DOI:10.26104/NNTIK.2019.45.557

НАУКА, НОВЫЕ ТЕХНОЛОГИИ И ИННОВАЦИИ КЫРГЫЗСТАНА, № 2, 2021

ФИЛОСОФИЯ ИЛИМДЕРИ

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

PHILOSOPHICAL SCIENCES

Исаков К.А., Бойтоева С., Абдижапар кызы А.

МОРАЛДЫК-ЭТИКАЛЫК НОРМАЛАРДЫН ДИНИЙ-МИСТИКАЛЫК (СУФИЗМДИК) ТАБИЯТЫ

Исаков К.А., Бойтоева С., Абдижапар кызы А.

РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКАЯ (СУФИЙСКАЯ) ПРИРОДА МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИХ НОРМ

K.A. Isakov, S. Boytoeva, Abdizhapar kyzy A.

THE RELIGIOUS-MYSTICAL (SUFISM) NATURE MORAL AND ETHICAL NORMS

УДК: 141. 336 (1 – 925.2)

Адеп ченемдери бул адеп-ахлак келип чыккан адамдын жүрүм-турум ченемдери. Алардын аткарылышы, адеп-ахлактык милдет болуп саналат, алардын бузулушу моралдык күнөөлүү булагы болуп саналат. Этика негизги түшүнүктөрдүн бири. Моралдык ченемдер башка ченемдик системалардан (укук, адаттык, этикет) айырмаланган тутумду түзөт. Бир катар авторлор моралдык ченемдерди башка ченемдерге карата артыкчылыктуу деп тааныйт, ал эми кээде аларга кандайдыр бир категориялуулук, катуулук, универсалдуулук, өзгөрүлбөстүк сыяктуу касиеттерди беришет. Моралдын ченемдери жарандык коом тарабынан анын өнүгүү деңгээлине байланыштуу бааланат. Кээ бир авторлор этика боюнча жетектөөчү принцип болуп саналган жана андан келип чыккан конкреттүү моралдык ченемдер "моралдын ченемдери" деп айырмалашат. Бул макалада орто кылымдарга мүнөздүү диний-мистикалык феномен болгон суфизмдеги моралдык-нравалык нормалар, адамдардын жүрүм-турум эрежелери, социалдык адилеттүүлүк сыяктуу баалуулуктар талдоого алынып, социалдык-философиялык илимий өңүттө чагылдырылды.

Негизги сөздөр: *Суфизм, Кудайдын кенчи, зыярат, зикир, факир, моралдык-этикалык нормалар, даосизм, конфуйчилик, пенделик кызыкчылык, санкцияланган нормативдер.*

Нормы морали это нормы поведения человека, возникающие из морали. Их исполнение является моральным долгом, их нарушение является источником моральной вины. Это одно из основных понятий этики. Моральные нормы формируют систему, отличающуюся от остальных нормативных систем (права, обычая, этикета). Ряд авторов признаёт моральные нормы приоритетными по отношению к другим нормам, а иногда и придают им такие свойства, как категоричность, жёсткость, универсальность, неизменность. Нормы морали оцениваются гражданским обществом в связи от уровня его развития. Некоторые авторы различают «нормы морали», являющиеся руководящим принципом этики и вытекающие из него конкретные моральные нормы. В этой научной статье дается социально-философский анализ гуманистического содержания социоэтики суфизма, ценности социальной справедливости, морально-нравственные нормы, правила поведения людей, такие ценности как социальная справедливость средневековья.

Ключевые слова: *Суфизм, дары Бога, паломничество, зикр, бедность, морально-этические нормы, даосизм, конфуцианство, рабский интерес, санкционированные нормативы.*

The norms of morality are the norms of human behavior that arise from morality. Their performance is a moral duty, their violation is a source of moral guilt. This is one of the basic concepts of ethics. Moral norms form a system that differs from other normative systems (law, custom, etiquette). A number of authors recognize moral norms as priority in relation to other norms, and sometimes give them such properties as categoricality, rigidity, universality, and immutability. The norms of morality are evaluated by civil society depending on the level of its development. Some authors distinguish between the "norms of morality", which are the guiding principle of ethics, and the specific moral norms that follow from it. This scientific article provides a socio-philosophical analysis of the humanistic content of Sufism's socioethics, the values of social justice, moral norms, rules of human behavior, such values as social justice of the Middle Ages.

Key words: *Sufism, God's treasure, pilgrimage, dhikr, poverty, moral and ethical norms, Taoism, Confucianism, slave interest, sanctioned norms.*

DOI:10.26104/NNTIK.2019.45.557

Суфизм кандай гана болбосун диний-мистикалык жана философиялык окуу сыяктуу эле өз максатын дүйнө түзүлүшүн түшүндүрүүдөн, андагы адамдын ээлеген ордун жана жашоодогу адамдын аткаруучу вазыйпасын аныктап берүүдөн гана көрбөстөн (б.а. дүйнө көз караштык функциясынын тышкары), өзүн адамдардын жүрүм-турум эрежелерин, жеке жана коомдук моралды аныктаган социалдык-уюштуруучу система сыпатында да көрсөткүсү келет. Элдердин рухий маданиятынын тарыхы айгинелегендей, декларацияланган нормаларды сактоо талабы менен бирге эле жакшылык менен жамандык жөнүндөгү, жол берилген жана тыюу салынган нерселер тууралуу ички, индивидуалдуу түшүнүктөргө ылайык жүрүм-турумду тескөөгө болгон тенденция дайыма жашап келген. Мындай түшүнүктөрдүн параллели адатта жабык формада болгон. Ал нерсени көбүнчө үстөмдүк кылган тартип жана мораль менен түздөн-түз каршылашуудан качуу аракети катары карасак болот.

Мусулман маданиятында адамдын жүрүм-турумун тескөөдө байыркы Кытайдагы мисалга көбүрөөк окшош болгон эки багыттын параллелизминде байкалат. Бири, көбүнчө тышкы, коом тарабынан санкцияланган нормативдерге ыктаган багыт болсо, экинчиси – абсолюттуу Жалгыздык принциптерин адам жеке өзүндө калыптандырган багыт. Биринчи багыт ар түрдүү секталык формалардан турган ислам окууларынан, экинчиси – ислам мистицизминен турат.

Суфизмдин жактоочулары идеалдуу жүрүм-турум катары диний доктринанын рамкасы менен чектелбеген, айрым учурларда болсо алтурсун аларды көзгө илбеген же танган жүрүм-турумду эсептешет. Алардын ар бир мусулман үчүн милдеттүү болгон беш буйрукка болгон мамилесин көрсөтмө катары айтсак болот. Суфийлер шексиз түрдө “Алладан башка кудай жок, Мухаммед анын элчиси” деген формуланы кабыл алышкан, бирок, көрсөтүлгөн формула алардын чечмелөөсүндө салттуу исламдагыдан кбүнчө кардиналдуу айырмаланган: диний монотеизмге көбүрөөк кудайды жана макулуктар дүйнөсүн пантеисттик түшүнүү каршы коюлган, аны болсо мусулмандык ортодоксия эң “зыяндуу” окуулардын катарына кошкон.

Кудайга кайрылуу өтүнүч менен (намаз окуу менен) гана чектелбеши керек. Жакшылыктарды жалынып-жалбарып суроо, суфийлердин түшүнүгү боюнча моралга каршы келет (аморалдуу), соодалашуунун эле бир түрү (“мен сени даңазалап, даңктаймын, ал эми сен ошол үчүн мага сураганымды бер”), анткени, Ибн Араби жазгандай: “Кудай сыйынган, табынган адамга анын адамдык маңызына туура келбеген эч нерсени бербейт”. Ошол эле учурда, айтылган дубалардын баалуулугун тааныган адамдар шариатты сактаган такыба мусулман үчүн намаз, анда айтылган дубалар – парз болсо, суфий үчүн ал – “кудай менен жашырын сүйлөшүү” муктаждыгынын көрүнүшү деп белгилешкен. Ырасын айтканда, намаз учурунда кайрылып жаткан кудай-маектеш түбү келип экинчи “мен” болуп калган жана дуба, чынында, ички диалогко айланган: “Өзү ишенгенди даңазалоо менен бирге ал өзүн даңазалап жатат” [2, 226-б.].

Ошондой болсо да суфийлердин көпчүлүгү намаздын милдеттүү экенин формалдуу түрдө таанышкан, бирок, адаттагы намазга караганда “эркин намазга” (дуба) жана айрыкча кудайдын ысмын эске түшүрүү, кайта-кайта айтууга (зикир) артыкчылык беришкен. Дал ушул зикир сыйынуунун, табынуунун өзгөчөлүү мистикалык формасы болуп эсептелет. Анын негизин Курандын бир катар аяттарынын таап жүрүшөт: “Кудайга ишенгендер! Ысмын бат-бат айтып, Алланы эстеп жүргүлө...” же болбосо: “...Алланы эстөө менен жүрөктөрдө тынчтык орнойт...” ж.б.

Мусулман мистицизминде зикирдин эки тибин айырмалашат: биринчиси – Алланын ысмын угуза кайта-кайта айтуу, экинчиси – үн чыгарбай эстөө. Биринчи учурда суфий дем алуу, дем чыгарууну белгилүү бир жолго коюуга жетишет, ал нерсе аны экзальтация абалына чейин жеткирет. Бул нерсеге музыка жана ритмикалык кыймылдар (мисалы, маулеви орденинин дервиштеринин чимирилип айлануусу) түрткү беришкен. Баса, музыканы угуу жана бийге кызыгуу мусулман ортодоксиясы тарабынан кескин түрдө айыпталат, алар музыка жана бийден ишенимге каршы келген “фальш жана көңүл ачууну” көрүшөт.

Бардык тыюуларга жана айыптоолорго карабастан, музыка адатта суфийлердин зикир чалуусунда колдонулган. IX кылымдын экинчи жарымында алтурсун атайын үйлөр – “самахандар” (“самаа” - түзмөтүз мааниси “угуу”) пайда болгон. Алардын болгону алгачкы суфий адабиятында эле белгиленген (мисалы, ал-Халладждын эмгектеринде). Е.Э.Бертельс жазгандай, “самаа” термини кенен мааниге ээ болгон жана “бардык угулган нерселерге, текстерди үн чыгарып окуудан тартып музыкага чейинкиге” таандык колдонулган. Практика жүзүндө ал түшүнүк кыраатын келтире аткарылган ырларды коллективдүү угууну туюнткан. Салттуу дин уламаларынын жөнү жок айыптоолорунан коргонуп, суфийлер өз трактаттарында самаага уруксат бар экендигине, анын үстүнө самаанын ырас болордугуна байланыштуу көп сандаган далилдерди мисал келтиришкен. Ал-Газали “Воскрешение наук о вере” деп аталган эмгегинде

DOI:10.26104/NNTIK.2019.45.557

“угуунун натыйжалары менен анын эрежелерине” бүтүндөй бир главаны арнаган: “Угуу жүрөктүн тазаланышына таасир этет, ал эми тазалык ачылышты жаратат” [4, 108-б.], анткени Аллага болгон сүйүү жүрөктө жалындап турган соң ырдалып жаткан белгисиз бейт (эки сап ыр) жүрөктө Куранды декламациялоо (көркөм окуу) ойгото албаган нерсени ойгото алат. Ошого карабастан суфизмди официалдуу ислам доктринасы менен “элдештирүүгө” тынбай аракет кылган, ага бекем ишенген ал-Газали бул учурда да компромисстик чечимди сунуштайт – “опасыз, жалган дүйнөгө болгон ышкысы” козголгон, “айыпталган сапаттары”. Кыймылга келген көпчүлүк адамдар үчүн музыка жана бийге тыюу салынышы керек. Алар тандамал адамдарга, “Жараткан Аллага болгон сүйүүсү ашып-ташып тургандарга” гана “ырас болот”, аларда угуу мактоого арзый турган гана сезимдерди жаратат.

Күнүнө беш ирет намаз окуу сыяктуу исламдын ушундай маанилүү талабын сактабоо, белгиленген, көрсөтүлгөн ритуалдарды аткаруудан баш тартуу, бир тараптан, сопусунгандык (такыбасынгандык) жана эки жүздүүлүк мүнөздүү болгон формалдашкан динге болгон протестти, экинчи тараптан – түбү келип эле кудай тууралуу официалдуу концепциядан айырмаланган концепцияны кабыл алууну көрсөткөн. Эгер Жараткан бир эле учурда трансценденттүү жана имманенттүү болгон болсо, адамдын намазы, дубасы да интериоризация болушу абзел.

Рамазан айында орозо кармоо жана “зекет” – кедей-кембагалдардын пайдасына салык төлөөгө тиешелүү маселелерде суфийлер өтө катуу позицияны кармашкан. Орозо тутууну алар өздөрүнүн мистикалык практикасынын сөзсүз аткарылчу шарты катары карашкан: тамакты аз жеш, аз уктоо, аз сүйлөө – күнүмдүк турмуштун принциптери катары кабыл алынган. Алар бир айлык орозо кармоо менен эле чектелишкен эмес жана жыл бою күн алыс орозо кармашкан (саум дауди). Негизинен алгачкы суфийлер ачкачылык культуна үгүттөшүп, узак мезгил бою тамакаш ичпөө “жүрөктүн караңгылыгын жарыкка айлантат”, кудайдан келген рухий азыкка жол ачат деп айтышкан. Кийинчерээк суфий ордендери алгачкы суфийлердин практикасынан баш тартышкан. Накшбанди орденинин суфийлери, мисалы, “Чыныгы орозону шайтандын азгырыктарына азгырылбаган жана ошол себептүү өз башына жаман ойлор келбеген адамдар сакташат” деп үйрөтүшкөн.

Жакшылык менен жамандык кудайдын жуп, кошмок атрибуттары: боорукердик менен өч алуунун обьективдүү көрүнүштөрү катары саналат. Алар Жараткандын өзүн-өзү манифестациялоо каалоосунун натыйжасы. Б.а. белгилүү бир мааниде детерминацияланган. Бирок, бул пикирге байланып калуу жакшылык менен жамандыктын бул дүйнөдө болушунун табигыйлуулугун, о.э. жамандыкты жеңип чыгуунун маанисиздигин моюнга алуу дегенди билдирмек эле. Андай болгондо квиетизмден, кудай ыроологон үлүшкө толук баш ийүүдөн, болуп жаткан жамандыкка моюн сунуудан, жекече өсүп-өнүгүү жана коомдук прогресске багытталган бийик ой-санаа жана аракеттердин жөнсүз экенин моюнга алуудан бөлөк башка эч нерсеге орун калбайт эле. Мындай мамиле эмнеге алып келээрин түшүнгөн суфийлер, жакшылык менен жамандык обьективдүү болгону менен адам тандоо эркиндигине ээ деп түшүндүрүүгө аракеттенишкен. Тилекке каршы, адам баласы адатта, жамандыкты тандайт.

Кудайдын берекеси болгон – эркин тандоо мүмкүндүгүн Руми «капитал» («сармая») менен салыштырат. Кимде ким аны туура пайдалана билсе пайда, сыйлык алып келет, ал эми ким туура пайдалана билбесе же ашкере колдонсо Акыретте аны жаза күтөт.

Ыктыяр эрки – философиянын «каргышка калган суроолорунун» бири. Ал, Гегелдин сөзү менен айтканда «так аныкталбаган, көп маанилүү, улуу түшүнбөстүктөргө кабылган» [7, 291-б.]. Марксизм ыктыяр эркиндигин биринчи кезекте, билим менен ажырагыс байланышкан категория катары карагандыгы белгилүү. Ф.Энгельс: «Ыктыяр эркиндиги чечимди ишти билүү менен кабыл алуу жөндөмүн.. туюнтат» - деп жазган [8, 116-б.]. Дал ушул мааниде эркиндик, суфийлердин көз карашы боюнча, салыштырмалуу салттуу билимдерден, б.а. официалдуу, коомдо кабыл алынган моралдык нормалардан, уламалар жакшылык, эреже деп эсептеш керек деп буйруган нерселерден көз каранды эмес.

Демек, суфизм боюнча ыктыяр эркиндиги тышкы кадыресе, турмуштук таасирлерден эркин болгон, өзүн таануу менен бирге Акыйкатты тааныган индивиддин каалоосуна төп келген эрк. Ошентип, кудайдын кудуреттүүлүгүн таануу, моюнга алуу формалдуу постулат болуп калган. Ал эми адеп-ахлактын критерийи болуп иш жүзүндө жакшылык деген эмне деген жекече пикир саналган. Балким, суфийлик эркин эрк чектелүү, шарттуу болгондур, анткени, саналуу, тандалма адамдар гана өз алдынча ой пикирге жана тандоого жөндөмдүү, ал эми көпчүлүк болсо устаттарга баш ийүүгө милдеттүү деп эсептелген. Жекече эрк чын-чынына келгенде «руханий устаттардын» - олуялардын, шейхтердин ж.б. эрки болуп кала берген.

«Акыйкатка кайрылып келүүгө» мүмкүндүк

DOI:10.26104/NNTIK.2019.45.557

берген ыкмалар ар түрдүү, маани-маңызы боюнча бирдей – ал татыктуу жүрүм-турум, пенделик күчтүү сезимдерден, эгоисттик каалоолордон баш тартуу, өзүн өзү тыюу, атайын дене көнүгүүлөрү жана дем алуу, дем чыгаруу гимнастикасы, мүмкүн болушунча максатка умтулуу жана ойду бир жерге токтото билүү. Өзүнө-өзү бүткүл бойдон сүүгүп кеткен, бардык тышкы нерсеге алаксыбаган мистик жан-дүйнөсүндө бейпилдик орногон абалга же экзальтациянын өзгөчө тибине жетүү менен өзүнүн физикалык жана психикалык жөндөмдөрүн тааныганга, аларды тескегенге үйрөнөт. Ага эгоисттик «менинен» кутулуусу жана Абсолют менен биригип кетүүгө жетишүүсү абзел. Ал-Халладж: «Отбрось от себя сотворенную природу, зачем она тебе, который стал бы им, а Он тобой в реальности!» - деп насаат айтат [10, 845-б.].

Ошол эле учурда суфизмдин этикалык кредосу бир жактуу эмес, тандалмалуу болуп калган. Адепттердин көпчүлүгү исламдын негизги жоболорун жана догматтарын өздөштүрүүгө, тарика жолуна түшүүнүн милдеттүү алдын-ала шарты катары шариаттын буйруктарын бекем сактоого милдеттүү болгон. Өсүп-өнүгүүнүн кийинки тепкичинде адам иш-аракетинде жана кылык-жоруктарында болсун, дале эркин болгон эмес, аларды ал шейхтин насааттарына ылайыкташы керек. Шейхтин көзүнчө ал өзүн “жуугучтун колундагы өлүк денедей” алып жүрүшү керек. “Мурид” деген түшүнүк, сөзмө-сөз которгондо “өзүнүн эркин тапшырган” дегенди билдиргендиги кокусунан эмес. Бир гана тандалгандар, арифтерден – чыныгы болмушту тааныган, өсүп-өнүгүүнүн акыркы, үчүнчү баскычына – хакикага жеткендердин арасынан чыккандар моралдык эркиндикке ээ.

Суфизмдин кайсыл-бир бөлөк аспектисине караганда дал этикалык көрсөтмө, жоболордун карама-каршылыктуулугу анын тарапташтары менен каршылаштарынын талаш-тартышын жана идеялык полемикасын пайда кылып келген жана пайда кылууда.

Адабияттар:

1. Абуов А.П. Мировоззрения Ходжа Ахмета Ясави. - Алмата, 1997. - 196 с.
2. Аль-Фараби. О разуме и науке. - Алмата: Наука, 1975. - 113 с.
3. Артыкбаев К. Акыйкат сабагы. - Бишкек: Адабият, 1991. - 288 б.
4. Бертельс Е.С. Суфизм и суфийская литература. - М.: Наука, 1965. - 524 с.
5. Бертельс, Е.Э. Персидская поэзия в Бухаре X в. - М.-Л., 1935. - 58 с.
6. Игнатенко А. В поисках счастья. - М.: Мысль, 1989. - 255 с.
7. Игнатенко А. Социум и разум. // Рационалист. Традиции и современность. Ближний и Средний Восток. - М.,1990. - С. 3-13.
8. Касымжанов А.Х. Очарование знания. - Фрунзе: Кыргызстан, 1990. - 152 с.
9. Кенисарин А.М. Аль-Фараби: философия и проблемы просвещения. // Изв. МН-АН РК. Сер. обществ. наук. - Алматы, 1998. - №4. - С. 3-14.
10. Степанянц, М.Т. Философские аспекты суфизма. - М.: Наука, 1987. - 192 с.