

**ИШЕНАЛЫ АРАБАЕВ АТЫНДАГЫ КЫРГЫЗ МАМЛЕКЕТТИК
УНИВЕРСИТЕТИ**

Кол жазма укугунда

Алымкулов Замирбек Аманбекович

**ПЕРИПАТЕТИКАЛЫК ЭТИКА: ТЕИЗМ МЕНЕН
НАТУРФИЛОСОФИЯНЫН СИНТЕЗИ**

09.00. 03 – философиянын тарыхы

философия илимдеринин доктору окумуштуулук даражасын

изденип алуу үчүн жазылган

диссертация

Илимий консультанты:

Философия илимдеринин доктору,

профессор Бекбоев

Аскарбек Абдыкадырович

Бишкек 2024

МАЗМУНУ

КИРИШҮҮ	2
БАП 1. АДАБИЙ ОБЗОР	11
1.1. Адептик – этикалык концепциялардын тарыхый – философиялык өнүгүшү	11
1.2. Моралдык аң-сезидин концептуалдык өзгөчөлүктөрү	27
БАП 2. МИФОЛОГИЯЛЫК АҢ-СЕЗИМДИН ДИНИЙ-МИФОЛОГИЯЛЫК МАҢЫЗЫ ЖАНА НАТУРФИЛОСОФИЯЛЫК НЕГИЗИ	37
2.1. Этикалык ойломдун тарыхый-философиялык эволюциясы жана моралдык түшүнүктөрдүн архетиптик формалары.....	37
2.2. Диний этиканын логикалык табияты жана концептуалдык өзгөчөлүгү	53
2.3. Фундаменталдуу исламдагы универсалдуу теотүшүнүктөрдүн моралдык этикалык экспликациясы.....	68
БАП 3. АЛЬ-ФАРАБИНИН ПЕРИПАТЕТИКАЛЫК ЖАНА АР-РАЗИНИН ДИАНОЭТИКАЛЫК ЭТИКАСЫ: ТАРЫХЫЙ ФИЛОСОФИЯЛЫК АНАЛИЗ	91
3.1. Аль-Фарабинин фалсафасы: перипатетизм жана теизмдин айкалышы	91
3.2. “Фарабилик этиканын” концептуалдык маңызы жана теисттик формасы	108
3.3. Ар-Разинин этикалык доктринасындагы дианоэтикалык категориялардын натурфилософиялык мазмуну жана теисттик формасы	124
БАП 4. ИБН СИНАНЫН НАТУРФИЛОСОФИЯСЫ: СОЦИОЭТИКАЛЫК ТҮШҮНҮКТӨР ЖАНА ТЕИСТТИК	146
4.1. Ибн Синанын натурфилософиялык этикасы жана анын өзгөчөлүгү ..	146
4.2. “Акыл-эс”, “эрк” жана “адеп” түшүнүктөрүнүн “авиценалалык формалары”	163
КОРУТУНДУ	194
КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР	196

КИРИШҮҮ

Диссертациянын темасынын актуалдуулугу. Учурда коомдогу адамдын жашоосун аныктап турган социалдык-экономикалык, руханий чөйрөлөр фундаменталдык өзгөрүүлөрдүн айлампасына кирип, ааламдашуунун алкагында жалпы калыпка салынып, салттуу социалдык болмушту чубап, тарыхый келечекти тунгуюкка салууда. Экономикалык, материалдык чөйрөлөрдө интеграциянын жүрүшү колдоого алынып, коюлган маселелердин окшоштугу, бирдей чечилиши анын окшошпогон ажырымдык элементтеринен жогору туруп көйгөй жараткан деле жок. Ал эми, адамзаттын рухий жашоосу түрдүү маданий салт, адат, адеп менен айырмаланып, өтүп жаткан процесстерге суроолорду коюуда. Мындай жагдай коомдук аң-сезимди башкы ролго чыгарып социалдык-экономикалык өзгөрүүлөрдү тартипке салууну талап кылып, ааламдашуунун чакырыктарына туруштук берип, укугун коргоодо. Азыркы мезгилде дүйнөлүк коомчулукта, дүйнөнүн туруктуулугу жана ырааттуу өнүгүүсү адат, маданият, жашоо-тиричиликтин көп түрдүүлүгүн сактап калуу менен байланыштуу, деген пикир айтылып келет. Демек, “түрдүүлүктүн биримдиги” негизинде адамзаттын болмушунун рухий-адептик идеалы калыптанып атканы талашсыз. Мындай ой жүрүштүн өнүгүүсүндө адептик-этикалык маселелердин табиятына, башаттарына көңүл буруу, белгилүү денгелде актуалдуу.

Тарыхый-философиялык өнүгүүдө жашоо үчүн күрөшүү эрки, инстинкт тегиздигинен эс тутумга өтүп, ички өнүгүүсүнөн улам реконструкцияланып ойломдук негизде баалуулук катары калыптанып, адептин алгачкы мифтик, космогониялык, натурфилософиялык, теистик формаларына айланган. Ал формалар - моралдык түшүнүктөр, социоэтикалык парадигмалар философиянын тарыхында, этикалык теорияларда чагылдырылган. Калыптанган түшүнүктөрдүн татаал чиеленген табиятын илимий-теориялык ойломдон өткөрүп, аныктоо өзү зарылдык. Философиянын тарыхында аныкталган моралдык категориялар, принцип, парадигмалардын конкреттүү формалары жөнөкөйдөн татаалга карай калыптанып өнүгүп келген. Өзгөчө биз

иликтеп аткан мифологиядагы моралдын архетиптери жана орто кылымдагы чыгыш перипатетикалык ойчулдардын “диний адеп менен моралдын тиешелүүлүгү” биримдик принцибинен синтезделген таалиматындагы диний - этикалык категориялары толук тактала электиги изилдөөнүн актуалдуулугун шарттап, илимий иштин өзөктүк сабын түзүп турат.

Диссертациянын темасынын приоритеттүү илимий багыттар, ири илимий программалар (долбоорлор), билим берүү жана илимий мекемелер тарабынан жүргүзүлүүчү негизги илимий-изилдөө иштери менен болгон байланышы. Диссертациялык иштин темасы И. Арабаев атындагы Кыргыз мамлекеттик университетинин илимий изилдөө багытына кирет жана Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясынын А. А. Алтмышбаев атындагы философия институтунун илимий тематикалык планына байланыштуу.

Изилдөөнүн максаты жана милдеттери. Миф, дин, натурфилософиядагы моралдын генезисин концептуалдуу изилдөө, булактарын синтездеп, жалпы тутумга бириктирүү негизги максат.

Коюлган максат төмөнкүдөй милдеттерди аткарууга багыт берди:

1. Моралдын калыптануу баскычтарын талдоодон өткөрүү менен бирге, алгачкы ажыратылбаган жүрүм-турумдан баштап, протоморалдык аң сезимдердин архетиптерине токтолуу;

2. Мифологиялык, мифоэпикалык, диний этикалык категориялардын формаларын табиятын илимий-теориялык жактан тактоо;

3. Орто кылымдардагы теисттик, натурфилософиялык таалиматтардагы этикалык түшүнүктөрдүн, принциптердин жалпылыгын жана жекелигин ачып көрсөтүү;

4. Аль Фараби аныктап келген, этиканын түшүнүк аппаратынын философиялык маңызын анализдеп, ички логикалык байланыштарын, гносеологиялык принциптерин аныктоо;

5. Абу Бакр ар Разинин таалиматындагы этикалык, дианоэтикалык категориялардын натурфилософиялык онтологиясын, логикалык

байланыштарын, функцияларын талдоо;

6. Ибн Синанын этикалык концепциясындагы адамдын жосундук иш аракеттериндеги тажрыйбалык этикалык парадигмалардын, түшүнүктөрдүн берилишин иликтөө, теистик-натурфилософиялык табиятын талдоо.

7. Ибн Сина социалдык чөйрөнү талдаганда адамдын эрк эркиндиги бир катар таанып-билүүчүлүк, физиологиялык факторлорду жана процесстерди камтыйт жана шариаттын эрежелерине ылайык жашайт деген коз карашын тактоо.

8. Изилдөөдө дин, мораль феномендеринин өз ара тиешесинин биримдик принцибин ачып берүү.

Диссертациялык иштин илимий жаңылыгы төмөнкү жыйынтыктарда камтылат:

- концептуалдык талдоонун алкагында иликтөөгө мифтеги космогониялык дүйнөкараш, моралдык элементтер болгон ырым-жырым, адат, күнүмдүк жосундук иш аракет алынды. Моралдын баштапкы формаларын изилдөө маанилүү. Мындан улам моралдын табиятына, анын алгачкы архаикалык негиздерине мифологиялык, ырым-жырымдык аң сезим формаларына кайрылуу зарыл талап. Моралдык аң сезим, ырым-жырымдык, диний-мифологиялык, космогониялык формаларында көрүнгөндүгү менен, ал учурдагы адамдын жүрүм-турумунда, моралдын критерийлери бар экендигин тактоо өзү татаал жана актуалдуу маселе.

- мораль менен диндин чектешкен тогосу бар. Теодицея проблемасы Батыш Европанын рационалдуу диний философиясына көбүрөөк мүнөздүү болгон. Бул дүйнөдөгү жамандык менен ажалдын бардыгы «Жогорку аң сезимдин» (Кудайдын) ырайымдуулугуна жана кудуреттүүлүгүнө шек келтирбейт, тескерисинче рационалдуу түрдө актоого аракет кылат. Башкача айтканда, теодицея көйгөйү – бул жакшылык менен жамандыктын өз ара мамилесинин диний мааниге өткөрүлгөн формасы.

- фикхтеги колдонулган категорияларга караганда этикалык категориялар татаал эмес. Этикалык ой жүгүртүүлөр баа берүүдө эки категорияны

пайдаланат: жосун (иш аракет), жакшы (хасан), же жаман (кабих). Жеке мааниде *хусн*, *кубх* категориялары кандайдыр бир заттын же нерсенин табиятынын сонундугун, даамдуулугун, же начар, кополдугун, ачуулугун түшүндүргөн учурда жана күнүмдүктө колдонулат. Ал эми этикалык ой жүгүртүүдө айтылган категориялар “мактоого арзыган” (*хамд*) жана “сынга алынган” (*замм*) жосундук чек-башаттан түрткү алат. Баамдоонун мындай системасы салыштырмалуу деп эсептелет. Себеби, ал бинардык баамдоого кирет.

- социо-этикалык көз караштарын өнүктүрүүдө Аль Фараби, салыштыруу жана карама-каршы коюу ыкмаларын колдонгон. Сапаттардын өз ара каршылыгын салыштырууда төгүн терс көрүнүштүн алкагында, оң кубулушту ачууга мүмкүндүгүн айткан. Салыштыруу ыкмасын колдонуп адептин жетилген мыктылыгы менен дененин жетилген мыктылыгын талдап, ага ченем (мера) аркылуу жетишерин айтып өткөн.

- Фараби аныктап келген, этиканын түшүнүк аппаратынын философиялык маңызын анализдеп, ички логикалык байланыштарын, гносеологиялык принциптерин тактоого аракет жасалды жана Перипатетикалык мектептин этикалык түшүнүктөрү менен дианоэтикалык категориялардын натурфилософиялык негизде функцияланышы иликтенип каралды.

- ойчулдун окуусундагы бардык этикалык категориялар үч негизги түшүнүктүн – акыл-эс, жан-дүйнө жана ырахаттануунун тегерегинде биригип, анын этикалык системасындагы иштелип чыккан түшүнүктөр адамдын жүрүм-турум (адеп) ченемдерин оңдоого максат койгон. Мындай жосундук иш-аракет ойчулдун пикири боюнча, чыныгы туура жолду тандоого мүмкүнчүлүк берет.

-перипатетиктердин социоэтикалык аспекттерди камтыган философиясында, диний компонентке караганда натурфилософиялык көз караштары фундаменталдуу берилген. Тактап айтканда, Авиценанын адептик идеялары моралдык аң сезимге негизделет. Анын этикалык окуусу метафизикалык нукта болсо да, ал динге жана диний адеп-ахлакка каршы

чыккан дегенди билдирбейт. Ойчулдун пикиринде, адамга табиятынан жыргалчылыкка, жакшы максат менен ырахатка умтулуу ыйгарылган, мындан тышкары, ал абсолюттуу жыргалчылыкка умтулат. Адамдын алгачкы максаты анын өнүгүүсү, Күч Кудуретти (Кудайды) таанып билүүгө жетүүсү болуп саналат.

- адамдын эрки, эрк аракеттери бир катар таанып-билүүчүлүк, физиологиялык факторлорду жана процесстерди камтыйт. Ибн Синанын ою боюнча, адам эмнеге жетем десе ал, анын эрк аракети, ишмердүүлүгү менен турмушка ашат. Активдүү, ишмер адам, ойчулдун көңүлүнүн борборунда турат. Философтун этикалык таалиматына чындыкка карата пассивдүү мамиле кылуу эмес, иш-аракеттүү, активдүү болууга чакырык мүнөздүү.

Алынган натыйжалардын практикалык маанилүүлүгү.

Проблеманын имманенттүү логикасына ылайык, алдын ала такталган теоретикалык-методологиялык принциптери аркылуу аныкталып, жогоруда кыскача туюндурулган изилдөөнүн илимий жаңылыктары анын концептуалдык маңызынан келип чыккан илимий-практикалык маанисин айгинелейт. Иликтөөгө алынган проблеманын диссертациялык изилдөөдө философия тарыхы илиминин метафилософия катары конкреттелишине; диалектика-логикалык принциптердин такталышына; философиянын генезисин шарттаган өбөлгөлөрдүн концептуалдык базасынын кеңейишине; чыгыш перипатетизм философиялык системасынын өзгөчөлүгүн, диалектико-логикалык көз караштын калыптанышын системалаштырууга реалдуу мүнкүнчүлүктөрдү түзүп изилдөөнүн илимий теориялык маанисин шарттап турат. Изилдөөнүн жыйынтыктарын философия, философия тарыхы, этика-эстетика боюнча лекцияларды, атайын курстарды, семинарларды, окуу куралдарын, методикалык колдонмолорду иштеп чыгууда пайдаланууга болот.

Коргоого коюлган негизги жоболор:

-мораль менен диндин терең, ажырагыс байланышы, алардын ортосундагы чыңалган формаларын жокко чыгарбайт, ал маселе карама-каршы эки позициянын калыптануу процессинде чагылдырылат. Кудай болбосо, адеп-ахлак болбойт деген теисттик көз карашта диний адеп-ахлак гана бар, ал эми атеисттик принциптен алганда диндин адеп-ахлаксыздыгы же адеп-ахлактын диний эместиги ырасталат;

-максаты боюнча фикх менен жакын турган исламдагы этикалык ой анын ченемдик баалоо системасын пайдаланат. Алар, беш категорияга (“хамсат ахкам”) бөлүнөт: 1.Милдеттүү, сөзсүз аткарылуучу (важиб, фард), 2. Сунушталганы (мандуб, сунна), 3. Көңүл кош (мухаб), 4. Сунушталбаганы (макрух), 5. Кечиримсиз (харам, махзур);

-жосун менен рухтун аффектилери адамдын адебин түзөт. Адеп жаратылыштан эмес, күнүмдүк адаттан, өнөкөт, көндүмдөн пайда болот. Жагымдуу иш аракет изгиликке, ал эми жагымсыз жоруктар бузукулукка алып келет. Изгилик да, бузукулук дагы адат, өнөкөттөн пайда болот. Изгиликтер интеллектуалдык жана этикалык сапатка бөлүнөт. Этикалыкка: адептүүлүк, эр жүрөктүк, нысаптуулук, берешендик; интеллектуалдыкка: акылмандык, зейректтик, курч акылдуулук кирет;

- изгиликтин этикалык жана дианоэтикалык бөлүнүшүн Аристотелден өздөштүрүү менен Аль-Фараби алардын пайда болуш себептерин табууга жана анын маңызын ачууга аракет кылат. Мына ушундан улам философ ой жүгүртүү изгилиги жана этикалык изгилик бири-биринен бөлүнбөстүгүн көрсөтөт;

-Аль-Фараби боюнча адам табиятынан баштап эле “тубаса токуучу же катчы” болбогондой эле, адам изгиликтүү же бузуку болушу мүмкүн эмес. Бирок ал табияттан изгиликке же бузукулукка байланышкан абалга жакын болушу мүмкүн, ошондуктан ага бул абалдан чыккан аракетти жасоо оңой болот. Бирок, изгиликке табигый жакындык изгиликтүүлүк болуп саналбайт. Изгиликке жакындык – маанилик ченемди алып жүрбөсү өзүнөн-өзү түшүнүктүү;

-негизги деп аталган Ал-Фарабинин этикалык категорияларынын түзүмдүк принциптери башка өңүттөгү изилдөөлөрдү талап кылат. Аристотелдик категорологиянын алкагында Фарабинин этикалык принциптери жалпы жагынан окшош болсо да, диний көз караштар элемент катары бары бир үстөмдүк жасаган.

-Ар-Разинин көз-караштарына ылайык адамдын бир дагы жорук-жосундук иш-аракети, ишмердүүлүгү күн мурунтан белгиленген эмес. Ошондой эле, адамдык сапаттар да белгиленген эмес, тескерисинче, адамдын бардык жорук-жосуну жана анын мүнөзү социалдык жашоо процессинде калыптанат, же ал өз каалоосу менен жана өз ыктыяры менен жашайт.

- Ибн Сина социалдык чөйрөнү талдаганда адамдын өзүнүн гуманисттик маңызын, салыштырмалуу түрдө эркин болушун турмушка ашыруу мүмкүнчүлүгүн береби же, тескерисинче, адеп-ахлактуу тарбиялоонун негизги максаттарын деформациялоого алып барабы, толук жетилбеген инсанды калыптандырабы деген көз караштан талдайт. Бул анын шариаттын эрежелерине ылайык жашаган «Адилеттүүлүк шаары» жөнүндөгү ой толгоолорунда өзгөчө даана байкалат.

Изденүүчүнүн жеке салымы.

Теманын тандалышы, пландаштырылышы, материалдардын топтолуп системалаштырылышы, анализдениши жана жарыкка чыгарылышы диссертант тарабынан аткарылды. Илимий изилдөөдө диний адеп-ахлак баалуулук постулаттары менен моралдык-этикалык түшүнүктөрүнүн калыптануу өзгөчөлүктөрү философиялык талдоого алынды. Негизги илимий жоболор менен корутундулар аталган багытта жеке изилдөөлөрдүн натыйжасы болуп саналат.

Диссертациянын натыйжаларынын апробацияланышы.

Диссертациянын негизги жоболору философия тарыхы, чыгыш философиясы өңдүү жалпы жана атайын курстарда колдонулуп, И. Арабаев атындагы Кыргыз мамлекеттик университетинин студенттерине жана аспиранттарына окулдуу ошондой эле республикалык жана эл аралык илимий

конференцияларда, тегерек столдордо жасалган докладдарда жана талапкердин макалаларында чагылдырылган.

Диссертациянын натыйжаларынын жарыяланышы.

Диссертациялык иштин натыйжалары 20 илимий макалада, Scopus, РИНЦ системаларына кирген журналдарда жарыяланган.

Диссертациялык иштин түзүлүшү жана көлөмү. Диссертациялык иш киришүүдөн, төрт баптан, баптарга камтылган 11 параграфтан, корутунду жана пайдаланылган адабияттардын тизмесинен турат.

БАП 1. ТАРЫХЫЙ - ФИЛОСОФИЯЛЫК ТАЛДОО

Тарыхый өнүгүүдөгү глобалдык социалдык-экономикалык кризистер, согуш коркунучу, жашоо үчүн күрөшүү зарылчылыгы сактануу инстинкти алдыга чыгарды. Мындай шарттардан улам коомдук аң-сезим жаңыланып билимдин жаңы формалары пайда болду. Информациялык технологиялардын акыркы жетишкендиктерин колдонуу менен баалонун, анализдин комплекстүү илимий багыттары өнүктү.

Философия, логика философиялык жана лингвистикалык талдоо аркылуу бул процесстерге өзүнүн баасын берип келет. Социалдык философия, этика коом менен адамдын ортосунда өз ара мамилесиндеги адам укуктары менен эркиндиги, социалдык адилеттүүлүк, этикалык ченем жана баалулуктардын көйгөйлөрүн чечип учурдун талабына ылайык жооп бергени маанилүү көрүнүш.

1.1. Адептик – этикалык концепциялардын тарыхый – философиялык өнүгүшү

Илимий талдоонун алкагында моралдын башатын аныктаган этикалык теориялар жана моралдык идеалды интерпретациялоодо келишпеген агымдар өз ара натуралисттик, социологиялык, антропологиялык концепцияларга ажыратылат. Идеал боюнча бөлүнүшүндө этиканын тарыхында карама каршы концепциялар каралган гедонисттик, эвдемонисттик жана ригористтик агымдар.

Моралдын башатын адамдын табиятынан, башкача айтканда, инстинкттен алып чыккан натуралисттик концепциянын көрүнүктүү өкүлдөрүнө Ч. Дарвин, Г. Спенсер, Дж. Хаксли, Ч. Уитман, М. Рюиз, К. Лоренц, П. Кропоткин кирет. Натуралисттик концепция XX-кылымдын аягындагы этология, социалдык биология, эволюциялык теория, генетика жаатында ачылыш болгон көптөгөн илимий натыйжалардын негизинде өнүгүп чыккан. Эволюциялык этиканы негиздеген Герберт Спенсердин

мындай көз карашы Дарвиндин жаратылыштын эволюциялык өнүгүү теориясынын негизинде калыптанган. Биологиялык эволюциянын мыйзамдары коомго келгенде иштебей калат, себеби мораль пайда болот, деген Ч. Дарвиндин оюна карабастан Спенсер жашоого болгон күрөш баары бир жүрө берет деген пикирин айткан. Жаратылыштагы жашоо үчүн күрөштөн айырмаланып, коомдогу күрөш индивиддердин, тайпалардын арасындагы иш аракеттерден, жорук, жосундан ачылат. Иш аракет адилеттүү же адилетсиз деп адептик ченемден бааланат.

Социобиологдор жаныбарлардын жүрүм-турумунда, уюмдашуусунда социалдык формалардын эволюциялык элементтери болушу мүмкүн деген идеяны айтышкан. Ал эми айтылган идеяны адамдын жүрүм-турумундагы баштапкы эволюциялык биологиялык түзүлүшүнөн табууну үмүттөнүшкөн. Жаныбарлар дүйнөсүндө пайда болгон эволюциялык факторлорду адамдын жүрүм-турумунан издөө натуралисттик багыттын негизги максаты болгон жана мораль адамдын өзүнөн келип чыгат деген принципти алдынкы орунга койгон.

Адептик сапатты коомдун социалдык уюштуруусунун натыйжасы, түрү катары чагылдырган социологиялык багыттар. Негизги өкүлдөрү: Т. Гоббс, Дж. С. Милль, К. Маркс, Э. Дюркгейм, М. Вебер.

Моралды социалдык биримдиктен ажыратуу мүмкүн эмес. Адептик функцияны аткарган маанилүү тарабы бул эмгектин бөлүштүрүлүшү. Э. Дюркгейм эмгек бөлүштүрүүнүн моралдык баалуулугу маселесин ачып берүүдө мындай дейт – “Анын аркасы менен индивид өзүн коомдун алдында көз каранды экенин түшүнөт. “...эмгектин бөлүнүшү социалдык биримдиктин маанилүү булагы болгондуктан, ал моральдык эрежелердин, тартиптин негизи катары калыптанат”. [1, 5 - б.]

Орус изилдөөчүлөрдүн арасынан жогорудагы концепциянын өкүлдөрү өз-ара үч багытка бөлүнүшөт: 1. Адептин пайда болушун үй-бүлөлүк мамиленин иреттелишине шарт түзгөн экзогамиялык тыюунун келип чыгышы, натыйжасында кош уруулук уюмдашуу процессинин жаралышы

менен байланыштырган. Өкүлдөрү С. П. Толстов, Ю. М. Бородай, А. М. Золотарев; 2. Эмгек жана уюмдашкан эмгектин натыйжасында адептик эрежелердин пайда болуусу. Өкүлдөрү С. А. Токарев, Т. М. Ярошевский Д. Ж. Валеев, В. Ф. Зыбковец; 3. Коомдун алгачкы баскычтарындагы мүчөлөрүнүн ички мамилелериндеги (талион принциби) кагылышуулардын социалдык дифференциациясы, жыйынтыгында тескөө механизминин калыптанышы, андан адептин жөнгө салуу элементтеринин пайда болушу. Өкүлдөрү А. А. Гусейнов, А. Г. Спиркин, О. Г. Дробницкий, А. И. Титаренко, Ю. В. Согомонов, В. Н. Колбановский, В. А. Ребрин;

Адептин элементтери адамдын тубаса, ажырагыс сапаты катары караган антропологиялык концепциялар, мисалы акыл-эс же эмгекке жөндөмдүүлүк. Өкүлдөрү Аристотель, Ж. Ж. Руссо, Э. Фромм, Ж. П. Сартр.

Ж. П. Сартрдын айтымы боюнча чыныгы тандоо акыл – эс аркылуу эмес, адамдын иш – аракетинен, кылган кылык жоругунан келип чыгат. Сенини жасаган кадамыңан гана билинет эмнени тандагандыгың. Аткарылып калган иш - аракеттин өзү тандоо. Себеби моралдык аң сезим моралдык тандоодон алыс кете албайт. Адам эмнени тандаарына күч кубаты толук жетпей калуусу мүмкүн. Сартр боюнча биз “айласыздан эркиндикке дуушарбыз”, башкача айтканда тандабай коюу бул өзү тандоо.

Адам өзүнүн ички дүйнөсүндө, Эрих Фроммдун айтуусу боюнча эки инстинктин негизинде жашайт, жакшылыкка умтулуу же жамандыкка умтулуу. Жамандык адамдын эгоисттик табияты менен байланыштуу, себеби ал анын өзүн өзү сактап калуусуна мүмкүнчүлүк берет. Айбанаттар болсо кантип тирүү калышы жөнүндө ойлонбойт, алардын тубаса инстинкти өтө курч, демек, ой жүгүртүүнүн зарылдыгы жок. Биологиялык системадан социалдык системага өтүүдө адам, инстинкт сезиминен көбүн эсе алыстаган, мындан улам эгоисттик сезим биологиялык функцияны аткарууну өзүнө камтыган. Агрессия жана сактанууга негизделген инстинкттүү эгоизмдин табияты, бул эгоисттик сезимдин башаты. Демек жамандык бул адамга гана таандык феномен. Кандай жосундук иш аракет болбосун эгер ал

адамгерчиликке каршы турса ал жамандык. Агрессия жана сактанууга негизделген инстинктивдүү эгоизмдин табияты, бул эгоисттик сезимдин башаты.

Адептик ченемдердин Кудайдын кандайдыр бир трансценденталдык булагынан, идеялар дүйнөсүнөн келип чыккан деген концепциянын өкүлдөрү. Платон, Августин, Фома Аквинский, ошондой эле орус диний философтору В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев.

Этиканын тарыхында этикалык таанып билүү жана билим менен этиканын өз ара мамилеси жөнүндө көптөгөн көз караштар айтылган. Моральдын гносеологиялык көйгөйлөрүнө атайын изилдөөлөр да арналган. Этиканын тарыхында анын таанымдык мүмкүнчүлүк маселеси козголгон эмес. Классикалык этикада таанып билүүчүлүк элемент “ченем, баалоо, императив ” сыяктуу багыттарын ачып изилдөөгө гана арналган. Ал “тажрыйбалык философия” катары теорияга каршы калыптанган. Этиканын ченемдик ыраатынан чыккан көйгөйлөр “Адептин метафизикасы” эсебинде каралган. Өзгөчө ал И. Канттын этикалык түзүмүндө так байкалат. Императив (латын тилинен) – талап, буйрук, мыйзам; Канттын “Критика практического разума” аттуу чыгармасы жарыялангандан кийин Императив – бул жалпы адептик буйрутма (предписание). Жекелик принципти чагылдырган “Максима” түшүнүгүнө каршы турат. Башкача айтканда, адамдын жүрүм – туруму, жорук- жосуну башкача болбой так ушул буйрутмага баш ийүүгө мажбур.

Гипотетикалык императивде адамдын жосуну шарттарга байланыштуу өзгөрүүгө мүмкүн. Ал эми чечкиндүү (категорический) императив шартсыз, өзгөрүүсүз, милдеттүү түрдө коюлган формага, принциптерге жүрүм – турум баш ийиш керек.

Чечкиндүү (категорический) императив же адептик императивди Кант төмөндөгүдөй аныктайт “Сенин эркиндин максимасы ар учурда жалпы

мыйзамдардын негизги принциби болгондой аракеттен”(Поступай так, чтобы максима твоей воли в любое время могла стать принципом всеобщего закона).

“Эмотивисттер, интуитивисттер, лингвистикалык талдоо” сыяктуу агымдар, илимий, деп этикадагы логикалык, гносеологиялык (когнитивдик) изилдөөлөрдү айтып ченем этикасын изилдөө предмети катары четке каккан. Алардын ою боюнча, ченем - жеке көз караш, сезим, баамдоо, чөйрөсүнө гана таандык.

Мораль менен таанымдын байланышы жөнүндө маселени Юмдун позитивисттик этикасынан баштап эмотивисттерге чейин койгон. Бирок, диалектикалык өнүгүүнүн гносеологиялык принциптерин танышкан. Моралдын чөйрөсүнө таанымдын: чындык, факт, чындыктын жана жалгандын критерийлери сыяктуу түшүнүктөр колдонулбайт деген көз карашта болгон. Буга байланыштуу этика, мораль толугу менен илим экендигине да күмөн санап, этикалык ойломдорду жана түшүнүктөрдү жеке гана көз караш, эмоцияны билдирет деген.

Гедонисттик окууларда эң жогорку баалуулук жана максат болуп “ырахат алуу” эсептелет. Утилитаристтик же прагматисттик окууларда моралдык жактан баалуу болуп максат, максатка жетүү каралат. Перфекционалдык окууларда эң жогорку адептик баалуулук катары мыктылык, сонундук айтылса. Гуманисттик окууларда эң жогорку баалуулук катары адам көргөзүлгөн.

Утилитаризмдин бир нече түрлөрү бар: 1. “Аракеттин утилитаризминде” - жеке аракеттин тууралыгы, түздүгү жана анын жараткан жакшылыгы, жаман элементтерден арбыныраак болушу; 2. “Эреженин утилитаризми” – жеке аракеттин тууралыгы, анын такталган тиешелүү эрежелерге ылайыкташы, дал келиши.

Консеквенциализм ченемдик этикалык теориянын бөлүгү, тактап айтканда ал укуктун жана милдеттин теориясы. Бул таалиматтын өзгөчөлүгү, ишке ашкан кыймыл - аракетин жыйынтыгында чыккан көрүнүштөн соң анын оң - тетири аныкталат. Жосундук иш аракеттин жыйынтыгында гана билинет

жакшы, жаманы. Консеквенциалисттик теориянын прототиптеринин катарына утилитаризм жана этикалык эгоизм кирет.

Аретология изгилик, акылмандык, бакытка умтулуу (эвдемонизм) сыяктуу деонтологиялык моралдын негизги түшүнүктөрүн айкалыштырып консеквенциализм менен бирге нормативдик этиканын багыттарына кирет. Аретология антикалык этика жана адеп жөнүндө диний окуулардын чогултмасы. Ал адамдын ишмердигин, моралдык принциптерин калыпка салып, ыраатташтырат. Аретология, башкача айтканда изгилик этикасы инсандын жеке мүнөзүнүн сапаттарына өзгөчө көңүл бургандыгы менен айырмаланат. Ошондой эле “изгилик” деген сөздүн маңызын ачып, изгилик этикасынын ар түрдүүлүгүн учурга, ордуна, маанисине жараша айгинелейт. Кайсы учурда ал ак ниетүүлүк, борукерлик, эстүүлүк жана көрөгөчтүк, кайрымдуулук, кайратуулук экенин аныктайт. Мындай изгиликтер жашоонун сапатын жакшыртып, адамдын алдына койгон максаттарын ишке ашырууга түрткү берет.

Жогоруда каралган этикалык окуулардан улам биз диний – этикалык концепцияларды да кыскача карап .маалымдап өтсөк.

Христиандык мораль адеп жөнүндөгү түшүнүктөрдө, диний адеп-ахлактык сезимдерде (христиандык сүйүү, уят) адамдын эркине байланыштуу сапаттарында (сабырдуулук, багынуучулук) теологиялык этикада өзүн чагылдырып турат. Айтылган элементтер биригип христиандык адеп-ахлактык аң-сезимди түзөт. Диний (ислам, христиан) моралдын башкы өзгөчөлүгү болуп эсептелип, негизги жоболору дин эрежелеринин жыйындысынын догматтары менен милдеттүү байланышта коюлат. Абстракттуу мазмундагы христиандык моралдын негизги нормалары да салыштырмалуу туруктуулугу менен айырмаланат.

Христиандык мораль коомдогу, үй-бүлөдөгү адамдардын өз ара мамилесин жөнгө салган айрым ченемдердин (эрежелердин) жыйындысын камтыйт. Ыйык китептеги осуяттар, евангелиялык “жыргалчылыктын осуяттары” ушундай. Алар өз жыйындысында христиандык моралдын

чиркөөлүк кодекси жактырган, расмий деп атоого мүмкүн болгондорду түзөт. Христинадык дүйнөдө негизги моралдык нормалардын келип чыгышы, Он осуяттын Кудай тарабынан Моисейге берүү формасында баяндалат. Ал диндин моралдык ченемдери Моисейдин осуяттары менен гана бүтпөйт, рухий кайра жаралуунун зарылдыгын жана мүмкүнчүлүктөрүн түшүнүү менен толукталат, бул тууралуу Иисус Христос жыргалчылык жөнүндөгү таалимат жүргүзгөн Тоодогу үгүт ишинде айткан.

Христианчылык өзүнүн моралдык кодексин түзүү менен, адеп-ахлактуулуктун айрым жалпы адамзаттык нормаларын өзүнө камтыган. Коллективдеги инсандын жүрүм-турумуна жөнөкөй жалпы талаптар ыйык мурастардын он осуятында чагылдырылган байыркы еврейлердин Торасына аларды киргизгенге чейин эле коллективдик тажрыйбада иштелип чыккан. Тууганын же уруулашын өлтүрүүгө тыюу салуу, уруунун ичинде никеге турууга тыюу салуу сыяктуу ырым-жырымдар уруулук түзүлүштө эле келип чыккан.

Он осуяттын биринчи төртөө моралдык көз караштарга байланышы жок. Аларда адеп-ахлактык нормалар эмес, байыркы еврей дининин диний эрежелеринин ырым-жырымдык буйруктары белгиленген. Чыныгы адеп-ахлактуулук – бул адамгерчилик. Коллективдүү адамдык жашоонун кызыкчылыктары адамдардын өз ара жардамын, достугун талап кылат. Аларда адамзаттын коомдук турмушунун айрым жөнөкөй эрежелери чагылдырылган: ата-энеге урмат менен мамиле кылуу талабы, өлтүрүүгө, уруулукка, ушакка, бузукулукка, көрө албастыкка тыюу салуу. Көпчүлүк тарабынан жалпы кабылданган осуяттар болуп саналат – алар моралдык нормалар – “өлтүрбө”, “уурдаба”, атаң менен энеңди кадырла”, “коңшуңа, жакын адамыңа жаман санаба”.

Кудайга адамдардын бардыгы эле ишене бербейт, демек христианчылыктын моралдык осуяттарына да ишенбейт. Бирок буга карабастан, бүгүнкү батыштын жана чыгыш славян цивилизациясынын көпчүлүк элдери Он осуятка тигил же бул жактан жакын редакцияларда

негизги жалпы моралдык нормаларды кабыл алышат. Динге ишенгендер менен ишенбегендердин, байлар менен кедейлердин, жаштар менен карылардын, эркектер менен аялдардын, ар түрдүү улуттардын өкүлдөрү менен ар башка денгээлдеги билими бар адамдардын – булардын бардыгы үчүн он осуяттын бардыгы эмес, алардын бөлүгү гана жалпы болуп саналат, анткени башка бөлүгү, жогоруда айтылгандай, чыныгы диний постулаттарга кирет.

Христиандар өз динин адамды чыныгы сүйүүнү жана гумандуулукту көрсөтүү деп эсептешет. Христиандык дин үгүтчүлөрү евангелдик чакыруунун гумандуу маанисин өзгөчө белгилешет: “өз жакынынды өзүңдү сүйгөндөй сүй”. Оозеки жана жазма үгүт аркылуу, эмоцияларга толгон ырым-жырымдар аркылуу динчил адамдын жашоосун маанилүү окуяларга учурлаштырган динчил адамдын христиандык моралынын кодекси адамдын адеп-ахлактык аң-сезимине, ал эми акыркысы аркылуу анын практикалык моралына таасир көрсөтөт. Бул кодекс динчилдерге христиандык жашоонун көз карашы менен такыбалык идеалды берет, анткени адамдын бардык жүрүм-турумуна, анын адаттарына, турмушуна из калтырат.

Моралдын ар кандай кодексинин негизинде белгиленген баштапкы принцип, адамдардын жүрүм-турумун адеп-ахлактык баалоонун жалпы критерийлери жатат. Христианчылык жүрүм-турумдагы жакшылык менен жамандыкты, адептик менен адеп-ахлаксыздыкты айырмалоонун өз критерийлерине ээ. Христианчылык өз критерийин – Кудай менен түбөлүктүү жыргал жашоо үчүн жеке өлбөс жанды куткаруу кызыкчылыгын көтөрүп чыгат. Христиандык уламалар Кудай адамдардын жанына кандайдыр бир жалпы, өзгөргүс абсолюттук “адеп-ахлактык мыйзамды” киргизди деп айтышат. Христианин “ диний адеп-ахлактык мыйзамдын бардыгын” сезет, адеп-ахлактуу болуу үчүн, ага өз жаны менен кудайдын үнүн угуу жетиштүү.

Алгач “Ислам этикасы” деген сөздүн маанисин түшүндүрүүгө чейин, “Ислам” деген терминдин өзүнүн маанисин чечмелөө зарыл. Ислам жогорку адептүүлүккө, изгиликке умтулууну көздөгөн түшүнүк деп аныкташ керек.

Себеби, *Ислам* деген сөз араб тилинде *سلم* уңгусунан пайда болгон, “аман-эсен болуу; бүтүн бойдон, зыянга учурабай калуу; сакталуу бойдон калуу”, “аман болуу; кутулуу” деген маанилерди билдирет. *Ислам* деген сөздүн өзү “багынуучулук”, “аман болуу”, “ынтымакташуу” деп которулат. Ошентип, бул сөздүн үч мааниси бул диндин үч негизги жобосун түшүндүрөт.

1) Багынуучулук, баш ийүүчүлүк;

Адам исламды кабыл алуу менен Аллахка баш ийет, тактап айтканда, Кудуреттүү күчтүү кудайдын, анын жалгыз экенин, анын китеби жана пайгамбары бар экенине ишенгенин билдирүү менен чыныгы диндин жактоочусу болуп калат.

2) Аман болуу;

Ислам сөзү *салам* “аман болуу, эсенчилик, байгерлик (благо)” сөзү менен уңгулаш. Бул маанисинде *салам* сөзү көп аяттарда кездешет. Ошондуктан адам исламды кабыл алуу менен баш ийбестик, көп кудайга ишенүүчүлүк (*ширк*), шектенүү, балакет – бир сөз менен айтканда, бардык жалган ишенимдерден жана тескери жашоо мүнөзүнөн кутулууга ырайым табат. Кырсыктарды артка калтырып, бакытка жол ачат.

3) Ынтымакташуу;

Мусаляма сөзү “ынтымакташуу” – ислам сөзү менен уңгулаш. Бул чыр-чатак жана карама-каршылыктарды артка калтырып, достук байланыштарды бекемдөө, макулдашууга алып келүүчү жакындоо жолдорун издеп табуу керектигин билдирет. Ушундан улам адам исламды кабыл алуу менен коомдун башка мүчөлөрү менен тынчтыкта жашоо жана мамилелерин жөнгө салуу каалоо-тилегин аныктайт. Жогоруда айтылган *салам* сөзү ислам сөзү менен уңгулаш болуп саналат жана Фуркан сурасынын 63-аятында ислам – бул ынтымакташуу, элдешүү дини экенин билдирүү үчүн пайдаланылат. Египеттик окумуштуу Ахмад Амин бул аятта пайгамбарлык вазийпа аткарган Мухаммадга чейинки доор “*джахилийя доору*” деп аталып, ал эми андан кийинки доор “*ислам доору*” деп аталышынын себеби ачылганын аныктайт. *Джахилийя* сөзү *джахль* уңгусунан куралган деп эсептөөгө болот жана

“түркөйлүк” деп которулат, тактап айтканда, билимсиздик дегенди билдирет. Ушул эле маани пайгамбардын хадистеринде Абу-Зарр Билялды жаалдануу менен “териси кара аялдын баласы” деп атаган учурда Аллахтын элчиси Абу-Заррга: “Сен аны энесинин терисинин өңү үчүн күнөөлөп жатасыңбы? Демек, сенде дагы эле *джихилийат* бар экен!” деп айткандыгы маалым.

Куран – мусулмандар адебинин булагы. Бул себептен “мусулман адеби жана Куран адеби” деген сөз айкашы бирдей мааниге ээ. Айшадан пайгамбардын адеп-ахлагы эмнеде деп сураганда ал Куран деп жооп берген деп айтылат. Демек, Куран адебин иш жүзүнө ашырган жана башкаларга үйрөткөн эң биринчи пайгамбар болгон.

Адеп-ахлактуу тарбиялоо ийгилигинин эң башкы шарттары болуп убакыт фактору жана учур талабы эсептелинет. Ислам адебинин өзүнүн пайда болуу булагы болсо дагы, анын колдонуу чөйрөсү болуп адамзат каралат. Тактап айтканда, адамзаттын адеп-ахлактык муктаждыгын канааттандырат. Демек, бул адепти үйрөтүү дагы адамдар кабыл алган ыкма менен жүргүзүлүшү керек. Эгерде башка жандыктарга кандайдыр бир кыймыл-аракетти машыктыруу аркылуу үйрөтсөк, адамды көпчүлүк учурда ишендирүү аркылуу гана тарбиялай алабыз. Анткени адам акыл-эстүү жан. Эгерде ага бир нерсени сунуштаса, ал түз эле чечим кабыл албайт. Алгач ал бардыгын ойлонуп чыгат, таразалайт, бул сунуш ал үчүн канчалык баалуу экендигин жана мурунку көз-караштары менен, ой-толгоолору менен макулдашат.

Ислам адебинин максаты адамдардын абстракттуу талаштарын канааттандыруу же кандайдыр бир адеп-ахлактык теориялардын системасынын курулушу болуп эсептелбейт. Ислам адеп-ахлак чөйрөсүндөгү адамдын практикалык керектөөлөрүнө жооп берүүнү өзүнүн алдына максат кылып коёт, себеби, ислам адам адебиндеги кемчиликтерди баамдоого мажбурлайт жана ошол кемчиликтерди оңдоо мүмкүнчүлүктөрүн берет. Бир сөз менен айтканда, жашоодогу адеп-ахлак негиздерин колдонууну камсыздоо.

Исламдын пайда болушунун алгачкы этаптарында социалдык-маданий мүнөздөгү себеп, көйгөйлөр мусулман окумуштууларын этика боюнча өзгөчө бир эмгектерин жаратууга түрткү берген. Айтылып жүргөн классикалык эмгектерди так классификациялоо толук мүмкүн эместигине байланыштуу салыштырмалуу түрдө тарыхта өнүккөн диний-этикалык таалиматтарды топторго бөлүп көрсөк. Факихтер тарабынан түзүлгөн эмгектерде адеп-ахлактын негизги мыйзамы болуп Куран жана сунналар кабыл алынат да көп сандаган хадис, аяттар мисал катары келтирилет. Чыгармаларда чагылдырылган адептик максималар, өзгөргүс ченемдер “*насс*” түшүнүгү [2, 15 - б] түшүндүрмөлөрдү эреже кылып алып жүрөт.

Мусулман этикасынын негизги мазмунун түзгөн хадистер жыйнактарында адеп-ахлак тематикасына байланыштуу таалиматтар берилген.

Фикх боюнча китептерде диний багыт жана укуктарга байланыштуу аталыштар менен катар адепти бекем тутуу жөнүндө таалиматтар бар. Мында тазалык, ниет-тилек, ак-ниеттүүлүк, келишимге берилгендик, милдеттүү “*зекет*” жана өз ыктыяры менен “*садага*” тартуу, берүү сыяктуу изгиликтер толугу менен каралат. Спирт ичимдиктерин колдонуу, кумар ойноо, сүткорлук, чайкоочулук, пара алуучулук, каракчылык жана ошондой эле коом менен үй-бүлө милдеттери жана укуктарына байланышкан маселелер каралып, терс аталган жагымсыз кубулуштарга да орун берилген. Мыйзамдуулук, милдеттүүлүк, жакшылык кылуу жосундук иш-аракет сыяктуу окуулар жана шарияттын буйрук, тыюуларын сактоо максаты, маңызы менен байланышкан экинчи даражадагы көйгөйлөр этика теориясында маанилүү орунду ээлейт.

Хадис таануучулардын жана факихтердин арасында толук этикага арналган эмгек жазгандар да болгон. Мындай эмгектердин негизгилери:

Абдуллах ибн Мубарактын “Такыбачылык жана тыюу” (Книга аскетизма и усмирения) [3] китеби. Анын китеби хадистердин энциклопедиясы болуп саналат. Башка китептерден айырмасы адеп-ахлакка

байланышкан хадистер жана ылакап сөздөр берилген. Абдуллах ибн Мубарак өзүнүн салымын хадистерди аталыштар боюнча топтоо менен чектеген. Бул эмгек өзгөчө тасавуф этикасы боюнча жазылган китеп үчүн маанилүү булак болуп саналат.

Мухаммад ибн Исмаил аль-Бухаринин “Таза адеп” (Книга благонравия) [4] эмгеги адеп-ахлак эрежелери жөнүндө хадистерден, накыл сөздөрдөн турат. Бул китеп салттуу этика китебинин эң байыркы үлгүсү болуп саналат.

Аль - Маварди “Бул жана тиги дүйнө этикети” [5, 15 - бет] китебинде өзүнүн оюн аят жана хадистер менен негиздегендиги өзгөчө көңүлдү бурат. Ошол эле учурда ал, көптөгөн цитаталарды фарси адабиятынан, тамсилдеринен жана грек философиясынан келтирет. Бул цитаталарды кылдат классификациялоо менен Маварди диний - этикалык ойлорун чагылдырган. Акыл - эстин маңызы жана баалуулугу жөнүндө көз - карашын айтып, анын бүлгүндүү кесепеттерин изилдейт, акыл-эс - изгиликтин булагы, ал эми ашыктык, кумардануу жаман адаттын булагы болуп саналарын көрсөтөт. Анын оюу боюнча негизинен бардык илимдер баалуу, бирок алардын ичинен эң мыктысы – диний илим. Маварди “Диний илим” деп адамдын диний, адеп-ахлак жана укуктук милдеттери каралууга тийиш болгон окууну божомолдойт. Адамдын диний жана адеп-ахлак милдеттери жөнүндө, диний багыттардын мааниси жана адамдын өз милдеттерин аткарууга тоскоол болгон терс көрүнүштөр жөнүндө сөз айтат. Жан дүйнөнүн этикети тууралуу айтып, ал, өз алдынча адептик тарбия таалиматы катары белгилейт. Тарбия берүү, алуу ар бир адамдын милдети деген ойдон башталат. Андан соң негизги изгиликтер, аны табуу жолдору, кемчиликтер андан арылуу жолдору жөнүндө болот.

Жогоруда каралган диний-этикалык изгилик түшүнүктөрүнөн улам фикхтеги жана этикадагы калыптанган категорияларды салыштыруу актуалдуу маселе.

Моралдык аң сезимде, ой жүгүртүп баа берүүдө эки категорияны пайдаланат: жосун (иш аракет), жакшы (хасан), же жаман (кабих). Жеке мааниде *хусн*, *кубх* категориялары кандайдыр бир заттын же нерсенин табиятынын сонундугун, даамдуулугун, же начар, кополдугун, ачуулугун түшүндүргөн учурда жана күнүмдүктө колдонулат.

Ал эми этикалык ой жүгүртүүдө айтылган категориялар “мактоого арзыган” (*хамд*) жана “сынга алынган”(з*амм*) жосундук чек-башаттан түрткү алат. Баамдоонун мындай системасы салыштырмалуу деп эсептелет. Себеби, ал бинардык баамдоого кирет.

Орто кылымдарда жашаган белгилүү чыгыш теологу Ал Газали жосундук амалдын (поступок) максатын төрт категорияларга бөлүп классификациялаган:

1) Жосундук амал (действие поступка) адамдын колунда жок, кандайдыр бир пайдалуу нерсеге, жетүү үчүн багытталышы ыктымал;

2) Балким, жосундук амалында, адам колунда бар нерсени сактап калууга максат коёт;

3) Мүмкүн ал зыянга учурата турган кырсыктардан сактанганга багытталат; “Сактануу” туура жосундардын алкагына кирет, эр жүрөктүүлүктү көрсөтүп ошол эле учурда кооптуу коркунучтан качпасаң, катачылык катары классификацияланат.

4) Амал, иш аракет жасаганда жүзөгө ашып кеткен зыянды четтетүүгө максат алышы мүмкүн.

Бул жерде зыян менен пайда түшүнүктөрүн аныктоодо алардын шексиз же жалган, күмөндүгү жөнүндө маселе жаралат. Башкача айтканда зыян менен пайданын ар бири шексиз, *балким*, *күмөн* деп түрлөргө ажыратылат.

Чыгыш орто кылым аталган доордогу түзүлгөн ыңгайлуу социалдык-саясий абал араб-мусулман маданиятынын өнүгүшүнө анын ичинде айрым илимий багыттардын, билимдин өнүгүшүнө мыкты шарт түзгөн. Башкача, бул мезгилди «Чыгыш рененесансы» деп аташат. Орто кылымдагы араб тилдүү философия, анын өкүлдөрү ким? жана теологиялык көз караштар позициялык

критерии менен аныкталат. Себеби, ошол учурда айтылган философиялык таалиматтар менен теологиянын ортосунда карама-каршы пикирлер орун алган. Мындай фактыны белгилүү чыгыштаанучулар да Ф. Дитерици, М. Штайншнайдер, И Гольдциералар өз учурунда белгилеп өткөн. Араб тилдүү философиянын көрүнүктүү өкүлдөрүнө аль-Кинди, Закария ар-Рази, аль-Фараби, Ибн-Сина, Ибн-Баджа, Ибн-Туфейл, Ибн-Рушд кирет. Ал эми алардын философиялык ойлору, таалиматтары араб тилдүү философияны чагылдырып, дүйнөлүк философиянын маанилүү этабы катары карлат.

Абу Юсуф Якуб Ибн Исхак аль-Кинди яковиттер, несториандык христиандар менен каламдын таалиматтары боюнча талкуу жүргүзгөн. Теологиялык көз караштары боюнча мутазилизмге жакын болгон. Аль-Кинди байыркы грек Птоломей, Эвклиддин так илимдер боюнча көз караштарын жакшы билген. Аристотельдин эмгектерине комментарийлерди жазган. Философиянын проблематикасын так илимдер комплексиндеги ыкмалар аркылуу чечмелөөгө аракет жасаган [6, 214 - б.] Математикалык далилдөөнүн методдору аркылуу кудайдын болмушун жана жалгыздыгын, ааламдын чексиз жана чектүүлүгүн аныктаган. Физика аркылуу метафизикага карай жол алуу ишенимдүү болот деп эсептеген. Себеби, сезимдерген багытталган нерселер, адамдарга жакын жана тааныш болгондуктан аларды четке кагуу мүмкүн эмес.

Абу Наср Аль-Фараби — чыгыш аристотелизмдин эң көрүнүктүү өкүлү. Фараб шаарында туулган. Анын философиялык ишмердиги көп кырдуу болуп, энциклопедист-илимпоз атагын алган. Аристотельдин чыгармаларынын комментатору катарында таанылып, Аристотельден кийинки «Экинчи устат» ысымын алган. Аль-Фарабинин көп кырдуу билимдүүлүгүн анын эмгектеринин аталыштары эле айтып турат: «Философияны окуп-үйрөнүүдөн мурда эмнени билүү керек», «Эки философтон — кудуреттүү Платон менен Аристотельдин көз караштарынын жалпылыгы жөнүндө», «Изгиликтүү шаардын тургундары жөнүндө трактат» ж.б. Аль-Фараби “философ” башкарган «Изгиликтүү шаар» жөнүндөгү таалиматында “философ” өзүнүн атуулдаштарына философиянын акыйкат

чындыгын ачып бере аларын айткан. Коом — бул ошол эле адамдын организми. «Изгиликтүү шаар тирүү жандын өмүрүн сактоо үчүн жана ал өмүрдүн көбүрөөк толук кандуу болушу үчүн бардык органдары бири-бирине жардам бере турган телегейи тегиз өнүккөн, саламаттыгы таза денеге окшош» [7, 305 - б.]. Шаар башчысын ал Багдад Халифине окшоштурат, шаар башчысы, аль-Фарабинин пикири боюнча, бардык жакшы сапаттарга: ден соолукка, сергек акылга, ыйманга, билимдерге ээ болууга жана өз букараларына жылуу мамиле жасай билүүгө тийиш.

Философиянын тутумундагы ар тараптуу илимдерди системага салып, ажыратып, же байланышын белгилөөдө Ибн Сина, философия илиминин тармагы катары этиканы негизги орунга чыгарган. Этика адамдын интеллектуалдык жана адеп-ахлактык жетилүүсү тууралуу илим деп аныктайт. «Чыгыш таануучулардын логикасы» («Логика восточников») китебинде Ибн Сина этиканы «адам өзү кандай болусу керектигин, жалган дүйнө менен чын дүйнөдө тең бактылуу болуу абалды үйрөткөн» илим деп түшүшүндүрөт. Этика «Жогорку аң сезимден» түшкөн адам болмушунун трансценденттик өзгөчө ченеминен жана «өзүнө таандык абалдар» тарабынан берилген «парзды» камтыйт. Адамдын жеке адеп-ахлактык жүрүм-турумуна тиешелүү болгон практикалык кызыкчылыгы анын бул дүйнөдө гана эмес, тиги дүйнөдө да бактылуу болууга умтулуусунда турат. Этика бекем талапты коюшу зарыл, ошондо гана адеп-ахлак өзүнүн жөнгө салуучу жана тазартуучу ролун аткара алат. Адам баласы жан дүйнөсүнүн аффектисинен тазаланып, бул жана тигил дүйнөлөрдө бакытка жетиши керек. Мындан улам, этика адамдын өзүн-өзү жетилтүүсүнүн эң маанилүү шарты, мүмкүнчүлүктөрүнүн эрежеси. «Парз» жөнүндө ойлонуу өзгөчөлүгүн жоготпостон, этика адамдын турмушта бактылуу болуу ишмердигинин куралы. Ибн Сина этика илиминин жаратуучу маани-маңызын, анын гуманисттик багыттоосун эске алып, этиканын предметине кирген парз түшүнүгүнө такалган адеп-ахлак көрүнүштөрүнүн түрлөрүн келтирген, аны үлгү кылып, этиканын негизги милдеттерин жана «адамдын адамдыгынын чыныгы парзын» аныктаганга

аракеттенген. [8, 27]

Жалпысынан араб-мусулман философиясынын өнүгүшүн жана өзгөчөлүктөрүн изилдеген авторлор Соколов В.В., Диноршоев М.Д., Степанянц М.Т., Фролова Е.А., Шаймухамбетова Г.Б., Сагадеев А.М., Касымжанов А.Х., Гафуров Б.Г., Хайруллаева М.М., Смирнов А.В., Игнатенко А.А. Жогоруда белгилеген авторлордун эмгектеринде орто кылым чыгыш араб-мусулман ойчулдарынын диний-философиялык, этикалык жалпы эле философиялык көз караш концепциялары чагылдырылган.

Жалпы методологиялык негиз катары Гусейнов А.А., Апресян Р.Г., Валеев Д.Ж., Шердаков В.Н. жана башкалардын илимий изилдөөлөрүн алып карадык.

Учурдагы дүйнөлүк философиялык изилдөө процесси идеялардын, иликтөөлөрдүн ар-тараптуулугу менен белгилгилүү. Интеллектуалдык кызыкчылыктардын арымы классикалык философиядан баштап кээде “мүмкүн” философия деп философия менен эч кандай байланышы жок нерселерге чейин жетет. Мындай кеңири коюлган маселелерде жетишпеген жагы бар, себеби, философиялык ой жүгүртүүнүн метафизикалык башаты жоголуп кеткен. Демек, азыркы философиянын аныктыгы жоголуп, багыттары бүлүнгөнү, анын түпкү түзүлүшүнөн ажырап калганынан кабар берет.

Этика да азыркы учурда маданияттын жана коомдун күнүмдүк талаптарына кызмат кылуунун куралына айлангандыгын айтуу зарыл. Ал колдонмо мүнөзгө ээ болуп, изилдөөчүлөр, болмуштун фундаменталдык көйгөйлөрү жөнүндө ойлонуунун ордуна, башка ар түрдүү тармактардагы адистер үчүн кесиптик этикалык кодекстерди түзүү менен алектенишет. Ошентип, этиканын мааниси барган сайын социалдык жөнгө салуунун инструменталдык функциясын аткаруучу курал катары каралууда.

Албетте, бүгүнкү күндө коом, толук кандуу социалдык этикага муктаж. Маселе башкада, этика өзүнүн философиялык табиятын, фундаменталдуулугун жоготууда.

А. А. Гусейнов бул жөнүндө мындай дейт: «...философия өзүнүн этикалык функционалдык укугун адегенде теологияга, андан соң илимге өткөрүп берип жалпы теорияны, методологияны, логиканы жана ой жүгүртүү технологиясын таанып-билүү милдеттери менен чектелди. ...Ал таза ой катары өнүгүп, жашоону ойлоону жоопкерчилигинен баш тартты. Этикалык көз карашы жок философиялык система иштебейт, баалуулугун жоготот...». [9]

1.2. Моралдык аң-сезидин концептуалдык өзгөчөлүктөрү

Социумдун алдында, моралдык баалуулуктарды өздөштүрүү, коюлган ченемдерине, принциптерине жана эрежелерине ылайык жашоо, идеалга багыт алуу көйгөйлөрү турат. Этика философиялык илим, коомдук аң-сезимдин формасы, адам жашоосунун маанилүү бөлүгү, коомдук болмуштун өзгөчө бир кубулушу катары моралды, адепти изилдейт жана үйрөтөт. Этика моралдын башка коомдук мамилелер системасындагы ордун билдирип, анын жаратылышын, ички түзүлүшүн анализдейт жана адеп-ахлактуулуктун тарыхый өнүгүшүн, пайда болушун иликтейт.

Мораль жана анын концептуалдык маңызын туюндурган этикалык түшүнүк, жоболор татаал табигый-социалдык процесстердин мыйзамченемдүү туундусу экендиги илимий-практикалык жактан тастыкталган. Коомдун, жашоо - турмуштун универсалдуу мыйзамченемдүүлүктөрдүн натыйжасында өнүгүшү, анын рухий көрөңгөсүн түзгөн моральдык-этикалык парадигмалардын эволюциясы менен тыгыз, өтмө-катар байланыштуу. Ал өзүнүн имманенттүү табияты боюнча кайдадыр катып калган, сенек, өнүгүп-өзгөрбөй турган кубулуш эмес, тескеринче коомдун табигый эволюциясы (өзүн өзү андашы) менен тектеш, аны менен кошо илгерилеп келген салыштырмалуу көрүнүш. Демек, моралдык-этикалык таанымдын мазмундук талаасы тигил же бул коомдук түзүлүштүн, мезгил менен мейкиндиктин конкреттүү тарыхый алкагы менен шартталган. Мындан тышкары мораль жана аны илимий-теориялык жактан сыпаттаган этикалык

түшүнүм-түшүнүктөр ар кандай коомдук түзүлүштөр гана эмес, ар кандай коомчулуктар (коомдук күчтөр, тараптар, катмарлар, таптар) аркылуу ар кандай мазмунга ээ.

Мораль (адеп-ахлак) тез-заматта калыптана калбайт, ал абстрактуу кубулуш эмес, ошондой эле конкреттүү-тарыхый нерсе менен да чектелбейт. Адеп-ахлак абстрактуулук менен конкреттүүлүктүн, жалпылык менен жекеликтин өз ара жалгашкан айкалышы. Жаман эмес, жакшы деп сыпатталган билим-илим моралдын тикеден-тике көрүнүшү эмес, бирок катализатору. Моралдык-этикалык түшүнүктөрдүн жандуу диалектикалык табияты мына ушунда.

Адеп-ахлак адамдардын жан дүйнөсүн мүнөздөп, алардын өз ара мамилелери аркылуу дааналанып, конкреттүү мазмунга ээ болот. Мораль белгилүү деңгээлде жеке адам – индивидге (анын жеке мүдөө-талаптарын коомдук кызыкчылыктардан келип чыккан чектөөлөргө мажбурлап) карама-каршы турат. Башкача айтканда коомдук мораль менен жеке инсандык мораль кайчылаш келет, бирок мындай кырдаал жалпысынан антагонисттик абалдын деңгээлине чейин көтөрүлбөйт, анткени жашоо (тарых) логикасы (жалпылык менен жекеликтин айкалышы) кетенчиктеп-илгерилеп өр тартууга багытталган.

Моралдык аң сезим эң жогорку апелляциялоо жана санкция берүү күчүнө ээ, анын алкагына сыйбаган жорук-жосундардын же андан да жалпы – идеологиялык кубулуштардын келечеги жок. Качан гана моралдык аң сезим коомдук прогресс менен үндөш болгондо инсан үчүн жалпы ыңгайлуу шарт түзүлөт. Мындай учурда мораль өзгөчө шыктандыруучу интеграциялык кудуретке ээ болот.

Моралдын чыныгы позитивдүү турпаты, кайсы бир деңгээлде, биринчиден, тигил же бул инсандын жеке өзүн-өзү туура баалашына (өзүнө-өзү адекваттуу баа беришине); экинчиден, анын өзүнө карата сынчыл мамилесине жараша болот. Мораль кандайдыр конкреттүү фактылардын жалпыланышы эмес, ошондой эле ал тигил же бул конкреттүү фактыга

тиешелүү эмес. Мораль индивидуалдуу формага ээ эмес. Ушундан улам философтор көбүнесе моралдын идеалдык конструкцияларын түзүп келишкен (Платондун идеалдуу өлкө жөнүндөгү окуусу, Спинозанын субстанциялары, Канттын ноумендери ж.б.).

Моралдын ички парадоксу (карама каршылыгы) мына ушунда: ал конкреттүү фактылар менен дал келбейт (чектелбейт), ал эми анын сырткы парадоксу – аморалдык жана имморалдык көрүнүштөр менен болгон алакасында. Диалектикалык коллизия, айрым учурларда аморалдык көрүнүш моралдык алкакка айланат, же тигил же бул чектелген топтун, индивиддердин моралдык жоболору коомдук моралдын деңгээлине көтөрүлөт (таңууланат). Буга табияты боюнча аморалдык жоболордун системасына карата моралдык бунт болгон жалпыга маалым Сократ менен Афиняндардын оптимисттик трагедиясы күбө. Парадоксалдуу кубулуш ошол эле убакта, прогрессивдүү дүрмөткө эгедер моралдык аң сезимдин табышмактуу табияты анын ички карама каршылыгында.

Моралдык аң-сезимдин «жакшы», «жаман» категориялары колдонулуп күнүмдүк, тажрыйбалык шарттагы жосундук иш-аракет тескелет, ошол эле мезгилде, ал категориялар жалпысынан коомдун, мамлекеттин иш аракетин баамдайт. Демек, мораль күнүмдүк социалдык тажрыйбада регулятивдик функцияны аткарган элемент гана эмес, ал дүйнө түшүнүүнүн өзгөчө формасы. Мораль жалпы адамзатка тиешелүү нормативдик императив эсептелген «уурдаба», «ушак айтпа», ж. б. айкын чындыктарды ичине камтыгандыгы менен өзгөчөлөнөт.

Рухий ишмердүүлүктүн жалпы мазмунунан моралдык аң-сезимди бөлүп кароо, анын табиятын ачуу, талдоо оңой эмес. Моралдык аң-сезимдин изилдөө объектисин аныктоо татаал процесс. Таза моралдык мамилелер тууралуу сөз жүргөн учурда да, ал мамилелерди адам ишмердүүлүгүнүн өндүрүштүк, саясий, экономикалык, маданий, үй-бүлөлүк же башка түрүнөн бөлүп кароого болбойт. Тескерисинче, адамдын жашоосундагы материалдык жана рухий чөйрөсү, саясат жана үй-бүлө, коом жана адам, тиричиликтин кайсыл гана

жагы болбосун моралдык талаптар, эрежелер, нормалар менен тескелип турат. Мораль – бул социалдык мамилелердин өзгөчө формасы, ал адам ишмердүүлүгүнүн коомдук тажрыйбасын жөнгө салат.

Моралга гана таандык тартипке салуу өзгөчөлүгү бул, адамдын жосундук иш аракети бир эле учурда, укуктук ченемдер, атайын чөйрөнүн өзгөчө бир көрсөтмөлөрү, эрежелери, социалдык-саясий доктриналар, моралдык ченемдер менен жөнгө салынып багытталат. Андан сырткары адептик жүрүм-турумду тескөөчү атайын институционалдык же иш кагаз формаларына кирбеген, коомдук тажрыйбада иштелип чыккан социалдык механизмдери бар. Кеп, кылымдар бою калыптанып келген каада-салт, үрп-адаттар, салтка ылайыктуу жүрүм-турумдун адеби. Салттуу адеп эрежелери белгилүү бир даражада мораль менен жакындашып, тектешип турса айрым бир жагынан айырмаланып турат.

Моралдык баалоонун жалпылыгынан улам этиканын предметин аныктоо кыйынчылыгы келип чыгат. Ар бир теориялык дисциплина өз изилдөөсүнүн предметин бир бүтүн система катары аныктайт. Мораль бир бүтүн система болуп этиканын предметин түзөт. Аны теориялык жактан аныкташ үчүн моралдын ички элементтерин тактоо зарыл. Биздин оюбузча моралдын зарыл элементтери деп адамдын моралдык жактан бааланган жүрүм-турумун, моралдык мамилелерди жана моралдык аң-сезимди бөлүп көрсөтүүгө болот. Алар бири – бири менен ажырагыс байланышта, бири бирин шарттап турат. Маселен, адамдын кандайдыр бир жосундук иш аракетин, курчаган социалдык чөйрөгө карата мамилеси аркылуу алып моралдык аң – сезим баалодон өткөрөт. Демек, адамдын аң-сезими социалдык тажрыйбанын конкреттүү учуруна ылайык моралдык баа берүү күчүнө ээ. Себеби, моралдык ченемдери, принциптери, жакшылык, жамандык, ар-намыс, уят, адилеттик сыяктуу категориялары тигил же бул социалдык иш – аракетти баалоонун зарыл критерийлери болуп эсептелет. Моралдын мындай түзүмдүк (моралдык жосундук иш – аракет, моралдык мамиле, моралдык аң – сезим) жактары ушундай тартипте бири бирин шарттаганын эске алып аң-сезимдеги ордун

аныктайбыз. Эгер алардын бирөө эске алынбаса, анда этиканын предметин аныктоо кыйын. Анткени социалдык иш – аракет, социалдык мамилелер, коомдук аң – сезим сыяктуу түшүнүктөрдүн ички түзүмү өзү татаал көрүнүш.

Моралдык аң – сезимдин ченем (норма), принцип, идеал, түшүнүк сыяктуу элементтери бар. Ченем (норма) – моралдык дүйнө түшүнүүнүн бир формасы, анда жүрүм-турумдун жалпы эрежелери, коомдук талаптар камтылган. Адамдын ишмердүүлүгү татаал процесс, демек, моралдык иш – аракет ар тараптуу. Ал жалпы коомдук жакшылык, жамандык сыяктуу түшүнүктөр аркылуу иштейт, моралдык баалоонун мыйзам ченемдүү критерийлери катары кызмат кылат. Жеке адамдын, же коомдук моралдык идеяларында жеке же жалпы ишмерүүлүктүн түпкү максаттары чагылдырылат. Жыйынтыктап айтканда, этиканын предметин аныктоо үчүн моралдык аң-сезимдин структурасын, табиятын талдоо зарыл. Моралдын нормалары, принциптери, түшүнүктөрү жалпы эле коомдук мүдөө талаптар, милдеттер менен тектеш. Моралдык аң-сезимдин табиятын тагыраак тастыктоонун бирден бир жолу анын тарыхый - эмпирикалык өнүгүүсүнө кайрылуу экендигин буга чейинки көптөгөн этикалык изилдөөлөр айкындайт.

Этиканын ойлом тарыхында моральдык аң-сезимдин эки өзгөчөлүгү бөлүнүп айтылат, алар этикалык дүйнө түшүнүүнүн нормативдүүлүгү жана жалпылыгы.

Моральдык аң-сезим процесси бул этикалык ой жүгүртүү. Моралдык аң-сезим этикалык ой жүгүртүү аркылуу өтөт, анда чагылдырылат. Адам моралдык аң сезим алкагында ой жүгүртөт. Милдет болсо жосундук иш аракетти аткарууга түртөт, баа берүү “жакшы” же “жаман”, “адилеттүү” же “адилетсиз” сыяктуу түшүнүктөр аркылуу аныкталат.

Этикалык ой жүгүртүүнүн эки элементи бар. Биринчиси, болуп өткөн, же боло турган, так социалдык кубулушту, окуяны баяндайт. Бул дескриптивдүү же индикативдүү элемент, ал этикалык ой жүгүртүүнүн объектисин көрсөтөт. Ал объект коомдун, адамдын жеке турмушунун бир тастыктамасы. Экинчи элемент, адам ошол тастыктаманы колдойт, же

каршы чыгат. Башкача айтканда, баалайт. Ал аксиологиялык элемент. Эгер этикалык ой жүгүртүүнүн биринчи элементи тигил же бул социалдык тастыктаманы баяндоо менен гана чектелсе, экинчи элементи ага (нормативдик) ченемдик - аксиологиялык баа берет. Демек, экинчи элементтин алкагында моралдык аң-сезимдин табигый жана түзүмдүк өзгөчөлүгү аныкталат. Этикалык ой жүгүртүүдө биринчи элемент сүйлөмдүн субъекти катары, экинчи элемент предикаты катары кызмат кылат. Ал эми этикалык түшүнүктөрдүн мазмунун ачууга багытталган дефинитивдүү этикалык ой жүгүртүүдө тескерисинче сүйлөмдүн ээси ченемди көрсөтөт да, ал эми экинчи бөлүгү баяндоо милдетин аткарат. Этикалык ой жүгүртүүдө ченемдик элемент дескриптивдүү субъект менен предикаттын ортосундагы логикалык байланыштыруучу милдетти аткаруусу мүмкүн. Этикалык ой жүгүртүүнүн ченемдик мааниси деонтикалык жана аксиологиялык жагынан бирдей байкалат. Ушул өзгөчөлүктөр деонтикалык логикалык формада этикалык ой жүгүртүүнүн тажрыйбалык мүнөзүн тастыктайт.

Этикалык ой жүгүртүүнүн ченемдик функциясын бөлүп көрсөтүү менен аң-сезимдин өзгөчөлүгүн ачып бере коюу кыйын. Анткени, саясий же укуктук ой жүгүртүү ишеним императивдер да ченемдик-аксиологиялык мүнөзгө ээ. Алар белгилүү бир коомдук же мамлекеттик субъекттин кызыкчылыктарын, милдеттерин туюнтуп турат. Тарыхтын объективдүү мыйзамдардын чагылдыруу менен алар, белгилүү гана субъекттин мүдөө-талаптарын, укук-милдеттерин аныктайт. Ал эми этикалык ой жүгүртүүнүн ишеним императивдери жалпылык масштабга ээ. Алар да белгилүү бир коомдун же топтун кызыкчылыгын көздөп бир субъекттин мүдөө максаты менен чектелбейт. Моралдык ишеним императивдер кайсыл коомдо, кайсыл доордо болбосун жалпы адамзатка тиешелүү маанисин сактап кала берет. Башкача айтканда этикалык ишеним императивдер тигил же бул саясий же укуктук институттардын чечимдери менен санкцияланбайт. Моралдык ченемдердин адилеттигин же

адилетсиздигин, акыйкаттыгын же акыйкатсыздыгын тастыктоо үчүн тигил же бул институтционалдык субъектин авторитети, аброю зарыл эмес. Этикалык ченемдер, принциптер өздөрүнүн түпкү маанисинде объективдүү. Моралдык аң-сезим тарыхтын объективдүү мыйзам ченемдүүлүктөрүн чагылтат жана аларга негизделет.

Саясий же укуктук ой жүгүртүүдөн этикалык ой жүгүртүүнүн дагы бир айырмачылыгы бар. Этикалык ой жүгүртүү «ушундай айтып жатышат» деген сыяктуу коомдук пикирге таянбайт, тескерисинче ага оң же терс баасын берет. Мисалы, жеке адамдын этикалык ой-пикири коомдук пикирге каршы айтылып, акыйкаттык ал тарабында болушу мүмкүн. Моралдык ченемдердин жана принциптердин объективдүүлүгү жеке адамдын өз алдынча этикалык ой-пикир принциптеринин негизи болуп саналат да, башка акыйкатсыз пикирдеги көпчүлүккө каршы болуусун шарттайт. Көпчүлүк да, эгер акыйкат жолунда болсо, өз артыкчылыгын ушул негизде далилдей алат.

Ошентип моралдык принциптер коомдук пикирдин акыйкаттыгынын чен өлчөмү катары, ал эми моралдык аң-сезим ар түрдүү конфликттүү кырдаалдарда баалоонун өзгөчө механизми катары кызмат кылат.

Айрым учурларда моралдык акыйкат априордук мүнөзгө ээ, анын башкы булагы кудай гана деген пикирлер айтылат. Бирок моралдык аң-сезимдин ченем, принцип, идеяларынын жалпылыгы бир жагынан адамзаттын ой-мүдөөсүн чагылдыруудан келип чыгат. Экинчи жагынан, мейли коомчулук, мейли жеке адам болсун, этикалык пикирин моралдык аң-сезимдин ченем, принцип, идеалдарына таянып күтөт. Моралдык ченем, принцип, идеалдардын субъекти жалпы адамзат болуп саналат.

Моралдык аң-сезимдин ченемдик принциптери саясий же укуктук институтционалдык нормативдүүлүктөн айырмаланып турат. Салттын жалпы милдеттүүлүгүнө таянган талаптар да ченемдик болуп эсептелет.

Моралдык талаптар дайыма эле көпчүлүктүн жүрүм-турум, жосундук иш-аракетине багыт бербейт. Этикалык баамдодон алып караганда жеке

адам көпчүлүккө каршы, көпчүлүктүн талабына ылайык келбеген жүрүм-турум, иш-аракет менен да акыйкатка жетиши мүмкүн. Демек, моралдык аң-сезимдин дагы бир өзгөчөлүгү бул ар бир адамдын жеке жоопкерчилиги. Моралдык аң-сезим өзүнүн социалдык чөйрөгө баа берүү, коомдогу оош - кыйыш мамилелерди, салт-санааны жактоо, же каршы чыгуу, мүмкүнчүлүгүн тек гана конкреттүү фактыга байланыштырып чектебейт.

Күнүмдүк турмушта учурап жүргөн жүрүм-турумдун формалары менен моралдык норма, принцип, идеалдардын байланышы талашсыз. Бирок, ошол эле учурда идеал катары жакшы баага ээ болгон мүдөө талаптарга күнүмдүк жүрүм-турум дайыма дал келе бербейт. Ошол дал келбеген ажырымдардын болбошун моралдык аң-сезим объективдүү зарылдык катары карап, талап кылып турат. Идеалдуу нарктуулукту сактаган ченем, принциптер, түшүнүктөр аркылуу адепсиз, адилетсиз көрүнүшкө, окуяга каршы турат. Албетте, андай көз караштар жалпы социалдык тажрыйбанын өнүгүшүнө байланыштуу айтылат. Мындай түшүнүк моралдык аң-сезимдин конкреттүү бир утурумдук фактыларга эмес, тарыхый социалдык мамилелерге таянгандыгынан улам айтылгандыгы белгилүү.

Моралдык аң-сезимдин белгилүү бир коомдук түзүлүштүн гана эмес, жалпы адамзаттык масштабдагы мүдөө талаптарын жана кызыкчылыктарын өзүнө бириктирүү жөндөмдүүлүгү анын өзгөчөлүгүнүнүн белгиси. Айталы, моралдык ченем же принцип тигил же бул фактынын себеп-натыйжалык байланышына дал келбөөсү мүмкүн. Моралдык мыйзам ченемдүү ишеним императив менен эмпирикалык зарылдыктын ортосундагы кайчылаштык объекттин масштабы, универсалдуулугу менен түшүндүрүлөт. Кайсыл бир конкреттүү моралдык факт, кырдаал жөнүндө кеп болгондо, ага карата баа жалпы моралдык универсалдуу ченем, принциптердин талап денгээлинен берилет. Эгер жүрүм-турум ченеми жөнүндө кеп болсо, анда ченемди жалпы коомчулук тутууга милдеттүү, эгер жеке адамдын алдында моралдык пландагы тигил же бул чечим кабыл алуу зарылдыгы келип турса, анда ал

бардык адамдар ушундай гана келет деген ишеним, императивден келип чыгат. Эгер коомдук масштабдагы социалдык өзгөрүү жөнүндөгү чечим кабыл алынса, анда ал чечим универсалдуу маанидеги акыйкаттык деген мүдөө-талаптан келип чыгат. Моралдык аң-сезим үчүн тигил же бул конкреттүү маселе дайыма универсалдуу, жалпы принципалдуу планда каралат. Албетте, бул жерде моралдык түшүнүктөрдүн объективдүү мазмунуна караганда алардын логикалык семантикасына көбүрөөк маани берилгендигин айтуу абзел. Ар бир конкреттүү учурда моралдын түбөлүк проблемалары өзүнчө чечилип, абсолюттуу моралдык чындыктар өзүнчө бааланат. Моралдын кайсы системасы болбосун универсалдуулукка умтулат, бирок ал система, албетте, коомдун социалдык, саясий, маданий денгээли, мүдөө-талаптары менен чектелет. Андагы универсалдуулук чектелүү бөлүктү түзөт. Кайсыл моралдык система болбосун формалдуу принцип катары бардык адамдардын тендигин белгилейт бирок иш жүзүндө дайыма андай боло бербейт. Демек, моралдык аң-сезим өзүнүн тарыхый өзгөрүшүндө ички карама-каршылыктан турат. Бир жагынан анын ченем, принцип, идеалдары универсалдуу маани-мазмунга ээ, экинчи жагынан конкреттүү кырдаалга, учурга ылайык чектелүү.

Моралдык аң-сезимдин ченем, принциптеринин объективдүүлүгү алардын универсалдуулугунун зарыл шарты. Коомдун талабы тигил же бул социалдык субъекттин атынан айтылат, бирок ал объективдүү универсалдуу ченмдер менен бааланат. Айрым учурда моралдык зарылдыкка, моралдык талапка реалдуу факт, окуя жооп бербей калышы мүмкүн. Моралдык императивдер айрым учурда адамдын ички ишенимине ылайык келбеген иштерди жасоого да түрткү берет. Моралдык талаптар дайыма эле адамдардын жүрүм-турумун тескеп, жөндөп тура албайт. Моралдык талаптар, ченемдер, принциптер менен эмпирикалык реалдуулуктун ортосундагы карама-каршылык болуп турат.

Моралдык мыйзам тарыхый процесстин синтезделген чындыгы, тажрыйбада ал мыйзам дайым бузулат. Болумуштун себеп-натыйжалык

табиятына байланыштуу ар кандай окуя өз баасын алып турат. Бул моралдын аксиологиялык жагы. Ал мыйзамдардын айрым өзгөчөлүктөрү бар, башкача айтканда аксиология аң-сезимдин ченемдик баасын берип турат. Аксиологиялык аспектте кубулуш, нерсе, зат, окуя, факт, процесс белгилүү бир баалуулукка ээ. Моралдын жана аксиологиянын жалпы объектиси бар, ал-объективдүү мыйзамдарга ылайык өнүгүп, өзгөрүп турган тарых. Тарыхтын ички карама-каршылыктары моралдык аң-сезимдин табиятына да, аксиологияга да таасир этпей койбойт. Албетте, моралдык аң-сезим тарыхый өнүгүүнүн жана өзгөрүүнүн объективдүү мыйзам ченемдүүлүктөрүн чагылдырып турат. Бирок, ал чагылдыруунун формасы кандай, эмнеге негизделет? Социалдык реалдуулукта милдет, парз жана баалуулук объектиси ар тараптуу байланыштардын бир түрүбү? Андай болсо социалдык реалдуулукту атайын бир моралдык формага ыңгайлаштырган механизмдин болуусу зарыл. Анткени, тигил же бул фактынын, окуянын зарылдыгы да, баалуулугу да моралдык мамилелер аркылуу байкалат. Ошол мамилелердин системасына адамдын моралдык эркиндиги да кирет. Адам кээде конкреттүү шарттын логикалык зарылдыгына карабастан өзүнүн жүрүм-туруму, тигил же бул мамилеси үчүн жооп берет же өзүнүн иш-аракети менен тартип эрежелерди бузат. Эгерде адамдын жүрүм-туруму, иш-аракети жалпы тарыхый процесске, коомдук талаптарга жооп берсе, анда анын моралдык эркиндиги белгилүү бир даражада объективдүү зарылдык экендиги талашсыз.

Моралдык аң-сезимдин структурасы жөнүндөгү маселе көп жактуу маселе. Мамиле, иш-аракет сыяктуу түшүнүктөрдүн онтологиялык статусун тактоо, ажырата билүү, этиканын категорияларын системалоо сыяктуу маселелер бар. Булар татаал, дискуссиялуу маселелер. Биздин максат моралдык аң сезимдин структурасын гана талдоо. Ал үчүн моралдык ой жүгүртүүнүн түшүнүктөрүн ырааттуу изилдеп, ар бир түшүнүк - категориалдык форманын моралдык аң-сезимдеги ордун тактап, башка формалар менен логикалык байланышын аныктоо, моралдык аң-сезимдин тарыхый өнүгүүсүнүн генезисинин, динамикасын изилдөө зарыл.

БАП 2. МИФОЛОГИЯЛЫК АҢ-СЕЗИМДИН ДИНИЙ- МИФОЛОГИЯЛЫК МАҢЫЗЫ ЖАНА НАТУРФИЛОСОФИЯЛЫК НЕГИЗИ

аталып, изилдөөнүн илимий-методологиялык аспектерине, тарыхый-философиялык өнүгүүсүнүн логикалык экспликациясына, ошондой эле жашоо, жашоо үчүн күрөшүү эрки, инстинкт тегиздигинен эс тутумга репродукцияланган, ички өнүгүүсүнөн улам реконструкцияланып жана ойломдук негизде баалуулук катары калыптанган адептик түшүнүктөрдүн (категориялардын) алгачкы мифтик, космогониялык, натурфилософиялык, теистик формаларына арналган. Ал формалардын алкагында протоморалдык түшүнүктөр, категориялар, социоэтикалык парадигмалык ойлордун калыптанышы философиянын тарыхында, диний, этикалык теорияларда чагылдырылгандыгы иликтенет.

2.1. Этикалык ойломдун тарыхый-философиялык эволюциясы жана моралдык түшүнүктөрдүн архетиптик формалары

Мораль түшүнүгүнүн пайда болуу процессинин узактыгын, көп кырдуулугун коомдун өнүгүү тарыхы көрсөтүп турат. Бир мезгилде, күнүмдүк тажрыйбадан алган “мораль” термини этиканын кабылдоосунда маанилик эволюциядан өткөн жана өзгөчө формада көрсөтүлгөн. Алгач ал архаикалык, мифтик тилде, моралдын маанисин билдирген түшүнүктөр иретинде иштетилген. Мындай түшүнүктөр байыркы мезгилде эле, моралдын теориясы пайда болгондон канча убакыт мурун колдонулган. Демек, моралдын генезисинин тарыхый калыптануусу өзүнө бир нече этаптарды камтыган татаал диалектикалык процесс. Алгач, коомдук аң сезимдин формаларында жаралган жалпы проблематиканын алкагында пайда болушу, утурланып түзүмүнүн турукталышы, соңунда өнүккөн формасына жетиши.

Алгачкы этаптагы моралдын пайда болушунун себептери жөнүндө көптөгөн көз караштар айтылганы менен мамилелердин моралга чейинки формалары

жана адептин ортосундагы чийимди сызуу татаал процесс. Социалдык түзүмдөрдүн тарыхы ошол учурдагы субъектилердин (адамдардын) жүрүм – туруму аркылуу билинген. Алардын жеке тажрыйбасы жалпы мүнөздүн башатынын шарты катары каралат. Мисалы: Гомердин Илиадасындагы Троя согушу. Жекеме-жеке күрөштүн алдында Гектордун Ахиллеске, набыт болгондун денесин урматтоо боюнча кайрылуусу [10, 355 – б.]. Гекторду жеңип, набыт кылган соң Ахиллес, Гектор сактанып айткан кайрылуусуна каршы, тескери жоруктук ишке барат. Набыт болгон Гектордун денесин арабага байлап, жерге сүйрөтүп кордойт. Душмандын өлүк денесине карата мындай мамиле архаикалык коомдо болуп жүргөн жөнөкөй эле көрүнүш. Гомердин эпосторун изилдеген И. В. Шталь төмөнкүдөй белгилеген ...“эпикалык этикада маркумдун денесин жерге бербей мазактоо, кордогонго эмес, кордолгонго уят, намыс” [11, 124 – б.] Себеби, баатыр набыт болгондон кийин ырым-жырым менен жерге бербей коюу аны, атак, данктан калтыруу. Гомер Ахиллестин кылык – жоругун сынга алат, кудайлар да жактырбайт. Мындай жорук менен Ахиллестин өзүнүн аброю кетип, уят болот. Бул эпизод архаикалык коомдогу адамдын жасаган жосундук иш аракетин чагылдырган коммуникативдик, жүрүм-турумдун образы катары каралат. Ошол эле учурда моралдын критерийлери бар деп кароого болот.

Этика илиминин теориясын өнүктүрүүдө моралдын генезисин концептуалдуу изилдөө, булактарын синтездеп, жалпы тутумга бириктирүү негизги максат. Моралдын калыптануу баскычтарын талдоодон өткөрүүдө, алгачкы, адептике ажыратылбаган жүрүм-турумга, протоморальдык аң сезимдердин архетиптерине токтолуу маанилүү.

Моралдык башат адамдын болмушундагы бардык аспектилеринде көрүнүп турат, айлана чөйрө сыноолордон дайым өтөт. Мындан улам моралдын табиятына, анын алгачкы архаикалык, мифологиялык, ырым-жырымдык аң сезим формаларына кайрылуу керек. Ошол эле учурда, ал мезгилде моралдын критерийлери бар экендигин тактоонун өзү татаал. Алгачкы коомдук мамилелерде мораль негизинен тыюучулук функцияны

аткарып, ченемдик (нормативдик) милдетти өзүнө жүктөгөн. Моралдын, тактап айтканда протоморалдык ченемдердин табияты, же жөнөкөй эле баштапкы коомдук баскычтагы жүрүм-турум эрежелери жалпысынан төмөнкүдөй өнүккөн. Коомдун, жаратылыштын мыйзамдарынын негизинде, уруунун, күнүмдүк жашоо турмушунун калыптанышы, күнүгө кайталанып жүрүп көнүмүш – адатка, андан тартипке, соңунда жүрүм – турум эрежелердин пайда болушуна алып келген. Мында *көнүмүш* – *адат*, *тартип* жан сактоо жашоосундагы табигый талаптарды эле билдирет, м: тамактануу, аны табуу, бөлүштүрүүдөгү күчтүү, алсыз, маселелери. Натыйжада жан сактап калуудагы *тартип* зарылчылыгы, интуитивдүү түрдө “ак” “караны” ажыратканга шарттаган. Азыркы тилдеги “адеп” ал учурдагы жан сактап калуу үчүн коюлган “ченем” деп түшүнсөк болот. Моралдын өнүгүү түркүмү баштапкы баскычтарда социалдык көрсөткүчтөр аркылуу эле чагылдырылган. Башкача айтканда жакшы – жаманды ажыратуу мүмкүнчүлүгү адамдын күнүмдүк жашоо, тиричилик айлампасында эле байкалган. Мындай социалдык ченемдер менен негизги жүрүм-турум эрежелердин синкретүүлүгү нормативдик этнографияда “мононорма” [12, 7 – б.] деп аталат. Мононорматикалык жүрүм–турумда жашоодогу окуялар менен сырдуу, укмуштуу дүйнө айкалышып турган. Калыптанган мононорматикалык жыйнак адат, салт, диний ырымдар менен тыгыз байланышта өнүккөн. Космогониялык, мифтик тексттердин түзүмүнө, социалдык жүрүм-турум эрежелеринин көргөзмөлөрү, элемент катары кирген. Диний нукта өнүккөн миф, эрежелерге, үрп-адатка, ырым-жырымдарга мыйзамдык укук берип, моралдын жазалоо функциялары диний-мифологиялык чөйрөдө негизделген. Башкача айтканда, диний-мифологиялык ырымдарга баш ийүү талабын, мифологиялык каармандар социалдык ченемдер, тыюулар аркылуу уюштурган. Мифологиялык аң сезимдин архаикалык коомдогу моралдын мүмкүнчүлүгү ушундай эле формада болгон.

Адепке байланыштуу маалыматтар алгач табу жана тотем түшүнүктөрүнө алып келет, себеби, тотемдин ичиндеги жашоо табу аркылуу

жөнгө салынган. Башкача айтканда, тотемге сыйынган уруунун тыюуусу. Ал ченемдик тыюуу ыйык эсептелип тотемге байланыштуу зат, көрүнүшкө жакындогоо бөгөт койгон. Моральды изилдөөдө адамдын жүрүм-туруму негизги маселе. Адамдын адеби жакшы жосундук иш аракет же жаман жорук деп оң же терс бааланат. Тотем жашоосундагы жүрүм-турумда эки негизги багытка табу коюлган:

- тотемдик жаныбарды жана бир тотемге тиешелүү адамды өлтүрүүгө тыюуу салынат;
- бир тотемдеги эркек, аялга баш кошууга тыюуу салынат. Мындай тыюууну канчалык денгээлде моралдык тыюуу деп эсептесе болот бул өзүнчө маселе. Себеби моралдык талапты адам өз каалосу менен кабылдаш керек жана башка адамдардын пайдасына аткарылыш керек деген көз караш айтылат. Табу, адамды өлүм коркунучу алдында, мажбурлап, тыюууларды сактатат. Анда тандоо эрки жок. Демек мифологиялык ойлом үчүн мораль, бул табияттан тышкары турган күчтөр мыйзамдаштырган тыюулар аркылуу жүрүм-турумдарды ченемдик жөнгө салуу бирдиги болуп эсептелет.

Алгач, мифологиялык ырым-жырымдарда убакыттагы адамдын жаралуусу моралдын келип чыгышын аныктап турат. Диний мифологиялык көз карашта эң ыйык чекит-башат бул, убакыт жана мейкиндикте так белгиленген “жараткан” принциби (акт творения), анын өзү уңгусунан жакшылык. Аныкталган убакыт башат катары кабылданат, ошол эле учурда, болмуштун жаралуусунун тегинде моральдык жыргалчылык (благо) жатат. Айлана чөйрөнүн жаралуусу бул ырахат. Айтылгандай, моралдык жыргалчылык же ырахат (жогорку баалуулук, адептик жакшылык) убакыт жана мейкиндикте болмуштун жаралуусунун чекити. Дүйнө түзүмдүн түзүүчү элементи.

Мифологиялык кудайлардын, асман менен жердин пайда болушу, Хаостон Космостун бөлүнүшү сыяктуу эле моральдык мыйзамдардын жаралуусунун сырдуулугу бар. Орус изилдөөчүсү В. Топоровдун көз карашы боюнча, (ритуал) ырым-жырымдар коомдук өнүгүүнүн алгачкы

баскычтарында жүрүм – турумдук көргөзмө болгон. Касиеттүүлүк (сакралдуулук) мифтин да ырым-жырымдардын да жалпы негизи. Алардын майда келишпестиги эсепке алынбай түпкү тегиндеги байланышы үстөмдүк кылат. Миф ошол сакралдуулукту түшүнүүгө, чагылдырууга жардам берет, ал эми ырым-жырымдар болсо аны жаратып ишке ашырат. Автордун айтымында миф менен ырымдар тарыхый өнүгүүдө адамды жаратылыштык, “жүгөнсүз” акыбалдан, маданий, социалдык деңгээлге алып чыккандыгын айтат. Моралды ырым-жырымдан алып чыгуу менен бирге Топоров алардын ортосунда касиеттүүлүк бар деп эсептейт. Ал касиеттүүлүк нуминоздук тажрыйба катары кабылданып, этикалык түзүлүш түрүндө “моралдын императиви” ролун аткарат.

Мифологиялык доордо ырым-жырымдар диндин негизи болгондугу талашсыз. Ырым-жырымдык процесске социум толук биригип катышкан, адамдын социалдык статусун көзөмөлдөгөн, баалулуктарды айкындап аларга укук берген. Анын баштапкы функциясы бул – социалдык келишпестикти жумшартуу, бузулган социалдык түзүмдү калыбына келтирүү же тескерисинче аны мыйзамдаштыруу функциясы болгон. Мифологиянын моралы Леви Строссун ою боюнча сырткы чөйрөгө карата мамилесинде түзүлөт. Башкача айтканда алгачкы адамдар айлана чөйрөнү терең сезген жана аны менен ажырагыс биримдикте болгон. Мифологиялык ойломдун космологиялык дүйнөкараштын алкагында болгондугуна байланыштуу Леви Стросс “...алгачкы коомдун моралы менен учурдагы моралдын ажырым өзгөчөлүктөрү бар” [13, 378 – б.] деген көз карашын айткан. Мифтин моралы – бул шарттуу белги. Жеке социумдан жалпы дүйнөтүзүлүшкө тарайт. Ал объективдүү чындыкты издегенге багытталбайт. Адамдын, коомдун бакубатчылыгы социалдык тартипти гана эмес дүйнөлүк айкалыштыкты да сактоосунан келип чыгат. Дүйнөнү кабылдоонун мындай формасы Кассирер боюнча “жашоо биримдигинин принциби” [14, 83 – б.] деп аталган. Мифологиялык ойломдогу жашоо принцибинин маңызы жалпынын ички биримдигине ишенүү. Тагыраак айтканда, жалпыны учурунда бөлүк

алмаштырышы мүмкүн. Заттын аталышы анын белгиси гана эмес, бөлүгү. “Жашоо биримдигинин принцибине” уруу бирикмеси (социалдык), жана дүйнөнүн уюмдашуусу (жаратылыш) да баш ийет. Демек, социалдык ченемдер менен мыйзамдар жана жаратылыш, космостун мыйзамдары “биримдик принцибинин негизинде” бир деңгээлде тургандыгын байкаса болот. Лившицтин айтымында “космогониялык мифтерде Хаос Космоско баш ийет, бир кыркага түшүп калыптанат, демек чектелгенге (адептик функциясына) дуушар болот” [15, 391 – б.] Мындай шартта адамдар да, мифологиялык кудайлар да, дүйнөлүк ыраатуулук - космостун астында тең турат. Себеби, алар ошол ыраатуулука кирген. Мифтик этикалык репрезентация адептин тарыхый формасы катары каралат. Мифтик этикалык концепцияга кирген мифтер менен легендаларды чындап эле адеп-ахлактын тарыхый формасы катары кароого болот. Алар байыркы доорлордо жашап келген коомдордун баалуулуктарын, ишенимдерин жана жүрүм-турум нормаларын чагылдырат. Көбүнчө муундан муунга өтүп келе жаткан кудайлардын, баатырлардын аңгемелери маданий коомчулук үчүн маанилүү адеп-ахлактык сабактарды жана этикалык стандарттарды камтыйт.

Байыркы мифологияда моралдын пайда болушун талдоого алганга чейин, калыптанудагы тарыхый шарттар жана өбөлгөлөр менен таанышуу зарыл экенин белгилейбиз.

Байыркы Чыгышка тиешелүү Шумер – Аккад мифологиясында Гильгамеш жөнүндө баянда, кишинин, кудайлардын жаралышы жөнүндөгү космогониялык, космологиялык мифтерде адамдардын жашоосу, моралдык баалуулуктары чагылдырылган. Месопотамия мифологиясында моральдык көз караштардын айкындыгын изилдөө, кийинки калыптанган диндерге таасирин тийгизгендиги менен да актуалдуу. Адептик маанидеги, моральдык-этикалык мүнөздөгү мифологиялык сюжеттер, салттар, көпчүлүгү башка диний-мифологиялык формаларга өткөндүгү маалым. Мисалы, мифологиялык кудайлардын жаралуусу, топон суу жөнүндөгү баян. Мындан тышкары, Эки Суулуктардын мифологиялык дүйнөкарашы С.А. Токаревдин айтымында

“монотеистик нукта өнүккөн” [16, 17 – гл.] Натыйжада монотеистик мифологиялык агымдар “жакшы”, “жаман” түшүнүктөрүнүн чектерин тагыраак аныктаганга мүмкүнчүлүк түзгөн.

Шумердик-Аккад цивилизациянын жетишкендиги – Эки Суу (Двуречье) элинин жалпы маданияты. Уруулардын маданий карым-катыш түзүүсүнө Шумерлер ойлоп тапкан пиктографиялык жазуу, андан кийин клинопись активдүү көмөктөшкөн. Сүрөттүк жазуу принциби акырындап сөздүн үн жагын берүүчү принцип менен алмаштырылган. Муунду билдирүүчү жүздөгөн белгилер жана үндүү тыбыштарга дал келүүчү бир нече алфавиттик тамгалар пайда болгон. Шумерлер адамзаттын тарыхында биринчи жолу “Алтын кылым” поэмасын чыгарышкан, элегияларды жазып, китепканалык каталогдорду түзүшкөн. Ошентип, Эки Суу жашоочулары тарабынан көп өлкөлөрдүн жана элдердин дөөлөтү болгон, жалпы адамзаттын андан ары өнүгүшүнө күчтүү таасирин тийгизген жогорку маданият түзүлгөн. Месопотамия аймагында дүйнөлүк тарыхка жол ачуучу материалдык жана руханий маданияттын көптөгөн өзгөчөлүктөрү калыптанган. Бул жерде алгачкы шаар-мамлекеттер пайда болуп, жазуу жана адабият жаралып, илим өнүгүп чыккан. Белилүү болгондой, б.з.ч. XVIII-кылымда Урук шаарын башкарган легендарлуу падыша Гильгамеш жөнүндө дастан циклы Эки Суунун маанилүү адабий эстелиги болгон. Бул дастанда баатыр Гильгамеш жөнөкөй адам жана Нинсун аттуу кудайынын ортосунан жаралган бала катары берилип, анын өлбөстүк сырын издеп жер кезүүсү кенен сүрөттөлөт. Легенданын (Аккаддык) бирден-бир толук версиясы Инанна өзүнүн сыйнуу жайы жана кыштан тургузулган күчтүү дубалынын даңкын чыгарган Урук шаарынын заңгыраган курулуштарын мактоодон башталат. Үчтөн эки бөлүгү кудайдан жана үчтөн бир бөлүгү адамдан пайда болгон Гильгамеш падыша өзүнүн элин чектен ашкан милдет менен түйшүк тарттырган. Урук шаарынын жашоочуларынын акыбалы өкүнүчтүү болгондуктан, кудайлар жаратуучу-кудай Аруруга жардамга кайрылышкан. Ошондо Аруру жаныбарлар арасында тынч жашаган Энкиданы жаратат. Эпосто Энкиданын жаралгандан өлгөнгө

чейинки жашоосу берилет: анын топурактан жасалышы, алгачкы абалы – жапайылык фазасы жана жаныбарлар менен жакындыгы, ошол эле убакта жазыксыздыгы чагылдырылат. Мындан улам адамзаттын жапайылык баскычынан маданият баскычына чейинки өнүгүү тарыхы жөнүндө байыркы Месопотамиялыктардын көз карашы айтылат. Адамдын тагдыры жана жогорку намысы баатыр болууда деп жыйынтыкталат.

Жашоо жыргалын жана кененчиликти тартуулаган Иннана жана Думузи кудайларына сыйынып, жөнөкөй адамдар табынуучу жайларды курушуп, курмандык чалышкан. Ар бир Шумер кудайынын диний маңызына тыгыз байланыштуу өзүнүн аймагы болгон. Табынган жерлер кудайлардын жеке менчиги эсептелген, анда жашаган адам баласы – анын кулу, кызматчысы, өкүлү болгон. Мифте берилген алгачкы кудайлар акырындап адам келбетине келип, өкүлдөр бекиткен социалдык кызматтарды аркалаган. Шумерлердин сыйынган жайы өзүнүн функциясына диний, саясий жана административдик институттарды камтыган. Шаарларда соттук талаш-тартыштарды чечүүчү жана согушка аскер башчыларын дайындоочу аксакалдар жыйыны болуп турган.

Мифтик аң-сезим коомдо моралдык-этикалык баалуулуктарды калыптандырууда маанилүү роль ойнойт. Мифтер жана легендалар ар кандай элдердин маданий мурастарынын бир бөлүгү болуп саналат жана дүйнө, адам табияты жөнүндөгү түшүнүгүбүздү байытат. Аларда муундан-муунга өтүп келе жаткан адеп-ахлак, этика жана турмуштук акылмандык сабактары камтылган.

Б.з.ч. 8-к. Вавилон падышалыгын өзүнө баш ийдирген ассириялыктар Вавилондун маданиятын, динин жана көркөм чеберчилигин өздөштүргөн жана өнүктүргөн. Ниневиядагы ордо сарайлардын урандыларынан он миңдеген *клинописстик* текстери бар китепкана табылган. Бул китепкана вавилондук бардык маанилүү чыгармаларды, ошондой эле байыркы шумердик адабияттарды сактаган. Бул китепкананын чогултуучусу ассириялык падыша Ашшурбанипал тарыхка билимдүү жана көп окуган адам катары кирген.

Бирок, мындай өзгөчөлүк бардык Ассирия башкаруучуларына мүнөздүү эмес. Падышанын ырайымсыздыгын көрсөтүү ассириялык көркөм чеберчиликтин өзгөчөлүгү болуп саналат: туткунга түшкөн адамдын тилин жулуп алуу, айыптуунун терисин сыйруу сыяктуу мисалдар. Бул күндөлүк турмушта болуучу чындык боорукердик жана жан тартуу сезимдерисиз берилген. Ал учурдагы коомдун ырайымсыздыгын мыйзам ченемдүү көрүнүш “адептик ченем” деп эсептесек болот. Ассирияда сыйынуу курулмалары эмес, падыша сарайлар басымдуулук кылган, далил катары сүрөттөрдө жана жазмаларда – динден тышкары сюжеттер орун алган. Космологиялык жана жаратылыш күчтөрүн көрсөтүүчү кудайлар башында “асман башкаруучуларынын өкүлдөрү” андан кийин “жакшылык тартуулоочу” табигый зарылдык катары кабыл алына баштаган. Мамлекет өзүнөн-өзү моралды чыгарбайт, бирок мамлекеттик бийлик пайда болгондон баштап ал адептик баалуулуктардын катарына кирет. Жаңы пайда болгон мамлекет көп убакытка чейин коом мөөрүн өзүнө алат, бирок бул маанилүү социалдык түзүлүштүн өз ара аракети карама-каршылыктан ажыратылган эмес. Мамлекеттик мамиле коомдук өнүгүүнүн калыстык, ченем, идеал маселелери боюнча алгачкы уруулук формадан бир топ эле айырмаланып турат. Алардын ортосундагы чыңалуу кырдаалды курчутуп, моралдык өнүгүүнүн өбөлгөсүнө айланат. Эгерде “трансценденталдык күчтөр” бүтүндөй дүйнө тартибинин булагы болуп саналса, мамлекеттик бийликтин кепилдиги адеп тартиби болгон. Адилеттүү падышага адептин функциялары жүктөлгөн, “кызматкерлери чынчыл” жана “жолдору тынч” болууга тийиш. Чындыгында бул маселе бийликтин аткаруу милдетине кирип калкты коргоо жана коомдук көйгөйлөрдү чечүү талап катары каралган. Бийлик башындагынын жөндөмдүүлүгү “акылдан” айырмаланып сакралдык уңгусу бар “данышмандуулугу” менен байланыштуу милдеттерге дал келиши керек деген талап коюлган. [17, 132 – б.].

Жалпылап айтканда Эки Суу элинде адептик дүйнө түшүнүгү жиктелбей аң-сезим деңгээлинде ырым-жырымдардын алкагында калган. Месопотамия мифтеринин каармандары да, кудайлары да жосундук иш-аракеттеринде

адептик идеалга жеткен эмес. Моралдык түшүнүктөр мифосимволикалык формада болуп сакралдык мыйзам ченемдүүлүктөр түрүндө берилген.

Жалпысынан Чыгыш мифологиясы тарыхый адеп-ахлактык сабактарды берип, адамдарды курчап турган дүйнө менен адилеттүүлүк, урматтоо жана гармония баалуулуктарын ачып, үйрөтүп, көрсөтүп турат. Ал Чыгыш Азиянын маданияттарына жана коомдоруна таасирин тийгизип, алардын моралдык ишенимдерин жана этикалык стандарттарын калыптандырган. Мындан тышкары, мифтер жана уламыштар фантазияны жана эмпатияны өнүктүрөт, бул бизге башка каармандардын көзү менен дүйнөнү көрүүгө, алардын эмоционалдык тажрыйбаларын жана мотивацияларын түшүнүүгө мүмкүндүк берет. Бул моралдык-этикалык тарбия берүүнүн маанилүү аспектиси болуп саналган ар кандай пикирлерди жана маданий салттарды урматтоого өбөлгө түзөт. Ошентип, мифтик аң-сезим моралдык-этикалык баалуулуктарды калыптандыруу үчүн шыктандыруучу булак болуп кызмат кылат, биздин аң-сезимибизди байытат.

Мифтик этикалык көз караштар адамдын социалдык иденттүүлүгүн бекемдөөгө, тарыхый тамырын жана салттарын түшүнүүгө да жардам берет. Бул адамдарга мурунку муундар менен байланышты сезүүгө жана алардын акылмандыгын жана тажрыйбасын мурастоого мүмкүндүк түзөт.

Чыгыш мифологиясы ар түрдүү экени белгилүү. Чыгыш Азия маданияттарынын, анын ичинде Байыркы Индия мифологиясы да бул маданияттарга мүнөздүү болгон моралдык-этикалык окууларды жана баалуулуктарды жараткан. Индия мифологиясы: Индуизм жана буддизмге негизделген. Индия мифологиясы көптөгөн кудайларды, жиндерди жана баатырларды камтыйт. Махабхарата жана Рамаана сыяктуу мифологиялык тексттер адеп-ахлактык сабактар, адилеттүүлүк жана дхарма (адилеттик) жөнүндөгү эпикалык жомоктордон турат.

Будданын окуусу дин катары өнүккөн учурда Хинаяна, Махаяна агымдары салыштырмалуу түрдө бөлүнгөндүгү тарыхта белгиленген. Хинаяна агымы коомдук жана үй бүлөөлүк жашоону четке кагат. Коомдо жашаган

адамдын кыйбастык сезимдери пайда болот, анын жыйынтыгы азап чегүүгө алып келет. Сапар тартууда табияттын кереметине токтобос үчүн хинаяна өкүлдөрү көздөрүн жумуп жүрүүнү талап кылган.

Махаяна багытынын идеалы бул – бодхисаватта категориясы. Бодхисаватта “Будданын милдети” деп түшүндүрүлөт. Башкача айтканда, адам “сансара жолунан” - “жаралып – жок болуу” айлампасынан бодхисаваттанын изгиликтеринин негизинде куткарылат. Адептик жашоонун негизи болуп дана (ырайымдуулук), вирья (рухтун күчү), шила (мораль), кшанти (сабырдуулук), дхьяна (ой жүгүртүү), праджня (тынчтык жана жыргалчылык) түшүнүктөрү берилген. [18, 516 – б] Махаянанын этикалык гуманизми буддизмдин алгачкы этаптары менен үндөш. Будданын окуусу изгиликтер аркылуу адамзатты сактап калууга арналган.

Махабхарата этикасында бакыт издөө негизги маселе. Рахат алууну каалап, азап чегүүдөн бардык жандык качат. Биз каалабаган нерсе бул азап (дукха), ал эми биз каалаган жыргалчылык, ырахат (сукха). Махабхаратада жыргалчылык менен азап чырмалышып жашайт, эриш – аркак жүрөт. Адамдын иш аракетинин максаты, жыргалчылыкты же азапты тынч, туруктуу акыбалда кабылдоо. Адилеттүүлүктү сактоо – дхарма адамга ырахат берүүчү өзгөргүс шарт. Ал башкаларды бакубатчылыкка жеткирип, өзүн сактап калууга жардам берет. Дхарма коомдун биримдигин жайылтат. Ал жаратылгандын баарысынын бакубатчылыгына максатталат. Махабхарата боюнча милдет түшүнүгүнүн маңызы “Өзүңө каалабаганды башкаларга жасаба” максима катары кабылданат. Дхарма бул жөн эле каалоолорду канааттандыруу эмес. Ырахат алуунун кеңейиши да чыныгы бакубатчылык бере албайт. “Бакытты каалоо, ырахаттануу токтобойт”. Себеби, ырахатка жеткен күнү да, андан да көптү каалай беребиз. Оюбуздун чабытын кармап, кумар үмүттү токтотуу зарыл иш.

Махабхаратада “моралдык императив” катары каралган ырым – жырымга байланыштуу бир окуя бар, анда бул дүйнөдөн кетүүгө чейин адамдын жашоосу маани – мазмундуу болуш керек: Анахорет үйлөнбөй бул

дүйнөдөн алыстап баратып, сапарынын аягында тозоко келет. Ал жактан атасын, чоң атасын, ата – тегин түбү жок жараканын үстүндө жипке асылып, аны “убакыт” менен аллегориялык салыштырылган - чычкан акырындык менен кемирип, алар наристеге сактап кал деп жалынып турганын көрүп, аларды өзүнүн балалуу болушу сактап калаарын түшүнөт. Кайтып үйүнө келип үйлөнөт.

Башкача айтканда, адам өзүнүн вазыйпасын аткарбай бул дүйнөдөн алысташына уруксаат берилбейт.

Ошентип, мифтик этикалык идея – бул, чынында эле, адеп-ахлактын тарыхый формасы, ал мезгилдин рухун жана белгилүү бир тарыхый мезгилде белгилүү маданияттын же коомдун баалуулуктарын чагылдырат. Мифтер жана уламыштар адеп-ахлактык баалуулуктарды гана чагылдырбастан, аларды коомго жеткирүүнүн жана орнотуунун каражаты катары кызмат кылат. Алар адептүүлүк, адилеттүүлүк, чынчылдык, кайраттуулук жана башка адеп-ахлактык сапаттар жөнүндө сөз кыла алышат. Мындан тышкары, мифтер ар кандай этикалык дилеммаларды чагылдырып, адамдын адеп-ахлагынын ар кандай аспектилерин изилдей алат.

Салттуу маданияттагы коомдун баалуулуктары менен ченемдеринин альтернативасыз жашоо ыкмасы болуп ырым-жырымдар эсептелет. Мораль бир маанисинде “күнөөгө батуу”, аң-сезимдин дисгармониялык формасы, бул “мындай болуш керек” жана “чынында кандай” түшүнүктөрүнүн ортосундагы айырма. Бирок ошол эле убакта мораль адамдагы жетилбегендикти тазалоо, жеңүү каражаты, анын болмуштук түшүнүктөр аркылуу идеалдык абалга жакындоосу.

Кыргыздардын мифоэпикасы - байыркы көчмөн маданияттын түпкүрүнөн жетилген, табияты татаал фольклордук чыгармалар. Алардын тутумунда мифтерден тартып кийинки доорлордогу тарыхый окуялар камтылган. Көчмөндөр цивилизациясынын дүйнө таанымынын калыптанышындагы болмуштун мыйзамдары жөнүндө ой жүгүртүүсү эмпирикалык байкоолорго негизделет. Дүйнөнү кабылдоо бул таанып-билүү

образын түзүү тажрыйбасы. Байыркы кыргыздардын дүйнө тааным турмуштук тажрыйбалык жалпыланган билимдердин элементтерин өзүнө сиңирген. Эмпирикалык билим, мифологиялык идеялар, диний ишенимдер, фольклордун ар кандай үлгүлөрү байыркы кыргыздардын дүйнө тааным философиясы катары кабылданат. Көркөм аң-сезимдин калыптанышында, теориялык билимдин негизинин пайда болушунда миф чоң роль ойногону белгилүү. Миф – адамзаттын руханий прогрессинин маанилүү жана зарыл баскычы, анын руханий ишмердүүлүгүнүн тарыхый биринчи формасы. “Аң-сезимдин мифологиялык стадиясы адамдын ой жүгүртүүсүнүн конкреттүү кырдаалдын тар алкагынан чыгышын белгилеген” [19, 407 - б.] Эпикалык жанр мифтен кеч пайда болгон, бирок алар бири-бирине байланыштуу жана формасы бирдей. Эпостогу сюжет, мотивдердин көбү мифтерге барып такалат. Эпос мифке караганда ойдон чыгарылган эмес. Эпосто адам кандайдыр бир объективдүү фактыларды чагылдырууга умтулат, өзүнүн фантазиясын чындык катары кабыл албайт. “Манас” үчилтигинде диний-мифологиялык идеялар курчап турган дүйнөнүн руханий, материалдык кубулуштарын өзүнө камтыган. Адам менен жаратылыштын органикалык байланышы көркөм сюжеттерде берилген. Салттуу дүйнө таанымдын бардык формалары анимисттик же тотемдик образдар менен коштолуп турганы белгилүү. Ал эми табиятка сыйынуу ыйык башаттардын рухуна сыйынуу менен башталат. Жер, Суу сыяктуу элементтер жашоо башаты катары каралган. От илгеркилердин идеяларында адамдарды жамандыктан тазалап, сактаган.

Ой жүгүртүүнүн мындай өзгөчөлүгү байыркы коомдук этаптарына эле мүнөздүү болуп, адептик аң-сезимге белгилүү из калтырган. Адам өзүн жаратылыш чөйрөсү менен бир бүтүндүктө карап, жаратылыштагы кубулуштарга адептик негизде баа берип жакшы, жаманга ажыраткан. Адептин социалдык, натуралисттик теориялардын маанилик элементтери диний-мифологиялык көз караштарда эле байкалып турганын белгилөө керек.

Эпосто элдин этикалык идеялары жакшылык менен жамандыктын күрөшү

жөнүндөгү ойлор аркылуу берилген. Жакшылык менен жамандык, алардын күрөшү, эреже катары жакшылыктын жамандыкты жеңүүсү чыгармалардын негизги өзөгүн түзөт, алар элдин жакшылык жана адилеттүүлүк, мекенчилдик, гумандуулук жөнүндөгү адеп-ахлактык идеалына негизделген. Демек, эпосто адеп-ахлак коомдук да, жеке да дүйнө таанымдын, адамга, коомго, тарыхка карата көз караштын универсалдуу формаларынын бири болуп саналат.

Кыргыз фольклор жанрынын эпикалык формасы мазмундук жактан бай эсептелинет, монументалдык “Манас” үчилтигинен тышкары элдин баатырлыгын даңазалаган кенже эпосторду да белгилеп койсок. Баатырдык эпостордо кээ бир тарыхый учурларды, үрп-адат, адеп-ахлак ченемдерин, курчап турган жаратылыш жөнүндөгү ойлорду эл сюжеттик, образдык сүрөттөө менен поэтикалык формада чагылдырган.

«Манас» эпосундагы жакшылык менен жамандыктын мифоэпикалык формалары жарык, караңгынын, өмүр менен өлүмдүн, адамдык абийир менен уятсыздыктын күрөшү түрүндө берилген. Ошондой эле адамдардын, жаныбарлардын, мистикалык жандыктардын жана жаратылыш кубулуштарынын «оң», «терс» каармандарынын аллегориялык образдарында көрсөтүлгөн.

Элдик оозеки чыгармачылыкта баатырларга коштоочу ат коюунун импровизацияланган түрү бар. Аларды ай, күн, асман же башка кубулуштарга, нерселерге салыштырып, жеке өзүнө мүнөздүү касиеттерин, сапаттарын баса белгилешкен. Манастын эпикалык образы өзүнө гана таандык сапаттар менен коштолот, мисалы, “Айкөл” түшүнүгү. Моралдык баалоодо бул категория жалпы адамзаттык баалуулуктарды туюндурган социалдык - этикалык сапаттарды камтыйт. Бул эпитеттин экиге бөлүнгөн маанилик түшүндүрмөсү: “Ай” анан “Көл”. Чыгыштын салттуу руханий маданиятында «аллегория» колдонулуп, этноэтикалык формулировка боюнча «Ай» термини «ыйык», «тунук», «таза» сыяктуу түшүнүктөрүнө трансформацияланат. Ал адамдын жүзү, касиети. Байыркы мифологиялык булактарда айдын жарыгы чоң мааниге ээ болуп, жарык, сулуу, нурлуу сыяктуу түшүнүктөргө айланган.

Салттуу аң-сезимди изилдөөдө көпчүлүк учурда семантикалык мазмуну бирдей болгон түшүнүктөрдү кезиктиребиз, мисалы: жаркылдаган адам (блеск), улуулук (величие) түпкүлүгүндө жакшы сапат катары кабылданат. Эстетикалык мүнөздөмөлөр этикалык сапаттарга ээ болот. Табу, тыюуларды адеп аң-сезиминде аңдоо мезгилинен “сонун менен жакшылык” (прекрасное и добро), “копол менен жамандык” (безобразное и зло) бир бүтүн сапат деп таанылган. Андан кийин өнүккөн коомдук аң-сезим мындай принципти орноткон: моралдык талаптарга жооп берген адептүүлүк бул сонун, ал эми жакшылык эстетикалык жактан копол болсо, моралдык жактан жакшы боло албайт. Дал ушул этикалык жана эстетикалык чөйрөлөрдүн биримдиги “Айкөл” эпитетинин семантикалык маанисин аныктайт. «Көл» аллегориялык терең мааниге ээ жана адамгерчиликтүү, рухий, кайрымдуу деп чечмеленет. Бул түшүнүк адептүү, кең пейил, боорукер, адамгерчиликтүү адамдын мүнөзүндөгү өзгөчөлүк. Ошентип, баатырдын “Айкөлдүгү” этика-эстетикалык маанидеги: эр жүрөк, калыс, боорукер, кең пейил, таза, нурдуу, ыйык, асыл сыяктуу мүнөздөмөлөрдү жана жан аябастык, сабырдуулук, чыдамкайлык, жеңилген душманга гумандуу мамиле деген социалдык-этикалык сапаттарды бириктирет.

Бул түшүнүктүн аныктамасы сөздүктөрдө мындай деп берилген: “Айкөл адам – бул өзүнө таандык делген сапатты көрсөткөн адам эмес, табияты ушул сапатта болгон адам. Мындай адам, аныктама боюнча, башкача болушу мүмкүн эмес.” [20, 5 – б]

Байыркы гректер "калокогатия" түшүнүгүн "айкөл" эпитетинин белгилерин ачып берүү үчүн колдонушкан. «Платон бул терминди гректер арасында асылдыктын, байлыктын, физикалык жана рухий жөндөмдүүлүктөрдүн жыйындысы болгон билим идеалын белгилөө үчүн колдонгон» [21, 273 - б.]. Лосев А.Ф. «История античной эстетики» аттуу илимий эмгегинде философиялык калкогатия жөнүндө сөз кылып, Ксенофонттун Сократтын калкогатияны түшүнүүсү жөнүндөгү ойлорун келтирет «Бирок Сократ калкогатияны изгиликтен, изгиликтүү жосундардан,

сулуулуктан айырмалайт». Андан "... сонун жана жакшы бул, адам өз иш-аракетинде (поступок) жетекчиликке алыш керек, бирок ал иш-аракеттин (поступок) өзү эмес. Калокоготия – изгилик да эмес. Калокогатия - изгиликтүү иш-аракеттерде ишке ашкан жакшылык" [22, 389 - б.] Ошентип, байыркы гректерде "Калокогатия" сонун, изгиликтүү жосундук иш-аракеттердин (поступок) жалпы образын чагылдырган категория катары бааланат. Бул этикалык-эстетикалык сапат, анын мүнөздүү белгилерине сонун (прекрасное) жана изгилик (добродетельное) түшүнүктөрү кирет.

Манасты коштоп жүргөн дагы бир мифоэпикалык образ – бул “каңкор” термини. “Каңкор” сөзүнүн азыркы мааниси “катаал”, “кан ичкич” деп түшүнүлөт. Бирок, эпикалык чыгарманын контекстинде бул түшүнүк «терс» да «оң» да сапаттарды камтыйт. Кээ бир учурда ал оң мүнөзгө да ээ, башкача айтканда, согушта ырайымсыздык, канкордук, таш боордук баатырдык, эрдик катары бааланат. Дегеле эпикалык баатырлардын аракетине баа берүү, оң же терс деп бөлүү субъективдүү позиция. Адеп ченемдерине арналган изилдөөлөрдө мындай мисалдар бар: Фирдоуси башкаруучунун адилеттүүлүгү жөнүндө айтып жатып, Шах Хосров Ануширван Кичи Азиядагы аскердик жортуулу учурунда, өзүнүн жоокерин, дыйкандан бир мүшөк чөп тартып алганы үчүн өлүм жазасына буйрук бергенин белгилеген. Монгол тилдүү элдердин эпикалык чыгармаларындагы “Канкор” же “Хонгор” түшүнүктөрү баатырларга оң мүнөздөмө берүү үчүн пайдаланылат, “боорукер”, “келбеттүү”, “даңазалуу”, “кымбаттуу” деген маанини билдирет. Демек “канкор” түшүнүгү башында ушундай мааниге ээ болгон, бирок убакыттын өтүшү менен ал унутулуп калган. [23, 659 - б.]

Согуш талаасында көрсөтүлгөн эрдик – жакшы деп бааланган жосундук аракеттин (поступок) бир түрү, ошол эле учурда, жакшы эсептелген жосундук иш-аракеттин тескери жагы бар, баатыр майдан талаасында канкор, зулум болбой койбойт. Сөздүн түпкү мааниси убакыттын өтүшү менен жоголуп, адептик аракеттерге этикалык баа берүүнүн контекстинде жамандык катары бааланышы мүмкүн. Ал эми, мекенди коргоо үчүн эрдик көрсөтүп

ырайымсыздык менен душманды талкалоону моралдык милдет катары кабыл алып, «балким» жакшы баа берүү керек. Фольклордук жанрдын эпикалык формасы адептик, этикалык ченем, идеалдарды калыптандырып салттуу маданияттын руханий байлыгын түзөт. Элдик оозеки чыгармачылыкта (эпостордо да) адептик жөнгө салуучу ченемдик функцияны каймана сөздөр, макал-лакаптар аткарат. Фольклор баалуулуктар системасын реконструкциялоо, адептик башаттарды аныктап, негиздөө үчүн негизги рухий булак. Демек, жогоруда талкууланган этикалык, эстетикалык түшүнүктөр жана парадигмалар социалдык, антропологиялык жана натуралисттик мүнөздөгү көптөгөн түшүнүктөргө бөлүнөт.

Көчмөндөрдүн маданиятында курчап турган дүйнө менен адам ажырагыс, адам табиятты таанып, сезет жана аны менен бирге жашайт. Убакыт-мейкиндик континууму эпикалык мезгилде нерселердин, кубулуштардын түбөлүк айланып турган цикли катары кабылданат. Көчмөн элдердин көп кылымдык тарыхы, кайталангыс маданияты келечек муундар үчүн руханий байлык болуп саналат.

2.2. Диний этиканын логикалык табияты жана концептуалдык өзгөчөлүгү

Диний ишеним адептик чен-өлчөмдөрдүн, баа берүүнүн позициясынан талдана баштагандан, тагыраак айтканда, дин философиялык алкакта иликтенген учурда, арасындагы бир катар маселелерде чечилбеген позициялар бар. Адеп менен диндин өз ара мамилеси – тарыхый көйгөй. Ошол эле учурда дин да, адеп да, адамдын тарыхында, маданияттын рухий өнүгүшүндө жетишкен бир бүтүндүгү экендигин көрсөтүүдө. Мораль менен диндин терең жана ажырагыс байланышы, алардын ортосундагы чыңалган формаларын жокко чыгарбайт, ал маселе карама-каршы эки позициянын калыптануу процессинде чагылдырылат. Кудай болбосо, адеп болбойт деген теисттик көз карашта диний адеп-ахлак гана бар, ал эми атеисттик принциптен алганда

диндин адеп-ахлаксыздыгы же адеп-ахлактын диний эместиги ырасталат. Диндин догмалары менен катар, адеп-ахлагы болбосо – маанисин жоготот. «Адеп диндин негизги бөлүгүн түзөт», – деп жазат В. Н. Шердаков. [24, 76 – б] Бирок диндеги адептин болмушу өзгөчө. Ишеним менен адеп ченемдери бир башатка ээ, ошондуктан диний аң-сезим үчүн Кудайга чындап ишенген адам адеп-ахлаксыз болушу мүмкүн эмес, ал эми ишеними болбосо, чыныгы адеп-ахлактуу боло албайт. Орустун диний философу С. Н. Булгаков өзүнүн чыгармасында бул ойду: «...адеп динде тамыр алат» – деп кыскача так айткан [25, 45 - б.].

Эволюциялык өнүгүүнү жактагандардын таалиматында динсиз таза мораль жеңип чыгууга тийиш, адеп түшүнүгүнүн өзүн алганда азырынча калыптануу процессинде турат. Бул ой, мораль менен диндин табиятын, алардын карама-каршы мамилелеринин көйгөйүн чечпейт. Себеби, адамдын эмоционалдык-психологиялык табиятынын татаалдыгы, анын ички дүйнөсүнүн жана рухий баалуулуктарынын көп кырдуулугу турат. Мындан тышкары, мораль менен диний ишенимдин ортосунда түздөн-түз байланыш жок. Бул учурда динди бекем тутуу да адептикти сактап калууга кепилдик бербейт, динсиздик да адепсиздикти алып келбейт. Г. Кюнг: «Кудайга ишенген адамдар, адептик жашоо динсиз да мүмкүн боло тургандыгын моюнуна алышы керек», – деп белгилейт. [26, 22 - б.]

Дин менен моралга «ортомчу» болуп, алардын кызыкчылыктарын коргоп, жараштыруу күчүнө философия ээ. Философиянын болушу адеп менен диндин карама-каршылыгынын төмөндөшүн шарттай алат. Башкача айтканда, адептик канчалык деңгээлде динге берилген, ал эми дин канчалык деңгээлде адептүү? деген философиялык суроо коюлат. Чындыгында, диндин адептик жана адептиктин диний проблематикасы философияда салттуу түрдө салмактуу орун ээлейт. Жалпысынан мораль менен диндин өз ара мамилеси жөнүндө суроонун философиялык жактан коюлушу диндин адеп үчүн да, адептин дин үчүн да эки тараптуу маанисин айкындоого барып такалат.

Мораль менен диндин чектешкен тогосу бар. Теодицея проблемасы Батыш Европанын рационалдуу диний философиясына көбүрөөк мүнөздүү болгон. Бул дүйнөдөгү жамандык менен ажалдын бардыгы Кудайдын ырайымдуулугуна жана кудуреттүүлүгүнө шек келтирбейт, тескерисинче рационалдуу түрдө актоого аракет кылат. Башкача айтканда, теодицея көйгөйү – бул жакшылык менен жамандыктын өз ара мамилесинин диний мааниге өткөрүлгөн формасы. Теодицея диний этика үчүн орчундуу маселе. Байыркы философияда теодицея проблемасы стоиктерге жана Эпикурга таандык, ал эми жаңы доордо Лейбнице чагылдырылган. Лейбниц жактаган «алдын ала белгиленген шайкештик» идеясы «Кудайдын детерминизми» вариантын билдирет, анда онтологиялык жактан жамандыктын, адилетсиздиктин болушу мүмкүн эмес. Лейбництин пикирине ылайык, баардыгы – Кудайдын эрки кепилдик болгон бакытка алып барат. Теодицея сунуштаган чечимдер философиялык позициядан бааланган эмес, анткени ишенбестик, шектенүү дүйнөдө дайым өкүм сүргөн.

С. Кьеркегор этикалык жана диний кагылышуулардын деңгээлинде келип чыккан терең трагедиялуу жана карама каршылыктуу мамилелерди айкындоо үчүн өзгөчө аракет кылат. «Коркуу жана сезүү» аттуу китебинде Кьеркегор Авраамдын жасаган ишинин рухий мани-маңызын түшүнүүгө аракет кылат, аны ал «этикалуулукту жоюу» деп атайт. Авраам Кьеркегор үчүн трагедиялык каармандан айырмаланып, болмуштун бийик чекитине чейин жеткен, кудайга толук берилгендигин далилдөө үчүн өзүнүн жалгыз баласын курмандыкка чалууну чечкен чыныгы «диний каарман» болуп саналат. Мында чыныгы ишенимдин үлгүсүн көрсөткөн Авраамдын жасаган ишинин трагедиялык түйүнүнүн эң терең тамыры, Кьеркегордун пикирине ылайык, акыл-эстүү ой жүгүртүүгө, расмий адептикте жалпыга таанылган канондорго, карама-каршы келген туңгуюкка өзгөчө бир секирик деп эсептелет. Кьеркегор Авраамдын, «же киши өлтүргүч, же Кудайга ишенген адам» экендигин, «же ишеними бар экендигин, же Авраамдын курман болгондугун» айтат. Албетте, дайыма «жалпыга» апелляция кылган жана «бир адамдын иши» дегенди

билбеген этиканын көз карашынан караганда Авраамдын жасаган иши адепсиз иш. Кьеркегор: «Ал өзүнүн жосундук аракетинин аркасында бүткүл моралдык нерселерден аттап өтүп, андан сырткары бир кыйла бийиктикке ээ болот да, ага ылайык моралдык нерсени жоёт», – дейт. [27]

Бул жосундук аракетти жасоо кыйын, анткени биринчиден, Авраамдын ниетин кылмыштуу ниет катары баалаган коомдук моралды, жана жалпы кабыл алган этикалык мыйзамдарды жеңүү керек, экинчиден, ишенимин далилдөө үчүн курмандыкка чалууну Кудай талап кылган жалгыз уулуна аталык сүйүү сезимин жеңүү керек. Кьеркегордун ою боюнча, Авраам моралдык принциптерди жеңүү менен азгырыкка алдырган жок. Адатта биз адамдын өзүнүн парзын аткаруудан алаксыткан нерсени азгырык деп атайбыз, бирок мында Кудайдын эркин аткаруудан алаксыта алган этикалуу нерсенин өзү азгырык. Анда парз деген эмне? «Парз – бул Кудайдын эркин белгилөө үчүн билдирүүнүн өзү».

Кьеркегор диний иш-аракет үчүн тоскоолдуктар жана азгырыктар катары болгон моралдык нерсени ар дайым жеңүүгө, жоюуга алып келерин ачык жана ишенимдүү көрсөтөт. Мораль парз маанисинде, жакшылык жана жамандык жөнүндө, жалпылаштырылган, эч бир жакка тиешеси жок түшүнүктөрдүн, категориялардын жыйындысы, ал эми динге бекем туруу акыры этикалык жакшылыкка алып келе турган жогорку этиканын телеологиясы катары кабыл алынат. Анткени Кудай Исаактын өмүрүн сактап калат, демек, моралды парадоксалдуу түрдө бекемдөөнү талап кылган ишенимдин натыйжасы акыры-аягында этиканы ырастайт. Бирок кандай гана болбосун бул жерде этикалык – диний иш-аракеттин каражаты, куралы. Орус философу Лев Шестов өзүнүн «Киргегард жана экзистенциалдык философия» аттуу китебинде Кьеркегордун философиялык негизги идеяларын өнүктүрүү менен, этикалык жана диний кагылышууда келип чыккан ишенимдин жана акыл эстин антиномиясын өзгөчө баса белгилейт. Кьеркегор боюнча ишенимдин күчү – мааниси жок нерсеге (абсурд) секирик жасоо, ал эми этикалуулук – деп ырастайт Шестов, – маанисиздикке бараткан жолдогу эң

башкы тоскоолдук. Ошондуктан аны жоюш керек. [28, 44 – б]. Этикага каршы Кьеркегор тарабынан жасалган жүрүш – бул зарылдыкка каршы анын макоо кылган детерминизмине каршы жасалган жүрүш, акыры индивидди карандай кокустуктун же (жалпысынан ошол эле сыяктуу) зарылдыктын колунда аны берилген кол бала кылып, анын (индивиддин) адеп-ахлактык эркин шал кылат. Шестов Кьеркегордун оюн, анын этикалуу нерсени теологиялык жеңүү интенциясын чечмелеп түшүндүрүү менен бул жеңүүнү өзүнүн ой жүгүртүүсү менен тереңдетет. «Киргегард баштапкы күнөөнү адам эмес, Кудай тарабынан жасалгандыгына алып барды». [29, 224 – б.]. Ошентип, толук ырааттуу диний ой жүгүртүү үчүн этикалуулуктун, теологиялуулуктун орду, катышы жөнүндөгү философиялык ой жүгүртүүлөрдө Кудай, анын жашыруун, акылга сыйбаган эрки, акыл-эстен, адеп-ахлактан жогору тургандыгы толук түшүнүктүү. Мында динди бекем тутуу баарынан артык экендиги даана билдирилет.

Жогоруда адеп-ахлактын диний мазмуну, адептик диний жактан чечмеленгенде келип чыккан философиялык көйгөйлөр жөнүндө айтылды. Философиялык планда кандай гана шектенүүлөр келип чыкпасын, диндин көз карашында – адеп-ахлак өз алдынча эмес, ал диний максаттарга жетүү үчүн каражат жана курал катары кызмат кылат. Изилдөөнүн контекстиндеги маанилүү нерсе философия менен диндин катышы жөнүндөгү маселени айкындоо.

К. Ясперс «Философиялык ишеним» аттуу эмгегинде дин менен философиянын катышы жөнүндөгү маселени өзгөчө чечүүнү сунуштайт. Мында диний ишенимдин философиядан айырмасы, ага ылайык маани-маңызы соңунда ишеним менен философияны кандайдыр бир синтездөө аракетин каралат. Дин менен философиянын жеке чөйрөлөрүнүн аралыгына чек коюу зарыл, бири-бирине өтүп кетсе ашыкча көтөрүлүп же төмөн түшүп кетет. Ошондуктан дин жана философиянын жекече чөйрөлөрүн бөлүштүрүү маанилүү болуп саналат. Ясперс: «Дин көбүнчө ишке ашып, чындыкка айланууга, философия – өзүн аныктаганга умтулат. Динде философиялык

кудай жупуну, жөнөкөй, көңдөй көрсөтүлөт, ал (дин) философтордун позициясын «деизм» деп кемсинтет. Философияга диний чындыкка өткөн кубулуштар калп көрүнөт Кудай менен жалган жакындашуу деп каралат. Дин философиялык кудайды бош абстракция деп, философия Кудайдын диний бейнелерин азгырык, бийик болсо да, идолдорго сыйынуу деп эсептеп, ага ишенбейт», – деп жазат. [30, 457 – б.]. Мында, чыныгы бири-биринин чыныгы айырмачылыгы көргөзүлүп ар дайым карама-каршы пикирлерди пайда кылып, бири-бирин танганга чейин баргандыгы айтылат. Диний аң-сезим үчүн ишеним актысында ачылган тирүү Кудай философиянын ой жүгүртүү актысынын натыйжасында алынган абстракттуу Абсолюттан бир кыйла ишенимдүүрөөк. Бирок ой жүгүртүүнүн философиялык актысы өзүнүн маани маңызы боюнча диний эсептелет, анткени философиялык ой жүгүртүү илимдеги логикалык ой жүгүртүүдөн айырмаланып, трансценденттик ой жүгүртөт. Тактап айтканда, динчилик ишеними жетпей калган, Кудайды таанып билүү денгели төмөн трансценденттүү ойлом. Философия адамдын ченемдик, универсалдуу эсептелген ой жүгүртүү жөндөмдүүлүгүнүн сыноосу. Универсалдуу аң сезим диний «алсыз», «чыныгы эмес» көрүнгөн ойломду да өзүнө камтыйт, анткени сырдуу чындыкты кыйналып издөөгө чыдай албай, трансценденттиктин (антропоморфизацияланган – адам кейпине салынган) образына түшөт.

Ясперс өзүнүн «философиялык ишеними» түшүнүгүн «трансценденция», «экзистенция», «универсалдуулук» категориялардын алкагында курат. Сокур фанатизмди алып таштаган трансценденттикке ишенүү, адамдын универсалдуу касиети болгон өздүк экзистенциянын рационалдык аңдоосуна негизделиши тийиш. Бул мааниде философиялык ишеним конфессионалдык түрдө чектелип турган динден объективдүү көрүнөт. [31, 423 - б.]

Маданият өзүнүн негизинде культка ээ. Динчилдиктин негизги мүнөздөмөсү трансценденттүүлүккө умтулуу, диний баалуулуктардын, анын ичинде адеп-ахлактык баалуулуктардын тигил дүйнөгө гана таандык мүнөзүн көрсөтүү. Эгер илимий (динге негизделбеген, гуманисттик) этика адеп-ахлакты

толук секуляризациялоого умтулса, анда диний этика, тескерисинче, адеп-ахлакты ыйык кылууга (сакралдаштырууга) жана динди адептештирүү тенденциясына ээ. Диний этикада адамдын рухий маани-маңызына дал келген толук адеп-ахлактуу идеалды көрүүгө мүмкүндүк бербеген негизги кемчиликтери принципалдуу түрдө эки учурда байкалат. Биринчиден, адамдын көз алдында тышкы эрежелердин системасы катары турган ишеним билимге трансформацияланат. Динде (илимдегидей эле) жакшылык белгилүү жана ага кантип жетүү да белгилүү. Экинчиден, динде адатта Кудайдын чөйрөсү адамзаттын дүйнөсүнө түшүрүлөт, атап айтканда, трансценденттик нерсе имманенттүү болуп калат, диний ишеним өзүнүн сырдуулугун жоготуп, адамдын Кудай жөнүндөгү түшүнүктөрүнүн системасына айланат.

Философия адептеги, диндеги кыйла маанилүү нерселерди аңдап, алардын өз ара мамилелеринин татаал мүнөзүн түшүнүүгө умтулат, акыры, ашынган морализм менен фанатизмге кирип кетүүдөн чектенет жана динде да, адеп-ахлакта да чыныгы адамдык башталыштарды сактоону шарттайт. Бул адеп философиясынын маанилүүлүгүн жогорулатат, аны ар дайым философиянын жетектөөчү иш-аракетине муктаж болгон диний практика үчүн да, адамдын адеп-ахлактуу жашоосу үчүн да зарыл кылат.

Илимий этиканын тигил дүйнөлүк этосу (этос грекче *ethos* – антик философиясынын кандайдыр бир жактын же кубулуштун мүнөзүн белгилөөчү термини; музыканын этосу, мисалы, анын ички түзүлүшү жана адамга таасир этүүчү мүнөзү. *Этос* адеп-ахлактуу туруктуу мүнөз катары көбүнчө жан дүйнөнүн абалы болгон пафоско карама-каршы коюлат) түшүндүрүлгөн илимдин эмпирикалык дүйнөгө гана багытталгандыгын күбөлөндүргөн онтогносеологиялык негиздерин айкындаганыбыздан кийин; жана диний этиканын тигил дүйнөлүк этосун алдын ала белгилеген динчилдиктин трансценденттик маани-маңызы айкындалгандан кийин, биз эң башкы маселени – философиянын табияты, анын өзгөчөлүгү, анын философиялык этосу жөнүндөгү маселени карашыбыз керек болот. Бул үчүн биз өзүн өзү рефлексиялоо менен алектенген, тактап айтканда, өзүнүн жекече макамына

өзү негиздеме берген философиялык ойго чакан экскурс жасашыбыз зарыл.

Философияны «акылмандуулукту сүйүү» катары аныктаган кеңири таралган аныктамасы философиялык изденүүлөр менен умтулуулардын, дегеле философиялык дүйнө караштын чыныгы предметин анчалык деле так билдирбейт. Грек маданиятынын интеллектуалдык жана рухий жетишкендиктеринин бир кыйла маанилүүлөрүнүн бири талашсыз болгон акылмандыкты сүйүү адамдын чындыкты издөөсүнө, тактап айтканда, чыныгы билимге талбай умтулгандыгын көрсөткөн философиянын бир гана жагын камтыйт. Бирок мындан тышкары чындыкты өзгөчө бир издөөнүн өзгөчөлүгү чындыкты өздөштүрүүнүн мифологиялык жана илимий ыкмаларынан айырмаланып, мурда эле пайда болгондугун философия дүйнөдөгү адамдын таң калыштуу жана парадоксалдуу барлыгы жөнүндө өзгөчө түрдө күбөлөндүрөт, анын (адамдын) акылга сыйбаган барлыгы Аристотелдин көлөмдүү жана аягына чейин айкын болбогон «таң калуу» түшүнүгүндө билдирилет. Ошондон бери диний ишеним жана илимий таанып-билүү менен катар илимге да, динге да кирбеген өзгөчө бир интеллектуалдык жана рухий маанай катары болгон *философиялык таң калуу* жөнүндө айтылып келет. Философиялык таң калуу, бул таң калуунун маани-маңызын чын дилден түшүнбөгөн көптөгөн адамдардын пикири боюнча абдан таң калыштуу жана түшүнүксүз ойлор менен сезимдердин образын билдирип, философия дүйнөдөгү эң пайдасы жок нерсе болуп калат.

Философиянын «предметин» түшүнүү үчүн дүйнөнү кабыл алуунун өзгөчө «философиялык оптикасын» түшүнүш керек. Рухий маданияттардын баарынан философия өзүнүн темаларынын жана маселелеринин абдан стабилдүүлүгү жана туруктуулугу менен айырмаланат. Өз убагында Платон «философтор – булар өзүнө өзү түбөлүк окшош болгон нерселерди, тактап айтканда, «түбөлүк турган нерселерди» андап түшүнүүгө жөндөмдүү кишилер экендигин айткан. Анан бул көркөм метафора эмес, образ эмес, символ эмес; түбөлүктүүлүк – булл философиялык көз жүгүртүүгө мүмкүн болгон реалдуулук, Платондун пикирине ылайык, философ «жалпысынан бардык

барлыктарга умтулат», анан бул аны «көптөгөн ар түрдүү нерселердин арасында адашып жүргөн» калгандарынын баарынан айырмалап турат. Бул жөнөкөй жана ошол эле убакта терең маанилүү сөздөр, биринчиден, философтун философ эмес кишиден, экинчиден, философияны илимден, динден, өнөрдөн айырмалап турган дүйнөнү сезүүнүн кандайдыр бир эталону болуп саналат.

Философиялык караш бул дүйнөнү философиялык түрдө көрө билүүнүн кандайдыр бир ченеми, эч кандай метафора эмес, символ эмес, философияга таандык болгон өзгөчөлүк. Түбөлүк барлык (же түбөлүктүүлүктүн барлыгы) – философиялык андап-түшүнүүнүн предмети, бирок, аны чындыкты (*илим*) рационалдуу анализдөөнүн натыйжасында да эмес жана рационалдуулуктан жогору турган аяндын (дин) натыйжасында да эмес, башкача ыкмада андоого болот. Мында ал карама-каршылыктардын башатын байыркы гректердин философиясы «алетейя» жана «докса», тактап айтканда, чындык жана пикир түшүнүктөрүнө ыйгарган. Анан философиянын өзү алгач акылмандуулукка умтулуу жана сүйүү катары эмес, *чындыкка күбө болуу* катары түшүнүлгөн.

М. Хайдеггер өзүнүн эмгектеринде көрсөткөндөй, «алетейя» түбөлүк турган мейкиндик катары өзүнүн ачык-айкын барлыгы менен айкын түшүнүктүү болгон *жашыруун эмес* нерсе. Бул бар нерселердин баары: барлык да, таанып-билүү да жана аң-сезим да болушу мүмкүн болгон барлыктын жарык шооласы. Анан грек дүйнө туюму өзүнүн рационализмине чейин барлыктын (бытие) ушул түздөн-түз болмушу (данность) менен ачылган өзүнүн *түбөлүктүүлүк аяны* менен Платондун мезгилинен бери «чындыктын барлыгы жөнүндө ой жүгүртүү болуп калган философиянын башталышы деп Аристотель эсептеген ошол «таң калууга» алып келген, анткени философ «идеяларды» көрүүнү, сөзмө-сз айтканда кароону сунуш кылган. Хайдеггер грек философиясынан суроо берүүчү демдин тунгуч стихиясын көргөн. Алетейя – философиялык ой жүгүртүүнүн башталышы жана башаты, ошол эле убакта Хайдеггердин өзү үчүн бир кыйла сырдуу, издеп табууга тартып турган «предмет». [32, 35 – б]. Ошентип, барлыктын кереметинин алдындагы онтологиялык таң калуу философиянын башталышы болуп калды. Бул

гректерди ээлеп алган нерсе: *түбөлүктүүлүк формасындагы жашыруун эместик* жана *жашыруун эмес формадагы түбөлүктүүлүк*. Бул болгон барлыктын керемети – адам философияда эмне жөнүндө конкреттүү ой жүгүртсө да, бардык философиялык умтулуулардын эзелки предмети. Чындыгында, философ кайсы гана убакта жашаса да, ал изилдеген предметти эмне түзсө да, ал дайыма *барлыктын абсолюттук башталышына*, атап айтканда, түбөлүктүүлүккө умтулат. Философиялык чындыктарды түбөлүк чындыктар, тактап айтканда, адам жашаган конкреттүү бир доордогу баалуулуктардан, иштерден жана идеялардан кандайдыр бир узагыраак турган чындыктар деп бекеринен айтылбайт. Ал эми философиянын өзүн анын маани-маңызын түзгөн идеялар менен принциптердин маанилүүлүгү жана универсалдуулугу баса белгиленген түбөлүк философия деп атоо адатка айланган.

К. Ясперс адамды адамзат деминин (дух) сейрек учураган кубулушу кылган адамдын философиясынын башка формалардын баарынан айырмаланып турган ушул сейрек учураган өзгөчөлүгүн жетишерлик түрдө ачык айтып берет. Ясперс илим кандай гана прогресске жетсе да, чыныгы философияга кайрылуунун жардамында «түбөлүк чындыкты абдан түшүнүктүү кылып ачуу» зарылдыгы жана мүмкүнчүлүгү ар дайым келип чыгарын, анткени «адам өзүн философиялык түрдө түшүнгөндөн баштап, анда кандайдыр бир түбөлүктүүлүк боло тургандыгын белгилейт.

Философиядагы бул түбөлүктүүлүк чындыгында анын азыркы учуру, тактап айтканда, чындыктын бардык убакытындагы анын толук баарын камтыган азыркы учуру болуп саналат. Ясперс: «Эгер бүткүл философия азыркы учурга таандык болсо, анда башаттардын көрүнүшү катары анын барлыгы азыркы учурда белгилүү, универсалдуу салттын талашсыздыгы белгилүү, анда биз эскерүүсүз өткөнү жана келечеги болбогон көз ирмемдик арзыбастыкка чөмүлмөкпүз. Убактылуудагы өтүп кетме барлыкта ага дайыма убакытты жеңип чыга турган нукура чындыктын азыркысы жана бир убакыттуулугу белгилүү», – деп жазат. [33, 504-б.]. Философия, ошентип,

адамга бардык маанисинде тубаса; адам кайда болсо, философия да ошол жерде, философия кайда болсо, адам да ошол жерде. Философиядан тышкары адам жок, бул жөнүндө: «Ой жүгүртүүчү адамдын жолу – бул философиялык ой жүгүртүп жашоо. Ошондуктан философиялуу ой жүгүртүү адамга таандык. Адам – бул дүйнөдө бардык жагынан ачылган жалгыз зат» [34, 505 - б.] – деп жазган Ясперстин негизги ой жүгүртүүлөрүн ушундай жалпылаштырып жыйынтыктаса болот.

Философиянын түбөлүктүүлүгү анын М. Мамардашвили белгилеген касиеттери менен аныкталат. Адам бар, ошондуктан философия бар; философия адам жашоосунун ыкмасын гана көрөт. Бул «адамдагы адамдык», анткени философиянын тамырлары «адамдын жөн гана табигый – биологиялык жана психикалык – зат катары болгондугун гана эмес, адам катары кандай ыкмада дүйнөдө болгонуна жана жашаганына сүңгүйт». [35, 33 - б]. Философиянын табигый жактан ушундай башкача касиети адамдын маани-маңызынын табияттан күчтүү маани-маңызынын чагылдырылышы болуп саналат.

Бирок эгер түбөлүктүүлүктү кароо философиянын «теориялык» ички маани-маңызын, тактап айтканда, философиянын өзүн түзсө жана ким философияга жакындарга, табиятынан философ болгондорго арналса, ал эми «практикалык философия» же этика адамдардын шыгына, иштеген ишине, жөндөмдүүлүгүнө карабастан, баарына арналат. Этика гана атайын адамдарга арналган философиялык ички «ибадатканадан» түбөлүктүүлүктү «алып чыгууга» жана аны бардык адамдарга тартуулоого жөндөмдүү.

Философияны мүмкүн болушунча туура жашоого жетүүчү каражат кылган стоиктер абдан жакшы түшүнүшкөн этиканын универсализми мына ушунда турат. Марк Аврелий өзүнүн ой жүгүртүү китебинде өзүнүн философияга болгон кызыгуусун сезип, софистикадан, тарыхтан, логикадан («силлогизмдерди анализдөөдөн»), астрономиядан («асман кубулуштарын үйрөнүүдөн») качып, ага (философияга) толугу менен берилгендиги үчүн кудайларга ыраазычылыгын билдиргендиги кокустук эмес.

Этикалык жактан аңдап-түшүнүлгөн түбөлүктүүлүк – бул адам алыстатылган жаратылыштын, дүйнөнүн барлыгы «объективдүү» түбөлүктүүлүк эмес, бул *жекече түбөлүктүүлүк*, адамдын түбөлүктүүлүккө жана өзүндөгү түбөлүк башталышты ачууга өзүнүн жекече тиешеси барлыгын түшүнүүсү. Ошентип, философияда болгон «түбөлүктүүлүк ферменти» жанды айыктыруучу жана акылды тунук кылган таасир тийгизүүгө жөндөмдүү. Ошондуктан түбөлүктүүлүккө ээ болуунун «жашыруун сырын» билген этиканы же адеп-ахлактык философияны философтор өзгөчө урматтай тургандыгы туура. Буга байланыштуу бир нече көрсөтмөлүү мисалдарды эске салууга болот. Философиянын классикалык метафорасы Декарттын «Философиянын башталышында» берилет: «Бүткүл философия даракка окшош, анын тамырлары – метафизика, сөңгөгү физика, ал эми ошол сөңгөктөн бутактаган шактары – үч негизги илим болгон медицинага, механикага жана этикага бириктирген башка бардык илимдер. Мен этиканы башка илимдердин баарын толук билүүнү шарттаган жана бийик акылмандуулуктун соңку баскычы болуп эсептелген эң бийик жана толук жеткилең илим деп эсептейм». [36, 309 - б]. Адеп-ахлактуу башталыш чындыгында адам барлыгынын жана аң-сезиминин түзүлүшүндө белгилүү бир артыкчылыкка ээ экендиги жөнүндө И. Кант «Таза акыл-эстин сынында»: «Адамдын бардык милдеттеринин өзү соңку максат жана бул максатты изилдеген философия адеп-ахлак деп аталат. Акыл-эстин ишмердүүлүгүнүн калган бардык түрлөрүнүн алдында адеп-ахлактуу философиянын ушул артыкчылыгынан улам байыркылар философ деген ат менен негизинен адеп-ахлак үйрөтүүчүнү (моралистти) түшүнүшкөн; ал тургай азыр да акыл-эстин жардамында жетишилген өзүнө өзү ээ болуунун тышкы көрүнүшү адамдын билими чектелүү болсо да, тышкы окшоштугунан улам ошол адамды философ деп айтууга негиз берет», – дейт. [37, 655 - б.].

Философияда адеп-ахлактуулуктун басымдуу абалы жөнүндө Ф. Ницше да өзүнүн «Жакшылык менен жамандыктын ары жагы менен» («По ту сторону добра и зла») аттуу китебинде: «...адеп-ахлактуу (же адеп-ахлаксыз) максаттар

ар бир философияда чыныгы турмуштук үрөндү түзөт, андан улам сайын бүтүндөй бир өсүмдүк өсүп чыгат», – деп жазат. [38, 244 - б] Философ Канттын дегеле батыш европалык философиясына салттуу болгон (трансценденттик-христиандык) адеп-ахлактуулуктун маани-маңызын трансценденттик катары түшүнүүнүн антиподу болгонуна карабастан, платонизмге жана машаякчылыкка (христиандыкка) бирдей мүнөздүү болгон адеп-ахлактык башталыштын өзүн адамдын турмушундагы жана философиялык түшүнүктөрдөгү аныктоочу нерсе катары эсептеген.

Ошентип, биз жөн гана философия жөнүндө өзүнчө, этика жөнүндө өзүнчө сөз кылбастан, философиялык этика жөнүндө сөз кылууга мүмкүндүк берген этика менен философиянын бири-бирине терең сингендигин көрөбүз, ал эми философиянын таза мейкиндигин көрсөтүү менен этика менен философиянын ажырагыс байланышын айкындоо үчүн философиялык этикага ушундай негиздеме берүү болжолдонот. Антпесе, этикага негиздеме берүү милдети келип чыгат, мунун кыйынчылыгы тууралуу Шопенгауэр: «бардык убактарда эң сонун адеп-ахлак көп үйрөтүлгөн, бирок анын негиздемеси дайыма ийгиликсиз болгон», – деген белгилүү сөздөрүн айткан»(39). Ошондой эле Шопенгауэр «эмне» абийирдүүлүк жана «эмне үчүн» абийирдүүлүк деп бөлүштүрүүнү же «этиканын принцибин», тактап айтканда, иш-аракеттердин белгилүү бир түрүн буюрган анын жогорку негизги жобосун жана «этиканын пайдубалын», анын жеке өзүнүн теориялык негиздемесин сунуштаган.

Этиканын маани-маңызы адеп-ахлакка негиздеме берүүдө эмес, анын «практикалык философия» катары гана эмес, көбүнчө кандайдыр бир философиялуу болгондугу катары философия менен ажырагыс байланыштуулугун көрсөтүүдө турат. Этиканын маани-маңызы философиядан тамыр алат. Философиялуу ой жүгүртүүчү зат болгон адам адеп-ахлактуу түшүнүүгө да, негиздеме берүүгө да жана аракет кыла билүүгө жөндөмдүү болгондо гана этика философиядан тамыр алат. Ошондуктан, чыныгы этика философия экендиги, ал эми чыныгы философия этика экендиги жөнүндө тезисти негиздөө милдет болуп саналат. Калгандарынын баары философияны

жарым-жартылай өзгөртүүгө жана алмаштырууга же аны толук жоюуга алып келген философиянын (жана ага ылайык, этиканын) философиялык эмес идеяларга, принциптерге жана түшүнүктөргө карата редукциясы. Философияны жойгон учурда этика кандайдыр бир кесиптик жамааттын эмгек этосун сактоо зарылдыгына баш ийдирилген этикетке же кесиптик этикага айланат.

Этика менен философиянын окшоштугу идеясын негиздөө үчүн философиянын баарынан мурун илимден жана динден айырмаланган таза мейкиндигин аныктап алуу зарыл. Философияны бирде илим менен, бирде өнөр менен, кээде дин менен окшоштуруу азгырыгы абдан чоң, анткени алар менен философия өзүнүн бөлүктөрү менен катар бир бүтүн катышта турат. Ошентсе да философия динге, илимге жана өнөргө канчалык жакындаштырылса да, алар менен эч качан кошулуп кетпейт жана кошулуп кетпеши керек. Философия өзүнүн таза маани-маңызы менен «кызматчы» да эмес «идеология» да эмес; философия деген өзүнүн маани-маңызынан келип чыккан өзүнүн жеке философиялык тапшырмалары менен аныкталуучу философия. Анан бир кыйла татаал маселе философияны философия катары, илимге, динге, өнөргө окшоштурбай, анын жеке башталыштарында түшүнүүдө тура.

Гегель «Философиянын тарыхы боюнча лекцияларында» философияны ага тектеш аймактардан чектегендиги абдан маанилүү. Бул тектештик, философтуун пикирине ылайык, философиянын тарыхын баяндоону кыйындатат. Гегель философия менен көп учурда чаташтырылган кайсы аймактар жөнүндө айтууда? Бул илим («илимий билим», «эстүү ой жүгүртүү»), мифология, дин жана популярдуу философия. Гегелдин анализинин майда-баратына аралашпай, философиянын, илимдин жана диндин окшош эместиги жөнүндөгү анын пикирин мисал келтирели: «Биз жогоруда белгилегендей, философияга тектеш эки чөйрөнүн бири – жекече илимдер, биздин көз карашыбыз боюнча философияга таандык боло албайт, анткени ал акыркы нерсени таанып-билүүгө умтулуу катары акыркы материалга баткан өз алдынча киришүү жана өз алдынча ой жүгүртүү сыяктуу

кемчилиги бар, ал философия менен мазмуну боюнча эмес, бар болгону формалдуу субъективдүү учурдун жалпылыгына гана ээ. Экинчи чөйрө – дин философия менен мазмуну жагынан гана жалпылыкка ээ болгон кемчилиги бар, объективдүү момент, өз алдынча ой жүгүртүү анын маанилүү моменти болуп саналбайт жана андагы предмет образдуу формада берилет: башкача айтканда, ал тарыхый. Философия бул эи тараптын биримдигин жана бири-бирине аралашуусун талап кылат; ал өзүнө адам турмушунун эки учурун: адам жооштук менен өзүнөн-өзү баш тарткан учурдагы жашоо майрамын жана адам өзүнүн буттары менен таянып туруп, өзүнө-өзү ээ болгон жана өзүнүн кызыкчылыктарына ылайык аракеттенген күндөлүк турмушун бириктирип турат».

Гегель андан ары айткан популярдуу философия ушул эки учурду бириктирип тургандай. Бирок бул сыртынан гана ушундай көрүнөт, чындыгында ал чыныгы философиядан дагы алысыраак артта калган. Ошентип, Гегелдин пикири боюнча жеке өзүнүн негиздемелеринен келип чыккан таза философиянын, тагыраак айтканда, философиянын аймагы жетиштүү деңгээлде аныкталган: «ой жүгүртүүнүн ой жүгүртүүсү» жетишерлик катаал жол, андан баары эле басып өтө албайт.

М. Хайдеггер да өзүнүн «Метафизиканын негизги түшүнүктөрү» аттуу эмгегинде философиянын чыныгы маани-маңызы тууралуу ушул сыяктуу эле ойлорду айтат: «...философия адамгерчиликтүү иш катары гана мааниге ээ. Анын чындыгы, ырасында, адамдын болушунун чындыгы: философиялык ой жүгүртүүнүн чындыгы адамдын болушунун тагдырында тамыр алган. Ал эми бул философиялык ой жүгүртүү эркиндикте ишке ашабы?» (40)

Азыр этика илимий же диний болуу менен, философиялык болбой калган кырдаал, анткени философия да «философиялуу» болбой калды. Этика - бул адамды философиялык кароо, так ошол философиялык кароо, илимий жана диний кароо эмес. Этика чыныгы болушу үчүн ага философиялык башталышты кайтарып берүү керек, ал үчүн философияны илимдин жана

диндин жүгүнөн арылтып, философиянын өзүнө чыныгы философиялык башталышты кайтарып берүү керек.

Бул маанисинде философия – теориялык ой жүгүртүүнүн тунгуч формасы эмес, теориялык ой жүгүртүүнүн жана диний ишенимдин тунгуч чектөөсү, бул илим үчүн абдан маанилүү. Бирок мындан тышкары философиянын өзүнүн предмети жана усулу бар; бул дайыма өзүнө-өзү чечилбес көйгөй болгон, нукура адамдык маани-маңызы бар адам.

Философияда (илимден жана динден айырмаланып) аналогия таптакыр мүмкүн эмес. Мында, адамды анын өзүнүн адамдык негиздеринен кароо милдети турат. Философия илиминде жана динде эсептин башталыш чекитин, адам болмушу курулган (бул учурда илимден жана динден өнүп чыккан жана андан кийинки турган) пайдубалды эмес, жардам алуу үчүн илимге жана динге сүңгүгөн (же кайрылган) адамдын аң-сезиминин, жеке өзгөчөлүктөрүнүн чектерин көрөт, анткени ал жеке өзүнүн негизинде өзүн-өзү түшүнүүсү кыйын. Спиноза айткандай, оор жана сейрек философия.

Адеп турмуштук философия катары каралып жүргөндүгү белгилүү. Адамдын жашоо-тиричилигинин көз карашында ааламдын чектүү маселелери жөнүндө ой жүгүрткөн жерде философия келип чыгат. Ошондуктан философиянын маселелери – бул адамдын өзүнүн күн көрүүсүнүн табышмактуулугу, трагедиялуулугу жана парадоксалдуулугу менен кагылышкан жана бул маселелерди өз алдынча чечүүгө умтулган адамдын адеп-ахлактык көйгөйлөрү болуп саналат.

2.3. Фундаменталдуу исламдагы универсалдуу теотүшүнүктөрдүн моралдык этикалык экспликациясы

Диний-этикалык изгилик түшүнүктөрүн талдоодон улам фикхтеги жана этика илиминде калыптанган категорияларды салыштыруу актуалдуу маселе. Исламдын салттуу таалиматында төмөндөгүдөй принцип калыптанган: “Суннага Куран түшүндүрмө берет, Куранга сунна түшүндүрмө берет” [41,

204 - б.]. Айтылуу принцип укуктук-этикалык ченемдерди ыйык Курандан, суннадан алып чагылдырууда колдонулат. Куран менен сунна бир биринен ажырымда мусулман этикасынын негизи боло албайт. Курандын сүрөөлөрүнүн үзүндүлөрүн экзегезалык түшүндүрүүдө татаал эрежелерди жана суннаны билүү зарыл.

Демек Куран менен суннанын үзүндүлөрү жалпысынан мусулман этикасынын ченемдик ыраатынын негизин түзөт. Башкача айтканда, алар, мусулман этикасынын өзөктүк, борбордук инварианттык бөлүгү. Ал эми, коюлган фундаменттин үстүнө мусулман этикасынын негиздөөчү принциптерин кабыл алган этикалык теорияларды, адеп, ахлак жөнүндө ой жүгүртүүлөрдү айткан таалиматтар жайгашкан. Мисалы, 1. Кадариттер менен жабариттердин адамдын кыймыл-аракетиндеги автономия [42] тууралуу теориялык дэңгелдеги талашы. Калам (кадариттер агымы) өкүлдөрүнүн пикиринде адам өзүнүн кылган кыймыл-аракетине этикалык баа берип жана жоопкерчилигин мойнуна алат. Демек анын жосундары автономдуу. Ал эми кыймыл аракетти жүзөгө ашыруу үчүн шыктуулук, мүмкүнчүлүк (способность) жана кудурет күч (могущество) зарыл. Бул кыймыл – аракет, амалдын негизги шарты. Аракет, амалды ишке ашыруу үчүн шык, мүмкүнчүлүктөн чыккан кудурет керек. Калам (жабариттер агымы) боюнча адамдын кудурет күчү эркин кыймыл-аракетинде чагылдырылып турса да ал кудурет күчтү ээликке Кудай энчилеген. 2. Салттуу араб-мусулман маданиятында белгилүү “адаб” (адеп) – сыпаалык, түзүктүк жөнүндө ой жүгүртүүлөр жайылган. Адеп категориясынын алкагына кирген “тарбия”, “сылыктык” ж.б. түшүнүктөрдү өнүктүргөн белгилүү Абу Осман Амр ибн Бахр (аль-Джахиз) [43] болгон.

Укуктук чогултма аталган “фикхте” [44] сыйынууда жасалган (ибадат) амалдарга ниет кылуу өзүнчө каралат м: даарат алуу, сыйынуу, зекет берүү, ажылык, орозо сыяктуу аракеттерде. Ошондой эле, адамдардын өз ара мамилесинде, укуктук-соттук чечим чыгаруучу иштерде: келишим түзүүдө, үйлөнүүдө, ажырашууда, соода-сатыкта ж.б. Кандай гана амал болбосун аны

туура, таза ниет жандап жүрүүсү зарыл. Амалга карата ниети жок, же туура эмес болсо, анда ал иш аракет жокко чыгарылат. Бул жалпы жобо диний ырым жырым эмес, укуктук иштерге да тиешелүү. Жобонун дагы бир шарты, иш аракет учурундагы ниет акырына чейин сакталыш керек, болбосо ал дагы жокко чыгарылат.

Максаты боюнча фикх менен жакын турган исламдагы этикалык ой анын ченемдик баалоо системасын пайдаланат. Алар, беш категорияга (“хамсат ахкам” - деп каралат) бөлүнөт: 1. Милдеттүү, сөзсүз аткарылуучу (важиб, фард), 2. Сунушталганы (мандуб, сунна), 3. Көңүл кош (мухаб), 4. Сунушталбаганы (макрух), 5. Кечиримсиз (харам, махзур). [45]

Аткара турган жосундарды ишке ашыруу керек, болбосо жазасын аласың. Жогорудагыдай бөлүштүрүүнүн негизинде буйрук, тыюу, жаза, урмат көрүү Курандагы сүрөөлөрдөн, суннанын негизинде аныкталат. Амалдын (иш аракеттин) сунушталганына же тыюу салынып, жазаланганына жараша жорук-жосундун категориалык орду аныкталат. Милдеттүү (важиб) жосундарды аткаруу сунушталат жана урматталат, аткарбай коюу жазаланат. Кечиримсиз (арам) жосундарды аткарбоо урматталат, иш жүзүнө ашыруу жазаланат. Сунушталган жосундарды аткаруу урматталат, ал эми аткарбай коюу жазаланбайт. Сунушталбаган жосундарды аткаруудан сактаныш керек, бирок, аны ишке ашырса жазаланбайт, ал эми тартынуу урматталат. Көңүл кош жосундардын алкагына киргендерди аткаруу же аткарбай коюу адамдын өз эрки, ал жосундар жөнүндө фикхте ой айтылган эмес.

Этика менен фикхтин изилдөө предмети жана баалоо системасындагы айрым окшоштуктарынан улам, алар бирдей деп эсептөө туура эмес. Дал ушул эки маселе боюнча этика өзүн фикхтен айырмалап турат. Жогоруда айтылган “Көңүл кош” (Мухаб) категориясы фикхтин диний-юридикалык жөнгө салуу формасында сындалып каралбайт. “Көңүл кош” жосундардын аткарылышы же аткарылбашы фикхте каралбаганы менен этиканын көзөмөлдөө чөйрөсүнүн алкагына кирет, б.а. “Көңүл кош” жосундар жакшы (хасан) же жаман (кабих) деп бааланат. Алар бинардык баалоо системасына кирет. Калам агымынын

пикиринде өз баасын албаган “Көнүл кош” жосундар болбойт аткаруу-аткарбоо дихотомиясы универсалдуу - же урматталат же жазаланат.

Исламдын “ишеним” таалиматында диндин рухий да, күнүгө аткаруучу парыздары да зарыл талап. Андан баш тартуу рухий зыяндуулукка алып келет. Дал ушул себептен Исламда “ниет” түшүнүгү артыкча мааниге ээ. Адамдын ар бир кыймыл аракети, кылык - жоругу бул эрежеге туура келиш керек. Мисалы: намазга беш маал жыгылуу тартип. Ал эми себепке байланыштуу адам намазды убагында аткарганга мүмкүнчүлүгү болбосо анда аны күнөө катары эсептебей, башкысы ниети болгондугу каралат. Шарты туура келгенде аткараары белгиленет.

Система катары каралган мусулман этикасынын архитектурасын изилдеген А. Гусейнов эки негизги принцип менен байланыштырат:

1. Тике байланыш принциби;
2. Басымдуу тең салмак принциби.

Айтылган принциптер ислам этикасынын категорияларын, көйгөйлөрүн жана аны чечүү багыттарын негиздейт. “Тике байланыш” принциби мусулман этикасынын предметин түшүнүүгө жардам берет. Ал эми предмет катары “ниет” жана “амал” (иш аракет) түшүнүктөрү каралат. Башкача айтканда ниет кылууда анын амалын табуудагы “тике байланышы” предмет болуп көргөзүлөт. Айтылган эки түшүнүк бир биринен ажырымда каралбайт, болбосо алар маанисин жоготот. Эгер ниет амалга (иш аракетке) жеткирбесе анда ал ниет эмес. Ниет түшүнүгүн араб-мусулман изилдөөчүлөрү “бекем чечим” (ирада, джазима) сөзүнө синоним катары берип, ал эми амалды (иш аракетти) максатка умтулуу катары аныкташат. Тагыраак айтканда ниеттин максаттуу табиятын чагылдырат. [46]

Ниет менен амалдын тике байланышынан мусулман этикасынын негизги жобосу келип чыгат. Баалоого ниет кылып иш аракет жасалган гана амал арзыйт. Ниеттин өзгөрүүсү амалды этикалык баалоосунун өзгөрүүсүнө алып келет, ошол эле учурда ишке ашып жаткан амал ниетсиз бааланбайт. Мындан улам мусулман этикасын максат менен ыкманын, билим менен жорук-

жосундун же болбосо ниет менен амалдын байланышында гана элестетүү мүмкүн. “Ниетке жараша амалдар” (аль-амаль би-н-нийят) [47] түшүнүгү исламдын диний-укуктук, этикалык оюнун борбордук туюнтмасы деп каралат.

Ахлак термин катары байыртадан тартып жекелик жакты гана билдирген. Анын толук түшүнүк ирээтинде аныктамасын орто кылымдарда чыгыш теологу Абу Хамид ал Газали тактап өнүктүргөн. “Ахлак” бул адамдын жанынын кандайдыр бир “теги”, мунун негизинде, иш аракет өз каалоо менен, жеңил аткарылат. Аткарыш үчүн ойлонуп, ойдун айласыз баш ийиши кереги жок. Ислам этикасынын негизин түзгөн “ахлак” категориясын талдоо төмөндөгүдөй жыйынтыкка алып келет:

1) Ахлак жеке адамдын кыймыл аракети же жорук-жосуну эмес бул рухий сапаттардын чогултмасы. Адамды кыймылдатып иш аткарткан, түрткү берген башат. Ал эми жогорку баскычтагы адептик иш аракеттер ахлактын өзү эмес, анын натыйжасы, кубулушу. Кийинки маанилүү кырдаал бул, адамдын жорук жосунун адептүү же адепсиз деп бир беткейлүү жыйынтык чыгара албастык. Мисалы: адамдын жакшы ой менен баштаган кандайдыр бир иш аракети жаман жыйынтыктарга алып келиши мүмкүн. Же болбосо тескерисинче жаман ой менен башталган иш жакшылыкка алып келиши ыктымал. Ахлак түшүнүк катары онду да, терсти да билдирет. Ошондуктан, өзүнүн жакшы сапаттарын өнүктүргөн адамды адептүү карап, ахлагы жакшы деп айтып, ал эми жагымсыз сапаттарга ээ адамды адепсиз карап, ахлагы начар деп айтылат. Демек, ахлагы жок адам болбойт.

2) Ахлак адамдын кыска, учурдук жан – акыбалы эмес, ал адамдын түпкү тегинде, табиятында сакталган жөндөмдүүлүктүн жана сапаттардын чогултмасы. Исламдагы адеп маселесин изилдеген адистердин айтымында “Кырк жылда бир жолу жакшылык кылуу адептүүлүктүн жогорку көрсөткүчү эмес”. Алар, Пайгамбардын хадисте айткан сабын келтиришет “Жакшылык жасоонун эң жакшысы аз болсо да анын үзгүлтүксүздүгү”.

3) Ахлагы бар адам сырткы басмырлоосуз өз каалоосу менен милдеттерин аткараары исламда айтылат.

Жогоруда келтирилген түшүнүктөрдөн улам “ахлак”, “ниет”, “амал”, “салттуу этика” – адамда калыптанууга тийиштүү болгон жогорку адеп жана руханий сапаттардын жалпы туюнтмасы. Бул сапаттар аны жакшылык жасоого жана жамандыктан алыстоого түрткү берип, шыктандырат.

Фикхтеги колдонулган категорияларга караганда этикалык категориялар татаал эмес. Этикалык ой жүгүртүүлөр баа берүүдө эки категорияны пайдаланат: жосун (иш аракет), жакшы (хасан), же жаман (кабих). Жеке мааниде *хусн*, *кубх* категориялары кандайдыр бир заттын же нерсенин табиятынын сонундугун, даамдуулугун, же начар, кополдугун, ачуулугун түшүндүргөн учурда жана күнүмдүктө колдонулат. Ал эми этикалык ой жүгүртүүдө айтылган категориялар “мактоого арзыган” (*хамд*) жана “сынга алынган” (*замм*) жосундук чек-башаттан түрткү алат. Баамдоонун мындай системасы салыштырмалуу деп эсептелет. Себеби, ал бинардык баамдоого кирет.

Орто кылымдарда жашаган белгилүү чыгыш теологу Ал Газали жосундук амалдын (поступок) максатын төрт категорияларга бөлүп классификациялаган:

- Жосундук амал (действие поступка) адамдын колунда жок, кандайдыр бир пайдалуу нерсеге, жетүү үчүн багытталышы ыктымал;
- Балким, жосундук амалында, адам колунда бар нерсени сактап калууга максат коёт;
- Мүмкүн ал зыянга учурата турган кырсыктардан сактанганга багытталат; “Сактануу” туура жосундардын алкагына кирет, эр жүрөктүүлүктү көрсөтүп ошол эле учурда кооптуу коркунучтан качпасаң, катачылык катары классификацияланат.
- Амал, иш аракет жасаганда жүзөгө ашып кеткен зыянды четтетүүгө максат алышы мүмкүн.

Бул жерде зыян менен пайда түшүнүктөрүн аныктоодо алардын шексиз же жалган, күмөндүгү жөнүндө маселе жаралат. Башкача айтканда зыян менен пайданын ар бири шексиз, балким, күмөн деп түрлөргө ажыратылат.

Эрк категориясы ислам этикасында негизги орунду ээлейт, адамга белгилүү милдеттерди жүктөйт, аткарылышын көзөмөлдөйт. Эгерде адам эрк эркиндигине ээ болбосо, анда ага кандайдыр-бир милдеттерди жүктөп, анын жыйынтыгын сурап, ал үчүн сыйлоо же жазалоо маанисиз деп эсептейт. Башка маселелерди кароодон мурда адамда эрк эркиндиги бар экендигине токтолуу зарыл.

“Эрк” (Ирада) сөзүнүн мааниси – “бир нерсени каалоо”. Бул тегиздиктен караганда эрк адамдын табигый сапаты, анын сезими. Себеби, адам колу жетпеген жана аны кыла албаган нерселерди эңсейт. Ислам этикасынын баамында эрк жөн гана “каалайм” түшүнүгүнөн айырмаланып обочолонгон маанини түшүндүрүп турат. Ар кандай иштерди аң-сезимде баамдап, максаты барын аныктап, аны ишке ашыруучу адамдын жөндөмдүүлүгүн эрк деп кабылдасак болот. Бул жөндөмдүүлүк кандайдыр-бир ишти тандоодо жана андан баш тартууда колдонулат. Ошондуктан эрктүү кулк-мүнөздүн көрүнүктүү өзгөчөлүктөрү бар:

- 1) ыктыярдуу түрдө ишке ашат;
- 2) аң-сезимдүү жана баамдалган түрдө ишке ашат;
- 3) белгилүү максат менен ишке ашат.

Мусулман этикасында эрк “эркиндик” категориясы менен айкалыштыгы баалуу жана “каалайм” түшүнүгүнөн өзгөчө турганы эске алынат. Анткени, кандай болбосун каалоо-тилектерди аткарууда эркин эместигибиз айкын. Эркиндик мажбур менен каршылаш айтылып. Эгерде адам өз алдынча жосундук иш-аракет кылбай, аны тандай албаса ал мажбурланат. Тажрыйбада, бир дагы адам эрк эркиндигине ээ эместигин моюнга албайт. Көпчүлүк учурда ал өз мүдөөсүн өз ыктыяры менен, т.а. билип же каалап аткараарына ишенет. Мусулман дининин негизги булактарында – Куранда жана Суннада адамда эрк эркиндиги жана андан баш тартуу жөнүндө айкын жазылган тексттер (*нас*) [48] бар.

Бирок, ислам дининин алкагында айтылуу маселе “тагдыр” же “жазмыш” таалиматты менен каршы келиши каралат. Ошол эле учурда, бул көйгөйдү

чечүүгө жол бар экендигин төмөнкү көз караштардан байкасак болот. Жазмыш маселеси мусулман теологдорунун көңүлүн баштапкы учурларда эле буруп келген. Бир жагынан, диндин талаптарына ылайык, бардык жанды, кубулуштарды жаратуу, анын ичинде, эрктүү деп аталган адамдын иш-аракеттери кудайдын күчү жана эрки менен байланыштуу. Экинчи жагынан алганда, дин адамга, диний-укуктук жана адеп-ахлактык милдеттер жүктөлөөрүн, ага жооп берээрин үйрөтөт. Коюлган маселе боюнча үч теологиялык багыттын окуусун салыштырып көрсөк:

Жабариттер (мажбурлоо) [49] мектеби. Бул мектептин таалиматына ылайык адам, күчтөн, эрктен, тандоо мүмкүнчүлүгүнөн ажыратылган. Бардык иш-аракеттер кудайдын кудурети менен ишке ашат. Ошондуктан ааламдагы бардык нерселер сыяктуу эле адамдар дагы кудайга таандык. Жабариттер мектеби адамдын эркин жана тандоо мүмкүнчүлүгүн толугу менен жокко чыгарат. Алардын ою боюнча адам эрк жана тандоо мүмкүнчүлүгүнө ээ болбосо да, ал өз кылык-жоругуна жооптуу болушу керек.

Мутазилиттер (ажырап, бөлүнүп кеткендер) [50] мектебинин таалиматтык көз-карашы боюнча кудайдын кулдары өздөрүнө жеке жосундук иш-аракет жаратып, өздөрү ишке ашырат. Себеби, адам эрки бар, эркин жан. Аллахтын кудурети менен жөндөмдүүлүккө ээ болуп, өз аракетин өзү бүткөрөт. Аллахтын буйругу жана анын эрки бири-биринен көз-каранды. Аллах эмнени кааласа ошону буйурат. Ал жамандык жасаганды буйрубайт жана анын жасалышын каалабайт. Мындай учурда жамандык Аллахтын кулунун эркинин (ирада) жосуну (поступок) болуп саналат.

Ашариттер же (тынчтык, жарашуу) мектебин Абу-ль-Хасан аль-Ашари негиздеген багыт [51]. Жогорудагы каршы турган далилдерди өз ара эпке келтирет. Ахль ас-сунна кудайдын буйругун (*ирада*), тагдыр-жазмышты моюнга алуу менен, кудайдын кулдарынын эрки чектелүү экенин далилдегенге аракет жасайт.

Милдет (парз - *вазифа*) – жалпы аныктама боюнча адамдын тыюу салынган жорук-жосундарды жана жоопкерчиликке алып келүүчү аракет жолундагы иштерди кылууга тийиштүүлүгү. Ар кандай этикалык теориялар, коюулган принциптердин негизинде милдет категориясына түрдү аныктамаларды бергендиги белгилүү. Мисалы, айрым этикалык таалиматтарда адамдын адеп-ахлак милдети бул анын ырахат алуусу, кайгы-кападан арылуусу жана ырахаттанууга алып келүүчү аракет жолду тандоосу. Диний этикада милдет – кудайдын буйругуна, эркине же ырайымына дал келүүчү иш.

Жакшылык (*бирр*) – адеп-ахлактын сонундугу, ал эми күнөө, жазык (*исм*) – адамдардан жашыргың келген жана жан-дүйнөнө (ыйманыңа) чекилик, ыңгайсыздык келтирген нерсе [52]. Ислам этикасындагы милдеттин максатын кароодон мурун “ырахат алуу” жана “пайда” түшүнүктөрүнө токтолуш зарыл. Ислам этикасынын талабы “пайда” жана “бакыттан” жогорку максатты көрө билүү. Мусулмандык моралдын маңызы – пайда күтпөгөн мораль принциби менен айырмаланат [53]. Ал адептүүлүк милдетти сактоо деңгээлинде караганда жеке “пайданы” да, коомдук “пайданы” да баалуулук катары кабыл албайт.

Мусулмандардын диний ишенимине ылайык, адеп-ахлакты талап кылган осуяттарды орундатуу зарыл, анткени алар Аллахтын буйругу. Тиги же бул адептик жүрүм-турум көздөгөн максатка жеткирээрин билбей калуу мүмкүн, бирок үмүттөнүш керек. Ишеним боюнча адам милдеттерди так аткарышы абзел. Адам эмнеге үмүттөнсө, ага жеткирүү Аллахтын артыкчылык укугу. Эгер Аллах аны каалабаса, анда Аллахтын кулу эч кандай пайда да, зыянда келтире албайт. Ишенимге ылайык Аллах биздин жакшы жосундук иш-аракеттерибизди сыйлоого милдеттүү эмес.

Милдет ислам моралында жөн гана формалдуу жана мазмунсуз болуп саналбайт. Диндин башка буйруктары сыяктуу эле Аллах тарабынан адамга жүктөлгөн ар бир милдетте жашырын сыр, кандайдыр-бир даанышмандык жатат. Албетте, мусулмандар барынан мурда адептүү болгонго

аракеттенишет, себеби, Аллах аларга жакшылык жасоону жана жамандыктан оолак болууну буйруган.

Билгендей ислам спирт ичимдиктерин колдонууга, кумар оюндарын ойноого, ала жипти аттоого, адилетсиздик, же болбосо ачуулануу, көрө албастык, кастык, эки жүздүүлүк, бой көтөрүүчүлүк сыяктуу тескери эмоцияларды кылууга тыюу салат. Бир сөз менен айтканда мунун баары тике же кыйыр түрдө болсо да адамга зыян алып келет. Булардан сактануунун бирден-бир себеби адамдын дене-боюн жана жан-дүйнөсүн коргоо жана анын өнүгүшүн камсыздоого умтулуу болуп саналат.

Адамга жүктөлгөн милдеттер жеке мүнөзгө ээ, бирок чындыгында, анын ар бири милдеттүү түрдө коомго пайда келтирет. Эгерде байгерлик иш-аракеттер коомдо тынчтык, жыргалчылык жана бакыттын сакталышына түрткү берсе, жаман адаттар эч кандай пайда алып келбейт. Исламда бул жашоодогу адептүүлүк парзынын максатын бир гана пайда менен чектөөгө мүмкүн эмес. Негизинен ар бир туура ой жүгүрткөн адам, адеп-ахлактык системада жаман же жакшы деп эсептелген иш-аракеттери эмес, бул жашоого өзүнүн жакшы жосундук ишин калтыруусу зарыл.

Ислам “ишенген жана жакшылык кылгандарга” алардын байгерлик иш-аракеттерине карата бейиш жыргалчылыгын убада берет. Кимде-ким жамандык кылса, алардын жаман иш-аракеттерине жараша тозоктон жаза тарттырат. Бардык жыргалчылыктын ичинен адамга эң бир маанилүүсү тиги дүйнөдө “*адилеттүү күндүн*” болуусу. Мындай күндүн болушуна күмөн саноо – абсолюттуу адилеттүүлүктүн бар экенинен күмөн саноо, ал өз кезегинде диний моралдык атмосферага да таасирин тийгизет.

Ислам адептүүлүгүнүн жогорку максаты Аллахтын ырайым кылуусу (*риза*). Сыйынуучулар Ыйык Куран баардык нерседен баалуу жана жогору тураарын, аны бул дүйнөдө эле сезе алышаарын билдирет. Эгерде адам Аллахка ишенсе, урматтоо баш ийсе, өзүнүн бардык эркин жакшы иштерди жасоого, жамандыкка каршы чыгууга пайдаланса, күчү жетпеген шартта Аллахтын ырайымын тилесе, андан жардам сураса, анда ал жүрөгүнүн

түпкүрүндө Аллахтын ырайымы сезилген жогорку ырахаттанууну кабылдайт. Мындай адам кийинки жашоосунда дагы ырайымдуулук бакыттын даамын татат. Пайгамбар Мухаммед мындай бакытты “көз көрбөгөн, кулак укпаган, акыл жетпеген ошончолук жогорку” деп баяндоого аракеттенген.

Негизинен адамдын милдеттеринин белгилүү бир бөлүгү, башка адат жана өнөкөттөрдөн айырмаланып, анын жорук-жосун жана жүрүм-турумуна тийиштүү болот. Куран жана сүрөөлөргө – негизги диний булактарга, ошондой эле мусулман окумуштууларынын изилдөөлөрүнө таянуу менен исламдагы парздын төмөнкү айырмалоочу белгилерин бөлүп көрсөтсөк болот:

Мораль, жана анын ичинде дин дагы жакшылык жасоого үндөп, жамандыкты жасоого тыюу салат. Демек, ар бир милдет кандайдыр-бир буйрук же тыюу салууга негизделген. Бул жерден эки маанилүү суроо туулат.

Иш аракеттер өзүнүн табияты, маңызы боюнча “жакшы” жана “жаман” болобу, же буйрук, тыюу салуу колдонулгандан кийин ушундай болобу? Адам акыл-эс менен милдеттерин аңдай алабы, же Пайгамбар келгенден тартып өзүнүн чакырыктарын жеткирип, анан милдеттер жүктөлдүбү? Бул көйгөйгө тийиштүү бир нече амалдар бар, “жакшылык кылуу же күнөө кылуу” деген аталышта белгилүү.

Мутазилиттер жана жабариттерден турган биринчи топтун оюу боюнча жакшылык жана жамандык иш-аракеттин өзүндө жатат. Биздин аң-сезим болгону ой жүгүртүү менен гана иш-аракеттин бул сапатына жете алат. Баалуулук маселеси диндин аракет чөйрөсү болуп саналбайт. Акыл-эс өзү бул баалуулуктарды аныктай алат, Аллах буйрубаса дагы адамга жакшылык кылуу жана жамандыктан оолак болуу милдети жүктөлөт. Аллахтын, буйругу менен акыл-эс тыянагынын ортосунда, карама-каршылык болушу мүмкүн эмес. Мындагы башкы тажрыйбалык жыйынтык: адамга ислам чакырыктары жетпесе да, ал негизги диний жана адеп-ахлактуу милдет түйшүгүн тартат, ага жооп берет.

Абу-аль-Хасан аль Ашари жана анын жактоочуларынын айтымында “жакшылык” жана “жамандык” иш-аракеттин өзүндө эмес. Иш-аракеттер дин

аныктаганда, анын натыйжасында гана “жакшы”, “жаман” болот. Ошондуктан шариат буйруган нерсе “жакшылык”, ал эми тыюу салганы “жамандык” болот. Эгерде тийиштүү диний көрсөтмө болбосо, акыл-эстин “жакшы” менен “жаманды” түшүнүүгө кудурети жетпейт. Ошентип, адамга ислам чакырыгы жетпесе, ал негизги диний жана адеп-ахлактуу милдет түйшүгүн тарта албайт. Ханафий жактоочуларынын көз карашында кандай аракет жакшы же жаман экенин негизинен акыл-эс аныктай алат. “Адамды сыноо үчүн Аллах аны уяткаруучу жана сыйлоочу аракеттерди айырмалоо жөндөмү менен жараткан. Кудурети күчтүү Аллах адамдын акыл-эсине сыйлоочу аракетти жакшылык катары, ал эми уяткаруучу аракетти жамандык катары көрсөткөн”. Бирок акыл-эс тыянагы менен дин тыянагы дал келбей калышы мүмкүн. Же адам акылы түшүнбөй чектелиши мүмкүн. Буга байланыштуу диний буйрук жок болгондуктан, адам милдеттерди бекитип, аларды өзүнө жүктөй албайт. Милдеттерди аткарыш керек. Парз – өз кезегинде, жоопкерчилик жана уруксат берилген милдеттүү түрдө кылынуучу нерсе. Мусулмандардын ишенимине ылайык ар бир адеп-ахлактык милдет – Жараткандын буйругу, аны адамдар аткарууга милдеттүү. Бирок, диний этикадагы парз милдети жаратылыштын мыйзамына туура келген милдеттен айырмаланып турат. Адам өзүнүн милдеттерин аткарууда сырткы басымдардан жана жаратылыш мыйзамдарынан көз каранды эмес экенин түшүнөт. Бул ислам моралдык таалиматын эки баскычтуу жыйынтыкка алып келет.

Адептүү иштерди аткарууда адамга канчалык көп эркиндик берилсе, ошончолук иш баалуу болот. Себеби, баалуулук моралдык осуяттарга ылайык адамды аргасыз кылган, сырткы басым аркылуу эмес, зарылчылыкка карата аныкталат. Ислам моралы адамдын милдетин сыноо катары элестетет: “(Аллах) кылган иши боюнча ким мыкты деп силерди сыноо үчүн жашоону жана өлүмдү жаратты”.

Парзды аткаруу кыйын, бир караганда кысталып жашаганча эркин жашаган оңой сезилет. Бирок, чындыгында бул мындай эмес. Адам жаратылыштын кыйнаган мыйзамдарын жеңил кабыл алат. Себеби, ал шартка

багынуудан башка айласы жок, зарылчылыкка карама-каршы турууга кудурети, күчү жетпейт. Буга карама-каршы моралдык жактан адамда дайыма альтернатива болот. Психологиялык жактан акыл-эси ордундагы адамдын ишеними, акылы, ыйманы аны жакшылыкты тандоого жана өзүнүн милдеттерин аткарууга чакырат. Биологиялык муктаждык, жаман адаттар, социалдык чөйрө дагы адамды жамандык кылууга аргасыз кылып, өзүнүн милдеттерин аткарбоого алып келет. Мындай тандоонун алдында калган адамга, өзүнүн эркин, байгерликке жана парзга буруу оңой эмес. Бул жөнүндө ыйык Куранда мындай айтылат: “Ага (адамга) көз, тил жана ооз энчисин берген жокпузбу? Аны эки жол боюнча (жакшылык жана жамандык) алып барган жокпузбу? Бирок ал кыйын адам жолду тандоого шашпайт. Сага кандай түшүндүрсөм, “кыйын болуу” деген эмне? (Бул) – кулду эркиндикке чыгаруу, жетимди же бечара жардыны, анын ичинде тууганыңды же таалай айтпаган бактысызды ачкачылыкта тойгузуу. Анын үстүнө ал бирин-бири сабырдуулукка, ырайымдуулукка үндөгөн кудайга ишенгендерден болушу керек”.

Мындан улам, адамга моралдык мыйзамдар менен жашоо оңой эмес экени түшүндүрүлөт.

Ислам моралына ылайык парз абсолюттуу. Ал материалдык жана турмуштук максаттарды ишке ашыруу шарттары менен байланыштуу эмес. Куранда эки жолу учураган “Сага кандай буйрук берилсе, ошондой туруктуу бол!” аяты анык адептүүлүктүн негизги мыйзамы болуп саналат. Бул аяттын негизинде ислам моралы пайда моралы болуп саналбайт. Аллах буйргандан кийин парзды аткарыш керек. Жараткандын буйругу абсолюттуу. “Аллахтын буйругун шарт үчүн аткарам” деп айтканга, же ал буйрукту белгилүү максатка жетүү үчүн каражат кылганга адамдын укугу жок. Мусулман этикасынын мындай принциптерин көрсөткөн аяттардын бири төмөнкү аят: “Алар аны жакшы көргөнүнө карабастан, жардыларга, жетимдерге жана туткундарга тамак беришет. Алар айтат: “Биз силерге Аллахтын ырайына карап гана тамак берип жатабыз жана силерден сый, ыраазычылык күтпөйбүз!”.

Ислам дүйнөлүк дин болуп саналат. Ал топко же улутка эмес, жалпы адамзатка кайрылат. Исламдын максаты, буйруктары сыяктуу эле бардык адамдар кабыл алган моралдык осуяттары саналат. Ушул себептен, ар бир адам өзүнүн милдетинен жана жоопкерчилигинен бошоно албайт. Ыйык Куран иудейлерге кайрылуу менен мындай дейт: “Кантип эле силер өзүңөрдү өзүңөр унуткарып, адамдарды изгиликке чакырасыңар, силер кат окуйсунар да. Силерге да акыл киреби? ”

Парз өзгөрүлбөйт. Бардык токтормдор сыяктуу, ачык булактар менен (насс) аныкталган адептүүлүк мыйзамдары туруктуу жана өзгөрүлбөс. “Эгерде Аллах жана анын элчиси чечим кабыл алса, кудайга ишенген эркек менен аял чечим кабыл алууда айласы жок. Аллахты жана анын элчисин кимде-ким укпаса, анда ал талашсыз жаңылыштыкка түшөт”.

Адептүүлүккө тийиштүү буйрук жана тыюу салуулар уруксат кылынган (*халаль*) жана тыюу салынган (*харам*) деп аныкталат. Пайгамбар уруксат кылганды тыюу салынган деп, тыюу салынганды уруксат кылган деп атоого укугу жок. Байыркы жана жаңы коомдордун көптөгөн адептүүлүк осуяттарында Аллахтын буйругуна каршы келген көрүнүштөрдү жолуктурууга болот. Бирок ислам аларды адамзат тарыхында болуучу, негизги адеп-ахлактык мыйзамдардын жалпылыгын бузбаган, айрым жаңылыштык катары гана аныктайт.

Исламдын адеп-ахлак жөнүндө окуулары гетерономдук нукта калыптанып, этикалык принциптердин, мыйзамдардын келип чыгышын жогорку аң сезим менен байланыштырат. Башкача айтканда Аллах бул өзү этикалык мыйзам.

Тасаввуф этикасы динний философиялык таалиматтарда өзгөчө орунду ээлейт. Ал жөнүндө көптөгөн көз карашар айтылат. Ушул негизде Тасаввуфтун өзөктүк түзүлүшүн толук чагылдыруу зарыл маселе.

Тасаввуф – адамды нафстын төмөнкү каалолорунан, айбандык өнөкөттөрдөн арылууга, диний жашоодо өзүнүн адеп-ахлактуулугун оңдоп, адам үчүн маанилүү ийгиликтерге жетүүнү үйрөтөт. Тасаввуф жан-дүйнөнү

жана денени тазалоого мүмкүндүк берет. Ошондуктан бул багыттын бардык өкүлдөрү бул дисциплинаны “абал илими” деп аташат.

Тасаввуф өзүнүн башатында үч негизден турат жана аларды бириктирет:

1. Аллах буйругун жана тыюу салууларын аркалоо;

2. Аллах жана анын элчисинин адеп-ахлахтуулугун үлгү кылып, ага умтулуу;

3. Аллах жок дегенден (*ма-сива*) жан-дүйнөнү алыстатуу.

Тасаввуф 10 принципти сактап ага таянат. Бир гана Аллах бар. Анын башталышы жана аягы жок. Андан башка кудай жок. Аны ар кандай аташса да, ал бирөө гана. “Аллах бардыгына жана бардыгы Аллахтан”.

1. Жарык дүйнөдө бир гана жараткан бар, ал Аллах. Ал ким түз жолду кааласа, ошол жолго жеткирет. Ал жакшы көргөндөрүн жаңылуудан сактайт жана жарык дүйнөгө алып келет. Ал бардык илимдин булагы.

2. Жер жүзүндө бир гана ыйык китеп бар – биздин көз алдыбыздагы табият. Инжил (Евангелия), Таурат (Тора), Куран сыяктуу ыйык китептер бизди табият китебине багыттайт жана көңүл эргүү алууга чакырат.

3. Бардык диндер – Аллах жолуна алып баруучу жолдор. Бирок мезгил алмашкан сайын бир дин башкаларга салыштырмалуу илгерилегени байкалат. Ошентсе да, алардын баары адамды эң жогорку идеалга, тактап айтканда, Аллахка чакырат. Ибн-Араби айткандай, “Суфий Кабаада да, мечитте да, чиркөөдө да жана жасалма кудайдан да Аллахты көрөт”.

4. Бир гана мыйзам бар. Качан адам өзүн танып, чындык издеп баштаганда ал ушул мыйзамды табат.

5. Бир гана бордоштук бар. Бул бардык адамзатты байланыштырган бир туугандык түйүн. Бүткүл жер жүзүндө баарына жалпы бир гана жашоо бар. Ар бири өз жашоосу менен жашаганы ал жөн гана көрүнүү. Адам баарынан мурда өз үй-бүлөсү менен, андан кийин улуту менен, андан кийин бардык адамзат менен байланышта. Суфий өз улутунан башка бардык улутту жек көргөндөрдү уяткарат. Себеби адам башка бардык улут менен адамзаттык жалпылыкты түзөт.

6. Бир гана адеп-ахлахтуулук мыйзамы бар. Бул мыйзам өзүнүн Менинен баш тартканда ырайымдуулук менен өскөн баарына жалпы сүйүү. Көптөгөн адеп-ахлахтуулук негиздери бар, алардын негизи бир гана сүйүү. Бул сүйүү каалоо-тилекке, сабырдуулукка, кайрымдуулукка, бир сөз менен айтканда, бардык изгиликтерге кызмат кылат. Берешендик, ырайы кылуучулук жана боорукерлик ушул сүйүүдөн жаралат, ал эми кемчиликтер анын жетишсиздигинен пайда болот. “Сүйүү сокур” деп айтышат, бирок бул жалган сөз. Себеби, сүйүү көздүн жарыгы. Көз сырткыны көрсө, сүйүү жашырылганды көрөт. Тутана элек от түтүндү гана пайда кылат, качан ал күйгөндө туш-тарабына жалын чачыратып, тегерегин жарык кылат. Ушул сыяктуу эле сүйүүдөн ажыраган жүрөк жана ага үстөмдүк кылган жүрөк.

7. Мындан тышкары бир гана татыктуу мактоо бар. Бул жүрөктү жерден көккө көтөргөн сулуулук. Адам – жан-дүйнөсү кооздолгон, сулуулукту сүйгөн жандык. Сүйүү материалдуулукту жакшы көрүүдөн башталат жана диний сүйүү ийгилигин табат. Ал “көрөгөндү” сүйүүдөн башталат жана “көрүнбөгөндү” сүйүү менен аяктайт.

8. Бир гана чындык бар: өзүн таануу. Урматтуу Али айткандай: “Өзүңдү таанысаң, өзүңдүн Кудайыңды да тааныйсың!”.

9. Көп жолдор бар болсо дагы, Аллахка баруучу чындыгында бир гана жол бар. Бул жеке жана үй-бүлөлүк өзүмчүлдүктөн баш тартуу жана жакшылык менен изгиликтерге жетишүү. Мына ушул жолдон дененин бардык каалоолору жана акыл-эс шектенүүсү жок кылынат.

Албетте, тасаввуфтагы бардык агымдар толугу менен көрсөтүлгөн негиздерди (принциптерди) аркалайт деп айтууга болбойт. *Тасаввуфтун* сүннөт чечмелөөлөрүндөгү диний ынаным жана диндик кызмат маселелери боюнча башка агымдардан айырмалоочу бир нече маанилүү пункттары бар. Бирок, адеп-ахлахтуулук менен байланышы бар жогоруда көрсөтүлгөн принциптер менен негизинен бардык агымдар өз ара ылайыкташат деп айтсак болот. Демек, тасаввуф этикасынын башкы айырмалануучу өзгөчөлүгү болуп булар саналат:

- жеке, үй-бүлөлүк, улуттук жана диний өзүмчүлдүктүн бардык чектерине жеткенде бардык адамзат азыктанган сүйүүгө ээ болуу, бир сөз менен айтканда, “бардыгын Жараткан үчүн сүйүү”;

- нафстын тескери каалоолорунан мүмкүн болушунча тазалануу;

- жеке керектөөлөрүн эң аз чекке чейин чектөө;

- бул жашоодогу адамдын жан-дүйнөсүн басынткан көрүнүштөргө эч кандай маани бербөө;

- такыбачылык (аскетизм), өзүн тыюу жана өз жанын аябоочулук;

- кыйынчылыкты жана ажыроону Алланын эркине баш ийип, зор ишеним менен (*таваккул*) жана канаат кылуу (*риза*) менен тосуш керек;

- жан-дүйнө менен жүрөктү изгиликтер менен тазалагандан кийин гана чыныгы таануу (*марифат*) болооруна ишенүү керек.

Бул жерден белгилей кетүүчү нерсе, өзгөчө сүннөт тасаввуфунда шариаттын негиздерин тоотпогондук жактырылбайт, тактап айтканда, диний ынанымды четке кагуу бул милдеттүү жоруктарынан жана адеп милдетинен ажыроо. Тасаввуф ишин улантуучулардын ичинен кадыр-барктуу окумуштуулардын айтканын белгилүү суфий сүннөтчүсү Имам Газали мындай деп белгилейт: “Эгерде силер суу үстүндө басып керемет иштерди кылган жана ошону менен бирге шариатка карама-каршы келген жоруктарды жасаган адамды көрсөңөр, анда бул шайтан экенин билгиле ”.

Тасаввуф адебинин айырмалануучу өзгөчөлүгү болуп “эрдик адеби” эмес, сөздүн толук маанисинде “дүнүйөдөн кечкендик” адеби саналат. Мусулман дүйнөсүндө пайгамбар (с.а.в.) убагында эле адамдар дүнүйөдөн кечип, думана болушкан. Муну жолун жолдоочулук чынжырды (*сильсия*) же суфий ордендерин (*тарика*) пайгамбардын өнөктөштөрүнүн ичинен бирөөнө жеткирүү салты күбөлөйт. Негизинен Аллах элчисинин өзүнөн тартып көптөгөн өнөктөштөрүнө чейин бул жашоонун жыргал-ыракатына көңүл бурбай, алынын келишинче такыбачылык жашоо жүргүзүшкөн. Тасаввуф тутум (система) жана көз-караш катары кийинчирээк пайда болгон, анын негизи такыбачылык (аскетизм) болгон.

Женишке жеткен жүрүштөрүнө чейин, байлык, кул жана туткундардын ээси болуп, кеңири мүмкүнчүлүктөргө жетишкенге чейин мусулмандар диний жана адеп-ахлахтуулук көз-карашынан алганда, таза жана тартипке салынган жашоодо жашашкан. Бирок, мындай мүмкүнчүлүктөргө ээ болуу менен мусулмандар, биринчи кезекте саясий төбөлдөр пайгамбар доорундагы өз ара жардам берүү, адилеттүүлүк жана адеп-ахлахтуулук негиз болгон ошол жөнөкөй коом түзүлүшүндө жашоодон уламдан-улам алыстай башташкан. Ибн-Халдун жана башка изилдөөчүлөрдүн пикири боюнча тасаввуф бул жагымсыз көрүнүшкө таасирдүү күч (реакция) катары жаралды. Тасаввуфтун алгачкы жолун жолдоочуларынын бири белгилүү Хасан Басрини айтсак болот. Ахль сүннөтүн жактоочуларынын ичинен айрымдары тасаввуфту практикалык жактан иш жүзүнө ашырган жана бул агымдын духунда эмгектерди жараткандарга окшош болушкан. Бул эмгектердин бардыгы тасаввуф адебинин негизги мүнөздөмөсү жана өзгөчөлүктөрү жана жогоруда келтирилген башкы принциптери менен белгиленген. Булардын ичинен адепке өзгөчө көңүл бурганы төмөнкүлөр:

1) Мухасибинин “Ар-Ри’айасы”

Харис ибн Асад аль-Мухасибиде хадис жана калям менен алектенген. Ал исламдагы тасаввуф теориясы жана практикасы боюнча эмгектерди жараткан эң алгачкы суфийлерден болгон. Анын “Ар-ри’айа ли-хукукиллах ва аль-кийам биха” (Аллах эрежелерин сактоо жана ага туруктуу болуу) эмгеги ал жазган 30 эмгектин ичинен эң баалуусу. Бул китеп өзүнүн мазмуну жана материалдардын берилиш тартиби боюнча да бул багытта жазылган кийинки эмгектер үчүн булак жана үлгү болгон. Мына бул жакындыктын себебинен “Ар-ри’айанын” мазмунун жана анын адеп-ахлахтуулук маселелерин кайталап албас үчүн биз тасаввуф адеби боюнча эмгектердин эң мыктысы, этика боюнча классикалык китеп деп таанылган Газалинин “Ихья...” эмгегинин бөлүгүнө токтолобуз.

Бул жерден бир нече гана сөз айтсак, белгилүү болгондой эле бул китептин аталышы “Ар бириңер көзөмөлдөөчүсүңөр (*ра’и*) жана кимге эмне ишеним

көрсөтүлсө ошого жооп берет” деген сөздөн башталган хадистен алынган. Аталышынан түшүнүктүү болгондой эле адам укугун камтыган “Аллах эрежелерин сактоонун” жогорку адеби жөнүндө сөз болот. Автор бул адепти адам жашоосу үчүн жалгыз гана мүмкүн болгон адеп деп белгилейт. Бул чыгарманын башкы мааниси мындай. Бардык байгерлик иште бир гана тилек такыбалык (*таква*), тактап айтканда, Аллахка урмат көрсөтүү жана ага баш ийүү бар. Массиньондун пикири боюнча, кандай гана ишти кылба, баарынан да “ой күнөөсүнөн”, жан-дүйнө жардылыгына алып баруучу чекилик өнөкөттөрдөн, өзүмчүлдүк мүнөздөгү кооптонуудан кутулуу маанилүү жана эч кандай материалдык кызыкчылыктарды кубалабай, Аллахтын ырайымын алуу үчүн аракеттенүү керек. Бул үчүн адам, анын ичинде өзү менен өзү эсептешип (*мухасаба*) өзүн өзү көзөмөлдөшү керек.

2) Абу-Талиб Маккинин “Куту аль-кулубу”

Абу Талиб Макки теги Ирандан, бирок Меккеден билим алгандыктан бул шаардын аталышын алган. Ал атагы чыккан суфий жана хадис таануучу болгон. Анын биздин күнгө чейин жеткен белгилүү эмгектеринин бири “Куту аль-кулуб”, ал тасаввуф боюнча бардык классикалык эмгектердин эң маанилүүлөрүнүн бири жана тасаввуф этикасынын маанилүү булагы. Бул китепте “Ар-ри’айанын” таасири ачык эле билинип турат, бирок мунун мазмуну бай. Негизинен бул китеп тасаввуфка арналган, анда фикха, калям жана этика темалары берилген.

Китеп 48 бапка бөлүнгөн. Биринчи 22 бап тасаввуф негиздерин (принциптерин) иш жүзүнө ашырууга түрткү берүүчү практикалык аракеттерге арналган. Бул баптардагы өзгөчө көңүл буруучу кырдаал автордун бул аракеттерди аят жана хадистер менен негиздөөгө тырышуусу. Мунун жыйынтыгы болуп аят жана хадистердин тасаввуф көз-карашында талкуулоого коюлушу болду. Бул жерден белгилүү суфийлердин ойлорун келтирсек.

Бул китеп шариат жактоочулары менен тасаввуф жактоочуларынын өз ара толук макулдашуусу боло элек кезде жазылган, бул китеп эки багыттын

ортосунда өзүнүн мүнөздүү бөтөнчөлүгү бар көпүрө. Макки “Ар бир мусулман үчүн милдеттүү билим алуу” деген хадисте кандай “билим” алыш керек деген маанини изилдейт. Ал калям жана фикха окумуштуулары бул жерден сырткы диний ырым-жырымга (*ильм аз-захир*) тийиштүү билимди көрүшөт, ал эми суфийлер жан-дүйнө абалынын (*ильм аль-батын*) билимин көрүшөт деп жазат. Маккинин ою боюнча диний билим да, жан-дүйнө абалынын билими да маанилүү, бирок муну менен бирге өзүнүн суфийлик көз-карашына берилүү менен ал бул дүйнө менен тиги дүйнө билимин ажырата билиш керектигин белгилейт, тасаввуфту аркалай жогорку адеп-ахлахтуулук менен жашаганда гана ылаажы табабыз дейт.

Абу Талиб тиги дүйнө же “ильм аль-йакин” билимине даярдык сыяктуу тасаввуф үчүн маанилүү изгиликтерди келтирет. Макки аларды “жакындык турагы” деп атайт жана аларды ырааттуулук менен санайт: тобо кылуу, сабырдуулук кылуу, алкыш алуу, жалынуу, убайым тартуу, өзүн-өзү тыюу, үмүттөнүү, канааттануу жана сүйүү. Китепте бул изгиликтерге ар биринин кадыр-баркы аяттар, хадистер, ошондой эле жогоруда айтылган белгилүү суфийлер менен негизделген ар тараптан берилген анализдер камтылган.

“Куту аль-кулуб” Венсинск белгилегендей, өзүнүн тартиби, бай мазмуну боюнча Газалинин “Ихйасы” үчүн белгилүү даражада үлгү болду.

3) Газалинин “Ихйасы”

Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад аль-Газали фикха, философия, логика, калям жана тасаввуф боюнча 300 ашык чыгарма жазган. Эмгектеринин ичинен эң маанилүүсү адеп-ахлахтуулук жөнүндө анын ойлору келтирилген 4 томдуу “Ихйа аль-улумуд-дин” (Дин жөнүндө илимди тирилтүү) эмгеги болуп саналат. Бул китеп ошондой эле баарыбызга белгилүү болгондой ага маанилүү даражада даңк алууга мүмкүндүк берди.

“Ихйанын” ар бир тому белгилүү темаларга арналган жана бул тема 10 “китепке” бөлүнөт. Бул чыгарманын кыскача мазмуну мындай:

I том “Руб’аль-ибадат” (Диний кызмат): Мында билимдин баалуулугу жөнүндө, билим берүүнүн, окутуу ыкмалары, акыл-эс баалуулугунун мааниси,

дин негиздери жөнүндө, тазалык мааниси, аз жана толук жууну, кум менен жууну, сыйынуу (*убадат*) жөнүндө, алардын дин үчүн жана жалпы коом үчүн мааниси жана пайдасы жөнүндө сөз болот.

Ошондой эле Куранды окуу эрежелери жөнүндө, каза болгондорду эскерүү (*зикр*) жана дуба окуу (дуа) жөнүндө айтылат жана суфийлердин кыска дубалары (вирдалары) келтирилет.

II том “Руб’аль-адат” (“Этикет”). Тамак ичүү этикети, үйлөнүү жана анын пайдасы, үй-бүлөлүк жашоодогу маселелер жөнүндө жана экономикалык ишмердүүлүк менен алектенүүдө диний жана адеп-ахлахтуулук негиздеринин сакталышы жөнүндө сөз болот. Ошондой эле достук мамилелер жана коомдо өзүн-өзү алып жүрүү этикети жөнүндө, тасаввуфта практикалануучу өзүнчө болуу, тындоо (*сама*), экстаз (*важд*) эрежелери, негиздери жөнүндө айтылат жана сыйлоо жөнүндө (*саваб*), ошондой эле Мухаммад пайгамбардын (с.а.в.) адеп-ахлахтуулугу жана анын жашоосу жөнүндө пикирлер келтирилет.

III том “Руб’аль-мухликат” (“Чоң күнөөлөр”). Дал ушул томдон Газалинин суфий катары адеп-ахлахтуулукка карата өзүнүн көз-карашы ачык берилет. Жүрөк (кальб), акыл-эс, адамдын төмөнкү *Мени (нафс)* жана рух жөнүндө өз оюн айтуу менен Газали адеп тазалыгы жана нафсты тарбиялоо жөнүндө жазат. Андан кийин ал бул дүйнөдөгү байлыкка, атак-даңкка, эки жүздүүлүккө жана ызакорлукка умтулуу жөнүндө, чеки сөздөрдү айтуудан тартынуу жана өзүнүн дене бөлүктөрүн көзөмөлдөө темасына кайрылат. Нафстын бул тескери сапаттарына психологиялык так анализ жүргүзүү менен Газали ошондой эле алардан арылуу жолдорун көрсөтөт.

IV том “Руб’аль-мунджийа” (“Ылаажы алуу каражаттары”). Тасаввуфтагы эң баалуу изгиликтерге арналган бул томдо Газали тобо кылуу, сабырдуулукту сактоо, алкыш алуу, убайым тартуу жана кечиримдүү болуу, жакырдык менен такыбачылык (аскетизм), сүйүү, тилек (*нийа*), ак ниеттүүлүк, чынчылдык, жакындык жана эсептешүү (*мукасаба*), ой жүгүртүү (*тафаккур*), өлүм жана келечек жашоого байланышкан кооптонуулар жөнүндө темаларга кайрылат. Бул темаларга кеңири философиялык жана психологиялык анализ жүргүзөт.

Бул китеп аты айтып тургандай эле адеп-ахлахтуулукка гана арналбаган мусулман маданиятындагы зор көрүнүш. Этика менен бирге тасаввуф, калям, фикха суроолору жана бул илимдердин жаңы түшүнүгү иштелип чыккан. Мындан тышкары адеп-ахлахтуулуктун теоретикалык жана практикалык аспектилери жөнүндө Газалинин ойлору менен анын “Мизан аль-амаль” (“Жорук-жосун салмагы”), “Тахафу аль-фаласифа”, “Шарху асмаил-лах” (“Аллах ысымдарын талкуулоо”), “Бидайат аль-хидайа (“Түз жолдун башталышы”), “Кимйа ас-са’ада” (“Бакыт алхимиясы”) сыяктуу башка эмгектеринен таанышса болот.

Мындай бай жазма мурастарды жазууга себепчи болгон мусулман улуу моралисттеринин ичинен бирөөнө гана ыраазы болгонун Газали билдирет. Бул жөнүндө чыгыш таануучу Кара де Во мындай деп жазат:

“Чыгышта Ибн-Сина көргөндү Газали да көрдү. Адеп-ахлахтуулук философиясы боюнча Газалиден жогору эч ким көтөрүлө алган жок”.

Буга чейин тасаввуф этикасы менен диний булактарга таянган салттуу этика, философиялык этика кандайдыр бир деңгээлде өз ара макулдашууга келген эмес, буларды бир ыкка келтирген окумуштуу Газали болуп саналат. Анын адебинин башкы булагы Куран жана сүннөт. Ошентип, Газали “Ихйанын” кайсы бир темаларын жазууга киришүүдө алгач ага байланыштуу аят жана хадистерди, андан кийин зарылчылыгына карата улуу суфийлердин, факихтердин жана хадис таануучулардын сөздөрүн келтирет. Ал эми жан-дүйнө (рух), акыл-эс, байгерлик, бакыт, изгилик жана саясат теориясы боюнча ал өзүнүн убагындагы философиялык иштелмелерди пайдаланган. Бирок бул колдонмолор дайыма дин жана тасаввуф чеги менен чектелген. Ислам этикасында бар кээ бир ойлорду философтордун жокко чыгарышын Газали аяттар жана хадистер менен далилдейт. Демек, анын башкы мааниси адептеги дин философиядан мурда болуп өткөн, ал эми философтор өз ойлорун динден алышкан деген ой менен жыйынтыкталат.

Газалинин этикасы бул күрөш этикасы (*муджахада*). Бул этика изгилик кылуу үчүн биринчи кезекте адамдан бүткүл жашоо аралыгындагы адеп-

ахлахтуулук күч-аракетин талап кылуучу адеп-ахлахтуу тарбия зарыл деп билдирет. Ушул жол менен гана адам кара ниет тилектердин кысуусунан силкинип, чыныгы эркиндикке жетишет. Бул күрөш дайыма тартип (дисциплина) жана диний эрежелердин (канон) чегинин алкагында өтүшү керек. Аны менен бирге ал эгерде жүрөк жана тилектердин тазалыгына таянбаса, эрежелерди аркалоо менен гана адамды эч качан мыкты адеп-ахлахтуулукка жана бүтпөгөн бакыттын жогорку максаты болгон Аллахты таанууга (*ма'рифатуллах*) алып барбайт.

Адам табиятынын маңызы болгон тукум улоо мүмкүнчүлүгү, коомдо достук, тынчтык, ишеним жана оокаттуу жашоону орнотуу канчалык маанилүү болсо, ошол сыяктуу эле келечек жашоонун бактысы да ошончолук маанилүү. Ал үчүн бул дүйнөнүн мүмкүнчүлүктөрү жана убайымы бизди туткундабаш керек. Цивилизацияны көргөн адам үчүн албетте, чөйрөсүндөгүлөр менен жакшы мамиле түзүш керек, ошентсе да, негизинен ар бир адамга Аллахтын эң мыкты жаратканындай караш керек жана аны сүйүш керек. Газали сүйүүнүн бул түшүнүгүндө өзүнө таандык тасаввуфтан гуманизмге чейин көтөрүлөт.

БАП 3. АЛЬ-ФАРАБИНИН ПЕРИПАТЕТИКАЛЫК ЖАНА АР- РАЗИНИН ДИАНОЭТИКАЛЫК ЭТИКАСЫ: ТАРЫХЫЙ ФИЛОСОФИЯЛЫК АНАЛИЗ

аттуу бапта перипатетиктер деп аталган орто кылымдын көрүнүктүү ойчулдары Аль-Фраби жана Абу Бакр ар Разинин таалиматындагы этикалык, дианоэтикалык категориялардын натурфилософиялык онтологиясы, логикалык байланыштары, функциялары талдоодон өткөрүлдү. Иштелип чыккан аналитикалык, синтетикалык дефинициялардын негизинде жалпы тактоолор жүргүзүлүп корутундулар чыгарылды.

3.1. Аль-Фарабинин фалсафасы: перипатетизм жана теизмдин айкалышы

Социумдун алдында, моральдык баалуулуктарды өздөштүрүү, коюлган ченемдерине, принциптерине жана эрежелерине ылайык жашоо, идеалга багыт алуу көйгөйлөрү турат. Этика философиялык илим, коомдук аң-сезимдин формасы, адам жашоосунун маанилүү бөлүгү, коомдук болмуштун өзгөчө бир кубулушу катары моральды, адеп - ахлакты изилдейт жана үйрөтөт. Этика моральдын башка коомдук мамилелер системасындагы ордун билдирип, анын жаратылышын, ички түзүлүшүн анализдейт жана адеп-ахлактуулуктун тарыхый өнүгүшүн, пайда болушун иликтейт.

Этикалык көз караштардын өнүгүү тарыхында ар кандай багыттагы таалиматтардын айткан моральдык принциптери арбын. Биз бул бөлүмдө орто кылымдагы чыгыш перипатетикалык мектептин көрүнүктүү өкүлү Аль Фарибинин иштеп чыккан адептик түшүнүктөрүнө, этикалык категорияларына талдоо жүргүзүп, сереп салдык. Албетте, диний - этикалык категориялардын татаал чиеленген логико-гносеологиялык формалары, алардын табияты илимий-теориялык тактоолорго муктаж экендиги талашсыз. Ушундан улам, тарыхый-философиялык эпистемологиянын структурасындагы коомдук өнүгүү, мезгил менен мейкиндиктин айкалышы аныктаган моралдык категориялар, түшүнүктөр, парадигмалардын конкреттүү

- тарыхый формалары жөнөкөйдөн татаалга карай калыптанып өнүгүп келгени. Адамдын изгилигинин мүнөзгө тийиштүүсүн этикалык, жана акыл-эске тийиштүүсүн дианоэтикалык деп, моральдык принциптерди үйрөтүүчү илимди Аристотель этика деп атаган. Адамдын мүнөзүнүн жана жүрүм-турумунун эң мыктысы кандай? деген суроого Аристотелдин үч бөлүмдөн турган этикалык таалиматтары жооп берет, алар: жогорку изгиликтер жөнүндө; жалпы изгиликтер жөнүндө; айрым изгиликтер жөнүндө окуулары.

Этика Аристотель тарабынан категория катары классификацияланган түшүнүк иретинде “Никомахтын этикасы”, “Эвдем этикасы”, “Чоң этика” эмгектеринде колдонгон. Ал, башка илимдердин тармактары сыяктуу, этикалык түшүнүктөрдү айкындап, жалпылап чегин аныктап, теориялык жана практикалык көйгөйлөрүн системалык түрдө бөлүп чыккан. Аристотель этиканы турмуштук, тажрыйбалык илим деп аныктоо менен коом жөнүндө илимдердин алкагына киргизип, анын предмети катары – адамдын жакшылыкка умтулган максатын, ал эми максатка жетүүнүн каражаты деп изгиликтерди койгон. Изгиликтер жалпы этикалык жана дианоэтикалык деп ажыратылган. Этикалыкка адеп, эрк изгилиги: эр жүрөк, берешендик ж.б., ал эми дианоэтикалыкка акылмандуулук, эстүүлүк, зейректтик ж.б., киргизилген.

Аристотель “Чоң этика” чыгармасында аны төмөндөгүдөй аныктайт: “Этика маселелерин козгоодон мурун этика өзү эмненин бөлүгү дегенди аныкташ керек. Кыскача айтканда, этика бул саясаттын курамдык бөлүгү. Чындыгында, белгилүү сапаттары бар, татыктуу адам болбосо коомдук жашоодо жосундук иш-аракет жасоо мүмкүн эмес. Татыктуу адам бул изгиликтерге ээ адам. Ким коомдук жана саясий жашоодо жосундук иш-аракет жасоону ойлосо, ал изгиликтүү, адеби бар адам болушу керек. Ошентип, этика саясатка анын бир бөлүгү жана башталышы катары кириши мүмкүн...” [54, 296 – б.]. Этиканын саясат менен байланышын Стагирит төмөнкүчө берет: “Тажрыйбалык иштерге тиешеси бар башка илимдер аны пайдаланат, себеби, эмнени кылыш жана эмнеден баш тартуу керектигин аныктап буйрук берет, демек, анын максаты башка илимдердин максатындай, ошондой эле, адамдын

жогорку жыргалчылыгын (высшее благо) өзүнө камтыйт, ал жыргалчылык жеке адамга же мамлекеткеби бирдей болот, бирок, мамлекеттин жыргалчылыгын сактоо жогору турат, андай жетишкендик жеке адам үчүн жакшы, ал эми эл үчүн, мамлекет үчүн эң сонун” [55, 908 – б.]. Ошентип, саясат коом үчүн жакшылык издесе, этика жеке адам үчүн издейт, демек экөө тең бири-бири менен тыгыз байланыштуу. Этика сыяктуу эле, саясаттын да максаты адамдын бүтүндөй тиричилиги аракетинын түпкү маңызын түзгөн жогорку жыргалчылыгы болуп саналат. Этика жашоо принциптерин түшүндүрсө, саясат мамлекеттик түзүлүш кандай болуш керек деген маселелерди, изгиликтүү жарандардын калыптанышына түрткү берүүчү мыйзамдарды үйрөтөт.

Аристотель этиканы, жан-дүйнө жөнүндө окуу психология менен да байланыштырат. Мамлекеттин изгиликтүү жараанын калыптандыруу максаты психологияга негизделип, саясатка кызмат кылат: “Биз жаныбыз бар үчүн тирүүбүз. Жаныбыздын иш-аракети, изгиликтин иш-аракети. Демек, изгиликтүү жан аркылуу биз жакшы жашай алабыз. Жакшы жашоо, “жогорку жыргалчылык” деп биз бактылуу жашоону айтабыз. Бактылуу жашоо жана бакыт-бул жакшы жашоо, демек, жакшы жашоо-бул изгиликтүү жашоо” [56, 303 – б.]. Мындан улам, Аристотелдин “жогорку жыргалчылыгы” менен иш-аракеттин жогорку формасынын дал келиши бакыт деп белгиленет. Аль-Фараби этикалык көз караштарын айтууда бакытка кантип жетүү таалиматын биринчи гректер эмес, “...алгач халдейлерде пайда болуп, андан кийин египеттиктерде өнүккөн, андан кийин гана гректерге, алардан сириялыктарга, арабдарга өткөн” - деп белгилеген [4, 335].

Орто кылым доору теоцентристтик көз караштын негизинде бардык окууларды эки диний принципке баш ийдирген: “жараткан” принциби жана “таанылуу” принциби (“акт творения”, “акт откровения”). Философия онтологиялык аспектиси боюнча биринчи принципке, гносеологиялык бөлүгү боюнча экинчи принципке таянуу менен таалимин өнүктүргөн. Адеп-ахлак жөнүндө жазма-айтымдар негизинен бул принциптерге негизделип

чагылдырылган. Себеби, “жараткан” принциби (акт творения), анын өзү уңгусунан жакшылык. Аныкталган убакыт башат катары кабылданат, ошол эле учурда, болмуштун жаралуусунун тегинде моральдык жыргалчылык (благо) жатат. Айлана чөйрөнүн жаралуусу бул ырахат. Айтылгандай, моральдык жыргалчылык же ырахат (жогорку баалуулук, адептик жакшылык) убакыт жана мейкиндикте болмуштун жаралуусунун ыйык чекити.

Орто кылымдагы перипатетикалык мектептин өкүлдөрү өз доорунун инсандары болгон. Шариатта айтылган талаптар так аткарылган, ошол эле учурда Аль Фараби ж.б. эрк эркиндиги маселесин, тарбия аркылуу адамдын адеп-ахлагын өзгөртүү мүмкүн экендигин, жакшы менен жаманды ажыратуу маселелерин козгоп, ойлорун айтып турган. Орто кылымдагы Европада илимий-рационалдык этикалык концепциялар дээрлик алдыга жылбаса дагы, мусулмандык Чыгышта диний көз-караштардын басымы болгонуна карабастан, чыгыш перипатетиктери Аристотелдин окуусун уланткан.

Аль Фараби адамдын жаралышын талкулоодо жамандык менен жакшылыкты тандоо мүмкүнчүлүгү адамдын жеке өзүнө байланыштуу экендигин айткан. Айтылган көз караштар кандайдыр бир деңгээлде диний принциптерди сынга алган этикалык таалимат болсо да, диний ишенимдин чегинен чыкпай, жараткандын бар экенин танган эмес. Айрым окууларда тескерисинче, бул “чыныгы дин”, “тазалануу”, “баштапкы чындыкты калыбына келтирүү” деген позицияларды айтып чыгышкандыгы белгилүү.

Аль Фараби Аристотелдин окуусун улантып өзүнүн философиялык таалиматында этикалык проблемаларга чоң маани берген. Бул маселени ал саясий чеберчилик менен байланышта карап, бирок, бириктирген эмес. “Жарандык философия эки түргө бөлүнөт. Алгач, ал жакшы иш-аракеттер жана алардын себептерин аныктоочу жөндөмдүүлүк. Андан улам адептүү, жакшы жосундук иш аракетти таанып билүү. Соңунда эң сонун нерселер биздин мүнөздүн жакшы касиетине айланат. Аны биз этикалык чеберчилик деп атайбыз” [5, 35]. “Илимдерди классификациялоо” трактатында тажрыйбалык философия жана анын айрым бөлүктөрү боюнча мындай деп

жазат: “Бул илим (жарандык философия) эки бөлүккө бөлүнөт. Биринчи бөлүгү бакытты түшүндүрүүнү камтыйт; ал чыныгы бакыт менен кыялдын ортосундагы айырмачылыкты берет. Андан ары шаарларга жана элдерге тийиштүү болгон жүрүм-турум, иш-аракет, адеп-ахлак жана адамдардын жалпы эрк сапаттарын ажыратып карайт. Акырында, аларды изгиликтүү жана изгиликсиз деп бөлөт” [6, 180].

Изгиликтин этикалык жана дианоэтикалык деп бөлүнүшүн Аристотелден өздөштүрүп алуу менен Аль Фараби алардын маңызын ачып, пайда болуш себептерин табуу аракетин жасаган. Философ ой жүгүртүү изгилиги жана этикалык изгилик бири-биринен бөлүнбөстүгүн көрсөтүп, теоретикалык изгилик этикалык изгиликтин анык жашоосуна, акыл-эс аркылуу өздөштүрүлгөн маңызына, ой жүгүртүү изгилиги аркылуу жетерин айтып өткөн. Аль Фараби боюнча этика же “этикалык чеберчилик” - бул адамдын адептик сапаттары жана интеллектуалдык жөндөмдүүлүктөрү жөнүндө илим, ал адамдын жүрүм-турум ченемдерин, эрежелерин, бакытка жетүү ыкмаларын изилдейт. Аль Фараби өзүнүн этикалык окуусунда төмөнкү маселелерди койгон:

- жан – адамдын адебин камтыйт, алып жүрөт;
- изгиликтердин жана кемчиликтердин тубасалыгы же кабылданып алынганбы;
- изгилик жана кемчиликтерге адам табиятынан ээ эместиги, адамдын аларга жакындыгы, көңүлү бар мүмкүндүгү;
- табигый изгилик жана эрке негизделген изгилик башаттары;
- адамдагы адат, көндүм жалпы изгиликтерди, жакшы сапаттарды кабылдай алуусу;
- жыргалчылыкка же бузукулукка адамдын жакындыгын өзгөртүү мүмкүнчүлүктөрү же мүмкүн эместиктери [7, 316].
- жакшы иш-аракеттердин башкы критерийи – тең салмактуулук, ашынбастык;
- адамдын тубаса кемчилиги жок болбостугу;

- адамды окутуу аркылуу теоретикалык изгиликтерди үйрөтүү;
- билимге негизделген тарбия аркылуу этикалык изгиликтерди үйрөтүү;
- адамдын кемчилиги жок денгелге жетүү жазмышы;
- бакытка жетүү – адамдын башкы максаты катары.

Фараби “Илимдерди классификациялоо”, “Изгиликтүү шаар жашоочуларынын көз-караштары жөнүндө трактат”, “Жарандык саясат”, “Мамлекеттик ишмердин афоризмдери”, “Бакытка жол көрсөтүү” чыгармаларында этиканын жеке жана жалпы маселелерин талдоодон өткөрүп, категориалдык-түшүнүк аппаратын иштеп чыккан. Бул трактаттарда ал кайраттуулук, чечкиндүүлүк, акыл-эстүүлүк жана акылсыздык, берешендик, өзүн-өзү кармануу, сөз таба билүүчүлүк, зээндүүлүк, чынчылдык, достук мамиле, ырахаттануу жана азап чегүү, ата-энени сүйүү сыяктуу түшүнүктөрдү да карап өткөн.

Аль Фараби этикалык окуусун философия илиминин алкагында карап тажрыйбалык философия аталыштагы бөлүгүнө киргизген. Ошону менен ал, теориялык философия тажрыйбалык философиянын алдында өзгөчө артыкчылыкка ээ эместигин айткан. Ал чыныгы философ деп “биринчи теоретикалык, андан кийин анык билим аркылуу тажрыйбалык изгиликтерге жетип, андан кийин гана элдин жана шаардын изгиликтеринин эки түрүн бөлүүгө жөндөмдүү болгондорду” аныктайт” [8, 336].

Аль Фараби этиканы логика менен байланыштырганын да айтсак болот. Анткени, туура ой жүгүртүүгө жетишүү адамдын акыл-эси менен байланыштуу; ал эми акыл-эс өз кезегинде адамдын өзгөчө бир керемети. Логика адамдын таанып билүү принциптерин түшүндүрсө, этика Фараби боюнча, адамдын жүрүм-турумунун негизги эрежелерин көрсөтүш керек.

Акыл-эс менен изгиликтин алака маселелери ойчулдун окуусунда негизги орунду ээлейт. Акыл-эс жок, изгилик да жок, адам акыл-эси менен адам болот. Акыл-эс адамга гана тиешелүү болгондуктан бийиктикке ал билими жана адаби менен жетет. Интеллектуалдык (дианоэтикалык) изгиликтер да акыл-эстин туура ой жүгүртүү жөндөмдүүлүгү менен байланыштуу. Ошондуктан

бакытка жетүү жолу да философтуң оюна ылайык “ой жүгүртүү баскычтарын” өздөштүрүү аркылуу өтөт” [9, 40].

Фараби логикалык дефиницияларга өзгөчө көңүл бурган. Бирок, жалпысында жарандык философияны түзгөн, этикалык таалимат менен саясий философиянын байланышына көп көңүл буруп, талдоо жүргүзгөндүгү чыгармаларында көрүнүп турат. Аристотель этиканы саясаттын “бөлүгү” катары карап, акырында “саясат эле го” деп жыйынтыкка келсе, Аль Фараби этика менен саясатты жарандык философиянын эки тарабы деп тактоо киргизген. Этика адамдын адеп-ахлагын, жыргалчылыка жана изгиликке жетүүсүн окутса, саясий философия мамлекетти башкаруу жөнүндө илим, ал логикалык жактан этика менен байланыштуу, себеби, коом жана мамлекет бакыт – жыргалчылыкка умтулган, белгилүү максаты бар, адеп-ахлакка ээ адамдардан турат. Муну эске албай туруп, коомчулукта бакытка жетүүнүн жолдору жөнүндө, жыргалчылык менен бакытты сактоо, мыкты башкаруу жөнүндө талкуу жүргүзүү туура эмес.

Орто кылымда теисттик нуктагы таалиматтар этикалык маселелерди эркин изилдөөсүн жактырган эмес, ал эми этика диний жактан калыпка салынган моралдык ченемдерди философиялык негиздөөгө чакырган. Аль Фарабинин этикасында төмөнкүдөй принцип айтылат. Адептик жүрүм-турумдун башатын жана максатын индивидден тышкары издөө туура эмес, ошол эле учурда индивиддин айланасына байланып калуу да ката. Аль Фарабинин этикалык теориясынын антикалык этикалык концепциялардан негизги айырмасы мына ушунда турат. Анткени, байыркы гректердин этикалык окуусу негизинен изгиликтер жөнүндө, изгиликтүү адам жөнүндө окуу болгон. Алардын окуусунун негизин адамдын адеп-ахлактык артыкчылыгы өзүнө гана жеткиликтүү деген принцип түзгөн.

Адептик индивид изгилигинин бирдиктүү чогултмасы катары чыгып, социалдык ырааттуулукка негиз болгон адамдын ички мүмкүнчүлүктөрүн ишке ашырган. Адептиктин мындай түшүндүрмөсүндө ал жеке, субъективдүү феномен катары көргөзүлүп, жалпылоочу мааниси четке кагылган. Орто

кылым этикасы да, жаңылышта адептүүлүктү инсандан жогору, тышкары турган феномен катары көрсөткөнү менен Фараби өзүнүн окуусунда адептүүлүктү жеке, субъективдүү, объективдүү денгелде караганга аракет жасаган. Фарабинин ою бонча адам жетилген мыктылыкка (совершенство) жогорку денгелде жакшы таасир берген коомдун алкагында гана жетет. Ошол мыкты “изгиликтерге ээ адамды” бузуку коомчулуктан качып, изгиликтүү шаарларга кетүүгө кеңеш берген [10, 361].

Жалпы жонунан Фарабинин этикалык принциптерин төмөндөгүдөй бөлүштүрсөк болот.

Аль Фараби этикага байланыштуу көз караштарын бир нече далилдөөлөр менен ишке ашырган:

- этиканын изилдөө чөйрөсүн кеңейтип бөлгөн;
- адеп жөнүндө илим катары этиканын бир нече түшүнүк - категорияларын иштеп чыккан;
- этикада коюлган маселелерди теориялык негизде далилдеген;
- адамга болгон ишеними менен, адам өзүн өзгөртүүгө, коюлган максатына жетүүгө, мыкты болууга кудурети жетет, адам өз иш аракети менен өзүн жарата алат деген ойду айтып, беделин жогорулаткан.
- адамды философиялык изилдөөнүн объектиси катары шарттаган.

Аль Фарабинин адеп негиздерине ишенип төмөнкү жыйынтыктарга келген:

- адамдын күчү коом менен бирге гармониялуу жашоодо;
- ар бир адамдын адебин жакшыртуу аркылуу коомдогу жогорку моралдык жакшы сапаттарга жетүү мүмкүн;

бардык коомдун бактысы жок жеке бакытка жетүү мүмкүн эмес.

Мындай моралдык императивдер азыркы учурда да актуалдуу маселе экенин белгилеп коюу зарыл.

Аль Фарабинин моралдык – этикалык таалиматынын борборунда “Бакыт” түшүнүгүнүн маанилик маңызы эмнеде? жана бакытка кантип жетүү мүмкүн? деген суроо коюлган. Жалпысынан ал анын жарандык этикалык философиясынын максаты болуп саналат. Бакыт бул: адам жашоосунун

максаты; умтулуучу ырахат; адам жашоосунун маңызын аныктоочу жыргалчылык (благо). Аристотелдин мектебин улай Фараби, моральдык дефинициялардын өз-ара байланыш ыраатуулугун түзүүгө жана түшүндүрүүгө аракеттенген. Бакыт деген эмне? адамдын бакытка жетүү абалы кандай? кайсыл жол менен адам бакытка жетет? максат коюп адам умтулган жогорку жыргалчылык (высшее благо) деген эмне? эрк эркиндиги менен бакытка жетүү көйгөйүнүн байланышы кандай?

“Бакытка жол көрсөтүү” чыгармасында философ мындай деп жазат: “Бакыт бул, ар бир адамдын жашоосундагы умтулуучу негизги максат, себеби ал “кемчилиги жок, мыктылыкка” (совершенство) жетүү. Артыкчылык берилген “жыргалчылык” (благо) кандайдыр бир башка максатка жетүү үчүн, же өздөрү үчүн тандалып алынат. Өздөрү үчүн жогору бааланган жыргалчылык башка бир нерсеге караганда артыкчылык менен тандалып алынат. “...Бакытка жеткенибизди түшүнгөндө, башка бир максатка жетүүдөн баш тартабыз. Демек, бакыт жыргалчылыктын ичинен чоң жана эң сонун артыкчылык берилген кемчилиги жок жогорку жыргалчылык” [11, 34].

Аль Фараби боюнча бакыт – бул талапка жооп берүүчү идеалдуу изгилик, ал башка бир нерсеге жетүү үчүн каражат катары пайдаланылбайт, себеби, адам каалап, жеткиси келген бакыттан бийик эч нерсе жок. Демек, бакыт – бул акыркы максат. Бул жерден белгилей турган критерий бар “...ар бир адам бакытты кандай элестетсе, ошондой туюлат. Айрым адамдар бакыт деп байлыкты билет, башкалар башка бир нерсени түшүнөт, ар бир адам үчүн өзү түшүнгөн бакыт, абсолюттук бакыт же кемтиги жок мыктылык деп таанылат” [12, 5]. Мындан улам суроо туулат, ар бир адам бакытты ар башка кабылдап түшүнгөндүгүн эмне менен байланыштырса болот? Антикалык философтордун өкүлү Платондун таалиматына ылайык, бакытты ар түрдүүчө кабыл алып түшүнгөнү адамда жан, рухунун түрлөрүнүн басымдуулугу. Жан, рухунда “акылмандык” түрү басымдуу болсо, билим алып, философиялык ой жүгүрткөндөн рахат алат, ошону менен бактылуу. Жан, рухунда аффект түрү басымдуулук кылса (сунуштама бар) аскердик кесипти аркалаш керек, ошону

менен бактылуу болот. Каалоо (вожделение) жан, руху басым кылган түрү (сунушталат) дыйканчылык, устачылыкты аркалаш керек, андан рахат алат, ошону менен бактылуу. Аристотель “орой адам”, “мамлекеттик ишмер”, сырттан байкоочу адам” деп жашоо образына байланыштуу үчкө бөлүп айтып, чыныгы бакытка байкоочулук образда жүргөндөр жетет деп белгилейт: “...баардык адамдар жогорку жыргалчылык деп бакытты билишет, ал эми бактылуу жашоо деп саламаттыкта, амандыкта берекеге бөлөнгөн жашоону түшүнүшөт. Бирок, бакыт деген эмне? деген суроого келгенде ажырым пайда болот, акылмандар берген аныктамадан башкача аныктама беришет. Алар жыргалчылыкты жана бакытты өздөрүнүн жашоо образынын негизинен алып түшүнүшөт. Демек, бакыт иш-аракеттин максаты катары – сонун, толук, өзүнө-өзү жетишерлик нерсе” [13, 57,58,63].

Аль-Фараби бакытты адам ар түрдүүчө түшүнгөндүгүнө байланыштуу анын эки түрүн даана көрсөтөт: “Бакыттын эки түрү бар: андай болбосо да, бакыттай кабылданган бакыт жана алмаштырууга мүмкүн эмес, түпкү зарылчылыктан келген чыныгы бакыт. Бакыттай сезилген бакыт, өмүрүндө тапкан, алган байлык, бийликтен рахат алуу сыяктуу иш аракеттерди бакыт деп эсептеп, жыргалчылык деп түшүнүшөт” [58, 332 – б.].

Бул жерден Аль-Фарабинин туруктуу позицияны сактагандыгы байкалып турат, чыныгы бакытка кыялданып ой жүгүртө алуу билими менен өтмө, өзгөрмөлүү жашоодон жогору болгонго жөндөмдүү философтор-даанышмандар гана жетет. Курулай элестетилген бакыт дүйнө жыргалын гана канааттандырат. Накта бакыт менен курулай бакыттын негизги айырмасы: накта бакыт өзүнө-өзү жетишерлик, аны эч нерсе менен алмаштырууга болбойт; курулай элестетилген бакыт “кандайдыр-бир нерсе керек болгондо, аны тапсаң дагы анын зарылдыгын тапмайсың” [59, 332 – б.] Курулай бакыт жөн гана кандайдыр-бир адамдык керектөөнү канааттандырууда керектелсе, андан (бакыттан) кийин анын керектиги сезилбей калат.

Аль-Фараби бакытты эки түргө бөлүү менен кабылдагандардын эки тарапка бөлүнүшүн көрсөткөн: тандамал адамдардын жана көпчүлүк элдин түшүнүгүндөгү бакыт.

Фарабинин таалиматында социалдык жактан маанилүү теоретикалык талдоо жүргүзүлгөн: бакыт адам жашоосунун максаты. Бул жашоо дайым өзгөрүп турат жана туруксуз. Анда, пайда болуп, кырылып жок болгон жоготуулардан кача албайсың. Демек, бакытты туруктуу дүйнөдөн, акыл-эстен издөө керек. Бакыт адамдын жакшы сапаттары менен байланыштуу, ага адам жүрүм-турум изгиликтери менен жетишет. Демек, философия жөнүндө чыныгы билимди берүүчү билим теоретикалык, ал эми саясатты берүү тажрыйбалык чеберчилик болуп саналат. [60, 230 – б].

Фарабинин этикалык таалиматын адам жана коом маселесиндеги бакыт түшүнүгүнө байланыштуу көйгөйдөн улам үч багытка бөлсөк болот:

- биринчиден, Аристотелден өздөштүрүлгөн рационалисттик мамиле;
- жашоо түшүнүү принциби катары эвдемонизмди алуу;
- акыл-эс жана адептин өз ара байланышынын принциби.

Адам жашоосунун максаты катары бакыт жөнүндө таалиматы Фарабинин акыл-эс жөнүндө окуусу менен тыгыз байланыштуу. “Адам бакытка жакшы жосундук аракет аркылуу, жан дүйнөсү эң сонун абалда турганда өз каалоосу аркылуу жете алат” [61]. Фараби адамдын өзүн-өзү бактылуу кылууга тубаса жөндөмдүүлүгүн айтып, алардын бакытка укуктуулугун далилдейт. Ал жөндөмдүүлүк бир жагынан тарбия, билим экинчи жагынан эрктин күчү бириккенде пайда болот. Демек ал инсандын физикалык жана руханий сапаттары айкалышкан гармониялык өнүгүүсү. Акыл-эсти изгиликтер жетелеп, адамды пайдалуу жана зарыл иш-аракеттерди жасоого багыттайт. Жамандык жана жакшылык ортосундагы тандоо адамдын өз каалоосуна байланыштуу, ал акыл-эс жетекчилиги менен туура жолго салынат.

Ошентип, Аль-Фараби адам бакытка маңдайына жазылган тагдыры жана жашоодогу ордун табуу иш-аракетинен улам жетет деп эсептейт. Ал бакытка жетүү көйгөйүн мактоо жана сынга алуу шарттары менен үзгүлтүксүз карайт:

Мындай шарттар: 1. Дене мүчөлөрүн пайдалануу; мисалы, отуруу, туруу, көрүү, угуу, жүрүү үчүн адамга керек болгон кыймылдар. 2. Жан дүйнөнүн туталанышы (аффект), мисалы, ышкыбоздук, рахаттануу, каардануу, кубаныч, коркуу, кайгы. 3. Туура ой жүгүртүү. Туура ой жүгүртүү – акыл күчү, (мактоого арзыйт) туура эмес ой жүгүртүү – кем акылдык жана акмактык (сынга алынат). Жан дүйнөнүн аффектисинен улам адамдын мүнөзү пайда болот “адамдын мүнөзүнө жараша сонун жана копол иштер чыгат” [62, 10 – б.]. Философиялык көз караштан алганда “жыргалчылыкка жетүү өздүк максат” - деп жазат Аль-Фараби. Бакытты бир нерсе үчүн берилген сыйлык деп кабыл албаш керек; айкөлдүк кылбаш керек, андан аркы сыйлоолор болот деген үмүттөнүү менен бир нерседен баш тартпаш керек. Баатырдык мисалы, эгер адам өлүмгө учураса азыркы жашоосуна караганда бейиште көп рахат алат деген үмүт менен өзүнүн жашоосуна коркунуч туудурса, анын жыргалчылыкка (благо) жетүү максаты иш ке ашпай, изгилик иштери текке кетет” [63, 241-242 б.]. Жыргалчылык (благо) жана изгиликтин мындай түшүндүрмөлөрү күндөлүк турмушта колдонулуучу маанисинен айырмаланып турат. Себеби, күндөлүк турмушта адам туура, моральдык, изгиликтүү иштерди атайын кылыш керек деп жасабастан, мындай изги иштердин ордуна адамдардан, Кудайдан ж.б. жакшылык, кайра кайтарылуучу сый, мактоо, кубаныч күтүп жасайт. Эгерде андай болбосо, адамда иренжүү, заар, ыза, нааразычылык орун алат. Аристотелде да, Аль-Фарабиде да кандайдыр бир башка максаттар үчүн эмес, изгилик үчүн жакшы иштерди кылыш керек деп берилген. Орто кылымдагы мусулман философиясында да толугу менен каралган адамдын каалоо-тилек жана ниет проблемасы мына ушу менен байланышкан. Изгилик иштерди кылуудан мурда адамдын иш-аракетинде ишке ашуучу каалоо-тилеги жана ниети болуш керек деп жалпы кабыл алынган.

Азыркы илимдин аныктамасы боюнча: “Бакыт – өзүнүн тиричилик шарттарына ички канааттануусу дал келген адамдын абалын билдирген моралдык аң-сезим түшүнүгү. Бакыт идеалдын сезимдик, эмоционалдык

формасы болуп саналат. Бакыт түшүнүгү адамдын субъективдүү абалын же белгилүү айкын объективдүү абалын гана мүнөздөбөстөн, рахат тартуулаган жашоо кандай болуш керек деген элести берет. Ошондуктан бакыт түшүнүгүнө ченемдик баалоо критерии мүнөздүү. Адам жашоосунун мааниси жана милдети түшүндүрүлгөнүнө жараша бакыттын мазмуну түшүндүрүлөт”. [64, 668 - б.].

Аристотель, Фараби жана башка ойчулдардын бакыт боюнча аныктамалары жогоруда көрсөтүлгөн аныктама менен көп жалпылыгы бар:

- биринчиден, азыркы аныктамада бакыт моралдык аң-сезим катары мүнөздөлөт. Аристотель жана анын жолун жолдогон философтор, анын ичинде Аль-Фараби да жан дүйнө деп атаган аң-сезимди бакыт менен байланыштырган;

- экинчиден, азыркы аныктамада бакыт өзүнүн турмуш-тиричилигине канааттангандык абал катары мүнөздөлөт. Жогоруда аты аталган философтор да бакыт акыл-эс, туталануу, суктануу жана башка жан дүйнө күчү гармониялык айкалышка негизделгенин айтышкан. Бул гармонияга аша чаппай жетүү керек. Ал эми муну менен жыргалчылык, жакшы жоруктар, мыктылык жана бакыт түшүнүгү байланыштуу;

- үчүнчүдөн, бакыт түшүнүгүнүн ченемдик баалоо мүнөзүнө байланыштуу бакытты ар ким ар кандай түшүнөөрүн Аристотель да айткан. Фараби боюнча бакыт адамдын аң-сезими материялык жашоодон жогорулаган учурдагы абалы. Жалпы аныктама боюнча бакыт “ар бир адам умтулган максат же, кандайдыр бир жакшы нерсе”, жогорку жыргалчылык болуп саналат. Адам аң-сезимдүү жана жарандык (саясий) болуп эки жактуу болгондугуна байланыштуу мындай корутундуга келсек болот: биринчи учурда окшош интеллектуалдык изгиликтерди (даанышмандык, зээндүүлүк ж.б.) алууда, тактап айтканда, интеллектуалдык бакыт, теоретикалык учур, экинчиде – этикалык (чынчылдык, ак көңүлдүк, кайраттуулук ж.б.), жарандык бакыт болот [65, 101 – б.].

Ал-Фарабинин этикалык окуусунун милдети тарбиянын жардамы аркылуу ойлонбостон кылынган жакшы кылык-жоруктарды гана эмес, атайын жасалган адамдагы чыныгы адамдык сапаттарды табууда турат. Ал Аристотель сыяктуу эле бакытка алып баруучу туура иш-аракеттер, же айрым бир жосундук иш аракеттер изгилик эмес деп эсептейт: “жакшы аракеттер адамда өз эрки менен эмес, кокустан болуп калышы мүмкүн. Мындай учурда адам бакытка жетпейт. Бакытка өз эрки менен жана өз тандоосу менен кылган шартта жетээрин билүү керек” [66, 7 - б.].

Бакыт адамдын ишмердүүлүгүндөгү негизги максат. Бакыт таанып билүү процессинде жана жыйынтыгында жеткиликтүү болот. Аль-Фарабинин көз-карашы боюнча бакытка жетүүнүн милдеттүү, зарыл шарттары болуп адам эрки жана андагы эркиндик саналат. Ошондой болсо да, аль-Фарабинин оюу боюнча эрк таанып билүүнүн сезимдик деңгээлине таандык, ал эми эркиндик теоретикалык, абстракттуу деңгээл менен байланыштуу болот. Мына ушундан улам: “өзүнүн ишмердүүлүгүндө сезимге эмес, акыл-эске таянган адам гана эрк эркиндигине ээ болот жана бакытка жете алат” деп айтууга болот [67, 226 – б.]. “Философтордун суроолоруна жооп” деген трактатта аль-Фараби жамандык менен жакшылык, эрк жана тандоо эркиндиги жөнүндө талкуулайт:

“Эркин кылык-жоруктардын күчү, касиети жана түшүнүгү эмнеде?

-Адамдагы максатка жетүүгө жолтоо болгон күчтөр, касиеттер жана эркин кылык-жоруктар адамдын жамандыгы болуп саналат. Максатка жетүүгө шыктандырган күчтөр, же адат-өнөкөттөр, жосундук иш аракеттер адамдагы жакшылык болуп саналат. Демек, адамдагы жамандык менен жакшылыктын аныктамасы ушундай.

Эрктин тандоо эркиндигинен айырмасы эмнеде?

-Тандоо эркиндиги – адам тандоого мүмкүн болгон нерсесин тандай алышы, буга карама-каршы эрк мүмкүн эмес нерселерге да багытталышы мүмкүн, мисалы, адам өлгүсү келбейт. Эрк – тандоо эркиндигине караганда жалпы, же

бардык тандоо эркиндиги эрк сыяктуу болот, бирок ар бир эле эрк тандоо эркиндиги боло бербейт” [68, 419-420 - б.].

Эрк эркиндигинин маселелери философиялык жана теологиялык көйгөй болуп саналып келген жана дагы эле саналат, анын чагылдырылышынан тиги же бул ойчулдун философиялык көз-караштарынын мүнөзү жана багыттталышы кандайдыр бир денгээлде маселенин туура коюлушуна жана социалдык жана этикалык көйгөйлөрдүн чечилишине байланыштуу болот. Бул көйгөйдүн чечилиши христианчылык сыяктуу эле исламда дагы жазмыш жөнүндө маселелер менен тыгыз түйүндөлгөн. Эрк эркиндиги менен диний жазмыштын ортосундагы карама-каршылык кудайдын кудурети жана маңызы жөнүндө айтылган карама-каршылыктар менен байланыштуу. Исламдын толук ырастоосу менен бул көйгөй курчуду, ошол убактын ойчулдары бул маселени көтөрүп, 8-9-кылымдарда өзгөчө курч формага айланган жана эски жана жаңы түзүлгөн багыттардын жана агымдардын жиктешүү ажырымына алып келген талаштын пайда болушун шарттаган. Эрк эркиндиги жана жазмыш жөнүндө маселе мурджиттер, джабариттер, кадариттер, мутазилиттер, мутакаллимдер, суфизм өкүлдөрү тарабынан да каралган, тактап айтканда, мусулмандык көз-караштагы бир дагы багыт бул маселеге кайрылбай койгон эмес. Бул маселенин чечилиши менен философиялык жана диний тематикадагы бардык калган көйгөйлөр байланыштуу.

Эрк эркиндиги жөнүндө маселени эркиндик менен муктаждыктын өз ара катышы аркылуу кароо керек. Муктаждык менен байланышы жок эркиндик болушу мүмкүн эмес. Муктаждык объективдүү мыйзам формасында коомдо жана табиятта болот. Демек, адам жашоо процессинде айлана-чөйрөнүн объективдүү мыйзамдары, тактап айтканда, табияттын жана коомдун мыйзамдары менен белгилүү бир мамиледе жашайт. Эркиндик жана муктаждык маселелерин илимий, диалектикалык чечүү биринчи объективдүү муктаждыкты моюнга алуудан, экинчи, адамдын эрки жана аң-сезиминен чыгат. Бирок эрк эркиндигине байланыштуу мындай мамиле мусулмандык орто кылымдын көз-карашына туура келет. Эркиндик жана муктаждык бирин-

бири толуктоочу карама-каршылык катары эмес, бири-бирине карама-каршы келүүчү түшүнүк катары каралган. Негизинен эркиндик жан-дүйнөнүн жана эрктин өзүн өзү аныктай турган, сырткы шарттарга эркин билдире ала турган мүмкүнчүлүк сыяктуу кабыл алынган. Мындай учурда адамдын кылык-жоруктарынын муктаждыгын аныктоочу детерминизм адамдан жоопкерчиликти толугу менен алып салат. Ошондуктан эч бир нерсе менен чектелбеген жана чыныгы эркиндик адамдык жоопкерчиликтин, демек, этиканын бирден-бир негизи болот.

Эрк эркиндигинин маселеси аль-Фарабиде психологиялык позицияга караганда көбүнчө социалдык-этикалык позицияда каралган. Бул маселе анын социалдык, этикалык жана саясий проблемаларга арналган “Социалдык-этикалык трактаттар”, “Жарандык саясат”, “Бакытка жетүү жөнүндө”, “Суроолордун маңызы” сыяктуу чыгармаларында каралган. Эрк эркиндигинин категориясын ойчул бакыттын этикалык категориясы менен байланыштырат. Аль-Фараби Аристотелдин эвдемонисттик салтын улантуу менен адамдын жогорку максаты бакытка жетүү деп эсептейт, демек, адам өзүнүн ар бир иш-аракетин бакытка жетүүгө багыттайт. Адамдын бирден-бир артыкчылыгы бакытка жетүү менен байланыштуу. Жогорку мыктылык жана жыргалчылык (благо) адам умтулган башкы максат болуп саналат. Бирок, адамдын рухий өнүгүшүнө, анын тарбия жана билим деңгээлине жараша максаттар ар түрдүү болот жана анын бирөө гана пайдалуу болушу мүмкүн, тактап айтканда, бакытка алып келүүчү ийгилик болот. Аль-Фарабинин айтканы боюнча бакытка адам өз каалоосу боюнча жетиши керек, өз эрки менен жасалбаган иш-аракетте бакыт болбойт. Аль-Фараби адам эркинин аракетин бакыттын мотиви деп эсептеген. Эрктүү иш-аракетти адам өзүнүн максатын ачык жана так койгондо жана өзүнө ишенгенде гана кылат. Тескерисинче, максаты так болбосо, иш-аракет өз эрки менен кылынбаса, анда андай иш-аракеттер адамды бактысыздыкка алып келет, себеби, алар “туура ой жүгүртпөгөн жана ачууланган, начар аффект абалында” жасалат. Аль-Фараби эркти сезимден чыккан каалоо-тилек менен түшүндүрөт. Андан ары

ал бул аныктаманы өнүктүрөт: “Каалоо-тилек мотив сыяктуу жан-дүйнө бөлүгүнө кирет. Каалоо-тилек пайда болгондо жан-дүйнөнүн көз алдыга элестетилүүчү бөлүгү түзүлөт, ошентип, биринчи эрктин аркасынан экинчи эрк келет” [69, 7 – б.]. Демек мындай жыйынтыкка келсек болот, Фараби үчүн каалоо-тилек түрткү берүүчү негиз, т.а., биринчи эрк накта эрктүү иш-аракетке, экинчи эрк умтулууга таяныч болот. Аль-Фарабинин бул концепциясы сыртынан караганда логикалуу, бирок майдалап караганда айрым каталарды табууга болот. Себеби, ал ар түрдүү мотивдер бирдей аракеттерди кылышы мүмкүн жана бирдей жыйынтыкка алып келиши мүмкүн экендигин эске алган эмес. Мындан тышкары аль-Фараби адам коюлган максатына жеткенде аны кабыл алышына басым жасаган. Бирок, ал максатка жетүүдө ар түрдүү мотивдерден тышкары күтүлгөн багытта аракеттин аткарылышына жолтоо болуучу ички жана сырткы тоскоолдуктар болушу мүмкүн экендигин да эске алган эмес. Ойчул мындай тоскоолдуктарды айтса дагы. аларды чыдамдуулук менен жеңүү керек деп эсептейт. Аль-Фараби боюнча эрктүү аракет төмөнкүчө ишке ашат: элестетүүдөн чыккан экинчи эрк каалоо-тилек болуп саналат, бул эрктин аркасынан жан-дүйнөнүн акыл-эс бөлүгүндө акылдын ишмердүүлүгүнүн жардамы аркылуу түзүлгөн биринчи билимдер кабыл алынышы мүмкүн. “Ошондо адамда эрктин үчүнчү түрү пайда болот, ал – адамдын ой жүгүртүү жөндөмдүүлүгүнөн чыгат. Бул эркин тандоо деп аталат. Ал адамга гана тийиштүү... Анын натыйжасында адам мактаарлык жана уяткаруучу, жакшы жана жаман кылык-жоруктарды кылат жана ал үчүн сыйлоо же жаза алат” [70]. Бул жерден эрктүүлүктүн башкы шарты болуп адамдын ички дүйнөсү эсептелинет деген жыйынтык чыгарсак болот.

Жыйынтыктап айтканда, айтылган эскертүү азыркы илимдердин позициясынан алганда алгылыктуу, бирок, таанып билүү процессинин тарыхый чектелгендигин эске алганда, эрк, тандоо жана буга байланыштуу бакытка жетүү проблемасы боюнча аль-Фарабинин көз-карашынын прогрессивдүүлүгүн байкаса болот:

- биринчиден, бакытка жетүү ар бир адамдын колунда экенин далилдеп, бакытка жетүүнү кудайдын кудурети жана буйругу менен байланыштырбайт;
- экинчиден, бакытка жетүүнүн негизги фактору болуп аракет (бакыт-аракеттеги) эсептелинет, демек, бакытка таанып билүү, акыл-эс жана адеп-ахлактуу кылык-жоруктар, эрктүү кыймыл-аракет аркылуу жетсе болот деген Аристотелдин окуусун уланткан;
- үчүнчүдөн, бакыт жөнүндө анын окуусу элдерди тагдыр жазган жашоого эмес, активдүү жашоого үндөйт.

3.2. “Фарабилик этиканын” концептуалдык маңызы жана теисттик формасы

аталган экинчи бөлүмүндө, Фараби аныктап келген, этиканын түшүнүк аппаратынын философиялык маңызын анализдеп, ички логикалык байланыштарын, гносеологиялык принциптерин тактоого аракет жасадык.

Социо-этикалык көз караштарын өнүктүрүүдө Аль Фараби, салыштыруу жана карама – каршы коюу ыкмаларын колдонгон. Сапаттардын өз ара каршылыгын салыштырууда төгүн терс көрүнүштүн алкагында, оң кубулушту ачууга мүмкүндүгүн айткан. Салыштыруу ыкмасын колдонуп адептин жетилген мыктылыгы менен дененин жетилген мыктылыгын талдап, ага ченем (мера) аркылуу жетишерин айтып өткөн. Жосун менен рухтун аффектилери адамдын адебин түзөт. Адеп жаратылыштан эмес, күнүмдүк адаттан, өнөкөт, көндүмдөн пайда болот. Жагымдуу иш аракет изгиликке, ал эми жагымсыз жоруктар бузукулукка алып келет. Изгилик да, бузукулук дагы адат, өнөкөттөн пайда болот. Изгиликтер интеллектуалдык жана этикалык сапатка бөлүнөт.

1. Этикалык: адептүүлүк, эр жүрөктүк, нысаптуулук, берешендик кирет.
2. Интеллектуалдык: акылмандык, зейректик, курч акылдуулук кирет.

Адептин негизин түзгөн иш аракеттерди биз, мыкты деп, тең салмактуу чекти сактап турганда гана айта алабыз.

Изгиликтүү жосундагы тең салмактуулук жөнүндө көз карашында Аль Фараби ашепкердик да чектен чыкса жаман сапатка алып келерин айткан. М: Эр жүрөктүк бул жакшы адептик сапат. Ал сапатка коркунучтуу учурда токтоолук кылып, коркпой, иш кылса гана жетет. Ашепке коркпогондук ойлонбостукка, жетишпестик коркоктукка алып келет, ал жаман адептик сапат. Эң жакшы адептик сапат Аль Фараби боюнча бул токтоолук. Адамдын рухий дүйнөсүнүн өнүгүү денгээлин Фараби үч категорияга бөлүп карайт.

1. Нарк, кадыр, абийир жагынан эркин кишилер;
2. Айбан сыяктуу кишилер;
3. Табиятынан кул кишилер.

Биринчилер акыл эсине таянып иш жасайт. Экинчилер инстинктин негизинде, жана үчүнчүлөр акылгөйлөр бирок эрксиздер.

Моралдагы себептүүлүктүн (причинность) көйгөйүн чечүүдө төмөнкү суроого жооп издөө менен башталат: эгерде адамдын жүрүм-туруму сырткы, ички себептер менен шартталган болсо, анда кантип адамдын жөндөмдүүлүгү менен анын жоопкерчилигин бириктирип, моралдык тандоо кылса болот?

Бул суроо боюнча ой жүгүртүү процесси тарыхта түрдүү талкууларды, этикалык таалиматтарды жаратты: адамдын эрк эркиндиги менен тагдырдын жазмыш буйругу, башкача айтканда бул дүйнөдө бардык нерсе Кудайдын буйругу менен аныкталат деген теологиялык детерминант, аалам мыйзамдары менен моралдык талаптардын мазмунун байланыштырган космодук телеологиянын этикасын; эволюциялык этика аларды биологиялык эволюция менен байланыштырды; гедонизм жана эвдемонизм адамдын мыйзам ченемдүүлүктөн тышкары табиятынын бакытка жана жыргалчылыкка умтулуусу сыяктуу моралдык ченемдеринин мазмунун байланыштырды.

Бул багытта Аль-Фараби Аристотелдин эвдемонисттик салтын улаган жана адептик түшүнүктөрдү ушул көз-карашта караганга аракет жасаган. Философтун теисттик принципте ой жүгүрткөнү менен адам “коомдук жан”

деген окууну улантып, адамдын адептүүлүгү жана анын изгиликтери адамдын өзүнүн өнүгүү процессинде коом менен бирге калыптанат деген ойду айтат.

Буга байланыштуу этикалык натурализмдин бири катары мүнөздөлө турган этикалык окуусунда аль-Фараби көйгөйлөрдү айтып, адамдын кулк-мүнөзгө ээ болушу жөнүндө, адатка жараша жакшы же жаман кулк-мүнөзгө ээ болушу, адамдын кулк-мүнөзүнүн өзгөрүү себептери, табигый шыктуулук.

“Бакытка жол көрсөтүү” деген эмгегинде минтип жазат: “Адеп-ахлак сапаттарынын жакшысы да, жаманы да кабылданат. Адам туруктуу адеп сапатына ээ болбой, жакшы же жаман адепке кезиксе, өз эрки менен бирөөсүнө өтүп кетиши мүмкүн,... мындан улам ээ болгон адеп, же кезигип өтүп кеткен адеп барып адатка, мүнөзгө айланат,... жакшы адепке жакшы адаттан, жаман адепке жаман адаттан барабыз” [67, 12-б.]

Философ адамдын кулк-мүнөзү төрөлгөндөн тартып эле болот, кийин ал тукум кууйт деген көз-карашка каршы чыккан. Адамдын кулк-мүнөзү бир берилген боюнча эле калып калбайт, социомаданий чөйрөгө жараша адам мүнөзү өзгөрөт деп аль-Фараби кыйыр мааниде берген. Эң негизгиси “бир калыпка келе элек” мүнөз оңой трансформацияланат. Аль-Фараби боюнча улам-улам, көпкө кайталанган аракет, т.а. адат менен адеп-ахлак калыптанат. Адамда белгилүү кулк-мүнөз калыптанышы үчүн тийиштүү аракеттерди жасоого адат болуш керек. Этикалык изгиликтер жана кемчиликтер адеп-ахлак сапаттарынан пайда болуп, көп кайталанган аракеттердин жыйынтыгында кандайдыр бир убакыттын ичинде ага көнүү менен бекемделет.

Аль-Фараби адамда кандай гана жакшы сапат болбосун, ал тышкы чөйрөнүн таасири аркылуу өзгөрөөрүн жана өнүгөөрүн айткан. Мындан тышкары жаман сапаттан жакшы сапатка өткөнгө караганда жакшыдан жаманга өтүү алда канча оңой. Адам акыл-эсинин ишмердүүлүгү менен байланыштуу: “Акыл-эстүү, ишти чече билген адамдар бар. Мындай адамдарды биз эркин адамдар деп атайбыз, ал эми бул эки сапатка ээ

болбогондорду айбанга окшош дейбиз; акыл-эстүү, бирок чечкиндүүлүккө ээ болбогондорду табияты боюнча кул деп атайбыз” [68, 28-б.]

Аль-Фараби адамдын жосундук иш-аракетке жаратылыштык жакындыгы болоорун айтат: “Адамда сонун жана бузуку жосундук аракет кылууга потенциалдык жөндөмдүүлүк бар. Адамдагы сонун аракет жаратылыш потенциалында жакшы сапаттарды алганга чейин эле болушу мүмкүн, алгандан кийин ал чындыкка айланат” [69, 13-б.]

Мындай көз караш Аристотелде да бар: “Адептик изгиликтердин бири дагы бизде жаралгандан эмес, бар изгиликтер да жаратылыштан берилбейт, бирок аны алуу табигый нерсе, биз ага үйрөнөбүз, өздөштүрөбүз... бар нерсени алгач мүмкүнчүлүк катары алабыз, андан кийин аны чындыкка айландырабыз” [70, 78-б.]

Аль-Фараби боюнча адам табиятынан изгиликтүү же кемчилиги бар болушу мүмкүн эмес. Ал табияттан изгиликке же жаман нерсеге байланышкан абалга жакын болушу мүмкүн, ошондуктан бул абалдан чыгуу аракетин жасоо оңой болот. Бирок, изгиликке табигый жакындык изгиликтүүлүк болуп саналбайт. Изгиликке жакындык – маанилик ченемди алып жүрбөсү өзүнөн-өзү түшүнүктүү.

“Баардык искусствого табиятынан жакындык болбогон сыяктуу эле, баардык этикалык жана интеллектуалдык изгиликтерге жаратылышынан толугу менен жакын болгондордун бар болушу чындыкка коошпойт. Ошондой эле табиятынан баардык кемчиликтери менен болушу мүмкүн эмес” [71, 182-б.]

деп - тигил же бул сапаттын табитын белгилейт.

Философ изгиликке жана кемчиликке жакын, же табигый абалга адептик сапаттарга окшош сапаттар кошулса, алар адат (өнөкөт) болуп бекемделет, ал адам мурдагы бекемделген жакшы же жаман абалды жок кылышы кыйынчылыкты туудурат дейт. Адамдын тигил же бул аракетке, кылык-жорукка табигый жакындыгын толугу менен өзгөртүүгө, “ичине” катууга, же таптакыр өзгөртүүгө мүмкүн эместигин байкаган: “ Изгиликке жана

кемчиликке табигый жакындыкты адаттын жардамы аркылуу карама-каршы абалдарды алмаштыруу менен биротоло өзгөртүүгө болот”. [72, 182-б.]

Аль-Фараби адамдын шартталуучу аракетин, объективдүү факторун, тактап айтканда, “адам жашоосундагы кырдаалдар мактоону, уяткарууну өзүнө тартуучу эмес, мактоону жана уяткарууну алып жүрүүчү болуп бөлүнөөрүн эске алган”. [73, 183-б.] Чындыгында, бир эле кылык-жорук же түзүлгөн шартка жараша аракет жакшы аракет катары да, жаман аракет катары да бааланышы мүмкүн.

Өзүнүн иши, окуусу аркылуу кийинкиге жол көрсөткөн адамдардын жолун жолдоо менен ал ден-соолук, жан дүйнө оорулары жөнүндө да айтат: “Дене сыяктуу жан-дүйнөгө да ден-соолук жана оору тийиштүү. Жан-дүйнө ден соолугу жакшы иштер, сонун аракеттер, жакшы кылык-жоруктар аркылуу кылынуучу бөлүктөрдөн, абалынан турат. Жан-дүйнө оорусу дайыма жаман кылык-жоруктар кылынуучу бөлүктөрдөн, абалынан турат. Ошол жакшы кылык-жоруктарды жана сонун аракеттерди кылган адамдагы жан-дүйнө сапаттары изгилик болуп саналат, ал эми туура эмес иштерди жана бузуку аракеттерди кылган сапаттар кемчилик же төмөндүк, жүзү каралык болуп саналат” [74, 172-б.]

Аль-Фараби Аристотелден сезим жана жүрүм-турум алкагындагы “орто, аралык” (середина) сыяктуу түшүндүрүлүүчү изгиликтин айырмалуу белгиси катары “аралык” жөнүнө окууну өздөштүрөт. Аль-Фараби боюнча бакытка жетүүнүн жолу адептиктин принциби болгон бир калыпта ченемди сактап жетүүдө жатат. Адамдын мүнөзүндө бир калыпты сактоо кыйын. Аль-Фараби адамдагы кулк-мүнөз абалдын ичинен бирөөндө гана: же ортосунда, ортодон бир жакка кыйшаюуда, ортого жалганууда болоорун көрсөткөн. Биздин оюбузча, адамдык кулк-мүнөз табияты боюнча эң акыркы чекке, ал эми орто-аралыкты ийгилиги акыл-эс жана эстүүлүк менен дайыма байланышта болот. Ошондуктан жай кыймылдагыларга дайыма “өзүн карагандар” жакын. Аристотель жана Аль-Фарабинин зор эмгеги болуп “орто-аралык” түшүнүгүнүн маңызын ачкандыгы саналат: “орто-аралык” жана “токтоолук”

жөнүндө эки маани айтылат: 1. өзүндөгү орто-аралык жөнүндө; 2. башка бир нерсе менен салыштырмалуу орто-аралык. Салыштырмалуу орто-аралык көп же аз ар кандай убакта салыштырылуучу нерсеге жараша болот. Дал ушул салыштырмалуу орто-аралык аракетте, адеп-ахлактык сапаттарда пайдаланылат” [75, 188-б.] Тийиштүү ортону сезимден, кылык-жоруктардан табуу кыйын. Аристотелдин жана аль-Фарабинин түшүнүгүндө орто-аралык токтоолук катары каралып, сандык өзгөрүүлөр сапатка өтүүнүн диалектикалык мыйзамына, тактап айтканда, кандайдыр бир изгиликтин ашыкчасы бул изгиликтин маңызын өзгөртөт жана анын карама-каршысына өтөт. Аль-Фараби аракеттеги орто-аралык болуп саналуучу ченемди аныктоо үчүн биринчиден, кайдан чыккан, кайда багытталган аракет убактысын, аракет ордун, аракет кайдан чыкты, кантип чыкты, эмнеге жана эмне үчүн кылынды сыяктуу факторлордун ар биринин ченем аракетин аныктоо зарыл, аныктагандан кийин гана орто-аралыкты ала алабыз.

Аль-Фараби инсандын калыптанышында тарбиянын ролу зор мааниге ээ экендигине көңүл бурган өткөн кылымдагы ойчулдардын салтын колдойт. Анын ою боюнча тарбия жакшы адеп-ахлак сапаттарына жетүүгө көмөк көрсөтүүчү, адамдын табиятын өзгөртүүчү процесс. Тарбиянын максаты тескери сапаттарды (жаман мүнөз) жок кылуу жана оң сапаттардын (жакшы мүнөз) өнүгүшүнө, чыңдалышына түрткү берүү. Тарбиянын аркасы менен адам этикалык изгиликтерди гана эмес, билимге негизделген ар түрдүү искусствону да ала алат. Изгиликтер жөнүндө этикалык теория антикалык доордо Аристотель тарабынан аныкталып аретология аталган. Аретология антикалык этика жана адеп жөнүндө динний окуулардын чогултмасы. Ал адамдын ишмердигин, моральдык принциптерин калыпка салып, ыраатташтырат. Аретология, башкача айтканда изгилик этикасы инсандын жеке мүнөзүнүн сапаттарына өзгөчө көңүл бургандыгы менен айырмаланат. Ошондой эле “изгилик” деген сөздүн маңызын ачып, изгилик этикасынын ар түрдүүлүгүн учурга, ордуна, маанисине жараша айгинелейт. Кайсы учурда ал ак ниетүүлүк, борукерлик, эстүүлүк жана көрөгөчтүк, кайрымдуулук,

кайратуулук экенин аныктайт. Мындай изгиликтер жашоонун сапатын жакшыртып, адамдын алдына койгон максаттарын ишке ашырууга түрткү берет.

Аль-Фараби боюнча изгиликтер эки алгачкы жол менен алынат: окуу жана тарбия. Окуу элге жана шаарга теоретикалык изгиликтерди берүү. Тарбия – билимге негизделген этикалык изгиликтер менен искусствону элге берүү ыкмасы. Элге жана шаардыктарга тарбия берүүдө аракет кылуу көндүмгө айландырылса, окуу сөз менен гана жүргүзүлөт. Практикалык изгиликтер жана практикалык искусство тийиштүү аракеттерди жасоо менен адамдардын адат-көндүмү аркылуу өздөштүрүлөт. Бул эки ыкма менен ишке ашат: 1. сезимге тийчү жана башка ынандыруучу сөздөрдүн тутумдуу айкалыш ыкмасы менен, т.а., бул аракеттер жана касиеттер жан-дүйнөдө ушунча уюп калчудай касиеттерге байланыштуу аракеттерди өз эрки менен кылууга түрткү берүүчү чечендик өнөрдү пайдалануу ыкмасы менен; 2. акыл-эстүүлүккө өз эрки менен барбаган моюн сунбас жана козголоңчу шаардыктарга, элге колдонулуучу аргасыздык ыкмасы менен [76, 320-б.]

Аль-Фарабинин төмөнкү ойлору абдан кызыктуу жана негиздүү болуп саналат: “Окутуучунун жүрүм-турум ченеми ашыкча катуулукту, же жумшактыкты талап кылбайт, каардуулук окуучуну өзүнүн устатына каршы коет, ашыкча жумшактык сыйлабастыкка, кош көңүлдүккө, анын сабак өтүшүнүн, илиминин аброй жоготуусуна алып келет. Ал иште ынтызарлык, тырышчаактык талап кылынат, же эл арасында айтылгандай, ташты тамчы артынан тамчы менен жара турган суу сыяктуу болуш керек. Өзүнүн билимин бир гана илим менен чектөө же айырмалануучу предметтер аркылуу күчөтүлгөн түрдө алектенүү иретсиздикке, ыраатуулуктун бузулушуна алып келээри абдан маанилүү”. Мында эки негизги учур каралган: 1. тарбиялоодо жана окутууда “орто-аралык” принцибинин сакталышы; 2. бир илимди толук өздөштүрүү үчүн аны менен гана алектениш керек, антпесе көп илимдерди үйрөнүүгө алаксуу адамды баарынан калтырат.

Жакшы кулк-мүнөз тарбия аркылуу да калыптанат. Аль-Фараби боюнча жакшы мүнөз адамдагы тубаса касиет эмес, бирок табияттан ар кандай ыкма менен берилген. Бирок кандайдыр бир адеп-ахлак сапаттарын кылууга жана ага жетүүгө бул ыкмалар жетишсиз. Сонун жана бузуку адеп-ахлактык сапаттарды адам өз жашоосунда калыптандырат. Бул жерден адамдагы биологиялык жана социалдык проблемалардын өз ара катыштык маанисин көрсөк болот. Аль-Фарабинин ою боюнча адам тийиштүү деңгээлде тарбияланбаса потенциясында болгон жаратылыштан берилген шыктар (жөндөмдөр) ачылбайт. Албетте, ал моралдык ченемдерди жана принциптерди, адамдардын жүрүм-турум эрежелерин коомдук турмуш менен байланыштырган эмес, аларды коомдук турмуштун чагылышы деп эсептеген эмес, моралдык ченемдердин салыштырмалуулугу конкреттүү шарттар менен шартталаары жөнүндө билген эмес. Бардык адеп-ахлактык изгиликтерди ал коомдук мамилелерден алыс, алардын өнүгүшүнүн жана өзгөрүшүнүн эсебисиз метафизикалык жактан караган, ошондуктан алар күнүмдүк жашоодо ишке ашырууга мүмкүн болбогон кандайдыр бир идеал түрүндө берилген. Аль-Фарабинин гуманисттик этикасы бүтүндөй абстракттуу агартуучулук мүнөзгө ээ деген пикирге кошулбай коюуга болбойт, себеби адамдын өзүнө даттануу менен ал адам жашоосунун материалдык шарттарын эске алган эмес, жамандыктын социалдык-экономикалык тамырын көргөн эмес жана жакшылыкка, калыстыкка жетүүнүн реалдуу ачык каражаттарын жеткиликтүү көрсөтө алган эмес. Ошентсе да ал жер үстүндөгү моралды, реалдуу адамдын моралын үгүттөп жазган. Бирок, анын этикалык көз-караштарынын айрым куру кыялдуулугуна карабастан, андагы башкы императив адамдагы негизги адеп-ахлактын маңызы бул дайыма жакшылыкка умтулуу. Ар кандай салыштырмалуулук, анын ичинде жалпы коомдук турмуштан, социомаданий шарттардан чыккан адеп-ахлак сапаттарынын салыштырмалуулугунда моралдын негизин түзүүчү туруктуу элемент табуу керек. Ошентсе да, ойчулдун пикири боюнча адамдардын жүрүм-турум ченемдери жана эрежелери коомдун саясий түзүлүшүнөн, алардын

тарбиясынан жана окуусунан көз каранды. Тарбия ийгилиги жашоонун тийиштүү ыңгайынан көз каранды, ошондуктан жакшы жашоо жөнүндө окуу түздөн-түз мамлекеттик түзүлүш, саясат жөнүндө окуу менен байланыштуу. Мындан, ал шаарды изгиликтүү жана изгиликсиз деп бөлөт. Изгиликтүү шаарларда сөзсүз, изгиликтүү адеп-ахлак максат бар, тескерисинче, изгиликсиз шаарларда максат жана адеп-ахлак жетишсиз жана бузулган. Этика менен саясаттын күчтүү байланышынан анын этикалык окуусу саясий философиянын утопиялык таасирине кабылган. Башка жагынан алып караганда, “утопиянын пайда болушу менен мындай өзгөчөлүк табылган: ал дайыма белгисиз, түшүнүксүз, таанылбастыктан башталган чектен жаралат. Дал ушул жерде адамдар социалдык умтулууларын, фантазияларын, идеалдарын ишке ашыруучу жаңы ааламды кыялында түзүшөт.

Адамдын физикалык денеси ал адам экени далил болуп саналбайт. Адам качан толук мааниде анын руханий жана адеп-ахлактуулугу өнүккөн өлчөмдө адам болот. Адамдын адеп-ахлактуулугу адам төрөлгөндө потенциалдык абалда болот, ал эми анын өнүгүшү анын тарбиясына байланыштуу. Инсандын интеллектуалдык жана моралдык жетишүүсүнүн биримдиги гармониялык өнүгүүнүн негизи.

Бардык баалуулуктардын ичинен аль-Фараби акыл-эсти эң ардактуу деп эсептеген. Жаныбарлардан адамды айырмалоочу акыл-эстин болушу жакшылыкка жетүү үчүн адамга мүмкүндүк берет: “Ал (адам) адамга тийиштүү жаратылыш башталыштарынын жардамы аркылуу мыкты болууга жетүүсү жетишсиз. Мындай мыктылыкка жетүү үчүн адам умтулуу менен интеллектуалдык башталышка муктаж” [77, 295-б.] Мыктылыкка өзүнөн башка эч ким муктаж болбойт жана анын башкалардан айырмаланып карама-каршысы жок.

Адамдын акыл-эси жана жакшы кулк-мүнөзү өз ара шартталган, адамдык маңыз ушул эки негизге негизделет: “Жакшы мүнөз, адеп жана күчтүү акыл-эс экөө чогуу адамдын жетишкендиги болуп саналат Эгерде экөө тең болсо, биз өзүбүздө жана биздин аракетинибизде артыкчылыкты жана жетишкендикти

табабыз, биздин жашоо изгиликтүү, биздин жүрүм-турумубуз – мактаарлык болот”. Дал ушул акыл-эс адамдарга жакшыны жамандан, зыяндан пайданы айырмалоочу илимдерге жана искусствого ээ болууга мүмкүндүк берет.

Аль-Фараби адеп-ахлактуулукту интеллект менен бекем өз ара катышы жок элестете албайт. Ошондуктан анын окуусунда акыл-эс жана моралдык сапаттар өз ара органикалык байланышта. Адамдык мамиледе жардам, сый сыяктуу принциптер бар коомдо гана жетишкендиктер болот. Коомдон тышкары байгерлик да, жетишкендик да болушу мүмкүн эмес. Коом менен адамдын ортосунда өз ара байланыш бар: адам бакытка жеткенде коомду жана анын тегерегиндеги адамдарды жакшыртуу жөндөмдүүлүгү болушу керек, өз кезегинде, коом да жеке индивиддердин бакытка жетүүсүн камсыздоочу шарттарды жана өбөлгөлөрдү түзүшү керек. Тарбия, жетишкендикке, изгиликтүү жүрүм-турумга умтулуу жана башкалар дайыма өз ара аракеттенүү менен алектенген коомдо мааниге ээ: “Адамга табияты боюнча башка адам же башка элдер менен байланышта болуу мүнөздүү. Ошондуктан ар бир адам жетишкендикке жетүү үчүн чөйрөсүндөгү башка адамдарга жана алардын биригүүсүнө муктаж” [78, 296-б.]

Ушундан улам, этикалык илимдин милдети – адамдын өзүн-өзү андап билүүсү, жогорку байгерлик – бакытка алып келүүчү аракет, кылык-жоруктардын себебин табуу.

Этика баарынан мурда адамды өзүн-өзү таанып билүүгө чакырууну, мүнөздү өзгөртүүгө жана изгиликтерге ээ болууга алып келүүчү өзүнүн шыктануусун башкарууга үйрөтөт. Дайыма өзүнүн үстүндө иштөө, өзүнүн ички күчтөрүн башкаруу, керектүү багытка аларды багыттоо аркылуу адам адап-ахлак жетишкендигине жетет.

Адамдын өз алдынча чыгармачыл ишмердүүлүгүн тааныгысы келбеген теологдордон айырмаланып, аль-Фараби адамдык акыл-эс гана эмне жакшы, эмне жаман экенин айырмалайт деп далилдеген. Аристотелдин “Этикасына” комментарийде ал жогорку байгерлик биздин дүйнөдө гана бар, акылсыздар гана аны андан тышкары дешет деп жазган.

Аль-Фараби өзүнүн этикалык окуусунун негизинде философ наамын алганга милдеттерди жана милдеттенмелерди табуу мисалында кесиптик этиканын негизин иштеп чыккан деп айтсак болот. Ким философияга тийиштүү илимди, ага даярданбай туруп изилдеп баштаса патристикалык жана жалган, жасалма жана ишенимдүү эмес философ болуп саналат. Илимди изилдөөгө киришкиси келсе ал теоретикалык билимге табиятынан жакын болушу керек. Адам түшүнүккө нерселердин маңызынын түшүнүгүнө ээ болушу керек, андан дагы илим алуу процессинде сабырдуу жана туруктуу болушу керек, табиятынан чындыкты жана адилеттүүлүктү сүйүшү керек, өзүнүн каалоосунда өз билгенин кылуу, эгоист болбош керек, тамакка, ичимдикке зыкым болбош керек, табиятынан кумардануудан, дирхемдерден, динарлардан жана буга окшогондордон алыс болушу керек. Ал сыймыктуу жана сылык болушу керек, акыл-эстүүлүк менен жакшылыкка жана адилеттүүлүккө баш ийип, жамандыкка жана адилетсиздикке моюн бербеш керек. Андан ары аль-Фараби “жалган философтордун” белгилерин көрсөтөт:

- эң жогорку жетишкендикке ээ болбой туруп, өзүнүн мүмкүнчүлүгүнө жараша өзүнүн билимин башкаларга үйрөтүү үчүн теоретикалык билимди өздөштүргөн адам негизсиз философ болуп саналат;
- кандайдыр-бир динге тийиштүү жана жалпыга таандык изгиликтүү иштерди, кылык-жоруктарды кылбаган, тескерисинче, өзүнүн ышкыбоздугун жана каалоосун гана аткарып, теоретикалык илимди бурмалабастан үйрөнгөн адам жасалма философ болуп саналат;
- табиятынан буга жакын болбой туруп, теоретикалык илимди үйрөнгөн адам жалган философ болуп саналат. Жалган жана жасалма философтор теоретикалык илимде жеткилең болсо да, акыр аягында илимдин оту өчкөнчө, өз эмгектеринин ийгилигин көрбөстөн акырындык менен илимден чыгышат.
- философия көздөгөн максатты сезбеген адам ишенимдүү эмес философ болуп саналат [79, 344-б.]

Аль-Фарабинин “чыныгы” философко койгон талаптарын анализдөө бул талаптар илим менен алектенген бардык адамдар үчүн универсалдуу деген

жыйынтыкка келүүгө болот. Азыркы учурда илим жана анын жетишкендиктери сатуу-сатып алуу предмети сыяктуу болуп калды, чыныгы окумуштуу “чындыкты жана адилеттүүлүктү сүйүшү керек, өзүнүн каалоосунда өз билгенин кылып эгоист болбош керек, кумардануудан алыс болушу керек” деген пикирге тилекке каршы, эч ким келбейт, ошентсе да бул маселе боюнча биз аль-Фарабинин позициясында калабыз. Жогоруда көрсөтүлгөн талаптарды сактоо менен гана илим жана анын жетишкендиктери элге кызмат кыла алат. Азыркы заманда гениалдуу окумуштуулар жана алардын гениалдуу ачылыштары, айрым учурларды эске албаганда, элдин пайдасына эмес. белгилүү адамдардын тобунун пайдасын көздөйт. Бизди көз-караш боюнча бул кесиптик этиканы сактабагандык, максаттарды жана жолдорду өзгөртүү сыяктуу максаттардын жетишкендиктери ар түрдүү көйгөйлөрдүн чыгышын шарттады.

Балким, дал ушул сыяктуу ойлор этикалык илимде азыркы учурда өзгөчө сабак наамына талабын койгон, илимди үйрөткөн жана илимий ишмердүүлүктү адеп-ахлактуулук маани, маңыз көз-карашынан караган “илимдин этикасы” сыяктуу багытты жаратты. Илим этикасы өзүнүн ченемдик жөндөгүчүнө окумуштуулардын ишмердүүлүгүнүн ар кыл жактарын, изилдөөлөрдү өткөрүү, даярдануу, илимий эксперименттердин, ачылыштардын жыйынтыктарын жарыялоо, илимий дискуссияларды өткөрүү, илимий кадрлардын жаңы муунун даярдоо жана башкаларды камтыйт. Илимдеги окумуштуунун коом менен өз ара мамилеси, тактап айтканда, окумуштуунун социалдык жоопкерчилиги сыяктуу этикалык маселелер азыркы илимде негизги орунду ээлейт. Илимий ишмердүүлүк менен алектенүү үчүн дайыма коом тарабынан моралдык санкция зарыл болгон жана ар кандай тарыхый доорлордо мындай сабактардын негиздемеси ар кыл чечимдерди алуу менен адеп-ахлак жөнүндө маселе дайыма талкууга алынып турган. Бирок, азыркы учурда илимдин социалдык функциясынын деңгээли жана социалдык таасирлердин масштабы кеңейгенине байланыштуу окумуштуунун

коом алдындагы жоопкерчилигинин маселелери өзгөчө курчуду жана жаңы мазмун менен толтурулду.

Аль-Фарабинин айткандарындагы башка бир маанилүү учур негизсиз философтор (жалпы эле бардык окумуштууларга) өзүнүн билимин башкаларга окутуусуна басым жасаганы. Азыркы учурда муну кадрларды даярдоо проблемасы менен салыштырууга болот: кандай гана билим, искусство, кол өнөрчүлүк болбосун адамдардын келечек муун ишмердүүлүгүндө өзүнүн өнүгүшүн жана улануусун табуу керек, ошону менен гана билим, искусство, кол өнөрчүлүк биротоло унутулуп калуудан жана жок болуп кетүү коркунучунан кутулат.

Акыркы он жылдыктагы болгон постсоветтик замандагы коомдук жашоонун өзгөрүшүнө жана мурдагы идеологиянын түшүшүнө байланыштуу советтик изилдөөчүлөр тарабынан Аль-Фарабинин чыгармачылыгына, анын ичинде этикалык окуусуна берилген бааны кайрадан кароо зарыл. Мисалы, бүгүнкү күнгө бир маанилүү жана категориялуу далилдөөлөр туура келбейт: “Аль-Фарабинин баа жеткис эмгеги анын этикалык концепциясынын исламдын диний догматтарына каршы багытталгандыгында” [80, 50-б.]

Анын этикалык окуусу ушундай эле мааниде “Аль-Фарабинин социалдык, этикалык жана эстетикалык көз-караштары” деген китепте каралат.

Аль-Фарабинин чыгармачылыгын изилдөөдө бул окумуштуулардын салымы зор жана шексиз, анын айткан көз-караштары ошол доордун идеологиясына туура келет деп айтсак болот.

Аль-Фараби философ катары динге мамилеси өзгөчө болгон. Эгерде Аль-Фарабинин чыгармачылыгын изилдөөчүлөр азыр да анын көз-карашынын калыптанышынын башкы өбөлгөлөрүнүн жана булактарынын бири ислам болгон десе, анда мындай багытта айткан авторлор карама-каршылыкка туш болмок. Биз бул жерден ал ошол доордо төрөлгөн, ислам анын балалыгына сиңген, ал жан-дүйнөсү менен мусулман болгон, ошондуктан ал ага каршы чыкмак эмес деген фактыны көңүлгө алып акыркы далилдөөлөргө каршы жөн гана айтып жатабыз. Негизги деп аталган Ал Фарабинин этикалык

категорияларынын түзүмдүк принциптери башка өңүттөгү изилдөөлөрдү талап кылат. Аристотелдик категорологиянын алкагында Фарабинин этикалык принциптери жалпы жагынан окшош болсо да, диний көз караштар элемент катары бары бир үстөмдүк жасаган.

Фарабинин “Изгиликтүү шаар” жөнүндөгү окуусу Платон менен Аристотельдин идеалдуу мамлекет жана мамлекеттин түрлөрү жөнүндөгү окууларынан келип чыккан. Ал анын философиялык системасынын социалдык таалиматын түзгөн чоң бөлүгү.

Фарабинин “коом жөнүндө таалиматы жалпысынан спекулятивдик, абстрактуу ой жүгүртүү негизинде каралган” [81, 153-б.]

Платон “Мамлекет” аттуу чыгармасында идеалдуу мамлекеттин түзүлүшү жөнүндө оюн айтып, беш формасын көрсөтүп берген. Диалог ирээтинде жазылган бул эмгек адилеттүүлүк идеясын алдыга койгон. Анда, системага салынган мамлекеттик түзүлүштүн түрлөрү тууралуу сын-пикир талдоо жүргүзүлгөн. “Идеалдуу мамлекет” аталганы менен кийинки философтор аны “утопия” катары караган. Ошол эле учурда ал, ал мезгилде түзүлүшү, өзгөчөлүгү бар, функциясын аткарып турган мамлекеттин негизинде чагылдырылган. Биз түшүнгөн адилеттүүлүк принциби бул иште, “теңдик” дегенди билдирбей коомдун татаал түзүлүшүнүн таптык катмарларын көрсөтөт. Коомдо статусу бар, берилген ишти аткарган мамлекеттин атуулунун ээлеген орду адилеттүүлүк деп эсептелет. Эгер мындай ийгиликке жетишсе, мамлекетте бирдиктүү, гармониялуу жашоо өмүр сүрөт. Платондун айткан бул көз карашын кийинчирээк Аристотель сынга алган: “Кээ бирөөлөр талап кылгандай, мамлекет, өзүнүн табияты боюнча бирдиктүү боло албайт” [82, 405-б.] Мамлекетти таптарга (класстарга) бөлүү принциптери бул адептик жана экономикалык принциптер, б.а. адамдардын адептик жөндөмдүүлүгүнөн жана эмгектин чарбалык бөлүштүрүлүшүнөн. Идеалдуу мамлекет аталышы үчүн керектүү болгон негизги өзгөчөлүктөр - коргоо куралдарына ээ болуу; коомдун бардык мүчөлөрүнүн турмушу үчүн зарыл болгон материалдык байлыктар менен камсыз кылуу жөндөмдүүлүгү;

рухий өнүгүүнү көзөмөлдөө. Бул милдеттерди аткаруу жогорку жыргалчылык (благо) идеясын ишке ашыруу дегенди билдирет.

Идеалдуу мамлекет Платондун айтымында, төрт негизги изгиликтерге ээ: акылмандык, кайраттуулук, кыраакылык, адилеттүүлүк. Идеалдуу мамлекетте акылмандыкка жана кайраттуулукка аз сандагы жарандар, тиешелүүлүгүнө жараша, философтор жана жоокерлер ээ болсо, сактык өзгөчө сапат эмес, ага идеалдуу мамлекеттин бардык мүчөлөрү ээ болушат. Ал мыйзамды мамлекеттин жана иштеп жаткан өкмөт мүчөлөрүнүн таануусунан көрүнөт. Акылдуу болуу адамдын эң жакшы жактарын шайкеш келтирип, эң жаманын тартып токтотот. Төртүнчү жакшылык, адилеттүүлүк, кыраакылык менен шартталган. Адилеттүүлүктүн аркасында мамлекеттин ар бир мүчөсү өзүнүн жөндөмдүүлүгүнө жана ыңгайына жараша аткаруу үчүн бирден тапшырма алат. Платон идеалдуу абалды мамлекеттин терс тибине карама-каршы коёт, ал терс абалдын ар кандай формаларын пайда

кылган айырмачылыктардын негизинде төрт түрү бар. мамлекеттин түрлөрүнө Платон боюнча: тимократия, олигархия, демократия, тирания кирет. Тимократия – амбициялуулардын башкаруусуна негизделген бийлик; Олигархия – бул азчылыктын көпкө үстөмдүк кылуусу же азчылыктын адилетсиз бийлиги; демократия – бул эркин жарандардын (кул эместердин) бийлиги жана бийлиги же көпчүлүктүн адилеттүү башкаруусу. Бирок, көпчүлүктүн бийлиги сейрек адилеттүү болот, ал, эреже катары, тиранияга айланат. Тирания – башкаруунун эң начар, терс формасы. Бир адамдын үстөмдүк кылып, күч менен башкаруусу.

Анын концепциясы боюнча идеалдуу мамлекетти куруу үчүн жашап жаткан коомду талкалоонун зарылчылыгы жок, болгону ийкемдүү, алгылыктуу кылып оңдоо керек. Жаңы мамлекет куруудан көрө, бар мамлекеттик түзүлүштү жакшыртуу керек. Аристотель “туура”, “туура эмес” мамлекеттерге ажыратып, алардын критерийлерин аныктаган. Туура мамлекеттин критерии катары “коомдук пайда” эсептелет. Философ мамлекетти алты типке ажыратып карайт – монархия, аристократия,

олигархия, тирания, демократия, полиция. Туура эмес, жагымсыз башкарууга тирания, демократия, олигархия типтери кирип, ал эми туура формадагы мамлекеттик башкаруу монархия, аристократия, полиция каралган.

Аристотелдин “Идеалдуу мамлекет” жөнүндө көз карашы Платондун Аль Фараби таянган утопиялык деп белгиленген “Идеалдуу мамлекет” теориясынан айырмаланып турат. “Аль Фарабинин утопиясы деп – “изгиликтүү шаарды” сүрөттөп, андагы жашоо-турмуш принциптери жалпы адамзатка идеал катары сунушталганы...” [83, 110-б.]

Платон менен Аристотель үчүн материалдык байлыктарды өндүрүүчүлөр төмөнкү класстын өкүлдөрүнө кирсе, Фараби үчүн алар бай адамдар болуп саналат. Мындай көз караш фарабинин таалиматындагы өзгөчөлүктөрдүн бири. Фараби боюнча “Изгиликтүү шаар” башчылары төрт топко бөлүнөт. Чыныгы башкаруучу (керектүү сапаттарга ээ башчы)

Чыныгы бакаруучу жокто “изгиликтүү шаарды” аз сандагы татыктуу - жакшылар башкарат.

Жогорудагы эки топтон жок болсо “мыйзамда бекитилген башкаруучу” башкарат. Ал мурунку башкаруучулардын чыгарып кеткен мыйзамдарын жана тартиптерин сакташ керек.

Мыйзамда бекитилген башкаруучу жокто мыйзамдарды билген бир нече адамдан турган топ башкарыш керек.

Этикалык көз караштардын өнүгүү тарыхында ар кандай багыттагы таалиматтардын айткан моралдык принциптери арбын. Биз бул бөлүмдө орто кылымдагы чыгыш перипатетикалык мектептин көрүнүктүү өкүлү Ал Фариби иштеп чыккан айрым адептик түшүнүктөрүнө, этикалык категорияларына талдоо жүргүзүп, сереп салдык.

3.3. Ар-Разинин этикалык доктринасындагы дианоэтикалык

категориялардын натурфилософиялык мазмуну жана теисттик формасы

атуу бөлүмүндө перипатетикалык мектептин этикалык түшүнүктөрү менен дианоэтикалык категориялардын натурфилософиялык негизде функцияланышы иликтенип каралды.

Абу Бакр ар Разинин чагылдырган диний-этикалык категориялары жалпысынан натурфилософиялык өңүттө өнүгүп келген. Адамдын акыл-эске таянган асыл жосундук иш-аракети менен жан-дүйнө, дененин кумарлануусу, ырахаттануусу жагымсыз жоруктарга кирген ортосундагы келишпес күрөшү эсептелет.

Ушуга байланыштуу этиканын негизги түшүнүктөрү Абу Бакр ар-Разинин концепцияларында эки топко бөлүнөт:

- 1) Оң бааланган жүрүм-турум түшүнүктөрү – асылзаттык, айкөлдүк, чынчылдык, ак ниеттик, жакшылык, адилеттүүлүк, тазалык, жазыксыздык, берешендик, боорукердик, ырайымдуулук, сабырдуулук, уялчаактык ж.б.;
- 2) Терс бааланган жүрүм-турум түшүнүктөрү – жамандык, чыккынчылык, зомбулук, кыйноо, эзүү, кысымчылык, аракеттик, ызакордук, көрө албастык, сарандык, кастык, душмандык, ачуулануу, каардануу, калп, ач көздүк, соргоктук, арам ойлуулук, кара санатайлык ж.б.

Абу Бакр ар-Разинин этикалык системасында жакшылык категориясы дианоэтикалык, акыл-эс жана адамдын табигый ички сезимдик кабылдоолору менен тыгыз байланышкан. Ойчул өзүнүн доорундагы социалдык-саясий маселелерди адамдардын жакшы, асылзат жүрүм-турумун пайдалануу менен жашоо-турмушта зарыл болгон талаптарын чечүүгө аракеттенет. Жакшы жосундук иш аракет коомду гүлдөтүп, өнүгүүгө алып барат, калыс, изгиликтүү коомго айлантат. Ойчулдун пикиринде акылмандар гана жакшы адеп-ахлакка ээ, ошондой мамилени башкалардан да талап кылышат. Акылмандар, такшалган окумуштуулар сыяктуу жалпы пайда үчүн адамдарга насаат-кеңешин айтышкан. Бирок, зомбулук, запкылык жана булганыч саясат жолуна түшкөндөр акылмандардын кеңешин укпайт, аларды тоготпойт. Жакшы

жосундук иш-аракет аркылуу адам өзүндөгү асылзат сапатты өнүктүрөт, ар кандай заардуу күчтөрдөн жана жолдон чыккан адамдардын залалынан өзүн коргой алат деп философ күбөлөндүрөт. Абу Бакрдын айтымында: “Адамды жаман жана жагымсыз окуялар анын айыпсыздыгы үчүн гана айланып өтөт” [84, 114-б.]. Эгерде адам, анын ичинде, акылмандар жана динди туткандар өзүнүн жүрүм-турумун, адеп-ахлагын жакшыртса, жан-дүйнөсүн жөнгө салууга, тазартууга аракеттенсе, илим - билимди өздөштүрсө, анда алар социалдык, моралдык азаптан кутулушат, башкаларга жамандык каалашпайт жана ардактуу, урматтуу адам болушуп бийлиги туруктуу жана коркунучсуз болот - деп эсептейт ойчул. “Эгерде адам өзүнүн келбетин жана жүрүм-турумун жакшыртса, анда адамдардын жаалынан кутулуп, ардактуу адамга айланат” [85, 114-б.].

Платон жана Аристотель сыяктуу Ар-Рази да коомдогу өзгөрүүлөр жеке адамдардын ишмердүүлүгүнө байланыштуу деп эсептейт. Маселенин мындай коюлушу, коомдогу маанилүү маселелерде чексиз бийлиги бар адамдын чечкен феодалдык мамлекеттин өзгөчөлүгү менен шартталган.

Ар-Рази адамдагы ички “тазалыкты” жактоочулардан болгон жана коомду ушундай нукта тарбиялоого чакырган: “Кээ бир кишилердин ойлонбостон айтылган далилдөөлөрү боюнча адамды көркүнө чыгарган каражат болуп дененин тазалыгы, чечендик жана сырткы көрүнүшү эсептелинет, бирок алардын эч кандай тышкы жасалгасы мааниге ээ эместигин унутуп калышканын эскерте кетсек, баарынан мурда ички тазалыкка жана тунуктукка умтулуш керек” [86, 73-б.]. Ойчул тышкы тазалыкка жана сулуулукка илимди жана маданиятты өздөштүрүү жолу менен жетсе болот деп эсептейт. Эгерде адамды караңгылык жана наадандык башкарса, андай адам таза жана сулуу эмес. Демек, анын оюу боюнча бул жаман жана каардуу күчтөрдүн таасиринин белгиси. Ал минтип жазат: “Бир адам үйүнө бир нече акылмандарды чакырат. Анын үйү байлыкка толо болуп, анын сырткы кейпи да мыкты болчу. Бирок, ал өзү караңгылыктын, билимсиздиктин тик чокусуна жеткен, эби жок эрке болгон. Акылман анын бузулган мүнөзүн, жүзү каралыгын жакындан

тааныгандан кийин бетине түкүрүп, айткан: “Мага жамандык каалаба, себеби, сенин үйүндөгү байлыкты көрүп, андан сендеги бузукулуктун жана эки жүздүүлүктүн белгилерин көрдүм” [87, 73-б.].

Бул сөздөрдөн улам Абу Бакр ар-Рази тазалыкка жетүүнүн негизги каражаты жана ыкмасы катары билим алууну, алган билимге ылайык жашоо түзүүнү эсептейт. Мындан тышкары, ойчулдун пикиринде, адамда өзүнүн кылык-жоругун башкарууга бекем эрк болсо, анда ал өзүнүн жүрүм-турумундагы накта тазалыкка жана кең пейилдикке жетет.

Араб-фарси тилдүү философиянын тарыхында белгилүү болгондой, эрк эркиндиги, адам эркиндиги, таалай эркиндиги маселелеринин чечилиши жөнүндө ойчулдар, дин туткандар ар кандай, кээде карама-каршы пикирде болушкан. Куранда коомдогу өзгөрүүлөр табияттан тышкаркы күч – Кудайга багынычтуу деп айтылат. Ошондуктан адам жосундук иш-аракетти өз эркинин эркиндигинен эмес, Кудайдын буйругу менен аткарат. Башкача айтканда, жашоо процессиндеги адамдын эрки, өз алдынча ишмердүүлүгү, толугу менен жазмыш. Ал эми Ар-Рази Куранда берилген түшүндүрмөлөрдөн айырмаланып, адам өзү жооптуу болгон эрк эркиндигине, жүрүм-турумундагы өз алдынча жосундук иш аракетке ээ деп эсептейт. Ойчулдун пикиринде адамдын эрк эркиндиги адамдын өзүнүн табиятына байланыштуу. Жакшы адеп-ахлакты тарбиялоо адамдын эрктик күчүнө байланыштуу деп, жогоруда айтылган маселе боюнча, ойчул мындай деп жазат: “Адам өзүнүн жан-дүйнөсүн кыйынчылыктарга даярдап жана ага көндүрө алса көздөгөн жыйынтыктарга жетет. Адам убактылуу кыйынчылыктарга туруштук берүүгө жана аларды оңой жеңип чыгууга даяр болот. Адам токтоналбай калган учурда дагы токтоп кала тургандай эрк күчүнө ээ болушу керек” [88, 50-б.]

Ар-Разинин ою боюнча бекем эрк адамга бардык кыйынчылыктарды жана жаман адаттарды акырындык менен жеңүүгө, анын ордуна акыл-эстүү иштерди кылууга жардам берет. Абу Бакр ар-Разинин адилеттүүлүк категориясы анын саясий көз-карашы менен тыгыз байланыштуу. Ал адилеттүүлүктү ийгиликтин жана байлыктын негизги белгилеринин бири деп

эсептейт. Ал мындай деп жазат: “Ийгиликтин жана байлыктын башка белгиси адам канчалык деңгээлде адилеттүүлүккө умтулганына жана ал канчалык запкы менен кордукту жаман көргөндүгүнө байланыштуу. Мамлекеттин туруктуулугу адилеттүүлүк жөнүндө, анын ичинде туруксуздуктан, кас-душмандардан кутулуу жөнүндө мыйзамдарга байланыштуу” [89, 122-б.]. Ар-Разинин адилеттүүлүк категориясы этикалык жана саясий мааниге ээ. Ойчул адилеттүүлүк ченемдери адамдардын ортосундагы мамиле менен гана эмес, коомдук тартиптин ийгилиги жана баркы менен да аныкталат деп эсептейт. Демек, мамлекеттеги чиновниктердин жана байлардын иш-аракеттеринде адилеттүүлүктүн сакталышы бүтүндөй коомдун, ар бир жеке адамдын өнүгүүсүнө байланыштуу.

Өзүнүн этикалык чыгармаларында Ар-Рази жакшы адеп-ахлакты жийиркеничтүү жүрүм-турум менен карама-каршы коёт. Жакшы адеп-ахлактуу жосундук иш аракетте адилеттүүлүк, ал эми бузулган жоруктук иште адилетсиздик өкүм сүрөт. Адилеттүү жакшыниет тилектин ичинен мыктысы болуп саналат, ал эми адилетсиздик – жүзү каралыктын эң начары. Адилеттүүлүк – мамлекеттин туруктуулугунун негизги белгиси, ал эми адилетсиздик жана кастык мамлекеттин бузулушунун негизги элементи. Мамлекеттин туруктуулугу өкмөт башчыларынын калыс мыйзамына жана бай чиновниктердин кайрымдуу иш аракеттерине, т.а., алардын акыйкат деңгээлине байланыштуу.

Ар-Рази өкмөт башчылары эмне кылыш керектигин белгилейт:

- а) мамлекеттик бийликтин алсызданышынан сак болуу;
- б) бүлүнүүдөн сак болуу;
- в) каршылаш жана душмандардан сак болуу;
- г) каршылаштар жана душмандар менен сый мамиледе болуу;
- д) өздөрүнүн ишинде “Өкүм сүрүү насаатын” (“Акыйкатчылык колдонмосун”) пайдалануу.

Ойчулдун оюу боюнча мамлекетте адилет мыйзамдардын болушу башка адамдардын саясатка жана калыс башкаруучулардын абалына болгон

кызыкчылыгын арттырат жана ошол эле убакта мамлекеттик күчтүн чыңалышына түрткү берет. “Акыйкатчылык колдонмосу” (“Өкүм сүрүү насааты”) – адамдарды жана башкаруучуларды жакшылыкка, изгиликке, ак ниеттүүлүккө, сый-урматка, ырайымдуулукка жана кайрымдуулукка үндөйт. Ар-Разинин пикири боюнча, адилеттүүлүк гана коомдогу тартипти жөнгө салууга, адамдар ортосундагы ынтымакты, достукту чыңдоого күч берет. Ошентип, Ар-Разиде адилеттүүлүк этикалык категория гана эмес, саясий жана социалдык да категория, себеби анын жардамы аркылуу коомдук жашоо да бааланат. Ар-Рази айткандарынын ичинен өзгөчө адилеттүүлүк категориясынын коомдук маанисине көңүл бурат, себеби анын оюу боюнча адилеттүүлүк – коомдогу адамдык өз ара мамилени тартипке келтирет. Ар-Разинин оюу боюнча коом адамдардын өз ара мамилелерисиз жашай албайт, адилеттүүлүктүн жардамы аркылуу гана коомдо биримдик жана туруктуулук орнойт.

Ар-Разинин далилдөөсү боюнча акыйкаттык сакталган мамлекет бекемирээк болот жана андагы эл да тынчтыкта жашайт. Ушуну менен бирге акылдуулук жана адилеттүүлүк бирдикте болуп, бирин-бири толукташы керек. Акылдуулук жана адилеттүүлүк бириккенде каар жана заарды, кыжырдануу жана зомбулукту, эзүү жана адилетсиздикти токтотот. Ошондуктан акылдуу жана адилеттүү адамда каар жана заар болбойт, тескерисинче, анын бардык аракети жана ишмердүүлүгү акыл-эстин таасиринде жана жетекчилигинде болот. Мындай адам ким болбосун, мейли жөнөкөй жашоочу, мейли башкаруучу же жергиликтүү кан болсун ал өзүнүн максатына жетет жана анын каалоо-тилеги орундалат.

Ошентип, ойчул адилеттүүлүк маселесин чечүүдө өзүнүн доорундагы жалпыга таанылган коомдук түшүнүктүн алкагынан чыкпайт, бирок ал бул түшүнүктү гуманисттик ой менен толуктайт. Ар-Рази адилеттүүлүктү эң маанилүү этикалык принцип катары гана эмес, ошондой эле адамдарды бириктирүүчү руханий дүйнөнүн негизи катары эсептейт. Ар-Разинин мындай ой жүгүртүүсү бүгүнкү күнгө чейин өзүнүн актуалдуулугун жоготкон жок.

Ойчулдун чыгармаларын изилдөөлөр көрсөткөндөй, адилеттүүлүк этикалык категория катары жакшылык, изгилик, ак ниеттүүлүк, ырайымдуулук, кайрымдуулук жана сыпайылык сыяктуу категориялар менен тыгыз байланыштуу.

Жакшылык жана изгилик адилеттүүлүктүн бирден-бир белгиси болуп саналат, ал эми адилеттүүлүк жакшылыктын үзүрү деп эсептейт ойчул. Жакшы иш-аракеттер адамдагы бардык адилетсиз сапаттарды жок кылып, акыйкат болууга үйрөтөт. Жакшылык жана изгилик коомдо адамдардын ачуулануусунан жана зыян келтирүүсүнөн арылтып, кадырлуу жана ардактуу болуусуна мүмкүндүк берет. Адилеттүүлүк үчүн күрөш коомдун өнүгүүсүнө жана гүлдөшүнө, демек, ар бир адамдын бакубат жашоосуна түрткү берет. Ар-Разинин айтканына ылайык, коомдук теңсиздиктин себеби – адамдык руханий маданияттын төмөндөшүндө. Ал адамдарды өздөрүн тарбиялоого жана адамдык эң сонун сапаттарды, изгиликтерди өнүктүрүүгө чакырат. “Эгерде адам өзүнүн ички сулуулугун жана өзүнүн жүрүм-турумун жакшыртса, коомго зыян келтирбесе, кадырлуу адамга айланат. Адам өзүнүн тазалыгы менен жаман ниеттен арылат. Эгер адам элди изгиликтерге үндөсө, аны сылыктык жана ырайымдуулук коштоп, анын кадыр баркы жана бедели көтөрүлөт” [90, 114-б.]. Ошондой эле ар-Рази жакшылык, изгилик жана байгерликти бакыттын жана байлыктын негизги белгилери деп эсептейт. Ал мындай сапаттарга ээ болгондор менен адамдын жан-дүйнөсүнө байланыштуу болгон күчтөрдү салыштырат: “Бакыт менен байлыктын башка бир белгиси адамдын бардык учурда достошууга аракеттенген жана дайыма жардамга келүүчү досторуна, жолоочуларына жана татыктуу жолдошторуна болгон умтулуусуна байланыштуу. Мындан тышкары алар бири-бирине ишениши керек. Мындай ишти аткаруу үчүн аларда байгерлик сапаттарды улантууга жөндөмдүү болгон күч болуш керек. Мындай күч адамдын жан-дүйнөсү менен байланыштуу болот жана эч качан андан ыраак кетпейт. Мындай күч адамга эч кандай жамандык келтирбейт. Бул жетишкендиктерге жетүү баарынан мурда каршы күчтөргө каршы күрөшүүнүн натыйжасына байланыштуу болот”

[91, 121-б.]. Ар-Разинин оюу боюнча адамды жакшылыкка, изгиликке жана ак ниеттүүлүккө чакырган, дайыма жан-дүйнө каалоолору жана умтулуулары менен күрөшүүчү күч – акыл-эс. Ойчул адам изгиликтүү жана ак ниеттүү болуу менен баарынан мурда акыл-эске таянышы керек, себеби ал адамдын бардык ишмердүүлүгүн жана жүрүм-турумун, ошондой эле анын сезимдик каалоолорун да башкарат деп эсептейт. Жан-дүйнө акыл-эске багынган учурда гана адам өзүнүн каалоо-тилегин жана дилгирленүүсүн токтото алат жана жыйынтыгында жакшы натыйжаларга жете алат.

Абу бакр - ар -Рази жогоруда аталган сапаттар менен бирге адилеттүүлүктүн белгилери катары кичи пейилдикти, ырайымдуулукту жана изгиликти эсептейт. Ал өздөрүн тарбиялоого умтулган адамдардагы сапаттарды адилеттүүлүк үчүн күрөш деп билет. Ал өзүнүн “Руханий медицина” деген китебинин “Татыктуу жүрүм-турум” бөлүмүндө мындай деп жазат: “Философтордо жана окумуштууларда болгон бардык жүрүм-турумдар жана ички сапаттар адилеттүүлүктүн чегинен чыкпайт, алар өздөрүнүн кол алдындагыларга да татыктуу мамиле кылышкан. Ошондой эле алар адамдардан да жакшы жүрүм-турумду талап кылып, адамдарды мындай мамилеге үндөшкөн. Адамдар бири-бирине сылык-сыпаа мамиле кылуусуна умтулуусун тарбиялашкан. Эгер адам өзүнүн жүрүм-турумун оңдоп, жан-дүйнөсүн тазаласа, адамдардын көз-карашынан арылып, алардын арасында кадырлуу болот” [92, 121-б.]. Ар-Рази адамдарды бири-бири менен мамиле түзүүдө жакшылыкка жана кичи пейилдикке чакырат. Адилеттүүлүктүн жана мээримдүүлүктүн бир белгиси катары Ар-Рази кайрымдуулукту эсептейт жана “жогорку орунду ээлеген жетекчи дайыма кайрымдуулукка умтулуп, жаман ниеттен алыс болушу керек” [93, 114-б.] дейт.

Ар-Рази боюнча адамдар жашоосунда кандай гана жагымсыз окуялар болбосун бири-бирине жан-дили менен мамиле кылыш керек. Жогорку кызмат жана кызмат орундар адамдардагы адилеттүүлүктүн жана асыл ниеттердин жок болушуна себеп болбошу керек. Бардык жашоо шартта жана кыйынчылыкта да алар жаман адаттардан жана кара ниеттен өзүн кармап, кол

алдындагыларга карата мамилеси сылык жана сыпаа болуш керектигин унутпашы зарыл. Жакшы сапаттарга ээ болуу менен гана жетекчилер бактылуу жана бай боло алышат. Абу бакр - ар - Рази гуманист-ойчул катары достукка жана жолдошчулукка өзгөчө көңүл бурган жана расасына, улутуна, ээлеген кызматына карабастан биримдикке чакырган. Өзүнүн “Бакыттын жана байлыктын белгилери” деген трактатында мындай деп жазат: “Бакыт менен байлыктын башка бир белгиси адамдын досторуна, жолоочуларына жана татыктуу жолдошторуна болгон умтулуусуна байланыштуу, алар дайыма бири-бирине жардам бериши керек. Мындан тышкары алар бири-бирине ишенимдүү болушу зарыл” [94, 121-б.]. Достук жана боордоштукту Ар-Рази класстык коомдун белгиси катары катары адамдар ортосундагы каршылашуу жана кастыкка каршы коёт. Ар-Рази достуктун мааниси жөнүндө эскертүү менен кимде-ким достукту жана өзүнүн досторунун кадыр-баркын баалабаса, акырындык менен алардан кол үзүп, бактысыз жана эң кедей адамга айланат деп далилдейт. Ар-Разинин пикири боюнча ар бир адам башка бирөөнү сыйлап, ардактап, жакшы көргөнгө чейин биринчи кезекте өзүн сыйлап, өзүн урматташ керек, башкалардын алдында өзүнүн кадр-баркын коргоого үйрөнүшү керек. Башкача айтканда, адам аң-сезимдүү, кайраттуу жана билимдүү болушу керек, себеби ушундай учурда гана ал коомдогу ордун таба алат жана башкалардын урматына ээ болуп, чыныгы дос табат. Ал минтип жазат: “Бакыт менен кадыр-барктын башка белгиси жан-дүйнө менен, башкаруунун белгилүү ыкмасына шайкеш келген жана жетилгендиктин даражасына тийиштүү асылдуулук, берешендик, кайраттуулук, такшалгандык, чыдамдуулук жана күч-кудурет сыяктуу сапаттар менен байланыштуу” [95, 120-б.]. Ар-Разинин пикири боюнча достор бардык учурда керек жана адамдарга зарыл. Ар бир адам коомдогу ээлеген абалына карабастан (жөнөкөй адамдан тартып башкаруучу же ханга чейин) жакшы, арам оюу жок доско муктаж, анткени жакшы достордун жардамы менен адам өзүнүн кемчиликтеринен кутулат. Адамга анын кемчиликтерин бетке айткан, адеп-ахлактуулугун жана жакшы жүрүм-турумун чыңдоого, жан-дүйнөсүн

тазалоого практикалык жардам көрсөтүүчү акылдуу жана чын дилдүү достор керек.

Ошентип, Ар-Разинин пикири боюнча адамдар өзүнүн күнүмдүк ишмердүүлүгүндө достун, жолдоштун колдоосусуз жана кызматташтыксыз күн кечире албайт. Адам жаныбарлардан дал ушул достук сезими менен айырмаланат. Бул боюнча ал минтип жазат: “Биздин артыкчылыгыбыз акыл-эс болгону үчүн биз акыл-эс менен жашап жатабыз. Биз билгендей, айрым жаныбарлардын арасынан сүйгүнчүктүүлөрү кездешет. Ошондуктан биздин жашоонун сулуулугу көпчүлүк учурларда досчулукту колдоо жана кызматташтыктын айрым эрежелери менен байланыштуу. Эгерде адамдар арасындагы мындай өз ара колдоо жана кызматташтык акыл-эске баш ийбесе, анда адамдар менен жаныбарлардын ортосунда эч кандай айырма болмок эмес” [96, 103-б.].

Ар-Разинин этикалык ой жүгүртүү системасында сыйлоо категориясы достук категориясы менен тыгыз байланышып, көпчүлүк учурда аны толуктаган. Адамдар ортосундагы сый менен ызааттан ал бузулгус достукту көрөт. Ал эгерде адамдын жан-дүйнөсү таза болсо жана өзүнүн досторун, жолдошторун сыйласа, кадырласа, анда ал өз жашоосунда чоң ийгиликтерге жетишет деп эсептейт. “Бакыттын жана байлыктын белгилери” деген трактатында Ар-Рази бул боюнча мындай деп жазат: “Бакыттын жана кадыр-барктын башка белгиси адамдын жан-дүйнөсү канчалык жаман ойдон, арам ниеттен, өч алуудан тазаланса, канчалык досторуна карата сый жана ызаат көрсөтсө, анда ал Кудайдын эң мыкты жаратканы. Мындай адам башкаларды жакшы көрүп, аларды оңдоого аракет кылышы керек жана алардын бузукулукка бет алуусуна жол бербеш керек” [97, 122-б.].

Мындай ойлорду Газалинин эмгектеринен да көрүүгө болот, бирок алар анча-мынча айырмаланат. Газали өзүнүн этикалык эмгектеринде адамдын ак ниеттүүлүк, акылмандык, токтоолук, канааттангандык, кең пейилдик, чынчылдык сыяктуу оң сапаттарын мактаган жана түркөйлүк, текебердик, ач көздүк, көрө албастык, адилетсиздик жана калп сыяктуу тескери сапаттарын

айыптайт. Ал “кең пейилдик адамдын инсандыгын аныктайт жана адамды Кудайга жана бейишке алып баруучу дарбаза болуп саналат” [98, 219-б.] дейт. Газали бузуку жүрүм-турумдар адамды Кудайдан ажыратат жана бул адам шайтандын таасиринде болуп калат деп белгилейт. Ак көңүлдүүлүк жана кең пейилдүүлүк адамдагы эң мыкты сапаттардан болуп саналат. Адамдын өзүнө, акыл-эсине таандык мындай сапаттарды ар-Разиден айырмаланып Газали бир Кудай жараткан оң сапаттар деп эсептейт.

Ошентип, ар-Разинин көз-караштарынын системасындагы оң этикалык категорияларды анализдөө буларды көрсөтөт:

а) тескери жана оң этикалык категориялар дайыма бири-бирине карама-каршы болот (жакшылык–жамандык, адилеттүүлүк–адилетсиздик, чечкиндүүлүк–чечкинсиздик, ызаат–адепсиздик, сый–сыйлабастык, ач көздүк–берешендик жана башкалар);

б) оң этикалык категориялар бакыттын жана байлыктын негизги белгилери болуп саналат;

в) оң категориялардын жардамы аркылуу адамдарды этикалык ченемдерди сактоого үндөө зарыл жана адамдын жеке бакыты жана ийгилиги моралдын ушундай оң аспектилерин менен байланыштуу;

Жогоруда айтылгандай, Ар-Разинин “Руханий медицина” китебинин негизги максаты адамдык жүрүм-турумду оңдоо жана жан-дүйнөнү тазалоо. Ойчул адамдагы менсингендик, ич күйдүлүк, сараңдык, ач көздүк, кара ниеттүүлүк, кастык, өзүн-өзү мактоолук, ачуулануу, бой көтөрүүчүлүк, жек көрүүчүлүк, кек сактоочулук, калп, чыдамсыздык, соргоктук, аракеттик, мансапкордук, ысырапкорчулук, сабырсыздык, эзүүчүлүк, зомбулук, кысымчылык сыяктуу тескери сапаттарды айыптайт. Анын оюу боюнча мындай жөнсүз сапаттар адамдын кадыр-баркын түшүрүп, кемсинтет. Адеп-ахлактык кемчиликтерди айтуу менен ар-Рази менменсинүү адамдагы эң бир тескери сапаттардын бири экенин белгилейт жана өзүн өзү абдан сүйгөндүктүн натыйжасында менсинүү пайда болоорун далилдейт. Адам өзүн мындай чектен ашкан сүйүү жыйынтыгында жан-дүйнөдөгү бузукулукту

сезбей калат. Өзүнүн кемчиликтерин сезбей, башкалардын жүрүм-турумун жамандап, баарын күнөөлөп баштайт. Мындай адамдар болор-болбос нерселерге чейин мактанганды жакшы көрүшөт. Эгерде аларды анча-мынча эле мактай турган адам табылса, анда аларда эң жаман сапат бой көтөрүүчүлүк жана текебердүүлүк пайда болот. Ар-Рази боюнча менменсинүү белгиси баарынан мурда менменсинген адамдар башка адамдардын жүрүм-турумундагы кемчиликти издешет жана бардык иште дайыма кемчиликти табышат. Мындай адамдар алдыңкы идеяларды эч качан колдошпойт жана башкалардын жетишкендиктерине, ийгиликтерине кубанышпайт. Менменсинген адамга өзүнүн пикири, жүрүм-туруму, ишмердүүлүгүнөн башка маанилүү эч нерсе жок. Мындай оору менен ооруган адамдар бар, алар оңолуу жолуна түшпөйт жана айлана-чөйрөдөн алыстап калышат. Айрымдар мындай сапаттар жат болгон адамдардын курчоосунда калса, акырындап оңоло башташат, башкача айтканда, менменсинүүдөн арылат. Адам өзүнүн жан-дүйнөсүн менменсинүүдөн жана текеберчиликтен коргошу керек жана жан-дүйнө бул жаман сапаттардын таасиринде калуусуна эч качан жол бербеш керек. Адамдагы эң бир тескери сапат катары Ар-Рази ич күйгөндүк жана көрө албастык сапат деп эсептейт. Ал минтип жазат: “Көрө албастык–адамдын жан-дүйнөсүндө сараңдыктан, ич күйгөндүктөн жана ач көздүктөн топтолуп отуруп жаралган кемчилик” [99, 75-б.]. Мындай сапаты бар адамдарга ал төмөнкүдөй пикир айтат: мындай адамдар башка бирөөлөрдө ар кандай жаман окуялар болсо, ал адамдар ага эч кандай зыян же жамандык келтирбесе да ошондон ыракат алышат. Ойчул көрө албастыктын негизги белгилери болуп сараңдык жана ач көздүк саналат деп эсептейт. Ач көздүк – ич күйгөндүктүн бир тарабы. Ач көз адам өзүндө бар нерсенин башка адамдарда да болушун каалабайт. Сараң адам өзү ийгиликтерге жетсе да, башка адамдардын жетишкендиктери жана ийгиликтери жөнүндө уккусу да келбейт. Ал эми башкалардын жолу болбой калса сүйүнөт. Негизи эле көрө албастык ичи тар адамдын өзүнө чоң зыян келтирүүчү жан-дүйнөнүн оорусу болуп саналат. Ошондуктан ичи тар адам:

- биринчи өзүнүн жакындарын көрө албай, алардын ийгиликтерине капаланып, анын жан-дүйнөсү таарынат;
- анан алыс эле адамдарга ичи таарыйт да, капаланып, жан-дүйнөсү азап тартат;
- башка адамдардын ийгилигин угуп, каарданып, айласы кетип, кыянатчылык жана арам ойлуулук менен ал адамга зыян келтирүүгө аракет кылат. Ачуулануу, арам ой жана көрө албастыктан адамдын жан-дүйнөсүндө жек көрүүчүлүк жана кастык пайда болот. Акыр аягында мындай адамдардын коомдогу кадыр-баркы жана намысы зыян тартып, абийири төгүлүп, маскара болот.

Адамдын жан-дүйнөсүндө көрө албастыктын пайда болушунун себебин ойчул ичи тар адамдын дайыма жана негизсиз эле артыкчылыкка жетишүүсү жана башкалардан өйдө болуусу жөнүндө кыялдана беришинен көрөт. Мындай адам өзүн ашыкча сүйгөндүктөн акыр аягында ичи тардыктын туткуну болуп, дайыма жогорку абалга жетүүнү самап калат. Эгер кимдир-бирөө андан өйдөкү абалды ээлеп калса, ичи тар адам кайгырып, капаланат. Эгер жогорку абалдагы адам анын чөйрөсүнө таандык болсо, ал ага сылык-сыпаа урмат менен мамиле кылып баштайт, бирок ичинде ага нааразы боло берет. Ичи тар даам бул кызматка же жогорку абалга өзү жеткенге умтулат. Себеби, бул кызмат ага берилбесе, анын жан-дүйнөсү тынчсызданат.

Ойчулдун пикири боюнча көрө албастык жана ичи тардык адамга зыян келтирип, жан-дүйнөсүн бүлгүнгө учуратат. Жан-дүйнө тынчсызданып жана капаланып, мааниси жок проблемалар менен алектенип, туура ой жүгүртүүдөн алыстайт жана зыянга учурайт. Жан-дүйнө кээде көрө албастык сезимине туштукканда, жаман же зыян келтирүүчү нерселерди сезбей, өзүнүн денесинин саламаттыгын унутуп койгонго чейин барат. Жыйынтыгында көз тийүү же башка бузулууларды сезбей калат. Муну менен адам кайгы жана капа тартып отуруп, акырында депрессияга түшөт.

Ар-Разинин пикири боюнча көрө албастыктан адамдын денеси зыян тартат, себеби, жан-дүйнөдө өзгөрүү болгондуктан адам уктай албай, уйкусу,

табити качып, жыйынтыгында дене алсызданып, мындай адамдардын сырткы түрү жана темпераменти начарлай баштайт. Ойчул мындай деп белгилейт: “Дененин зыян тартышынан жан-дүйнөдө да өзгөрүү болот, адам уктабай калганга чейин жетет, табити тартпайт, жыйынтыгында дене алсызданып, мүнөзү бузулат” [100, 51-б.].

Ар-Рази ичи тардыкты жойсо болот деп эсептейт. Кантип? деген суроо туулат. Ойчул бул суроого мындай жооп берет: “Биринчиден, акылдуу адам элдин абалы жөнүндө ойлошу керек. Экинчиден, ал өзүнүн жашоосундагы жакшы ийгиликтер жөнүндө ойлонушу керек, башкача айтканда, өзү теңдүү адамдар жөнүндө ойлоп, өзүнүн иш-аракетинде туруктуу жана бекем болушу шарт” [101, 79-б.].

Ошентип, Ар-Рази көрө албастыкты адамдагы жаман сапат катары аныктап, ар кандай шартта ичи тардыктан кутулуунун жолдорун көрсөтөт. Көрө албастыкты ырахаттануу да пайда кылаарын ачык мисал менен түшүндүрөт: “Чындыгында адам кандайдыр-бир абалды жогорку жана мыкты деп эсептесе, ага жетүү үчүн болгон күчүн салат. Ал мындай абалга жеткен адамдар айтып бүткүс ырахат жана кубанычта болооруна күмөн санабайт. Бирок, мындай абалга жеткенде адам кубанычты жана канааттанууну кыска убакытта гана, тактап айтканда, аны өздөштүрүп, ага көнүп жана анын абалы элге белгилүү болгонго чейин гана сезе алышат. Бул кыска убакытта ал бактылуу болуп көрүнөт жана ошого сүйүнөт. Качан ал кыялында ойлогон абалына жеткенде, жашоосу, бийлиги бекемдеп, атагы эл ичине тарагандан кийин анын жан-дүйнөсү дагы өйдө умтулуп, андан да жогорку чөйрөнү кыялданып баштайт. Жакында эле кыялынын чеги болгон анын азыркы абалы майда жана санда жок нерсеге айланып адам кайрадан кайгынын жана коркунучтун кучагына түшөт. Аны жеткен бийиктигинен жана жеткен абалынан төмөнгө түшүү коркунучу ээлеп, канткенде дагы жогорку абалга жетүү керек деп кайгырат. Айласы кетип, кандай айла менен абалын өзгөртүп, өйдө көтөрүлсөм деп, өзүнүн акылын жана денесин жабыркатат” [102, 79-б.].

Ойчул көрө албастык категориясын изилдеп, адамдарды жөнөкөй жана тынч жашоого чакырат. Ар-Разинин оюу боюнча, адам жашоого зарыл болгон оокат менен канааттаныш керек, ал ашыкча байлык топтобошу жана жогорку абалга умтулбашы керек. Адам кызганчаактыктан өзүн-өзү тазалашы керек. Жогоруда айтылгандарды аткаруу менен адам тынч жашайт жана коомдо өзүнүн татыктуу ордун таап, кадырлуу адам боло алат. Көрө албастык жөнүндө сөз кылганда Мискавайх көрө албастыктын пайда болушунун себебин адамдын акылынын жана табиятынын алсыздыгынан көрсө, Ар-Рази көрө албастыкты адамдын өзүн-өзү абдан сүйгөндүктүн себебинен пайда болоорун белгилейт [103, 46-б.].

Терс этикалык категорияларды карап жатып Ар-Рази ачууланууга көңүл бурат. Разиде ачуулануу – жан-дүйнө кубулушунун бири жана кайраттуулуктун тескери жагы. Каардануу жаныбарларга өзүнүн эзүүчүсүнөн өч алуу максатында берилген. Ал эми адам үчүн табигый эмес, каардануунун ашыкча болушу адамды акыл-эстен ажыратат. Жаалданган адам ачуусуна тийген адамга караганда көбүрөөк жабыркайт: “Кимдир-бирөө башка бирөөнү ачууланып ээкке урганда, күчтүү соккудан өзүнүн манжалары сынып, көпкө чейин майып болуп жүргөнүнө күбө болгом, ал эми бетке муштум жеген эч нерсе болгон эмес” [104, 55-б.].

Ойчулдун этикасындагы белгилүү орунду байлык топтоо жөнүндө маселе ээлейт. Ал төмөнкүдөй жазат: “байлык чогултуу жана аны этият сактоо нормалдуу жашоо тургузуу үчүн кабыл алынган жана акыл менен таануу жөндөмүнөн туулган муктаж жана милдеттүү чаралардын бири болуп саналат. Жада калса көптөгөн акыл-эси жок жандыктар да өздөрүнүн камын чогултуп, камкордук менен сакташат” [105, 135-б.]. Ар-Рази каардануу адамды жиндиге айландырат деп белгилейт, эгер адам токтоо абалында каардануунун себебин билсе жана анын натыйжасын түшүнсө, анда өзүн колго алса болот. Ачууланган абалдагы адам текеберчиликтен, жек көрүүдөн жана аларга каршы кемчиликтерден сак болушу керек. Анткени, текеберчилик, жек көрүү менен кылынган кыянаттыкка ылайык жаза талап кылынат, т.а., алардын

каршылаштары өч алууну жана жазага тартууну талап кылышат. Ошентип, Ар-Рази мындай жыйынтык чыгарат: эгер бардык жагынан акылдуу адамда мындай кемчиликтер бар болсо, ачуулануу жана өч алуу анчалык аша чаппайт. Каардануунун маңызы жөнүндө көптөгөн ойчулдар жазышкан. Мисалы, Мискавайх Ар-Разиден айырмаланып, ачууланууну чакырган факторлорду гана көрсөтпөстөн анын пайда болуу процесстерин да көрсөтөт. Мискавайх боюнча “каардануу – жан-дүйнө кемчилиги. Ал жүрөктө “кандын кайнашы” менен өч алуу максатында жүргүзүлгөн жан-дүйнөнүн аракети болуп саналат. Эгер аракет күчтөнсө, анда каар кайнап, жыйынтыгында кандын басымы чектен ашып көтөрүлүп, адамдын кан-тамырларын жана мээсин баш аламандык курчап алат. Каардануунун таасири менен адамдын акыл-эси бузулат” [106, 133-б.]. Мискавайх боюнча каардануунун пайда болуш себептери бой көтөрүүчүлүк, текебердүүлүк, күмөндүүлүк, өзүн-өзү сүйүүчүлүк, тамаша, мыскыл ж.б. болушу мүмкүн. “Көпчүлүк адамдар чеги жок тамашалоо менен аңгемелешкен адамын кыжырланган абалга жеткирет”. Ойчулдун пикири боюнча эгерде байлык чогултуу процессинде токтоолук сакталбаса, анда адам дайыма алсыроого жана эзилүүгө туш болот. Ар-Рази адамдардын байлык топтоосунун эки формасын эскертет:

1. Бирөөлөр иши жок калуу сыяктуу ар кандай кырдаалдарды ойлоо менен байлык чогултууга муктаж;
2. Экинчилер керектүүдөн ашыкча топтойт жана андан да көп чогултууну каалашат.

Мындай учурда адам байлыктын кулу болуп калат, өз жашоосунда ийгиликтерге жетишпейт, жашоодон ырахат албайт жана анын жашоосу кайгы-капага толот. Мындай адам байлыгын көбөйтүү жөнүндө гана ойлоп калат. Өзүнүн максатына тез жете албастан ал дайыма азаптанып, кайгырат, өзүнөн байыраак адамдарга көз артып, баарына нааразы болот, жыйынтыгында мунун баары аны тескери натыйжага алып барат.

Ар-Рази байлык топтоонун тескери жактарын талкуулоо менен мындай жыйынтыкка келет: адам үчүн эң мыкты байлык, абал жана чин болуп кол

өнөрчүлүк, билим, акыл-эс жана даанышмандык эсептелет. Өмүр бою чогулткан байлыкты адам бир күндө жоготушу мүмкүн, ал эми кол өнөрчүлүк, билим жана акыл-эсти жоготуу кыйын. Ал минтип жазат: “Философтор байлыкка эмес, кол өнөрчүлүккө ээ адамдан тышкары бир дагы адамды бай деп эсептешпейт. Кайсы бир өткөн заманда жашаган адам жөнүндө айтат, ал деңизде кеменин кыйроосунан болгон байлыгын жоготот. Жээкке чыкканда чийилген геометриялык фигураны көрөт. Ал адамдын жан-дүйнөсү акылдуу адамдар жашаган аралга түшкөнүн түшүнүп, кубанат. Бул жерден ал кайрадан байлыкка, башчылык кылуучу кызматка ээ болот. Ал жерге кемелер сүзүп келет, ошондо бирөө андан мекендештериңе кат берип жибересиңби деп сурайт, анда ал мекендештериме жеткенде: чөкпөгөн байлыкты топтогула жана сактагыла деп айтып койгула дейт” [107, 106-б.].

Башкача айтканда, дайыма адам эч ким тартып кете албаган, кол өнөрчүлүк жана билим алууга умтулушу керек.

Ар-Рази адамдардын кызматка жетүүгө кылган ашыкча аракетин да адамдын тескери сапаттарынын бири деп эсептейт. Анын оюу боюнча бул жерде “адам жан-дүйнөнүн шыктануусунун таасиринде калат: “бул сыяктуу күч-кудурет, байлык, бийлик жана башка турмуштук тырышуулар жөнүндө айтсак, жетишкен даражасы жок, же канааттангандык жана кубангандыктын белгиси жок. Жаңы абал адамды мурдагы абалына айландырат, аны менен мээнетти, күйүтү, кайгысы жана капасы калат. Ал кайрадан жеткен абалынан жогору көтөрүлгөнгө болгон күчүн салат, өзүнүн максатына жана жаңы абалга жетсе да, анын жан-дүйнөсү ыраазы болгонун токтотпойт” [108, 106-б.].

Адамдагы мансапкорлукка умтулуу адамды кыйноого жана азаптанууга алып келет. Ар-Рази мындай оорудан арылуу үчүн адамдар жан-дүйнөсүн өзүнүн акыл-эсине баш ийдириши керек жана чыдамдуу болушу керек дейт. Ар-Рази текебердүүлүк, кекирейгендик, калп, жек көрүү жана кара ниеттүүлүк сыяктуу сапаттарга каршы болуп, көптөгөн адамдар кызмат же чин алгандан кийин өзүнүн жүрүм-турумун өзгөртүшү жана аларда бой көтөрүү, теңсинбөө сапаттары пайда болоорун айтат. Ар-Рази чиновниктер текебер болбошу

керек, алардын кызмат абалга жеткенге чейинки жүрүм-туруму жана мүнөзү кандай болсо, ошондой бойдон калышы керек, же тескерисинче, жүрүм-турум жана мүнөзү жакшы жакка өзгөрүшү керек, жакшылык жана изгилик алардын урааны болуш керек, элдин сый-урматына жетиш үчүн элге андан да жакшы кызмат кылыш керек деп эсептейт. Чиновниктер кызмат менен чин түбөлүктүү эместигин эстен чыгарбашы керек, качандыр-бир убакта андан кол жууйт, ошондуктан өзүнүн ишмердүүлүгүн жакшы иш-аракеттер менен көркүнө чыгарышы керек. Алар текебердикти, кекирейгендикти жана калпты ташташы керек. Калп – адамдагы эң бир жаман сапаттардын бири. Ал жан-дүйнөнүн туура эмес шыктануусунан пайда болот”. [109, 83-б.].

Ар-Рази калптын айрым түрлөрү: атайын айтылган калп, көңүл көтөрүш үчүн айтылган калп, зарыккан жана пессимисттик маанайдан чыккан калп, уяткаруудан жана ойрон кылуудан чыккан калп жөнүндө жазат. Ойчул калптын жолу кыска экенинен шек санабайт, калп – өзүнүн кожоюнун ар кандай кыйынчылыктарга алып келүүчү оору. Калп айтканга көнүп калган адам дайыма жана бардык учурда калп айтууга даяр. Калпычы адам калпы чыгып калаарына дайыма эле сактана бербейт. Анын алдоосу жана калпынын жыйынтыгы менен бактысыздык келет. Калпычы адам калпты унутуп калган, же кокустан, же атайын себептер менен ар кандай айта берет. Бирок, убакыттын өтүшү менен калп ачыкка чыгат жана мындай адам уяткарылат. Жалганчылык дайыма өзүнө уят жана уялып кысылып жүрүүнү тартат, эгерде адам өмүрүндө бир жолу гана калп айтса дагы, уяткарылган жана сыйлабас абалда өмүр бою калышы мүмкүн. Мындай адамга элдер сый-урмат көрсөтпөйт жана анын коомдогу кадыр-баркынын салмагы түшөт. Ар-Рази көп убакытка чейин ачылбаган калпты да белгилейт, калпычы анын калпын эч ким билбей калганына сүйүнүп, сыймыктанат, бирок “кыңыр иш кырк жылда билинет” дегендей бул убактылуу гана. Жашоодо чындыктан өткөн жакшы нерсе жок: “Акылдуу адам өзү сактанган нерседен чаташпайт жана чечкиндүү аракеттерди кылат. Ошондуктан акылдуу адам дайыма өзүнүн кебинде, өзүнүн эркинде калыс жана чынчыл болушу керек” [110, 83-б.].

Ойчул чындык менен калпты салыштырып, төмөнкүдөй жыйынтык чыгарат:

- а) калптын өмүрү кыска;
- б) адамдар калптын зыянынан сактанышы керек;
- в) аргасыз себептер менен калп айткандардан башка калпычылардан сактаныш керек.

Абу Бакр –ар-Рази жек көрүү, кара ниет жана өч алуу тескери болгон башка сапаттар менен бирге адамдын жан-дүйнөсүндөгү жаман сапаттар болуп саналат деп белгилейт. Өзүнүн “Бакыттын жана байлыктын белгилери” деген трактатында жазат: эгер адам, өзгөчө чиновник коомдо кадыр-баркка жана сый-урматка жетем десе, анда ал жек көрүүчүлүктөн жана кара ниеттүүлүктөн арылышы керек, жан-дүйнөсүн каардануудан, көрө албастыктан тазалап, адамгерчиликтүү болушу керек. Адам дайыма өзүнүн жакындарын жана досторун сыйлай билиши керек, эгерде алар катачылык кетирсе же алардын кемчиликтери болсо, анда аларды эч качан кемсинтпөө же аларга каршы интрига жүргүзбөө үчүн кемчиликтерин оңдоого жардам бериши керек. Ар-Разинин пикири боюнча жакшы адеп-ахлактар адамга коомдо өзүнүн татыктуу жана туруктуу ордун табууга, кадырлуу, ардактуу, бактылуу жана бай болууга жардам берет. Анын көз-карашы боюнча жаман адаттар, анын ичинде жек көрүү, кара ниет жана арам ойлор көпчүлүк убакта адам жашап жаткан чындыктын чагылышы жана ал адамдардын өз ара мамилесине байланыштуу. Ойчул адамдардагы жакшы жана жаман адаттар табигый, алар адамдын табияты жана акылы менен байланыштуу болот деген акыбалды төгүнгө чыгарат. Эгерде жан-дүйнө акыл-эске баш ийсе, адамдын жүрүм-турумунда арам ой, кара ниет жана кек сактоого орун жок болот. Ар-Рази жаман адамды антипатиялык инсан катары кабылдайт жана “кайсы бир адамга жамандык каалаган же мээрим менен жакшылык каалабаган адамды жийиркеничтүү” [111, 76-б.] деп эсептейт.

Абубакр ар-Рази соргоктукту да эң жаман белгилердин бири деп эсептейт. Ал “соргоктук жана тойбостук адамга азап чегүүнү жана зыяндуулукту алып

келүүчү начар сапаттардан” [112, 96-б.]. деп далилдейт. Ар-Разинин пикири боюнча адам соргоктукка көнүп калса, уялууну унутуп калат, тамактын даамы соргок адамдардын ойлоосунда өтө жагымдуу болуп, алар ашыра жеп жибергенин сезбей калышат. Ойчулдун пикири боюнча адам тамакты ченеми менен жеш керек, себеби тамакты аз же ашыкча жеп-ичүү адамдын организминде зыян келтирет. Адам тамакты дайыма эле жеш үчүн эмес, жашаш үчүн жеш керек. Ар-Рази минтип жазат: “Акыл-эстүү адам бул жашоону таануу максатында, сезимден сактанып, ченемден ашык тамак ичүүсүнө жол бербейт, тамактануунун максаты – ырахаттануу алуу эмес, тамактануу менен жашаганга мүмкүнчүлүк алуу” [113, 93-б.]. Ар-Рази соргоктуктун натыйжасы жөнүндө төмөнкүчө жазат: адам жүрүп отуруп ар кандай физикалык же руханий оорулар менен ооруйт, анын азабы соргоктуктан алган ырахаттануудан да көп. Соргоктуктун жыйынтыгында адам ашказан ооруларын табат, бул оорулар аягы начар болчу башка ооруларга өтүшөт. Соргок адам сыпаалык жана уятты унутуп, өзүнүн кадыр-баркын жана сыйурматын жоготот. Ар-Рази соргоктуктун натыйжасын аныктап, тамакты ченеми менен жегенге чакырат.

Жогоруда саналып өткөн терс этикалык категориялар менен катар Абу Бакр-ар-Рази эзүү, зомбулук жана кысымга алуу сыяктуу жана башка бузуку адаттарды да карайт. Эзүү, кысымга алуу жана зомбулукка умтулгандарды ал адам деп эсептебейт: “Чындыгында, улуу философтор карманып, ишенген жашоо адамдардын адептүүлүккө өз ара мамилесинен, аларды кадырлоо менен кайрылуусунан, ар бирине изгиликтүү жана токтоо сезим калтырып, бардык адамдар үчүн пайдалуу болууга аракеттенүүсүнөн жүрүп турган, ырайымсыздыкты жана зомбулукту кошпогондо” [114, 114-б.].

Ойчулдун жогоруда айтылган көз караштарынан улам мындай корутунду чыгарсак болот: анын этикалык окуусунун борборунда адам жөнүндө маселе турат. Зомбулукка жана кара санатайлыкка умтулган адамдарды денесин айбандык жан-дүйнө ээлеп алган жандык деп эсептейт. Ойчул адамдарды бири-бирине чын жүрөктөн боорукерлик менен, берилгендик менен, мамиле

кылууга чакырат. Адамдар кандай гана абалда же кызматта болбосун бирин-бири жактыруу, кадырлоо, урматтоо жөнүндө, кара санатайлык, эзүү жана адилетсиздик сыяктуу сапаттарды жок кылуу жөнүндө унутпашы керек.

Абу Бакр-ар-Рази терс адеп-ахлактык сапаттардын чыгышына негизги себепкер катары аракеттикти жана ичкиликке берилүүнү эсептейт. Ойчулдун пикири боюнча аракеттик көпкө уланса адам бактысыздыкка, жада калса өлүмгө учурашы мүмкүн. “Ичкиликке берилүү – жан-дүйнөнүн бузулушу жана акыл-эстин начарлашына алып келет. Ошондуктан ал күчүн экиге бөлөт, сезимдик жана каардануу адам үчүн бул акыл-эсинин жоготушун жана айбандык абалга өтүшүн билдирет” [115, 96-б.]

Ар-Рази аракеттиктин зыяндуулугу жөнүндө айтып, ичкен адамга төмөнкү мүнөздөр тийиштүү дейт:

- жашоодо зарыл болгон бардык окуялар (кайгы дагы, кубаныч дагы) экинчи планга өтөт же ага таптакыр баары бир;
- ал үчүн жашоодогу эң жогорку ырахат - ичкилик ичүү;
- аракеч соо кезинде оорулууга окшош.

Ойчулдун пикири боюнча адамдагы ичкиликке тартуучу умтулууну жоюу үчүн бардык каражатты пайдалануу керек. Аракеттик жана анын кесепеттери жөнүндө айтуу менен андан сактануунун жолдорун санап өтөт:

- а) ичкиликке берилүүдөн сактоочу бекем эркке тарбиялоо;
- б) берилгендиктен акыл-эсти коргоо;
- в) кыйын учурларда өзүнүн проблемасы менен жалгыз калтырбоо;
- г) эки жан-дүйнөнү (сезимдик жана каардуу) акыл-эске баш ийдирүү.

Ошентип, Ар-Разинин окуусунда тескери этикалык категориялардын маңызын анализдөөдө ойчулдун ар бир тескери категориянын кесепеттерин терең жана сыдыра караганын, аны жоюунун жолдорун сунуштаганына күбө болобуз.

Жан-дүйнөнүн негативдүү кубулуштарын ачуу менен ар-Рази аларга оң сапаттарды каршы коёт жана өзүнүн көз-караштарын ачык – жашоо мисалдары менен бекемдейт. Жан-дүйнөнүн негативдүү кубулуштарын айтуу

менен ар-Рази алардын тескери кесепеттерин өзгөчө басып көрсөтөт. Анын сөзү боюнча коомдогу биз көргөн бардык жаман нерселер аларды жөнү жок тууроонун жыйынтыгы. Адамдар тескерисинче, негативдүү кубулуштарга каршы чыгышы керек. Ушуну менен бирге ойчулдун көз-карашы боюнча жакшы жүрүм-турумдар бардык сыйлоого жана мактоого татыктуу.

Ар-Разинин чыгармачылыгында философиялык, социалдык жана этикалык идеялар тыгыз байланышкан. Анын көңүл чордонунда төмөнкү маселелер каралат: адамдын жакшы кылык-жоругу, адамдын изгиликке болгон каалоосун тарбиялоо, Кудайдын мыкты жаратканы сыяктуу адамды сыйлоо, адамдын эркиндик көйгөйү. Ар-Рази бул маселелердин баарын философия, коом жана саясат менен тыгыз байланышта карайт.

Ойчулдун этикалык окуусунун негизги маңызын адам жөнүндө окуу түзөт. Абу Бакр ар Рази чыгыш ойчулдарынын ичинен биринчилерден болуп адам проблемасын философиялык изилдөөнүн алкагында караган. Ал жашоону изилдөө адамга этикалык маселелерди кароо үчүн негиз болуп кызмат кылат деп ишенген. Ошонун негизинде ар-Рази адам этикасынын бардык категорияларын карап чыккан.

Ар-Разинин пикири боюнча жамандык менен жакшылык, ак менен кара, адилеттүүлүк менен адилетсиздик, изгилик менен кара санатайлык адамдык акыл-эс менен аныкталат. Башкача айтканда, адам жамандык менен жакшылыкты жаратуучу болуп саналат. Адам өзүнүн жүрүм-турумунда да, ишинде да, мүнөзүндө да эркин, ошондуктан анын иш-аракети жана ишмердүүлүгү өзүнө гана байланыштуу. Адам өзүнүн жакшы сапаттары менен бардык жаныбарлардан айырмаланат жана ал татыктуу жана башка оң жетишкендиктердин эрежесин түзүүчүсү болуп саналат. Ар-Разинин пикири боюнча адамдын жүрүм-туруму тубаса эмес, ал ар кандай проблемаларды чечүүдө эркин жана өзүнүн акыл-эси жана өзүнүн ыктыяры боюнча аракет кылат. Эгер жан-дүйнө акыл-эске баш ийсе, адамдык жүрүм-турум изгиликке жана жакшылыкка жакындайт. Эгерде жан-дүйнө акыл-эсти баш ийдирсе, адамда адамзатты, мамлекетти жана коомду бузуучу тескери мүнөздөгү

сапаттар пайда болот. Ар-Рази жакшы иштер адамга узак ырахат тартуулайт деп эсептейт. Анын оюу боюнча адам жүзү каралык иштерди кылганда да канааттангандык алат, бирок мындай ырахат кыска убакытта болот. Айбандык жан-дүйнөгө баш ийген адамдар акыл-эстен ажырап, акыр аягында кылган ишине өкүнөт. Бул проблеманы Ар-Рази “Руханий медицина” эмгегинин экинчи бөлүгүндө өзгөчө көңүл коюп карайт жана философтордун атынан белгилейт “алар (философтор) кумарланууга умтулгандарды эң жаман жаза, өзгөчө жан-дүйнө денеден бошонгондон кийин азап, өкүнүч күтөт деп, айбандар менен бир катарга коюп, жек көрүү жана жийиркенүү менен мамиле кылышат” [116, 51-б.]

Жыйынтыгында мындай корутунду чыгышы мүмкүн: ойчулдун окуусундагы бардык этикалык категориялар үч негизги түшүнүктүн – акыл-эс, жан-дүйнө жана ырахаттануунун тегерегинде биригет. Анын бардык этикалык системасы адамдын жүрүм-турум (этика) ченемдерин оңдоого максат койгон. Мындай кылык-жорук ойчулдун пикири боюнча чыныгы туура жолду тандоого мүмкүнчүлүк берет.

Ар-Разинин көз-караштарына ылайык адамдын бир дагы кылык-жоругу, бир дагы ишмердүүлүгү күн мурунтан белгиленген эмес. Ошондой эле адамдык сапаттар да белгиленген эмес, тескерисинче, адамдын бардык жорук-жосуну жана анын мүнөзү социалдык жашоо процессинде калыптанат, же ал өз каалоосу менен жана өз ыктыяры менен жашайт.

БАП 4. ИБН СИНАНЫН НАТУРФИЛОСОФИЯСЫ: СОЦИОЭТИКАЛЫК ТҮШҮНҮКТӨР ЖАНА ТЕИСТИК

аттуу үчүнчү бапта ойчулдун адамдагы жосундук иш аркеттериндеги турмуштук этикалык парадигмалардын берилиши иликтенип, дианоэтикалык принциптердин теистик-натурфилософиялык табияты талданды.

4.1. Ибн Синанын натурфилософиялык этикасы жана анын өзгөчөлүгү

Философиянын тутумундагы практикалык жана теориялык илимдерди системалаштырууда, өз ара аракти менен байланышын белгилөөдө, Ибн Сина, этикалык окуу негизги орунду ээлерин так белгилейт. Этика адамдын интеллектуалдык жана адеп-ахлактык жетилүүсүнө билим берген илим деп карап, анын (адамдын) чындыкка жетишин шарттайт.

Ибн Сина этика илиминин башкы максаты жана милдети, предмети жөнүндө ой жүгүртүүдө көптөгөн варианттарын учуратабыз, анда ойчул өзүнүн илимий классификациясына жараша этиканын илимдеги ордун, маани-маңызын чечмелеп түшүндүрөт.

«Чыгыш таануучулардын логикасы» («Логика восточников») китебинде Ибн Сина этиканы «адам бул дүйнө менен тиги дүйнөдө бактылуу болуш үчүн эмне керекти үйрөткөн» илим катары аныктайт. Башкача айтканда, этика өз алдынча, же Кудай тарабынан, же адам болмушунун трансценденттик өзгөчө өлчөмдөрү тарабынан, же «өзүнө таандык абалдар» тарабынан берилген «парзды» камтыйт. Адамдын жеке адеп-ахлактык жүрүм-турумуна тиешелүү болгон практикалык кызыкчылыгы, анын бул дүйнөдө гана эмес, тиги дүйнөдө да бактылуу болууга умтулуусунда турат. Мындан улам, этика адаттан башкача татаал талаптарды коюш керек, ошондо гана адеп-ахлак өзүнүн жөнгө салуучу жана тазартуучу ролун аткара алат. Этика илим катары, адам баласы жан дүйнөсүнүн аффектисинен тазаланып, бул жана тигил дүйнөлөрдө бакытка жетиши үчүн, эң маанилүү элементи, адамдын

мүмкүнчүлүктөрүнүн көрүнүшү болот. «Парз жөнүндө ойлонуу» өзгөчөлүгүн жоготпостон, этика, адамдын турмушта (бактылуу болуу) стратегиясынын олуттуу куралы болуп калат. Ибн Сина этика илиминин жаратуучу маани-маңызын жана анын гуманисттик багыттоосун эске алып, предметине «парз жөнүндөгү түшүнүктөргө барып такалган адеп-ахлак көрүнүштөрүнүн кеңири катмарын кошот жана ушул үлгүнү жетекчиликке алып, этиканын негизги милдеттерин жана «адамдын адамдыгынын чыныгы парзын» аныктоого умтулат. [117, 366 - б.].

Ибн Синанын пикири боюнча этика адамдын жакшы ахлактык сапаттарына жана жаман ахлагына байланышкан көйгөйлөрдү карашы керек. Анын башкы милдети, жандын адеп-ахлактык сапаттарын (нафс) талдоодо, эмне үчүн абийирдүү адеп-ахлактык башаттарды жетекчиликке алышы керектигин, ал жандын кемчиликтеринен, аффекттеринен кантип арылуу керектигин чечмелеп түшүндүрүүдө турат. Анткени, «өзүн-өзү таанууга умтулган, абийирдүүлүгүн түшүнүүнү, жанын аруулоо үчүн абийирдүү болуунун жолдорун өздөштүрүүнү каалаган адам, өз кемчиликтеринен сактануу үчүн, эң сонун жүрүм-турумду тандап алууну жактырат. Ал, бул жана тигил дүйнөлөрдө бактылуу болууну шарттаган идеалдан келип чыккан, өзүнүн адамдыгынын чыныгы парзын аткара алат. [118 – 164 – б.]. Демек, этика Ибн Сина үчүн – үлгү болуу эрежесиндеги баа берүүчү, буйрук берүүчү мүнөздөгү адеп-ахлактык аң-сезимден айырмаланган, философия илиминин ажырагыс жана эң маанилүү бөлүгү. Ошентип, этика адамды абийирдүүлүккө үйрөтүү жолу менен, турмуштагы адеп-ахлак көйгөйлөрүн чечүүгө жана ошол абийирдүүлүктүн жардамында жанды аруулантууга арналат. Так айтканда, Ибн Сина практикалык илимий билимдердин системасында этиканын өзгөчөлүгүн жана ордун аныктап, негизги адеп-ахлактын жакшылыктарын үйрөнүүдө анын ченемдик мүнөзүн көрсөтөт. Ибн Сина үчүн этика илим катары абийирдүүлүктү сыпаттоону жана адеп-ахлактын маани-маңызын түшүндүрүүнү гана эмес, аны үйрөтүш үчүн өзүндүн жаныңды кантип тазартууну, нысаптуу абалга кантип жеткирүүнү да үйрөтүү максатын

көздөйт. Этика өзүнүн ченемдик программалары менен конкреттүү адамды – адеп-ахлактык чечимдин жана иш-аракеттин субъектин – абстракттуулукка баш ийдирүүнү көздөйт.

Жогоруда айтылгандардын баарын ишке ашыруу үчүн адам, өзүнүн жаны жөнүндө билимге ээ болууга милдеттүү, аны тарбиялоо менен этика алектенет, «денени таануу менен жан дүйнөнү таануу бири-бирине жардамы тийсе да, денени таануунун пайдасына караганда, жан дүйнөнүн абалын таануунун пайдасы көбүрөөк». [119, 385 – б.]

Ибн Синанын философиялык чыгармачылыгында жан дүйнө көйгөйү көп өңүттүү, анын ар бир өңүтү философиялык жактан конкреттүү мазмунга ээ экендигин белгилей кетүү керек. Философтун пикири боюнча бул биологиялык, психологиялык, психосомалык, гносеологиялык жана этикалык, эстетикалык өңүттөр. Өз кезегинде философиялык өңүт катары жан дүйнөнүн этикалык, эстетикалык өңүтү, адамдын адеп-ахлактуулугуна түздөн-түз тиешеси бар, Ибн Синанын ою боюнча, этика, бардык адеп-ахлактуу иш-аракеттерди билдирет, ал эми адеп-ахлакты ондош үчүн жан дүйнөнү аффекттерден арылтуу жана өнүктүрүү зарыл. «Биринчи саясат, – деп жазат ойчул, – адамдын алектенүүсүнө татыктуу болгон нерсе – бул анын өзүнүн жан дүйнөсүн ондоо жана өнүктүрүү. Тактап айтканда, адам биринчи кезекте өзүнүн саясатын жана өнөрүн колдонуу менен, жан дүйнөсүн ондоого жана аны асылдандырууга умтулууга милдеттүү...». Өзүнүн жан дүйнөсүн асылдандыруу тажрыйбасын жасай алган адам, бийиктикке умтулуудан, жарандык саясат менен алектенүүдөн коркпошу керек. Тактап айтканда, ким өзүн ондосо, ошол адам, башка адамдардын иштерин башкара алат». [120, 16 – б.]

Натыйжада, бардык жосундук иштер, адептик ахлак, жан дүйнөдөгү өзгөрүүлөр, толгонуулар дененин өзгөрүшүн шарттайт. Башкача айтканда, адам өзү сезген, кыймылдаган денени көрөт, тамактанат, чоңоёт жана балалуу болот. Адам денеси болгон үчүн эле буларды башынан өткөрбөйт, алардын маани-маңызында денеден тышкары башка да башат бар. Ойчулдун пикири

боюнча, жеке иш-аракеттер келип чыккан башат, жосундук аракеттердин негизи болуп саналат, ал жан дүйнө деп аталат. Башат бул нерсенин аталышы болуп саналат, нерсенин өзүнүн субстанциясынан улам эмес, ушул иш-аракеттердин башаты болуп саналгандыгынын себебинен улам ушундай деп аталат.

Бирок, Ибн Сина жанды күч катары эмес, энтелехия (5) деп аныктайт, ал көрүү күчү жагынан да, кыймыл күчү жагынан да, денеден орун алган жан менен денеден бөлүнүп чыккан жан катары да, энтелехия болуп саналат. Ушул маанисинде турмуштук аракеттерди ишке ашырууга жөндөмдүү, анткени ойчул энтелехияны нерсенин актуалдуу реалдуулугун, анын дараметинен, мүмкүнчүлүгүнөн айырмалап, кандайдыр бир кыймылды белгилөө үчүн колдонот. Энтелехия жалпысынан – мүмкүнчүлүктөн чындыкка өтүүнү билдирет. Бирок, Ибн Сина, Аристотель сыяктуу эле энтелехияны жанды аныктоочу, жашоого толук ээ болгон табигый дененин энтелехиясы катары колдонот. Бул өсүмдүктү жана жаныбарды өскөн өсүмдүк жана тирүү жаныбар кылган жан болуп саналат дегенди билдирет. Ибн Сина жанды анын жайгашкан материясына салыштырмалуу, форма деп атоого болот деп эсептейт, анткени экөөнөн тең өсүмдүк жана жаныбар субстанциясы түзүлөт. Анын ою боюнча, (биологиялык) түрдүн арасында жаралган тектин өксүксүз болгонуна карата жанды жеткилең, тактап айтканда, жогорку жана төмөнкү деп атоого болот. Тектин табияты андагы жөнөкөй же жөнөкөй эмес айырмачылыктардын табияты көрүнмөйүнчө, аны менен кошулуп тургандыктан, жеткилең эмес; ага кошулары менен тек толук аяктайт. [121, 387 – б.].

Ибн Сина айткан «аяктоо» эки мааниге ээ. Жандын аркасында жаныбардын жаралышы аяктайт жана жаныбардын аракеттери жандан улам болгондуктан, аяктаган нерсе болуп саналат. Денеден ажыраган жан да, анын ою боюнча, аяктаган нерсе, жана денеден ажырабаган жан да аяктаган нерсе болуп саналат. Ибн Сина «аяктоо» деп айтканы, менен жандын субстанция экендигин же субстанция эмес экендигин таптакыр мойнуна албайт, аяктоо

идеясы, биз жогоруда белгилегендей, жан болгон үчүн жаныбар тирүү жаныбар болуп калат, ал эми өсүмдүк жандуу өсүмдүк болуп калат.

Демек, Ибн Синанын ою боюнча жан алгачкы аяктоо, жана аяктоо бир нерсенин аякталышы болгондуктан, анда жан да бир нерсенин аякталышы, ал нерсе – дене. Ойчул денени материалдык мааниде эмес, тектик мааниде түшүнүү зарылдыгын айтат. Дененин аякталышы жан болуп саналат, бул ар кандай эле дене эмес, себеби, жан керебет, отургуч ж.б.у.с. нерселердин (денелердин) аякталышы боло албайт. Тескерисинче, ал табигый дененин аякталышы болуп саналат, бирок, ошол эле учурда, бардык табигый нерселердин аякталышы боло албайт, анткени жан оттун, топурактын жана абанын аякталышы болуп саналбайт. Ибн Сина боюнча, биздин дүйнөбүздө табигый дененин аякталышы бар, андан турмуштук иш-аракеттерде колдонулган органдардын жардамында экинчи аякталыштар келип чыгат, алардан биринчи аяктоо азыктануу жана өсүү болуп саналат. Демек, жан, турмуштук иш-аракеттерди, анын ичинде адеп-ахлактуу иш-аракеттерди жана жаман жоруктарды турмушка ашырган, органдары бар табигый дененин аякталышы болуп саналат.

Ибн Синанын ою боюнча, «жан» аталышы, анын субстанциясына карата эмес, анын денелерди башкаргандыгына, аны менен тең катар коюлгандыгына ылайык берилет. Мисалы, имарат архитектордун түшүнүгүн аныктоого кошулгандай эле, дене да жанды аныктоого кошулат. Жан, материяга, кыймылга карата тиешеси болгондуктан, аны аныктоо жаратылыш жөнүндө илимден келип чыгат.

Денеге, жан берүүчү башталыш катары, жандын маани-маңызын таануу үчүн Ибн Синанын «тирүү органикалык денелердин ар түрдүү тектери өзүнүн жашоодогу көрүнүшүндө, бири-биринен айырмаланган: өсүмдүктөр азыктануу, өсүү, көбөйүү жөндөмдүүлүгүнө ээ болгон. Жаныбарлар менен адамда булардан тышкары, эрктүү кыймыл-аракет жана дүйнөнү сезимтал түшүнүү жөндөмдүүлүгү болгон, ал эми адамда, баарынан жогору турган – акыл жеткен нерсени тааный билүү жана акыл-эстүү таануу жөндөмү болгон»

фактыларды байкоодон улам калыптанган, жандын түрлөрү боюнча окуусун талдоо керек.

Чындыгында, жандын түрлөрү такталбаса, анын (жандын) күчү анализге алынбаса, анын маани-маңызын ачууга мүмкүн эмес. Ибн Сина белгилүү бир тартипке ылайык жандын күчүн үч бөлүккө – *өсүмдүк жаны, жаныбар жаны* жана *адам жаны* деп бөлөт. Ошентип, Ибн Синанын ою боюнча, жандардын иерархиясында табигый органикалык дененин биринчи аякталышы болгон *өсүмдүк жаны* өсүмдүктүн көбөйүшүнө, өсүшүнө жана азыктанышына жараша биринчи баскычты ээлейт. Азык да дене, ал азык эмненин (кимдин) азыгы болуп кызмат кылгандыгына жараша ошонун денесинин табиятына окшошуу касиетине ээ.

Бул аныктамадан улам Ибн Сина өзүнүн этикалык-психологиялык окуусунун алкагында өсүмдүк жанынын абалын анын аракеттерине жараша таанууга аракет жасайт. Философ өсүмдүк күчүнүн аракеттерин талдоо менен, биринчи кезекте азыктанууга көңүл бурат. Анын пикири боюнча, азык азыктануучунун табиятына дароо айланбайт, тескерисинче, алгач ал өзүнүн сапатынан чыгып, белгилүү бир түргө өтөт да, азыктандыруу күчүнө кызмат кылган күчтөрдүн бири аракет эткен азыктануучунун субстанциясына өтүүгө даярданат. Азыктандыруу күчү алмашууну пайда кылат, эмне айырмаланып турса, ошону денеге окшоштурат жана ага айлантып алмаштырат.

Ибн Синанын бул корутундусу, анын жаратылыш баарынан мурда өсүш үчүн азыкка муктаж деген түшүнүгүнө байланыштуу, ошондуктан азыктандыруу күчү индивид жашап турган бүт убакыт ичинде жана ал жашап турган кезде өз күчүндө болот, өзүнүн иш-аракеттерин жасоо менен өсүмдүк менен жаныбар жашоосун улантат. Эгерде ал таптакыр жоголуп кетсе, анда өсүмдүк жана жаныбар жашоосун токтотот. Ибн Синанын пикирине ылайык, эгер өсүүнүн бардык процесстерин азыктандыруу күчү гана башкарса, анда өсүүнүн баары бирдей эле катышта өтмөк, анткени азыктандыруу күчү азыктандыруучу болгондуктан, азыкты денеге жеткирет жана өзүнүн табияты боюнча азыктандырууда кандай азыктандырса, азыкты денеге бирдей

өлчөмдө бөлүштүрөт же дээрлик бирдей өлчөмдө денеге өстүрөт. Ал эми өсүү күчү, анын корутундусу боюнча, азыктандыруучу күчү эмнени талап кылып жатканына карабастан, азыктандыруу күчүнүн азыкты бөлүштүрүүсүнө жана кайсы жер өсүүгө муктаж болсо ошол жерге жиберүүсүнө мажбурлайт. Муну жасоодо ага так ошол азыктандыруу күчү жардам берет, анткени өстүрүүчү азыктандыруу күчү болуп саналары шексиз. Бирок ал өсүү күчүнүн буйругу боюнча буйрук берет. Ал эми өсүү күчү аягына чейин өстүрүүгө умтулат. [122, 27 – б.].

Өсүмдүк жанынын башка бир күчү көбөйүү күчү болуп саналат, Ибн Синанын ою боюнча көбөйүү күчүнүн эки иш-аракети бар: биринчиси – урукту пайда кылуу, ага белгилүү бир форманы жана табиятты берүү; экинчиси – экинчи жолку өзгөрүшүндө анын күчү, өлчөмү, саны, сөлөкөтү, бүдүрөлөлүгү, жылмакайлыгы жана ага тиешелүү болгон формаларды Кудайдын буйругуна берилгендик менен ыйгарат. Башкача айтканда, азыктандыруучу күчтүн милдети индивиддин субстанциясын сактоо, өсүү күчүнүн милдети индивиддин субстанциясын аягына чейин аяктоо, ал эми көбөйүү күчүнүн милдети (биологиялык) түрдү сактап калуу, түбөлүктүүлүккө умтулуу – бул Кудайдан берилген тагдыр.

Демек, өсүмдүк жаны Ибн Синанын жан жөнүндө окуусунда белгилүү орунду ээлейт жана үч күчтөн турат:

- а) бир нерсе тартуулаган, чындыгында азыкка окшобогон, бирок мүмкүн болушунча ага окшогон жана жандыктын өмүрүндө (организминде) чириген нерселерин калыбына келтирүү үчүн, аны денеге окшоштурган күчтөр - азыктануу күчү;
- б) азыкты пайдаланган, ал азыкты белгилүү бир убакыт ичинде өсүштү шарттаган жерлерге бөлүштүргөн күчтөр. Өсүү күчү;
- в) азыктануунун аркасында актуалдуу түрдө келип түшкөн нерселердин бир бөлүгүн бөлүп алган, анын натыйжасында ал нерседе анын көрүнүшүнө айландырган, ал нерседен бөлүнүп чыккан же ага окшогон нерселер аралашат. Нерсе жетилгенден кийин бул орун алат. Көбөйүү күчү.

Ибн Синанын окуусунун экинчи бөлүгүн жаныбар жаны түзөт. Жаныбар жаны, ойчулдун пикири боюнча, «өсүмдүккө караганда аралашма, бир кыйла тартипке келген кезде пайда болот. Ал тигил аралашмага караганда бир кыйла өркүндөгөн нерсеге сезимтал болууга умтулат, анан бул өзүнө өсүмдүктүн эмес, жаныбардын өсүү күчүн камтып турган жан. Ага ылайык, жогоруда аталган жандын аракеттерине кошумча ылайык же зарыл жагымдуулукту тартуулаган күчтөн келип чыккан эркиндикте кыймылдай алат, ал эми ошондой күч кумар күчү же болбосо ал зыяндуу нерсени жоёт, ал күч ачуу күчү». [123, 80 – б.]. Ушул жандан улам көпчүлүк жаныбарлардын аракеттери келип чыгат. Мисалы, касташуу, каардануу, жек көрүү, карышкырдын кейпиндеги койдун элесинде сүрөттөлөт, тактап айтканда, аны карышкырдан качууга мажбурлаган ой жана өзүнүн ээсин жакшы көрүшү, тактап айтканда, ага (ээсине) эркелесе болот деген ой. Бул жаныбардын жаны түшүнгөн нерсенин мааниси, ошол эле убакта сезим бул жөнүндө эч нерсе билдирбейт.

Ибн Синанын жан концепциясындагы бул күч адамда да бар, ал жаныбар заттын акыл-эстүү ой жүгүртүүсү, түшүнүктүк ой жүгүртүүсү жөндөмүн пайда кылган, башчылык кылуучу күч. Бул күч, жекече жана сезимтал формага жакындашат жана андан көпчүлүк жаныбарлардын аракеттери келип чыгат. Ибн Сина, жаныбар жанынын абалынын маани-маңызын, анын аракеттерине, карата ачып берип, анын курамына төмөнкүдөй ички жана тышкы күчтөрдү киргизет:

- 1) түшүнүүнүн тышкы күчтөрү – бул күчтөр, ойчулдун пикири боюнча, тышкы чөйрөдөн келип чыккан, табылып алынган жана четтетилген нерселерди көргөндөн кийин келип чыгат. Аларга: туюу, даам сезүү, жыт сезүү, угуу, көрүү кирет;
- 2) түшүнүүнүн ички күчтөрү – бул күчтөр ички чөйрөдөн келип чыккан, табылып алынган жана четтетилген нерселерди көргөндөн кийин келип чыгат. Аларга: жалпы сезим, түшүнүк, божомолдоо, эс тутум, элестетүү жана кыймылдатуучу күч кирет:

- жалпы туюм сезим органдары кабыл алган, бардык нерселерге жеткен, күч болуп саналат. Эгерде, түскө ээ болгон нерсени көрө ала турган бирдиктүү күч болбосо, анда адам бул тигил эмес деп айтып, жыттарды да бири-биринен айырмалай алмак эмес. Башкача айтканда, ойчулдун пикири боюнча, туюу органдары менен кабыл алынган образдар жок болуп кеткенден кийин сезилбей калса да, ал образдар индивидде кала берет. Демек, алар сезимде эмес, бир кыйла терең күчтө калышат. Эгерде бул образдар кыял (мусаввара, хайёл) деп аталган бир күчкө бирикпесе, аны беш туюмдун башаты болуп саналган жалпы сезимге жеткирилгенден кийин, анда сары, суюк жана ошондой эле таттуу сезилгендиги жөнүндө ой жүгүртүү да болмок эмес. Мындан улам, Ибн Сина айтат «...эгерде жаныбарда сезим аркылуу кабыл алынган нерселердин формаларын бириктирген нерсе болбосо, жаныбарлардын жашоосу кыйындамак. Эгерде жыт сезүү жана үн жаныбарга даам сезүүнү билдирбесе жана тактайдын формасы андан качып кеткидей ооруну пайда кылган форманы эсине салбаса, анда бул формаларды бириктирген жалпы ички орун зарыл болмок»; [124, 446 – б.]

- түшүнүк – бул форма түзүүчү, форманы сактоочу күч болуп саналат, анда сезим аркылуу кабыл алынган формалар белгиленет. Анын сезим аркылуу кабыл алынган нерселерге карай багыты жалпы туюмду билдирет жана жалпы туюм өзүнө сезүү аркылуу топтоо жолу менен түшүнүк күчүнө жеткирет. Ибн Синанын пикири боюнча, эгер формалар түшүнүк күчүнө өтүп кетсе, анда алардан накталай, материялык мамилелери жок болуп кетет да, тең катар белгилер пайда болот, анткени чоңдуктун, форманын, абалдын тең катар белгилеринен абстракцияланган адам болмушунун маңызы түшүнүгү, адам болмушунун маңызы үчүн өзүнөн өзү зарыл жана мүмкүн болбогон түшүнүк болуп саналат. Ошондуктан, ал колго кармалган жана сезилген нерселердин маңызы кандайдыр бир материя аркылуу берилиши зарыл, андан улам сезүү жана түшүнүү уюгунда ошол нерселердин жекече чектери өзгөрөт деп корутунду чыгарат;

- болжолдоо жана эс тутум. Ибн Синанын пикирине ылайык, жаныбарларда сезилген нерселерди билдирген башкаруучу аракет этүүчү күч бар, мисалы, кандайдыр бир индивид иттин ээси болгондуктан, ал аны ээрчий тургандыгы жөнүндөгү түшүнүк итке сезилбейт.

- элестетүү. Ойчул үчүн элестетүү жаныбардагы эң чечүүчү күч болуп саналат жана ал түшүнүк чындыкка ылайык келбесе да, түшүнүктү козгоо жолу менен ойду пайда кылат. Бул адам балды көргөн кезде таттуу даамды элестеткенге окшош, анткени элестетүү ойду пайда кылат жана акыл-эс муну жалган деп эсептесе да, жан элестетүүнү ээрчийт. Жаныбарлар жана жаныбарларга кандайдыр бир жагынан окшоп кеткен адамдар аракеттерди жасап жатып, акыл-эстүү чеги болбогон, кандайдыр бир дүүлүгүү гана болгон так ушундай элестетип ой жүгүртүүгө баш ийишет, кээде адамдын акыл-эсине кандайдыр бир жакындыгы болсо да бул ички күчтөр дээрлик акыл-эстүү ой жүгүртүүдөй сезилет.

Элестетүү, Ибн Синанын пикири боюнча, жаныбарда башкы орунда болуп, өзүнүн иш аракеттеринде өзү ээ болгон күчтөрдү баш ийдирүүгө муктаж болот. Анан көбүнчө муктаж болгон нерселери – бул эс тутум жана сезимдер; [125, 83 – б.]

-кыймылдатуучу күч. Жаныбар, Ибн Синанын пикирине ылайык, кандайдыр бир нерсени каалабастан (өзүнүн каалоосун же элестетүүсүн сезет же аны сезбейт), кыймылдын аркасында аны издөөгө умтулбайт. Бирок бул каалоо туюм күчтөрүнүн кайсы бирине таандык эмес, анткени күчтөр ой жүгүртүүгө жана түшүнүүгө гана ээ болуп, тыянак чыгарса же сезим, элестетүү менен туйса, анда ал нерсени каалоо муктаждыгы жок. Анткени, адамдар бир нерсени сезүүсү жана элестетүүсү боюнча бирдей болушат. Алар сезишет жана элестетишет. Бирок, алар сезгендеринен жана элестеткендеринен эмнени каалаганы боюнча айырмаланышат. Бир эле адам, абалга карата ар кандай сезет, ал өзүнө тамакты элестетет жана аны ачка болгон кезде каалайт, ал эми карды ток кезде тамакты каалабайт. Так ушундай эле, адеп-ахлагы жакшы сапаттары бар адам жийиркеничтүү жан жыргатууларды элестетсе да,

андайды каалабайт, ал эми адеп-ахлагы начар адам каалайт. Бул эки абал адамдарга гана эмес, жаныбарларга да таандык. Каалоо ар кандай: алсыз же күчтүү каалоо болот, мындай күчтүү каалоо ошол нерсенин ишке ашырылуусун талап кылат. Каалоону ишке ашыруу мүмкүн болгон кезде, кыймылдатуучу күчтөр баш ийет. [126, 467 – б.]

- Каалоонун күчү, Ибн Синанын пикири боюнча, эки түргө: ачуулануу күчүнө жана жыныстык кызыгуу күчүнө ээ. Рахаттанууну каалаган жана жагымдуу деп саналган күч, тартууга багытталган жыныстык кызыгуу күчү, ал эми жагымсыз нерсени четке кагуу жана басууну каалоо күчү, четке кагууга багытталган ачуулануу күчү. Так ошол каалоону ишке ашыруу күчү, ойчулдун пикирине ылайык, органдарды ыраазычылыкты көздөй багыт алууга чечим чыгарат, акыл-эстүүлүк менен кабыл алынган нерселердин арасында жакшы нерселердин бар экендигин эсепке алып, аны кандайча – жан кумары мененби же ачуулануу мененби – ишке ашыруу керектигин аныктайт.

Ибн Синанын окуусунун иерархиясында жандын үчүнчү бөлүгүн адамдын акыл-эстүү жаны түзөт. Адамдын жаны, ойчулдун пикири боюнча, мындайча келип чыгат: «аралашма бир кыйла теңделгенде, ага адам жанынын формасы умтулат жана ал (жан) азыктандыруучу, өсүмдүк, сезимтал жана кыймылдатуучу жан болгонуна карабастан, ал да акыл-эстүү жан болуп саналат. Демек, анда ар түрдүү (элементтердин жана сезимдердин) биригүүсү менен адам пайда болот». [127, 84 – б.]

Ошентип, адам жаны өсүмдүк жаны сыяктуу эле азыктандыруучу өсүмдүк болуп саналат, жаныбар жаны сыяктуу сезимтал жана кыймылдатуучу болуп саналат, буга кошумча ага акыл-эстүү сүйлөгөн жан таандык. Ошол себептен, адамга анын жанынан чыгып турган, башка тирүү жандыктарда болбогон кыймылдардын өзгөчөлүктөрү таандык. Адам коомусуз жашай албайт, ушул эле учурда ал, табиятынан өзүнө окшогондорду чектөөгө бара берет.

Адам, Ибн Синанын пикири боюнча, жаратылышта болгон нерселерден тышкары кандайдыр бир чоң нерсеге муктаж. Жасалма жол менен жасалбаган,

жаратылыштын азыктары, албетте аны тойгузбайт, жана жашоо шартынын өзү дайыма эле дурус боло бербейт. Жалгыз адам муктаж болгон нерселердин баарын өз алдынча ала албайт, ал буга коомдун аркасында гана жетет. Адамдын өзгөчөлүгү, ойчулдун пикирине ылайык, коомго кошулуу жана бирдей өлчөмдө (алганына жараша) бериш үчүн кабарлоо болуп саналат. Сейрек нерселер анын таң калуу рефлексин пайда кылат, зыяндуу нерселерди кабыл алуу коркуу рефлексине алып келет, күлөт, ыйлайт, жаман жоруктар жана жакшы жасалган иштер, жан дүйнөнүн абалы, үмүт ж.б.у.с. Адамдын өзгөчөлүгүнө материалду эмес, идея түшүнүгү таандык, тактап айтканда, чыныгы белгилүү болгон заттардан улам, ой жүгүртүү жана далилдөө жолу менен белгисиз заттарды абстракциялоо жана таануу.

Айтылган жосундар, абалдар Ибн Сина боюнча, адамга гана таандык, алардын башкылары адамга мүнөздөмө берет, алардын кээ бирлери денеге тиешелүү болсо да, алар адам ээ болгон жана башка тирүү жандыктар ээ болбогон жандын аркасында адамдын денесине таандык.

Ошентип, Ибн Синанын пикири боюнча, адам өзүнүн акыл-эстүү жанынын негизинде жалпы жана айрым нерселер тууралуу ой жүгүртүү жөндөмүнө ээ. Бул чындык менен жалганды салыштыруунун жана ой жүгүртүүнүн жардамында түзүлөт, анын максаты, мүмкүн болгон нерселердин арасынан салыштырмалуу, белгилүү болгон болочок нерсеге карата көз карашты аныктоо болуп саналат, анткени зарыл жана мүмкүн боло турган нерселер болушу же болбошу үчүн ал нерселер жөнүндө ой жүгүртүлбөйт.

Ойчулдун концепциясында адамдын акыл-эстүү жаны эки күчтөн турат:

- ой жүгүртүүгө негизделген акыл-эс – бул адам жанынын ой жүгүртүүгө негизделген күчү, чындыкты же жалганды ырастоо үчүн, мүмкүн болбогон же мүмкүн болгон зарылдыкты ырастоо үчүн кызмат кылат. Ой жүгүртүүгө негизделген акыл-эстин башталышы алгачкы тажрыйбалардан келип чыгат;
- практикалык акыл-эс, бул күч практикага таандык жана жекече нерселердеги жакшы менен жаманды, көркөздүктү, сонундукту жана уруксат

кылынган нерселерди айырмалоо үчүн кызмат кылат. Экинчи күчтүн башталышы белгилүү нерселерден, кабыл алынган жана жасоого боло турган нерселерден келип чыгат. Бул күчтөрдүн ар бири көз карашка жана болжолдонгон билимдерге ээ. Ибн Синанын пикиринде, «көз караш - бул туруктуу болуп калган түшүнүк, анын жардамында соңку пикир айтылат, ал эми болжолдонгон билим – бул башка жактын жол бериши менен баш ийилген ишеним» [128, 476 – б.]

Адам талдоо процессинде, ойдон чыгарылган түшүнүк үчүн чен-өлчөм, ой жүгүртүүгө негизделген чен-өлчөм жана практикалык чен-өлчөм бар деген жыйынтыкка келет. Адамдын каалоорун аткаруу күчүн козгогон, органдарын кыймылга келтирген башат – бул элестетүү, практикалык акыл-эс, жыныстык кызыгуу жана ачуулануу, ал эми башка жандыктарда булардын арасынан үчөө гана бар. Практикалык акыл-эс өзүнүн бардык аракеттеринде денеге жана дененин күчтөрүнө муктаж болот. Ал эми ой жүгүртүүгө негизделген акыл-эс денеге жана дененин күчтөрүнө кандайдыр бир өлчөмдө муктаж болот.

Ибн Сина бул эки күчтүн бири да адам жаны болуп саналбайт деп кескин түрдө корутунду чыгарат. Мындан тышкары, жан – бул ушул күчтөр таандык болгон нерсе. Жан, анын ою боюнча, аракеттерди жасоого жөндөмдүү өзгөчө субстанция болуп саналат, ал аракеттердин бир бөлүгү органдар аркылуу аткарылат жана ал ошол аракеттерге толук ээ болууга умтулат. Аракеттердин бир бөлүгү субстанция сыяктуу белгилүү бир муктаждыктарга арналган органдарга муктаж эмес, ал эми дагы бир бөлүгү аларга таптакыр муктаж эмес. Адам жанынын субстанциясы өзү жеткилендиктин белгилүү бир түрүн бүтүрүүгө жөндөмсүз, бирок субстанциядан өйдө турган нерсе үчүн андан ылдый турган нерсеге зарылдыгы жок. Жандын субстанциясына таандык бул жөндөмдүүлүк ой жүгүртүүгө негизделген акыл-эс аркылуу ишке ашат. Ал коом тарабынан тийгизилген зыянга каршы алдын ала абайлоо чараларын көрүүгө жөндөмдүү, ошондой эле коомдо эркин, өз эркинче болууга жөндөмдүү. Бирок, жандын субстанциясына таандык болгон бул

жөндөмдүүлүк, практикалык акыл-эс деп аталган күч катары жашайт, жана ал жандын субстанциясынын денеге карата күчтөрүн башкарат.

Ибн Синанын пикирине ылайык, эки күчтүн ар бири жөндөмдүүлүккө ээ. Эки күчтүн ар биринин чыныгы жөндөмдүүлүгү ой жүгүртүүгө негизделген акыл-эс болобу практикалык акыл-эс болобу, заттык акыл-эс деп аталат.

Бул чечмелөөлөрдөн улам, акыл-эс менен кабылданган предметтердин субстраты катары, субстанциянын өзү кызмат кыла тургандыгын баса белгилөө керек, Ибн Синанын пикири боюнча, дене да, дененин аркасында бар болгон, денеде орун алган кандайдыр бир башка күч да, ошол дененин формасы болуп саналбайт. Эгерде акыл-эс менен түшүнүлгөн предметтердин субстраты дене же кандайдыр бир чоңдук болгондо, деп жыйынтык чыгарат ойчул, - анда формалардын субстраты катары кызмат кылышы мүмкүн болгон бул дене, же бөлүнүүгө учурабаган, же бөлүнө турган нерсе болмок. [129, 478 – б.]

Ибн Синанын бул детерминисттик ыкмасы анын концепциясынын философиялык-этикалык эң маанилүү өнүтүн билдирген, анын жан менен дене көйгөйлөрүн талдаганда ишке ашырылат. Жалпысынан жан менен дененин катышынын маселеси катары ойчул үчүн баарынан мурун алардын өз ара аракеттешүүсү жана өз ара таасири болуп саналат. Жан, дененин көмөгүсүз ишке ашыра албай турган аракеттерге ээ болгон кезде, жан денеге багыт алат, акыл-эстен баш тартат, жана акыл-эске алагды болот. Же жан кандайдыр бир кайгыга же ооруга чөмүлгөндө, ал жогоркудан төмөнкүгө алагды болот.

Демек, дененин алсырашы, акыл-эстин аракетинин төмөндөшү дененин катышуусу менен болот дегенди билдирбейт. Акыл-эстин аракетинен ажыроо дененин катышы жок эле болот, бирок акыл-эс өзүнүн аракетинен дененин жардамына алагды болот. Ошондой болсо да адамдын жаны, Ибн Синанын пикири боюнча, денеден өзүнчө жашабайт, жан денеде пайда болот, анткени адам жаны түрү боюнча да түшүнүгү боюнча да бирдиктүү. Ойчул, эгер адам

жаны дененин пайда болушу менен бир убакта пайда болбосо, анда өзүнчө болмок, андайга жол берүүгө мүмкүн эмес, эгер андай болсо жан кандайдыр бир көп санда болмок деп божомолдойт. Же болбосо жандын денеден бөлөк жашоосу мүмкүн болсо, бир да жан, башка жандардан, айырмалана албайт.

Ибн Синанын байкоосу боюнча, ошол денедө индивиддик башталыш пайда болгондо, атап айтканда, аны түзгөн элементтер өзгөчө орун алганда, ал индивидге айланат. Бул, жандын дене менен болгон байланышын аныктайт, ал мамиле бизге көрүнбөсө да жан менен дене бири-бирине ылайык болот. Дененин жардамында жан аякталыштын башталышына жетишет, бирок бул анын жеке өзүнүн денеси болушу керек.

Ибн Синанын дененин жок болушу, дененин өзүндөгү себептен улам, анын курамындагы элементтердин аралашмасындагы өзгөрүүлөрдүн натыйжасында, өзүнүн денесинен ажыроо менен, жан жайгашкан материялардын өзгөчөлүктөрүнөн улам, жалгыз болушун уланта бере тургандыгы жөнүндө корутундусу, ойчулдун акыл-эстүү жандын субстанциялуулугу, дене эместиги, дене менен байланышынын акциденталдык мүнөзүнө байланыштуу. Сүйлөөчү жандын субстанциялуулугу, дене эместиги жана түбөлүктүүлүгү көйгөйлөрү Ибн Синанын жан жөнүндөгү теориясынын маанилүү философиялык-этикалык өңүттөрү экендиги айкын.

Маселенин ушундай коюлушунан улам, ойчул метемпсихозду четке кагат. Ал, «жан, дене жок болгон кезде чогуу жок болот», бирок «жан бир денеден башка бир денеге көчө тургандай болуп көрүнсө да, бир денеден башка бир денеге көчпөйт» [130, 495 – б.] деп эсептейт.

Ибн Сина бул позициясын «денелер кабыл алууга даяр кезде, жандар көп санда пайда болот, денелердин бул даярдыгы, материядан ажыраткан себептерден улам, алардын чыгуусуна зарыл деп ынандырат. Ошондуктан, ойчул аны бактылуу кокустуктан эмес, жандын эчак эле барлыгынан, ал эми дене мурдатан эле бар жан менен акциденталдык түрдө байланышып турган дененин пайда болгондугунан улам болот деп эсептейт. Эгер башка денедө жайгашкан жан бул денеге көчсө, анда бир эле убакта, бир эле денедө эки жан

жайгашат деп эсептейт. [131, 494 – б.]. Бирок бул мүмкүн эмес, анткени ар бир адам өзүнүн табиятына ылайык бир гана жанга ээ болот.

Ошентип, Ибн Синанын жан концепциясынын негизин түзгөн принциптер, өзгөчө анын этикалык-психологиялык өңүтү көрсөткөндөй, ал, жанды адамдын бардык адеп-ахлактык субстраты деп эсептейт. Башкача айтканда, Ибн Сина этиканы адамдын табиятындагы үч күчтүн – өсүмдүк, жаныбар, адам күчтөрүнүн тең салмагынан, координациясынан тышкары мүмкүн болбогон, жандын адеп-ахлактык сапаттары жөнүндө, аны башкаруу тууралуу илим катары аныктайт. Так ушул илимдин аркасында, Ибн Синанын пикирине ылайык, адам өзүнүн жанын жана анын күчтөрүн тааныйт. Аларды шайкеш келтирүү менен аларды башкара алат. Ал өзүн кармай билүүгө, ички күчтөрүн башкарууга, башкара билүүгө үйрөнөт.

Ибн Сина адамдын жаны анын укуктарынын жана адеп-ахлагынын булагы катары аныктап, Платондун артынан адамдын жанынан, анын күчтөрүнөн гана жакшылык иштер да, айыпталчу иштер да жасалат деп билдирет. Ошондуктан, этика илими адамдын оң жана терс сапаттарынын субстраты катары, адам жанына таянуу менен, адеп-ахлактык сапаттар жана дене кумарына байланышкан көйгөйлөрдү кароого тийиш.

Ойчул ушул парадигмаларга таянып, этиканын негизги милдеттерин жана «адамдын адамдык чыныгы парзын» аныктоого умтулат. Анын ою боюнча, этиканын башкы милдети жандын адеп-ахлактык сапаттарын талдоодо абийирдүү, адеп-ахлактуу иштерди көздөп, бузулуудан качуусу керектигин чечмелеп түшүндүрүүдө турат. Этиканын дагы бир маанилүү милдети чындыкты издөөдө жана изгиликти айкындоодо турат. Этика жалпы адамзаттык мааниде изгилик жөнүндө илим болуп саналат. Ибн Синанын пикири боюнча, этика адамдарга жакшы жашоого жана өнүгүүгө жардам берүүгө тийиш. Анын ишеними боюнча, жакшылык менен жамандыкты туура ажырата билүү жолунда бактылуулукка жетүүгө болот. Ошондуктан «адамдарга тиешелүү жандын милдети акыл жеткен кубулуштарды гана түшүнүү саналбайт, дененин катышуусу менен жан, башка да милдеттерди

аткарууга арналат, эгер аракеттер адилеттиктин жеңишине багытталган болсо, бактылуу болууга болот». Адеп-ахлаксыз адам жок, демек этика адам жөнүндөгү бардык илимдердин өзөгү, «өзү жөнүндө илим, тактап айтканда, адам өзүнө карата кандай болушу керектиги жөнүндө илим» болуп саналат. [132, 104 – б.]. Мына ошондуктан Ибн Сина этика менен алектенүүнү адамды тарбиялоо деп эсептеген.

Ибн Синанын этикасынын негизин түзгөн принциптер байыркы грек философторунан, биринчи кезекте Аристотелден кийин, адамды акыл-эстүү коомдук жаныбар катары аныктайт. Адам акыл-эсинин күчүнө, анын таануу жөндөмдүүлүгүнө ишенүү Ибн Синанын этикасынын баштапкы түйүнү болуп саналат. Ойчул акыл-эстүү ишмердүүлүктү адамдын өзүнө тиешелүү өзгөчөлүгү, ал эми таанууну – адам бактысынын башкы шарты деп эсептейт, ансыз адеп-ахлак жок жана адеп-ахлак жактан жетилүүгө да мүмкүн эмес.

Ибн Синанын этикалык көз караштарынын анализи көрсөткөндөй, анын философиясынын системасында этика турмуштук философиянын башкы жана негизги бөлүгү болуп саналат. Бул илим адамды өзүн-өзү таанууга, жан дүйнөсүн таанууга үйрөтөт, адам ички жана тышкы күчтөрүн башкарууга жүндөмдүү болот, натыйжасында идеалга жетишет.

Ибн Синанын окуусунда этиканын изилдөө объектиси адеп-ахлак болуп саналган философиялык илим болуп эсептелет. Ал, философиялык илим катары, рухий-теориялык ишмердүүлүктүн материалдык-практикалык ишмердүүлүктөн бөлүнүүсүнүн натыйжасында пайда болот, коомдогу адеп-ахлактык практикалык көйгөйлөрдү чечүүгө арналат. Бул илимдин өзгөчөлүгү жакшылык менен жамандык, адамдын үй бүлөдөгү жана коомдогу адеп-ахлактык принциптери жана нормалары жөнүндө идеяларды калыптандырат. Так ушул илим адамдын милдетинин маңызын жана анын жашоосунун маанисин ачып берет.

4.2. “Акыл-эс”, “эрк” жана “адеп” түшүнүктөрүнүн “авиценалалык формалары”

Орто кылымдардагы ойчулдардын, анын ичинде Ибн Синанын эмгектеринде козголгон көгөйлүү маселелер көрсөткөндөй, өзгөчө социалдык, тарыхый шарт, социумдун чөйрөсүндө учурдун талабына жооп бергендей диний-этикалык баалулуктарды иштеп чыгууга түрткү берген.

Адамдын коомдогу турмушунун оң, терс көрүнүштөрү жалпы аталган жакшы, жаман түшүнүктөрүнүн алкагында баалоо системасынан өтүп, жеке бакыт менен жалпы жыргалчылыктын шайкеш келиши көрсөткүч катары каралган. Перипатетиктин этикалык окуусунда түшүнүктөргө терең аныктамалар берилип, ар тарабынан салыштырып талдоо ыкмасынын негизинде категориялык денгээлге чыккан. Ойчулдун доорундагы моралдын, диний принциптердин негизинде өнүгүшү, орто кылымда жашаган адамдын, коомдун аң сезимине мүнөздүү. Албетте, дин идеологиялык жактан өкүм сүргөн күч болуп саналган коомдо баарын, анын ичинде адептик ченемдерди ички постулаттардан алып чыгып, өзүнө баш ийдирет. Дин индивиддин адептик аң-сезимине жана жүрүм-турумуна таасир тийгизүү үчүн курал катары салтты, коомдук пикирди, ишенген адамдын абийири сыяктуу факторлорду пайдаланат.

Перипатетиктердин социоэтикалык жана башка аспекттерди камтыган философиясында диний компонентке караганда натурфилософиялык көз караштары фундаменталдуу берилген. Тактап айтканда, философтун адептик идеялары моралдык аң-сезимге негизделет. Анын этикалык окуусу метафизикалык нукта болсо да, динге жана диний адеп-ахлакка каршы чыккан дегенди билдирбейт. Ойчулдун пикиринде, адамга табиятынан жыргалчылыкка, жакшы максат менен ырахатка умтулуу ыйгарылган, мындан тышкары, ал абсолюттуу жыргалчылыкка умтулат. Адамдын алгачкы максаты өзүн өркүндөтүүсүндө жана зарыл чындыкты (необходимо сущее) таанууга аракетин болуп саналат. Ибн Синанын адепке жана жыргалчылыкка кылган мамилеси этика

маселелеринин философиясы контекстиндеги көйгөйлөргө, анын ичинде «Этика жөнүндө», «Сүйүү жөнүндө», «Көрсөтмөлөр жана насааттар» аттуу ж.б. трактаттарында жолугат. «Адам, – деп жазат, Ибн Сина, – диний ченемдерди жана эрежелерди аткарганда, Кудайдын мыйзамдарын улук айткандан өзүн чектебеш керек, өмүр бою денеси жана руху менен Кудайга кызмат кылууда тырышчаактыгын көрсөтүүгө тийиш. Сүйлөшкөн кишилерден эркин болуп, жалгыз калганда ал, Кудай жөнүндө ой жүгүртүп, пендечиликтин башаламандыгынын кызуулугунан өзүн тазалап, бирок алар анысын билбегидей кылып, жандын жана ойдун сулуулугу жөнүндө ойлонууга тийиш». [133, 168 – б.]

Ойчулдун этикасы, адеп түшүнүгүн, логикалык байланыш ыраатына чейин жеткирген, ошол эле учурда, ал абстракттуу, идеалдуу ой эмес. Бул – рационалдык метафизикалык мүнөздөгү мораль. Мээримдүүлүк принциби боюнча адилеттүүлүктү гана талап кылган конкреттүү адамга арналат. Ибн Синанын этикасы жалпысынан компенсациялоочу кызматты аткарат: ал жер бетиндеги жашоо шартында адилеттик принциби толугу менен турмушка ашырылбаса да, сабыр кылгандарга өлгөндөн кийинки рахатты – түбөлүк жыргалды убада кылат, бирок баарына эмес, Кудайга ыйман келтирип, Кудайдын осуяттары менен жашагандарга берилерин айтат. «Адамдардын арасында, – деп жазат ойчул, – Кудайдан түшүрүлгөндүгүнө шек санабаган, белгилердин негизиндеги мыйзамга баш ийүүнү ишке ашырууну сактаган, Кудай жараткан мыйзамдар коргогон мамилелер менен адилеттик орнотулушу керек. Ар бир татыктуу же татыксыз адамга эмес, бардык жерде өкүм сүргөн, кудуреттүү Кудайдын сыйлыгын алуу тагдырына жазылган. Сыйлык берүүчүнү жана мыйзам чыгаруучуну таануу керек. Бул билимде, билимди сактоонун себеби катылып турат. Аларга Кудайга сыйынуу милдети жүктөлөт, ар дайым Кудайды эстен чыгарбаш үчүн кайталап сыйынуу керек болот. Ошентип, адам баласынын жашоосундагы маанилүү принцип катары бузулгус адилеттикке чакыруу белгилүү болот. Адилеттикти сактагандарга бул дүйнөдөгү жыргалчылыктарына кошумча тигил дүйнөдө сансыз сыйлыктар кошулат».

Ибн Синанын этикасы орто кылымдардагы мусулман этикасы сыяктуу эле теоцентристик, анын көңүлүнүн борборунда Кудайдын идеясы орун алган. Жалпысынан диний принципке баш ийип, адамдын кылган ишине жараша акыбетин алуу идеясына негизделген. Адам канчалык денгээлде өз камын ойлобосо, аны ошончолук чоң сыйлык күтүп турат. Бирок, диндин мыйзамдары менен катар, ойчулдун пикири боюнча, адам акыл-эске таянууга тийиш. Мындай идеологиялык үстөмдүктүн алкагында өнүккөн рационалисттик ой Перипатетикалык натурфилософиянын дин менен эриш-аркак өнүккөндүгүнүн дагы бир далили. Ойчулдун чыгармаларында жеке адамдын, коомунун адептик жашоосундагы акыл-эске жана билимге абдан чоң маани берген. Анын ою боюнча, «...адам сырткы добуштарды, түстөрдү, ар кандай жыттарды жана даамдардын сапатын туюп сезип, үмүт, каалоо менен айлана чөйрөнү кабылдайт, ой жүгүртүү аркылуу таанып билет. Бул акыл-эстин жарыгы, сезимге кандайдыр бир төгүлүп, адамдын сезимдик күчтөрүн ачып бере тургандыгы менен түшүндүрүлөт». [134, 367-б.].

Акыл-эс адамды курчап турган дүйнөнү, болмушту гана эмес, өзүнүн ишмердүүлүгүн, адеп-ахлагын, ички рухий дүйнөсүн тааныйт. Ибн Синанын фундаменталдык эмгектеринен көрүнгөндөй, акыл-эс адамдын сүйлөөчү жанынын күчү, анын маңызы жана аткара турган кызматы, ал жалпы абстракттуу образдарды таанууда турат. «Донишнамэде» «адамдар акыл-эстин жардамы аркылуу жалпы абстракттуу болмушту таанып билет, белгилүү нерсе аркылуу белгисиз нерсени табышат. Башка жаныбарлар бул күчкө ээ эмес» [135, 160-б.]. деп белгилейт. Мындан улам ойчул акыл-эс, өсүмдүк жана жаныбар жандарынын күчүн башкаруусу керек деп эсептейт. Акыл-эс адамдын абийирдүү ахлагын түзөт, кумар күчүн басууга, жамандыкты жеңүүгө, максатка жана бакытка жетүүгө жардам берет. Адам акыл-эсинин күчүнө, таанып-билүү жөндөмүнө ишенүүсү философтон этикасынын бийик чекити болуп саналат.

Ибн Синанын рационалисттик ойлору менен адептик окуусунун башкы өзгөчөлүктөрүн гедонисттик, эвдемонисттик көз караштар түзөт. Философ

боюнча, булардын эң негизги милдети, адамдын кубанычына, бактысына байланыштуу жыргалчылыкты, ырахатты таанып билүүгө көмөктөшүү жана чечмелеп түшүндүрүп берүүнү эсептейт. «Чыныгы ырахат алуу, таанып-билүүчү адам үчүн асылзат жана жакшы нерсени кабылдап түшүнүү, таанып билүү». [136, 362-б.].

Ибн Синанын моралдык теориясы негизинен ырахат алуу принцибинде түзүлгөн жана адамдын адептик маселелерин түздөн-түз бул принциптин негизинде карайт. Этика теориясынын негизги формаларын талдоо менен, аны сезимдик жана ички (тактап айтканда, физикалык жана рухий) ырахат алуу деп бөлөт. Ибн Синанын айтуусунда эл арасында эң күчтүү жана эң жагымдуу жыргалчылык сезимдик ырахат алуу болуп саналат. Ойчул сезимдик, физикалык жыргалчылыкты жалган түшүнүк деп эсептейт. Сыпатталган ырахат алуулардын арасынан жагымдуусу жыныстык кошулуу, тамактануу ж.б. болуп көрүнүшү мүмкүн. Бирок шахмат же нарды ойногондо, оюндан утууну каалоо сезими, жыныстык ырахат алуудан жана тамактан баш тартууга мажбур кылган учурлар кездешет. Эгерде, дейт Ибн Сина, «...изгиликке же бийликке умтулган адамга даамдуу тамак же жыныстык катнаш сунуш кылынса, анда ал адептүүлүктү сактап, алардан баш тартат, анткени адептүүлүктү сактоо жыныстык катнашка же тамакка караганда ага көбүрөөк ырахат тартуулайт». [137, 364-б.]

Демек, Ибн Сина, ырахат алууну сезимдик жана ички рахат алуу деп бөлүштүрүү менен, ички рахат алуу сезимдик рахат алуудан артык жана бийик экенин билдирет. Бул, анын ою боюнча, адамга гана эмес, сүйлөөгө жөндөмсүз жаныбарларга да мүнөздүү, ага мисал катары ачка болсо да, олжону ээсине алып келген ууга чыккан ит болуп саналат.

Ашыкча сезимдик рахат алуу, Ибн Синанын пикири боюнча, кыйналууга алып келет, адамды чыныгы, ички рахат алуудан ажыратат. «Чындыгында, – дейт Ибн Сина, – рахат алуунун бар экендиги белгилүү, бирок «кызыгуу» деп аталган түшүнүк болбосо, анда биз ага умтулууну көрө албайбыз. Ошондой эле, кыйналуунун бар экендиги да чын, бирок, эгерде

кыйналуу деп аталган түшүнүк болбогондо, андан алдын ала сактануу чараларын көрбөй коюуга да мүмкүн болмок». [138, 362-б.]

«Кыйналуу» түшүнүгү, дене кумарына жана сезимдик рахат алууга берилген адам, акырындык менен, рахат алуу сезимин жоготот деген ойду билдирет. Ал кыйналууну – рахат алуу катары, кайгыны – кубаныч катары кабыл алган оорулууга окшош. Мындан улам, Ибн Сина рахат алуунун көптүгү менен жетишсиздиги бири-бирине туура келбейт деп эсептейт. Ал, кыйналууну кемчиликке байланыштырат. Изгиликке умтулган жанга кемчилик, азап алып келет. Дене кумары тажрыйбаны билдирген насааттарга багынат». [139, 216-б.]

Ойчул үчүн «дененин ыплас иштеринен» арылуу жолунда жетишкен эң бийик рахат интуициялык рахат болуп саналат. «Акылмандар гана, Ибн Синанын пикири боюнча, өзүнө ыйыктыктын жана бакыттын жолун сала алышат, аны менен асылдыкка ээ болуп, эң бийик рахатка жетишет». [140, 216-б.]

Ибн Синанын рахат алуу жөнүндө окуусунун негизги жоболору Аристотелдин жана анын жолдоочуларынын «эң бийик рахат» боюнча ойлорун ээрчип, суфийлердин доктринасына таянат. Рационалисттик, гедонисттик жана эвдемонисттик ойлор менен катар, Ибн Синанын этикасынын эң маанилүү өзгөчөлүгүн гуманизм түзөт. Анын этикасы башынан аягына чейин адамды сүйүү идеясын тастыктоого арналган. Жалпысынан, адам бийиктикти каалап, эркиндигин жана кадыр-баркын сактап калууга умтулат, ал ага мүнөздүү экенин билдирилет. Адамдын бул дүйнөдө жана тигил дүйнөдө бактылуу болуу укугу, адилеттиктин жеңиши идеялары көптөгөн философтордун окууларына таандык, Ибн Сина да алардын катарында турат.

Ибн Синанын гуманизми жалпысынан адамды философиялык түшүнүгүнө негизделет. «Адамгерчилик, – деп жазат ал, – адамдарды бөлбөй турган маани экендигин билебиз. Адамгерчилик узун, кыска, картаң, жаш деп бөлбөйт». [141, 216-б.]

Адамдын пайда болушун, ааламдагы орду менен ролун түшүнүү, анын таанып-билүү жөндөмдүүлүгүн изилдеп, жакшылык менен жамандыктын кайсынысын тандап алган мүмкүнчүлүгүн айкындап, интеллектуалдык жана адеп ахлактык өнүгүүсүн жаратылгандыгынын негизги максаты катары карайт.

Ибн Синанын пикири боюнча, адам ааламдын негизги максаты катары рухий жана физикалык жактан толук жашоого татыктуу. Муну менен бирге, адам өзүнүн мүнөзүн жакшыртуу жолу менен өзүн гана эмес, тегерегиндегилерди жана коомду өнүктүрөт. Социалдык коомчулуктан бөлүнүп калган индивид тарыхый процесстин толук негизи боло албайт.

Бул маселеге байланыштуу Ибн Сина, философиялык аспектте маанилүү көйгөйлөрдү алып караган, анын ичинде: «Адамдын антропологиялык табияты өзгөрөбү?» Адамдын табиятынын маңызы эмнеде?

Ибн Синанын адам жөнүндөгү доктринасында антропоцентризм идеясы жалпысынан, адамдын табияттан жогору турган Кудуреттүү күч менен байланышына негизделет. Ошол эле убакта, кубулуштарга сергек жана терең баа берүүгө жөндөмдүү болгон адамдын, салыштырмалуу «өз алдынчалыгы» идеясы анын доктринасында орун алган. Акыл-эстин, билимдин пафосу ойчулдун этикасынын гуманисттик концепциясында чагылдырылат.

Адамдын адам болушун, адамгерчилигин жогору баалап, Ибн Сина индивиддин рационалдуу жүрүм-турумунун себебин, анын табиятындагы акыл-эстүүлүгүнөн көргөн. Албетте, ойчул адамдык субъективдүүлүккө да, тактап айтканда, инсандын ички дүйнөсүнүн акыл-эс, сезим, эрк сыяктуу компоненттерине көп көңүл бурган. Андай болсо да, ал өзүнүн ою боюнча инсанды кемчиликтерден, кумардан жана жан дүйнөнүн башка аффекттеринен буруп, анын салыштырмалуу бүтүндүгүн камсыздаган акыл-эс деп эсептеген.

Айтылган антропологиялык жолдомолорду философ, адамды сүйүү идеяларынын тегиздигинде караган, ошону менен адамга карата зомбулуктун ар кандай түрлөрүнүн көрүнүштөрүнө каршы чыккан. Ойчул үчүн ар бир

адамдын жашоосу – бул бүтүн жана толугу менен кайталангыс дүйнө жана кандай гана ой менен болбосун, ага эч кимдин кол салууга акысы жок. [142, 171-б.]

Ибн Сина адамдын кемчиликтери менен байланышкан ахлагы начар сапаттарды, жан дүйнөнүн аффекттерин сындаган ойюнда да анын этикасынын гуманисттик руху көрүнүп турат. Ал: «Эң чоң кемчиликтердин арасынан билимсиздик жакшылыктардын эң улуусу болуп саналган билимге карама-каршы турат», -деп жазат. Адашуу түшүнүктүүлүккө, акылсыздык – көрөгөчтүк, кыраакылыкка карама-каршы келет». [143, 170-б.]

Адамдын мүнөзүндөгү кемчилик, адашуу, келесоолук, сарандык, ырайымсыз зомбулук, коркоктук, ойлонбостук ж.б.у.с. сыяктуу терс, адепсиз жоруктарды сыңдоо менен бирге, адамдарды жакшы сапаттарга жетишүүгө ээ болууну чакырган.

Демек, Ибн Сина, адам жан дүйнөсүнүн аффекттерин сыңдоо менен катар, өзүнүн моралдык доктринасынын гуманисттик жана рационалисттик маңызынан улам адепсиз сапаттарды жоюу, жакшы ахлактуулукту бекемдөө, аны жакшыртуунун каражаттарын жана усулдарын иштеп чыккан.

Ибн Синаны этикасынын башка бир эң маанилүү өзгөчөлүгү активизм болуп саналат. Белгилүү болгондой, дүйнө коомчулугунда мусулмандар жалпысынан жашоодо квиетисттер болушат деген туура эмес, бир беткей түшүнүк бар. Башкача айтканда, бүткүл мусулман дүйнөсү, орто кылымдардан баштап, жакшылык менен жамандык Жараткандын эрки, бул буйрук деп түшүнүп, пассивдүү карайт, каалоолордон баш тартат деп эсептейт.

Орто кылымдагы ар бир ойчул рухтун бейпилдигин ырастоо менен, жашоого болгон эркти тангандыгынын, Кудайдын эркине толук баш ийген позицияда тургандыгынын жана жашоодогу ар кандай бурулуштарды Кудайга ыраазы болуу менен күткөндүгүнүн күбөсү Ибн Синаны, чыгармачылыгында сунушталган ишмер жана активдүү адамдын образы болуп саналат. Философ адамдын эрктүү аракеттери бир катар таанып-билүүчүлүк, физиологиялык факторлорду жана процесстерди камтыйт деп эсептеген. Анын ою боюнча,

адам эмнеге жете ала тургандарынын баары анын эрктүү аракетин, анын ишмердүүлүгү менен турмушка ашат. Ал активдүү, ишмер адам, ойчулдун көңүлүнүн борборунда турат. Ибн Синанын этикасына чындыкка карата пассивдүү мамиле кылуу эмес, иш-аракеттүү болууга чакыруу мүнөздүү. Бул турмуштук активдүүлүк ойчулдун квиетизмге эч кандай тиешеси болбогон, реалисттик жана рационалисттик мүнөзүнө негизделет. Орто

кылымдардагы араб-фарсы философиясынын өнүгүшүндө философиялык ойдун жана жалпы эле орто кылымдардагы мусулман маданиятынын андан аркы өнүгүшүн аныктаган рационализм негизги ролду ойногон. Ибн Синанын доорунда акыл-эстин жана рационалдуу билимдердин ыйыктыгы мусулман коомунун, коомдук аң-сезиминин бардык чөйрөлөрүнө өзгөчө зор таасирин тийгизген. Акыл-эс жана рационалдуу билим, этиканын көйгөйлөрүн да талдоонун эффективдүү усулу болуп калган. Ибн Синанын илимийлүүлүккө жана рационалдуулукка багыт алган философиялык системасы коомдук турмуштун баардык чөйрөлөрүнө, анын ичинде адеп-ахлак чөйрөсүнө рационализмди жана илимдүүлүк рухун жайылтуу конкреттүү милдетине ээ болгон. Ал методологиялык жана этикалык-философиялык көйгөй катары рационализмге мамилесин, ага чейин Аристотелдин эмгектеринде иштелип чыккан, түшүнүк-категориялык аппаратына негиздейт.

Ибн Синанын этикалык көз караштарынын концептуалдуулугу анын түзгөн системасы, рационалдуу, логикалык-түшүнүктүк аппараттын негизинде жүргүзүлгөн. Себеби, айтылган категориалдык түшүнүктөрдүн алкагында моралдык ченемдерге акыл-эс кызмат кылат, деген илимий тыянагын чыгарган. Аристотелдин жана чыгыш перипатетизминин өкүлдөрүнүн таасири астында иштелип чыккан анын түшүндүрмө ыкмасы, методологиясы жана этика теориясы акыл-эске жана ой жүгүртүүнүн рационалисттик формаларына таянат. Акыл-эске жана анын мүмкүнчүлүктөрүнө, акыл-эстин көйгөйлөрдү чечүү жөндөмдүүлүгүнө ишенүү, болмуштун табышмактарын табуу жана мыйзамдарын ачуу Ибн

Синанын философиялык ойлоруна мүнөздүү чен-өлчөм (критерий) болуп саналат.

Ал «Билим китебинде» («Донишнаамэ») акыл-эсти жана акыл-эстүүлүктү адам субстанциясы менен байланыштырат, жаныбардык күч жалпы абстракттуу таанып-билүүнү кабыл ала албастыгын, жалпы сөздөрдү эмес, жекече гана маанилерди түшүнө ала тургандыгын белгилейт. Абстракттуу маанини түшүнүү адам баласына гана таандык, жана анын жардамы менен адам белгилүүдөн, татаал белгисиз нерселерди түшүнөт. Жаныбарлар мындай күч, касиетке ээ эмес. Балким, алар унутуп калган нерсесин ойлонуунун жардамында жана кокустан эстеши мүмкүн, бирок белгисиз аракетти же билимди алар биле алышпайт, аларга ойлоону күчү таандык эмес. Аларда «жаратылышта болгон билдирүүдөн башка билдирүү болбойт жана алар муктаж болгон учурда жаратылышта болгон нерсени эстеши керек, ошондо алар элестетишет жана аракет кылышат. Эгерде жаныбарларда буга чейин белгисиз нерсени табуу күчү болгондо, анда алар көптөгөн ар түрдүү нерселерди таба алышмак, алар тандашмак жана бир тектүү, бир түрдүү болмок эмес. Демек, адамдын өзгөчө касиети жалпы нерсени элестетүүсүндө жана ырастоосунда, илим менен кол өнөрчүлүктө белгисиз нерсе жөнүндө корутунду чыгара билишинде турат. Булардын баары бир гана жандын күчтөрү», [144, 217-б.]

– деп корутунду чыгарат ойчул.

Көрүп тургандай, Ибн Сина акыл-эстүүлүктү адамга гана таандык өзгөчөлүк деп эсептейт жана жаныбардык күч жалпы абстракттуу таанып-билүүнү түшүнө албайт деп ырастайт. Адам болсо жаныбардык күчтүн эмес, акыл-эстин аркасында жалпы абстракттуу маанини түшүнөт. Так ушул күчтүн аркасында адам белгилүү нерседен белгисиз нерсени табат, анткени анда ой жүгүртүү күчү бар. Ошентип, адамдын касиети жалпы нерсени элестетүүдө жана ырастоодо, илимде жана кол өнөрчүлүктө белгисиз нерсени тааный билүүдө турат.

Адамдар бул касиетинин аркасында маани-маңызы боюнча бир тектүү боло алышпайт, жаныбарлар тууралуу антип айтууга болбойт.

Адам акыл-эсинин күчүнө, анын таанып-билүү жөндөмдүүлүгүнө ишенүү Ибн Синанын философиялык системасынын негизи гана болбостон, анын адеп-ахлак боюнча көз караштарынын да баштапкы чекити болуп саналат. Жогорудагы мисалдан келип чыккандай, аң-сезимдүү ишмердүүлүктү Ибн Сина адамдын өзгөчө касиети, ал эми таанып-билүү адамдын бактылуу болушунун негизги шарты деп эсептейт, акыл-эс болбосо индивиддин адеп-ахлактык-этикалык өнүгүшү да болушу мүмкүн эмес, анткени «бакыт аң-сезимдүү өнүгүүгө жараша» боло тургандыгы анык. [145, 116-б.]

Таанып-билүүнүн өнүгүшүнүн негизги мыйзам ченемдүүлүктөрүнүн бири – мурунку билимдердин негизинде жаңы билимдердин пайда болушун туура баалоо менен бирге, Ибн Сина акыл-эстүү жана ойчул таанып-билүү менен окутуп үйрөтүү – бул угулган же акыл жеткен сөздөр аркылуу жетишилген таанып-билүү жана окутуп үйрөтүү экендигин баса белгилейт. Анын өзгөчө касиети мурда болбогон ойду же мурда болбогон түшүнүктү, туура ой жүгүртүүнү же ой-пикирди пайда кылгандыгында турат.

Ибн Синанын пикири боюнча адамдын ой жүгүртүүгө негизделген түшүнүүсүнүн биринчи даражасы белгилүү нерседен белгисиз нерсени табууда (потенциалдуу акыл-эс); экинчи даражасы – бул акыл-эс көнгөн адаты боюнча кабыл алган белгилүү нерсени таанып-билүүдө (тажрыйбалуу акыл-эс); үчүнчү даражасы – бул акыл-эс болушу мүмкүн болгон нерсени түшүнгөндүгүндө турат (аракеттеги акыл-эс).

Ойчул акыл-эстин даражаларын талдоо менен, анын күчүнүн иш-аракети денеге тиешеси жок деген тыянакка келет. Ибн Сина мындай ойду айтат: дене мүчөлөрүнүн жардамында аракет кылганда, эгер дене мүчөсүнүн кемчилиги болсо, анда ал кабыл албайт же туура эмес кабыл алат. Мисалы, көз зыян тарткан учурда, ал көрө албайт же башкача көрөт. «Акыл-эстин күчү, – деп жыйынтыктайт ойчул, – өзүн кабыл ала алат, кандайдыр бир таасирдүү нерсени

кабыл алууда дененин мүчөсү жана түшүнүүнүн өзү күч алат, ал эми таасири азыраак нерсени кабыл алууда жеңилірээк кабыл алынат жана кырк жаштан кийин күч алышы мүмкүн, кабыл алуу мүчөсү зыян тарткан болсо, акыл-эсине кошумча курал зарыл болгон адамдардан башка адамдарда көпчүлүк учурда ушундай болот. Эгер курал болбогон учурда дене мүчөсүндө бир нерсе аракет этпесе, анда бул нерсе өз алдынча аракет этпейт дегенди билдирбейт, анткени бул куралдын болбогондугу ага мүнөздүү аракеттерди токтотот. Мисалы, кайсы бир адам кайгырган учурда, ал өзүнүн иштерин жасабай коёт же ал ашыкча кубанганда да, ишин таштап коёт же иштей албай калат». [146, 426-б.]

Ойчул адам жанынын иш-аракети түшүнүүгө мүмкүн болгон нерсени таанып-билүүдө өзгөчө иш-аракетти билдирет, ал куралга муктаж эмес жана өз алдынча болуп саналат деп эсептейт. Мүмкүн боло турган нерсе жанда орун алгандыктан, чындыкка өтөт, демек, мүмкүн боло турган нерсени чындыкка өтүүсүнө мажбурлаган кандайдыр бир акыл-эс болушу керек. Биздин дүйнөбүзгө жакын болгон ошондой акыл-эс, Ибн Синанын пикирине ылайык, аракет этүүчү, активдүү акыл-эс болуп саналат жана ал адамдардын акыл-эсинде аракет этет. Адам жаны материядан абстракцияланган, мүмкүн боло турган нерсени таанып-билгенде, ал сезимдерге муктаж болбой калат.

Жандын өнүгүшүнүн себеби активдүү акыл-эс болгондуктан, анда ал түбөлүк болушу керек жана анын элеси туруктуу, жан болсо кандайдыр бир куралсыз эле бул элести өзү кабыл алат жана ошондуктан жан түбөлүк болуп саналат. Мындан улам Ибн Сина жандын активдүү акыл-эс менен байланышын жана жандын аракеттеги акыл-эс өнүгүшү да түбөлүк жана бул жерде эч кандай тоскоолдуктар болушу мүмкүн эмес деп эсептейт.

Ошентип, Ибн Сина, жандын өнүгүшүн аракеттеги акыл-эс менен байланыштырып, аны менен акыл-эстүүлүктү адамдын өнүгүшүнө жана анын адеп-ахлактуулугуна байланыштырат. Ошондуктан анын эмгектеринде акыл-эстүүлүк адамдын адеп-ахлактуулугунун негизи катары андан ажырагыс. «Этика жөнүндө» трактатында акыл-эстүү адамды абийирдүү жана жакшылык жасоого жөндөмдүү деп атап, адам өзүнүн теориялык күчүн атайын

илимдердин («ал-улум ал-мухсат») жардамында өнүктүрүшү, ... ошондой эле жакшылык жасоо менен өзүнүн практикалык күчүн да өнүктүрүшү керектигин жазат». [147, 164-б.]

Ибн Сина акыл-эстүүлүк менен жакшылык жасоочулуктун өз ара байланышына басым коюп, өзүнүн акылын жамандык жасоого багыттаган адамды акыл-эстүү деп эсептегенге болбойт дейт. Анткени «мүмкүн боло турган иштер эки түрдүү болот: алардын бири жамандыктан, кемчиликтен жана бузулуудан толук таза, экинчиси болсо асыл иш боло албайт жана алардан денелердин башаламан кыймылдарынан жана тийишүүлөрүнөн жамандык гана чыгат. Жаман иштер толук жаман же көбүнесе жаман болот». [148, 358-б.]

Ойчулдун пикири боюнча, жүрүм-туруму «толук жаман» жана «жаман» иштер менен байланышкан адамдар жөнүндө жакшы, акыл-эстүү сөз сүйлөгөндөн адамдар туура эле өздөрүн кармашат. Адамдар мындай адамдарды «куу» жана «арам ойлуу» деп атап, алар менен бирге иш жасоодон качышат, анткени алар каалаган учурда калп айтышы, эки жүздүүлүк кылышы мүмкүн. Алар жамандык иштерге, эки жүздүүлүккө жана алдоого жакын болушат. Куу жана арам ойлуу адамдар аң сезимдүү түрдө адеп-ахлаксыз принципте турушат, ага ылайык өзүмчүл максаттарына ар кандай жолдор менен жетишет.

Ибн Сина ахлаксыз принциптерге абдан терс мамиле кылат. Аристотелден жана аль-Фарабиден. [149, 239-б.] кийин, акыл-эстүүлүк түшүнүгүнө адеп-ахлактык он сапаттарды киргизет, алардын негизин акыл-эстүү жашоонун эки тарабы – жакшылык менен чындыктын органикалык айкалышуусу түзөт. Аристотель «Никомахтын этикасында» [150, 108-б.] адеп-ахлактуу иш-аракеттердин жана адеп-ахлактуу каармандыктын негизинде объективдүү максатка ылайыктуулук тургандыгын жазат. Адамдын милдети анын акыл-эстүү иш-аракеттерди эң сонун аткаргандыгында жана ар бир ишке ылайык анын абийирдүүлүгүн мүнөздөгөн түрдө аткаргандыгында турат деп эсептейт байыркы грек философу. Аристотель жакшы иштер өзүнө сергек ой жүгүртүүнү, акыл-эстүүлүктү, ниеттерге жана мотивдерге сын көз менен

мамиле кылуу жөндөмдүүлүгүн киргизет. Жакшылыктуу адам – ошол эле убакта акыл-эстүү, сергек ой үгүрткөн адам. Демек, сергек ой жүгүртүү башынан эле адеп-ахлактуу максаттарга, адам баласынын жыргал жашоосуна карай оптималдуу жолдорду издөөгө багытталат. Анткени, Аристотелдин пикири боюнча «жакшы иштерди кылбастан, сергек ой жүгүртүү мүмкүн эмес». Башкача айтканда, сергек ой жүгүрткөн адам мээримдүү да болушу керек.

Өзүнүн грек устатынын бул оюн өркүндөтүү менен Ибн Сина жакшы иштерди жасоо үчүн өзүнүн түшүнүктүүлүгүн пайдаланган адам гана акыл-эстүү деп эсептелиши мүмкүндүгүн баса белгилейт. Акыл-эстүүлөр, Ибн Синанын ою боюнча, жакшылык иштерди жасаш керектигин ар дайым түшүнүшөт. «Коомдо, – деп жазат ойчул, – адамга өз пайдасы үчүн жасалышы керек болгон жана жасалбашы керек болгон иштерге көңүл буруу мүнөздүү. Ал муну бала чагында үйрөнөт жана тарбияланат, андан кийин ал бул жоруктарды жасабашы керектигин табияты менен өздөштүрмөйүнчө, аны угуп өсөт. Ал эми башка жоруктар жакшы иштерге карама-каршы болуп саналат. Биринчи айтылган иштер – жаман иштер, экинчи айтылган иштер – жакшы иштер деп аталат». [151, 474-б.]

Ибн Синанын философиялык системасына ылайык, адамдын акыл-эсинин өзүндө теориялык жана практикалык акыл-эс болот. Бул көйгөйдү «Жан жөнүндө китепте» талдоо менен Ибн Сина адам жалпы көз карашка жана жекече нерселер тууралуу ой жүгүртүү жөндөмдүүлүгүнө ээ, тактап айтканда, адам эмнени жасаш керектигин, эмнени жасабаш керектигин, эмне пайдалуу, эмне зыяндуу, эмне сулуу же түрү суук, эмне жакшы, эмне жаман, эмне адептүү же адепсиз экендигин түшүнүшү керек. Ойчулдун пикири боюнча, адамдагы мындай акыл-эстүүлүк чындык же жалган тууралуу ой жүгүртүүнүн жана салыштыруунун жардамында калыптанат. Бул процесстин максаты мүмкүн боло турган нерселердин бар болушу же болбогон бойдон калышы үчүн алардын арасынан белгилүү бир болочок нерсе тууралуу көз карашты калыптандыруу болуп саналат. Ошондой эле ойго келген нерсе ойго

келгендиги үчүн аны жасоо ойго келбейт жана бул күч (ой жүгүртүү) чечим чыгарганда, анын чечими боюнча каалоону ишке ашыруу күчүнүн денени кыймылга келтирген кыймылы пайда болот. Бирок бул күч жалпы нерселерге таасир тийгизүүчү күчтөрдөн алган. Бул күч ал жактан чоң тажрыйба аларын ойчул жекече нерселер жөнүндө чыгарган корутундусунда белгилейт».

Ибн Сина, биз жогоруда жазгандай, өзүнүн устаттарындай болуп, адамды «акыл-эстүү жаныбар» деп атайт, ага «башка тирүү жандарда болбогон, анын жашоосунан келип чыккан өзгөчө аракеттер таандык. Бул, баарынан мурун, адамдын жашоодогу максатынын ар дайым болушу, ал өзүнүн бүткүл өмүрүндө коомсуз жашай албайт, жашоо каражаттарын үнөмдөө максатында өзүн жана өзү сымалдарды чектөөгө аргасыз болот. Адам ушул өзгөчөлүктөрүнөн улам, ойчулдун пикири боюнча, чыгармачылык ишмердүүлүгүнүн жогорку түрүн алып жүрүүчү болуп саналат. Ибн Сина үчүн адамдын акыл-эси, билими жана таанып-билүү жөндөмдүүлүгү анын өзгөчө табиятына байланышкан. Ойчул адамдын акыл-эсин анын табиятынын өзгөчөлүгү жеп жарыялап, ошону менен «адамда акыл-эстүү кабыл алынган нерселерди кандайдыр бир кабыл алган кандайдыр бир субстанциянын болушуна шек жок» экендигин баса белгилеген». [152, 476-б.]

Демек, Ибн Сина адамдын ой жүгүртө билүүсү аны жаныбардан айырмалап турган биринчи белги деп эсептейт. Анын ишеними боюнча ой жүгүртө билүү баарынан мурун нерселерди эң сонун түшүнүү жана айырмалай билүү жөндөмдүүлүгү.

Ибн Сина ойлонуп иш кылууну адамдын бакытынын эң маанилүү шарты катары карайт. Ал эми ойлонбостукту бардык кемчиликтер башат алган, адамдын жан дүйнөсүнүн оорусу катары эсептейт. Ойлонуп иш кылган, акыл-эстүү адам абийирдүү, бийик ахлактуу болушу керектиги жөнүндөгү ой Ибн Синанын этикасынын эң маанилүү факторлорунун жана негизги парадигмаларынын бири болуп саналат. Ойчулдун чечмелөөсүндөгү абийирдүүлүк жана адеп-ахлактуулук акыл менен ойлонуп иш кылынбаса маанисиз. Адамдын адеп-ахлактуулук, абийирдүүлүк даражасы акыл-эстүүлүктүн жана ойлонуп иш

кылуучулуктун даражасы менен аныкталары ачык-айкын, анткени «акыл-эстин эрки менен» «кыйналууну жана жамандыкты» жеңүү жана «адам өзү көз каранды болгон каалаган нерсесине азгырылууну басуу керек жана ал (адам) акыл-эстин буйругу менен ошол каалаган нерсеси кандайдыр бир башка кесепетке айланып кетпеш үчүн андан өзүн кармануусу зарыл». [153, 118-б.]

Ойлонуп иш кылуу жана абийирдүүлүк теориялык жана практикалык акыл-эсти байланыштырып турат, бирок так ошол теориялык акыл-эс Ибн Синанын чыгармачылыгында адамдын бийик максатын түзгөн нукура теориялык ишмердүүлүккө таандык болбогон, адамдын бардык иш-аракеттерин башкаруучу болуп саналат. Анын ишеними боюнча, практикалык күч теориялык күчтүн буйруктарына ылайык дененин калган күчтөрүнүн аракеттерине таптакыр дуушар болбош үчүн, тескерисинче, ошол күчтөр анын аракеттерине дуушар болушу жана адеп-ахлаксыз сапаттар деп аталган табигый нерселердин таасири менен пайда болгон кыйналган абалдарды (практикалык күчтө) дененин пайда кылбашы үчүн аларга үстөмдүк кылууга тийиш. Ибн Синанын пикирине ылайык мында эң башкысы ал аракеттерге таптакыр дуушар болбошу, тескерисинче, ал дененин башка күчтөрүнө үстөмдүк кылуусу жана абийирдүү адеп-ахлактуу сапаттарга ээ болушу керек. Бирок, анын ою боюнча деп-ахлактык сапаттарды дененин күчтөрүнө да тиешелүү кылууга болот. Бирок эгерде бул күчтөр басымдуу болуп кетсе, анда алар кандайдыр бир аракеттеги абалга , ал эми практикалык акыл-эс кыйналган абалга ээ болуп калар эле. Булардын баары бирге адеп-ахлактуу абал деп аталууга тийиш. Ошентип, бир эле нерсе адеп-ахлактуу сапаттардын да, практикалык акыл-эстин да башаты боло алат деп жыйынтыктайт ойчул. Бирок эгер дененин күчтөрү жеңилсе, анда аларда кандайдыр бир кыйналган абал болот, ошол эле убакта практикалык акыл-эс үчүн да аракеттүү абал мүнөздүү болот. Ошол үчүн булардын баары эки абал жана адеп-ахлактык эки сапат болот же эки башка мамиледеги адеп-ахлактык бир сапат болот.

Демек, Ибн Синанын концепциясынан улам, «дененин күчтөрү», практикалык акыл-эс менен башкарылыш керек, ал кумар жана ачуулануу

күчтөрү. Аталган дененин күчтөрү жаныбар жаны менен байланышкан. Эгерде акыл-эс аларды башкарбаса, анда адам жаныбардын деңгээлине чейин түшүп кетиши мүмкүн. Ач көздүк, сараңдык, мансапкорлук, ырайымсыздык, агрессиялуулук, зомбулук, ошондой эле жан дүйнөнүн бардык аффекттери чыгыш теги боюнча түп тамырынан бери өзгөртүүгө мүмкүн болбогон, бирок акыл-эстин жардамында башкарууга мүмкүн жана зарыл болгон адам денесинин табияты жана маңызы менен байланышкан. Ибн Синанын пикири боюнча «биздин жан дүйнөбүздүн кандайдыр бир эки жүзү бар: бир жүзү денеге тийиштүү; бул жүзү дененин табияты менен шартталган кандайдыр бир таасирге кабылбашы үчүн зарыл; анан экинчи жүзү бийик башталыштарга тийиштүү; бул жүзү аларда (бийик башталыштарда) болгон нерселердин баарын дайым алып турушу жана алардын таасирине дуушар болушу зарыл. Төмөн жагында орун алгандардан адеп-ахлактык сапаттар, ал эми жогору жагында орун алгандардан билим пайда болот. Практикалык күч ушундай».

[154, 415-б.]

Ибн Сина боюнча, адамдын жакшы адеби жана акыл-эс жагынан жетилиши бири-биринен ажырагыс, анткени акыл болбосо, адеп-ахлак жактан жетилүүгө мүмкүн эмес, ал эми акыл жетиштүү болбосо, бактылуу болууга мүмкүн эмес. Адеп-ахлакты өнүктүрүүдө практикалык акыл-эсти эч нерсе алмаштыра албайт, анткени бакыт адам өзүнүн каалоолорун таанып-билүүсүн жана практикалык акыл-эстин жардамында аны башкаруусун талап кылат.

Ойчул акыл-эстин жана анын ишмердүүлүгүнүн өзү эле адамдын жеткилең болушун жана анын жасаган иштерин адеп-ахлак койгон талаптардын деңгээлине чейин өнүктүрө албайт деп ишенет. Эгер адам философиянын бардык сырларын үйрөнсө да, бирок жашоодо ал сунуштаган адеп-ахлактык принциптерин жетекчиликке албаса, анда ал чыныгы философ жана акылман адам болуп саналбайт.

Ошентип, Ибн Синанын этикасынын рационалисттик системасы адамдын акыл-эси гана адамдын ахлактуу жүрүм-турумунун башаты жана негизи боло алат деген ишенимге негизделген деп жыйынтык чыгарууга

болот. Ал акыл-эстүү ишмердүүлүктү адам жашоосунун мааниси жана максаты деп жарыялап, акыл-эс менен абийирдүүлүктүн катышы жөнүндөгү маселени этика предметине киргизген. Ойчул үчүн адептүүлүк адамга алдын ала тапшырылган трансценденттик маани-маңыз эмес, акыл-эстүү зат катары адамдын өзүнүн абалы. Акыл-эс Ибн Синанын системасында «адамдын ичиндеги «жогорку инстанция» катары милдет аткарып, өзүнө адамдын жан дүйнөсүндөгү бүткүл кумарларды жана аффекттерди чечкиндүү түрдө баш ийдирүүгө тийиш жана ошону менен адамдын жакшы мүнөзүн калыптандырууну шартташы керек. Жалпысынан Ибн Синанын этикасында акыл-эстин күчүнө ишенүү адептиктин принциби болуп калат.

4.3. Ибн Синанын этикалык категориялогиясынын натурфилософиялык - диний конфигурациясы

Коомдук кубулуштардын процесси ички логикалык дефиницияларды социоэтикалык парадигмаларды, түшүнүктөрдү, жүрүм-турумдунду чагылдырганда онтологиялык функцияны аткарат. Себеби, коомдогу мыйзамченемдүүлүктөрдүн негизинде моралдык баалуулуктардын башаты айкындалып турат. Ибн Синанын коомдук турмушка, ар кандай кубулуштарына моралдык баа берүүсү, аларды адамзаттын түбөлүктүү баалуулуктары менен өлчөөгө умтулуусу болуп саналат. Анын этикалык концепциясы боюнча, адамды адеп-ахлакка тарбиялоодо, чоң роль ойногон борбордук маселелердин бири адам ишмердүүлүгүнүн өзгөчө, татаал проблеманы чагылдырган адеп-ахлактык тандоо жана адеп-ахлактык эркиндик көйгөйү болуп саналат. Анын этикалык теориясында адеп-ахлак адамдын тандоо эркиндиги менен тыгыз байланышта каралат, анткени анын (адамдын) тандоосу менен адептик тарбиянын негизги максатын турмушка ашыруунун субъективдүү өбөлгөлөрүнө тыгыз байланыштуу. Ибн Сина бул теориясынын негизинде тарбиячылардын коюлган темада диалог түзө

билүүсүнө, адамды тарбиялоо жана өнүктүрүү үчүн тандоо эркиндигинин маанисин түшүндүрө билүүсүнө негиздейт.

Ойчулдун чыгармаларында инсандын тандоо эркиндигинин философиялык негиздемеси ал байланышкан ички жана тышкы факторлорду сөзсүз түрдө талдоону талап кылат. Философия, өзгөчө анын этиканын формасындагы теориялык бөлүгү, адамдын өнүгүшүнүн социалдык, диний, экономикалык шарттарын талдоодо жалпы социологиялык жоболорду изилдөө менен чектеле албайт. Ошол эле учурда социалдык чөйрө адамдын өз тандоосун турмушка ашыруунун зарыл шартын билдирет, анткени белгилүү бир социалдык шарттардын алкагында гана адамдын тандоосу өзүнүн конкреттүүлүгүнө ээ болот.

Бул парадигмадан улам, Ибн Сина социалдык чөйрөнү талдаганда, социалдык чөйрө адамдын тандоосунда адамдын өзүнүн гуманисттик маңызын, салыштырмалуу түрдө эркин болушун турмушка ашыруу мүмкүнчүлүгүн береби же, тескерисинче, адеп-ахлактуу тарбиялоонун негизги максаттарын деформациялоого алып барабы, толук жетилбеген инсанды калыптандырабы деген көз караштан талдайт. Бул анын шариаттын эрежелерине ылайык жашаган «Адилеттүүлүк шаары» жөнүндөгү ой толгоолорунда өзгөчө даана байкалат. Шаар жана андагы жашоо толук жетилген инсанды калыптандыруу үчүн татыктуу институционалдык аппараты бар коомду ушундай административдик башкарууну камсыздоого аракеттенген пайгамбардын хадистери менен аныкталган. Ибн Сина, чыгыштын башка перипатетиктери сыяктуу эле тагдырдын жазмышы идеясын четке какпайт, анын мындай деп айткандары бар: «Ар бир адам эмне үчүн төрөлсө, ошону алуу тагдырына жазылган», ал эркин эркиндигин тануу Кудайды жамандыктын башаты катары эсептөөгө сөзсүз алып барары жөнүндөгү оюн баса белгилейт. Ал адам жамандык менен жакшылыкты, жасоого уруксат берилген жана уруксат берилбеген нерселерди тандоодо эркин экендигине ынанган. Анын ою боюнча, «ар бир адамга табияттан күч берилген, анын жардамында жакшы иштерди жасайт, бирок ошол эле

күчтөрдүн жардамында бузук иштерди да жасайт. Жакшы мүнөз да, жаман мүнөз да жашоодо калыптанат жана адамда так билинген мүнөз болбосо, ага ээ боло алат. Эгерде ал өз алдынча мурдатан калыптанып калган мүнөзгө кокустан туш келип калса, анда ал өз каалоосу боюнча ошол мүнөздү өздөштүрүп алууга жол берет, буга карама-каршы кээде ал өзү мүнөзгө ээ болот. Эгер анда кандайдыр бир мүнөз калыптана эле болсо, анда ал аны кабыл алат же тескерисинче кокустан туш болуп калган мүнөз ага адат болуп кала электе андан баш тартат. Ал эми адат деп бир эле иш-аракеттин узак убакыт бою жана кыска убакыт ичинде дайыма жана көп жолу кайталангандыгын айтып жатам». [155, 71-б]

Ойчулдун пикири боюнча, эгерде адам өзүнүн жасаган иштеринде эркин жана өз алдынча болсо, анда анын кайсы бир иш-аракеттерин уяткарууга, айыптоого же жактырууга болбос эле. Ибн Сина эрктин эркиндигин, иш-аракеттерди тандоо эркиндигин тануу адеп-ахлактык жоопкерчиликти танууга кыйшаюусуз алып барат деп ишенет. Муну менен бирге, жогоруда келтирилген мисалдагыдай, ал адамдын жакшыны же жаманды тандап алуу эркиндигин адамдын акыл-эсинин даражасы менен байланыштырат. Башкача айтканда, ойчул адамдын тандоо эркиндигин адамга таандык болгон акыл-эстүү, аң-сезимдүү түрдө жасалган иш-аракеттеринин көрүнүшү, ал эми «эрктин эркиндиги» «жалпы абсолюттук эрктин» чагылышы катары түшүнөт». «Аракеттен келип чыккан ар кандай жосундук-иш, – деп жазат ал, – өз табиятынан, эрки боюнча, же акциденциясы боюнча ошондой болот... Билимдин аркасында келип чыккан ар кандай жосундук-иш табигый да, акциденциясы боюнча да эмес, бирок ал эрктен тышкары эмес жана аракет кылып жаткан адам бул иш-аракетин жана өзүнүн аракет этүү жөндөмдүүлүгүн түшүнсө, анда анын бул аракети билимдин жардамында келип чыгат. Анан эрк боюнча аткарылган ар кандай аракет же билимди, же шектенүүнү, же элестетүүнү билдирет. Билимге негизделген иш-аракеттердин мисалы катары жер ченегичтин (геометр) же дарыгердин, же алардын билгендерине дал келгендердин иш-аракети болуп саналат. Ал эми

шектенүүгө негизделген иш-аракеттердин мисалы коркунуч келтирген нерселерге карата этияттык болуп саналат. Элестетүүгө негизделген иш-аракеттердин мисалы жагымсыз нерсеге окшогон нерсени каалабастык жана жакшы нерсеге окшогон нерсени каалоо болуп саналат; мында окшоштук биздин суктануубуздун стимулу катары кызмат кылат». [156, 149-б.]

Көрүп турганыбыздай, эрктин эркин болушу жөнүндөгү маселени чечүүдө Ибн Сина иш-аракет адамдын акыл-эсинин, билиминин жардамында жасалышынан улам, негизинен адамдын акыл-эсине, билимине байланыштуулугун айтат. Ал «ар кандай иш-аракет билимдин аркасында боло тургандыгы» жөнүндөгү ойду улам кайталап, ошону менен адамдын кудурети анын нерселерди таанып-билүүсүнө, адамдын эркиндиги жана акылмандуулугу анын билимине жараша болорун көрсөтөт. Ойчул сезим түшүнүгү өзүнүн табияты боюнча сезим эрки менен, ал эми акыл-эс түшүнүгү акыл-эс эрки менен байланыштуулугун белгилейт. Акыл-эс эрки менен жасалган ар бир иш-аракет билимди билдирет. Адамдын эрки анын жасаган иштеринин себеби катары кызмат кылат.

Ибн Сина «иш-аракет» деп билимдин таасиринен улам болгон аракеттин күчүн, ал эми «тандоо» деп – аракетти же аракетсиздикти тандоону айтып жаткандыгын байкайбыз. Аракеттин объекти жана тандоонун объекти деп ойчул конкреттүү билимдин жардамынжа аракетти тандоонун натыйжасы катары аракеттин күчү менен жасалган аракетти айтып жатат. Мында адамдын тандоосунун натыйжасы болгон күч тарабынан жасалган аракетти билдирген, адамдын эрктүү аракети жөнүндө сөз болууда. Күч – адамдын атрибуту болуп саналат, ал күчтү Кудай жараткан, ал эми аракеттин өзү Кудай тарабынан жаратылса да, «ал билимдин жардамында жасайт». Бирок «эрк боюнча жасалган» ар кандай аракет «же билимди», «же шектенүүнү», «же элестетүүнү» билдирет. Алар күчтөр менен аракеттердин башаты катары билимдин атрибуттары болуп саналган тандоого – башка күчкө же аракетке алып келет. Ибн Сина адамдын билимине же шектенүүсүнө, же элестетүүсүнө

таянган күчү аркылуу жасаган кандайдыр бир аракетин тандоо деп түшүнөт. Бул күч ага кыймылдоого жана тандоого түрткү берет.

Эгер адам же акыл-эстүү зат кыймылдаткыч болуп саналса, анда ал маңызы такталышы талап кылынган нерсе деген мааниде эмес, анткени анын маңызын денеге таандык болгон эч кандай нерсе жана эч кандай жөндөмдүүлүк тактай албайт. Ал кандайдыр бир нерсе менен байланышка ээ болушу мүмкүн эмес. Ошондой эле кыймыл анын буйругу боюнча аткарылышы жана аны тынчын алган нерсенин жасалышы мүмкүн эмес, анткени буйрук берүүчү буйругунун аткарылыш максатын көздөйт, ошондуктан биз бул кыймылдын дайыма ниеттен келип чыккан буйруктан улам чыгышы мүмкүн эмес деп айттык. Анда кайра эле мурунку маселе келип чыгат. Демек, акыл-эстүү зат кыймылдаткыч болуп саналган учурда үчүнчү мүмкүнчүлүк калат, анткени ал өзүнө окшошууну жана аны туураганды үмүт кылдырган зат болуп саналат. Анткени каалаган жана жакшы көргөн затына окшош болууну кыялданышат.

Жакшы көргөн нерсе кыймылдаткыч болуп саналарына шек жок, балким, ал үч жактуу образда болушу мүмкүн: же кыймылдаткычтын эрки себеп катары аракет кылат, же ал өзү көрүү объекти болуп саналат, же ал аны менен байланышкан жана анын атрибутун түзгөн кандайдыр бир нерсе болуп саналат; жакшы көргөн нерсеге башка эч кандай жол менен окшошууга мүмкүн эмес. Экинчи учурда умтулуу анын умтулуусуна дал келиши үчүн бул нерсе же анын буйругу менен пайда болот; бул багынуу; же ал буйрук да, умтулуу да болуп саналбайт, андан буйрук катары эмес, сапат же абал катары болот. Анткени үчүнчү учур чыныгы болуп саналат, кыймыл пайда болушу үчүн себеп болгон шарттар зарыл». [157, 370-б].

Ойчулдун байкаганы боюнча биринчи шарт аракеттеги кыймылдаткыч үчүн ошондой сапаттагы жана ошондой абалдагы формага жеткидей болушу, ал эми экинчи шарт ошол сапаттын алдында аракеттеги кыймылдаткыч терең жана зор урматтоону башынан өткөргөндүгүндө турат. Үчүнчүсү, – деп эсептейт Ибн Сина, – бул өзүнчө эле улуулук эмес, жакшы көрүлгөн заттын

улуулугунун болушу, ал эми төртүнчү шарт ошол сапатка жетүү мүмкүнчүлүгүнө үмүттүн болушунда турат.

Философ тандоонун негизги шарттарын талдоо менен, эгер биринчи шарт болбосо, анда «кыймылдаткыч» акыл-эстүү тандоо менен өзү билбеген кандайдыр бир нерсени издөөгө мүмкүн болбой калат деген жыйынтыкка келет. Эгерде экинчи шарт болбосо жана анда каалоо болбосо, анда ойчулдун пикири боюнча эгер бири экинчисин жакшы же жагымдуу, же реалдуу чындыкта же өзүнүн элестетүүсүндө өзгөчө деп эсептебесе, анда экинчисин каалоону эч нерсе пайда кыла албайт. Үчүнчү шарт болбогон учурда ошол сапат таандык болгон зат эмес, ошол сапат «кыймылдаткыч» жана сүйүктүү зат болот. Эгерде төртүнчү шарт (үмүт) болбосо, анда адам эч кайда жана эч нерсеге умтулбайт.

Ибн Сина көйгөйдүн мындай коюлушунан улам, мындай учурда бул жандан ар дайым акыл-эстүү мазмунду көрүп туруш үчүн «кыймылдаткычтын жаны» себеп катары «болгон кыймылдаткычтан бөлөк» жеткилең жана эң сонун акыл-эстин түшүнүгүнө ээ болушу керек деген жыйынтыкка келет.

Ибн Синанын ою боюнча «бийик бакыт», «абсолюттуу жеткилендик», «бүткүл кереметтин негизи», «бардык нерселердин жана бардык нерселердин ичинен бардык акыл-эстүү нерселердин», анын улуулугуна жакыны чыныгы зарыл зат (необходимосущее) болуп саналат. Демек, – дейт ойчул, – кабыл алуу «улуу затты», тактап айтканда, Кудайды сүйүүнүн себеби болуп саналат, ал эми сүйүү окшошууга болгон умтулуунун себеби болуп эсептелет.

Ибн Сина үчүн Кудай гана бардык жана ар кандай эрктүү аракеттердин себеби болуп саналгандыгы талашсыз болгон. Бирок ал бир кыйла конкреттүүрөк суроону коёт: «окшошууга умтулуу кандайча жана эмне үчүн эрктүү аракеттин себеби болуп калат?»

Ал анализди зарыл заттын өзгөчө касиеттерин аныктоодон баштап, анын чындыкта бар экендигин жана анда мүмкүн болуу абалында эч нерсе жок экендигин байкайт. Мындан улам мүмкүнчүлүгү басымдуулук кылган ар кандай барлык биринчи заттан бир кыйла төмөн жана бир кыйла алыс болуп

саналат деп түшүнүш керек. Адам болсо субстанцияга жана акциденцияларга карата мүмкүнчүлүк абалында болот. Чындыгында, адамдын субстанциясы анын акциденциясы сыяктуу эле кээде мүмкүнчүлүк, ал эми кээде – чындык болот. Мүмкүнчүлүк абалды жеңүү сыяктуу эле бардык умтулуулардын бийик максаты чындыкта болуу болуп саналат. Бирок, – деп эсептейт Ибн Сина, – ал өзүнүн абалы боюнча чыныгы боло албайт, анткени дайыма анын бир абалы чыныгы, ал эми экинчиси мүмкүн боло турган абал болот, ошондуктан ал потенциалдуулуктан ажыраган эмес. Актуалдуу болмушка ээ болгон ар кандай жалгыз нерсенин чындыкка айланышынын эң мыкты ыкмасы, анын ою боюнча, анын түрү чындыкта болушу керектигинде турат. Мисалы, жеке адам (индивид) дайыма чындыкта боло албайт, бирок анын (биологиялык) түрү көбөйү жолу менен анын болмушун сактап калат.

Билимге таянган иш-аракеттердин мүнөздүү өзгөчөлүгү билимдин жардамында адамдын жасаган иштеринин жана эрктүү аракеттеринин негизиндеги каалоолорун тартипке келтире алары жана багыттай алары болуп саналгандыгын белгилей кетүү керек. Адеп-ахлактуу тандоо – адамды жаныбардан айырмалап турган, анын акыл-эстүү эркинин эң улуу жетишкендиктеринин бири. Бул жөнүндө ойчул «Билим китебинде» мындай деп жазат: «Эгерде кимдир бирөө: «Биз кимдир бирөөгө жакшылык кылганыбызда, бул биздин өзүбүзгө эч кандай пайда алып келбесе да, атайылап эмес, бирок өзүбүздүн каалообуз боюнча аракет кылабыз жана эгер зарыл болгон зат андан төмөн турган затка карап, өзүнүн пайдасы үчүн эмес, анын жыргалчылыгы үчүн ага камкордук көрсөтсө, анда мунун өзгөчө эч нерсеси жок», анда биз буга: «Биз мындай учурларда эч максатсыз эле эч качан аракет этпейбиз, анткени башка адамга пайда келтиргибиз келип, жакшы атыбызды чыгарууну каалайбыз же сыйлык алууга үмүттөнөбүз, же болбосо биз өз эркибиз менен өз парздарыбызды аткаруу үчүн тиешелүү түрдө аракеттенебиз, анткени парзды аткаруу биз үчүн адеп-ахлактуу сыймык, сиңирген эмгек жана абийирдүүлүк болуп саналат; эгерде биз андай кылбасак,

анда бул мактоого татыктуу сапаттарга да, абийирдүүлүккө да, асылдыкка да ээ боло албайбыз», – деп жооп беребиз. [158, 151-б]

Келтирилген мисалдан улам, эркиндикти түшүнүү үчүн адеп-ахлактык императив зор мааниге ээ экендигин түшүнүү керек. Муну менен бирге Ибн Синанын эркин эрк жөнүндө окуусунун мүнөздүү белгиси, анын ою боюнча, адам өзүнүн жасаган иштерин башкаруу жана контролго алуу үчүн Кудай гана адамга акыл-эс жана билим бергендиги болуп саналганын белгилей кетүү маанилүү. Кудай адамга акыл-эс берүү менен, аны адеп-ахлактуу турмушта өз алдынчалыкты ыйгарган. Бул өз алдынчалык «Жогорку зат төмөнкү зат үчүн, ал тургай ал максатка окшош болсо да бир нерсе жасабагандыгында турат. Анткени максат болуп саналган зат өзүнүн каршысынан эрки менен айырмаланат жана эркин аркасында бир кыйла артыкчылыктуу жана зарыл болуп калат, эгер ал туура болсо мындай деп айтышмак:

– Ал өзү эле артыкчылыктуу жана эң сонун, бирок аракет кылуучунун каалоосу жана эрки артыкчылыктуу жана эң сонун болуп саналбайт, максат жок. Демек, берешен жана чыныгы өкүмдардын максаты жок жана бийик заттар төмөнкү заттардан кандайдыр бир максатты көздөшпөйт. Эркин аракети менен дайыма аракет эткендердин баары ал артыкчылыктуу жана мактоого татыктуу болушу үчүн ага таандык аталган максаттардын бирине негизделет. Демек, мындан сонундардын баары аракет менен эрке караганда бир кыйла улуураак». [159, 739-б]

Ибн Синанын ою боюнча эркиндик акыл-эс менен катар адамды эркиндикке жетелеген ички мотивдерге да байланыштуу. Бул – ак ниеттик, такыба, уяттуулук, өзүн тыюучулук, аруулук, чынчылдык, аярдык ж.б.у.с. ал аракеттин жанында билимдин артыкчылыгын баса белгилейт жана ошону менен эркиндикти адамдын адеп-ахлактуулугунун баштапкы өбөлгөсү кылат. Анын үстүнө эркиндик тыштан таңууланган кандайдыр бир нерседен эркин болуу, тактап айтканда, өзүнүн билимине ылайык иш-аракеттерди жасоо мүмкүнчүлүгү катары каралат. Ошону менен Ибн Сина билими бар ар бир

адамга эркиндиктин жеткиликтүүлүгүн жетишерлик конкреттүү түрдө баса белгилейт.

Демек, ойчулдун пикирине ылайык, билим аракеттердин негизи жага тандоо эркиндиги катары эрктин негизи болуп саналат. Ал каламдын (калам) өкүлдөрү сыяктуу ниеттерге чоң маани бербейт. Аристотелдин пикири боюнча, эрктүү аракетти ал зарыл деп эсептейт. Муну менен бирге эрктүү аракетти Ибн Сина абийирдүүлүк сезиминде орун алган жана дайыма аң-сезимдүү түрдөгү ички умтулуу катары мүнөздөйт. Башкача айтканда, биз жогоруда белгилегендей, эркиндикти түшүнүү үчүн адеп-ахлактык императив чоң мааниге ээ.

Эркин эрк жөнүндөгү концепциясында Ибн Сина эрктин эркиндигин акыл-эс менен билимдин жыйынтыгынын негизинде келип чыккан, эрктин өзгөчө түрү катары карайт. Бул аракет адамга зарыл. Ал кандай аракет толук бакытты, ал эми кайсынысы пайданы гана билдирерин чечүүчү акыл-эстин чечиминин күчүнө мажбур болот. Ойчул бул жөнүндө «Ал-Хикма ал-машрикийя» аттуу китебинде мындай деп жазат: «Максат – бул үчүн форма материядан орун алат. Максат чыныгы бакыт болот, анткени ар кандай аракетти аракет этүүчү акциденталдык түрдө эмес, маңызы боюнча жасайт. Бул максаттын жардамында, ага салыштырмалуу эмне бакыт болуп саналганын каалашканын билдирет. Бакыт кээде чыныгы, кээде болсо болжолдуу болот. Жалпы максат жогоруда аталган ыкмалар менен аракет этүүчү тарабынан турмушка ашырылуусу мүмкүн». [160, 153-б]

Биз мында Ибн Синанын диалектикалык ой толгоолорунун контекстинде эркиндик жана зарылдык көйгөйлөрүнүн коюлушун – эрктин – максаттын – бакыттын ортосунда байланыштын орнотулушун жана бул ырааттуу аракеттеги акыл-эстин ролун көрөбүз. Ибн Синанын рационалисттик багыт алышы дагы бир көйгөйдүн – эркиндик жана кокустук көйгөйүн чечүү зарылдыгын пайда кылгандыгы алгылыктуу. Ибн Синанын эркин эрк жөнүндөгү окуусунда эрктин эркиндиги менен кокустуктун ортосундагы байланыш абдан чоң мааниге ээ. Ойчулдун пикири боюнча табигый жана

эркке негизделген нерселерде кокустук дайыма же көпчүлүк учурда зарыл болбогон, бирок себеби жок кандайдыр бир нерсе үчүн пайда болгон жана аны маңыздык жактан зарыл кылган акциденталдык себеп менен болот. Ибн Синанын пикирине ылайык, дайыма же көпчүлүк учурда болгон нерселердин баары жөнүндө бул кокустан болгонсуп, эч ким сөз кылбайт. Анткени бул себептер табигый нерселерде туруктуу, бирок алар бири-бирине тоскоол болу менен, саны боюнча ар кандай. Сейрек болгон нерсенин абалына зарыл болгон себептерди көрмөксөнгө салып, аанын бирдей абалдагы маанисин гана эске алса, ошондой эле анын барлыгынын так ушундай болушунун себебинен улам анын актуалдашуусунун фактысын көрмөксөнгө салса, андай мындай нерсе маңызы жагынан кокус болгон нерсе деп аталат.

Ибн Сина нерсе мүмкүндүктүн чегинен чыкмайынча жана кандайдыр бир себептердин жардамында анын орун алышы зарыл болмоюнча, ал пайда боло албайт. Бир сөз менен айтканда, эгер тез-тезден эмес, абдан сейрек боло турган кандайдыр бир күтүлбөгөн нерсе болсо, анда буга алып келген себепти «кокустук» же «жолу болуу» деп атоого болот, эгер ушул себеп дайыма жана тез-тез болбосо да, так ушундай окуяга алып келсе ушундай (т.а., «кокустук» же «жолу болуу»).

Эгерде ага (нерселер) ушундай окуяга алып келүүгө таптакыр тиешелүү болбосо, анда бул окуя кокустан болду деп айтууга болбойт. Ибн Сина айтуулган кезде отурган адам жөнүндө мисал келтирет. Анын чыгарган жыйынтыгы боюнча бул жерде биз ошол отурган адамдын айдын тутулушуна кокус себеп болуп саналат деп айта албайбыз, анткени дайыма жана көпчүлүк учурда болбосо да, ошондой окуяга алып келген гана нерсе кокус себеп боло алат. Ошентип, эгерде аракет кылуучу окуялар менен кубулуштардын жалпы болуп өтүшүнүн тартибин түшүнсө жана муну менен бирге аларды өз каалоосу боюнча тандап алууга жөндөмдүү болсо, анда ал бул аракетти өзүнүн максаты катары эсептей алмак.

Демек, Ибн Сина кокустук жөнүндө ар ким өзүнүн көз карашында бир нерсе деп айта алат деп эсептейт. Буга мисал катары кимдир бирөөнү көрүүгө

ниет кылып атса, бирок ал кимдир бирөө убактысынын көп бөлүгүн үйүндө өткөргөндөрдүн бири болуп саналса да, анан ал кокустан үйүндө болуп калганын айткан адамдын сөзү кызмат кылат. Бирок мындай деп айткан адам өзүнүн оюна ишенет жана анын божомолунда ошол адамды үйүнөн табуу же таппай калуу мүмкүнчүлүгүнүн бирдей даражада болгондугу тууралуу ою басымдуулук кылат. «Кокустук» мында бул адамдын ишенимдүү көз карашынан улам болот. «Бирок, – деп жазат ойчул, – «кокустук» кандайдыр бир жалпы ат болуп саналат жана албетте эркекке негизделген ушул сапатка ээ болгон себепке таасирин тийгизет. Андан ары, акыл-эстүү заттын эркин эркинен келип чыккан эркекке негизделген себепке байланыштуу нерсе «жолу болуу» деп аталат. Табигый түрдө болуп өткөн нерсе өзүнөн өзү эле боло берет жана бул көпчүлүк учурда өтө мактоого татыктуу максатка алып келбеген себеп. Бирок, «жолу болууну» аныктап жана жолу болгонун айтышкан кезде, жолу болбостукка да айланып кеткен учурлар болот. Демек, жагымдуу окуя болгондо – бул жолу болууну шарттаган себептер актуалдашат. Жагымсыз окуя – бул жолу болууну кыйындаткан себептер пайда болгон окуя. Демек, биринчи себептер, адатта, бакытка алып келет, ал эми экинчисилери, адатта, жамандыкка алып келет».

[161, 156-б]

Ибн Синанын концепциясында адам иш-аркетти тандоодо анын белгилүү альтернатива менен шартталган эрки көрсөтүлөт. Бирок эрктүү ишмердүүлүктүн мазмуну жана быгыты ар кандай болушу, этика илими тарабынан белгиленген белгилүү бир адеп-ахлактык императивдерге ылайык келиши же ылайык келбеши мүмкүн. Ошол эле убакта мында тышкы жагдайлардан улам, адамдын тандоосу гана орун албастан, аң-сезиминин адеп-ахлактуу багыт алышы да чоң роль ойнойт. Ошондуктан адамдар өздөрүнүн жасаган иштерине жоопкерчиликти жана алардын жасаган иштери эки түрдүү болот: «алардын бири жамандыктан, өксүктөрдөн жана кемчилдиктерден толук бойдон эркин болот; экинчиси жакшылыкты кадырын биле алышпайт жана алардын денелеринин баш аламан кыймылдары менен тийишүүлөрүнөн жамандык гана чыгып турат. Жаман иштер же толук жаман,

же көбүнесе жаман иштер болот. Эгер Кудайдын чексиз берешендиги бактылуу чыныгы барлыктын башаты болсо, анда биринчи түрдөгү иштер да, мисалы, акыл-эстүү субстанциялардын жана аларга окшош жаратылгандардын барлыгы сыяктуу эле андан келип чыгат. Ошондой эле чексиз берешендиктен экинчи түрдөгү иштер да келип чыгат, анткени эгер бир аз жамандыктан качуу үчүн көп жакшылык камтылган нерсе түзүлбөгөн болсо, анда бул андан да чоңураак жамандык. Бул анын жаныбар денелерге тийишкенде зыян келтирген жана ооруткан абалда турган учурда гана барлыкты өнүктүрүүдө жакшылыгын жана жардамын көрсөткөн оттун пайда болушуна окшош. Ошондой эле жаныбар денелердин жакшылыгы алардын кыймылдаган жана тынч абалындагы учурда көрүнөт. Бул дүйнөдө болгон тирүү заттардын абалы тигил дүйнө идеясы жана чындыкты таануу үчүн же ашыкча толкундануудан улам, же ачуулануудан улам тигил дүйнөдөгү иштерге зыянын тийгизген зыян жөнүндөгү жаңылыш түшүнүктү пайда кылат. Аталган күчтөр каалаган максатка жеткирбейт же жаңылыш түшүнүктү пайда кылган жана толкундануунун күчөшүнө алып келген абалда болот. Бирок бул жакын адамдардын арасында болот. Анткени булардын баары Абалкынын ырайымдуулугу менен жасалат жана является кандайдыр бир акциденталдык максат болуп саналат, анткени жамандык жазмыштын өзүндө акциденталдык түрдө камтылган, Улуу Жараткан ага акциденталдык түрдө ыраазы. [162, 764-б].

Ошентип, Ибн Сина жакшылык мене жамандыкты адамдын тандоосу менен байланыштырып, жамандыкты маңыздуу эмес, акциденталдуу, тактап айтканда, адамдын өзүнүн жазмышында акциденталдуу камтылган нерсе деп эсептейт. Философ жакшылыкка же жамандыкка аракет кылуунун себеби жаратылыш эмес, адамдын эрки деп эсептейт да, эркти акыл-эстүү эрк жана денелик-сезимдик эрк деп экиге бөлөт. Өз кезегинде, денелик-сезимдик эрк эки негизге ээ: же бул эрк денеге ылайык келген нерсени алган эрк жана бул эрк пайда болгон жөндөмдүүлүк кызыгуу

деп аталат; же бул эрк денеге ылайык келбеген нерсени четтеткен жана жеңген эрк жана бул жөндөмдүүлүк жийиркенүү деп аталат.

Ойчулдун пикири боюнча жок болуудан коркпогон ар кандай нерсе кызыгууга же мындай тышкы жардамга муктаж эмес, ал кызыкпайт да, жийиркенбейт да. Буга байланыштуу алгачкы денеге мүнөздүү болгон ички айлануу кызыгуудан да, жек көрүүдөн улам да болбойт, ошондуктан ал акыл-эстүү деп аталат. Демек, ар кандай акыл-эстүү максат же бир нерсени жаратат же бир нерсени жаратуу болуп саналат. Нерселерди жаратуу жана аны толук жетилдирүүнү аяктоо максатынын баары ушул себепке муктаж.

Жакшылык менен жамандык көйгөйүн ушундай эле ракурста карап, Ибн Сина «жакшылык кылуунун өзү жакшылык» деп айтылганда, бардык адамдар өз ара мамиле түзүүдө пайдаланышы керек болгон жалпы кабыл алынган жоболордон келип чыгат деп жыйынтык чыгарат. Бирок адам булл жалпы кабыл алынган түшүнүктү чындыкка айлантканда, анда бул импульстун субъекти менен предикаты кээ бир шарттарга жараша болот.

Ойчулдун пикири боюнча, бул шарттар төмөнкүлөр болуп саналат: [163, 366-б]

- жакшылыкты эки түрдө көрсөтсө болот: жөн гана жакшылык кылуу жана өз эрки менен жакшылык кылуу. Ал эми өз эрки жана максаты боюнча жасалган ар кандай жакшылык ошондой болот жана андан чыккан жакшылык албетте жакшылык болуп саналат. Бирок анын максаты – жеткилең эместиктин натыйжасы. Бирок мажбурланбай, зарылдыгы жана конкреттүү максаты жок эле жөн гана жакшылык катары жасалган жакшылык чыныгы жакшылыкты билдирет;

- атрибут болуп саналган жакшылык эки мааниге ээ:

- өзүнүн табияты боюнча жакшылык;

- кимдир бирөө үчүн жасалган жакшылык.

Башкача айтканда, «жакшылык» түшүнүгүнүн өзү эки мааниде колдонулат: биринчиси – нерсенин өзүнө таандык болгон жакшылыктын өзү. Бул жакшылык нерсе жеткилең болгон кезде болот жана бул жакшылыксыз ал

нерсе жеткилең эмес. Эгер ал өзүнүн жеткилең эместигин толук өлчөмдө кабыл алса, ал азап тартат. Ал эми экинчиси – бул жакшылыктын аркасында башка нерсе жакшылыкка көбүрөөк ээ болот. Ибн Сина бул көйгөйдү талдоо менен, бар болгон заттардын баары үч түрдүн чегинен чыкпайт деген жыйынтыкка келет:

-жакшылыксыз болбогон жана ал жакшылыктан башка эч нерсе чыкпаган барлык;

-жакшылыгы басымдуу болсо да, жамандык да чыга турган барлык жана ал жакшы тартиптин негиздеринин бири болот. Мисалы, от, күн, суу сыяктуу. Эгер күн алып келген пайданы бербесе, эгер качандыр бир кезде баш кийим кийбей күндүн алдына турса, анын башы ооруй баштагандай табияты болбосо, анда күн – күн боло албайт жана күн сыяктуу боло албайт. Жалпы жакшылыктын шайкештигине оттун тийгизген эч кандай зыяны жана эч кандай пайдасы болбосо, эгерде от такыба же аалым эркекке тийгенде, анда ал (эркек) күйбөсө, от – от боло албайт. Кумардын күчү кээ бир акыл-эстүү адамдар үчүн зыяндуу болбосо жана андан жалпы жакшылыктын тартибинде пайда жана эч кандай зыян алып келбесе кумардын күчү болбой калмак. Шексиз пайдалуу болгон кээ бир жылдыздар бар, алар пайдалуу болмоюнча, кээ бир адамдарга зыяндуу таасирин тийгизип, кыялдарын бузмайынча жылдыз боло алышпайт. Бирок, жалпысынан, кээ бир инсандарга тийгизген зыяны болбосо, жалпы жакшылыктын жакшы тартибине эч кандай зыян келтирбесе, жалпы жакшылыктын шайкештигине бул жылдыздар алып келген пайда менен эч нерсени салыштырганга жарашпайт.

Анан эгер кимдир-бирөө алардан (жылдыздардан) жакшылыктан башка эч нерсе болбогудай болушу керек деп айтса, анда бул биринчи түргө кирген нерселерге окшогон башка болушу керек деп айтканга барабар. Бул от – от болбош керек, ал эми Сатурн – Сатурн болбош керек деп айтканга эле барабар болуп калмак жана экинчи түрү болбош керек;

- жамандыгы басымдуураак болгон болмуш.

Ибн Сина каралык – каралыктан башка эч нерсе болбогондой эле, жакшылык өзүнүн табияты боюнча жакшылык боло тургандыгына жалпысынан шек жок, бирок өзүнүн табияты боюнча көп нерселер бар, мисалы, дарылоо жана ооруну айыктыруу жанды коркунучтан арылтуу муктаждыгы жөнүндө күбөлөндүргөндөй эле башка нерсеге караганда анын кемчиликтерин күбөлөндүргөн көп нерселер бар деп эсептейт.

Ойчулдун корутундусуна ылайык, эгер жакшылыктын өзүн карай турган болсок, анда ал эки субъектке: жакшылык кылуучуга жана жакшылыкты кабыл алуучуга таандык.

КОРУТУНДУ

Корутундуда логиканын методологиялык принциптерине таянып, тиешелүү тарыхый-философиялык ойлом материалдарын жалпылап изилдөөнүн натыйжасында төмөндөгүдөй жыйынтыктарга келдик.

1. Протоморалдык аң сезимдин архетиптери мифология жана дин айкалышында өнүгүп келгени такталып, анын “ажыратылбаган” (жакшы, жаман) жүрүм-турумдун формаларынан адептин элементтери талдоодон өтүп көрсөтүлдү.

2. Моралдык аң сезим ырым-жырымдык, диний-мифологиялык, космогониялык формаларында көрүнгөндүгү, ал учурдагы адамдын жүрүм-турумунда моралдын критерийлери бар экендиги айкындалып, такталды.

3. Мораль менен диндин терең жана ажырагыс байланышы, алардын ортосундагы чыңалган формаларын жокко чыгарбайт, ал маселе карама-каршы эки позициянын калыптануу процессинде чагылдырылат. Кудай болбосо, адеп-ахлак болбойт деген теисттик көз карашта диний адеп-ахлак гана бар, ал эми атеисттик принциптен алганда диндин адеп-ахлаксыздыгы же адеп-ахлактын диний эместиги тезиси анализге алынды.

4. Диний адеп-ахлак таалиматы түшүнүктөргө баа берүүдө эки категорияны пайдаланат: жосун (иш аракет), жакшы (хусн), же жаман (кубх). Жеке мааниде *хусн*, *кубх* категориялары кандайдыр бир заттын же нерсенин табиятынын сонундугун, даамдуулугун, же начар, кополдугун, ачуулугун түшүндүргөн учурда жана күнүмдүктө колдонулат. Ал эми этикалык ой жүгүртүүдө айтылган категориялар “мактоого арзыган” (*хамд*) жана “сынга алынган” (*замм*) жосундук чек-башаттан түрткү алат. Баамдоонун мындай системасы салыштырмалуу деп эсептелет. Себеби, ал бинардык баамдоого кирет жана диний моралдын принциптерин чагылдырат.

5. Фараби аныктап келген, этиканын түшүнүк аппаратынын философиялык маңызын анализдеп, ички логикалык байланыштарын, гносеологиялык принциптерин тактоого аракет жасалды жана

Перипатетикалык мектептин этикалык түшүнүктөрү менен дианоэтикалык категориялардын натурфилософиялык негизде функцияланышы иликтенип каралды.

6. Ар-Разинин көз-караштарына ылайык адамдын бир дагы кылык-жоругу, бир дагы ишмердүүлүгү күн мурунтан белгиленген эмес. Ошондой эле адамдык сапаттар да белгиленген эмес, тескерисинче, адамдын бардык жорук-жосуну жана анын мүнөзү социалдык жашоо процессинде калыптанат, же ал өз каалоосу менен жана өз ыктыяры менен жашайт.

7. Ибн Синанын этикасынын негизин түзгөн принциптер байыркы грек философторунан, биринчи кезекте Аристотелден кийин, адамды акыл-эстүү коомдук жаныбар катары аныктайт. Адам акыл-эсинин күчүнө, анын таануу жөндөмдүүлүгүнө ишенүү Ибн Синанын этикасынын баштапкы түйүнү болуп саналат. Ойчул акыл-эстүү ишмердүүлүктү адамдын өзүнө тиешелүү өзгөчөлүгү, ал эми таанууну – адам бактысынын башкы шарты деп эсептейт, ансыз адеп-ахлак жок жана мүмкүн эмес.

8. Акыл-эс Ибн Синанын системасында «адамдын ичиндеги «жогорку инстанция» катары милдет аткарып, өзүнө адамдын жан дүйнөсүндөгү бүткүл кумарларды жана аффекттерди чечкиндүү түрдө баш ийдирүүгө тийиш жана ошону менен адамдын жакшы мүнөзүн калыптандырууну шартташы керек. Ибн Синанын этикасында акыл-эстин күчүнө ишенүү адептиктин принциби болуп калат.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР:

1. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда [Текст] / Э. Дюркгейм - Москва “Канон”, 1996 - 432 б.
2. Смирнов, А.В. Классическая арабская философия. [Электрондук ресурс] / А. В. Смирнов Уч. Пос // Кирүү режим: <https://avsmirnov.info>vin>teash>
3. Абдуллах ибн аль-Мубарака, Китаб аз-Зухд [Электрондук ресурс] / Абдуллах ибн аль-Мубарака // Кирүү режим: <https://hadis.uk/drugie-sborniki-xadisov/kitab-az-zuxd-abdully-ibn-al-mubaraka/>
4. Мусульманские ученые [Электрондук ресурс] / Мухаммад ибн Исмаил аль-Бухаринин // Кирүү режим: <https://medinaschool.org/library/lichnosti/musulmanskie-uchenye/muhammad-al-buhari>
5. Туманян, Т.Г Статья. Средневековый мусульманский законовед Абу-л-Хасан ал-Маварди и его теоретическое наследие. [Электрондук ресурс] / Т.Г. Туманян журн. Этносоциум и межнациональная культура // Кирүү режим: <http://etnosocium.ru/tumanyan-t-g-srednevekovyi-musulmanskii-zakonoved-abu-l-khasan-al-mavardi>
6. Соколов В. В. Средневековая философия [Текст] уч. Пособ./ В. В. Соколов 214 стр. М. высш. Школа. 1979.-448 б.
7. Аль-Фараби. Философиялык трактаттар. [Текст] / Аль-Фараби М., 1970
8. Абу Али ибн Сина.Избранное. [Текст] / Абу Али ибн Сина. Душанбе-Ашгабад, 2003.Т. 2. 185 б.
9. Философия и этика: сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А А. Гусейнова [Электрондук ресурс] / Кирүү режим: <https://iphras.ru/uplfile/ethics/biblio/SK/1.html>
14. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.,СПб., 1998, С. 340;

24. Шердаков В. Н. Социально-психологический анализ христианской морали. [Текст] / – В. Н. Шердаков Л.: Наука, Изд. ГМИРиА, 1974.-.168 б.
25. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения [Электрондук ресурс] / Кируу режими: -<https://www.vehi.net/bulgakov/svet/index.html>
26. Кюнг Г. Начало всех вещей. Естествознание. [Текст] / Г. Кюнг М., Дом печати-ВЯТКА., 2007.- 250 б.
27. Токарев С.А. Религии в истории народов мира [Электронный ресурс].
28. Шестов Л. Киргегард и экзистенцианальная философия. [Текст] / Л. Шестов Москва Прогресс-Гнозис 1992 г. - 304 б.
29. Шестов Л. Киргегард и экзистенцианальная философия. [Текст] / Л. Шестов Москва Прогресс-Гнозис 1992 г. - 304 б
30. Ясперс К. Философская вера. [Текст] / К. Ясперс - 457-458 б.
31. Ясперс К. Там же. [Текст] / К. Ясперс 423 б.
32. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. [Текст] / М. Хайдеггер – М.: Республика, 1993. 35 - б.
33. Ясперс К. Философиялык ишеним. [Текст] / К. Ясперс 504-б.
34. Ясперс К. Философиялык ишеним. [Текст] / К. Ясперс 505-б.
35. Мамдрдашвили М. Мои опыт нетипичен. [Текст] / М. Мамдрдашвили – СПб.: Азбука, 2000.- 33-б.
36. Декарт Р. Сочинения в двух томах. [Текст] / Р. Декарт – I т. – М.: Мысль, 1989. 309-б.
37. Кант И. Сочинения в шести томах. [Текст] / Р. Декарт – М.: Мысль, 1964. 655-б.
38. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. [Текст] / Ф. Ницше– М.: Мысль. 1990. 2-т. 244-б.
39. История этических учений [Текст] / Ред. А.А.Гусейнов. М.: Гардарики, 2003, - 204-309 б.
40. История этических учений [Текст] / Ред. А.А.Гусейнов. М.: Гардарики, 2003, - 204-309 б.

41. История этических учений [Текст] / Ред. А.А.Гусейнов. М.: Гардарики, 2003, - 204-309 б.
42. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими: <https://helpiks.org/7-21392.html>
43. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими:
file:///C:/Users/admin/Downloads/avidreaders.ru__kniga-o-skupyh.epub
44. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими:
<https://medinaschool.org/library/obshestvo/islamskoe-pravo/fikh>
45. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими:
https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_colier/1244/%D0%90%D0%A0%D0%90%D0%91%D0%A1%D0%9A%D0%90%D0%AF
46. . [Электрондук ресурс] / Кирүү режими: <https://hadis.uk/saxix-al-buxari-xadis-1/31433/>
47. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими: <https://hadis.uk/saxix-al-buxari-xadis-1/31433/>
48. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими:
<https://gufo.me/dict/islam/%D0%9D%D0%B0%D1%81%D1%81>
49. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими: <https://islam-today.ru/istoria/kto-takie-dzabarity-i-kadarity/>
- 50 [Электрондук ресурс] / Кирүү режими:
<https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D1%83%D1%82%D0%B0%D0%B7%D0%B8%D0%BB%D0%B8%D1%82%D1%8B>
51. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими:
<https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D1%88%D0%B0%D1%80%D0%B8%D1%82%D1%8B>
52. Аристотель, соч. В 4-х томах., М.: МЫСЛЬ 1983 г. Т.4. С. 296.
53. Аристотель, соч. В 4-х томах., М.: МЫСЛЬ 1983 г. Т.4. С. 296.
54. Аристотель, соч. В 4-х томах., М.: МЫСЛЬ 1983 г. Т.4. С. 296.
<https://pavroz.ru/files/aristotle4.pdf>
55. (.908 никомахова э).

56. (Аристотель соч. Стр 303. <https://pavroz.ru/files/aristotle4.pdf>) (2, 303).
57. (Аль-Фараби. Социальные-этические трактаты, Алма-Ата, 1979, 335-б. 4, 335).
58. (Аль Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973,- С.355, 35)
Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. - С.332. Там же. - С.332.
59. (6, 180). Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972,- С.180
60. [7, 316]. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972,- С.180
61. [8, 336] Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972,- С.180
62. [9, 40] Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972,- С.180
63. [10, 361]. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972,- С.180
64. (11, 5) Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973,- С 5
65. ” Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.- С 35.
66. Аристотель. Никомахова этика - С.57,58,63.
67. Аль фараби. Социально-этические трактаты [Текст] / Алма Ата, 1973 -, 12,13 – б.
68. Аль Фараби. Социально-этические трактаты [Текст] / Алма-Ата., 1973.- , 28 – б.
69. Аль Фараби. Социально-этические трактаты [Текст] / Алма-Ата., 1973.- 3, 9, 13 – б.
70. Аристотель. Никомахова этика. [Текст] / 4, 78-б
71. Аль Фараби. Социально-этические трактаты [Текст] / Алма-Ата., 1973- ж - 5, 182 – б.
72. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты [Текст] / Алма-Ата, 1973.- 182 – б
73. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты [Текст] / Алма-Ата, 1973 – 183 - б
74. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты [Текст] / 172 – б.
75. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты [Текст] / 188 – б.
76. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты [Текст] / 320, 323 – б.
77. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты [Текст] / 295 – б.
78. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты [Текст] / 296 – б.
79. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты [Текст] / 344 – 348 – б.

80. Джумабаев Ю. Из истории этической мысли в Средней Азии: (С древнейших времен до XIУв,) [Текст] / Ташкент, 1975 – 50 – б.
81. Шаймухамбетова Г.Б., Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. [Текст] / Изд. Наука., Москва 1979 – 1, 98, 153 – б.
82. Аристотель сочинения, Том 4 [Текст] / 2, 405 б.
83. Шаймухамбетова Г.Б., Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. [Текст] / Изд. Наука., Москва 1979 ж. – 110 – б.
84. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 114- б.
85. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 114- б.
86. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 73 – б.
87. Закария Рази. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 73 – б.
88. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 50 – б.
89. Закария Рази. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 122 - б.
90. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989 – 114 - б.
91. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 121- б.
92. Закария Рази. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 121 - б.
93. Закария Рази. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 114 - б.
94. Закария Рази. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 121 - б.
95. Закария Рази. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 120 - б.
96. Закария Рази. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 103 - б.
97. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989.–122- б.
98. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана. [Текст] / Москва, 1960. – 219 – б.
99. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 75 - б.
100. Расоилу фалсафия. [Текст] / Каир, 1939. – 51- б.
101. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 79- б.
102. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989.–79, 80 - б.
103. Исаев М. Общность и отличие этики Розы и Мискавайха. [Текст] / Изв. АН РТ. Душанбе, 1994. - №4, 46-56-бб.

104. Расоилу фалсафия. [Текст] / Каир,1939. – 55 – б.
105. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989.–135-б.
106. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989.–133- б.
107. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] /Душанбе. Адиб. 1989.–106 - б.
108. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] /Душанбе. Адиб. 1989.–106 - б.
109. Закария Рази. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 83 - б.
110. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. –83 -б.
111. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989.– 76 - б.
112. Закария Рази. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 96 - б.
113. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. –93 - б.
114. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989.–114- б.
115. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] /Душанбе. Адиб. 1989.–96, 97-б.
116. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989.– 51 - б.
117. Али Абу ибн Сина. Данишнама (Книга знания) [Текст] / 366-367-б
118. Али Абу ибн Сина. Ар-рисапа фи-л-ахлак (Трактат об этике) // Али Абу ибн Сина. Избранное. – Душанбе; Ашгабат, – 2003. – 2-т. – 164-б
119. Али Абу ибн Сина. Книга о душе [Текст] / Али Абу ибн Сина // Избранные философские произведения. – 385 б.
120. Абуали ибни Сино. Осори мунтахаб [Текст] / Душанбе, 1980. 2-бөлүк, 16-б
121. Али Абу ибн Сина. Книга о душе [Текст] / 387-б.
122. Али Абу ибн Сина. Книга знания [Текст] / 27-б.
123. Ибн Сино. Китаб ал-хидая (Руководство по философии) [Текст] / 80-б.
124. Али Абу ибн Сина. Книга о душе [Текст] / 446 б.
125. Али Абу ибн Сина. Китаб ал-хидая [Текст] / 83-б.
126. Али Абу ибн Сина. Книга о душе [Текст] / 467-б.
127. Али Абу ибн Сина. Китаб ал-хидая [Текст] / 84-б.
128. Али Абу ибн Сина. Книга о душе [Текст] / 476-б.

129. Али Абу ибн Сина. Книга о душе [Текст] / 477-478-б.
130. Али Абу ибн Сина. Книга о душе [Текст] / 495-б.
131. Али Абу ибн Сина. Книга о душе [Текст] /
132. Али Абу ибн Сина. Книга знания [Текст] / 104-б.
133. Али Абу ибн Сина Трактат об этике [Текст] /168-б.
134. Али Абу ибн Сина. Указания и наставления [Текст] / 367-б.
135. Али Абу ибн Сина. Данишнама[Текст] / Абу Али Ибн Сина // Избранные произведения. – Душанбе, 1980. – I т. – 160-б.
136. Али Абу ибн Сина. Указания и наставления. [Текст] / 362-б.
137. Али Абу ибн Сина. Указания и наставления. [Текст] / 364-б.
138. Али Абу ибн Сина. Указания и наставления. [Текст] / 362-б
139. Али Абу ибн Сина. Книга знания. [Текст] / 216-б.
140. Али Абу ибн Сина. Книга знания. [Текст] / 216-б.
141. Али Абу ибн Сина. Книга знания. [Текст] / 216-б.
142. Али Абу ибн Сина. Трактат об этике. [Текст] / 171-б.
143. Али Абу ибн Сина. Трактат об этике. [Текст] /
144. Али Абу ибн Сина. Книга знания[Текст] / Али Абу ибн Сина // Избранные философские произведения. 217-б.
145. Али Абу ибн Сина. Руководство по философии [Текст] / Али Абу ибн Сина // Избранное. - Душанбе. Ашгабат, 2-т. 2003. 116-б.
146. Али Абу ибн Сина. Данишнаме (Книга знания) [Текст] / Али Абу ибн Сина // Сочинения. –Душанбе, 2005. 426-427-б.
147. Али Абу ибн Сина. Трактат об этике. [Текст] / 164-б
148. Али Абу ибн Сина. Указания и наставления. [Текст] / 358-б.
149. Аль-Фараби. Философские трактаты. [Текст] / Алма-Ата, 1970. 239-б
150. Аристотель. Никомахова этика. [Текст] / СПб, 1908, к.У1. 108-б.
151. Али Абу ибн Сина. Книга о душе [Текст] / Али Абу ибн Сина // Избранные философские произведения. 474-б.
152. Али Абу ибн Сина Книга о душе. [Текст] / 476-б.

153. Диноршоев М. Д. Рационалистическая тенденция гносеологии [Текст] / Ибн Сина // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М., 1990. 118-б.
154. Али Абу ибн Сина. Книга о душе. [Текст] / 415-б.
155. Али Абу ибн Сина. Трактат об этике [Текст] / Душанбе., Ашгабат, 2003, II т. 71 – б.
156. Али Абу ибн Сина. Книга знания [Текст] / 149-150-б.
157. Али Абу ибн Сина. Данишнаме (Книга знания) [Текст] / 370-371-б.
158. Али Абу ибн Сина. Книга знания [Текст] / 151-б.
159. Али Абу ибн Сина. Указания и наставления. [Текст] /
160. Али Абу ибн Сина. Ал-Хикма ал-машрикийя [Текст] / Али Абу ибн Сина // Избранное. В 2-х томах. — Душанбе; Ашгабат, 2003. 153-б.
161. Али Абу ибн Сина. Восточная философия [Текст] / 156-157-б.
162. Али Абу ибн Сина. Указания и наставления [Текст] / 764-б.
163. Али Абу ибн Сина. Данишнама (Книга знания) [Текст] / 366-367-б.