



Қаратышқанова Қ.Р.

**ИСЛАМДЫҚ ОЙЛАУ
ТАРИХЫНДАҒЫ АҚЫЛ
ТҮСІНІГІ**

В статье рассматривается специфика исламского религиозного и философского мировоззрения и отношение к ней разума как составляющего ее важной компонент. На основе анализа работ средневековых мыслителей, в частности, на анализе работы Мухасибу «Содержание разума, значение истины и разногласия людей вокруг понятия разум», исследуются проблемы разума и воли.

The specificity of Islam religions and philosophich world outlook relations to it, intellect as containing, its important component . Is considered in the article.

On the basis of analyze of work of Middle. A gees basic of especially, on the analyze of work of Vukhasiby “Content of intellect, the meaning of the truth and discrepancy of people around the understanding of intellect”, consider the problems of intellect and will.

Барлық дерлік ойшылдардың жүйелері мен көзқарастарының маңызды бөлігін ақылға деген көзқарас құрайды. Оған берілген түсінік пен міндет оның жүйесін түрлендіріп жіберді. Философия тарихында, әсіресе, Батыс философия тарихында, ақыл алғаш рет Гераклитте «Логос» деп аталған философиялық феномен ретінде көрінді. Бірақ ақыл ретінде логостың иесі адам емес, табиғат. Табиғаттың өздігінен бар, оның тәртібі, заңы мен тілі болған құдайи күш. Кейінірек Анаксагордағы «Нус» та осындай ерекшеліктерге ие болды. Тек Аристотельде ғана ақыл философиялық мәселе ретінде қарастырыла бастайды. Оның ақыл көзқарасы психологиясының негізгі көзқарастарынан ажырамайды. Адамды қалайша екіге бөлсе, ақылды да мазмұны тұрғысынан екіге ажыратып көрсетеді [1.60]: 1) Өздігінен бар ақыл, 2) Жасалған ақыл. Өздігінен бар ақыл адамға сырттан беріледі. Оның негізі – құдайылық негіз және ол өлімсіз. Аристотельдің пікірінше, құдайи дене ретінде аспан денелері «ен жоғары саналар, ең ақылды рухтар». Ой тарихында адамнан тыс, иесі беймәлім ақылдар Аристотель мен Плотин көзқарастарының ықпалында болып келді.

Христиандық, немесе христиандық-неоплатондық негіздерге келер болсақ, неоплатонизм деп аталатын философиялық ағымның ірі ұстаздары болған Филон мен Плотин көзқарастары алға шығады. Христиан қағидаты бойынша, барлық идеялардың негізі бар, әрбір затқа осы негізді беретін ортақ түпнегіз құдай болып табылады. Яғни, философияның мақсаты феномендерге қарсы тұра (менгері) отырып, ақырындап құдайға жету. Мәселен, рух тәнге тәуелді көрінгенімен, мүлде оған ұқсамайды. Өйткені, тән дүниелік нәрселерге қатысты болса, рух мәңгілікке ұмтылады. Бұдан рухани өмір сүру тақуалыққа, абсолютке және «Бірге» жетудің маңызды шарты болып табылады. Алайда ол жерге жеткізетін басқа да негізгі жол ғашықтық деп, болмыстың жаратылысын эманациямен түсіндірген Филон, ақылды жаратылыстағы белсенді принцип деп берген. Ал енжар принцип жансыз және әрекетсіз материя болғандықтан, материяға форма беретін белсенді принцип ақыл деп анықталған.

«Араб философиясын зерттеушілердің алдынан шығатын мәселе, әдетте, жалпы эллиндік ой-пікір мен идеялар қаншалықты исламдас-тырылды немесе, керісінше, исламдық идеялар қаншалықты эллиндендірілді мәселесі. Адам ақылы дүниенің тылсым күштерін тани алады деген сенім уахиге (құдай сөзі) негізделген діни құрылымға сәйкес келмейтін еді. Иудаизм мен христиан



дінінде болғанындай, адам ақыл-ойы дін ақиқатын адами ақыл-оймен түсіндіре алатын «натуральды теологияны» ғана бере алады. Грек мұрасын ішіне алған неоплатонизм, құдайды алғашқы себеп деуге мүмкіндік берді де, құпияны ұғынуды таным теориясына енгізді», [2.124] - деген Г.Э.Грюнебаум сөздерінен таным мәселесіне қатысты исламдастырылған немесе эллиндестірілген ой-пікір тартысы, әсіресе, ақыл онтикалық философиясына жол ашты.

Қазіргі таңда байқалатынындай, Ислам ой тарихында алғаш рет ақылға онтикалық ұғым ретінде қараған Мұхасибі болды. Ол ақылдың мазмұны турасында алғаш кітап жазған ойшыл ретінде де танымал. Бұл кітаптың аты – «Ақылдың мазмұны, ақиқат мағынасы мен адамдардың ақыл турасындағы тартыстары». Хусейн Кувветлидің айтуынша, Мұхасибі бұл кітапты Киндидің «Ақыл рисаласына» жауап ретінде жазған [1.61].

Әрбір ойшылдың ақыл көзқарасы психологиясынан ұзақ болмайды. Психологиясын адамның тұлғалық тұтастығынан бастаған Мұхасибі ақылды адам болмысының негіздерінің бірі ретінде және адам болмысынан тыс болмысқа ие емес, туа пайда болатын қабілет ретінде қарастырады. Осылайша ол ақылды «Ғазира» (туа пайда болатын қабілет) деп атайды. Ғазираның таныла алмайтындығын және біліне алмайтындығын алға тартады, өйткені ақылдың эмпирикалық сипаты жоқ. Ғазира – теориялық ақыл.

Исламдық ой-пікірде ақылды алғаш рет қарастырған ағым – Мутазила ағымы. Мутазила ағымы ақылды мұны адамның автономиялығын (адамның азаттағын) көрсету үшін және құтқару үшін жасады. Олар адам азаттығын ақыл азаттығынан, яғни ақылды Тәңір мен уахиден ерікті және тәуелсіз деп көрді және сондықтан да ақылға үлкен маңыз берді. Алайда оладың ақыл турасында феноменалды көзқарастары бізге жетпеген. Кейбір көзқарастарын Мұхасибі атын атамастан сынап терістеген. Мутазила ақылды өзіндік феноменалды кеңістіктен тысқары шығара алмағаны үшін, олардың ақылы тартысты ұғымға айналды.

Құранда және хадистерде ақылға үлен мән берілген, адамдарға ол турасында арналған нұсқаулар көп. Ақыл адамға тән қабілет болғандықтан, оның білу және көру мүмкіндігі шектеулі. Адам болмыс туралы білімді толығымен ала алмайды. Мұнымен бірге, адам үшін құрмет пен сүйіспеншілік тақырыбы болған Тәңірге қалай бағытталатынымызды және бұл құрмет пен сүйіспеншілік формасын ақыл анықтай алмайды. Ақылдың не екені, қалай іс атқаратыны турасында Құранда да, хадистерде де көрсетілген. Онда оған тек әмір мен тыйымдарды түсіну, дүние мен ахирет айырмасын айыра білу ісі ғана берілген.

Мұхасибі ақылды бір мәселе ретінде қарастырып, өзіне дейінгі және өз заманындағы көзқарастарды қарастырып, сыналатынын сынап, өз көзқарастарын ортаға шығарады. Ақылды білім деп алар болсақ, дұрыс пен қатенің өлшемі не болмақ? Мұхасибі бұл көзқарасқа қарсы шығып, ақыл «ғариза» болғандықтан, білім одан туындайды дегенді алға тартады. Ақыл турасында тағы бір көзқарасқа қатысты Мұхасибі мыналарды алға тартты: «Ақыл Алланың қабілет мен табиғат ретінде орнатқан нұры. Сол арқылы көрінеді және түсіндіріледі. Жүрек те бір нұр; көздің жарықты көретіні сияқты ол да көру сезіміне ие. Ақыл жүректегі нұр, көру күші де көздегі нұр». Метафизикалық негізделген құрама және жаратылыс ретінде адам жер бетіне келген. Оның әрбір элементі біртұтас тағдырға бағымды. Ақыл «тек ағзалар мен жүректегі әрекетімен білінетін қабілет. Ешкім ақылды не өзіндегі не басқадағы әрекетсіз сипаттай алмайды. Осыдан ақылға дене, ұзындық, дәм, иіс және тітіркену, реңк сипаттары беріледі. Бірақ ол әрекеттер арқылы білінеді» [1.67].

Әл-Ғазали «нұр» атауының негізі Аллаға және басқалай айқын заттарға астарлы берілгенін жақтайды. Нәрселерді айқын етіп, көрінетін қылғаны үшін көз бен ақылдың нұр екендігі белгілі. Бұл жерде ақыл «нұр» атауын алуға көзден лайығырақ, себебі нәрсені айқындай алумен бірге ол мазмұнды айқындай алады. Заттай әлем - рухани және нұрлы әлем деп аталатын әлемнің төменгі көрінісі немесе көлеңкесі. Ал-Ғазали ал-Халладждың бұл турасында көзқарастарына қосылады. Ол бойынша материалды болмыстар жаратылыстарын ұлы Нұрдан (абсолют болмыс) алатын төменгі рухтар. Әл-Ғазали былай дейді: «Ақиқат шыңына жеткен сопылар (арифтер) әлемде құдайдан басқа ештеңе жоқ екендігін және оның бейнесінен басқа әрбір нәрсе «фани» (өткінші) екенін көріп түсінеді. Белгілі бір уақыт ішінде жоқ емес, керісінше, ежелден және мәңгі жоқ. Шынайы бар болатын тек қана Алла. Сондықтан Алланың бейнесінен басқа әрбір нәрсе ежелден және мәңгілік фани (өткінші)» [3.172]. Әл-Ғазали бойынша, ең жоғары ілім ақыл немесе иман ілімі емес, керісінше, тұп-тура тәжірибе ілімі. Құдай туралы ақиқат ілімге тек осы тәжірибелік жолмен жетуге болады. Бұл мәртебеге жеткен сопылар ең ұлы Бірде толығымен фани (жоқ) болғандар. Сопылықта бұл жағдайды фана немесе фананың фанасы дейді.



Мұхасибі өз бетінше біліне алмайтын және таныла алмайтын ақылды ғариза деп көрсетіп, ақылдың тағы екі түсінігін алға тартты. Бұл теориялық және практикалық ақыл. Мұхасибі бұл екі түсінікті ақыл деп атамайды. Бұл жіктемені гносеологиялық тұрғыдан жасайды. Практикалық түсініктегі ақылды ол ақыл деп атауды дұрыс көреді. Өйткені екеуі де ақылдан туады. Олар ақылдың өзі не болмас бөлімдері емес, феномендері. Ақылдың бірлігі бар. Бұл жіктеу, түсіндіру, анықтау арқылы гносеологиялық тұрғыдан жасалады. Мұхасибі бұл айырымға ақыл тұтастығын бөлшектеу қаупі болғандықтан, амалсыздан барады. Бұлардың бірі – түсіну қабілеті. Оны Мұхасибі «Фахм» деп атайды.

Көне Грецияда ақыл философиялық феномен ретінде шыға бастағанда, оны «логос» деп атаған. Бұл сөз ақыл, тіл, сөйлесу мағыналарына келеді. Шындығында, ойлау ақылды алып жүретін сөзсіз түсініле алмайды. Мұхасибі де мұнымен келіседі: «Түсіну (фахм) және сөйлеу ақыл деп аталады. Өйткені ақылдан туындайды».

Мұхасибідің ақыл мен ақылдың теориялық білімді жасау болған түсіну қабілетіне қатысты көзқарастарын қысқаша былай тұжырымдауға болады: 1) Ақыл – бұл ғариза. Адаммен бірге туылады. 2) Объективтік әлем адамның сыртында және ақылға сәйкес келеді; және уақыт тұрғысынан емес, онтикалық тұрғыдан ақылдан бұрын келеді. 3) Ақыл сезімдер арқылы бұл дүниенің біліміне, ол жерден себептер біліміне қол жеткізеді. 4) Бұл себепер біліміне қол жеткізген соң, ақыл ұғым ретінде қалыптасады және дамиды. Бұл мәдени дамуға жатқызылады. 5) Барлық адамдар ғариза ретіндегі ақылға ие.

Мұхасибі қажеттіліктің білімін және элементтерін адамнан тыс ақыл болмысына дәлел болатынның бірі ретінде уахиден табады және ақылдың үшінші түсінігін «Басирет» деп атайды. Ақылдың практикалық түрін басирет деп атаған Мұхасибі бұл ұғымды Құраннан алған. Сөздік мағынасы «көру» дегенді білдіреді. Аяттарда «көру» және «білу» мағыналарын берсе, исламдық ойлау дәстүрінде ұғыну, түсіну, жүрек көзі мағыналарында қолданылады. Ойлау тарихында адамда этикалық білімді сезетін және білетін екі қабілет аталады: «Ахлақ сезімі» және «Практикалық ақыл». Мұхасибі терминологиясындағы басирет осы екі ұғымды бірдей қамтиды. Сөздікте «басирет» көру, есту мағыналарына келетін сезімді білдіреді. Ақылдан туып, ақылдың бір модусы болғандықтан, ол ақыл қасиеті мен міндетіне ие. Осы себептерден, басирет Мұхасибі қолданымында ең ауқымды және мазмұнды ұғым болып тұр.

Басирет деп мәтіндердің үкімдерін және бар нәрселердің құндылығын тура көріп, сезуді айтады. Практикалық ақыл ретінде басиреттің басты міндеті – Алланы ойлау. Алланы ойламастан, Аллаға иманды сезінбестен, ахлақи идеалға қол жеткізу мүмкін емес. «Мынаны білуің керек, Алланың Кітабы алға қойған міндеттер жүйесі: әмірлері мен тыйымдары тұрғысынан оның үкімдерін білу, қорқу, үміт ету; Құранға сеніп, хикаялардан сабақ алу. Егер бұлардың бәрін орындасаң, білімсіздік қараңғылығынан білім жарығына шығарсың, күмән азабынан құтылып, рақатқа ұласарсың». Бұл идеалды жүзеге асыру үшін Аллаға сенімді тереңінен түйсіну керек. Алланы ойлаған, әмірлерін орындайды. Әмірлерді орынданның, Аллаға иман түйсігі артады. Бұдан байқайтынымыз, басиреттің мәні мен ерекшеліктері тақырыбында Мұхасибі артық сөздер сөйлемейді. Оны түсіндіргенде, сөзі насихат жағына кетіп қала береді. Өйткені, Мұхасибі бойынша, адамның ахлақи бітімін жүзеге асыруға қызмет ететін «ма'рифатқа» тек бір қабілетпен қол жеткізе алмайсың. Ол үшін барлық дерлік білу қабілеттерін жұмылдыру керек. Осы себептен Мұхасибідің практикалық ақылға қатысты көп сөзге келе алмауы оның көзқарасының мәнінің қажеттілігінен туындайды және бұл дұрыс та.

Мұхасибідің ақыл турасындағы көзқарастарын тұжырымдар болсақ, ақыл адамда тумасынан бар қабілет (ғариза). Тәңір оны емтихан алатын құлдарына өздері үшін құжат болсын деп берген. Ақыл – біртұтас. Одан шығатын екі феномен бар: Фахм (түсіну қабілеті), яғни теориялық ақыл және Басирет, яғни практикалық ақыл. Бұлардың ақылдан өзгеше болмыстары бар, не болмаса олар ақылдың бөлімдері болып табылады. Ақылдың бір-бірінен бөлек екі қызметі бар: табиғат және мәтіндер; бұлар ақыл болмысының дәлелдері. Онтикалық тұрғыда олар ақылдан бұрын келеді; олар ақылға, ақыл оларға сәйкес келеді. Ақыл болмысы осылармен білінеді.

Әдебиеттер:

1. Muhasibinin Tasavvuf Felsefesi. Dr.H.Aydin. - Ankara-1975. -192 s.
2. Грюнебаум Г.Э. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. - Москва, 1981.– 227 с.
3. Sarmis I. Teorik ve pratik açıdan Tasavvuf ve Islam. -Istanbul, 1997.- 172 s.