открывает широкий простор для осмысления как философского, так и этического аспекта его учения в современных условиях.

Философское учение аль-Фараби утверждает, что смысл жизни заключается в стремлении к мудрости, достижении добродетели и гармонии с разумом. Человек, идущий по пути мудрости, раскрывает свой потенциал, совершенствуется интеллектуально и морально, тем самым реализуя свое истинное предназначение. Разум, по аль-Фараби, – это не просто инструмент познания, а основа человеческого существования, направляющая личность к высшему благу. В данной статье рассматривается, как философ определяет разумного человека, каким он видит путь мудрости и почему смысл жизни связан именно с обретением истинного знания и добродетели.

2. Цель и задачи статьи: Цель данной работы – углубленно рассмотреть основные аспекты учения аль-Фараби о разумном человеке и смысле жизни. Мы стремимся выявить ключевые идеи философа о том, как разум, добродетели и моральное самосовершенствование являются основой человеческого существования и пути к счастью. Через анализ философии аль-Фараби мы попытаемся осветить, как его учение о разуме и нравственности может быть применимо в современных дискуссиях о смысле жизни и личной ответственности.

Задачи статьи:

- **Исследовать роль разума в жизни человека:** Мы рассмотрим, как аль-Фараби определяет разум как центральную силу, которая направляет все аспекты человеческой жизни, включая моральные и интеллектуальные стремления.

- **Рассмотреть учение аль-Фараби о счастье как высшем благе:** Аль-Фараби утверждал, что истинное счастье можно достичь только через интеллектуальное и моральное совершенствование, поэтому важно понять его трактовку счастья и путей к нему.

- **Проанализировать влияние философии аль-Фараби на этическую и политическую мысль:** Мы также рассмотрим, как учение аль-Фараби о разуме и нравственности повлияло на развитие этических теорий, а также на политическую философию, особенно в контексте его представлений о «государстве мудрых».

Таким образом, статья будет направлена на глубокий анализ философских идей аль-Фараби и их значимости как для традиции исламской мысли, так и для более

II. Философия аль-Фараби: общие положения. Жизнь и философия аль-Фараби: Аль-Фараби (872–950) был выдающимся философом и ученым эпохи исламского золотого века, чьи работы охватывали широкий спектр дисциплин: от логики и метафизики до этики и политической философии. Родился он в области, которая сегодня входит в состав Казахстана, но основное время своей жизни провел в Багдаде, где активно занимался философскими исследованиями, изучая и переводя работы античных философов. Его глубокое знание греческой философии, в первую очередь работ Аристотеля и Платона, позволило ему интегрировать философские идеи в контексте исламской мысли, создавая тем самым уникальную философскую систему.

Аль-Фараби был не только философом, но и педагогом, математиком, музыкантом и теологом. Его подход к философии был рационалистическим, но при этом не отрицал духовную составляющую жизни. Он стремился показать, что философия и религия не только могут сосуществовать, но и дополняют друг друга, что является важным моментом для понимания его места в истории исламской философии.

Влияние греческой философии: Одним из основных источников для аль-Фараби были работы Аристотеля и Платона. Однако, в отличие от некоторых других философов того времени, аль-Фараби не просто следовал их учению, но и адаптировал его в рамках исламской теологии. Он утверждал, что философия может быть полезной для религиозного общества, и что истина, изложенная в философии, не противоречит исламским ценностям. Важно отметить, что философия для аль-Фараби была не только интеллектуальной деятельностью, но и способом достижения духовного совершенства.

Он принимал идею о том, что «высший разум» – это один из основных принципов, который можно найти как в платонизме, так и в аристотелизме, но перерабатывал эти концепции так, чтобы они соответствовали учению об одном Боге в исламе. Например, он утверждал, что Бог является источником всех вещей и что разум человека – это способ восприятия божественного мира.

Его философия в значительной степени опиралась на метафизические идеи Аристотеля, однако аль-Фараби стремился устранить конфликт между философией и религией, предлагая синтез этих двух областей знания. Для него разум был не только инструментом для познания мира, но и основой для достижения высшего блага – счастья.

Основные произведения: Аль-Фараби написал множество трактатов и комментариев на философские, этические и политические темы, среди которых выделяются несколько ключевых произведений, ставших основными источниками для изучения его философии.

«Государство мудрых» – это одна из центральных работ аль-Фараби, в которой он рассматривает идеальное общество, состоящее из философов, мудрецов и правителей. В этом трактате философ излагает свою концепцию политического устройства, в котором центральное место занимает разум и моральное совершенствование граждан. Он описывает «государство мудрых» как общество, где власть принадлежит тем, кто обладает высшими знаниями, а добродетели граждан формируются через философское воспитание. Эта работа имеет сильное влияние на дальнейшее развитие политической философии в исламском мире, а также в Средневековой Европе.

«Утешение скорби» – это произведение посвящено вопросам человеческой тревоги, страха и поиска внутреннего равновесия. Аль-Фараби рассматривает природу страданий и предлагает философский подход к преодолению душевных мук. Это произведение тесно связано с его учением о нравственном и интеллектуальном самосовершенствовании. Для аль-Фараби философия была не только теоретической деятельностью, но и практическим путем к обретению душевного спокойствия и счастья. В данном трактате философ исследует, как разум может быть использован для преодоления тревоги и достижения гармонии в жизни.

Таким образом, философия аль-Фараби представляет собой синтез рационализма и духовности, который стал основой для дальнейшего развития как исламской, так и западной философской традиции. Через свои ключевые произведения аль-Фараби стремился не только развивать философию как науку, но и служить руководством для практического применения знаний в поисках смысла жизни и высшего блага.

III. Концепция разумного человека (ал-‘акил ас-салим).

1. **Определение разумного человека:** В философии аль-Фараби разумный человек (или «ал-‘акил ас-салим», что можно перевести как «чистый разум») – это тот, кто использует свой интеллект не только для удовлетворения личных желаний, но и для достижения моральных и интеллектуальных высот. Такой человек обладает глубоким пониманием истины и стремится следовать законам разума в своей жизни. Разумный человек осознает свое место в мире и стремится к самосовершенствованию через постоянное улучшение своей личности, чтобы быть в состоянии выполнять свои моральные обязанности перед собой и обществом.

Важно, что аль-Фараби видел разум как нечто большее, чем просто инструмент для когнитивных процессов. Для него разум был ключом к постижению высших истин и источником морального руководства. В этом контексте разумный человек – это не только

интеллектуал, но и тот, кто способен решать жизненные задачи с высокой степенью осознанности и моральной ответственности.

2. Разум как основа человеческого существования: В философии аль-Фараби разум занимает центральное место в концепции человеческой природы. По его мнению, разум – это не просто характеристика интеллекта, а основа, на которой строится все человеческое существование. Через разум человек может не только познавать внешний мир, но и осознавать собственные моральные ценности и стремиться к самосовершенствованию.

Разум – это нечто, что помогает человеку принимать правильные решения и контролировать свои эмоции и желания. Аль-Фараби подчеркивал, что разум является главным средством, через которое человек может осознать свою цель в жизни и направить свои усилия на достижение высших целей, таких как личное счастье и общественное благо. Разум дает человеку возможность избегать крайностей и принимать мудрые решения, что является основой для достижения гармонии в жизни.

В этом контексте разум не только помогает человеку познавать объективную реальность, но и служит внутренним ориентиром, который указывает на правильный путь, основанный на принципах справедливости, мудрости и умеренности. Таким образом, разум для аль-Фараби является не только основой познания, но и моральным ориентиром в жизни.

3. Разделение людей по уровню разума: В своем учении аль-Фараби утверждал, что люди могут различаться по степени развития своего разума. Это разделение можно понимать как признание того, что не каждый человек рождается с одинаковым потенциалом для интеллектуального и морального развития. Более того, даже среди тех, кто обладает большим умственным потенциалом, существуют различия в степени развития разума, что связано как с внешними факторами (воспитанием, образованием, средой), так и с внутренними усилиями каждого индивида.

Аль-Фараби подчеркивал, что каждый человек должен стремиться развивать свои умственные способности, так как это напрямую связано с его возможностью достичь гармонии в жизни. Развитие разума приводит к совершенствованию характера, лучшему пониманию мира и, в конечном счете, к способности быть полезным обществу. Для философа важнейшими средствами в развитии разума были образование, философские исследования и практическое применение полученных знаний в повседневной жизни.

Разделение людей по уровню разума также связано с социальной структурой, которую аль-Фараби описывал в своем труде «Государство мудрых». В этом произведении он выделяет разные категории людей в зависимости от их интеллектуальных и моральных способностей, при этом утверждая, что идеальное общество должно состоять из тех, кто достиг высших уровней разума и мудрости.

4. Связь разума с добродетелями: Для аль-Фараби разум – это не просто когнитивная способность, а источник моральных качеств. В его философии разум тесно связан с добродетелями, такими как справедливость, мужество, умеренность и мудрость. Без разума невозможно правильно оценить действия и поступки, и, следовательно, невозможно развить добродетели, которые составляют основу добродетельной жизни.

Развитие разума – это не только процесс накопления знаний, но и процесс воспитания моральных качеств. Через разум человек способен различать правильное и неправильное, и его действия будут следовать этим принципам. Аль-Фараби утверждал, что достижение высоких моральных стандартов невозможно без правильного использования разума. Например, справедливость, как добродетель, предполагает разумное рассуждение о том, что справедливо в каждой конкретной ситуации, а мужество связано с разумной оценкой рисков и благ.

Разум – это также основа для создания гармоничного общества, в котором люди могут действовать в соответствии с моральными принципами. В этом контексте аль-Фараби видит разум как инструмент, с помощью которого человек не только улучшает свою жизнь, но и помогает улучшить общество в целом. Развитие разума в человеке неизбежно ведет к

развитию добродетелей, что, в свою очередь, приводит к достижению высшего блага – счастья.

Таким образом, концепция разумного человека в философии аль-Фараби основана на том, что разум является неотъемлемой частью человеческой природы, которая направляет и развивает моральные и интеллектуальные способности индивида. Это учение помогает понять, как важен разум не только для личного совершенствования, но и для создания справедливого и гармоничного общества.

V. Смысл жизни в учении аль-Фараби.

1. **Счастье как цель человеческой жизни:** В философии аль-Фараби счастье является не случайным и не внешним состоянием, которое приходит по воле случая или обстоятельств. Для него счастье – это цель, к которой человек должен стремиться через сознательную работу над собой. Это не просто временное наслаждение, а состояние глубокого внутреннего равновесия, при котором разум и душа находятся в гармонии.

Аль-Фараби рассматривает счастье как исполнение человека в своем идеальном состоянии – когда он действует в соответствии с высшим разумом, познает истину и выполняет свои моральные обязанности. Счастье для философа – это следствие правильной жизни, в которой человек гармонично развивает свою душу, разум и тело, понимая свой долг перед собой и обществом. Человек, достигший счастья, живет в полной мере, понимая свою роль в мире и его законах.

Это счастье выходит за пределы индивидуального удовольствия и становится частью более широкой концепции общего блага. Аль-Фараби утверждает, что человек, следуя разуму, может достичь состояния гармонии, в котором его личное счастье связано с благополучием общества и мира в целом.

2. **Путь к счастью:** Путь к счастью, по аль-Фараби, является многогранным процессом, который требует от человека не только рационального понимания мира, но и морального совершенствования. Центральным элементом этого пути является самопознание и развитие разума. Аль-Фараби утверждает, что для достижения счастья человек должен активно развивать свои умственные способности, обучаться философии, наукам и нравственным принципам, чтобы направить свою жизнь в сторону истины и добра.

Важнейшим аспектом пути к счастью является самосовершенствование через развитие добродетелей, таких как мудрость, справедливость, мужество и умеренность. Человек должен учиться контролировать свои страсти и желания, что является важной частью внутренней работы, направленной на обретение внутреннего покоя и гармонии. Для аль-Фараби путь к счастью – это не достижение краткосрочных целей или материальных благ, а долгосрочная работа, направленная на улучшение внутреннего мира человека.

Кроме того, философ утверждал, что важно понять свою роль в общественной жизни и быть готовым к служению обществу. Он рассматривал счастье как нечто, что невозможно достичь в изоляции, и лишь в гармонии с окружающими и в рамках общества человек может достигнуть полного счастья.

3. **Гармония с универсальными законами:** Согласно учению аль-Фараби, для того чтобы достичь высшего блага и счастья, человек должен жить в согласии с универсальными законами, которые лежат в основе мироздания. Эти законы, по его мнению, заключаются в гармонии разума и природы, а также в соблюдении моральных и этических норм, основанных на разуме.

Человек, живущий в гармонии с природой и разумом, понимает, что его действия влияют на окружающий мир, и стремится действовать в соответствии с этими законами, создавая таким образом условия для своего собственного процветания и благополучия общества. Это понимание универсальных законов и способность адаптироваться к ним позволяет человеку выйти за пределы эгоистичных стремлений и достичь истинного счастья, которое заключается в его месте в мире и в согласии с этим миром.

Аль-Фараби подчеркивает, что только через разумное соблюдение этих законов можно достичь настоящего внутреннего мира и реализовать свой потенциал как разумного существа.

Эта гармония с универсальными законами является основой для построения справедливого и благополучного общества, в котором люди живут, действуя по законам разума.

4. Роль идеального общества: Идеальное общество для аль-Фараби – это общество, в котором разум и мораль являются основными принципами, направляющими действия каждого гражданина. Он подчеркивает, что общественное благосостояние зависит от того, насколько глубоко разумные и моральные ценности проникают в повседневную жизнь людей. Идеальное общество должно быть основано на принципах справедливости и добродетели, где все граждане стремятся к общему благу.

В «Государстве мудрых» аль-Фараби описывает такую модель общества, в которой философы и мудрецы занимают лидирующие позиции, потому что они обладают наивысшим уровнем разума и знания. Эти мудрецы способны руководить обществом, направляя его на путь справедливости и благополучия. Аль-Фараби утверждает, что в идеальном обществе каждый человек должен стремиться к моральному и интеллектуальному совершенствованию, что ведет к общей гармонии.

В этом контексте философия аль-Фараби рассматривает идеальное общество не как утопию, а как практическую модель для построения справедливого общества, где разум и мораль служат основой для достижения общего счастья. Этот идеал имеет значение и для индивидуальной жизни, потому что гармония в обществе напрямую влияет на возможность каждого человека достичь высшего блага.

Таким образом, смысл жизни в учении аль-Фараби заключается в стремлении к счастью через самопознание, развитие разума, моральное совершенствование и гармонию с универсальными законами. Идеальное общество, где разум и добродетель играют ключевую роль, является важным условием для достижения этого высшего блага.

V. Место учения аль-Фараби в контексте ислама и мировой философии

1. Сравнение с исламскими учениями о жизни и счастье: Учение аль-Фараби о жизни и счастье органично связано с основными принципами исламской философии, в частности, с концепцией высшего блага (счастья) и моральных ценностей. В отличие от религиозных учений, где счастье и гармония чаще всего воспринимаются как дары свыше или как результат соблюдения религиозных обрядов, философия аль-Фараби придает особое значение разуму и моральному самосовершенствованию.

Для аль-Фараби счастье – это результат сознательных усилий человека, направленных на развитие разума, достижение мудрости и соблюдение нравственных принципов. Он признает существование божественного начала в мире, но в то же время утверждает, что разум, мораль и философия служат средствами для достижения личного и общественного счастья, что делает его философию ближе к рационалистическим и этическим направлениям в исламе. В отличие от некоторых исламских течений, акцентирующих внимание на вере как первичном источнике добра, аль-Фараби подчеркивает, что разум и нравственность являются основой для формирования идеальной личности и общества.

Такое сочетание философского и религиозного подходов к жизни и счастью открывает путь для развития синтеза между философией и исламским вероучением, что имело значительное влияние на дальнейшее развитие исламской мысли.

2. Влияние на дальнейшее развитие исламской философии: Учение аль-Фараби стало основой для философов, таких как Авиценна (Ибн Сина) и Аль-Газали, а также оказало влияние на средневековых арабских мыслителей. Его взгляды на роль разума, моральные принципы и идею счастья, как цели человеческой жизни, легли в основу более поздних философских течений в исламской традиции.

Авиценна продолжил развивать идеи аль-Фараби, особенно в области метафизики и эпистемологии, где был сделан акцент на теоретическом познании через разум, а также на гармонии между религией и философией. В то же время, Аль-Газали, несмотря на его критическое отношение к философии, не мог не учитывать влияние аль-Фараби, особенно в вопросах разума, моральности и счастья, когда обсуждал идею этического самосовершенствования в контексте ислама.

Влияние аль-Фараби также проявилось в философии средневековой Европы, в частности, через работы арабских философов, переведенные на латинский язык. Это способствовало развитию западной схоластики и оказало влияние на философию средневекового христианства, особенно на такие фигуры, как Фома Аквинский, который интегрировал элементы арабской философии в свои теологические и философские трактаты.

3. **Современное значение учения аль-Фараби:** В современных философских и этических дискуссиях учение аль-Фараби продолжает оставаться актуальным благодаря своему рационализму и сосредоточенности на развитии разума как основе личностного роста и морального совершенствования. В эпоху, когда вопросы смысла жизни, нравственности и социальной гармонии остаются в центре внимания, философия аль-Фараби предоставляет важные концептуальные инструменты для осмысления человеческой природы, морали и общества.

Важным аспектом является также его акцент на связи разума и морали, что способствует глубокой этической рефлексии в современной философии. В эпоху постмодернизма, когда внимание часто уделяется разнообразию культурных и философских подходов, идеи аль-Фараби о рациональном поиске истины и внутреннем самосовершенствовании остаются значимыми для понимания гармонии личности и общества.

Более того, его идеи о счастье как результате внутренней работы, самопознания и духовного совершенствования продолжают вдохновлять на философские размышления о современном человеке, его месте в мире и стремлении к высшим целям в условиях глобализации и моральных вызовов.

Таким образом, учение аль-Фараби остается не только важным звеном в истории исламской философии, но и актуальным инструментом для понимания философских и этических вопросов, которые стоят перед современным человечеством.

VI. Заключение.

1. **Основные выводы:** Учение аль-Фараби о разумном человеке и смысле жизни формирует целостное представление о человеческом существовании, в котором центральное место занимает развитие разума, совершенствование нравственных качеств и стремление к гармонии с окружающим миром. Аль-Фараби подчеркивает, что счастье – это не случайное явление, а результат осознанного пути самопознания, философского мышления и нравственного роста. Разум является не только инструментом познания, но и основой добродетелей, без которых невозможно достичь истинного блага. Таким образом, философия аль-Фараби утверждает рациональный и этический подход к жизни, соединяя теоретические и практические аспекты человеческого существования.

2. **Значение для философии и этики:** Учение аль-Фараби продолжает оставаться актуальным в контексте современных философских и этических дискуссий. Его идеи о важности разума и нравственного самосовершенствования предлагают интеллектуальную основу для размышлений о моральной ответственности, роли знаний в обществе и смысле жизни в целом. В условиях вызовов XXI века, включая кризисы моральных ориентиров и стремление к подлинному благу, взгляды аль-Фараби могут служить важным источником вдохновения, способствующим развитию этической культуры, социальной гармонии и личностного роста.

Учение аль-Фараби раскрывает глубинную связь между разумом, добродетелью и смыслом жизни. Формирование разумного человека – это путь мудрости, который ведет к постижению истинной реальности и достижению подлинного счастья. Жизнь обретает смысл лишь тогда, когда человек сознательно следует этому пути, развивая в себе интеллектуальные и нравственные качества.

Таким образом, мудрость – не просто цель, а сама суть человеческого существования, определяющая его предназначение в мире. философия аль-Фараби представляет собой не только историческое наследие, но и живое интеллектуальное течение, способное ответить на фундаментальные вопросы, с которыми сталкивается человечество на протяжении веков.

Литература:

1. Аль-Фараби. Избранные трактаты / пер. с арабского. – Алматы, 1994. – 448 с.
2. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Казахская ССР : Наука, 1973. – 436 с.
3. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. – Алма-Ата : Наука, 1973. – 430 с.
4. Гафуров Б. Г., Касымжанов А. Х. Ал-Фараби в истории культуры. - М., 1975.
5. Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль Фараби. – М. : Мысль, 1982. – 198 с.
6. Нысанбаев А. Н. Развитие фарабиеведения в Казахстане: итоги, проблемы и перспективы. // Вопросы философии. № 5. 2011. - С.119-129.
7. Сатыбекова С.К. Гуманизм Аль-Фараби. - Алма-Ата, 1975. - 136-138.
8. Хайруллаев, М.М. Фараби-крупнейший мыслитель средневековья: К 1100-летию со дня рождения Абу Насра Фараби / М.М. Хайруллаев. - Ташкент: Фан, 1973. – 105 с.

Электронные ресурсы:

- 1 Досжан Р.К. Проблема бытия в наследии Аль-Фараби и его преемственность с современным научным познанием. Научный журнал «ARTS ACADEMY» №3(7)2023-С.50-64. - Электронный ресурс: URL: <https://artsacademy.kz/magazine/magazine/nauchnyj-zhurnal-arts-academy-372023/982-problema-bytiya-v-nasledii-al-farabi-i-ego-preemstvennost-s-sovremennym-nauchnym-poznaniem> (дата обращения: 16.03.2025).
- 2 Масалимова А. Р. Актуальность философии Аль-Фараби в современном мире: гражданская политика и добродетельный город- Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2020. — 554 с. – Электронный ресурс: URL: https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/97487/1/978-5-7996-3165-9_2020_004.pdf (дата обращения: 17.03.2025).
- 3 Рахматова Н. М. Вклад среднеазиатского ученого Абу Насра аль Фараби в развитие мировой философской мысли / Мировая наука. №1(34)2020 – С.421--423 - Электронный ресурс: URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vklad-sredneaziatskogo-uchenogo-abu-nasra-al-farabi-v-razvitie-mirovoy-filosofskoy-mysli/viewer> (дата обращения: 21.03.2025).
- 4 Аль-Фараби: вклад в философию и науки средневековья -Электронный ресурс-URL: <https://begemot.ai/projects/1042795> (дата обращения: 21.03.2025).

ҚАЗІРГІ БІЛІМ БЕРУДЕ ИННОВАЦИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ИНТЕРАКТИВТІ ТӘСІЛДЕРДІ БІЛІМ БЕРУ БАҒДАРЛАМАЛАРЫНДА ЖҮЗЕГЕ АСЫРУ

*Бияздықова К.Ә., философия ғылымдарының кандидаты
Қазақ ұлттық қыздар педагогикалық университеті, Алматы қ., Қазақстан*

Түйін. Осы мақалада қаралып отырған негізгі өзекті мәселе ол қазіргі қоғамда білім беру барысында заманауи білім берудің жаңа қырлары мен әдістері қарастырылған. Сондықтан қазіргі уақытта білім мазмұнын, оқыту процесін, оқу бағдарламалары мен жоспарларын және оқу құрылымын бүгінгі күннің талабына сай жаңаланған кезеңде жоғары оқу орындарында мамандық бойынша жоғары кәсіптік білім беруді оқытушыларды да жаңа білім құндылықтарын жетілдірулері керек. Ұрпаққа қоғам талабына сай тәрбие мен білім беру оқытушылар мен мұғалімдердің инновациялық іс-әрекетінің ғылыми – педагогикалық негіздерін меңгеруі – маңызды мәселелердің бірі.

Кілт сөздер: инновация, интерактив, білім беру, құзыреттілік, интернет ресурстар, пікірталас, форма, жаңашылдық.

Білімді ұрпақты білім нәрімен сусындататын оқытушылар. Қазіргі заманауи кезеңдегі оқытушылар оқытудың бірнеше технологиясын меңгерген сауатты мамандар болуы керек.

Заманауи білім беру үдерісі ең алдымен жеке тұлғаға бағытталып, студенттің іскерлігін, коммуникативті құзыреттілігін дамыту міндеттерімен ұштасып жатқандықтан, экономикалық білім мазмұнын құрудың әдіснамасын дұрыс таңдап алу қажеттілігі туындайды.

Қазіргі уақытта жаңа оқыту технологиясының оқу процесіне енуіне байланысты ЖОО-да арнайы пәндер өзгеріске ұшырап, білім мазмұнына да өзгерістер әкелді. Сонын бірі инновациялық және интерактивті тәсілдерді қолдану болып отыр. Қазіргі таңда әлеуметтік жағынан қорғанған, өзіне сенімді адам – ол технология ауысуына және нарық талабына сай терең білімді, әрі жан-жақты адам. Қазіргі білім жүйесінің ерекшелігі – тек біліммен қаруландырып қана қоймай, өздігінен білім алуды дамыта отырып, үздіксіз өз бетінше өрлеуіне қажеттілік тудыру. Білім беру саласында инновациялық үрдісті жүзеге асыру

оқытушылардан өз мінез-құлықтарын, ұстанымдарын, мүмкіндіктерін түрлендіруді талап етеді. Инновациялық іс-әрекет адамдардың шығармашылық жемісті қызметінің бір түрі және оған мотивациялық, креативтік, технологиялық, шартты компоненттер жатады. Сонымен қоса мотивациялық компонент оқытушылардың педагогикалық жаңалықтарға деген сұранысын, ол жаңалықтарды қабылдау дәрежесін көрсететін кәсіби шығармашылық бағыттарының мазмұнын анықтайды.

«Инновация» ұғымын анықтайтын нақтылы анықтама әлі де жасалмаған. Яғни «инновация» – бұл нақты қойылған мақсатқа ойға алынған жаңа нәтиже. Нақты мақсат дегеніміз не? Нақты мақсатқа қандай әдіс – тәсілдердің көмегімен жетуге болады? Оқу мақсатының жүйесінде берілген мақсаттың негізгі категорияларын пайдалана отырып, педагог өз еңбектерінің нәтижесі туралы ақпарат алуға мүмкіндік алады. Демек мақсат пен нәтиже – жаңалыққа бет бұрудың кілті.

Инновациялық үрдістің негізі – жаңалықтарды қалыптастыру, қолдану, жүзеге асырудың тұтастық қызметі. Кез келген жаңа әдіс жекелік, сондай-ақ уақытша жоспарға жатады. Яғни бір мұғалім үшін табылған жаңа әдіс жаңалық, басқа мұғалім үшін өтілген материал тәрізді.

Инновация мәселелерімен айналысып жүрген бірқатар ғалымдардың еңбектерін, жазған анықтамаларын қарастырып, талдай келе бұл ұғымның түп-төркінін белгілі уақыт арасында жаңашыл идеяны қайта қарау, жаңалау деп айтқандық. Сәл ертерек кездің өзінде белгілі қолданылып жүрген идеялар жаңа бағытта ұсынылса, мұның өзі инновациялы деп аталған. Осыларды негізге ала отырып инновацияны «жаңалық», «жаңа әдіс», «өзгеріс», «әдістеме», «жаңашылдық», ал инновациялық үрдісті «жаңа әдістеме құралы» деп атауға болады. Сондықтан қазақстанның мәдени дамуына үлес қосатын, әлеуметтік өркениетке көтерілетін, парасатты азаматын тәрбиелеу – ұстаздар қауымының бүгінгі таңдағы мерейлі міндеті.

Инновациялық үрдісті жүйенің бір жағдайдан екінші бір жағдайға көшуі және жаңалықты енгізу үрдісіне басшылық жасау мәселелерінің маңыздылығын көптеген ғалымдар қарастырған. Осыларға сүйене келе, ғылыми-педагогикалық әдебиеттерде іс-жүзінде анықталып табылған оқу үрдісінің нәтижесін көрсететін әдіс-тәсілдері мен түрлерін көбіне жаңашылдық не инновациялық деп атайды.

Осындай инновациялық жолдың дамуы экономикадан тек индустриялық өндірістің өзгеру процессін ғана емес, сонымен қоса қызмет көрсету және технология өндірісін, оның ішінде оқыту процессін талап етеді. Жоғары оқу орнының инновациялық дамуының бір жағы тыңдаушы тұлғасын дамыту мен оны бағдарлау, олардың дағдылары, ие болған оқу «әдеттері» үнемі жетіліп отырады. «Оқытылатын студенттің» моделі «оқитын студенттің» моделіне қарағанда жаңа оқыту амалдарын талап етеді. Осындай тәсілдердің бірі – интерактивті тәсіл.

Осы кезде «интерактивті» деген термин әр түрлі түсіндіріледі. «Интерактивті» деген түсінік ағылшынның «interact» («Inter» - өзара, «act» - істеу) деген сөзінен шығады. Интерактивті бірлесіп әрекет ету, бір нәрсемен диалог (мысалы компьютермен) немесе біреумен (адаммен) дегенді білдіреді. Демек, интерактивті оқыту – ең әуелі ынтымақтастықта оқыту болып табылады.

Оқыту процесі кезінде барлық қатысушылар өзара әрекет жасайды, мәліметтермен алмасады, бірігіп мәселелерді шешеді, жағдайларды өңдейді. Әрі бұл тыныш, игілікті және өзара қолдау ортасында өтеді, осындай жағдайда білім алу мүмкіндігі ғана емес, сонымен қоса оның танымдылығын жетілдіруге мүмкіндік береді.

Интерактивті оқыту- танымдылық ірікетті ұйымдастырудың арнайы формасы. Оның нақты және болжамды мақсаттары бар:

- білім беру процессінің тиімділігін көтеру, жоғары нәтижелерге жету;
- пәнді оқытуда ынтымақ жасау;
- оқушылардың кәсіби біліктілігін қалыптастыру және дамыту;
- коммуникативті біліктілігін қалыптастыру;
- біліктілікті талдауды және рефлексті көрністерді дамыту;
- заманауи техникалық құралдарды меңгеру мен қабылдау технологияларын дамыту және

мәліметтерді өңдеу;

- мәліметтерді өз бетімен табу қаблеттіктерін қалыптастыру және дамыту және оның дұрыстығын анықтау;

- дәрісхана жұмысты қысқартып, өз бетімен, дербес жұмыстар көлемін арттыру.

Интерактивті формалар дәрісханада, студенттердің өз бетімен жасалатын жұмыстары кезінде, сонымен қоса белгіленетін жоғарлату кезінде қолданылады.

Интерактивті сабақтар үлесі дәрісханалық үлестің 20% құрауы керек. Интерактивті сабаққа бөлінетін сабақтар сағаты оқу жоспарында тақырыптарымен көрсетілуі керек.

Интерактивті оқытудың ерекшелігі – оқу процесесіндегі барлық білім алушылар қатысады. Бірлескен жұмыстары кезінде оқу материалын қабылдау процесі жүреді, әркім өзінің дербес үлесін қосады, мәлімет, пікір алмасу процесі жүреді.

Әрі бұл тыныш, игілікті және өзара қолдау ортасында өтеді, осындай жағдайда білім алу мүмкіндігі ғана емес, сонымен қоса оның танымдылығын жетілдіруге мүмкіндік береді.

Интерактивті оқытудың негізгі әдістемелік принциптері:

Оқу, маманданған лекциканың, жұмыс терминдерін, шартты түсініктерді мұқият талдау;

Білім алушылар әртүрлік рөлдік функцияларды орындайтын басқару және профессионалды қызметтің нақты тәжірибелік мысалдарын жан-жақты талдау;

Арасында үздіксіз визуалды байланысты барлық білім алушылардың қолдауы;

Оқу кезінде оқу мәселесін талқылау;

Техникалық құрылғыларды белсенді қолдану, оның ішінде слайдтар, филмдер, роликтер, видеоклиптер, интерактивті тақта, осы арқылы оқыту мәліметі суреттеледі.

Оқытушымен белсенді арақатынас орнату;

Келеңсіз жағдайлар кезде оқытушының жедел арласуы;

Жеке сабақ және топтық оқытуда дара қаблеттіліктерді тиімді қолдану.

Қалыптасқан нормаларды оқытушылардың қатаң орындау режимінде өзара қарым-қатынас орнату.

Ақпараттардың белгісіздігі және қатаң регламент жағдайында шешім қабылдауға үйрету.

Интерактивті оқыту болжайды: тұрақты жанарту және электронды оқытуәдістемелік басылымдарды қолдану; заманауи мультимедияны қолдану; лекцияларды видеотекс ресурстарын қалыптастыру және бизнес-кейстер; аудиториялық сабақтарды интернет арқылы нақты нақты уақытпен өткізу, бұл кезде студент пен оқытушы лекцияны тыңдап қана қоймай оны талқылай алады.

Оқытудың екі блогын қарастырайық.

Бірінші – блокты шартты түрде «барлық жаңа – бұрын ұмытылған ескі»

Оған қосылғаны: ми шабылуы, бағытталған дискурсия, дәрістік плакаттардың қолданылуы, оқулықтар сызбасы, демонстрациялар, рольді ойындар, топтық жұмыстар.

Екінші – блок бұл жаңа технологиялардың және интернет ресурстарының қолданылуы.

Бірінші блокта, қай әдісті біз таңдасақ, сонда барлық студенттер оқу үрдісте белсенді түрінде қатысады. Оқушыларда тәжірибелік дағдылар пайда болады.

Интерактивті сабақтарға оқытушылар алдын ала дайындалуы қажет өйткені сабақ барысында бүкіл аудиторияны бақылау керек. Оқушыларға сұрақтар берген кезде немесе ролдік ойындарға қатысқанда оқытушы қай бағытта дискурсияны жүргізіп талқылауды бақылауды білуі керек.

Екінші әдістер блогі – бұл оқу үрдісінде жаңа технологияларды және интернет ресурстарды қолданылуы. Оларға жатады: ғылыми, оқыту, оқу-әдістемелік, анықтамалық, демонстрациялық материалдар, интернет көздеріндегі нормативті құжаттар және электрондық мерзімді басылымдар, электронды кітапханалар, мәліметтер базалары, анықтама ресурстар, оқу сайттары, бағдарламалық өнімдер.

Интернет-ресурстар пайда болуы мен жаңа оқу әдістер енгізілді: қашықтықтан оқыту, интерактивті режимдегі оқыту, микрооқыту. Осындай форма, электронды пошта және ұялы телефон арқылы мәтіндік хабарлар айырбастауға, интернеттен ақпараттарды іздеуге, блок және сайттарды жүргізуге мүмкіншілік береді.

Бәріне мәлім, оптималды нұсқа – аралас оқытудың ақпараттық технологияларын кеңінен енгізу, интернет ресурстарының бірнеше түрлерін үйлестіру: оқу құралдарды, бейне-дәрістің сандық әдісімен жазып алынған суретті және демонстрациялық материалдарды.

Интернет – технологиялар дамып және оқытушыларға дәстүрлі Яндекс және Рамблер және т.б электронды пошта қолдану мен қоса өте белсенді веб сервисті және оқытушылық интернет сайт қолдану мүмкіндігі бар. Ол студенттерді оқыту үшін инновациялық әдістерді енгізуді және студенттердің өздерін шығармашылық қызметке белсенді қатысуды көмектеседі.

Оқытушылар сайтты қалыптастыру оқытушы және студенттер арасында тұрақты байланысты және тиімді кері байланысты орнатуды көздейді.

Қортындысында келесіні атап кетейік: бәсекелестік күшейген заманда студенттерді жоғалтпай және үлгерімді болу үшін, оқу орындар білім беру мен қоса дағдыларды, біліктілікті қалыптастырып және сол білімдерді тәжірибеде қолдану қажет.

Интерактивті оқытуда білім алушылар келесідей білім, білік, дағды, машықтарға үйренеді:

- терең ойлану, жеке рефлексиялық қаблеттерді дамыту;
- өз идеялары мен әрекеттерін талдау және оларға баға беру;
- ақпаратты өздігімен түсініп, оны таразылап, екшеп, оның ішінен керектісін дандап алу;
- ақпаратты жан-жақты талдау;
- өздігімен жаңа түсінік пен білім құрастыру;
- оқу барысында жеке басының құндылықтары мен сенімдерін қалыптастырып, белсенді өмірлік позиция (көзқарас, дүниетаным) ұстану;
- пікірталастарға қатысып, өз ойы мен пікірін дәлелдеу;
- басқа да балама пікірлерді ескеру;
- шешім қабылдау және қиын мәселелерді шешу;
- ортақ жұмысқа жұмыла бірігу;
- басқалармен тиімді қарым-қатынас құру, өзара әрекеттесу;
- үйренушілер ұжымына ортақ бірлесе жұмыс жасаудың рухани және моральдік ережелерді қабылдау;
- студенттік топты ұжым ретінде қабылдау;

Бұл біліктер тұлғаның тұрақты қасиеттеріне айналып, тек студенттік аудиторияда орын алып қана қоймай, сонымен бірге өмірдің басқа да жақтарынан тиянақты түрде көрінеді.

Интерактивті оқыту бірлесе үйрену идеяларын ұстанғандықтан бірлескен топтық жұмыс әдістерінің маңызын баса айту керек: олар өзін-өзі мен басқа адамдарды танудың тиімді құралы болып табылады, дүниетанымды қалыптастырып, тұлғаның өзіндік дамуы мен басқалардың іс-әрекеттері мен олардың себептерін түсінуге ықпал жасайды. Сондай-ақ, топтық жұмыстар барлық үйренушілердің жұмысқа белсене қатысуын қамтамасыз етеді және олардың коммуникативтік дағдыларын қалыптастыруға зор мүмкіндіктер беретіні сөзсіз. Интерактивті және инновациялық оқу әдістерді қолдану оқу үрдісті жақсартады, қызықтырады. Студенттермен оқытушылар арасында оқу үрдісіне көзқарасты өзгерту үшін оқу стандартына және оқытушылардың оқу жоспарларында өзгерістерді енгізу қажет етеді.

Әдебиеттер:

1. Засорина Т.Д. Использование интерактивных и инновационных методов преподавания правовых и экономических дисциплин. / Санкт-Петербургский Государственный университет низкотемпературных и пищевых технологий.
2. Үздіксіз экономикалық білім беру: Оқытуды және әдістемелік қамтамасыз етуді модернизациялау / Университеттің академиялық еркіндігін жүзеге асыру жағдайындағы білім беру сапасы атты IX Республикалық оқу-әдістемелік конференция материалдары. – Алматы, Т. Рысқұлов атындағы Қазақ Экономикалық университеті. – 2021. 4326
3. Білімді бағалаудың құзіретті-бағдарлы жүйесі 44-ші ғылыми-әдістемелік конференция материалдары. – Алматы, әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті, 2023 ж.

ИССЛЕДОВАНИЕ АКАДЕМИЧЕСКОГО ВЫГОРАНИЯ СРЕДИ УЧЕНИКОВ ГОРОДА АЛМАТЫ

*Булатбаева А.А., доктор педагогических наук, профессор, Галеева Р., магистрант
Казахский национальный университет имени аль-Фараби, г. Алматы, Казахстан*

Түйін. Бұл мақала Алматы қаласындағы жоғары сынып оқушылары арасындағы академиялық күйреу тақырыбына арналған. Зерттеу көрсеткендей, көптеген оқушылар емтихан және ҰБТ тапсыру кезеңдерінде мазасыздық, қысым және эмоциялық күйзеліс сезінеді. Сонымен қатар, мұғалімдер мен ата-аналардың қолдауының маңызы атап өтілді. Қорытындылар мектеп оқушыларының психикалық денсаулығына көңіл бөрудің және мектептегі жағымды климат қалыптастырудың маңыздылығын көрсетеді.

Кілт сөздер: академиялық күйреу, оқу мотивациясы, стресс, мазасыздық, психологиялық жағдай, мектепшілік климат

Абстракт. Данная статья посвящена теме академического выгорания среди старшеклассников Алматы. Исследование показало, что многие учащиеся испытывают тревожность, давление и эмоциональное напряжение, особенно в период экзаменов и сдачи ЕНТ. В то же время отмечена важная роль поддержки со стороны учителей и родителей. Выводы подчеркивают необходимость внимания к ментальному здоровью школьников и созданию благоприятного внутришкольного климата.

Ключевые слова: академическое выгорание, учебная мотивация, стресс, тревожность, психологическое состояние, внутришкольный климат

Abstract. This report focuses on the topic of academic burnout among high school students in Almaty. The study revealed that many students experience anxiety, pressure, and emotional tension, especially during exam periods and the Unified National Testing (UNT). At the same time, the important role of support from teachers and parents was highlighted. The findings emphasize the need to pay attention to students' mental health and to foster a positive school climate.

Keywords: academic burnout, academic motivation, stress, anxiety, psychological state, intra-school climate

Окончание школы — это серьезный и ответственный этап в жизни подростков. У старшеклассников важнейшей задачей становится выбор будущей профессии, предопределяющей их дальнейшую жизнь. В современном образовательном процессе школьники сталкиваются с интенсивными учебными нагрузками, повышенными ожиданиями родителей и учителей, а также давлением общества в период сдачи выпускных экзаменов (ЕНТ).

Это способствует развитию академического выгорания, влияющего не только на текущую успеваемость, но и на психологическое и физическое здоровье старшеклассников. Изучение этой темы поможет определить конкретные направления поддержки учащихся и улучшения учебной среды.

Проведенный в рамках исследования теоретический обзор показывает актуальность этой проблемы для международных экспертов и исследователей. Так, Айала Пайнс и Скотт Мейер описали понятие «академическое выгорание» («academic burnout») как состояние истощения энергии учащихся, вызванное длительным академическим давлением и учебными нагрузками (Liu, Z., Xie, Y., Sun, Z. et al. 2023). Данное состояние характеризуется постепенной потерей энтузиазма к учёбе и школьным занятиям, возрастающим равнодушием и отчуждением от одноклассников, а также общим отсутствием интереса и мотивации к образовательному процессу.

В статье 2020 года голландский профессор Вильмар Шауфели (Schaufeli, W.B., De Witte, H. & Desart, S., 2019) с коллегами предлагают новую модель, в которой стремятся преодолеть дефицит теоретической обоснованности, присущий традиционному подходу к выгоранию, и психометрические недостатки шкалы К. Маслак и усилить прикладные возможности конструкта. Опираясь на экспертные интервью с практиками, они определяют выгорание как связанное с работой состояние истощения, которое характеризуется крайней усталостью, сниженной способностью регулировать когнитивные и эмоциональные процессы, «психической отчужденностью». Эти четыре главных признака эмоционального выгорания

сопровожаются подавленным настроением, а также неспецифическими психологическими и психосоматическими жалобами (Bochaver A.A., Mikhaylova O.R., 2023).

Опираясь на научные статьи мировых учёных, мы пришли к мнению, что все перечисленные симптомы могут испытывать казахстанские старшеклассники. В качестве гипотезы мы сформулировали предположение о том, что основными факторами академического выгорания старшеклассников являются отношения с учителями и родителями, тревожность перед сдачей ЕНТ и неопределенность профессионального будущего.

Для исследования была разработана авторская анкета, направленная на изучение особенностей переживания тревоги подростками. В исследовании приняли участие 122 человека — ученики 9, 10 и 11 классов школ Алматы, из которых 68,1% девушек и 31,9% юношей. Задачей опросника было выявление уровня тревожности учащихся, степени испытываемого ими давления, удовлетворенности процессом обучения и отношениями с окружающими, а также субъективного восприятия физического состояния и общего благополучия. Данные собирались онлайн на платформе Google Form.

Опросник включал 25 вопросов, которые были разделены на несколько групп: общая информация (пол, вид школы, класс, уровень успеваемости в Kundelik.kz), субъективная оценка физического состояния, особенности переживания тревоги и подавленности и уровень стресса в экзаменационный период, а также отношение к учёбе и взаимодействие с социальным окружением.

Всего в опросе приняли участие 84 девушки и 38 юношей, учащиеся общеобразовательных, специализированных, частных школ, а также гимназий и лицеев.



Рисунок 1. Данные по выборке исследования

Выборка по классам распределилась следующим образом: наибольшее число составили ученики 11-х классов (57 человек), за ними следуют учащиеся 10-х классов (38 человек) и, наконец, ученики 9-х классов (29 человек).

На основе проведённого исследования можно сделать следующие выводы о физическом и эмоциональном состоянии старшеклассников.

Большинство учащихся демонстрирует достаточно хороший уровень физического здоровья: 43,4% опрошенных почти никогда не болеют, 27% болеют редко (1 раз в 2-3 месяца), 13,1% — иногда (примерно раз в месяц) и лишь небольшая часть (8,2%) болеют часто. Это говорит о том, что физическое здоровье большинства старшеклассников находится на удовлетворительном уровне.

Однако обращает на себя внимание тот факт, что значительная часть школьников (37,7%) регулярно испытывает головные боли. При этом 18,9% респондентов связывают головные боли непосредственно с учебным процессом, что свидетельствует о негативном влиянии высокой учебной нагрузки на физическое состояние учеников.



Рисунок 2. Данные по физическому состоянию респондентов

Важным фактором здоровья является также питание. На основании полученных данных мы можем констатировать, что большинство школьников (63,1%) получают полноценное питание три раза в день (завтрак, обед и ужин). В то же время 23% учащихся имеют горячее питание лишь один раз в сутки, а 13,9% питаются в основном перекусами. Таким образом, несмотря на преобладание позитивных данных о питании, часть школьников не получает необходимого полноценного рациона, что может негативно отражаться на их физическом и эмоциональном самочувствии.

Вызывает беспокойство также тот факт, что 68% опрошенных школьников спят менее рекомендованных 8 часов в сутки, что может привести к ухудшению когнитивных функций и снижению академических успехов. Только 28,7% учащихся соблюдают рекомендуемую продолжительность сна (8-9 часов), и всего 3,3% спят более 9 часов.



Рисунок 3. Данные по питанию и режиму сна

Что касается эмоционального состояния, то 36,1% опрошенных часто испытывают подавленность и грусть, ещё 35,2% — иногда, и лишь 12,3% учеников отмечают, что у них всё в порядке. Эти данные говорят о высоком уровне эмоционального дискомфорта среди подростков, обусловленном в значительной мере учебным процессом.



Рисунок 4. Данные по эмоциональному состоянию респондентов

Таким образом, полученные данные подчёркивают необходимость уделения особого внимания организации учебного процесса, обеспечения учащимся полноценного отдыха, питания и психологической поддержки. Особенно важна работа с эмоциональным состоянием учеников, а также профилактика и коррекция факторов, приводящих к регулярным головным болям и эмоциональной подавленности.

Если рассматривать особенности отношения к учебе среди девушек и юношей, то девушки демонстрируют несколько более позитивное восприятие образовательного процесса (21,43%), в сравнении с юношами (15,79%). Однако общий процент учащихся обоих полов, которые позитивно относятся к учебе, остается невысоким, что указывает на необходимость системного подхода в повышении мотивации к обучению.

Согласно результатам исследования, девушек чаще всего от учебного процесса отвлекают социальные сети и мессенджеры, что отражает значительное влияние цифровых технологий на их повседневную жизнь и подчеркивает необходимость обучения подростков эффективному управлению своим временем и вниманием. Юноши же отмечают шум в классе в качестве основной помехи, мешающей учебе. Это свидетельствует о важности создания благоприятных и комфортных условий в школе для успешного усвоения знаний.

Эмоциональное состояние также существенно различается по гендерному признаку: девушки значительно чаще испытывают подавленность или грусть (47,62%), и этот показатель более чем в четыре раза превышает аналогичный показатель среди юношей (10,53%). Полученные данные отражают более высокую эмоциональную уязвимость девушек и подчеркивают необходимость усиления психологической поддержки именно для этой группы учащихся.

Кроме того, девушки чаще ощущают давление со стороны окружающих (57,14%), чем юноши (44,74%). Это может свидетельствовать о повышенных ожиданиях и требованиях к девушкам со стороны учителей, родителей и общества в целом, что создает дополнительную эмоциональную нагрузку и стресс.

Относительно уровня тревожности, связанной с предстоящим ЕНТ, практически одинаковое количество девушек (45,24%) и юношей (44,74%) испытывают сильную тревогу и волнение перед экзаменом. Это подтверждает высокую значимость экзаменационной ситуации для всех старшеклассников и указывает на необходимость разработки мер, направленных на снижение экзаменационного стресса.

Полученные данные подтверждают: напряжение и давление в школьной среде действительно присутствуют. Ученики нередко испытывают тревогу, особенно в период подготовки и сдачи экзаменов. Наибольший уровень стресса зафиксирован среди девушек, что согласуется с другими исследованиями в этой области.

Литература:

1. Liu, Z., Xie, Y., Sun, Z. et al. Factors associated with academic burnout and its prevalence among university students: a cross-sectional study. BMC Med Educ 23, 317 (2023). <https://doi.org/10.1186/s12909-023-04316-y>
 2. Schaufeli, W.B., De Witte, H. & Desart, S. (2019). User Manual – Burnout Assessment Tool (BAT) – Version 2.0. KU Leuven, Belgium: Internal report.
- Bochaver A.A., Mikhaylova O.R. (2023) Vygoranie shkol'nikov: adaptatsiya oprosnika na rossijskoy vyborke [School Burnout: Inventory Adaptation on the Russian Sample]. Voprosy obrazovaniya / Educational Studies Moscow, no 2, pp. 70–100. <https://doi.org/10.17323/1814-9545-2023-2-70-100>

ҚАЗАҚ ӘЙЕЛДЕРІНІҢ ҰЛТТЫҚ КИІМІНДЕГІ ДІНИ АСПЕКТ ЖӘНЕ ОНЫҢ ЗАМАНАУИ КӨРІНІСТЕРІ

*Дүйсенбаева А.К., PhD, қауымдастырылған профессор, Хуатберген К.
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы қ., Қазақстан*

Түйін. Бұл мақалада әйелдердің ұлттық киім мәселесі тарихи және бүгінгі қоғам тұрғысынан жан-жақты талданады. Автор әйел киімінің анықтамасын қазақ тарихына үңіле отырып, құқықтану қайнар көздері негізінде қарастырып, әйелдердің ұлттық киімдеріндегі заманауи көріністерді діни, мәдени және заңнамалық негіздерін сипаттайды. Мақалада қазақ әйелдерінің ұлттық киіміндегі діни аспект және оның заманауи көріністері қарастырылады. Зерттеу нәтижелері әйел кісінің киімі исламда тек діни парыз ғана емес, сонымен қатар ұлттық құндылық екенін көрсетеді. Мақалада қазіргі қоғамдағы әйелдердің ұлттық киіміндегі діннің өзектілігі де айқындалған.

Кілт сөздер: Ұлттық киім, заманауи киім, ислам құқығы, діни мәдениет, әрбір киімнің, ою-өрнектің, әшекейдің өз мағынасы бар екенін ашықтайды.

Абстракт. В данной статье рассматривается вопрос женской национальной одежды с точки зрения истории и современного общества. Автор анализирует определение женской одежды, опираясь на историческое наследие Казахстана и юридические источники, а также описывает религиозные, культурные и законодательные основы современных проявлений национальной одежды женщин. В статье рассматривается религиозный аспект в женской национальной одежде казашек и его современные проявления. Результаты исследования показывают, что женская одежда в исламе является не только религиозным долгом, но и национальной ценностью. В статье также подчеркивается актуальность религии в национальной одежде женщин в современном обществе.

Abstract. This article provides a comprehensive analysis of the issue of women's national clothing from historical and contemporary societal perspectives. The author examines the definition of by delving into Kazakh history and drawing on legal sources, while describing the religious, cultural, and legislative foundations of modern manifestations of women's national clothing. The article explores the religious aspect of Kazakh women's national clothing and its contemporary expressions. The research results demonstrate that women's clothing in Islam is not only a religious obligation but also a national value. The article also highlights the relevance of religion in women's national clothing in modern society.

Қазақ қыз-келіншектерінің ұлттық киімдері. Қазақ қыз-келіншектерінің ұлттық киімдерінің өздік ерекшеліктері бар. Олардың көбі бұрынғы заманнан сақталып тек қана кішігірім өзгерістерге ұшыраған, ал кейбіреулері, өкінішке қарай, мүлде сақталмаған. Олардың әр-алуан түрлері бар және, ең алдымен, ер адам мен әйелдің киімі деп бөлінеді. Екі түрлі киімнің де өздік айырмашылықтары бар. Ер адамдардың ұлттық киімдерінің модельдері бір қалыпты ұқсас, тек қана қара, қоңыр немесе қара көк түсті болған. Егер сұлу да сымбатты қазақ қыздарының киім-кешектері туралы айтсақ, оларға сан жоқ және де неше түрлі үлгілері бар, қызыл, сары, жасыл, ақ сияқты ашық түсті болған. Бұған себеп, әйел затының көркем заттарды, киімдерді ұнатып киюі не тағуы. Оның үстіне, қазақтардың әлеуметтік деңгейін әйелдердің киіміне қарап анықтауға болатын, сол себепті де олардың киімдері ер адамдардың киімдерімен салыстырғанда қымбат матадан тігіліп, асыл тастармен әрлендірілген. Негізінде қазақ қыздары жастайынан ұлттық киімдерді киюді бастаған. Тіпті жаңа туған баланы да әдейі киіндіріп қоятыны бар еді. Олар өміріндегі белгілі бір себепке орай белгілі ұлттық киім киетін. Киімнің үлгісі қыздың жасына және мәртебесі мен дәрижесіне байланысты болған. Киілетін киімнің тігілуі де, әшекейі де әр түрлі болатын.

Дүниеге жаңа келген нәрестеге иткөйлек кигізген. Иткөйлек дегеніміз қазіргі кездегі жейде сияқты, яғни түймесіз арты ашық, етек- жеңі кең көйлек. Бұл киімді бала қырқынан шыққанға дейін киеді, яғни сәбидің дүниеге келгенінен бастап тура қырық күн бойы. Иткөйлек жұмсақ, табиғи матадан, көбінесе шыт, сиса, бәтес, бөз сияқты маталардан тігіледі, себебі ол жас сәбидің нәзік терісін тітіркендірмей, батпау керек. Иткөйлекті сәбиге ырымдап кигізеді, аңыз бойынша ежелгі уақытта ит адамның қорғаушысы болған, сол себепті де көйлек нәрестені ажалдан, жаман көзден сақтау үшін осындай көйлек кигізетін. Қосымша айта кетсек, қазақтар нәрестенің бақыты иткөйлек киген күннен басталады деп сенген, дәл сондықтан да иткөйлекті көрінген жерге лақтырып не біреуге беруге болмайды. Оны қазақтар асыл зат секілді сақтаған. Бас киімдер жайлы айтсақ, қыз балаға туғанынан бастап сылау

тақия кигізетін болған. Сылау тақия дегеніміз жаңа туған балалар киетін бас киім, тіпті телпек деп айтуға болады. Соңымен қатар балаға тіл-көз тимесін деп молдаға дұға жаздырып, былғарыдан жасалған бойтұмардың ішіне сол оқылған қағазды салып, сәбидің мойнына іліп немесе киіміне тігіп қоятын. Мұндай ерекшелік көптеген қазақ балаларында болған. Сонда бойтұмар бір жағынан нәрестені тіл- көзден сақтайтын зат болса, екінші жағынан сырт көзге әшекей сияқты көрініп тұратын. Бала бір-бір жарым жасқа толғанда оның басына сырма атты тақияны кигізеді.

Жасөспірім қыз баланың киімі. Бұл жаста қызды қыз деп бөле бастайтын кез. Баланың есі кірер жасында, яғни төрт-беске толғанда, қысқа шаштарын екі не бір жағынан тартып өріп қойып, басына ою-өрнекпен не моншақтармен өрнектелген, үкісі бар тақия, ал үстіне тізесін жауып тұратын түрлі-түсті көйлек кигізіп қоятын. Қыздардың тақиясы ұлдардың тақиясынан басты айырмашылығы келесіде: ол қымбат, сапасы жоғары матадан тігілуі және үкісінің бар болуы. Кішкентай қыздың ұлттық киімінің тағы біреуі- желетке. Желеткені де әдемі көрінсін деп неше түрлі оюлармен, немесе моншақтармен тігіп қоятын. Желетке көбінесе қыз баланың жылы жүрсін деп кигізіп қоятын, сондықтан оны жылы, қалың маталардан тігетін. Аяқтарына теріден жасалған етік киетін, балалардың етігі жұмсақ және жеңіл болған, бұл бүлдіргендердің еш қиындықсыз қимылдап жүре алуы үшін. Әлі кішкентай болғандықтан, оларға аса қымбат әшекей бұйымдарды тағуға рұқсат болмаған. Тек қана құлағына кішігірім сырға мен саусақтарына сақина тағуға болатын. Соңымен қатар, баланың аяғы тоңбасы үшін оған байпақ кигізіп қоятын. Байпақ дегеніміз аса жылы аяқ киім, ол киізден жасалып, ал кейде жүннен тоқылып, етіктің ішінен киілетін. Негізінде байпақ тізені жауып тұруы керек, сол себепті оның қонышы етіктің қонышынан ұзынырақ болады. Тізеге келетін жері былғарымен, барқытпен не басқа матамен көмкеріледі. Қыздардың шашын шашбаумен бірге өретін, бұл әдемі көрініп және де шашты төмен тартып оның тез өсуіне себептес болады деп есептелген. Шашбау деген тиындармен тігілген қыздың шашына тағылатын лента.

Бойжеткеннің киімі. Бұрынғы кезде қазақтың қызы 12-13 жасынан бастап бойжеткен деп есептелетін. Бұл жасында бойжеткен қыздар әсіресе өзгеше және көркем киінетін. Олар сұлулығын көзге түсетіндей аса әдемі киімдерді киген, таққан қымбат әшекейлерімен таң қалдырып етіп жүрген. Басындағы тақиялары неше түрлі моншақ-тастармен, түрлі-түсті жіптермен безендірілген, ал тақияның үкісі молырақ болған еді. Кей кезде тақияның орнына бөрік киетін. Бөрік те баршаның көзіне ілінетіндей әрлендірілетін. Оның төбесіне үкі, жібек шашақ тағып, жібек жіппен кестелеп, меруерт, маржан не алтын – күміс түймелер қадайтын. Үстіндегі көйлектеріне көшсек, олар аса бос емес, керісінше өзіне шақ, тіпті кеудесінен тарлау, ыңғайлы, қыз баланың кеудесін жауып тұратын болған, ал етегі ұзын және қос етекте болған. Қос етек көйлек әдетте ақ түсті қымбат жібектен, торғын не шәй сияқты асыл матадан тігілетін. Мұндай көйлектің етегі кең, жеңінің ұшы мен жағасы, белі бүрмеленіп қатпарлы желбір салынады екен. Тіпті көйлектің жағасы тік шығарылып түрлі кестелермен әрлендірілген, ол артынан не бір жақ иық үстінен түймеленеді. Үстіндегі желетке не камзол барқыт, пүліш, мақпал сияқты аса қымбат және де сапалы матадан тігіледі, ал астары үшін көбінесе атлас, шағи, торғын пайдаланылатын, киімнің өзі де әдемі тастармен әрленетін еді. Оның екі өңірі біріне бірі сәл жетпей тұратындай етіп тігіледі. Сондықтан, түйме орнына камзолдың алдына зергерлер әшекейлеп жасалған, алтын, күміс жалатып, асыл тастан көз орнатқан қаусырма қадайды. Камзолдың желкесінен бастап екі өңіріне және етегіне айналдыра алтын оқа басады не зер тігеді. Кейде құндыз бен түлкінің қара пұшпағымен әдіптейді. Дәл осы желеткені қатты тартып тастап жас қыздар өз төсін жасырған. Желеткені не камзолды белден буып тұратын белбеу атты бұйым алтыннан, күмістен және былғарыдан жасалған. Осы жастағы қыздар тек қана ашық түсті киімдер киген, себебі бұл жастықтың белгісі болған. Аяқтарына биік өкшелі әрі жеңіл аяқ киім, яғни етік киген. Етік – ертеде иленген теріден, бертінде былғарыдан тігілген. Былғарыдан тігілген етіктің қонышы ұзын болып келеді. Былғары етік қара, сары, қызыл түсті бояулармен боялады. Қыз-келіншектер қызыл түсті былғарыдан ою-өрнектеп тігілген етік киген. Оны «сапаян етік» деп атайды. Етіктің басқа да түрі бар. Ондай аяқ киімнің табанына түрлі өрнектер салып, өзің көкшіл түске бояп қоятын.

Дәл осындай етік «көк сауыр етік» деп аталатын. Бұл кезде әшекей бұйымдар да аса көп тағылатын. Ұзын қолан шаштарына көптеген тиындармен безендірілген шашбау не күміс шолпы тақса, қолдарына күмістен жасалып қымбат тастармен безендірілген білезіктер, саусақтарына тастары бар сақиналар. Соңымен қатар жалпы жас қыздарға тән әшекей - құлаққа тағатын сырға еді. Сырғаны көбінесе бойжеткен қыздар таққандықтан, олар жеңіл болатын, жасалынатын материалы алтын не күміс. Сырғамен қатар жиі тағылатын және де сырғамен бірдей материалдан жасалатын әшекей – алқа деп аталады.

Ұзатылатын қыздың киімі. Ұзатылатын қыздың киімінің ең басты ерекшелігі - сәукеле. Сәукеле бас киімдерінің ішіндегі ең әдемісі әрі күрделісі болып есептелген. Қалыңдық күйеуінің еліне барғанда да сәукелесімен барған. Келіншек оны той өткенше киіп отырып, той өткен соң сәукелені іліп қойып, оның орнына бергекті желек киетін. Сәукеленің негізі оның төбесі, ол қиық конуска ұқсас болып көрінеді. Төбе не талдырма етіп қозы жүнінен арнайы басқан ақ киізден, не арасына қыл салып сырығы асыл матадан жасалады. Содан кейін төбені кестелеген, шет-шетіне құндыз жұрын ұстаған немесе алтын, күміс оқамен зерлеген тыспен тыстайды. Сәукеле төбесінің биіктігі екі сүйем, кейде одан да биік болады. Төбенің өн бойын алтын, күміс, меруерт, маржанмен, асыл тастармен өрнектеп, алтын жіппен әшекейлейді. Сәукеленің екі жақ самай тұсынан бетке жеткізе шолпы тәрізді ендіріп бірнеше қатар маржан тізілген салпыншақтарды бетмоншақ немесе сәукеленің бетмоншағы деп атайды. Сәукеленің төбесінде алтынмен, күміспен әшекейленген қатырғы болады. Тізілген моншақты, асыл матадан, ақ жібектен жүргізген желекті осы қатырғыға бекітеді. Мұны бергек деп атайды. Кейде бергекке тоты құстың бірер тал қауырсынын тігінен қыстырып бекітіп қояды, оны қарқара дейді. Сәукеленің арт құлағы шашқап тәрізді белге дейін жетеді. Осы бас киімнің ең сыртынан жауып қойған шашақты әшекейлі жібек мата бар, ол көйлектің етегі құсап, жерге сүйретіліп жүреді. Кейде батырлар да осындай, сәукеле тәрізді мол әшекейлі дулыға киетін. Оның темірмен, шынжыр тормен қапталған, әсем түрлері көп. Бұларды «жыға» деп атаған.

Қыз ұзатуда киілетін көйлек жайлы айтсақ, ол басқа көйлектерден аса ерекшеленеді, себебі ұзату күнінде қыздың бұрынғыдан да әсіресе сымбатты және сұлу болуы керек. Киген көйлегі сәукелесі сияқты қымбат матадан тігіліп, бас киімі не түсі сай не бірдей болуы керек. Қыз ұзату көйлегі неше түрлі ою-өрнектермен, маржан және басқа да асыл тастармен безендірілген болуы керек. Бұл деген қалыңдықтың қаншалықты көркем екенін, сұлулығының мөлшерін көрсететін. Келесі қарастырылатын киім ол шапан. Шапан – қалыңдықтың сырт киімі. Ол да асыл матадан алтын жіппен зер салынып, өрнектеліп тігіледі. Шапанның өңіріне оюлы өрнек салынса, етегіне өсімдік тектес өрнектер кестелер тігілген. Бұл - өсіп-өңсін, өркенді болсын деген тілек белгісі. Әшекей бұйымдар туралы айтсақ, олардың да саны артылуда. Бұл жолы әшекей бұйымдардың саны аса көп, қымбат болуы керек. Алтын сырға, білезік пен алқа, қымбат тастары бар жүзік, асыл тастармен әрленген шолпы, алтыннан жасалған белбеу. Көбінесе қалыңдықтың қыз ұзату киімі ақ жібектен тігіледі, камзолы не шапаны да дәл сондай түсті немесе түсі сәйкес болатындай тігіледі. Кейде көйлектің сыртынан шапан емес камзол киетін. Ол болса алтын түсті жіптермен кестеленіп әрлендірілген, тағы да асыл тастар мен түрлі түймелер қадалған. Аяқтарына бұрынғыдай сапаян етік не көк сауыр етік киетін, той кезінде бұл етіктер одан да әдемі көрінсін деп ою-өрнектерін молырақ кестелеп тігілетін.

Жас келіншектің киімі. Келін жұбайының үйіне келгенде, яғни өзге үйдің босағасын аттағаннан кейін, оған жаулық салып өз қызы ретінде еншілеп алады. Тұрмысқа шыққан жас келіншек бастапқыда басына ормал тағып жүреді. [2] Бұл орамалды тағуының себебі үй шаруасын атқарғанда шашы оған бөгет жасауы үшін, соңымен қатар тамақ әзірлегенде шашы байқаусыздан жейтін тағам арасына түсіп кетпес мақсатымен. Кейбір адамдардың пікірі бойынша, жас келіннің орамал тағуының себебі ол тіл-көзден сақтануы үшін, себебі үйге жақын арада келін болып түскен олар, үйге жас келінді көруге келген көптеген адамдармен кездесуге тура келеді. Жас келіндер әсіресе ақ орамал тағатын. Неге ақ орамал десек, қазақтарда бұрын ақ орамал ақ ниеттің, адалдықтың белгісі болып есептелетін. Егер киім жайлы айта кетсек, жаңа түскен келіншектің киімі бойжеткеннің киімінен айырмашылығы аса

көп деп айтуға болмайды. Ең басты айырмашылығы ол бұрынғыдай бөрік не тақия кимей, қарапайым ақ немесе ашық түсті орамал тағуы. Дәл осы орамал арқылы қыздың тұрмысқа шыққанын білуге болады. Басқа айырмашылығы ол киімдерінің үлгілері бұрынғыдай болса да, яғни қос етек көйлек, камзол кисе де, олардың біраз қарапайымырақ болуы. Көйлектерінің жағасына қол инемен көркемдеп қайып тігіп қоятыны да бар болған, соңымен қатар сол жағаларының өңіріне бірнеше түйме қадап қоятын. Бір сөзбен айтқанда, киімдері жас қыз болып жүрген кезінен айырмашылығы ою-өрнектерінің аз болуы және де маржан мен асыл тастарының саны бұрынғыдан кем болуы. Егер әшекей бұйымдар жайлы айтсақ, олардың қымбаттылығы да, саны да азаятын. Бұған себеп қыз келіншектің үй жұмысын атқаруға ыңғайлы болсын деп, соңымен қатар аса бағалы әшекейлердің жұмыс істеп жүрегінде бүлініп қалмасы үшін. Жалпы айтсақ, жас келіншектердің киімі тұрмысқа шықпаған қыздың киіміне аса ұқсас, дегенмен бұл тек уақытша ғана. Келіншек бала туғаннан бастап басқа киім кию керек болатын. Жас келіншектер аяқтарына етіктен көрі мәсі киетін. Мәсі ол жұмсақ былғарыдан не құрымнан тігілетін аяқ киім. Етіктен айырмашылығы - өкшесінің болмауы, сонымен қатар сыртынан кебіс кию керектігі. Кебіс те былғарыдан тігіледі, бірақ оның басы жұмсақ былғарыдан, ал табанын қатты ұлтаннан биік етіп тігеді. Жас келіншектер кебісті ою-өрнектеп тігеді, бұл сүйкімсіз көрінетін аяқ киімнің түрін жұмсартып, қыздың аяқ киіміне ұқсауына себептес болады.

Әйелдердің (ана болғандардың) киімі. Келіншек алғаш рет балалы болғанда орамал емес, оның орнына кимешек кие бастаған. Кимешекті кию құрметке ие болу деп саналған, яғни келіншектің нәрестені дүниеге әкеліп жұбайының ұрпағын жалғастыруға мүмкіндік беретіні үшін қадірленген. Қазақтың нақылы: «Кимешек киім ғана емес – мәртебе. Кигеннің ажарын ашады, қарағанның мысын басады» [3] деп бекерден бекер айтпайды ғой. Соңымен қатар, баланы емізіп отырғанда ананың кеудесі ашылып қалмас үшін кимешекті киген деп айтады. Осылай кимешек ана болғанның белгісі деп есептеледі. Жас әйелдер кимешектерін түрлі оюлармен, өрнектермен әшекейлеп, сәндеп киген. Негізінде кимешек ақ матадан немесе ақ жібектен көбірек пішіліп әйелдің басын, иығын, кеудесі мен жауырынын жауып тұрады. Кимешекке қарап әйелдің жағдайын, жасын білуге болатын. Мысалы, егер кимешек тек қана ақ матадан, ешқандай ою-өрнексіз, кестесіз болса, бұл әйелдің жесір болып қалғанының белгісі болып есептелетін. Айта кетсек, әр жасқа сай кимешектің түрлері болады. Дәл сол себепті әйелдің жас не аса жас емес екенін білуге болады. Әйелдің жасына жас қосыла бере, оның кимешегі де қарапайымырақ бола бастайды. Қазақстанның жерінде бұл бас киімнің әр алуан түрі бар, яғни түрлі жерде оны басқалай, өзгеше тағады. Мысалы, Шығыс Қазақстандағы келіншектердің кимешегі қысқа болып, алдыңғы жағына бұрышы қиылған төрт гүл келеді, ал Сырдарья жерлеріндегі келіншектер бет жағы шаршы келіп, төменгі ұзын ұшы омырауға түсіп, төбесі жинақтала келе түйіліп, кейде-кейде оның үстіне бөрікше киілетін бүрмелі кимешекті киетін. Әйел дүниеге екінші баланы әкелгенде, оның кимешегінің үстіне шылауыш жабады. Шылауыш дегеніміз кимешектің үстіне тағылатын үлкен ақ орамал. Осы шылауышты төбелдірік атты ою-өрнекпен кестелеп, оны қымбат тастармен әрлендірілген түйреуішпен қадап қоятын. Кимешек аса ыңғайлы бас киім екенін дәлелдейтін факт, әйелдердің кимешек киіп түрлі үй жұмстарын атқарғаны, олардың осы бас киімді киіп тойға, қонаққа аттануы, яғни әрдайым оны киюі. Үстіне киетін киім туралы жалпы айтқанда, құрсақ көтерген әйел киімдерін молдау қылып тігеді, бірақ қызбен салыстығанда әшекей саны азырақ болады. Көйлектер жайлы айтсақ, егер әйел әлі де жас болса, оның киімі өзгеріссіз қалады. Әйтсе де өңірі бүрмеге дейін ашық, оның асты-үсті әдіптеліп сырып өрнектелетін көйлектер де бар, киімнің мұндай ашықтығын «қақпа» деп атайтын. Ана болған әйел осы қақпа арқылы бала емізетін. Егер де әйел орта жасқа келіп қалса, ол біраз бастау киім-кешек киетін, белі мен жеңі кең болып бүріледі және де бұрынғыдай қос етек емес, тек қана бір етегі бар көйлек. Бала туған келіншектер көйлектерінің жақтарын жас қыздар сияқты оқаламайды, жай ғана кестелейді. Аяқтарына көбінесе мәсі киетін. Мәсі былғарыдан тігіледі. Мәсінің сыртынан кебіс не ластық киілуі қажет. Бұл аяқ киім өте жұмсақ және жеңіл, сол себепті де оны кию өте ыңғайлы деп есептелген. Ал әшекей бұйымдарды қарастырсақ, олардың саны да, маңызы да

жыл сайын артатын. Нақтылап айтсақ, әйелдің орта жасқа таяған сайын оның көбірек жүзік, сақина, білезік таққаны абзал болып есептеледі. Әшекей бұйымдардың да салмағы, бағасы ақырындап арта бастайды.

Әжелердің киімі. Қазақ әжелерінің киімі басқа әйелдерден өзгеше болатын. Бастарына киетін кимешек ешқандай ою-өрнексіз, тек қана аппақ матадан болатын. Бірақ мұндай кимешек киген адам аса қадірлі және құрметті болып есептелген еді. Қазақ халқының бұрынғы нақылы бар ғой: «Кимешек қартатпайды, марқайтады» [4] деген, дәл сол нақылға сүйеніп отырып әжелерімізді аса ардақты адамдар деп айтсақ қателеспес едік. Аса қарт бәйбішелер шалма да киетін. Шалма дегеніміз еркектер мен әйелдер басына орап қоятын матаның бір бөлігі деп айтуға болады. Әжелер ашық түсті шалма тақпаған. Егер қарт әйелдердің киімі жайлы айтсақ, олар неғұрлым етекті және де мол қаусырмалы, үлкен қалталы болатын. Осы қалталар керекті заттарды салып қою үшін әдейі тігілетін. Көйлектері жас келіншектердің киімдерімен салыстырғанда бос, қос етекті емес болған, соңымен қатар аса ашық түсті, яғни сары, қызыл, жасыл сияқты болмаған. Ою-өрнек, не моншақ пен асыл тастар көйлекке қадалмаса да, басқа әйелдердің көйлектеріне тән оқалы жақ болған. Қарт әйелдердің үстіндегі камзол болса аса бай оқалы өңірмен безендірілген. Камзолдары қымбат, сапалы матадан тігілетін, көбінесе көк не жасыл түсті болатын. Олардың әшекейлері көбінесе тана және жылтыр болатын. Қалталарына күміс тіс шұқығыш пен күміс тарақтарын салып алатын. Жас қыздар сияқты шаштарына әрлендірілген шолпы тақпаған және де алтын-күміс алқа салмаған. Ал асыл тастары бар білезік, ауыр алтын сырға, сақина, күміс түйме, теңге сияқты әшекейлі заттарды басқа әйелдер сияқты таға берген. Әжелер аяқтарына кестеленген мәсі не көксауыр кебіс киетін. Қарт адамдар суыққа аса сезімтал болғандықтан аяқтарын жылуда ұстау үшін байпақ киетін. Байпақ ол, айтылып кеткендей, киізден тігіліп, етіктің ішінен киілетін аяқ киім түрі. Оның ұзындығы әдетте тізеге дейін болады, себебі байпақтың қонышы етіктің қонышынан қысқа емес, керісінше ұзынырақ болуы тиіс. Қарт әйелдердің киімдері көбінесе қымбат және қалың матамен тысталатын.

Әдебиеттер:

1. Саликжанова, Ш., & Саркенова, Қ. (2024). Әйел киімі мен әшекей бұйымдарының символдық мәні. *Bulletin of Shokan Ualikhanov Kokshetau University Philological Series*, (3), 53–63. извлечено от <https://vestnik.kgu.kz/index.php/kufil/article/view/218>
2. Э. Шакенова «Художественное освоение мира» // Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. – Алматы, 1993
3. Джанибеков У., «Эхо веков», – Алматы: Өнер, 1991г.
4. А.П.Таженова. статья «Истоки казахского народного орнамента» (Казахстанско-Российский университет, Астана)
5. Жүнісов А. Фәниден бақиға дейін. Алматы, 1994.-127 б.
6. Қалиев С., Оразаев М., Смайылова М. Қазақ халқының салт-дәстүрлері. Алматы: Рауан, 1994.-222 б.
7. Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX вв.). Алма-Ата, 1991.
8. Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. 1-том: біртұтастығы және ерекшелігі/ Құраст. С. Әжіғали. – Алматы: «Арыс баспасы», 2005. - 328 бет
9. Мантатов В.В. Образ, знак, условность. [Текст] – М., 1980, - 160 с.
10. Орынбаева Д. Материалдық мәдениеттің символдық мәні. [Текст] // Абай атындағы ҚазҰПУ хабаршысы, «Филология» сериясы, №2 (72), 2020 ж. <https://doi.org/10.51889/2020-2.1728-7804.14>

АЛЬ-ФАРАБИ: КООМ ЖАНА САЯСАТ ЖӨНҮНДӨ

*Жоробеков Ж.Ж., доктор политических наук, профессор
Национальная академия наук Кыргызской Республики, г. Бишкек, Кыргызстан*

Абстракт. Статья посвящена 1155-летию со дня рождения выдающегося мыслителя и философа Аль-Фараби (Абу Насра аль-Фараби) и актуальности его идей в современных условиях. Особое внимание в его учении уделяется вопросам, связанным с политикой и моделью будущего общества.

Ключевые слова: Политика, современный мир, будущее общество, молодежь, философия политической науки аль-Фараби.

Abstract. The article is devoted to the 1155th anniversary of the birth of the outstanding thinker and philosopher Al-Farabi (Abu Nasra al-Farabi) and his relevance in modern conditions. Special attention in his studies is paid to issues related to politics and the model of the future society.

Key words: Politics, the modern world, the future society, youth, al-Farabi's philosophy of political science.

Дүйнөлүк тарыхта ойчул жана философ Аль-Фараби Абу Наср (873-950) идеалдуу мамлекеттин, коомдун негизги жоболорун жана принциптерин иштеп чыгууда эбегейсиз көп убактысын арнаган универсалдуу окумуштуу катары белгилүү.

Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Узлаг ибн Тархан аль-Фараби ат-Түркинин (870–950), тарыхый маалыматтары боюнча, Сыр-Дарыянын боюндагы, б.а. азыркы Казакстандын аймагынын түштүгүндө жайгашкан Отырар шаарынын тургуну болгон.

Аль-Фараби ислам философиясынын алтын кылымында негизги окумуштуу болгон. Отырар Чыгыш менен Батышты байланыштырган соода жолдорунун кесилишинде жайгашкан илимий жана маданий борбор болгон. Аль-Фарабинин Аристотелден кийинки экинчи мугалим деп аташкан; Аристотель салт боюнча биринчи болуп эсептелген. Аристотелдин чыгармаларын жеткиликтүү комментарийленген жана чечмелеп (интерпретация) түшүндүргөн жападан жалгыз окумуштуу болгон.

Европада Абу Насир Аль-Фараби Альфарабий же Аввенаср деген ат менен да аташкан. Аль-Фарабинин окуусу мамлекетке жана коомго чыгыш утопиясына негиз салган. Орто жана Жакынкы Чыгышта аристотелизмдин негиздөөчүсү, араб тилдүү перипатетизмдин (классикалык араб-мусулман философиясынын мектеби) көрүнүктүү өкүлдөрүнүн бири, «Экинчи мугалим» (Аристотельден кийинки) Аль-Фараби, философиялык, коомдук, идеалдуу концепцияларды өнүктүрүүгө арналган абдан бай мурас калтырган деп жазат Орусиялык окумуштуу Нагиев Г.Г., өзүнүн «Аль-Фарабинин саясий философиясы жана бүгүнкү дүйнөдөгү чакырыктар» деген эмгегинде [Нагиев, 2005: 4].

Ошондой эле, араб окумуштуулары жана ойчулдары Аль-Бируни, Ибн Сина, Ибн Рушд, Ибн Бажжа, Ибн Туфайл жана башка көптөгөн окумуштуулар өздөрүн аль-Фарабинин окуучулары деп эсептеп, Европадагы Ренессанс маданиятына эбегейсиз зор таасир тийгизгендиги бул талашсыз факт.

Ибн Сина Аристотелдин «Метафизикасын» ал-Фарабинин түшүндүрмөлөрүнүн жардамы менен гана түшүнгөнүн айткан. Ибн Синанын медициналык эмгектери бүткүл орто кылымдарда Европада жогору бааланган. Ибн Рушд Европада Аверроес деген ат менен белгилүү болгон. Ал аль-Фарабинин философиянын динден, акылдын вахийден артыкчылыгы жөнүндөгү идеясын өнүктүрүп, чындыктын эки жактуулугу жөнүндөгү окуунун пайдубалын түптөгөн. Ибн Бажжа да аль-Фарабинин философиясынын таасиринде калып, «Жалгыз адамдын жашоо образы жөнүндө» аттуу эмгегинде этикалык жеткилендикке жетүүдөгү билимдин маанилүү ролу жөнүндө жазат. Ибн Туфайл «Якзан уулу Хайдын романында» ал-Фарабинин чындыкты таануунун философиялык жолунун кемчиликсиздиги жөнүндөгү идеясын өнүктүрөт [Роль Абу Насра аль-Фараби в современной цивилизации].

Аль-Фарабинин саясий философиясы платонизмдин линиясын улантууда, ошону менен бирге анын окуусу түпкү өз алдынча ой жүгүртүүсү, оригиналдуулугу, ырааттуулугу, бекем ишенимдүүлүгү менен айырмаланат.

Илимдерди классификациялоо менен Аль-Фараби саясий философияга өзгөчө орун берет, анын максаты кемчиликсиз коомду куруу, жарандардын идеалдуу биримдигин түзүү. Аль-Фарабинин коомдук-саясий философия боюнча трактаттары («Ыймандуу шаардын жашоочуларынын көз караштары жөнүндө», «Бактылуулукка ээ болуу жөнүндө», «Бакыттын жолуна эскертүү» жана башкалар) мамлекеттин жамааттарынын саясий бирикмелеринин принциптерине жана нормаларына арналган.

Аль-Фараби адам бактылуулугун баарынан жогору коёт. Ал үчүн чыныгы бакытка карай жол деп адептүүлүк, аруулук, карама-каршы аракеттерге – жамандыкка, кемчиликке

каршы күрөштө асыл иштерден өтөт. Ал эми мамлекеттин негизги милдети коомдогу бардык жарандардын бактылуу болушуна жетишүү. Ал үчүн коомдук байланыштар аркылуу, баарлашууга катышуу аркылуу түрдүү баалуулуктарга аралашканда гана жетүүгө болот. Коомдук биримдикте баарлашуунун, өз ара колдоонун аркасында адам бар, жашайт жана моралдык жактан жакшырат. Аль-Фарабинин ою боюнча, мындай биригүү зарылчылыгы адамдын материалдык муктаждыктарын канааттандыруу зарылчылыгынан улам келип чыгат. Аль-Фарабидеги адам жана идеалдуу адамзат коому ааламдын ажырагыс бөлүгү жана анын кайталангыс модели.

Ал эми биздин түшүнүктө коомдун-саясий чөйрөсү анын философиялык маңызы өтө чоң чөйрөнү өзүнө камтыйт жана коомдун өсүп-өнүгүшүндө бардык жагдайы тартылат [Эдилова, Аалиева, 2019: 104].

Төгөрөгү төп келген коомдун алгачкы формасы, Аль-Фараби боюнча, шаар (аль-Мадина). Аль-Фараби коомдун жана мамлекетин бирдей түшүнүктө – «шаар» деп билдирет. Аль-Фарабинин «Идеалдуу шаары» (аль-Мадина аль-Фадила) Космостогудай иерархиялык түзүлүш жана дени сак адам организми менен мүнөздөлөт. Адамдын биологиялык органдары бири-бири менен өз ара аракеттенип, бири-бирине жардам берип, ден соолукту коргоп, тирүү жандыктын маанилүү функцияларын сактап тургандай эсе. Шаар-мамлекеттин бөлүктөрү (тургундары) ошол функцияны улантуу максатында биригип, өз ара аракеттенишет. Ошол эле учурда Аль-Фараби биологиялык жана саясий компоненттердин окшоштуктарын жана айырмасын көргөн. Мисалы: биологиялык органдардын функциялары эрксиз рефлекс менен байланышкан болсо, анда мамлекеттин жарандары ыктыярдуу жана эркин тандоого укуктуу.

Аль-Фарабинин саясий идеалдары өзгөчө алар иштеп чыккан шаарларды жана адам жамааттарын классификациялоо принциптеринен ачык көрүнүп турат. Чыныгы жана жалган малдын түрлөрү боюнча Аль-Фараби шаарларды жакшы (идеалдуу) жана карама-каршы наадандар деп бөлгөн.

Ыймандуу шаардын тургундарынын чыныгы маңызы – чыныгы – эң бийик бакытка умтулуу, жашаш үчүн бар болуу, кемчиликсиздик үчүн зарыл болгон нерселердин бардыгына бири-бирине жардам берүү. Бул шаарда тынчтык жана өз ара колдоо өкүм сүрүп турган «чыныгы бакытка жетүүчү маселелерде өз ара жардамдашуу – адамдардын биригүү максаты» болуп саналат.

Ал эми билимсиз шаар жакшылыкты билбейт, жыргалчылык деп, байлыкты, ач көздүктү гана тушүнөт. Ал шаардын жашоочулары бактылуулукка умтулушпайт, аны Аль-Фараби эң жогорку интеллектуалдык жеткилендик катары баалаган. Аль-Фараби наадан шаарды кененирээк сүрөттөп, бул шаарды башка жаман шаарлардан бөлүп көрсөтөт. Бул шаардын көптөгөн формалары бар: муктаждыктардын шаары – бул жерде алар жашоонун түздөн-түз талаптарын гана канааттандырууга умтулат; алмашуу шаары - бул жерде байлыкка жетүү өз алдынча максат болуп саналат; бейпилдик шаары - гедонизм өкүм сүргөн жерде; амбициянын шаары - ар бир адам бийликке умтулган; кумардын шаары – бул жерде толук бузукулук өкүм сүргөн; адеп-ахлаксыз шаар - анын тургундары чыныгы баалуулуктарды билишет, бирок алардын артынан түшүшпөйт; туруксуз шаар - Ыймандуу болгон, андан кийин бурулуп кеткен; адашкан шаар - анын тургундары адашып, «бакыт бул жашоодон кийин келет» деп үмүттөнүшөт [См.: Ал-Фараби. Философские трактаты].

Сооптуу иштерди, асыл иштерди аткаруу үчүн коомдо (шаарда) белгилүү бир тартип жана биргелешкен аракет керек. Мамлекет жүрүм-турум эрежелерин, адеп-ахлак нормаларын уюштуруп, анын тургундарын кемчиликсиз бакытка жетүү үчүн мобилизациялоочу курал.

Аль-Фараби эркиндик, жалпыга бирдей тендик жана өз ара урматтоо өкүм сүрө турган келечектеги коомдун кемчиликсиз жана адилеттүү сүрөтүн тарткан: толук жыргалчылык – азыркы адамзат умтулуп жаткан нерсе.

Аль-Фараби тарабынан ишке ашырылган Аристотелдин, Платондун, Евклиддин, Галендин, Порфирийдин жана башка бир катар байыркы грек ойчулдарынын чыгармаларынын котормосу кайра жаралуу доорундагы европалык окумуштууларга байыркы грек авторлорунун чыгармаларын изилдөөгө мүмкүндүк берген.

Старр өзүнүн «Жоголгон агартуу» китебинде мындай деп жазат: «Аль-Фарабинин алты тилде такталган жазуу стили ага өзүнүн эң тайманбас идеяларын логикалык жана эмоциясыз айтууга мүмкүндүк берген. Адамзаттын эң жогорку касиети акыл экенин, аны сезимдерден жана кыялдан (же интуициядан) жогору койгон. «Кудай баарын билүүчү, бирок адамдар эркиндикке ээ: иш-аракет кылуу же аракет кылбоо, ойлонуу же ойлонбоо» [Старр, 2017: 574].

Чыгыштын улуу ойчулуна болгон кызыгуу бүгүнкү күндө метафизика тармагындагы да, социалдык чындык чөйрөсүндөгү да учурдун актуалдуу маселелерин түшүнүүнүн жаңы толкунуна байланыштуу уланууда.

Түрк ойчулу Абу Насир аль-Фарабинин философиялык мурасын изилдөө азыркы адамдын жашоосу, анын табиятка, коомго жана өзүнө болгон эки ача жана көп учурда карама-каршы мамилеси проблемасына байланыштуу социалдык-экономикалык, саясий, экологиялык, илимий жана адеп-ахлактык мүнөздөгү глобалдык көйгөйлөрдүн пайда болушу менен популярдуулукка ээ болду [Курмангалиева, Сейтахметова, 2012: 266].

Изилдөөчүлөрдүн пикири боюнча, «Жарандык саясат» трактатында «Жашоо принциптери жөнүндө» деген аталыш менен да белгилүү болгон социалдык-этикалык маселелердин алдынан метафизикалык маселелер коюлат, анткени аль-Фараби коомдук түзүлүштү дүйнөнүн түзүлүшүнүн аналогу катары карайт, мында ар бир этап өзүнөн мурункусу менен тыгыз байланышта [Масалимова, 2025: 38].

Аль-Фарабинин философиялык мурасын изилдөө аны иреттештирип топтоп уюштуруу маселеси Казак улуттук университетинде белгилүү казак философу, Фараби таануучу, профессор А.Х. Касымжановдун жетекчилиги менен «Аль-Фараби» борбору тузулгон, жана аны көп жылдар бою А.Х. Касымжановдун окуучусу профессор Ж. Алтаев жетектеп келген.

Корутунду. Аль-Фарабинин өмүр жолу билимге умтулуунун, дүйнөнү жана жашоонун маанисин түшүнүүнүн уникалдуу үлгүсү. Улуу философун ой толгоолоруна, руханий негиздерине таянып, адамды инсан катары тарбиялап, чыныгы гумандуу баалуулуктарды бекемдөөгө болот. Улуу мугалимдин акылмандыгы биздин күндөрдө абдан актуалдуу жана чоң мааниге ээ.

Ошондой эле, Аль-Фарабинин саясий философиясын изилдөө укуктук мамлекетти жана жарандык коомду түзүүнүн, коомдо макулдук жана консенсус принциптеринин орношунун шартында анын көз караштары жана идеялары актуалдуу болуп баратат деген тыянак чыгарууга мүмкүндүк берет [Саралаев, Козубаев, Абдыкадыр, 2024: 99].

Бул жагынан Аль-Фарабинин коомдук-саясий көз караштары жана идеялары жаш муундарга саясий тарбия берүүдөгү баалуу булак боло алат.

Литература:

1. Нагиев Г.Г. Политическая философия Аль-Фараби и вызовы современного мира. – МГАВиБ им. К.И. Скрябина. – Москва, 2025. – 4 с.
2. Роль Абу Насра аль-Фараби в современной цивилизации. Значение творческого наследия аль-Фараби. URL: <https://www.newscentralasia.net/2020/07/23/rol-abu-nasra-al-farabi-v-sovremennoy-sivilizatsii/>. (Дата обращения 13.03.2025).
3. См.: Эдилова М.М., Аалиева Г.К. Философия. – Бишкек, 2019. – С. 94-104.
4. См.: Ал-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1970-1973 гг. (на казахском языке).
5. Старр С. Ф. Утраченное просвещение. Золотой век Центральной Азии от арабского завоевания до времен Тамерлана. М.: Альпина Паблицер, 2017. 574 с.
6. Курмангалиева Г. К., Сейтахметова Н. Л. Абу Наср аль-Фараби: интеллектуальное открытие мира. – Казахский университет. – Алматы, 2012. – 266 с.
7. Масалимова А.Р. Актуальность философии Аль-Фараби в современном мире: гражданская политика и добродетельный город. – КНУ им. Аль Фараби. – Алматы, 2025. – 38 с.
8. Саралаев Н., Козубаев Ө, Абдыкадыр А. Идеология: Концептуально-когнитивные дискурсы. – Бишкек, 2024. – С. 99.

ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫНА ӘСЕР ЕТКЕН ФАКТОРЛАР

*Кеңшілік Т., философия ғылымдарының кандидаты, Оспан Д.Қ., магистрант
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы қ., Қазақстан*

Түйін: Мақалада ортағасырлық ұлы ойшыл Әбу Насыр әл-Фарабидің философиялық көзқарастарының қалыптасуына ықпал еткен негізгі тарихи, саяси және діни факторлар жан-жақты талданады. Әл-Фарабидің өскен ортасы, білім алған аймақтары мен өмір сүрген кезеңінің ерекшеліктері оның дүниетанымына айтарлықтай әсер еткені айқын көрсетіледі. Ойшылдың Бағдад қаласында өткізген жылдары оның философиялық ізденістеріне тың серпін беріп, ислам әлеміндегі әлеуметтік-саяси дағдарыстар мен діни қайшылықтар оның идеал мемлекет туралы ойларының дамуына ықпал еткен. Мақалада Ислам өркениеті тарихындағы әл-Фараби дәуірінде орын алған фикһи және кәләмдық пікірталастардың, әлеуметтік әділетсіздіктер мен биліктегі тұрақсыздықтың философ дүниетанымына қалай әсер еткенін талдай отырып, әл-Фарабидің «Қайырымды қала» концепциясының пайда болу алғышарттарын анықталады. Сонымен қатар, мақалада әл-Фарабидің исламдық және антикалық философиялық мұраларды біріктіру арқылы адамзатқа ортақ кемел қоғам үлгісін қалыптастыруға деген ұмтылысы баяндалады. Зерттеу нәтижесінде әл-Фарабидің философиялық мұрасы қазіргі заманғы әлеуметтік және саяси мәселелерді шешуде де өзектілігін сақтап отырғаны тұжырымдалады.

Кілт сөздер: Әл-Фараби, Бағдат, фикһ, кәләм, ағымдар, философия, билік, қайырымды қала.

Абстракт: В статье всесторонне рассматриваются основные исторические, политические религиозные факторы, повлиявшие на формирование философских взглядов великого мыслителя Средневековья Абу Насра аль-Фараби. Особое внимание уделяется тому, как окружение, регионы получения образования и особенности эпохи оказали значительное влияние на его мировоззрение. Годы, проведенные мыслителем в Багдаде, стали важным этапом в его философских поисках, а социально-политические кризисы и религиозные противоречия исламского мира способствовали развитию его идей об идеальном государстве. В статье анализируется влияние фикховых и каламитских дискуссий, социального неравенства и политической нестабильности на философские взгляды аль-Фараби, определяя предпосылки появления его концепции «Добродетельного города». Кроме того, в статье рассматривается стремление аль-Фараби создать образ совершенного общества, объединив исламское и античное философское наследие. В результате исследования делается вывод о том, что философское наследие аль-Фараби остаётся актуальным и в решении современных социальных и политических проблем.

Ключевые слова: Аль-Фараби, Багдад, фикх, теология, течения, философия, власть, добродетельный город.

Abstract. The article provides a comprehensive analysis of the key historical, political, and religious factors that influenced the formation of the philosophical views of the great medieval thinker Abu Nasr al-Farabi. It highlights how his environment, the regions where he received his education, and the characteristics of his era significantly shaped his worldview. The years al-Farabi spent in Baghdad became a crucial period for his philosophical development, as the socio-political crises and religious conflicts of the Islamic world contributed to the evolution of his ideas about the ideal state. The article examines how fiqh and kalam debates, social injustices, and political instability impacted al-Farabi's philosophical outlook, identifying the prerequisites for the emergence of his concept of the "Virtuous City." Furthermore, the article explores al-Farabi's aspiration to create a model of a perfect society by synthesizing Islamic and ancient philosophical heritage. The study concludes that al-Farabi's philosophical legacy remains relevant in addressing modern social and political challenges.

Keywords: Al-Farabi, Baghdad, fikh, theology, movements, philosophy, authority, virtuous city

Кіріспе. Әбу Насыр әл-Фараби – адамзат тарихындағы ұлы ойшыл, ислам философиясы мен әлемдік ғылымның дамуына орасан зор үлес қосқан ғалым. Оның өмір сүрген кезеңі – ислам өркениетінің ерекше қарқынмен дамыған дәуірі ғана емес, сондай-ақ ішкі қайшылықтар мен тұрақсыздықтар күшейген тарихи кезең болды. Әл-Фараби өмір сүрген IX-X ғасырлар аралығында Бағдад қаласы Ислам халифатының саяси және мәдени орталығы саналғанымен, діни-саяси қақтығыстар, әлеуметтік теңсіздік пен биліктің әлсіреуі шарықтау шегіне жеткен болатын. Бұл жағдайлар әл-Фарабидің дүниетанымына тікелей әсер етіп, оның философиялық ізденістерінің бағытын айқындады. Ойшылдың ғылымға деген құштарлығы оны Отырардан бастап, Самарқан, Бұхара, кейіннен Бағдад сияқты ірі мәдени және білім орталықтарына жетеледі. Бағдадтағы «Даналық үйі» (Байт әл-Хикма) тәрізді ғылыми орталықтар әл-Фараби үшін грек, парсы және үнді философиясымен терең танысуға мүмкіндік берді. Сол кезеңде ислам әлемінде түрлі мазһабтар мен ағымдар арасында тартыстар күшейіп, бұл жағдай ислам философиясының дамуына ерекше серпін берді. Фикһ пен кәләм саласындағы пікірталастар,

шиизм мен суннизм арасындағы қарама-қайшылықтар әл-Фарабиді идеал қоғам және әділетті басқару туралы ойлануға мәжбүр етті. Әл-Фараби өзінің еңбектерінде адам мен қоғамның дамуы, идеалды мемлекет пен басшы туралы терең ой қозғайды. Оның «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты еңбегі сол кезеңдегі әлеуметтік-саяси жағдайларға берген жауабы іспетті. Осы еңбегінде әл-Фараби қоғамдағы әділеттіліктің орнауы үшін биліктің даналық пен парасатқа негізделуі қажеттігін дәлелдеп көрсетеді. Сондықтан бұл мақалада әл-Фарабидің философиялық ойларының қалыптасуына тікелей әсер еткен факторларды талдау арқылы ойшылдың дүниетанымдық және саяси-философиялық ұстанымдарын ашып көрсету көзделді.

Негізгі бөлім. Әл-Фарабидің өмірбаянына көз жүгіртер болсақ, білімге деген құштарлығы мен талпынысы оны Орта Азиядан Бағдат еліне дейін апарғанын білеміз. Бағдат қаласының орта ғасырда ғылыми ахуалы әлемге әйгілі еді. «Даналық үйі» білім ордасы болып, әлемнің түкпір-түкпірінен жиналған ғалымдар грек, парсы тілінен әр саладағы еңбектерді аударумен шұғылданды. Әл-Фарабидің «Даналық үйінде» жұмыс жасағандығы жайлы нақты тарихи дерек болмағанымен, оның ғылыми ортада өмір сүргендігі күмәнсіз. Әл-Фараби жастайынан ислам қоғамында тәрбиеленген. Ислам ілімдерімен жастық шағынан бастап шұғылданған. Өзінің еңбектерінде, трактаттарында, саяси көзқарастарында Құранға сүйеніп, оны қолданып отырған. Ислам дәстүрлері араб қоғамында маңызды рөлге ие болып, бұл дәстүрлер мен байланыстар дін мен философия байланысын туындатты. Әл-Фараби философиялық даналыққа ұмтылды, өзінің философиясында пайғамбарлық уақиға ерекше мән берді.

«Саясат ілімін және де басқа да ілімдерді меңгеруді мақсат етіп жүрген адам үшін ең пайдалы іс – ол адамдардың жағдайына, ахуалына, не нәрсемен айналысатынына мән беру. Естіген, куә болған, өткізіп алған нәрселеріне мән беру, сонымен қатар, олардың жақсы және жаман қасиеттеріне назар салу, оларға пайдалы, зиян болатын нәрселерді ашықтау, анықтау» [1]. Әл-Фараби бізді осы сөзімен қай философ болсын, оның философиясын толығымен түсінуді қалайтын болсақ, онда басты назарымызды оның өмір сүрген заманындағы тарихи, саяси, қоғамдық ортасына, жағдайларға мән беруімізге шақырып жатыр. Бұлай деуіміздің себебі, ойшылдың немесе философтың ұстанатын саяси бағыты оның көзқарастарын анықтайды, қалыптастырады. Оның философиялық көзқарастары оның саяси философиясына қарай өзгеріп отырады.

Бағдад қаласы әл-Фарабидің мәдени тұрғыдан сусындаған және зияткерлік азығының орталығы болды. Бұл қалада ол зияткерлік, ойшылдықтың кемелдік жасына жетіп, жиырма жылдай өмірін өткізді. Сол кездегі Бағдад орталығы философымыздың интеллектуалды түрде қалыптасуына шешуші түрде әсер еткеніне күмәнданбаймыз. Бағдад қаласы үлкен империяның астанасы болып, X ғасырда ол тек қана Ирак аймағынан аспайтын, шағын облыстың орталығы болды. Қалада халифтың резиденциясы және басқару орталығының қызметтері мен мәдени қатынастар болмаса, Бағдад халифаттан бөлініп, тәуелсіздігін алған басқа Астана дәрежесіндегі қалалардан айырмашылығы болмады. Бәлкім, дәл осы Бағдадтың саяси, экономикалық құлдырауы әл-Фарабидің «абзал адамның мұндай бұзылған саясат орнаған елде тұруына болмайды деген ойының туындауына және оған басқа абзал, қайырымды қалаға кетуіне әсер еткен болуы мүмкін. Бәлкім оның Сәйф әд-Дәулаға баруы әл-Фарабидің «Қайырымды қала» концепциясындағы «الرئيس الفاضل» - «Қайырымды басшы» идеясын жүзеге асыруға септігін тигізеді деп үміттенуі мүмкін. Бағдад қаласында әл-Фараби өмір сүрген уақытта оның философиясы мен саяси және метафизикалық көзқарастарына әсер еткен үш фактор бар дей аламыз. Бұл ойлары оның «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты еңбегінен байқалады. Бұл факторлар сол кездегі Бағдад қаласында фикһи және кәләмдық, яғни ақидалық талас-тартыс алаңдарында, саяси анархияда, революциялар мен бірінен кейін бірі орын алатын көтерілістерде көрініс тапты. Сонымен қатар, әскер күші билігінің артуы және оның Халифат істеріне және жауапкершіліктеріне толықтай әсері мемлекеттің әлсіреуіне алып келді.

Нижри 4 ғасырда Бағдад қаласы Шиға мен Ханбали мазһабы арасындағы өткір күрестің алаңы еді. Бағдадта Шиғаның ең маңызды екі орталығы бар-тын. Бұлар сол жақ жағалаудағы «Баб ат-Тақ» және оң жақ жағалаудағы «Баб әл-Карх». Бұл жерлер Ханбали мазһабы үшін де маңызды жерлер болған.

Бірақ бұл діни талас тартыс алаңындағы әл-Фарабидің орны мен рөлі қандай? Кейбір философия тарихшылары әл-Фарабидің Шиға мен Исмаилия топтарына жақын болғандығын айтады. Бұл ойларын олар ойшылдың еңбектеріндегі кейбір саяси философиялық ойларымен байланыстырады. Енді бір топ ғалымдар оның Шиизмге деген жақындығы оның синтезге, яғни біріктіруге деген талпынысында және интерпретация жасауында байқалады дейді. Бұл идеяларын Платон мен Аристотельден байқауға болады. Сонымен қатар, әл-Фарабидің сөзінен оның Сократ, Платон және Аристотельге «мағсум» болған имамдарға, лидерлерге ұқсатқанын байқаймыз дейді [2]. Философияның мақсаты бөлу мен ажырату болса да, Әл-Фараби философияның қызметі ол – біріктіру, жинау деп түсінген. «كتاب الحروف» - «Әріптер кітабында»: «Кәләм ілімінің пайдалы немесе қанағаттандырарлық жақтары болмаса, ол мәнсіз. Ал, бұл компоненттерінің ешқайсысы дұрыс болмайды егер қолданатын әдістері мен тәсілдері қанағаттандырарлық түрде нанарлы болмаса». Сөзін жалғастыра: «Және кәләм ілімінің философиямен байланысы деген кезде, оның [кәләмнің] дін арқылы оған [философияға] қызмет етуі. Өйткені ол философияда әу бастан-ақ бәрі үшін мәлім және дұрыс болған дәлелдер мен тұжырымдар арқылы ізденеді және дәлелдеуге тырысады» [3]. Осылайша, біз сол заманда Бағдадта жиі орын алып отырған кәләмдық және теологиялық тартыстарда осы көзқарасты ұстанғандар фикһтық және теологиялық тартыстарды жүргізген. Осы тартыстар Бағдадтағы діни, қоғамдық хаостың туындауына бірден бір себеп. Әл-Фарабидің бұл тартыстарды қолдамаған, олардан бас тартқан позициясы оның «мінсіз» саяси философиясының қалыптасуына септігін тигізді.

Ойшылдың көзқарастарына және философиясына эффективті түрде әсер еткен екінші факторға келетін болсақ, ол - саяси, қоғамдық хаос.

Саяси ортаның Аббасидтер тұсында бір ғасырға жуық уақыт тұрақты болмауы және сырттан келіп отырған халықтардың қоғамға әсері ушыға түсті. Бұл арабтардың өзінен де болған фактор. Өз кезегінде халифтік биліктің күшін нығайту үшін тырысқан араб басшыларын бұл нәрсе қанағаттандырмады. Түркілердің Аббасидтік халифаттағы билігінің күшеюі 100 жылдай уақытқа созылды (232-334 h/ 847-945 жж.). Осы кезеңде әл-Мутауаккил билігін күшейтуге бағытталған әрекеттері нәтижесінде түркілермен ұйымдастырылған топтан қаза табуы - түркі қолбасшыларының саясатқа араласа бастауының жарқын белгісі еді. Осы оқиғадан кейін түркілер халифты сайлауға, тақтан құлатуға араласа бастады. Саяси биліктеріне тіпті халифтың жақын туысқаны кедергі болса да, оның көзін жойып отырды. Мысалы, халиф әл-Мутауаккилдің баласының жеке дәрігері оған қарсы таққа отырғаннан кейін алты айдан соң қастандық жасайды [4].

Халиф әл-Мунтасырдың өлімінен кейін билікке әл-Муғтасымның балаларының бірі келді. Солай таққа әл-Мустағин келіп, түркілердің билігі одан сайын күшейеді. Осы оқиғаларды сараптай отыра, түркілердің сол замандағы биліктерінің қандай дәрежеде болғанына баға бере аламыз. Халифтың билік күші толықтай өз әсерін жоғалтып, барлық билік түркі қолбасшыларда болды. Олардың қарамағында әскер, қаражат, басқару жүйесіндегі маңызды тұстар иеліктерінде болды. Халиф әл-Мустағинды тақтан құлатып, орнына билікке түркілердің келуі жайлы сыбыстар тіпті халифке жақын адамдардың арасында тарап жүрді. Бұл өз кезегінде биліктің әл-Муғтазға өтуіне себеп болды. Мысалы, бір мәжілісте халифке жақын лауазымдылар мұндай саяси жағдайдағы халифат әлі қанша уақыт өмір сүре алатындығы жайлы сөз қозғайды. Қатысушылардың бірі тұрып, халифат билігінің ұзақтылығы жайлы риторикалық сұрақ қойып, мысқылдап қанша уақыт қалғанын білетіндігін айтады. Бұл сөз барлығының күлкісіне қалып, тек саяси жағдайдың тұрақсыздығын және халифтың түркі элитасынан тәуелді екенін айқындады.

Әл-Муғтаздың өлімінен соң халифтікке әл-Мухтади келіп, араб басшылығын қайта әкелу үшін басқару жүйесінде реформа енгізуге тырысады. Алайда, түркі гвардиясы бұл әрекеттерді

бұрыс көріп, халифке қарсы әрекеттер жасайды. Әл-Мухтади қиын саяси жағдайда қалып қойып, ақырында оны тұтқынға алып, өлім жазасына кеседі. Әл-Мухтадидың өлімінен кейін таққа әл-Мутамид келгенмен, шындығында, билік оның бауыры әл-Муаффақтың қолында болды. Бұл кезең ішкі шиеленістердің өрбіген тұсы еді. Әл-Мутамидтың тұсында түркілердің әсері өзінің шыңына жетті. Биліктің ішкі бөлініске түсуі кей кезде басқарушылыққа гаремдегі әйелдердің де әсері тиіп, саяси тұрақсыздықты одан сайын күшейтті.

Аббасидтік халифаттың әлсіреуі кейбір сұлтандардың өздерін тәуелсіз халиф ретінде жариялауына әкелді. Мысалы, Абдуррахман III Андалусияда өзін халиф ретінде жариялап, «әмир әл-муминин» (мүміндердің әмірі) деп атақ алады. Халиф билігінің әлсіреуі оның тек марионет ретінде ғана қалып қоюына, ал билік негізі қолбасшылар мен уәзірлердің қолында болуына себеп етті. Әл-Фарабидің көзқарасымен қарайтын болсақ, бұл кезең саяси кризис ретінде көрініс тауып, оның «қайырымды қала» концепциясына әсер етті. Философ әл-Фараби тікелей түрде бұл саяси әрекеттермен айналыспады. Оның өмірбаянын оқитын болсақ, ол аскеттік өмір стилін, жалғыздықта қалуды абзал көрген. Шәкірті Ибн Синаға қарағанда мемлекеттің ішінде болып жатқан процесстерге араласпай, тыс қалып жатты. Әл-Фараби саясатпен дәстүрлі түрде айналыспаса да, кейбір басшылармен байланыста болған. Бұл қарым-қатынастар, керісінше, интеллектуалды сипатта болды.

хижри 4 ғасырдың басталуымен Бағдадта болған революциялар мен бірінен кейін бірі орын алатын көтерілістер. Біз бұрын айтқан діни қақтығыстан басқа, тағы бір қатыгез қақтығыс пайда болды – бір жағынан жер иелері мен саудагерлер, екінші жағынан жұмысшылар мен шаруалар арасындағы әлеуметтік қақтығыс. Мысалы, хижраның 306 жылы түрме адамдары бүлік шығарды, ал Һашим тайпасы жалақыларының кешігуіне байланысты көмек сұрап Али ибн Исаға жүгінді, әл-Мұқтадир оларды тұтқындауға бұйырады. Хижраның 308 жылы жағдай нашарлады. Жұма күні олар имамға намаз өткізуге кедергі жасады, тыйым салды, мінберлерді қиратты, тұтқындарды босатып, көпірлерді өртеді. Хижраның 309 жылы Раби әл-аууал айында әл-Шам қақпасында, Наср базарында және Карх аудандарында, жаңадан салынған көпір мен Харран қақпасы арасында өрт болып, үлкен хаос пен қиратулар болды [ибн аль жаузи 4/146]. Осы көтеріліс әрекеттерінің артуымен және оның тұрақты түрде орын алуымен қалада жаңа, қолдарында ешқандай қару жоқ, тек жан-жақты орын алып отырған көтеріліспен ғана көрінген күш пайда болды. Бұл топтардың орталықтандырылған басқару орыны болмады. Сондықтан да бұлар билікке қарсы шыға бастады. Халифа әл-Мұғтасым сол кезде түркілерге келіп, арнайы, жеке әскер құруға тырысады. Осылайша, түріктер келіп Аббаси халифаты билігінің дәл жүрегіне ене бастап, олардың күші де, саны да көбейе бастады. 4 ғасырда түркілер толықтай билік қызметтерінде орнығып, мемлекет істерінде әмірді тағайындауда, орнынан алып тастауда, қастандық жасауда мүмкіндіктері болды. Әр-Радый (329-322) басқарған уақытта Бағдадтағы халифат тоқырау шегіне жетеді. Үкімет жүйесі бірнеше топтардан құралған Эмираттарға бөлінді. Сөйтіп, Бағдадтағы халифаттан тек сөзі ғана қалды [абдуссалам]. Осы айтылғандардан әл-Фараби Ислам халифаты тарихындағы аса қиын кезеңдерді бастан өткізген. Сондықтан да әл-Фараби Ислам үмметінің әртүрлі топтарының, халықтарының бір «мінсіз» қоғамда жиналуын қалаған, сол жолда еңбек еткен.

Халиф әл-Мутасымның тұсында мұсылман қоғамына жаңа элемент – түркілер енген еді. Жоғарыда айтылғандай, уақыт өте келе, түркілер жаңа формаға еніп, қоғамдық топтан саяси күшке айналды.

Әл-Фараби қайтыс болған Аббасидтік қоғамда діни топтардың саяси идеология таситын түрлері шыға бастады. Бұл өздерін тәуелсіз деп жариялаған халифтармен байланысты болды. Харижиттер мен еретиктер дәстүрлі билікке, басқаруға қарсы болды. Мұғтазилиттер болса өздерінің ықпалын құдайшылықтағы рационализм арқылы күшейтті. Бұл тұста әртүрлі діни мектептер арасындағы таластардың болуы нәтижесінде сүннеттік теологиялық мектептердің құрылуына, ислам философиясының дамуына әкелді.

Исмаилиттер идеологиялық және саяси ықпалын күшейту үшін аббасидтік халифатпен тікелей күресудің орнына, тұрғындар арасында пропаганда жасады. Алыс аймақтарда орталықтар құрды. Мысалы Шам жеріндегі Саламия орталығы негізгі әрекет ететін нүктесі

болды. Исламизмның таралуына бірден-бір себепкер болған Мәймун әл-Қаддаха еді. Ол исмаилиттік доктринаны ашық түрде насихаттап, алайда өзін қарапайым саудагер немесе кәсіпкер ретінде көрсететін. Бірақ исмаилиттік идеологияның құрылуына негізгі себепкер Абдулла ибн Мәймун еді. Өзінің ілімін таратуда Ахваз (оңтүстік-батыс Иран) қаласын таңдады. Исламиттер аббасидтік репрессиядан құтылу үшін өздерінің әрекеттерін өте жасырын жасады. Абдулла ибн Мәймун қайтыс болған соң, оның жолын шәкірттері жалғастырып, атап айтқанда, Хамдан Карматтың ықпалы үлкен болды.

Нижри 269 жылы Абдулла әл-Маһди Фатимид мемлекетін құрады. Ол шииттік жолдың басты орталығы болады. Аббасидтер идеологиялық конфликттерді бастан кешіріп, әсіресе, дәстүрлі әһлу сунна әл-жамаға мен реформаторлар арасындағы дау-дамай әртүрлі діни ағымдарды шығарды. Ең басты сұрақ Құранның жаратылуына қатысты туындады. Каламисттер (муғтазилиттер) Құранды жаратылған десе, дәстүршілдер қарсы пікірді ұстанды. Бұл мәселе халиф әл-Муғтасымның тұсында өз шегіне жетті. Білетініміздей, халиф муғтазилиттік көзқарасты ұстанатын. Сол себепті де Құран жаратылған деген концепцияға қарсы шыққандарды қудалап отырған. Мысалы Ахмад ибн Ханбал осы доктринаны қабылдамағандықтан түрмеге қамалады.

Аббасидтік халифаттың екінші кезеңінде ежелгі грек ойшылдарының мұсылман қоғамына ықпалы мен әсері философиялық тұрғыдан әсер ете бастады. Бұл қоғамда мұсылман ғалымдарының екі топқа бөлінуіне әкеліп соқты. Бірінші топ философияны қолдап, оны ислам сенімімен ұштастыруға тырысса, екіншілері философияның әсеріне қарсы болып, оны дін үшін қауіпті деп санады.

Ашғари мазһабының кең таралуы муғтазилиттерді әлсіретті. Әбу әл-Хасан әл-Ашғари муғтазилиттік сенімнен бас тартып, сунниттік теологиялық қағидаларға сәйкес келетін мектеп негіздерін құрады. Олар муғтазилиттерді қатты айыптап, 300 жылы қарулы қақтығыс орнайды. Ашғариліктердің ықпалымен муғтазилиттерді репрессияға салып, олардың дін басшыларын қудалауға салады.

Қайталанып отырған, мемлекет үшін аса қауіпті болған жағдайлардың кесірінен және жаңадан туындаған мәселелерді шешу үшін, Аббаси мемлекеті елден тыс әскери күштерге жүгінуге мәжбүр етті. Жоғарыда әл-Муғтасым өзінің жеке әскері үшін түркі күштеріне жүгінгенін атап өттік. Ал, бұл өз кезегінде әл-Муғтасымды одан сайын түркі күшіне сенуге, сүйенуге әсер етті. Мемлекет сол кезде Бабақ әл-Хуррамидың тарапынан көтеріліске қарсы тұруға мәжбүр болды. Ал, шекарада византиялықтардан қауіп төніп тұрды. Сонымен қатар, Шам мен Мысыр халқының наразылары болды. Түркілер Ислам әлеміне өздерінің батырлығымен, қайсарлықтарымен танымал болғанымен, олар мемлекетті толықтай басқаруға шамалары келмеді. Бірақ уақыт өте келе, түркілер мен басқа да топтардың әсері артып, әл-Фарабидің уақытында әскери аристократиялық топқа айналып, биліктің барлық тетіктері қолдарында болды. Әл-Фараби осы әскери күшті сол заманда мемлекеттің, елдің құлдырауында басты себептерінің бірі деп санады. Осы мәселе оның «Қайырымды қаласында» әскери күшке маңызды рөл бермегені де болуы мүмкін. Көптеген қалаларды «Қайырымды қала» деп санамады. Сондықтан әл-Фарабидің әскери күштен үзілді-кесілді бас тартуы таңқаларлық емес, өйткені ол өз көзімен әскери күштің үстемдігі мен оның қалаған қоғамындағы билік үшін күрестің қандай салдары болатынын көрді.

Әл-Фараби өз көзімен орталық, негізгі биліктің әлсіздігін және оның діни биліктен, яғни шариғаттан алыс болғанын, оның әскери аристократияға тәуелді болғанын көрді. Соның себебінен, халифатты қалпына келтіру және мығым үкімет билігін құрудың қиын болатынын көрді. Алайда, шынайы шешімнің ең алдымен үкіметті біріктіріп, тиранияның көзін жоюда, көзқарастар мен пікірлерді біріктіріп, тек құр пікір пен ойлардан тұрмайтын, дәлелдерге құрылған қуатты сенім күшін құруда деп санады. Пікір таластар мен дәлелдерге ғана сүйеніп, мақсатқа жете алмайды, керісінше, бұл нәрсе адамдарды секталар мен ағымдарға бөледі, ал бұнымен «қайырымды қаланы» құру екіталай. Сол үшін, философиялық дәлелдер мен даналыққа жүгіну қажеттіз деп санады [5].

Қорытынды. Зерттеу нәтижесінде анықталғандай, Әбу Насыр әл-Фарабидің философиялық көзқарастары оның өмір сүрген тарихи және саяси жағдайларымен тығыз байланысты қалыптасты. Бағдад қаласындағы діни-саяси қақтығыстар, әлеуметтік теңсіздік пен әскери аристократияның билікке араласуы ойшылдың идеалды қоғам туралы ойларын жетілдіруге мәжбүр етті. Әл-Фараби өзі өмір сүрген ортада орын алған түрлі қайшылықтарды саралай келе, қоғамның тұрақты дамуы мен гүлденуінің негізі – білім мен парасаттылықта екенін дәлелдеді. Әл-Фараби идеал қоғамды әділеттілік, бірлік пен парасат үстемдік құрған орта деп таныды. Оның пайымдауынша, қоғамның дамуында діни алауыздық пен саяси күрестер емес, адамгершілік пен даналық шешуші рөл атқаруы тиіс. Философтың көзқарасында қайырымды басшы – халықты бақытқа жеткізетін тұлға ретінде сипатталады. Мұндай басшының міндеті халықты білімге, әділетке және жоғары моральдық құндылықтарға жетелеу болуы керек. Сондықтан әл-Фарабидің философиялық мұрасы – тек өз дәуірінің әлеуметтік-саяси мәселелеріне жауап қана емес, бүгінгі заман үшін де маңызды рухани мұра. Оның ойлары қазіргі таңда қоғамды әділеттілік пен парасаттылыққа негіздеу мәселесінде өзектілігін жоғалтпайды. Әсіресе, мемлекет пен қоғамның үйлесімді дамуы, адам құқығы мен бостандығының қамтамасыз етілуі мәселелерінде әл-Фараби мұрасы құнды әрі қажетті бағыт-бағдар бола алады. Қорытындылай келе, әл-Фарабидің философиясы – адамзат өркениетінің ортақ игілігі. Ол адам мен қоғамның даму заңдылықтарын түсіндіріп қана қоймай, қазіргі заманғы әлеуметтік және саяси процестерді дұрыс бағамдауға мүмкіндік беретін ілім. Әл-Фарабидің еңбектері мен ойлары әлі күнге дейін әлемдік философия мен саясаттану ғылымында маңызын жойған жоқ және болашақта да өзекті бола бермек.

Әдебиеттер:

1. أبي نصر الفارابي. رسالة في السياسة // مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير العرب. – بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1911. – ص 19.
2. عبد السلام بنعبد العالي. النظر والفلسفة السياسية عند الفارابي. – بيروت: دار الطليعة، 1986. – ص 26، 27.
3. الفارابي. كتاب الحروف. – بيروت: دار المشرق، 1970. – ص 132.
4. زايد سعيد/الفارابي. – الطبعة الثالثة. – القاهرة: دار المعارف، 2002. – ص 5.
5. عبد السلام بنعبد العالي. النظر والفلسفة السياسية عند الفارابي. – بيروت: دار الطليعة، 1986. – ص 52.

ЭТИКА, ДОБРОДЕТЕЛЬ, ВИРТУАЛЬНОСТЬ

Лифанов С.А., докторант PhD

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан

Abstract. The article analyzes the historical and philosophical evolution of the conceptual cluster “*virtuality – virtue (virtus)*”, tracing its development from classical antiquity to the modernist theatrical theories of the 20th century. Drawing upon lexicographical sources, the texts of Cicero, Homer, and theatre theorists, the study reconstructs the original meaning of *virtus* as “potential,” or “inherent power to produce effect,” associated with courage and moral excellence. It is demonstrated that virtual properties are understood as potential modes of being, immanent both to objects and to human nature. Mythological hero images, ancient warfare, and Artaud’s *la réalité virtuelle* stage illustrate how collective imagination imbues reality with layers of potentiality, turning ethics into a key dimension of virtual construction. The novelty of the research lies in integrating semantic analysis of classical terms with a phenomenological approach to virtual experience.

Key words: virtual reality, virtuality, virtue, moral excellence, phenomenology, virtual construction.

Введение. Проблематика виртуальной реальности сегодня выходит на первый план не только в культурологическом и онтологическом, но и в этическом дискурсе. Осознание феномена виртуальности формируется на пересечении философии, исследований VR-технологий и этики, где последние служат нормативной рамкой для оценки цифровых практик. Хотя область виртуальности изначально междисциплинарна, именно философская методология, дополненная понятием добродетели, раскрывает ее эвристический потенциал: она позволяет рассматривать виртуальность как особое топологическое и темпоральное измерение, в котором онтологические, гносеологические и аксиологические вопросы приобретают новый смысл [Metzinger, 2018; Heim, 1994]. Анализ виртуальной реальности как

многоуровневого «текста» – знаково-символической среды, в которой формируются и испытываются моральные добродетели – дает возможность выявить ее скрытые этические слои и оценить, каким образом цифровые интерфейсы влияют на становление характера, ответственности и цифрового благополучия человека.

Осмысление категории «виртуальность» в сопряжении с понятием *virtus* выводит исследовательский фокус за пределы исключительно технотехнологического дискурса, возвращая его к античным истокам понятия добродетели. Уже латинское *virtus* – «потенция», «возможность» – указывает на внутренний динамический принцип, связывающий сущность предмета с еще не реализованными, но онтологически заданными способностями. Именно это семиотическое поле позволяет обнаружить у истоков западной цивилизации представление о «виртуальном» как скрытой эффективности, заключенной в любой вещи и в самом человеке. От античного мышления к театральной теории А. Арто, где *la réalité virtuelle* определяется как «потенциальная реальность», тянется непрерывная линия, в которой виртуальное неоднократно переозначивается, но неизменно сопрягается с вопросом о добродетелях, формирующих человеческое действие.

Результаты и обсуждение. В философской системе аль-Фараби категория «добродетели» занимает центральное место и рассматривается как необходимое условие для достижения истинного счастья – конечной цели человеческого существования. Добродетель, по его учению, представляет собой совершенство души, выражающееся в способности человека к рациональному постижению истины и нравственному самосовершенствованию. В трактате «*О взглядах жителей добродетельного города*» аль-Фараби классифицирует добродетели на нравственные, интеллектуальные, воображаемые и практические, подчеркивая, что только их гармоничное развитие может привести индивида и общество к благу. Особое внимание он уделяет роли философа-правителя, носителя высшей мудрости, который воплощает в себе идеал совершенного человека и служит источником распространения добродетели в обществе. Таким образом, в контексте учения аль-Фараби добродетель приобретает не только индивидуально-нравственное, но и социально-политическое значение, выступая основой построения идеального общества и ключевым понятием в сопряжении этики, онтологии и политической философии.

Как связана проблема виртуальности и добродетели? Отвечая на данный вопрос необходимо прежде всего обозначить не техногенное понимание виртуальности. Феномен виртуальности в современной философии преимущественно интерпретируется в контексте онтологических проблем и философии сознания. Первоначально термин «*виртуальная реальность*» был тесно ассоциирован с компьютерными технологиями и трактовался в узком смысле – как искусственно созданная с помощью цифровых средств среда, имитирующая физическую реальность. Однако такое понимание оказывается недостаточным [Chalmers, 2017]. Хотя технологические виртуальные среды действительно оказывают значительное влияние на повседневную жизнь современного человека, они лишь частично отражают сущностную природу виртуальности как более широкого системного феномена.

Современные мультимедийные технологии, опирающиеся на зрительные, слуховые и тактильные формы восприятия, стремительно развиваются. Это обусловлено, с одной стороны, стремлением к повышению комфорта и эффективности взаимодействия человека с окружающим миром, а с другой – возрастающим вниманием к перцептивным аспектам человеческого опыта. Сегодня человек существует не только в рамках единой, универсальной и физически доступной всем реальности, но и активно участвует в жизни локальных, искусственно сконструированных сред, чье бытие ограничено рамками технологических условий, но тем не менее оказывает реальное воздействие на сознание, поведение и идентичность. На этом фоне особую значимость приобретает осмысление виртуальности как метафоры сознания. Наиболее полным, достоверным и насыщенным виртуальным опытом остается феномен нашего обычного, биологически обусловленного бодрствующего сознания. В этом контексте виртуальная реальность оказывается не просто технологическим инструментом или формой развлечения, но метафизическим отражением структуры самого

субъективного опыта. Таким образом, использование компьютерной модели сознания послужило основанием для формирования новой научной дисциплины - классической когнитивной науки, в рамках которой виртуальность рассматривается как ключ к пониманию процессов ментального моделирования, репрезентации и восприятия.

Сам термин «виртуальность» имеет древние историко-философские корни. Если обратиться к античной традиции, можно отметить, что слово *virtus* в своей основе означает «возможность». В классической культуре оно использовалось для описания душевных качеств воина: мужества, храбрости, доблести, а также потенциальных наилучших свойств человека - то есть того, что впоследствии стало осмысливаться как «добродетель». Примечательно, что в латинско-русском словаре И. Кронеберга слову *virtual* также приписывается значение «действительность». Особый интерес представляет древняя трактовка этого термина: *having the inherent power to produce certain effects*, то есть «обладающий врожденной способностью производить определенные воздействия» [Шереверов, 2000: 56–58]. Уже на лингвистическом уровне виртуальность оказывается понятием многозначным и трудно поддающимся однозначной классификации.

Некоторые лингвисты и филологи указывают на семантическую близость греческого *ἀρετή* (*aretē*) – «добродетель», «достоинство», – и латинского *virtus*. По мнению Й. Хейзинги, *aretē* – это не только моральная категория, но и онтологическая характеристика, согласно которой каждая вещь обладает своей врожденной добродетелью, выражающей ее сущностную функцию. Так, у лошади, собаки, глаза, топора или лука есть свои *aretē* – свои «силы» или «совершенства». Добродетель человека благородного происхождения включает качества, делающие его способным управлять, защищать, сражаться и принимать мудрые решения. Во многих культурах представление о добродетели тесно связано с мужественностью, и именно поэтому латинское *virtus* воспринималось как выражение воинского достоинства [Хейзинга, 2011]. Данный подход позволяет утверждать, что любая вещь или живое существо, обладая реальным статусом, может одновременно содержать в себе виртуальные свойства - качества, которые еще не реализованы, но потенциально возможны. Это можно проиллюстрировать следующим примером: человек, будучи созданным по образу и подобию Бога, не является божеством, но в нем заключена некая внутренняя сущность, стремящаяся к добру, поскольку Бог отождествляется с благом. Эта устремленность к добру - и есть виртуальная добродетель. Даже в случае, если человек совершает грех или преступление, он не теряет этого потенциала, он остается носителем «виртуальной добродетельности» как атрибутивного свойства. Точно так же и мысленно представленная вещь уже наделяется виртуальным содержанием – возможностью, идеалом, не требующим обязательной реализации в реальности.

Античные авторы также придавали *virtus* особое значение. Цицерон, например, использует этот термин не только в отношении добродетелей государственного мужа, но и как высшее выражение духа римского воина. Он подчеркивает, что истинная доблесть проявляется в способности переносить страдания, не стремясь к общественному признанию, находя удовлетворение в самом себе: «Вот что запомни твердо: мощь духа и какое-то необыкновенное его величие, которое с особой силой проявляется в презрении к страданию – это самое прекрасное из всего, что существует на свете...» [Щеглов, 2020].

Интересно, что *virtus* упоминается и в произведениях Гомера для характеристики героев, что подчеркивает мифологическую, а значит и виртуальную природу их образов. В античном сознании война и добродетель были неразделимы, даже смерть осмыслялась как путь к славе и бессмертию. Образы героев наделялись добродетелью не как индивидуальным качеством, а как коллективно признанной виртуальной возможностью, формирующейся в мифологическом поле. Отсюда возникает логичная связь с театром, как пространством виртуального воплощения архетипов. С древнейших времен ритуальные формы подражания – тотемизм, шаманизм, магия – представляли собой своего рода первобытный театр. И в более поздней традиции театральная сцена остается пространством, где реальность не имитируется, а формируется заново – как отдельная, самостоятельная, «вторая» реальность. Драматург XX века Антонен Арто подчеркивал, что задача театра – создавать особую реальность,

«непривычное течение жизни», соприкасающееся с подлинным. В своей книге «Театр и его двойник» (1938) он описывал театр как *la réalité virtuelle* – термин, который в английском переводе звучит как *virtual reality* [Арто, 2000]. Это двойственное пространство, где персонажи, предметы и образы действуют в мире, одновременно реальном и иллюзорном. В русском переводе этот термин был передан как «потенциальная реальность», что отсылает к аристотелевской дихотомии акта и потенции [Соловов, 2010: 73]. Таким образом, виртуальность – это не просто техническая категория, но философская идея, соединяющая в себе возможности, сущности и добродетели как модусы потенциального бытия. Но также необходима и практическая нравственная добродетель – дабы свойства характера, ведущие человека к счастью, стали в человеке твердой привычкой [Алтаев, 2018: 104].

Выводы. В заключении возможно отметить, что в ходе проведенного анализа было установлено, что в античной философии категория *virtus* объединяет в себе как нравственные добродетели, так и внутреннюю потенцию их реализации, что указывает на изначальное присутствие этического измерения в понятии виртуальности. Виртуальное, таким образом, не ограничивается областью иллюзии или технологической имитации, а мыслится как реальное, но потенциальное свойство сущности – человека, предмета или текста. Это понимание находит свое выражение в аристотелевской дихотомии акта и потенции, где виртуальность представляет собой форму существования, еще не воплощенную, но уже возможную.

Особую роль в раскрытии этой потенции играют миф и театр, выступающие как культурные медиаторы виртуального. Через образы героев, ритуалы и художественные формы они визуализируют невидимые, потенциальные качества, переводя их в пространство коллективного восприятия. Театр, начиная от архаических форм и заканчивая модернистскими экспериментами Антонена Арто, создает автономную реальность, в которой происходит не просто игра с возможностями, но проверка и культивация добродетелей как внутренних оснований действия.

Таким образом, виртуальность предстает не как внешняя симуляция, а как онтологическая категория, связывающая в себе возможность, действие и нравственное совершенство. Это позволяет рассматривать виртуальные среды – в том числе цифровые – не только как технологические конструкции, но и как пространства этического становления и философского опыта. Статья подготовлена в рамках реализации научного проекта грантового финансирования Комитета науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан по проекту AP19679699 «Религиозность/духовность, благополучие и идентичность казахстанской молодежи: сравнительное страновое исследование».

Литература:

1. Metzinger Th. Why Is Virtual Reality Interesting for Philosophers? // *Frontiers in Robotics and AI*, 2018, 5. 10.3389/frobt.2018.00101. https://www.researchgate.net/publication/327643558_Why_Is_Virtual_Reality_Interesting_for_Philosophers
2. Heim M. *The Metaphysics of Virtual Reality*. - Oxford: Oxford University Press, 1994 doi: 10.1093/acprof:oso/9780195092585.001.0001
3. Chalmers D.J. The virtual and the real // *Disputatio*, 2017/ - No. 9/ - P. 309–352. - doi: 10.1515/disp-2017-0009
4. Шереверов В.И. Определение свойств виртуального // *Виртуальное пространство культуры*. Материалы научной конференции 11-13 апреля 2000 г. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 50-62.
5. Хейзинга Й. *Homo ludens*. Человек играющий. - СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. - 416 с.
6. Щеглов А. Виртуальная реальность - «Бытийственная ложь» или «Новые бытийственные горизонты»? [http://www.staropomor.ru/Bogoslovie\(4\)/virtual.html](http://www.staropomor.ru/Bogoslovie(4)/virtual.html) Дата обращения: 18.01.2020
7. Соловов Д.Н. Понятие виртуальности в философии Средневековья // *Вестник РУДН, Серия «Философия»*, 2010, № 4. – С. 72-76.
8. Арто А. *Театр и его Двойник*. - СПб.: Симпозиум, 2000. – 440 с.
9. Алтаев Ж. *Аль-Фараби – великий мыслитель Востока*. – Алматы: Казак университети, 2018. – 210 с.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СВЕТСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ ДЛЯ ГАРМОНИЗАЦИИ ПАРАДИГМЫ СПРАВЕДЛИВОГО ОБЩЕСТВА (КАЗАХСТАНСКИЙ ОПЫТ)

Мейманхожа Н.Р., магистр

Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, г. Алматы, Казахстан

Түйін. Бұл мақалада қазақстандық шындықтағы әділетті қоғамның теориялық негіздері мен қағидаттарын үйлестіру үшін зайырлы және діни құндылықтардың жекелеген аспектілері қарастырылады. Осы қоғамдық қатынастар парадигмасының рухани-мәдени аспектілері Қазақстанда жарияланған әділеттілік қағидатын тереңдетуде маңызды рөл атқарады, әлеуметтік құрылымда әділетті реттеуге қол жеткізу тәсілі ретінде зайырлы қоғамның рөлі мен маңызы осы фактордың аталған тақырыбын зерделеу қажеттілігін арттырады.

Кілт сөздер: зайырлылық, әділеттілік, дін, құндылық, парадигма, құқық.

Абстракт. В данной статье рассматриваются отдельные аспекты светских и религиозных ценностей для гармонизации теоретических основ и принципов справедливого общества в казахстанских реалиях. Духовно-культурные аспекты настоящей парадигмы общественных отношений играют значимую роль в углублений принципа справедливости декларируемый в Казахстане, роль и значение светского общества как способ достижения справедливого регулирования социальной конструкции повышает необходимость изучения указанной тематики данного фактора.

Ключевые слова: светскость, справедливость, религия, ценность, парадигма, право.

Abstract. This article considers some aspects of secular and religious values to harmonize the theoretical foundations and principles of a just society in the Kazakhstani realities. Spiritual and cultural aspects of the present paradigm of social relations play a significant role in deepening the principle of justice declared in Kazakhstan, the role and importance of secular society as a way to achieve a fair regulation of social structure increases the need to study the mentioned topics of this factor.

Keywords: secularism, justice, religion, value, paradigm, law.

Как известно, 26 ноября 2007 года Генеральная Ассамблея провозгласила 20 февраля Всемирным днем социальной справедливости, который отмечается ежегодно начиная с 2009 года [1]. Социальная справедливость предусматривает различные виды и теории социальной коммуникации включая политические, культурные, религиозные особенности жизнедеятельности общества.

На сегодняшний день в Казахстане сформирована благоприятная обстановка для поддержания и укрепления межконфессионального согласия между представителями разных конфессий и этнических сообществ. Религиозные ценности как принято понимать в ценностном смысле тесно связаны с общечеловеческими ценностями мира, добра, согласия, диалога и толерантности. За годы независимости страны представители религиозных конфессий как часть гражданского общества активно поддерживают государственную политику межконфессионального согласия и светские принципы общественных отношений. На высоком уровне государственного управления часто упоминается созидательная и коммуникативная роль духовных ценностей в консолидации общества и гармонизации общественных отношений.

Исторические связи казахстанского общества с религиозными и культурно-духовными традициями могут быть использованы для укрепления современного национального единства. Как известно, на территориях современного Казахстана как части большого центрально-азиатского региона карты мира, были несколько мировых религий которые ввиду географических, торгово-экономических отношений активно распространялись. Наследие «Шелкового пути», гуманитарные и образовательные взаимосвязи между странами Центральной Азии, социально-экономическая политика на территориях страны в 18-20 веках оказала большое влияние на распространение мировых религий как христианство, ислам. На протяжении большого историко-культурного наследия на территории страны жили и писали произведения знаменитые философы, интеллектуалы разных времен такие как Аль-Фараби, Ахмед Яссауи, Юсуф Баласагун и другие.

Города и культурно-духовные объекты хранящие богатое духовное наследие и элементы исторической памяти такие как Туркестан, Сайрам, Тараз, регион Сырдарьи являются ярким примером для подрастающего поколения, ряд культурных объектов в данных регионах страны также включены в список культурного и нематериального наследия ЮНЕСКО [3].

В произведениях Ахмеда Яссауи четко выражены аксиологические принципы справедливости и категории Хак (истина), в рамках данного принципа мыслитель обозначил важный постулат: «Служение народу - служение Истине» [4]. Через данную позицию мыслитель пропагандирует гуманистические идеи и образы социальной справедливости в виде суфийской категории «Ихсан» (принцип следования духовному пути в онтологических измерениях религиозной веры), и ее ценностную сущность для гармонизации взаимоотношений между социальными группами населения [5, 26 с.].

Аль-Фараби как представитель философского направления в знаменитых трактатах описывал необходимые условия и профессионально-лидерские требования к руководителям государств, отдельные условия обозначены в трактатах как необходимые действия и нормы поведения для поддержания и консолидации жителей «благодатного города» (социума).

Гуманистические принципы Ислама обозначены в священной книге мусульман Коране, в изречениях и поступках пророка Мухаммеда (с.а.у). В Коране говорится: «О, вы, которые уверовали! Будьте стойкими пред Аллахом, исповедниками по справедливости. Пусть не навлекает на вас ненависть к людям греха до того, что вы нарушите справедливость. Будьте справедливы, это – ближе к богобоязненности, и бойтесь Аллаха, поистине, Аллах сведущ в том, что вы делаете!» [6, 62 с.]. Данные изречения Корана наглядно указывают о важности принципа справедливости в жизни индивида и в взаимоотношениях с социумом.

Культурно-духовная палитра центрально-азиатского региона оказала большое влияние на мировоззренческое многообразие народа, транспарентность и гуманистические принципы казахского народа заложили необходимую основу для межконфессионального и межкультурного диалога между представителями всех этносов и религиозных конфессий.

Как показывают исследования проведенные специалистами данной сферы, до получения независимости Казахстана в стране действовали порядка 60-ти мечетей, и малое количество православных храмов, за годы независимости благодаря политике светского регулирования сферы религий в Казахстане функционируют более 3000 религиозных объединений представляющие 18 конфессий (ислам, православие, католицизм, буддизм, иудаизм, лютеранские общины, протестантские объединения и другие конфессий), обеспечиваются равные права для их деятельности в соответствии с законодательством. К примеру в городе Алматы мирно и толерантно действуют официально зарегистрированные 17 конфессий.

Сегодняшние реалии показывают что в обществе сложилась положительная динамика парадигмы общественного мнения и уважения прав и выбора граждан вне зависимости от религиозных убеждений. Представители православной церкви и мечетей в регулярной основе поздравляют друг-друга с религиозными праздниками, вместе посещают храмы и мечети, регулярно участвуют в празднованиях государственных праздников как «Наурыз», «День Республики», «День независимости», «День Конституции» и другие важные даты в жизни страны.

Роль межконфессионального и межкультурного диалога в контексте формирования справедливого Казахстана является обязательным условием для межкультурного согласия в обществе, ценностные принципы религиозных конфессий имеют гуманистические основы в виде получения образования, ведения культурного и нравственного образа жизни, соблюдение правовых и морально-нравственных устоев, следование духовно-культурным традициям казахстанского общества. На регулярной основе представители религиозных конфессий пропагандируют ценности дружбы, уважения, милосердия, отзывчивости и взаимного доверия и участия жителей в социальных, благотворительных акциях и мероприятиях.

На сегодняшний день основные вызовы, с которыми сталкивается Казахстан при укреплении межкультурного и межконфессионального диалога выражаются в том, что в

целом религия представляет большой культурный, духовный пласт ментальной и материальной ценности верующих граждан, вера и ее необходимые формы заложены в тысячелетней истории многих народов и стран мира.

На ситуацию внутри страны оказывают два фактора воздействия, внешние факторы связаны с влиянием социальных сетей содержание которых иногда вызывает большое сомнение, начиная от телефонных игр и различных мобильных приложений пропагандирующие контроль сознания в виде сомнительной религиозной литературы, содержание видео роликов и стрим эфиры агитаторов социальных сетей вызывает большую тревогу и возможно направлены на создание социальных конфликтов по признакам религиозной, этнической, социальной принадлежности.

Второй важный фактор это внутренний, связан больше всего с деструктивными религиозными течениями которые пытаются пропагандировать исключительность своих взглядов на религиозные вопросы, как верить, как совершать молитву, какую литературу читать, как относиться к представителям государственных структур (соблюдение законов и правил общества). Эти и другие факторы безусловно играют определенную роль и относятся к категории вызовов и рисков при укреплении межкультурного и межконфессионального диалога в государстве.

Как описывается в рассматриваемой статье, справедливость как базовая конструкция светских и религиозных ценностей воспринимается и реализуется в рамках правовых основ светского государства, представители религии как часть гражданского общества участвуют в гуманистических направлениях государственной политики направленной на достижение справедливого государства и справедливого общества.

В заключении необходимо отметить, что в рамках статьи рассмотрены и актуализированы духовно-культурные аспекты светских и религиозных ценностей, рассмотрены отдельные контуры политики в сфере межконфессионального согласия как важного фактора светского государства, также обозначены ряд проблемных аспектов влияющие на формирование светского общества, в виде большой заинтересованности общества социальными сетями и интернет технологиями.

Статья подготовлена в рамках фундаментального научного исследования №BR20280977 «Современные концептуальные подходы к содержанию справедливости и ее реализации в казахстанском обществе в условиях глобальных трансформаций» Комитета науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан.

Литература

1. <https://www.un.org/ru/observances/social-justice->
2. <https://akorda.kz/ru/kasym-zhomart-tokaev-cel-ukreplit-ekonomiku-i-suverenitet-20524>
3. <https://whc.unesco.org/ru/list/?iso=kz&search=&>
4. <https://www.ar.egemen.kz/article/14399-esh-narsege-tipti-dinge-de-shekten-tys-berilmenhder>
5. Диуани хикмет: Отбасы хрестоматиясы. Авторы: Қожа Ахмет Яссауи, - Алматы: «Отбасы хрестоматиясы», - 2021. – 26 б.
6. Нысанбайұлы Р. Ислам – истинная религия Аллаха/Научный редактор Б.К. Мышанов. – Алматы: Рауан 2000. – 62 с.

ҚАЗІРГІ БІЛІМ БЕРУДЕГІ ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ

Музафарова М.А., арнайы пән оқытушысы

Ақтөбе көлік, байланыс және жаңа технология колледжі, Ақтөбе қ., Қазақстан

Әбу Насыр әл-Фараби өмір сүрген дәуір терең тарихы, озық дәстүрі бар түркі даласына ислам дінінің дендей еніп, түркі, араб, парсы мәдениетінің тоғысуы басталған күрделі кезең еді. Ғылым-білім жолындағы ізденіске арнаған Фарабидің өмірлік ұстанымының қалыптасуына аталмыш факторлардың әсері үлкен болған.

Әл-Фарабидің өмірі – білімге, әлемді, өмірдің мәнін, шынайы адами құндылықтарды түсінуге деген ұмтылыстың мысалы. Оның адамның рухани мәні, адамгершілік, бақыт пен ізгілік мәселелері туралы ойлары маңызды философиялық мағынаға ие, олар бүгінгі күнге дейін өзекті, өйткені олар білім беру практикасына әсер ете алады. Ойшыл үшін "Ізгі қала" ұғымы маңызды – тек осындай қалада адамдардың шынайы, дұрыс, ізгі өмірі, бақытқа жетуге әкелетін өмір болуы мүмкін. "Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатта" ол адамның бақытқа жетуі тек бір-біріне көмектесетін қоғамда, яғни ізгі қалада ғана мүмкін болады. Барлық адамдар бір-біріне бақытқа жетуге көмектесуі үшін олар ізгі болуы керек, яғни.іс жүзінде жақсы істер жасау және мұндай әрекеттерге қабілетті болу ғана емес". Сондықтан адамдар қалаларға бірігеді. "Адамдардың бірігуі шынайы бақытқа ие болатын істерде өзара көмек көрсетуге бағытталған қала-Ізгі қала, ал адамдар бақытқа жету үшін бір-біріне көмектесетін қоғам-ізгі қоғам. Барлық қалалары бақытқа жету үшін бір-біріне көмектесетін адамдар-ізгі адамдар. Сол сияқты, егер халықтар бақытқа жету үшін бір-біріне көмектессе, бүкіл жер ізгілікті болады".

Ойшылдың тағы бір идеясы оның мұрасының басты орындарының бірін алады-көшбасшы (ізгі билеуші) идеясы. Әл-Фараби өзінің ілімінде кімнің билеуші бола алатындығына назар аударады және оның қасиеттерін сипаттайды. "Мемлекет қайраткерінің Афоризмдерінде", біріншіден," жан, дене сияқты, денсаулық пен ауруға тән "және дені сау және ауру жанның жағдайы мен сипаттамаларын егжей-тегжейлі сипаттай отырып, ол мағыналы қорытынды жасайды: "денені емдеуші-дәрігер, ал жанды емдеуші-Билеуші деп аталатын мемлекет қайраткері" (Салкынбаев. М., 2001).

"Философиялық трактаттарда", екіншіден, кемелді адам туралы айтқанда, Әл-Фараби Мемлекет басшысына сілтеме жасайды. Оның пікірінше, мұндай билеуші ізгі мемлекеттің болуына себеп болуы керек. "Афоризмдерде "" Бірінші тарау "болып табылатын" нағыз патшаға " қойылатын келесі алты талап аталады: даналық, мінсіз парасаттылық, сендіру қабілеті, бейнелерде керемет бейнелеу қабілеті, әскери істерді жүргізудің физикалық қабілеті, оның әскери іс-әрекетке кедергі келтіретін дене бітімінің болмауы. Әл-Фарабидің саяси философиясында идеалды билеуші философ-пайғамбар, саяси жетекші (қазіргі саясаттану лексикологиясында) туралы ілім іргелі болып табылады. Әл-Фарабидегі идеалды билеуші туралы идеялар Ежелгі Шығыс билігінің идеалына, Ежелгі Шығыс монархтарының ережелері мен өкілеттіктерінің ерекшелігіне байланысты қалыптасты. Билеушінің бойында болуы керек қасиеттердің сипаттамасы философ қойған талаптардың рационалистік негізділігін көрсетеді. Саяси көшбасшы туралы заманауи тұжырымдамалар азды-көпті жаңартылған түрде саяси көшбасшыларға бірдей талаптар қояды, қазіргі шындыққа сәйкес келетін талаптарды қосады.

Сонымен, қазіргі саяси имиджологияда келесі архетиптік бейнелер ерекшеленеді: "данышпан", "жауынгер-қорғаушы" ("жақсы адам"), "жақсы патша-асыраушы", " халықтың қызметшісі ("әділдік үшін күресуші"), "ертегі батыры-батыр", "аскета", "Әулие" және т.б. Бұл тұрғыда қазіргі саяси көшбасшыға тән қасиеттер тізімі мен әл-Фарабидегі "идеалды билеушінің" белгілері мен бейнелерін сипаттау арасында көптеген корреляциялық мағыналарды табуға болады.

Әлемдік өркениеттің құрамдас бөлігі саналатын Ежелгі Тұран өңірі Азия мен Еуропаны географиялық жағынан ғана емес, сонымен қатар рухани және мәдени жағынан да байланыстырып келеді. Осы қасиетті топырақта туған Әбу Насыр әл-Фараби, Ибн Сина, әл-Хорезми, Әбу Райхан әл-Бируни, Махмуд Қашқари, Жүсіп Баласағұни, Қожа Ахмет Ясауи, Ахмет Йүгінеки және басқа тарихи тұлғалар өз заманында ортағасырлық түркі өркениетінің өркендеуіне зор үлес қосты. Аталған ұлы ойшылдардың арасында Әл-Фарабидің орны бөлек. Ол ислам мәдениетінің ошағы болған Бағдад, Каир, Дамаск, Халеб қалаларында бүкіл саналы ғұмырын өткізді. Ғұлама ғалым ақыл-ойдың алыптары – Аристотель мен Платонның шығармаларын өз заманына сай талдап-түсіндірді. Әл-Фараби өзінің ғылыми еңбектері арқылы жаңаша ойлау жүйесін қалыптастырып, ғылыми дүниетанымның интеллектуалдық деңгейін жаңа биікке көтерді (Кобесов А., 2004).

Әл-Фараби ислам өркениетінің «алтын ғасырын» дамытуға үлкен үлес қосты. «Қайта өрлеу» дәуірінің алғашқы кезеңінде Фараби еңбектері латын тіліне аударылып, Еуропа жұртшылығына танылды. Сол арқылы бүкіл адамзаттың рухани қазынасына айналды. Ұлы ұстаздың есімі қазақ жұртына белгілі болған кезден бастап, оның мұрасы ұлттық сананың оянуына және нығаюына ықпал етті. Фараби мұрасын ұлықтауға белгілі мемлекет және қоғам қайраткерлері, ғалымдар мен зерттеушілер көп еңбек сіңірді. Кеңестік дәуірде Ғылым академиясында құрылған Әл-Фараби еңбектерін зерттейтін шығармашылық топқа көрнекті философ-ғалым Ағын Қасымжанов жетекшілік етті. Осы бастамалардың нәтижесінде Алматы қаласы Әл-Фараби мұрасын зерттеуді үйлестіретін ғылыми орталыққа айналды. Атқарылған жұмыстар шетел ғалымдары арасында да кеңінен танымал болды.

XX ғасырдың 60-70 жылдарында қазақ зерттеушілерінің табанды зерттеулерінің арқасында ұлы ойшылдың еңбектері Қазақ еліне оралды. Осылайша «екінші ұстаз» туған топырағымен қайта қауышты. Әрине, бұл айтуға ғана оңай. Өйткені сол тұста көптеген елдерде әл-Фараби секілді әлемдік деңгейдегі ірі тұлғаны өздеріне қарай икемдеу үрдісі жүріп жатты. Ғалымдарымыз қажырлы еңбегі мен ғылыми дәлелдемелері арқылы Әл-Фарабидің қазақ жерінің тумасы екенін әлемдік қауымдастыққа мойындатты.

Еліміз тәуелсіздік алған соң ұлы ұстаз тұлғасының ой-санамызда және күнделікті өмірімізде берік орнығуына кеңінен жол ашылды. Мемлекеттігіміздің символына айналған ұлттық валютамызда Әл-Фараби бейнесі көрініс тапты. Арнайы ғылыми-зерттеу орталықтары құрылып, ғалымның шығармаларын зерттеу ісі жүйелі түрде жүргізіле бастады. Мектеп бағдарламасына әл-Фараби және оның мұрасы жөнінде мәліметтер енгізілді. Сан-сала ғылымның түп қазығын философия мен логикадан тарата зерттеуде Фараби Аристотель бағытын жалғастырды. Ғалымның өзіне дейін жасалған әдістеменің ізімен жүруі қалыпты құбылыс болатын. Шығу тегін өзі логикадан тарататын поэтика, әдебиет теориясы, тіл білімі салаларына арнап әл-Фараби “Өлең өнері туралы трактат”, “Өлең өнерінің қағидалары туралы трактат”, “Әдебиеттегі пікірталас туралы трактат”, “Риторика туралы трактат”, “Аристотель “Риторикасына” түсіндірменің үлкен кітабы”, т.б. еңбектер қалдырды. Сондай-ақ “Логика туралы трактат”, “Ғылымдардың шығуы туралы трактат”, “Мемлекет билеушісінің нақыл сөздері”, “Ғылымдардың жіктелуі туралы трактат” секілді еңбектерінде де Фараби әдебиет пен поэзияға қатысты бірқатар түдің әдебиет пен өлең өнеріне қатысты біршама пікірлері тұжырымдалған (Салкынбаев М., 2001).

Әл-Фарабидің әдебиет әлеміне қатысты ғылыми еңбектері мен жеке шығармашылығы белгілі ғалымдар А.Машанов, Х.Сүйіншәлиев, М.Мырзахметов, Р.Бердібай, Н.Төрекұлов зерттеулеріне арқау болды. Ә.Дербісәлиев, А.Көбесов, Б.Ғафуров, Н.Келімбетов, Т.Медетбаев еңбектерінде Фараби мұраларының әдеби қырына назар аударылды. Әл-Фарабидің “Өлең өнерінің қағидалары туралы трактаты” мен бірнеше өлеңі А.Нысаналиннің аударуымен 1974 жылы “Жазушы” баспасынан жарық көрді. Дегенмен Фараби мұраларының басым бөлігі әзірге қазақ тілді оқырманның игілігіне айнала қойған жоқ. Бұл салада атқарылар қыруар іс келер күннің еншісіне қалып отыр.

Әл-Фарабидің “Ғылымдардың жіктелуі туралы трактатында” логика ғылымының сегізінші бөлімі ретінде поэтика аталады: “Логиканың бұл бөлімі поэзияны талдау қағидаларын, кең таралған поэтикалық пайымдаулар мен өнердің өзге де салаларында қолданылатын пайымдау түрлерін қамтиды. Сондай-ақ ол өлең өнерінің барлық заңдылықтарын бүге-шігесіне дейін сипаттайды, өлеңнің, поэтикалық пайымдаудың түрлерін, олардың ерекшеліктерін, жасалу жолдарын, көркемдікке, шеберлікке, биік сапаға қол жеткізу әдістерін ашып көрсетеді” деп тұжырымдайды ғалым. Бұл жерде Фараби қолданған “поэтика” терминінің зерттеушілер айтып жүрген “Поэзия туралы ғылым” деген анықтамадан гөрі қазіргі әдебиеттануда қолданылатын көркем туындының болмыс – бітімін тұтастықта қарастыратын, жалпы алғанда “әдебиет теориясы” ұғымымен мазмұндас, жекелей алғанда әдебиеттану ғылымының бір саласы болып табылатын “поэтика” ұғымымен үйлесетінін аңғарамыз. Сонымен қатар Әл-Фараби өз еңбегінде поэтиканы логикадан таратып,

поэтикалық пайымдаулар мәселесін бірінші кезекке қойғанымен, таза поэзия табиғатына тән ұғымдарды да ұмыт қалдырмай, тұтастықта қарастырған.

Бүгінгі таңда қалыптасып келе жатқан азаматтық қоғам жағдайында және демократиялық құндылықтары бар жаһандық әлемді құру әрекеттері ортағасырлық авторлардың көзқарастары өте өзекті. Әл-Фарабидің қоғамдық-саяси ойының әлемдік тарихында Әбу Наср (873-950) идеалды қоғамның, кемелді мемлекеттің негізгі ережелері мен принциптерін әзірлеуге көп орын берген философ және ғалым ретінде танымал. Әл-Фарабидің ілімі мемлекет пен қоғамға деген шығыс утопиялық көзқарасын бастады. Орта және Таяу Шығыстағы аристотелизмнің негізін қалаушы, араб тілінде сөйлейтін перипатетизмнің жарқын өкілдерінің бірі (классикалық араб-мұсылман философиясы мектебі), "екінші мұғалім" (Аристотельден кейін) Әл-Фараби, философиялық және саяси мәселелерге арналған өте бай мұра қалдырды, идеалды қоғам, мемлекет және билеуші туралы тұжырымдама жасады. Әл-Фарабидің саяси философиясы платонизм бағытын жалғастыруда, сонымен бірге оның ілімі өзіндік тәуелсіз ойлаумен, өзіндік ерекшелігімен, дәйектілігімен және берік сенімділігімен сипатталады. Ғылымдарды жіктей отырып, Әл-Фараби саяси философияға ерекше назар аударады, оның мақсаты – мінсіз қоғам құру, азаматтардың тамаша бірлестігін құру (Бурабаев С., 1993).

Әл-Фарабидің әлеуметтік-саяси философия туралы трактаттары ("Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактаттар", "бақыт табу туралы", "бақытқа апарар жолды еске салу" және т.б.) қауымдастықтардың, яғни мемлекеттердің саяси бірлестіктерінің принциптері мен нормаларына арналған. Әл-Фарабидің адами бақыты бәрінен жоғары – діни ұйғарымдар мен талаптарды қояды. Әл-Фарабидегі шынайы бақытқа апаратын жол ізгіліктер, пәктік, қарама – қарсы әрекеттермен-зұлымдықпен, жетілмегендікпен күресте асыл әрекеттер арқылы өтеді. Әл-Фарабидің пікірінше, мұндай бірлестіктің қажеттілігі оның материалдық қажеттіліктерін қанағаттандыру қажеттілігінен туындайды. Әл-Фарабидегі адам және идеалды адамзат қоғамы ғаламның және оның өзіндік моделінің ажырамас бөлігі болып табылады. Әл-Фараби бойынша мінсіз қоғамның бастапқы нысаны қала (әл-Мадина) болып табылады. Әл-Фарабидегі қоғам мен мемлекет бір ұғыммен - "қала" арқылы көрінеді. Идеал "ізгілікті қала" (әл-Мадина әл-Фадила) Әл-Фараби ғарышта да, сау адам ағзасында да иерархиялық құрылыспен сипатталады. Адамның биологиялық мүшелері бір-бірімен өзара әрекеттесіп, бір-біріне көмектеседі, денсаулықты қорғайды және тірі тіршілік иесінің өмірін сақтайды. Қала – мемлекеттің тұрғындары кемелді және игі бақытты қорғау және жалғастыру мақсатында бірігіп, өзара іс-қимыл жасайды (Дербисалиев А., 1995).

Сонымен қатар, Әл-Фараби биологиялық және саяси компоненттер арасындағы айырмашылықты көрді. Егер биологиялық органдардың функциялары еріксіз рефлекспен байланысты болса, онда мемлекет азаматтары ерікті және еркін таңдау жасайды. Әл-Фарабидің саяси мұраттары, әсіресе олар құрған принциптерде қалалар мен адамзат қауымдастықтарының жіктелуінен айқын көрінеді. Шынайы және жалған тауарлардың түрлері бойынша әл-Фараби қалаларды ізгілікті (идеалды) және оларға қарама-қарсы надан деп бөлді. Ізгі қала тұрғындарының шынайы мәні – шынайы-жоғары бақытқа ұмтылу, өмірді қорғау үшін өмір сүру, бір-біріне кемелдікке жету үшін қажет нәрсенің бәрін алуға көмектесу. Бұл қалада бейбітшілік пен өзара қолдау орнаған "адамдарды біріктіру өзінің мақсаты-шынайы бақытқа ие болатын істерде өзара көмек көрсету". Ізгі қаланың билеушісі барлық жақсы қасиеттерге ие. Бұл қаланың тұрғындары әл-Фараби жоғары интеллектуалды кемелдік деп бағалайтын бақытқа ұмтылмайды. Әл-Фараби надан қаланы егжей-тегжейлі сипаттайды, ол бұл қаланы басқа өнегесіз қалалардан ерекшелендіреді. Бұл қаланың көптеген түрлері бар:

- қажеттіліктер қаласы – олар тек өмір сүрудің шұғыл талаптарын қанағаттандыруға тырысады;

- алмасу қаласы – байлыққа қол жеткізудің мақсаты бар жерде; төменгі қала-гедонизм билік ететін жерде;

- амбиция қаласы – барлығы билікке ұмтылатын жерде;

- тәттілік қаласы – толық азғындық үстемдік ететін жерде;

■ азғын қала-оның тұрғындары шынайы құндылықтарды біледі, бірақ олардың соңынан ермейді;

■ құбылмалы қала – ізгі болды, содан кейін бұрылды; адасқан қала-оның тұрғындары дұрыс жолдан адасып кетті, "бақыт осыдан кейін болады деп үміттенеді өмір".

Ізгі іс-әрекеттер, игі істер жасау үшін қоғамда белгілі бір тәртіп пен бірлескен күш қажет. Мемлекет мінез-құлық ережелерін, адамгершілік нормаларын ұйымдасқан түрде белгілейтін, өз тұрғындарын кемелді бақытқа жетуге жұмылдыратын құрал болып табылады. Әл-Фараби болашақ қоғамын бостандық, жалпыға бірдей теңдік, өзара сыйластық орнаған кемелді және әділ деп суреттеді: толық әл – ауқат-қазіргі адамзат ұмтылатын нәрсе. Әл-Фарабидің саяси философиясын зерттеу оның көзқарастары мен идеялары әл-Фарабиді құқықтық, мемлекет пен азаматтық қоғам құру, қоғамдағы келісім мен консенсус принциптерін бекіту жағдайында зерттеудің өзектілігін арттырады деген қорытынды жасауға мүмкіндік береді. Осыған байланысты Әл-Фарабидің әлеуметтік-саяси көзқарастары мен идеялары өскелең ұрпақтың саяси тәрбиесінде құнды дереккөз бола алады.

Әдебиеттер:

1. Дербисалиев А. Звезды казахской степи, Алматы, 1995.
2. Келимбетов Н. Древняя литература, Алматы 1991.
3. Кобесов А. Абу Насир аль-Фараби, Алматы, 2004.
4. Салкынбаев. М. Монография «Изучение литературного наследия АльФараби», 2001.
5. Бурабаев С. Философия искусства Абу Насра аль-Фараби // Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. А., 1993

ӘЛ-ФАРАБИ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ «ӘДІЛЕТТІ БАСШЫ» ИДЕЯСЫ

Сулейменов П., саяси ғылымдарының кандидаты, доцент

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы қ., Қазақстан

Тарихи тұлғалармыздың рухани құндылықтарын зерттеу насихаттау біз үшін парыз. Шығыстың ұлы ойшылы философ, ғалым Әбу Насыр әл-Фарабидің (870-950) рухани мұрасы әлемдік ғылым мен өркениетінің дамуына өлшеусіз үлес қосқан анық. Қоғам мен мемлекеттегі алуан түрлі жайттарды қамтитын Әбу Насыр әл-Фараби мұрасы ең алдымен адамзатқа арналған. Өйткені ол саналы ғұмырын қалың жұртшылыққа қызмет етуге ат салысты. Еңбектерін жекелеген тұлғаға, адамның игілігіне, елге, жерге, күллі әлем мен ғаламға арнап, көпшілік ортада қызу талас-тартысқа түскен немесе жинақталған мәселелерді шешуге ұмтылды. Сондықтан да болар оның ғылыми ізденістері әлі күнге дейін өзінің өзектілігін жоғалтпай келеді. Бізге жеткен оның мұрасы философия, музыка, математика, логика, астрономия, филология және жаратылыстану ғылымдарының сан салаларын қамтиды.

Ғалымның өз заманында айтқан әрбір ойы немесе келтірген пікірі, талдаған сараптаулары қазіргі қоғам дамуының кейбір қордаланған мәселелерне дөп тиіп жатады. Уақыт озса да, Әбу Насыр әл-Фараби мұрасы ортайған емес, қайта жылдар өткен сайын толысып келеді. Бұл оның еңбектерінің қайнар бастаулары гуманизмде жатқандығын аңғартады. Қандайда бір халықтың өткенін таразылап, болашағына бағдар жасап, отыруы бұл табиғи заңдылық. Әл-Фараби әлемі мен оның еңбектерінде көтерілген мәтіндер шығыс халықтарының, соның ішінде түркі әлемінің философиясын қанаттандырды, оның арнасын кеңейтіп, соны бағыттар көрсете білді. Оның шығармаларындағы тақырыптар түркі әлеміндегі философиялық дәстүрден, халық шығармашылығынан бастау алады десек қателеспеген болар едік.

Әл-Фараби шығыс халықтарының тілінде данагөй де жасампаз шығармалар қалыптастырып қана қойған жоқ, ол сонымен қатар өз заманындағы қарама-қайшы әрі күрделі идеялар мен гуманистік көзқарастарды талдап, олардың шынайы мән-мағынасын да ашып көрсетті. Өзінің еңбектерінде Әбу Насыр әл-Фараби өз заманындағы адамгершілік, ізгілік пен

достық, пәлсафалық ойлар, өнер мен мемлекеттік құрылымдар туралы келелі пікірлерін ортаға салды. Әсіресе «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары жайлы трактат», «Азаматтық саясат», «Мемлекеттік қайраткерлердің нақыл сөздері» атты еңбектерінде адам мен қоғам, басшы мен бағынушы, сынды категорияларды негіздеп, философтардың ізденістерімен қабыстырады да, қоғамдық құрылымның өзіндік теориясын жасап шығарады.

Сонымен қатар «Бақытқа жету», «Кемеңгерлік меруерті», «Мәселелердің түп мазмұны», «Ғылымдардың шығуы» сынды еңбектерінде де әлем мен қоршаған орта, адамның өзге институттармен байланысы жайында сөз қозғап, келелі пайымдауларын ортаға салған. Ғұлама ғалым осы іс-әрекеті арқылы батыс пен шығыстың ой маржандарын тізбелеп қана қоймай, оларды өзара ұштастыра білді, батысты шығысқа таныстырды, заманындағы сүбелі пікірлерді талдады. Оның осындай келелі ізденістерін қабылдаған ғылыми жұртшылық кейіннен оны «Екінші ұстаз» ретінде мойындап, ғылымға сіңірген еңбегін жоғары бағалаған болатын.

Немістің шығыстанушы ғалымы Ф.Детриций сынды зерттеушілердің айтуынша: «Шығыста Аристотель әл-Фарабидің еңбектерінің арқасында ғана Аристотель атанды», Олардың ішіндегі ең ұқсасы әл-Фараби мен Спинозаның әлеуметтік-саяси концепциялары жөніндегі ойлары. Мысалы, бақытқа жетудің жолдары, мақсаты, мемлекетті басқарудың формасы мен функциясы т.б. Спиноза әл-Фараби секілді өзінің қоғам туралы ілімін адамның «шынайы» табиғатынан шығарады, мемлекеттің мақсаты әрбір адамды ақылмен басқарып, бақыт пен бостандық сыйлау дейді. Әл-Фарабидің адамдардың индивидуалды армандарының бірлігі ретіндегі социум ұғымы Ж.Ж. Руссоның «әлеуметтік келісім» идеясына сәйкес.

Әл-Фарабидің ғылыми көзқарастары орта ғасырлардағы Таяу және Орта Шығыс елдеріндегі мәдениет, философиялық және ғылыми ой-пікірлердің даму нәтижесі болып табылады. Әл-Фарабидің еңбектері күні бүгінге дейін өз мән-маңызын жоғалтқан жоқ. Әл-Фарабидің мемлекет, ел басқару жөніндегі тұжырымдары, әлеуметтік-этикалық саяси көзқарастары бүгінгі қоғам үшін де айрықша маңызды. Оның еңбектері еуропалық Ренессанстың өрлеуіне үлкен ықпал етті. Әл-Фараби Шығыс пен Батыстың ғылымы мен ежелгі мәдениетін табыстыруда зор рөл атқарды.

Ойшыл ғылыми еңбектері қаншама дәуірлер өтсе де маңыздылығын жоғалтпай келе жатқандығы, ондағы ойлардың даналығында, тереңдігінде болса керек. Жалпы алғанда тарихтың елегінен өткен философиялық ойлар ешқашан да ескірген емес, ондағы жинақталған дана ойлар біздің санамызға ой салып, соны көзқарастардың қалыптасуына ықпал етеді. Әл-Фараби шығармалары осындай өрісі кең, өресі биік еңбектер санатына жатады.

Әл-Фарабидің ғылыми мұраларын зерттеу және пайдалану қазіргі демократиялық қоғамды орнатуда актуальды болып табылады. Әл-Фарабидің философиялық мұрасындағы, бостандық, әділдік, және бақыт жайлы, адамдардың бір – біріне мейірімділігі туралы ойлары, адами қоғамдағы адамгершілікті жетілдіру жайлы идеялары бүгінгі күнің өзекті мәселелері болып отыр.

Әл-Фарабидің мемлекет, ел басқару жөніндегі тұжырымдары, әлеуметтік-этикалық саяси көзқарастары қоғам дамуы үшін де айрықша маңызды. Қазіргі таңда ғұламаның саяси көшбасшы және оның қайырымды қоғам, бейбітшілікті сақтауға, әділетсіз істерді сынға алуы өз мәнділігін жойған жоқ. Осы тұрғыдан алғанда, әл-Фарабидің ғылыми философиялық мұралары өскелең ұрпақты адамгершілік пен әділеттілікке тәрбиелеуде құнды құрал болуып табылары анық. Қазіргі мемлекетіміздің ұстанып отырған негізгі саясаты әділеті азаматтық қоғам құру. Әл-Фарабидің мемлекеттік құрылым және мемлекет басқару теориясын зерттеу қазіргі демократиялық қоғамның дамуында өзекті мәселелердің бірі болып табылады. Мемлекет басшысы осы өнерді біле тұра, өзі ең жетілген, бақытқа жетудің барлық жолдарын білетін адам болып саналады. Әл-Фараби философиясында осы мемлекетті басқаруға, оның құрылымына баса мән береді. Мемлекетті басқару билеушіден көптеген қасиеттерге ие болуды талап етеді. Мемлекетті басқаруда жіберілген қателіктер, кемшіліктерге кешірім болмайды, оның салдары халық үшін өте ауыр тиеді. Сол себепті, билеуші басқан ізін аңдап басып, көрегенділік таныта білуі тиіс. Қазіргі таңда ғұламаның саяси көшбасшы және оның қайырымды қоғам, әділеттілік пен теңдік, бейбітшілікті сақтауға соғысты болдырмау,

әділетсіз соғыстарды сынға алу өз мәнділігі мен өзектілігін жойған жоқ. Бұл тұрғыда ғұлама ойшылдың айтқан идеялары рухани тазалықпен әділдікке, өскелең ұрпақты тәрбиелеуде құнды құрал болатыны анық. Мемлекетті басқарудағы билеушісінің жүргізген саясаты қоғамның өміріне, халқының тұрмысына тікелей әсерін тигізеді.

Кез келген мемлекеттің өмір сүру жолындағы қол жеткізетін жеткістіктері немесе оны артқа тартатын жағдайлардың орын алуы оны басқаратын билеушісіне байланысты. Мемлекетті басқару кез-келген адамның қолынан келмейді, сол себептен де оған тек мыңнан озып шыққан, халықының қамын ойлайтын адамдар ғана сайлана алады.

Әл-Фараби адам мемлекетті басқаруы үшін екі шарт орындалуы қажет. Біріншісі ол қаланы басқаруға дайын болуы керек. Екіншісі басқаруға мүмкіндіктері мен жағдайы келуі керек. Оның өнері де басқалардың өнерінен жоғары тұруы керек, ол өнер ештеңе үшін қызмет етпейді, не басқалар оны қолданатын өнер түрі де емес дейді, ол – оған басқа өнерлердің барлығы бағынатын өнер, ол үшін басқа өнерлер қызмет жасайтын өнер болуы қрек деп тұжырымдайды. Мемлекет басшысы осы өнерді біле тұра, өзі ең жетілген, бақытқа жетудің барлық жолдарын білетін адам болып саналады. Мемлекетті басқарудағы билеушісінің жүргізген саясаты қоғамның өміріне, халқының тұрмысына бірден тікелей әсерін тигізеді анық. Әл-Фараби философиясында мемлекетті басқаруға, оның құрылымына баса мән беріледі. Яғни, билеуші қандай болса, оның соңынан ерген халқы да сол ізде жүреді. Мемлекетті басқару билеушіден көптеген қасиеттерге ие болуды талап етеді. Мемлекетті басқаруда жіберілген қателіктер, кемшіліктерге кешірім болмайды, оның салдары халық үшін өте ауыр тиеді. Сол себепті, билеуші басқан ізін аңдап басып, көрегенділік таныта білуі тиіс.

Гректік философтардың, ең алдымен Платон мен Аристотельдің этикалық және саяси ойларына сүйене және Ежелгі Шығыстың әлеуметтік ойларын қолдана отырып, Фараби мемлекеттік құрылымның үйлесімді теориясын жасады. Оның ойынша, қайырымды қалалардың билік басында (әл-мәдина, әл-фадила) бір мезгілде діни қауымның жетекші рөлін де атқаратын философ-басқарушылар болады. Қайырымды қалаларда барлық тұрғындар үшін шынайы бақытқа жетуге талпынады, жақсылық пен әділдік үстемдік етеді, әділетсіздік және зұлымдық айыпталады. Фараби қайырымды қалаларға шынайы бақыт жөнінде бейхабар және оған талпынбайтын, керісінше тән саулығына, ләззат алуға және байлыққа ғана көңіл бөлетін басқарушылары және тұрғындары бар қайырымсыз қалаларды (әл-мәдина, әл-джахилия) қарсы қояды.

Әл-Фараби адам іскерлігінің мақсаты – тек дұрыс танудың көмегі арқылы қол жеткізуге болатын бақыт деп есептейді. Ойшыл қоғамды мемлекетпен теңестірді. Қоғам – адамдық мүше. «Қайырымды қала тірі ағзаның өмірін сақтау үшін барлық мүшелері бір-біріне көмектесетін сау тән тәріздес». Фараби қайырымды қаланы оқуды платондық принциптер негізінде құрады, дегенмен оның оқу құрлымының неоплатондық және аристотельдік элементтерін бағаламау мүмкін емес. Өз уақытының барлық бірегей ойлары секілді, Фарабидің саяси тұжырымдамалары исламдық халифаттың шынайы бейнелеріне бағытталған араб мәдениетінің теориялық қағидаларына ұқсамады.

Егер ел билеуші шынайы қайырымдылықтың жаршысы бола білсе, онда оның халықты басқарудағы басшылық қызметі де сан алуан жақсылық істерге толы болады. Дәл осындай игілікті мақсатты ойдағыдай жүзеге асыра білгенде ғана елбасының өзі де, оның қол астындағы әрбір адам да шексіз бақытқа кенеледі, ал мұндай жағдай нағыз бақыттың өзі болып саналады. Фарабидің өзінің зерттеу пәні ретінде мемлекетті белгілегенін оның әлеуметтік-философиялық көзқарастарын қарастырғанда аңғарамыз. Сонымен, әл-Фараби үшін қоғамдық құрылыстың мұраты – кемелденген мемлекеттік өмір, мемлекеттегі өмір мемлекеттің өзі.

Мемлекет – адамдардың бақытқа жету жолындағы өзара қарым-қатынастарының неғұрлым кемелденген көрінісінің формасы. “Осы пікірге сай қайырымды қала дегеніміз тұрғындары бір-біріне соңғы кемелдікке, яғни жоғарғы бақытқа жету жолында көмектесетін қала”.

Ал ел билеуші надандықтың жолына түссе болғаны, ол міндетті түрде өзінің ойындағы арам пиғылдарын жүзеге асырудың жолдарын қарастыра бастайды. Сөйтіп, оның қызметінде

билік пен мансап, тәкаппарлық пен намысқойлық байлық пен масайраушылық басты орынға шығады. Дәл осындай жолға түскен ел билеуші шын мәнісінде бақытты болмаса да, өзін тым бақытты сезінеді. Мұндай ел билеуші тікелей өзіне бағынышты адамдардың көмегі арқасында өз үстемдігін баянды етіп қана қоймай, оны одан әрі нығайта түсуге жанталасады. Алайда ел билеуші халқының қолын берекеге жеткіздім деп есептегенімен де, шын мәнісінде бұл игі мақсат жүзеге аспаған күйінде қалып қояды. Мұндай пиғылдағы ел билеушілер, әдетте, басқалармен салыстырғанда, өздерін ерекшеміз деп санайды.

Жаңылыстар мен қателіктерге ұшыраған ел билеуші өзінің халықты басқарудағы қабілеттері мен даналық қасиеттерінің жоғары екендігіне шек те келтірмейді. Дәл осылай болмаса да, оның өзі де, одан қалды оның қол астындағылар да, дәл осылай ойлауға мәжбүр болады. Мұндай жағдайда ел билеушінің өзі де, оның елі де шынайы бақытқа қолдарын жеткізбесе де, оны сезінгендей күй кешеді. Халықты басқарудың дәл осы сипаттағы жолдарының жалғандыққа негізделгеніне қарамастан, бағынышты халық оны көп жағдайларда сезінбей де қалады. Сондықтан да болар, олар ел билеушінің бойында рақымшылдық пен даналық қасиеттердің мол екендігіне кәміл сенеді. Мұндай көзбояушылықты билеуші де, оның қарамағандағылар да жан дүниесімен нағыз бақытқа санайды. Сөйтіп, олар ел билеушіні қолдау арқылы оның көкейіндегі надандық пен білімсіздіктен туындаған мақсаттарының кейбіреулерінің орындалуына жағдай да туғызады.

Әл-Фараби дін бақытқа жетудің құралы деп түсінді. «Әр түрлі қайырымды қалалар мен халықта әр түрлі дін болуы мүмкін, бұлардың бәрі дінге сеніп мақсатына жетуге ұмтылады».

Көшбасшы қандай болуы тиіс? Сонау заманнан бері бұл сұрақ көптеген белгілі философтарды толғандырып келді. Платон оны өтірікті жақтырмайтын және шындықты сүйетін, әділ, білімге ұмтылатын философ болуы керек деп санады, себебі әділетсіздікке орын жоқ және қоғамдық болмысқа енгізе алмайтын мінсіз, парасатты болмысты тек сол ғана көруге қабілетті деп білді. Көне ойшыл тек осындай басқарушы тарих толқынын өзгерте алады және қоғамда бұндай адамның болуы әлі орындалмаған ойларға қол жеткізуді қамтамасыз ететіндігіне көндірді. Платонның пікірінше, бұндай басқарушы танымға қабілетті жақсы есте сақтау қабілетіне ие және ақиқатпен, әділдікпен, батылдықпен және даналықпен тіл табысады.

Әл-Фараби қайырымды қала басшысы табиғатынан керемет түсініп, және өз ойын, өзіне істің қалай болып жатқанын айтушының сөздерімен байланыстыра отырып, елестете білуі керек деп белгілейді. Бұл әл-Фарабидің пікірі бойынша кемелденген ақыл ой құрылысы.

Азаматтық ғылымның міндеттеріне нағыз бақытқа жеткізетіндігін қайырымдылық қимылдары мен адамгершілік қимылдар жатады. Саяси ұйым басшының міндеті осындай адамгершілік қимылмен оның сақталуын қамтамасыз ету болып табылады. Бұл міндеттің орындалуы басшыдан мемлекетті басқару талап етеді, сонымен бірге басқару өнерінің білімділігін талап етеді.

Фараби қоғам мен индивид гармониясының идеясын дамыта отырып, мынадай қортынды жасады: мемлекетке адам пайда келтіргенде ғана күшті, дамыған мемлекет болады. Үлгілі мемлекет қандай болу керек? Ондай мемлекет жетілдірілген, дамыған иерархиялық құрылыстағы мемлекет болуы керек. Мұндай мемлекетте «әрбір адам» бір өнермен шұғылдануы керек, немесе сол өнердің болашақ басшысы сол өнерді игеруі керек: Фараби Платон сияқты өзінің идеалдық мемлекетінде адамдарды қауымға байланысты, кәсіптік белгісіне қарай бөлді. Жоғарғы қауымды «бақытты адамдар» құрады, яғни философтар – дейді. Фараби басқа адамға бақытқа жететін жолды көрсете алады. Яғни, қаланың басшысы ретінде қоғамға керек. Мемлекет бақытқа кенелетін екінші қауым дін қызметкерлері, шешендер, ақын – музыканттар, хат шеберлері, өлшегіштер. Үшінші қауымды Фараби «өлшегіштер» деп атады. Оларға: математиктер, геометриктер, дәрігер, астрономдар жатты. Төртінші «әскери адамдар», бесінші қаланы байлыққа кеңелтетін «байлар» деп атап көрсетті.

Бұндай идеялық мемлекетте адамның қоғамдық жағдайы байлығына байланысты емес, оның біліміне байланысты болады. Осы пікір арқылы Фараби ақша ауқатты қаланың басты шарты дегендерді айыптады.

Платонның идеялы мемлекетінде азаматтардың қызметтері бөлінді: философтар мемлекетті басқарса, әскерлер оны қорғады, жер өндеушілер, қол өнершілер тұтыну өнімдерін шығарады. Бірақ Платонның міндеттері мен құқықтарды иерархиялық бөлуі мемлекетте касталық бөлісті жандандырады. Ол Фараби туылғаннан бақытты деген идеяны жақтады. Платон бойынша философтардың білімі философтардың қауымы үшін керек, қолөнершілердің білімі қолөнершілер қауымы үшін керек деді. Сондықтан бұл Платондық иерархияда бір қауымнан екінші қауымға өтетін мүмкіндік те, қозғалыс та жоқ, ал мемлекеттің игілігі үшін ешқашан бұзылмақ емес. Бұған қарама-қарсы Фараби білімі тәрбиеге байланысты, сыртқы жағдайға байланысты беріледі деді.

«Әр адам өзінің табиғаты, - өзінің өмір сүруі және жетістіктерге жетуі үшін көптеген қажеттіктерді зәру етеді, оған өзінің күші, жағдайы жетпейді, ал өзінің мұқтаждығын өтеу үшін жұрттардың бірлестігінің, қоғамдастығының әрқайсысының әр түрлі көмектерін қажет етеді, бірлестіктің барлық мүшесінің қызметі әркімге өзінің өмір сүруі және жетістіктерге жетуі үшін барлық жағдайды жасайды» - деп жазды Фараби. Осындай негізде Фараби адам қоғамы пайда болуының табиғи теориясын ұсынды. Тек басқа адамдармен қарым – қатынаста ғана, әлеуметтік топта ғана адам өмір сүруі мүмкін. Адамдардың бірігуінің себебі олардың материалдық және рухани қажеттіліктерін қанағаттандырудағы мұқтаждығы болып табылады.

Мемлекет туралы ілімінде Фараби мемлекеттің ішкі және сыртқы міндеттерін анықтап көрсетеді. Мемлекеттің сыртқы міндетіне қайырымды қала тұрғындарын қорғау немесе елді сыртқы жаулардан қорғау, яғни қорғаныс ұйымдастыруды талап етіледі. Соғысты Фараби әділетті, әділетсіз деп бөлді. Әділетті соғыс игілікті мақсаттарға жету үшін жүргізіледі және де онда қылмысты айыптау болады. Ал әділетсіз соғыстар қайырымды қала тұрғындарының мүддесіне бағытталады, яғни ол жеке басшылардың мүддесінен туындайды.

Мемлекеттің ішкі міндеті бұл тұрғындардың бақытқа жету жолын қарастырады : әділеттілік орнату, халыққа білім беру, тұрмыс туралы ілімге оқыту оларды адамгершілікке тәрбиелеу, бақытқа жеткізетін әдеттерді тарату болып табылады. Экономикалық мәселемен шектелетін мемлекет Фарабидің есептеуінше мәдениетсіз мемлекет.

Әл-Фарабидің мемлекеттік құрылым ілімі барлық уақытта адамдық қоғамның дамуында әрдайым өзекті болып келді және солай болып қала береді, және кез келген заманауи адам одан қоғам мен жеке адам дамуындағы өзін алаңдатқан сұрақтарға жауап таба алады деп қорытындылауға болады.

Бүгінгі Президентіміздің айтып жүрген Жаңа Қазақстан орнатудағы «әділетті қоғам құру» ұлттық саяси бастамалары сөзсіз ұлы ойшылдың идеяларымен ұштасатыны анық. Әділетті қоғам құру идеясы барлық қазақстандықтарға тән жолдау болып табылады, бұны өз кезегінде әл-Фараби де өз шығармашылықтарында қамтыған болатын. Әділетті қоғам идеясы Платонның (идеялы) ізгілікті мемлекет және әл-Фарабидің (қайырымды қала) ұғымдарымен қисынды жалғасы болып табылатынын толық сенімділікпен айтсақ болады. Әділетті ел болу - ең алдымен жалпықазақстандық үйдің ұлттық идеясы және біздің ұлы бабаларымыздың арманы болды.

Әрине, әл-Фарабидің өз заманында айтқан тұшымды ойларымен идеялары, қазіргі біздің қоғамымызда алар орны ерекше деп айтуға толық негіз бар. Өйткені, оның айтқан қайырымды қала, қайырымды қоғам жайлы ойлары, күні кеше болған, әлемдік індет пандемия жайлаған кезде, Фарабидің сол кездеге айтқан қайырымдылық идеялары іске асқандығына өзіміз күә болдық. Әл-Фарабидің ғылыми мұрасы, бүкіл әлемдік ғылым дамуына өлшеусіз үлес қосты. Әл-Фарабидің шығармашылығының болмысы, шығыс пен батыстың өркениетін байланыстыратын рухани алтын көпірге айналды. Көрнекті ойшыл гуманист ретінде өз шығармашылығы арқылы антика және ислам әлемін біріктіре алды. Оның трактаттары ренессанс дәуіріне еуропадағы ғылымның дамуына, дүниетанымының қалыптасуына тікелей әсер етті. Ия, ғұлама ғалым, кезінде жауап беруге тырысқан, бақыт туралы, адамның жетілуі туралы сұрақтар қазіргі замандағы дамыған қоғам үшін де аса өзекті. Әл-Фараби: «адамдар бірлестігі шынайы бақытқа жеткізетін істерде өзара көмектесу мақсатын

қойған қала – қайырымды қала, ал адамдары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын қоғам – қайырымды қоғам. Барлық қалалары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын халық – қайырымды халық.

Егер халықтар бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отырса, бүкіл ғалам қайырымды болмақ», – деген гуманистік ойын ұсынып, оның жүзеге асуын аңсайды. Өзінің «қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы туралы» трактатында ол мейірімді адамдар тұратын қаланың моделін жасады. «Әл мадини, әл фадила» әл-Фараби әрбір тұрғыны бақытқа қол жеткізуге ұмтылған ізгі жандардың кемелденген қоғамы. Оның пікірінше «білім мен ізгілік» ажырамас бірлікте болу керек. Қазақ даласы, Отырарда дүниеге келіп, түркілік дүниетанымның мүмкіндігін әлемге паш еткен Әбу Насыр әл-Фараби адамзаттың кемелдікке деген үздіксіз ұмтылысын бейнелейді. Батыс пен Шығыстың өркениеттер аралық сұхбаттастық идеалына жақындай түсуіне жағдай жасады. Әлемдік өркениетте өз орнын ойып алған ұлы жерлесіміз әл-Фараби іліміне қайта оралу, танып білу, ұлт мүддесіне жарату – таусылмас рухани азық, баға жетпес адамзаттың рухани қазынасы болып табылады.

ТИІМДІ ТӘЖІРИБЕ РЕТІНДЕ СУПЕРВИЗИЯНЫ ТАЛДАУДЫҢ ТЕОРИЯЛЫҚ ТӘСІЛДЕРІ

Шанбаева Г.Н., PhD

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы қ., Қазақстан

Түйін. Зерттеу мақаласында Қазақстан ғылымы үшін жаңа тақырып болып есептелетін супервизия ұғымы жан-жақты талданады. Супервизияның анықтамалары, мақсаттары мен рөлдері анықталып, оның терапия, бизнес кеңес беру, коуч, интервизия ұғымдарынан айырмашылығы салыстырылады. Психоаналитика, педагогика, психология, медицина, әлеуметтік жұмыстар саласындағы қолданыс ерекшеліктері, әртүрлі кәсіби контексттердегі олардың практикалық салдары, даму тарихы, қазіргі супервизия тәжірибесінде қолданылатын негізгі ұғымдар, үлгілер мен әдістерге назар аударылады. Супервизияның негізгі аспектілері, оның ішінде осы құбылысты түсіну мен зерттеудің әртүрлі тәсілдері талданады. Авторлар эмоционалды-психодинамикалық, экзистенциалды, рефлексивті практика, когнитивтік-мінез-құлық, гуманистік және жүйелік теориялар сияқты әртүрлі көзқарастар мен ой мектептерінен супервизияның теориялық негіздерін талқылайды. Супервизия саласындағы әрі қарайғы зерттеулерге арналған негізгі қорытындылар мен бағыттардың синтезі ұсынылады.

Кілт сөздер: супервизия, психоаналитика, педагогика, әлеуметтік жұмыс, супервизор, психология, медицина, зерттеу тәсілдері.

«Супервизия» сөзі (supervidere - жоғарыдан қарау) қазақ тілінде «қадағалау», «бақылау» дегенді білдіреді, қоғамға таныс «тәлімгерлік», «жетекшілік» әрекетті осыған жақын деуге болады. Ретцер оған жақын ұғымдар ретінде «контролер», «қарауыл», «инспектор», латын тіліндегі етістік сипаттамаларымен «үңілу», «бақылау», «тану», «қарауылдау», «қабылдау» немесе «таразылау» сөздерін келтірген [Залевский²⁰¹⁹: 15-16]. Анықтамаларға қарасақ, Белардидің түсіндіруінше, «супервизия - супервизорлар (тәжірибелі кеңесші) мен супервизант (кеңеске жүгінуші) арасындағы кәсіби мазмұндық рефлексия, ол біліктілікті арттыру, кеңес беруден тұрады» [Эббекке-Нолен, 2020: 9]. Бернард пен Гудеар пайымынша, «Супервизия - педагогикалық араласудың ерекше әдісі (signature pedagogy, «дәрі тағайындау»), білікті маман әдетте өзімен бір мамандықтағы кіші әріптесіне немесе әріптестеріне солардың кәсіби қызметін жоғарылату, клиенттерге ұсынылатын қызметтердің кәсіби сапасын тексеру мақсатында қадағалау жүргізеді, ол әлі қалыптаспаған маман есіктен бас сұққысы келетін кәсіптің күзетшісі тәрізді [Кулаков, 2022: 9]. П. Хокинс пайымынша, супервизия - ол практикант маманның супервизор көмегіне жүгіне отырып пациенттеріне жақсы қарауы, бұл екеуінің бірлескен әрекеті. Супервизия оның жұмысын жақсартады, пациент-супервизант қатынасын трансформалайды. Ұдайы жеке даму, маманның кәсіби дағдылары шыңдалады, кәсіби біліктілігі молая түседі [Кулаков, 2022: 7]. Американдық психолог, Оберн университетінің профессоры В.Гесс пайымынша, супервизия – бұл өзара әрекеттесу үрдісі, оның негізгі мақсаты бір адамның (супервизор) басқа адаммен (қадағаланатын тұлға)

басқаларға тиімдірек көмектесу үшін қарым-қатынас жасауы болып табылады». Берілген анықтамалар маманның кәсібилігін шыңдауда, маман ретінде кәсіби білімі мен дағдысын кеңейтуде, тәжірибесін молайтуда супервизияның аса маңызды екенін ұқтыруда. «Супервизия» ұғымында білімі, білігі мол, тәжірибелі маман енді қалыптасып жатқан маманның жұмыс барысын жақыннан бақылап-барлап отырады, кездескен жаңа мәселелердің шешімінде оған жол көрсетіп, бірге талқылап, түйінін тарқатып, бағыт-бағдар сілтеп, жауапкершілікті көтерісіп, қажетінше өзінің тәжірибесімен бөліседі. Осы орайда, маман жұмысының маңызды аспектісі ретінде супервизия – кәсіби тәжірибені жетілдіруге және күзиреттілікті дамытуға бағытталған басшылық пен қолдаудың жүйелі процесі. «Супервизия араласатын мәселелердің аса маңыздылары: жағдайды концептуализациялау, кері байланыс орнату, талқылау, үйрету және нұсқау, моделдеу, рефлексивті сұрақтар» [Кулаков, 2022: 8-9]. Супервизия көбінесе теория мен тәжірибе арасындағы көпір қызметін атқарады, сонымен қатар, жеке және кәсіби өсудің үйлесіміне мүмкіндік береді. Супервизияның негізгі құрамдастарына маман мен жетекші арасындағы тұрақты кездесулер, кәсіби мәселелерді талқылау, қиын жағдайларды талдау, кәсіби қызметтің әртүрлі аспектілері бойынша кері байланыс пен қолдау жатады. Бұл процесс қатысушылардың контекстіне және қажеттіліктеріне байланысты топтық, жеке, клиникалық, әкімшілік және т.б. сияқты әртүрлі нысандарда болуы мүмкін. Супервизия ұғымының шығу тарихына тоқталар болсақ, А.В. Карандеева Батыста супервизия мамандарды қолдаудың бір түрі ретінде «көмекші мамандықтар» (педагогика, әлеуметтік жұмыс және т.б.) саласымен бір мезгілде дерлік пайда болғанын айтады. Оларда супервизия оқыту бағыты ретінде де, тікелей практикалық қызмет ретінде де бар [Карандеева, 2021: 95]. Гаранкова К.Ю. бірқатар арнайы ғылыми зерттеулерге қарамастан (Валлерштейн, Дуваль, Кадушин және т.б.) бұл бағытта жарияланымдар жеткіліксіз деген пікірде. Ол супервизия тәжірибесінің пайда болуын психоаналитикалық бағыттың дамуымен байланыстырған Д. Джейкобс, П. Дэвид, Д. Мейер секілді зерттеушілер пікірін жақтайды. З. Фрейд әріптестерімен клиникалық жағдайларды талдауды аптасына бір рет жеке қабылдау бөлмесінде тұрақты түрде өткізетін. 1924 жылдан бастап психоаналитикалық білімге қойылатын талаптар оқытуды талдаудың алты айлық курсына қамтыды. Фрейд өзінің «Бес жасар баланың фобиясын талдау» (1909) еңбегінде негізінен супервизия үрдерісін талдаған. Бұл психодинамикалық супервизияның алғашқы толық сипаттамасы. Фрейд жетекші ретінде емдеу барысын бақылады, болжамдарды тұжырымдады, әке-терапевттің іс-әрекетіне басшылық жасады. Сөйтіп әкесі арқылы баланы емдеді. Фрейд бұл жерде бақылау әдісін әзірлеуді мақсат етпеген. Дегенмен арадағы хат алмасулар, жеке кездесудегі әңгімелесулер, психоанализдің практикалық сабақтарына бірлесе қатысу, бір-біріне өз пациенттері туралы әңгімелеу – мұның бәрі қадағалаудың бастапқы формаларын білдіретін. Бұдан психоаналитикалық қозғалыстағы оқыту және бақылау тәжірибесінің стихиялық, жүйесіз сипатта болғанын көреміз. Берлин конгресінде (1922 ж.) 1924 жылы жас психоаналитиктерге 6 айлық тағылымдамадан өтуі міндеттелді. Дегенмен жас мамандарды қадағалау тәжірибелі кісілерге табысталды. Берлин институтында практикадан өтуші мамандарды қадағалап, алғаш жетекшілік жасағандар: К.Абрахам, М.Эйтингон және Г.Семмель. Кейінірек К.Хорни, Ф.Александр, Дж.Лэмп, кейіннен басқа психоаналитиктердің қосылуымен олардың қатары молайды. Венгрияда (Будапешт) С.Ференчци мен О.Ранк (1924) мынадай басқаша көзқарастар айтты: жас аналитик пациенттің психоанализін зерделей бастауға құқығы бар, егер ол өзі талдаушы (анализант) болса ғана. Осылайша, супервизия аналитиктің терапиялық процесінің ажырамас бөлігіне айналды. Оған қоса, психоаналитик практикант тұлғасының терең аспектілерін, оның ішінде оның клиентке деген барлық сезімдерін түсінуге мүмкіндік алды [Гаранкова, 2016: 92]. Эббекке-Нолен А. супервизия ұғымы алғаш рет АҚШ-та өндіріс саласын инспекциялау мәнін білдіргенін айтады. Супервизордың міндеті өндірілген өнім сапасын қадағалау болған. Кейіннен бұл ұғым әлеуметтік жұмыс саласына ойысқанда, оның негізгі екі міндеті: бақылау және көмек беруден тұрған. Қайырымдылық ұйымдар әлеуметтік жұмысқа ақы төлегені үшін жұмыстың сапалы болуын талап етсе, әлеуметтік жұмыскерлер супервизорлармен бірге жүру

міндеттелгендіктен, олардан қосымша практикалық және теориялық білім арттыруды күткен. Бұл жерде супервизия қызметін сол ұйымның ішінде жұмыс істейтін басшы атқарған. Бұл жағдай бірақ құрылымдық тұрғыдан контексттердің шатасуына әкелген: кәсіби біліктілікті бағалау мен көмек ұсынысы араласып шатасқан [Эббекке-Нолен, 2020: 9-10]. 1947 жылдан бастап АҚШ та супервизия психотерапевтер даярлауда барлық оқу жоспарларының (graduate curricula) құрамдас бөлігіне айналды, Германияның да барлық аккредиттелген білім беру мекемелерінде осыған ұқсас жағдай кездесті. Батыс Еуропада XX ғасырдың ортасында супервизия тәжірибесін зерттеу пайда бола бастады. 1980 жылдардың соңында Британдық кеңесшілер қауымдастығы супервизия бойынша оқыту курстарын ұйымдастырды [Карандеева, 2021: 95]. Дәл осы 1980 жылы Америкалық психолог, профессор Аллен К. Хесс психотерапиядағы супервизия туралы алғашқы зерттеу материалын жариялап, кейінірек 2008 жылы «Психотерапиядағы супервизия: теория, зерттеу және тәжірибе» деген атпен толықтырды. Супервизия іле Англиядан бастап барша әлемге тез тарап, оны зерттеуге кеңкөлемді қызығушылықтар оянды. Ал әлеуметтік жұмыстардағы супервизияға қызығушылық XX ғасырдың 30-жылдарында пайда болды. Мұндағы жетекшінің міндеті жұмысқа қажетті жеке байланыстарды орнату әдістеріне үңілу болды. Робинсон мен Кадушин супервизия теориясын жасап шықты. Кендра Смит (АҚШ) супервизияның даму тарихы туралы айта келе, мынадай пікір білдірген: Өз жұмысын жақсы атқарған «шебер» оқытумен қатар супервайзорлық қадағалауға да бірдей жүйрік болар деп сенгенде, шындығы олай болмай шыққан. Бүгінгі күні клиникалық қадағалау мен кеңес беру, психотерапияның көптеген ұқсастықтары болғанымен (мысалы, тұлғааралық қатынастарға түсу қабілеті), бұл екі мәселе де бөлек дағдылар мен қабілеттерге жүгініледі» [Kendra]. Г.В. Залевский секілді зерттеушілер де атап өткендей, супервизияның даму тарихын мынандай негізгі кезеңдермен тұжырымдап көрсетуге болады: Алғашқысы, 1930-1960 жж. аралығындағы супервизия әдістерінің психоаналитикаға негізделген жылдары; екіншісі 1970-1980 жж. топтық динамика мен психотерапия кезеңі; ал соңғысы 1990-жж. бастап көп парадигмалы модельдерді құруға талпыныс жасалған жылдар. Осы тарихи кезеңдеріне қарай отырып, супервизияны алғашқы зерттеушілер қатарында мына ғалымдарды атап кетуге толық негіз бар: З. Фрейд, А.К. Гес, К. Юнг, Дж. Винер, К. Рудестам, С.Г. Фокс, П. Дэвид, Р. Мейзен және т.б. Жоғарыда тарихынан да байқалғандай, супервизия ұғымының әр саламен байланысы бар, оның қолданыс аясы кең. Ол клиникалық психологиялық салада (кеңес беру, терапия), психоәлеуметтік салада (әлеуметтік жұмыс), шаруашылық пен іскерлік салада (менеджмент, бизнеске кеңес беру, ұйымды дамыту, коучинг) да қолданыста. Осы себепті Холовей мен Джонстон ол туралы айтқанда «кең қолданыста, бірақ түсінілуі қиындау» деген. Осы айтылғандарға қоса, супервизия ұғымына қатысты мифтер де жоқ емес. Шмельцер сондай жеті түрлі миф туралы келтіреді. Олар мынадай көзқарастар: супервизия туралы қазіргі әдебиеттер бай тәжірибеге ие; ол супервизорлық практикаға кірісуге септеседі; жақсы терапевт жақсы супервизор болып табылады; супервизордың қолынан келмейтін нәрсе жоқ; супервизорлық барлық жағдайда бір үлгімен жұмыс істей береді; жеке индивидтік супервизия ең жақсы супервизия түріне жатады; супервизия жеке этикалық стандарттарды қажет етпейді; супервизорларға арнайы білім алу керек емес [Залевский, 2019: 8-9]. Супервизияның педагогикамен байланысына келсек, Уильям Гарольд Пэйн өзінің «Мектеп супервизиясы туралы тараулар» атты 1903 ж. жарияланған мақаласында супервизияның негізгі мақсаты - мектептердегі мұғалімдердің тиімділігін бақылау екенін атап өткен. Өйткені XX ғасырдың басында педагог еңбегі нәтижесіз еді әрі өте төмен бағаланатын. С.А. Житвай «Супервизия как метод сопровождения деятельности педагогов» атты мақаласында супервизияның педагогикадағы орны туралы қарастырған. Ол бұл ұғым алдымен психоаналитикада пайда болғанымен келісе отыра, педагогтерге үнемі бақылауда жұмыс істеудің қиынға соққанын айтады. Кейіннен супервизорлықтың бастапқы функциялары өзгерді, бірақ үрдістерді беделді кісінің қадағалауы сақталып қалды. Супервизор мен педагогтың арасындағы жеке қатынастарымен қатар, бірте-бірте көмек беру, қолдау ұғымдарының салмағы арта бастады. XX-ғасырдың 20-жылдары АҚШ-та педагогтар жұмысын жеңілдететін құжаттар қабылданды.

XX ғасырдың 80-жылдары супервизияның даму үрдісінде Джон Дьюидің демократиялық идеялары мен ғылыми зерттеу тәсілдері әсер етіп, өзара ықпалдасудың диалог формасын қалыптастырды. 1943 жылы АҚШ-та Супервизия және оқу жоспарын әзірлеу қауымдастығы (ASCD, the Association for Supervision and Curriculum Development) құрылды. Ол қазіргі уақытта мұғалімдерге әрбір студенттің жетістігін қолдауға мүмкіндік беретін инновациялық бағдарламалар жасау, өнімдер мен қызметтерді әзірлеу және енгізу, білім беру саласындағы әлемдік көшбасшы болып табылады. Е.В. Яковлеваның пікірінше, білім беру үрдісіндегі супервизия - ол қызметінде өзіндік тәжірибесі бар, бірақ кәсіби көмек пен қолдауды қажет ететін субъектілерге бағытталған педагогикалық қолдау үрдісі. «Супервизия - болашақпен жұмыс істеудің жаңа әдісі, тәжірибесі педагогтар арқылы мамандардың кәсіби құзыреттілігін дамытуға болады» [Житвай, 2016: 55]. С.А. Житвай қазіргі күні нақты практикада супервизорларды даярлауға кәсіби тұрғыдан көңіл бөлінбеу себебі ретінде мына факторларды атайды: супервизия институтының жоқтығы, сол себепті де білім беру саласында бұндай мамандар тапшы. Автор супервизия мазмұнының ерекшелігі ретінде оның формаларын атап көрсетеді: бейресми кеңес беру, әңгімелесу, семинар-практикум, вебинар, әріптес тәжірибесін демонстрациялау, тренинг, педагогикалық шеберлік, әдістемелік кеңес және т.б. Супервизияның күндізгі және кешкі түрлерін атап, күндізгі түрінде супервизия субъектілері жеке ықпалдасатынын, ал кешкі түрінде қадағалаудағы маманның проблемалық сұрағымен супервизордың видеожазба не мәтін түрінде жұмыс жасайтынын түсіндіреді. Бұларға қоса, супервизияның жеке не топтық формаларын да атайды (бір педагог не мамандар тобы, ата-аналар ұжымы және т.б.). Супервизордың біліктілігі мәселесінде оның әдістемелерді білуін, оқыту тәсілдерін жақсы меңгеруін, белсенділікке шақырып ынталандырып, шабыттандыра алуын, эмпатияны күшейтуін, негізгісі кемел супервизорлықтың басты талабы ретінде жұмыс альянсын құрып, сын мен қолдау арасында тепе-теңдікті ұстай білуін ескертеді. Автордың пікірінше, шала супервизордың ерекшеліктері: ол тұйық, жабық, ымыраға келмейді, мақсатына мүдірмей жете алмайтын, салғырт жан [Житвай, 2016: 56]. Е.В. Яковлев педагогикалық супервизияға тән өзіндік құндылықтар жүйесін анықтаған. Олар: пайымдау мен бағалаудағы байыптылық, жауапкершілік, кәсіби борыш, супервизор қадағалауындағы маманның жеке тұлғасы және оның қызметі мен дамуы, оның психоэмоционалдық саулығы мен қауіпсіздігі. Ол супервизия үрдісінің құрылымы мынандай кезеңдерден өтетінін айтады: а. Диагностикалық: маман бетпе-бет келген проблеманы анықтау, керекті әдіс- тәсілді таңдай отырып, шешу жолдарын қарастыру; ә. Жобалау: супервизор сүйемелдеуінің жеке жоспарын жасау, сүйемелдеудің қажетті оқу-әдістемелік құралын даярлау; б. Практикалық: байқау, бақылау және қадағалаудағы маманның жұмысын дұрыстау; в. Рефлексивті: жетістіктерді бағалау және жинақталған тәжірибе жалпылау [Житвай, 2016: 57]. Педагогикадағы супервизорлықта жеке педагогтың кәсіби тәжірибесі, кездескен мәселені жүйесімен талдай білу, әр мәселені жеке алып қарастыру, ақпараттардың қажетті-қажетсізін саралау, қажетті құзіреттіліктерді меңгеру, жаңа тәжірибе, педагогикалық қызметте жаңа мүмкіндіктерді тиімді пайдалану аса маңызды. Педагогикадағы супервизорлықта негізгі мақсат – кәсіби қызметінде қиындықтарға тап болған мамандарды сүйемелдеу, дәлірек айтсақ, мамандықтағы проблемаларды анықтау, өзара пікір алмасу, олардың қызметін талдау және өздерінің даму ресурстарын анықтауға, күрделі кәсіби мәселелерді шешу жолдарын іздеуге, рефлексияға көмектесу деп атап көрсетуге болады. Ал, супервизияның әлеуметтік жұмыстардағы рөліне келсек, И.В. Фокин «Использование супервизии в социальной работе в России» атты мақаласында супервизияға мынандай анықтама келтірген: супервизор - студенттер мен қызметін жаңа бастаған мамандар үшін «психотерапевт» рөлін сомдайтын әлеуметтік қызметтің арнайы оқытылған қызметкері. Бастысы супервизор ұжымда жұмысты ұйымдастырып, әр тәуелсіз қызметкер өз жұмысын барынша тиімді атқара білуі тиіс [Фокин, 2020: 108-109]. Ол бұл ұғымның Батыста дамығанын айтады. Әлеуметтік жұмыс технологиясының дамуымен бұл ұғым да Батыста дами түскен. XX ғ. 40-50 жж. супервизия әлеуметтік жұмыскер мен клиенттің арасындағы таңдамалы әңгімелесу жазбаларын қарастырған арнайы сессия формасы ретінде жүрген. Кейіннен 60-70 жж. супервизия

анағұрлым ауқымы кеңейіп, ашық бола түсті: әңгімелесу стенаграммасының орнына аудио, видео жазбалар, біржақты айна, компьютер мониторы экранынан сессияны бақылау ретінде т.б. Әлеуметтік жұмыскерлерді даярлаудың батыстық тәжірибесінде супервизордың жауапкершілігіне әлі қажетті біліктілікке ие емес маман үшін әлеуметтік жұмысты тиімді және әдепті түрде ұйымдастыру кірді. Кейде супервизорлық бірнеше жылға жалғасқан. Супервизорлық кезінде одан маманның кәсіби ұстанымын қолдау талап етілді. Бұл деген сөз маманға өзінің жеке сезімдерін (ашу, ыза, үрей) қажетіне қарай жабық не ашық көрсетуге көмектесуді, клиенттің проблемасына назар салуды, клиентке ықпал ету тәсілдерін таңдауда жұмсақтықты білдірді. Супервизордың міндеттері: оқыту, ақпараттандыру, қолдау, бағалау, келесі кеңес беруді жоспарлаудан тұрды. Супервизор практикалық әлеуметтік жұмыс барысында маманның кәсіби істерін қадағалауда ерекше рөл атқара отырып, маман бойында қате дағдылардың қалыптасуына жол бермейді. Автор әлеуметтік жұмыскер үшін топтық супервизия не интервьюизияның пайдалы боларын (егер бір әкімшілік- аумақтық аудандағы әлеуметтік жұмыскерлер болса), алайда қызметін жаңа бастаған әлеуметтік жұмыскер үшін өзінің кәсіби жетілуін қолдауда толыққанды индивидуалды супервизордың көмегі көбірек тиімді екенін айтады. Бұл жерде қолдануға болатын пайдалы технология фокусты-рөлдік матрица (фокусно-ролевая матрица), ол әлеуметтік жұмыскердің жұмысындағы күрделі жағдайларды тереңірек талдауға ықпал етеді. Супервизор мен маман мәселенің мәнін бірлесіп талдайды, фактілерді жинайды, ұйымдық және жеке факторлардың әсерін бағалайды. Себептерді талдау кезеңінде олардың табиғатын түсіну үшін мәселенің көздері анықталады. Мәселені шешудің тиімді стратегиясын жасау үшін мәселенің пайда болуына әсер ететін факторларды анықтау маңызды.

Қорыта келгенде, супервизия ұғымы психология, әлеуметтік жұмыс, білім беру және т.б. сияқты әртүрлі салаларда кәсіби даму мен еңбекті қолдау контекстіндегі негізгі ұғым болып табылады. Осы тұжырымдаманы зерттеу және талдау барысында супервизия – маманның кәсіби құзыреттілігі мен тиімділігін арттыруға бағытталған бағалауды, кері байланысты және қолдауды қамтитын жүйелі процесс екені анықталды. Супервизия тек бақылау және нұсқау берумен ғана шектеліп қалмайтынын, сонымен қатар, оның өзіндік рефлексияға, өзіндік сананың артуына және кәсіби тұлғаның дамуына ықпал ететінін атап өткен жөн. Бақылау кезінде супервизор өз жұмысын жаңа көзқараспен қарап шығуға, күшті және әлсіз жақтарын анықтауға және қадағалауындағы маманның жұмысын жақсартудың стратегияларын әзірлеуге мүмкіндік алады. Супервизияның маңызды аспектілерінің бірі маманның эмоционалдық әлауқатын қолдау болып табылады, әсіресе дағдарыс, күйзеліс жағдайында немесе денсаулық сақтауда клиенттермен жұмыс істеу сияқты эмоционалды жағдайлар туындайтын жұмыс контекстінде. Бұл қолдау шаршаудың алдын алуға әрі кәсіби тиімділіктің жоғары деңгейін сақтауға көмектеседі. Супервизия көбінесе психологиялық және әлеуметтік салалармен байланысты болғанына қарамастан, оның принциптері қызметкерлердің үздіксіз дамуы мен қолдауын қажет ететін кәсіби қызметтің кез келген саласында сәтті қолданыла алады. Жалпы, кәсіби жұмыстың сапасын қамтамасыз етуде, мамандарды дамытуда және олардың эмоционалдық жағдайын сақтауда супервизия маңызды рөл атқарады. Бұл өзгермелі еңбек жағдайлары мен мамандардың қажеттіліктеріне үнемі жаңартуды және бейімделуді талап ететін динамикалық процесс.

Әдебиеттер:

- 1.Гаранкова К.Ю. Краткая история развития супервизии // Психическое здоровье общества в постсовременном мире: материалы Форума специалистов помогающих профессий с международным участием (г. Новосибирск, 13-18 апреля 2016 г.). Новосибирск: Издательство НГТУ, 2016. - 340 с. - 171-177 с.
- 2.Житвай С.А. Супервизия как метод сопровождения деятельности педагогов // Личность, семья и общество: вопросы педагогики и психологии. № 6 (63), 2016 г. – 52-58 с.
- 3.Залевский, Г. В. Психологическая супервизия : учеб. пособие для бакалавриата и специалитета / Г. В. Залевский. — 2-е изд. — М. : Издательство Юрайт, 2019. — 176 с.
- 4.Эббекке-Нолен А. Введение в системную супервизию. – 2020. Москва: First step. – 19.
- 5.Карандеева А.В. Супервизия как средство повышения качества Подготовки и сопровождения

6. Профессиональной адаптации будущих Учителей начальных классов // Сборник радова Учительского факультета, 16, 2021, стр. 91-98.
7. Kendra L. Smith. A brief summary of supervision models // https://www.academia.edu/35618735/A_BRIEF_SUMMARY_OF_SUPERVISION_MODELS (Қаралған уақыты: 05.02.2024)
8. Кулаков Сергей Александрович Супервизия в психотерапии: Учебное пособие для супервизоров и супервизантов. 4-е издание / Сергей Александрович Кулаков. — [б. м.]: Издательские решения, 2022. — 240 с.
9. Маргошина И.Ю. Супервизия и интервизия в практической деятельности клинического психолога // <http://www.medpsy.ru/> (қаралған уақыты: 07.02.2024).
10. Меновщиков. Классификация моделей супервизии. // <https://balint.ru> (қаралған уақыты: 07.02.2024)
11. Фокин И.В. Использование супервизии в социальной работе в России // Журнал Инженерные технологии и системы: Науки об образовании – 2010. №2 – 107-110 с.

ТЕОРИЯ АБСТРАКЦИИ И АКТИВНЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ У АЛЬ-ФАРАБИ

*Шермухамедова Н., доктор философских наук, профессор
Национальный университет Узбекистана, г. Ташкент, Узбекистан
Бабаева А., PhD*

Министерство цифровых технологий Республики Узбекистан, г. Ташкент, Узбекистан

Аннотация. В данной статье рассматривается теория познания Абу Насра аль-Фараби с акцентом на процессы абстракции и ключевую роль Активного Интеллекта в развитии человеческого мышления. Опираясь на аристотелевскую и неоплатоническую традиции, аль-Фараби представляет иерархическую модель, в которой разумная душа восходит по уровням понимания, стремясь в конечном итоге к союзу с Активным Интеллектом. Этот союз означает как интеллектуальное совершенство, так и метафизическое исполнение, утверждая знание в качестве центрального пути к человеческому процветанию. В исследовании анализируется, как абстракция позволяет разумной душе переходить от чувственного опыта к универсальным понятиям и как Активный Интеллект способствует этому переходу, актуализируя скрытые потенции души. Через изучение метафизических и психологических аспектов эпистемологии аль-Фараби статья подчеркивает её устойчивую значимость в рамках исламской философии и её актуальность для более широких философских дискуссий о природе знания, разума и человеческого предназначения.

Ключевые слова: аль-Фараби, Активный Интеллект, теория абстракции, исламская философия, эпистемология, разумная душа, человеческое совершенство, знание и метафизика, неоплатонизм, влияние Аристотеля

Abstract. This paper explores Abū Naṣr al-Fārābī's theory of knowledge with a focus on the processes of abstraction and the pivotal role of the Active Intellect in the development of human cognition. Rooted in Aristotelian and Neoplatonic traditions, al-Fārābī presents a hierarchical model in which the rational soul ascends through levels of understanding, ultimately aiming at union with the Active Intellect. This union signifies both intellectual perfection and metaphysical fulfillment, positioning knowledge as the central path to human flourishing. The study examines how abstraction enables the rational soul to move from sensory experience to universal concepts, and how the Active Intellect facilitates this transition by actualizing the soul's latent potentials. By analyzing the metaphysical and psychological dimensions of al-Fārābī's epistemology, the paper highlights its enduring significance within Islamic philosophy and its relevance to broader philosophical discussions on the nature of knowledge, intellect, and human purpose.

Keywords: Al-Fārābī, Active Intellect, Theory of Abstraction, Islamic Philosophy, Epistemology, Rational Soul, Human Perfection, Knowledge and Metaphysics, Neoplatonism, Aristotelian Influence

Введение. Абу Наср аль-Фараби (ок. 872–950), один из наиболее влиятельных мыслителей Золотого века ислама, широко признан первым крупным философом, который систематически интегрировал греческие философские традиции – в особенности учения Аристотеля и Платона – в исламское мировоззрение. Его труды заложили основу для последующих исламских философов, таких как Авиценна (Ибн Сина) и Аверроэс (Ибн Рушд), а также оказали значительное влияние на средневековую еврейскую и христианскую философию. Среди множества его вкладов особенно выделяется теория познания аль-Фараби, отличающаяся глубиной и утонченностью, особенно в аспектах абстракции и роли Активного Интеллекта в достижении совершенства человеческого разума.

Данная статья исследует эпистемологическую систему аль-Фараби, сосредотачивая внимание на том, как человек достигает знания посредством абстракции и как Активный Интеллект способствует актуализации потенциала разумной души. Согласно аль-Фараби, цель человеческой жизни заключается не просто в этическом поведении или социальном согласии, но в интеллектуальном и моральном совершенстве, которое завершается единением с Активным Интеллектом. Эта концепция, объединяющая аристотелевскую метафизику с неоплатонической космологией, предлагает видение человеческого совершенства, сочетающее в себе рациональное и духовное начала.

Цель настоящего исследования – проанализировать философские основания и внутреннюю логическую целостность теории абстракции аль-Фараби, прояснить метафизический статус Активного Интеллекта и понять их значение для познания и человеческого существования. Через изучение процесса когнитивного развития в трудах аль-Фараби мы стремимся пролить свет на теорию, которая не только сформировала исламскую интеллектуальную традицию, но и продолжает откликаться в более широких философских вопросах эпистемологии и метафизики.

Методологически статья опирается на первоисточники аль-Фараби, в частности, «Рисала фи аль-‘Акль» («Трактат об интеллекте») и «Ихса аль-‘Улюм» («Перечень наук»), а также на ключевые комментарии и современные академические интерпретации. Структура исследования направлена на создание философского контекста, разъяснение ключевых понятий и критическое осмысление их значения как в классических, так и в современных условиях.

Методологии исследования. В данном исследовании используется философско-аналитическая методология, основанная на внимательном текстуальном анализе основных трудов аль-Фараби, в частности «Рисала фи аль-‘Акль» («Трактат об интеллекте»), «Ихса аль-‘Улюм» («Перечень наук») и «Фусуль аль-Мадани» («Избранные афоризмы»). Эти тексты рассматриваются как в оригинале на арабском языке, так и в авторитетных английских переводах, когда это необходимо. Исследование также включает в себя сравнительный подход, помещая философию аль-Фараби в контекст классической греческой философской традиции, особенно трудов Аристотеля и Платона, чьё влияние явно прослеживается в метафизической и эпистемологической системе аль-Фараби.

Вторичные источники, включая академические статьи, комментарии и современные философские интерпретации, используются для контекстуализации и разъяснения таких сложных понятий, как абстракция, разумная душа и Активный Интеллект. Особое внимание уделяется внутренней согласованности теории познания аль-Фараби: прослеживается логическое развитие его аргументов и исследуется их значение как в рамках исламской философии, так и в более широком философском дискурсе о природе человеческого мышления.

Кроме того, применяется концептуально-исторический метод, позволяющий понять, каким образом аль-Фараби трансформировал унаследованные идеи в уникальную систему, адаптированную к исламской интеллектуальной среде. Такое сочетание текстуальной интерпретации, концептуального анализа и исторической контекстуализации обеспечивает всестороннее понимание эпистемологии аль-Фараби, её метафизических оснований и её устойчивой философской значимости.

Анализ и результаты. Чтобы в полной мере оценить теорию познания аль-Фараби, необходимо понять интеллектуальное наследие, которое сформировало его мышление. Живший в IX–X веках, в эпоху интенсивного перевода и синтеза философских знаний в исламском мире, аль-Фараби оказался на пересечении греческой философской традиции и исламского богословского поиска. Интеллектуальная среда Багдада, где происходила большая часть этой трансмиссии, сыграла ключевую роль во внедрении трудов Платона, Аристотеля и Платина в арабоязычную научную среду. Эти мыслители оказали глубокое влияние на мировоззрение аль-Фараби, особенно в таких областях, как метафизика, космология и эпистемология.

Теория познания Аристотеля, основанная на чувственном восприятии, абстракции и роли разумной души, стала основой для построения эпистемологии аль-Фараби. Однако он не просто перенёс аристотелевскую логику в арабский философский дискурс – он переосмыслил и расширил её, часто интегрируя неоплатонические идеи, в особенности представление о нисходящей иерархии бытия, исходящей от Единого или Первопричины. От Плотина он воспринял концепцию эманации – метафизического процесса, в ходе которого все уровни бытия истекают из высшего источника. Эта идея сыграла ключевую роль в формировании представления аль-Фараби о вселенной и роли Активного Интеллекта как необходимого посредника между божественным и человеческим.

В этом контексте аль-Фараби разработал уникальный синтез, в котором сохранилась строгость аристотелевской логики, но при этом была воспринята духовная космология неоплатонизма. Результатом стала всеобъемлющая философская система, способная объяснить как структуру реальности, так и процесс, посредством которого человеческий разум её постигает. Аль-Фараби интересовался не только механизмами познания, но и путём души к совершенству. Познание, по его мнению, представляет собой не просто рациональную деятельность, но и путь к метафизическому возвышению.

Подход аль-Фараби также необходимо рассматривать в сопоставлении с исламскими теологами (мутакаллими́н), чья эпистемология зачастую в большей степени опиралась на божественное откровение и диалектическое рассуждение. Хотя аль-Фараби признавал ценность религиозного знания для широкой аудитории, он утверждал, что подлинное философское знание, достигаемое через разум и направляемое Активным Интеллектом, является высшей формой постижения. Таким образом, он сыграл ключевую роль в становлении особой философской традиции в исламском интеллектуальном мире – традиции, стремящейся к гармонии между разумом и верой, наукой и духовностью.

Этот исторический и философский контекст предоставляет необходимую основу для анализа теории абстракции аль-Фараби и ключевой роли, которую играет Активный Интеллект в реализации человеческого потенциала.

Теория познания аль-Фараби основана на детальном понимании абстракции и метафизической структуры человеческого интеллекта. Опираясь на эпистемологию Аристотеля и метафизику неоплатонизма, аль-Фараби описывает процесс приобретения знания как постепенное восхождение, в ходе которого человеческая душа переходит от потенции к актуальности через интеллектуальное совершенствование. Центральное место в этом процессе занимает Активный Интеллект (аль-‘акль аль-фа‘‘аль), который выступает в роли катализатора, позволяющего человеческому разуму актуализировать свои скрытые способности.

Согласно аль-Фараби, человеческий интеллект изначально пребывает в состоянии чистой потенциальности (‘акль би аль-кувва), то есть обладает способностью к познанию, но не располагает актуальным знанием. Первое соприкосновение с миром происходит через органы чувств, которые передают образы конкретных вещей. Благодаря воображению и разумной способности интеллект постепенно освобождается от конкретных форм, стремясь постичь универсалии – этот процесс он называет абстракцией. Движение от частного к универсальному представляет собой не просто логическую операцию, а метафизическую трансформацию способностей души (Davidson, 1992).

Однако абстрагированные уопостигаемые формы возникают не исключительно внутри человеческого разума. Процесс становления актуальным интеллектом (‘акль би аль-фи‘ль) завершается только при содействии Активного Интеллекта, который «освещает» универсалии и делает их доступными для понимания человеческим умом. В данной системе Активный Интеллект играет двойную роль: он не только сохраняет уопостигаемые формы как часть космического порядка, но и выступает в качестве агента, актуализирующего человеческое мышление (Taylor, 2006). Для аль-Фараби человеческий интеллект не может достичь полного интеллектуального совершенства – или того, что он называет «приобретённым интеллектом» (‘акль мустафад) – без этого внешнего интеллектуального озарения.

Эта модель отражает теорию Аристотеля о действующем и страдающем интеллектах, но аль-Фараби расширяет её, включив в неё более обширную метафизическую систему. Он интегрирует неоплатоническую идею эманации, утверждая, что Активный Интеллект является последней эманацией от Первопричины и, таким образом, представляет собой последнее божественное звено, связующее с материальным миром (Gutas, 2001). Именно эта связь позволяет человеку подняться выше материального существования и приблизиться к форме бессмертия через интеллектуальное совершенство.

В философской системе аль-Фараби абстракция представляет собой не только когнитивный процесс, но и духовное восхождение. Она отражает путь души к её совершенству, который завершается созерцанием высших реалей. Союз с Активным Интеллектом рассматривается как вершина человеческого бытия, объединяющая эпистемологическое достижение с метафизической актуализацией. Таким образом, стремление к знанию превращается в священный путь — идея, глубоко повлиявшая на формирование исламской философской традиции (Nuyan, 2001).

Эпистемология аль-Фараби тесно переплетает его метафизику и психологию, помещая Активный Интеллект (аль-‘акль аль-фа‘‘аль) в центр как процесса познания, так и духовного восхождения человека. Эта концепция, глубоко укоренённая в аристотелевской и неоплатонической традициях, служит мостом между божественным и человеческим мирами, обеспечивая актуализацию потенциала разумной души.

В космологии аль-Фараби Активный Интеллект занимает ключевую позицию как десятый и последний интеллект в иерархической цепи эманаций от Первопричины (Бога). Каждый интеллект соотносится с определённой небесной сферой, при этом Активный Интеллект связан с подлунным миром, напрямую воздействуя как на материальную реальность, так и на человеческий разум (Davidson, 1992, pp. 26–27). Этот интеллект — не просто абстрактный принцип, а реально существующая сущность, исходящая от божественного начала и воплощающая одновременно источник умопостигаемых форм и действующего агента, реализующего человеческое понимание.

Главная функция Активного Интеллекта — актуализировать потенциальный интеллект (‘акль би аль-кувва) в человеке, превращая его в актуальный интеллект (‘акль би аль-фи‘ль). Эта трансформация осуществляется через процесс абстракции, в ходе которого Активный Интеллект «озаряет» универсальные формы, заключённые в чувственном опыте, позволяя человеческому разуму постигать эти универсалии (Taylor, 2006, p. 200). Без озарения со стороны Активного Интеллекта человеческий ум оставался бы в состоянии потенциальности, неспособным к истинному знанию.

Аль-Фараби утверждает, что высшая цель человеческого существования — достичь интеллектуального и нравственного совершенства, кульминацией которого является соединение (иттисаль) с Активным Интеллектом. Этот союз воплощает высшую форму счастья (са‘ада), при которой рациональная душа человека обретает бессмертие через постоянное созерцание божественных истин, раскрытых Активным Интеллектом (Davidson, 1992, pp. 28–29). Это состояние является не только эпистемологическим достижением, но и нравственным, поскольку требует воспитания добродетелей, согласующих душу с рациональным порядком космоса.

Представление аль-Фараби об Активном Интеллекте имеет сходство с понятием действующего интеллекта у Аристотеля, однако отличается своей интеграцией в неоплатоническую систему. Если Аристотель описывает агентный интеллект как бессмертный и вечный аспект, делающий всё постигаемым, то аль-Фараби расширяет это понятие, помещая его в иерархическую космологию эманаций, тем самым формируя более сложную метафизическую структуру (Davidson, 1992, pp. 23–24). Этот синтез позволяет аль-Фараби рассматривать как онтологический статус Активного Интеллекта, так и его функциональную роль в человеческом познании и духовном развитии.

Активный Интеллект также играет ключевую роль в теориях пророчества и управления у аль-Фараби. Пророки, по его мнению, — это личности, достигшие соединения с Активным

Интеллектом и получившие божественное знание, которое они передают другим посредством воображения и разума (Fakhry, 2002, pp. 87–88). Это знание позволяет им устанавливать законы и общественные структуры, отражающие рациональный и нравственный порядок космоса, направляя общество к коллективному счастью.

Интеграция Активного Интеллекта в философскую систему аль-Фараби подчёркивает его центральную роль в стремлении к знанию и достижении человеческого совершенства. Раскрывая механизмы, через которые Активный Интеллект актуализирует человеческое познание и способствует восхождению души к божественному, аль-Фараби предлагает всеобъемлющую концепцию, объединяющую метафизику, эпистемологию, этику и политическую философию. Этот целостный подход не только углубляет понимание исламской философской традиции, но и вносит вклад в более широкие дискуссии о природе интеллекта и конечных целях человеческой жизни.

Видение человеческого совершенства у аль-Фараби сосредоточено на единстве интеллектуального и нравственного развития, кульминацией которого становится высшее счастье (са'ада). Он утверждает, что высшая цель человеческой жизни заключается не просто в выживании или удовольствии, а в постижении истины и мудрости через союз с Активным Интеллектом. В этой системе интеллектуальное знание и добродетельное поведение взаимосвязаны и взаимно усиливают друг друга.

В этической системе аль-Фараби счастье достигается лишь тогда, когда разумная душа, совершенствуясь посредством философского знания и нравственной дисциплины, становится способной к непрерывному созерцанию умопостигаемых форм (Fakhry, 2002, pp. 79–81). Это созерцательное состояние становится возможным благодаря соединению (иттисаль) с Активным Интеллектом, который предоставляет необходимые умопостигаемые содержания. Чем более совершенен интеллект, тем ближе он приближается к этому нематериальному и вечному источнику знания.

Аль-Фараби чётко различает мнимое счастье – связанное с телесными удовольствиями и общественным признанием – и истинное счастье, укоренённое в интеллектуальном совершенстве души. Он утверждает, что такое совершенство требует как теоретической мудрости (философского понимания), так и практической добродетели (этического поведения), – взгляд, вдохновлённый «Никомаховой этикой» Аристотеля, но получивший новое метафизическое значение в исламском контексте (Taylor, 2006, p. 204).

Стремление к счастью, по аль-Фараби, не может осуществляться в изоляции. Он настаивает на необходимости правильно устроенного политического порядка – того, что он называет Добродетельным городом (аль-мадина аль-фадила), – для создания условий, необходимых для человеческого совершенства. В таком городе правителем должен быть человек, достигший союза с Активным Интеллектом и обладающий как практическими, так и теоретическими добродетелями. Такой правитель выступает в роли философа-царя, направляющего общество к справедливости и общему благу (Walzer, 1985, pp. 229–231). Аль-Фараби уподобляет управление добродетельным городом управлению душой, где разум занимает ведущую позицию, а страсти следуют за ним в гармонии.

Более того, он считает, что решающую роль в достижении совершенства играет добровольное действие. Поступки должны соответствовать разумному пониманию и постоянно повторяться, чтобы стать добродетельными привычками. Как отмечает аль-Фараби в своих «Избранных афоризмах» (Fusūl al-Madani): «всякое действие, ведущее к совершенству, должно быть направляемо наивысшим знанием» (al-Fārābī, trans. Mahdi, 1962, p. 33). Таким образом, этическая жизнь требует не просто благих намерений, но дисциплинированного, разумом управляемого усилия, направленного к высшему благу души.

Это единство этики, политики и метафизики придаёт философии аль-Фараби целостную структуру. Интеллектуальное просветление через Активный Интеллект является высшей формой человеческого совершенства, но оно требует основы в виде нравственной подготовки, общественной поддержки и справедливого политического устройства. В конечном итоге

человеческое счастье представляет собой как личное достижение, так и коллективное стремление, основанное на разуме и устремлённое к вечному.

Понимание Активного Интеллекта у аль-Фараби, несмотря на глубокие корни в аристотелевской философии, представляет собой значительный шаг вперёд в развитии метафизической и эпистемологической традиции поздней античности и исламской мысли. Чтобы в полной мере оценить его вклад, полезно сравнить его теорию как с исходным учением Аристотеля, так и с последующими модификациями, предложенными Ибн Сино.

В трактате Аристотеля *О душе* (*De Anima*) Активный Интеллект (*nous poietikos*) представлен как агент, актуализирующий потенциальное мышление в человеческой душе. Аристотель описывает его как «отдельный, бесстрастный и неразмешанный», и как находящийся «по своей сущности в акте» (Aristotle, *De Anima*, III.5, 430a10–25). Однако его изложение оставляет открытыми вопросы о природе и идентичности этого интеллекта – индивидуален ли он или универсален, человеческий он или божественный. Эта неоднозначность породила множество интерпретаций в последующей философской традиции.

Аль-Фараби принимает базовую аристотелевскую схему, но существенно её преобразует. Для него Активный Интеллект – это не просто внутренняя способность, а внешняя, нематериальная сущность – эманированный интеллект, занимающий десятый уровень в иерархии, нисходящей от Первопричины (Бога). Именно через этот Активный Интеллект разумная душа переходит от потенциальности ('акль би аль-кувва) к актуальности ('акль би аль-фи'ль), а затем – к приобретённому интеллекту ('акль мустафад). Аль-Фараби опирается на неоплатоническую космологию для обоснования этой структуры эманации, соединяя аристотелевскую логику с метафизическим градуализмом (Davidson, 1992, pp. 25–27).

Ибн Сина, писавший спустя поколение после аль-Фараби, принимает иерархическую модель интеллектов, но придаёт ей более выраженное теологическое значение. Он приписывает Активному Интеллекту двойную функцию: он не только актуализирует потенциальный человеческий интеллект, но и является источником всех форм в материальном мире. Согласно Авиценне, Активный Интеллект – это *дающий формы* (*wāhib al-ṣuwar*), соединяющий метафизику с естественной философией (Gutas, 2001, pp. 166–168). Более того, он утверждает, что высшая цель человеческой жизни — *иттисаль*, соединение с Активным Интеллектом, которое гарантирует бессмертие души и вечное блаженство.

Оба мыслителя – аль-Фараби и Ибн Сино – уделяют внимание Активному Интеллекту в центр своих эпистемологических систем, но делают разные акценты. Аль-Фараби сосредотачивается на его эпистемологической функции – на том, как он освещает умопостигаемые формы для человеческого разума, – в то время как Ибн Сино расширяет его роль, включая в неё онтологические и космологические аспекты (Taylor, 2006, p. 200). В представлении Ибн Сино Активный Интеллект также управляет подлунным миром, выступая одновременно как космический администратор и как когнитивный источник озарения.

Эти развития знаменуют собой отход от ограниченной функции, приписанной Активному Интеллекту у Аристотеля. Аль-Фараби и Ибн Сино выходят за пределы неоднозначностей *De Anima*, создавая полноценно разработанные метафизические системы, в которых человеческое познание неотделимо от божественного источника умопостигаемости. Их труды не только сохраняют аристотелевскую мысль о том, что знание требует актуализирующего агента, но и включают её в грандиозное видение человеческого предназначения, соединяя эпистемологию с этикой, метафизикой и космологией.

Заключение. Теория познания аль-Фараби, сосредоточенная на процессе абстракции и ключевой роли Активного Интеллекта, предлагает глубокое видение интеллектуального и нравственного восхождения человеческой души. Синтезируя аристотелевскую логику с неоплатонической метафизикой, он создаёт философскую систему, в которой стремление к знанию – это не просто интеллектуальное упражнение, а духовное путешествие к совершенству. В этом видении человек предстает как разумное существо, способное

переходить от мира чувственных единичностей к созерцанию вечных универсалий под руководством озаряющей силы Активного Интеллекта.

Согласно этой теории, знание приобретается через структурированный, иерархический процесс, начинающийся с чувственного восприятия и завершающийся актуализацией разумной души. Активный Интеллект выступает как жизненно важный посредник между божественным и человеческим мирами, позволяя душе преодолеть материальные ограничения и достичь единства с высшими умопостигаемыми реальностями. Такое единство представляет собой осуществление человеческой природы, в которой интеллектуальное понимание и нравственная добродетель пребывают в гармонии.

Более того, философия аль-Фараби помещает индивидуальное знание в более широкий этический и политический контекст. Развитие разума и добродетели зависит от справедливого общества, управляемого мудрым правителем – тем, кто достиг союза с Активным Интеллектом и способен вести других к той же цели. Таким образом, совершенствование души – это не уединённое усилие, а коллективное стремление, укоренённое в структуре добродетельного города.

В заключение, эпистемология аль-Фараби раскрывает глубоко интегрированное мировоззрение, в котором пересекаются метафизика, психология, этика и политика. Его акцент на актуализации потенциала через разум и руководящей роли Активного Интеллекта остаётся мощным вкладом в философскую традицию – вкладом, который продолжает вдохновлять размышления о природе знания, цели человеческой жизни и возможностях интеллектуального совершенства.

Литература:

1. Aristotle. (1986). *De Anima* (H. G. Apostle, Trans.). Grinnell, IA: The Peripatetic Press.
2. Davidson, H. A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. Oxford: Oxford University Press.
3. Fakhry, M. (2002). *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publications.
4. Gutas, D. (2001). *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (2nd ed.). Leiden: Brill.
5. Taylor, R. C. (2006). Abstraction in al-Fārābī. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 80, 197–215. https://epublications.marquette.edu/phil_fac/258/
6. Walzer, R. (1985). *Al-Farabi on the Perfect State: A Revised Text with Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
7. Al-Fārābī. (1962). *Al-Fārābī's Fusūl al-Madani: Aphorisms of the Statesman* (D. Mahdi, Trans.). Beirut: Dar El-Machreq.

ABU NASR FOROBIY MUSIQA NAZARIYASINING FALSAFIY METATAHLILI

Yuldashev F.A., PhD, доцент

Международный институт пищевых технологий и инженерии, г. Фергана, Узбекистан

Абстракт. Статья посвящена философскому анализу теории музыки, разработанной выдающимся ученым и философом Абу Насром Фараби. В работе исследуются основные идеи Фараби о музыке, ее роли в гармонии мироздания и человеческой душе. Автор статьи акцентирует внимание на философском контексте, в который вписывается музыкальная теория Фараби, а также на взаимодействии музыки с этическими и метафизическими аспектами его учения. Особое внимание уделяется трактовке музыкальных инструментов и их влияния на психоэмоциональное состояние человека, а также концепции музыкальной гармонии как отражения космического порядка. Метаанализ произведений Фараби позволяет выявить взаимосвязь его музыкальной теории с другими областями знаний, включая астрономию, математику и психологию, а также уточнить место музыки в структуре его философской системы. Статья предоставляет интерпретации философских основ музыкальной теории Фараби, раскрывая многогранность его наследия и значимость для дальнейшего развития теоретической музыки и философии.

Ключевые слова: философия музыки, теория музыки, метаанализ, музыкальная эстетика, метафизика гармонии, музыкальные инструменты

Abstract. The article is devoted to the philosophical analysis of the theory of music developed by the outstanding scientist and philosopher Abu Nasr Farabi. The work explores Farabi's main ideas about music, its role in the harmony of the universe and the human soul. The author of the article focuses on the philosophical context in which Farabi's musical theory fits, as well as on the interaction of music with the ethical and metaphysical aspects of his teachings. Special attention is paid to the interpretation of musical instruments and their influence on the psycho-emotional state of a person, as well as the concept of musical harmony as a reflection of cosmic order. A meta-analysis of Farabi's works makes it possible to identify the relationship of his musical theory with other fields of knowledge, including astronomy, mathematics and psychology, as well as to clarify the place of music in the structure of his philosophical system. The article provides interpretations of the philosophical foundations of Farabi's musical theory, revealing the versatility of his legacy and significance for the further development of theoretical music and philosophy.

Keywords: philosophy of music, theory of music, meta-analysis, musical aesthetics, metaphysics of harmony, musical instruments

Sharq olimlarining musiqa bo'yicha ilmiy izlanishlari yunon olimlari tomonidan olib borilgan ishlarning davomi sifatida baholanadi. Sharq olimlarida Yunon ilmiga bo'lgan qiziqish IX asrda Bog'dodda "Hikmatlar uyi" ochilganda yaqqol namoyon bo'ldi. Bu yerda qadimgi yunon risolalari, shu jumladan musiqiy risolalar ham arab tiliga tarjima qilina boshlandi. Abu Yusuf Yoqub Al-Kindiy yunon risolalarini tarjima qildi va yunoncha musiqiy atamalarining arab tilidagi nomlarini kiritdi. Al-Kindiyning ilmiy an'alarini mashhur faylasuf Abu Nasr Forobiy davom ettirdi. Forobiyning musiqaga oid mashhur kitobi keyingi mualliflar uchun musiqani ilmiy tavsiflash namunasi bo'lgan (Yuldashev, 2024: 6). Olimning xizmatlari yunonlarga tegishli bo'lmagan asl mahalliy musulmon olamiga mansub bo'lgan musiqiy ritmika nazariyasining eng noyob kashfiyotlaridan biri edi. Shu bilan birga Forobiy musiqiy tovush va turli intervallar mavzusini keng yoritib berdi.

Mutafakkirning ilmiy-madaniy merosi ko'p qirrali bo'lsada, unda musiqa nazariyasi alohida o'rin tutadi. Uning "Kitob al-musiqa al-kabir" yoki "Katta musiqa kitobi" nomli noyob asari nafaqat Markaziy Osiyoda, balki xorijda ham katta qiziqish bilan o'rganilib kelinadi. Taxminan X asrning birinchi yarmida (943-yil) tugallangan ming sahifadan ortiq hajmdagi qo'lyozma musiqashunoslikning yangi yo'nalishini, ya'ni musulmon bastakorlarining ijrochilik madaniyati va musiqiy asarlarining o'ziga xosligini ifodalaydi.

"Katta musiqa kitobi" risolasining yaratilishi Abbosiylar sulolasi (X asrning birinchi yarmi) boshqaruvi davriga to'g'ri keladi. Tarixiy manbalarda yoritilishicha, o'sha davr davlatdagi ichki qo'zg'olonlar, inqirozlar, diniy oqimlar o'rtasidagi kurashlar bilan namoyon bo'ladi: bu esa bevosita o'sha davr davlat inqirozi, ya'ni arab xalifaligining qulashidan dalolat beradi. Shunga qaramay, Abbosiylar sulolasi davrida arab o'rta asr madaniyatining gullab-yashnaganligini ko'rishimiz mumkin. Unda musulmon sivilizatsiyasining bir necha yuz yilliklar davomidagi to'plangan ichki salohiyati yuzaga chiqadi. Sharq tarixiy manbalarida "musulmon Renessansi" atamasining izohlanishi ilmiy bilimlarning shiddat bilan o'sishi, o'zga madaniy meroslarining sermahsul tarzda o'zlashtirilishi, so'z va musiqa san'atining keng miqyosda yoyilishi bilan tavsiflanadi.

Abu Nasr Forobiyning "ilm al-musiqa" yo'nalishidagi ta'limoti, o'z navbatida, Farmer, Carra de Vawí, Walzer kabi keyingi davr olimlari uchun nufuzli manba bo'lib xizmat qilgan (Дайкеева, 2002: 12). Bunga ko'plab o'rta asrga oid manbalarning yo'qotilishi va bu sohadagi arab-musulmon olimlariga taalluqli meroslarning qisman saqlanib qolingani bilan bog'liq obyektiv holatlar sabab bo'ldi. Shuni ta'kidlash joizki, Abu Nasr Forobiy musiqa nazariyasini yaratishda bir butunlikda yondoshgan. Mutafakkir yaratgan musiqiy-nazariy ta'limotning o'ziga xosligi shundaki, u musiqashunoslikning ilmiy yo'nalishi doirasida ham, arab-musulmon musiqiy va ma'naviy-intellektual madaniyati mazmunida batafsil yoritilganligi bilan ajralib turadi.

"Katta musiqa kitobi"ning muqaddimasida Abu Nasr Forobiy musiqa nazariyasida "qadimgi" davrdan saqlanib qolgan merosning holati va sifatidan noroziligini bayon qiladi, "... ularning barchasida san'atga xos qismlar to'liq yoritilmaganligini aniqladim", ... ularda yozilganlarning ko'pida xatolar va noaniq iboralar bor..." (Al-Farabi, 1967: 36). Bir vaqtning o'zida Qadimgi davr mutafakkirlarining musiqa nazariyasini yaratish va rivojlantirishga qo'shgan hissasiga hurmat-e'tiborni bildirgan holda yuqorida aytilgan kamchiliklar ko'plab asarlarning yo'qolishi va ularning

arab tiliga tarjimalarining noaniqligi bilan izohlanadi. Olimning soʻzlariga koʻra, nazariy musiqa fanidagi ushbu vaziyat uni oʻz kitobini yozishga undaydi.

Abu Nasr Forobiy tomonidan qayd etilgan yana bir muammo - bu musiqa fanining metodologiyasi ishlab chiqilmaganligida edi. Olimning fikriga koʻra, ushbu sohada mavjud boʻlgan asarlarda “soʻzlarni izohlash”, “ularga olib boradigan yoʻl-yoʻriqlar” va “ushbu yoʻl-yoʻriqlardan foydalanish” boʻyicha maʼlumotlarni bayon qilmagan (Al-Farabi, 1967: 43-44). Ushbu fikr bilan mutafakkir musiqa sanʼatini talqin qilishda shaxsiy usullari va yondashuvlarini joriy etish zarurligini taʼkidlaydi. “Katta musiqa kitobi” risolasini tavsiflab, u quyidagilarga urgʻu beradi: “... biz bu ishda boshqalarning usullari bilan birlashtirmasdan oʻzimizga tegishli qirralarni bayon qildik” (Al-Farabi, 1967: 37).

Risoladagi barcha fikr-mulohazalar nafaqat musiqa nazariyasining tizimli tuzilishi, balki Abu Nasr Forobiyning musiqa metodologiyasi muammosiga boʻlgan qarashlarini batafsil asoslashga bagʻishlangan. Oʻrta asr ilmining dunyoviy va diniy anʼanalariga muvofiq, mazkur muammo u uchun bilish masalasi (maʼrif), yaʼni uning mohiyati, yoʻllari va maqsadlari sifatida shakllantiriladi va uning muhokamasi ilmiy-uslubiy mavzular doirasidan chetga chiqib, olim dunyoqarashining chuqur ichki masalalarini bayon qilishga eʼtibor qaratiladi. Forobiy birinchilardan boʻlib ilmiy ijodida bilish va uning metodologiyasi masalalarini chuqur tahlil qiladi. Uning ilmiy sharhlari mashhur mantiqchi va faylasuf sifatida amalga oshiriladi. Bunday qarashlar uning barcha asarlarida, shu jumladan “Fanlar tasnifi”, “Fanlarning kelib chiqishi toʻgʻrisida”, “Baxt-saodatga erishish toʻgʻrisida” kabi bir qator risolalarida oʻz ifodasini topgan.

“Katta musiqa kitobi”da Abu Nasr Forobiy bilish mavzusini keng tahlil qiladi. Risolaning muqaddimasida musiqa fani metodologiyasi muammosi shaklida koʻrsatilgan bilish mavzusi tadqiqotning ichki semantik asosini hosil qiladi. Insonning kognitiv faoliyatini izohlaydigan atamalardan (“fan” - ilm, “bilish” – maʼrif, “nazariy sanʼat” - as-sinaʼa an-nazariya) keng foydalanish, ularning semantik jihatlarini taʼkidlash, risolada ushbu masalaning ahamiyatini koʻrsatib beradi. Bilish muammosini tahlil qilish musiqa sanʼatining mazmun-mohiyatini ochib berishda alohida ahamiyat kasb etadi. Shu bilan birga, Abu Nasr Forobiy bilish muammosini talqin qilishda musiqa nazariyasidagi uslubiy tamoyillari bilan bogʻliqlik kuzatiladi.

Abu Nasr Forobiyning musiqa nazariyasi musiqa fani, falsafa va madaniyat rivojiga muhim hissa qoʻshadi. Uning falsafiy, matematik va amaliy yondashuvlarni birlashtirgan asarlari Sharqda ham, Gʻarbda ham musiqiy nazariyani yanada rivojlantirish uchun xizmat qiladi. Forobiy musiqani nafaqat sanʼat, balki tabiat qonunlari, matematik nisbatlar va inson ruhiyatiga taʼsiri bilan chambarchas bogʻliq boʻlgan fan sifatida ham koʻrib chiqadi. Uning musiqaning hissiy va axloqiy holatga taʼsiri, musiqiy tuzilishdagi uygʻunlik va intervallarning ahamiyati haqidagi gʻoyalari zamonaviy dunyoda dolzarb boʻlib qolmoqda.

Forobiy musiqa nazariyasini oʻrganish nafaqat Arab musiqa anʼanalarini yaxshiroq tushunishga yordam beradi, balki musiqa, falsafa, psixologiya va matematikada fanlararo tadqiqotlar uchun yangi istiqbollarni ochib, zamonaviy musiqashunoslik ufqlarini kengaytiradi. Shu oʻrinda Forobiyning oʻzi ham cholgʻu asboblari mohirona chalganligini eʼtirof etish darkor. Uning kuylari Sharq xalqlari orasida afsonaviy edi. Musiqaning inson ruhiyatiga taʼsiriga qarab Forobiy musiqani uch turga ajratadi: birinchisi zavq beradigan musiqa, ikkinchisi ehtirosni ifodalaydigan musiqa, uchinchisi xayoliy tasavvurga undaydigan musiqadir. Inson ovozi bilan yaratilgan musiqa esa eng mukammal musiqa, deb tan olingan.

Forobiy oʻzining musiqiy asarlarida nafaqat qadimiy, balki u haqidagi zamonaviy gʻoyalarga ham mos keladigan tovush tushunchasini beradi. Ovoz - bu boshqa jismoniy tananing kuchi (taʼsiri) bilan harakatga keltiriladigan jismoniy tananing tebranishi (qattiq yoki yumshoq). Harakat tovush mavjudligining ajralmas shartidir. Tovush toʻrtta asosiy parametrlar orqali oʻlchanadi: balandlik, davomiylik, tembr, hajm. Ularning dastlabki ikkitasi yetakchi va tashkil etuvchi qiymatga ega.

Forobiy ham qadimgi yunon olimlari singari tovush harakatining ikkita asosiy turini, yaʼni uzluksiz va alohida turlarini ajratib koʻrsatgan: ularning muqim chegaralari bir tomondan urgʻu, ikkinchi tomondan - musiqiy ohang bilan belgilanadi. Ularning orasida har ikkala turning xususiyatlarini oʻzida mujassam etgan uchinchi tur - qiroat mavjud. Ovozning mukammalligi uning

ichki uyg'unligiga, shuningdek maydonga va davomiylikka bog'liq. Boy va maxsus tovush ohangi aslida musiqiy toifadir. Tovushning go'zalligi uning tabiiy va sun'iy tabiati bilan belgilanadi. Tabiiy tovush inson ovozi tomonidan yaratilgan tovush, sun'iy esa cholg'u asbobidir. Shunday qilib, musiqada inson ovozi yetakchi hisoblanadi. Bundan tashqari, ushbu omil musiqada barcha darajalarida hal qiluvchi ahamiyatga ega bo'ladi. Inson ovozi muhim estetik mezon vazifasini bajaradi. Forobiyning fikricha, ohanglar harakatning yuqori va past yo'nalishini ifodalaydigan ikki qarama-qarshi qutbga ega bo'lishi mumkin. Ushbu harakatning miqdori (o'lchovi) ohanglarning balandlik holatiga bog'liq.

Xulosa sifatida aytadigan bo'lsak, Abu Nasr Forobiy musulmon falsafasining yorqin namoyondalaridan biri sifatida, musiqa haqidagi qarashlarida o'z davrining ilmiy va falsafiy yutuqlarini inobatga olib, musiqa va uning inson ruhiga ta'sirini chuqur tahlil qilgan. Uning musiqa nazariyasi faqat estetik jihatdan emas, balki axloqiy, psixologik va metafizik nuqtai nazardan ham katta ahamiyatga ega. Zamonaviy jamiyatda musiqa insonlar o'rtasidagi kommunikatsiyaning muhim vositasi sifatida qaralmoqda. Forobiyning musiqaning inson ruhini shakllantiruvchi, ruhiy holatlarni o'zgartiruvchi kuchiga bo'lgan yondashuvi zamonaviy musiqashunoslikda yangi tafakkur va yondashuvlarni shakllantirishga yordam beradi.

Bugungi kunda psixologiya, pedagogika va san'atshunoslik sohalarida musiqa terapiyasi, musiqa ta'limi va uning inson ruhi, xulqi va tarbiyasiga ta'sirini o'rganish muhim ahamiyat kasb etmoqda. Shuningdek, Forobiyning musiqa haqidagi falsafiy qarashlari, uning musiqa va koinot o'rtasidagi bog'liqlikni ta'kidlashi, musiqa nazariyasini universallik nuqtai nazaridan ko'rishi hozirgi kunda ham dolzarbdir. Insoniyat va tabiatning bir butun tizim sifatida ko'rilishi, musiqa orqali kosmik tartib va axloqiy muvozanatni izlash, zamonaviy ilm-fan va falsafada yangi qarashlarni shakllantirishga imkon yaratadi. Shu bilan birga, Forobiyning musiqa haqidagi falsafiy qarashlarini o'rganish, bizga nafaqat o'tmishdagi ilmiy merosni tiklash, balki hozirgi kunda musiqa va uning insoniyat hayotidagi o'rni haqidagi ko'plab savollarga javob topishga yordam beradi.

Adabiyotlar:

1. Ал-Фараби Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан. Китаб ал-мусика ал-кабир / Критическое издание текста рукописи, предисловие Г.А.М.Хашба и комментарии М.А. Ал-Хифни. - Каир, 1967.
2. Даукеева С. Д. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. Алматы, 2002 - 352 с. ISBN 9965-13-819-2
3. Yuldashev, F.A. Abu Nasr Forobiy musiqa nazariyasining konseptual tahlili. Monografiya / F.A.Yuldashev. – Farg'ona: 2024 - 120 b. ISBN 978-9910-784-07-1

4-СЕКЦИЯ. ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫ:

ДӘСТҮРЛЕР МЕН ЖАҢАШЫЛДЫҚ

СЕКЦИЯ 4. АЛЬ-ФАРАБИ И ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ:

ТРАДИЦИИ И НОВАТОРСТВО

SECTION 4. AL-FARABI AND ISLAMIC PHILOSOPHY:

TRADITIONS AND INNOVATION



«ДІН» ҰҒЫМЫНЫҢ ӘЛЕМ ТІЛДЕРІНДЕГІ АУДАРМАЛАРЫ

Әбубәкірова А., аға оқытушы

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы қ., Қазақстан

Ағылшын тілінде «дін» деген ұғымды білдіретін сөз XII ғасырда, орыс тілінде XVIII ғасырда, жапон тілінде XIX ғасырда ғана пайда болған екен [39, 40]. Осы деректерге сүйене отырып, бұл ұлттарда сөз пайда болғанға дейін дін болмаған, дін тек филологиялық құбылыс деп тұжырым жасай аламыз ба? Мұндай тұжырым дұрыс болмас еді. Мысалы, «дінтану» деген ғылым атауының болмауы ол пайда болған XIX ғасырға дейін ешкім дін туралы зерттеу жүргізбеген немесе дін туралы мүлдем әңгіме айтпаған деген ой тудырмайды ғой. Себебі дінтану жеке өзі бөлініп шыққанша, философия дінге қатысты мәселелерді талқылауды өз объектісі деп білетін. Дәл сол секілді дін деген сөз болмағанымен, басқа да атаулар арқылы қоғамдағы сенім жүйесі әрдайым қоғам мүшелері өмірінде, назарында болып отырды. И.Н. Яблоков дінтану ғылымы бес мыңға жуық дін атауларын білетіндігін жазады. Десек те, діни кейіптердің көптүрлілігі, түрлі мәдениеттердегі оларды сипаттайтын тілдердің айырмашылығы кейбір құбылыстарды діни деп атауға мүмкіндік беретін сипаттамаларды табуды қиындатып жібереді (Яблоков, 2002: 17-28).

Дінге қатысты негізгі терминдер талдамасы да қызықты ақпараттар ұсынуы мүмкін. Мысалы әлемдегі ықпалды діндер қатарына жататын ислам мен яһуди дінін ұстанушылар арасында, нақтырақ айтсақ, арабтар мен еврейлер арасында сан ғасырлық қақтығыстың болуына қарамастан, бұл екі діннің сөйлейтін тілдері өзара туыстас әрі екеуі де семиттік тілдер тобына кіретіндігін ескеруіміз керек. Лингвистер араб тіліндегі *Аллаһ* сөзі еврейлердің *Элоах* (Тауратта кездеседі) сөзімен түбірі жағынан туыс екендігін айтады. Ал Иса пайғамбар сөйлеген арамей тілі және оның сириялық диалектісі де семиттік тілдер тобына кіреді. Демек арамейлік *Элах* (Пайғамбарлар кітабында кездеседі, Дан. 2:18) және оның сириялық нұсқасы *Алаха* араб тіліндегі *Аллаһ* сөзімен туыстас. Бұл сөздер Құдай деген мағынада Пайғамбарлар Кітабында 95 рет кездеседі. Сонымен қатар *Элах* Иса пайғамбар айқышта өлтірілу кезінде айтқан сөзі (Марк Інжілі, 15:34).

Индуизмнің негізгі тілі – үнді тілінде дінді «*dharma*» деген сөзбен сипаттайды. Бұл сөз «жақсылық, заң, ілім, дін, сапа, зат, құбылыс» секілді мағыналарды беруі мүмкін. Бірақ индуизмдегі діннің орнын сипаттап беру өте қиын шаруа. Себебі оны дін деп те, философия деп те нақты белгілей алмаймыз. Оның ілім жүйесінде орталық дінгекті, догматтар жиынтығын айқындау мүмкін емес. Мұнда бірегей жүйе, бірі бағынатын шіркеу, діни-философиялық бағдар жоқ, тек аймақтық, тарихи, әдеби, мәдени тұрғыда ғана біріге алады (Михайлов).

Қытай тіліндегі «*zongjiao*» деген сөз «дін» деген ұғымға жақын мағынада қолданылады. Ол буддизм мәтіндерінде шамамен X ғасырда кездесе бастады және «буддизм» деген мағынада пайдаланылады. Кейіннен бұл сөзді даосизм де өз іліміне қатысты қолдана бастады. Ал Цин династиясы дәуірінде бұл сөз христиандықты атауда да қолданылды. Екі иероглифтен тұратын бұл сөздің бірінші «*zong*» дегені отбасылық храмдарға құрмет, екіншісі «*jiao*» ілім деген мағына береді. Ал бірге еуропалық түсініктегі «дін» деген сөзге жақын мағынада қолданылады. Заманауи қытай тілінде адамның құдаймен қарым-қатынасын білдіреді (Чжан Сяоли).

Жапонияда «дін» сөзі «Shūkyō» деген иероглифпен беріледі. Ол адамдарды жұбату, бағалау, сену, еру секілді мағыналардың жалпылама түсінігі ретінде беріледі. Бірақ жапондықтардың дінге деген көзқарасы ерекше, тосын деп сипаттауға келеді. Олар үйленгенде христиандық дәстүрлерді қолданса, адамдарды жерлегенде буддизм салттарын қолданады. Ал өздеріне діні жайлы сұрақ қойғанда, өздерін атеист, христиан, буддист, синтоист ретінде сипаттайды. Халықтың 70 пайызы өздерін тіпті діндар деп есептемейтіндігін айтса, 85 пайызы өздерін синтоист деп, 80 пайызы буддист деп сипаттайды (Ямаори, 1999: 186).

«Дін» деген лексеманың тарихи-мәдени дамуының үш негізгі кезеңін бөліп қарастыра аламыз: а) күнделікті-табиғи өмір сүру кезеңі: ауызекі тілде, жергілікті деңгейде, халық ішінде қолданыста болуы; ә) жазба-теологиялық кезең (доктриналды-терминологиялық): қарапайым қолданыстағы сөз нормативті бірегей мәнге ие болып, әмбебап моносемантикалық күйге ұмтылады; б) жазба-академиялық: теология, әлеуметтану, психология, филология, т.б. салаларда термин ретінде қолданылады.

Тіл шынайылықты жасамайды, оны шағылысқан күйде көрсетеді. Әлем жайлы біздің ойларымыз тіл арқылы жеткізіледі. Біз бірнәрсе айтқан кезде бір фактты бар деп, оны бейнелейміз. Бірнәрсе айту тек оны сілтеу емес. Бірнәрсе айту – оның рас не өтірік екендігін нақтылау. Ал ол нәрсенің рас не өтірік екендігін айту барысында біз сол факттың бейнесі болып табылатын сөйлемдерді пайдаланамыз. Сөйлем дегеніміз сезіммен жеткізілген дыбыстар мен таңбалардың жиынтығы.

Дін мен тіл философиясында орны ерекше Л. Витгенштейннің діни тіл туралы пікірінде нақты бір дұғалар не рәсімдер тілі емес, «кұдай» секілді дінге қатысты сөздер қолданылатын кәдімгі табиғи тілдің бір бөлігі. 1929 жылы оның философиясындағы жаңа кезең басталғанда, ол тіл туралы жаңа концепция жасап шығады және ол біздің дін туралы түсінігімізге әсер ете алды. Оны қысқаша былай қорытындылай аламыз: а) тіл қазіргі кезеңде өзінің тәжірибелік тұрғыда қаншалықты пайдалы екендігіне қатысты бағалана бастады, оның ресми не логикалық ерекшеліктері назардан тыс қалуда; ә) тілге қатысты оның қолданыстағы ережелерімен қақтығысқа түсетін философиялық дискурстың маңыздылығы жойылды. Ол тілді өмірдің әрбір саласына арналған тілдік ойындардың жиынтығы ретінде түсіндірді. Бірақ сол тілде сөлеуші адам барлық тілдік ойындарға қатыса бере алмайды. Себебі ол өмірдің барлық саласында күзиретті адам бола алмайды. Тілдік ойындар өмірдің салалары болмаса бос болар еді, ал өмір тілдік ойындарсыз түсініксіз болар еді. Ал сол өмірдің бір саласы – дін. Дін жайлы жалпы әңгіме айтудың орнына, біз діни тілдік ойындар және діни өмір сүру салты жайлы айта алуымыз керек. Бірақ адам бұл діни өмірдің тілдік ойындарына қатыспаса, не жоғалтуы мүмкін? Біріншіден, мұндай адам құдіретті лингвистикалық құралдан айырылады. Витгенштейн діни тілдің ең маңызды сипаттарының бірі – қандай да бір бейнені қолдану дейді (Витгенштейн, 1994: 86). Адам өзінің күнәларының кешірілуін сұрағанда, дұға жасағанда нақты, өзіне тікелей жауап беретін сұхбаттасушымен сөйлесіп жатқан жоқ, ол осы тіл арқылы қалыптастырылған бейнемен сөйлесіп жатыр. Өзін тозақ отына тастамауды жалынып сұрап отырған адам да тозақтың расымен қандай екенін көрмесе де, одан құтқарушыны да көрмесе де діни тіл арқылы санасында қалыптасқан бейненің көмегімен өзінің рухани қажеттілігін қанағаттандыруда. Діни тіл үшін бейненің маңызын түсіндік десек, оның адам өмірі үшін қандай маңызы бар деген сұраққа жауап беруіміз керек. Ол адамның діни тәжірибелеріне өң беріп, белгілі бір бағытқа сілтеп, өміріне мән береді. Сонымен қатар бұл бейнелер прагматикалық қызмет те атқарады, себебі ол бізді белгілі бір кейіпте әрекет етуге итермелейді. Ал бұдан біз адамдар өз дінінен бас тартқанша, өле салғанды не себепті жөн көретіндігін түсіне аламыз. Өміріңе мән беріп тұрған ұғымдар жүйесін құлату – жалпы өміріңді құлатумен тең. Сондықтан діни сенім өмірге қауіп төніп тұрған кезде өршімесе, әлсіреп, өшіп қалмайды.

Түстер тілі бізге әлемдегі түрлі түстерді қабылдап, ажыратып, сезіне алуға мүмкіндік бергеніндей, діни тіл де бізге мына өмірден кейінгі, бөлек шынайылықтарды қабылдап, бейнелеп, түсіне алуға көмек береді. Діни тіл сөйлеушіге белгілі бір бағытта әрекет етіп,

белгілі бір сезімдерді сезінуге мүмкіндік береді. Діни тіл қалыптастырған бейнелерді қабылдау арқылы біз соларға сай өмір сүру дағдымызды да бейімдейміз. Витгенштейн тіл мен дін қарым-қатынасы туралы өзінің осы ойларын ұсына отырып, адамның сөйлеуі мен іс-әрекетінің шынайылығын бағамдайтын шарттар үнемі бар болатындығын және ол әр қоғам үшін әртүрлі талаптар жиынтығы екендігін айтқан.

Әдебиеттер:

1. История религии. В 2 т. Т. 1. Учебник / В.В. Винокуров, А.П. Забияко, З.Г. Лапина и др.; Под общей ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высшая школа, 2002. С. 17–28.
2. Михайлов М. И. Индуизм // <http://www.relig.info/induizm>
3. Чжан Сяоли. Проблемы интерпретации религии в Китае // http://iph.ras.ru/site/sci_spir/otikd.html
4. Ямаори Тэцуо. Японские верования. Блуждания богов в пространстве японской культуры. Предисловие, перевод с японского и примечания Л.М. Ермаковой. «Вопросы философии», 1999, № 2. Сетевая версия 12. мая 2005.
5. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. / Пер. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. – М.: Гнозис, 1994. – С. 75-320.

ИСЛАМДАҒЫ ДІНДАРЛЫҚ ЖӘНЕ ОНЫҢ ТИПТЕРІ

*Альмухаметов А.Р., философия ғылымдарының кандидаты,
Хамзеева Б., философия ғылымдарының кандидаты, Василей М.С., магистрант
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы қ., Қазақстан*

Түйін. Бұл мақалада исламдағы діндарлық ұғымы, оның мәні мен негізгі типтері қарастырылады. Діндарлық – адамның діни сеніміне, құлшылығына және мінез-құлқына негізделген рухани ерекшелік. Исламда діндарлық сенім (иман), ғибадат (амал) және мінез-құлық (ахлақ) үйлесімділігі арқылы көрініс табады.

Зерттеуде діндарлықтың когнитивтік (білім мен сенім), эмоционалдық (рухани сезімдер) және бихевиоралдық (діни тәжірибе) компоненттері қарастырылып, олардың жеке тұлға мен қоғамдағы рөлі талданады. Сонымен қатар, исламдағы діндарлықтың төрт негізгі типі – тақуа, мүмін, мұнафық және пасық сипатталып, олардың ерекшеліктері Құран мен хадистер негізінде түсіндіріледі.

Қазіргі жаһандану дәуірінде діндарлықтың маңызы артып, оның қоғамдағы рухани және әлеуметтік тұрақтылыққа тигізетін ықпалы ерекше атап өтіледі. Діндарлықтың дұрыс түсінілуі тұлғаның рухани кемелденуіне және қоғамдағы әділдік пен моральдық тұрақтылықты сақтауға ықпал ететіні көрсетіледі.

Кілт сөздер: Ислам, діндарлық, иман, тақуалық, мұнафықтық, қоғам, рухани құндылықтар.

Абстракт. В данной статье рассматривается понятие религиозности в исламе, её сущность и основные типы. Религиозность – это духовная особенность человека, основанная на его вере, поклонении и нравственности. В исламе религиозность проявляется через гармонию веры (иман), поклонения (ибадат) и нравственного поведения (ахлак).

Исследование рассматривает когнитивный (знания и вера), эмоциональный (духовные чувства) и поведенческий (религиозная практика) компоненты религиозности, а также анализирует их роль в жизни личности и общества. Также описываются четыре основных типа религиозности в исламе – тақуа (богобоязненность), муъмин (истинно верующий), мунафик (лицемер) и фасик (нечестивец), разъясняются их особенности на основе Корана и хадисов.

В условиях современной глобализации религиозность приобретает особое значение, и её влияние на духовную и социальную стабильность общества особо подчеркивается. Делается вывод о том, что правильное понимание религиозности способствует духовному совершенствованию личности и сохранению справедливости и моральной стабильности в обществе.

Ключевые слова: Ислам, религиозность, иман, богобоязненность, лицемерие, общество, духовные ценности.

Abstract. This article explores the concept of religiosity in Islam, its essence, and its main types. Religiosity is a spiritual characteristic of a person, based on their faith, worship, and morality. In Islam, religiosity manifests through the harmony of faith (iman), worship (ibadah), and ethical behavior (akhlaq).

The study examines the cognitive (knowledge and belief), emotional (spiritual feelings), and behavioral (religious practice) components of religiosity, analyzing their role in individual and social life. Additionally, the four main types of religiosity in Islam – Taqwa (God-consciousness), Mu'min (true believer), Munafiq (hypocrite), and Fasiq (sinner) – are described, with their characteristics explained based on the Quran and Hadiths.

In the era of globalization, religiosity gains increasing importance, particularly in maintaining spiritual and social stability in society. The article concludes that a proper understanding of religiosity contributes to the spiritual development of individuals and the preservation of justice and moral stability in society.

Keywords: Islam, religiosity, iman, piety, hypocrisy, society, spiritual values.

Кіріспе. Діндарлық – адамның діни сенімдері мен ұстанымдарына деген берілгендігін көрсететін рухани және мінез-құлықтық ерекшелік. Ислам дінінде діндарлық адамның Аллаға деген сенімі, құлшылығы және адамгершілік қасиеттерінің үйлесімділігі арқылы көрініс табады. Діндарлықты зерттеу бүгінгі күнде өзекті, өйткені қазіргі жаһандану заманында діни құндылықтар мен діндарлықтың қоғамдағы рөлі күрделі өзгерістерге ұшырауда.

Ислам дініндегі діндарлық сенімнің (иман), ғибадаттың (амал) және мінез-құлықтың (ахлак) үйлесімін қамтиды. Бұл мақалада діндарлықтың жалпы мәні, оның исламдық көзқарастағы орны және негізгі типтері қарастырылады. Сонымен қатар, Құран мен хадистерге сүйене отырып, тақуа, мүмін, мұнафық және пасық сияқты діндарлықтың әртүрлі деңгейлері талданады.

Діндарлықтың жалпы түсінігі. Діндарлық – жеке тұлғаның немесе әлеуметтік топтың қасиеттіге немесе табиғаттан тыс күштерге сенімі мен оған құлшылық етуінен көрініс табатын қасиеті [1]. Ол санада, мінез-құлықта және қарым-қатынастарда, сондай-ақ діни әрі діни емес салаларда байқалады.

Діндарлықты эмпирикалық зерттеу оның үш негізгі компонентін: когнитивтік (танымдық), мінез-құлықтық және эмоционалдық қырларын ескере отырып жүргізіледі. Діндарлықтың тек сыртқы көрінісін ғана емес, сонымен қатар оның ішкі, субъективті қырын да жан-жақты түсіну үшін сапалық әдістерді қолдану қажет. Осы мақсатта адамның дінге деген қатынасының маңыздылығы қарастырылады, ол ішкі діни бағдар көрсеткіштері арқылы бағаланады. Олардың қатарына мыналар жатады:

- 1) Діннің адамның өміріндегі басқа құндылықтармен салыстырғандағы маңызы;
- 2) Өмірлік маңызы бар шешімдерді қабылдаудағы діннің рөлі;
- 3) Дінсіз өмірдің мағынасы туралы адамның ұстанымы.

Діндарлық деңгейі адамның діни санасы мен діни тәжірибесінің арасындағы өзара байланыс арқылы анықталады. Сондай-ақ, діннің әртүрлі әлеуметтік және жеке өмір салаларына ықпалының тереңдігі мен ауқымы, адамның күнделікті әрекеттеріне тигізетін әсері маңызды рөл атқарады.

Діндарлық – жеке тұлғаның діни сенімдері мен құлшылығын орындау деңгейін сипаттайтын ұғым. Бұл ұғым адамның діни тәжірибесіне, өмірлік ұстанымдарына және оның қоғамдағы орнына байланысты әртүрлі деңгейде көрініс табады. Исламда діндарлық адамның жүрек тазалығымен, шынайы сенімімен және мінез-құлқымен өлшенеді.

Діндарлықтың негізгі үш компоненті бар:

- **Когнитивтік компонент** – адамның діни білімі мен сенім жүйесі.
- **Эмоционалдық компонент** – діни тәжірибенің әсерінен қалыптасатын ішкі сезімдер.
- **Бихевиоралдық компонент** – адамның діни практиканы ұстануы [2, 167].

Когнитивтік компонент (Білім және сенім жүйесі)

Бұл компонент адамның діни сенімдерін, діни білімін және діни мәтіндерді (Құран, хадистер, ислам ғұламаларының еңбектері) түсіну деңгейін қамтиды. Исламда білімге ерекше мән беріледі: «Оқы! Жаратқан Раббыңның атымен оқы!» [3, 96:1].

Пайғамбар Мұхаммед (с.ғ.с.) хадисінде де: «Білім алу – әрбір мұсылман ер мен әйелге парыз» (Ибн Мажа) – деп айтылған.

Когнитивтік компоненті мықты мұсылман діни мәтіндерді түсініп, сенім негіздерін терең меңгереді. Бұл адамның діни тәжірибесін саналы түрде жүзеге асыруына ықпал етеді.

Эмоционалдық компонент (Рухани сезімдер)

Дін тек теориялық білім емес, ол адамның жүрегінде, ішкі жан дүниесінде әсер етеді. Діндар адам Аллаға деген сүйіспеншілік, қорқыныш (тақуалық) және үміт сезімдері арқылы діндарлығын нығайтады. Құранда: «Шынайы мүміндер – Алла еске алынғанда жүректері тітіркенетіндер» [3, 8:2].

Бұл компонент адамның діни тәжірибені эмоционалдық деңгейде сезінуін қамтиды: намаз оқығанда тыныштық сезіну, күнә жасағанда өкініш білдіру (тәубе), діни рәсімдерді орындағанда жүрекке жылы сезімнің ұяласуы.

Бихевиоралдық компонент (Діни практика)

Бұл компонент адамның дінге қатысты намаз оқу, ораза ұстау, зекет беру, қажылық жасау сияқты парыздарды орындау, жақсылық жасау, сабыр сақтау, әділ болу сияқты ислам этикасына сай мінез-құлық көрсету әрекеттерін қамтиды.

Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) айтқан: «Ең жақсы мұсылман – басқа адамдар оның тілі мен қолынан зиян көрмеген адам» (Бұхари, Муслим).

Діндарлықтың бұл компоненті адамның іс-әрекетінде көрінеді. Егер адамның білімі (когнитивтік) және сенімі (эмоционалдық) болса, бірақ іс-әрекеті оған сәйкес келмесе, оның діндарлығы толық емес деп есептеледі.

Құранда діндарлық туралы былай делінеді: «Шын мәнінде, Алланың алдында ең құрметтілерің – тақуаларың» [3, 49:13].

Бұл аятта тақуалық, яғни шынайы діндарлық адамның сыртқы ғибадаттары мен ішкі сенімдерінің үйлесімінде екені көрсетілген.

Исламдағы діндарлықтың ерекшеліктері. Ислам дінінде діндарлық адамның рухани және әлеуметтік өмірінің маңызды бөлігі болып табылады. Діндар адам тек құлшылық жасаушы емес, сонымен қатар әділдік, мейірімділік, сабырлылық, кешірімділік және қайырымдылық сияқты қасиеттерді бойына сіңірген тұлға болуы тиіс.

Исламдағы діндарлықты сипаттайтын маңызды факторлар:

1. Сенім (иман) – Аллаға, пайғамбарларға, қасиетті кітаптарға, періштелерге, ақырет күніне және тағдырға сену.

2. Ғибадат (амал) – намаз, ораза, зекет, қажылық сияқты парыздарды орындау.

3. Мінез-құлық (ахлақ) – исламдық этикалық қағидаларды ұстану.

Пайғамбар Мұхаммед (с.ғ.с.) хадисінде былай делінген:

«Нағыз мұсылман – тілі мен қолынан басқаға зиян келтірмеген адам» [4, 123].

Діндарлықтың негізгі типтері. Исламда діндарлықтың төрт негізгі типі қарастырылады: тақуа, мүмін, мұнафық және пасық. Бұл типтер адамның діни сеніміне, ғибадатына және оның мінез-құлқына байланысты ажыратылады.

Тақуа (Мұхсин) – ең жоғары деңгейдегі діндарлық

Тақуалық – Аллаға шынайы сеніммен берілу және Оған толық мойынсұну. Бұл деңгейдегі адам күнәлардан сақтанып, әрбір ісінде Алланың разылығын көздейді. Ол өмірінде әділдік, сабырлылық, кешірімділік сияқты исламдық құндылықтарды мықтап ұстанады.

Тақуаның белгілері:

- Намаздарын ықыласпен орындау.
- Халал мен харамды жақсы ажыратып, тыйым салынған нәрселерден бойын аулақ ұстау.
- Жалған сөз бен әділетсіздіктен сақтану.
- Жомарттық пен қайырымдылыққа басымдық беру.

Мысал:

Сахаба Омар ибн Хаттаб (р.а.) тақуалықты былай сипаттаған: *«Қалың тікенді жерде жүрген адам секілді бол. Киіміңнің ілініп қалмауын қадағалағандай, күнәлардан да солай сақтан!»* [4, 89].

Мүмін (Шынайы сенуші). Мүмін – исламның негізгі сенімдерін жүреппен қабылдап, сол сенімді күнделікті өмірінде көрсететін адам. Ол тек құлшылық жасаумен шектелмей, қоғамда әділдік орнатып, адамдарға жақсылық жасайды.

Мүміннің белгілері:

- Шынайы ықыласпен ғибадат ету.
- Жалған сөйлем, әділ болу.
- Басқа адамдарға зиян тигізбеу, көмектесу.
- Қиындыққа сабырлықпен қарау.

Мысал: Бірде пайғамбарымыздан (с.ғ.с.) сұраған: «Қандай мұсылман ең жақсы?» Ол жауап берді: «Адамдар оның тілі мен қолынан зиян көрмеген мұсылман». [4, 232].

Мұнафық (екіжүзді) – ішкі сенімі жоқ адам. Мұнафықтық – ең қауіпті рухани дерттердің бірі. Мұнафық сырттай мұсылман болып көрінгенімен, оның жүрегінде сенім жоқ немесе әлсіз. Олар құлшылықты рия үшін (көзбояушылықпен) орындайды және мұсылмандарға жасырын түрде зиян келтіруге тырысады.

Мұнафықтың белгілері:

- Айтқан сөзі мен ісі сәйкес келмеуі.
- Аманатқа қиянат жасау.
- Намазды жалқаулықпен орындау.
- Көзбояушылыққа жол беру.

Құранда мұнафықтар туралы: «Олар Алланы және мүміндерді алдаймыз деп ойлайды, бірақ олар тек өздерін алдайды, бірақ сезбейді» [3, 2:9].

Мысал: Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) мұнафықтың үш белгісін атап өткен: «Сөйлесе – өтірік айтады, уәде берсе – орындамайды, аманат тапсырылса – қиянат етеді» [4, 154].

Пасық (күнәһар) – діни сенімін әлсіреткен адам. Пасықтық – күнә жасауға үйреніп, оған мән бермеу. Пасық адам шарият үкімдерін біле тұра, оны елемейді немесе бұзады. Олар өз нәпсісіне еріп, тыйым салынған істерге әдейі барады.

Пасықтың белгілері:

- Харам мен халалды ажыратпай, күнәлі істерге әуес болу.
- Ғибадатқа салғырт қарау.
- Адамдардың ақысын жеу, әділетсіздік жасау. Құмар ойын, ішімдік, өсімқорлық (риба)

сияқты тыйымдарды елемеу.

Құранда пасықтар туралы: *Пасықтар шындықты жасырып, өздерінің нәпсісіне ереді.* [3, 2:99].

Мысал: Бірде сахабалар пайғамбардан (с.ғ.с.): «Кім ең жаман адам?» – деп сұрағанда, ол: «Күнәсін жалғастыра беріп, Алланың кешіріміне үміт артқан адам» – деп жауап берген. [4, 256].

Діндарлықтың қазіргі қоғамдағы рөлі:

1. *Әлеуметтік тұрақтылық пен моральдық құндылықтарды нығайту:*

Ислам діні әділдік, мейірімділік, сабырлылық және қайырымдылық сияқты моральдық құндылықтарды насихаттайды. Бұл құндылықтар қоғамдағы әлеуметтік тұрақтылықты қамтамасыз етуде маңызды рөл атқарады. Діндарлық жеке тұлғалардың рухани дамуына ықпал етіп, олардың қоғамдағы жауапкершілігін арттырады.

2. *Рухани білім беру және діни сауаттылық:*

Қазіргі қоғамда діни білім беру жүйесін жетілдіру қажеттілігі туындап отыр. Діни сауаттылық экстремистік идеологияларға қарсы тұруға, жастардың дұрыс бағытта дамуына және олардың рухани қажеттіліктерін қанағаттандыруға мүмкіндік береді.

3. *Зайырлы және діни құндылықтардың үйлесімі:*

Зайырлы мемлекеттерде діни құндылықтарды қоғамның жалпы құндылықтарымен үйлестіру маңызды. Бұл қоғамдағы әртүрлі топтардың өзара түсіністігі мен ынтымақтастығын арттырып, конфессияаралық келісімді нығайтады.

4. *Діндарлықтың жаңа формаларының пайда болуы:*

Ақпараттық технологиялардың дамуы мен жаһандану процесі нәтижесінде дәстүрден тыс діндарлықтың жаңа формалары пайда болуда. Бұл құбылыс діни тәжірибелердің әртүрлілігін көрсетіп, діндарлықтың жеке тұлғалық және қоғамдық деңгейдегі көріністерін кеңейтеді [5].

Қазіргі кезде исламдағы діндарлықтың рөлі артып келеді. Жаһандану, мәдени алмасу және ақпараттық технологиялардың дамуы діни тәжірибелерге әсер етуде. Діндарлық тек діни рәсімдерге ғана емес, қоғамдағы әділдік пен моральдық тұрақтылыққа да ықпал етеді.

Ислам қоғамында діндарлықты нығайту үшін:

- Діни білім беру жүйесін жетілдіру.
- Қоғамдағы рухани құндылықтарды дәріптеу.
- Зайырлы және діни өмірді үйлестіру қажет.

Қазіргі заманда исламдағы діндарлықтың рөлі айтарлықтай өзгерістерге ұшырап, қоғамның әлеуметтік, мәдени және саяси салаларына ықпалын күшейтуде. Жаһандану, ақпараттық технологиялардың дамуы және мәдени алмасулар діни тәжірибелер мен сенімдердің жаңа қырларын ашып, діндарлықтың мәні мен маңызын қайта қарауға себеп болды.

Қорытынды. Қазіргі заманда исламдағы діндарлықтың рөлі қоғамның рухани және әлеуметтік дамуына елеулі ықпал етеді. Діндарлықтың дұрыс түсінілуі жеке тұлғаның ғана емес, бүкіл қоғамның тұрақтылығы мен дамуына әсер етеді. Исламда діндарлық тек сыртқы ғибадаттармен шектелмей, адамның ішкі жан дүниесін және қоғаммен қарым-қатынасын да қамтиды. Шынайы діндарлық – сенім, амал және мінез-құлықтың үйлесімділігі. Мұсылман адам тақуалыққа ұмтылып, мүмкіндік дәрежесін сақтауы тиіс. Мұнафықтық пен пасықтықтан аулақ болып, өзін рухани түрде жетілдіру – исламның басты қағидаларының бірі.

Сонымен қатар, дін қоғамның ең қажетті және негізгі тармағы болып табылады. Өзіміз өмір сүріп отырған ортадан дінді бөліп қарау мүмкін емес. Дінсіз, бір Алланың бар екеніне сенімсіз қоғамда адам баласының бойынан қорқыныш сезімі жоғалады. Ал жүрегінде қорқынышы болмаған адамдар – ең қорқынышты орта, қорқынышты қоғам. Сондықтан, діннің қоғам өміріндегі рөлін ескере отырып, оның құндылықтарын насихаттау және сақтау маңызды.

Қорыта айтқанда, исламдағы діндарлықтың дұрыс түсінілуі және оның қоғамдағы рөлін айқындау қазіргі замандағы мұсылмандар үшін өзекті мәселе болып табылады. Бұл жеке тұлғаның ғана емес, бүкіл қоғамның тұрақтылығы мен дамуына әсер етеді. Сондықтан, шынайы діндарлықты насихаттау және оны қоғамның игілігіне пайдалану маңызды міндет болып табылады.

Әдебиеттер:

1. <https://aqiqat.kazgazeta.kz/news/11300>
2. Glock, W., Stark, R. Dimensions of Religiosity: Definition, Measurement, and Validation. – New York: Harper & Row, 1965. – 220 с.
3. Әкімханов А.Б., Анарбаев Н.С. Құран Кәрім түсіндірмелі аударма. - Алматы: Таным, 2019. – 666 б.
4. Имам Науауи. Хадистер жинағы (Риядус-салихин). Алматы: Таным, 2019. – 444 б.
5. https://iph.kz/upload/iblock/358/no8n4iag81ytgo39hx8pz8c4p1gljhh3.pdf?utm_source=chatgpt.com

ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ ИСМАИЛИЗМА

*Ашилова М.С., кандидат философских наук, ассоциированный профессор
Казахский университет международных отношений и мировых языков имени Абылай хана
Бегалинов А.С., кандидат философских наук, ассоциированный профессор
Международный университет информационных технологий
Бегалинова К.К., доктор философских наук, профессор
Казахский национальный университет имени аль-Фараби, г. Алматы, Казахстан*

Түйін. Мақалада шиизм аясында қалыптасқан исламдық философиялық ойдың бағыты – исмаилизм талданады. Оның синкретизмі көрсетілген, өйткені онда гностицизм, зороастризм, аристотелизм, неоплатонизм және басқа да діни-философиялық жүйелер ілімдерінің элементтері бар. Оның негізгі бағыттары қарастырылады: радикалды және қалыпты. Радикалды қозғалысқа Фатимидтер халифатының негізін қалаушы Убайдалланы имам ретінде мойындамаған қарматтар да кірді, әртүрлі антифеодалдық көтерілістерді ұйымдастырды. Қалыпты исмаилизмнің негізгі мазхабтары да ашылып, олардың Алла, таухид, халифаттағы билік және т.б. мәселелерін қалай ашқаны айтылады. Олардың ислам философиясы тарихына қосқан үлесі көрсетілген.

Кілт сөздер: Құран, Ислам философиясы, Исмаилизм, Фатимиттер, Имам Жафар әс-Садык, Қадариттер, Мугтазилиттер, таухид.

Абстракт. В статье анализируется направление исламской философской мысли – исмаилизм, сформировавшегося в рамках шиизма. Показывается его синкретичность, ибо в нем присутствуют элементы учений гностицизма, зороастризма, аристотелизма, неоплатонизма и других религиозно-философских систем. Рассматриваются его основные направления: радикальное и умеренное. К радикальному направлению относились карматы, которые не признавали основателя Фатимидского Халифата Убайдаллаха имамом, организовывали различные антифеодальные восстания. Раскрываются и основные школы умеренного исмаилизма, как они раскрывали проблемы Бога, таухида, власти в Халифате и другие. Показывается их вклад в историю исламской философии.

Ключевые слова: Коран, исламская философия, исмаилизм, Фатимиты, имам Джафар ас-Садик, кадариты, мутазилиты, таухид.

Abstract. The article analyzes the direction of Islamic philosophical thought – Ismailism, formed within the framework of Shiism. Its syncretism is shown, because it contains elements of the teachings of Gnosticism, Zoroastrianism, Aristotelianism, Neoplatonism and other religious and philosophical systems. Its main directions are considered: radical and moderate. The radical direction included the Qarmatians, who did not recognize the founder of the Fatimid Caliphate, Ubaydallah, as an imam and organized various anti-feudal uprisings. The main schools of moderate Ismailism are also revealed, as they revealed the problems of God, tawhid, power in the Caliphate and others. Their contribution to the history of Islamic philosophy is shown.

Keywords: Quran, Islamic philosophy, Ismailism, Fatimites, Imam Ja'far al-Sadiq, Qadarites, Mu'tazilites, Tawhid.

Одним из основных направлений исламской философии, существенно обогативших ее содержание, является исмаилизм, сформировавшийся в рамках шиитского ислама. Как справедливо отмечает Оливер Лимэн, «часто утверждают, что шииты с большим уважением относятся к философии, чем сунниты. Действительно, исламская философия в шиитских странах процветала, а в суннитских в течение многих веков ею пренебрегали. Возможно, одна из причин такого положения заключается в том, что органы власти у шиитов, как правило, не обращают особого внимания на Сунну и мазхабы (школы закона) суннитской традиции, а первоочередное значение придают разуму, считая его даром Бога» [1, с.21]. Философия исмаилизма являет собой сложное синкретическое учение, в котором присутствуют элементы учений гностицизма, зороастризма, аристотелизма, неоплатонизма и других религиозно-философских систем.

Формирование исмаилитского учения традиционно связывают с произошедшим расколом в шиизме в середине VIII в., когда шестой имам Джафар ас-Садик, лишив своего старшего сына Исмаила права на наследование, передал его младшему сыну Мусе ал-Казиму. Это решение, как считают большинство исследователей, было принято из-за непримиримого агрессивного отношения Исмаила к суннитским халифам, что было нежелательно правящим кругам и шиитов, и суннитов, с чем вынужден был считаться имам Джафар ас-Садик. Тогда вокруг Исмаила образуется вначале группа недовольных, которая перерастает в течение короткого времени в антифеодальное движение. К нему примыкают представители различных слоев населения, которые возлагали надежды на Исмаила, связывая с ним перемены в своей жизни в лучшую сторону. Напуганная размахом народного движения знать, организовала заговор против Исмаила, целью которого было его убийство. Исмаил был убит. Однако народ не хотел верить в это даже тогда, когда имам Джафар ас-Садик выставил его тело в одной из мечетей. Антифеодальное движение остановить было уже невозможно. Исмаила признали седьмым «скрытым имамом», мессией-Махди, который не умер, а перешел в невидимое состояние «гаиб», который обязательно объявится и сядет на трон. Сторонники Исмаила образовали направление в шиизме – исмаилизм. Но среди приверженцев Исмаила были и такие, которые признали смерть Исмаила и считали, что седьмым имамом нужно объявить его сына Мухаммеда и создали секту семеричников. Но она не явилась такой распространенной, как исмаилизм.

Следует отметить, что исмаилизм подразделялся на радикальное и умеренное направления. Радикальный исмаилизм составляли карматы, которые не признавали основателя Фатимидского Халифата Убайдаллаха имамом, организовывали различные антифеодальные восстания. Они даже смогли в восточной части Аравии основать собственное

государство, «в котором общественная жизнь базировалась на принципах уравнилельного коммунизма (сочетавшегося, впрочем, с допущением принудительного труда рабов). Карматы открыто называли Моисея, Иисуса и Мухаммада обманщиками, которые стремились закабалить людей измышлениями о загробных карах и воздаяниях» [2]. Они верили в приход истинного «сокрытого имама», под которым имели в виду имама Мухаммеда, сына Исмaила. В историю ислама карматы вошли как осквернители исламской святыни – Каабы. Так, в 930 году и в 1022 году они, напав на Мекку, захватили Ка'бу и разграбили ее. Начиная с конца X веков Карматское государство постепенно приходит в упадок, а в XI веке оно было поглощено Фатимидским халифатом. Карматы как религиозно-политическое движение перестают существовать.

К этому времени исмаилизм превратился в сильную организацию с иерархической структурой, разросшимся управленческим аппаратом, с философско-теологическим учением, что позволило им в X веке основать Фатимидский халифат, в который входили территории Египта, Магриба, Хиджаза, Палестины, Сирии, Йемена и др. С этого периода учение исмаилизма распространяется по различным регионам Арабского халифата. Появляются внутри исмаилизма различные течения, такие, как низариты, которые «скрытым имамом» считали Низара, старшего сына халифа аль-Мустансира, мусталиты, считавшие «скрытым имамом» Мустали, младшего его сына. Начиная с конца XI века Халифат приходит в упадок, а в 1171 году он пал в результате нашествия войск Саладина. На этом история Фатимидского халифата завершилась, его место заняла новая династия Айюбидов, которая расширила границы своего владения, захватив и Аббасидский Халифат.

Исмаилиты в халифате Айюбидов стали преследоваться как еретическое направление. Они вынуждены были покинуть насиженные места и переселиться вначале в Сирию, потом – в Персию. Последним местом их обитания была неприступная горная крепость Аламут, которую в XII веке захватила татаро-монгольская армия Хулагу. И исмаилиты, взяв на вооружение принцип такия, небольшими группами расселились по различным регионам Центральной Азии.

Что касается учения исмаилитов, то с самого его возникновения в нем выделяются две стороны – внутренняя, эзотерическая, доступная посвященным и внешняя, экзотерическая, направленная на широкие слои членов общины. Подобное деление было обусловлено концепцией «скрытого имама». Именно эта концепция «способствовала превращению исмаилизма в эзотерическое учение, а исмаилитской общины – в общину закрытую и построенную по иерархическому принципу наподобие масонской, где одна ступень отделена от другой наличием «тайн», где восхождение на более высокую ступень доступно лишь посвящаемому в «тайну». Каждый раз, на каждой ступени прозелиту открывается лишь часть заповедного знания; для того, чтобы обрести следующий уровень знания, надо приложить все усилия, требуемые для этого верой. Эта сторона исмаилитского учения имела, несомненно, большое мировоззренческое значение – она требовала от верующего не просто следовать предписаниям религии, но и быть устремленным на служение Богу, на его постижение. Таким образом складывалось сознание, формировалась структура верующего как активного субъекта веры» [2].

Исмаилиты, рассматривая и решая проблемы трансцендентного, Бога, мира и человека, основывались на Коране, Сунне и шариате. Но решали они их по-разному. В официальной исламской теологии Бог трактуется как существо трансцендентное, потустороннее, обладающее атрибутами-именами, количество которых определяется цифрой 99, описывающие основные качества Аллаха как Милостивого, Милосердного, Создателя, Слышащего, Видящего и т.д. Бог выступает высшей инстанцией в решении всех познавательных, онтологических, житейских проблем. И содержание Корана – богооткровенного источника, должно приниматься как таковое, без всякой критики. Однако, уже после смерти пророка Мухаммеда многие положения Корана, Сунны и шариата переосмысливаются и пересматриваются, что и привело к возникновению различных течений мусульманской ортодоксии. Принципиальные расхождения между ними были связаны прежде

всего с решением проблемы власти, поскольку исламом не была создана концепция верховной власти. Так, шииты признавали божественную природу власти, predetermined в роду Али, хариджиты ратовали за общинный характер власти и т.д. Не менее глубокие расхождения были связаны с проблемой природы и атрибутов Аллаха. Так, мушаббихиты или антропоморфисты призывали к буквальному пониманию природы и атрибутов Аллаха, мутазилиты, исмаилиты и другие течения отрицали наличие у Аллаха атрибутов-имён.

Концепция Корана об абсолютной воле Аллаха тоже вызвала множество дискуссии внутри исламского лагеря. Согласно Корану, человек не обладает свободой воли, все его поступки и действия predetermined Аллахом. Это положение "работало" в первые времена мусульманского теократического государства, ведшего под знаменем ислама экспансионистскую политику. Позже, в силу обстоятельств как внешнего (проблемы регуляции отношений с завоёванными странами и другими государствами), так и внутреннего (ситуация внутри Халифата) характера, проблема predetermined и ответственности человека за свои поступки вызвала к жизни течения кадаритов, мутазилитов, джабаритов и т.д., с разных позиций подходивших к решению этой сложной проблемы.

Доктрина единобожия, таухида (таухид – объединение, монотеизм) является сущностной основой исмаилитского учения. Эта доктрина противоречила кораническому учению о таухиде, где Бог не лишен антропоморфических качеств. Опираясь на Коран, где сказано «не придавать Аллаху сотоварищей», исмаилиты отрицали божественные атрибуты Аллаха – великий, мудрый, всемогущий, знающий и т.д., которые приложимы к человеку. Придание божественных имен Аллаху они понимали как придание Богу сотоварищей. Видный представитель исмаилизма Абу Якуб ас-Сиджистани (ум. в 888 г.) по этому поводу писал: «Если считать атрибуты чем-то извечным или изначальным с Творцом, то необходимо допустить, что все, что из рода этих атрибутов, является извечным и не имеет творца. Поскольку же атрибуты Бога являются извечными, постольку признание (его) двойственности и отрицание единства неизбежны. Если же считать атрибуты Бога творимыми, то Творец и творение отождествляются. Следовательно, в обоих случаях или единство Бога является ложным, или необходимо удалить от него атрибуты. Таким образом, удаление атрибутов является необходимым, чтобы абстрактное единство (Бога) осталось» [2]. По мнению другого философа аль-Кирмани, по отношению к Богу нельзя использовать и понятие бытие, ибо небытие Бога невозможно. Он писал: «Если бы Он был ничем, то все сущее было бы ничем, а поскольку сущее есть, то и Его ничтожность невозможна» [2]. Аль-Кирмани далее показывает, что Бог не может быть ни субстанцией (тогда Ему были бы присущи «разделенности», «множественность»), ни акциденцией (ибо акциденция связана с субстанцией), ни материей, ни формой, ни «нечто», ни «чтойностью», ни творческое начало (таким началом является Мировой разум и Мировая душа), поскольку Он – творец, исходная точка и начало всего. Такой Бог, о котором вообще ничего нельзя сказать, лежит в основе онтологического учения исмаилизма, опирающегося на теорию эманации неоплатонизма. На вершине эманационной ступени находится Бог, который порождает Мировой разум, которому свойственны все атрибуты божества и от него рождается Мировая душа, которая вместе с Мировым разумом определяет все сущее. От Мировой души исходят семь сфер, из последних возникают четыре элемента – влага, сухость, тепло, холод, от них происходят четыре стихии – вода, земля, огонь, эфир (воздух). От этих стихий берет начало природа, окружающий мир – минералы, растения, животные и человек. Исмаилитами выделяются семь ступеней эманации: Бог, Мировой разум, Мировая душа, первичная материя, пространство, время и Совершенный человек. Данным ступеням соответствуют семь пророческих циклов, в котором седьмой имам становится пророком следующего цикла. Такова вкратце сущность онтологии исмаилизма, которая дополняется различными вариациями в учениях видных исмаилитов – Абу Якуба ас-Сиджистани (ум. в 888 г.), ан-Насафи (ум. в 942/943 г.), Хибатуллаха аш-Ширази (ум. в 1077/1078 г.), ал-Кирмани (конец X – начало XI вв.), Ибрахима ал-Хамиди (ум. в 1161/1162 г.) и многих других.

Эманационная теория оказала влияние на все аспекты философского знания, в частности гносеологию (выделение эзотерического и экзотерического знаний), историософию (история делится на семь циклов, который открывают пророки Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус, Мухаммад и будущий каим (воздвигнутый)). «Концепция разума, разработанная исмаилитами, имела еще один важный для понимания сущности человека аспект – учение о бессмертии человеческой души, человеческого разума как порождения Мировой души и Мирового разума. Это учение не имело ничего общего с учением кораническим, ибо, согласно Корану, человеку предуготовлено воскресение во плоти, кара и вознаграждение, пребывание в аду или раю. Исмаилиты настаивали на посмертном возвращении души к своему источнику – Мировой душе. Такой же точки зрения придерживались исламские мистики – суфии и некоторые философы-перипатетики, например Ибн Сина. Исмаилиты утверждали, что душа нетелесна и ее пребывание в теле временно. После же смерти тела, сливаясь с исходной мировой субстанцией, она продолжала, таким образом, существовать уже не как индивидуальная» [3, сс. 149-150].

Итак, исмаилиты важное значение уделяли разуму и рациональному познанию и были сторонниками «отрицательной» теологии, выступали против антропоморфизма в описании Бога. Для нее характерна концепция неограниченной свободы воли, отказ от детерминизма. Исмаилизм является специфической философской системой в шиитском исламе.

Литература

1. Лимэн Оливер. Введение в классическую исламскую философию. /Пер. с англ. – М.: Издательство «Весь Мир», 2007. – 280 с.
2. Исмаилизм.// Электронный ресурс: <https://ru.wikipedia.org/wiki/>
3. Шангараев Р.Р. Мусульманская религиозная философия: учеб. пособие /Казань: ИД «МеДДоК», 2020. – 252 с.

ИМАМ МАТУРИДИДІН АДАМ ӨМІРІНДЕГІ ЖАМАНДЫҚ ҰҒЫМЫНА ҚАТЫСТЫ ТЕОЛОГИЯЛЫҚ ТҰЖЫРЫМЫ

*Әкімханов А.Б., PhD, қауымдастырылған профессор, Ильясова А.Г., магистрант
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы қ., Қазақстан*

Түйін. Зұлымдық мәселесі – адамзат тарихында ертеден бері көтеріліп келе жатқан күрделі философиялық және теологиялық сұрақтардың бірі. Әлемдегі зұлымдық немесе жамандық деп сипатталған құбылыстардың көптігі және олардың субъективті қабылдануы бұл ұғымның мағынасын қайта қарастыруды қажет етеді. Ислам теологиясында зұлымдық пен Құдайдың әділдігі мәселесін шешуде әртүрлі тәсілдер қолданылды. Соның ішінде Имам Матуриди ұсынған хикмет ілімі ерекше орын алады. Ол зұлымдықтың Жаратушының бар екендігіне дәлел болатынын және әлемдегі құбылыстардың белгілі бір даналыққа негізделгенін алға тартты. Бұл мақалада зұлымдық мәселесін түсіндірудегі негізгі көзқарастар мен әдістер талданып, ислам теологиясындағы «Құдайдың еркі» және «зұлымдықтың салыстырмалылығы» тұрғысынан жасалған пайымдаулар қарастырылады. Сонымен қатар, Имам Матурийдің теодице мәселесіне деген дәстүрлі емес көзқарасы талданып, атеисттік көзқарасқа ислам теологиясы тұрғысынан жауап беріледі. Мақаланың негізгі мақсаты – мутакаллимун ғалымдарының зұлымдық туралы түсініктерін салыстыра отырып, Матурийдің хикмет ілімінің осы мәселені шешудегі рөлін айқындау.

Кілт сөздер: Жамандық/зұлымдық мәселесі; теодице түсінігі; Имам Матуриди; Кәләм ілімі.

Абстракт. Проблема зла – один из самых сложных философских и теологических вопросов, поднимавшихся с древнейших времен в истории человечества. Обилие явлений в мире, описываемых как злые или плохие, и их субъективное восприятие вызывают необходимость переосмысления смысла этого понятия. Исламская теология использовала различные подходы для решения проблемы зла и божественной справедливости. Среди них особое место занимает учение о мудрости, представленное имамом Матуриди. Он утверждал, что зло является свидетельством существования Творца и что явления в мире основаны на определенной мудрости. В статье анализируются основные подходы и методы объяснения проблемы зла, а также рассматриваются аргументы исламского богословия с точки зрения «воли Бога» и «относительности зла». Кроме того, анализируется нетрадиционный подход имама Матуриди к вопросу теодицеи и дается ответ на

атеистическую точку зрения от лица исламского богословия. Основная цель статьи — сравнить представления ученых-мутакаллимов о зле и прояснить роль мудрости Матуриди в решении этого вопроса.

Ключевые слова: Проблема зла; концепция теодицеи; Имам Матуриди; Теология.

Abstract. The problem of evil is one of the most complex philosophical and theological questions that has been raised since ancient times in human history. The abundance of phenomena in the world described as evil or bad and their subjective perception require a reconsideration of the meaning of this concept. In Islamic theology, various approaches have been used to resolve the issue of evil and God's justice. Among them, the doctrine of wisdom proposed by Imam Maturidi occupies a special place. He argued that evil is evidence of the existence of the Creator and that phenomena in the world are based on a certain wisdom. This article analyzes the main approaches and methods for explaining the problem of evil, and considers the arguments made in Islamic theology from the perspective of "God's will" and "the relativity of evil". In addition, the unconventional approach of Imam Maturidi to the issue of theodicy is analyzed and an answer to the atheistic point of view is given from the perspective of Islamic theology. The main objective of the article is to compare the views of the Mutakallim scholars on evil and clarify the role of Maturidi wisdom in resolving this issue.

Keywords: The problem of evil; the concept of theodicy; Imam Maturidi; Theology.

Зұлымдық мәселесі – адамзат тарихындағы ең күрделі әрі мәңгілік сұрақтардың бірі. Ежелден бері адамдар зұлымдықтың бар екенін сезініп, одан қорғану үшін әртүрлі әдістерді ойлап тапқан. Олар тұмарлар тағып, арнайы рәсімдер орындап, табиғат апаттарын (жер сілкінісі, су тасқыны, жанартаулар) жамандықтың көрінісі деп қабылдаған. Осылайша, адамзат ізгілік пен зұлымдық арасындағы байланысты түсінуге ұмтылып, діни, философиялық және ғылыми тұрғыда зерттеулер жүргізді.

Тілдік тұрғыдан алғанда, зұлымдық – жамандық, зиян, бұзушылық деген мағынаны білдіреді (Ибн Манзур, т. 4). Ол жақсылықтың қарама-қарсы ұғымы ретінде қолданылады. Яғни, адамдар нені жақсы деп қабылдаса, оның қарсысын зұлымдық деп есептейді. Сонымен қатар, зұлымдықты адам табиғатына қайшы келетін, оның еркіне сай келмейтін нәрсе деп те сипаттауға болады.

Зұлымдықтың терминологиялық мағынасына келсек, ғалымдар зұлымдық ұғымының нақты анықтамасына келгенде әртүрлі көзқарастар ұстанады. Дегенмен, олар зұлымдықтың негізгі екі түрі бар екенін мойындайды:

1. Табиғи зұлымдық – адамның еркінен тыс табиғатта орын алатын апаттар, аурулар, өлім сияқты құбылыстар. Бұлар табиғи заңдылықтарға негізделген және кейде адам өміріне қауіп төндіреді.

2. Моральдық зұлымдық – адамның өз еркімен жасайтын жаман істері, мысалы, өтірік айту, ұрлық жасау, қиянат ету, зорлық-зомбылық көрсету.

Философия тарихында ұзақ уақыт бойы және бүгінгі күнге дейін атеизмнің ең негізгі дәлелдерінің бірі болып саналатын зұлымдық мәселесі «Зұлымдық және теодице» тақырыбымен талқыланады. Теодице – бұл зұлымдықтың бар болуы мен құдіретті әрі әділетті Жаратушының бар болуын үйлестіруге бағытталған діни-философиялық ұғым. Бірқатар философтар соғыс, қатыгездік, азаптау сияқты моральдық зұлымдықтар, мысалы, ғаламдағы әртүрлі аурулар, су тасқыны және жер сілкінісі Жаратушының бар болуымен қатар өмір сүре алмайтындығына негізделіп, білімі мен күші бар жақсы Жаратушыны зұлымдықпен бірге қарастыруға болмайды деп тұжырымдайды.

Зұлымдық мәселесі мынадай үш негізгі тұжырымда жинақталған: «Құдіретті Құдай бар»; «Бұл Құдай толығымен жақсы»; «Әлемде зұлымдық бар». Бұл үш тұжырым теологиялық жүйелердің көпшілігінің қажетті элементтері ретінде қабылданғанымен, олардың екеуі расталса, үшінші тұжырым бұрмаланып түсіндіріледі (Maskie, 1990: 25). Өйткені ізгілік зұлымдықтың қарама-қарсы жағы ретінде қабылданып, жақсы Жаратушының бар болып тұрып, зұлымдықты өз еркі мен құдіретімен жоюы қажет деп саналады. Дегенмен, ғаламда зұлымдық бар. Демек, не Жаратушы жақсы Жаратушы емес, не қаласа да жамандықтың алдын алмайды. Осылар қабыл етілсе, ол не зұлым, не дәрменсіз Жаратушыға айналады. Бұл жерде зұлымдықтың бар болуы оның Жаратушысының жоқтығын ақтау болып өзгереді. Өйткені Жаратушының қайырлы әрі құдіретті екенін мойындау Оның жамандықтан тыюға құдіреті мен ерік-жігеріне ие екендігін де білдіреді. Бұл тұжырымды: «Жаратушы жақсы болса,

жамандықты тыюы керек, егер ол зұлымдыққа кедергі жасамаса, ол жақсы емес, егер ол оны болдырмаса, ол қабілетті емес немесе ол қабілетті де, жақсы да емес; қайсысын қабылдасаң да күдіретті, қайырлы Тәңір жоқ» деп қорытынды шығарады (Davies, 1990: 200). Бұл жерде жамандық Жаратушының барын, күдіретін немесе жақсылығын жоққа шығаратын мәселеге айналады. Сондықтан, қазіргі заманғы француз философы Андре Конт-Спонвиль (т.ж. 1952) зұлымдықтың болуы мәселесін атеизмнің «ең көне, ең қарапайым және ең күшті» дәлелі деп санайды.

Зұлымдықты қамтитын болмыс әлемі идеясын және ғаламда болуы керек тәртіп идеясын кемел Жаратушының туындысы ретінде екі түрлі қарама-қайшы идея ретінде қабылдайтындар әлемдегі соншама «зұлымдықтың иесі» деп мәлімделген Жаратушыға сенуді ұтымды деп санамайды (Ögük, 2020: 22). Мәселені логикалық тұжырым ретінде алғаш ұсынған Эпикурдан кейін (б.з.б. 270 ж.), көптеген философтар, әсіресе XVIII ғасырдағы ағылшын философы Дэвид Юм (қ.б.1776) және қазіргі заманғы философ Дж. Л. Макки (1917-1981) зұлымдықты Жаратушының бар екендігін жоққа шығаруды талап ететін күрделі мәселе ретінде қарастырды.

Б.з.б. III ғасырда өмір сүрген атеист философ Эпикурдың әйгілі «сұрақ пен жауабын» талдайтын болсақ, сұрақ: «Білуші, мейірбан, күдіретті деп есептелетін Құдай әлемдегі зұлымдықтарды қалай қабылдай алады?». Жауап тек төрт мүмкін тұжырыммен шектеледі:

1. Құдай зұлымдықты жойғысы келеді, бірақ күдіреті жетпейді;
2. Күдіреті жетеді, бірақ қаламайды;
3. Күдіреті де жетпейді, қаламайды да;
4. Күдіреті жетеді және әлемдегі зұлымдықты жоюды қалайды.

Бұл аргумент кейіннен XVIII ғасырдың атақты ағылшын философы Дэвид Юм (1711–1776) тарапынан жетілдірілді. Юм Эпикурдың сұрағын нақтылай отырып, оны мынадай тұжырымдарға бөлді:

а. Бірінші тұжырымға тоқталатын болсақ, егер жамандық пен зұлымдықты жойғысы келсе де, шамасы жетпесе демек ол – әлсіз, дәрменсіз. Ал әлсіздік Құдайдың болмысына қайшы.

б. Екінші тұжырымда егер ол әлемнен зұлымдықты жоюға күдіреті жетіп, бірақ оны жасамаса, демек ол зұлым. Ал Құдай зұлымдық сипатын иелене алмайды.

в. Үшінші тұжырымда егер оның шамасы да, қалауы да болмаса, демек ол әлсіз әрі зұлым. Ал бұл сипаттардың иесі Құдай емес.

г. Төртіншіден, жамандықты жоюға шамасы келсе, жоюды қаласа, онда әлемде зұлымдықтар неге орын алады? Неге жойылмайды?

Д.Юм осы ойлау жүйесі арқылы зұлымдықтың бар болуы мен әділ әрі күдіретті Құдайдың бар болуы арасындағы қайшылықты көрсетуге тырысты. Оның пікірінше, бұл сұраққа дін философиясында әлі күнге дейін нақты жауап берілген жоқ. Сондықтан бұл аргумент қазіргі заманғы философтар арасында да кеңінен талқыланып, теодице (зұлымдық мәселесін түсіндіру теориясы) саласында маңызды рөл атқарады (Yaran, 1990: 12). Барлық ықтимал жағдайларда, жамандықтың болуы Құдайдың бар болуына қайшы келеді. Атеистер әрдайым осы тұжырымдарды дамытып, егжей-тегжейлі түсіндіруге тырысты. Мысалы, олардың кейбіреулері келесіні атап өтті:

а. Бұл әлемде орасан зор зұлымдық пен азап бар, оны күдіреті шексіз, мейірімді және бәрін білетін Құдай қалаған жағдайда тоқтата алатын еді.

б. Мінсіз болмыс азаптың мүлде пайда болуына жол бермеуі мүмкін еді.

в. Мінсіз болмыс адамдарды әрдайым жақсылыққа бағыттай алар еді.

г. Бірақ мұның ешқайсысы болған жоқ.

д. Демек, мінсіз Құдай жоқ.

Атеисттердің ғасырлар бойы «Құдайдың жоқтығына» аргумент ретінде ұсынатын жоғарыдағы сұрақ-жауапты ислам теологиясы тұрғысынан талдайтын болсақ, керісінше, зұлымдықтың болуы Құдайдың шексіз күдіретін дәлелдейтінін түсінеміз.

Біріншіден, ғаламда абсолютті зұлымдық - жоқ. Себебі бір адам үшін жаман болып көрінетін нәрсе, басқа адам үшін жақсы болып саналуы мүмкін. Мысалы, біреудің өлтірілуі көпшілікке зұлымдықтың ең ауыр түрі болып көрінуі мүмкін. Бірақ егер бұл адам жазықсыз адамдарды өлтіріп, тонап, зорлық-зомбылық жасаған қылмыскер болса, оның өлімін көптеген адамдар әділдік және игілік деп қабылдайды. Сол сияқты, соғыстарды абсолютті зұлымдық деп есептейтіндер бар. Бірақ егер белгілі бір соғыс отанды азат ету немесе әлсіздерді қорғау мақсатында болса, оны толықтай жамандық деп айту мүмкін емес. Кейбіреулер ауруды тек зұлымдық ретінде қарастырады, бірақ ол адамзатты жаңа емдеу әдістерін ойлап табуға итермелейді. Осылайша, кез келген зұлымдықты объективті түрде зерттегенде, оның ішінде белгілі бір жақсылықтың бар екенін көруге болады. Сондықтан зұлымдық пен жақсылық салыстырмалы ұғымдар болып табылады. Бір әрекетті бір тұрғыдан жаман деп бағаласақ, басқа тұрғыдан ол жақсы болуы мүмкін.

Имам Матуриди бұл теорияны «Китаб ат-Тауһид» еңбегінде: «Ешбір жамандық жоқ, ол белгілі бір жағдайларда жақсылық болуы мүмкін» деп атап көрсеткен (әл-Матуриди, б. 90). Бұл қағиданы ол мутазилиттер мен дуалистерге қарсы дәлел ретінде қолданды. Бұл ағымдар зұлымдықтың табиғи түрде өмір сүретінін айтса, Матуриди әрбір заттың бұзылуға да, түзелуге де бейімділігі бар екенін дәлелдеді. Оның айтуынша, егер бір нәрсе өзгермейтін болса, ол мәңгілік болар еді. Ал әлем өзгеріске ұшырайтындықтан, абсолютті "жақсылық" немесе "зұлымдық" деген ұғымдар болмайды (әл-Матуриди, б. 61).

Екіншіден, Құдай өзінің шынайы Құдайлық сипатына ие болуы үшін еркін әрекет етуші болуға тиіс. Ол кез келген мүмкін нәрсені жарата алатын толық ерік пен күдіретке ие болуы керек. Егер Құдайда бұл қасиеттер болмаса, онда ол Құдай бола алмайды. Сондықтан, Оның еркі барлық мүмкін нәрселерді жаратумен тікелей байланысты. Мүмкін нәрселер сөзсіз түрде екіге бөлінеді: жақсылық және жамандық. Демек, Құдайдың еркі екеуіне де қатысты. Егер Ол зұлымдықты тандаса, бұл да бір даналықпен, белгілі бір мақсатпен жасалады. Сол сияқты, егер Ол жақсылықты тандаса, бұл да бір даналықпен таңдалады. Егер біреу Құдай зұлымдықты жаратпайды деп айтса, бұл Оның күдіреті мен еркі тек кейбір мүмкіндіктерге ғана қатысты дегенді білдіреді. Яғни, Оның кейбір нәрселерді жаратуға күші жетпейді деген сөз. Бірақ бұл Құдайдың әлсіз екенін білдіреді, ал әлсіз болмыс Құдай бола алмайды. Өйткені, мұндай жағдайда Ол тек жақсылықты ғана жарата алатын мәжбүр болмысқа айналады. Ал, жоғарыда айтылғандай, жақсылық пен жамандық салыстырмалы ұғымдар.

Үшіншіден, "Зұлымдық – еркіндіктің құны". Бұл көзқарас әсіресе христиандық теологиялық ортада да кең таралған. Оның мәні – Құдай адамдарды жаратқан кезде, оларға еркін ерік берді. Яғни, оларды өз қалауынша әрекет ете алатын етіп жаратты. Бұл – жаратылыстың кемелдігі. Нағыз кемелділік – адамның өз таңдауын жасай алатын еркін болуы. Егер Құдай адамдарды таңдау құқығы жоқ, желде ұшқан қауырсын сияқты қылып жаратқанда, бұл олардың кемелділігін шектейтін еді. Сондықтан, адам шынайы еркін болуы үшін, оның жақсылықты да, жамандықты да таңдауға мүмкіндігі болуы тиіс (Омари, 2018: 393-394).

Зұлымдық мәселесінің түп-тамыры Жаратушы мен жаратылған болмыстың арақатынасын дұрыс түсінбеу болып табылады. Бұл түсінбеушілік адамдарды Жаратушының әлемін өз болжамдарымен түсіндіруге итермелейді, тіпті зұлымдықты Құдайдың жоқтығының дәлелі ретінде қарастырады. Адамдардың түсінігіндегі қателік – «жақсы Құдай болса, ол зұлымдыққа жол бермейді» деген болжамнан туындайды. Бірақ әділ, күдіретті және дана Жаратушының зұлымдықты қалай немесе неге тоқтатуы керектігін адам қайдан білуі мүмкін? Бұл болжам Жаратушының даналығын түсіну үшін жеткіліксіз. Сондықтан, «Құдай бар болса, ол зұлымдықтың алдын алуы керек» деген тұжырым тек адам ойының шектеулі нәтижесі ретінде қарастырылады (Öğük, 2015: 4).

Зұлымдық туралы дұрыс түсінік – сенім құндылықтарын бұзуға бағытталған деструктивті әсерлерге қарсы тұрудың негізгі жолдарының бірі. Зұлымдық және Құдайдың әділдігі мәселесінде жоғарыдағы ислами теология аргументтеріне Имам Матуриди «хикмет ілімі» жайлы бірегей теориясын қосады.

Ислам философиясында даналық (хикмет) – жаратылыстың мәнін, оның мақсатқа сәйкестігін түсіндіретін маңызды ұғым. Бұл терминді Алланың абсолютті құдіреттілігі мен жаратылған әлемнің рационалдылығы арасындағы үйлесімділікті көрсету үшін қолданған Матуриди - «хикмет» түсінігін өз теологиясының ең негізгі идеяларының бірі ретінде негіздеп өткен.

Матуридидің Алланың хикметі туралы ой толғауын табиғи құбылыс ретінде қабылдау керек. Өйткені барлық мұсылман кәламшылары да осылай істеген және барлық кәлам мектептері Алланың хакім (даналық иесі) екеніне, Оның барлық ісінде хикмет бар екеніне сенімді. Бірақ мәселе – кәламшылардың «Алла хакім және Оның барлық ісінде хикмет бар» деген сөздерімен нақты нені меңзегенінде. Сондықтан құдайлық хикметке қатысты тек ұсақ-түйек мәселелерде ғана емес, негізгі және маңызды тұстарда да түрлі пікірлер айтылған.

Бұл пікірлердің бірі – Мұғтазила көзқарасы. Мұғтазила мектебі де хикметтің белгілі «бір дәрежеде ақылға қонымды» екеніне сенімді болды. Бұл «ақылға қонымды» өлшем дұрыс пен бұрысты, сондай-ақ моральдық құндылықтар тұрғысынан алғанда, жақсылық пен жамандықты нақты айқындайды (Brunschvig, 1975: 5). Демек, адамзат тұрғысынан алғанда, адам өз ақылын қолдану арқылы жақсы мен жаманды ажырата алады. Яғни, адам кез келген мәселеде ақылын қолдана алатын сәттен бастап моральдық жауапкершілікке ие болады.

Екінші жағынан, бұл көзқарастың Жаратушыға қатысты да белгілі бір салдары бар. Мұғтазилалар: Құдай да дәл осы объективті және ақылға қонымды өлшемдерді қабылдауға тиіс; Ол тек ең ізгі (аслах) нәрсені ғана жарата алады және осы қағидаларды ұстануға міндетті; бұл қағидалар өзгермейді және Оның қалауына тәуелді емес деп есептейді. Осы себепті, Матуридидің ең жақын қарсыластарының бірі болған Әбул-Қасым әл-Ка‘би бастаған көптеген мұғтазилит ғалымдар Алланың өз жаратылыстары үшін әрдайым «ең жақсысын» немесе дәлірек айтқанда, «ең пайдалысын» жаратуы міндетті деген қорытындыға келді. Кейіннен бұл тұжырым «аслах» теориясы ретінде танымал болды (Rudolph, 2018: 777).

Мұғтазила көзқарасынан түбегейлі ерекшеленетін басқа бір көзқарас – Әбу Хасан әл-Әшғаридің пікірі. Әшғари «ақылға қонымды, адам санасы үшін қолжетімді объективті қағидалар» идеясын жоққа шығарды (Rudolph, 2018: 779). Оның пайымдауынша, ақылға қонымды және хикметті нәрсенің не екенін тек Алла ғана анықтай алады. Оның үкімдері себеп пен түсіндіруден пәк, әрі Ол – абсолютті құдірет иесі және Хакім (дана). Жаратушы қалағанын жасай алады және қалағанын бұйыра алады. Алланың істері мен үкімдерінің көрсететін шындығы – Оның барлық әрекеттері кемел әрі хикметке толы екендігі. Алайда Алла Өз істерінің керісіншесін де жасай алатыны анық. Оның әмірлері мен тыйымдарына қатысты ешқандай ақылға қонымды себептер іздеуге болмайды. Сондықтан, Әшғари ешкім ақылына сүйеніп, өз міндеттерін өзі анықтай алмайды; адам баласы не жақсы, не жаман екенін, нені істеу керек, неден тыйылу керек екенін білгісі келсе, міндетті түрде уахиға (шариғатқа) жүгінуі қажет деп есептейді.

Жоғарыдағы әрбір көзқарас Жаратушы туралы мүлде өзгеше тұжырымдаманы ұсынады. Бұл ұстанымдардың әрқайсысы белгілі бір тарапқа басымдық береді, ал кәләмдық терминологиямен айтқанда, Алланың белгілі бір сипатына ерекше мән береді. Әшғари Алланың абсолютті Құдірет иесі (Қадир) және Дана (Хаким) екенін ерекше атап көрсетеді. Ол Алланың қандай да бір нәрсеге тәуелді болуы немесе белгілі бір шектеулерге бағынуы мүмкін деген ойды қабылдамайды. Сондықтан Әшғари теориясы тұрғысынан қарағанда, адам Алланың істерінің кездейсоқ немесе ақылға қонымсыз болып көрінуі мүмкін екенін мойындауға тиіс. Ал Мұғтазила болса, Алланың әділдігіне (Әділ – Адл) ерекше көңіл бөледі. Олардың пікірінше, Алла адамдармен бірдей объективті өлшемдерді ұстануы керек. Себебі көрінетін әлемде не ақылға қонымды және әділ болса, ғайып әлемінде де солай болуы тиіс деп санайды. Осы ұстанымды қабылдау арқылы мұғтазилиттер Алланың істерін белгілі бір шеңберде сипаттауға тырысты. Алайда Алланың іс-әрекеттерінің аясын шектеу – Оның абсолютті Құдірет және Хикмет иесі ретіндегі сипатына шек қою ретінде қабылдануы мүмкін.

Енді Әбу Мансұр әл-Матуридиге оралсақ, оның Алланың Хикметі туралы көзқарасы жоғарыда қысқаша баяндалған екі ұстанымның ортасында орналасқаны байқалады. Ол осы екі

бағытты біріктіруге тырысатын жүйені ұстанған. Матуриди әдісі Әшғари баса көрсеткен Алланың Құдіреті мен Ұлылығын және Мұғтазила ерекше мән берген Алланың Хикметі мен Әділетін біріктіреді. Бір жағынан, ол Алланың қандай да бір объективті немесе белгілі бір өлшемдермен шектелмейтініне сенімді. Екінші жағынан, Матуридидің сеніміндегі Алла ешқашан өзгермейді. Ол бастапқыда бекіткен нәрсесін қайта қарастырмайды. Оның әмірлері мен тыйымдарынан тұратын діні өзгеріссіз қалады. Бұл шын мәнінде Алланың ешқашан өзгермейтін хикметінің айқын түсіндірмесі болып табылады. Сондықтан адамзат жаратылыстың хикметін және жақсылық пен жамандықты ажыратуды түсіне алады.

Матуридидің «жаман», «зұлым», «зиянды» нәрселердің жаратылуы туралы көзқарасы бірнеше қысқа, бірақ бір-бірімен байланысты дәлелдерден тұрады. Оның дәлелдерін нөмірлеп қарастырайық:

1. Тәжірибе алу және ақыретті түсіну. Алла пайдалы және зиянды нәрселерді адамдарға бұл дүниеде әртүрлі тәжірибелер беру үшін жаратқан. Жақсы және пайдалы нәрселер бізге қуаныш сыйлайды, ал зиянды нәрселер ауыртпалық әкеледі. Бұл ахиреттегі сауап пен жазаны түсінуімізге көмектеседі. Біз осылайша жәннат нығметтері мен тозақ азабын жақсырақ елестете аламыз.

2. Өмірдің қиындықтарын түсіну. Зиянды нәрселерді бастан өткере отырып, адам қиындықтарға төзуді үйренеді. Бұл өмірдің күрделілігін ақылмен түсінуге көмектеседі. Кез келген нәрсені тереңірек түсіну және қоғамда бейбіт өмір сүру үшін ақылды пайдалану – міндетті қажеттілік.

3. Мінез-құлықты қалыптастыру. Кедергілер мен зиянды нәрселер адамның мінезін шыңдайды. Жамандықты бастан кешіру – одан сақтануды және дұрыс әрекеттер жасауды үйретеді. Бұл әсіресе жастар үшін маңызды, өйткені осындай тәжірибелер олардың Алланың бұйрықтарын орындауға бейімделуіне көмектеседі.

4. Өлемнің кемел үйлесімділігі. Бұл дүниеде пайдалы мен зиянды нәрселер қатар кездесе де, ол әлі де мінсіз тәртіппен басқарылып тұр. Бұл Алланың бар екендігіне, бірлігіне және хикметіне дәлел.

5. Адамның әлсіздігін түсіну. Зиянды нәрселер патшалар мен билеушілерді де қамтиды. Бұл барлық адамдарға, соның ішінде билеушілерге де, Алланың құдіретінің алдында өз күштерінің шектеулі екенін түсінуге мүмкіндік береді.

6. Алланың шексіз құдіреті. Алла әрі пайдалы, әрі зиянды нәрселерді жарата алады. Бұл Оның ешқандай шектеулерге бағынбайтынын және кез келген нәрсені жарата алатынын көрсетеді. Мұғтазиланың айтқанындай, Алла тек бір ғана жолмен әрекет етуге міндетті емес.

7. Зиянды нәрселердің жасырын пайдасы. Әрбір зиянды нәрсе белгілі бір жағдайда пайдалы болуы мүмкін. От заттарды өртейді, бірақ ол тамақ пісіруге көмектеседі. Су су тасқынын тудырады, бірақ онсыз өмір сүру мүмкін емес. Тіпті кейбір улы заттар ауыр ауруларды емдеуге қолданылады.

Осы дәлелдер Матуридидің адамдардың ойындағы «зұлымдықтың» жаратылуындағы терең хикметті түсіндіргенін көрсетеді (Rudolph, 2018: 782-783)

Қорытынды. Имам Матуридидің жамандыққа қатысты теологиялық тұжырымы исламдық ойшылдардың зұлымдық мәселесіне көзқарастарын жан-жақты талдап, өзіндік орнықты тұжырым қалыптастыруымен ерекшеленеді. Сондай-ақ, атеистік көзқарастың «Зұлымдық және теодице» атты аргументіне тұшымды жауап бере алады. Ол зұлымдықты абсолютті түрде жаман деп қарастырмай, керісінше, оның белгілі бір даналықпен жаратылғанын және адамның танымы шектеулі болғандықтан, барлық нәрсенің астарын толық түсіне алмайтынын алға тартты. Бұл көзқарас ислам философиясындағы хикмет (даналық) ұғымымен тығыз байланысты.

Жоғарыдағы талдаулардан байқағанымыздай, Матуриди еңбектерінде зұлымдықтың салыстырмалылығы ерекше назарда ұсталады. Ол жамандық пен жақсылықты бір-біріне қарама-қарсы қоймай, олардың өзара байланысын, мақсаттылығын және жаратылыстағы орны мен рөлін түсіндіруге тырысады. Оның пікірінше, табиғи зұлымдықтар – жаратылыстың заңдылықтары мен құдайлық әділеттіліктің бір бөлігі, ал моральдық зұлымдықтар – адамның

еркін таңдау жасау құқығының нәтижесі. Осылайша, Матуриди көзқарасында зұлымдықтың болуы адамның сынақтан өтуі мен Алланың әділеттілігін түсіну үшін маңызды рөл атқарады.

Сонымен қатар, Матуриди ислам теологиясында қалыптасқан әртүрлі бағыттарды талдай отырып, Мұғтазила мен Әшғари көзқарастарынан ерекшеленетін орта жолды ұстанды. Ол Мұғтазиладағы Алланың әділеттілігін абсолюттендіруді сынай отырып, адамның ақылымен жамандықты толық түсіне алмайтынын алға тартты. Ал Әшғарилер секілді "Құдайдың қалауымен болған нәрсе міндетті түрде дұрыс" деген тұжырымға толықтай келіспей, Алланың барлық істері даналық пен әділеттілікке негізделгенін көрсетті.

Жалпы, Имам Матуридидің жамандық туралы түсінігі ислам теологиясындағы ең байыпты және кешенді көзқарастардың бірі болып саналады. Ол исламдағы сенім негіздерін ақылға қонымды түрде түсіндіруге тырысып, зұлымдық мәселесін шешуде тепе-теңдікті сақтай білді. Оның идеялары қазіргі заманғы теологиялық және философиялық дискурстар үшін де өзектілігін жоғалтпағанын көрсетеді. Сондықтан, Матуридидің хикмет ілімі – исламдағы зұлымдық мәселесін дұрыс түсінуге және сенім мен ақыл үйлесімін сақтауға бағытталған маңызды тұжырымдама болып табылады.

Әдебиеттер:

1. Mackie, J. L. Evil And Omnipotence // The Problem Of Evil / Ed. Marilyn Mccord Adams, Robert Merrihew Adams. – New York, 1990.
2. Davies, B. God And Goodness // Thinking About God. – London, 1985.
3. Хассан, А. А. М. (مفهوم الشر وحقيقته في ضوء المباني الكلامية والفلسفية العقلية دراسة تحليلية عقديّة) // Opción, Universidad del Zulia. – 2019.
4. Омари, А. М. (مشكلة الشر عند الإمام الماتريدي: نموذجًا) // FSM Scholarly Studies Journal of Humanities and Social Sciences. – 2018. – № 11. – С. 387–398.
5. Абу Мансур әл-Матуриди. Китаб әт-Таухид / Тексеріп баспаға әзірлеген: Фәтхулла Халиф. – Ыстамбұл: әл-Мәктәбә әл-Исламия, 1979. – 320 б.
6. Ибн Манзур. لسان العرب [Электрон. ресурс] : классикалық араб тілінің сөздігі. – Т. 1–4.
7. Ögük, E. Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde şer-hikmet ilişkisi. – Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2020. – 268 b.
8. Ögük, E. İslam düşüncesinde şer/kötülük probleminin izahına katkı sağlayan etkili öğreti: Hikmet // Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – 2015. – Cilt: III, Sayı: 1.
9. Yaran, C. S. Kötülük ve Theodise. – Ankara, 1997.
10. Bardakoğlu, A. Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî // Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – 1987. – C. 5, Sy. 4. – С. 59–75.
11. Rudolph, U. Mâtürîdî'nin ilâhî hikmet anlayışı = Al-Mâtürîdî's Concept of God's Wisdom // Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – 2018. – № 34, т. 17. – С. 777–786.
12. Brunschvig, R. Mu'tazilisme et Optimum (al-aşlah) // Studia Islamica. – 1974. – №39. – С. 5–23.

ОСОБЫЙ ТИП ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ КАЗАХОВ В ТЮРКОЯЗЫЧНОЙ И АРАБОЯЗЫЧНОЙ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМАХ

Байтенова Н.Ж., доктор философских наук, профессор
Мейрбаев Б.Б., кандидат философских наук, ассоциированный профессор
Жорабек Ж., докторант PhD, **Сакбаева А.**, докторант PhD
Казахский национальный университет имени аль-Фараби, г. Алматы, Казахстан

Аннотация. Статья посвящена особому типу философского мышления казахов в тюркоязычной и арабоязычной философских системах

Ключевые слова: аль-Фараби, Абай, тип философского мышления, тюркоязычный и арабоязычный философские системы

Аңдатпа. Мақала түрк және араб философиялық жүйесіндегі қазақтардың ерекше философиялық ойлау типіне арналған

Түйін сөздер: әл-Фараби, Абай, қазақтардың философиялық ойлау типі, түрк және араб философиялық жүйесі

Annotation. *The article is devoted to a special type of philosophical thinking of the Kazakhs in the Turkic and Arabic philosophical systems*

Key words: *Al-Farabi, Abay, type of philosophical thinking, Turkic and Arabic philosophical systems*

Аль-Фараби и Абай – два значимых и знаковых личностей в развитии духовного пространства казахского народа. Каждый из них сыграл огромную роль в формировании и развитии особого менталитета, духовности, особого типа философского мышления. Более того, я думаю необходимо расширить и углубить исследование духовного пространства нашего народа и возможно следует, говоря об особом духовном пространстве казахского народа и проблеме преемственности выделить триаду: Анахарсис-Фараби-Абай. Да, здесь не все так просто, порой сложно выявить эту связующую нить духовного развития народа, так как существуют огромнейшие «белые пятна», в связи с чем, нарушается логика развития, иногда отсутствует диахронность и синхронность развития и возникает масса вопросов.

Допустим, как мог возникнуть в казахской степи такой великий мыслитель как Анаарыс или как мы его называем Анахарсис. Анахарсис – это сакский философ, живший VI-VII веках до нашей эры. В связи с данным историческим фактом Анахарсиса следует отнести к первому периоду развития тюркоязычной философии. Но, во-первых, достаточно сложно философию Анахарсиса считать предфилософией, тому множество доказательств, в частности, философскому взгляду Анахарсиса в свое время была дана высокая оценка такими выдающимися философами античности как Платон, Аристотель, Секст Эмперик, Диоген Лаэртский, например Платон причисляет Анахарсиса к семи мудрецам античности. Произведения Анахарсиса до нас не дошли, но судя по высказываниям его современников он был известным философом; во-вторых, т.к. ко второму периоду относится в целом тюркоязычная философия, а Анахарсис считается представителем тюркоязычной философии, посчитали целесообразным отнести его к данному периоду. Вполне возможно, в будущем, в результате дальнейшего исследования истории казахской философии, многие “белые пятна” исчезнут, пополнятся новыми историческими фактами, в результате чего будут уточняться периоды развития, появятся новые имена.

Следующая проблема связана с началом образования профессиональной философии в казахской и казахстанской философской системе. Все мы знаем, что существует традиционное мнение о начале формирования профессиональной философии у казахов. Общепринято считать, что это связано с образованием в 1958 г. Института философии и права в составе Академии наук Казахстана. Но, здесь необходимо уточнить некоторые моменты. Согласно, общепринятому мнению, считается, что профессиональная философия, как отмечено выше, впервые сложилось в 50-60 годы XX века. В принципе такой взгляд вполне справедлив, когда речь идет о собственно философской системе казахов. Вместе с тем, следует иметь в виду, что философия тюркоязычных народов IX-XV веков развивалась в виде письменного текста и философия этого периода была не только как особый тип мудрости, но и как профессиональная философия.

Важной особенностью данного исторического периода является то, что сформировались собственно философские взгляды и системы, которые развивались различными философскими течениями. Также наиболее характерной чертой этого периода является то, что философские мысли развивались через категории и принципы, формировались в философские концепции в письменной форме. Все это и другие моменты позволяют этот период развития тюркской цивилизации охарактеризовать как “золотой век”, т.к. во-первых, именно в этот период сформировалась собственно сама философия,; во-вторых, и это очень важно тюркоязычная философия будучи в рамках арабоязычной философии заняла достойное место в мировой философской мысли и через таких своих ярких представителей как Анахарсис, Коркыт ата, аль-Фараби, Ж.Баласагуни, М.Кашгари, К.А.Яссауи оказала определенное влияние на развитие мировой философии. В отношении некоторых из них было признано в свое время представителями античной философии. Например, как уже было отмечено выше Платон, Геродот, Аристотель, Секст Эмперик, Диоген Лаэртский считали Анахарсиса

выдающимся философом, мудрецом античности. Если взять философию Коркыт ата, его идея о возможности победить смерть посредством музыки придало своеобразие его философии, такая идея является уникальной в мировой философской мысли. Что касается вопроса о месте и роли философии аль-Фараби, получившего звание “второго учителя” после Аристотеля, ни у кого не вызывает сомнения его заслуга в развитии мировой философии. Если Ж.Баласагуни в своем произведении “Кутадугу билик” (“Благодатное знание”) рассматривает вопросы управления государством, обществом в целом, этнические, социально-политические проблемы того периода. М.Кашгари в “Диуани лугат ат-турк” (Словарь тюркских языков) разработал категории, отражающие специфику тюркского мировоззрения. К.А.Яссауи в своем “Дивани хикмет” (Книга мудрости) изложил основные идеи яссауизма как одного из ветвей суфизма в Казахстане..

Возникает масса вопросов связанных с данной ситуацией. Если ограничиться существующим взглядом на вещей, то есть если считать, что профессиональная философия казахов сформировалась только в 50-60г. 20 века, то, как быть с аль-Фараби, который оставил не просто письменный текст, а целые трактаты, им написано, согласно некоторым сведениям, более 160 трактатов.

Да, свои труды он писал, находясь за пределами территории современного Казахстана, но он родился и основы его мировоззрения, я думаю, сформировались в Отраре, у себя на Родине. Он как философ, ученый сформировался здесь, если не было бы духовной потребности в дальнейшем совершенствовании, он не поехал бы в неведомые, далекие края за знанием. Также наличие огромнейшей библиотеки в Отраре, которое, согласно историческим сведениям, была второй после Александрийской библиотеки, это говорит о многих вещах. Например, косвенно доказывает о начале формирования аль-Фараби как профессионального философа на своей исторической земле. На сегодня известно, существуют десятки фарабиев, чьи произведения хранятся в зарубежных книгохранилищах и которые внесли свой вклад в развитие различных наук. Об этом неоднократно говорил и профессор-арабист Абсаттар кажи Дербисали, он назвал около 30 фарабиевских имен.

В связи с существованием данной библиотеки на отрарской земле, возникает следующий ряд вопросов. Какая была необходимость собирать столь богатейшую библиотеку, если она не была востребована, если некому было читать, если, как говорили в советское время, была тотальная безграмотность казахского народа. Так же с учетом бытующего мнения, если письменность не была развита или вообще его не было, как это связать с данным историческим фактом. Ведь книги стоили, я думаю очень дорого и они не издавались как сегодня миллионными тиражами.

В связи с этим, интересна идея известного востоковеда Кляшторного, который, при участии на одной из наших конференций, высказал очень интересную мысль. Это также связано со сложившимися стереотипами. Он говорил о том, что письменность на Западе возникла намного позже чем на Востоке и, более того, письменность на Западе носила более элитарный характер, то есть письменностью владела в большей степени элита. На Востоке письменностью владели все и это связано с особенностью бытия кочевников. В связи с тем, что они вели кочевой образ жизни и постоянно меняли место своего обитания, свое жизненное пространство, то они «для себя» и «после себя» оставляли записи, знаки, символы о месте своей новой перекочёвки, что бы потом снова вернуться на свои земли. Овладение письменностью, особой знаковой системой было жизненно важной для каждого кочевника.

Если эти и, ряд других вопросов, связанные с «белыми пятнами» нашего далекого исторического прошлого, существует ряд проблем связанных с именем Абая, но уже в содержательном плане и связано с его духовным наследием.

Долгие годы, начиная с советского периода, говоря об Абаяе, об его духовном наследии, об его месте в истории казахского народа, его мировоззрение рассматривалась только как просветительское. На основе глубокого и всестороннего анализа всего духовного наследия, благодаря гению Мухтара Ауэзова была дана истинная оценка духовному наследию великого Абая. Мухтар Ауэзов сумел показать и доказать всему миру истинное величие Абая, как

величайшего поэта, философа, гуманиста, в том числе и просветителя. Мы знаем, гений Абая признан и на международном уровне, в частности, такая международная организация как ЮНЕСКО признала его как поэта мирового уровня, и провело ряд мероприятий посвященных Абаю.

Но, к сожалению, в свое время можно было слышать, что казахи искусственно поднимают вопрос об Абае, об его значимости, в частности, это касается оценки его философских воззрений, Абая как философа, что Абай поэт и только поэт. Но, так же общеизвестно, что не только гениальные поэты, писатели, но и целая плеяда величайших ученых (математики, физики и т.д.) в то же время являются и философами. Именно в силу своей гениальности, они выходят за рамки своей узкопрофессиональной принадлежности и являются авторами многих интересных, своеобразных философских идей.

Также до последнего времени спорным для некоторой части философов был вопрос о наличии, о существовании самой казахской философии. Если мы будем отрицать существование казахской философии, мы будем и отрицать и особое мироощущение и мироотношение казахского народа, наличие его особого духовного пространства.

Казахская философия как особый тип философствования имеет ряд особенностей и это, прежде всего то, что она персонифицирована. Если античная и, в целом, западноевропейская философия развивалась как философскими школами, так и отдельными мыслителями, древнеиндийская философия развивалась только философскими школами, что касается казахской философии – она развивалась через творчество отдельных мыслителей. Своеобразие казахской философии также заключается в том, что она развивалась не посредством профессиональной философии, а через стихи, поэмы и песни мыслителей, в казахской философии письменные философские тексты достаточно редкое явление, разумеется, речь идет о досоветском периоде.

При характеристике казахской философии следует особо подчеркнуть ее антропоцентрический характер. Общей проблемой как в целом для восточной, так и для казахской философии является широко распространенная концепция совершенного человека. Данная проблема считается одной из центральных, начиная с древнейшей и до современной казахской философии. В наиболее развитой форме проблема совершенного человека была разработана в философии аль-Фараби, в суфизме, в философских воззрениях Абая. Если для аль-Фараби совершенным человеком был человек всесторонне образованный, гуманный, умный, то для суфиев – это человек, который через внутреннее самосовершенствование пытающийся сблизится с богом, пытающийся доказать свою бесконечную любовь к богу через добрые дела к другим людям. В наиболее развернутом виде идея совершенного человека дана в философии Абая, в его концепции о “полном, наполненном” человеке. Квинтэссенцией философии Абая является идея: “Адам бол!” – “Будь человеком!” Он все свое собственное бытие, все свои произведения: песни и слова назидания посвятил мысли: если уж ты появился в этом мире как человек, ты не должен растратить свои человеческие качества, ты должен прожить жизнь достойно званию человека, ты не должен запачкать имя человека. В связи с этим, есть полное основание утверждать, что казахская философия носит этический, гуманный характер. В целом моральная философия занимает важное место в системе казахского мироотношения, в казахской философии.

Экзистенциализм как философское течение возникло в западноевропейской философии в XX веке, относительно казахской философии возможно утверждение, что она изначально носила экзистенциальный характер. Проблема смысла и сущности жизни, проблемы жизни и смерти, бессмертия, всегда были в центре внимания казахской философии, особенно в философских системах Коркыт ата, Абая, Шакарима, Магжана Жумабаева. В целом есть все основания считать казахскую философию как “философию жизни”.

В связи с тем, что казахская философия развивалась, прежде всего, в рамках арабоязычной мусульманской философии, она носила рационалистический характер, т.е. роль разума, образованности была поднята на достаточно высокий уровень, на позициях рационализма стояли такие мыслители как аль-Фараби, Абай. Но, было бы неверно и не совсем

точно характеризовать философию казахов только как рационалистическую, т.к. ей присущи в равной мере и иррационализм, мистика. Иррационализм и мистика наиболее ярко проявились в суфийской философии. Если в философии Ж.Баласагуни проявляются лишь первые ростки, то в философии К.А.Яссауи проявляется в более развернутом виде. Но, философия Яссауи в качестве суфийской философии имеет свои особенности: она в основном развивалась не в чисто логической, а в поэтической форме. Но суфизм не получил широкого распространения на казахской земле.

Философия биев или же ораторская философия также придает своеобразие казахской философии. Способ мышления, способ передачи мысли особенный. Основное отличие от западной ораторской философии, риторики – в казахской философии мысль выражается в завуалированной форме, имея еще и затаенный контекст, подтекст, который предполагает, требует понимания и объяснения, что означает или же служит подтверждением о герменевтическом характере казахской философии.

Казахскую философию также можно охарактеризовать как философию поэзии или же поэтической философией, т.к. в суфизме, в философии биев и жырау свои мысли передают посредством стихов, песни, т.е. в поэтической форме.

При рассмотрении казахской философии необходимо особо подчеркнуть просветительский характер. Но, при этом следует отметить следующие моменты. Во-первых, просветительство характерно только для философских систем XIX и XX веков. Во-вторых, если просветительство XIX в. связано с вхождением и зависимостью Казахстана от России, то просветительству XX века присущи идеи национально-освободительного движения, пробуждения национального самосознания, идея независимости и образования собственного государства, проблема языка, придания ему статуса государственного, развитие казахской духовной культуры. К просветителям XIX века относятся Ч.Валиханов и Ы.Алтынсарин, а XX века А.Бокейханов, А.Байтурсынов, М.Дулатов и т.д. С одной стороны казахское просветительство является разновидностью мировой просветительской мысли, они как и представители французского, немецкого Просвещения занимались распространением знания среди простого народа, абсолютизируя место и роль знания, образования в жизни общества. Вместе с тем, казахское Просвещение имело свои особенности, прежде всего, Просвещение в Казахстане в XIX в. в большей степени носило миссионерский характер, к сожалению, у нас имело место отрицательная сторона миссионерства, она носила политический характер и была направлена не на повышение образовательного уровня местного населения, а для воспитания манкуртов: людей не помнящих своих корней, своего языка и культуры. Но, наряду с такой просветительской политикой, существовала и другая. Казахские просветители Ч.Валиханов и Ы.Алтынсарин, защищая интересы казахского народа пропагандировали русскую культуру, т.к. они считали, что это даст возможность доступа к западной и, в целом, к мировой культуре, тем самым даст возможность поднять общий образовательный уровень казахского народа. Перед просветителями XX века стояли несколько иные проблемы. В связи с конкретно-историческими условиями того периода, распадом Российской империи, стала задача образования собственной государственности, возникла возможность возрождения своего языка, религии, в целом духовной культуры, обычаев и традиции, в связи с чем казахские просветители этого периода А.Бокейханов, А.Байтурсынов, М.Дулатов и другие все свои интеллектуальные силы направили на пробуждение национального, этнического и политического самосознания казахского народа.

Следующее, на что хотелось бы обратить особое внимание, показателем развитости любой этнической философской системы является разработка собственного категориального аппарата, систему философских понятий. Согласно последним данным можно утверждать, что казахская философия имеет длительную историю формирования собственного философского понятийного аппарата. По мнению проф. Орынбекова М.С., в связи с образованием Дешт-Кипчакского государства и в связи с необходимостью налаживания связей с данным государством были составлены кипчакские словари, среди них до нас дошел “Кодекс куманикус”. Он был издан примерно в 1207 году, в нем выработаны основные понятия,

отражающие мировоззрение нашего народа. Следующее важное событие, также отмеченное проф.Орынбековым: как утверждает А.Н.Горковец – в 1626 г. Андреем Тарасовичем был издан трактат “Тайны философского камня” на польском, армянском и кипчакском языках. В данном трактате приводятся множество отрывков из произведений античных и арабомусульманских философов, значимость произведения то, что оно переведено на кипчакский язык, что является доказательством о достаточной степени развитости еще в то время философских понятий на кипчакском языке. В развитие философского понятийного аппарата свою лепту внес и М.Кашгари. В своем знаменитом произведении “Дивани лугат ат-турк” /Словарь тюркских слов/ разработал систему понятий, отражающих своеобразие тюркского мировоззрения. В целом, в процессе развития этнической философской мысли казахов совершенствовалась и понятийная система. Свою лепту внес и Абай, в его произведениях разработаны более 200 философских понятий, которые могут выполнять роль научных понятий в казахской философии.

Сложившиеся стереотипы мешают полноценному исследованию духовного наследия казахского народа и дать истинную оценку, выявить их истинное историческое место и роль. Всё это говорит об актуальности темы и требует дальнейшего исследования.

КЕҢЕСТІК КЕЗЕНДЕГІ БҰҚАРАЛЫҚ АҚПАРАТ ҚҰРАЛДАРЫ ЖӘНЕ ДІНИ АҚПАРАТ ТАРАТУ АЯСЫ

*Избаиров А.К., тарих ғылымдарының докторы, Баяхметова Д.Т., магистрант
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы қ., Қазақстан*

Аңдатпа. Бұл мақалада Кеңес Одағы кезеңіндегі бұқаралық ақпарат құралдарының (БАҚ) идеологиялық қызметі және діни ақпарат тарату саясаты қарастырылады. Кеңес билігінің БАҚ-ты идеологиялық қару ретінде қолдану тәсілдері, ақпараттық цензура, сондай-ақ діни насихаттың шектелуі мен оған қарсы жүргізілген саяси науқандар жан-жақты талданады. Сонымен қатар, кеңестік БАҚ-тың негізгі құралдары – радио, газет, журнал және теледидардың қызметі сараланып, олардың социалистік идеологияны таратудағы маңызы ашылады.

Зерттеу барысында тарихи талдау, контент-талдау, салыстырмалы әдіс және құжаттарды зерттеу тәсілдері қолданылды. Кеңестік насихат жүйесінің шетелдік ақпарат құралдарымен бәсекелестігі, ақпараттық блокада мен цензура саясатының ерекшеліктері, сондай-ақ Кеңес дәуіріндегі діни ақпаратты таратуға салынған шектеулер мен оған қарсы әрекет еткен халықаралық радиостанциялар қызметі де қарастырылады. Бұл зерттеу кеңестік БАҚ-тың ұзақ мерзімді ықпалын бағалауға және қазіргі ақпараттық саясатпен салыстыруға мүмкіндік береді және діни ақпарат тарату саясаты қарастырылады.

Аннотация. В данной статье рассматриваются идеологическая функция средств массовой информации (СМИ) в Советском Союзе и политика распространения религиозной информации. Подробно анализируются методы использования СМИ в качестве идеологического оружия советской власти, информационная цензура, а также ограничения религиозной пропаганды и проводимые против нее политические кампании. Кроме того, изучаются основные инструменты советских СМИ – радио, газеты, журналы и телевидение, а также их роль в распространении социалистической идеологии.

В исследовании применяются методы исторического анализа, контент-анализа, сравнительного метода и изучения документов. Рассматривается конкуренция советской системы пропаганды с зарубежными СМИ, особенности информационной блокады и цензуры, а также ограничения распространения религиозной информации в Советском Союзе и деятельность международных радиостанций, противостоящих этой политике. Данное исследование позволяет оценить долгосрочное влияние советских СМИ и провести сравнение с современной информационной политикой.

Annotation. This article examines the ideological function of mass media (MM) in the Soviet Union and the policy of religious information dissemination. It provides an in-depth analysis of how the Soviet government used media as an ideological weapon, the role of information censorship, as well as the restrictions on religious propaganda and the political campaigns conducted against it. Additionally, the study explores the main tools of Soviet media—radio, newspapers, magazines, and television—and their significance in spreading socialist ideology.

The research employs historical analysis, content analysis, comparative methods, and document examination. It investigates the competition between the Soviet propaganda system and foreign media, the characteristics of information blockade and censorship, as well as the restrictions imposed on religious information dissemination in the Soviet era and

the role of international radio stations that opposed this policy. This study enables an assessment of the long-term impact of Soviet mass media and offers a comparative perspective with contemporary information policy.

Қіріспе. Ғасырлар бойы отаршылдықтың ауыр езгісінде қалып, талай сынақтар мен қиын-қыстау кезеңдерді бастан өткерген қазақ халқы ақырында өзінің көптен күткен тәуелсіздігіне қол жеткізді. Әрбір қадамы ауыр әрі тарихи маңызға толы күрестердің нәтижесінде, қазақ елі өз тағдырына өзі ие болып, әлем картасынан ұлттық мемлекет ретінде орын алды. Бұл ұлы жетістіктің айғағы – Қазақстан Республикасының құрылуы болды. Егемен ел ретінде қалыптасқан мемлекетіміз, өз тәуелсіздігін әлемге танытып, Біріккен Ұлттар Ұйымына мүше болып қабылданды. Бұл оқиға Қазақстанның халықаралық қоғамдастықтағы орнын бекемдеп, өзге елдермен тең дәрежеде қарым-қатынас орнатуына жол ашты. Тәуелсіз қазақ мемлекеті биік шаңырақ көтеріп, өз болашағына нық сеніммен қарап, ұлттың мүддесін асқақтататын жаңа дәуірге қадам басты.

Ұлттық санамыз түлеп, құрып кетуге айналған ата тарихымыз, пайдалану аясы тарылып, өрісі кеміген ана тіліміз қайта жанданып, тұтас ұлттың игілігіне айнала бастады. Өткен жолымыз сараланып, одан тиісті сабақ алу, жоғалтқанымызды түгендеу ісі өрістеп, ата-дәстүріміз жаңғырып келеді.

Тәуелсіздік тұғырына қонған жылдарда, ең алдымен, нәубет жылдарында шашырап кеткен қандастарымыздың басын қосу қолға алынды. Сөйтіп, 1992 жылы Алматы қаласында өткен Дүниежүзі қазақтарының Құрылтайы қандастырымыздың санасына серпіліс жасаған маңызды оқиға болды. Әрбір үш адамының біреуі Атамекенінен жырақта жүрген қазақтың енді өз Отаны, өз елі бар екендігі әмбеге аян болды. Осы кезде бұқаралық ақпарат құралдарының рөлі арта түсті. Себебі, қандастардың Кеңестік кезеңде елден жырақта жүріп жоғалтқанын қайта табу, сол кезеңдегі салқын саясаттың шындығын ашу қажеттілігі туындаған еді.

Негізгі бөлім. «Ақпарат ғасыры» аталған қазіргі заманда әлеуметтік қажеттіліктер қатарынан орын алатын бұқаралық ақпарат құралдарының маңызы зор. БАҚ-тың басты ерекшелігі – халықты жаңа әрі тың, өзекті ақпаратпен таныстырып, жан-жақты ағартуға бағытталған жүйе болуында. «Төртінші билік» ретінде танылған бұл жүйе қоғамның ажырамас бөлігі әрі әлеуметтік мәселелерді қозғап, пікір қалыптастырушы күш. БАҚ-тың мұндай алпауыт күшке ие болуы ХХІ ғасырда ғана қалыптасқан жоқ, оның тарихы тереңде жатыр. Адамзат өркениетінің дамуымен тығыз байланысты бұқаралық ақпарат құралдарының тарихы Иоганн Гутенбергтің 1440 жылы баспа станогын ойлап тауып, нәтижесінде жаппай басылымдардың жарық көруімен ұласқан бұл үрдіс күллі әлем бойынша ақпарат тарату дәуіріне бастау болған еді. Одан кейінгі жылдарда жаһандану арқылы өнеркәсіп революциясы мен технологиялардың жарыққа шығуы БАҚ-қа деген сұранысты арттыра түсті.

Мақаламызға арқау болған уақыт – Кеңестік кезеңдегі бұқаралық ақпарат құралдары да қоғамның идеологиялық қалыптасуында ерекше рөл атқарды. Олар тек ақпарат тарату құралы ғана емес, сонымен қатар партия саясатының басты насихат құралына айналды. БАҚ арқылы халықтың саяси сана-сезімін қалыптастыру, социалистік идеяларды дәріптеу және қоғамдық пікірді бақылау міндеттері жүзеге асырылды. Бұл жүйе социалистік қоғамның негізгі құндылықтарын насихаттау арқылы мемлекеттің идеологиялық тұрақтылығын қамтамасыз етуді көздеді.

Кеңес Одағының БАҚ-ы партиялық бақылауға толығымен бағынышты болды. Ақпарат таратудағы қатаң цензура, мазмұнды идеологияландыру және БАҚ құрылымының бір орталықтан басқарылуы оның негізгі сипаттамаларына жатты. Бұқаралық ақпарат құралдары арқылы қоғамдағы барлық деңгейде партияның жетекші рөлін көрсету, оның саясатын қолдау және халықтың сенімін нығайту басты мақсат етілді. Сонымен қатар, БАҚ халықты тәрбиелеудің құралы ретінде қолданылып, коммунистік қоғамның идеалдарына сәйкес келетін жаңа адамды қалыптастыруды көздеді.

Бұқаралық ақпарат құралдарының кеңестік жүйедегі ерекшеліктері олардың ұйымдастыру құрылымынан, мазмұнынан және қызмет ету әдістерінен көрінді. Газеттер,

радио, теледидар және журналдар партиялық қадағалаумен жұмыс істеді, ал барлық ақпараттық мазмұн идеологиялық сүзгіден өтті. Әсіресе, өндірістік жетістіктерді дәріптеу, социалистік жүйені идеализациялау және халықаралық аренада капиталистік елдерді сынға алу басты тақырыптардың қатарында болды.

Бұл кезеңдегі БАҚ-тың маңызды ерекшеліктерінің бірі – халықты мобилизациялау құралы ретінде қолданылуы. Жаппай насихаттау науқандары арқылы еңбек өнімділігін арттыру, саяси науқандарға қатысу немесе патриоттық сезімді күшейту мақсатында ақпараттық кампаниялар ұйымдастырылды. Сонымен бірге, білім беру және мәдени-ағартушылық бағыттағы бағдарламалар халықтың сауатын арттыру мен социалистік мәдениетті қалыптастыруға бағытталды.

Кеңестік БАҚ-тың ұлттық саясаттағы рөлі де ерекше болды. Көпұлтты мемлекет жағдайында түрлі этностардың тілінде ақпарат тарату үшін арнайы басылымдар ұйымдастырылды. Бұл басылымдар әр халықтың мәдени ерекшеліктерін ескере отырып жұмыс істеді, бірақ олар да партия саясатының шеңберінде әрекет етті.

XX ғасырдың екінші жартысындағы Кеңестік Одақ идеологиясы бұқаралық ақпарат құралдарын қатаң бақылауда ұстап, діни тақырыптарға қатысты кез келген ақпаратты шектеуге бағытталған саясат жүргізді. Бұл кезеңде дінге қатысты материалдар көбінесе теріс сипатта немесе идеологиялық ұстанымдарға сәйкес бұрмаланып ұсынылды. Мұндай жағдайда тәуелсіз ақпарат көзі ретінде «Азаттық» радиосының қызметі ерекше маңызға ие болды. Атап айтқанда, «Азаттық» радиосының қазақ бөлімшесі ұлттық және діни мәселелерді шынайы әрі ашық түрде талқылап, тыңдармандарға объективті ақпарат ұсынуға тырысты.

Радио – бұл көзге көрінбейтін БАҚ түрі: теледидар секілді визуалды ақпарат та, баспасөздегідей мәтін түріндегі дерек те кездеспейді. Радиохабарлар кеңістікте емес, уақыт ағымында таралады [1]. Радио – үгіт-насихат жүргізудің айрықша құралдарының бірі ретінде әлеумет үшін рухани-тәрбиелік, білім беру мен ағарту, өзекті тақырыптарды қозғап, қоғам ішінде дұрыс пікір қалыптастыру қызметтерін шоғырландыра отырып, танымдық және аналитикалық ерекшелікке ие болады. Тыңдарман қарапайым электронды құралдардың көмегімен адам миына және санасына бағытталған дыбыстық толқындарды құлақпен қабылдайды. Содан кейін адам жанына жақын дыбыстың мазмұнын таниды. Бұл ортаны ғалым Маршалл Маклюэн қоғам «жаңғырығының жалғыз кеңістігіне» айналдыратын «халықтың дауысы» деп атады [2]. Сондай-ақ, қоғамда ойып орын алған зиялы қауым өкілдері мен мансап иелері тарапынан қойылған мақсат-мүдделерге қол жеткізу үшін радионың әлеуметтік-саяси қызмет атқарғандығын тарих беттерінен оқуға болады. Мәселен, электрондық БАҚ арқылы ақпарат таратыла бастаған XX ғасырдың екінші ширегінде төрткүл әлемді екіге бөлген саяси ахуал радионың маңыздылығын арттыра түсті. Бұл – капиталистік жүйедегі Америка Құрама Штаттары бастаған Батыс елдері мен Кеңестік Социалистік Республикалар Одағы басқарған Шығыс блогы арасындағы идеологиялық, саяси және экономикалық қарама-қайшылық негізіндегі геосаяси бәсекелестік болды. Тарих сахнасында екі саяси-экономикалық жүйе арасындағы қақтығыс «Cold War», яғни «қырғи-қабақ соғыс» ретінде қалған еді. Екінші дүниежүзілік соғыс аяқталған 1945 жылы мамырдың тоғызынан Кеңес Одағы ыдыраған кезеңге дейінгі қырық бес жылға жуық уақыт әлемдік саясатта көптеген реформа мен дағдарысқа себеп болған шақ еді.

Қазіргі ғылыми әдебиетте қоғамдық дипломатияның ерте тарихы көбінесе «суық соғыс» кезеңімен байланыстырылмайды, алайда осы механизмнің негізгі принциптері мен стратегиялары 1930-жылдары қалыптасқан болатын. Сөзімізге дәлел ретінде, Лиз Тайнанның «Радионың өзге пәрмені» атты мақаласынан үзінді келтірейік. 1930 жылдардағы «Алапат тоқырау» кезінде, кейін АҚШ-тың Екінші дүниежүзілік соғысқа қатысуында президент Франклин Рузвельт радионы «әңгіме-дүкеннің көрігін қыздыру» үшін пайдаланды және әр тыңдарман жеке тілдескендей сезіммен қабылдады. Ол көлемі 15-тен 45 минутқа дейін болатын 31 радиохабарды мемлекет кешкен ең қысылтаяң кезеңдерде таратқан. «Әңгіме-дүкеннің көрігін қыздыру» отандық насихат жұмыстарының маңызды факторы ретінде жалпы америкалықтарға тыңдау міндеттелді. Ол кездері радио бұқаралық коммуникацияның жаңа

формасы ретінде жаңадан қалыптасып келе жатқанына қарамастан президент радио арқылы халықпен бір шаңырақ астында отырғандай тілдесті [3].

Радионы насихат механизмі ретінде Radio Free Europe, Radio Liberty, Radio Free Asia сынды радиостанциялар қолданысқа енді. Олардың барлығы стратегиялық маңызды аймақтарда АҚШ-тың саясатына қолдау білдірген еді. Нацистік хабар таратушылар атынан Ұлыбритания ақпаратты Лорд Хау-Хау бүркеншік есімімен танылған Уильям Жойс таратты.

Кеңес Одағындағы радиохабарлардың дәурені де осы кезге тұспа-тұс келді. Радио арқылы таралған хабарлар үгіт-насихат, идеология сынды саяси жағдайлармен ақпараттандыру құралы ғана болған жоқ, сондай-ақ қоғамдағы тәртіптің орнауына, сауаттылыққа да жол ашты. Осы арқылы радио – идеологиялық қаруға айналды, нәтижесінде бір ел өзге халықтың ішкі істеріне араласу мүмкіндігіне ие болғандығын тарих беттерінен аңғаруға болады. Осы себепті оңтайлы пайдалануды көздеген мемлекеттер радио арқылы хабар тарату жөнінде халықаралық келісімдер жасады. Мәселен, 1932 жылы Мадрид конференциясы өткізіліп, онда Франция, Германия, Ұлыбритания, Италия, Испания және басқа да ірі еуропалық мемлекеттер радио жиіліктерді бөлуде белсенді рөл атқарды. Конференция барысында теңіз арқылы байланыс та талқыланып, радио жиілігін дамыту қолға алынды. АҚШ радиотехнологияның көшбасшысы ретінде радиожііліктердің көп бөлігін иемденуші болды. Олар коммерциялық радио хабар таратудың дамуына баса назар аударды. Канада АҚШ-тың ұстанымын қолдап, Солтүстік Америкада радиобайланыстарын қалыптастыруға үлес қосты. Азия мен Тынық мұхиты арасындағы байланысты қозғаған Жапония да өз мүддесін қорғады.

Кеңес Одағы телекоммуникация саласындағы ғылыми және техникалық жетістіктерінің озық екендігін алға тартып, радиожііліктерін әскери және саяси мақсаттарды жүзеге асыру үшін қолдануға кіріскен еді. Сондай-ақ, идеологиялық бақылауға ерекше назар аударып, өз шекараларында радио арқылы хабар таратудың қатаң ережелерін енгізуді талап етті [4].

Радиожііліктерді үйлестіру мен реттеу бойынша қабылданған стандарттар жаһандық байланыс жүйесін қалыптастыруда шешуші рөл атқарды. 1938 жылдың жаз айларынан бастап Еуропа мен Латын Америка елдеріне қатысты бағдарламалар әлемнің алты тілінде жеткізіліп, ұлттық радиостанция NBC тәулігіне 16 сағат жұмыс істеді. Радиохабарларға қатаң тәртіп енгізгенімен Кеңес Одағы өзге елдерге хабар таратуды ұтымды пайдаланды. Мәселен, 1929 жылдың 29-қазанынан өз жұмысын бастаған «Мәскеу дауысы» радиосы алғашқы шетелдік хабарды неміс тілінде таратқан. Халықаралық радиостанция санатына жататын «Мәскеу дауысы» Екінші дүниежүзілік соғыс кезінде тындармандарына маңызды ақпарат тарату құралы болды. Кеңес Одағының сыртқы саясатын кеңірек түсіндіріп, әлемдік оқиғаларға қатысты өзіндік ұстанымдарын да жеткізуді мақсат етті. Жоғарыда айтқанымыздай, алғашқы шетелдік хабарды неміс тілінен бастаған радио әлемнің 70-тен астам тілінде жаһандық жаңалықтарды жар сала жеткізген еді. Соның ішінде, қазақ тілінде де хабар таратты. "Мәскеу дауысы" радиосы қазақ аудиториясына арнап ұлттық мәдениет, әдебиет, ғылым, және Кеңес Одағының жетістіктері туралы бағдарламалар дайындады. Бұл хабарлар Кеңес үкіметінің идеологиялық саясатының бір бөлігі болды және қазақ халқы арасында социалистік идеяларды таратуға бағытталды. Алайда, Кеңес Одағы ыдыраған соң радио өзінің бастапқы қызметін тоқтатып, көптеген құрылымдық өзгерістерге ұшырады. Қазіргі күні оның ізбасарлары ретінде Ресейдің халықаралық радиостанциялары жұмыс істейді.

Қорытынды. Кеңес Одағындағы бұқаралық ақпарат құралдары мемлекеттің идеологиялық саясатының ажырамас бөлігі ретінде қызмет етті. БАҚ халықтың саяси сана-сезімін қалыптастыру, социалистік идеологияны насихаттау және қоғамдық пікірді бақылау құралдарына айналды. Ақпараттық саясат мемлекет тарапынан қатаң бақылауға алынып, тәуелсіз ой-пікірдің қалыптасуына шектеу қойылды. Сонымен қатар, БАҚ арқылы партиялық тәртіпті нығайту, халықты еңбекке жұмылдыру және коммунистік идеологияны дәріптеу ісі жүргізілді.

Діни ақпарат таратуға қатысты Кеңес Одағы жүргізген саясат атеистік идеологияны орнықтыруға бағытталды. Діннің қоғамдағы ықпалын азайту үшін бұқаралық ақпарат

құралдары арқылы кең көлемді насихат жүргізілді. Дегенмен, «Азаттық» радиосы секілді тәуелсіз ақпарат көздері балама көзқарастарды таратып, шынайы ақпарат беруге тырысты. Бұл Кеңес Одағының ақпараттық саясатындағы идеологиялық қарама-қайшылықтарды айқындап берді.

Кеңес Одағы ыдырағаннан кейін бұқаралық ақпарат құралдары түбегейлі өзгеріске ұшырап, еркіндікке қол жеткізді. Діни сенім бостандығы қамтамасыз етіліп, БАҚ-тың қоғамдағы рөлі жаңаша сипат алды. Ақпараттық кеңістіктегі бұл өзгерістер Қазақстанның тәуелсіздік жылдарында да айқын көрініс тапты. Қазіргі кезеңде БАҚ қоғамдық пікір қалыптастыру, ұлттық құндылықтарды дәріптеу және демократиялық процестерді нығайту құралы ретінде маңызды рөл атқарады.

Осылайша, Кеңестік БАҚ жүйесі мемлекеттің идеологиялық құралы ретінде дамып, ақпараттық саясатты қатаң бақылау арқылы жүзеге асырылды. Ал бүгінгі таңда ақпараттық технологиялардың дамуы және ашық қоғам принциптерінің орнығуы БАҚ-тың жаңа даму кезеңіне жол ашып отыр.

Әдебиеттер:

1. «Медиа» кітабы, А.Бригз, П.Кобли, Мәскеу, 2005, 150-бет
2. "The new electronic interdependence recreates the world in the image of a global village." – Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man* (1964).
3. «Медиа және журналистика: теория мен практикаға жаңа көзқарас», Ж. Бейнбриж, Н. Гок, Л. Тайнан, Алматы, 2019, 250-бет.
4. <https://www.cambridge.org/core/journals/internationalorganization/article/abs/international-telecommunications-union/63DDFB5A506C4E70221FF4C53478FDC0>

ДЕСТРУКТИВТІ ДІНИ АҒЫМДАРДЫҢ КИБЕРКЕҢІСТІКТЕГІ ПСИХОЛОГИЯЛЫҚ ӘДІСТЕРІ

*Избаиров А., PhD, қауымдастырылған профессор, Мусабеков А., магистрант
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы қ., Қазақстан*

Түйін. Мақалада деструктивті діни ағымдардың (ДДА) киберкеңістікте қолданатын әдістері қарастырылады. Зерттеу интернеттің дамуымен ДДА-ның радикалды идеологияны тарату, психологиялық қысым көрсету және осал топтарды тарту мүмкіндіктерінің кеңейгенін талдайды. Негізгі назар ДДА-ның қорқыныш сезімін қалыптастыру, кінә сезімін тудыру және сыртқы ақпаратты шектеу сияқты манипуляциялық технологияларына аударылады. Нәтижелер киберкеңістіктің анонимділігі мен қолжетімділігінің қоғамдық қауіпсіздікке және жеке тұлғаның автономиясына қатер төндіретінін көрсетеді. Зерттеу әдісі ретінде ғылыми әдебиеттерді талдау және киберкеңістіктегі нақты мысалдарды зерттеу қолданылды.

Кілтсөздер: деструктивті діни ағымдар, киберкеңістік, психологиялық қысым, радикалдану, интернет, әлеуметтік желілер, сананы бақылау, оқшаулау.

Абстракт. В статье рассматриваются методы, используемые деструктивными религиозными течениями (ДРТ) в киберпространстве. Исследование анализирует, как с развитием интернета расширились возможности ДРТ по распространению радикальной идеологии, оказанию психологического давления и привлечению уязвимых групп. Основное внимание уделяется манипулятивным технологиям ДРТ, таким как формирование чувства страха, вызывание чувства вины и ограничение доступа к внешней информации. Результаты показывают, что анонимность и доступность киберпространства представляют угрозу общественной безопасности и автономии личности. В качестве методов исследования использовались анализ научной литературы и изучение конкретных примеров в киберпространстве.

Ключевые слова: деструктивные религиозные течения, киберпространство, психологическое давление, радикализация, интернет, социальные сети, контроль сознания, изоляция.

Abstract. The article examines the methods employed by destructive religious movements (DRMs) in cyberspace. The study analyzes how the development of the Internet has expanded the opportunities for DRMs to disseminate radical ideology, exert psychological pressure, and recruit vulnerable groups. Particular attention is given to the manipulative techniques of DRMs, such as instilling fear, inducing guilt, and restricting access to external information. The findings demonstrate that the anonymity and accessibility of cyberspace pose a threat to public safety and individual autonomy. The research methods include the analysis of scientific literature and the examination of specific examples in cyberspace.

Keywords: destructive religious movements, cyberspace, psychological pressure, radicalization, internet, social networks, mind control, isolation.

Кіріспе. Қазіргі заманда деструктивті діни ағымдар (ДДА) қоғамдық қауіпсіздікке елеулі қатер төндіретін құбылыс ретінде танылған. Бұл топтар дәстүрлі діндердің негізгі қағидалары мен зайырлы қоғамның құндылықтарына қайшы келіп, өз мүшелеріне идеологиялық, психологиялық және экономикалық қысым арқылы толық бақылау орнатуды мақсат етеді. ДДА-ның қызметі интернеттің қарқынды дамуымен айтарлықтай күшейді: 1998 жылы интернетті тек 147 миллион адам пайдаланса, 2023 жылы бұл көрсеткіш 5,3 миллиардқа жетті [1]. Киберкеңістіктің анонимділігі мен қолжетімділігі ДДА-ға радикалды хабарламаларды тарату, жастар сияқты әлеуметтік осал топтарды тарту және қоғамнан оқшаулау үшін тиімді орта ұсынады. Бұл зерттеудің маңыздылығы ДДА-ның киберкеңістіктегі әдістерінің қоғамға және жеке тұлғаға қауіптілігін анықтауда жатыр. Мақаланың мақсаты – ДДА-ның киберкеңістікте қолданатын манипуляциялық технологияларын талдау және олардың әсерін бағалау. Зерттеу халықаралық және жергілікті ғалымдардың еңбектеріне сүйене отырып, осы құбылыстың қазіргі қоғамдағы өзектілігін ашады.

Негізгі бөлім. Деструктивті діни ағымдар (ДДА) дәстүрлі діндердің негізгі қағидалары мен зайырлы қоғамның құндылықтарына қайшы келіп, өз мүшелеріне идеологиялық, психологиялық және экономикалық қысым арқылы толық бақылау орнатуға бағытталған діни-экстремистік құрылымдар ретінде сипатталады. Бұл топтардың ерекшелігі – діни ұстанымдарды бүркемелеу арқылы әлеуметтік ортада тұрақсыздық тудыруға тырысуы, сонымен қатар діни толеранттылықты мойындамай, зайырлы мемлекеттің және дәстүрлі діни бірлестіктердің беделіне нұқсан келтіруге ұмтылуы. ДДА қазіргі заманда әлеуметтік-діни құбылыс ретінде қалыптасып, олардың әрекеттері интернеттің дамуымен күшейді. Киберкеңістік ДДА-ның психологиялық қысым, радикалды идеологияны тарату және вербовка сияқты белгілерін тереңдетіп, әлеуметтік желілер мен мессенджерлерді осы мақсаттарға қолдануға мүмкіндік берді.

ДДА-ға ғылыми тұрғыдан анықтама беру үшін әртүрлі пәндердің зерттеушілерінің көзқарастарына сүйену қажет. Халықаралық және жергілікті ғалымдардың еңбектері бұл құбылыстың күрделі сипатын ашуға мүмкіндік береді. Маргарет Тэчер Сингер, америкалық психолог және секталарды зерттеуші, ДДА-ны өз мүшелеріне психологиялық манипуляция әдістерін, соның ішінде «сананы бақылау» (mind control) техникаларын қолданатын топтар ретінде сипаттайды. Ол бұл топтардың adeptтерді қоғамнан оқшаулап, сыни ойлауды басатынын және оларды лидерге немесе идеологияға тәуелді ететінін атап өтеді [2]. Киберкеңістікте бұл онлайн-пропаганда және виртуалды қауымдастықтар арқылы күшейеді, онда анонимділік манипуляцияны жеңілдетеді. Эйлин Баркер, британдық дінтанушы және әлеуметтанушы, ДДА-ды жеке тұлғаның автономиясын бұзатын, авторитарлық басқаруға негізделген және радикалдануға бейім топтар ретінде қарастырады. Ол олардың жабық сипатын және әлеуметтік нормалардан тыс әрекет етуін ерекше атап өтеді [3]. Интернетте бұл радикалды идеяларды тарату және осал топтарды тарту арқылы айқын көрінеді. Роберт Лифтон, америкалық психиатр және философ, ДДА-ды «идеологиялық тоталитаризм» негізінде әрекет ететін құрылымдар деп анықтайды, онда "сананы реформалау" (thought reform) арқылы жеке тұлғаның идентификациясы жойылып, милитаризацияланған сана мен лидерге табыну қалыптасады [4]. Киберкеңістікте бұл виртуалды «эхокамералар» және ақпаратты манипуляциялау арқылы жүзеге асырылады. Жергілікті зерттеушілердің көзқарастары да осы құбылысты түсінуде маңызды рөл атқарады. Юлия Денисенко, қазақстандық дінтанушы және «Деструктивті діни ағымдардан зардап шеккендерге көмек орталығының» жетекшісі, ДДА-ны адамның рухани, психологиялық және физикалық денсаулығын бұзатын, қоғамдық қауіпсіздікке қатер төндіретін авторитарлық құрылымдар деп сипаттайды. Ол олардың интернет арқылы жасырын пропаганданы таратудағы қабілетін және жастарды тартудағы қауіптілігін ерекше атап өтеді [5]. Мурат Смагулов, қазақстандық дінтанушы және философия ілімдерінің докторанты, ДДА-ны дәстүрлі құндылықтар мен

конфессияаралық келісімді бұзатын, радикалды идеяларды таратуға бағытталған топтар ретінде анықтайды. Ол олардың цифрлық платформаларды осал топтарды тарту үшін пайдалануын баса айтады [6]. Владимир Козловский, ресейлік әлеуметтанушы және психолог, ДДА-ны псевдорелигиоздық манипуляциялар арқылы адепттерді қанауға және әлеуметтік байланыстарды бұзуға бағытталған топтар деп қарастырады. Ол олардың әлеуметтік желілерді «рухани» немесе "денсаулықты жақсарту" қозғалыстары ретінде маскировка жасау үшін қолданатынын атап өтеді [7].

Осы зерттеулерге сүйене отырып, мен ДДА-ға өз анықтамамды ұсынамын: Деструктивті діни ағымдар – бұл манипулятивті психологиялық әдістерді және радикалды идеологияларды қолдану арқылы жеке тұлғаның автономиясын, рухани денсаулығын және әлеуметтік байланыстарын бұзатын авторитарлық құрылымдар. Киберкеңістікте олар әлеуметтік желілер, мессенджерлер және онлайн-пропаганда арқылы өз ықпалын кеңейтіп, жеке тұлға мен қоғамға қауіп төндіреді.

ДДА-ның ғаламтор желісіндегі қолданатын көптеген әдістері бар. Бірақ біз осы мақала барысында ең негізгі белгісін қарастырып олардың қауіптілігін және киберкеңістіктегі әрекеттерін айқын көрсететінін аңғарамыз: Психологиялық қысым және сананы бақылау. Деструктивті діни ағымдар өз мүшелеріне эмоционалды және когнитивті ықпал ету арқылы олардың сыни ойлау қабілетін әлсіретуге бағытталған манипуляциялық технологияларды қолданады. Бұл процесс жеке тұлғаның еркін пікір білдіруіне және ақпараттың балама көздеріне жүгінуіне кедергі жасайды, олардың мінез-құлқын өзгертіп, ұйымға толық бағынышты етеді. Психологиялық қысым ДДА-ның негізгі құралы ретінде мүшелерді ұйымның идеологиясына тәуелді етуге және сыртқы ортадан оқшаулауға қызмет етеді. Киберкеңістіктің дамуы бұл тәсілдерді тездетіп, олардың ауқымын кеңейтті, өйткені интернет мүшелерге үздіксіз және жасырын әсер етуге мүмкіндік береді. Бұндай ағымдар қолданатын бірнешеу тәсілдерін тереңірек қарастырып көрейік:

а) қорқыныш сезімін қалыптастыру - ДДА мүшелерінің санасын бақылау және оларды оқшаулау үшін қорқыныш сезімін қалыптастыруды негізгі психологиялық құрал ретінде қолданады. Бұл тәсіл сыртқы ортаны қауіпті, дұшпандық немесе рухани құлдырауға толы кеңістік ретінде сипаттау арқылы мүшелердің қабылдауын өзгертіп, оларды ұйымға тәуелді етуге бағытталған. Қорқыныш сезімін қалыптастыру – бұл жеке тұлғаның эмоциялық күйіне әсер етіп, оның шешім қабылдау қабілетін әлсірететін және сыни ойлауын шектейтін стратегия, ол радикалдардың бақылауын күшейтуге қызмет етеді.

Негізгі мақсаттары:

- Ұйымнан тыс адамдарды «жау», «адасқан» немесе «сенімсіз» тұлғалар ретінде көрсету.
- Мемлекеттік институттарды қоғамды басқаруға қабілетсіз, әділетсіз құрылымдар ретінде сипаттау.

- Ұйымнан шыққан жағдайда адамның қиыншылықтарға тап болатыны, тіпті өміріне қауіп төнетіні туралы сендіру.

«Қауіптің әлеуметтік конструкциясы» теориясына сәйкес, деструктивті діни ағымдар қауіп-қатерді жасанды түрде қалыптастырып, оны мүшелеріне таңады, осы арқылы ұйымға деген сенімді арттырады [8]. Бұл теория қоғамдағы қорқыныштың топ билігін нығайту құралы ретінде қолданылатынын көрсетеді. Мысалы, «Йакын Инкар» тобы әлеуметтік желілер арқылы «зайырлы қоғамнан бас тарту» туралы хабарламалар таратып, жастарды қорқыныш арқылы радикалдандыруға тырысады [9]. Бұл топ қорқынышты күшейту үшін киберкеңістіктің қолжетімді мүмкіндіктерін пайдаланады, бұл мемлекеттік бақылаудан тыс қалуға мүмкіндік береді. Зерттеулерде мұндай қорқыныш «символдық зорлық» ретінде сипатталады, яғни физикалық қысым қолданбай-ақ адамдарды бағынуға мәжбүр ететін әдіс [10]. Осыған ұқсас тәсіл «Иегов Куәгерлері» ұйымының мәтіндерінде де байқалады, онда қорқыныш сезімін қалыптастыру стратегиясы мүшелерді апокалиптикалық идеялар арқылы ұйымға бағынуға және қоғамнан оқшаулауға итермелейді [11].»

Осымен тығыз байланысты «Когнитивтік диссонанс» теориясы қорқыныштың деструктивті діни ағымдардағы рөлін түсіндіреді: сыртқы қауіп туралы хабарламалар

мүшелердің сенімдері мен шындық арасында қайшылық тудырады, бұл оларды радикалды идеяларды қабылдауға мәжбүр етеді, өйткені бұл қорқынышты азайтудың жолы ретінде қабылданады [12]. Мысалы, 2024 жылы Еуропада радикалды топтар TikTok платформасында «зайырлы қоғамның құлдырауы» туралы қысқа видеолар таратып, жастарды қорқыныш арқылы радикалдандырып, оларды қоғамнан оқшаулауға итермелеген [13]. Киберкеңістіктің үздіксіз қолжетімділігі бұл әсерді күшейтті, өйткені хабарламалар мүшелерге радикалдар қалаған уақытта жетеді. Зерттеулерде бұл тәсіл «идеологиялық тоталитаризм» ретінде сипатталады, ол қорқынышты мүшелердің санасын бақылаудың құралы ретінде қолдануды білдіреді [4]. Лифтонның пікірінше қорқынышты пайдалану топтың билігін нығайтып, мүшелердің сыртқы әлемге деген сенімін жояды.

Киберкеңістіктегі платформалардың қорқыныш сезімін таратудағы рөлі деструктивті діни ағымдардың психологиялық стратегияларын жүзеге асыруда айрықша маңызға ие. X, Telegram және WhatsApp сияқты платформалардың технологиялық ерекшеліктері анонимділік, шифрлау және ақпаратты лезде тарату мүмкіндігі ДДА-ға радикалды хабарламаларды жасырын, жылдам және мақсатты түрде жеткізуге жағдай жасайды. Бұл платформалардың әрқайсысы қорқынышты қалыптастыруға өзіндік үлес қосады: X ашық насихат пен кең аудиторияға қолжетімділікті қамтамасыз етсе, Telegram жабық топтар мен қауіпсіз байланыс арқылы мүшелерді тереңірек бақылауға мүмкіндік береді, ал WhatsApp жеке хабарламалар арқылы эмоциялық қысымды күшейтеді. Киберкеңістіктің осы мүмкіндіктері қорқыныш сезімін қалыптастыруды аса тиімді етеді, өйткені ақпараттың тез таралуы мүшелердің санасына үздіксіз әсер етіп, олардың эмоционалды күйін тұрақсыздандырады және сыртқы ортаға деген сенімсіздікті тереңдетеді. Бұл процесс интернеттің интерактивтілігі мен үнемі қолжетімді болуы арқылы күшейеді: радикалды хабарламалар мүшелерге кез келген уақытта, кез келген жерде жетуі мүмкін, бұл олардың психологиялық оқшаулануын және ұйымға тәуелділігін арттырады. Осылайша, қорқыныш сезімін қалыптастыру ДДА-ның киберкеңістіктегі бақылау әлеуетін кеңейтіп, психологиялық қысымды тереңдететін және мүшелердің автономиясын жоятын негізгі тәсілге айналады. Бұл жағдайда киберкеңістік тек құрал ғана емес, сонымен қатар ДДА-ның идеологиялық экспансиясы мен эмоционалды манипуляциясының тиімді ортасы ретінде қызмет етеді, олардың әсер ету ауқымын дәстүрлі әдістермен салыстыруға келмейтін деңгейге көтереді.

ә) ДДА мүшелерінің санасын бақылау және оларды ұйымға тәуелді ету үшін кінә сезімін қалыптастыруды екінші маңызды психологиялық тәсіл ретінде қолданады [14]. Кінә сезімін тудыру жеке тұлғаның эмоциялық күйіне әсер етіп, оны өз әрекеттерін немесе ұйымнан тыс өмірін «күнә», «сатқындық» немесе «рухани әлсіздік», - деп қабылдауға итермелейтін манипуляциялық әдіс болып табылады, бұл мүшенің өзін кінәлі сезінуіне және ұйымның талаптарына бағынуына әкеледі. Бұл тәсіл қоғамнан оқшаулануға, радикалды идеологияны қабылдауға және қаржылық қолдау көрсетуге ынталандыратын күшті эмоциялық құрал ретінде қызмет етеді. Зерттеулерде кінә сезімін қалыптастырудың механизмі мүшелердің ұйымнан тыс әрекеттері моральдық нормаларға қайшы деп түсіндіріледі, бұл ішкі санкциялар арқылы олардың мінез-құлқын өзгертуге мәжбүр етеді [15]. Киберкеңістік онлайн жеке хабарламалар арқылы кінә сезімін тереңдетеді, өйткені әр мүше хабарламаны тікелей және жиі алады. Кінә сезімі топтың моральдық нормаларынан ауытқуды түзететін күш ретінде қарастырылады, бұл ДДА-ның мүшелерді «ұжымдық кінә» сезімі арқылы бағынуға мәжбүрлеу тәсілімен байланысты [16].

Зерттеуші Эрик Хоффер өз еңбегінде кінә сезімін топтың бірлігін нығайтатын құрал ретінде сипаттайды: ДДА мүшелеріне олардың өткен өмірі «мағынасыз» немесе «күнәға толы» деп үйретіледі [17], бұл оларды ұйымға қызмет ету арқылы «өтеуге» итермелейді. Мысалы, 2020 жылы Ресейде «Церковь Последнего Завета» ВКонтакте онлайн платформасында «материалдық өмір — рухани өлім», - деген хабарламалар таратып, мүшелерді кінә сезімімен қаржылық қолдау көрсетуге мәжбүрледі. Интернеттің автоматтандырылған хабарламалары кінәні үнемі еске салып, бағынуды тездетті. Зерттеуші Стивен Хассан (Hassan, 1988) «BITE моделі» аясында кінә сезімін эмоцияларды бақылау

(Emotion) құралы ретінде қарастырады [16], ол мүшелерді ұйымнан шығудан қорқуға мәжбүр етеді.

Негізгі мақсаттары:

- Жаңа мүшелерге олардың бұрынғы өмірі мағынасыз, қателіктерге толы болғанын сендіру.

- Ұйымның ұстанымдарынан ауытқу «рухани әлсіздік», «сенімсіздік» ретінде сипатталады.

- Ұйым мүшелеріне өз іс-әрекеттері үшін тек ұйым алдында жауапты екендігі түсіндіріледі, бұл жеке жауапкершілік пен жеке бастаманы төмендетеді.

Киберкеңістік кінә сезімін тудыруды тиімді етті: TikTok, Telegram және WhatsApp сияқты платформалар жеке және жасырын хабарламалар арқылы мүшелерді үнемі бақылауда ұстады. Мысалы, 2022 жылы Францияда «Нью-Эйдж» тобы TikTok-те «рухани тазалық үшін кінәдан құтылу» туралы видеолар таратып, мүшелерді қаржылық қолдауға итермеледі. Киберкеңістіктің бұл мүмкіндіктері кінә сезімін қалыптастыруды тереңдетіп, ДДА-ның сананы бақылауын күшейтті. Осылайша, кінә сезімі мүшелерді ұйымға тәуелді етіп, олардың қоғамнан оқшаулануын және радикалдануын тездететін маңызды тәсіл болып табылады.

б) Деструктивті діни ағымдар мүшелерінің сыртқы ақпарат көздеріне қолжетімділігін шектеу арқылы олардың сыртқы әлем туралы түсініктерін өзгертуге және ұйымның идеологиясына толық тәуелді етуге тырысады. Альтернативті пікірлерді жоққа шығару – бұл мүшелердің сыни ойлауын шектеп, олардың ақпаратты талдау және өз бетінше шешім қабылдау қабілетін әлсірететін әдіс, ол ДДА-ның бақылауын нығайтып, оқшаулануын тереңдетеді. Бұл тәсіл ұйымның ішкі ақпараттық кеңістігін абсолютті шындық ретінде тануға бағытталған, ал киберкеңістік оны тиімді етеді, өйткені интернет платформалары ақпаратты бақылауды және сыртқы көзқарастарды жоққа шығаруды жеңілдетеді. «Селективті қабылдау» теориясы [18] бұл әдісті түсіндіреді: адамдар тек өз сенімдеріне сәйкес келетін ақпаратты қабылдауға бейім, ал радикалды ағымдар болса бұл процесті күшейтіп, мүшелерді тек ұйымның дереккөздеріне сенуге мәжбүрлейді. Мысалы, 2019 жылы Қырғызстанда «Йакын Инкар» тобы Instagram-да «зайырлы білім – кәпірлердің құралы», - деген хабарламалар таратып, мүшелерді тек топтың уағыздарына сүйенуге шақырды. Киберкеңістік мұндай ақпаратты таңдауды жеңілдетті, өйткені Instagram-дағы топтың парақшасы сыртқы пікірлерді блоктады. Яғни сол парақшаның мүшелері ғана пікір жаза алатын. Әрине ол пікірлердің көбісі ағымның көзқарасына сай болған. Зерттеуші Эрвин Гоффман [19] «толық институттар» концепциясында мұндай ақпараттық шектеуді «ішкі әлемді қалыптастыру», - деп сипаттайды, ол мүшелердің сыртқы ортаға деген сенімін жояды. 2020 жылы Ресейде «Саентология шіркеуі» ВКонтакте-де "зайырлы БАҚ – шындықты бұрмалаушы" деген идеяны таратып, мүшелерді тек ұйымның материалдарына сенуге мәжбүрледі.

Негізгі мақсаттары:

- Ұйым мүшелеріне зайырлы білім беру жүйесі, ғылым, мемлекеттік ақпарат құралдары «жалған», «қате» немесе «қастандық теорияларының бір бөлігі» екендігін түсіндіру.

- Тек ұйым ұсынған дереккөздерді пайдалануға рұқсат беру.

- Балама пікірлер мен күмәнді сұрақтар қоюға тыйым салу немесе жазалау.

Психолог Карл Роджерс [20] «өзін-өзі концепциясы» теориясында ақпаратты шектеудің адамның өзін-өзі қабылдауына әсер ететінін атап өтеді: ДДА мүшелеріне сыртқы пікірлер «рухани таза емес», - деп үйретіледі, бұл олардың өздерін ұйымсыз «жоғалған» ретінде сезінуіне әкеледі. Мысалы, 2018 жылы Украинада «Белое Братство» Telegram-де «сыртқы ақпарат – рухани ластану», - деген хабарламалар таратып, мүшелерді тек топтың каналдарына сүйенуге мәжбүрледі. Киберкеңістіктің жабық топтары бұл процесті тереңдетті, өйткені сыртқы ақпарат мүлде кірмеді. Зерттеуші Джордж Гербнер [21] «культивация теориясында» медианың біржақты ақпаратты тану арқылы қабылдауды өзгертетінін айтады. ДДА бұл әдісті интернетте қолданып, мүшелердің әлемді тек ұйымның көзқарасымен көруін қамтамасыз етті. 2021 жылы Өзбекстанда «Салафия» тобы TikTok-те «зайырлы білім – рухани құлдырау», - деген видеолар таратып, жастарды сыртқы ақпараттан бас тартуға шақырды (Eurasianet,

05.04.2021). Киберкеңістік альтернативті пікірлерді жоққа шығаруды тиімді етті: Telegram-нің жасырын топтары, Instagram-дағы фильтрленген контент және TikTok-тің алгоритмдері ДДА-ға ақпараттық кеңістікті толық бақылауға мүмкіндік берді. Мысалы, 2022 жылы Францияда «Нью-Эйдж» тобы YouTube-та «зайырлы ғылым – иллюзия», - деген видеолар таратып, мүшелерді тек топтың дереккөздеріне сенуге итермеледі. Бұл әдіс ДДА-ның сананы бақылауын күшейтіп, мүшелерді ұйымның идеологиясына тәуелді етті, олардың сыртқы әлеммен байланысын толық үзді.

Қорытынды. Деструктивті діни ағымдар (ДДА) киберкеңістікте психологиялық қысым мен сананы бақылау әдістерін тиімді қолданады, бұл олардың қоғамдық қауіпсіздікке және жеке тұлғаның автономиясына қатер төндіруіне себеп болады. Зерттеу барысында ДДА-ның қорқыныш сезімін қалыптастыру, кінә сезімін тудыру және сыртқы ақпаратты шектеу сияқты манипуляциялық технологиялары толық талданды. Бұл әдістер интернеттің анонимділігі, қолжетімділігі және технологиялық мүмкіндіктері арқылы күшейеді, әсіресе X, Telegram, WhatsApp сияқты платформалардың көмегімен радикалды хабарламаларды тарату және мүшелерді оқшаулау процесі жеделдейді. Мысалдар арқылы ДДА-ның осал топтарды, әсіресе жастарды, радикалдандырудағы тиімділігі айқындалды. Зерттеу нәтижелері киберкеңістіктің ДДА үшін идеологиялық экспансия мен эмоционалды манипуляцияның тиімді ортасына айналғанын көрсетеді, бұл олардың әсер ету ауқымын дәстүрлі әдістермен салыстыруға келмейтін деңгейге жеткізеді. Осыған байланысты, қоғамдық қауіпсіздікті қамтамасыз ету және жеке тұлғаның автономиясын сақтау үшін цифрлық сауаттылықты арттыру, интернет платформаларын реттеуді күшейту және ДДА-ның киберкеңістіктегі әрекеттеріне қарсы тиімді шаралар қабылдау қажеттігі туындайды.

Әдебиеттер:

1. Internet World Stats: Usage and Population Statistics. — 2023. — URL: <https://www.internetworldstats.com> (қаралған күні: 05.03.2025).
2. Singer M. T. Cults in Our Midst: The Hidden Menace in Our Everyday Lives / M. T. Singer. — San Francisco: Jossey-Bass, 1995. — 381 б.
3. Barker E. The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing? / E. Barker. — Oxford: Blackwell Publishers, 1984. — 305 б.
4. Lifton R. J. Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of 'Brainwashing' in China / R. J. Lifton. — New York: W.W. Norton & Company, 1961. — 510 б.
5. Денисенко Ю. А. Деструктивные религиозные организации: методы воздействия и противодействие // Религиоведение. — 2018. — № 3. — Б. 45–52.
6. Смагулов М. Радикализация молодежи в условиях цифровизации // Вестник КазНУ. Серия философия. — 2020. — № 2. — Б. 78–85.
7. Козловский В. Н. Новые религиозные движения и социальная деструкция // Социологические исследования. — 2015. — № 7. — Б. 112–120.
8. Бек У. Общество риска: На пути к новому модерну / У. Бек; пер. с нем. В. Седельника. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — 384 б.
9. Qazpolit.org. Йакын Инкар [Электрондық ресурс] // Qazpolit.org. — URL: <https://qazpolit.org/ru/yakyn-inkar>.
10. Бурдьё П. О символической власти / П. Бурдьё // Социология политики: пер. с франц. — М.: Socio-Logos, 1993. — Б. 75–92.
11. Веснина Л. Е. Коммуникативная стратегия запугивания в текстах религиозной организации «Свидетели Иеговы» // Политическая лингвистика. — 2012. — № 2 (40). — Б. 66–71.
12. Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса / Л. Фестингер; пер. с англ. И. З. Жмурова. — СПб.: Ювента, 1999. — 318 б.
13. Ynetnews. TikTok Jihad: Онлайн-радикализацияның Еуропаға қауіпі [Электрондық ресурс] // Ynetnews. — 2024. — 10 тамыз. — URL: <https://www.ynetnews.com/article/rjgiduh9c>.
14. Бандура А. Теория саморегуляции / А. Бандура // Социальная когнитивная теория личности: пер. с англ. — М.: Прогресс, 1991. — Б. 248–287.
15. Дюркгейм Э. О коллективном сознании / Э. Дюркгейм // Самоубийство: Социологический этюд: пер. с франц. — М.: Мысль, 1994. — Б. 45–67.
16. Хассан С. Освобождение от психологического насилия / С. Хассан; пер. с англ. — СПб.: Прайм-Еврознак, 2001. — 384 б.

17. Хоффер Э. Истинно верующий: Мысли о природе массовых движений / Э. Хоффер; пер. с англ. — М.: Альпина Паблишер, 2018. — 228 б. (Оригинальное издание: Hoffer, E. The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements, 1951).
18. Klapper J. The Effects of Mass Communication / J. Klapper. — New York: Free Press, 1960. — 302 б.
19. Гоффман Э. Асоциальные институты: Очерки о социальной ситуации психически больных и других заключенных / Э. Гоффман; пер. с англ. — М.: Элементарные формы, 2018. — 336 б..
20. Роджерс К. О становлении личности: Психотерапия глазами психотерапевта / К. Роджерс; пер. с англ. — М.: Прогресс, 1994. — 318 б.
21. Гербнер Дж. Культивация восприятия через медиа / Дж. Гербнер // Журнал коммуникаций. — 1976. — № 26 (3). — Б. 172–189.

ҚЫЗЫЛОРДА ӨНІРІНІҢ ЗИЯРАТ ОРЫНДАРЫ: ДІНИ-МӘДЕНИ МҰРА ЖӘНЕ РУХАНИ ҚҰНДЫЛЫҚТАР

Имаммади Т., PhD, Рахметулла М., магистрант

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы қ., Қазақстан

Түйін. Бұл мақалада Қызылорда өңіріндегі зиярат орындарының діни-мәдени маңызы мен рухани құндылықтары талданады. Оқшы ата, Қорасан ата, Төлегетай-Қылышты ата кешендері, Бегім ана мұнарасы сияқты қасиетті орындардың тарихи негіздері, олар туралы аңыз-әңгімелер, қазіргі заманғы зерттеулер мен реставрация жұмыстары қарастырылады. Сондай-ақ бұл нысандардың рухани жаңғыру, ұлттық бірегейлік және туризм саласындағы маңызы жан-жақты сипатталады. Ғылыми зерттеулер, энциклопедиялық жобалар мен мемлекет тарапынан көрсетілген қолдаудың нәтижесінде Қызылорда өңірінің киелі жерлері ұрпақтан-ұрпаққа аманат етілетін құнды мұраға айналып отыр.

Кілт сөздер: Оқшы ата, Қорасан ата, Төлегетай-Қылышты ата, Бегім ана, Зиярат, Қалпына келтіру, Әулиелер, Аңыз, Тарих, Руханият, Кесене, Туризм, Мәдениет, Құндылық, Археология, Тарихи мұра, Энциклопедия, Рухани жаңғыру, Иман, Жаңғырту

Абстракт. В данной статье рассматривается религиозно-культурное значение и духовные ценности мест паломничества Кызылординского региона. Анализируются исторические основы, легенды и предания, а также современные исследования и реставрационные работы, связанные с такими святыми местами, как мавзолей Оқшы-ата, Корасан-ата, Төлегетай-Қылышты ата и башня Бегим-ана. Также подробно описывается их роль в духовном возрождении, национальной идентичности и развитии туризма. Благодаря научным исследованиям, энциклопедическим проектам и поддержке государства святыя места Кызылординского региона превращаются в ценное наследие, передаваемое из поколения в поколение.

Ключевые слова: Оқшы-ата, Корасан-ата, Төлегетай-Қылышты ата, Бегим-ана, Паломничество, Реставрация, Святыя, Легенда, История, Духовность, Мавзолей, Туризм, Культура, Ценность, Археология, Историческое наследие, Энциклопедия, Духовное возрождение, Вера, Обновление

Abstract. This article explores the religious and cultural significance, as well as the spiritual values, of pilgrimage sites in the Kyzylorda region. It examines the historical foundations, legends, and modern research and restoration efforts related to sacred sites such as the mausoleums of Okshy Ata, Korasan Ata, Tölegetay-Kylyshly Ata, and the Begim Ana Tower. Additionally, the article highlights their role in spiritual revival, national identity, and tourism development. Through scientific research, encyclopedic projects, and governmental support, the sacred sites of the Kyzylorda region are being preserved as valuable heritage for future generations.

Keywords: Okshy Ata, Korasan Ata, Tölegetay-Kylyshly Ata, Begim Ana, Pilgrimage, Restoration, Saints, Legend, History, Spirituality, Mausoleum, Tourism, Culture, Value, Archaeology, Historical heritage, Encyclopedia, Spiritual revival, Faith, Renewal

Қызылорда өңірі ежелгі тарихы мен мәдени дәстүрлерімен, рухани құндылықтарымен ерекшеленеді. Өңірдегі зиярат орындары – діни сенімнің, ұлттық мұраның және рухани өмірдің ажырамас бөлігі. Бұл нысандар ғасырлар бойы халықтың жүрегінде ерекше орын алып, діни-философиялық ойдың, ұрпақтан ұрпаққа жалғасып келе жатқан дәстүрлердің сақталуына ықпал етеді.

Тарихи тамыры мен қалыптасуы. Қызылорда өңірінің зиярат орындары аймақтың бай тарихының куәсі болып табылады. Жергілікті аңыздар мен халықтың ұлы пірлері мен қайраткерлерінің өмір жолы осы нысандарда бейнеленіп, діни сенім мен рухани құндылықтардың қалыптасуына ықпал еткен. Ата-бабаларымыздың өмірінен қалған іздері

мен ғибадат орындары халықтың мәдени-рухани сана-сезімін нығайтып, ұлттық бірліктің символына айналған.

Негізгі зиярат орындары. Оқшы ата мазараты. Шиелі ауданына орналасқан Оқшы ата мазараты – өңірдегі ең маңызды пантеондардың бірі. Мұнда жеті әулие, қыпшақтың даналық нышандары және батырлардың мейрамы еске алынады. Мазараттың тарихы мен архитектурасы халықтың рухани әлемін, оның діни салт-дәстүрін көрсетеді. Жергілікті имамдар мен шырақшылардың айтуынша, бұл мекенге келген әрбір адам өз рухани азығын тауып, өткеннің ізін жаңғыртады.

Есабыз ата кесенесі. Есабыз ата кесенесі – діни мұраның жаңғырту жобалары аясында қайта жаңартылған ескерткіштердің бірі. Бұл кесене діни қайраткерлеріміздің өмірінен сыр шертетін қасиетті орын ретінде саналады. Оның құрылыс ерекшелігі мен тарихы аймақ халқының рухани құндылықтарын сақтап, оларды келешек ұрпаққа жеткізудің символы болып табылады.

Қалқай ишан кесенесі. Қалқай ишан кесенесі де өңірдің діни-мәдени тарихының маңызды нысаны ретінде танылған. Оның сәулеттік пішіні мен құрылыс стилі Қожа Ахмет Яссауидің кесенесіне ұқсастығымен ерекшеленеді. Кесене арқылы халық рухани мұраны сақтап, діни сенімнің негізін терең түсінуге мүмкіндік алады.

Діни-мәдени мұра және рухани құндылықтар. Зиярат орындары тек діни ғибадатхана ретінде ғана емес, сонымен қатар ұлттық мұраны, халықтың ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келе жатқан дәстүрін бейнелейді. Олар халықтың рухани әлемінің айнасы, өткеннің даналығы мен бүгінгі заманның ой-пікірін біріктіретін ерекше орындар. Әрбір нысанның өз тарихы мен мағынасы бар, ол арқылы жергілікті қауым өз тамырларымен, діни сенімдерімен және ұлттық бірегейлігімен танысады.

Қазіргі заманғы маңыздылығы. Заманауи қалпына келтіру мен реставрация жұмыстары арқылы бұл діни-мәдени ескерткіштер жаңа өмірге оралуда. Мемлекеттік қолдау мен қоғамдық ынтымақтастық нәтижесінде, зиярат орындары туризм мен рухани жаңғырудың орталығына айналып, өңірдің мәдениетін әлемге танытуда маңызды рөл атқарады. Олар мерекелік шаралар, діни рәсімдер мен мәдени фестивальдердің өту орталығы ретінде де қызмет етеді.

1. Оқшы ата мазаратының терең мағынасы. Оқшы ата мазараты – өңірдің рухани орталығы әрі халықтың ұлттық бірлігінің символы. Бұл жерде тек жеті әулиенің ғана емес, сол замандағы әскери-өнер, еңбек пен имандылық дәстүрлері, сондай-ақ халық аңыздары да сақталған.

Аңыздар мен тарихи деректер: Халық арасында Оқшы ата өзінің қару-жарақ дайындаудағы шеберлігімен және халықтың қиындықтарын жеңуге бағытталған рухани үлгі ретінде еске алынады. Аңыз бойынша, оның аты үш рет қайталанып, халықтың жүрегіне орын тапқан. Бұл туралы зерттеушілердің жинаған деректері мен халық аузындағы әңгімелер заманауи реставрациялық жұмыстардың негізін қалаған

- Реставрация және инфрақұрылым: Соңғы жылдары кесене ғимараты жаңғыртылып, келушілер үшін түнейтін, ас беретін және намаз оқуға ыңғайлы кешенге айналды. Бұл іс шаралар діни-мәдени мұраны сақтап, жаңа ұрпаққа аманат етуге бағытталған.

2. Қорасан ата кесенесі мен Қағба көшірмесі. Қорасан ата кесенесі өңірдің діни тарихында ерекше орын алады. Ол халықтың имандылық парасаты мен емшілік қасиетін бейнелейді.

- Қағба көшірмесінің аңыздық мағынасы: Халық аузында Қорасан атадан қалған Қағба көшірмесі – қасиетті нысанның ерекше белгісі. Аңыз бойынша, мұнда қолды қойып, ең үлкен арманын айтқан адамның тілегі орындалатыны туралы сенім бар.

- Діни қызмет пен емшілік қасиеттер: Қорасан ата кесенесінде намаз оқитын зал, емдік қасиеті бар құдық су және дін қызметкерлерінің қызметі арқылы келушілер өз рухани қажеттіліктерін басқарады. Бұл нысан халықтың рухани дамуы мен патриоттық сезімінің нығаюына ықпал етеді.

3. *Төлегетай-Қылышты ата кешенінің ерекшеліктері.* Бұл кешен – орта ғасырлық дәуірдің батырлық пен дін қайраткерлігінің көрінісі.

- Аңыз-әңгімелер мен символика: Төлегетай мен Қылышты ата туралы халықтың аңыздары оның ерекше қасиетке ие болғанын, тіпті табиғатпен үндесіп, су мен құстың символикалық бейнесін сақтайтынын көрсетеді. Аңыз бойынша, Төлегетайдың су шығарып, малды суарғаны және Қылышты атаның қасиетті қылышы – халықтың әділдік пен адалдыққа деген сенімінің нышаны.

- Реставрациялық жұмыстар: Соңғы жылдары кешенді қайта жаңғырту жұмыстары жүргізіліп, оның архитектуралық ерекшелігі заманауи талаптарға сай келтірілді. Бұл өз кезегінде нысанның сақталуын қамтамасыз етіп, келушілердің санын арттыруда.

4. *Бегім ана мұнарасы және басқа да киелі нысандар.* Бегім ана мұнарасы өңірдің тағы бір діни-мәдени ескерткіші болып табылады.

- Тарихи маңызы: Бұл мұнара ғасырлар бойы халықтың тазалық пен рухани құндылықтың символы ретінде танылады. Халық арасында оның қасиеттілігі мен емдік күші туралы аңыздар сақталған, соның ішінде оның шынайы әсемдік пен мейірімділікті білдіретіні айтылады.

- Мәдениет пен туризм: Мұндай нысандар тек діни сенімнің куәсі ғана емес, сонымен бірге өңірдің туристік әлеуетін арттыруға, рухани жаңғыру мен ұлттық бірлікті нығайтуға ықпал ететін мәдени-рухани мұралар ретінде бағаланады.

5. *Зиярат орындарының әлеуметтік және туризмдегі рөлі*

- Рухани жаңғыру және патриотизм: Өңірдегі зиярат орындары халықтың ұлттық бірлігін нығайту мен рухани жаңғырудың негізі болып табылады. Олар халыққа өткеннің даналығын, дәстүрдің маңыздылығын жеткізеді. Зияратқа барған әрбір адам өз тамырларымен байланыс орнатып, ата-бабалардың өнегелерін терең сезінеді.

- Туризмнің дамуы: Қазіргі кезде мемлекеттік қолдау мен қалпына келтіру жұмыстары арқылы зиярат орындары туризм нүктелеріне айналып, өңірдің экономикалық дамуына үлес қосуда. Әсіресе, «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» жобасы аясында ғылыми зерттеулер, энциклопедиялар мен бейнефильмдер дайындалып, халықтың назарын тартуда.

6. *Ғылыми және мәдени зерттеулердің маңызы*

- Энциклопедиялық жобалар: «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» жобасы аясында өңірдегі діни-мәдени нысандарды жүйелеу, зерттеу және энциклопедиялық материалдар шығару жұмыстарын жүргізу халықтың тарихын сақтаудың заманауи үлгісі болып табылады.

- Ғалымдар мен археологтардың еңбектері: Тарихшылар, археологтар және өлкетанушылардың зерттеулері арқылы әрбір зиярат нысанының тарихи және рухани мағынасы терең зерттеліп, қоғамның мәдени-рухани сана-сезімін ояту үшін ғылыми негіз қалыптасуда.

Қызылорда өңіріндегі зиярат орындары тек діни ғибадатханалар емес, сонымен қатар халқымыздың өткеннен қалған рухани мұралары, ұлттық бірегейліктің айнасы болып табылады. Олар халықтың рухани дамуын, ұлттық бірлігін нығайтуға ықпал етеді. Заманауи реставрация, ғылыми зерттеулер және энциклопедиялық жобалар арқылы бұл қасиетті нысандарды келешек ұрпаққа аманат ету – еліміздің рухани жаңғыруының басты шарттарының бірі.

Қызылорда өңірінің зиярат орындары – діни-философиялық мұра мен рухани құндылықтардың тірегі. Олар халықтың мәдени-рухани санасын жаңғыртып, өткен мен бүгіннің байланысын күшейтеді. Осы қасиетті нысандар арқылы біз өз тарихымызды, ұлттық дәстүрімізді және рухани ұғымдарымызды сақтап, келешек ұрпаққа жеткізе аламыз.

Осы нысандарды дәріптеп, зерттеу жұмыстарын жасау арқылы біз өз тарихымызды, дәстүрімізді және рухани құндылықтарымызды сақтап, ұлттық болмысымызды жаңғыртып, патриоттық сезімдерді оята аламыз.

Әдебиеттер:

1. Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы. (2017). – Нұр-Сұлтан: «Ғылыми-зерттеу орталығы».
2. Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. – Алматы: Ғылым, 1991.
3. Байпақов К. Ортағасырлық Қазақстан қалалары. – Алматы: Өнер, 2005.
4. Нұртазина Н. Ислам және қазақ мәдениеті. – Алматы: ҚазҰУ баспасы, 2002.
5. Жолдасбайұлы С. Ежелгі және орта ғасырлардағы Қазақстан. – Алматы: Атамұра, 1995.
6. Оқшы ата кесенесі: тарихи-мәдени зерттеу. (2022). Қызылорда облыстық мәдениет басқармасы.
7. Мұқанов М. Қазақ жерінің тарихи-мәдени ескерткіштері. – Алматы: Рауан, 1994.
8. Қорасан ата туралы аңыздар мен тарихи деректер. (2023). Қазақ ғылыми-зерттеу институты.
9. Қызылорда облысының тарихи-мәдени мұралары. (2021). Қызылорда мемлекеттік архиві.
10. Төлегетай-Қылышты ата кешені: археологиялық және этнографиялық зерттеулер. (2020). ҚР Ұлттық музейі.
11. ЮНЕСКО тізіміндегі Қазақстанның киелі жерлері. (2019). ЮНЕСКО Қазақстан комитеті.
12. Бегім ана мұнарасы: тарихи реконструкция және мәдени жаңғырту. (2023). Қызылорда облыстық тарихи-өлкетану мұражайы.
13. Затов Қ., Рыскиева А., Абылов Т. Қазақ халқының діни танымындағы тәңіршілдік. – Алматы: «Нұр-Мұбарак» баспасы, 2023.

ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНДАҒЫ ЕЖЕЛГІ ТӘҢІР СЕНІМІ МЕН ИСЛАМДАҒЫ НЕКЕ: ҰҚСАСТЫҚТАРЫ МЕН АЙЫРМАШЫЛЫҚТАРЫ

Исахан М.Б., PhD, Төреханов М.С., магистрант

Нұр-Мұбарәк Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы қ., Қазақстан

Түйін. Бұл мақалада ежелгі Тәңір сенімі мен Исламдағы неке институтының ұқсастықтары мен айырмашылықтары тарихи-салыстырмалы және құқықтық талдау әдістері арқылы қарастырылады. Тәңірлік дәстүрдегі некенің қасиеттілік мәні, рәсімдері мен әлеуметтік рөлі сипатталып, Исламдағы неке қағидаларымен салыстырылады. Сондай-ақ, неке институтының қоғамға ықпалы, гендерлік қатынастарға әсері және жаһандану жағдайындағы өзгерістері зерттеледі.

Кілт сөздер: Тәңір сенімі, Ислам, неке, мәдени дәстүр, құқықтық негіздер, әлеуметтік өзгеріс.

Абстракт. В данной статье с помощью историко-сравнительного и правового анализа рассматриваются сходства и различия института брака в древней тенгрианской вере и исламе. Описывается священное значение, обряды и социальная роль брака в тенгрианской традиции, а также проводится их сопоставление с исламскими принципами брака. Кроме того, исследуется влияние брака на общество, его роль в гендерных отношениях и изменения в условиях глобализации.

Ключевые слова: тенгрианство, Ислам, брак, культурная традиция, правовые основы, социальные изменения.

Abstract. This article examines the similarities and differences between marriage institutions in ancient Tengri belief and Islam through historical-comparative and legal analysis. The sacred significance, rituals, and social role of marriage in the Tengri tradition are described and compared with Islamic marriage principles. Additionally, the impact of marriage on society, its influence on gender relations, and changes under globalization are explored.

Keywords: Tengri belief, Islam, marriage, cultural tradition, legal foundations, social change.

Ежелгі тәңірлік сенімде неке түркілердің жоғарғы Құдайы Тәңірдің алдын-ала белгілеуімен болатын қасиетті одақ ретінде қарастырылады. Некеге байланысты нанымдар мен құндылықтар Орталық Азияның көшпелі тайпаларының рухани және мәдени дәстүрлерінен бастау алады.

Ежелгі Тәңір сенімінде үйлену тойына дейін ерлі-зайыптыларға және олардың болашақ өміріне береке сұрау үшін Тәңірге дұғалар жасалып құрбандықтар шалынады. Құрбандық шалу, дұға жасау рәсімдері арқылы ерлі-зайыптылар зұлымдықтан қорғалады және бақытқа, өркендеуге және сәттілікке ие болады деп сенген. Бұл жоралғыларды дін қызметкерлері (Бақыслар) ерте кездердерде белгілі бір ғибадатханаларда өткізгендігін Д.Банзаровтың «*Әр рудың меншігіне жататын обалары бар, онда діни іс-шаралармен, тойлар өткізіледі*»[2] деген сөзінен аңғарамыз.

Қазақ даласындағы некелесудің түрлері. Атастыру - қыз бен жігіттің ата - аналары балалардың жастайынан келісім жасау арқылы рәсімдердің бәрін жасап, балиғат жасына

жеткенде үйлендіруге серттеседі. Атастыру рәсімікөп жағдайда бір -біріне жақын адамдардың, достар-дың, құда - жекжаттардың арасында болып жататын салт- дәстүр. Бұл дәстүр той - томалақпен, көпшілікпен бас қосу кезінде жарияланады. Жастардың ата- аналары бір - біріне ат мінгізіп, шапан жауып, көйлек кигізіп, сақина тағып, білезік салумен, сөзбен шарт жасасып аяқталады. Оңғарбай Қазиев Бұл жоралғының түп негізі «ата дәстүріне адалдық, ар - намыстан аттамау, құдандалықтың адал ғұрпына беріктік, атастырудың басы қызық, соңы бұзық болмауын күйттеу, өйткені атастырылған сәтте бесіктегі ұл мен қыздың екі жарты - бір бүтінге айналатын құпия рухани құбыл-ысқа тең болмағы даусыз» деген. Жастардың әке-шешелері бала кезден ұл мен қыздың санасына олардың атастырылғанын сіңдіріп, тәрбиелеп өсіреді. Қазиев *« Ол атастырылған жас қыздың «қолбала» кезеңі. Бұл - қалыңдық қыздың шамамен он жастарға дейінгі кезеңі, келешек ата – енесінің қолында қалыңдық есебінде емес, «қолбала» есебінде бір мезгіл тұруы. Ол кезде келешек келін болашақ күйенің жұбайы есебінде емес, қайын енесінің сол жағында (ал оның өз қызы оң жағында) жатып, осы үйдің бір баласы сияқты жүреді. Бұл салттың қызбала психологиясын келешек келін болуға тәрбиелеудегі маңызы өте зор»* [3] деп түсіндіреді.

Айттыру - Жастардың ата-аналары тарапынан іске асырылады. Қазақта басы бос бойжеткенді үлкен - кіші, ауқатты - жарлы деп бөліп жармай кез-келген адам айттыруға құқылы болған. Оны ешкім айыпқа бұйырмаған. Ер жеткен ұлына ұнатқан қыздың әке-шешесінен қызын сұрап сөз салған. Дегенмен іштей құда болу мен бесік құда болудың мәні зор болған. Құдаласушылар жақын, дос жаран болғандықтан достықтарын құдалыққа ұластырып отырған. Атастырылған жастардың жиын тойда жиі көрісуі бір-біріне назар салып бауыр басып өсуіне себеп болған. Атастырылған қыз - дарына басқалардың көз салуына рұқсат етілмегендіктен, жастар бала кезінен жан тазалығын сақтаған. Айттырып қоюдан мақсат артық қарым - қатынастардың алдын алып текті, елгеқұрметті адамдармен құда болып жастардың некесінің баянды болуы Осылайша бойжеткенмен жігітті отбасылық өмірдің ауыртпалығына табандылық пен тұрақтылық керек екеніне жас кездерінен бейімдеп тәрбиелеген.

Үйленуден бұрын жасалатын амалдар: Қыз көру. Қазақта қыз көрудің жолдары көп болған. Соны ішінде ең көп тарағаны **серілікпен тапқан қыз таңдау тәсілі**. Қазақ дәстүрінде қыз таңдау жігіттің міндеті. Қыз таңдау тек қана жүзіне қарап таңдай салу емес. Сонымен қатар жігіт өзі таңдаған қыздың мінезіне, тәрбиесіне, бойына сіңірген үлгі өнегесіне де мән береді. Орайын тауып жеке сөйлесіп, әзіл айтып көңілін аулап сырласады. Қызда бұл сәтті бос өткізбей жігіттің қарым қабілетін, ой-өрісін бағамдап алады. Егер көңілден шығып жатса астарлап ыңғай білдіреді. Осы келісімнен кейін жігіт ата-анасына үйлену туралы ойын айтады. Бұл жағдай отбасының қуанышы .

Қазақта қыз көрудің тағы бір жолы **жігіт әкесінің алыс-жақын жек-жатты аралап сапарлап жүріп келін қарауы**. Ұлының ер жеткенін көргенсоң айттыруға ақылды,көрікті, тәрбиелі текті жерден шыққан келін іздейді. Бұл таңдаудың барлығы өз әулетінің ертеңін ойлағандықтан жасалады. Іздеген қызды тапқаннан кейін қыз көруді аяқтап құда болу қамына кіріседі.[4]

Ежелгі Тәңір сеніміндегі некеге байланысты кейбір негізгі нанымдар мен құндылықтарға мыналар жатады:

Неке одағы туралы келіссөздер: Құда түсу : Қыз көріп болғасын қызға құда түсу қамына көшеді. Құда түсу ертеден бар әдет-ғұрып, жаңа туыспен арақатынасты реттеу үшін құдалық жасалады. Құда түсуді қыздың әкесіне жаушы жіберумен бастайды. Жаушының міндеті қыздың әкесінің ойын біліп, егер разылығын берсе құдалыққа қашан келетіндігін келісіп қайту. Жаушы хабарды әкелгеннен кейін құдалыққа баруды ойластырады. Қыз жағы алдын ала келісілгендей дастархан жайып шақырады. Құдалықты бас құда бастап барады. Ол сол әулеттің үлкендері, абыройлы адамдарынан болады. Қалыңдыққа және ата-анасына бағалы сыйлықтар беріледі. Жауап ретінде жаңа құдаларға құйрық - бауыр жегізеді. Әкелуші әйел «Бауырдай жақын, құйрықтай тәтті болыңдар» деп тілек білдіреді. Осыдан кейін құдалық шарты жасалды деп есептеледі. Маковецкий деректерінде «Құда болған жақ неғұрлым белгілі

адамдар болса, келетін құдалар да соған жараса көп болады, кейде жиырмадан да асады » дейді.

Қалың мал. Құдалар келісімдерін бергенде, салт-дәстүр бойынша қызға қалың мал төленеді. Қалыңмалдың мөлшері келісім бойынша анықталады. Қалың мал әр түрлі жолдармен берілген. Табиғи бұйымдармен малтерісі мен аң терісі, алтын және күміс зергерлік бұйымдар және т.б. Қалындықтың соңынан «қыздың жасауы» келеді. Ол көп жағдайда тұрмысқа қажетті заттар, киім-кешектер, кейде малмен де болған. Кенжеахметұлы «*Қалың малдың «қырық жеті», «отыз жетінің бүтіні», «отыз жеті», «отыз жетінің жартысы», «жақсылы отыз жеті», «жиырма жеті», «онжеті», «домалақ қалың мал», «домалақ бата» сияқты түрлері болған.»* (Қ С Э 6-том.) Мұның сыртында *той мал, сүт ақы, күйеу апаратын ілу, өлі-тіріге апаратын, тағы басқа көптеген бағалы кәде-жоралар да болады*»[5] деп келтіреді.

Қыз ұзату. Тұрмысқа шығатын қызды шығарып салу үшін қыздың үйінде жасалатын той. Ағайын – туысты жинап дастархан жайып ақ батасын беріп ұзату. Аттанудан алдын қыз ата – анасымен ағайындарымен қоштасарда сыңсу айтады. Осылайша жігіттің еліне аттанады.

Келін түсіру. Дәстүр бойынша ұзатылып келе-жатқан келіннің ауылға жеткенде бетіне орамал жабады. Сөйтіп бір топ қыз-келіншектер, жастар келіп келінді отауына апарады. Содан беташар өткізіп келінді келген жұртымен таныстырады. Келін сәлем салып құрметін білдіреді.

Неке антын ішу: Екі жас бір – біріне өмірлік адал жар болуға серттесіп ант суын ішеді. Рәсімге қатысқан ақсақалдардан, бақсылардан немесе діни жетекшілерден бата алады. Бұл баталар Тәңірдің қорғауын сұрап, некенің сәттілігі мен бақытын қамтамасыз етеді деп сенеді. Бұндай рәсімдерді дін қыз-меткерлері (Бақсылар) атқарған. Ә.Диваев «Бақсы» сөзін түсіндіре келе «*Бақсыларды өте ауыр науқастың жанынан және үйлену тойларынан кездестіруге болады. Мұның алғашқысына бақсылар емшілік жасаған болса, үйлену тойына жастардың болашағына сәуегейлік жасайтын абыз ретінде қатысады*»[6] деген

Неке рәсіміне қатысты ырымдар: Қыз үйінен шығатын кезде, қыз бен бірге үйдің құт-берекесі кетпесін деп, матаға ас, нан, тұз орап алып басының үстінен айналдырады.

Ақ киіз төсеу – Үйге кірерде келін жұмсақ мінезді, ақ көңілді болсын деп аяқ астына ақ киіз бен жастық қойылады.

Отқа май құю - От әкеліп отың сөнбесін деп отқа май құйдырады . «Қазақ халқының діни танымындағы тәңіршілдік» кітабында *неке қию рәсімінде отқа құйрық майдың үш бөлігін салдыру әдеті орындалғанын келтіре отырып «Ежелгі түркілер үшін от, су, тау, тас тікелей табыну нысаны болған емес. Түркілер бұларды қасиетті деп қана санаған.»*[11] делінген.

Босаға майлау – Екі жас отбасы құрғанда немесе жаңа үйлі болғанда, ағайындар келіп босағаға май жағады. Оның мәнісі үй беркелі, майдай жұғымды, қонаққа есігі ашық үй болсын деген мағынада.

Жалпы, ежелгі тәңірлік сенімдегі некеге байланысты нанымдар мен құндылықтар неке байланыстарының қасиеттілігін, ата-бабалар мен мәдени дәстүрлердің маңыздылығын, сондай-ақ өзара сыйластықтың және әлеуметтік келісімнің қасиеттерін көрсетеді. Неке адамдарды махаббат пен серіктестікте біріктіріп қана қоймай, Орталық Азияның көшпелі тайпаларының рухани, мәдени және әлеуметтік өмірінің негізі болып табылатын негізгі институт ретінде қарастырылады.

Келінге қатысты тиымдар: Қазақ отбасындағы келіндердің іс-әрекетінде мынадай тыйымдар бар: орамалсыз жүрмеу; үлкен және ер адамдардың жолын кесіп өтпеу; үлкен адамдар отырған үйге кірмеу; үлкендердің сұхбатына рұқсатсыз қосылмау; ерінің ағайын-туысқандарының атын атамау; үй иелерінің алдында даусын көтеріп сөйлемей; жас баланы ұрыспау, т.б.

Зинақорлықтың жазасы: Е.Мұқатай мен М.Исахан монографиясында «Ибн Фадланның жеткізуіне қарағанда Оғланшылық (педофиль), көзге шөп салу (зина), қыз баланы золықпен абыройынан айыру сияқты жойдасыз қылмыс иелерін екі дарактын басын иіп, соған матап байлап, қолын-қол, бұтын-бұт етіп, жұлып алатын. Г. Рубрук «Түркілерде кісі өлтіруге қатаң жаза (өлім) берілетінін, зинақордың еркектік мүшесін кесіп тастап, денесін қақ бөліп

өлтірген» деп жазады. Зәкәрийа ибн Казунидің (1203-1283) «Әсар әл-билад уа ахбар әл-ибад» (Елдер ескерткіштері және Алланың құлдары жайлы хабарлар) атты еңбегінде «Олардан (Хутлақ түркілері) кімде-кім зина қылса, зинақор ер мен әйелді бірдей өртеп жібереді» - дейді. Түркі қоғамында қалыптасқан осындай құқықтық жазалар олардың арсыздықтан аулақ тұрып, ізгілікке жақын болуын қамтамасыз етті.»[7] деп келтіреді.

Ислам мәдениетіндегі неке құндылықтарының негізгі тұжырымдамалары. Принциптері мен құндылықтары: Исламда неке Құран мен Мұхаммед пайғамбардың хадистеріне негізделген ер мен әйел арасындағы қасиетті келісім болып саналады. Неке (النكاح) сөзі тілідік мағынада « қосу, жұптастыру, үйлену келісімі т.б » мағыналарды береді. Ал терминдік мағынасы « Ер мен әйелдің қатынастарын адал қылатын келісім» дегенді білдіреді. Исламдағы некенің маңызы, адамдарды үйленіп, берік отбасы болуға шақырады. Дін жолында жүріп болсада үйленбей жүруді дұрыс көрмейді.

Исламдағы некенің мақсатының бірі ар-ұятты сақтап харамнан қорғану. Құранда «**Жұбайларың сендерге жамылғы, сендерде оларға жамылғысың-дар**» деп келеді. Осы аятта жұбайларды бір-бірін харамнан сақтайтын қорған деп көрсетеді. Келесі мақсаты ұрпақ жалғастыру Имам Ғазали неке сөзіне «**Некенің негізгі мақсаты мен пайдасы – ұрпақ сүю**» деп түсініктеме берген.

Некенің принциптері:

Занды болу: Неке заңына сай болуы тиіс.

Келісімді болу: Екіжұпта өздері қаламаған некеге тұрмауға құқылы.

Ашық жария болуы: Екі жұптың арасында жасырын неке қиюға рұқсат жоқ. Неке куәгерлердің куәлігімен қиылады.

Мәңгі болу: Неке тек өмір бойына қиылады, уақытша болса заңсыз болады.

Екі жыныстан болу: Неке тек жынысы бөлек болса ғана дұрыс болады, жынысы бөлек болса неке есептелмейді.

Некенің үкімі: Некеге тұрудың негізгі үкімі сүннет. Бірақта жағдайларға байланысты парыз, уәжіп, мұбах, макрух, харам болады.

Парыз: Отбасын барлық қажеттерімен қамтамасыз етуге шамасы жететін, жұбайына зұлымдық, әділетсіздік жасап қоймайтын кісі үйленбесе некесіз қатынасқа *барып қалу қауіпі басым болса*, үйлену парыз болады.

Уәжіп: Отбасын барлық қажеттерімен қамтамасыз етуге шамасы жететін, жұбайына зұлымдық, әділетсіздік жасап қоймайтын кісі үйленбесе некесіз қатынасқа *барып қаламау деген ой болса* үйлену уәжіп болады.

Харам: Үйленгеннен соң жұбайына зұлымдық және әділетсіздік жасап қоятын адамның, үйленуі харам болады.

Мәкруһ: Үйленгеннен соң жұбайына зұлымдық және әділетсіздік жасап қоямын деген ой басым болса, сондай-ақ барлық қажеттерімен қамтамасыз етуге шамасы болмаса, үйлену мәкруһ болады.

Мубах: Болашақта неке міндеттерін орындай алмай қалмаймын ба, деген қорқуы болған адамның үйленуі мубах.

Сүннет: Еркектік қуаты бойында, отбасын барлық қажеттерімен қамтамасыз етуге шамасы жететін, жұбайына зұлымдық, әділетсіздік жасап қоймайтын, некесіз қатынасқа барып қалу қауіпі жоқ болған адамның үйленуі бекітілген сүннет.

Үйленуден бұрын жасалатын амалдар:

Ниет пен дұға: Әрбір мұсылман отбасы болуды ықылас ниетімен қолға алып, оған ғибадат деп қарауы тиіс. Осындай ұлы істі бастамас бұрын Алладан «*УА, Алла маған қайырлы, өзіңнің разылығыңа бірге жететін, иманды т.б жар нәсіп ет*» деп сұрау керек. Өйткені **Құранда « Маған дұға жасаңдар , мен сендерге жауап беремін »** (Ғафир. 60 аят) деген.

Үйленуші екі тараптың бір-бірін көруі: Өмірінің соңына дейін бірге жүретін серіктердің бір-бірін көруі, жаңа құрылатын отбасының болашағы үшін маңызды. Мұхаммед пайғамбар хадисінде « *Үйленетін жарыңды көріп ал. Расында үйленуден алдын көру араларыңдағы сүйіспеншіліктің баянды болуының кепілі болады* » деген.

Екі жастың сөйлесуі : Олардың бір-бірін көріп қана қоюы жетпейді. Арада таныстық орнауы үшін сөйлесулері керек. Бірақ шарты қастарында екі жақтың бірінен жақын адамдары болу керек. Қыз бен жігіттің жалғыз қалуына болмайды. Бір хадисте *« Ер кісі жанында жақын адамы жоқ бөтен әйел мен жеке қалмасын »* делінген.

Екі жақтың бір-бірі туралы сұрастырулары: Көршілері немесе таныстары арқылы жастардың тегі, отбасы, тәрбиесі, мінезі, туралы сұрастырып білу керек. Сонымен қатар жастар бір-бірінің кіммен дос екенін, нені жақсы көріп нені ұнатпайтынын да білуі керек. Бұндай ақпараттар да қандай адам екендігін жақсы тануға көмек болады. Хадисте *«Адам досының дінінде, Сол үшін әркім кіммен дос болғанына қарасын»* делінген.

Истихара (Қайырлысын сұрау) намазын оқу: Айтылған амалдардың барлығын орындап болғасын таңдаудың қайырлы немесе қайырлы еместігін білу үшін истихара оқығаны дұрыс. Мұхаммед пайғамбар сахабасы Әнәсқа *«Уа, Әнәс қандайда бір іске ниеттенсең истихара намазы мен дұғасын оқып, Раббыңнан жеті қайтара жөн сұра. Содан кейін жүрегіңе алғаш келген ойға көңіл бөл. Күмәнсіз жақсылық сол істе»* деген.

Ұсыныс жасау (Келісімін сұрау): Екі жас бір-біріне таңдау жасағаннан кейін отбасын құрудың әрекетіне көшу керек. Исламда қызды сұратудың жолдары келесідей:

Қызды ата – анасынан сұрау арқылы: Ер азамат көңілі қалаған қызды барып ата-анасынан сұрауы. Мұхаммед пайғамбар жары Айша мен үйленерде әкесі Әбу Бакрден сұраған.

Қыздың өзінен келісімін сұрау: Отбасы болу туралы ұсынысты тікелей қызға жасауда дұрыс болып есептеледі.

Қыз жағынан туыстары немесе ата-анасының жігітті қолқалауы: Құранда Мұса пайғамбарға, өзі жәрдемдескен қыздардың әкесі ұсыныс жасап қызына үйлендіргені айтылған.

Құда түсіп келу

Қызға құда түсе келген кісілерді дұрыс қарсы алу: Үйге қызды айттырып келгендерді жақсылап қарсы алу исламның әдептерінен. Келіспейтін болсада қатты сөздер айтпай астарлап жеткізу керек.

Құда түсушілерге тез арада жауап беру: Қызды сұрап келгендерге жауабы дайын болса көп ұзатпай жауап беру керек. Бұл мәселеге бей-жай қарап созып жүру кісі ақысына қол сұққан болып есептеледі.

Айттырылып қойған қызға құда түсіп бармау: Исламда айттырылған қыздан айттырғандар бас тартпайынша немесе қыз жағы келісімді бұзбайынша, айттырып баруға болмайды. Мұхаммед пайғамбар хадисінде : *«Ешбірің мұсылман бауыры айттырған қызға сөз салмасын. Тек алғаш айттырған адам ұсынысынан бас тартқан жағдайда немесе өзі рұқсат берген жағдайда ғана сөз салуға болады»* деген .

Қызды айттыруды жария етпеу: Мұхаммед Пайғамбар хадисінде: *«Қыз айттыруды құпия сақтаңдар»* деген. Бұның пайдасы қыз жағы келіспесе жігіттің абыройы сақталады. Егер жігіт жағы ұсынысты қайтарып алса қыз жағына да сөз келмейді.

Қыздың келісімін алу: Ата-ана айттырып келгендерге жауап беруі үшін қызынан сұрауы керек. Хадисте *«Жесір әйел ұсынысты қабыл етпейінше, ал жас қыздың ризашылығы алынбайынша, әйелдерді некелестірмеңдер»* деген.

Некенің негізі мен шарттары:

Некенің негізі екі тараптың келісімі жасалған сөздері. Олар **Ижаб** және **Қабул** (Ұсыныс және Жауап)

Ижаб (Ұсыныс) - Алғашқы болып ұсыныс жасаған кісінің сөзі. Мысалы; *«маған тұрмысқа шық немесе менің жұбайым бол»*, деген сияқты сөздер ижаб болып есептеледі.

Қабул - екінші тараптың ижабқа қатысты берген оң жауабы. Мысалы; *«қабылалдым»* немесе *«келістім»*, деген сияқты сөздер қабул деп аталады.

Некенің шарттары. Неке келісімінің төрт түрлі шарты бар. Олар:

Неке келісімінің құрылымына қатысты шарттар: Екі жақтың шарифатқа сай некелесуге қабілетті болуы. Мысалы : Некелесу жасына жеткен болуы, келісім кезінде бір-бірінің сөзін есітіп тұруы т.б.

Неке келісімінің сахих (дұрыс) болу шарттары: Шариғи тұрғыдан құқық пен міндет пайда болуы үшін неке сахих (дұрыс) болу керек. Мысалы: Үйлену кедергісінің болмауы, Некелесу кезінде куәгерлердің болуы керек.

Неке келісімінің күшіне ену шарттары: Неке күшіне ену үшін ақыл есі бүтін, балиғатқа толған, келісім жасау құзіреті болған кісінің келісімі болу керек.

Неке келісімінің бір тараптан бұзылмауына қатысты шарттар: Некені бір тараптан бұзуға қатысты жағдайлар белсіздік, ер кісінің әйелдің теңі болуы т.б.

Исламдағы ер мен әйелдің міндеттері мен құқықтары

Неке келісімі шариғатқа сай болғанда ер мен әйел арасында мүлік жағынан міндеттер туындайды. Ерлердің әйелдеріне қатысты бірнеше мүлік жағынан міндеттері бар, ал әйелдерде ондай міндет жоқ. Сол міндеттерге тоқталар болсақ.

Махр- Неке келісімі негізінде ерлер әйелдеріне беруге міндетті болған ақша немесе құнды зат.

Нәпәқа- Ерлердің отбасы мүшелерін баспанамен, тамақпен, киіммен қамтамасыз етуі.

Үйдің отағасы ер адам болып табылады. Әйел кісі махрды беріп нәпәқа мен қамтамасыз етіп отырған еріне бағынуы керек. Әйел кісі еріне тек жақсы, дұрыс істерде ғана бағынады. Хадисте *«Бағыну тек мағруф (жақсы) істерде ғана жүреді»* деп келеді. Бұл ер кісі үшін артықшылықты емес жауапкершілікті білдіреді. Ер адам отбасының игілігіне қатысты мәселелерде жұбайы мен кеңесуге міндетті.

Жақсы мәміле жасау қағидасы. Ерлі-зайыптылар ортақ болған міндет, өздері құрған отбасының беріктігін сақтау. Осы мақсатта бір-бірімен дұрыс қарым-қатынас жасау керек. Исламдағы неке институтының негізгі қағидаларының бірі жақсы қарым-қатынас болып табылады. Құранда *«Жұбайларыңмен жақсы қарым-қатынаста болыңдар»* деп келеді (Ниса 19аят). Хадисте *«Әйелдеріңмен жақсы қарым-қатынаста болуды өсиет етемін. Өсиетімді орындаңдар!»* деген. Көптеген аят хадистерді негізге ала отырып, Исламда ермен әйелдің жақсы қарым-қатынаста болуы олардың моральдық әрі құқықтық міндеті болып есептеледі.

Зинақорлықтың үкімі: Ислам діні некесіз қатынастан тыяды. Зина (некесіз қатынас) жасауды үлкен күнә деп, одан сақтандырады. Құранда *«Зинаға жоламаңдар! Расында ол бір азғындық және жаман жол»* (Исра 32аят) деп келеді. Нәсәйден жеткен хадисте *«Алла төрт адамды жек көреді, олар: ант ішкіш саудагер, айламен пайда табуға тырысатын пақыр, зинақор шал және қатыгез әмірші»* деп келеді. Зинақорлық жасаған адам (барлық шарттары табылған жағдайда) үйленбеген болса оған жүз дүре соғылады, егер үйленген болса сот тас боран жазасын кеседі.

Екі сенімнің неке қатынасын-дағы ұқсастықтары: Ежелгі тәңір сенімі мен Ислам діні екеуі екі бөлек сенім жүйесі болғанына қарамастан, неке қатынастарына деген көзқарастарында белгілі бір ұқсастықтарға ие. Ежелгі тәңірлік сенім мен Ислам мәдениетіндегі неке қатынастары арасындағы кейбір негізгі ұқсастықтарға мыналар жатады:

Отбасы мен қауымдастықтың маңыздылығы: ежелгі тәңірлік сенім де, ислам мәдениеті де неке институтындағы отбасы мен қауымдастықтың маңыздылығына қатты назар аударады. Екі дәстүрде де неке екі адамды біріктіріп қана қоймай, олардың отбасылары мен қауымдастықтарын байланыстыратын қасиетті байланыс ретінде қарастырылады.

Ерлі-зайыптылардың бір-біріне құрметі: ежелгі тәңірлік сенім де, ислам мәдениеті де жұбайына деген құрмет, ар-намыс пен қадір-қасиеттің маңыздылығын көрсетеді. Екі дәстүрде де ерлі-зайыптылар бір-біріне мейірімділікпен, сүйіспеншілікпен және құрметпен қарауы керек, сондай-ақ бір-бірінің құқықтары мен әл-ауқатын құрметтеуі және қорғауы керек. Екі діннің де жақтаушыларына үйлесімді және толыққанды некелік қарым-қатынасты сақтау үшін жұбайларына мейірімділік пен қамқорлық көрсету ұсынылады.

Ортақ құндылықтар мен этика: Екі дәстүр адалдық сияқты некелік қатынастарға қатысты белгілі бір құндылықтар мен этиканы бөліседі. Екі дәстүр де некеден тыс қатынастарға тыйым салады және неке шеңберінде жыныстық этиканы, қарапайымдылық пен пәктікті сақтаудың маңыздылығын көрсетеді. Осы ортақ құндылықтар мен этиканы ұстану ерлі-зайыптылар

арасындағы байланысты нығайту және некенің қасиеттілігін сақтау құралы ретінде қарастырылады.

Теологиялық наным-сенімдер мен тәжірибелер тұрғысынан ежелгі тәңірлік сенім мен ислам мәдениеті арасында айқын айырмашылықтар болғанымен, олардың неке қатынастарына деген көзқарасындағы ұқсастықтары, неке институтындағы сүйіспеншілікке, құрметке, бірлікке шақыратынын және қоғамға ықпал ететін ортақ құндылықтарының, этика мен дәстүрлерінің бар екенін көрсетеді.

Екі сенімнің неке қатынасындағы ерекшеліктері: Ежелгі тәңір сенімі мен Ислам діні некеге қатысты кейбір ортақ құндылықтар мен принциптерді бөліссе де, осы екі сенім жүйесінің неке қатынастарына қатысты көзқарастарын ажырататын айырмашылықтар мен ерекшеліктер бар. Кейбір негізгі айырмашылықтар мен ерекшеліктерге мыналар жатады:

Ежелгі тәңір сенімі ата-баба культы, от, су, жер т.б сияқты табыну объектілері бар сенім жүйесі, ал ислам бір Құдайға (Аллаға) табынатын монотеистік дін. Діни шеңбердегі бұл айырмашылық екі сенім жүйесінде некеге байланысты рухани контекст пен рәсімдерге әсер етеді. Ежелгі тәңірлік сенімдегі неке әртүрлі культтер мен табиғи күштерді құрметтейтін рәсімдер мен әдет-ғұрыптарды қамтиды, ал исламдық неке Құран мен хадистен алынған Ислам ілімдері мен принциптерін басшылыққа алады.

Құқықтық база: Ислам діні неке қатынастарының әртүрлі аспектілерін, соның ішінде неке шарттарын, махрды, ажырасуды және мұрагерлікті реттейтін шариғат заңы деп аталатын неке үшін жақсы қалыптасқан құқықтық базаға ие. Ежелгі тәңірлік сенім мәдени және дәстүрлі тәжірибелерге көбірек еніп, неке үшін ресми құқықтық базаға ие болмаған, бірақ неке қатынастарын реттеу үшін әдет-ғұрыптарға, дәстүрлерге және коммуналдық нормаларға сүйеніп отырған.

Жалпы алғанда, Ежелгі тәңірлік сенім мен Ислам дінінің неке қатынастарына көзқарастарының айырмашылықтары мен ерекшеліктері әртүрлі наным жүйелеріндегі некені түсіну мен тәжірибеге әсер ететін мәдени, діни және әлеуметтік факторлардың әртүрлілігін көрсетеді.

Неке қатынасының қоғамға әсері: Неке практикасы жалпы қоғамды және жеке отбасыларды қалыптастыруда маңызды рөл атқарады. Некенің қалай құрылуы және сақталуы әлеуметтік нормаларға, отбасылық динамикаға және мәдени құндылықтарға үлкен әсер етеді. Міне, неке практикасы жалпы қоғамға да, жеке отбасыларға да әсер ететін бірнеше әдістер:

Әлеуметтік келісім: Некеге байланысты рәсімдер мен дәстүрлер сияқты ерлі-зайыптылардың от басы болып өмір кешуі, әлеуметтік келісімді нығайтуға және қауымдастықтар арасында байланыс орнатуға қызмет етеді. Некені той жасап көпшілік пен атап өту арқылы, қоғамдағы жеке адамдар арасындағы туыстық, бірлік және қарым-қатынас сезімін дамытады. Ерлі-зайыптылардың тәжірибесі, әлеуметтік келісіммен елдік мұраны сақтауға ықпал ететін мәдени құндылықтарды, нормалар мен дәстүрлерді нығайтады. А.Е. Глушкова өзінің мақаласында *«Бұл процестер адамгершілік норма-ларына негізделген жаңа әлеуметтік құндылықтар жүйесінің қалыптасуына әсер етеді. Олардың ішінде мыналарға тоқталуға болады: жеке тұлғаны құрметтеу, меншік құқығын тану, өзін-өзі реализациялау және өзін-өзі идентификациялау, әлеуметтік және құқықтық қорғалу т.б. Осыдан экономикалық либерализм идеологиялары мен отбасылық қатынас-тардың мәніне әсер ету дуализмі пайда болады. Бір жағынан қоғамның әлеуметтік құндылықтары трансформацияда көрініс тапса екінші жағынан отбасының қоғамдағы рөлінің өзгеруіне, және отбасылық неке қатынастарын ұйымдастыруда жаңа формалардың пайда болуына не себеп болады»* [8] деген.

Отбасылық құрылымдар: Неке практикасы жеке отбасылардың құрылымы мен динамикасына әсер етеді. Некеге тұру және оны тойлау тәсілі отбасы мүшелерінің рөлдері мен міндеттеріне, отбасы ішіндегі билік пен беделдің бөлінуіне, сондай-ақ отбасы мүшелерінің қарым-қатынасы мен өзара әрекеттесу үлгілеріне әсер етеді. Неке практикасы сонымен қатар ұрпақтар арасындағы қарым-қатынасты, туыстық қатынастарды және отбасылық бірлікті және оның қоғамдағы орнын анықтайтын отбасылық міндеттемелерді қалыптастырады.

Гендерлік қатынастар: Неке тәжірибесі қоғамдағы гендерлік рөлдермен тығыз байланысты. Некедегі отбасылық қатынастарды реттеу тәсілі дәстүрлі гендерлік нормаларды, стереотиптерді және теңсіздіктерді көрсетіп береді. Неке практикасы патриархалдық құрылымдарды, гендерлік еңбек бөлінісін және әйелдердің отбасы мен қоғамдағы автономиясы мен іс-әрекетінің рөлін айқындайды. Л.В. Боллигер *«Гендерлік дағдарыстар өзін-өзі тану мен мінез-құлықтың дәстүрлі формалары ретінде қазіргі қоғамда болып жатқан жаһандық өзгерістермен байланысты: дәстүрлі гендерлік еңбек бөлінісі, бастамашылық, тәрбие және оқыту жүйелерінің бұзылуы. Бұл неке және отбасылық қатынастардың, балаларды әлеуметтен-дірудің мазмұны мен формаларының өзгеруіне әкеледі, жыныс-тық сегрегацияны азайтады және ген-дерлік сәйкестікті интеграциялау және тұлғаның әлеуметтік-психо-логиялық бейімделу процестерін қиындатады»* [9] дейді. Екінші жағынан, ерлі-зайыптылар арасындағы гендерлік теңдікке, өзара сыйластыққа және бірлескен шешім қабылдауға ықпал ететін, трансформациялық неке тәжірибесі бар гендерлік нормаларға қарсы тұра алады және өзгерте алады және адамдарға әділ және инклюзивті қарым-қатынас орнатуға мүмкіндік береді.

Жалпы алғанда ерлі-зайыптылық тәжірибесі қоғамға және жеке отбасыларға терең әсер етіп, әлеуметтік бірлікті, отбасылық құрылымдарды, экономикалық динамиканы, гендерлік қатынастарды және мәдени сәйкестікті қалыптастырады. Ерлі-зайыптылық тәжірибенің, қоғам мен отбасына әсерін түсіну және сыни тұрғыдан зерттеу гендерлік теңдік, әлеуметтік интеграция және мәдени әртүрлілік сияқты салалардағы диалогты және оң өзгерістерді жандандырады. Әртүрлі мәдениеттер мен дәстүрлердегі неке тәжірибесінің әртүрлілігін бағалау және құрметтеу арқылы біз жеке қарым-қатынастар мен кеңірек әлеуметтік жүйелер арасындағы күрделі өзара әрекеттесуді жақсырақ түсіне аламыз.

Модернизация мен жаһанданудың неке қатынасына әсері: Модернизация мен жаһандану әртүрлі сенім жүйелерінде неке қатынастарына әртүрлі қиындықтар мен өзгерістер әкелді. Бұл өзгерістер дәстүрлі тәжірибеге, әлеуметтік жағдайға және әртүрлі мәдениеттердегі жеке неке тәжірибесіне әсер етті. С.Е.Валерьевна *«Жаһанданудың дәстүрлі қалыптасқан отбасылық құндылықтарға теріс әсері шаш етекпен болып тұр. Бүгінде дәстүрлі отбасы құндылықтарын қорғауды және түсіндірудің бірегейлігін, ұлттық және ұлтаралық деңгейлерде толықтыруды талап етеді, бірақ бейбітшілік пен қоғамның тұрақтылығының негізі ретінде отбасының мәдени, діни және тарихи қалыптасқан тұрақты дәстүрлі формаларының әртүрлілігін де ескеру керек»* [10] дейді. Кейбір негізгі мәселелер мен өзгерістер мыналарды қамтиды:

Гендерлік рөлдердің өзгеруі: Модернизация және жаһандану ерлі-зайыптылық қатынастардағы дәстүрлі гендерлік рөлдердің өзгеруіне әкелді. Қоғам модернизацияланған сайын гендерлік теңдікке және ерлі-зайыптылар арасындағы міндеттерді бөлуге деген ұмтылыс күшейе түсті. Бұл қолданыстағы билік динамикасы мен некедегі міндеттерге қарсы тұрды, бұл рөлдер мен міндеттерді қайта қарауға әкелді.

Конфессияаралық және мәдениетаралық некелер: жаһандану конфессияаралық және мәдениетаралық неке санының өсуіне ықпал етті, онда серіктестер әртүрлі діни немесе мәдени ортадан шыққан. Бұл некедегі сенімдердегі, дәстүрлердегі және құндылықтардағы айырмашылықтарды жеңуде қиындықтар тудырады, сонымен қатар ерлі-зайыптылардан үйлесімді қарым-қатынас орнату үшін ортақ тіл мен ымыраға келуді талап етеді.

Технология мен әлеуметтік медианың әсері: Модернизация мен жаһандану технологиялар мен әлеуметтік медианың таралуы арқылы неке қатынастарына да әсер етті. Е.А.Игоревна *«Зерттеу нәтижесі, Цифрлық технологиялардың әсерінен қоғамда жалғыз басты аналардың көбеюінің белең алып баражатқанын көрсетті»* дейді. Цифрлық дәуір адамдардың некедегі қарым-қатынасын өзгертті, бұл жеке өмірге, сенімге және эмоционалды байланысқа қатысты мәселелерді тудырды. Виртуалды опасыздық және кибербуллинг сияқты мәселелер неке динамикасына да әсер етеді.

Қорытынды. Қорытындылай келе, неке тәжірибесі қоғамдағы әлеуметтік динамикаға, гендерлік рөлдерге және отбасылық құрылымдарға айтарлықтай әсер етеді. Некеге қатысты

әртүрлі мәдени көзқарастарды түсіну және бағалау эмпатияны, мәдени сезімталдықты, диалогты, ынтымақтастықты, жеке өсуді, қарым-қатынас орнатуды және жаһандық азаматтықты дамыту үшін өте маңызды екенін атап өткен жөн. Бұл тәжірибелердің өзара әрекеттесуді, күтуді және қарым-қатынасты қалай қалыптастыратынын түсіну, бізге бар нормалар мен теңсіздіктерді сыни тұрғыдан зерттеуге және сынауға көмек-теседі. Әртүрлілікті бағалайтын және адамдардың мүмкіндіктерін кеңейтетін инклюзивті, әділ және құрметті неке тәжірибесін арттыру арқылы біз адамдар гүлдене алатын және өз әлеуетін жүзеге асыра алатын неғұрлым инклюзивті және әділ қоғамды құруға үлес қоса аламыз.

Әдебиеттер:

1. Свердлов Г. Советское семейное право. – Москва: Госюриздат, 1958.–299стр.
2. Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Дорджи Банзарова – Санкт - Петербург :Г.Н. Потанина,1891. – 164 стр.
3. Қазиев О. Көшпелі қазақ өркениетіндегі отбасы (семья) мүшелерінің өзара құқықтық қатынастары. Монография. – Алматы: ЖК«LP-Zhasulan», 2021. –204 б.
4. Арғынбаев Х.Қазақтың отбасылық дәстүрлері. –Алматы: Қайнар,2005 – 216 б.
5. Кенжеахметұлы С. Қазақ халқының салт-дәстүрлері. – Алматы : «Алматыкітап баспасы» ЖШС, 2017. – 312 б.
6. Диваев А. Из области киргизских верований Баксы как лекарь и колдун (этногр.очерк) – Казань : тип. Имп. ун-та, 1899. – 38 стр.
- 7.Исахан М., Мұқатай Е. Тәңіршілдік. Ұғымы мен мәні, тарихи сипаттамасы, бүгінгі проблемалары. – Алматы : «Нұр-Мүбарак» баспасы, 2023. – 228 б.
8. ГлушковаА. Е. Социально-философский анализ влияния идеологии экономического либерализма на институт семьи. file:///C:/Users/Admin/Downloads/sotsialno-filosofskiy-analiz-vliyaniya-ideologii-ekonomicheskogo-liberalizma-na-institut-semi.pdf
9. БоллигерЛ.В. Глубинные установки в определении гендерной идентичности современных женщин.file:///C:/Users/Admin/Downloads/ glubinnye-ustanovki-v-opredelenii-gendernoy-identichnosti-sovremennyh-zhenschin.pdf
10. Валерьевна С.Е. Семейные ценности в условиях глобализации. file:///C:/Users/Admin/Downloads/semeynye-tsennosti-v-usloviyah-globalizatsii.pdf
11. Затов Қ., Рыскиева А., Абылов Т. Қазақ халқының діни танымындағы тәңіршілдік. – Алматы: «Нұр-Мүбарак» баспасы, 2023. 224

**5-СЕКЦИЯ. ТҮРКІ ДҮНИЕСІНДЕГІ ИНТЕЛЛЕКТУАЛДЫ ЖӘНЕ РУХАНИ ДАМУ:
ӘЛ-ФАРАБИДІҢ РӨЛІ МЕН МАҢЫЗЫ
СЕКЦИЯ 5. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ И ДУХОВНОЕ РАЗВИТИЕ ТЮРКСКОГО
МИРА: РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ АЛЬ-ФАРАБИ
SECTION 5. INTELLECTUAL AND SPIRITUAL DEVELOPMENT OF THE TURKIC
WORLD: ROLE AND SIGNIFICANCE OF AL-FARABI**

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНЫҢ БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІ

**КАК РЕФЛЕКСИВНОЕ ОБУЧЕНИЕ ФОРМИРУЕТ НАВЫКИ РЕШЕНИЯ
ПРОБЛЕМ У ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПСИХОЛОГОВ**

*Альчимбаева А.Б., кандидат педагогических наук, Чжуан Цзясинь, магистрант
Казахский национальный университет имени аль-Фараби, г. Алматы, Казахстан*

Абстракт. В современном образовательном пространстве подготовка образованных, высокоадаптивных и профессионально компетентных образовательных психологов приобретает все большее значение. Образовательные психологи должны не только овладеть теоретическими знаниями в области психологии, но и уметь применять их на практике, чтобы поддерживать процесс обучения и развития учащихся. Однако в профессиональной деятельности они часто сталкиваются со сложными и изменяющимися ситуациями, такими как управление классом, работа с детьми с трудностями в обучении, взаимодействие между учителями и учениками, а также адаптация к культурному многообразию. Эти вызовы требуют от них развитых аналитических способностей и гибких стратегий реагирования.

В этом контексте рефлексивное обучение становится ключевым инструментом формирования профессиональной компетентности будущих образовательных психологов. Рефлексивное обучение представляет собой методику, акцентирующую внимание на самоанализе, критическом мышлении и непрерывном обучении на основе опыта. Систематический процесс рефлексии позволяет образовательным психологам выявлять свои сильные и слабые стороны, оптимизировать стратегии преподавания и постоянно совершенствовать свои навыки решения проблем. Рефлексивное обучение не только способствует развитию критического мышления, но и улучшает навыки принятия решений, позволяя специалистам находить наиболее эффективные и научно обоснованные решения в сложных ситуациях.

Данное исследование направлено на изучение влияния рефлексивного обучения на развитие навыков решения проблем у будущих образовательных психологов, а также на анализ различных стратегий рефлексивного обучения, способствующих их профессиональному росту.

Ключевые слова: Рефлексивное обучение, навыки решения проблем, образовательные психологии, критическое мышление

Теоретическое обоснование. Американский психолог Джон Флавелл (Flavell) в 1970-х годах предложил концепцию метапознания, определив его как знания субъекта о собственных психических состояниях, способностях, целях деятельности, когнитивных стратегиях, а также как процесс планирования, мониторинга и регулирования собственной познавательной деятельности. Сам термин «метапознание» означает «познание о познании».

Метапознавательные знания формируются на основе личного опыта субъекта и представляют собой обобщенное понимание когнитивных процессов, включая факторы, влияющие на них, их взаимодействие и конечные результаты. Эти знания являются фундаментом рефлексивного обучения. Учитель в образовательном процессе должен осознавать влияние целей обучения, уровня подготовки учащихся и методики преподавания на эффективность обучения.

Метапознавательный опыт включает в себя когнитивные и эмоциональные переживания, возникающие у субъекта в процессе познания. В педагогическом процессе это выражается в понимании потенциальных трудностей, с которыми могут столкнуться ученики, и в способности адаптировать образовательные стратегии для преодоления этих трудностей.

Метапознавательный мониторинг — это осознанное и постоянное наблюдение, контроль и регулирование собственной познавательной деятельности. Учитель должен активно рефлексировать над своими методами преподавания, оперативно выявлять возможные проблемы и корректировать образовательный процесс. Таким образом, рефлексия и метапознание неразрывно связаны. Развитие метапознавательной теории позволило

усовершенствовать традиционное понимание рефлексии, сделав его более осмысленным и практически применимым. Использование метапознавательных навыков в рефлексивном обучении объективно способствует его эффективности, а развитие рефлексивного обучения, в свою очередь, повышает уровень метапознания субъекта.

Критическая теория была впервые сформулирована представителями Франкфуртской школы, в частности Максом Хоркхаймером (M. Horkheimer). Это не строго определённая теория, а совокупность концепций, имеющая объяснительный, нормативный, практический и саморефлексивный характер. Её суть заключается в разоблачении господствующих в культуре и институтах форм угнетения, неравенства и социального деформирования, в развитии у человека критического сознания и способности сопротивляться этим явлениям ради обретения свободы и самореализации.

Свобода возможна только при признании права других людей на свободу. В образовательном процессе взаимодействие между учителем и учеником должно основываться на принципах свободы. В традиционной системе образования социальные и экономические элиты навязывают свои идеи и ценности, преследуя собственные интересы. Однако в рефлексивном обучении учитель и ученик находятся в равноправных позициях, их взаимодействие строится на сотрудничестве и взаимовыгоде.

Учащиеся должны критически анализировать свои методы обучения, проверять обоснованность своих суждений, а не просто полагаться на внешние оценки. Применение критической теории к рефлексивному обучению делает образовательную практику более осмысленной и ориентированной на субъектность учащихся.

Рефлексивное обучение способствует не только профессиональному развитию преподавателей, но и повышению уровня обучаемости студентов. Достижение такого эффекта требует глубокого анализа образовательного процесса, постановки целей и методов их достижения, а также активного взаимодействия с учениками. Такая педагогическая стратегия позволяет преподавателям совершенствовать свои методики, а студентам — осознанно подходить к процессу обучения, что делает рефлексивное обучение эффективным и полезным инструментом образовательной деятельности.

Анализ.

1. Развитие и совершенствование критического мышления.

1.1 Как рефлексивное обучение способствует развитию критического мышления у образовательных психологов. Критическое мышление является одной из ключевых способностей, необходимых образовательным психологам как в академических исследованиях, так и в педагогической практике. Рефлексивное обучение способствует развитию этой способности, побуждая преподавателей и студентов к саморефлексии и реконструкции знаний.

Во-первых, рефлексивное обучение способствует более глубокому осмыслению преподавателями учебного процесса, что в свою очередь улучшает их критическое мышление. В процессе рефлексии преподаватели могут оценивать свои методики преподавания, корректировать их в соответствии с реакцией студентов и посредством систематического самоанализа совершенствовать понимание целей и результатов обучения.

Во-вторых, рефлексивное обучение предоставляет разнообразные точки зрения, что побуждает преподавателей и студентов к детальному анализу возникающих в процессе обучения проблем. Анализ практических случаев помогает студентам исследовать различные образовательные подходы и стратегии, тем самым развивая их аналитические способности и формируя проактивное критическое мышление, необходимое для будущей педагогической деятельности.

1.2 Механизмы влияния критического мышления на решение проблем. Критическое мышление играет ключевую роль в процессе решения проблем, способствуя развитию аналитических способностей, творческого подхода и навыков принятия решений у преподавателей и студентов.

Во-первых, критическое мышление помогает правильно идентифицировать суть проблемы, рассматривая её с различных точек зрения и в динамике. Глубокий анализ статистических данных и сравнительный разбор кейсов позволяют студентам выстраивать аргументированную доказательную базу, что способствует объективному осмыслению проблемной ситуации.

Кроме того, критическое мышление побуждает студентов осознавать свои когнитивные предубеждения и мыслительные стратегии. Обсуждение с коллегами и обмен рефлексивными практиками позволяют им более эффективно оптимизировать процесс решения проблем, делая его более осознанным и продуктивным.

2. Усиление способности к самоконтролю.

2.1 Пробуждение осознания самоконтроля у образовательных психологов через рефлексивное образование. Рефлексивное образование побуждает преподавателей и студентов переосмысливать свои взгляды и поведение в процессе обучения, повышая их способность к оценке образовательных целей и хода учебного процесса. Анализируя методы и результаты преподавания после уроков, преподаватели могут лучше оценивать реакцию студентов на учебный материал и соответственно оптимизировать процесс обучения.

Благодаря рефлексивному образованию образовательные психологи могут развивать у студентов навыки самоконтроля, например, предлагая вести дневники рефлексии, в которых фиксируются возникающие в процессе обучения проблемы и пути их решения. Такая деятельность способствует развитию наблюдательности за собственным образовательным процессом и формированию навыков саморегуляции в будущей педагогической практике.

2.2 Конкретное проявление и роль самоконтроля в процессе решения проблем. При решении проблем, возникающих в образовательной практике, образовательные психологи могут применять самоконтроль для анализа собственных мыслительных процессов, используемых методов и полноты рассмотрения различных точек зрения. Глубокая рефлексия помогает находить наиболее подходящие решения в зависимости от конкретной образовательной среды.

Навыки самоконтроля также помогают студентам систематически анализировать возникающие в процессе обучения трудности, ставить перед собой цели и посредством многосторонней рефлексии укреплять свои способности к самостоятельному решению проблем.

3. Интеграция знаний и стимулирование инновационного мышления.

3.1 Как рефлексивное образование способствует интеграции междисциплинарных знаний образовательными психологами. Рефлексивное образование способствует критическому анализу и усвоению знаний из различных дисциплин образовательными психологами. Образовательная психология охватывает не только теории психологии, но и знания из педагогики, социологии, нейронауки и других областей. Посредством рефлексивного обучения образовательные психологи могут выявлять взаимосвязи между разными дисциплинами и анализировать образовательные проблемы с многомерной точки зрения. Например, при изучении мотивации к обучению можно учитывать теории когнитивной психологии, педагогические стратегии и социально-культурные факторы, что позволит сформировать более целостное представление и практический подход.

Рефлексивное образование побуждает образовательных психологов применять междисциплинарные знания в педагогической практике и через постоянную рефлексия оптимизировать образовательные стратегии. Например, при разработке учебных программ образовательные психологи могут использовать методы анализа данных для оценки эффективности обучения, тем самым заимствуя подходы статистики и компьютерных наук. Кроме того, анализ учебных кейсов позволяет преподавателям корректировать свои методы обучения с учетом индивидуальных когнитивных особенностей студентов, что способствует повышению качества образования.

Рефлексивное образование также усиливает способность образовательных психологов к интеграции знаний, помогая им оперативно адаптироваться к новым образовательным

вызовам и разрабатывать эффективные решения. Например, при изучении влияния технологий искусственного интеллекта на образование образовательные психологи должны учитывать знания из информатики, этики и педагогики, чтобы разработать обоснованные образовательные стратегии. Посредством рефлексивного обучения они могут постоянно расширять свою базу знаний, что делает их исследования и практику более перспективными и адаптивными.

3.2 Важность инновационного мышления при решении сложных образовательных проблем. Инновационное мышление помогает образовательным психологам преодолевать ограничения традиционных образовательных моделей и предлагать новые стратегии и методы обучения. Например, выявляя недостатки традиционного классного обучения, многие образовательные психологи разработали инновационные педагогические модели, такие как перевернутый класс и персонализированное обучение, которые лучше удовлетворяют индивидуальные потребности учащихся. Эти инновации не только повышают мотивацию студентов к обучению, но и оптимизируют образовательный процесс.

Инновационное мышление позволяет образовательным психологам находить креативные решения при столкновении со сложными образовательными проблемами. Например, при работе с учащимися, испытывающими трудности в обучении, традиционные методы могут фокусироваться исключительно на их академических результатах. Однако инновационное мышление побуждает образовательных психологов рассматривать проблему комплексно — с учетом психического здоровья, семейного окружения и индивидуальных образовательных стратегий — что ведет к разработке более эффективных подходов к обучению.

Кроме того, инновационное мышление играет важную роль в развитии образовательных технологий. С быстрым развитием искусственного интеллекта, больших данных и виртуальной реальности образовательные психологи должны активно исследовать возможности интеграции этих технологий в учебный процесс. Например, использование искусственного интеллекта для создания адаптивных образовательных систем, которые анализируют процесс обучения студентов и предлагают индивидуализированные рекомендации, способствует не только повышению эффективности обучения, но и обеспечению равного доступа к образованию.

4. Вызовы рефлексивного обучения в формировании навыков решения проблем у образовательных психологов.

4.1 Ограниченность времени и ресурсов. Рефлексивное обучение требует достаточного времени для глубокого осмысления, обсуждения и корректировки, однако в реальной образовательной практике учебные программы часто очень насыщены, что затрудняет выделение времени для качественного рефлексивного процесса. Кроме того, для эффективного рефлексивного обучения необходимо, чтобы преподаватели обладали высокими навыками наставничества, а также имели доступ к достаточному количеству учебных ресурсов, таких как базы данных кейсов, рефлексивные журналы и другие инструменты. Однако в некоторых образовательных учреждениях ресурсы распределяются недостаточно эффективно, что ограничивает возможности реализации рефлексивного обучения.

4.2 Сложность оценки результатов. В отличие от традиционных экзаменов, которые позволяют быстро оценить уровень усвоения знаний с помощью стандартизированных тестов, результаты рефлексивного обучения сложнее поддаются количественной оценке. Каждый студент по-разному выражает свои размышления о процессе обучения и мышления, что делает оценку субъективной. Хотя можно использовать такие методы, как ведение рефлексивных журналов, анализ кейсов и портфолио достижений, эти подходы требуют от преподавателей значительных временных и организационных затрат на индивидуальное сопровождение учащихся, что увеличивает нагрузку на педагогов.

В некоторых образовательных системах преобладает традиционная модель обучения, ориентированная на преподавателя как основного носителя знаний, что снижает акцент на

развитие у студентов самостоятельного мышления и рефлексивных навыков. В таких условиях учащиеся чаще привыкают к пассивному восприятию информации, а не к активному исследованию и осмыслению. Кроме того, в ряде учебных заведений может отсутствовать институциональная поддержка рефлексивного обучения, выраженная в недостатке специализированных курсов, недостаточном уровне подготовки преподавателей и отсутствии системных мер по внедрению рефлексивных методов в образовательный процесс. Это значительно затрудняет распространение данной методики и снижает ее эффективность.

Заключение. Рефлексивное обучение играет ключевую роль в развитии навыков решения проблем у будущих образовательных психологов. Оно способствует формированию критического мышления, самоконтроля, интеграции междисциплинарных знаний и развитию инновационного подхода к решению сложных образовательных задач. Через процесс осознанного самоанализа и постоянного переосмысления опыта будущие специалисты приобретают способность адаптироваться к изменяющимся образовательным условиям, что делает их профессиональную деятельность более эффективной и научно обоснованной.

Однако внедрение рефлексивного обучения сопряжено с рядом вызовов, включая ограниченность времени и ресурсов, сложность оценки результатов и сопротивление традиционной системе образования. Для успешного развития этого подхода необходима институциональная поддержка, включающая адекватное распределение учебных ресурсов, подготовку преподавателей и разработку соответствующих методик оценки.

Таким образом, для повышения качества подготовки образовательных психологов важно не только активное внедрение рефлексивного обучения, но и его интеграция в образовательные программы на системном уровне. Это позволит будущим специалистам лучше понимать и анализировать образовательные процессы, эффективно адаптироваться к вызовам профессиональной деятельности и вносить значимый вклад в развитие современной образовательной среды.

Литература:

- [1] Колесникова И.А. Рефлексивное обучение в профессиональной подготовке педагогов-психологов // Психологическая наука и образование. 2020. Т. 25. № 3. С. 56-67
- [2] Морозов В.П. Рефлексивное обучение и его влияние на профессиональную компетентность педагогов // Профессиональное образование. 2020. № 7. С. 89-101.
- [3] Иванова Е.В., Петров С.А. Рефлексивные практики в образовательной психологии: теория и применение // Вестник Московского университета. Серия 14: Психология. 2021. № 2. С. 45-58
- [4] Смирнова Т.В. Развитие критического мышления через рефлексивное обучение // Образовательные технологии и общество. 2019. Т. 22. № 4. С. 112-125.
- [5] Григорьева Л.Н. Рефлексивное обучение как инструмент профессионального роста педагогов // Педагогика. 2020. № 5. С. 78-89.
- [6] Кузнецова О.В. Метакогнитивные стратегии в рефлексивном обучении // Психология обучения. 2021. № 6. С. 34-47.
- [7] Федорова М.А. Рефлексивное обучение и его роль в формировании инновационного мышления // Инновации в образовании. 2022. № 1. С. 23-35.
- [8] Лебедева Н.В. Рефлексивные методы в подготовке педагогов-психологов // Психология и педагогика. 2020. № 3. С. 67-79.
- [9] Соколова Е.А. Рефлексивное обучение и развитие самоконтроля у студентов // Высшее образование в России. 2021. № 4. С. 45-57.
- [10] Тихонова А.С. Рефлексивное обучение в контексте междисциплинарного подхода // Междисциплинарные исследования в образовании. 2022. № 2. С. 12-25.
- [11] Ши Чжаошэн, Лю Ли. Как реализовать рефлексивное обучение // Современная наука о образовании. 2005. № 3. С. 19-20.
- [12] Villar L.M. Преподавание: Рефлексивное // Международная энциклопедия образования / Под ред. Т. Husen и др. 1994. С. 62-51.
- [13] Жао Цунмань, Ван Чуньгуан. Предварительное исследование рефлексивного учителя и движения за учительское образование // Вестник Северо-Восточного педагогического университета. 2005. № 5. С. 16-17.
- [14] Сюн Чуаньу. Рефлексивное обучение. Шанхай: Издательство Восточно-Китайского педагогического университета, 1999. 10 с.

ӘЛ-ФАРАБИ ҮШІН ТӘРБИЕ МЕН БІЛІМ ТҮТАСТЫҒЫ – БАҚЫТТЫҢ БАСТЫ КІЛТІ

Аман А.С., магистр, мұғалім

Әл-Фараби атындағы №145 мектеп-гимназия, Алматы қ., Қазақстан

Түйін. Әл-Фарабидің «Бақытқа жету жайында» трактаты адам өмірінің мәні мен бақытқа жетудің жолдарын философиялық тұрғыдан қарастырады. Бұл еңбегінде әл-Фараби адамға бақыттың сыртқы жағдайлардан емес, адамның ішкі үйлесімділігі мен рухани жетілуінен пайда болатынын айтады. Ол бақытқа жету үшін адамның ақыл-парасаты мен моральдық қасиеттері жетілген болуы тиіс деп санайды. Мақалада әл-Фараби бақыттың әртүрлі аспектілерін — физикалық, психологиялық және рухани тұрғыдан қарастыра отырып, өзіміздің білім беру мекемеміздегі миссиямызды баланың бақытты жүзін қамтамасыз ету барысы жазылып, ұсыныстар берілген.

Кілт сөздер: әл-Фараби, бақыт, адамгершілік, ақыл-парасат, рухани жетілу.

Әл-Фараби баланың бақытты жүзін қамтамасыз ету туралы былай дейді: Әл-Фараби өзінің философиялық ойларында адам мен қоғамның дамуына көп көңіл бөлген. Оның көзқарасы бойынша, бақыт – бұл адамның жетілуі мен игілікті өмір сүруінің нәтижесі. Баланың бақытты болуы үшін, Әл-Фараби былай деп түсіндіреді:

1. **Жақсы тәрбие** – баланың дұрыс бағытта дамуы үшін ең маңызды факторлардың бірі. Тәрбиенің негізі дұрыс моральдық және рухани құндылықтарды беру, баланы адамгершілікке, ізгілікке баулу болып табылады.

2. **Білім беру** – Әл-Фараби үшін білім алу – адамды жетілдіретін басты құрал. Баланың бақытты болуы үшін оған дұрыс, сапалы білім беру керек. Ол баланың ой-өрісін кеңейтеді және оның қоғамдағы рөлін анықтайды.

3. **Білім және рухани дамудың байланысы:** Әл-Фараби білімді адам тек ақыл-ойын дамытуға ғана емес, рухани дамуына да көңіл бөлуі керек деп санайды. Білім адамның ішкі әлемін тануға, өз-өзімен үйлесімді болуға көмектеседі. Ол адамның жаны мен рухани қажеттіліктері үшін білім маңызды деп қарастырады, себебі рухани жетілу мен ішкі тыныштық та бақыттың маңызды элементі болып табылады.

Білімнің екі түрі бар: теориялық және тәжірибелік: Әл-Фараби білімді екі түрге бөледі: **теориялық білім** (ақыл-ойды дамытатын білім, ғылым) және **тәжірибелік білім** (құндылықтар мен моральды практикалық тұрғыда қолдану). Екі түрдегі білім де адамның толыққанды дамуына ықпал етеді және оған өмірдегі қиындықтарды жеңуге көмектеседі.

4. **Білім – адамның жоғары мақсатына жетуі үшін қажетті құрал:** Әл-Фараби «адам бақытқа жетуі үшін ақылды, білімді болу керек» деп сенеді. Білім – адамның бақытқа, жоғары мақсатқа жетуіне жетелейтін жол. Ол адамның ақыл-ойы мен жүрегінің үйлесімділігін қамтамасыз етеді, сол арқылы адам өзінің ішкі бақытын табады.

5. **Қоғамдағы үйлесімділік** – әл-Фараби «Қайырымды қала» түсінігін енгізіп, адамдардың арасындағы ынтымақтастық пен бейбітшіліктің маңыздылығын айтқан. Балалар үшін қоғамдағы үйлесімділік, сенімді орта қажет, онда олар өздерін қауіпсіз сезінеді.

6. **Жеке тұлғаның дамуы** – баланың өз қызығушылықтары мен қабілеттерін дамытуға жағдай жасау керек. Әл-Фараби адамның толыққанды дамуы оның денсаулығы, ақыл-ойы, рухани әлемі және әлеуметтік байланыстарының үйлесімділігінен тәуелді екенін айтқан [1].

Әл-Фараби баланың бақытты өмірі үшін оған тек білім мен тәрбие ғана емес, оның шығармашылық әлеуеті мен рухани әлемінің даму мүмкіндігі де өте маңызды екенін түсінген [2]. Біз осы орайда Әл-Фараби атындағы №145 мектеп-гимназия ұжымы ұлы ғұламаның даналық сөздерін басшылыққа ала отырып, мектеп миссиясын мектептің әрбір баласының бақытты болуы үшін «Баланың бақытты жүзін қамтамасыз ету» деп алдық.

Егер бала бойына ізгілік, әділеттілік, адалдық, даналық, ақыл, парасат, еңбекқорлық, қайырымдылық сияқты ізгі қасиеттерді сіңіретін болсақ, онда әрбір бала бақытқа талпынып, педагогиканың түпкі нәтижесі бақытқа жететіні сөзсіз.

Осы миссия негізінде мектепте түрлі тәрбиелік іс-шаралар жүргізіліп, бала тәрбиесіне ата-аналарды тартып үлгі өнеге көрсетіліп, білімге жетелеу жұмыстары жүргізілуде [3].

Ізгілік – бұл адамның өзінің ішкі әлемін, рухани және моральдық аспектілерін жетілдіріп, қоғамда дұрыс тәртіпті қалыптастырудың негізі.

Даналық – адам өмірінің маңызды ұғымы және оның мақсаттарына жету жолындағы ең жоғары қасиеттердің бірі. Ол даналықты адам болмысының жетілуіне, ақыл-ойының дамуына, және қоғамда дұрыс орын табуға қатысты маңызды құрал ретінде қарастырады.

Әділеттілік – бұл адамның моральдық қасиеттерінің негізі. Әділеттілік адамды өз іс-әрекеттерінде шыншыл, әділ және мейірімді болуға үйретеді. Ол әрбір адамның өз әрекеттерін қоғамға пайдалы және әділ түрде жасауын талап етеді.

Ақыл және парасат - олар адамның дұрыс шешімдер қабылдау қабілетін, өз әрекеттерін басқаруды, қоғамда үйлесімділік орнатуды қамтамасыз ететін қасиеттер болып табылады.

Қайырымдылық - адамдар бір-біріне көмек көрсетіп, мейірімділік танытқан кезде, олар өздерінің ішкі тыныштығын, жан-дүниесінің үйлесімділігін сезінеді. Осылайша, қайырымдылық арқылы адам өзін бақытты сезініп, өмірінің мәнін табады.

Еңбекқорлық – бұл адамның қажырлы, табанды түрде жұмыс істеу, мақсатқа жету үшін күш-жігер жұмсау қасиеті.

Адалдық - бұл адамның өз іс-әрекеттерінде шынайы, әділ және адал болуын талап етеді [3].

Қорытынды. Әл-Фараби баланың бақытты болуы үшін оның жан дүниесі мен ақыл-ойының дұрыс дамуы маңызды деп санайды. Ол баланың тәрбие алуына, білім алуына, дұрыс қоршаған ортаға ие болуына ерекше мән береді. Сонымен қатар, Әл-Фараби бақытты болу үшін адамға дұрыс тәрбие мен білім беру арқылы оның рухани және интеллектуалдық дамуын қамтамасыз ету қажет деп тұжырымдайды. Бұл тұрғыда, баланың ішкі үйлесімділігі, моральдық және интеллектуалдық қасиеттерінің дамуы оның бақытты өмір сүруіне әсер етеді.

Әл-Фараби үшін бақыт тек қана сыртқы жағдайлармен байланысты емес, ол адамның ішкі бейбітшілігі мен жан дүниесінің тыныштығына да қатысты. Ол баланың білім алуына, әділдік пен адамгершілік қағидаттарын меңгеруіне жағдай жасауды маңызды деп есептеген. Бала өзінің жеке тұлғасын, қабілеттерін толық аша отырып, тек сол кезде шынайы бақытты бола алады.

Ұсыныс: Қазіргі таңда Қазақстан Республикасының Оқу-ағарту министрлігі ұсынған әдістемелік нұсқау хатында көрсетілген «Тәрбие жұмысын ұйымдастыру ерекшеліктері» бөліміндегі «Біртұстас тәрбие» тәрбие бағдарламасында әр ай тұлғаны қалыптастыруға бағытталған іс-шараларды қамтиды, алдағы уақытта іс шаралар қатарына Әл-Фарабидің тәрбиелік мұрасын қолдана отырып, бақыттықоғам құруды ұсынар едім.

Әдебиеттер:

1. Көбесов А. Әбу Насыр әл-Фараби. – Алматы: Қазақ университеті, 2004. – 176 бет.
2. Әл-Фараби. Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары. Азаматтық саясат. Бақытқа жол сілтеу. Бақытқа жету жайында/ «Бағзы замандардан бүгінгі күнге дейінгі қазақ халқының философиялық мұрасы». Жиырма томдық: «Әл-Фараби философиясы». – Астана: Аударма, 2006. – 2 Т. – 507 бет.
3. Ш.Т.Таубаева «Әл-Фарабидің педагогикалық тұжырымдамасы» Хабаршы Педагогикалық ғылымдар сериясы. №1 (62) 2020 <https://bulletin-pedagogic-sc.kaznu.kz>

АЛАШТЫҚТАРДЫҢ АР-ОЖДАН БОСТАНДЫҒЫ ТУРАЛЫ ИДЕЯЛАРЫНЫҢ ТӘУЕЛСІЗ ҚАЗАҚСТАННЫҢ ЗАҢДАРЫМЕН ҮНДЕСТІГІ

Әскенұлы Е., магистр, мұғалім

№4 Б.Бөлтірікова ат. мектеп-лицейі, Қордай ауылы, Қордай ауданы, Жамбыл облысы

Дін ежелгі уақыттардан бері адамдардың өмірінде шешуші рөл атқарып келе жатқан маңызды феномен және ол бүгінгі күнде де еш маңызын жойған жоқ. Ал дінге сенуші немесе

сенбеуші азаматтар үшін ар-ождан бостандығы құқығының сақталуы аса өзекті. Бұл нәзік мәселе Алаш қайраткерлерінің де назарынан тыс қалмады. Олар Алаш партиясының саяси-құқықтық құжаттарында, ғылыми-шығармашылық қызметтерінде дін мәселесін қозғады.

Алаш зиялыларының көпшілігінің діннен хабары болып, оның халық руханиятындағы маңызды орнын түсінген. Белгілі алаштанушы ғалым А.Ісімақова Алаш қайраткерлерінің шығармашылығындағы дін феноменінің орны туралы келесідей пікір білдірген: «Алаш зиялылары Ә.Бөкейхан, А.Байтұрсынұлы, М.Дулатұлы, М.Жұмабай, Ж.Аймауытұлы, С.Сәдуақасұлы, Қ.Кемеңгерұлы, Х.Досмұхамедұлы, т.б. өз замандастары сияқты алғаш сауатын ауылдың молдаларынан алған. Олар осы негізгі білімін мемлекеттік дәрежеде іске асырды, сондықтан Алаш қайраткерлері елге қызмет етуді ұлттың мүддесімен ұштастыра білді. Алаш ардақтыларының жеке өмірлеріндегі белгілі оқиғаларға да мұсылмандық ұстаным тікелей арқау болды деуге толық негіз бар. Алаш зиялыларының ғұмыры, ғылыми, саяси істері мен көркем туындылары осыны дәлелдеп тұр. Бүгінгі тәуелсіз кездегі ғылым, алаш ғалымдарының еңбектеріндегі қазақ елінің мүддесін, ұлттың тілі, діні, ділін қорғайтын текті ойларды өзіне қажет етуде» [1]. Бұл сөздерден біз Алаш қайраткерлерінің діни сенімнің халық өміріндегі белді рөлін мойындағанын және өздерінің де өмірінде белгілі дәрежеде орын алғанын байқаймыз.

Бір айта кетерлігі XX ғасырдың бас кезінде тек діни құндылықтарды бірінші орынға шығарып, басқа саяси-құқықтық идеяларды мойындамаған адамдар кездесті. Ал Алаш қайраткерлері діни сенімді ұстанды, бірақ фанаттық көзқарастағы ойларға барған жоқ. Олар халықтың руханияты мен заманауи құқықтық идеялардың арасынан орта жол тауып, өзара үндестік жасай білді.

Алаш қайраткерлері діни саладағы өзекті мәселелерді көре білді. Осы мәселелерді шешу жолында олар алғашқы кезекте Патшалық Ресейді басқарушы тұлғаларға петиция жолдап отырды. Осы жолдағы атақты петициялардың бірі 1905 жылы Ресей патшасына жолданған Қарқаралы петициясы болатын. Қарқаралы петициясында келесідей мәселелер көрсетілді: 3) *Қырғыздарға мешіт, медресе салуға рұқсат керек. Құдайға құлшылық етуге еркіндік болсын. Ол жерлерде арабша, парсы және түрік тілінде сабақ беруге, газет және кітаптар шығаруға, баспахана салуға рұқсат берілсін*, 22) *Қажылыққа баруға шек қойылмасын, еркіндік берілсін*; 24) *Қырғыз халқының ішіне миссионерлердің баруына тыйым салынсын*; 25) *Қырғыздардың, әсіресе кәмелетке толмаған жастардың басқа дінге өтуіне тыйым салу керек. Ал басқа діннен мұсылман дініне өтемін деушілерге егер олар сауатты болса рұқсат ету керек. Христиан дініне өткендер болса ескі салтты орындауға мәжбүр етілмесін*. 33) *Мектептерде христиан діні туралы сабақ оқытылмасын* [2]. Міне бұл петициядан біз қазақ халқының басына түскен қиын ауыртпалықтарды көре аламыз. Алаштықтар Ресей патшасына петиция жолдау арқылы халықтың рухани ауыр жағдайын түзеуге тырысты.

1917 жылдың 21-26 шілдесінде өткен І Жалпықазақ съезінде халық өмірінде ерекше орын алатын оқиға болып, Алаш партиясының құрылғаны көпшілікке жария етілді. І Жалпықазақ съезінде дін мәселесі де жеке қарастырылып, халықтық талқыға түсті. Жалпықазақ съезінде мүфтилік мәселесі және оған қарасты мәселелер жік-жігімен қарастырылды. Атап айтқанда қазақтың дін істерін Орынбор мүфтилігі уақытша қарау керектігі, облыстағы дін істері қазының қарауында болуы жөнінде, мүфтиліктің қазақ бөлімінің істері қазақ тілінде қаралуы керектігі жөнінде т.б. көрсетілді.

Алаш партиясы өзінің саяси құқықтық құжаттарында азаматтардың ар-ождан бостандығы құқығының сақталуын жақтады. Ар-ождан бостандығы дегеніміз – адамның кез келген нанымды еркін тұтуы немесе ешқандай дінді ұстанбауы. Ар-ождан бостандығы өз нанымына сәйкес діни ғұрыптарды жүзеге асыру, барлық заңды тәсілдермен нанымның құндылықтарын насихаттап немесе дінге қарсы орнықты пікір таратуды жүргізу, клерикалды оқу орындарында даярлықтан өтіп, білім алу әрекеттерін жетілдіру арқылы көрініс табады [3]. Алаш партиясы бағдарламасының негізі болған Б.Сырттанұлының 1911 жылы жарық көрген «Қазақ елінің уставында» «Адам баласының хұқы» турасында деп аталатын 2-бөлімінде: «Қазақ елінде адам баласының бәрі тең құқылы. Дініне, қанына, нәсіліне қарап адамды

қорлауға жол жоқ», - деп жазылған [4]. 1917 жылы жарияланған Алаш партиясы бағдарламасының 4-бөлімі дін тақырыбына арналған. Алаш партиясының бағдарламасының «Дін ісі» бөлімінде *«Дін ісі мемлекет ісінен айырулы болу. Дін біткенге тең құқық. Дін жаюға ерік. Кіру-шығу жағына бостандық», «Негізгі хұқық»* бөлімінде *«Россия республикасында дінге, қанға қарамай, еркек-әйел демей адам баласы тең болу»* [5], - деп көрсетілген. Алаш партиясының бағдарламасында көрсетілген бұл жайттардан біз зайырлылық принципі негіздерін және азаматтардың ар-ождан бостандығы құқықтарының сақталуын көре аламыз. Осы орайда Қазақстанның құқықтық құжаттарындағы зайырлылық көріністерін көрсетіп өткіміз келеді. Ал Қазақстан Республикасының 1995 жылы 30 тамызда қабылданған Конституциясында дін мәселесі жөнінде былай делінген: *«Қазақстан Республикасы өзін демократиялық, зайырлы, құқықтық және әлеуметтік мемлекет ретінде орнықтырады»* (1-бап), *«Әркімнің ар-ождан бостандығына құқығы бар»* (22-бап), *«Әркім өзінің қай ұлтқа, қай партияға және қай дінге жататынын өзі анықтауға және оны көрсету-көрсетпеуге хақылы»* (19-бап) [6]. Сонымен қатар 2011 жылы 11 қазанда қабылданған ҚР «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заңының 3 бабында дін мен мемлекеттің арақатынасы келесідей көрсетілген: *1. Мемлекет дін мен діни бірлестіктерден бөлінген. 2. Діни бірлестіктер және Қазақстан Республикасының азаматтары, шетелдіктер мен азаматтығы жоқ адамдар дінге көзқарасына қарамастан заң алдында тең. 3. Ешбір дін мемлекеттік немесе міндетті дін ретінде белгіленбейді. 4. Діни білім беру ұйымдарын қоспағанда, Қазақстан Республикасында білім беру мен тәрбиелеу жүйесі дін мен діни бірлестіктерден бөлінген және зайырлы сипатта болады. 5. Заңды діни қызметке кедергі келтіруге, жеке тұлғалардың дінге көзқарасы себептері бойынша азаматтық құқықтарының бұзылуына немесе олардың діни сезімдерін қорлауға, қандай да бір дінді ұстанушылар қастерлейтін заттарды, құрылыстар мен орындарды бүлдіруге жол берілмейді. 6. Әркімнің ар-ождан бостандығына құқығы бар»* [7]. Бұдан мемлекетіміздің толықтай зайырлы сипатын анық аңғаруға болады. XX ғасырдың басында жасалған Алаш партиясының бағдарламасы да озық үлгіні қамтып, зайырлы формадағы бағдарламаны ұсына білген. Тіпті әлемдік дәрежедегі саяси құжаттар да дін бостандығын құптайтындығын айта кеткен жөн. Мысалы, БҰҰ тарапынан 1948 жылы 10 желтоқсанда қабылданған «Адам құқықтары жөніндегі» декларацияның 18 бабында *«Әр адам ой-пікір, ар-ождан және дін бостандығына құқығы бар; бұл құқық өз дінін немесе наным-сенімін өзгерту еркіндігін, өз дінін, наным-сенімін жеке өзі, немесе басқа адамдармен бірігіп тұтып, жария түрде, немесе жеке жолмен уағыздау, құдайға құлшылық ету, діни салт-жораларын орындау бостандығын да қамтиды»*, ал 19-бабында *«Әр адам наным-сенім бостандығына және өз көзқарасын еркін білдіруіне құқығы бар; бұл құқық өз наным-сенімін кедергісіз ұстану еркіндігін және мемлекеттік шекаралар тәртібіне тәуелді болып қалмай, ақпараттар мен идеяларды еркін іздеп, кез-келген құралдар арқылы тарату бостандығын да қамтиды»* [8], - деп атап көрсеткен. Сондай-ақ 1981 жылы 25 қарашада БҰҰ Бас ассамблеясы тарапынан қабылданған «Дін немесе наным-сенім негізіндегі барлық шыдамсыздықтар мен кемсітушіліктердің барлық түрлерін жою туралы декларацияға» сәйкес *«Әрбір адамның ой, ұят және дін бостандығына құқығы бар. Бұл құқық өз таңдауы бойынша кез келген сипаттағы дінге немесе наным-сенімге ие болу бостандығын және өз дінін тұту бостандығын және дін гұрыптарын ұстануда, діни және салттық дәстүрлер мен оқуларды орындауда жария түрде немесе жеке тәртіпте дербес немесе өзгелермен бірігіп, наным-сенімін білдіру құқығын қамтиды. Ешбір адам өз қалауы бойынша дінді немесе наным-сенімді ұстану бостандығын кемсітетін зорлыққа душар болмауы тиіс»* [9], - деп жазылған. Халықаралық құқықтық құжаттар діни сенім бостандығына ерекше мән беріп, басты орынға шығарғанын байқай аламыз. Ал Алаш қайраткерлері өз ортасынан озып шығып, қоғамдағы ар-ождан бостандығы мен діни теңдікті қамтамасыз ететін зайырлылық принципін XX ғасырдың бас кезінде-ақ Алаш жұртына енгізуді жоспарлады. Бұл жайт олардың терең білімі мен алысты болжайтын көрегендігін байқатады. Ә.Бөкейханов заңның замана ағымымен қатар жүруі керектігі жөнінде: *«Тұрмыс рәсім өзгерілгенде, закон да өзгеріліп жанасып қалмай отырса, халыққа құт-береке кіріп, ілгері басуына закон оралғы болмай қайта себепкер болмақ. Еуропа*

законының адам баласына тынышты, пайдалылығы күнде көшіп, жаңарып отырған жолымен», - деген еді [10]. Зайырлылық ұғымы өз бастауын батыстық құқықтық құжаттардан алады. Зайырлы мемлекет идеясы Франция мен АҚШ-та XVIII-XIX ғасырларда қалыптаса бастады. Зайырлылық принциптерінің құқықтық тұрғыдан бекітілуі 1789 жылғы 26 тамыздан бастау алды. Дәл осы жылы қабылданған Адам және азамат құқықтары жөніндегі Француз декларациясының 10-бабына сәйкес діни көзқарастар мен сенімдер үшін қудалауға тыйым салды. Сонымен қатар АҚШ Конституциясына 1791 жылы енгізілген өзгерістер яғни Құқық жөніндегі Билльде қандай да бір дінді ұстануға немесе ешбірін ұстанбауға рұқсат берілді. Зайырлы билік адамның рухани, ішкі әлеміне қатысы жоқ және оған қол сұқпайтын билік ретінде анықталды. Бірақ ол ешқашан да діндарлыққа қарсы және атеистік билікпен теңдестірілмеуі тиіс. Жалпы формасында зайырлы мемлекет діннің мемлекеттен бөлінгенін, олардың қызмет ету аясында жіктелуін білдіреді. Әлемдік, ұлттық және ұсақ діндер негізінде әлемнің барлық мемлекеттерінде көптеген діни қауымдар қалыптасқан. Зайырлы мемлекетте ешбір дін мемлекеттік және міндетті дін ретінде бекітіле алмайды. Бұл ережеге сәйкес конституциялық норма ретінде бекітіледі. Егер діни ұйымдардың қызметі заңға қайшы болмаса мемлекет олардың қызметіне араласпайды. Зайырлы мемлекет пен діни ұйым арасындағы жіктелу өзара кедергі келтірмеу және заңдар немесе келісімдер арқылы реттеледі. Саясат дін ықпалынан азат болуы үшін діни ұйымдар мен діндарлардың саяси қызметпен айналысуына шектеу қойылу қажет. Мұндай шектеу ең алдымен саяси партияларға материалды, ұйымдастырушылық және үгіт-насихаттық тұрғыдан қолдау көрсетуге тыйым тұрғысындағы шектеулерді қамтиды.

Зайырлылық ұғымына байланысты ғылыми қауымдастық та өз тарапынан түсіндірме беріп, анықтамаларын жазған. Мысалы, заң ғылымдарының докторы, профессор, ресейлік ғалым Ю.И.Стецовский зайырлы мемлекеттің мынандай сипаттарын бөліп көрсетеді: 1) ресми(мемлекеттік) діннің болмауы; 2) ешбір наным-сенім міндетті және ұстануға лайық деп мойындалмайды; 3) діни канондар құқықтың қайнаркөзі болып саналмайды; 4) білім берудің мемлекеттік жүйесі мен тәрбие беру зайырлы сипатқа ие және дінге қатысты қандай да бір қатынасты құрылымдауды көздемейді; 5) ар-ұждан бостандығы, таңдау және діни қағидаларды тарату мәселелері – әр адамның рухани бостандығы мен жеке өмірінің көзі, оған мемлекеттің де, жеке тұлғалардың да араласуға құқығы жоқ [11].

Тарих ғылымдарының докторы, профессор, тағы бір ресейлік ғалым А.В.Малашенко зайырлы мемлекеттің үш сипатын белгілейді: 1) діни ұйымдардың мемлекеттен бөлінуі; 2) діннің саясаттан шеттетілуі; 3) «дін әр азаматтың жеке ісі болып табылады» [12].

Зерттеушілер көрсеткен зайырлылыққа тән қасиеттердің барлығы Алаш партиясы бағдарламасының «дін ісі» бөлімінде нақтылы жазылған. Сонымен қатар Ә.Бөкейханов дін ісі мемлекет ісінен неге бөлек болуы тиіс екендігі жөнінде «Мен кадет партиясынан неге шықтым?» деп аталатын мақаласында негіздеген. Ә.Бөкейханов өз мақаласында былай дейді: *«Француз, орыс һәм өзге жұрттың тарихынан көрінеді: молла үкіметтен ақша алса, сатылып кетеді. Рухани іс аяқ асты болады. Жалован алған моллалар хүкіметке жетекшілік болып, еріп кетеді. Біздің қазақ-қырғыздың ісін көркейтетін болсақ, хүкімет ісінен бөліп қойған оң болады. Оны орысша «отделение церкви от государства» дейді»* [5].

Әлихантанушы ғалым С.Аққұлұлы Ә.Бөкейхановтың дін мен мемлекет арақатынасы туралы көзқарасы жөнінде келесідей қорытынды жасаған: «Әлихан діннің мемлекетке араласқанын қаламады. Өйткені дін билікке бағынса, онда ол мемлекеттік идеологияның, ресми саясаттың жетегінде кетеді деп есептеді. Мұндай жағдайда ислам діні өзінің дербестігінен, шариғи заңдылықтарынан айырылады, тұнығы лайланады деп ұқты. Діннің тазалығын сақтауға тырысты. Кадет партиясы басшыларымен көзқарасы бір жерден шықпай, 1917 жылы шілдеде оның орталық комитеті мен жалпы партия қатарынан шығып кеткен себебі де осы болатын. Дінді мемлекеттен бөлу керек деген өзінің ұстанымынан айнымады» [13]. Философ А.Айталы Алаш көсемі Ә.Бөкейхановтың идеяларының заманауи ҚР заңнамаларымен үндестігін былай деп көрсетеді: «Бүгін зайырлы Тәуелсіз Қазақстанның Конституциясы мен заңдарында Ә. Бөкейхан идеясы жалғасын табуда. Дінге көзқарасына

байланысты ешкімді кемсітуге болмайтынын, әркімге өзінің қай дінге жататынын өзі анықтауға және оны көрсету-көрсетпеуге хұқылы туралы қағидалар Конституцияға енгізілген» [14]. А.Айталы орынды атап өткендей, Алаш партиясының бағдарламасында көрсетілген діни теңдік, діни сенім бостандығы туралы идеялардың барлығы заманауи Қазақстанның заңнамаларында өз жалғасын тапты. Саясаттанушы ғалым Р.Ақмағанбет «Алаш демократиясы» еңбегінде: «Алаш арыстары дін зайырлылығын ұстану – дінді мансұқ ету еместігін көрсете білген. Мемлекет пен діннің бір-бірінің ішкі ісіне араласпау қағидасы демократия құндылығының қағидаларына жатады. Одан бөлек, дін құрдастығы, бостандығы және діни сеніміне қарамастан заң алдында теңдігі де сол қағидалар қатарында. Мемлекет зайырлылық ұстанымы арқылы дін ісіне араласпауы, бір жағынан, мемлекеттің өзіне, ал екінші жағынан, діннің мемлекет ісіне араласпауы діннің өзіне пайдалы. Мұндай жағдайда дін халық алдында рухани тұғыр ретінде сақталады», - деп баға береді [15].

Алаш қайраткерлері армандаған зайырлылықты басшылыққа алған Қазақстанның бүгінгі діни ахуалы қандай, осы жөнінде талдау жасауды жөн көріп отырмыз. Бүгінгі таңда Қазақстан Республикасында 18 конфессия 3980 діни бірлестіктер мен филиалдар бар. Республикада дін мемлекеттің, мемлекет діннің ісіне араласпайды. Республикада діни негіздегі саяси партиялар құруға жол берілмейді. Адамдарға діни таңдауына ерік берілген. Республикадағы діни саладағы істерге ҚР Мәдениет және ақпарат министрлігінің Дін істері комитеті басшылық жасауда. Дін саласына байланысты облыстық деңгейде әкімдіктерде дін істері басқармалары, аудандық деңгейде ішкі саясат бөлімдері жұмыс жасауда. Қазақстан діни толеранттылықты, дінаралық татулықты өз қызметінің басым бағытына айналдырып отыр. Қазақстан жер жаһанға ұлтаралық және дінаралық татулықты сақтауымен танылып отыр. 2010 жылы 1-2 желтоқсанда елордамыз Астана қаласында Еуропадағы қауіпсіздің және ынтымақтастық ұйымының (ЕҚЫҰ) саммитін өткізген сәтте де Қазақ елі басты ұранның бірі ретінде толлеранттылықты таңдағаны бекерден бекер емес. Қазақстанның ЕҚЫҰ-дағы төрағалығының ұраны латынның төрт «Т» әрпі болды: сенім (trust), дәстүр (tradition), транспаренттілік (transparency) және төзімділік (tolerance).

Елімізде 2003 жылдан бері әр үш жыл сайын Әлемдік және дәстүрлі діндер съезі өтіп келеді. Діндер съезіне әлемдік діндермен қоса ұлттық діндердің көшбасшылары да қатысуда. Бұл жиында әлемді толғандырған аса маңызды мәселелерді түрлі дін өкілдері талқыға салып, ортақ бір шешім қабылдауға ұмтылуда. Жалпы 2003 жылы өткен бірінші съезде әлемнің 13 елінен 17 діни ұйым өкілдері, 2006 жылы екінші съезде 26 елден 29 діни делегация, 2009 жылы үшінші съезде 35 елден 77 делегация, 2012 жылы төртінші съезде 40 елден 85 делегация, 2015 жылы бесінші съезде 42 елден 80 делегация, 2018 жылғы алтыншы съезде 46 елден 82 делегация, 2022 жылғы жетінші съезде 50 елден 100 делегация бас қосты. Біріккен ұлттар ұйымы, ЕҚЫҰ тәрізді құрылымдар съез жұмысына қолдау көрсетуде. 2015 жылы 11-15 маусым аралығында өткен V съезге БҰҰ-ның сол кездегі бас хатшысы Пан Ги Мунның өзі де қатысты. Қазақстан әлемдік саясаттың белсенді мүшесі ретінде діндер форумында адамзатты алаңдатқан күрделі мәселелерді талқылауға ұсынып, оларды шешудің жолдарын іздеп келеді. Бұл жайттар Алаш қайраткерлері армандаған тәуелсіз Қазақстанның мәртебесі халықаралық аренада биіктеп жатқанына көз жеткізеді [16].

Қазақстан Республикасының зайырлы мемлекеттік жүйеде өмір сүруінің тиімділігіне бірнеше дәлелдер келтірсе болады. Біріншіден, зайырлылық мемлекет пен дін арақатынасының тиімді моделі болып табылады. Бұл жүйеде мемлекет дін мен діни бірлестіктерден бөлінген. Егер діни бірлестіктердің қызметі Қазақстан Республикасының заңдарына қайшы келмесе, мемлекет діни бірлестіктердің қызметіне араласпайды. Елдегі құқықтық жүйе зайырлы үлгідегі заңнамалармен реттеледі. Республикадағы дін саласындағы мемлекеттік органдар өз құзыреті шеңберінде діни бірлестіктердің қызметіне зерделеу, талдау жұмыстарын жүргізеді және дін саласы бойынша мемлекеттік көрсетілетін қызметтерді іске асырады, республиканың дін саласы бойынша мемлекеттік саясатын орындайды. Өз кезегінде зайырлы мемлекеттік жүйеде діндер мемлекеттік органдардың функцияларын орындамайды, саяси қызметпен айналыспайды.

Екіншіден, қазіргі Қазақстанның этноконфессионалдық кеңістігі үшін зайырлы мемлекет болудың маңызы ерекше. Көпконфессионалды қазақстандық қоғам дінаралық татулықты сақтауға жіті мән беруі тиіс. Себебі кейбір елдерде діни негізде қақтығыс-жанжалдардың орын алып жатқаны шындық. Осы орайда еліміздегі зайырлы мемлекеттік жүйе дінаралық татулықты, дінаралық түсіністікті қамтамасыз ететін тиімді жүйе болып табылады. Себебі біздің елдегі зайырлы мемлекеттік жүйе діндер тендігіне, діни сенім бостандығына кепілдік береді. Республикада жыл сайын дәстүрлі түрде 18 қазан рухани келісім күні ретінде аталып өтеді. Облыс әкімдіктерінің жанындағы дін істері басқармалары жанында Діни бірлестіктермен байланыстар жөніндегі кеңестер, Діни лидерлер клубтары жұмыс жасайды.

Үшіншіден, зайырлы мемлекеттік жүйедегі Қазақстан Республикасы өз аумағында дінаралық татулықтың өзіндік моделін қалыптастырумен бірге жаһандық деңгейде де маңызды бастамаларды көтеруде. 2003 жылдан бері жоғарыда атап көрсеткеніміздей елордамыз Астана қаласында Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің съезі өткізіліп келеді. Бұл әлемдік деңгейдегі дінаралық татулықты сақтау жолындағы тың бастама болып табылады. Жер бетінде бейбітшіліктің салтанат құруын мақсат еткен Қазақстанның игі бастамаларын әлемдік қауымдастық жоғары бағалауда. ЕҚЫҰ, ИЫҰ тәрізді халықаралық ұйымдарға төрағалық ету, БҰҰ Қауіпсіздік кеңесінің тұрақты емес мүшесі болу мәртебелерінің берілуін осы қатарға жатқыза аламыз.

Төртіншіден, зайырлы мемлекеттік жүйе азаматтардың дін саласындағы құқықтарының сақталуына және қорғалуына мүмкіндік беретін тиімді жүйе болып отыр. Бүгінгі таңда әлемдегі 120 мемлекет зайырлылық принциптерін құқықтық тұрғыдан өз елдерінде бекіткен [17]. Яғни әлемдегі елдердің басым көпшілігінің бұл жүйені таңдауы да осы модельдің тиімділігін байқатады.

Алаш партиясы Қазақ елінің білім, ғылым нәрімен сусындап, өзінің рухани құндылықтарын сақтай отырып, шат-шадыман ғұмыр кешкенін қалады. Олар Алаш елінде зайырлылық принциптерін негіздеді. Өйткені бұл жол жер жаһанның көптеген елдері басшылыққа алған, дін мен саясаттың аражігін ажырататын тиімді жол болатын. Олардың зайырлылық идеясын басшылыққа алу туралы идеясы өте өзекті екенін көре аламыз. Себебі қазіргі уақытта Қазақстан көпэтносты республика. Ал көпэтносты республикада өзара сыйластық пен құрметті қамтамасыз ететін орта жол, ол – зайырлылық.

Бүгінгі таңда кейбір азаматтар діни фанатизмге салына отырып, қоғамның заманауи құндылықтарын терістеуде. Олар тек дінді ғана мойындап, басқа саяси-құқықтық идеяларды мойындамайтынын ашық айтуда. Ал Алаш қайраткерлері дінге де сенген, сонымен қатар ел-жұртқа қызметін де жасаған. Олардың тұлғасы, бітім болмысы, халқына жасаған еңбегі тұтасымен жас буынға үлгі өнеге. Себебі жастар дінге сенумен қатар еңбекке араласуға, елін, жерін сүйуге де мән бергені жөн. Мұндағы ой діннен алшақтату емес, әсіредіншілдердің рухани құндылықтарды терістеген ойсыз әрекетіне қарсылық десек болады.

Қазақстан Республикасы Президенті Қ.Тоқаев 2021 жылы Астана қаласында Алаш қайраткерлеріне арналған ескерткіштің ашылу рәсімінде сөйлеген сөзінде: *«Өткен ғасырдың басында ұлтымыздың бас көтерер азаматтары Алаш идеясының төңірегіне бірікті. Олар елінің азаттығы мен өркендеуі жолында қызмет етті. Халықтың рухын оятып, санасына сілкініс әкелді. Жеріміздің тұтастығының сақталуына ықпал етті. Төл әдебиетіміз бен мәдениетімізді бұрын-соңды болмаған деңгейге көтерді. Өркениетті зиялылықтың негізін қалады. Алаш арыстары заманның сын-қатеріне қарамай, Қазақ елінің мемлекетшілдік идеясын жаңғыртты»*[18], - деп атап өткен еді. Расында да Алаш қайраткерлері өздерінің артынан өшпес мол мұра қалдырды. Олар өздерінің білімдерінің жан-жақтылығымен, саяси көрегенділігімен ерекшеленіп, қазақ халқының аспанында күндей жарқырап, нұрын шашты. Алаш қайраткерлерінің өнегелі өмірін жас ұрпақ жадында ұстап, өзінің айнымас темірқазығына айналдыра білуі керек деп санаймын.

Әдебиеттер:

1. Ісімақова А., Тәуелсіздік және Алаш ғылымы: Зерттеулер, мақалалар. – Алматы, «Қаратау КБ» ЖШС, «Дәстүр», - 2015, 288 б.
2. Нәсенов Б., Қарқаралы петициясы, <https://anatili.kazgazeta.kz/news/38297>
3. Қазақстан Республикасы Конституциясының түсіндірме сөздігі. – Алматы: Жеті жарғы, 1996. – 368 б.
4. Б.Сырттанұлы. Өмірі, шығармашылығы/Құраст.: Е.Токтарбай. – Нұр-Сұлтан: «Алашорда» Қоғамдық қоры, 2019. – 248 б.
5. Бөкейхан Ә.Н. Шығармаларының 9 томдық толық жинағы/Құраст.: Жүсіп Сұлтан Хан Аққұлұлы. – Астана: «Сарыарқа», 2013. – Т.7. – 520 б.
6. ҚР Конституциясы, <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/K950001000>
7. ҚР Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы заңы, <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000483>
8. Адам құқықтарының жалпыға бірдей декларациясы, <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/O4800000001>
9. Дін немесе наным-сенім негізіндегі шыдамсыздықтар мен кемсітушіліктердің барлық түрлерін жою туралы, <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/O8100000001>
10. Алаш көсемсөзі: Дін мәселесі. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясы», 2014. – 400 б.
11. Стецовский Ю.И. Право на свободу и личную неприкосновенность: Нормы и действительность. М.: Дело, 2000. – 718 с.
12. Малащенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М.: Моск. Центр Карнеги, 1998. – 222с.
13. Әлихантанұшы С.Аққұлұлының «Алаш айнасы» газетіне берген сұхбаты, <https://bilimdinews.kz/?p=132268>
14. Айталы А., Ә. Бөкейхан және қазақ қоғамындағы ислам діні, <https://e-history.kz/kz/projects/show/23093>,
15. Ақмағанбет Р. «Алаш демократиясы». Өркениетті қоғам құру жолында. – Алматы: AmalBooks баспасы, 2022 – 296 б.
16. Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің съезі, <https://religions-congress.org/kz>
17. Жагипаров М., Опыт зарубежных стран как светских государств., <https://kazislam.kz/ru/opyt-zarubezhnyh-stran-kak-svetских-gosudarstv/>
18. Президент Қасым-Жомарт Тоқаев Алаш қайраткерлеріне арналған ескерткіштің ашылуына қатысты, <https://www.akorda.kz/kz/prezident-kasym-zhomart-tokaev-alach-kayratkerlerine-arnalghan-eskertkishtin-ashyluyna-katysty-463334>

АЛМАТЫ ҚАЛАСЫНДАҒЫ ПРЕСВИТЕРИАНДЫҚ ШІРКЕУЛЕРІНІҢ ДІНИ ІЛІМ БЕРУ ТӘЖІРИБЕСІ: «СИОН» ПРЕСВИТЕРИАНДЫҚ ШІРКЕУ МЫСАЛЫНДА

Борбасова Қ.М., философия ғылымдарының докторы, профессор

Сұлтанбаева Э.С., докторант

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

Қазақстандағы діни ахуал өзінің көпконфессиялы және мәдени саналуандығымен ерекшеленеді, сондықтан діни ұйымдардан ілімдерді жеткізудің әдістеріне ерекше назар аударуды талап етеді. Қазіргі Қазақстандағы діни сана тұлғалық сәйкестіліктің плюрализациясы аясында дамуда, мұнда протестанттық ағымдар жаңа мәдени мозаиканың бір бөлігіне айналады. Осы үдерісте мәдени диалогта «діни құндылықтарды сәтті жеткізудің қажетті шарты» болып табылады. [1, 172]. Елімізде діни институттардың барған сайын әлеуметтік бейімделу мен азаматтарды рухани тәрбиелеуге арналған инновациялық тәсілдерге бет бұрып жатқанын көрсетеді [2]. Қазіргі Қазақстан жағдайында пресвитериандық діни қауымдастықтар шіркеулері теологиялық негіздерге сүйене отырып, мәдени және әлеуметтік-ағартушылық қызметті жүргізіп отыр. Пресвитериандардың Қазақстандағы жаһандық миссионерлік тәжірибесінің бастауы Батыс елдеріндегі теологтардың ілімінің нәтижесі деп айтуға толық негіз бар. Халықаралық тәжірибе көрсеткендей, христиандықты табысты инкультурациялау ешқашан догматтарды механикалық түрде көшірумен шектелмей, оларды жергілікті мәдени кодтарға шығармашылықпен «аудару» арқылы жүзеге асырылған [3, 26]. Осы тұрғыда Эндрю Уоллс, Ламин Сэннех және Филип Дженкинс еңбектері ерекше мәнге ие, олар діни ілімді тарату процесінде ұлттық мәдениетке құрмет көрсету және діни қызмет түрлеріне бейімдеу қағидаттарының әмбебап сипатын ерекше атап өтеді.

Әлемдік тәжірибеде христиандық ілімдерді жеткізу үдерісінде мәдени бейімделу және діни ілімді жаңа әлеуметтік-мәдени контекстерге «аудару» концепциясы ерекше маңызға ие. Эндрю Уоллстың атап өтуінше, «шіркеудің миссиясы әрдайым ауысу актісі болып табылады, мәдениеттен мәдениетке, тілден тілге, бір дүниетанымнан екіншісіне». Осы ойды жалғастыра отырып, Ламин Сэннех христиандықтың терең инкультурациясы тек сенімнің «жергілікті мәдениеттердің қадір-қасиетін қабылдап, оларды жоюға ұмтылмаған» жағдайда ғана мүмкін болатынын баса көрсетеді [4, 55 б.]. Өз кезегінде Филипп Дженкинс Азия мен Африкадағы протестанттық ағымдардың өсуі «христиандықтың жергілікті мәдениеттерге тамыр жаюымен және шіркеудің ерекше түрлерінің қалыптасуымен» қатар жүретінін атап өтеді [5, 89-б.]. Бұл тұжырымдамалар Қазақстандағы жағдайдан да көрініс табады, мұнда пресвитериандық қауымдар доктриналық сабақтастықты сақтай отырып, көпұлтты қоғамның мәдени ерекшеліктерін ескеруге ұмтылады.

Пресвитериандық шіркеулер басқа да христиан қауымдары сияқты өздерінің діни ілімдерін барлық жастағы сенушілерге жеткізу үшін әртүрлі формалар мен әдістерді қолданады. Мұндай формаларға көпшілік алдында уағыз айту, жүйелі катехизация, шағын топтардағы сабақтар, жастарға арналған арнайы бағдарламалар, сондай-ақ Киелі кітап пен теологияны оқыту курстары жатады. Төменде осы тәжірибелердің әрқайсысы жан-жақты қарастырылады.

Қазіргі таңда Алматы қаласындағы «Сион» пресвитериандық шіркеуі басқа шіркеулер сияқты христиандық құндылықтарды насихаттау үшін әр жексенбі күні құдайға құлшылық ету шараларын ұйымдастырады. Ал, аптаның ішінде кесте бойынша библиялық мектепте семинар сабақтары өтеді. Шіркеудің діни ілімі «Вестминстерлік сенім ұстанымы» догмалық негізіне сүйенеді.

«Сион» шіркеуі Иса Мәсіхке деген сенім арқылы Құдайдың рақымы негізінде ғана құтқарылу туралы ізгі хабар ілімін жариялайды. Қауымның ресми сайтында [5, zion-church.kz] евангелизацияға арналған негізгі ақпарат берілген: мысалы, «Ізгі хабардың мәні – 5 минутта» атты материалдар мен жаңадан келгендерге арналған атақты «Төрт рухани заң». Бұл шіркеудің басты бағыты – жеке тәубеге келуге және Мәсіхті қабылдауға шақыру екенін көрсетеді, бұл евангелиялық протестанттарға тән сипат. Сонымен қатар, пресвитериандық бағыттағы шіркеу ретінде «Сионның» көшбасшылары реформаттық теологияның құтқарылу жөніндегі негіздерін де қабылдайды. Вестминстерлік сенім ұстанымы бойынша, Құдай Өзінің егемен рақымымен кейбір адамдарды Мәсіх арқылы құтқарылуға мәңгіліктен таңдады, және бұл таңдау олардың алдын ала жасаған істеріне немесе сеніміне байланысты емес деп үйретеді (6. zion-church.kz). «Сион» шіркеуінің сайтында Вестминстерлік сенім ұстанымының мәтіні жарияланғанына қарағанда (zion-church.kz), қауым бұл ілімді теориялық тұрғыда мойындайды. Дегенмен, уағыздарында әр адамның Ізгі хабарға жеке жауап беру жауапкершілігіне көбірек мән берілетін сияқты. Бұл Құдайдың еркіндік таңдауына негізделген реформаттық екпін мен адамның жүрегінің жауап қайтаруына мән беретін евангелиялық екпіннің арасындағы тепе-теңдік [7, 114 б.]. Мұндай тепе-теңдік қазіргі заманғы пресвитериандық миссияларда жиі кездеседі. Таңдау доктринасы сенім жүйесінің бөлігі ретінде қабылданғанымен, пасторлық қызметте және миссиялық қызметте барлық тыңдаушыларды сенуге және құтқарылуға шақыру басым бағыт ретінде көрініс табады. «Сион» шіркеуінің құтқарылу туралы ілімі классикалық пресвитериандық түсінікте Құдайдың рақымы арқылы сенім арқылы берілетін сый, ал игі істер құтқарылудың салдары ретінде қабылданады, бірақ оған жетудің жолы емес деген қағидаға сүйенеді. Сондықтан, қауымның әр мүшесі өз күнәларынан арылу үшін басқаларға шіркеуге келу керектігін айтулары керек.

Теологиялық тұрғыдан алғанда, «Сион» шіркеуі Иса Мәсіх белгілеген қасиетті рәсімдер, олардың сенушілерге ерекше рақым беру мәселесінде реформаттық ұстанымды қолдайды. Вестминстерлік сенім ұстанымына сәйкес, Жаңа Келісімнің құпиялары (шомылдыру рәсімі мен Құдайдың кешкі асы) Ескі Келісімнің бейнелік рәсімдерінің орнына келген, әрі сенушілер үшін рақымның сол бірдей құралы болып табылады (zion-church.kz). «Сион» шіркеуі шомылдыру рәсімі де, Құдайдың кешкі асы да өздігінен автоматты түрде құтқарушы рақым

бермейтінін – бұл үшін қабылдаушының сенімі мен Киелі Рухтың әрекеті маңызды екенін үйретеді. Бұл көзқарас Вестминстерлік сенім ұстанымымен үйлеседі, өйткені онда қасиетті рәсімнің тиімділігі діни қызметкердің лайықтылығына немесе сыртқы рәсімге емес, Құдайдың батасына және сенушінің сеніміне байланысты екені ерекше атап өтіледі [8, zion-church.kz]. Осылайша, Иса Мәсіх белгілеген қасиетті рәсімдер түсінігінде догматикалық айырмашылықтар жоқ; католицизмдегідей рәсімдердің түрленуі туралы түсінік те, жеті рәсімдердің концепциясы да қабылданбайды. Керісінше, рәсімдер келісімнің белгілері және көрінбейтін рақымның көрнекі куәліктері ретінде қарастырылады.

Шіркеу құрылымы тұрғысынан алғанда, классикалық пресвитериандық ілім шіркеуді басқаруда пресвитерлер (ақсақалдар) кеңесі арқылы ұжымдық басқаруды және жоғары тұрған жиындардың – пресвитерлік кеңес, синод және Бас ассамблея – бақылау жүргізуі мен даулы мәселелерді шешуін талап етеді. «Сион» шіркеуі бастапқыда миссионерлердің басшылығында болған, бірақ кейіннен пресвитериандық басқару үлгісіне көшті. 2011 жылы қауым ішінде алғаш рет жергілікті сенушілер арасынан пресвитерлер сайланды, бұл құрылымның классикалық принциптерге сәйкестендірілгенін білдіреді. 2012 жылы шіркеудің 20 жылдық мерейтойын тойлау барысында қосымша пресвитерлер мен диакондар қол қойылып қызметке тағайындалды. Осылайша, қауым ішінде бірнеше пресвитер мен пастор бірігіп шіркеу кеңесін құрайды. Мұнда бір маңызды ерекшелік бар. «Сион» шіркеуінде қол қойылған қызметкерлер арасында әйелдер де болды. Мысалы, пастор Зинаида Тен және бірнеше әйел пресвитерлер де болды. XVII ғасырдағы Вестминстерлік сенім ұстанымына сәйкес, тек ер адамдар ғана рухани қызметке тағайындалуы керек деп саналған, және консервативті пресвитериандық шіркеулер әдетте осы дәстүрді сақтайды. Алайда қазіргі заманда көптеген пресвитериандық деноминациялар (әсіресе либералды бағыттағы) әйелдерді де қызметке тағайындауға рұқсат етеді. Бұл тұрғыда «Сион» шіркеуі қызметтегі гендерлік теңдікті қабылдап, классикалық дәстүрден ресми түрде ауытқығанымен, қазіргі пресвитериандық тәжірибеде мұндай жағдай жиі кездеседі.

«Сион» шіркеуі классикалық пресвитериандық қағидаларды ұстанады: шіркеу өз мүшелерінің рухани жағдайына жауапты және адасқандарды сүйіспеншілікпен түзетуге міндетті. Айырмашылығы «Сион» шіркеуінің Қазақстанда сыртқы пресвитерлік кеңесі немесе синоды жоқ, сондықтан даулар туындаған жағдайда жоғары органға шағым беру мүмкіндігі жоқ (ең болмағанда, бірыңғай пресвитериандық одақтың бар екені туралы ақпарат табылмаған). Сондықтан тәртіптік процесс толықтай жергілікті қауым деңгейінде жүзеге асырылады. Дегенмен, шіркеулік тәртіп ұғымы мен Киелі кітап нормаларын басшылыққа алу ұстанымы Вестминстерлік сенім ұстанымына толық сәйкес келеді.

Құдайға құлшылық ету шараларының мәдени ерекшеліктері бар.

«Сион» шіркеуінің құлшылық ету рәсінде жергілікті әуендер немесе музыкалық стильдер қолданылады. Қазіргі заманғы христиан әндерінің қазақ тіліне аударылған нұсқалары немесе Қазақстандағы протестанттар арасында танымал әндер, сондай-ақ жергілікті жастарға үйреншікті мадақтау тобының ән айту стилінде Забур жырларын (псалмдарды) айтуға басымдық берілген. «Сион» шіркеуі христиандық гимндердің тарихы туралы мақалалар циклін жариялап отырады. Шіркеудің ресми сайтында жарияланған мақалалар циклында «Amazing Grace», «Holy, Holy, Holy», «It Is Well with My Soul» сияқты классикалық христиандық гимндердің шығу тарихы, авторлары және рухани мағынасы түсіндірілген. «Amazing Grace» әні Джон Ньютонның *Olney Hymns* жинағында алғаш 1779 жылы жарияланған (Newton, 1779). «Holy, Holy, Holy» гимні Реджиналд Хебердің *Hymns Written and Adapted to the Weekly Church Service of the Year* жинағында 1827 жылы жарық көрген (Heber, 1827). Ал «It Is Well with My Soul» әнін Хоратио Спэффорд 1873 жылы жазған, ал оның әуенін Филип Блисс өндеген (Spafford & Bliss, 1876). [9, 67 б.]. Бұл өлеңдер Құдайдың рақымы, сенімнің беріктігі және Құдайдың ұлылығы туралы терең мадақтау ретінде қарастырылады. Мұндай эклектикалық тәсіл де мәдени бейімделудің бір түрі болып саналады және әртүрлі буындағы сенушілер үшін құлшылық рәсімін қолжетімді етеді.

«Сион» шіркеуі классикалық пресвитериандық ілімге айтарлықтай дәрежеде сәйкес келеді. Шіркеу реформацияның негізгі догматтарын мойындайды Құдайдың рақымы арқылы сеніммен құтқарылу, Киелі Жазбаның беделі және адамдарды құтқарудағы Құдайдың егемендігі бұл Вестминстерлік сенім ұстанымына құрмет көрсету арқылы көрініс табады. Шіркеудің әлемдегі рөлі туралы түсінік Ізгі хабарды жариялау, сенушілерді рухани тәрбиелеу пресвитериандық дәстүр аясында жүзеге асырылады. Осылайша, теологиялық негіздері мен қасиетті рәсімдер тәжірибесі тұрғысынан «Сион» классикалық пресвитериандық стандартқа өте жақын. Сондай отбасылық мәдени шаралардың бірі диакон Давид пен оның жұбайы Зояның қызының некелесу салтанатын өткізді. Бұл Қазақстанның мәдени контекстінде түсінікті әрі өміршең етуге бағытталған пресвитериандық дәстүрдің өзіндік ерекшелігін сақтауға ұмтылады. Тілек-дұғалар Библияның діни мәнмәтінінде «Жаратқан Ие әрдайым сіздердің одағыңыздың орталығы болып, сіздерді сүйіспеншілікке, адалдыққа және төзімділікке нығайтсын.

Әрбір күніңіз ризашылықпен басталып, жүрегіңіздегі тыныштықпен аяқталсын», деп айтылды. Бұл кез-келген адамның жүрегіне жылы тиетін тілек болуымен қоса, некенің қасиеттілігін дәріптейтін дәстүрлі христиандық ұғыммен үлесімділік табатынын көрсетеді.

«Сион» атауы терең библиялық символиканы бейнелейді. Ескі және Жаңа Өсиеттерде Сион Құдайдың қаласының, рухани үйдің және сенушілер қауымының бейнесі ретінде көрінеді. Бұл атауды таңдау арқылы қауым өздерін Құдай халқының бір бөлігі екенін және шынайылық пен адалдық рухында Иеге қызмет етуге ұмтылатынын көрсетеді [10, Забур 131:13; Еврейлерге 12:22).].

Сонымен қоса, «Сион» (ивритше: יְרוּשָׁלַיִם, Цийон) Библияда Сион бастапқыда Иерусалимнің төбелерінің біріндегі қамал ретінде сипатталған. Кейін бұл атау Дәуіттің қаласына [11. 2 Патшалар 5:7] айналды. Уақыт өте келе, Сион Құдай халқының, Құдай Патшалығының және рухани үйдің символына айналды.

Христиандық теологияда Сион тек тарихи орын ретінде ғана емес, сенушілердің рухани қауымының белгісі ретінде де қарастырылады. Жаңа Келісімде бұл түсінік айқын ашылады: «Бірақ сендер Сион тауына, тірі Құдайдың қаласына, көктегі Иерусалимге және мыңдаған періштелерге келдіңдер...» [12, 66]. Мұнда Сион құтқарылғандар үшін мәңгілік мекен, Құдайдың салтанатты қатысуындағы халықтың жиыны ретінде бейнеленеді. Осылайша, «Сион» атауын Алматыдағы пресвитериандық қауым сияқты шіркеулердің атауы ретінде қолдану олардың осы рухани қаланың бір бөлігі болуға ұмтылатынын, Құдай Патшалығына тиесілі екендіктерін және сенушілердің көктегі қауымға қатысуға шақырылғанын білдіреді.

Қазақстандағы пресвитериандық шіркеулер алғашқы қалыптасу кезеңінен шығармашылық өсу мен интеграция кезеңіне өтіп жатқанын айтуға болады. Пресвитериандардың айтуы бойынша, Киелі Жазба – сенімнің жалғыз беделді басшысы. Христиан дінінің өкілі өзін толғандырып жүрген кез келген сұрақтың жауабын Киелі Кітаптан таба алады. Сенушілердің санына емес, олардың сапасы мен рухани тереңдігіне көңіл бөлу, жергілікті көшбасшылықтың дербестігі мен кемелділігін нығайту, білім беру және игі істер арқылы қоғамға ықпал етуді мақсат етеді.

Шіркеулердің діни ілім тәжірибесі көрсеткендей, Қазақстанда пресвитериандық сенім сыртқы миссионерлік серпін мен жергілікті қауымдардың ішкі жауапкершілігінің үйлесуі нәтижесінде тамыр жайған. Бүгінгі таңда пресвитериандықтар республикадағы ең ірі протестанттық конфессиялардың біріне кіреді stanradar.com, ал олардың инкультурация және өсу тәжірибесі дінитанулық талдау үшін қызықты үлгі болып табылады.

Қорытындылай келе, Қазақстандағы пресвитериан қауымдарында діни ілімдерді тарату тәжірибесі бастапқы катехизистен үздіксіз шәкірттікке дейін тұтас діни білім беру жүйесін қалыптастырды. Бұл жүйе мәдени әртүрлілік пен заңнамалық шектеулер жағдайында басқа шағын конфессиялар үшін үлгі бола алады. Бұл тәжірибе посткеңестік, негізінен мұсылман халқы басым мемлекетте шағын, бірақ біріккен христиан қауымының тек сақталып қана қоймай, өздерінің білім беру және миссионерлік бағдарламаларын дамыта алғанын көрсетеді. Реформацияның теологиялық мұрасына адалдықты сенімді тәрбиелеудегі шығармашылық

тәсілмен үйлестіре отырып, пресвитериандық діни конфессияның өркендеуінің кепілі болып табылады.

Әдебиеттер:

1. Байтенова Н.Ж., Бужеева А. Взаимосвязь религии и государства в независимом Казахстане. Вестник КазНУ. Серия религиоведения. №2 (6). 2015
2. Борбасова Қ.М., Сағнадина А.Т. Пресвитериандық ағымдар: тарихы және қазіргі кезең. Хабаршы. Дінтану сериясы. №1 (17). 2019..
3. Елемесова С.Ж. Діни санадағы модернизациялық үрдістер. – Алматы : Қазақ университеті, 2017. – 280 с.
4. Walls A. The Missionary Movement in Christian History Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996, 266 p.
5. Sanneh L. Translating the Message: The Missionary Impact on Culture 2nd ed. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009, 336 p.
6. Jenkins P. The Next Christendom: The Coming of Global Christianity 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, 336 p.
7. Berkhof, L. Systematic Theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. – p. 114
8. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Русский синодальный перевод. – Москва: Российское Библейское общество, 2005. – 1380 с.
9. Spafford, Horatio G. Lyrics; Bliss, Philip P. Music. "It Is Well with My Soul." Published in hymnals, 1876.
10. Христианская Пресвитерианская Церковь «Сион» г. Алматы. <http://zion.kz>
11. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Евр. 12:22; Библия, РБО, 2005, с. 1378
12. Русский синодальный перевод. – М.: Российское Библейское Общество, 2005. – 1380 с.

ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНДАҒЫ НАҚШБАНДИЯ ТАРИҚАТЫНЫҢ ӨКІЛІ МӘШҰР ЖҮСІП КӨПЕЙҰЛЫ

Бұлан Ж., PhD, Базарәлі А., магистрант

Нұр-Мұбарәк Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы қ., Қазақстан

Аңдатпа. Бұл мақалада Мұхаммед Бахауддин Нақшбанд (1318–1389) негізін қалаған Нақшбандия тариқаты XIV ғасырдан бастап бүгінгі күнге дейін Ислам әлемінде кең таралған және ең танымал сунниттік тариқаттардың бірі болып саналады. Бұхара аймағында пайда болған бұл тариқат әсіресе өзбектер, татарлар, қазақтар, түркімендер және басқа да ірі түркі халықтары арасында кең тарады. Нақшбандия тариқаты захири (сыртқы) және батини (ішкі) хал жүйелерді біріктіретіндігімен сопылар арасында үлкен сұранысқа ие болды. Бұл тариқаттың қалыптасуына Әбу Йәкуб Юсуф жетекшілік еткен. Осылайша, Яссауиға тариқатымен бірге, Нақшбандия тариқаты да Орталық Азия жерінде кең таралып, өз ықпалын тез нығайтты. Ортақ тамырдан шыққан бұл екі тариқаттың негізгі айырмашылығы зікір салу әдісінде байқалады. Қазақтың танымал сопы ақыны, әулие Машұр Жүсіп Көпейұлы (1858–1931) Нақшбандия тариқатының қазақ даласындағы ең белгілі өкілдерінің бірі болды. Ол діни білімін әртүрлі ұстаздардан алып, Ислам дінін тарату жолында қызмет етті. Ақынның барлық шығармалары сопылық сипатқа ие болғаны байқалады, сондай-ақ оның әлеуметтік өмірдегі әрекеттерінен Нақшбандия тариқаты жолын ұстанғанын көруге болады.

Тірек сөздер: тариқат, Нақшбандия, ақын Машұр Жүсіп Көпейұлы

Аннотация. В данной статье рассматривается Накшбандийский тарикат, основанный Мухаммадом Бахауддином Накшбандом (1318–1389), который с XIV века и до сегодняшнего дня остается одним из самых распространенных и известных суннитских тарикатов в исламском мире. Возникнув в регионе Бухары, он широко распространился среди узбеков, татар, казахов, туркменов и других крупных тюркских народов. Накшбандийский тарикат приобрел популярность среди суфиев благодаря сочетанию захирийского (внешнего) и батинийского (внутреннего) состояний в духовном пути. Формированию этого тариката способствовал Абу Йәкуб Юсуф, что позволило Накшбандийе, наряду с Яссауийским тарикатом, прочно укорениться в Центральной Азии. Основное различие между этими двумя тарикатами заключается в методе произнесения зикра.

Известный казахский суфийский поэт и святой Машхур Жусуп Көпейұлы (1858–1931) был одним из самых видных представителей Накшбандийского тариката в казахской степи. Получив религиозное образование у различных наставников, он активно занимался распространением ислама. В его произведениях ярко выражены суфийские мотивы, а также его социальная деятельность свидетельствует о приверженности принципам Накшбандийского тариката.

Ключевые слова: тарикат, Накшбандия, поэт Машхур Жусуп Көпейұлы.

Annotation. The article states that the Naqshbandi tariqa, founded by Muhammad Bahauddin Naqshband (1318–1389), has been widely spread in the Islamic world since the 14th century and is considered one of the most prominent Sunni tariqas. Originating in the Bukhara region, this tariqa became particularly widespread among Uzbeks, Tatars, Kazakhs, Turkmens, and other major Turkic peoples.

The Naqshbandi tariqa gained great popularity among Sufis due to its combination of the Zahiri (external) and Batini (internal) spiritual systems. The formation of this tariqa was significantly influenced by Abu Yaqub Yusuf. Thus, along with the Yassawiyya tariqa, the Naqshbandiyya tariqa spread widely across Central Asia and quickly strengthened its influence. The primary distinction between these two tariqas, which share common roots, lies in their method of zikr (remembrance of God). The famous Kazakh Sufi poet and saint Mashhur Zhusup Kopeiyuly (1858–1931) was one of the most notable representatives of the Naqshbandi tariqa in the Kazakh steppe. He received religious education from various scholars and dedicated his life to spreading Islam. All his works have a pronounced Sufi character, and his social activities also demonstrate his adherence to the Naqshbandi tariqa.

Keywords: sect, Naqshbandiyya, poet Mashhur Zhusup Kopeiyuly.

Тариқат – Аллаға жету жолында ұстанатын сопылық жол. "Жүру жолы, хал мен жағдай" деген мағыналарды білдіретін "тариқат" ұғымы, шын мәнінде, адамдарды Жаратушысына қауыштырушы рухани жол ретінде сипатталады.

Тариқаттардың қайнар көзі исламның алғашқы дәуіріне, Хазіреті Пайғамбардың (с.а.у.) өмірі мен іс-амалдарына барып тіреледі. Барлық тариқаттарға ортақ құндылық – зікір, яғни Алланы еске алу дәстүрі.

Нақшбандия тариқатының өкілдері өздерін әрдайым Хазіреті Пайғамбардың (с.а.у.) және оның сахабаларының рухани дәстүрінің мұрагерлері деп санаған.

Нақшбандия тариқатының негізін қалаушысы және тариқаттың ерекшеліктері. "Нақшбанд" сөзі Алланың есімін ақылға орнықтыру және жүрекке байлау мағынасындағы парсы тіліндегі "нақш" (өрнек, нақыш) және "банд" (байлау) сөздерінің бірігуінен пайда болған күрделі сөз болып табылады. Нақшбандия тариқаты үнсіз зікір әдісін, тариқаттың орындалуындағы құпиялылық пен ұстамдылықты, сондай-ақ шарифатқа қатты беріктікті қағидаға айналдырған тариқат ретінде қалыптасты. Бұрындары тариқаттың тізбегі Әбу Бәкірден (р.а.) Салман әл-Фариси, Қасым ибн Мұхаммед ибн Әбу Бәкір және Жағфар Садық арқылы Баязид Бистамиге жетіп, "Бәкрия" немесе "Тариқ-и Сыддықия" деп аталды. Хожа Юсуф әл-Һамаданидің кезеңіне дейін бұл тізбек Баязид Бистамидің лақабына байланысты "Тайфурия", ал Мұхаммед Бахауддин Нақшбандтың пайда болуына дейін "Тариқ-и Хажеган" атауымен танылды. Кейінірек бұл тариқат "Нақшбандия" деген атаумен кең тарады. Іс-амалдар мен әдептер тұрғысынан "Тариқ-и шарифат", "Тариқ-и рабыта", "Тариқ-и сұхбат" және "Тариқ-и хатме" сипаттарымен белгілі болды. Осы ерекшеліктер Нақшбандияны сипаттайды.

Мұхаммед Бахауддин Нақшбандтың әкесі "Хажеган" жолының ұлыларының бірі – Хожа Мұхаммед Баба Саммаси (ө. 740/1339) шәкірттерінің қатарында саналды және оның өтініші бойынша Саммаси Бахауддиннің тәрбиесін өзінің халифасы Әмір Кулалға тапсырды. Әмір Кулал Бахауддин Нақшбандтың діни тәрбиесін қамтамасыз еткен басқа бір мұршиді саналады. Оның ұстазы Әмір Кулал Мұхаммед Бахауддинге тариқатты басқаруда және оны өз ойынша түсіндіруде еркіндік берді.

Бұрындары дауыстап айтылатын зікір Мұхаммед Бахауддин Нақшбанд арқылы үнсіз зікір әдісіне айналдырылды, және үнсіз зікір Нақшбандия жолының айрықша ерекшелігіне айналды. Олар Алла Елшісін (с.а.у.) және одан кейін Әбу Бәкірді (р.а.) өздеріне үлгі ретінде алады. Бұл тариқаттың сенімі бойынша "хафи" (үнсіз) зікір Пайғамбарға (с.а.у.) Әбу Бәкір (р.а.) арқылы жеткен. Бұл зікір Әбу Бәкірге (р.а.) хижрет кезінде үңгірде жасырынған кезде берілген. Жүректе жүзеге асатын зікірдің маңыздылығына байланысты Нақшбандия өкілдері өз тариқаттарын басқа тариқаттардың ең биік шыңы деп есептейді. Зікір әдістері мазмұндық және пішіндік жағынан әр тариқаттың ұстанатын рухани жолына сәйкес өзгеріп отырады. Үнсіз (хафи) және дауыстап (жәри) зікір тәсілдерінің көптеген айырмашылықтарын байқауға болады. Нақшбандияда қолданылатын жүректік зікір (хафи зікір) тілдің қозғалуына жол бермейді және тек дененің ең кіші қимылдарына рұқсат етеді. Үнсіз зікірдің екі мазмұны бар:

1. "Жәләл есімі" (исм әл-жәләл) және "зат есімі" (исм әз-зат) деп танылған "Алла" есімі.

2. Суфилік амалдарда "нәфи және исбәт" деп аталатын кәлима шахадаттың жартысы – "*лә иләһә иллаллаһ*" (Алладан басқа құдай жоқ) сөйлемі қолданылады (Necdet Tosun, 2022: -251).

Ханафи мазхабының мүшесі болған Мұхаммед Бахауддин Нақшбанд XIV ғасырдан бастап мұсылман мемлекеттерінің барлығында рухани, интеллектуалды, әлеуметтік және тіпті саяси өмірінде теңдесі жоқ маңызға ие рөл атқарды. Оның өзі қолданған Нақшбандия тариқатының негізін құрайтын 11 қағида – осы тариқаттың ерекшелігі. Бұрынғы сегіз қағиданы жасаған Хожа Абдулхалық Ғыждуани еді, ал оның бұл мұрасына үш жаңа қағиданы қосқан Хожа Бахауддиннің өзі болды. "Калимат-и Қудсия" деп аталатын бұл он бір қағида мыналар:

1. Уқуфуз- заман (уақытқа ие болу): әр сәт пен әр жағдайды есепке алу. Құдайдың алдында өткізген сәті мен күйі үшін шүкіршілік ету. Ғафлетпен (бейқамдықпен) өткізген уақыты үшін тәубе ету. Сондықтан уақытты түсіну және оны сақтау – негізгі міндет.

2. Уқуфул- адади (есеппен әрекет ету): зікір кезінде санды сақтау және ойды шашыраңқылықтан қорғап, бір жерде жинау. Зікір саны аз болса да, жүрек тыныштығына ие болу. Тек санды сақтау – жеткіліксіз. Негізгі мақсат жүректің зікірі, ал санды сақтау – құрал және екінші дәрежелі маңызды нәрсе. Зікір жасағанда тақ сандарға назар аударылады.

3. Уқуфул- қалби (жүрекке ие болу): Алладан басқа ешнәрсеге жүректе орын бермеу. Сондай-ақ, зікір кезінде зікір етушінің жүрекке назар аударуы. Бұл дәл осы сәтте зікір етушінің сергек болуын білдіреді.

4. Хуш дәр-дем (тынысты бақылау): Нақшбандияда рухани жетілудің негізі тыныста. Тынысты босқа шығындамау және оны бақылауға алу, әрбір алған-берген тынысына мән беру. Адам тәулігіне шамамен 48 000 тыныс алады. Нақшбандияда тынысты бақылаудың ең маңызды тұсы – Алланың "Хай" есімін есінде сақтау. Әр тынысында Аллаға шүкір ету.

5. Назар бәр-қадам (қадамдарға назар салу): Көз – жүректің тыңшысы. Көздің көргендері жүректі алаңдатады. Көзқарасын аяқтарының ұшына шоғырландырған адам күнәдан да, харам нәрселерге қараудан да сақтанады. Аяққа қарауда – кішіпейілділік бар, әдеп бар, шегін білу бар.

6. Сафар дар-отан (отаннан сапар шегу, ажырау): Бос сапарлардан бас тартып, өзін адамдық сипаттардан – періштелік сипаттарға жеткізетін ішкі әлемдегі саяхатқа бет бұру. Асыл отанға сапар шегу. Аллаға сапар – рухани саяхат. Муршид табу үшін сапарға шығу да осы сапардың аясында қарастырылады.

7. Халуат дәр-әнжуман (жамағат ішінде оңашалану): Тән халықпен бірге, жүрек Хақпен бірге болу. Дүниедегі ешнәрсе оны Раббысынан, зікірінен алыстатпауы керек. Ашықта оңашалану – яғни, халықтың арасында жалғыз болу.

8. Яд-кәрд (зікір ету): Тілдің жүрекпен бірге зікір етуі. Жүректен шықпаған нәрсенің бәрі – жалған.

9. Баз-гешт (қайту, оралу): Зікір кезінде кенеттен келген ойды – жақсы немесе жаман ойды – қуып шығу. Жүректегі қара дақты жоюға тырысу.

10. Нигах-дашт (қадағалау, бақылау): Жүректі сақтау. Алланың үйі – жүрекке лайықсыз нәрселер мен ойлардың кіруіне жол бермеу. Жүректі қорғау, бос қиялды өзінен аулақ ету.

11. Яд-дашт (еске сақтау): Тілмен айтпастан Аллаға бет бұру қалпын сақтау, рухани тыныштыққа жету, Алланың нығметтерін еске алу (Бұлан, 2023: -169).

Бұл 11 қағида соншалықты бір-бірімен байланысып кеткен, бірінсіз екіншісін түсіндіру мүмкін емес.

Нақшбандия Тариқатының өкілі –қазақ ақыны Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы. XX ғасырдың басы қазақ қоғамы үшін жер бетінен жойылып кету мен өмір сүруін жалғастыру арасындағы үлкен күрес жүріп жатқан, дауылды тарихи кезең болды деуге болады. Бұл дәуірде

Патша режимі қазақтарға жасаған зұлымдығы мен озбыр саясатын күшейтті. Қазақ халқын толықтай езгіге салуды көздеді.

Голощекиннің (Филипп Исаевич Голощекин (1876-1941) – И.Сталиннің оң қолы, Орта Азия халықтарына көрсеткен зұлымдығы арқылы аты шыққан) тоталитарлық басқару саясаты қазақтардың ұлттық болмысы мен өркениетіне, тілін қолдануына қарсы бағытталғаны сөзсіз. Билікке қарсы шыққандарды «ұлтшыл», «милләтшіл» деп айыптап, «халық жауы» деген жаламен жазалады. Дін өкілдеріне деген өшпенділігі одан да күшті болды. Діни білімі бар тұлғаларға қарсы саясат ең қатал жүргізілді, мешіттер мен медреселер түгел жабылды.

Қара бұлттай халықтың басына төнген бұл қарғыс атқан заманда, қазақ қоғамының оқығандары, ақындары мен жазушылары халыққа бағыт-бағдар көрсетті. Патша режимінің зұлымдығын ең қатты сезінгендер де солар болды.

Қазақ әдебиеті тарихшылары ояну, қайта өрлеу және ұлттық күрес дәуірінің ақын-жазушыларын «Кітаби», «Ағартушы», «Ұлтшыл», «Демократ» деп жіктеген. Олардың пікірінше, «Ағартушы ақындар» (білім мен ғылымға ерекше мән берген ақындар) қатарына Ақмолла Мұхамедияров, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы сынды тұлғалар кіреді (Шағырбаев, 2018: -96).

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының өмірі мен шығармаларын зерттеген ұлы қазақ ғалымы Әлкей Марғұлан: *«Мәшһүр жазған дүниелер тек адамның жеке өмірінің құпиялары емес. Ол не жазса да, халқының өмірін, оның ішінде кедей мен мұқтаждардың мұң-мұқтажын жырлады. Сол себепті Мәшһүр елдің жағдайын жырлаған демократ ақын ретінде танылады. Мәшһүрдің кез келген өлеңін алсаңыз, оның әрқайсысында халықтың дауысы естіледі»*, – деп баға берген.

Мәшһүр Жүсіп тек қана қазақ ақыны емес, сонымен бірге ғалым, ойшыл, ұлы ұстаз, әулие, шежіреші, тарихшы, жырау, зерттеуші. Ең маңыздысы – әрі сопы, әрі ғалым, әрі ақын болған Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы діни білімге ие, жүрек көзі ашық адам еді.

Шын аты Адам Жүсіп, ал лақап аты Мәшһүр болған Жүсіп Көпейұлы 1858 жылы Қазақстанның Павлодар облысына қарасты Баянауыл ауданындағы Қызылтақ деп аталатын жерде, қысқы үйде, Ережеп айында дүниеге келген.

Көптеген ұстаздардан білім алған Мәшһүрді 1863 жылы әкесі оқуға беру үшін мектепке жібереді. Мәшһүр Жүсіп Байжан Смағұлдың медресесінде дәріс алған.

Балалық шағында өте қайсар болған Жүсіп, ақылдылығы мен қабілеті арқылы барша жұртты таң қалдырған. Кедейшілікте өскен Мәшһүр Жүсіп, бұл қиындықтардың бәрін білім мен оқу арқылы жеңуге болатынына сенген.

Жүсіп күндіз медресе сабақтарына қатысып, кешке ауыл сыртында жиналған адамдардың әңгімелерін тындап, жаттаумен уақытын өткізген.

*Айдабол мен Күліктен-шыққан затым,
Мәшһүр-деген био лақап, Жүсіп-атым.
Орта бойлы, қой көзді, німі (ніти) мұртты,
Аққұба, бидай өңді қианатым.
Әкем Көпей жетпіс үш жасында өткен,
Дін жолына жаскүнде бізді үйреткен.
Өзі жастай тариқат жолын іздеп,
Әбілқасым ишанға қызмет еткен.
Бабамыздың аты екен – Шермұхаммед,
Құдайға – құл, нәуиге (нәбиге) болған үмбет.
Балаларын оқуға сүйейді екен,
Екі қолдап жетелеп, қылып нұммет* (Көпейұлы, 2003: 116).

Балалық шағындағы Жүсіптің «Мәшһүр» атын алуы туралы С.Торайғыров атындағы Павлодар мемлекеттік университетінің «Мәшһүр ілімі» зерттеу орталығы ғалымдарының деректеріне сәйкес, сол кезеңде аға сұлтан болған Мұса Шорманұлы Баянауылда медресе салдырып, сонда дәріс беру үшін Омбы қаласынан Нежмеддин хазретті алдырған. Нежмеддин хазрет жастық шағында Бұхарада білім алған, өте білімді адам ретінде танымал болған.

Сабаққа ерекше ынта-жігермен қараған бала Жүсіп Нежмеддин хазреттің назарын өзіне аударған және кейіннен оның ең сүйікті шәкіртіне айналған. Өмір бойы кездескен ең білікті ұстазы болған Нежмеддин хазрет өте білімді ғалым еді. Нежмеддин хазрет шәкірті Мәшһүр Жүсіпке оның зеректігі мен еңбекқорлығы үшін «Бұхарлығым» деп ат қойып, Мәшһүр Жүсіптің әкесі Көпейге:

– Сопы, сенің балаң Бұхари Шәрифтің баласы тәрізді. Сыныптағы балалар оқып түсінгенді ол тыңдап-ақ ұғады, тіпті көргенін есте сақтай алатындай қабілеті бар. Біздің аталарымыз «Шарх кітабын оқыған адам кез келген кітапты түсінеді» деп айтқан еді, міне, дәл сондай бала осы шығар, – деп шәкірті туралы мақтау сөздер айтқан.

Ал Мәшһүр Жүсіп тек шәрх кітабын (арабша шәрх – түсіндіру) ғана емес, онымен бірге наһу (араб тілінің грамматикасы) кітабын, фикһ (ислам құқығы), мұхтасар кітаптарын да өзге шәкірттерден әлдеқайда ерте меңгерген. 1867 жылдан 1874 жылға дейін Мәшһүр Жүсіп әртүрлі діни білімі бар көптеген ұстаздардан дәріс алған.

Бұлардан да маңыздысы – ақын 1872-1874 жылдары білімін жалғастыру үшін Бұхарадағы Көкілташ медресесіне қабылданып, сол жерде ортағасырлық араб, парсы тілдері мен қазіргі заманғы түркі диалектілерін ең жоғары деңгейде меңгерген. Көкілташ медресесін тәмамдап, ислам жоғары мектебін бітірген соң «Шатырхат» құжатына ие болған Мәшһүр Жүсіп, сондай-ақ, Нақшбандия тариқатының да мүшесі болды. Осы медреседе діни білімін аяқтаған ақын «хафиз» дәрежесіне жетті. Мәшһүр Жүсіптің тұрмысы жақсарған шақта, 1885, 1887 және 1907 жылдары ол Түркістан, Ташкент, Бұхара және Самарқанд қалаларына сапар шегеді. Бұл сапарларда ол түркі халықтары үшін қасиетті саналатын ілім ордаларында білімін одан әрі жетілдіреді.

Алланың ақ жаратқан панасында,

Қазақтың туып өскен даласында.

Самарқанд, Бұхар, Ташкент кездік бәрін,

Жиырма мен отыздың арасында (Көпейұлы, 2013: 256)

1877-1887 жылдар аралығында Мәшһүр Жүсіп Сарыарқаның барлық аймақтарын аралап шығады. 1887 жылы 29 жасында ол екінші рет Бұхара, Ташкент, Түркістан сапарына аттанып, Домалақ пен Хамза хазіреттерінен тоғыз ай бойы дәріс алады. Бұл сапарында Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесін, Ташкенттегі Зеңгі баба мавзолейін зиярат етеді. Елге оралғаннан кейін Шу мен Сырдария өзендерінің бойындағы, сондай-ақ Ұлытау, Кішітау, Есіл және Нұра аймақтарындағы ауылдарды аралап, жергілікті халықпен дін және әдебиет туралы сұхбаттар жүргізеді.

Мәшһүр Жүсіп өзінің шығармаларында Нақшбандия тариқатының идеяларын насихаттайды. Ол Алланы үнемі зікір етудің маңыздылығын атап көрсетеді: *"Лә иләһә иллаллаһ" – жалғыз сөзде, Түгенделмес қазына – осы сөзде дем."*

Мәшһүр Жүсіптің түсінігінде, Алланың ақ жолымен жүру үшін адамның жүрегі таза болуы керек. Өйткені, адамның жүрегі – Жаратушының мекені. Бірақ ол мекен тек таза жүректі мүміндерге ғана тиесілі.

Ақылды әуелде Алла мыңға бөлген,

Кім жақын құдіретіне, соған берген.

Тоғыз жүз тоқсан тоғыз тамам бітіп,

Біреуі бұл ғаламға ортақ келген.

Біреуін онан қалған алты жарған,

Төртеуін ғылым-білім иесі алған.

Күллі ерге біреуін қойған сайлап,

Таңы бірі бұл жерде жеке қалған (Көпейұлы, 2013: 276)

Мәшһүр Жүсіп адамның жүрегінің мәні мен қажеттілігін осылайша түсіндіреді. Жүрегінің түкпірінде Аллаға жақындауды қалайтын мұсылман баласы білім мен дінді қатар ұстануы тиіс. Өйткені, Адамға берілген жан – Алланың аманаты. Аманатқа қиянат жасамау үшін жүрек тазалығы қажет.

Ол өз ойларын былайша жеткізеді: *"Жан – қолға үйретілген құс, Ал дене – темір тор іспетті. Құсқа су мен азық бермесең, Торда аштан өледі."*

Мәшһүр Жүсіп адамның жүрегін дәл осы құс секілді азықтандыру керек деп түсіндіреді. Ол жүрекке рухани нәр беретін ең асыл азық – Алланың сүйіспеншілігі деп біледі. Сондықтан ол Құран сөзін үнемі насихаттап, оның болашақ ұрпаққа жеткізілуін басты мақсат тұтқан. Мәшһүр Жүсіп үнемі Аллаға жалбарынып: *"Я, Раббым, барымды ал, жанымды ал, Тек ар-намысымды қор қылма!"* – деп дұға етеді.

Мәшһүр Жүсіп шығармаларында Нақшбандия тариқатына тән "Ғаусұл Ағзам, сенен медет!", "Хазірет Сұлтан, сенен медет!" деген тіркестер жиі кездеседі.

Сопылық дәстүр бойынша, бір шайхтың мүридті тариқатқа қабылдап, оған зікір рәсімдерін үйретуі – "қол беру" (бәйғәт алу) деп аталады. Ал белгілі бір шайхқа мүрид болып, зікір жолын ұстану – "қол алу" деп аталады. Нақшбандия тариқатының ерекше сипаттарының бірі – "уәйси жолы". Яғни, кейбір әулиелер тікелей көрмегенімен, ғасырлар бойы рухани байланыста болып, Алланың ілімін үйренеді.

Нақшбандия тариқатының ірі өкілдерінің бірі Мұхаммед Бахауаддин Нақшбанди – рухани ілімді ешбір тікелей ұстазсыз меңгерген тұлғалардың бірі. Ол өзінен бұрын өмір сүрген ұлы әулиелердің бірі – Абдулхалық Ғыждуани рухани түрде оған сабақ бергенін айтады. Мәшһүр Жүсіп те осы тариқаттың өкілі ретінде Нақшбандия мектебінен рухани бата алған. Оның ұрпақтары мен шәкірттері арасында бұл туралы аңыз-әңгімелер көп тараған.

Риуаят бойынша, бірде жас Мәшһүр Жүсіп Бұхара медресесінде оқып жүрген кезде, моншаға бару үшін көшеге шығады. Жол бойында ақсақал кісі алдынан шығып: – Балам, мен сені жақын жердегі моншаға бастап барайын, – дейді.

Жүсіп келісіп, қарттың соңынан еріп, кішкентай моншаға жетеді. Ішке кірген соң ақсақал оны жуындыра бастайды. Жас жігіт ақсақалдың осы іспен ақша табатынын ойлап, қалтасынан тиын ұсынады. Алайда, қарт ақшаны алудан бас тартады. Жүсіп оған алғысын айтып, әрі қарай жолын жалғастырады. Бірақ бірнеше қадам аттап артына қарағанда, әлгі ақсақалдың да, моншаның да ғайып болғанын көріп, қатты таңырқайды.

Бұл оқиға оның Нақшбандия тариқатының пірлерінің бірімен рухани кездесуі екенін көрсеткен еді. Кереметтің не екенін алғашында түсіне алмаған Мәшһүр Жүсіп, келесі күні болған оқиғаны медреседегі ұстазына баяндайды. Мұны естіген ұстазы ерекше қуанып:

– Алла сені жарылқасын, балам! Сен барған монша – біздің ұстазымыз, Бахауддин әулиенің моншасы. Сені жуындырып, жол көрсеткен де сол кісі екеніне сенімдімін. Бұл – оның әулиелігінің белгісі. Осы күннен бастап, сенің айтқан сөздерің қабыл болып, бойыңа ерекше қасиет дариды, – деп бата берген екен.

Басқа бір аңызда, Мәшһүр Жүсіп бір күні жұма намазына бару үшін медреседен шығып, мешітке қарай бет алады. Жолда қолында аса таяғы, үстінде қара шекпені бар бір қария оның алдынан шығады. Ақсақалға құрмет көрсеткен жас ақын тоқтап, оң қолын куде тұсына қойып сәлем береді. Қария сәлемін қабыл алып, қолындағы аса таяғын жерге шаншиды. Таяқтың ұшы темір болмағанына қарамастан, ол топыраққа кіріп, дірілдеп тербеледі. Ақсақал біраз уақыттан соң таяғын суырып алып, жерге 72 және 73 сандарын жазады. Бұл көрініске таңғалған Мәшһүр Жүсіп алғашында оның мағынасын түсіне алмай: *"Бұл 72-73 сағат па, әлде 72-73 ай ма?"* – деп ойға қалады. Алайда уақыт өте келе, бұл сандардың оның өмір жасының белгісі екенін ұғынады. Ол 72-73 жасқа дейін өмір сүретінін түсініп, өз қабірін қаздырғанда, шыққан тасқа мынадай сөздерді жаздырған екен: *"Жетпіс үшке дейін балталап шапсаң да, өлмеймін, Жетпіс үштен асқанда, сүйресең де, тірі қалмаспын."*

Бұл өлең жолдары оның өмір мен өлімге қатысты философиялық толғаныстарын көрсетеді («ҚазАқпарат» Халықаралық ақпарат агенттігі, 2024).

Ұлы түркі ойшылы Қожа Ахмет Ясауи: *"Мен жиырма жеті жасымда пірімді таптым..."* – деген болса, Мәшһүр Жүсіп өзі ұстанған Нақшбандия тариқатының негізін салушы туралы былай дейді: *"Жаңа шықты ащы терім, Шайқалып жүгіруге жетпеді жерім. Күндіз-түні басыма сая болған Хазірет Бахауддин – кемел пірім!"*

Дәруіштердің ұстаздары мен пірлеріне құрмет көрсетуі – олардың рухани кемелдікке жетуі үшін маңызды қадам. Нақшбандия тариқатының өкілдері Аллаға дұға жасағанда, өздерімен бірге әулиелердің де дұғаға қосылатынына сенеді.

XIX ғасырдың басында Қазақстан жеріне Исабек ишанның ата-бабалары келіп қоныстанған. Олар – Ислам дінінің ұлы ғұламаларының ұрпақтары еді. Исабек ишан халыққа діни білім таратумен айналысып, өз заманының беделді тұлғасына айналған. Ол – Мәшһүр Жүсіптің рухани тәлімгерлерінің бірі болды. Бахауддин Нақшбандиден кейін, Исабек ишан Мәшһүр Жүсіптің сопылық жолдағы кемелденуіне үлкен үлес қосты. Ол ақынды "Хасида" (құпия ілімдер) ғылымымен алғаш таныстырды. Бұл білімді кейіннен Мәшһүр Жүсіп Бұхара медресесінде тереңдетіп зерттеген.

Исабек ишанның көзі тірісінде, Мәшһүр Жүсіпке жазған бір хаты туралы айтылады, алайда, өкінішке қарай, ол хат жоғалып кеткен. Оның ішінде не жазылғаны белгісіз.

Мәшһүр Жүсіп өз ұстазы туралы *"Исабек ишан"* атты жоқтау өлеңінде былай деп жырлаған:

*Көзсіз келсе алдына, көзді болған,
Тілсіз келсе, сөйлейтін тілді болған.
Не дегенін Құдайым қабыл етіп,
Мұңды, кәріп-алдына бәрі толған.
Саңыраудың себеп болған құлағына,
Ақсақтың дауа болған аяғына.
Жын-шайтаннан құтылып, халас болған
Өзі түгіл, сүйкенсе таяғына.*

Шариғат, мағрипатын тамам еткен,

Тариқат, хақиқатны жары еткен.

Қол-аяқсыз домалап қалған дертлі

Сау-саламат жазылып тұрып кеткен (Көпейұлы, 2003: 270)

Мәшһүр Жүсіп өз ұстазына деген терең құрметін білдіре отырып: *"Әулие өлік емес, тірік"* – деп, оның есімі ешқашан ұмытылмайтынын атап көрсеткен.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы шығармаларында адамның Алла жолынан таймауы үшін терең мағыналы ойлар айтып, бұл тұжырымдарын өлеңдері арқылы жеткізген. Ол Пайғамбарымыздың (с.а.с.) хадистерін өзіне рухани бағдар етіп, барша адамзатты ислам жолына шақыруды басты мақсаты санайды.

Ол бұл міндетті өз тариқатының жүктеген парызы деп біліп, осы ілімді тарату құралы ретінде қолданған және осы жолда үлкен жетістікке жеткен.

Қорытынды. Нақшбандия – ғасырлар бойы ең маңызды сопылық тариқаттардың бірі болып саналады. Ислам әлемінің әр түкпірінде кең тараған бұл жол, Орта Азиядағы түркі және татар халықтарының арасында ұлттық тариқат ретінде орныққан. Уақыт өте келе, оның географиясы кеңейіп, Түркістан, Қытай, Қазан, Үндістан және Түркия сияқты түрлі аймақтарда өзіндік тармақтары пайда болды.

Бұл тариқаттың ізбасарлары сүнниттік жолды ұстанып, шариғат талаптарын бұлжытпай орындайды. Нақшбандилер ғибадатта қарапайымдылық пен риясыздықты басты қағида етіп алған. Олар зікірді де дауыстап емес, ішкі жан дүниесінде, жүректе шексіз ықыласпен орындауға баса назар аударады. Сол сияқты, белгілі бір арнайы киім үлгілерін кимеуі және теккеге (сопылар мекеніне) тұрақты түрде орналаспауы, Нақшбандилердің ерекшеліктерінің бірі болып саналады. Бұл тариқат пайда болған кезінен бастап бүгінге дейін өзінің маңызын жоғалтпай, дәстүрін сақтап келеді. Нақшбандия әртүрлі әлеуметтік топтардан шыққан адамдардың рухани қажеттіліктеріне жауап беріп, оларды Ислам ілімімен сусындатуға бағытталған.

Осы зерттеуге арқау болған Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, өз рухани сұрақтарына жауапты Нақшбандия тариқатынан тапқан. Ол өзінің шығармаларында сопылық ойларды шебер жеткізіп, дін жолындағы үлкен ғұлама, халық жетекшісі, күрескер ақын әрі кемел тұлға ретінде танылды.

Бұл өлең жолдарында ақын сәби кезінен-ақ Алланы танығанын, Ислам дінін ұстанып, пайғамбар жолымен жүргенін баяндайды. Ол рухани кемелдікке ұмтылғанын, ізгі жандарды үлгі тұтқанын жырлайды.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының немересі Ертай оның сопылық еңбектері жайында:

"Мәшһүр Жүсіптің діни тақырыпта көптеген шығармалар қалдырғаны белгілі. Бірақ ең алдымен, бұл еңбектердің жазылуына қандай жағдай себеп болғанын білуіміз керек. Оның әдебиетке қадам басқан уақыты ХІХ ғасырдың соңы, яғни Ресей патшалығының қазақ жерін жаулап алып, халыққа ауыр қысым жасаған кезеңі еді. Бұл уақыт – дін мен ұлттық құндылықтардың әлсірей бастаған жылдар болатын. Ресей үкіметі қазақтың шұрайлы жерлерін тартып алып қана қоймай, оларды дінінен, мәдениетінен, дәстүрінен айыруға тырысты. Осындай қиын кезеңде Мәшһүр Жүсіп, Исламды ту етіп, дінін, тілін, мәдениетін, ұлттық құндылықтарын сақтап қалу жолында күресті" («ҚазАқпарат»Халықаралық ақпарат агенттігі,2024)

Мәшһүр Жүсіп қазақ поэзиясындағы сопылық дүниетанымды барынша терең қамтып, оны өз шығармаларында кеңінен көрсете білген кемеңгер ақын, ойшыл әрі ұлт руханиятының тірегі болды.

Әдебиеттер:

1. Бұлан Ж. Сопылық ілімі: Тарихы,мәні және сипаттамасы.-Алматы: «Нұр-Мұбарак» баспасы, 2023. – 464 бет.
2. Necdet Tosun. Hacegan yolu.Hoca Bahaeddin ve tarikati.-Istanbul,Insan yayinlari, 2022. - 464 sayfa.
3. Шағырбаев А.Д. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни көзқарасы: Жеке монография. – Алматы. ҚР БҒМ ҒК Философия,саясаттану және дінтану институты, 2018. -223 бет.
4. Көпейұлы М.Ж. Көп томдық шығармалары. 1-том. –Алматы, «Алаш», 2003. – 504 бет.
5. Көпейұлы М.Ж. Шығармалары. 20 томдық шығармалар жинағы.4-том. – Павлодар: ЭКО, 2013. -546 бет. <https://kaz.inform.kz/news/eskeld-alkabindagi-mashur-zhusp-kesenes-bf9e35/>

ВЗГЛЯДЫ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ НА СЕМЬЮ

Ганиева Ч., докторант

Ташкентский государственный транспортный университет, г. Ташкент, Узбекистан

Абу Наср аль-Фараби – выдающийся мыслитель, философ и ученый-энциклопедист, оставивший значительный след в исламском мире и мировой цивилизации. Он выдвинул широкие теоретические идеи в таких областях, как философия, духовность, этика, политика и государственное управление. Социальные взгляды Фараби, в частности его идеи о семейном институте, остаются актуальными и в наши дни.

Аль-Фараби высоко оценивал роль семьи в жизни человека, считая ее основой общества. По его мнению, человек по своей природе является социальным существом и не может существовать в одиночку. Следовательно, он развивается, объединяясь с другими и действуя в гармонии. Семья – это самая малая единица общества, и ее прочность влияет на стабильность всего социума. По его мнению, для создания благополучного общества необходимо уделять особое внимание укреплению семейных отношений.

Аль-Фараби определил нравственные основы взаимоотношений в семье. Он подчеркивал, что между членами семьи должны быть взаимное уважение, любовь и забота. Согласно его взглядам, каждый человек должен занимать достойное место в обществе, а для этого он должен получить правильное воспитание в семье. Именно поэтому Фараби придавал большое значение семейному воспитанию (Al-Farabi's,2006.201p).

Взгляды аль-Фараби на семейное воспитание Фараби уделял особое внимание вопросам образования и воспитания. По его мнению, воспитание – это главный фактор духовного и нравственного совершенствования человека. Он считал, что в семье детям необходимо

прививать правильные нравственные качества, обучать их добродетельному поведению и справедливости.

Фараби предлагал основывать семейное воспитание на следующих принципах:

Нравственное воспитание – привитие детям таких качеств, как правдивость, справедливость, верность и человечность.

Любовь к науке и знаниям – необходимо пробуждать у ребенка стремление к обучению и размышлению.

Привитие трудолюбия – каждый человек должен приносить пользу обществу через свой труд.

Семейное единство и уважение – члены семьи должны относиться друг к другу с уважением и любовью.

Взгляды Фараби на семейную культуру. Фараби считал, что повышение уровня семейной культуры является важным фактором развития общества. Он подчеркивал, что нравственность и культурный уровень человека формируются в семье. По его мнению, семейное воспитание влияет на всестороннее развитие личности (Al-Farabi on the Perfect State, 1985.503 P).

Фараби утверждал, что в семье необходимо создать такую атмосферу, в которой каждый человек мог бы получить необходимые знания и нравственное воспитание (Abduraxmonova Z. 2011,200 б). Он подчеркивал важность честности и справедливости в семье. Члены семьи должны быть преданными и верными друг другу, между ними должны царить доверие и гармония.

По мнению Абу Насра аль-Фараби, у каждой вещи есть свой предел, за который она не может выйти. Следовательно, пределом героизма является его контекст (тарх), и никакой героизм не может выйти за рамки этого контекста, его границы определены именно им (Abu Bakr Muhammad ibn Ja'far Narshaxiy.-1970,38с). Точно так же и ложь, как правило, не выходит за пределы общества и эпохи. Потребности общества, требования времени носят реальный характер и со временем сами определяют границы допустимого.

Согласно Фараби, считать человека по природе врагом – ошибочно. Милосердие и благодеяние заложены в природе человека. Границы духовной жизни человека требуют сострадания и добродетели. В начале XX века западные ученые называли это «пограничной ситуацией». В узбекской философии существует понятие «ложного мира». Таким образом, смысл и красота жизни человека измеряются не миром, а делами, совершенными во благо будущих поколений и родины (М.Хайруллаев 2003. 126 с). Аналогично в философии Абу Насра аль-Фараби вопросы милосердия и добродетели считаются свойственными всем людям. Эти качества раскрывают сущность человеческой природы, а также помогают понять личность человека через призму исторического контекста.

Абу Наср Фараби отмечал, что семья играет особую роль в самосовершенствовании и достижении духовного развития. Гражданин, воспитанный в достойной семье, становится уважаемым членом благополучного общества и добродетельного города. Первый шаг к счастью начинается с того, что в семье устанавливается правильный распорядок дня и это становится постоянной привычкой.

Укрепление единства и благополучия каждой семьи – крайне важная задача. Обеспечивая социальную защиту и поддержку семей, мы создаем условия для достойной жизни наших граждан. В современном мире развитые страны в первую очередь стремятся к повышению доходов населения и улучшению качества жизни. Эффективность всей государственной системы оценивается по этим показателям. Мы должны создавать условия для счастливых семей, здорового и сознательного поколения.

Именно поэтому в настоящее время семейный институт стал одной из ключевых тем глобальной конкурентоспособности государств. Главное богатство нашего народа – это воспитание передовых и нравственно зрелых граждан.

Заключение. Взгляды Абу Насра аль-Фараби на семью остаются актуальными и в наше время. Он подчеркивал особую роль семьи в развитии личности и рассматривал ее как

основное звено общества. По его мнению, крепкая семья, построенная на основе нравственности, образования и культуры, играет важную роль в развитии общества. Следовательно, нам следует учитывать его идеи, стремиться к укреплению семейных отношений и правильному выполнению воспитательных функций семьи.

Литература:

1. Al-Farabi's Long Commentary on Aristotle's Categoriae in Hebrew and Arabic", In Studies in Arabic and Islamic Culture, Vol. II, edited by Abrahamov, Binyamin. Ramat: Bar-Ilan University Press, 2006.
2. Al-Farabi on the Perfect State, Oxford: Clarendon Press, 1985. P.503.
3. Abduraxmonova Z. Milliy birlik tuyg'usining ijtimoiy-psixologik xususiyatlari. Toshkent: Falsafa va huquq instituti, 20x.-B. 16.
4. Abu Bakr Muhammad ibn Ja'far Narshaxiy.- Toshkent: Sharq bayozi, 1xx3.-B 126.
5. М.Хайруллаев. Уйғониш даври ва Шарқ мутафаккирлари. –Toshkent. O'zbekiston, 1973. – 126 b.

ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ЖАСӨСПІРІМДЕРДІҢ ҰЛТТЫҚ ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫН МЕКТЕПТЕГІ СЫНЫПТАН ТЫС ЖҰМЫСТАР АРҚЫЛЫ ҚАЛЫПТАСТЫРУ

***Қоңырбаева С.С., педагогика ғылымдарының кандидаты, Олжаева А.К., докторант**
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы қ., Қазақстан*

Түйін. Мақалада жасөспірімдердің ұлттық құндылықтарын сыныптан тыс жұмыстар арқылы қалыптастырудың мүмкіндіктері жан-жақты қарастырылады. Мақалада ұлттық құндылықтарды ұрпақ бойына сіңіру мақсатында бекітілген мемлекеттік құжаттар негізге алынды. Сондай-ақ «ұлттық құндылықтар», «сыныптан тыс жұмыстар» сияқты кілттік ұғымдарға педагогика, психология, әлеуметтану және т.б. әлеуметтік ғылымдар аясында зерттеген отандық және шетелдік ғалымдардың еңбектері талданып, ұғымдарға түсіндірме жасалады. Сыныптан тыс жұмыстардың бағыттары мен формалары қарастырылды. Д.Б. Элькониннің жасерекшелік периодизациясына сәйкес, жасөспірімдік кезеңге сипаттама жасалды. Ғылыми мақаланың тәжірибелік бөлімінде жасөспірімдердің (7-11 сынып оқушылары) ұлттық құндылықтарының бастапқы деңгейін анықтау және оны тиімді жолмен қалыптастыру мәселелері талданды. Тәжірибелік жұмыс анықтау, қалыптастыру, бақылау кезеңдерін қамтыды. Анықтау кезеңінде «Аяқталмаған сөйлем», «Суреттер сөйлесін» диагностикалық әдістемелері арқылы оқушылардың ұлттық құндылықтарының бастапқы деңгейі анықталды. Қалыптастырушы кезеңде жасөспірімдердің ұлттық құндылықтарын сыныптан тыс жұмыстар арқылы қалыптастыру мақсатында ұйымдастырылған қысқа мерзімді жоба құрылып, сынақтан өткізілді. Жоба тиімділігін анықтау мақсатында тәжірибенің бақылау кезеңінде М. Рокичтің «Құндылықтық бағдарды анықтау» диагностикасы мен жағдаяттық сұрақтарды талдау әдістемелері қолданылды. Бақылау кезеңіндегі әдістемелердің нәтижелеріне сәйкес қысқа мерзімді жобаның тиімділігі бағаланып, зерттеу жұмысы бойынша қорытынды жасалды.

Кілт сөздер: жасөспірімдер тәрбиесі, ұлттық құндылықтар, дәстүр, сыныптан тыс жұмыстар.

Кіріспе. Жасөспірімдер – ел ертеңі, еліміздің болашағын құраушы азаматтар. Олардың еліміздің өркендеуіне, Отанымыздың абыройын асқақтатуына, халқы мен оның тарихына, мәдени мұраларына жанашыр болуы бойына сіңірген ұлттық құндылықтарға, сондай-ақ Отанына, халқына деген құрметіне тікелей байланысты. Көрнекті қоғам және мемлекет қайраткері Мұстафа Шоқай: «Ұлттық құндылықтардан жүрдай рухта тәрбиеленген ұрпақтан халықтың мүддесі мен мұқтажын жоқтайтын пайдалы азамат шықпайды» деген болса, М. Жұмабаев «Педагогика» еңбегінде: «Әрбір тәрбиеші баланы ұлт дәстүрімен тәрбиелеуге міндетті» деді. Сол себепті де, жасөспірімдердің ұлттық құндылықтарын қалыптастыру жаһандану мен мәдени интеграция жағдайында маңызды міндет болып отыр. Ал сабақтан тыс жұмыстар оқу процесінің ажырамас бөлігі ретінде жасөспірімдердің жеке басын тәрбиелеуде және дамытуда шешуші рөл атқарып, ұлттық құндылықтарды қалыптастырудың тиімді жолы бола алады.

ҚР Оқу-ағарту министрінің 2023 жылдың 19 қыркүйегіндегі №294 бұйрығымен бекітілген «Біртұтас тәрбие бағдарламасы» ұлттық құндылықтар негізінде өскелең ұрпақты тәрбиелеу сапасын арттыруға бағытталған [1]. Қазіргі жаһандану заманында ұлттық

санамызды сақтау мен ұлттық кодымызды жоғалтпау мақсатында жасөспірімдердің бойына ұлттық құндылықтарды дарыту өзекті мәселеге айналып отыр.

Өскелең ұрпақтың бойына ұлттық құндылықтарды дарытуға тек педагогикалық ұжым ғана емес, ата-аналар да белсенді түрде атсалысып жатыр. Оған дәлел ретінде, 2020 жылдан бері Республикалық ата-аналар қоғамдық кеңесінің қызметін әдістемелік қамтамасыз ету мақсатында жүзеге асырылып отырған «Отбасы-мектеп», «Мектеп өмірінен бір күн» ұзақ мерзімді жобаларын айта аламыз. Сонымен қатар, еліміздің білім беру мекемелерінің (ондағы ата-аналардың) бастамасымен жүзеге асырылып отырған «Әжелер мектебі», «Әкелер мектебі», «Аналар мектебі», «Ата-ана мектебі» жобаларының да мақсаты ұрпақтар сабақтастығын сақтай отырып, салт-дәстүр, туған тіл мен діл, ел тарихы негізінде оқушыларға ұлттық құндылықтарды дәріптеу екені белгілі.

Ұлттық құндылықтар – әрбір ұлттың болмысында ғасырлар бойы атадан балаға мұра болып жеткен халықтың қазынасы, ұлттық тілі, ділі, салт-дәстүрі, әдебиеті мен өнерінен тұратын ұлттың рухани байлығы.

Бүгінгі күнге дейін әртүрлі жастағы (мектепке дейінгі, бастауыш, орта сынып, жоғары сынып) білім алушылардың ұлттық құндылықтарын қалыптастыру мақсатында өте көп зерттеу жұмыстары жүргізілгенімен, олардың мақсатқа жетудегі құралдары әртүрлі болды. Ғылыми педагогикалық еңбектерге талдау жасай отырып, жасөспірімдердің ұлттық құндылықтарын сыныптан тыс жұмыстар арқылы қалыптастыру мәселесі жеткілікті деңгейде зерттелмегендігі байқалды. Сол себепті де, осы зерттеу жұмысы аясында сыныптан тыс жұмыстарды «құрал» ретінде қарай отырып, жасөспірімдердің ұлттық құндылықтарын қалыптастыруда оның тиімділігін тексеруді жөн көрдік.

Қазіргі уақытта сынып және сыныптан тыс іс-әрекеттің, негізгі және қосымша білім берудің өзара байланысының аспектілері белсенді түрде қарастырылуда. Мұның бәрі жалпы білім берудегі интеграциялық процестердің күшеюін, негізгі және қосымша білім берудің өзара байланысын жандандыруды көздей отырып, білім беру ұйымдарында осыған байланысты қызметтің бағыттарына ерекше көңіл бөлуді міндеттейді.

Сыныптан тыс жұмыстың бағыттары, формалары мен әдістерінің оңтайлы үйлесімі оқушылардың құндылықты бағдарлау саласына тиімді әсер етеді. Бұл сыныптан тыс жұмыстарға тән ерекшеліктерге байланысты. Әр түрлі бағыттар бойынша оңтайлы ұйымдастырылған сыныптан тыс іс-шаралар оқушының жеке қабілеттерін анықтауға және дамытуға, оның әлеуметтік тәжірибе алуына және оны кеңейтуге, болашақ өмірі үшін қажетті әлеуметтік тәжірибелерді алуға ықпал етеді.

Сәйкесінше, ғылыми жұмыстың мақсаты жасөспірімдерде ұлттық құндылықтарды қалыптастыру үдерісінде сыныптан тыс жұмыстардың маңыздылығын зерттеу және негіздеу болып табылады. Зерттеу аясында келесідей нақты міндеттер қойылды:

- жасөспірімдердің ұлттық құндылықтарын қалыптастырудың теориялық негіздері мен педагогикалық ерекшеліктерін зерттеу;
- сыныптан тыс жұмыстың әртүрлі формаларының ұлттық құндылықтарды дарытудағы рөлі мен әсерін талдау;
- сыныптан тыс жұмыстар арқылы жасөспірімдердің ұлттық құндылықтарын қалыптастыруға бағытталған жоба жоспарын құру және апробациялау;
- жасөспірімдерде ұлттық құндылықтардың дамуына ықпал ететін сабақтан тыс іс-шараларды ұйымдастыру және іске асыру бойынша ұсыныстар жасау.

Осылайша, жұмыстың негізгі мақсаты жасөспірімдерді тәрбиелеу үшін сыныптан тыс жұмыстың маңыздылығы мен тиімділігін негіздеу болып табылады, бұл жастардың бойында тұрақты ұлттық құндылық бағдарларын қалыптастыруға бағытталған білім беру мекемелері үшін әдістемелік ұсынымдар мен бағдарламаларды әзірлеуге мүмкіндік береді.

Қазақ халқының ғасырлар тұңғышынан бері тарихымен біте қайнасып жатқан жас ұрпақтың бойына ұлттық құндылықтарды қалыптастыру тәжірибелері бізге рухани мәдениет, этикалық, эстетикалық құндылықтарын құрайтын әдет-ғұрып, салт-дәстүрлер, әдебиет, музыка, фольклор мазмұны арқылы жетіп отырды. Оған қоса, ұрпақ тәрбиесіне байланысты

ұлттық тәлім-тәрбиелік ой-пікірлерді Қорқыт ата, әл-Фараби, Қ.А. Яссауи, М.Х. Дулати, Ж. Баласағұн, М. Қашқари және т.б. көптеген ақын-жырауларының мұраларынан көреміз.

Кейіннен ұлттық ерекшелігімізді жоғалтпау үшін барын салған Ә. Бөкейханов, М. Дулатұлы, І. Жансүгіров, М. Жұмабаев, Б. Майлин, Ж. Ақбаев, Ә. Ермеков, Х. Досмұхамедов, Ж. Досмұхамедов және т.с.с. біршама алаш арыстарының да басты ұраны «ұрпаққа ұлттық құндылықтарды ұсақтамай жеткізу» болды.

Бүгінгі күні ұлттық құндылықтар мәселесі философия, педагогика, этнопедагогика, психология, әлеуметтану, мәдениеттану, дінтану және т.с.с. әлеуметтік ғылымдар аясында зерттеледі. Ұлттық құндылықтарды қазақ халқының әдет-ғұрпы мен салт-дәстүрі аясында зерттеген Е. Джелбулдин, А. Сейдімбек, Н. Шаханова, Е. Турсынов, И.Е. Ерғали және т.с.с. ғалымдардың еңбектерін атап өткіміз келеді.

Педагогика және этнопедагогика ғылымында жас ұрпақты ұлттық құндылықтар негізінде тәрбиелеу мәселелерін С. Ғаббасов [2], Б.И. Иманбекова, С. Пірәлиев, С. Әбішқызы, Р.А. Джанабаева, С.А. Ұзақбаева, К. Сарчаева, М.Ж. Құрманбаева, К.Н. Меңлібаева, Ш. Майғанарова, С.Т. Иманбаева сынды ғалымдар зерттеген.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің педагогика және білім беру менеджменті кафедрасының профессорлық оқытушылар құрамында да оқушылардың бойында ұлттық құндылықтарды қалыптастыру мәселелерін зерттеген ғалымдар жетерлік. Олардың қатарына Ш.Т. Таубаева, А.Қ. Құсайынов, Н.С. Әлқожаева, К.Ж. Қожахметова, Б.А. Әрінова, Қ.Ш. Молдасан [3] сынды оқытушылардың жемісті еңбектерін атап өте аламыз.

Белгілі ғалым А.Қ. Құсайынов білім беру саласында ұрпақ тәрбиесінің дағдарысқа ұшырауының себебінен жастар арасында ұлттық рух төмендеп, зорлық-зомбылық өршіп, ұлт алдындағы перзенттік парыз ұғымдарының құнсызданып бара жатқандығын айтады. Сондай-ақ ғалым, ұлттық тәрбие қағидаларын әлемдік озық тәрбие тәжірибелерімен ұштастыра отырып, бәсекеге қабілетті саналы ұрпақ тәрбиелеу жұмысын жетілдіру мақсатында, 2021 жылы Педагогикалық Ғылымдар Академиясы, Абай атындағы ҚазҰПУ, Алматы қаласы Білім басқармасымен бірлесе отырып «Мектептерде саналы ұрпақ тәрбиелеуді ғылыми-практикалық тұрғыдан іске асыру жолдары» жобасын әзірледі [4].

Х.С. Вильданов ұлттық құндылықтарды белгілі бір этностың өзін-өзі сәйкестендіруі (идентификация) ретінде қарастыра отырып, оның негізгі үш маңыздылығын анықтайды:

1) ұлттық құндылықтар мен құндылық бағдарларының *саналық–сандық негізділігі* мен олардың тұрақтылығы;

2) ұлттық құндылықтардың өзара әрекеттесуінің *функционалдылығы*, яғни ұлттың өкілі ретінде жеке адамның өмірі үшін ұлттық құндылықтардың маңызы;

3) өзін-өзі сәйкестендіру үдерісінде тұлғаның ұлттық құндылықтарды маңызы бар құбылыстар ретінде *тануының объективті мүмкіндігі*, ол арқылы тіршілік формалары жеке тұлға үшін қажетті бағытта бекітіледі [5].

М.А. Джекебаева ұлттық құндылықтарды азаматтардың патриотизмін арттырудың қайнар көзі деп санайды. Сондай-ақ ұлттық құндылықтарды дәріптей отырып, патриотизмді арттыру ел бірлігін, тұтастығын сақтауға алып келетіндігін алға тартады [6]. Г.Р. Сағынаеваның да пікірі осыған саяды. Оның айтуынша, ұлттық құндылықтарды жаңа ұрпақты тәрбиелеу мен оқыту ісіндегі озық технологиялармен байланыстыра отырып, әрбір жас адамда ұлттық патриотты, өзіне сенімді тұлғаны тәрбиелеу қажет [7].

Қ. Әтемова, П. Исакова және т.б. ғалымдар ұлттық құндылықтарды отбасы тәрбиесімен байланыстырады. Олардың айтуынша, отбасылық тәрбиеде ұлттық құндылықтарды қолдану қазақ мәдениетін, салт-дәстүрін, тілі мен ділін сақтауға, балаларда жағымды ұлттық құндылықтарды қалыптастыруға ықпал етеді [8].

Я.И. Зинченко өз еңбектерінде ұлттық құндылықтарды мемлекеттің ұлттық қауіпсіздігінің маңызды құрамдас бөліктері ретінде анықтайды [9]. Сәйкесінше, ұлттық құндылықтарымызды ұлықтау арқылы халқымыздың мұрасын кіші ұрпаққа жеткізіп қана қоймай, оның тыныштығы мен бейбітшілігін де сақтай аламыз. Сондықтан жас ұрпақтың бойына ұлттық құндылықтарды қалыптастыру жұмыстары жан-жақты жүргізілуі тиіс. Осы

ретте, сыныптан тыс жұмыстар арқылы жасөспірімдердің ұлттық құндылықтарын қалыптастыру шараларына көшпестен бұрын, сыныптан тыс жұмыстарға сипаттама жасағанымыз абзал.

Мемлекеттік жалпыға міндетті білім беру стандарт бойынша, сыныптан тыс жұмыстар – білім беру ұйымындағы біртұтас оқу-тәрбие үдерісінің құрамдас бөлігі, үлгілік оқу жоспарымен айқындалып, білім алушылардың бос уақытын ұйымдастыру нысандарының бірі ретінде іске асырылатын оқудан тыс жүктеме.

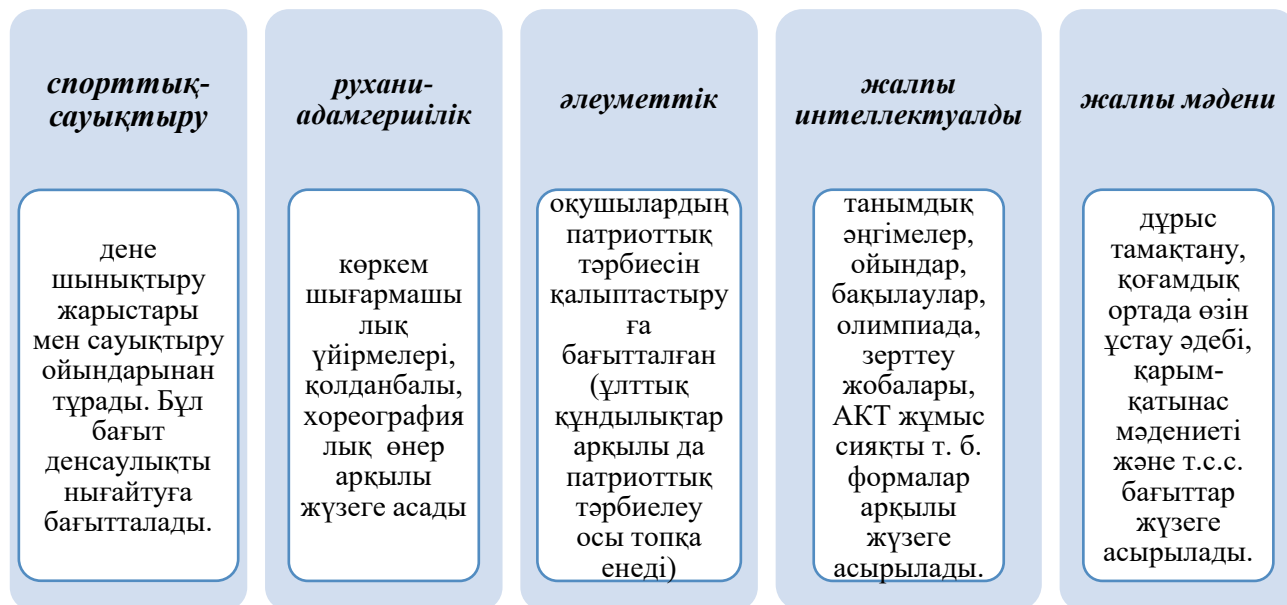
Сыныптан тыс жұмыс тек пәндер бойынша ғана емес, сонымен қатар сыныптан тыс жұмыстардың басқа салаларында да танымдық қызығушылықтардың дамуына ықпал етеді. Ол әлеуметтік құзыреттіліктерді, жеке қабілеттерді дамыту үшін айтарлықтай мүмкіндіктерге ие, балалардың тапқырлығы мен қиялына мүмкіндік береді, асоциалды іс-әрекеттің алдын алады. Сыныптан тыс жұмыстардың сабақтардан негізгі айырмашылығы, міндетті оқуға жатпайды, сондай-ақ оқушылардың бос уақытын мақсатты ұйымдастырудың бір түрі ретінде сипатталады.

Сыныптан тыс жұмыстарды ұйымдастыру қағидалары:

- сыныптан тыс жұмыстарды оқушылардың қызығушылықтары мен қабілеттеріне сәйкес таңдау;

- жас ерекшеліктерін есепке алу;
- жұмыстың жеке және ұжымдық формаларының үйлесімі;
- теорияның тәжірибемен байланысы;
- қолжетімділік және көрнекілік;
- белсенді өмірлік ұстанымға тарту;
- қоғамның барлық субъектілерінің серіктестік қатынастарының бірлігі мен тұтастығы.

Баланы дамыту іс-әрекеттеріне байланысты сыныптан тыс жұмыстың спорттық-сауықтыру, рухани-адамгершілік, әлеуметтік, жалпы интеллектуалды, жалпы мәдени бағыттары бар (1-сурет).



1-сурет. Сыныптан тыс жұмыстың бағыттары

Сыныптан тыс жұмыстардың формалары оның бағыттарына сәйкес жіктеледі. Мысалы, спорттық-сауықтыру бағытындағы сыныптан тыс шаралар олимпиада, спартакиада, марафон және т.с.с. формада жүргізілсе, жалпы интеллектуалды бағыттағы сыныптан тыс іс-шаралар ғылыми жоба, зерттеу жұмысы, интеллектуалды олимпиада, конкурс және т.б. формада өткізіледі.

Л.А. Будкова сыныптан тыс жұмыстар бір сынып оқушыларының бейресми қарым-қатынасына жағдай жасауға бағытталып, айқын тәрбиелік және әлеуметтік-педагогикалық мәнге ие деп санайды. Ал В.И. Мухин сыныптан тыс жұмыстарды сабақ түрінде өткізілетін оқу шеңберінен тыс өтетін білім беру процесі ретінде сипаттайды.

Осылайша, «сабақтан тыс іс-әрекет» ұғымының негізі ретінде қоғам мен мемлекет мүддесі үшін қосымша білім беру бағдарламаларын іске асыру, білім беру қызметтерін көрсету және ақпараттық білім беру қызметі арқылы жеке тұлғаны тәрбиелеу, дамыту және оқытудың мақсатты үдерісі болып табылатын «педагогикалық үдерісті» қарастырамыз. Бұл көзқарас біз талдаған көптеген ғалымдардың тұжырымдарымен сәйкес келеді.

Зерттеу әдістері. Жасөспірімдердің ұлттық құндылықтарын сыныптан тыс жұмыстар арқылы қалыптастыру мақсатында педагогикалық тәжірибе жүргізілді. Сондай-ақ ұлттық құндылықтарды сыныптан тыс жұмыстар арқылы қалыптастыру мақсатында «Тамыры терең тағылым» тақырыбында қысқа мерзімді жоба құрылып, апробацияланды.

Д.Б. Элькониннің жасерекшелік периодизациясына сәйкес, жасөспірімдік кезең 12-17 жас аралығын қамтиды. Ол өз ішінде, 12-14 жас – кіші және 14-17 үлкен жасөспірімдік кезең (ерте бозбалалық) болып бөлінеді. Сәйкесінше, 7-11 сынып оқушылары зерттеу жұмысына қатысты. Зерттеу жұмысына Алматы қаласындағы жалпы білім беретін мектептің біріндегі 7-11 сынып аралығында білім алатын, барлығы 117 оқушы қатысты. Олардан 59 оқушы эксперименттік топқа, 58 оқушы бақылау топқа жіктелді (1-кесте).

1-кесте. Зерттеу тәжірибесіне қатысушы оқушылар саны

Сынып	Сыныптағы барлық оқушы саны	Эксперименттік топ	Бақылау топ
7-сынып	25	13	12
8-сынып	25	12	13
9-сынып	26	13	13
10-сынып	19	10	9
11-сынып	22	11	11
Барлығы	117	59	58

Зерттеудің тәжірибелік бөлімі үш кезеңді қамтыды:

Бірінші кезең – *анықтау*: жасөспірімдердегі ұлттық құндылықтардың қалыптасуының алғашқы деңгейін анықтайтын диагностикалық әдістерді қолдану.

Екінші кезең – *қалыптастырушы*: ұлттық құндылықтарды қалыптастыруға бағытталған педагогикалық жағдайларды қалыптастыру, тиімді сыныптан тыс жұмыстар негізінде жоба құру және оны сынақтан өткізу.

Үшінші кезең – *бақылау*: құрылған және сыналған педагогикалық іс-әрекеттердің тиімділігін бағалауға бағытталған білім алушыларды қайта диагностикалауды қамтитын бақылау.

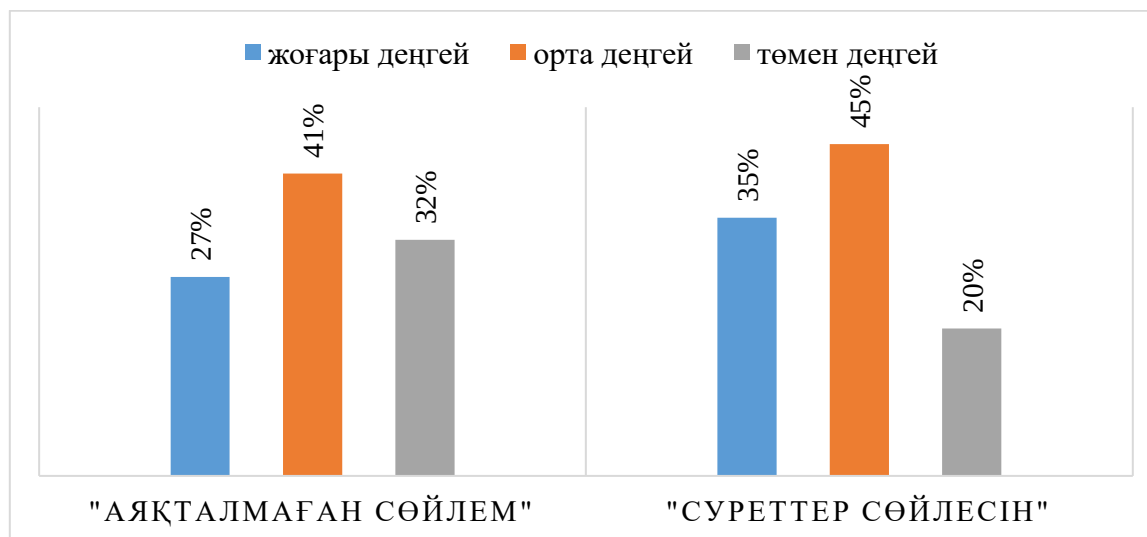
Зерттеу тәжірибесінің анықтау кезеңінде ұлттық құндылықтар тақырыбында авторлармен құрастырылған «Аяқталмаған сөйлем» және «Суреттер сөйлейді» проективті әдістері қолданылды.

Талқылау және нәтижелер. «Аяқталмаған сөйлем» әдістемесінде оқушыларға ұлттық құндылықтар (қазақ тілі мен әдебиеті, салт-дәстүр, тарих, ұлттық өнер мен спорт) тақырыптары аясында 20 аяқталмаған сөйлем құрастырылды. Әр дұрыс аяқталған сөйлем 1 ұпайды құрайды. Әдістеме нәтижесінде, эксперименттік және бақылау топ оқушыларының 27% - жоғары деңгей (16-20 ұпай), 41% - орта деңгей (9-15 ұпай), 32% - төмен деңгейді (0-9 ұпай) көрсетті.

«Суреттер сөйлейді» әдістемесінде экспериментке қатысушы оқушыларға ұлттық құндылықтар (қазақ тілі мен әдебиеті, салт-дәстүр, тарих, ұлттық өнер мен спорт)

тақырыптары аясында 15 сурет ұсынылды. Оқушылар сурет тақырыптарын тауып, ондағы бейнеленген зат немесе құбылыстарға қысқаша сипаттама жасау керек болды. Оқушылардың 35%-ы 10-15 суретке дұрыс жауап беріп, жоғары деңгейді көрсетсе, 45%-ы 5-9 суреттің сипаттамасын дұрыс тапты. Ал қалған 20% оқушы тек 0-5 аралығындағы суреттердің сипаттамасын дұрыс жазып, төменгі деңгейді байқатты.

Екі әдістеменің ортақ нәтижелері есептеліп, анықтаушы кезеңдегі оқушылардың ұлттық құндылықтар туралы білімінің нәтижесі 37%-ды ғана құрады (2-сурет).



2-сурет. Зерттеу тәжірибесінің анықтау кезеңіндегі диагностикалық әдістемелердің нәтижелері (ұлттық құндылықтар туралы білімінің бастапқы деңгейі)

Қалыптастырушы кезеңде сыныптан тыс жұмыстар арқылы жасөспірімдерді ұлттық құндылықтарын қалыптастыру мақсатында зерттеу жұмысының авторларымен «Тамыры терең тағылым» атты қысқа мерзімді жобасы жүзеге асырылды (2-кесте). Жоба 10 күнге созылды.

2-кесте. «Тамыры терең тағылым» жобасының жоспары

Күн №	Ұлттық құндылықтар	Сыныптан тыс жұмыс формасы	Мақсаты	Іс-әрекет
1-күн	ұлттық құндылықтарға жалпы сипаттама	Дискуссиялық клуб отырысы	Қатысушыларды жобамен таныстыру, күтулетін нәтижелер мен мақсаттарды анықтау	Ұлттық құндылықтар мен олардың маңыздылығын талқылау
2-күн	Тарихи мұра	Дөңгелек үстел, театр өнері үйірмесі	Елдің тарихы мен мәдени мұрасына шолу	Тарихи оқиғаларға презентация. Тақырыптар бойынша викторина.
3-күн	Халық салт-дәстүрлері мен ұлттық ою-өрнектер	Қолданбалы өнер және сурет үйірмелерінде шеберлік сабақ. Өлкетанушылар клубы	Ұлттық ою-өрнек, таңбалар және салт-дәстүрлермен таныстыру	Ою-өрнектерді салу бойынша шеберлік сабақ. Салт-дәстүрлерге байланысты сурет салу немесе коллаж жасау. Таңбалы тас мекенінен (виртуалды немесе шынайы) саяхат
4-күн	Қазақ тілі мен әдебиеті	Көркем сөз үйірмесі	Ана тілі мен әдебиетінің құндылығын нығайту	Классикалық және заманауи әдебиеттерден үзінділерді оқу және талқылау. Туған ел туралы эссе жазу
5-күн	Ұлттық мәдениет және өнер	Өнер үйірмелері (ұлттық би, ән, ұлттық аспаптар).	Ұлттық мәдениет және өнер туындыларымен танысу, білімдерін бекіту.	Ұлттық және аспаптар мұражайына (виртуалды) саяхат. Өздеріне жақын өнер

		Шығармашылық шеберханалары.		түрлерінен кіші концерт ұйымдастыру.
6-күн	Отбасылық құндылықтар мен ондағы дәстүрлер	«Ата-аналар мектебі», «Әжелер мектебі» ұйымдары	Отбасылық құндылықтар мен дәстүрлердің маңыздылығын атап, ұлттық құндылықтарды ұрпақтан ұрпаққа жеткізудің басты көзі – отбасы екендігін түсіндіру	Оқушылардың отбасындағы дәстүрлерді талқылау. Отбасы тарихы мен дәстүрлері жазылған «Отбасы ағашын» құру.
7-күн	Ұлттық мейрамдар мен ұлттық асхана	Шеберлік сабақтар	Ұлттық мейрамдардың мәнін түсіндіру; Ұмытылып бара жатқан ұлттық тағам түрлерімен таныстыру	Мейрамға арналған атрибуттарды қолдан жасау. Ұлттық тағам дайындаудан шеберлік сабақ ұйымдастыру.
8-күн	Ұлттық спорт	Ұлттық спорт түрлерінен спартакиада	Жасөспірімдерді ұлттық спорт түрлерімен таныстыру арқылы салауатты өмір салтын ұстануға шақыру.	Тоғызқұмалақ, асық ойнау, аударыспақ, қазақша күрес, бөйге алу, көкпар тарту және т.с.с. ойындарды ойнау.
9-күн	Ұлттың ұлы тұлғалары	Рөлдік ойындар; дискуссия	Жасөспірімдерді көрнекті тұлғалардың мысалдарымен ынталандыру	Бұрынғы және қазіргі ұлт үшін қызмет етіп жүрген тұлғалар мен олардың еңбектері туралы дискуссия.
10-күн	Қорытындылау күні	Ұлттық құндылықтарды дәріптеушілер клубы	Жоба нәтижелерін бағалау, қорытындылау.	Оқушылардың әсерлерін талқылау. Құндылықтардың өзгеруін бағалау диагностикасы. Жоба қатысушыларына сертификат табыстау.

Зерттеу жұмысының бақылау кезеңінде М. Рокичтің (Rokeach, 1973) «Құндылық бағдар сауалнамасы» (The value survey) диагностикалық әдістемесі, зерттеу авторлары тарапынан түрленіп (модификацияланып) қолданылды. Сауалнама сұрақтарының қатарына ұлттық құндылықтар мен отбасылық құндылықтар тізбектері қосылды. Инструменталды құндылықтар бағанына кішіпейілділік, даналық, қонақжайлылық, кеңпейілділік құндылықтары; ал терминалды құндылықтар бағанына мамыражай көңіл, бейбіт өмір, бұзылмас татулық, шексіз шығармашылық өнер құндылықтары қосылды.

Сондай-ақ, зерттеу жұмысының бақылау кезеңінде жасөспірімдерге халықтың тарихы, салт-дәстүр, ұлттық өнер мен спорт, мәдениет, тіл және әдебиет салалары қамтылған жағдаяттық сұрақтарды шешу әдістемесі қолданылды. Оқушылар зерттеу авторлары құрастырған 10 жағдаяттық сұрақтарға жауап берді. Жағдаяттық сұрақтар ұлттық құндылықтар туралы білімді анықтауға бағытталған жанама, астарлы сұрақтардан тұрды.

Зерттеу тәжірибесінің анықтау кезеңінде М. Рокичтің бұл әдістемесі жүргізілмегендіктен, оқушылар әдістемеге жаңадан қосылған/бұрын болған бағандарды білмеді. Таңданатынымыз, эксперименттік топ оқушыларының басым бөлігінде (52%) зерттеу авторлары қосқан құндылықтар рангілеуде алдыңғы орындарға (3-7 арасында) ие болған. Ал бақылау топ оқушыларында авторлар тарапынан қосылған құндылықтар соңғы орындарға тұрақтаған. Осы тұста, «Тамыры терең тағылым» жобасының тиімділігінің эксперименттік топтағы алғашқы белгілері байқалды.

Екінші жағдаяттық сұрақтар әдістемесінің нәтижелеріне сәйкес, эксперименттік топ оқушыларының 55%-ы жағдаяттардың басым көпшілігін (7-10 сұрақ) дұрыс, ұлттық құндылықтар мен қазақ халқының қасиеттеріне сай шешіп, жоғары деңгейді байқатты. Ал эксперименттік топ оқушыларының 36%-ы 5-7 жағдаяттарды оңтайлы шешіп, орта деңгейді; қалған 9% оқушы 3-5 жағдаятты тиімді шешіп, сәйкесінше, төменгі деңгейді байқатты.

Бақылау тобында оқушылардың 35%-ы 7-10 жағдаятты тиімді шешіп, жоғары деңгейді; 45%-орта деңгейді; қалған 20%-ы төмен деңгейді көрсетті. Байқағанымыздай, бақылау тобындай айтарлықтай өзгеріс болған жоқ.

Зерттеу тәжірибесінің анықтау кезеңінде барлық оқушылардың ұлттық құндылықтар туралы білімі, құндылықтық бағдарлары 37%-ды құраса, жобадан кейін, яғни бақылау кезеңіндегі нәтижелер бойынша, жалпы көрсеткіш 48%-ды құрап, эксперименттік топ оқушыларының ұлттық құндылықтар туралы білімі, олардың бойындағы ұлттық құндылықтар деңгейі 11%-ға артқандығын байқаймыз. Аралық динамика өте үлкен болмағанымен, «Тамыры терең тағылым» жобасы қысқа уақытта жүргізілсе де, айтарлықтай деңгейде өзінің тиімділігін көрсете алды. Егер, жоба бірнеше мамандармен (педагог-психолог, әлеуметтік педагог, профориентолог, қосымша білім беру педагогтерімен) бірлесе отырып құрылып, ұзақ мерзімді жоба ретінде жоспарланса, тиімділігі әлдеқайда жоғары болады деп санаймыз.

Қорытынды. Жалпы зерттеу жұмысын қорытындылайтын болсақ, ұлттық құндылықтар – бір ұлт пен оның мүшелерінің жеке басын сипаттайтын рухани, мәдени және әлеуметтік бағдарлардың жиынтығы. Бұл құндылықтарға ата-бабалардың тарихы мен жетістіктерін білу және құрметтеу (тарихи мұра), әдет-ғұрыптар, ұлттық мерекелер, өнер, музыка, әдебиет және қолөнер (мәдениет және дәстүр), ана тілінің қарым-қатынас және мәдени көрініс құралы ретіндегі рөлі (тіл), ұлттық рәміздер, ұлттық батырларға құрмет, патриоттық іс-шараларға қатысу (патриотизм), отбасы мен туыстық байланыстардың маңыздылығы (отбасылық құндылықтар), қоғам мен мемлекет алдындағы жауапкершілік сезімі (әлеуметтік жауапкершілік) жатады.

«Тамыры терең тағылым» жобасы жасөспірімдердің ұлттық құндылықтарын арттырып қана қоймай, оқушылардың халық мұрасына, салт-дәстүріне, өнері мен мәдениетіне, спорт пен ұлттық мейрамдарға, ұлттық асханаға ерекше қызығушылығын оятып, ұлттық құндылықтарымызды дәріптейтін үйірмелерге, қосымша білім беру ұйымдарына жазылуларына ықпал етті. Әр жасөспірімнің өз қызығушылығына сәйкес, бос уақытын тиімді жоспарлауына тікелей әсер етті.

Жасөспірімдік кезең жаңа қабілеттер мен рухани-адамгершілік қасиеттері бойына тез сіңіріп, ол қасиеттері тұлға бойында өмір бойы сақталып қалуына ықпал ететін ерекше кезең. Дж. Локк айтқандай, жасөспірімдік кезеңдегі балалар «таза тақта» (tabula rasa) секілді барлық ақпаратты тез бойына жазып алады. Сол себепті, оқушылардың осы жас кезеңін өздері және ұлт үшін тиімді пайдаланып, ұлттық құндылықтарды қалыптастыруға шектеусіз, жан-жақты, белсенді түрде атсалысу керек. Сондай-ақ зерттеу жұмысы барысында апробацияланған ұлттық құндылықтарды сыныптан тыс жұмыстар арқылы қалыптастыру мақсатындағы жобаны немесе оның жоспарын түрлендіре отырып, осы іспеттес жобаларды ұйымдастыратын болсақ, жасөспірімдердің бос уақыты да тиімді ұйымдастырылып, еліміздің болашағына да зор үлесімізді қосатынымызды жеткізгіміз келеді.

Әдебиеттер:

1. ҚР Оқу-ағарту министрлігі. ЖОО-нан басқа білім беру ұйымдарына арналған «Біртұтас тәрбие бағдарламасын» бекіту туралы бұйрық. 2023 ж. [Электронды ресурс] - URL: <https://www.gov.kz/memleket/entities/edu/documents/details/539827?lang=kk>
2. С. Ғаббасов. Ұлт тағдыры – ұрпақ тәрбиесінде. – Алматы: Абай атындағы ҚазҰПУ: «Ұлағат» баспасы, 2014. – 240 бет.
3. Қ.Ш. Молдасан, Ж.М. Бектурганова. Педагогика: Хрестоматия: оқу құралы. I бөлім. – Алматы: Абай атындағы ҚазҰПУ: «Ұлағат» баспасы, 2015. – 376 бет.
4. Құсайынов А.Қ. Ұрпақ тәрбиесіндегі құндылықтар негізі // «Білім» ғылыми-педагогикалық журналы. – Астана: Ы. Алтынсарин атындағы Ұлттық білім академиясы. – №2. – 2023. – Б. 131-141.
5. Вильданов Х.С. Национальные ценности в структуре этнокультурной и национальной самоидентификации индивида // Фундаментальные исследования. 2014. № 9 (1). – С. 214-218.
6. Джекебаева М.А. Ұлттық құндылықтарды дәріптеу – Отан алдындағы негізгі міндет // Хабаршы. Халықаралық қатынастар және аймақтану сериясы, №3 (41). – 2020 ж. 67-73 б.
7. Сағынаева Г.Р. Национальные ценности – это основа системы непрерывного образования // Молодой ученый. – № 10.1 (144.1). – 2017. – С. 82-84.
8. Atemova K., Kabekeyeva K., Iskakova P., Zhumadullaeva A., Belgibayeva G. Application of national values in family training of Kazakh people // Journal of Advanced Pharmacy Education and Research. – №8 (4). – 2018. – pp. 45 - 50.
9. Зинченко Я.И. Национальные ценности и идеалы как важнейшие составляющие национальной безопасности государства // Молодой ученый. – № 10 (457). – 2023. – С. 84-86.

ДУХОВНОСТЬ/РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ: КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПОНЯТИЙ

*Лифанова Т.Ю., кандидат философских наук, доцент
Веревкин А.В., кандидат социологических наук, доцент*

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан

Abstract. The article examines the methodological foundations and practical challenges of operationalising the concepts of “spirituality” and “religiosity” in socio-philosophical research. Its aim is to justify a comprehensive toolkit for measuring individual religiosity that accommodates inter-confessional diversity and cross-cultural data comparability. A critical review of international and domestic studies reveals key issues: the latent nature of religiosity as a construct, confessional asymmetry in existing scales, diminished informativeness of universal indicators, and the limitations of an individual-centred level of analysis. The study’s novelty lies in integrating universal and confession-specific indicators into a single measurement matrix, thereby ensuring both intracultural validity and intercultural comparability of data. The results obtained can be applied to further comprehensive investigations of religiosity, the development of governmental and educational programmes, and the monitoring of the religious landscape in multiconfessional societies.

Key words: spirituality, religiosity, measurement toolkit, inter-confessional diversity, cross-cultural comparability.

Введение. Понятие духовность возможно безусловно считать одним из важнейших в философском наследии аль-Фараби. Так, в центре идеального государства аль-Фараби находится философ как идеал просветленного духовностью человека, способного управлять другими членами государства правильно: «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» [Алтаев, 2018: 85]. Современные социальные науки сталкиваются с необходимостью заново концептуализировать феномены духовности и религиозности, – категорий, чья семантическая и эмпирическая многослойность делает их особенно трудными для операционализации. Актуальность данной проблемы обусловлена, во-первых, глобальным распространением религиозных практик: большинство населения планеты декларирует веру в Бога и относит себя к тому или иному конфессиональному сообществу. Во-вторых, именно религия нередко оказывает амбивалентное влияние на процессы трансформации практически всех подсистем позднего современного общества – от экономики и политики до образования и цифровых коммуникаций. Эти обстоятельства предопределяют значимость тщательного уточнения понятийного аппарата, поскольку выбор исследовательских методов напрямую зависит от того, как именно определяются духовность и религиозность на макро-, микро- или мезоуровне социального анализа.

Целью настоящей статьи является теоретическая реконструкция и критический анализ ключевых подходов к определению духовности и религиозности в общественном сознании, что предполагает: (1) выделение основных аксиологических, институциональных и практических измерений феномена; (2) сопоставление «житейски-практического» и «институционального» уровней религиозности; (3) выявление методологических следствий для эмпирических исследований, связанных с операционализацией указанных понятий.

Методологическую основу составляют классические и современные концепции социологии и философии религии. Среди которых, наиболее типичным для социологии становятся определение религии, во-первых, через контекст обыденной жизни и, во-вторых, как социальный институт, находящийся в различных обществах в условиях негативной и позитивной корреляции с процессами трансформации практических всех подсистем современного общества, а также трансформации индивидуального или коллективного мировоззрения. Первое приводит к сосредоточению внимания на религиозных практиках или привычках, а второе поднимает проблему оценки уровня религиозности как общества в целом, так и его отдельных компонентов от ценностей до политики и экономики. Религиозность/духовность возможно изучать, обращаясь к ее установленному, официальному способу существования; ее можно изучать во многих вариантах ее индивидуального

проявления; или она может быть определена функционально и соответственно изучена в неявных формах, имеющих религиозные параллели.

Структура статьи подчинена логике постепенного уточнения: сначала рассматривается эпистемологический статус понятий, затем анализируются доминирующие исследовательские парадигмы и, наконец, обсуждаются импликации предложенной концептуализации для дальнейших социологических и междисциплинарных исследований.

Результаты и обсуждение. Систематизируя проблемы операционализации понятия «религиозность», на индивидуальном уровне, используемые в количественных эмпирических исследованиях возможно выделить следующие основные проблемы:

В первую очередь, проблема состоит в том, что религиозность представляет собой латентную характеристику, что влечет необходимость подбора адекватных индикаторов, в которых она проявляется. Во-вторых, существует необходимость корректировки опросников в зависимости от конфессиональной специфики регионов или поиска универсальных показателей. Так, в рамках количественного подхода религиозность представляет собой переменную, измеряемую по определенной шкале (либо при помощи нескольких шкал). Широко применяемые в мировой практике шкалы (как, например, показатели, используемые в крупных международных исследованиях) тестировались в рамках европейских опросов. Целевая аудитория данных опросов чаще всего христиане, в т.ч. протестанты. Одна из основных проблем измерения религиозности и создания унифицированных показателей, заключается в том, что некоторые проявления религиозности, хорошо отражают специфику одной конфессии, а для измерения религиозности представителей других вероисповеданий могут не подходить частично или полностью. Здесь главное ответить на вопрос, о целесообразности поиска внеконфессиональных показателей. Иными словами, в международных исследованиях, когда социологам необходимо использовать максимально унифицированные показатели, имеющие смысл в контексте большинства вероисповеданий, в значительной степени теряется их информативная ценность. Одним из наиболее универсальных вопросов, который имеет смысл для большинства религий, считается вопрос о том, насколько важна религия в жизни респондента. Исследовательская литература не дает окончательного ответа на данный вопрос и стратегия исследования может быть определена и обоснована отдельно в рамках каждого исследования.

Наибольшую сложность представляет проблема поиска унифицированных показателей в рамках исследования конфессионально разнообразных обществ. Именно такую картину религиозного разнообразия при условии отделенности религии от государства, демонстрирует анализ современного казахстанского общества. Анализ литературы показывает, что использование в рамках количественных исследований религии узконаправленных вопросов для респондентов с различным вероисповеданием, хотя и дает детализированную картину религиозной жизни, также обладает рядом ограничений. Поскольку задаваемые вопросы для разных вероисповеданий во многих случаях должны задаваться по-разному и о разном, это может привести к тому, что теряется возможность их сравнения.

В целом, можно выделить еще одну проблему операционализации и измерения религиозности в количественных исследованиях. Она заключается в том, что единицей наблюдения в количественных исследованиях религии обычно являются индивиды, что исключает нахождение в таких исследованиях религиозности, существующей на других уровнях (например, религиозной общины). И, наконец, важно отметить, что несмотря на указанные проблемы, существует достаточно сильная и научно обоснованная традиция количественного изучения индивидуальной религиозности. Ограничением исследований подобного рода является также тот факт, что, даже подобрав идеальные с точки зрения теории индикаторы для интересующего нас понятия, мы сталкиваемся с проблемой их непосредственного измерения и вынуждены основываться лишь на декларируемых респондентом верованиях, поведении, знаниях и т.д., которые, в силу различных причин, могут быть далеки от реального положения дел (при этом сам респондент может этого не осознавать).

Подытожим, что религиозность, в теоретической интерпретации представляет собой многомерную конструкцию включающую в себя как когнитивные (знание, убеждение), так и социальные и эмоционально психологические компоненты. Pargament К. определил религиозность/духовность с психологической точки зрения как поиск смысла способами, связанными со священным. Религиозность характеризуется религиозным опытом и верой, которые влияют на индивидуальные взгляды, ценности, повседневный опыт и представления о себе [Luehr, 2016].

Духовность возможно определить как более личный, неинституционализированный опыт «отношения» к трансцендентным реальностям, таким как Бог или сверхчувственная реальность. Духовные конструкции, объединяют разнообразные нуминозные качества (например, чувство трепета, веры и святости) и связаны с весьма разнообразными психологическими следствиями. Духовность часто трактуется как внутренняя направленность в мировоззрении человека на поиск чего-то трансцендентного или священного. Иными словами, большинство шкал духовности являются мерой некоторой внутренней мотивации, которая побуждает людей двигаться к конкретным, идентифицируемым целям.

Ключевые исследовательские вопросы в новой области изучения общественного сознания сформулированы различными исследователями следующим образом:

1) что на самом деле имеют в виду люди, когда идентифицируют себя как «духовные, но не религиозные» [Smith, 2019];

2) изменялся ли исторически сложившийся образ религии (как формы общественного сознания, социального института и т.д.) и соответственно исторический состав субъектов религиозных объединений [Houtman, 2018];

3) влечет ли за собой изменение содержания «религиозной идентичности» нечто большее, чем «нечеткий» шаг на исторической траектории от религии к «не-религии» [Marshall, Olson, 2018].

4) Может ли вообще существовать нерелигиозная духовность? [Carey, 2017].

Marshall J., Olson D. (2018) на основании итогов компаративистского анализа данных серии опросов студенческой молодежи в шести университетах США, Швеции, Норвегии и Дании приходят к выводу о наличии два скрытых фактора, которые возможно определить как «религиозная духовность» (religio-spirituality) и «антиинституциональная духовность» (anti-institutional spirituality). Респондентов просили самоидентифицировать себя с одним из следующих убеждений: (1) *Religious and spiritual / Религиозный и духовный*, (2) *Religious but not spiritual / Религиозный, но не духовный*, (3) *Spiritual but not religious / Духовный, но не религиозный*, (4) *Not religious or spiritual / Не религиозный и не духовный*

В модели логистической регрессии данные определения были использованы в качестве зависимых переменных. Таким образом, используя набор элементов, описывающих как религиозные, так и духовные убеждения, возможно выявить, какие убеждения чаще всего разделяют люди, выбирающие каждый из четырех маркеров самоидентификации. Так, авторы отмечают, что «несмотря на то, что, например, американские студенты, как правило, более религиозны, чем скандинавские студенты, мы обнаруживаем, что три из четырех маркеров самоидентификации имеют весьма схожие значения в разных культурных средах. Однако при построении двух-факторной модели, определяемой этими двумя скрытыми факторами, респонденты в каждой из четырех категорий самоидентичности в основном придерживались единого континуума от «духовного и религиозного» до «не духовного или не религиозного». Тем не менее, «духовные, но не религиозные» студенты выделяются высокими баллами по «антиинституциональной духовности» [Marshall, Olson, 2018: 503].

Операционализация и концептуализация религиозность/духовности в суб(дисциплинах) социальных наук позволяет сделать вывод о том, что основанием методологии измерения религиозности с применением преимуществ социологического подхода является использование комплексных наборов переменных. Методологически важна и так называемая кросс-культурная оценка элементов опроса, необходимая для интерпретации данных, если элементы не эквивалентны в разных обществах. Анализ операционализации понятия

религиозность в эмпирических социологических исследованиях показывает необходимость предварительного изучения факторов формирования религиозной картины каждого отдельного региона и выявление тенденций ее изменения. Казахские исследователи отмечают следующие тенденции, характеризующие современную религиозную ситуацию в Казахстане: (1) секуляризм, подразумевающий стабильное сохранение определенного уровня людей, не исповедующих никакой религии; (2) постсекулярные тенденции, когда отдельные сферы общественной жизни становятся религиозными, что включает также медиатизацию, популяризацию религии, использование религии в маркетинговых целях; (3) процесс возрождения религии, постоянный приток в религию новых верующих разных конфессий, включая религиозную конверсию и др. Безусловно, наиболее выраженной тенденцией является процесс возрождения религии, однако, возможно предположить, что проходит он не в классической форме создания и поддержания деятельности религиозных общин, а в более индивидуализированной форме.

На основе обобщения методологических подходов к измерению религиозности в рамках проекта был разработан и апробирован инструментарий исследования. В наиболее общем виде при подготовке инструментария были учтены следующие особенности: возможность применения методологии для рассмотрения взаимосвязи между верованиями и практиками различных институционализированных религий; возможность выявить один или несколько индикаторов религиозных верований для измерения веры в пределах определенной конфессии; возможность учесть разделение религиозных практик на организационные и индивидуальный практики.

Выводы. Несмотря на широкое использование, духовность и религиозность не имеют каких-либо общепринятых определений, при условии, что духовность и религиозность концептуально имеют много общего. Обзор исследований показывает, что эти два измерения в качестве зависимых переменных весьма схожи, особенно для взрослых когорт, например крупного города. То есть, когда для социологического исследования, непосредственно религиозность и духовность не являются предметом, то они становятся «просто артефактом желаний исследователей, надеющихся найти такие различия» [Ralph et al., 2012: 314].

Наиболее распространенная точка зрения в данном вопросе основывается на выявлении степени институциональности, когда духовность рассматривается как атрибут личности (во многом похожий на черту личности), а религиозность понимается как включающая в себя большое количество ритуалов и практик. Проведенный анализ подтвердил, что религиозность выступает многомерной латентной конструкцией, требующей комплексной операционализации, учитывающей когнитивные, аффективно-психологические и практико-организационные компоненты. Универсальных индикаторов, адекватных всем конфессиям и социокультурным контекстам, не существует: показатели, валидные для христианских респондентов, становятся частично или полностью нерелевантными для представителей других религий. Для общества с высокой конфессиональной диверсификацией, как в Казахстане, приоритетной является стратегия «гибридного» опросника, где унифицированные метрики сочетаются с дифференцированными шкалами, фиксирующими особенности ислама, православия, протестантских деноминаций и т.д. Выстроенная модель трендов (секуляризм, постсекуляризм, религиозное возрождение, радикализация) показывает, что наиболее отчетливо проявляется индивидуализированное возрождение религиозности, сопровождаемое медиатизацией и маркетингизацией сакрального.

Статья подготовлена в рамках реализации научного проекта грантового финансирования Комитета науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан по проекту AP19679699 «Религиозность/духовность, благополучие и идентичность казахстанской молодежи: сравнительное страновое исследование».

Литература:

1. Алтаев Ж. Аль-Фараби – великий мыслитель Востока. – Алматы: Казак университеті, 2018. – 210 с.
2. Pargament K.I. Spiritually integrated psychotherapy : understanding and addressing the sacred.- New York : Guilford Press, 2007. - 384 p.

3. Luehr S.J.C., Holder M.D. The contribution of religiosity and spirituality to well-being // R. Cooper (Ed.), Religiosity: Psychological perspectives, individual differences and health benefits, Nova Science Publishers, New York, 2016. - P. 31-46.
4. Smith J.M., Cragun R.T. Mapping religion's other: a review of the study of nonreligion and secularity // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2019. – Vol. 58. – P. 319-335 <https://doi.org/10.1111/jssr.12597>
5. Houtman D., Mascini P. Why do churches become empty, while new age grows? Secularization and religious change in the Netherlands // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2018. – Vol. 41(3). - P. 455 – 473
6. Marshall J., Olson D.V.A. (2018) Is 'spiritual but not religious' a replacement for religion or just one step on the path between religion and non-religion? // Review of Religious Research. - 2018. - No. 60. – P. 503-518.
7. Carey J. (2017) Spiritual, but not religious?: On the nature of spirituality and its relation to religion // International Journal for Philosophy of Religion. – 2017. – Vol. 83(3) DOI:10.1007/s11153-017-9648-8
8. Светскость и религия в современном Казахстане: модернизация духовно-культурных смыслов и стратегий: Коллективная монография. Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2020. – 278 с.
9. Ralph L., Philip H. Friedman Spirituality, Religiosity, and Subjective Quality of Life // Handbook of Social Indicators and Quality of Life Research, 2012. – P. 313–329.

ӘЛ-ФАРАБИ ЕҢБЕКТЕРІНДЕГІ ГУМАНИСТІК ИДЕЯЛАРДЫҢ ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІНЕ ЫҚПАЛЫ

Майлықұтова М.Д., аға оқытушы

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

Аңдатпа. Бұл мақалада әл-Фарабидің еңбектеріндегі гуманистік идеялардың қазақ мәдениетіндегі көріністері қарастырылады. Әл-Фараби — адамзаттың ұлы ойшылдарының бірі, оның философиялық көзқарастары көптеген халықтарға, соның ішінде қазақ халқына да терең әсер еткен. Мақалада әл-Фарабидің адам құндылықтары, мораль мен этика, әділдік, бостандық, қоғамның дамуы туралы ойлары мен қазақ мәдениетінің гуманистік дәстүрлері арасындағы ұқсастықтар мен байланыстар зерттеледі. Сондай-ақ, мақалада әл-Фарабидің философиясындағы адамгершілік пен ізгіліктің маңызы, оларды қазақ ұлттық дәстүрлері мен философиясындағы моральдық ұстанымдармен үйлестірудің жолдары талқыланады. Әл-Фарабидің гуманистік идеялары қазақ қоғамының әлеуметтік және рухани дамуына ықпал еткенін көрсету мақсаты көзделді.

Кілт сөздер: әл-Фараби, гуманизм, адамгершілік, қазақ мәдениеті, философия, мораль, этика, әділдік, ізгілік, қоғам дамуы, ұлттық дәстүрлер, рухани құндылықтар.

Аннотация. В данной статье рассматриваются проявления гуманистических идей в трудах Аль-Фараби в контексте казахской культуры. Аль-Фараби — один из великих мыслителей человечества, чьи философские взгляды оказали глубокое влияние на многие народы, в том числе на казахский народ. В статье исследуются сходства и связи между его размышлениями о человеческих ценностях, морали, этике, справедливости, свободе, развитии общества и гуманистическими традициями казахской культуры. Также обсуждается значение моральных и нравственных понятий в философии Аль-Фараби и их согласование с моральными принципами казахских национальных традиций и философии. Основной целью статьи является демонстрация влияния гуманистических идей Аль-Фараби на социальное и духовное развитие казахского общества.

Ключевые слова: Аль-Фараби, гуманизм, человеколюбие, казахская культура, философия, мораль, этика, справедливость, добродетель, развитие общества, национальные традиции, духовные ценности.

Әл-Фараби – әлемдік философия мен ғылымның дамуында ерекше орын алатын ұлы тұлға. Оның шығармалары мен идеялары тек шығыстың ғана емес, әлемдік мәдениет пен білім саласына елеулі әсерін тигізді. Қазақстан үшін Әл-Фараби мұрасы ерекше құнды, себебі оның ойлары мен тұжырымдамалары қазақ халқының рухани, мәдени және ғылыми дамуына ықпал еткен.

Қазіргі таңда, қазақ мәдениеті мен өнері жаһанданудың, мәдениетаралық қарым-қатынастардың белсенділігі мен ғылымның жаңа кезеңіне аяқ басқан кезде, Әл-Фарабидің мұрасын зерттеу үлкен маңызға ие болып отыр. Оның философиялық көзқарастары, өнер мен мәдениетке деген ықпалы, білім беру саласындағы ұстанымдары қазақ қоғамының қалыптасуы мен дамуына терең әсер еткенін ескерсек, бұл тақырыптың өзектілігі айқын.

Әл-Фараби мұрасын қазіргі білім беру жүйесінде, мәдениетте және өнерде қолдану мүмкіндіктері осы зерттеу арқылы айқындалып, оның қазақ мәдениетіндегі орнын тереңірек

түсінуге мүмкіндік береді. Бұл жоба қазақ халқының ұлттық мәдениетінің негізін құраған ұлы ойшылдың шығармашылығына жаңа тұрғыдан көзқарас қалыптастыруға ықпал етеді. Сонымен қатар, қазіргі замандағы білім беру жүйесінде Әл-Фараби тұжырымдамаларын енгізу мен қолдау мәселелеріне қатысты жаңа идеялар мен шешімдер ұсынылуы мүмкін. Әбу Насыр әл-Фараби – орта ғасырдағы әлемнің ұлы философы, ғалымы және ойшылы. Ол исламдық және антикалық философияның негіздерін біріктіріп, ғылым мен білімді дамытуда елеулі үлес қосқан тұлға. Оның философиялық мұрасы мен мәдени құндылықтары бүкіл әлемдік мәдениет пен ғылым тарихында маңызды орын алады. Әл-Фарабидің философиялық және мәдени мұрасы қазақ мәдениетінде айтарлықтай ықпал еткен.

Ғұлама ойшыл философиясы адамзаттың рухани жетілуі мен қоғамдағы әділеттілікті орнықтыруға бағытталған. Ол өзінің көптеген еңбектерінде адамгершілік, ақыл-ой мен білімділік, мемлекетті басқару, әділеттілік пен мораль туралы терең ойлар айтқан. Әл-Фараби адамды кемелдендіру, оның рухани дамуы мен этикалық жетілуі үшін ең жақсы жолдар мен құралдарды көрсетуге тырысты. Оның философиялық трактаттары әсіресе білім мен моральды қатар қарастырады, бұл идеялар қазақ қоғамында да үлкен мәнге ие болды [1]. Әл-Фараби ғылыми еңбектерінде логика, метафизика, этика, саясат, математика және музыка теориясы сияқты көптеген салаларды қамтыған. Ол грек философиясынан алған білімдерін әрі қарай дамыта отырып, исламдық философияға сіңірді. Оның ғылымға деген көзқарасы қоғамдағы білімнің маңыздылығын көтеріп, адам баласының интеллектуалды қабілеттерін жетілдіруге бағытталған.

Әл-Фараби әсіресе музыка теориясына үлкен көңіл бөлген. Ол музыканы тек өнер ретінде ғана емес, адамның рухани және дене тұтастығы үшін маңызды құрал деп санаған. Оның музыкалық мұрасы қазақтың ұлттық музыкалық мәдениеті мен теориясының негізін қалауға әсер еткен.

Әл-Фарабидің мәдени мұрасының мәні оның философиясынан тыс, оның мәдениетке қосқан үлесінде де көрінеді. Ол мәдениеттің түрлі салаларында адам мен қоғамның үйлесімділігін қамтамасыз ету үшін білімнің, тәрбиенің, өнер мен моральдің негіздерін салып кеткен. Оның мәдениетке деген көзқарасы қоғамның рухани және материалдық дамуына ықпал еткен. Әл-Фараби қазақ мәдениетіне әсіресе өзінің педагогикалық идеялары арқылы әсер етті. Оның "мұғалім мен шәкірт арасындағы қарым-қатынас", "ақыл-ойды жетілдіру" [2] сияқты концепциялары қазақтың білім беру жүйесінде кеңінен қолданылған. Әрі оның тәрбие мен білім беру туралы айтқан ойлары қазақ халқының дәстүрлі оқыту әдістері мен білім беру тәсілдеріне негіз болып қаланды.

Әл-Фараби философиясы мен мәдени мұрасы қазақ халқының рухани дамуына әсер етті. Әсіресе оның адамгершілік пен қоғамның жақсы өмірі туралы тұжырымдамалары қазақтың мәдениетінде, дәстүрлерінде және өнерінде көрініс тапты. Әл-Фараби ұсынған білім мен тәрбиенің моральдық аспектілері қазақтың ұлттық дүниетанымымен үндеседі [2].

Әл-Фараби философиясы мен мәдени мұрасы қазақ мәдениетінде үлкен маңызға ие. Оның ғылыми көзқарастары мен ойлары қазақ халқының ұлттық дүниетанымына, өнеріне, білім беру жүйесіне айтарлықтай ықпал етті. Әл-Фарабидің мұрасы қазақ қоғамының рухани және интеллектуалды дамуында ұзақ уақыт бойы маңызды рөл атқарды. Оның философиялық тұжырымдамалары қазақтың ұлт ретінде қалыптасуына, оның рухани дүниесінің өркендеуіне септігін тигізді. Әл-Фараби (872–950 жж.) — әлемге әйгілі ортағасырлық философ, ғалым және ойшыл. Оның философиялық мұрасы адамзаттың мәдениеті мен ғылымының түрлі салаларына айтарлықтай әсер етті. Әл-Фараби Платон мен Аристотель философиясын терең зерттеп, оны исламдық дүниетаныммен ұштастыра отырып, өз заманының философиялық ойына зор ықпалын тигізді [3]. Әл-Фарабидің философиялық тұжырымдары әлі күнге дейін үлкен маңызға ие.

Әл-Фарабидің философиясында адам мен қоғамның жоғары мақсаты — «бақытқа» жету. Ол бақытты тек рухани тұрғыда анықтап, оны адамның ішкі үйлесімділігінен, кемелденуінен іздейді. Әл-Фараби бақытты тек жеке адамның жетістігі деп емес, жалпы қоғамның дамуы мен

жақсы өмір сүруі деп санайды. Ол үшін адам өзінің интеллектуалды және моральдық жетілуі арқылы қоғамда әділеттілікті орнатуға тиіс.

Әл-Фараби мемлекет философиясына ерекше назар аударған. Ол қоғамды құруда әділеттіліктің басты рөл атқаратындығын атап өтеді. Әл-Фараби «құқықты қоғам» идеясын ұсынды, онда мемлекет басқарушысы (мұсылман тұрғысында — халиф) әрқашан әділетті болуға, халықтың игілігін қорғауға міндетті. Мемлекет басшысы, оның ойынша, бақытқа жетуге бағытталған адамды басқаруы керек. Әл-Фараби сондай-ақ «адамзаттың ең жоғарғы қалауы» мен «ең жоғарғы бақыт» — әділетті қоғам құру екенін атап өтіп, мемлекет басшысын қоғамды дұрыс бағытта басқару үшін философиялық және моральдық білімдермен қаруландырудың маңыздылығын түсіндіреді.

Әл-Фараби білім мен ғылымды адамды кемелдендіруге бағытталған құрал ретінде қарастырды. Ол ғылымды тек ақыл-ойдың дамуы ретінде емес, адам мен қоғамның рухани және моральдық жетілуі үшін қажет деп білді. Оның пікірінше, білімнің ең жоғарғы мақсаты — адамның өмірін жақсарту және оны бақытқа жеткізу. Әл-Фараби ғылымды бірнеше категорияларға бөлген: логика, физика, метафизика, саясат, этика және басқа да ғылымдар. Ол барлық ғылымдардың өзара байланыста болатынын атап өтіп, адамзат үшін білім мен ғылымның барлық салаларының бірлігін көрген. Әл-Фарабидің еңбектерінде ғылым мен философияның өзара байланысы мен маңыздылығы ерекше орын алады. Әл-Фараби логиканы және ақыл-ойды ерекше зерттеді. Оның «логика» ғылымы бойынша жасалған жұмыстары әсіресе философиялық жүйені қалыптастыруда маңызға ие болды. Әл-Фараби ақыл-ойды адамның негізгі құралы ретінде қарастырып, оны дұрыс қолданудың қоғам мен жеке тұлғаның дамуы үшін қажетті шарт екенін айтты. Логика ғылымы бойынша Әл-Фараби Аристотельдің ілімдерін кеңейтті. Ол «анализ» мен «синтез» сияқты тәсілдерді қолдана отырып, дүниені және оны басқаруды танудың терең жолдарын ұсынды.

Әл-Фараби этика мәселелеріне ерекше көңіл бөлді. Ол адамның мінез-құлқы мен рухани жетілуін маңызды деп санады. Ол адамның мақсаттары мен жетістіктері тек өзіне ғана емес, оның қоғамға да пайда тигізуі тиіс деген пікірде болды. Әл-Фараби моральды қоғам үшін маңызды құндылық деп қабылдады және адамгершілік қасиеттерді жеке тұлғаның ішкі үйлесімділігіне қарай бағалауды ұсынды. Әл-Фараби адамның моральдық дамуында интеллектінің, білімі мен рухани тазалығының маңыздылығын атап өтті. Оның пікірінше, әр адам өзінің мінез-құлқымен қоғамға үлгі болуға тиіс.

Әл-Фараби музыка мен өнерге ерекше мән берді. Ол музыка мен өнерді адам өмірінде маңызды орын алатын мәдени және рухани элементтер деп санады. Оның пікірінше, музыка адамның рухани әлемін байытып, ой-санасын дамытуға ықпал етеді.

Әл-Фараби музыканың теориясын дамыта отырып, оның адамның жан-дүниесін тыныштандырып, сезімдерін дамытуға әсер ететінін түсіндірді. Бұл оның адам өміріндегі музыканың орны туралы концепциясы болды. Әл-Фараби философиясы терең және көпқырлы болды. Оның негізгі тұжырымдары адамды, қоғамды, білім мен ғылымды, этиканы, музыка мен өнерді қамтиды. Әл-Фарабидің философиясы бүгінгі күнде де өз мәнін жоймаған, өйткені ол адамзаттың рухани және интеллектуалды дамуына бағытталған көптеген ойлар мен идеяларды қамтыды. Оның мұрасы бүкіл әлемдік философия мен мәдениетте маңызды орын алады.

Әл-Фараби – Ислам философиясының ірі өкілдерінің бірі және ортағасырлық шығыс философиясының негізін қалаушылардың бірі. Оның философиялық жүйесі негізінен Аристотельдің логикасына, Платонның теорияларына және басқа да грек философиясына негізделген, бірақ ол бұл ілімдерді исламдық дүниетаным мен шығыс философиясына үйлестіріп, өзіндік тың ойлар мен тұжырымдар ұсынды. Әл-Фарабидің философиялық тұжырымдары адамзаттың рухани және интеллектуалды дамуында үлкен маңызға ие. Әл-Фараби адамның өмірінің ең жоғары мақсаты бақытқа жету деп түсінді. Ол бақытты адамның ішкі үйлесімділігінен, моральдық және интеллектуалдық дамудан табады деп санады. Бақыттың мәні – адамның өзінің жетілуі, жан дүниесінің тыныштығы мен моральдық кемелділігі. Ол бұл тұрғыда Платон мен Аристотельдің бақыт пен адамгершілік жайлы

ілімдеріне сүйенген. Әл-Фараби бақытқа жету тек жеке адамның емес, барлық қоғамның да мақсатты міндеті болуы керек деген пікірде болды [4]. Әл-Фараби қоғамның және мемлекеттің дұрыс құрылуы үшін әділеттілік пен парасаттылықтың маңызды екенін түсіндірді. Ол қоғамды ұйымдастыруда «әділетті мемлекет» идеясын ұсынды. Бұл жерде мемлекет басшысы тек өз халқының мүддесін қорғай отырып, әділетті болуға тиіс. Әл-Фараби мемлекетті басқару үшін философиялық және моральдық білімнің маңыздылығын атап өтті. Мемлекет басшысы адамның бақытқа жетуіне жағдай жасауы керек. Әл-Фараби философиясында қоғамдағы адамдар арасындағы қарым-қатынас пен өзара көмек ерекше орын алады. Ол қоғамды ұтымды, әділетті және өнегелі қоғам деп санайды, онда әрбір жеке тұлға өзін дұрыс түсініп, қоғамға адал қызмет етуі тиіс. Әл-Фараби білім мен ғылымның адамзаттың дамуы мен бақытқа жету үшін маңызды екенін айтып, оларды адамның жетілуіне бағытталған құрал ретінде қарастырды. Ол ғылымды белгілі бір тәртіп бойынша жіктеп, әрбір саласының өзіндік маңыздылығын түсіндірді. Ғылымның басты мақсаты — адамның ой-өрісін кеңейту, оны моральдық және рухани тұрғыдан дамыту, сондықтан ол білімді тек ақыл-ойдың дамуы ғана емес, адамға өмір сүруге, қоғамға қызмет етуге бағытталған деп қарастырды.

Әл-Фараби ғылым мен философияның байланысын кеңейтті, оның пікірінше, ғылымның әрбір саласы бір-бірімен тығыз байланысты және олардың бәрі адам мен қоғамның бақыты үшін қызмет етуі керек.

Әл-Фараби логиканы білімнің басты құралы ретінде қабылдады. Ол Аристотельдің логикасын әрі қарай дамытып, логиканың көмегімен адамның ойлау қабілетін жетілдіруге болатындығын түсіндірді. Әл-Фараби логиканы тек формальды ойлау жүйесі ретінде емес, ақыл-ойды тәртіпке келтіріп, оны жан-жақты дамыту үшін маңызды құрал ретінде бағалады. Ол адамның дұрыс ойлау қабілеті мен логикалық тұрғыдан шынайы түсінікке жетуі үшін ғылым мен білімнің өзара байланысын көрсетуге тырысты.

Әл-Фараби этика мәселелеріне ерекше көңіл бөлді. Ол адам мен қоғамның моральдық құндылықтарын жоғары бағалады. Оның пікірінше, адам өз мақсатына тек дұрыс моральдық құндылықтарға сүйеніп, ақылға салып өмір сүруі керек. Этиканың негізгі мақсаты — адамның ішкі үйлесімділігі мен қоғамның үйлесімді дамуын қамтамасыз ету. Әл-Фараби «жақсы адам» деген түсінікті терең зерттеп, оның тек жеке тұлғаның рухани дамуын ғана емес, қоғамның да дамуына үлес қосатынын айтты. Әл-Фараби музыка мен өнерге қатысты көптеген ойларды қалдырды. Ол музыканың адамға әсерін зерттеп, оның жан дүниесін тыныштандыруға және ойлау қабілетін дамытуға ықпалы бар екенін айтты. Әл-Фараби музыка мен өнерді тек көңіл көтеру немесе демалу емес, адам мен қоғамның рухани дамуы үшін аса маңызды құрал деп санады. Оның музыкалық теориясы мен музыкаға деген көзқарасы көптеген ұрпақтар үшін өзекті болып қала берді.

Әл-Фараби Құдайдың табиғаты мен адам өміріндегі орнын түсіндіру үшін метафизикалық зерттеулер жүргізді. Оның пікірінше, Құдай – дүниенің жаратушысы, барлық нәрсенің бастауы. Әл-Фараби бұл тұжырымды Платон мен Аристотельдің құдай мен әлем жөніндегі ілімдеріне негіздеп, исламның монотеистік принциптерімен үйлестірді. Ол Құдайдың ең жоғары болмыс екенін және бүкіл әлемнің осы болмыстың шығу тегі екенін білді. Ғұлама ойшыл философиясы адамзаттың рухани және интеллектуалдық жетілуін мақсат етіп қояды. Оның ойларында моральдық тәртіп, білімнің маңызы, қоғам мен мемлекеттің әділеттілігі, адам мен табиғаттың үйлесімділігі сынды идеялар айқын көрінеді. Әл-Фарабидің философиясы бүгінгі күнде де өзекті және көптеген ғылым салаларының дамуына үлес қосқан ойшыл ретінде тарихта қалды. Ойшыл философияның барлық салаларын, оның ішінде логиканы да терең зерттеді. Ол Аристотельдің логикасын жаңаша түсіндіріп, оны ислам философиясымен үйлестірді. Кемеңгер ғалым логиканы ғылымның негізгі құралы ретінде қарастырды. Әл-Фараби математика мен астрономия салаларында да көптеген жетістіктерге қол жеткізді. Ол математиканы тек теориялық тұрғыда ғана емес, сонымен қатар практикалық тұрғыда да дамытуға үлкен үлес қосты. Математикалық есептер мен геометриялық теорияларды терең зерттеп, олардың білім жүйесіндегі рөлін анықтады. Сонымен қатар, әл-Фараби астрономия саласында да ғылыми зерттеулер жүргізіп, аспан денелерінің қозғалысын

түсіндіруге арналған көптеген еңбектер қалдырды. Әл-Фараби медицина мен психология салаларында да өз зерттеулерін жүргізді. Ол адамның денсаулығы мен ақыл-ойының арасындағы байланысқа ерекше назар аударды. Әл-Фараби «Жүрек туралы» атты еңбегінде адамның психологиялық жағдайын зерттеп, оны жақсартуға арналған кеңестер берді. Ол психологияны адам табиғатын, мінез-құлқын, ақыл-ойды зерттейтін ғылым ретінде қарастырып, оның адам өміріндегі маңызын түсіндірді.

Әл-Фараби музыкаға ерекше көңіл бөлді. Оның «Музыка кітабы» («Китаб әл-Мусикии әл-Кабир») [5] еңбегі әлемдік музыкалық теорияның маңызды құжаты болып табылады. Әл-Фараби музыка мен оның психологиялық әсерін зерттеді. Ол музыкалық аспаптарды, дыбыстарды, әуендер мен ритмдерді зерттеп, музыка теориясы мен композициясының негіздерін құрастырып, оны ғылым ретінде қарастырды. Оның музыка туралы еңбектері кейінгі ғасырларда ғалымдардың әрі музыканттардың зерттеулеріне негіз болды. Әл-Фараби педагогика саласында да үлкен еңбектер қалдырды. Ол білім берудің негізгі принциптерін, оқыту әдістерін, тәрбиенің маңызын зерттеді. Әл-Фараби білім мен тәрбиенің адамның рухани және физикалық дамуына тигізетін әсерін жоғары бағалады. Оның педагогикалық еңбектерінде оқу мен тәрбиенің мақсаттары, тәсілдері мен әдіс-тәсілдері айқын көрсетілген. Ол адамның бойындағы жақсы қасиеттерді тәрбиелеу, оны бақытқа жетелейтін жолдарды көрсету үшін арнайы білім беру жүйесін ұсынды.

Әл-Фараби адамның моральдық дамуына ерекше мән берді. Оның «Этика» туралы еңбектерінде адамгершілік, мораль, жақсы мен жаманның ара-жігін ажырату мәселелері қарастырылады. Ол адамды тек ақыл-ой жағынан ғана емес, рухани, моральдық тұрғыда да дамыту қажеттігін түсіндірді. Әл-Фарабидің этика туралы тұжырымдары әлемдік философияда маңызды орын алады және олар қазіргі заманғы этикалық жүйелердің қалыптасуына негіз болған.

Әл-Фараби – әлемдік ғылым мен білімнің дамуына ұшан-теңіз үлес қосқан ғалым және ойшыл. Оның ғылыми мұрасы адамзаттың рухани және интеллектуалдық дамуына зор ықпал етті. Әл-Фарабидің білім саласындағы тұжырымдары мен жаңалықтары бүгінгі күнде де өз мәнін жоймай, білім мен ғылымды зерттеушілер үшін маңызды бағдар болып табылады. Оның философиялық, ғылыми, педагогикалық және мәдени мұрасы қазақ халқының рухани байлығын дамытуға да өз үлесін қосқан.

Әдебиеттер:

1. Әбу Насыр әл-Фарабидің ақыл-ой пікірлері мен нақыл сөздері: жинақ / [жалпы ред. басқ. Ғ. М. Мұтанов; құраст.: Ж. С. Сандыбаев, Ы. М. Палтөре]. --Алматы: Қазақ ун-ті, 2020. — 233, [1] б.
2. Әбдірахманов, Ә. Әл-Фараби және қазақ мәдениеті. Алматы: Ғылым, 2010.
3. Жанұзақов, Б. Әл-Фараби мұрасы және қазақ философиясы. Астана: Елорда, 2011.
4. Рахметова, Ж. Әл-Фарабидің философиясы және оның қазақ мәдениетіндегі рөлі. Алматы: Қазақ университеті, 2016.
5. Балақаев, М. Әл-Фараби және оның қазақ мәдениетіндегі ықпалы. Алматы: Ғылым, 2008.
6. Мұхамедов, С. Әл-Фараби философиясының гуманистік мәні. Алматы: ҚазМУ, 2015.
7. Әбдірахманова, Ә. Әл-Фараби және қазақ халқының рухани мұрасы. Астана: Елорда, 2007.
8. Қасымов, Ш. Әл-Фараби және қазақтың өнері мен мәдениеті. Алматы: Қазақ университеті, 2014.
9. Жамалова, Н. Әл-Фараби және қазақтың ұлттық өнері. Қарағанды: ҚарМУ баспасы, 2019.
10. Байділдаева, Н. Әл-Фараби және білімнің гуманистік негіздері. Алматы: Ғылым, 2015.
11. Мұхамедьяр, К. Әл-Фараби және қазақ әдебиеті: гуманизм мен мәдениет. Шымкент: Саздан, 2019.
12. Нұрсұлтанова, М. Әл-Фараби және қазақ философиясының гуманистік аспектілері. Астана: Л.Ш. Ғылым, 2017.

ФЕНОМЕН САМОЗВАНЦА: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ЛИЧНОСТЬ

*Мынбаева А.К., доктор педагогических наук, профессор, Бут А.К. магистрант
Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан*

Абстракт. В статье рассматривается феномен самозванца как сложное психологическое явление, проявляющееся в устойчивом ощущении несоответствия собственным достижениям и страхе разоблачения. Несмотря на объективные успехи, люди, подверженные этому феномену, обесценивают свои результаты, объясняя их внешними факторами, такими как случайность или ошибочное мнение окружающих. В статье также анализируются ключевые когнитивные, эмоциональные и мотивационные проявления феномена самозванца, включая влияние дихотомического мышления, тревожности, перфекционизма и зависимости от социального одобрения.

Ключевые слова: феномен самозванца, когнитивные искажения, дихотомическое мышление, тревожность, перфекционизм, зависимость от социальной оценки

Термин «синдром самозванца» был введен в научный оборот в 1978 году в исследовании Паулины Кланс и Сьюзан Аймс. Учёные обнаружили, что успешные женщины нередко приписывают свои достижения не собственным способностям и усилиям, а случайности или удачному стечению обстоятельств. При этом они испытывают стойкое чувство, что обманывают окружающих и в любой момент могут быть «разоблачены» (Clance & Imes, 1978). Более поздние исследования показали, что этот феномен встречается не только у женщин, но и у мужчин и не зависит от профессии или возраста. Однако, современные научные данные не дают однозначного ответа на вопрос существует ли разница в степени выраженности феномена у представителей разных полов. Вопрос о гендерных различиях в феномене самозванца остается дискуссионным: одни исследования подтверждают более высокую выраженность этого явления у женщин, другие не находят значимых различий. Несмотря на противоречивость данных, проблема сохраняет свою актуальность, поскольку затрагивает личностное развитие и профессиональную самореализацию вне зависимости от пола, потенциально оказывая влияние на каждого человека (Price, Holcomb, Payne, 2024). Феномен самозванца оказывает значительное влияние на психологическое состояние личности, ее самооценку, мотивацию и поведение. Люди, подверженные этому феномену, часто сталкиваются с внутренними конфликтами, связанными с ощущением несоответствия своим достижениям и страхом разоблачения. В данной статье рассмотрим ключевые психологические особенности, включая когнитивные, эмоциональные, мотивационные и поведенческие характеристики.

Некоторые когнитивные искажения свойственны людям, страдающим от данного феномена: они формируют устойчивое восприятие себя как недостаточно компетентного, несмотря на объективные достижения. Среди ключевых особенностей можно выделить склонность к самообесцениванию, дихотомическое мышление, повышенную тревожность, страх перед оценкой окружающих, перфекционизм и тенденцию к сравнению себя с другими. Одним из центральных когнитивных механизмов феномена самозванца является неспособность человека интернализировать собственные достижения. Люди, подверженные синдрому, приписывают достижения внешним факторам – везению, благоприятным обстоятельствам или ошибочной оценке их компетентности окружающими. В результате они испытывают страх разоблачения, полагая, что в любой момент окружающие могут обнаружить их "непринадлежность" к профессиональному или академическому сообществу. Исследования показывают, что даже при наличии объективных признаков успешности (например, получения ученой степени или профессионального признания), такие люди продолжают сомневаться в своей компетентности. Им свойственно не принимать положительную обратную связь, обесценивая собственные достижения (Bernard, 2002). Одним из факторов, предрасполагающих к развитию феномена самозванца, является высокий уровень нейротизма – черты личности, связанной с эмоциональной нестабильностью, тревожностью и склонностью к самокритике. Согласно исследованию Kaur & Jain, именно

нейротизм оказался личностной чертой, которая имеет значимую положительную корреляцию с феноменом самозванца. Это подтверждает, что люди с повышенной тревожностью и эмоциональной нестабильностью чаще сомневаются в своей компетентности, испытывают страх разоблачения и склонны обесценивать свои достижения. Интересно, что другие черты личности, такие как открытость опыту, добросовестность, экстраверсия и доброжелательность, не показали значимой связи с феноменом самозванца (Kaur & Jain, 2022). Это может означать, что наличие таких черт, как, например, высокий уровень экстраверсии или добросовестности, не защищает от переживаний самозванца. Данные выводы подтверждаются исследованием Rohrmann, Bechtoldt и Leonhardt, которое также выявило сильную связь между феноменом самозванца и нейротизмом. Авторы отмечают, что люди с выраженным самозванчеством испытывают повышенный уровень тревожности, страха перед оценкой окружающих и склонны к негативной самооценке. Эти особенности способствуют развитию дезадаптивных стратегий поведения, поддерживающих ощущение несоответствия. В результате самозванчество становится самоподдерживающимся механизмом, в котором тревожность и низкая самооценка усиливают сомнения в собственной компетентности (Rohrmann, Bechtoldt, Leonhardt, 2016). Еще одной важной особенностью является склонность к чёрно-белому или дихотомическому мышлению, при котором существует только две категории оценки событий – абсолютный успех или полный провал. Такой стиль мышления не только усиливает тревожность, но и формирует устойчивый когнитивный паттерн, затрудняющий объективную оценку собственных достижений. В рамках когнитивно-поведенческой терапии дихотомическое мышление рассматривается как автоматическая иррациональная мысль, поддерживающая чувство несоответствия за счет жесткой бинарной системы оценивания. Человек перестает видеть промежуточные варианты успеха, что мешает гибкой когнитивной обработке опыта. С точки зрения нейропсихологии, подобная схема мышления может быть связана с особенностями функционирования миндалевидного тела, области мозга, отвечающей за обработку страха и социального стресса. Исследования показывают, что миндалевидное тело активно участвует в формировании предвзятых когнитивных оценок, особенно в условиях неопределенности и социального давления. В частности, было установлено, что активация амигдалы способствует склонности избегать амбивалентных решений, побуждая индивида выбирать менее рискованные и когнитивно "понятные" варианты. В контексте феномена самозванца это может означать, что амигдала усиливает склонность к дихотомическому мышлению, побуждая индивида интерпретировать свои достижения в жестких категориях успеха или провала (Seymour, Dolan, 2008). Подобный нейронный механизм объясняет, почему люди с выраженным самозванчеством не способны интегрировать промежуточные результаты в свою самооценку – они автоматически воспринимают любые отклонения от субъективного идеала как угрозу разоблачения, что, в свою очередь, усиливает тревожность и избегающее поведение. Таким образом, повышенная активация амигдалы в ответ на социальную оценку и неопределенность может лежать в основе перцептивных искажений, препятствующих гибкому анализу собственных достижений. А это означает, что в случае успешного выполнения задачи индивид объясняет достигнутый результат удачным стечением обстоятельств, влиянием внешних факторов и даже может испытывать чувство стыда, тогда как возникновение трудностей интерпретирует как свидетельство собственной некомпетентности. Данный стиль мышления порождает замкнутый цикл самозванца, в котором тревожность и сомнения предшествуют каждому новому вызову, что приводит к чрезмерным усилиям или откладыванию выполнения задачи. Даже положительный исход оценивается, как удачное стечение обстоятельств. Это ведет к дальнейшему обесцениванию своих результатов и закрепляет ощущение несоответствия, порождая новый виток сомнений при следующей значимой задаче (Thompson, 1998). Закономерно, что люди с феноменом самозванца остро реагируют на оценку окружающих. Их самооценка сильно зависит от внешнего одобрения, и даже малейшая критика воспринимается как доказательство их несостоятельности. Они часто оценивают себя через призму социального сравнения. При этом заведомо преувеличивая успехи других и недооценивая

собственные достижения. Исследования показывают, что высокий уровень тревожности и социальная неуверенность являются устойчивыми характеристиками данного феномена. Особенно выражена тревожность в академической и профессиональной среде, где высокая конкуренция и ожидания успеха усиливают страх несоответствия. Эта тревожность приводит к хроническому стрессу, который проявляется как на когнитивном уровне (навязчивые мысли о собственной несостоятельности), так и на физиологическом (напряжение, проблемы со сном) (Thompson, 1998). По этим причинам люди с феноменом самозванца часто избегают ситуаций, связанных с публичной демонстрацией своих знаний или навыков, что ограничивает их карьерное развитие (Bernard, 2002). Наряду с этим, высокая чувствительность к оценке окружающих и постоянное ощущение возможного разоблачения формируют дезадаптивные стратегии поведения, включая либо прокрастинацию, либо чрезмерную переработку (Шевелева, Золотарева, Руднова, 2021). В стремлении соответствовать завышенным стандартам они могут откладывать выполнение важных задач из-за страха неудачи, а затем бросаться в авральную работу, что лишь усиливает стресс и истощение (Ross & Krukowski, 2003). Помимо прочего, такая зависимость от внешней оценки тесно связана с перфекционистскими установками, характерными для людей с феноменом самозванца. Многие исследования подтверждают, что перфекционизм – один из ключевых факторов, связанных с феноменом самозванца (Thompson, 1998; Price, Holcomb, Payne, 2024). Личности, подверженные этому синдрому, склонны устанавливать для себя чрезмерно высокие стандарты, но даже при их достижении не ощущают удовлетворения. Они считают, что должны работать больше, чем другие, чтобы их воспринимали как компетентных специалистов. Перфекционистское мышление приводит к постоянному самоконтролю, страху ошибок и склонности к самокритике, что способствует эмоциональному истощению (Холодилина, 2022). Длительное напряжение может перерасти в депрессивные состояния, которые выражаются в снижении мотивации, апатии и разочаровании в себе (Ross & Krukowski, 2003). Учитывая многофакторную природу феномена самозванца, его проявления нельзя свести лишь к когнитивным искажениям или личностным чертам. Как показано в исследовании Лариной Н.В., феномен самозванца не является устойчивой личностной чертой, а представляет собой динамическое эмоционально-когнитивное состояние, проявляющееся в ответ на социальные ожидания и индивидуальные установки. Его возникновение во многом определяется контекстом: смена профессиональной роли, высокие требования окружающей среды, социальное сравнение и критика значимых лиц могут активизировать этот феномен, даже если в других обстоятельствах он выражен слабо. Особенно важную роль в усилении переживаний самозванца играет современная медиасреда, формирующая культуру гиперуспеха. Популяризация идеального образа компетентного, уверенного в себе человека с безупречной карьерной траекторией создает у индивида иллюзию тотального контроля над своим профессиональным путем, заставляя его воспринимать любые трудности и колебания как признаки несоответствия этому стандарту (Ларина, 2024). Такое восприятие препятствует гибкости когнитивной оценки и формированию реалистичного взгляда на собственные достижения. Эти аспекты дополняют уже рассмотренные в статье когнитивные искажения, тревожность и дезадаптивные поведенческие стратегии, подчеркивая, что синдром самозванца следует рассматривать как комплексное явление, затрагивающее как внутренние психологические механизмы, так и внешние социальные условия.

Литература:

1. Clance P. R., Imes S. A. The impostor phenomenon in high achieving women: Dynamics and therapeutic intervention // *Psychotherapy: Theory, Research, and Practice*. – 1978. – Т. 15, № 3. – С. 241–247.
2. Price P. C., Holcomb B., Payne M. B. Gender differences in impostor phenomenon: A meta-analytic review // *Current Research in Behavioral Sciences*. – 2024. – Т. 7. – Режим доступа: <https://doi.org/10.1016/j.crbeha.2024.100155>.
3. Bernard, N. S., Dollinger, S. J., & Ramaniah, N. V. (2002). Applying the Big Five personality factors to the impostor phenomenon. *Journal of Personality Assessment*, 78(2), 321–333.

4. Kaur T., Jain N. Relationship Between Impostor Phenomenon And Personality Traits: A Study On Undergraduate Students // Journal of Positive School Psychology. – 2022. – Т. 6, № 11. – С. 734-746.
5. Rohrmann S., Bechtoldt M.N., Leonhardt M. Validation of the Impostor Phenomenon among Managers // Frontiers in Psychology. – 2016. – Vol. 7. – Article 821. – DOI: [10.3389/fpsyg.2016.00821](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.00821).
6. Seymour B., Dolan R. Emotion, Decision Making, and the Amygdala // Neuroscience & Biobehavioral Reviews. – 2008. – Т. 32, № 1. – С. 123–134. – DOI: [10.1016/j.neubiorev.2007.07.009](https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2007.07.009).
7. Thompson, T., Davis, H., & Davidson, J. (1998). Attributional and affective responses of impostors to academic success and failure outcomes. Personality and Individual Differences, 25(2), 381–396.
8. Шевелева М.С., Золотарева А.А., Руднова Н.А. Феномен самозванца в профессиональной среде: роль мотивации и перфекционизма // Национальный психологический журнал. – 2021. – № 3 (43). – С. 96–104. – DOI: [10.11621/npi.2021.0308](https://doi.org/10.11621/npi.2021.0308).
9. Ross, S. R., & Krukowski, R. A. (2003). The impostor phenomenon and maladaptive personality: Type and trait characteristics. Personality and Individual Differences, 34(3), 477–484.
10. Холодилина Е.А. Социально-психологические особенности проявления синдрома самозванца в студенческой среде // Шаг в науку. – 2022. – № 2. – С. 86–89.
11. Ларина Н.В. Синдром самозванца как психологический парадокс и его влияние на личность и карьеру // International Journal of Humanities and Natural Sciences. – 2024. – Т. 11-2 (98). – С. 42-44. – DOI: [10.24412/2500-1000-2024-11-2-42-44](https://doi.org/10.24412/2500-1000-2024-11-2-42-44).

ӘЛ-ФАРАБИ ІЛІМІНДЕГІ БАҚЫТ МӘСЕЛЕСІ: РУХАНИ ЖӘНЕ ЭТИКАЛЫҚ ӨЛШЕМДЕР

Нүсінова Г.И., PhD

ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы қ., Қазақстан

Түйін. Мақала әл-Фараби іліміндегі бақыттың жоғары игілік ретінде қарастырылуы, оның рухани кемелдену, ақиқатты тану және ізгілікті өмірмен байланысы талданады. Сондай-ақ, «қайырымды қала» ілімі қарастырылып, мұнда бақытқа ұжымдық күш-жігер мен ортақ игілікке ұмтылу арқылы қол жеткізілетіні атап өтіледі. Әл-Фарабидің көзқарастары басқа да ойшылдардың идеяларымен салыстырылып, бақыттың этика, саясат және онтологиямен өзара байланысына ерекше назар аударылады. Сонымен қатар, әл-Фараби философиясының қазіргі әлемдегі өзектілігі қарастырылады. Рухани дағдарыс пен өмірдің мәнін іздеу ғаламдық мәселеге айналған заманда оның білімнің, адамгершіліктің және ұжымдық игіліктің бақытқа жетудегі рөлі туралы идеялары қоғамды үйлесімді дамытуға бағытталған бағдар бола алады.

Тірек сөздер: бақыт, ізгілік, руханилық, этика, білім, өлшем, кемелдену.

Абстракт. В статье анализируется представление о счастье в учении аль-Фараби как о высшем благе, связанном с духовным совершенствованием, познанием истины и добродетельной жизнью. Рассматривается концепция «добродетельного города», где счастье достигается через коллективные усилия и стремление к общему благу. Особое внимание уделяется сравнению взглядов аль-Фараби с идеями других мыслителей, а также взаимосвязи счастья с этикой, политикой и онтологией. Кроме того, обсуждается актуальность философии аль-Фараби в современном мире. В условиях глобального кризиса духовности и поиска смысла жизни его идеи о роли знания, нравственности и коллективного блага в достижении счастья могут служить ориентиром для гармоничного развития общества.

Ключевые слова: счастье, добродетель, духовность, этика, знание, мера, совершенствование.

Abstract. The article analyzes the concept of happiness in al-Farabi's teachings as the highest good, associated with spiritual perfection, the pursuit of truth, and a virtuous life. The concept of the "virtuous city," where happiness is achieved through collective efforts and the pursuit of common good, is examined. Special attention is given to comparing al-Farabi's views with those of other thinkers, as well as the interconnection of happiness with ethics, politics, and ontology. Additionally, the relevance of al-Farabi's philosophy in the modern world is discussed. In the context of a global crisis of spirituality and the search for meaning, his ideas on the role of knowledge, morality, and collective well-being in attaining happiness can serve as a guide for the harmonious development of society.

Keywords: happiness, virtue, spirituality, ethics, knowledge, measure, perfection.

Бақыт түсінігі Шығыс пен Батыс арасындағы маңызды дүниетанымдық айырмашылықтардың бірі. Шығыста адамның рухани ұмтылыстары өзін-өзі тануға және ғарыштық шындықпен бірігуге бағытталғандықтан, бақыт жоғарғы құндылық ретінде қарастырылады. Буддизмдегі төрт асыл ақиқаттың барлығы азапты жеңу мен бақытқа жетуге байланысты. Сондықтан бұл ілімде Нирвана – түпкі мақсат, жоғарғы рақат күйі, ғарыштық

санамен бірігу ретінде сипатталады. Батыс мәдениетінде де, әсіресе Аристотельден бастап, бақыт этиканың негізгі ұғымдарының бірі болып саналады. Ежелгі грек философиясында бақыт пен игіліктің арақатынасы туралы екі негізгі көзқарас қалыптасты. Сократ ізгі адам әрдайым бақытты, ал әділетсіз адам тіпті жазадан құтылса да, шынайы бақытқа жете алмайды деп санама, Эпикур, керісінше, бақытты игіліктің шарты ретінде қарастырып, шынайы бақытқа жеткен адам жамандық жасай алмайды деген пікірді ұстанған.

Дегенмен, Батыс философиясының Шығыстан айырмашылығы көбіне бақыттың ғылыми зерттеу нысаны ретіндегі маңыздылығына күмән келтіреді. Аристотель, керісінше, бақытты басты философиялық категория деп есептеп, оны Платонның көзқарасына қарсы қояды. Егер Платон жоғарғы игілікті мәңгілік мәндер әлемінде өмір сүретін таза идея деп санама, Аристотель бақытты өткінші дүниеде тіршілік ететін адамның нақты игілігі ретінде қарастырады. Аристотельдің пайымдауынша, бақыт – ең кемелденген және өзін-өзі қамтамасыз ететін игілік. Біз оны өзге бір нәрсе үшін емес, тек соның өзі үшін тандаймыз, алайда, оның әмбебап сипатына қарамастан, бақыттың барлық адамдар үшін бірдей анықтамасы жоқ. Әр адам мен әр халық оны өзінше түсінеді: біреулер үшін бақыт – байлық, басқалар үшін – атақ немесе ләззат. Бақыттың субъективтілігін мойындай отырып, Аристотель этиканың адамдарға шынайы бақыт пен жалған бақытты ажыратуға көмектесуі тиіс дейді. Сонымен қатар ол бұл мәселеге жаңа көзқарас ұсынып, бақытты жанның игілікке сай белсенділігімен байланыстырады. Оның ойынша, жоғарғы игілік – игілікке сәйкес өмір сүру, өйткені дәл осы нәрсе адамға шынайы бақыт сыйлайды. Ол тіпті азап пен қиындықтарға қарамастан, адам қайырымды істер жасаса, өзін бақытты сезіне алатынын айтады. Аристотель игіліктің екі түрін ажыратады: дианоэтикалық (ақыл-оймен байланысты) және этикалық (мінез бен әдеттерге негізделген). Ол тек жақсылық туралы білімнің жеткіліксіз екенін, адам әділеттіліктің не екенін біліп қана қоймай, әділетті әрекет етуі тиіс екенін ерекше атап өтеді. Бақыт пен саясаттың арасындағы байланысты да ерекше атап, мемлекет өз азаматтарының бақытқа жетуіне жағдай жасауы тиіс деп санайды. Ол саясатты адамгершілікті және бақытты азаматтарды тәрбиелеуге бағытталған ғылым ретінде қарастырады [1, 79 б.].

Шығыс философиясында, әсіресе Аристотельдің идеяларын қабылдаған ойшылдардың еңбектерінде, бақыт басты категория болып табылады. Әл-Фараби, Ибн-Сина және Әл-Ғазали сияқты ғұламалар бақытты адам өмірінің жоғарғы мақсаты деп санаған.

Әл-Фарабидің іліміндегі бақыт мәселесі исламдық руханият пен онтология аясында қарастырылатын негізгі ұғымдардың бірі болды. Ол бақытты жоғарғы игілік ретінде сипаттап, оны Құдаймен байланыстырып түсіндіреді. Әл-Фараби үшін бақыт – жай ғана психологиялық күй емес, ол болмыстың онтологиялық қасиеті және рухани кемелденумен тығыз байланысты. Әл-Фараби Аристотельдің бақыт туралы ілімін дамыта отырып, оны игілікке сай жан әрекеті арқылы жететін жоғарғы игілік деп түсінеді. Алайда, Аристотельден айырмашылығы, ол бақытқа рухани аспект қосып, оны Құдайды тану және оның кемелдігіне ұмтылу арқылы жүзеге асатын процесс деп атайды.

Кейіннен Батыс философиясында, бақыт біртіндеп өзінің негізгі мағынасын жоғалтып, оның орнына рационализм мен ғылым басты орын ала бастады. Мысалы, Кант парыз бен бақыт ұғымдарын ажыратып, бақыт моральдың негізі бола алмайды деп санады. Өйткені ол субъективті және игілікпен тікелей байланысты емес. Канттың көзқарасы бойынша, парыз бен игілік – жалпыға ортақ құндылықтар, ал бақыт – әрбір адам үшін ерекше және тұрақсыз күй [1, 441 б.]. Осылайша, бақыт философиялық категория ретінде Шығыс пен Батыс дәстүрлерінде әртүрлі мәнге ие болды. Шығыста ол әлі де адам өмірінің басты мақсаты ретінде қарастырылса, Батыста оның маңызы төмендеп, рационализм мен ғылыми тәсілдерден орын алды.

Әл-Фараби бақытты тек жеке адамның емес, сонымен бірге қоғамдық құбылыс ретінде де қарастырады. Оның философиясында ерекше орын алатын маңызды ұғымдардың бірі – «қайырымды қала» тұжырымдамасына сәйкес бақытқа жоғарғы игілікке ұмтылу мен алғашқы мәндерді бірлесіп тану арқылы жетуге болады. Мұндай қалада бақыт – басты өлшем, ал оның тұрғындары жоғарғы игілікке жету жолында бір-біріне көмектесіп, ортақ игілікке ұмтылады

[2, 197 б.]. Қайырымды қала рухани кемелдік пен ақиқатты тануға негізделген болса, керісінше, надан қалаларда адамдар материалдық игіліктерге, билікке немесе ләззатқа берілген. Осыған орай әл-Фараби надан қалаларды бірнеше түрге бөліп көрсетеді:

- Қажеттілік қаласы – тұрғындары тек материалдық қажеттіліктерін қанағаттандыруға ұмтылады.

- Айырбас қаласы – мұнда басты мақсат – байлық жинау.

- Төмен қала – тұрғындары тәндік ләззаттарға берілген.

- Атаққұмар қала – онда әрбір адам құрмет пен даңққа ұмтылады.

- Билікқұмар қала – мұнда билік күш пен зорлық-зомбылық арқылы жүзеге асады [2, 141 б.].

Әл-Фарабидің пікірінше, бұл қалалардың барлығы шынайы бақыттан алыс, өйткені олардың тұрғындары нағыз рухани құндылықтарды білмейді немесе оларды елемейді. Жоғарыда аталған барлық надан қалаларды ойшыл «ұжымдық» қала деп атайды, ол сырттай әртүрлілік пен еркіндікке ие болғанымен, қайырымды қала болып саналмайды. Мұндай қаланың тұрғындары әркімнің өз мүдделерін қорғауға құқығы бар екенін мойындағанымен, олардың мақсаттары шынайы бақыттың өлшемдеріне сәйкес келе ме, жоқ па – бұл туралы ойланбайды [3, 5 б.]. Әл-Фараби нағыз бақыттың материалдық игіліктерге немесе билікке байланысты емес екенін ерекше атап өтеді. Ол рухани кемелдік пен ақиқатты тануға негізделген. Бұл – жалпыға ортақ құндылық, әрі ол басқалардың қайғы-қасіреті есебінен қол жеткізуге болмайтын игілік. Қайырымды қалада бір адамның бақыты басқа адамдардың бақытына тәуелді, сондықтан тек осындай қоғамда ғана жоғарғы игілікке жету мүмкін болады.

Осылайша, Әл-Фараби философиясы бақыттың терең онтологиялық және этикалық талдауын ұсынады. Ол бақытты руханилықпен, таныммен және қоғамдық қарым-қатынаспен байланыстырады. Оның қайырымды қала тұжырымдамасында бақытқа бірлескен күш-жігер және жоғары игілікке ұмтылу арқылы ғана жетуге болады, бұл қазіргі әлемде де өзектілігін жоғалтқан жоқ, өйткені бүгінгі таңда материалдық құндылықтар рухани құндылықтардан жиі басым түсуде.

Сондай-ақ, әл-Фарабидің қайырымды қаласында «әділеттілік махаббаттан туындайды... махаббат – ізгілікті адамдардың ортақ көзқарастары мен іс-әрекеттерінің нәтижесі» [4, 223 б.]. Алайда, әл-Фараби үшін негізгі ұғым – махаббат емес, бақыт. Оның ойынша, алдымен шынайы бақыттың не екенін түсініп алу керек, содан кейін оған қалай жетуге болатынын анықтау қажет. Нағыз бақытты түсінуге мүмкіндік беретін теориялық өнер – философия. Ол былай дейді: «Біз бақытқа тек бізге әсемдік тән болғанда ғана жетеміз, ал әсемдік бізге философия өнерінің арқасында ғана тән. Сондықтан біз философия арқылы бақытқа жетеміз деген қорытынды шығады» [5, 35 б.].

Бақыт туралы білім беретін теориялық өнер әл-Фарабиде практикалық өнермен, саясатпен толықтырылады, ол адамдардың әрекеттері мен жанын бақытқа бағыттайды. Бұл екі өнер бірлікте өмір сүруі тиіс, өйткені олар білім беріп қана қоймай, дұрыс әрекет етуге, яғни өмір сүру өнеріне үйретеді. Саясатты анықтауда әл-Фараби Батыс дәстүрінен тыс шығып, Аристотельдің бағытын ұстанады. Аристотель саясат пен этиканы біріктіріп, оны билік мәселесіне емес, азаматтық құрылымға бағыттады. Кейіннен саясат этикадан бөлініп, билік мәселелеріне назар аудара бастады. Алайда постклассикалық философияда Аристотель мен әл-Фарабидің идеялары қайта жанданды, саясат – бұл ізгілікті азаматтарды тәрбиелеу және олардың рухани дамуына қамқорлық жасау құралы. Қайырымды қала – үйлесімді жұмыс істейтін сау денеге ұқсайды. Қаланың билеушісі дәрігер сияқты, ол азаматтардың жанын емдеп, оларды бақытқа сендіру мен тәрбиелеу арқылы бағыттайды [6].

Шынайы бақыт дегеніміз не? Әл-Фарабидің ойынша, бақыт абсолютті игілік, ол басқа нәрсеге жету құралы емес, өз алдына мақсат болып табылады. Бақыт – әрбір адамның ұмтылатын кемелдігі [7, 4 б.]. Ол барлық кемелділікке ие Құдайға жақындаумен байланысты, өйткені Құдай өз кемелдігін адаммен бөлісіп, оған шынайы бақыт сыйлайды. Алайда, бұл адамның толық кемелдікке жетуі емес (бұл тек Құдайға тән), керісінше, оның үнемі жетілуі

және соған ұмтылуы. Шынайы бақыт – бұл қайырымды істерді үнемі орындау мен ізгілікті мінез-құлықты қалыптастыру арқылы қол жеткізілетін нәрсе.

Сонымен қатар, әл-Фараби бақыт тек игілік пен кемелдікпен ғана емес, сонымен қатар қарама-қайшылықтармен де байланысты екенін айтады. Адам бақытқа жету жолында мадақтауға да, кінәлауға да ұшырауы мүмкін. Бұл адам бақытының парадоксалдылығын, тұрақсыздығын және қайшылықтарын көрсетеді. Адам кемелдікке ұмтылады, бірақ бұл жолда азап пен қиындықтарға тап болады. Бақыт – бұл еркін таңдау мен ізгі ниет нәтижесі, оны сыйақыға үміттену немесе жазадан қорқу сияқты сыртқы факторлар анықтамайды. Сондықтан әл-Фараби бақытқа жетуде тұрақтылықтың маңыздылығын ерекше атап өтеді. Адам өмір бойы қайырымды әрекеттерге ұмтылуы тиіс, өйткені ізгілік әдет арқылы қалыптасады. Жақсы істерді қайталау мінез бен әдепті қалыптастырады, ал мінез – бақыттың негізі. Адам ізгі де, зұлым да болып туылмайды, бірақ оның табиғи қасиеттері тәрбие барысында дамуы немесе жойылуы мүмкін.

Әл-Фараби Аристотельдің идеяларынан шабыт алғанымен, оның бақыт туралы ілімі исламдық дүниетаныммен тығыз байланысты. Оның түсінігінде бақыт онтологиялық және рухани мағынаға ие, сондықтан бұл ілім қазіргі заманда да өзекті, өйткені адамдар рухани дағдарыс пен өмір мәнін іздеумен бетпе-бет келуде. Ойшылдың бақыт пен руханияттың өзара байланысы және ұжымдық бақытқа жету туралы идеялары қоғамның үйлесімді құрылымын қалыптастырудың негізі бола алады. Мұндай руханиятпен толықтырылған бақыт – оларды жігерлендіретін және шынайы игілік үшін күресуге күш беретін идеал.

Жаһандану, технологиялық прогресс және өсіп келе жатқан даралық жағдайында көптеген адамдар жатсыну, жалғыздық және экзистенциалдық бос сезімді бастан кешіруде. Осы тұрғыда әл-Фарабидің бақытты - терең таным мен түсіністік нәтижесі ретінде қарастыруы адамдарға өмірде тұрақты бағдар табуға көмектесе алады. Оның философиясы бақыт тек сыртқы жетістіктерден ғана емес, сонымен қатар жан мен ақылды дамытуға бағытталған ішкі жұмыстан да тұратынын еске салады.

Осылайша, әл-Фарабидің бақыт туралы ілімі қазіргі әлемде өз маңызын жоғалтпай, рухани дағдарысты еңсеру мен өмір мәнін іздеудің жолдарын ұсынады. Оның жеке және ұжымдық, материалдық және рухани, білім мен әрекет арасындағы үйлесім туралы идеялары, бақыт тек жеке жетістік емес, ортақ игілікке айналатын гуманистік қоғам құруға шабыттандыра алатынын көрсетеді. «Қайырымды қала» туралы идеясы қазіргі қоғамдар үшін үлгі бола алады, себебі әлеуметтік теңсіздік, экологиялық дағдарыс және адамгершілік бағдардың жоғалуы сияқты мәселелер жаһандық сипатқа ие екені белгілі. Сонымен бірге көптеген адамдардың дәстүрлі құндылықтар мен қауымдастықтардан алшақтаған жағдайында, әл-Фарабидің ұжымдық бақыт пен өзара көмек туралы тұжырымдамасы ерекше маңызды. Әл-Фараби шынайы бақытқа жоғары рухани құндылықтарға жақындамай және қоршаған ортамен үйлесім таппай жету мүмкін емес екенін атап көрсетеді.

Әдебиеттер:

1. Аристотель. Никомахова этика. Соч. в 4-х томах. Т. 4. М., 1984.
2. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Социально-этические трактаты. 1973. - 400 с.
3. Аль-Фараби. Гражданская политика // Социально-этические трактаты. 1973. - 400 с.
4. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Социально-этические трактаты. 1973. - 400 с.
5. Аль-Фараби. Указание пути к счастью // Социально-этические трактаты. 1973. - 400 с.
6. См.: Муфф Ш. Феминизм, гражданство и радикальная демократическая политика // Введение в гендерные исследования, Ч. II. Харков. С-П. 2001.
7. Аль-Фараби. Указание пути к счастью // Социально-этические трактаты. 1973. - 400 с.

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ: ВЫЗОВЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ПРАВОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ

*Өмірәлі Ж.Ө., доктор юридических наук, доцент, Кейкин А.К., магистрант
Университет Кунаев, г. Алматы, Казахстан*

Аннотация. Статья посвящена анализу ключевых проблем и перспектив правового регулирования искусственного интеллекта. Рассматриваются вопросы определения искусственного интеллекта, распределения ответственности за его действия, защиты интеллектуальной собственности и персональных данных. Приводятся международные подходы к стандартизации, а также практические шаги, предпринимаемые Казахстаном в развитии законодательства в данной области. В статье предложены рекомендации по созданию гибких правовых механизмов, способствующих гармоничному развитию технологий при сохранении приоритета интересов человека.

Искусственный интеллект действительно стал неотъемлемой частью нашей жизни, и его влияние ощущается повсюду. Сегодня мы видим, как алгоритмы помогают врачам ставить диагнозы, автопилоты управляют автомобилями, а генеративные модели создают картины, музыку и даже тексты. Но вместе с этим возникают вопросы, которые раньше просто не могли возникнуть, потому что подобных технологий не существовало. К примеру, если автономный автомобиль попадет в аварию, кто несет ответственность? Производитель программного обеспечения? Владелец автомобиля? Или, возможно, сам автомобиль как «субъект»? А что делать с произведениями искусства или текстами, которые создает искусственный интеллект? Могут ли они считаться интеллектуальной собственностью? И если да, то кому они принадлежат – разработчикам алгоритма, заказчику или, возможно, никому? Еще один важный аспект – защита персональных данных. Современные ИИ-системы работают с огромными массивами информации, что открывает возможности для улучшения услуг и создания новых продуктов. Но одновременно это создает риски утечки данных, слежки и нарушения конфиденциальности. Как сбалансировать развитие технологий и право людей на частную жизнь? Эти вопросы кажутся сложными, но их решение крайне важно. Без четкой и справедливой правовой базы развитие технологий может стать хаотичным и даже вредным. Законы должны не только регулировать использование искусственного интеллекта, но и помогать обществу адаптироваться к изменениям, поддерживать инновации и защищать права людей.

Одна из главных сложностей в регулировании искусственного интеллекта заключается в том, что до сих пор не существует единого определения, что именно следует считать искусственным интеллектом. Разные страны и международные организации предлагают свои подходы, каждый из которых фокусируется на определенных характеристиках технологии [4]. Например, в Европейском союзе приоритетом является способность искусственного интеллекта к автономным действиям. Для них важно, что ИИ может самостоятельно принимать решения без вмешательства человека, что особенно актуально в контексте регулирования рисков и ответственности. В то же время, в США акцент сделан на аспектах машинного обучения – способности алгоритмов анализировать данные, выявлять закономерности и адаптироваться на их основе. Это связано с тем, что в США ИИ рассматривается преимущественно как инструмент для повышения эффективности и инноваций в бизнесе. Такое разнообразие подходов приводит к серьезным проблемам на международном уровне. Отсутствие единого определения затрудняет согласование стандартов, необходимых для трансграничного использования ИИ, разработки общих правил безопасности или этических норм. Например, сложно договориться о том, как контролировать использование ИИ в военной сфере или как обеспечить соблюдение прав человека в алгоритмических процессах, если сами участники переговоров видят ИИ по-разному. Для эффективного международного сотрудничества важно найти общий язык – возможно, через гибридный подход, который учтет ключевые аспекты, признанные всеми сторонами. Только

так можно создать универсальные рамки, которые будут работать для всех стран, независимо от их приоритетов в развитии ИИ.

Современные правовые системы строятся на четком разграничении между физическими и юридическими лицами. Физическое лицо – это человек с его правами и обязанностями, юридическое – организация или компания, которые также могут вступать в правовые отношения. Но искусственный интеллект, несмотря на его способность к автономным действиям, не вписывается ни в одну из этих категорий [1]. Он не является ни человеком, ни организацией, но уже играет активную роль в принятии решений, которые могут иметь юридические и этические последствия. Возьмем, к примеру, беспилотный автомобиль. Если он попадет в аварию, возникает сложный вопрос: кто несет ответственность? Возможно, это разработчик программного обеспечения, который создал алгоритмы, управляющие машиной? Или производитель автомобиля, который интегрировал эти технологии? А может быть, владелец автомобиля, который принял решение его использовать? Даже пользователь, находящийся в машине, может оказаться вовлеченным, если его действия каким-то образом повлияли на ситуацию. Эти вопросы поднимают необходимость пересмотра основополагающих принципов права. Сегодняшние нормы просто не готовы к реальностям, где решения принимают автономные системы. Нужно создать новые механизмы, которые позволят распределять ответственность справедливо и эффективно. Это может быть введение концепции "электронной личности" для ИИ, разработка специальных договоров между сторонами или принятие отраслевых стандартов, которые четко регулируют обязанности каждого участника. Решение этой проблемы требует не только юридической работы, но и широкого междисциплинарного диалога. Важно учитывать технические аспекты работы ИИ, экономические последствия регулирования и, конечно, этические принципы, чтобы обеспечить баланс между инновациями и защитой интересов общества.

Искусственный интеллект уже сейчас способен создавать то, что раньше считалось исключительно прерогативой человека: музыку, картины, литературные тексты и даже научные статьи. Эти произведения могут быть оригинальными, сложными и впечатляющими, но с их появлением возникает ключевой вопрос: кому принадлежат права на такие результаты? Одним из наиболее обсуждаемых подходов является идея предоставления прав разработчикам искусственного интеллекта [5]. Логика проста: если они создали технологию, которая способна генерировать эти произведения, то и плоды этой работы принадлежат им. Однако этот подход вызывает споры, особенно в ситуациях, когда пользователь ИИ вносит свой творческий вклад. Например, человек может задавать идеи, управлять процессом создания или редактировать результат, что делает его участие не менее значимым, чем сама технология. Кроме того, если права будут полностью переданы разработчикам, это может ограничить свободу пользователей. Представьте музыканта, который использует ИИ для создания альбома: будет ли он считаться автором, или права перейдут компании, разработавшей алгоритм? Такое регулирование может тормозить творческий процесс и вызывать конфликты. Еще одна сложность заключается в том, что произведения, созданные исключительно ИИ без значительного человеческого вмешательства, вообще не вписываются в существующие правовые рамки авторского права. Сегодня автором может быть только человек, а не алгоритм. Это значит, что подобные произведения могут оказаться в "серой зоне", где никто не обладает исключительными правами. Возможные решения включают пересмотр концепции авторства и разработку гибридных моделей, где права распределяются между разработчиками и пользователями в зависимости от степени их вклада. Также обсуждается введение новой категории интеллектуальной собственности специально для произведений, созданных ИИ. Эти вопросы требуют тонкого баланса между интересами разработчиков, пользователей и общества, чтобы стимулировать инновации и одновременно защищать права всех участников творческого процесса.

Искусственный интеллект активно работает с огромными массивами персональной информации, начиная от предпочтений пользователей в интернете и заканчивая медицинскими данными. Это позволяет создавать удобные и персонализированные услуги, но

одновременно порождает значительные риски. Среди них — утечки данных, манипуляции, несанкционированный доступ и использование информации в целях, о которых пользователи даже не подозревают. Для минимизации этих рисков необходимо внедрение нескольких ключевых принципов. Во-первых, защита данных должна начинаться с надежного шифрования. Это базовый инструмент, который обеспечивает сохранность информации даже в случае несанкционированного доступа. Во-вторых, требуется прозрачность алгоритмов. Пользователи и регулирующие органы должны понимать, как именно ИИ принимает решения, чтобы исключить дискриминацию, предвзятость или неправомерное использование данных. И, наконец, важнейший принцип — право пользователей контролировать свои данные. Люди должны иметь возможность видеть, как их информация используется, и при необходимости ограничивать или отзываться доступ [2].

Европейский регламент GDPR (General Data Protection Regulation) уже задает высокую планку в этой области. Он требует, чтобы компании обрабатывали персональные данные только с согласия пользователя, предоставляли ясную информацию о том, как эти данные используются, и обеспечивали право на удаление информации («право быть забытым»). GDPR также вводит строгие штрафы за нарушение этих правил, что стимулирует компании более ответственно подходить к обработке данных. Этот подход может стать моделью для других стран, стремящихся урегулировать работу ИИ в условиях цифровой экономики. Однако важно помнить, что универсальных решений не существует. Каждый регион и страна должны учитывать свои технические возможности, социальные и культурные особенности, чтобы создать эффективные и адаптивные механизмы защиты персональных данных. Только так можно найти баланс между развитием технологий и правами пользователей на конфиденциальность.

Одним из предложений является введение статуса «электронной личности» для искусственного интеллекта с высокой степенью автономности. Такой статус позволит искусственному интеллекту участвовать в правовых отношениях через посредника — разработчика, владельца или специально назначенного куратора. Это решение может упростить распределение ответственности, но требует строгих ограничений, чтобы избежать злоупотреблений.

Унификация стандартов в области регулирования искусственного интеллекта может устранить разногласия между странами и облегчить развитие технологий. Например, ООН и ЮНЕСКО уже работают над созданием универсальных принципов этичного использования ИИ [3]. Эти стандарты помогут не только гармонизировать правовые системы, но и усилить доверие общества к технологиям.

Казахстан предпринимает активные шаги для регулирования искусственного интеллекта. В 2024 году была утверждена Концепция развития искусственного интеллекта на 2024–2029 годы, включающая создание суперкомпьютеров, развитие инфраструктуры связи и национальной платформы искусственного интеллекта [3]. Планируется принятие закона «Об искусственном интеллекте», который обеспечит безопасное и этичное использование технологий. Эти инициативы демонстрируют стремление страны стать конкурентоспособным игроком на глобальном технологическом рынке.

Рекомендации по совершенствованию законодательства:

1. Введение обязательного страхования рисков, связанных с искусственным интеллектом. Это может быть аналогом автострахования, где ущерб покрывается через страховой механизм.

2. Создание механизмов прозрачности. Алгоритмы должны быть объяснимы, а пользователи — иметь возможность оспаривать решения искусственного интеллекта.

3. Международное сотрудничество. Унификация стандартов позволит устранить барьеры и улучшить взаимодействие между странами.

Развитие искусственного интеллекта открывает уникальные возможности для общества, но также требует переосмысления подходов к правовому регулированию. Введение гибких и адаптивных механизмов, таких как «электронная личность» и обязательное страхование, в

сочетании с международным сотрудничеством, позволит гармонично интегрировать искусственный интеллект в современную правовую систему. Главной целью остается защита интересов человека, что должно оставаться основным принципом при любых технологических изменениях.

Библиография:

1. Европейский регламент о защите данных (GDPR). — [European Commission](#).
2. United Nations. Ethical Guidelines on Artificial Intelligence. — [UNESCO](#).
3. Концепция развития ИИ в Казахстане (2024–2029 годы). Министерство цифрового развития Республики Казахстан.
4. Harvard Law Review. Artificial Intelligence and the Law: Current Challenges. 2023.
5. World Economic Forum. The Future of AI Governance. — [WEF](#).

ВОПРОС ГАРМОНИЧНО СОВЕРШЕННОЙ ЛИЧНОСТИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ

*Раматов Ж.С., доктор философских наук, профессор
Ташкентский государственный транспортный университет, г. Ташкент, Узбекистан*

Известно, что в ряде научно-исследовательских институтов и центров мира широко изучается научное наследие одного из восточных философов Абу Насра Фараби. Если изначально изучение научно-философского наследия ученого, имеющего долгую историю, проводилось в рамках мусульманской парадигмы, то в настоящее время в США и странах Европы изучение философских взглядов Абу Насра Фараби изучается в соответствии с евроцентрической парадигмой. Поэтому международные университеты и исследовательские центры, такие как Cambridge, Oxford, London Universities, The Islamic Studies program at the University of Detroit, The Middle Eastern & Islamic Studies New York University, The Islamic Studies, African Studies Center University of Michigan, уделяют особое внимание научно-концептуальному анализу проблем в этом направлении. Каким должно быть общество, укрепляющее государство и защищающее независимость? На этот вопрос отвечали такие великие мыслители истории человечества, как Платон, Аристотель, Фараби. Идеи мудрецов о построении добродетельного общества всегда были образцом и мерой цивилизованного государства.

Как бы ни развивалось человеческое общество, в нынешнем веке, когда доминируют информационные технологии, доброта, нравственность, сострадание определяют глубину социальной среды и сохраняют свое историческое место как ценность, определяющая будущее государства. Уникальность нации, государства, интеллект поколения, воплощение всего этого показывает, что человек своим духовным уровнем отличается от своей истинной природы и приобретает национальный и личностный характер.

Основа и будущее общества зависят от национального воспитания, без национального воспитания личность не сформируется в социальной среде. Без личности общество не может обеспечить государство и его будущие поколения необходимыми ценностями, такая среда не способна передать духовные миры истории будущему, защитить интересы государства. Следовательно, облик цивилизованного государства проявляется в его культуре, в наличии личностных качеств в социальной среде. Как писал Фараби, дух государства поднимает нравственность, доброта, справедливость, честность, стабильность, добро в обществе, и только духовные ценности могут быть сохранены.

Абу Наср аль-Фараби в своем труде "Добродетельный город" начинает свою работу с познания человека, широко анализируя ценности и виды знаний, связанные с его деятельностью (работой), духовной жизнью. В учении Фараби правильное познание природы, правильное познание истины, правильное понимание человеческой истины о природе находит свое отражение в правильном познании первого лица. Дело в том, что каким бы знаменитым,

мудрым, героическим или гадалким ни был человек, он не может изменить мир, восстановить природу или преодолеть старость. Таким образом, вся сила, совершенство совпадает только с мощью творца, следовательно, он един лишь тем, что является владельцем всего творения (Аль-Фараби, 1985: 503Р).

Если интеллигентный человек может служить человечеству, нации, религии и менталитету через свои манеры, религиозные знания, способности, воспитание и нравственные качества в свое время, оставляя благородное наследие будущим поколениям, он достигнет своей личности в человеческом пространстве. Но каким бы мудрым ни был человек, он не может знать первое лицо. Следовательно, именно общечеловеческие правильные знания, религиозная грамотность и осторожность составляют мирную жизнь и благополучие общества, человеческого общества и поколений. Они издревле были опорой человеческой культуры и цивилизации. Если он может служить человечеству, нации, религии и менталитету своими нравственными качествами, если он может оставить добрые дела будущим поколениям, он достигнет личности в человеческом пространстве, но каким бы мудрым ни был человек, он не знает человеческого образа. Первое лицо. Следовательно, именно общечеловеческие правильные знания, религиозная грамотность и осторожность составляют мирную жизнь и благополучие общества, человеческого общества и поколений.

Должно быть истинное знание, рациональное понимание, совершенное понимание. Потому что хорошее общество и государство возникают из правильных религиозных знаний народа. Абу Наср аль-Фараби в своей тридцать восьмой проповеди ответил на эту концепцию следующим образом: Три вещи спасут всё человечество. Нужно избегать этого: во-первых - невежество, во-вторых - лень, в-третьих - жестокость.

Невежество - это недостаток знаний, без которых невозможно узнать ничего в мире. Невежество жестоко. Лень - враг искусства во всем мире. Требования, депрессия, бесстыдство, бедность - все исходит отсюда. Жестокость - враг человечества. Если враг - человек, он отделяется от человека, и к числу животных добавляется один хищник" (Кунанбаев А., 2003. - 232 с.). Абу Наср Фараби, Абай, Жусупбек Аймаутов утверждают, что совершенное знание защищает человека, а значит, и государство, поколение, нацию. Если сущность человеческого бытия проявляется в его добродетелях, то ключ к благородному обществу передается будущим поколениям через чистую религию, совершенные знания и правильное учение. Если есть знания и образование в нужное время, но вы не можете направить их на правильный путь, если вы не можете помочь своей стране знаниями и образованием, не будет прогресса. Развитие в социальной среде начинается с духовного развития в области человеческой природы. Духовное совершенство основано на правильном знании, историческом понимании и ответственности перед Родиной и будущими поколениями.

Как отмечалось выше, интеллигенция - это человек, способный своим интеллектом и знаниями служить миру, народу, нации и ее миру. Сама истинная (традиционная) религия требует от человечества интеллекта. Человек, преследующий национальные интересы и интересы народа, должен быть бдительным, добродетельным, терпеливым, сильным и мужественным. Настоящий интеллигент считает себя слугой народа. Как говорили наши мудрые предки, поколение всегда должно избегать того, что защищает и его, и его жизнь. Истинное и правильное знание человека сохраняет его знание. Если есть невежество, если все пороки в обществе вызваны неграмотностью, несправедливостью и безнравственностью, поколение может упустить много возможностей для своего будущего и будущего своей страны. "Что касается хороших людей города, - говорит Абу Наср аль-Фараби, - согласно взглядам их предков, их душевное состояние освобождает их душу от материи" (Кунанбаев А., 2003. - 232 с.).

Аль-Фараби: "Если религиозные верования основаны на каких-то старых негативных взглядах, город оказывается невежественным или заблудшим городом" (Абу Наср Аль-Фараби, 2015:1786). Человек, не изолированный от общества, не выделяющийся своими знаниями, убеждениями, взглядами, умеющий гармонизировать будущее своей страны со своим будущим, может чтить свою жизнь, религию, историю, традиции и ценности. Если

невежество усиливается в социальной среде, в обществе возникает нестабильность. Аль-Фараби объясняет эту ситуацию следующим образом: "Например, некоторые люди думают, что между ними нет никакой связи, естественной связи, искусственной связи, поэтому каждый вредит интересам другого, каждый считает другого чужим, два человека нуждаются только друг в друге. Только когда они вместе, они приходят к бессмысленному соглашению, и в таком союзе всегда один выигрывает, а другой проигрывает.

Если внешние условия вынуждают их объединиться и прийти к соглашению, они делают это только потому, что им это нужно, потому что внешние условия вынуждают их. И как только это внешнее состояние исчезает, они неизбежно охлаждаются и должны распадаться. Это животный взгляд на человеческую природу (Abu Nasir Al-Farabi, 2015: 178s).

Абу Наср Фараби - мыслитель, глубоко изучавший особенности и учения средневековья и нового времени, культуры Востока и Запада, особенности двух эпох, двух регионов, будущее человеческой цивилизации. Он предоставил человечеству знания, полученные из его среды, науку, которую он изучал в теологии, и таким образом создал благотворительный образец, который послужит образцом для новой цивилизации человечества, сформированной наукой и техникой в будущем.

В заключение следует отметить, что учение Абу Насра аль-Фараби содержит картину не только своего времени, но и современного человеческого общества. Наличие правильных религиозных знаний о первом лице в обществе, то есть о природе, и эгоизм, все это было широко проанализировано мыслителем своего времени. Второй учитель человечества Абу Наср аль-Фараби считает, что сила культуры - это компромисс. Государство и народ поддерживают друг друга в одном направлении. Главный признак компромисса народ видит в государстве, а государство - в понимании положения народа.

Литература:

1. Al-Farabi on the Perfect State, Oxford: Clarendon Press, 1985. P.503.
2. Абу Насир Аль-Фараби. «Добрый город» – Алматы, РС: Международный клуб Абая, 2015. – 60
3. Кунанбаев А. Стихи. Слова назидания : Пер. с казах. / Абай. - М. : Рус. кн., 2003. - 232 с.
4. Аль-Фараби. «Добродетельный город» – Алматы, РС: Международный клуб Абая, 2015. – 170

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ АЛЬ-ФАРАБИ, В ЧАСТНОСТИ НАУЧНЫЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ НА ДУХОВНОЕ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА

***Рахмонов Ж.К., соискатель**
г. Ташкент, Узбекистан*

Абстракт. В данной статье рассматриваются философские взгляды аль-Фараби, связанные с духовным совершенствованием человека. Особое внимание уделяется роли нравственного воспитания в построении гармоничного общества. Анализируются его идеи о взаимосвязи космоса и социума, значении образования и нравственности в формировании совершенной личности, а также его представления о политической и социальной организации общества.

Ключевые слова: Аль-Фараби, философия, духовное совершенствование, нравственность, образование, фазилатный город, космос и общество, политическая структура, исламская философия.

Абу Наср аль-Фараби и его философские взгляды, особенно его научное учение о духовном совершенствовании человека, несмотря на то, что серьезно изучаются многими отечественными и зарубежными учеными-источниковедами, все еще требуют специального исследования, философского обобщения, анализа и оценки. Это подчеркивает актуальность проблемы изучения его учения о духовной культуре и совершенстве личности с новыми подходами. Ведь «...сохранение, изучение и передача исторического наследия из поколения в поколение является одним из важнейших приоритетных направлений политики нашего государства».

В современной философии наряду с феноменологической онтологией особое место занимает социальная онтология, так как она отвечает на вопросы о том, что значит быть человеком в обществе и каким должно быть общество, чтобы в нем проявлялась человеческая сущность. Эти и другие вопросы имеют смысл как метафизические вопросы о цели человека и его роли в создании подлинного человеческого общества [1:45].

Для того чтобы прояснить многие проблемы социальной онтологии, необходимо реконструировать философский опыт прошлого, поскольку он включает в себя моральные возможности, придающие смысл жизни человека. Модель справедливого, нравственного, разумного и гармоничного общества превратилась в единственный идеал. Аль-Фараби придерживался именно такой философской точки зрения, и сегодня мы испытываем онтологическую потребность в этом опыте.

Парадигмы ценностей социальной онтологии изменяются в зависимости от постановки вопроса о бытии в целом. В античности онтологические темы обсуждались в контексте существования Вселенной, а в средневековой философии, особенно в исламе, онтология выражалась через творческий замысел Бога, включающий человека и общество. Учение аль-Фараби выполняло здесь функцию совместного творения вместе с человеком и обществом.

Проблема социальной онтологии прежде всего связана с вопросом о человеке и его месте в обществе без онтологического соучастия. Критика в неклассической философии идеи Гегеля о «рациональности реального» сегодня становится метафорой бессмысленности реального положения современного общества. Попытки онтологического примирения между реальным и рациональным, напротив, приводят к столкновению общества и власти. Философы древнего и средневекового мира не размышляли в таких логических и объективных категориях [3:89].

Философские идеи Платона о власти в постклассической философии становятся одной из наиболее обсуждаемых и критикуемых тем, включая обвинения в тоталитаризме, «скрытом расизме» и «двойных моральных стандартах». Карл Поппер, критикуя Платона, отмечает, что его образ идеального правителя основан на стремлении к власти, в отличие от Сократа, который предостерегал политиков от слепоты перед собственной силой, совершенством и мудростью, напоминая им о человеческой уязвимости.

В средневековой философии проблема «добродетельного города» и добродетельного правителя непосредственно связана с вопросами власти и морали. Возникает естественный вопрос: можно ли объединить в политической риторике моральные принципы и традиции с моральными обязательствами правителей? Средневековые философы постепенно вводили нас в этические проблемы, находясь под влиянием Платона, который черпал философское вдохновение из идеальных моделей общества [2:67]. В платоновском государстве власть представляется как единое целое с мудростью, но такое единство возможно только в том случае, если государством управляет философ, обладающий способностью к глубокому осмыслению проблем.

Утрата смысла и высокой духовности культуры прошлого стала онтологической тоской по идеальной, совершенной модели современности. Чтобы понять ход мыслей средневекового человека, его необходимо рассматривать в единстве сознания и души, характерном для восточной метафизики. Мы часто употребляем такие понятия, как «средневековое мышление» и «средневековый человек», что отражает единство логики мышления и логики истины той эпохи. Это полностью оправдано в контексте нашей цели – раскрытия содержания и социальной онтологии определенного периода, его социальных и философских противоречий, а также формирования идеального политического образа [4:88].

Для выполнения этой задачи средневековым исламским мыслителям не нужны были «двойные стандарты». Одним из главных принципов «доброго города» было единство, или, точнее, стремление к нему. Истинный халифат рассматривался как конгломерат различных народов, объединенных исламской идеологией в духе единства и братства. Для средневековых философов единство являлось универсальной ценностью в моральном и нравственном совершенствовании человека. Достижение единства было обусловлено образованием и открывало путь к счастливой жизни. Однако само стремление к счастью было ценностным

процессом, который давал человеку возможность осознать универсальный смысл счастья через свои мысли и поступки [6:7].

На протяжении многих лет толкования произведений многих средневековых философов отдалялись от текстов Корана, что создавало определённые трудности в формировании исламской философии. Аль-Фараби размышлял о проблемах, включённых в речь Корана, и отмечал, что праведные люди, упомянутые в Коране, являются идеальными личностями: они не лицемерят, не дают ложных свидетельств, нравственны, чисты в своих мыслях и свободны, потому что Бог создал их такими. Согласно исламскому учению, политическое выступление должно основываться на моральных нормах, установленных Богом раз и навсегда. Аль-Фараби неоднократно подчеркивал, что в Коране содержатся чёткие указания о добродетелях правителей, таких как справедливость, ответственность, образование, а также о власти и правах, связанных с ней [5:65].

Идеальное общество – это результат социальных и онтологических построений философов всех времён, недостижимая цель. Недостаток размышлений о добродетели не означает их несовершенства, так как их невозможно реализовать в полной мере, ведь это всего лишь стратегии. Они вновь и вновь применяются к жизни, пробуждая в человечестве возможность построения идеальных обществ.

Социальная онтология Аль-Фараби трактует государство как политическую форму, выражающую наивысшую степень связи между людьми. В его социальной онтологии "город" (мадина) – это не просто территориально-административная единица, а политическая организация общества, выражающая наиболее подходящую форму объединения людей в государстве. "Город" – это высший этап развития общества, который заменяет "животный" образ жизни эпохи невежества, когда людей связывали не социальные, а природные связи. Однако государство, находящееся на низшей ступени развития, не может обеспечить людей всем необходимым ни с точки зрения потребления, ни с точки зрения потребностей [7:56].

"Добродетельный город" – это город, где жители помогают друг другу достигнуть конечного совершенства, то есть высшего блаженства. В исламском Средневековье город имел рациональную структуру. В нём были крепость, мечеть, медресе, базар, бани, служившие не только повседневным нуждам, но и внушавшие человеку чувство религиозного и нравственного долга перед Богом. Обычные и беспокойные средневековые городские жители выстраивали свои города и жизненные принципы в определённом порядке.

Некоторые мусульманские города стали священными центрами (Мекка, Медина), сосредоточив в себе духовность, другие – центрами образования (Дамаск, Багдад, Оттар, Самарканд), но в обоих случаях люди надеялись на осмысленную жизнь в этом мире. Желание строить города как прототипы рая нашло своё выражение у многих халифов мусульманской Испании и Индии. Однако ни один город не мог дать человеку истины, долгой жизни и чувства принадлежности [8:90].

Переосмысление концепции города начинается с философских размышлений Средневековья. Город воспринимается не только как идеальная модель или образ благополучной жизни, но и как разумный логический проект, воплощающий историческую и социальную реальность. Обращение к опыту Средневековья должно основываться не только на наших интерпретациях, но и на оценках современников той эпохи. Об этом напоминают Бертран Рассел в книге "Жизнь в Средневековье" и Адам Мец в труде "Мусульманский Ренессанс".

Каждый человек должен был получать от города как практическую, так и духовную пользу. Как правило, авторы подобных концепций стремились восстановить диалог традиций прошлого (идеалы, культурные и исторические произведения, зафиксированные кредо и т. д.) с идеальной моделью [9:75].

С точки зрения Аль-Фараби, универсальность – это целостность, к которой стремится всё разумное, и с этой позиции построение модели социальной онтологии наиболее соответствует природе добродетельного человека, который слышит призыв к "целостности бытия". Честность всегда связана с моралью, справедливостью и ответственностью.

Добродетель Аль-Фараби заключалась в том, что он объединил универсальную цель социального существования с индивидуальной целью человека, то есть стремление личности к нравственным добродетелям через подчинение всеобщим моральным законам, сохраняя при этом свою индивидуальность.

Идея Аль-Фараби о государстве как форме политической организации общества, где у личности есть определённые гражданские права и обязанности, впоследствии получила более детальное развитие у Ибн Хальдуна. Государство возникает из естественной потребности человека вступать в общение с себе подобными. «Чтобы достичь совершенства, предназначенного ему, каждый человек должен находиться в окружении других людей и объединяться с ними. Поэтому его называют социальным или гражданским животным». Необходимость объединения людей определяется необходимостью совместного существования. «Именно поэтому, объединяясь во множество, люди оказывают друг другу помощь, предоставляя каждому из них часть необходимых для существования вещей. Благодаря этому природа достигает желаемого совершенства, и так человечество заселило обитаемую часть земли, в результате чего возникли человеческие общества».

Аль-Фараби рассматривает социальную структуру как аналог мирового устройства, в котором каждый этап развития связан с предыдущим, а все элементы гармонично взаимодействуют между собой и с высшей необходимой сущностью. Энергия и сила Первого Существа, сосредоточенные в активном разуме, нисходят в подлунный мир, организуя человеческое общество так же, как устроен космос. Влияние совершенного человека – идеала – на многогранную жизнь государства подобно влиянию Первого Бытия на гармонию и порядок во Вселенной.

Поэтому совершенное государство Аль-Фараби строится не на основе человеческих представлений и целей, а в соответствии с божественным замыслом. Как часть всеобщей целостности, человеческое общество принадлежит Вселенной и воспроизводит её устройство, где все элементы подчинены определённой иерархии. Социальная структура отражает космическую, что соответствует средневековому мировоззрению. Сравнение общества с космосом и исследование механизмов управления показывают, что если Вселенная гармонична, совершенна и упорядочена, то и общественная структура должна быть таковой. Это сходство между космическим и социальным устройством стало «глубокой основой размышлений арабо-мусульманских философов».

Аль-Фараби видел идеал социальной жизни в сообществе людей, существующем в гармонии на основе сотрудничества и взаимопомощи. Люди могут достичь счастья, если договорятся о «совместном существовании». Такое состояние общества позволяет говорить о подлинном единстве интересов, потребностей и целей.

Как достичь этого? По мнению аль-Фараби, совершенное общество возможно, если человек обладает знаниями об общечеловеческих принципах, добре и зле, справедливости, морали и этике. Главное знание для человека – это то, которое не позволяет допустить зла и несправедливости, так как они возникают из-за невежества. Исходя из этого, аль-Фараби превращает знание в необходимое условие правильных действий, формируя своё представление о социальной структуре и жизни на основе принципов просвещения, образования и воспитания.

В совершенном городе особое место занимает образование. Аль-Фараби говорил как о светском, так и о религиозном образовании, подчеркивая необходимость их баланса. Философия задаёт основные вопросы о вере, религии и знаниях. Совершенное образование предполагает единство разума и веры. Хотя в обществе существует плюрализм мнений, он формирует единство диалектики различных интеллектуальных практик.

Аль-Фараби различает «добродетельный город» (аль-Мадина аль-Фадила) и «невежественные города». По мнению исследователя Н.С. Кирабаева, терминология, используемая аль-Фараби, восходит к религиозным понятиям: например, «невежды» – это термин, обозначающий эпоху доисламской Аравии, «безнравственные» (аль-фасика) – это те, кто нарушает религиозные законы, «изменённые» (аль-мубаддила) основываются на ложных

священных книгах, а «заблудшие» (ад-далла) исповедуют искажённые верования. Таким образом, можно предположить, что Аль-Фараби скрыто критиковал состояние государства своего времени, используя религиозно-метафорический язык.

Совершенный город – это город добродетели, целью которого является достижение счастья. В нём человек действует как нравственное существо, объединяясь с другими людьми, а формы политического устройства подчиняются моральному императиву.

Аль-Фараби подчёркивал, что политические институты и связи в обществе являются лишь внешними формами, обеспечивающими жизнь общества, но сами по себе не могут играть решающую роль. Все проблемы социальной интеграции могут быть решены только через нравственное совершенствование личности [10:45].

Другие типы городов – «безнравственные», «изменённые» и «заблудшие» – аль-Фараби оценивает как социальные системы, основанные на ложных или искажённых представлениях о счастье. Он связывает несовершенство правления в таких городах с духовной незрелостью их правителей и граждан, использующих в управлении обман, фальшь и двуличие.

Наконец, существует промежуточная форма – «коллективный город», прототипом которого, по мнению исследователей, служил Багдад. Это город, включающий в себя различные общины, не разделяющий местное население и чужеземцев, объединяющий все стремления и действия. Со временем в таком городе могут развиваться достойные люди.

В своей классификации наук аль-Фараби в трактате «Ихса аль-улум» выделял логику как ведущую дисциплину теоретического мышления. Он подчёркивал её важность для общества и государства: «Если фундамент здания крепок, оно простоит всю жизнь, а основа наук – это, без сомнения, логика».

Известный американский востоковед Ф. Розенталь также отмечал значительную роль логики, подчеркивая, что она впервые развивалась именно в арабо-мусульманском мире.

Литература:

1. Абдильдин Ж.М., Бурабаев М.С. и др. Социальные, этические
2. Абу Носр Фаробий, Фозил одамлар шахри. –Т.: Янги аср авлоди. 2016. – Б. 163-164.
3. Хайруллаев М.М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. -Т.: Фан, 1967;
4. Уйғониш даври ва шарқ мутафаккирлари. -Т.: Ўзбекистон, 1971; Ўрта Осиёда Уйғониш даври маданияти. -Т.: Фан, 1994.
5. Хайруллаев М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии.- Т., 1967.- 356 б.
6. М.Н.Ҳасанов, А.А.Азимбаев, Ҳалилов Ў., & Каримов Б. (2022). Абу Наср Форобийнинг шахс маънавий камолотига доир қарашлари. Journal of new century innovations, 4(3), 147–153. Retrieved from <http://wsrjournal.com/index.php/new/article/view/629>
7. U Ruzigul, J Nasirjan, A Dilmurodkhakim, H Mirshod. Rationale and history of human reflections in the muslim philosophy. // International Journal of Advanced Science and technology, 2020. 1453-1458.
8. Рахимова, М. И., & Хасанов, М. Н. (2020). Роль среднеазиатской философии в развитии мировой и европейской науки. Вестник науки и образования, (4-1 (82)), 38 41.
9. М. Н. Ҳасанов, С. У. Бошмонов, & Т. О. Жонибеков (2022). Абу Наср Форобийнинг илм-фанлар таснифида ахлоқий ва диний қарашларининг таҳлили. Academic research in educational sciences, 3 (TSTU Conference 1), 608-613
10. Миршод Нўмонович Ҳасанов (2022). Янги ўзбекистон тараққиёти босқичида ёшларнинг маънавий ва маданиятини юксалтиришнинг устивор вазифалари. Academic research in educational sciences, 3 (6), 791-798.
11. Ж. С. Раматов, & М. Н. Ҳасанов (2022). Абу Наср Форобийнинг жаҳон илм-фан тараққиётига қўшган ҳиссаси ва унинг бутунги кундаги аҳамияти. Academic research in educational sciences, 3 (TSTU Conference 1), 648-653.

ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФСКО-ДИДАКТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ О ЧЕЛОВЕКЕ В ВОСПИТАНИИ МОЛОДЕЖИ

*Рузметова Д., доцент
Alfraganus university, г. Ташкент, Узбекистан*

Абу Наср аль-Фараби выдвинул важные философско-дидактические идеи о человеке, не будет преувеличением сказать, что он разработал свою оригинальную концепцию воспитания, сосредоточившись на мудрых идеях тюркских народов и лучших образцах восточной культуры. Его концепция воспитания представляет собой фундаментальную систему, включающую в себя методологию, дидактику, теорию и методологию обучения. Воспитательные идеи Абу Насра Фараби теоретически могут быть отправной точкой фундаментальной концепции воспитания, особенно его платформа добра, которая описывает великое общество как общество всего человечества, является ведущей идеей современной теории воспитания. Взгляды ученого на духовно-нравственные качества человека являются основой духовно-нравственных ценностей, изучаемых через дисциплину “Воспитание” Абу Наср Фараби считал человека величайшей ценностью творчества. Абу Наср Фараби выдвинул основной принцип воспитания зрелой личности: “Человеку, в первую очередь, знания не нужны; образование без воспитания - злейший враг человечества, которое принесет катастрофу всей его жизни в будущем” (Азимхан А., 2006. 279 с.). В своих трактатах ученый предложил ряд педагогических, психологических, дидактических и методических терминов. Нравственные взгляды аль-Фараби, полные гуманистических идей, изложены в его многочисленных трактатах, таких как “Пословицы государственного деятеля,” “Указание на путь к счастью,” “Гражданская политика,” “Риторика” и “Искусство.” В этих работах основное внимание уделяется целям и методам обучения, прочности и последовательности знаний, удобству обучения, наглядности, активности и целенаправленности учащихся.

Методология теории обучения, являющаяся отраслью общей педагогики, определяется ведущими педагогическими идеями аль-Фараби, которые концептуально обосновывают закономерности, принципы, цели, содержание, методы, средства и результаты обучения. Образование - это привитие народам этнических качеств и искусств, основанных на знаниях. Воспитание - это формирование личности человека. Предлагает способность сочетать в учебной деятельности жесткий метод (жесткость) и мягкий метод (мягкость). “Воспитание дается через опыт и действие,” - говорит Абу Наср аль-Фараби. Именно поэтому аль-Фараби первоначально систематизировал идеал “Хорошего города” как гуманистическое и нравственное направление. “В чем причина стремления человека к знанию?” - пишет Абу Наср аль-Фараби в своем трактате “Философия Аристотеля.” Почему (почему) человеку даны способность к познанию, восприятию и первые, начальные знания, направляющие его к истине? Может быть, это (знание, восприятие (понимание, осознание) мира) свойства, присущие только человеку? Может быть, познание - это сущность человека или одно из влияний сущности человека? Если знание является одним из влияний человеческой сущности, то сама человеческая сущность заключается в стремлении к достижению высшего совершенства?” (Абу Наср аль-Фараби, 2016. 76 б).

Воспитательный идеал Абу Насра аль-Фараби. Согласно мировоззрению Фараби, четыре столпа разума – это земля, воздух, огонь и вода. Абу Наср Фараби предложил целую концепцию воспитания подростков через взгляды жителей добродетельного города.

Абу Наср аль-Фараби определяет формирование личности следующим образом: «Хорошее поведение и интеллектуальная сила - это человеческие качества. Если эти два качества совпадают, мы обретаем превосходство и совершенство в себе и своих поступках, и благодаря им мы становимся добрыми и сострадательными людьми, наш образ жизни становится добрым, а наши поступки - достойными похвалы.

Педагогические концепции ученого в основном основаны на понятиях “счастье” и “интеллект.” Абу Наср аль-Фараби подробно описал понятие «интеллект.» Учитель показал,

что это понятие основано на диалектике мышления и бытия, искусства и науки, а путь к знанию - на знании и мудрости. Согласно педагогической концепции Абу Насра аль-Фараби, воспитание и образование, обучение и преподавание взаимосвязаны.

О стремлении к счастью: Он объяснил, что ключом к счастью являются здоровье, труд и образование. Добродетели, ведущие к счастью: теоретические добродетели, мышление, нравственные добродетели, практическое (двигательное) искусство. Следовательно, аль-Фараби подразумевает такие нравственные категории, как добро, дружба, взаимопомощь, справедливость, достоинство, довольство, счастье. “Что бы ни помогало на пути к счастью (такие как нравственность, профессия и ремесло), необходимо сохранять и укреплять это, а что бы ни было вредным, стремиться превратить это в полезное” (Фараби, 1975. Аристотель высказывает ценные мысли о составляющих человеческого счастья: “Каждый человек и все вместе стремятся к определенной цели, к счастью. Что такое счастье и из каких частей оно состоит? Что ведет человека к счастью и что отдаляет его от него? Что (какие пороки) разрушает счастье? Зная это, мы стремимся избавиться от этих вещей (пороков)”). (Арасту, 201).

Наличие хороших (воспитанных, способных) детей. Богатство, богатство, добытое честным трудом, приносит счастье, в то время как богатство, добытое преступлением, взяточничеством, грабежом и вымогательством, приносит несчастье. Авторитет. Физические качества (здоровье, сила, красота и др.). Много хороших друзей. Здесь Аристотель говорит не о множестве любых друзей, а о множестве хороших друзей. Потому что большое количество плохих друзей приносит людям горе, тревогу и несчастье. Счастливая старость, то есть долгая и осмысленная жизнь» (Arastu, 2015. 352 б).

Известный польский ученый Владислав Татаркевич в своем труде “Счастье и совершенство человека,” переведенном на многие языки мира, цитирует Жан-Жака Руссо: “Каждый человек хочет быть счастливым, но прежде необходимо знать, в чем заключается счастье.” В этой книге В. Татаркевич говорит, что люди понимают слово счастье и благополучие в четырех разных значениях. По мнению В. Татаркевича, счастье в целом хорошее. 2. В субъективном смысле счастье выражает счастливые моменты, прекрасные чувства. С философской точки зрения слово счастье используется в двух разных значениях: В объективном смысле - понимается, что для человека созданы хорошие условия, достигнут успех. В субъективном смысле, как описывает писатель Стефан Жеромский, он выражает приятные волны и переживания в сердце. Однако В. Татаркевич утверждает, что счастье, упомянутое в этих четырех значениях, временное, преходящее, кратковременное, и приводит пессимистические мысли таких мудрецов, как Эпиктет и Марк Аврелий, о том, что счастье не вечно. После этого В. Татаркевич приводит то, что Аристотель в своей книге “Никомахова этика,” Боэций в своей “Философии-утешении” и Геродот в своей “Истории” говорили о высшем счастье. К сожалению, польский ученый В. Татаркевич не знает, что философия счастья глубоко исследована великим мыслителем Востока Фараби. Тем не менее, его мысли о совершенстве и совершенстве перекликались с мыслями Фараби. (Татаркевич В, 1981. 31b). Одним из самых ценных аспектов философского наследия Фараби является то, что духовное здоровье и чистота жизни государства и общества в каждую эпоху связаны с прогрессивным, патриотическим, справедливым и гуманистическим мировоззрением граждан, их нравственным и духовным богатством или ошибочным мировоззрением и духовной бедностью. По мнению аль-Фараби, выбор пути истины зависит от хороших качеств и добродетелей в поведении каждого человека (Юлдашев Ф. А., 2021. 42b). Истинный человек выбирает путь добра, справедливости и истины. Если все действия, поступки и интеллектуальные способности человека направлены на прекрасные и благородные цели, его называют мудрым и добродетельным человеком. Если человек тратит свои умственные способности на зло и зло, его называют хитрым, коварным человеком. Теоретические мысли Фараби о великом значении прогрессивного мировоззрения в жизни и судьбе людей, идея о необходимости высокой духовности для человека очень ценны и в условиях сегодняшней независимости.

Заклучение: Сегодня принципы Абу Насра аль-Фараби о “хорошем обществе,” справедливости и создании равных возможностей для членов общества очень важны для нас. По его мнению, цель любого зрелого общества - защитить страну от таких негативных действий, как невежество, разврат и враждебность. По мнению мыслителя, справедливость государственного управления позволяет гражданам свободно развиваться. Исходя из этой идеи, при установлении верховенства закона необходимо учитывать роль каждого гражданина в обществе и его вклад в развитие страны.

Литература:

1. Азимхан А. Философское приношение Абу Насра Аль-Фараби. - Алматы: Айкос, 2006. - 279 с.
 2. Abu Nasr Forobiy. Arastu falsafasi // Fozil odamlar shahri. – T.: Yangi asr avlodi, 2016. – B.
 3. Forobiy. Jismlar va aksidensiyalarning ibtidosi haqida risola // Abu Nasr Forobiy. Risolalar. – T.: Fan, 1975. – B. 139.
 4. Arastu. Axloqi Kabir. Tarjimonlar Zohir A'lam va urfon Otajon. – T: Yangi asr avlodi, 2015. - 352 b
 5. Arastu. Axloqi Kabir. Tarjimonlar Zohir A'lam va urfon Otajon. – T: Yangi asr avlodi, 2015. - 352 b.
- Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. - М.: Прогресс, 1981. стр. 31–32. 76-77.

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ЭТИКАЛЫҚ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ІЛІМІНДЕГІ БАҚЫТ МӘСЕЛЕСІ

Глепбергенова Б.Қ., оқытушы

Ақтөбе көлік байланыс және жаңа технология колледжі, Ақтөбе қ., Қазақстан

Аңдатпа. Бұл мақалада Ұлы ғалым және араб-мұсылман ортағасырлық Шығыстың философы Әбу Насыр Әл-Фарабидің бақыт пен оған жету жолдарын түсіну ерекшеліктері талданады. Мақала осы ойшылдың философиялық трактаттарын өз бетінше зерттеу негізінде дайындалған. Жұмыста философиялық салыстыру әдісінің элементтері қолданылады. Әл-Фарабидің және басқа да ойшылдардың этикалық-философиялық көзқарастарын салыстырмалы талдауға әрекет жасалды. Әл-Фараби шығармашылығының тұрақты маңызы, оның ойлары мен идеяларының қазіргі рухани жағдай контекстіндегі өзектілігі көрсетілген.

Кілт сөздер: бақыт, жақсылық, кемелдік, ізгілік, білім, ақыл, адам, қоғам, қызмет, руханият.

Бақыт мәселесі этикалық – философиялық ілімдердегі басты мәселелердің бірі болып қала береді. Бұл моральдық сананың ең тұрақты және сонымен бірге динамикалық көзқарастарының бірін құрайды. Бұл мәселені зерттеуге ежелгі дәуірден бастап бүгінгі күнге дейінгі барлық замандар мен халықтардың ойшылдары көп көңіл бөлді. Бұл Эпикур мен Диоген, Сократ пен Аристотель, Сенека мен Маркус Аврелий, Конфуций мен Лао Цзы, Л. Фейербах пен Ф.Ницше, Л. Н. Толстой және В. В. Розанов және басқалар. Бақыт идеясы – этикалық ой тарихындағы алғашқылардың бірі. Сонымен қатар, алыс өткеннің ойшылдарының идеялары бізді тереңдігі мен өзіндік ерекшелігімен, қазіргі этикалық – философиялық ізденістермен үйлесімділігімен таң қалдырады. Ортағасырлық араб-мұсылман философиясы мен шығыс аристотелизмінің көрнекті өкілі, энциклопедиялық ғалым Әбу Наср ибн Мұхаммед әл-Фараби де бұл мәселені назардан тыс қалдырмады. Оның шығармашылығының зерттеушілері әл-Фарабидің этикалық ойының дамуы басталады деп айтуға болатын негізгі мәселе-адамның сұлулық пен бақытқа жетуі, бүкіл әлеммен үйлесімді өмір сүру мүмкіндігі. Әл-Фарабидің және басқа да бірқатар ойшылдардың этикалық-философиялық көзқарастарына салыстырмалы талдау жасай отырып, мәдениеттер, этикалық-философиялық дәстүрлер диалогы үшін кеңістік ашып, оларды қазіргі рухани-адамгершілік мәселелеріне сәйкес жаңартуға болады. Ең алдымен, әл-Фарабидің бүкіл философиясына айқын гуманистік бағыт тән екенін атап өткен жөн. Әл-Фараби гуманизмі адамның жеке басын абсолютті құндылық, ғаламның орталығы ретінде тануға негізделген. Әл-Фараби Адамның кемелдігі бақыт деп санайды. Оның пікірінше, барлық адамдар табиғаты бойынша кемелдікті өз мақсатымен таңдауға бейім, сондықтан оларға кемелдіктің мәні мен оған жету жолдарын түсіндіретін ілім қажет. Осылайша, бақытқа жету үшін оның теориялық негіздемесі қажет. Әл-

Фараби адамның бақытқа жетуінде философияның маңызы зор екенін атап көрсетеді. Әл-Фарабидің пікірінше, философияның арқасында біз бақытқа қол жеткіземіз дейді. Философия көптеген адамдардың, көптеген ұрпақтардың тәжірибесін жинақтайды. Ол адамға өмір сүруге және бақытты сезінуге көмектесетін пайдалы принциптер мен ережелерді тұжырымдайды. Әл-Фараби әр адам осы әлемде не үшін және не үшін өмір сүретінін түсінуге тырысады деп санайды. Егер ол осы сұраққа жауап тапса, ол бақытты болуы мүмкін. Нағыз философ өз өмірімен адам болудың мәні туралы сұраққа жауап беруі керек. Ол философияның мәні адамның белгілі бір өмірінде көрінеді деп санайды. Философия, оның пікірінше, өмірден алыпсатарлық тәртіп емес. Философия адамға қоршаған әлемді білуге және оны мақсатты түрде өзгертуге көмектеседі. Сонымен қатар, философия адамға өзін тануға және жетілдіруге көмектеседі. Әл-Фарабидің пікірінше, философияны игеру үшін адамға жақсы мінез-құлық пен ақыл-ой күші қажет. Ол философия тек "жақсы ақыл-оймен" түсінілетінін, бұл өз кезегінде логика өнерін игеру арқылы жүзеге асатынын атап көрсетеді. Ойшыл "жақсы ақыл" және "жаман ақыл" ұғымдарын қолданады. Ол "жақсы ақыл – ойды" ақыл-ойдың күшімен, ал "жаман" - деменция мен ақымақтықпен анықтайды. "Жақсы ақыл-ойдың" арқасында біз адам білуі керек барлық нәрсені білеміз. (Келимбетов Н.1991)

"Бақытқа апаратын жолды көрсету" трактатында Әл-Фараби бақытқа адам жақсы мінезді және есі дұрыс болса, сөзсіз қол жеткізетінін атап көрсетеді. Ол бірлікте қабылданған ақыл-ойдың жақсы мінезі мен күші адамның қадір-қасиеті, ол арқылы жетілдіру мен ізгілік мүмкін екенін атап өтеді. Ойшыл адамның барлық адамгершілік қасиеттері, әдемі де, ұсқынсыз да туа біткен емес, бірақ оларды қоғамдағы өмір процесінде алады, оларды жүйелі түрде жүзеге асыру әдеті нәтижесінде дамиды деп санайды. Ол адам дүниеге келген сәттен бастап туа біткен тоқымашы немесе хатшы бола алмайтындай қасиет немесе жамандық бере алмайтынын көрсетеді. Шын мәнінде, әл-Фараби адамның моральдық санасын әлеуметтік анықтау идеясын тұжырымдайды. Бұл ой оның "Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы Трактат", "қоғамды зерттеу кітабы", "Азаматтық саясат", "Ізгі мораль", "Бақытқа жету туралы", "Бақытқа жету жолын көрсету" және т. б. сияқты еңбектерінде бар. Оның түсінігіндегі бақыт – адам өмірінің абсолютті құндылығы мен игілігі. Бұл адамның ұмтылысының шегі. Сонымен, ойшыл өзінің "бақытқа апаратын жолды көрсету" трактатында: "бақыт – бұл әр адам ұмтылатын мақсат, өйткені ол Кемелдіктің бір түрі. Кез-келген кемелдік – бұл адам ұмтылатын мақсат, өйткені ол белгілі бір игілік болып табылады, өйткені артықшылықты игіліктер ретінде ұмтылатын мақсаттар көп болғандықтан, бақыт артықшылықты игіліктердің ішіндегі ең пайдалысы болып табылады. Оның түсінігіндегі бақыт – адам өмірінің абсолютті құндылығы мен игілігі. Бұл адамның ұмтылысының шегі. Сонымен, ойшыл өзінің "бақытқа апаратын жолды көрсету" трактатында: "бақыт – бұл әр адам ұмтылатын мақсат, өйткені ол кемелдіктің бір түрі. Кез-келген кемелдік-бұл адам ұмтылатын мақсат, өйткені ол белгілі бір игілік болып табылады, өйткені артықшылықты игіліктер ретінде ұмтылатын мақсаттар көп болғандықтан, бақыт артықшылықты игіліктердің ішіндегі ең пайдалысы болып табылады. Әлбетте, игіліктер арасындағы бақыт-бұл ең үлкен игілік, ал артықшылықты нәрселер арасында-адам ұмтылатын ең керемет мақсат" деп көрсетілген. Әл-Фараби артықшылықты игіліктің мәнін ашады. Ол артықшылықты игіліктерге басқа мақсатқа жету үшін емес, өздері үшін ұмтылатын игіліктер кіретінін дұрыс көрсетеді. Осылайша, ол бақытты барлық артықшылықтар арасында ең қолайлы, мағыналы және кемелді деп санайды. Сонымен қатар ойшыл күнделікті сана деңгейінде бақыт көбінесе субъективті әл-ауқатпен анықталатынын көрсетеді. (Кобесов А.2004)

Аристотельден кейін Әл-Фараби бақыттың, іс-әрекеттің және ізгіліктің бірлігін негіздейді. Аристотель сияқты, ол бақыт жанның ең жоғары қасиетіне сәйкес келетін адамның ақылға қонымды іс-әрекетінде толық ашылады деп санайды. Тек ізгілікпен өмір сүру арқылы адам бақытты бола алады және жоғары игілікке ие болады. Әл-Фарабидің пікірінше, ізгі мінез-құлық "әдемі іс-әрекеттер" жасауды көздейді. Олар саналы түрде жасалуы керек, адамның ізгі ниеті мен еркін моральдық таңдауына негізделуі керек. "Әдемі әрекеттер" кездейсоқ емес, адамның бүкіл өмірінде жүйелі түрде жасалуы керек. Керісінше, адам бақытсыздықты саналы

түрде, өз еркімен, жүйелі түрде жағымсыз әрекеттерді жасаған кезде сезінеді. Ол шынайы өмірде адам әдемі де, ұсқынсыз да әрекеттер жасайтынын атап өтті. Бұл оның мінезіне байланысты. Адамның мінезінің арқасында әдемі де, ұсқынсыз да әрекеттер пайда болады. Осылайша, ойшыл адамның моральдық санасының қарама-қайшылығы мен тұрақсыздығын көрсетеді. Көптеген ежелгі ойшылдар сияқты әл-Фараби де философиялық категориясына көп көңіл бөледі. Оның пікірінше, денсаулыққа тек шара қолданылған кезде ғана қол жеткізіледі (қалыпты тамақтану, қалыпты жаттығулар және т.б.), сол сияқты, іс-әрекетте шараны сақтау арқылы жақсы мінез-құлыққа қол жеткізіледі. Яғни, ол мінез-құлықта, іс-әрекетте, пайымдауда пропорцияны сезіну қажеттілігін көрсетеді, бұл шектен шығуды білдіреді. Мәселен, шамадан тыс батылдық абайсыздыққа, ал батылдықтың болмауы қорқақтыққа әкеледі. Шамадан тыс үнемдеу және ақшаны жеткіліксіз жұмсау сарандыққа, ал шамадан тыс ысырапшылдық пен үнемділіктің жеткіліксіздігі ысырапшылдыққа әкеледі. Әл-Фараби Бақыт оған әкелетін әрекеттер үшін немесе қатыгез әрекеттерден бас тартқаны үшін сыйақы ретінде қарастырылмауы керек екеніне назар аударады. Әйтпесе, адам жақсылық пен жарыққа қосылып, зұлымдық пен жамандықты тек ықтимал пайда үшін қабылдамайды, ал ізгілік- "әдемі әрекеттер" үшін пайыз алу. Егер адам "әдемі әрекеттерді" ізгі ниетпен, шын жүректен немесе кездейсоқ жасамаса, онда ол бақытқа жете алмайды. Ол ізгіліктің өзін ізгіліктің шынайы сыйы деп санайды.

Танымдық іс-әрекеттегі ұтымды және рухани бірлік пен өзара байланыс идеясы, білім беру және тәрбие процестерінде рухани – адамгершілік компонентті жүзеге асыру қажеттілігі біздің заманымызда өте өзекті болып табылады. Әл-Фарабидің пікірінше, шынайы бақыт қоршаған әлем мен адам туралы барлық білімді игеру арқылы алынады. Ол ақыл-ойға үлкен мән береді, адамның ақыл-ойы заттар мен құбылыстардың мәніне еніп, олардың пайда болу және жойылу себептерін ашып, ақыр соңында табиғат заңдылықтары мен барлық нәрсенің түпкі себептерін біле алады деп санайды. Ақыл-ойды ойшыл жаратылыстану, математика және метафизиканы қамтитын философияны игеру арқылы жетілдіруге болатын жоғары және ерекше адами игілік ретінде қарастырады. Әл-Фараби адамның санасын соқыр сенім мен догматикадан жоғары қояды. Әл-Фарабидің философиялық – этикалық тұжырымдамасы білімнің рационалистік жолдарын ашуға және адамдарға басқа әлемде емес, өмірде бақытқа жету жолдарын іздеуге бағытталған. (Салкынбаев. М.2001)

"Бақытқа жету туралы" трактатында Әл-Фараби адамның өзін-өзі жетілдіруі жағдайында бақыт нақты, жердегі өмірде қол жетімді деп тұжырымдайды. Ол үшін жақсылыққа ұмтылу керек және жамандықтардан бас тарту керек. Адам "жақсылық, ізгілік, игі істер" арқылы кемелдікке жетеді. Оның кемелдікке жетуіне кедергі болатын нәрселер - "зұлымдық, жетілмегендік және жаман істер" деп көрсеткен. Абсолютті жақсылық пен кемелді бақыт, Әл-Фарабидің ойынша, кез-келген зұлымдық жеңілген кезде пайда болады, ал ақыл мен жан әлемдік белсенді ақылмен біріктіріліп, адам "соңғы кемелдікке" жетеді. Бақытқа жеткен жандар бір-бірімен байланысады. Бұл адамдардың болашақ ұрпақтарына қызмет ететін ізгі қасиеттердің артуына әкеледі. Әрбір ұрпақ жалпы бақытқа қосылатын, оны толықтыратын және байытатын және ұрпақтардың өмірін жеңілдететін бір күш қалдырады. Осылайша, әл-Фараби Бақыт деп қоғамның рухани мәдениетінің жоғары деңгейін білдіреді, оған ақыл мен ғылымның көмегімен қол жеткізіледі. Айта кету керек, әл-Фараби Бақыт ұғымына толығымен әлеуметтік мағына береді. Оның негізгі әлеуметтік-философиялық идеяларының бірі-адамның басқа адамдармен өзара әрекеттесу және жалпы қоғамның әл-ауқатына қол жеткізу жағдайында ғана әл-ауқат пен бақытқа қол жеткізу мүмкіндігін тану. Ойшыл адам өз өмірін басқа адамдармен қарым-қатынас жасамай, жалғыздық жағдайында бақытты өмір сүре алмайтындығына сенімді. Сонымен, "бақытқа жету туралы" трактатында Әл-Фараби: Адам көптеген адамдардан көмек алмай, барлық кемелдіктерге жалғыз қол жеткізе алмайды. Адам табиғаты бойынша басқа адамдармен байланыста болады". Ол әрі қарай: "әр адам өзіне қол жетімді кемелдікке жету үшін басқа адамдармен қоршалып, олармен бірігуі керек. (Қасымжанов А.Х.1982)

Әл-Фараби моральдық тұрғыдан мінсіз билеушінің билігін өнер ретінде қарастырады. Шын мәнінде, бұл идеалды мемлекетте философтың (Платон шабыттандырған идея) басқаруы керек екендігі туралы, өйткені ол тек мемлекет пен оның барлық мүшелері үшін шынайы игілікті түсіне алады. Платон сияқты, Әл-Фарабидің әлеуметтік онтологиясында "қоғам" және "мемлекет" ұғымдары негізінен сәйкес келеді. Әл-Фарабидің идеалды ізгілікті қалалары зұлымдық қалаларымен – адамның әртүрлі жамандықтары мен қателіктерінің мекені болып табылады. Олардағы қоғамдық қатынастар жүйесі Бақыт туралы жалған немесе бұрмаланған түсінікке негізделген. Бұл қалалардың билеушілері мен тұрғындары шынайы бақыт туралы түсінікке ие емес және оған ұмтылмайды. Олар үшін бастысы-материалдық құндылықтар, денсаулық және ләззат. Надан қалалардағы басқарудың жетілмегендігі азғындықты басқару әдістерін қолданатын тұрғындар мен билеушілердің жан дүниесінің жетілмегендігімен байланысты: алдау, пара беру, жалғандық, екіжүзділік және т. б. Әл-Фарабидің пікірінше, мемлекетте үйлесімділікке қол жеткізу және оны кемелді ету, егер әрбір азамат адамдардың бірлескен өмірі негізделетін жалпыға ортақ қағидаттарды білсе, мүмкін болады. Бұл жақсылық пен жамандықтың не екенін білу, әділеттілік, моральдық мінез-құлық және т.б. бұл адамға жамандық жасамауға мүмкіндік беретін, оны жамандықтан қорғауға мүмкіндік беретін білім. Зұлымдық пен жамандық надандық себебінен жасалады. Ойшыл ізгіліктер оқыту мен тәрбиелеу арқылы алынатынын атап көрсетеді. Әл-Фарабидің пікірінше, мемлекетте үйлесімділікке қол жеткізу және оны кемелді ету, егер әрбір азамат адамдардың бірлескен өмірі негізделетін жалпыға ортақ қағидаттарды білсе, мүмкін болады. Бұл жақсылық пен жамандықтың не екенін білу, әділеттілік, моральдық мінез-құлық және т.б. бұл адамға жамандық жасамауға мүмкіндік беретін, оны жамандықтан қорғауға мүмкіндік беретін білім. Зұлымдық пен жамандық надандық себебінен жасалады. Ойшыл ізгіліктер оқыту мен тәрбиелеу арқылы алынатынын атап көрсетеді. Осы жерден Ізгі қала билеушісінің маңызды миссиясы – білім беруді (діни және зайырлы) және тәрбиені дамыту. Осылайша, білімді ізгі мінез-құлықтың қажетті шарты ретінде қарастыра отырып, Әл-Фараби Сократ пен Платоннан кейін рационалистік этиканы дамытуды жалғастыруда. Тек білім, ғылым мен өнердің дамуы қалаларды ізгілікті етеді. Олардағы жалпы норма кемелдікке ұмтылу болуы керек. Оның жеке тұлғаның біртұтас дамуын қамтамасыз ететін ұтымды-практикалық және рухани-адамгершілік, ақыл мен сенімнің бірлігін көздейтін үйлесімді бың жеке тұлғаның біртұтас дамуын қамтамасыз ететін ұтымды-практикалық және рухани-адамгершілік, ақыл мен сенімнің бірлігін көздейтін үйлесімді білім беру қажеттілігі туралы ойлары қазіргі кезде де өзекті. Айта кету керек, әл-Фараби жоғарыда аталған трактатта ("Ізгі қала тұрғындарының көзқарасы туралы"), сондай-ақ бірқатар басқа жұмыстарда әлеуметтік мәселелерден моральдық мәселелерге баса назар аударады. Оның идеалды қоғам (қала-мемлекет) жобасы адамның рухани-адамгершілік өзгеруін, адамгершіліктің дамуын қарастырады.

Әдебиеттер:

1. Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. М.: Мысль, 1982.
2. Келимбетов Н. Древняя литература, Алматы 1991.
3. Кобесов А. Абу Насир аль-Фараби, Алматы, 2004.
4. Салкынбаев. М. Монография «Изучение литературного наследия АльФараби», 2001.
5. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Философские трактаты. Алма-Ата., 1972.

ЖЕТКІНШЕКТЕР АРАСЫНДАҒЫ БУЛЛИНГТІҢ ӘЛЕУМЕТТІК-ПЕДАГОГИКАЛЫҚ АЛДЫН АЛУ

Шакирова А.Д., PhD, Искакова Д.А., докторант

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы қ., Қазақстан

Түйін. Мақалада жалпы білім беретін ұйымдағы қорқыту мәселесінің өзектілігі негізделеді. Агрессивті және қақтығыс мінез-құлық сипаты туралы ғылыми әдебиеттерге шолу ұсынылған. Атақты психологтардың «буллинг» терминін түсінудегі тәсілдері талданады. Жасөспірімдер арасындағы бұзақылықтың алдын алудың негізгі субъектісі ретінде жалпы білім беру ұйымының әлеуеті айқындалды. Автор жасөспірім оқушылар арасындағы буллингтің алдын алудың негізгі пәні ретінде әлеуметтік педагогтың қызметіне тоқталады.

Кілт сөздер: Агрессия, қорқыту, жанжал, студент, жасөспірім, мінез-құлық, алдын алу.

Кіріспе. Буллинг тақырыбы соңғы жылдары жиі талқылануда, бұл кибербуллинг мәселесінің ауқымдылығымен байланысты [4]. Дегенмен, балалар мен жасөспірімдер арасындағы қорқыту көп жылдар бойы психология мен педагогиканың өзекті мәселесі болып қала береді, ал қазіргі мектептерде мұғалімдер тарапынан да, ата-аналар тарапынан да оқушылармен профилактикалық және түзету жұмыстарының жүйесін үнемі бақылау және жетілдіру талап етіледі [3]. «Буллинг» сөзін ғылыми термин ретінде алғаш рет психолог Д. Ольвейс 1993 жылы (Норвегия) енгізген. Зерттеуші И.С. Новикова буллингті: «...бір адамның немесе адамдар тобының қадір-қасиетін саналы және жоспарлы, сондай-ақ ұзаққа созылатын қорлаумен жүретін физикалық немесе психикалық зорлық-зомбылық әдістерінің бірі» деп анықтама береді [9]. Мектеп оқушылары арасындағы буллинг әлеуметтік-психологиялық-педагогикалық құбылыс және кешенді шешуді қажет етеді. Мектепте буллингтің алдын алу жеке, топтық, жалпы мектептік және әлеуметтік деңгейде жүзеге асырылады.

Сонымен қатар, қорқытудың алдын алуды негізгі және қайталама деп бөлуге болады. Бастапқы профилактика қорлаудың тікелей қатысушыларына (жәбірленуші мен бұзақыларға) бағытталған. Оқушылардың ата-аналарының жұмысқа араласуы маңызды рөл атқарады. Профилактикалық іс-шаралардың нәтижесі мен қабылданатын шаралардың тиімділігі көбінесе ата-аналардың осы мәселе бойынша ұстанымына, олардың хабардар болуына және мұғалімдердің күш-жігерін қолдауына байланысты. Алғашқы профилактикаға қорқытуға ұшыраған оқушының отбасын зерттеу, ата-анасымен сөйлесу, анамнез жинау, мектептегі және ата-анасының қатысуымен оқушының тәртібін, ата-ананың балаға және бір-біріне деген көзқарасын бақылау кіреді. Қажет болған жағдайда ата-ана мен бала қарым-қатынасын (ең алдымен ана-бала) түзету бойынша жұмыс жүргізіледі, ол баланың эмоционалдық әлауқатының деңгейін неғұрлым кішкентай болса, соғұрлым әсер ету деңгейі жоғары болады; Сонымен қатар, баланың жеке тұлғасын қалыптастыру, өзіне деген сенімділігін, мінез-құлық стратегиясын, коммуникативті дағдыларды дамыту, компенсаторлық әрекеттерді іздеу, табысқа жету жағдайларын жасау және т.б. арқылы оның оң әлеуметтенуін ынталандыру бойынша іс-шаралар жүзеге асырылады.

Екінші реттік профилактика құқық бұзушылық жасаған жасөспірімдерге қатысты жүргізіледі және оның мақсаты жасөспірімнің мінез-құлқын және оның дамуын түзету, білім беру ортасының психологиялық қауіпсіздігін қамтамасыз ету және соның нәтижесінде оқушылардың, мұғалімдердің, мектеп қызметкерлерінің психикалық денсаулығын қорғау және қолдау болып табылады.

Мақаланың негізгі материалы. Жалпы білім беру ұйымындағы профилактикалық қызметтің орталық тұлғасы әлеуметтік педагог болып табылады. Әлеуметтік педагог жұмысында жасөспірімдерге ерекше көңіл бөлінеді. Жасөспірімдер арасында әлеуметтік педагог жүзеге асыратын қорқытудың алдын алу қалыптасқан әлеуметтік ауытқуларды түзету және студенттердің салауатты және қауіпсіз өмір салты туралы көзқарасын қалыптастыру, өзара көмекке негізделген топта қарым-қатынастарды құру, бірлескен жеке және ұжымдық маңызды іс-шаралар барысында жасөспірімдерді біріктіру арқылы жүзеге асырылады.

Буллингтің стресстен кейінгі салдарын болдырмау үшін мамандардың күш-жігерін

жұмсау, ең алдымен буллингтің қайталанатын жағдайларын болдырмау үшін жағдай жасау қажет. Әрі қарай, сіз жәбірленуші мен бұзақыларды бөліп, оны тез, сауатты және барлық қатысушылар үшін ең аз ауыртпалықсыз орындап, қорқыту құрбанын стресстік әсерлерден қорғауыңыз керек. Жәбірленушімен оқушының қорғанысын нығайту, күйзеліспен күресу дағдыларын дамыту, жеке шекараларды анықтау және осы шекараларды қорғау әдістерін енгізу үшін жеке жұмыс жүргізу.

Құқық бұзушылармен әрекет ету алгоритмі келесідей:

- қорқыту фактісін дер кезінде анықтау.
- бұзақы көшбасшыны пікірлестер тобынан бөлу.
- ата-аналарды хабардар ету.
- әрбір жағдайды талдау, буллингтің себептері мен факторларын анықтау.
- жағдайдың барлық қатысушыларымен түсіндіру жұмыстарын жүргізу.

Сынып ұжымымен жәбірленушіні қабылдау және қолдау және ұжымдағы қорқыту жағдайын қабылдамау туралы қоғамдық пікір қалыптастыру.

Салауатты өмір салтын және жоғары тиімді мінез-құлықты қалыптастыруға ықпал ете отырып, жеткіншектердің бар жеке ресурстарын білуге және дамытуға қол жеткізу. Жағдайды бақылау [7].

Қала мектебіндегі буллинг жағдайын анықтау үшін С.Нурмагамбетов атындағы №10 жалпы орта білім беретін мектебінде диагностикалық зерттеу жүргізілді. 2025 жылдың қаңтарында. Қамту 13 пен 16 жас аралығындағы 110 оқушыны құрады, оның ішінде: 64 қыз, 46 ұл.

Автор әзірлеген «Мен және жанжал» сауалнамасына берілген жауаптардың нәтижелері мынаны көрсетті:

91% (100 оқушы) тұлғааралық қақтығыстарда бастамашы әңгімелесуші (басқа адам) деп санайды, тек 9% (10 оқушы) жанжалдардың бастамашысы өздері екенін мойындады;

58% (64 оқушы) жанжалға сирек түсетінін атап өтті; кейде – 23% (25 оқушы); ешқашан – 14% (15 оқушы); жиі – 3% (4 оқушы); дерлік әрқашан – 2% (2 оқушы);

43% (46 оқушы) жанжалдардың жиі себебі сыныптастарының балағаттауы екенін атап өтті; пікір айырмашылығы – 33% (35 оқушы); жосықсыз әрекет – 23% (25 оқушы); көшбасшы болуға ұмтылу – 1% (4 оқушы);

сыныптастары қақтығыстарда негізгі қарсыласқа айналады 58% (64 оқушы) бұл жауапты таңдады; «ешкімсіз» – 26% (29 оқушы); «басқа сыныптағы балалармен» – 15% (16 оқушы); «мұғалімдермен» – 1% (1 оқушы);

Татуласу бастамашысы туралы сұраққа жауаптар келесідей бөлінді: I – 50% (55 оқушы); әңгімелесуші – 35% (38 оқушы); жоқ – 15% (17 оқушы);

57% (63 оқушы) қақтығыс жағдайында құрбыларынан (достарынан) көмек сұрайды; 43% (47 оқушы) ересектерге жиі жүгінетінін атап өтті.

Жалпы, 13 пен 16 жас аралығындағы оқушылар арасында жүргізілген диагностикалық зерттеу нәтижелері мектептегі тұлға аралық жанжалдардың күн сайын дерлік болатынын көрсетті, ал әңгімелесу кезінде жасөспірімдер жанжалдардың бастамашылары сол жасөспірімдер екенін көрсетті. Сауалнама нәтижелерінен көрініп тұрғандай, жасөспірімдердің абсолютті көпшілігі жанжалдың туындау жауапкершілігін қарсыласының мойнына аударуға бейім; респонденттердің тек 5%-ы жиі немесе үнемі қақтығысқа түсетінін мойындады; Даудай жағдайындағы жасөспірімдердің жартысы жанжалдың бастамашысы болмаса да, татуласу бастамашысы болуды жөн көреді. Жасөспірімдер келтірген қақтығыстардың ең көп тараған себептері біреудің агрессивті мінез-құлқы және жарыстар немесе ойындар кезінде ережелерді сақтай алмау болды. Агрессияның ең көп тараған түрлері – инциденттерге айналатын сөздік.

Мектептің әлеуметтік қызметкеріне сыныпта қолайлы психологиялық ахуал туғызу бойынша шаралар кешені ұсынылды. Әзірленген іс-шаралар кешені ұжымдағы жылы психологиялық ахуал, оң көзқарас және ересектерді (ата-ананы) баланың мектеп өміріне тарту арқылы зорлық-зомбылықты бұзушылар мен бастамашылардан зорлық-зомбылық ауқымын

азайтуға бағытталған Д.Ольвейс ұсынған идеяға негізделген; орынсыз мінез-құлыққа қатаң тыйым салу; оқушыларды бақылау және бақылау [8].

Іс-шаралар кешені келесі бағыттарды қамтыды:

Жасөспірім мектеп оқушыларымен жұмыс (сынып сағаттары, тренингтер, әңгімелер және т.б.).

Мектеп жасындағы жасөспірімдердің ата-аналарымен жұмыс (ата-аналар жиналысы, жеке әңгімелесу, тәрбие жұмыстары, сұраныс бойынша кеңестер, балалармен бірлескен ойындар).

Мұғалімдермен жұмыс (тренингтер, лекциялар, дөңгелек үстелдер, психологиялық көмек және қолдау).

Қорытындылар. Өткізілген іс-шаралардан кейінгі оқу жылының соңындағы бақылау диагностикасы мынаны көрсетті:

Оқушылардың 18% рефлексия дағдыларын меңгерді және жанжал жағдайын объективті түрде қарастыра алады, соның ішінде өздері үшін жауапкершілікті ала алады (жанжалдың бастамашылары);

- жанжалдың ең көп тараған себебі ретінде қорлау үлесі 43%-дан 37%-ға, ал пікір қайшылығы – 33%-дан 27%-ға дейін төмендеді;

- қақтығыс жағдайында құрбыларының көмегіне жүгінетін студенттердің үлесі де 7%-ға төмендеді, сәйкесінше ересектерге жүгінуді қалайтын студенттердің саны да өсті;

Оқушылардың 91%-ы қорқытуға ұласуы мүмкін ұзақ мерзімді жанжалға араласпай, жанжалды дереу шешкен дұрыс деп есептеді;

Әңгімелесу барысында оқушылар «агрессия» ұғымын тұжырымдай алды, агрессияға тап болған кездегі сыныптастарының сезімдері мен сезімдерін сипаттай алды, агрессияға деген көзқарасын сипаттай алды. Педагогикалық эксперименттің басында осыған байланысты қиындықтар туындады.

Осылайша, буллинг проблемасы қазіргі уақытта өзекті болып табылады және жанжалды жағдайларды шешу құралдарын үнемі жетілдіріп отыруды, агрессияны көрсететін балаларға дер кезінде көмек көрсетуді және қолдауды, сыныпта қолайлы, ашық психологиялық ахуалды құруды талап етеді. Психикасы жетілмеген бала немесе жасөспірімде қорлаудың салдары болашақта бала өмірінің барлық салаларына әсер етуі мүмкін: өзін-өзі бағалау, оқу үлгерімі, құрдастарымен қарым-қатынас, ата-ана мен бала қарым-қатынасы, болашақ мамандығы, достық қарым-қатынасы және т.б. Профилактикалық жұмыс тек әлеуметтік қызметкер мен педагог-психологты ғана емес, сонымен қатар сынып жетекшілерін, пән мұғалімдерін, оқушылардың ата-аналарын қатыстыра отырып, жан-жақты сипатта болуы керек. Жасөспірімдер арасындағы бұзақылықтың алдын алудың негізгі әдістері: ауызша, көрнекі, әлеуметтік позитивті іс-әрекетке тарту, ҚТД ұйымдастыру және жағымды үлгі әдісі. Қақтығыстардың алдын алу, ұйымшылдық және эмоцияларды басқару бойынша тренингтер де өз тиімділігін көрсетті.

Әдебиеттер:

1. Агапов, П.В. Эрих Фромм адамның агрессивтілігі мен деструктивтілігі туралы: философиялық және антропологиялық талдау тәжірибесі: мақала / П.В. Агапов. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/> (кіру күні: 21.12.2022)

2. Авдулова, Т.П. Жасөспірімдік кезеңдегі агрессия: практикалық нұсқаулық / Т.П. Авдулова. – 2-ші басылым, түзетілген. және қосыңыз. – Мәскеу: «Юрайт» баспасы, 2023. – 126 б. – (Кәсіптік тәжірибе). – ISBN 978-5-534-07820-6. – Мәтін: электронды // Юрайт білім беру платформасы [веб-сайт]. – URL: <https://urait.ru/bcode/515314> (кіру күні: 18.01.2023)

3. Афанасьева, Л.И. Қазіргі жасөспірімдерді киберәлеуметтендіру мәселесі туралы / Л.И. Афанасьева, М.И. Андросова // Халықаралық ғылыми зерттеу журналы. – 2020. – No 12-4(102). – Б. 6-8

4. Васильева, А.Н. Жасөспірімдер арасындағы кибербуллинг және оның қауіптері / А.Н. Васильева, М. Е. Герасимова // «Білім беру ұйымдарындағы кәсіптік бағдар беру жұмысының тиімді тәжірибесі» Бүкілресейлік ғылыми-практикалық конференциясының материалдар жинағында. – Киров, 2023. – Б.253-255

5. Васильева, П.В. Жасөспірімдердің агрессиясы және тұлғааралық қарым-қатынастар / П.В. Васильева, Н.М. Ноговицына // «Педагогика ғылымының инновациялары мен дәстүрлері» XVIII Халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдарының жинағы. – Киров, 2018. – 86-89 б

6. Горохов, С.А. К.Лоренц пен З.Фрейдтің түсінуіндегі агрессия феномені: салыстырмалы талдау: мақала / С.А. Горохов // Қоғамдық-саяси ой тарихынан. – 2020. – №4. – 147-151 б.
7. Клейберг, Ю.А. Девиантты мінез-құлық психологиясы: оқулық және ЖОО-ға арналған практикалық сабақтар / Ю.А. Клейберг. – 5-бас., қайта қаралған. және қосынды. – Мәскеу: «Юрайт» баспасы, 2023. – 290 б. – (жоғары білім). – ISBN 978-5-534-00231-7. – Мәтін: электронды // Юрайт білім беру платформасы [веб-сайт]. – URL: <https://urait.ru/bcode/510628> (кіру күні: 08.01.2023)
8. Лепчикова, А.И. Проективтік (графикалық) әдістемелер отбасы тәрбиесінің психодиагностикасының құралы ретінде / А.И. Лепчикова, Т.И. Никифорова // Мектепке дейінгі білім берудің сапасы: ғылым мен практиканың интеграциясы: «Мектепке дейінгі білім беру» ғылыми-практикалық журналының 85 жылдығына арналған Бүкілресейлік ғылыми-практикалық конференция материалдарының жинағы, Якутск, 15-18 мамыр 2013 ж. – Якутск: Ғылыми зерттеу жобаларының халықаралық орталығы, 2013. – 269-272 б. – EDN RQOMCN.
9. Новикова, И.С. Отандық зерттеушілердің көзқарасы бойынша заманауи білім беру ортасындағы қорқыту / И.С. Новикова // Қоғам: әлеуметтану, психология, педагогика. – 2022. – №8. – 129-132 б.
10. Толстых, Н.Н. Жасөспірімдік кезең психологиясы: ЖОО-ға арналған оқулық және практикалық сабақтар / Н.Н. Толстых, А.М. приход. – Мәскеу: «Юрайт» баспасы, 2023. – 406 б. – (жоғары білім). – ISBN 978-5-534-00489-2. – Мәтін: электронды // Юрайт білім беру платформасы [веб-сайт]. – URL: <https://urait.ru/bcode/511139> (кіру күні: 10.01.2023)

ЕДИНСТВО ПСИХОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ В УЧЕНИЯХ АЛЬ-ФАРАБИ

Юлдашева М.Б., PhD, доцент

Ферганский государственный университет, г. Фергана, Узбекистан

Абстракт. Статья посвящена исследованию концептуальных основ философии и психологии в трудах одного из крупнейших мыслителей Средневекового Востока, Абу Насра аль-Фараби. В статье рассматривается его подход к взаимосвязи психологии и философии, где Фараби рассматривает человека не только как биологическое существо, но и как существо мыслящее и духовное. Автор анализирует, как философские идеи о душе, разуме и эмоциях, представленные Фараби, становятся основой для дальнейшего развития психологической теории. В статье также подчёркивается, как учения Фараби о гармонии разума и чувств, о влиянии этических принципов на психическое здоровье и развитие личности, показывают единство психологии и философии как науки. Эти идеи становятся неотъемлемой частью наследия арабско-мусульманской философии и в дальнейшем оказывают влияние на развитие европейской и восточной психологической мысли. Основное внимание уделено таким темам, как структура человеческой души, роль разума и эмоций в поведении человека, а также философско-психологическое понимание этических норм и их воздействия на психику. Статья представляет собой ценный вклад в изучение философско-психологических традиций Фараби и их актуальности для современного междисциплинарного подхода к изучению человека.

Ключевые слова: душа, разум, человек, гармония разума и чувств, психофилософия

Abstract. The article is devoted to the study of the conceptual foundations of philosophy and psychology in the works of one of the greatest thinkers of the Medieval East Abu Nasr Farabi. The article examines his approach to the relationship between psychology and philosophy, where Farabi considers man not only as a biological being, but also as a thinking and spiritual being. The author analyzes how the philosophical ideas about the soul, mind and emotions presented by Farabi become the basis for the further development of psychological theory. The article also highlights how Farabi's teachings on the harmony of mind and feelings, on the influence of ethical principles on mental health and personal development, show the unity of psychology and philosophy as a science. These ideas become an integral part of the legacy of Arab-Muslim philosophy and further influence the development of European and Eastern psychological thought. The main focus is on topics such as the structure of the human soul, the role of reason and emotions in human behavior, as well as a philosophical and psychological understanding of ethical norms and their impact on the psyche. The article is a valuable contribution to the study of the philosophical and psychological traditions of Farabi and their relevance to the modern interdisciplinary approach to the study of man.

Keywords: soul, mind, man, harmony of mind and feelings, psychophilosophy

Абу Наср Фараби, один из величайших философов и мыслителей средневекового ислама. Он сыграл важную роль в развитии философии, особенно в области метафизики, этики, музыкальной и политической теории. Психологический аспект философии Фараби можно рассматривать через его трактаты о человеке, его разуме, душе и моральном поведении.

В философии Фараби особое место занимает концепция разума (интеллекта), который является основным инструментом познания и достижения человеческого счастья. Для Фараби

разум это не просто способность к рассуждению, но и способность к восприятию высших истин. Человек, по его мнению, через разум должен стремиться к познанию высших форм реальности, а также к нравственному самосовершенствованию. Абу Насра Фараби рассматривал разум как основную силу, которая направляет человека на путь истины, разъяснения метафизических и моральных вопросов, а также служит источником человеческого счастья и гармонии. Роль разума и интеллекта в философии Фараби можно выделить через несколько ключевых аспектов. Во первых, разум как основа познания и истины. Для Фараби разум является важнейшим инструментом, через который человек познает мир. В своей философской системе Фараби опирается на учения Аристотеля, развивая концепцию разума как познавательной способности. Разум, по его мнению, способен воспринимать не только чувственные данные, но и более высокие формы реальности, которые недоступны обычному восприятию. В этом контексте он подчеркивает, что истинное знание – это знание о высших сущностях, которое достигается через размышление и разумное осмысление (Otajanov, 2023: 48-50).

Во вторых, Фараби различает несколько уровней интеллекта, который развивается по мере приближения к истине и совершенствованию. Он вводит концепцию активного разума (или интеллекта), который, будучи бесконечно чистым и мощным, влияет на человеческий разум. Интеллект – это не просто способность к мышлению, а активная сила, которая дает возможность человеку воспринимать и понимать более высокие, абстрактные концепты. Абу Насра Фараби рассматривает интеллект как многоступенчатую структуру, в которой каждый уровень интеллекта играет свою роль в познании и духовном развитии человека. Фараби развивает концепцию интеллекта в контексте его функционирования и развития. Он делит интеллект на несколько ступеней, каждая из которых имеет свою особенность и назначение. Потенциальный разум (или интеллект) – это начальная ступень интеллекта, которая присутствует у каждого человека с самого рождения. Потенциальный разум это способность воспринимать информацию и обрабатывать данные, полученные через чувства, но без активного осмысления и преобразования. Это просто «потенциал» к познанию, который должен развиваться через обучение, опыт и размышления. На этом уровне разум еще не способен к высокому осмыслению и глубокой аналитике, но является основой для дальнейшего развития интеллекта (Yuldashev, 2024: 55-58).

Активный разум это вторая ступень, на которой интеллект начинает активно работать с информацией, преобразуя её в более высокое, абстрактное знание. Это уже не просто пассивное восприятие, а процесс активного осмысления и интеллектуальной деятельности. Активный разум позволяет человеку логически анализировать, интерпретировать и понимать более сложные и глубокие концепты, что ведет к обретению знаний о сути вещей и истине. Фараби считает, что активный разум это способность мыслить абстрактно и рассуждать о высших формах реальности, а также излагать и передавать полученные знания другим. Именно на этом уровне интеллект человека начинает приближаться к высшему знанию, достигаемому через философию и науку.

Интеллект, познавший формы связан с процессом постижения сущности и идеальных форм. Здесь речь идет о глубоком понимании универсальных, вечных истин и законов, которые лежат в основе всего существующего. Этот уровень интеллекта позволяет человеку «осознавать» идеальные формы и абстракции, такие как математические истины или метафизические принципы.

Человек, достигший этой ступени, способен воспринимать не только физическую реальность, но и её более высокие, нематериальные аспекты. Этот уровень интеллекта тесно связан с философией и высшими достижениями науки и логики.

Интеллект, постигающий единство и цель выходит за пределы индивидуальных знаний и начинает воспринимать единство всего сущего, то есть постигает гармонию и целостность мира. Интеллект, достигший этой стадии, способен воспринимать мир как единое целое, понимать взаимосвязь всех его частей и осознавать свою роль в этом великом единстве. Это

состояние позволяет человеку достигать глубинного понимания философских и религиозных истин.

Интеллект, который воссоединяется с Божественным разумом является высшей ступенью, на которой человек может достичь единства с «активным разумом» или «Божественным разумом». Это, по Фараби, самый высокий уровень постижения, на котором человек становится способным к прямому контакту с высшими интеллектуальными и духовными реальностями, то есть с Абсолютом или Богом. Этот уровень интеллекта является своего рода «освобождением» разума, когда он полностью освобождается от ограничений материальной реальности и сливается с высшим, вселенским разумом. На этом уровне человек достигает полного понимания истин и становится мудрым, обладая глубочайшим знанием, которое позволяет ему быть в гармонии с самим собой, миром и Богом (Yuldashev, 2024: 62).

В философии Фараби разум также важен с точки зрения этики и нравственного самосовершенствования. Человек, обладая разумом, может развивать в себе добродетели и стремиться к моральному совершенству. Разум помогает человеку контролировать свои страсти и желания, приводя его к моральным добродетелям, таким как мудрость, мужество, справедливость и умеренность. Фараби подчеркивает, что разум помогает избежать ошибок и невежества, ведя человека к состоянию благополучия и гармонии.

Для Фараби разум также служит связующим звеном между человеком и Богом. Он придерживается идеи, что человек способен через разум познавать и приближаться к Божественному. Через развитие разума и интеллекта, человек может восходить к более высоким уровням понимания и гармонии, что ведет его к единению с Богом и достижению «высшего блага». В этом контексте разум является не только инструментом познания, но и духовной силой, способной связать человека с источником всего существующего.

Фараби применяет концепцию разума и интеллекта в своей политической философии. Он рассматривает разум как необходимое качество для эффективного правления и создания гармоничного общества. Согласно Фараби, идеальный правитель должен обладать исключительным разумом и мудростью, чтобы принимать справедливые решения и направлять народ на путь процветания. Он утверждает, что через разум и знание правитель может привести государство к гармонии и справедливости, а граждане должны развивать свой интеллект для участия в жизни общества.

В своем учении о душе Фараби, вдохновленный трудами Аристотеля и неоплатоников, утверждал, что душа состоит из нескольких частей: разумной, страстной и животной. Часть, которая отвечает за разум и разумное поведение, является высшей и направлена к совершенствованию, а страстная часть, напротив, связана с низменными побуждениями. Психологический аспект здесь заключается в том, что человек должен научиться контролировать свои страсти и стремиться к гармонии между различными частями своей души.

Фараби также рассматривает психо-этические аспекты человеческой жизни. Он подчеркивает важность добродетелей и моральных качеств, таких как справедливость, мужество и мудрость, которые помогают человеку достигать счастья и гармонии. В этом контексте философия Фараби сильно перекликается с психоанализом и психотерапевтическими подходами, так как он акцентирует внимание на развитии внутреннего мира человека и контроле над его внутренними конфликтами.

В своём трактате «О политической теории» Фараби развивает идею идеального государства, где главной ценностью является моральное совершенство граждан и их стремление к общей цели – разумному и гармоничному общественному устройству. Психологический аспект здесь заключается в том, что гармония в обществе возможна только при условии, что каждый человек стремится к самосовершенствованию, что также предполагает высокий уровень нравственного сознания.

В заключении можно прийти к следующим выводам: во первых в философии Фараби разум и интеллект занимают фундаментальное место. Они являются не только основой познания и научного осмысления мира, но и важнейшим инструментом нравственного и

духовного самосовершенствования. Разум ведет человека к истине, счастью и гармонии, а также способствует созданию идеального общества, в котором доминируют справедливость и моральные ценности.

Во вторых Фараби представляет интеллект как сложную и многослойную структуру, которая развивается по мере того, как человек расширяет свои познания и обретает мудрость. Эти ступени показывают процесс от базового восприятия до достижения высших философских и духовных откровений. Развитие интеллекта, по Фараби, не является линейным, а представляет собой путь от простого восприятия мира к глубокому осмыслению и единению с высшими истинами.

В третьих, психологический аспект философии Фараби касается вопросов внутренней гармонии личности, её стремления к совершенству через развитие разума и преодоление низменных страстей. Фараби рассматривает человека как существо, способное к саморазвитию и акцентирует внимание на важности нравственных и интеллектуальных усилий для достижения счастья и гармонии в жизни.

Литература:

1. Otajonov M. Psixologiya tarixi (Oliy o'quv yurtlarining psixologiya yo'nalishi talabarlari uchun darslik): o'quv-uslubiy nashr; lotin yozuvida; M.Otajonov. – “Farg'ona” nashriyoti, 2023. – 432 b. ISBN 978-9943-9194-4-0
2. Yuldashev, F.A. Abu Nasr Forobiy musiqa nazariyasining konseptual tahlili. Monografiya / F.A.Yuldashev. – Farg'ona: 2024 - 120 b.

МАЗМҰНЫ

Мейірбаев Б.Б. Алғы сөз.....	3

ПЛЕНАРЛЫҚ БАЯНДАМАЛАР

Алтаев Ж. Фарабитану мектебі: қалыптасуы мен методологиялық мәселелері.....	6
Seitakhmetova N.L., Bektenova M.K. Philosophy as a scientific and educational project in the work of al-Farabi.....	9
Тулеубаева С.А. Формирование философского словаря аль-Фараби: взгляд с Востока и Запада.....	15
Шермухамедова Н.А. Идеи аль-Фараби об обществе и познании.....	20

1-СЕКЦИЯ. ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТТЕР СҰХБАТЫ СЕКЦИЯ 1. АЛЬ-ФАРАБИ В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР SECTION 1. AL-FARABI'S ROLE IN CULTURAL DIALOGUE

Ахметжанова Ғ.Р. Әлемдік мәдениеттегі әл-Фарабидің рухани мұрасы.....	24
Бокошов Ж. Аль-Фараби об онтологии будущего и некоторые методологические вопросы современных «исследований будущего».....	27
Джуншеев Р.Е. Әл-Фараби этикасы және жаһандану дәуіріндегі құндылықтар мәселесі.....	31
Жакупбекова Д. Деколониальная эпистемология – учимся «учиться заново» у аль-Фараби.....	37
Калишева Н.Х., Жолмухамедова Н.Х. Гуманистический потенциал политической философии Абу Насра аль-Фараби.....	40
Сатершинов Б.М. Әділ қоғам қалыптастыру мен орнықты даму және әл-Фараби ілімі.....	46
Тайжанов А.Т. Ұлы дала ойшылдарының рухани-тарихи жалғастықтары мен дүниетанымдық сабақтастықтары.....	50
Умарова Р.Ш. Абу Наср аль-Фараби – основатель восточного перипатетизма.....	56
Эрназаров Д.З. Из истории изучения наследия аль-Фараби в странах Ближнего и Среднего Востока.....	60

2-СЕКЦИЯ. ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ АБАЙ: РУХАНИ МҰРА ҮНДЕСТІГІ СЕКЦИЯ 2. АЛЬ-ФАРАБИ И АБАЙ: ГАРМОНИЯ ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ SECTION 2. AL-FARABI AND ABAI: HARMONY IN SPIRITUAL HERITAGE

Аймаганбетова О.Х., Сариева Э.М. Этические ценности и их роль в преодолении кризиса идентичности среднего возраста: интеграция идей аль-Фараби.....	64
Alimbekova G.T., Bakytzhanova A.A. The role of science and knowledge in the lives of young people: al-Farabi's legacy through the lens of the sociology of knowledge.....	67
Алтынбеков Қ., Алтаев Ж. Әл-Фараби және Абай шығармашылығындағы рухани тамырлар.....	74
Дүйсенбаев А.Қ., Балтымова М.Р. Әл-Фараби мұрасындағы тәрбие тағылымдары. Ильин А.Г. Интериоризация толерантности в современном обществе сквозь призму мудрости.....	83
Курултаев А.К., Исмаилов К.К. Аль-Фараби о роли личности в развитии общества. Қасабекова Е.Қ. Таяу Шығыс ойшылдарының философиясы: әл-Фарабидің «Бақыт жолын сілтеу» трактатындағы мысалында.....	86
	89
	91

Лифанова Т.Ю., Насибулина В.А. Пределы идеала: добродетель, этика и свобода в философии аль-Фараби.....	94
Молтобарова К. Әл-Фараби мен Абай идеяларының үндестігі аясындағы ойлар.....	97
Мырзалы С.К., Сырбаев Е.У. Оздоровление духовной жизни – ключ к дальнейшей модернизации общества.....	101
Сәмбетов Ж.Т., Қожан А.Ә. Әл-Фараби мұрасының қазіргі ғылыми-философиялық зерттелуінің мәселелері мен перспективалары.....	106
Тлесова Г.Н. Әбу Насыр әл-Фарабидің қазіргі өркениеттегі рөлі.....	109

3-СЕКЦИЯ. ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ЗАМАН:

ҚОҒАМ, ЭТИКА ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ

СЕКЦИЯ 3. АЛЬ-ФАРАБИ И СОВРЕМЕННОСТЬ:

ОБЩЕСТВО, ЭТИКА И НАУКА

SECTION 3. AL-FARABI AND MODERNITY: SOCIETY, ETHICS AND SCIENCE

Айдарбеков З.С., Хамдамов И.А. Нравственный императив и культурная социализация молодёжи в современном мире.....	114
Аймаганбетова О.Х., Косыбаева Г.А. Формирование проэкологического поведения студентов через воспитательное мероприятие в вузе.....	120
Алейников М.В. Проблема счастья в этико-философских воззрениях аль-Фараби...	126
Аликбаева М.Б. Әл-Фараби – музыка ілімін зерттеуші және теоретигі.....	132
Аманиязова Б.А., Жалмаганбетова А.С., Таскымбаева Р.Б. Бақыт пен парасат үндестігі: әл-Фараби ілімінің мәні.....	136
Әділбаева Ш., Каусов М. Тұрмыстық зорлық-зомбылықтың психологиялық салдары: ислам призмасы арқылы көзқарас.....	142
Бекбоев А.А. Путь к мудрости: аль-Фараби о разуме и смысле жизни.....	145
Бияздықова К.Ә. Қазіргі білім беруде инновациялық және интерактивті тәсілдерді білім беру бағдарламаларында жүзеге асыру.....	152
Булатбаева А.А., Галеева Р. Исследование академического выгорания среди учеников города Алматы.....	156
Дүйсенбаева А.К., Хуатберген К. Қазақ әйелдерінің ұлттық киіміндегі діни аспект және оның заманауи көріністері.....	160
Жоробеков Ж.Ж. Аль-Фараби: коом жана саясат жөнүндө.....	164
Кеңшілік Т., Оспан Д.Қ. Әбу Насыр әл-Фараби философиясының қалыптасуына әсер еткен факторлар.....	168
Лифанов С.А. Этика, добродетель, виртуальность.....	173
Мейманхожа Н.Р. Некоторые аспекты светских и религиозных ценностей для гармонизации парадигмы справедливого общества (казахстанский опыт).....	177
Музафарова М.А. Қазіргі білім берудегі әл-Фараби мұрасы.....	179
Сұлейменов П. Әл-Фараби дүниетанымындағы «әділетті басшы» идеясы.....	183
Шанбаева Г.Н. Тиімді тәжірибе ретінде супервизияны талдаудың теориялық тәсілдері.....	188
Шермухамедова Н., Бабаева А. Теория абстракции и активный интеллект у аль-Фараби.....	193
Yuldashev F.A. Abu Nasr Forobiy musiqa nazariyasining falsafiy metatahlili.....	199

**4-СЕКЦИЯ. ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫ:
ДӘСТҮРЛЕР МЕН ЖАҢАШЫЛДЫҚ
СЕКЦИЯ 4. АЛЬ-ФАРАБИ И ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ:
ТРАДИЦИИ И НОВАТОРСТВО
SECTION 4. AL-FARABI AND ISLAMIC PHILOSOPHY:
TRADITIONS AND INNOVATION**

Әбубәкірова А. «Дін» ұғымының әлем тілдеріндегі аудармалары.....	203
Альмухаметов А.Р., Хамзеева Б., Василей М.С. Исламдағы діндарлық және оның типтері.....	205
Ашилова М.С., Бегалинов А.С., Бегалинова К.К. Проблемное поле исмаилизма.....	209
Әкімханов А.Б., Ильясова А.Г. Имам Матуридидің адам өміріндегі жамандық ұғымына қатысты теологиялық тұжырымы.....	213
Байтенова Н.Ж., Мейрбаев Б.Б., Жорабек Ж., Сакбаева А. Особый тип философского мышления казахов в тюркоязычной и арабоязычной философских системах.....	219
Избаиров А.К., Баяхметова Д.Т. Кеңестік кезеңдегі бұқаралық ақпарат құралдары және діни ақпарат тарату аясы.....	224
Избаиров А., Мусабеков А. Деструктивті діни ағымдардың киберкеңістіктегі психологиялық әдістері.....	228
Имамәди Т., Рахметулла М. Қызылорда өңірінің зиярат орындары: діни-мәдени мұра және рухани құндылықтар.....	234
Исахан М.Б., Төреханов М.С. Қазақ даласындағы ежелгі тәңір сенімі мен исламдағы неке: ұқсастықтары мен айырмашылықтары.....	237

**5-СЕКЦИЯ. ТҮРКІ ДҮНИЕСІНДЕГІ ИНТЕЛЛЕКТУАЛДЫ ЖӘНЕ РУХАНИ
ДАМУ: ӘЛ-ФАРАБИДІҢ РӨЛІ МЕН МАҢЫЗЫ
СЕКЦИЯ 5. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ И ДУХОВНОЕ РАЗВИТИЕ ТЮРКСКОГО
МИРА: РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ АЛЬ-ФАРАБИ
SECTION 5. INTELLECTUAL AND SPIRITUAL DEVELOPMENT OF THE
TURKIC WORLD: ROLE AND SIGNIFICANCE OF AL-FARABI**

Альчимбаева А.Б., Чжуан Цзясинь. Как рефлексивное обучение формирует навыки решения проблем у образовательных психологов.....	246
Аман А.С. Әл-Фараби үшін тәрбие мен білім тұтастығы – бақыттың басты кілті.....	251
Әскенұлы Е. Алаштықтардың ар-ождан бостандығы туралы идеяларының тәуелсіз Қазақстанның заңдарымен үндестігі.....	252
Борбасова Қ.М., Сұлтанбаева Э.С. Алматы қаласындағы пресвитериандық шіркеулерінің діни ілім беру тәжірибесі: «Сион» пресвитериандық шіркеу мысалында.....	258
Бұлан Ж., Базарәлі А. Қазақ даласындағы Нақшбандия тариқатының өкілі Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы.....	262
Ганиева Ч. Взгляды Абу Насра аль-Фараби на семью.....	269
Қоңырбаева С.С., Олжаева А.К. Қазақстандық жасөспірімдердің ұлттық құндылықтарын мектептегі сыныптан тыс жұмыстар арқылы қалыптастыру.....	271
Лифанова Т.Ю., Веревкин А.В. Духовность/религиозность в общественном сознании: концептуализация понятий.....	279
Майлықутова М.Д. Әл-Фараби еңбектеріндегі гуманистік идеялардың қазақ мәдениетіне ықпалы.....	283
Мынбаева А.К., Бут А.К. Феномен самозванца: психологические характеристики и их влияние на личность.....	288

Нүсіпова Г.И. Әл-Фараби іліміндегі бақыт мәселесі: рухани және этикалық өлшемдер.....	291
Өмірәлі Ж.Ө., Кейкин А.К. Искусственный интеллект: вызовы и перспективы правового регулирования.....	295
Раматов Ж.С. Вопрос гармонично совершенной личности в произведениях Абу Насра аль-Фараби.....	298
Рахмонов Ж.К. Философские взгляды аль-Фараби, в частности научные и философские взгляды на духовное совершенствование человека.....	300
Рузметова Д. Значение философско-дидактических взглядов Абу Насра аль-Фараби о человеке в воспитании молодежи.....	305
Тлепбергенова Б.Қ. Әл-Фарабидің этикалық-философиялық іліміндегі бақыт мәселесі.....	307
Шакирова А.Д., Исакова Д.А. Жеткіншектер арасындағы буллингті әлеуметтік-педагогикалық алдын алу.....	311
Юлдашева М.Б. Единство психологии и философии в учениях аль-Фараби.....	314
Мазмұны.....	318

**Әбу Насыр әл-Фарабидің 1155 жылдығына арналған
«АДАМЗАТ ТАРИХЫНДАҒЫ ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ»
атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдарының
ЖИНАҒЫ**

Алматы, 2-3 сәуір 2025 жыл

Мақала мәтініне автор жауапты

Электронды басылым

ИБ№ 15795

Көлемі 26,9 б.т. Пішімі 60x84/8. Тапсырыс № 761.

Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71
«Қазақ университеті» баспаханасы.