

REPORTS OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES
OF THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN

ISSN 2224-5227

Volume 3, Number 313 (2017), 155 – 163

T.K. Abdrassilov, K.K. Kaldybay, Zh. Y. Nurmatov

IKTU named after H.A.Yassawi, Turkestan, Kazakhstan.

E-mail: turganbay33@mail.ru, kaldibaykaynar@list.ru, jahangirnur@mail.ru

THE PROBLEM OF MAN IN ISLAMIC PHILOSOPHY

Annotation. Since in the general religious philosophy of Islam is composed of disclosures in the Koran and the Hadith, we have systematized and showed the main issues as follows: the argument that the person bonded Allah, faith in the religion of the person, as well as the transformation of the recognition of only one God, one God in the style life, a life-long relationship with religious morality, spiritual perfection of man and reasoning about sacred persons and etc. Stopping at each of them separately, we also surveyed the structure of ideas reached today with the historically-cognitive perspective.

Key words: Philosophy, religion, islam, religious philosophy.

ӘӨЖ 141.7.

Т. Абдрасилов, Қ. Қалдыбай, Ж. Нурматов

Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ, Туркестан, Қазақстан.

ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ АДАМ МӘСЕЛЕСІ

Аннотация. Исламның діни философиясы жалпылай алғанда Құран мен Хадистерге түсіндірмелерден құралатындықтан, ондағы негізгі мәселелерді туындатып, былайша жүйелеп көрсеттік: адамның Алланың құлы екендігі туралы пайымдаулар, тұлғаның дінге деген сенімі және бір Алланы мойындаудың өмірлік салтқа айналуы, ғұмыр кешудің діни моралімен жалғасын табуы, адамның рухани жетілуі мен қасиетті тұлғалар туралы пайымдаулар және т.б. Оларға жеке-жеке тоқтала келе, тарихи-танымдық тұрғыдан бүгінгі күнге дейін сабақтасқан идеялардың түзілімін де шолып өттік.

Түйін сөздер : Философия, дін, адам, ислам, діни философия.

Ислам философиясындағы адам мәселесінің толғанылуы әсіресе, орта ғасырдағы араб-мұсылмандық дәуірде өрістеген болатын. Бірақ бұл кезеңдегі ойтолғамдар көп жағдайда діни теологиялық сипатта өрбіген еді. Оның орта ғасырдағы батыстық схоластикадан айырмашылығы рационалистік тұрғы мен ғылымға деген ұмтылыстың қатар жүруі еді. Бұл кезеңдегі энциклопедизм дінді де назардан тыс қалдырмады. Е.А. Фролованың Ислам дінінің жаңа дін ретінде пайда болуы жаңа білім мен жаңа рационалдылықты алып келгендігін, әсіресе, саяси, экономикалық, құқықтық білімнің жаңа типтерін туғызғандығын атап өтуіне сәйкес, осы тұста, біз мұсылмандық діни философия мен дін философиясында адам мәселесін де назардан тыс қалдырмағандығын атап өтуіміз қажет.

Исламның діни философиясының көп бөлігі Құран мен Хадистерге түсіндірмелерден құралады. Оның ішіндегі адамға қатысты ой тұжырымдар адамның Алланың құлы екендігі туралы пайымдаулар арқылы өрістеп, тұлғаның дінге деген сенімі және бір Алланы мойындауы өмірлік салтқа айналуы керектігі, тіпті оның өмірінің мағынасы болуы қажеттігімен ұштасып, ғұмыр кешудің діни моралімен жалғасын тауып отырады. Құлшылық пен діни мораль ислам философиясындағы адамға қатысты негізгі орталық ұғымдар болып жүйеленген [1].

Ислам дінін ұстанатын зерттеуші ғалымдар көп жағдайда, діни философияға қарай бет бұрып кетеді, сондықтан да басқа діндегі зерттеушілер дін философиясына қарай немесе мұсылмандықты сынауға қарай көбірек ойысатындығы да шындық. Мысалы, В.В. Бартольдтің «Ислам және мәдениет», И. Гольдциердің «Ислам», «Исламдағы әулиелер культі», А. Массэнің «Ислам тарих очерктері», А. Мецтің «Мұсылмандық ренессанс», Т.Э. Гренебаумның «Классикалық ислам», А. Сағадеевтің «Классикалық ислам философиясы», Е.А. Фроловтың «Араб философиясындағы білім мен сенім мәселелері» т.б. еңбектері мұсылман дініндегі адам мәселесіне барынша тікелей қатысты еңбектер болып табылады.

Бұдан шығатын түйін: ислам дініне деген сенімі неғұрлым тереңірек зерттеушілер таза діни философияға бет бұрса, зайырлы ислам мемлекеттеріндегі ғалымдар діни мен дін философиясы арасында ауытқиды, жоғарыда айтқандай, бұл дінді мүлде ұстанбайтындар таза дін философиясын басылыққа алады, ал бұл сенімді жек көрушілер мұсылмандық атеизм бойынша өз пікірлерін ұсынады. Әрине, бұл тек исламға ғана қатысты емес, барлық діндерді зерттеушілердің өзіндік сенімдеріне байланысты түйткілдер.

Сондықтан да мұсылман діні, діни және дін философиясы тұрғыларын тұтастандыра отырып, адамға байланысты қарастырылған мәселелердің өзіндік ерекше қырларына тоқтала отырып, былайша жүйелеп алып, оның әрқайсысына жеке-жеке шолу жасап өтетін боламыз. 1) Құдайдың креационистік ілімі негізінде адамның жаратылуы мен мәңгілік өмірі, Құдай-Әлем-Адам қатынасы; 2) Діни этиканың басты орталық түсініктер ретінде орнықтырылуы, адам еркіндігі мен жауапкершілігі және этикеттік деп айтуға болатын тұрмыс қалпы; 3) Адамның рухани жетілуі мен қасиетті тұлғалар; 4) Әйелдік бастама мен ер адамдық бастамалар, олардың қоғамдық өмірдегі орны т.б. Ендеше, осы аталған тақырыптар бойынша біз, ислам философиясынан мысалдар келтіре отырып, оларды қысқаша сараптап өтетін боламыз.

Құдайдың дүниенің жоқтан жаратқандығы адам болмысына да қатысты тұрғыдан таразыланған «исламдық антропогенез» діни ойшылдарың философиясында таухидттық тұрғыдан тереңірек пайымдалған болатын. Мысалы, араб халифатының көрнекті ойшылы, Абу-Юсуф Якуб бну-Искак әл-Киндидің дүниетанымы теологиялық арнаға бұрылып, жаратылу актілері мен бейне бір жоғарғы күш – креативтік қуаттың көріністерін бағамдайды: «Сүйектердің жоқтан бар болуы қалай, әлде бұрын болып, топыраққа айналған соң қайта орнына келуі қалай? Әрине жоқтан бар жасағаннан бұрын, бар нәрсені орнынан келтіру оңай. Жаратушы үшін бұның екеуі де бірдей: оған еш қиындығы жоқ. Өйткені жоқтан бар жасаған күш өзінің жойған нәрсесін қайта қалпына келтіре алады. Ал Алланың ұлылығы мен құдіретіне иланбай сұрақ қоюшы мойындаса керек: оның өзі де әуелде жоқ еді, содан соң пайда болып, өмір сүре бастады, демек, оның сүйектері де болған жоқ, олар әуелде жоқ, соңынан қажеттілікпен пайда болды. Бұдан шығатыны – егер бұл сүйектер болмаған болса, оларды қалпына келтірін тірілту турасында жағдай да осы әлінтес: олар бар, олар тірі болмағаннан соң тіріліп, өмір сүруде» [2].

Бұндағы креационистік актіде адам мәселесі жаратылуы туралы пайымдаумен өрнектеледі. Идея әрине, доғмалық тұжырымдарды рационалдандыру бойынша құрылғанмен, жаратылуы туралы мәтінді тереңірек ашып беруге ұмтылған ойшыл адамның биологиялық болмысына көбірек үңіледі, рухани-психологиялық қырларына тоқталмайды. Бірақ адам ақыл-ойының шектеулілігі мен трансценденттікті апологияға айналдырады. Адам танымының шектеулілігі арқылы құдайдың құдыреттілігін әйгілеу тәсілін қолданады: «Қандай адам өзінің адами философиясымен жоғарыда келтірілген Құран аяттары әрін санымен топыраққа айналып қалған сүйекті қайта тірілтіп, заттарды өзіне қарсы заттардан шығаруға Алланың құдыреті жетін тұрғанын Хақ тағаланың оқытуымен Пайғамбарымыздың түсіндіріп бергені тәрізді түсіндіре алмақ? Бұл үшін ақыл иелерінің тілі шолақ, оған адам ақылы жетпек емес, жеке бір адамның ақыл-ойы дәрменсіз».

Әл-Кинди адам болмысында оның дүниеге келуі мен жоғалуы идеясында адам жалпы әлемдегі үздіксіз үдерістердің жай бірі ғана екендігін ұсынып, антропоцентристік бағдарды бәсеңдеткендей болады: «пайда болуға келсек, ол субстанцияларда ғана болады. Мәселен, адамның жылы мен суықтан пайда болуы тәрізді. Дәл осылай жойылу да субстанцияларда ғана болады, мәселен адамдардың тозаңға айналуы.

Адамның жаратылуын хадистер де қуаттап толықтыра түседі. Хадистер бұл ілімді тереңдете отырып, түсіндірмелермен толықтырады. Л.И. Тухватуллина: «Құранда адамның жаратылуы бірнеше рет айтылғанмен, бірақ суреттеудің жүйелілігі сақталмаған. Осы себепті хадистер оны былайша толықтырады...», -деп [3] атап өткендей, Құран мен Хадис жалпы алғанда да, адам мәселесі бойынша да, бірін-бірі жүйелеуші мен толықтырушы мәтіндер болып табылады.

Сонымен қатар, ислам дініндегі адам болмысы «Құдай-Әлем-Адам» үштігі арқылы тұжырымдалды. Таухидқа сәйкес, адам Жаратушыны аса жоғары түрде бағалауы тиіс және оған сөзсіз сенуі қажет, тіпті күдік келтіруге болмайды. Сондықтан да субъект, алдымен, Құдай туралы ілімдерді, әсіресе, теософияны толық меңгеруі тиіс болатын. Мысалы, Абу-Хурайрадан жеткен хадис бойынша: «*Аллаһтың 99 есімі бар. Кімде кім оны жаттап, амал жасайтын болса жәннатқа кіреді*», -деп тұжырымдалады. Сондықтан адам танымының ең басты және ең алғашқы ақпараты мен білімі Алланың жалғыздығын, балама жоқтығын, мәңгілігін, құдыреттілігін т.б. мойындаудан бастау алуы қажет болып саналады. Бірақ адам өзінің мәртебесін үнемі төмендетпейді, шариғат бойынша өзін-өзі қайтадан асқақтатын ғносоологиялық жайлары арқылы Жаратушы болмысын үнемі назардан тыс қалдырмайды немесе Құдай арқылы өзін асқақтандырады. Мысалы, Ибн-Араби: «Мен бір жасырын қазына едім. Мен өзімді танытқым келді. Мені танысын деп мен мақұлықтарды жараттым, өзімді таныстырдым олар мені таныды» [4].

Ибн-Арабидің бұл күрделі дилеммасын «эпистемологиялық мәртебе» деп атай отырып, Жаратушы мен Адам болмысын қадірлеуге келін тірелетін идея деп айта аламыз.

Құдай-Әлем-Адам бірлігі бір қырынан алғанда, Жаратушының мәртебесін асқақтандыра түседі, бірақ түзілім бірлігі оны оқшауламайды. Сондықтан, адамның Жаратушыны тануына байланысты біз былайша жаңа тізбек жасай аламыз: «Құдай: Адам-Әлем». Демек, бұл түзілімде, жоғарыдағыдай «Құдай-Әлем-Адам» құрылымы бойынша, бәрі тұтасып кетпейді және Әлем мен Адамның орны ауысады. Бұл діни идеология емес, ислам дініне сенетін адамның танымының шынайы келбеті болып табылады. Себебі, біріншіден, бұнда Жаратушының асқақтығы мен салыстырмалы түрдегі оқшаулығы ажыратылады, сонымен қатар, дүние көп жағдайда адам үшін жаратылғандықтан, табиғат адам игілігіне бас игендіктен, басқа тіршілік иелері де адамның өмір сүруіне ыңғайластырылғандықтан (мысалы: құрбандық шалу) оны адамнан кейін қоюға тура келеді.

Сондықтан, таухид теизмі болсын, мутазилиттік, сопылық «пантеизм» болсын, адам болмысын асқақтату мақсатында, Жаратушының өзіндік асқақтығы арқылы оны басқа да тіршілік иелерінен жоғары деңгейге шығарады, Құдайды тану мен тануға деген ұмтылыс адамнан басқа тіршілік иелеріне тән емес, христиан немесе будда ілімдерінің діни философиясымен шұғылданушы кейбір ойшылдардың панпсихизмі мен ғилозоизмі тәрізді, Ислам дінінде адамнан басқа тіршілік иелерінде сана жоқ және өлі табиғатта рух болмайды. Олай болса, адамның мәртебесі бұнда барынша жоғары көтеріледі. Себебі, Жаратушының өзі адамға ерекше қабілет берген, осы қабілет арқылы адам алдымен, құдайды таниды, содан соң ілім-білім арқылы әлемді таниды, ал табиғаттағы басқа тіршілік иелері адам игілігіне арналған. Бірақ теософиялық танымның өзі бұл тұста барынша күрделі болғандықтан, оны былайша жіктеп көрсетуімізге болады: 1) Трансценденциялар ретінде оны адам толықтай тани алмайды; 2) Есімдерін, басқа да сипаттарын т.б. біліп оны тануға ұмтылады; 3) толықтай деңгейде деп айтуға болатындай дәрежеде таниды; 4) Толықтай танып, құдаймен тоғысады, нұрлану арқылы оның бейнесін көруге жақындайды.

Сондай-ақ сезіммен (иррационалдық) және ақылмен (рационалдық) тану жөніндегі пікірталастар, ислам діні пайда болып өркендегеннен бастап, бүгінгі күнге дейін жалғасын тауып келе жатқан үдеріс. Біздіңше, діни философия сезімге көбірек көңіл бөлсе, ал ақылмен тану дін философиясына қарай жуықтайды.

Бұл мәселелердің калам негізіндегі қойылысын Т.Ибраһим онтологиялық тұрғыдан былайша шешін бергендей болады:

«Философиялық пантеизмде Құдай тек әлемге имманентті емес, сондай ақ сөзсіз трансцендентті. Бұл трансценденттілі көзге философиялық негіздің принциптілігі. "Трансценденттілік ол өзінің тұтастай бөлігі және қасиеті мен әлемнің бірлігін және тұтастығын қамтыған әлемге феноменалдық, эмпирикалық, метафизикалық және кеністік-уақыттық байланыстардың физикалық абстракциялануы болып табылады» [5].

Бірақ, исламның діни философиясында Жаратушы трансценденция болғанмен, метафизикалық мәселе емес, сезіммен императивтенген, ақылмен парасаттандырылған болып табылады. Мысалы, Ибн Анастың: « Уахиға сену- міндеттілік, ал ол туралы сұрау азғындық болып табылады», -деп тұжырымдалған пікірлері де оның императивтік қырын анықтап береді, бірақ бұл тұста ол ерес емес, скептик болып саналатындығын айта кетуіміз қажет [6]. Сопылықтың кейбір бағытындағылар, перепатетиктер мен каламға қарағанда, жалпы кітаби білімді жек көре отырып,

өздерінің қалдырған қолжазбаларын жойып жібергендігі туралы оқиғалар да кездеседі [7]. Сондай-ақ, сопылардың ақыл құдайды тану қақпасына дейін көркем, ал сол қақапаға жақындаған сәтте ақылды тастап, «қалай» және «неден» деген сұрақтар қою пайдасыз болып шығатындығы туралы көзқарастары да сезімді танымның негіздерін құрайды [8].

Ал Әл-Кинди ақылды төртке бөле отырып, бірінші ақыл адамның өзін танығандығы сияқты бастапқыны да таниды, ол құдайдың мәңгі аналогы екендігін атап өтеді [9]. Яғни, адам бірінші ақылы арқылы рационалдық тұрғыдан құдайды тани алатын болып шығады. Оны А.В. Сағадеев былайша толықтырып өтеді: «Адам ақылы кемелденген сайын Лоғоспен бірігеді, яғни әлем заңдылықтарының басқарушысымен» [10]. Исламдық теософиялық танымның тағы бір күрделі қыры жаратушының сапалары туралы. Мысалы, Н.В. Ефремова атап өткендей, Игілік, Махаббат т.б. сапалармен қатар, ашариттер де Есту, Көру, Сөйлеу сияқты қасиеттер де белгіленеді [11]. Шындығында біз үшін, Жаратушы болмысы метафизикалық емес болғанмен, феноменологиялық тұрғыдан алғанда, адам санасының оған берген бағалары метафизикалық ойлаудың жемісі. Екінші бір қырынан алғанда, жалпы Құран мен хадистерден басқа берілген сапалар антропоморфтауға келін ойысады. Үшінші бір қырынан алғанда, әсіресе апологетика, түптеп келгенде, Жаратушының беделін көтеру мақсатында болғанмен, түсіретіндей деңгейде таразылайды деп топшылай аламыз. Бірақ бұндай діни еркіндік ойлары кейде философтар тұрғысынан былайша ақталынады: «Алла адамды өзінің бейнесі бойынша жаратты». Олай болса, қарапайым айтқанда, адамның ойлауы құдайдың ойлауына сәйкестенеді, сондықтан Жаратушыға берілген сапалар оның ойлауы негізінде құрылады. Сондықтан, адам берген сипаттама сапалардың өзі Жаратушының өзін тануы үшін берілген тағайындалған адам санасының өзіндік болмысы болып шығады.

Алланы тануда ақылға, сезімге басымдылық берумен қатар, ақылға бағындырылған сезім немесе сезімге бағындырылған ақыл туралы пайымдаулар да аралық буын ретінде кездеседі: «Ақылмен басқарылатын махаббаттан жақсы ешнәрсе жоқ». Сондай-ақ, жан мен құдайлық шынайылық сол құбылыстың өзі болып табылатындығынан адам бақытын туындататын көзқарастар да бар. Осы тұста, біз Ислам философиясындағы «Алланы тану дүниені тану адам бақыты» бірлігін ұғына аламыз.

Бұндай әртараптанған танымды Әль-Газали былайша сатылы түрде көрсетіп шешкендей болады, біріншісі – қарапайым адамдар, олардың соқыр сенімі, екіншісі – логикалық дәлелдеу мен ұқсату арқылы, үшіншісі – жоғары дәрежедегі түйсіну, толық таным, актінің өзі. Бұдан біз ақылмен және сезіммен тануға бағытталған әлеуметтік таным кеңістігін: көлбеу (горизонтальді) – сезіммен-ақылмен-ақылға бағынған сезіммен-сезімге бағынған ақылмен және тік қима (вертикальді) – төменгі-орташа-жоғарғы сатылар деп жіктеп көрсете аламыз.

Ислам дініндегі басты мәселелердің бірі – адамның әлемдегі орны. Адамның мистикалық және реалды әлемдегі орны барынша асқақтанған кейіпте. Егер де христиан дінінде көп жағдайда адам періште мен хайуанның арасындағы орталық буын болса, буддизмде адам басқа да тіршілік иелерімен онтологиялық тұрғыдан теңесетіндей болса, мұсылмандық теологияда адам антропоцентристік сипатта болып келеді. Исламның мистикалық әлемінде адам періштелерден жоғары емес, шайтаннан төмен де емес, бірақ шайтанның азғыруына ілесіп кетуі ықтимал, Алла тағала атынан жіберілген бұйрықтарын орындайтын періштелер алдында дәрменсіз болып табылады. Ал тірі және өлі табиғат адам игілігі үшін арналған, адам олардың бәрінен жоғары жан иесі. Мысалы, халал болып саналатын хайуанаттар тұрмыстық қажеттіліктерге, тағам ретінде пайдалануға, құрбандыққа шалуға тағайындалғандай болып белгіленеді. Яғни, адам табиғаттан үстем және табиғат тек қана адам игілігі үшін жаратылмаса да, адамның оған иелік етуге мүмкіндіктері бар.

Адамға қатысты ислам философиясының дінге – имандылық. Ол жалпы концептуальді кең ұғым: діни тұрғыдан алғанда, иманнан туындайтын адамның жүрегінен нұры арқылы Алла тағалаға сенген адамға бітетін көркем мінез және діни шарттарды сөзсіз орындаумен келін шартталатын әрекеттік қалып болса, философия тұрғысынан алғанда, адамның күнделікті өмірдегі ішкі рухани қадір-қасиеті мен адамгершілік белгілердің тұтастануы және жылы жүзділік сияқты этикалық түзілімнің тұтастануы. Бұл ислам дінінің теориялық жүйесі тұрғысынан алғанда, ақида, ибадат, ахлақ, муамалат, фикх сияқты арнайы ілімдер арқылы бекітілетін және орындауға тиістілігі мен тиісті еместігі тұрғысынан: харам-уәжіп-бейтараптылық-макруһ-халал болып құрылатын өзіндік бір құрылымды қағидаттар болып табылады. Мысалы, Е.А. Фролов мұсылман дінін бұрынғы пұтқа табынушылармен салыстыра келе: «Ислам білімнің жаңа типін алып келді –

саяси, экономикалық, құқықтық...», -деп пайымдауы да [12], нақтырақ айтсақ, фикхтың құқықтығы, муамалаттың саясылығына келіп түйеседі.

Дін философиясы тұрғысынан алғанда, ислам этикасы шарттарымен келін орайласатын адамның ізгілік қасиеттерінің тұтастығы, ал діни философия тұрғысынан алғанда, әрбір мұсылман орындауы тиіс парыз, кейде міндеттелген сүннеттердің жиынтығы. Сондықтан, орта ғасырдағы ислам философиясының өкілдерінен бастап, бүгінгі күнге дейінгі ойшылдар діни философиядағы имандылық туралы насихаттарын терең психологиялық, философиялық, тіпті жаратылыстанулық ілімдер арқылы жан-жақты дәйектеп, түбірлі түрде негіздеп жүргізіп келеді. Мысалы, Ибн-Синаның осы арнадағы «Жан туралы», «Этика туралы» атты кітаптарының мазмұны жөнінде: «Бұл – Ибн Синаның философиялық шығармашылығының түбірлі шығармалары, олар оның онтологиялық және гносеологиялық көзқарастарын бейнелейді, оның шығармашылығының психологиялық және адамгершілік қырларын айқындайды, адамның әлемді тануы туралы ілім дамуының аса маңызды мәселелерін көрсетеді, танымдық процестің құрылымын, адамның жаны мен психикалық әрекеттің механизмдерін, адамгершілік қасиеттердің қалыптасуын, сондай-ақ адамды қоршаған әлемнің дамуы мен құрылысы туралы физикалық көзқарастарын білдіреді» -деп айтылған пікірлер де осының айғағы [13].

Осындай діни исламдық философияның имандылық шарттары арнасында өркендеуі мұсылмандық этиканың өзіндік бір жүйесін қалыптастырды және ол жалпы концептуальды, әдіснамалық бағдар бойынша тұтастандырылған болғанмен, әрбір мұсылман халықтарында ұлттық таным-түсініктеріне сәйкестендірілген бағыт бойынша дамып жетілді. Мысалы, қазақ дүниетанымындағы имандылық поэтикалық сарындармен (XIX ғасырдағы Шортанбай, Дулат сынды ақын-жыраулар), фольклормен (мақал-мәтелдер, діни дастандар т.б.), философиялық пайымдаулармен (Абай, Шәкәрім т.б.), педагогика ілімдерімен (Ыбырай, Мәшһүр Жүсіп т.б.) байланыстырыла жеткізілді.

Имандылық философиясының жалпы басқа діндердегі моральмен салыстырғандағы өзіндік ерекшеліктерін былайша туындата аламыз, біріншіден, императив түріндегі борыш пен парыздан міндетке қарай бет бұрған ережелер жиынтығы; екіншіден, теориядан гөрі нақты тәжірибелік өмірмен байланыстырылған әрбір жағдай мен әрбір сәттерге байланысты берілген әмбебап жауаптар, үшіншіден, исламдық діни мәтіндер мазмұнының біршама көп бөлігін құрайтын қайталамалы болып келетін дидактикалық ұстанымдар т.б. Бұл өз кезегінде, рухани жетілу арқылы кемелденген тұлға қалыптастыру іліміне дейін көтерілді. Осы тұста, Ислам философиясын зерттеуші

Н.Сейтахметованың: «Орта ғасырлық ислами философиялық жоба моралды-этикалық кемелденумен тығыз байланысты. Ислам философиясы өзінің кезекті дамуында моралды-этикалық императивінің негізін қалап, релевантты философиялық ізденісі арқылы қазіргі қоғамды және басқа да бағыттарды дамытады», -деп айтылған пікірлері де біз үшін жалпы идеяларымызды қуаттайтын нұсқалар бере алады [14].

Ислам этикасы тек қана адамгершілік нормалардың жиынтығы емес, этикетпен, өмір сүру қалпымен сабақтасқан іргелі жүйе болып табылады. Мысалы, тазалықтың өзі тәндік-рухани-психологиялық құрылыммен жабдықталған. Тәндік қарапайым тазалық дәрет алудан басталса, рухани тазалық халал мен харамнан тамыр тартады, ал психологиялық тазалық арам ойды шектеумен сабақтасады. Халал-харам дихотомиясының өзінің верификациялары бар. Ол тамақтанудан бастап, нені жасауға болатындығы және нені жасауға болмайтындығы туралы канондармен өлшенген. Бұл мыңдаған жылдар бойы сақталған өмір салтының тиімді, барынша мүлтіксіз деп есептелетін ережелерінің жиынтығы болып шығады. Сондықтан, сәлемдесуден бастап, қиыншылық сәттерде өзін қалай ұстау керектігіне дейінгінің барлығы жинақталған. Себебі, басқа діндер сияқты исламның да өмірмәнділік-тәжірибелік жақтары өмірдің әрбір сәтіне, кездесуі ықтимал күйбең тіршіліктің қайшылықтарына бірін қалдырмай тұтас жауап беруге тырысқан: «Мәселен, Әбу Ханифа киімдегі нәжісті ғұл немесе жүзім суымен тазалауға рұқсат деді», -деп [15] тұжырымдалған өмірлік ұстанымдар, ұсақ тұрмыстық тазалықтарға дейінгінің барлығын қамтуға бағдарланғандығының куәсі болып табылады деп айта аламыз. Әрине, заманның өзгеруіне, ғылыми-техникалық прогрестің өрлеуіне т.б. байланысты өмірдегі барлық сәттерді түгел қамту мүмкін емес, сондықтан, ондай жағдайларға кезіккенде не істеу қажеттігі кейіннен «Иджма» арқылы шешімін табатын болған. Бұл дін ғалымдарының дінді динамикаландыруы, яғни, заманға бейімдеп, барлық сауалдарға да жауап бере беруге болатындығы туралы діни-тұрмыстық конвенционалистік ілім болып табылады.

Бірақ этикаға байланысты алғанда да, адамның биологиялық-психологиялық қырлары екі жақты қарастырылады: жағымсыз және жағымды. Жағымды қырлары адамның күнделікті тәндік қажеттіліктері, игілікті ойлауы мен таза санасы т.б. Ал жағымсыз қырлары тәндік құмарлықтардың әсіреленуі, психикалық күйдің аморальді жақтары т.б. болып келеді. Осы тұста, шайтан осы жағымсыз қырларын қоздырушы, оны тудырушы, өзіне жетелеуші ретінде ықпал ететін рухани қырдың антиподы болып табылады. Психоанализдік тұрғыдан айтқанда, шайтанның азғыруын санаға бағынбай кететін бейсаналы құмарлықтардың Жоғарғы-Меннен аттап өтуімен сәйкестендіруімізге болады.

Адам жалпы жаратылу бойынша, негізінен алғанда кемелденген, толыққанды, жан-жақты, дүниені тани алатын жан иесі болғанмен, бір кемшілігі шайтанның азғыруына елігіп кетуі ықтималдылығы болып табылады.

Осы тұстан адам еркіндігі мәселесі туындайды. Бірақ ислам дінінде бұл барынша күрделі мәселе. Сондықтан да джабариттер мен кадариттердің тартысының негізгі идеясы бүгінгі күнге дейін шешімін таппаған мәселелердің бірі. Адам өз өмірін құруда, белгілі бір шешімдер жасауда, шайтанның ыңғайына еруге немесе ермеуге мүмкіндігі бар, екінші бір қырынан пешенеге жазылған тағдырды атқарушы субъект қана болып табылады. Бірақ абсолютті фатализм орнықтамаған, себебі, шариғатта былай істеуге болмайды, былай істеуге болады деген бағдарлаулар бар. Яғни, адамға шартты мүмкіндіктер берілген. Бірақ жауапкершіліктер жоғары деңгейде, парыз бен о дүнедегі азаптан құтылу үшін орындалуы тиіс міндеттер де адамға жүктеледі. Адам осындай діни өмір салты мен императивтердің аясында тіршілік етеді. Сондықтан адам фатум мен фортуна арасындағы тіршілік иесі ретінде жаратылған деп тұжырымдай аламыз. Мысалы, джабариттердің жалпы ұстанымы: «Егер де Алланың құлдарына Жаратушы мәртебесіне қайшы келетін нәрселерді жасау мүмкін болатын болса, оның даналығы даналық емес, Ал құдайлық даналыққа қарсы әрекет мүмкін емес, олай болса олар, шындығында да еркін емес» [16].

Ал-Газали бұл түйткілдерді былайша шешкендей болады: «Егер де перде ашылатын болса, сен адамның еркін ерікке мәжбүрленгендігін білесің, яғни, ол еркін таңдауға мәжбүрленген» Ислам этикасының тағы бір маңызды тұсы – жеке адам имандылығынан, қоғам мен мемлекет деңгейіне дейін көтерілген әлеуметтік этикасы болып табылады: әл-Фараби, Ибн Сина, Ибн Бадж, Ибн Рушб т.б. қалалардың бірнеше түрлері туралы еңбектер жазып, мұсылмандық мораль арқылы жаңа бір мемлекеттің нұсқаларын жасап шығаруға тырысқан утопиялар ғана емес, бір қырынан әл –Фараби атап өткендей, саяси философияға де келін ойысады, екінші бір қырынан, ислам теологиясынан дін философиясына қарай, одан таза этикаға қарай беттеп бара жатқан бағыт, үшіншіден, адамзат мұраттары мен ислам моральінің әлемге әйгілейтін ұстанымы да болып шығады. Осыдан әл-Фарабидің бақыт туралы ілімі туындап шығады.

Бұл ілімінде де ойшыл, дінді, діни адамгершілікті, білімді, адамның жеке қайырымдылығын тұтастандырады. Оны «бақытсыздық», «бұзылғандық» т.б. қалалармен салыстыра көрсетеді. «Бақыт жолын сілтеу» атты еңбегінде де адам бақыты адамгершілікке негізделген білім арқылы өрбіндігін атап көрсеткен болатын. Бұл тек басқарушы ғана емес, жалпы бұқара халықтың да сол жолда жүруі тиіс өзіндік ережелері болатын. Шындығында, бұл ілім бүгінгі күні де өзінің өзектілігін жоймаған саяси-этикалық мәселелердің бағдарын құрайды және адамзатқа үлгі ретінде ұсынуға болатын іргелі жүйе болып табылады деп айта аламыз. Олай болса, ойшылдың этикасы саясатпен, эстетикамен, педагогикамен, дінмен, психологиямен байланыстырылған және осы салалардың өркендеуіне де септігін тиісінше, біріншіден, жалпы әдіснамалық, екіншіден, таза теориялық, үшіншіден, тәжірибелік негізде ұсынылған тұжырымдама іспетті. 3. Ислам философиясындағы кемелденген тұлғаның өзін, шартты түрде былайша жіктеп алуды жөн көрдік: пайғамбарлар, сахабалар, табиғиндар, қожалар т.б. – дін таратушы тарихи бастамашылдар; сопылық ілімдегі – экзотериялық-эзотериялық тұлғалар; исламның экзотериялық ілімін игерген қастерлі тұлғалар – әулиелер, пірлер, аруақты адамдар; рухани кемелденген толық адам – жалпы халықтық үлгі т.б.

Алғашқы дін таратушылар ислам дінінде барынша жоғары мәртебеге ие болып келеді. Бірақ тарихи уақиғаға байланысты, сол дәуірде өмір сүргендіктен, қазір ондай тұлғалық болмысты қайталау мүмкін емес, сондықтан да олар заманына сай тағайындалған хронологиялық тұлғалар болып табылады. Олай болса, бұл тұлғалар дін тұрғысынан мұраттар мен тарихи асқақ тұлғалар ретінде ғана сақталады және барынша кемелденген. Бірақ, олардың да тұлғалық болмысы да абсолютті кемелденбеген: «Өмірде адам атаулының бәрі де қателік жіберуі мүмкін екендігі туралы пайғамбарымыздың өзі айтып кеткен. Мәселеге осы тұрғыдан қарасақ, бұдан жоғары аты аталған

тұлғалар да шет қалмасы анық. Алайда олардың жаза басқан жаңсықтары мен бұрынғылар жүріп өткен жолдың жартысын да жәукемдей алмаған қатардағы адамдардың қателіктерін бір тұғырда қарастыру орынсыз», -деп осы бастапқы дін таратушыларға қатысты айтылған пікірлер бар .

Басты қағидалары ислам дініндегі сенімнің биік деңгейіне көтерілген тұлға қалыптастыруды негіздейтін сопылықтың негізгі ұстанымдары: Құдайдың хақтығына шек келтірмей, оған шын ниетімен, жан-тәнімен берілу, адам рухының құдаймен бірігуі, жер бетіндегі күйбең тіршілік пен пендешіліктен қол үзіп, барлық материалдық игіліктерден, тәндік қажеттіліктерден бас тартып, құдаймен тоғысу үшін ерекше экстаз жағдайына ену, құпия ілімдерді (эзотерия) игеру және оны көпшілікке (экзотерия), «білімсіздерге» жарияламау, құдайды шын шексіз абсолютті түрдесу арқылы интуитивті түрде «нұрлануға» жету (ақиқат жолы), мадақ жырларын жырлау және оның техниксын меңгеру (зікірсалу) т.б.

Мәселен, Мухасибі «хал» ілімін, яғни, құдайға баратын жолда сопының қас-қағым сәтте нұрлануын негіздесе, маламатийа мектебі адамның ішкі жан дүниесінің тазаруын ұсынады, ал Джунайд «фана» жүйесін, яғни, мәңгі абсолюттегі үстем болмысқа жеткізетін мистикалық жібін кетуді байыптады да, шарифат — жалпы мұсылмандық діни заңдар, тариқат және хақиқат – құдайлық шындыққа жету сатыларын дәйектейді. Суфизм идеяларындағы «хәл» күйі үздіксіз үдеріс арқылы сыртқы әлеммен байланысын үзу, фана мақамына жету, адамның «өзін» жоғалтуы бойынша «фанаға» – «өз болмысын Тәңірде ерітуге», Тәңірмен бір болуға (фана фи Аллах) ұмтылыстың нақты көрінісі. Ал «фана» феномені алғашқы жабырқау мен мұң – психологиялық күй бойынша, онтологиялық – (болмыс бірлігі мен Хақты түйсіну) таным тұңғығына сіңу арқылы, теологиялық – (өз болмысын Құдайлық деңгейде еріту, жоғалту, онымен тұтасу)» сатыға көтерілу.

Яғни, сопылықтағы тұлға мәселесі барынша күрделі түсінік, оны толық түсіндіру үшін, алдымен оны түсіну қажет, түсіну үшін тек теориясын ғана емес, тәжірибелік түрде түсіндіруші өз призмасынан өткізуі тиіс: «Сопылық тәжірибе – «адамдық меннің» ешқандай сезім немесе ақылдың көмегісіз, Тәңірмен тікелей байланысқа түсу тәжірибесі. Оны тілмен жеткізу қиын болғандықтан талдау жасау да мүмкін емес. Мұндай хәлді жеткізуде тіл, ойлау құралдары дәрменсіз... Бұл хәл – трансцендентальдық мәндегі құбылыс болғандықтан оны сөзбен айшықтау, бұл хәлді басынан өткізбеген кісіге түсіндіру одан да қиын».

Сопылық ұстаным тек қана тұлға дайындайтын өзіндік діни философиялық ілім ғана емес, эзотериялық болғандықтан, онда да ғылым мен білім, терапиялық тәсілдер мен физикалық жаттығулар, мағия мен оккультизм т.б. тұтас дамыды. Сондықтан да, сопылық жолмен кемелденген адам тек қана діни фанат емес, жан-жақты дамыған тұлға болып шығуы тиіс үлгі құрылған болатын. Әрине, оның сол дәуірдегі ілімінің кейбір бағдарлары мен нұсқалары жойылған, сондықтан, біздің түсініп жүрген сопылық тек оның формалық көрсеткіші және оның көпқырлылығының бір ғана жағы деп айта аламыз.

Жалпы ислам дінімен, осы сопылық іліммен байланысты қалыптасатын тұлғалардың бірі – әулиелер. Ол әсіресе, Орта Азия халықтары, оның ішінде, қазақ даласына да кең таралған және бүгінгі күнге дейін сарқыншақтары сақталып келе жатқан діни-мистикалық, сакральды-мағиялық құбылыс болып табылады. Бірақ, ол жөнінде дін философиясы тұрғысынан таразыланған ғылыми ізденістер біздің елімізде де жоқтың қасы деуге де болады. Мүмкін, басқа да мұсылман елдеріндегі сияқты, мұғжиза жасауға салынған тиымдардың әсерінен оның ішкі теориялық және тәжірибелік сырлары жабық күйінде қалған болуы да ықтимал. Сонымен қатар, бүгінгі дінтанушылар да бұл мәселеге ашық бара бермейді. Дегенмен, олардың болмысын барынша толығырақ түсіндіріп өтетін кейбір көзқарастарға шолу жасап өтеміз: «Мұндай кісілер қорым басында әулиелермен сөйлесіп отырады. Тіпті үйде отырып-ақ, ата-анаңның, бабаларыңның рухы не деп тұрғандығын айтып береді. Сөйтіп құдай-аруақ дегенде біз аруаққа анық көзіміз жетті. Сол аруақты беруші кім? Ол – құдай. Ол жақсы жақсы көрген пенделеріне берген сыйлығы екен. Сол аруақты адамдар арасынан әулиелер шыққан. Әруақ үш түрлі болып көрінеді. 1. Мағунат. Ол адамдарды қорғау, оларға көмектесіп жүреді екен. 2. Әж-Нәуи. Бұл адамға даладан жабысады. Жолбарыс, арыстан, қабылан, жылан т.б. болып. 3. Стыдраж. Алла тағала жеке адамдардың сөйлеген сөзіне не жасаған ісіне ықпал беріп қояды екен. Жоғарыдағыдай аруақ иесі болмаса да, бұл адамдардың сөйлеген сөзі ем болады және істеген талабы, атқарған жұмыстары оңға басады».

Демек, «әулие», «емші», «тәуіп» сияқты жеке тұлғалар тек қана көне шамандықтың өкілдері бақсылар ғана емес, ислам дініндегі сопылық ілім құпияларын немесе басқа да мұғжизаларды игерген, сонымен қатар, қабілеті бар жандар болып табылады. Бірақ олардың болмысы мен

қасиеттері туралы зерделеу, көп жағдайда біздің халқымызда да табулармен, императивтермен көмкерілген.

Исламның, оның ішінде сопылықтың магиялық қырларын игермей-ақ, кемелденген рухани кісі идеалы түркі халықтарында, оның ішінде қазақ халқында да жиі ұшырасатын арнайы діни-этикалық тұлға қалыптастыру тұжырымдамасы деуге де болады. А. Яссауи ізімен өркендеген бұндай үлгілер, кейіннен таза фанаттық деңгейге көтерілмесе де, жалпы терең рухани биіктікке ұмтылудың және заманға лайықталған тұлғаның өзіндік бір нұсқасын жасап шығарды деп те айта аламыз. Мысалы, Н. Манаевтың осындай ілімі кемелденген тұлғаның мінез-бейнелері қандай болуы тиіс екендігін ашып береді: «Н.Манаев кітабында мұсылмандық заңдарын баяндай келе, адам баласы адамзаттық құндылықтарды игеру үшін, мынадай көркем мінездерді жинақтаған болу керек дейді: 1. Аллага илану; 2. Тәуекел (тукл) қылу; 3. Уәдеге тұру; 4. Сабырлы болу; 5. Мәрт болу; 6. Таза болу; 7. Ұятты болу; 8. Шын сөзді болу. Қ.А.Яссауи, Ы.Алтынсарин еңбектерінде де сегіз көркем мінез туралы тұжырым жасалынған. Н.Манаев түйіндеген сегіз көркем мінез уақыттың алшақтығына қарамастан, өзара үндесіп тұр. Дей тұрғанмен, Н.Манаев зерттеуінде өзіндік ерекшеліктері анық көрінеді. Халықтың тәлім – тәрбие негіздерін ұдайы пайдаланып отырған. Осы мәселені шешуде халықтағы адамгершілік имандылық қағидалар негізіне сүйене отырып, басқа тіршілік иелерінен адамның ерекше айырмашылығы, адами қасиеттер – адал болу, қамқорлық, рахымшылық жасау, көмек көрсете білу екендігін тұжырымдайды».

Жалпы алғанда, бұқаралық деңгейдегі қарапайым адам болмысы кемелденуге мүмкіндігі бар барынша асқақтанатын тұлға болып табылады. Сондықтан да, мысалы, «таза ағайындардағы» адамның жерлік және гарыштық болып бөлінуі, И.А. Агаев атап өткендей, адам мәңгілігі мен тарихи дамудағы адам бейнесін сипаттайды. Олай болса, «жұмақтағы адам» мен «жұмақтан қуылғаннан кейінгі адамзат» арасында айтарлықтай қайшылық тумауы тиіс. Бұл, біздіңше, «адам болмысының жұмақтық сипаты», «онда өмір сүруге деген өзіндік болмысы бар» деген сияқты рәміздік идеяларға қарай жетелеп тұратын тәрізді. Сондықтан да, қарапайым адам, буддизмдегі сияқты азап шегуші, христиандағы тәрізді күнәлі емес, барынша жетілген, кемелденген, тек шайтанның азғыруына еріп кетпесе болғаны. Осы тұста, біз «Шайтанилану-Имандану» дилеммасын ұсына аламыз. Бұл, біріншіден, исламдағы адам болмысының табиғи тағдыры, екіншіден, өмірінің мағынасы мен мәніне келіп жуықтайтын жалпы өмірлік формула іспетті (шайтан түрткісінен сақтану), үшіншіден, шайтанның психологиялық-физикалық кейпі туралы мистификацияның шынайыланған кейпі. Демек, рәмізденген, тұспалданған, аллегорияланған шайтан тұлғаның психологиялық болмысына айналады деп тұжырымдай аламыз. Бұдан шайтан фобиясы тумайды, үнемі, үздіксіз шайтанилықтан сақтану шарасын туындатады.

Қорыта айтқанда, біздің талдауларымыз, діни мәтіндер бойынша, сол мәтіндерге жүргізілген діни философия негізінде, осы діни философиялық көзқарастарға жасалған кейінгі заманғы зерттеулер бойынша және діни мәтіндер мен оларға берілген сараптамаларға өзіміздің көзқарастарымызды ұсыну арқылы шешімін тапты. Ислам философиясындағы адам мәселесі барынша күрделі сипатқа ие екендігіне көз жеткіздік, себебі, ислам дінінің де көптармақты екендігі, көп жағдайда ғылым мен діннің кірістірілген үлгісі бар екендігі, ақыл мен сезімнің бірлігінің өзара үйлесімділігі және оның бүгінгі күні де маңызды түйткілді мәселе болып табылатындығы т.б. қойылып отырған мәселенің ауқымдылығын паш ете алады.

ӘДЕБИЕТ

- [1] Фролова Е.А. Проблема веры и знания арабской философии. – М.: Наука, 1985. – 168 с.
- [2] Есім Ф. Фәлсафа тарихы: оқулық– хрестоматия. – Алматы: Раритет, 2004. – 304 б.
- [3] Тухватуллина Л.И. Концепция человека в арабо-мусульманской и татарской социальной философии: проблема трансформации дисс. ... канд. филос. наук. – Казань, 2002. – 199 с.
- [4] Смирнов.А.В. Ибн Араби. Пути для готовящегося вскоичть.Определение окружностей//Ибн Араби. Мекканские откровения. – СПб: Изд. Петербургское откровение, 1995. – 190 с.
- [5] Ибрагим Т. Философия калама (8–15вв.): дис. ... докт. филос. наук. – М., 1984. – 285 с.
- [6] Сагир Али Абдалла. Моральное учение Аль – Газали в контексте средневековой арабо – мусульманской этической мысли: дис. ... канд. филос. наук. – М., 1989. – 122 с.
- [7] Керимов Г.М. Аль – Газали и суфизм. – Баку: Эльм, 1969. – 109 с.
- [8] Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1987. – 190 с.
- [9] Аль – Кинди. Трактат о количестве книг Аристотеля//Избранные произведения мыслителей стран Ближнего Востока /под ред.С.Н. Григорина. – М.: Изд. восток– эк лит., 1961.–554 с.

- [10] Сагадеев А.В. Восточный перепатетизм (из истории средневекового радикализма): дис. ... докт. филос. наук. – М., 1987. – 217 с.
- [11] Ефремова Н.В. Концепция божества в философии // Матер. междунар. конф. по фундаментальным проблемам иранистики «Культурное наследие Ирана на пороге XXI века». – М., 2001. – 203 с.
- [12] Фролов Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии: дис. ... докт. филос. наук. – М., 1983. – 168 с.
- [13] Орта гасырлық Ислам– Түрік және Жаңа дәуірдегі батыс философиясы. – Астана: Аударма, 2009. – 376 б.
- [14] Сейтахметова Н. Что такое исламская философия // Қазіргі әлемдегі философия: даму стратегиялары. – Алматы, 2013. – Б. 127– 135.
- [15] Әбсаттар Қажы Дербісәлі. Ұлық имам – Имам Ағзам Әбу Ханифа. – Алматы: Көкжиек, 2007. – 96б.
- [16] Идибеков Н. Этика Насреддина Туси в свете его теории свободы воли. – Душанбе: Дониш, 1997. – 90 с.

REFERENCES

- [1] Frolova E.A. 1985. Problema very i znaniya arabskoi filosofii. [The problem of faith and knowledge in the Arabic philosophy] М.: Nauka, 168s.
- [2] Esim. G. 2004. Falsafa tarihi: [The history of philosophy] okulik- hrestomatiya. Almati: Raritet, 304 b.
- [3] Tuhvatullina L.I. 2002. Konsepsiya cheloveka v arabo-musul'manskoi i tatarskoi sotsialnoi filosofii [The conception of man in Arabic-muslim and tatar social philosophy] problema transformatsii diss. ... kan. Filos.nauk. Kazan, 199 s .
- [4] Smirnov.1995. Ibn.Arabī. Puti dlya gotovyashegosya vskochit.[Ways for the upcoming jump] Opredeleniye okruzhnostei// Ibn Arabī.Mekkanskiye otkroveniye. – SPb: Izd. Peterburgskoe otkroveniye,- 190 s.
- [5] Ibragim T. 1984. Filosofiya kalama [The philosophy of kalam] (8-15vv) : dis. ... doct.filos.nauk. – М., 285s.
- [6] Sagir Ali Abdalla. 1989. Moralnoe ucheniye Al-Gazali v kontekste srednevekovoi arabo- musul'manskoi eticheskoi misli [The moral teachings of Al - Ghazali in the context of the medieval Arab-Muslim ethical thought] dis. Kand. Filos. Nauk.- М.,- 122 s .
- [7] Kerimov G. M. 1969. Al- Gazali i sufizm. [Al-Gazali and Sufizm] – Baku: Elm, 109 s.
- [8] Stepanyans M.T. Filosofskiye aspekti sufizma. [Philosophical aspects of Sufism] . М.: Nauka, 1987.- 190s.
- [9] Al- kindi. 1961. Traktat o kolichestve knig Aristotelya// Izbranniye proizvedeniya mislitelei stran Blizhnego Vostoka/ [Treatise on the number of books of Aristotle Selected Works of the Middle East thinkers] pod.red. S.N. Grigorina.-М.: Izd. Vostos-ek lit., 554 s.
- [10] Sagadeev A.V. 1987. Vostochniy perepatetizm (iz istorii srednevekovogo radikalizma) [East peripatetism (from medieval history of radicalism)] dis. ... doct.filos.nauk. –М., -217s.
- [11] Efremova N.V. 2001. Konsepsiya bozhestva v falsafe [The concept of a deity in Falsafa] // Mater.mejd.konf. po fundamentalnim problemam iranistiki « Kulturnoe naslediyе Irana na poroge XXI veka». М., -203s.
- [12] Frolov E.A. 1983. Problema very i znaniya v arabskoi filosofii [The problem of faith and knowledge of Arab philosophy] dis. doct.filos.nauk.-М., 168 s.
- [13] Abishev. K. 2009. Orta gasirlik Islam- Turik jane Jana dauirdegi batis filosofiyasi. [Medieval Islam- Turkish and Modern Western Philosophy] Astana: Audarma, - 376 b.
- [14] Seitahmetova N. 2013. Chto takoe islamskaya filosofiya [What is the Islamic philosophy]//Kazirgi alemdegi filosofiya: damu strategiyalari.-Almati, 127-135 b.
- [15] Absattar Kaji Derbisali. 2007. Ulik Imam- Imam Agzam Abu Hanifa.[The great leader Abu Hanifa]- Almati: Kokjiyek, 96 b.
- [16] Idibekov N. 1997. Etika Nasreddina Tusi v Svete ego teorii svobodiy voli.[Nasreddin Tusi ethics in the light of liberty of his theory .] Dushanbe: Donish, - 90s.

Турганбай Абдрасилов, Кайнар Калдыбай, Жахангир Нурматов

МКТУ им. Х.А.Ясави, Туркестан, Казахстан.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. Поскольку в общем религиозная философия Ислама составляется из пояснений к Корану и Хадисам, он систематизировал и показал основные вопросы следующим образом: рассуждения о том, что человек подневольный Аллаха, вера личности в религию, а также превращение признания одного лишь Аллаха единым богом в стиль жизни, пожизненная связь с религиозной моралью, духовное совершенствование человека и рассуждения о священных личностях и т.д. Остановившись на каждом из них отдельно, он также обозрел структуру идей достигших сегодняшнего дня с исторически-познавательной точки зрения.

Ключевые слова: философия, религия, ислам, религиозная философия.