

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465
Индекс 74876

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ХАБАРШЫ

Дінтану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЪ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК

Серия религиоведение

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

EURASIAN JOURNAL

Of Religious studies

№1 (21)

Алматы
«Қазақ университеті»
2020



ХАБАРШЫ

ДІНТАНУ СЕРИЯСЫ №1 (21) наурыз

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465
Индекс 74876



29.07.2015 ж. Қазақстан Республикасы Инвестициялар және даму министрлігі
Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитеті
Күзлік №15490-Ж

Журнал жылына 4 рет жарыққа шығады

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ

Мейрбаев Б.Б., филос.ғ.д., доцент м.а.
(Қазақстан)
Тел.: +7 701 272 1704
E-mail: relvestnik@gmail.com

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

Байтенова Н.Ж., филос.ғ.д., профессор – ғылыми редактор (Қазақстан)
Абжалов С.Ү., филос.ғ.к., доцент – ғылыми редактордың орынбасары (Қазақстан)
Құрманалиева А.Д., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)
Рысбекова Ш.С., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)
Бейсенов Б.Қ., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)
Альджанова Н.Қ., PhD доктор, доцент м.а. (Қазақстан)
Сатершинов Б.М., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)
Затов Қ.А., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)
Муминов Ә.Қ., т.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Демеуова А.А., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Луснан Турсеску, Конкордия университетінің профессоры, PhD, дінтанушы (Канада)

Луиза Райан, Шеффилд университетінің профессоры, дінтанушы (Ұлыбритания)

Мухаметшин Р.М., саяс.ғ.д., профессор (Татарстан, РФ)

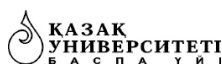
Челеби И., Мармара университетінің профессоры, исламтанушы (Түркия)

Хизметли С., Шет тілдер және іскерлік карьера университетінің ректоры, PhD, профессор (Қазақстан, Түркия)

ТЕХНИКАЛЫҚ ХАТШЫ

Алимханова А., магистрант, (Қазақстан)

Дінтану сериясы журналында қоғам үшін өзекті діни мәселелерді арқау еткен зерттеулер жарияланады



Министерство образования и науки
Республики Казахстан
Официальный интернет-ресурс
Комитета по контролю в сфере
образования и науки



Ғылыми басылымдар бөлімінің басшысы

Гүлмира Шаккозова
Телефон: +77017242911
E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

Редакторлары:

Гүлмира Бекбердиева, Агила Хасанқызы

Компьютерде беттеген

Айша Қалиева

ИБ 13539

Пішімі 60x84 ¹/₈. Көлемі 3,7 б.т. Офсетті қағаз.
Сандық басылыс. Таралымы 500 дана.
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің
«Қазақ университеті» баспа үйі.
050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71.
«Қазақ университеті» баспа үйінің баспаханасында басылды.

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2020

ДІНТАНУ СЕРІЯСЫ

СЕРІЯ РЕЛІГІОВЕДЕНІЕ

RELIGIOUS STUDIES SERIES

Ж.Д. Мустафина* , Қ.М. Борбасова 

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

*e-mail: zhanar_mustafina@list.ru

АЙҚЫШ ТАҢБАСЫНЫҢ СИМВОЛДЫҚ МӘНІ ЖӘНЕ ОНЫҢ ТРАНСФОРМАЦИЯСЫ

Қазіргі уақытта әлем халықтарының дінге, жаңа діни ағымдарға, оның ішінде, діни әдеттер мен жоралғыларға, діни дәстүрлер мен ырым-тыйымдарға, діни рәміздерге деген үлкен қызығушылықтары байқалады. Осы жағдай авторларды христиан дінінің басты символы болып табылатын айқышты (крест), оның символдық мән-мағынасын және өзгерістерге ұшырауын зерттеуге итермеледі. Мақалада айқышты діни символ және діннің феномені ретінде қарастыру мәселесіне басты орын берілген. Зерттеу жұмысында мәдениет пен адамзат қызметінің символы, адамның әлемдегі, қоғамдағы және өзінің психологиясындағы бағдарлану нысаны ретіндегі болған айқыш тарихи маңызды және методологиясы күрделі құбылыс ретінде көрсетіледі. Мақалада әртүрлі мәдениеттердегі айқыштың пайда болуынан бастап, тарихи даму процесінде көрініс тапқан полисемантизмге дейінгі көптеген мәселелер қарастырылады. Зерттеуде айқыш адамзат тарихының алғашқы кезеңдерінде әртүрлі формаларда көрініс тапқан полисемантикалық және көп функциялы объект ретінде қарастырылады. Сондай-ақ, мақалада христиандыққа дейінгі кезеңдердегі кейбір мәдениеттердегі айқыш таңбасының эволюциясы көрсетіледі, христиан және басқа мәдениеттердегі айқыш символының мәні мен мағынасы ашылады және де әр түрлі халықтардың символ мазмұнына енгізген түсініктеріне баға беріледі.

Түйін сөздер: христиандық, айқыш, христограмма, символ, эволюция, трансформация.

Zh.D. Mustafina*, K.M. Borbassova

Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty,

*e-mail: zhanar_mustafina@list.ru

The Symbolic Meaning of the Cross and its Transformation

At present, the high interest of the peoples of the world in religion, new religious trends, including religious rites, traditions and symbols, has prompted the authors to explore the cross, which is the main symbol of Christian religion. The article is devoted to the study of the cross as a symbol and phenomenon of religion. In the research, it is characterized by the historical significance and methodology of the cross as an expression and symbol of culture and human activity, as a form of orientation in human beings in the world, the society and the private psychology. The article deals with a wide range of problems: from the origin of the cross in different cultures to its polysemantics, manifested in the process of historical development. In the study, it is considered as a polysemantic, multifunctional object, manifested in various forms already at the earliest stages of human history. The article presents the evolution of the symbol of the cross in some cultures of the pre-Christian period; reveals the meaning and meanings of the symbol of the cross in Christian and non-Christian cultures; it is shown how many peoples throughout the history of humanity have adjusted the meaning of the symbol.

Key words: Christianity, cross, christogram, symbol, evolution, transformation.

Ж.Д. Мустафина*, К.М. Борбасова

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы,

*e-mail: zhanar_mustafina@list.ru

Символическое значение креста и его трансформация

В настоящее время возрос интерес народов мира к религии, новым религиозным движениям, в том числе к религиозным обрядам, традициям, поверьям, запретам и религиозным символам. Эти обстоятельства побудили авторов исследовать главный символ христианства – крест, его символическое содержание, а также его трансформацию. Статья посвящена исследованию креста как символа и феномена религии. В работе показывается историческая значимость и методологическая сложность креста как явления и символа культуры и человеческой деятельности как формы ориентации человека в мире, обществе и собственной психологии. В статье

рассматривается широкий комплекс проблем: от происхождения креста в различных культурах до его полисемантической, проявившейся в процессе исторического развития. В исследовании он рассматривается как полисемантический, полифункциональный объект, проявившийся в разных формах уже на самых ранних этапах человеческой истории. В статье представляется эволюция символа креста в некоторых культурах дохристианского периода; выявляется смысл и значения символа креста в христианских и нехристианских культурах; показывается, как многие народы на протяжении всей истории развития человечества вносили свои коррективы в значение символа.

Ключевые слова: христианство, крест, христограрма, символ, эволюция, трансформация.

Кіріспе

Мәселенің теориялық негізі С. Аверинцев және басқалардың «Христианство» атты ІІІ томдық жинағы, А. Удовенконың «Азбука христианства», О.В. Вовктың «Энциклопедия знаков и символов», А. Уваровтың «Христианская символика», «Библейская энциклопедия», Ф.А. Брокгауз бен И.А. Ефронның «Религии мира», В. Рошальдың «Полная энциклопедия символов», Андрееваның «Энциклопедия символов, знаков, эмблем» атты энциклопедиялық еңбектер мен жинақтар негізінде жасақталды. Сонымен қатар, Р. Генонның «Символы священной науки», М. Мамардашвили мен А. Пятигорскийдің «Символ и сознание», Дж. Трессидер, В. Копалинский, Е. Шейнина, Л. Уваровтың, Э. Кассирер, М. Элиаде және т.б. еңбектері зерттеудің теориялық және методологиялық негізін құрайды.

Зерттеу барысында аталған тақырыпқа арналған еңбектерді саралау үшін жүйелі-функционалдық, каузальдық сараптау әдісі, ой тұжырымдарын жасау әдісі, жиналған материалдарға талдау жасау үшін сипаттау әдісі, салыстырмалы әдіс, сонымен қатар, суреттеу, тарихи деректерді қарастыру барысында салыстырмалы-тарихи талдау және герменевтикалық әдістер қолданылды.

Айқыш – христиан дінінен әлдеқайда бұрын пайда болған ең ежелгі символдардың бірі. Ұзақ даму тарихы бар айқыштың мазмұны өте бай. Бастапқы уақытта ғарыштың (космостың) эмбебап символы саналған айқыштың қиысқан екі сызығы әлемнің төрт құбыласын білдірді. Сонымен бірге, айқыш екіжақтылық, одақ, бірігу мағыналарына да ие. Дәл осы мағынада ол математика ғылымына белгі ретінде енді (қосу белгісі). Археологиялық қазба жұмыстары кезінде табылған заттардағы айқыш белгісі оның Азия, Африка, Мысыр, Шығыс және Еуропаның ежелгі халықтарына тән болғандығын дәлелдейді. Түрлі халықтар арасындағы айқыштың символдық мәні алуан түрлі мағынада қолданылады. Айтар болсақ, Алдыңғы Азияда

айқыш сакралды белгі және бақыт символы; Вавилонда – Айдың төрт фазасының белгісі; Сирияда – әлемнің төрт негізгі элементінің символы; Колумбтың Американы ашуына дейінгі тайпаларда – өмір мен құнарлылықтың нышаны болса, Аркадияда, керісінше, қабірлерде бейнеленетін өлім белгісі болып саналды. Қытайда шаршы ортасына салынған айқыш жер мен тұрақтылықтың символы. Африкада бұл қолдау мен қорғаудың, ғарыш пен бірлікті білдіретін мықты белгі, ал шеңбердің ортасына түсірілген айқыш – жоғарғы биліктің символы болды. Буддизмде шеңбер ішіне бейнеленген айқыш – өмір дөңгелегін (колесо жизни) білдірді, шеңбер шегінен шыққан айқыш ұштары құдайлық энергияны көрсетті. Одан бөлек, индуизм мен буддизмде айқыш тіршіліктің жоғары және төменгі саналарының бірлігін білдірді. Айқыштың тік жолағы – көкке көтерілуді меңзесе, көлденеңі – жердегі өмірді білдірді. Көріп отырғанымыздай, айқыш мазмұны көптеген елдерде бірдей мағынада емес, кей жағдайларда тіпті қарама-қарсы мазмұндарға да ие.

Сонымен қатар, айқыштың көптеген құдайлардың атрибуты болғандығын да айта кеткен жөн. Мысалы, Мексикада бұл жел және жаңбыр құдайлары Кецакоатль мен Тлалоктың атрибуты; Үндістанда от құдайы Агнидың отты шоқпарларының белгісі; Скандинавияда айқыш найзағай құдайы Тордың құдіретті күшін білдірді [1; 5].

Христиан діні пайда болғаннан кейін айқыш мүлдем жаңа мазмұнға ие болды. Уақыт өтісімен, ол христиан дінінің басты символына айналып, Иса Мәсіхтің кешірім үшін құрбандығы және мәңгілік өмір мен азаптан құтылудың қасиетті белгісі болды, яғни Иса өзінің айқыштағы өлімімен адамзаттың күнәсінің құнын төледі.

Айқыш символының пайда болуы мен эволюциясы

Айқыш христиан дінінде болды ма, және ол қайдан келді, айқыштың түрлеріне және т.б. сол сияқты сұрақтарға тоқталсақ. Негізінен еврейлерден ғана тұрған Ескі әсиет шіркеуінде,

айқышқа шегелену қолданылмады және жазалау, әдеттегідей, үш тәсілмен орындалды: таспен ұру, тірідей өртеу, ағашқа ілу. Сондықтан да оларда ағашқа ілінгендер жөнінде: «ағашқа ілінгеннің қай-қайсысы да қарғысқа ұшыраған» делінген. Жазалаудың тағы бір төртінші түрі болған – басты қылышпен шабу әдісі. Ол патшалық дәуірде пайда болды.

Айқыштық дарға асу әдісі пұтқа табынған грек-рим дәстүрінде болды және оны еврей халқы Исаның туылуынан (Рождество Христова) бірнеше ондаған жылдар бұрын, римдіктер олардың соңғы заңды патшасы Антигонды айқышқа керіп өлтіргенде ғана білді. Сондықтан да Ескі өсиет мәтіндерінде айқыштың өзі, атауы, пішіні, қала берді жазалау құралы болғандығы жөнінде мүлдем айтылмайды. Керісінше, 1) адамдардың іс-әрекеттері туралы, Иса айқышы бейнесінің мазмұнын алдын ала қалыптастыратын жағдайлар; 2) құпия түрде алдын ала айқыштың күші мен өміршендігі жайлы және 3) аяндар мен уаһилер, Мәсіхтің көретін азабын алдын ала бейнелеген мәтіндер келтіріледі.

Абыройсыз өлімнің құралы ретінде болған айқыш бастапқы уақыттарда қорқыныш пен үрей тудырды, бірақ Иса Мәсіхтің арқасында бұл қуанышты сезімдерді тудырған бұл құрбандық христиандар үшін үлкен олжа болды. Осыған байланысты римдік апостол Ипполит: «Шіркеудің өлімге қатысты өзінің үлкен олжасы бар – ол мойнына тағып жүрген Мәсіхтің Айқышы» десе, тағы бір апостол, философ, әулие Иустин: «Пайғамбар алдын ала айтып кеткендей, айқыш – бұл Мәсіхтің билігі мен күшінің ұлы символы» деді.

Жалпы, «символ» – грек тілінен аударғанда «біріктіру» деген мағынаны, немесе көрінбейтін шындықты көзге көрінетін табиғи болмыс арқылы ашу, иә болмаса белгілі бір ұғымды бейне арқылы жеткізуді білдіретін, яғни екі нәрсені қосушы құралды білдірді.

Палестинада пайда болған және негізінен бұрынғы иудейлерден құралған Жаңа Өсиет шіркеуінде, пұтқа табынушылықтан сақтану мақсатында сурет салуға қатаң тыйым салған дәстүрлерді ұстанулардан символдық бейнелердің енгізілуі қиынға соқты. Алайда, Құдайдың өзі символикалық және иконографиялық тілде көптеген нәрселерді айтты. Мысалы, Құдай Иезекил пайғамбарға сөйлеуге тыйым салып, оған Иерусалимнің қоршаудағы бейнесін «Израиль ұлдарына» «белгі» ретінде салуға бұйырады.

Христиандықтың бірінші ғасырларынан басталған Құтқарушының избасарларын кудалау

үрдістерінен, мәсіхшілер жасырынуға және өздерінің рәсімдерін құпия түрде өткізуге мәжбүр болды.

Осы уақытқа дейін шіркеу өз ілімдерін және қасиетті орындарын Мәсіхтің жауларының зиянды қызығушылықтарынан қорғау үшін сақтық шараларын қабылдап отырды. Осының бір дәлелі ретінде айтсақ, 286 жылы император Диоклетианның бұйрығымен әйгілі римдік әртіс, ымшыл (мимист) Генесий циркте құпиялылықтың бірі шоқындыруды күлкі еткен. Алайда оның көріністе айтқан сөздерінің өзіне қатты әсер еткендігі сонша, ол тәубеге келіп, шоқындыру рәсімінен өтіп, көпшілік алдында христиандар дайындаған өлім жазасына кесіледі (басы шабылды). Осындай фактілер тарихта көптеп кездеседі. Осылайша, христиандық құпиялылықтарды пұтқа табынушылар мен басқа жаулардан қорғау мақсатында Шіркеу алғашқы ғасырлардан-ақ шартты символикалық тілді, яғни қысқартуларды, монограммаларды, символдық бейнелер мен белгілерді қолдануға мәжбүр болды [2].

Керілетін айқыштардың түрлері.

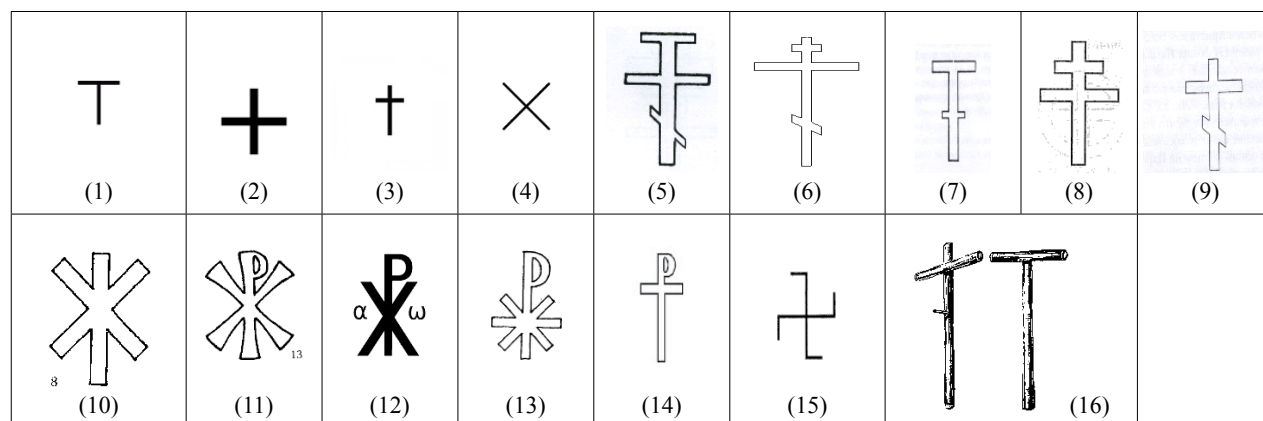
Айқыштың алғашқы формасы Т әрпінде болды және ол өлім жазасының құралы функциясын ғана атқарды. Рим империясының оңтүстік және шығыс бөлігінде құлдарды, бүлікшілерді, қылмыскерлерді дарға асу үшін «Мысырлық айқыш» деп аталған Т әрпіне ұқсас өлім жазасының құралы пайдаланылған. Осыған байланысты граф А.С. Уваров: «Гректің Т әрпі – айқыштың формаларының бірі» деп жазады. Айқышты – өлім жазасының құралы ретінде қолданғандықтан, ертедегі христиандар айқыштың құпия эмблемасы ретінде түрлі христограммаларды ойлап тапқан. Айқыш көп уақытқа дейін мойындалмаған белгі болды. Тіпті Рим императоры Константиннің (306-337) шоқинуынан кейін де, айқыш ұзақ уақыт бойы христограммадан кейінгі екінші орында қала берді.

Христиан діні жеткілікті дәрежеде таралып, нығайғаннан кейін ғана айқыш бірте-бірте христограмманы ығыстыра бастады. V ғасырға қарай христиандар енді саркофагтарға, шамдарға, қорапшаларға және т.б. заттарға өлімнің өзін жеңген осы бір мықты символды бейнеледі.

Ал енді Иса Мәсіхтің қандай айқышқа керілгендігі жөніндегі мәселеге келетін болсақ, оның айқышының нақты қандай пішінде болғандығы белгісіз. Ежелгі дүниеде жазалау құралы ретінде қызмет атқарған айқыш Рим империясының әр бөлігінде түрлі формаға ие

болды: кейде ол жай ғана тігінен тұрғызылған бөрене болса, кейде Х (сruх decussate, кейін бургунд айқышы) әрпіне ұқсас айқасқан екі ағаш түрінде болды (4-сурет); кей жағдайда – екі бөрененің ұзыны тігінен бекітіліп, екінші қысқасы көлденең орнатылды, осылайша Т

әрпіне ұсас болды (айқыштың египеттік формасы crux commissa vel patibulata) (1-сурет). Кейбір жағдайларда, айқыштың көлденең бөлігі, тік бөрененің үстінен емес, сәл төменірек бекітілді (3-сурет), сөйтіп ол төртұшты айқышқа айналды (сruх immissa vel capitata) [3, 833].



Археологтардың көпшілігінің пікірінше, айқыштың осы немесе басқа формасының тиісті жабдықтары мыналар болды: отырғыш – мүйіз түріндегі кішкентай ғана ағаш, ол тік бағананың алдыңғы жағынан ортасына қарай бекітілді. Бұл жазаланушының шегеленген қолдары жыртылып және денесі салбырап кетпес үшін жасалды. Жазасын өтеуші оған сүйенді немесе аяқтарын екі жаққа жіберіп, үстінен іліне отырды (16-сурет) [4].

Келесі элемент – жазаланушының аяғын тіреп тұратын табанша. Өлім жазасына кесілген адамның басының үстіне көп жағдайда қылмысы жазылған тақтайша ілінген. Егер бұл тақтай мен табанша тік бағананың бойынан шығып кетсе, бұл айқыш жеті немесе сегіз ұшты болып есептелді (5, 6-суреттер). Егер, тақтайша да, табанша да тік бағананың шетінен шықпаған жағдайда, айқыш төрт ұшты болды (3-сурет). Ал тек табаншасы немесе тақтайшасы бағананың шетінен асып кеткен жағдайда, айқыш бес немесе алты ұшты болып есептелді (7, 8, 9 суреттер).

Аталған айқыштардың қайсысы Иса Мәсіхке тиесілі екендігі жөнінде пайымдау үшін ішінде ішінара аталып өтілген Шіркеу Әкелері мен шіркеу жазушыларының жазбаша куәліктеріне және христиандық ежелгі материалдық ескерткіштерге жүгінуге болады. Мысалы, апостол Варнава өз жолдауларында Т-тәрізді айқыш туралы айтса, Тертуллиан «латынның «Т» әрпі – айқыштың нағыз бейнесі» деп келтіреді. 1857

жылы Римдегі Палатин тауын қазу жұмыстары кезінде табылған III ғасырдың ортасына тиесілі пұтқа табынушылардың айқыштың карикатуралық бейнесі де «Т» әрпі формасына ұқсас.

Бұған қатысты қосымша тағы бір айтылып кететін жайт, бұл жердегі «Т» белгісі тек грек және латын әліпбиінің әрпі ғана емес, жалпы ежелгі халықтар арасында, атап айтқанда мысырлықтарда да бақыт пен шаттықтың эмблемасы болды, оны мәсіхшілер мысырлықтардан о дүниелік өмірдің эмблемасы ретінде алған болса керек және оның христиан қабірлерінде бейнеленген суреттері Иса Мәсіхтің айқышы дегенді білдірмейді [5, 268].

Алайда, Иса Мәсіхке қатысты айқыш формасының төрт ұшты болғандығын дәлелдеген жазбаша дәлелдемелер мен материалдық ескерткіштердің саны анағұрлым көп (3-сурет). Иринеи Лионский және Иустин Философ бесұшты айқыш туралы айтады. Нонның айтуынша, Иса Мәсіх төрт ұшты айқышта мерт болған. Үш тілде жазылған «Назареттен шыққан Иса, Иудейлердің Патшасы» жазуы бар тақтайшадан басқа, Иса Мәсіхтің айқышында отырғыш пен табаншаның болғанын Тертуллиан, Иринеи, Иустин Философ, Григорий Турский мәлімдейді. Айқышқа шегеленетіндер көбінесе айқыштағы арқанға ғана байланатынына қарамастан, Иса-ның шегеленгендігі сөзсіз [6, 543].

Иса Мәсіхтің әлемді құтқарудағы құралы ретінде болған айқыш христиандар арасын-

да әу бастан-ақ үлкен құрметке ие болды. Шіркеу әкелері бұны апостолдардың тартуы деп қабылдайды. Алғашқы үш ғасырда ол пұтқа табынушылардан құпия сақталатын христиандық нанымдар мен рәсімдер шеңберіне кірді. Алайда пұтқа табынушылар бұл туралы білген, өйткені христиандардан шыққан кейбір адамдар батыл түрде айқышты ашық дәріптеп, оған құлшылық етті. Әулие Киприан Карфагеннің биографы Понтийдің әңгімесіне сенсек, III ғасырда кейбір христиандар айқыштың суретін маңдайларына бейнелеген, олар бұл белгі арқылы қуғын-сүргін кезінде танылған және азапталған. III ғасырдың ортасынан, маңдайына айқыш салынған адам бейнесінің бір суреті ғана (ыдыста) сақталған. 7-ші Әлемдік собор актілерінен Диоклетианның билігі кезінде (III ғасыр) мерт болған Проккопий мен Оресттің кеудесінде айқыштың бейнеленгені белгілі. Пұтқа табынушылар мәсіхшілерді айқышқа табынушылар деп мазақ етіп, христиандарды айқышты фетиш немесе пұт ретінде құрметтейді деп ойлады. Жалпы, Ұлы Константин заманына дейін христиандар керілген Құтқарушының бейнесін салмақ түгілі, айқыштың өзін салудан бас тартты. Рим және Помпейде жүргізілген қазба жұмыстары кезінде табылған алғашқы үш ғасырдың заттарында, көбінесе айқыш пен айқышқа керілудің аллегориялық суреттері бейнеленген: Каинның Авельді өлтіруі, Авраамның Исаакты құрбандыққа шалуы, Моисейдің дұға етіп отырғаны, шөлде тұрғызылған мыс жылан, ара-лап кесіліп жатқан Исаяя, киттің ішінде отырып, қолын соза дұға етіп отырушының, еврейдің пасхалды қозысы және Ескі Өсиетте кездесетін Құтқарушының айқыштық өлімінің басқа да түпбейнелері [3, 834].

Айқыштың көптеген символдары бар: зәкір, X тәрізді фигура, соңғысын христиандар айқыш орнына қабылдады, алайда барлық археологтардың пікірінше, бұл – символдан басқа ештеңе де емес. Шамамен II ғасырдың екінші жартысында бұл фигураның ортасына I әрпі немесе тік сызық орналастырыла бастады (10-сурет). Кейбіреулер бұл белгіні I және X грек әріптерінен құралған Христос есімінің монограммасы деп санады. Кейін X фигурасының ортасына I орнына Христос есіміндегі екінші Р әрпін орналастырды. Айқыштың осындай символдары III және одан кейінгі ғасырлар ескерткіштерінде жиі кездесті және дәл осындай белгі Ұлы Константинге аспаннан көрінді (11-сурет). Ария ересі (дінбұзарлық, күпірлігі) пайда болғаннан кейін, бұл монограммаға α

және □ әріптері қосыла бастады, онда олар Иса Мәсіхтің Әке Құдайымен бірлігінің белгісін білдірді. Кейінірек, христиандықтың пұтқа табынушылықты біржола жеңуінен кейін, олар осы монограмманы айналдыра сызса (12-сурет), 350 жылдан бастап, оған көлденең сызық түсті (13-сурет). Шамамен 355 жылдарда монограммдан X алынып тастала бастады, осылайша айқыш 14-суретте көрсетілгендей формаға енеді, содан кейін оған Р әрпі түсіп қалған грек формасындағы айқышты салады да, α және □ әріптері сақталған айқыштың төрт бөлігі ұштарына қарай қалыңдай бастайды. Ресейде мұндай айқыш түрі корсундық деп аталды, өйткені әулие Владимир оны Киевке Корсунадан жеткізген. Мұндай айқыштың ескі үлгісі Мәскеудегі Успенский соборында сақталған.

Россидің айтуынша, бесінші ғасырдан ерте кезеңдерге қатысты латын айқышының бейнелері жоқ (3-сурет). Ол грек айқышы туралы да дәл солай айтады. Алайда, мерзімі жоқ *immissa* формасындағы көптеген айқыштар III, тіпті II ғасырларға жатқызылуы мүмкін, мысалы, Римдегі Люцина катакомбаларын келтіруге болады. Айқыштың аллегориялық және символдық бейнесінен қазіргі пішінінің түпкілікті бекітілуіне дейінгі өткен сатысы – гректің төрт «Г» әрпінің қосындысынан құралған гаммалық бейнесі болды (15-сурет).

V ғасырдың аяғына дейін шегеленген Исаның бейнесі түсірілген айқыштар болған жоқ. Кейде айқыштың жанына Мәсіхтің белгісі болған – тек қана қозы бейнеленді. Алдымен олар айқышты қозының үстіне, содан кейін алдына немесе айқыш үстіне бейнелесе, кейде 12 қозының (апостолдардың) ортасына салды. VI ғасырдың басында қозы айқыш астында, сойылуға дайын құрбандық үстелінің үстінде бейнеленді. Біраз уақыттан кейін ол тақ үстінде әдемі безендірілген айқыш астында, алайда оның кеудесі мен төрт аяғынан қан тамшылап жатқандығы бейнеленді. Ақырында, қозы айқыш ортасында, айқышқа шегеленгендей болып бейнелене бастады. Труль соборы (691-692) мұндай кескіндерге үзілді-кесілді тыйым салды, содан кейін мұндай бейнелер ұзақ уақыт бойы салынбады. Жоғарыда айтып кеткендей, қозының айқышпен бірге немесе айқыштың артында салынған суреттермен бір мезгілде немесе одан сәл кейін уақыттарда қолдарын жайған, бірақ айқышсыз Мәсіхтің бейнесі қолданылды.

IV ғасырдың аяғында Рим империясында айқыштың түрлі формалары кеңінен қолданыла бастады. Константиннің өзі Римдегі апостол

Петрдің қабіріне алтыннан құйылған айқыш қойды. IV ғасырда айқыш Валентиан мен Проба императорлары монеталарында бейнеленді. Император Валентиан III және оның әйелінің тәждерінде айқыштар бейнеленді (V ғ.). V ғасырда дипломдар мен басқа да ресми құжаттардың басына айқыш салынды, сондай-ақ барлық актілерге қойылатын жеке қолдың алдына, кейінірек жеке адамның қолының орнына қатарынан үш айқыш қойыла бастады. Айқышпен қол қойылған келісімді бұзғандарға екі есе жаза берілді. Дәрігерлердің берген рецепті астында, қабірлерде қайтқан адамның жылын көрсету үшін де айқыш қойылды. V ғасырдан бастап, дінбасылары мен христиандар өздерінің ғибадаттары мен күнделікті өмірлерінде Иса Мәсіхтің айқышқа керілген емес, өзі ғана бейнеленген айқыш түрін пайдаланды. Мысалы: қымбат безендірілген Ватикан айқышында Құтқарушының бейнесі беліне дейін ғана салынған; Папа Ұлы Григорийдің Теодорлиндаға сыйға тартқан гүлмен бедерленген айқышында сәулелермен қоршалған Иса Мәсіхтің басы көрінеді; көбіне Иса Мәсіхтің айқыш етегінде тұрған бейнелері көбірек кездеседі. Сонымен қатар, Иса Мәсіх көп жағдайда Құдай-Патша кейпінде, патшалық биліктің атрибуттары бар сән-салтанатты бейнеде салынды. Кейбіреулердің пікірінше, айқышқа шегеленген Иса Мәсіхтің бейнесін салу VI ғасырдың соңғы ширегінен бастау алса, енді біреулердің айтуынша VII-IX ғасырларда басталған. Айқышқа шегеленген Құтқарушының ең ежелгі суреті Римдегі Сабинаның есігінде бейнеленген, ол V-VI ғасырларға жатады және бұл уақыт мерзімі жазба ескерткіштердегі дәлелдермен сәйкес келеді (Хориций, Григорий Турский).

Исаның керілген алғашқы айқыштарында көбіне ол көзін ашып тұрған, сабырлы және мәртебелі кейіпте бейнеленеді. Шығыста айқышқа танылған Иса әрдайым кішкентай қарақоңыр сакалымен, ұзын шашымен бейнеленді. Батыста готикалық кезеңге дейін – көбінесе сакалсыз, кейінірек сакалмен салынды. Сонымен қатар, кейде батыстық бейнелерде оның басында тәж тұрса, шығыста оның басының айналасында нимб бейнеленген.

Қайта өрлеу дәуірінен бастап, ол жүзі қайғы-қасіретке толы болып бейнеленеді [5, 269].

586 жылғы Сирия Інжілінен бастап және орта ғасырларда Мәсіх әдетте жеңдері бар ұзын киіммен немесе антикалық ұзын етеккі киімдермен бейнеленген; кейде барлық денесін жауып тұратын қызылқұрең мантияда бейне-

ленсе, белін байлаған суреттері сирек кездеседі. Соңғы киім үлгісіндегі бейнелері Қайта өрлеу дәуірінде басым болған. Көптеген айқыштарда табаншаның орнына әр түрлі символдар бейнеленген, мысалы: қан тамшылары тамып тұрған ыдыс, жер бетінен айқыш астынан көтеріліп келе жатқан Адам, аузында алмасы бар адам бас сүйегі немесе оны орап алған жылан. XIII ғасырға дейін айқышта тікені бар тәж бейнеленбеді. Кінәсі жазылған тақтайшалар ежелгі айқыштарда кездеспейді.

V ғасырдан бастап айқышқа керілген Мәсіхтің алдында Інжілде айтылған Құдай ана мен Иоанн Богослов, жиі Мария Магдалина, Саломия, Иаков анасы Мария, Никодим, Иосиф Аримафейский; керілген қаракшылар, Исаның бүйірін тескен центурионның, керілген Исаның үстінен көкте аза тұтып ұшып жүрген періштелер, Голгофаның бейнесі, IX ғасырдан бастап, оның ішіне бас сүйегі (Адам басы), кейде айқыштала жатқан сүйектер және т.б. бейнеленеді. XII ғасырдан бастап батыста айқыш көп жағдайда арнайы бағаналардан емес, кішкене бұтақтары бар табиғи ағаштан жасалды. XIII-XIV ғасырларда керілген айқыш кейде «өмір ағашы» түрінде салынды. Онда шегеленген Мәсіхтің екі жанындағы бұтақтары ішінде пайғамбарлар мен оның жақын адамдары және ағаштың тамыры жағына Моисей бейнеленді.

Айқыштың пішініне қатысты мәселесі орыс шіркеуі үшін практикалық маңызы бар дүние. Батыста католиктер мен христиан дінінің басқа конфессиялары төрт ұшты айқышты қолданады (3-сурет). Алайда, XIII-XV ғасырларда папалық және епископтық ғибадаттарда сегіз ұшты айқышты басымырақ қолданған. Ескі ғұрыпты ұстанушылар (старообрядцы) ересь сияқты айқыштың сегіз бұрышты формасын ғана дұрыс деп танып, өзгелерді мойындамайды (5-сурет) [7,132]. Ескі ғұрыпты ұстанушылар айқыштың сегіз, алты және төрт ұшты формаларын бірдей қабылдаған православие шіркеуіне қарсы пікірлерін «Поморлық жауаптар» атты символикалық кітабында баяндаған. Ал ескі ғұрыпты ұстанушылардың пікірін жоққа шығарған православие шіркеуінің көптеген еңбектері Симеон Полоцкийдің (1666) «Жезл Правления» атты шығармасынан бастау алады. Пікір таластырған қос тарап та *decussate* және *comissa* формаларындағы айқышты қабылдамай, бірдей *immissa* түріне тоқтайды. Шіркеу археологиясына қатысты батыстық зерттеулердің нәтижелері айқышқа байланысты туындаған даулы мәселелерді шешуде православиелік

практикаға басымырақ бет бұратындарын және жоғары айтылған үш айқышқа немқұрайлы қарайтындықтарын көрсетті.

Мақаланың зерттеу объектісі болған айқыш пен оның кең таралған түрлерін бірнеше топқа бөлуге болады.

Айқыштың ежелгі түрлері

♀ *Анк* – өмір мен жанның мәңгілігін білдіретін құлақшасы бар мысырлық айқыш. Айқыштың бұл формасы әр түрлі түсіндіріледі, мысалы: күннің шығуы, қарама-қарсылықтардың бірлігі, жанның өлмейтіндігі немесе құпия білімдерге апаратын кілт. Мысырлық құдайлар мен перғауындардың анкты қолдарына ұстаған немесе төсіне анктың белгісі түскен суреттер көптеп кездеседі. Христиан шіркеуі өз кезегінде анкқа мәңгілік өмірдің Мәсіхте екендігі түсінігін бекіткен [1, 6; 8, 68].

Свастика

Свастика – ұштары иілген айқыш тәрізді солярлы белгі. Әлемдегі ең көне, әрі көп танылған графикалық символдардың бірі. Сонымен қатар, ежелгі адамзаттың маңызды, әрі күшті символдарының бірі болған свастиканың түрлі рәміздік мәндері бар. Ежелгі халықтардың ерекше құрмет тұтқан гаммалық айқышы (гаммированный крест) космостық материяның қозғалысы мен энергиясын білдірген *солярлы* (күн), *галактикалық*, тіпті *әлемдік* белгі болды [9, 88]. Мәңгілік қозғалыс идеясын жеткізген свастика, айқыш тіректерінің иілген жақтарына қарай оң және сол жақты болып ажыратылады. Свастиканың мінсіз, мәңгілік пен космостық үйлесімділік мәндеріне басымырақ көңіл аударту үшін, оны жиі шеңбер, үшбұрыш немесе ромб орталарына орналастырған. Гаммалық айқыштың атауы Ежелгі Үндістаннан шыққан. Сөзбе-сөз «жақсы өмір» мағынасын берген санскрит «*su*» және «*asti*» сөздері «Күн атындағы береке», «әлем дөңгелегі», «мәңгіліктің шеңбері» деп түсіндірілді. Свастика белгісін көптеген халықтар өздеріне иемденген соң, ол әртүрлі түсініктермен толықтырылды.

Бүкіл әлемге таралған свастика әлемнің ежелгі халықтарының діні мен мәдениетіне енді және ең құрметті ведалық және индуистік құдайлардың Будда, Агни, Брахма, Вишну, Ганеш пен Шиваның; гректің – Зевс, Гера, Гелиос пен Артемиданың; скандинавиялық Тор мен семиттік Иштардың басты атрибуттарының біріне айналды. Ерте христиандар мұра етіп алған свастика Иса Мәсіхтің эмблемаларының бірі болды. Ежелгі гректер, трояндықтар, этрускалар, скифтер, сарматтар, скандинавтықтар және сла-

вяндар свастика бейнесін қасиетті мехрабтарға салып, байрақтарды, қару-жарақтарды, киімдер мен тұрмыстық заттарды соның бейнесімен безендірді.

Свастиканың мәнін өздерінше ұғынған әр халық, оның мазмұнын өздерінің айрықша, сакралды түсініктерімен толықтырып отырды. Арийліктер тас мехрабтарын, зұлымдықтан тазартылған қасиетті жерлерді, аспан мен жер күштерінің *қосылатын жерлерін* свастикамен белгіледі. Ежелгі мысырлықтар мен вавилондықтарда қанатты диск ішіндегі свастика құдайдың күн энергиясын білдірді. Қытайда 10000 санын білдірген бұл белгі, дүниенің төрт бөлігімен байланысты болды. Сол сияқты солтүстік америкалық үндістер желдің төрт құдайын, жылдың төрт мезгілін, қытайлықтардағы сияқты дүниенің төрт бөлігін білдірген гаммалық айқышты ерекше қадір тұтып, қасиетті «4» санына табынған. Свастиканың жапондық иероглифі бастапқыда «Күн астындағы береке мен молшылықты» білдірген мағынасын сақтап қалған.

Кришнаидтерде «Супартва» («Қайырымдылық жасаушы») деп аталған бұл эмблема жол көрсетуші жұлдыз функциясын атқарды. Олардың түсініктерінше, Супартва өлгендердің жандарына өлілер Патшалығына жол табуға және реинкарнацияға көмектеседі.

Буддизмде «мандзи» деп аталған осы белгі «кемелденгендікті» білдірді. Сонымен қатар, гаммалық айқыштың тік тірегі Жер мен Аспанның бірлігін, ал көлденеңі – инь мен янь қарама-қайшылықтарының өзара бірлігі мен күресін көрсетті. Будда табанындағы бейнеленген свастика «жақсылық» деген мағынаны берді. Дхарма дөңгелегінің ортасында дөңгелек күпшек (ступица) күйінде бейнеленген свастика жарық пен өмірдің, материалдық және рухани субстанциялар айналымдарының екіжақтылық мағынасын білдіреді.

Ежелгі Русьте гаммалық айқыш «коловрат» немесе «солнцеворот» деп аталды. Басқа халықтардағы сияқты, славяндарда да свастика ерекше құрметке ие болды. Оның суреті қару-жарақтарға, киімдерге, ыдыс-аяқтарға салынды. Даңқы шыққан батырларды «Коловрат» деп атады.

Кеңес үкіметінің алғашқы жылдарында свастика үлкен мәртебеге ие болды. Ол: кеңестік банкноттарда басылып, тіпті Қызыл әскер жауынгерлерінің киімі жеңдеріндегі жапсырмалар мен жалаушаларында ерліктің нышаны ретінде бейнеленді. Свастикаға деген ерекше

құрмет Революциялық Әскери Кеңес басына Лев Троцкийдің келуімен өзгереді, оның бұйрығымен свастика бес бұрышты қызыл жұлдызшаға ауыстырылады.

Свастика эмблемасын әр түрлі кезеңдерде көптеген секталар, партиялар мен құпия қоғамдар өздерінің мақсаттары үшін қолданған. Манихейлерге ол айқыш орнына, гностиктерге – құпия белгі, масондар үшін – зұлымдықты жоюшы қорғаныш белгісі ретінде қызмет етті.

Неміс және австриялық антисемиттік топтардың мүшелері XX ғасырдың басында свастиканы өз қызметіне пайдаланды. Олардың жаңа мазмұндағы свастикасы арий нәсілдігінің тазалығы идеясын білдірді. Ежелгі символдың біріктірудегі мықты күшін жете түсінген Гитлер, оны 1920 жылы партиясының байрағына орналастырады. Сөйтіп свастика Германия мен нацизмнің символына айналды. 1945 жылы Германияның жеңілісінен кейін көптеген елдерде свастика қолданылмайтын болды. Ал КСРО-да свастиканы төрт «Г» әрпін білдірген символ деп түсіндірді. Төрт «Г» екінші дүниежүзілік соғысты бастаған Германия басшылары Гитлер, Геббельс, Геринг және Гиммлер аттарымен байланысты болды [10; 11, 39].

Содан бері фашистердің ауыр қылмыстарымен ассоциацияланған свастика, жер бетіндегі барлық фашизмнен зардап шеккен адамдар арасында жеккөрушілік пен жиіркенішті тудыратын символға айналды.

Алайда свастиканы біржақты қарастыруға болмайды, ол не нәрсенің де екі жағы болатынын көрсететін екіжақты символ. Осы екіжақтылықты көрсететін свастиканың екі формасы белгілі: иілген бұрыштары сағат тілімен жүрген оңжақты свастика және сағат тіліне қарама-қарсы бағытталған солжақты свастика. Барлық қарама-қарсылықтар сияқты олар өзара бірлік пен мәңгілік күрес жағдайында болады. Егер сол жаққа қараған свастика көктемнің атқан Күн сәулесін, ақ сиқырды, жарықты, бақыт пен жақсылықты білдірсе, оң жаққа қараған свастика, керісінше, батып бара жатқан күзгі Күнді, қара магияны, қараңғылықты, бақытсыздық пен зұлымдықты бейнеледі.

Гаммалық айқышты қабылдаудағы өзгешеліктер мен ұлттық ерекшеліктер свастиканың екі негізгі формасын түсіндіруде өз іздерін қалдырды. Буддизмде мандзидің бұл формалары туылып және батып бара жатқан Күнді ғана емес, адам мінезі қасиеттерін де білдіреді: солжақты свастика – жұмсақтылықты, жанашырлық пен ізгілікті, ал оңжақты свастика

– күшті, тұрақтылық пен ақыл-парасаттылықты меңзейді. Байқап отырғанымыздай, алғашқысы – «әйел», екіншісі – «ер адам» бастамаларына сәйкес келеді. Ежелгі Қосөзенде, керісінше, солжақты свастика – ер, ал оңжақтысы – бастаманы тудырушы әйелді тұспалдады (дәл осындай свастика семиттік құдай Иштардың ішінің төменгі жағында бекер бейнеленбеген). Славяндар оң және солжақты свастикаларды күннің қозғалысы арқылы ажыратады («посолонь» және «противосолонь»), біріншісі – бақытты, молшылық пен амандықты, ал екіншісі – жаулармен күресте Құдайдың қорғауын білдіреді [1, 18].

Свастиканың екі формасы – тағдырдың ажырамас екі жартысы сияқты, жақсылық пен жамандықты, өмір мен өлімді, жасау мен жоюды білдіреді.

Жоғарыда айтылғандардың бәрін қорытындылай келе, ұштары иілген айқыш тәрізді свастика символизмінің – тіршілік күші, күн энергиясы және циклділік қайта туу болғандығын атап өткен жөн.

Айқыштың келесі ежелгі түрін құраған «Т» тәрізді *Антонийлық айқыш*.

Т «Т» (грек тілінде «тау») әрпі түріндегі Антонийлық айқыш Рим және оның провинцияларында өлім жазасы құралы ретінде пайдаланылған. Айқыштың атауы әулие Антонийдің есімімен байланысты, шіркеу аңыз-әңгімелеріне қарағанда ол осындай айқышты киім сыртынан таққан. Кейде «Т» тәрізді айқышпен христиан ғибадатханалары безендірілген. Мысалы, Верона епископы әулие Зенон 362 жылы Антонийлік айқышты өзі салған базиликаның төбесіне орнатқан [1, 6; 8, 68].

Ертехристиандық айқыштар



(Зәкіртәрізді айқыштың түрлері)

Зәкіртәрізді айқыштың пайда болуы апостол Павелдің есімімен байланысты. Ол өз жолдауларында жандарына мықты, әрі қауіпсіздіктің зәкірі бола алатындай сенімдерін (яғни айқышты) қолдарына алу қажеттілігін айтады. Әулие Павел христиан шіркеуін буырқанған уақытша өмірден мәңгілік өмірдің тынық жағалауына апаратын «кемеге» теңеді. Сондықтан да сенушілер үшін зәкіртәрізді айқыш Аспан Патшалығына апаратын өткізуші құрал ролінде болды [12].

Нан үстіне түсірілетін айқыш. Рим жазушысы Марциалдың мәлімдеуінше, нан үстіне айқыш түсіріп кесудің астарында практикалық

және символикалық мән жатыр. Пісірілген нанды теңдей кесіп, оңай сындыру үшін оны төртке бөліп, айқыштап кесетін болған. Бұлай кесудің екінші мәні бар. Христиан діні пайда болғанға дейін бүтінді бөліктерге бөлген мұндай айқыштап кесу тәртібі тамақтанып отырғандарды рухани жақындатады деп есептелген, басқаша айтқанда, бөлінгенді біріктіріп сауықтырады деген мағынаны білдірді [12].

 *Андреевтік (бургундік) айқыш* – бұл диагональды айқыш. Гректің «X» әрпі түріндегі бұл айқыштың кең таралуының себебі – астарында Иса Мәсіхтің есімінің жасырылуында болып отыр. Андреевтік деп аталып кетуінің себебі әулие Андрейдің дәл осындай айқышта керіліп өлтірілуінде. Аңыз-әңгімелерге қарағанда, Мәсіхпен бірдей айқышта өлуге өзін лайықсыз санаған апостол айқыштың осы бір түрін өзі таңдаған болатын. Бургундықтардың да таңдауы айқыштың осы формасына түсті. XV ғасырда король Карл VI тұсында Францияда өзара соғыс кезінде бургундықтар (корольдың жақтасы – бургундиялық партияның өкілдері) диагональды крест түскен жеңдіктерді (жеңнің сыртынан киілетін шүберек) киген. Мұндай айқыш түрі Ресейде де белгілі болды. Петр I Андреевтік айқышты мемлекеттік елтаңба мен әскери-теңіз флоты байрағына салдырды. Ресейдің шоқынуы әулие Андрейден бастау алатындықтан, айқыштың бұл түрі осы елде тез орнығып, бекіді [13, 258].

 *Катакомбты айқыш* – ерте христиандар қолданған тең төрт бұрышты айқыш. Оны құрмет тұту рим императоры Константиннен басталады. Ежелгі заман тарихшысы Евсевий Памфилдің пайымдауынша, 312 жылы 28 қазан күні Константиннің Римге жорығы кезінде ол күннің үстіне түскен айқышты көреді. Көптеген легионерлер де бұл құбылыстың куәгерлері болады. Осы көріністің нәтижесінде Константин шоқыну рәсімінен өтеді. Мальвиев көпірі маңындағы шайқаста Максенийді ойсырата жеңген Константиннің сенімі одан әрі нығая түсті. Нәтижесінде, 313 жылы Милан жарлығына сәйкес Рим империясындағы христиан діні заңдастырылды. Византия императоры Юстиниан (527-565) халықаралық келісім-шарттардыосындайайқышпенбекітті;осындай айқышпен шіркеу кеңестерінің шешімдері де бекітілді. Осы катакомб айқышымен храмдар, иконалар, діни қызметкерлердің киімдері мен шіркеу ыдыстары безендірілді [1, 7].

 *Грек айқышы.* Көлденең сызығы тік сызықтың қақ ортасына түскен грек айқышы Византияға тән. Әлбетте ол, Ресейге да таңсық емес. Шіркеу риуаяттары бойынша кінәз Владимир Святославич бұндай айқышты Корсунадан әкеліп, Киевтегі Днепр жағалауына орнатуды бұйырды. Сөйтіп христиан діні енгізіліп жатқан Русьте діни жоралғылар осы айқышпен іске асырылды [1, 7; 8, 64].

Латын тобына жататындар

 *Латын айқышы.* Католицизмнің дәстүрлі латын айқышының негізінде жаңа айқыштардың топтамасы пайда болды. Латын айқышының грек айқышынан ерекшелігі – көлденең жолағының тік жолағын дәл ортасынан емес, ортасынан жоғары жерден кесіп өтуінде. Латын айқышының бейнелері рим катакомбаларында III ғасырдың басында-ақ кездеседі. Орта ғасырларда төңкерілген сүйір ұшты латын айқышы (әулие Петрдің айқышы) тамплиерлердің рухани-рыцарьлық ордендерінің эмблемасы ретінде қызмет атқарды.

 *Православтық алты ұшты айқыш.* Православтық алтыбұрышты айқыш Русьте XI ғасырдан бастап белгілі. Бұл төменгі бөлігінде қосымша тіреуіші бар сол латын айқышы. Ежелгі Римде мұндай тіреуіш практикалық мақсатта қолданылған. Жазаланушы құрбандар айқышқа шегеленуі кезінде оған аяқтарын тіреп тұратын болған. Төменгі тіреуіштің бір жағының төменге қарай қисайып орнатылуында терең символдық мән жатыр. Өйткені айқыш әр адам үшін жан күйінің таразысы мен өлшемі ретінде қызмет етті: тіреуіштің төменге қарап қисайған жағы күнәлары үшін жанының құлатылғанын білдірсе, екінші жоғарыға қараған бөлігі – жанның жоғары қарай, Құдайға қарай ұмтылысын білдірді.

 *Жетібұрышты айқыш.* Жетібұрышты айқыштың алдыңғысынан айырмашылығы, оның жоғарысында қысқа көлденең жұқа тақтайшаның орнатылуында. Православтық кресттің бұл түрі Ресейдің солтүстігінде жазылған иконаларда, соның ішінде XV ғасырдағы Псков мектептерінде (Тарихи музейде тұрған әулие Параскева Пятница бейнесі) көрініс тапты. Жетібұрышты айқышты сол заманда мәскеулік мектептер де өз жұмыстарында қолданған (Третьяков галереясында тұрған Дионисийдің «Распятие» жұмысы). Құдайдың Исая арқылы «Аспан – менің тағым, ал жер – тұғырым» айтқызған сөзіне сүйенсек, Құтқарушының табаны астындағы орнатылған тақтайша – жерді, ал жетібұрышты айқыштың төбесіне орнатылғаны – аспанды білдірді [14].

 *Сегізбұрышты айқыш.* Сегіз бұрышты айқыш Ресейде ең көп таралған және үлкен құрметке ие православиелік айқыштардың бірі. Шіркеу дәстүрлері бойынша Иса Мәсіх осы айқышқа шегеленген болатын. Сегізбұрышты айқыш – алтыбұрышты айқышқа көлденең қысқаша жолақшаның түсуінен құралады. Титл деп аталған айқыштың бұл қосымша элементінде жазаланушының аты мен кінәсі көрсетіледі. Евангелшіл Матфейдің айтуынша, Құтқарушының титлында: «Бұл Иса, Иудей Патшасы» деп жазылған.

Кейде сегізбұрышты айқышқа шегеленген Мәсіхтің азабын білдірген тікенекті тәж салынады (). Мұндай бейнедегі айқыш түрін қолжазбалық шіркеу кітаптарының беттерінен, иконалардан, фрескалардан және шіркеу ыдыстарынан байқауға болады [1, 7-9].

 *Голгофа айқышы.* Голгофа айқышы – сол тікенекті тәжі бар, алайда төрт жаңа элементі қосылған сегізбұрышты православиелік айқыш. Голгофа айқышына апарар үш сатылы баспалдықтың астында орналасқан бас сүйек Адам басының символикалық бейнесі. Аңыз-әңгімелер бойынша Адам осы Голгофада жерленген екен. Осы бас сүйегінің астына айқастырылған қол сүйектері бейнеленген. Айқыштың сол жағында Құтқарушының бүйірін тесіп өткен рим центурионының найзасы сол жаққа қарай шалқая бейнеленсе, оң жағында – жүрек формасындағы сорғышты (губка) басына түйреген оң жаққа қарай шалқайған ұзын таяқ салынған. Сумен араластырылған шарапқа, кейде сірке суына [5,269] малынған мұндай сорғыштар жазаланушының аузына апарылды. Қатты шөлдеген жазаланушы, сорғыш бойындағы ылғалды жұтып алуымен, азаптарын ұзартып алушы еді. Орыс монах-схимниктері осы голгофа айқышының бейнесі түсірілген киім киген: үш айқыш параманада (төрт бұрышты орамал), бесеуі куколда (мандайда, кеудесінде, арқасында және екі иығында) бейнеленді. Голгофа айқышы жерлеу кебіндеріне де кестеленіп тігілді, бұл шоқындыру кезінде берген антын орындағандығын білдірді. Үшінші Василий тұсындағы енгізілген дәстүр бойынша, өлім алдында схиманы қабылдаған көптеген орыс патшалары осындай кебтерде жерленген.

 *Патриархтық айқыш.* Патриархтық айқыш формасы жағынан сегізбұрышты православтық айқышқа ұқсайды, айырмашылығы – аяқ тірейтін тіреуішінің жоқтығында және көлденең жолақтың тік бағананы қақ ортасынан кесіп өтуінде. Айқыштың бұл түрі Визан-

тия императорының Корсундағы наместнигінің мөрінде бейнеленген. Архиепископтар мен кардиналдар ғибадат жасау кезінде осы айқышты қолданған.

Батыста кең таралған осы бір айқыш түрі анжуйлік немесе лотарингиялық деп аталады. Екінші дүниежүзілік соғыс кезінде қызыл лотарингиялық крест генерал де Голль басқарған «Азат Франция» антифашистік қозғалысының символы болды.

Пішінді (фигурные) айқыштар

 *Төртжапырақты айқыш.* Гүл тәрізді төрт жапырақшасы бар айқыштың бұл түрі шіркеу өнерінде көп кездеседі. Оны мысалы Киевтік София соборындағы IX ғасыр мозаикасы Григорий Чудотворецтің оморфынан көруге болады.

 *Криновидті айқыш.* Криновидті айқыш өз атауын дала лалагүлінен алады (славян тілінде «крины» – лалагүл). Бұл айқыштың астарында Мәсіхтің: «Мен дала лалагүлімін» деген мазмұны жатыр.

 *Үшжапырақты айқыш.* Үшжапырақты айқыш Ресейде православ шіркеулерінде көбіне үстел үстіне (напрестольный) қойылатын айқыш ретінде қолданылды. Сонымен қатар, айқыштың осындай формасы Ресей геральдикасында жиі қолданылды. Мысалы, Тифлис губерниясының елтаңбасында аударылған күміс жартыайдың үстіне орыстың алтын үшжапырақты айқышы түссе, Пенза губерниясының Троицк қаласының елтаңбасында тәж астындағы алтын үшжапырақты айқыш бейнеленген [12].

 *Күмбез үстіне орнатылатын айқыш.* Ресейде өте кең таралған бұл айқыш – түбінде мүйіздері жоғары қарай бүктелген жартыайдың орналасуымен ерекшеленеді. Күмбезді айқыштың осы бір элементі нәресте Мәсіхті қорғаған Вифлеем бесігін, шоқындыру кезінде қолданатын купельді (ыдысты), үміт зәкірін, евхаристиялық ыдысты, шіркеу кемесін білдірді. Кей жағдайларда жартыай символизмі теріс мағына да береді. Айтар болсақ, ол Құдайдың дұшпаны ежелгі жыланды түспалдады.

 *«Жүзім сабағы» айқышының пайда болуы* Мәсіхтің «Мен жүзім сабағымын, ал менің әкем жүзім өсіруші», «Мен жүзім сабағымын, ал сендер бұтақтарысыңдар; менімен бірге болғандардың қасында мен де боламын, тек солар ғана көп өнім береді» деген метафоралы сөздерімен байланысты.

А.С. Уваров «Христиан символикасы» еңбегінде христиандар үшін жүзім сабағының

маңыздылығын және оның «Жаратушымен бірігу» ғұрпымен арадағы символикалық байланысындағы мәнін түсіндіреді.

Бұл – тік бағананың төменгі жағынан екі жаққа жүзімнің бұтақтары жайылған православтық алтыбұрышты айқыш.



Тамшы тәрізді айқыш жаңа дәуірдің бірінші ғасырларында жазылған Евангелие қолжазбаларында кездеседі. XII-XIII ғасырларда мыстан жасалатын төс айқыштарының арасында осы тамшы тәрізді айқыштар да кездеседі. Мұндай төрт бұрышты айқыштың барлық тіректеріне Мәсіхтің қанын білдірген тамшылар бейнеленген.



Өрілген айқыш. Орыс және болгар ескі баспа кітаптары түрлі өрілген айқыштармен көркемделген. Өрілген айқыштың пайда болуы жөнінде профессор, «Орыс палеографиясы» оқулығының авторы В.Н. Щепкин: «Айқышты өру техникасы ежелгі христиан өнеріндегі көркем ою мен мозаикада белгілі болған өру технологиясынан алынған» деп тұжырым жасайды. [1, 10].

Христовграмма. Жаңа дәуірдің алғашқы ғасырларында Рим катакомбаларында христовграмма белгісі пайда болды. Христовграмма – бұл Иса Мәсіхтің монограммасы, яғни грек тілінде оның есімінің алғашқы әріптерінен құрылған вензель. Әдетте бұл I (йот) және X (хи) немесе X мен P (ро) әріптері. Христовграмма Мәсіхтің өзін және өлімнің өзін жеңгенін білдірді, сондықтан да бұл мәңгілік өмірдің белгісі. Сонымен қатар, Христовграмма Құдайдың жоғары қамқорлығының символы ретінде де қызмет етті. Бұл таңба ертедегі мәсіхшілер арасында кең танымал болғанымен, ол христиан діні пайда болғанға дейін белгілі болған. Мысалы, ежелгі халдейлер арасында осыған ұқсас монограмма күнді білдірді, ал грек тіліндегі болған «христос» сөзі «жайлы» деген мағынаны берді және сол «хи» және «ро» әріптерінен басталды. Түрлі христовграммаларда грек әріптерінің әр түрлі тіркесімдері ғана емес, сонымен қатар символдық фигуралар да қолданылды.

Христиан дінінің қалыптасуының алғашқы кезеңдерінде, христовграммамен бір қатарда балық та жаңа діннің басты эмблемасы ретінде қызмет етті. Ертедегі христиандар оны ыдыстарда, шамдарда, қобдишалар және басқа да тұрмыстық заттарда бейнеледі, алайда оның бейнесі Рим катакомбалары мен қабір қабырғаларында көбірек кездеседі. Формасы жағынан «Ж» әрпіне ұқсайтын алғашқы христовграммалардың бірі Иса Мәсіхтің I және X

грек әріптерінен құралған. Сонымен қатар ол, ортасынан тік сызық кесіп өткен Андреев айқышы тәрізді болды. Мұндай монограмма III ғасырдағы қабір тастарынан да табылған. Христовграмманың бұл түрі Рим империясында христиан діні заңдастырылғаннан кейін де (313) ұзақ уақыт бойы қолданылды; кейін онымен христиан шіркеулері безендірілді. Христос сөзінің алғашқы екі әрпінен (хи және ро) құрылған Христовграмма «Константиннің монограммасы» ретінде белгілі. Римнің алғашқы христиан-императоры осы христовграмманың бейнесін өзінің байрағына орналастырған.

Одан басқа, Константиннің монограммасы біздің дәуіріміздің IV ғасырындағы Рим монеталарында бейнеленген.



«Бақташы аса таяғы» монограммасы Константинге дейінгі христовграмманың негізінде пайда болды. Бұл жердегі Иса есіміндегі I (йот) әрпі бақташы аса таяғы ішінде жасырылған және ол рухани бақташыны меңзеді. Шіркеу тарихшылары бұл христовграмманың пайда болуын Мәсіхтің әйгілі: «Мен мейірімді бақташымын; мейірімді бақташы қойлары үшін өз өмірін құрбан етеді» деген сөзімен байланыстырады. «Бақташы аса таяғы» христовграммасы сол сияқты рим катакомбаларынан табылған кейбір саз балшық шамдарында бейнеленген.

Мәсіхтің ағарту күші **«күн тәрізді» монограммада** көрініс тапты, Қасиетті Жазбаларға сәйкес «Құдай – ол Күн».

«Күн тәрізді» христовграмманың Константин монограммасына көлденең кесінді қосылғаны арқылы құрылатындығын аңғаруға болады. Ол да алдыңғысы тәрізді IV ғасырдағы Рим монеталарына салынды.



«Үш ашалы айыр» монограммасы өз атауын Мәсіхтің Аспан Патшалығын «теңізге лақтырылып, әр түрлі балық түсірген» ауға теңеуінен алады. Бұл жерде балық дегеніміз – адамның жаны.

Бұл аудың символизмі басқа балық аулау құралдары сияқты үш ашалы айырға да қатысты болды. Алайда соңғысының артықшылығы – оның формасының құдайдың үштұғырлығын еске түсіруінде жатыр.

Уақыт өте келе, әрбір христовграммада жасырылған айқыш біртіндеп алғы орынға шыға бастайды. Мұны IV-V ғасырлардан бергі христовграммалардан көруге болады. Соңғысының ерекшелігі, «Р» (ро) және «Т» (тау) грек әріптерінің қосарлануында, мұнда олардың біріншісі көктегі патшаны бейнелесе (римнің REX – цезарь, патша), екіншісі керіліп шегеленген – Т-тәрізді

айқышты меңзеді. Тек қабірлер мен сағаналарға бейнеленген осындай айқыш христорогмалар Тир, Мегар және басқа ежелгі қалалардың ежелгі зираттарында кездеседі [1, 20].

Ақырында, айқыш ежелгі және мықты символ ретінде, біржола христорогманы ығыстырып, христиандықтың жалғыз эмблемасына айналды. Айқыштың жеңісіне осы діннің тез таралуы мен оның әлемдік дінге айналуы ықпал етті. Алайда христорогма сияқты айқыш та біртұтас, канондық форманы сақтай алмады, адамның қиялы оның көптеген алуан түрлерінің таралуына жол ашты.

Қорытынды

Айқыш адамзат тарихындағы кең таралған және ежелгі мәдениеттерде әр қырынан танылып, көрініс тапқан негізгі символдардың бірі. Бастапқы уақытта өмірдің айналымын, күн мен оттың, өмірдің рәмізі болған бұл белгі уақыт өте христиан дінінің басты символына айналады.

Айқыш идеясының мазмұны христиан дінінде айрықша ашылып, христиан дінінің жалғыз Құдайының символына айналды. Айқыш тікелей Мәсіхтің есімімен байланыстырылды және оның айқыштағы өлімі өлім мен мәңгілік өмірді еске түсіріп отыратындай. Мәңгілік өмір христиан дінінде ежелгі мәдениеттерге қарағанда басқаша түсіндіріледі. Мәсіх өзінің айқыштағы өлімді жеңген жеңісімен мәңгілік өмірге қол жеткізді. Христиан діні «мәңгілік өмірді» өмірдің толықтығы деп түсінеді. Христиандыққа дейінгі сенімдерде «мәңгілік өмір» бұл – өмір эстафетасын ұрпақтан ұрпаққа беру, өмірдің мәңгілік айналымы ретінде қабылданды.

Христиан дінінің қалыптасуы мен дамуы ғасырларға созылған ұзақ тарихи процес болды. Ал айқыш осы христиан дінінің пайда болуының басты себебі болды. Айқыш ғасырлар бойы өзінің даму тарихында көптеген өзгерістерге ұшырағанымен христиан дінінің жалғыз және абсолютті символы болып қала берді.

Қазіргі әлемде айқыш – ең көп таралған символдардың бірі. Бұл тек діни саламен ғана емес, сонымен бірге өнермен (архитектура, геральдика, көркем сурет) күнделікті және бұқаралық мәдениетпен байланысты. Дегенмен қазіргі әлемде айқыш символы өзіне тән

күнделікті өмірдегі көптеген мән-мағынасынан айырылды. Символ көбіне таңбаға теңестіріледі. Қазіргі әлемдегі крест көбінесе теріс белгі ретінде қабылданады, ол аяқталуды, өлімді білдіреді.

Жалпы, айқыш, діни саланы қозғамағанда, жағымсыз мәнін сақтап отыр. Кейбір халықтарда біреуді немесе бір нәрсені тоқтату үшін «оған крест қоя сал» деп жатады, яғни бұл жерде айқыш ұмыту, кету, қайтып оралмас үшін қолданылып тұр және «жок», «бітті», «соңы» деген мағыналарға ие болып отыр. Мәселен, мысалы, компьютерде белсенді терезені жабатын функциясында көлбеу крест бейнеленген, ол бұл жағдайда қарақшылардың өлімді, жойылуды білдірген белгісін білдіріп тұр. Көптеген қазіргі заманғы адамдар үшін егер ол дінмен байланысты болмаса, крест теріс мағынаға ие. Қиғаш айқыш, негізінен, кейбір әрекеттерді жасауға тыйым салатын белгі ретінде, ал тік айқыш діни символ ретінде қабылданады.

Сонымен қатар, қазіргі уақытта қоғамның бейнелі шығармашылыққа, шындықты эстетикалық жағынан игеруге қызығушылықтары артып отыр. Бұл визуалды белгілердің рөлінің артуын теледидардағы жарнаманың барлық түрлерінде оны көп мөлшерде қолданысынан байқауға болады.

Әлемдік мәдениеттің символдарын зерттеу – бұл адамзаттың әмбебап тілін үйренуді білдіреді. Барлық мәдени құбылыстарда, оның ішінде символдарда адам психикасының элементі бар екенін есте ұстаған жөн, оны айқыш сияқты символдарды зерттеген кезде ескеру керек.

К.Г. Юнг адам өмірі мағыналы және оған ғаламнан өз орнын табу үшін идеялар мен сенімдер өз септігін тигізеді деп жазды. Сол Юнгтің пікірінше, адамдардың өмірін мағыналы етуде діни символдар үлкен рөл атқарады. Юнг, сонымен қатар, қазіргі әлемде символдық дәстүрдің жоғалуы туралы жазды. Ал дәстүрлер, соның ішінде символикалық дәстүрлер дінде сақталып қалған.

Қазіргі уақытта айқыш, мүмкін, қасиетті символ ретінде әсерлі емес шығар және ол барған сайын профандық сипат алуға, соған қарамастан, ол христиандардың өмірінде орын алып отырғасын оның түпкілікті мағынасын ұмытпай, естерінде ұстауы маңызды шарт.

Әдебиеттер

Энциклопедия знаков и символов / О.В. Вовк. – М.: Вече, 2006. – 528 с.

- Православная энциклопедия. Азбука веры // <https://azbyka.ru>
- Христианство. Энциклопедический словарь. Том 1. А-К. / Редакционная коллегия: С.С. Аверинцев, А.Н. Мешков, Ю.Н. Попов. – М.: «Большая Российская энциклопедия», 1993.
- Вертоград, Сиречь О распятии на кресте. Livejournal от 23.07.2016 // [ltraditionalist.livejournal.com](http://traditionalist.livejournal.com)
- Религии мира. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона / Редактор-сост. И.Е. Арясов. – М.: Вече, 2006. – 640 с.
- Библейская энциклопедия /с ил. Г. Доре и цв. вкл. – М.: Локид-Пресс, 2002. – 768 с.
- Азбука христианства: словарь-справочник / составитель А. Удовенко. – МАИК: «Наука», 1997. – 288 с.
- Полная энциклопедия символов / сост. В.М. Рoshаль. – М.: АСТ; СПб.: Сova, 2007. – 515 с.
- Генон Р. Символы священной науки. – М.: Беловодье, 2004. – 480 с.
- Орысша-казакша түсіндірме сөздік: Әлеуметтану және саясаттану бойынша/ Жалпы редакциясын басқарған э.ғ.д., профессор Е. Арын. – Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ, 2006. – 569 б.
- Берегова О. Символы славян. – СПб.: Изд-во «Дилія», 2011. – 432 с.
- История развития формы креста. Краткий курс православной ставрографии. – М.: Алманах «Жизнь вечная», 1997. – 40 с.
- Энциклопедия символов, знаков, эмблем / Сост. В. Андреева и др. – М.: Локид; Миф. – 576 с.
- [//www.pravmir.ru/](http://www.pravmir.ru/).

References

- Entsiklopediya znakov i simvolov/O.V. Vovk. – М.: Veche, 2006. – 528 s.
- Pravoslavnaya entsiklopediya. Azbuka very // <https://azbyka.ru>
- Khristianstvo. Entsiklopedicheskiy slovar'. Tom 1. A-K. Redaktsionnaya kollegiya S.S. Averintsev, A.N. Meshkov, YU.N. Popov. – Moskva, «Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya», 1993.
- Vertograd, Sirech' O raspyatii na kreste. Livejournal ot23.07.2016 // [ltraditionalist.livejournal.com](http://traditionalist.livejournal.com)
- Religii mira. Entsiklopedicheskiy slovar' F.A. Brokgauza i I.A. Yefrona/ Redaktor-sost. I.Ye. Aryasov. – М.: Veche, 2006. – 640 s.
- Bibleyskaya entsiklopediya /s il. G.Dore i tsv. vкл. –М.: Lokid-Press, 2002. -768s. 7. Azbuka khristianstva. Slovar'-spravochnik. Sostavitel' A.Udovenko. MAIK «Nauka», 1997. -288str.
- Polnaya entsiklopediya simvolov /sost.V.M. Roshal'. – М.: AST; SPB.: Sova, 2007. -515 s.
- R. Genon Simvoly svyashchennoy nauki. –М.: Belovod'ye, 2004. – 480 s.
- Oryssha-k, azak, sha tysındırme sözdik: Әлеуметтану және саясаттану бойынша/ Zhalpy redaktsiyasyn bask, argan e.ғ.д., professor Ye. Aryn - Pavlodar: «EKO» ҒӨФ. 2006. - 569 b.
- O.Beregova. Simvoly slavyan. – Spb.: Izd-vo «Dilya», 2011. – 432s.
- Istoriya razvitiya formy kresta. Kratkiy kurs pravoslavnoy stavrografii, - М.: Almanakh «Zhizn' vechnaya», 1997. – 40 s.
- Entsiklopediya simvolov, znakov, emblem. Sost. V. Andreyeva i dr. –М.: Lokid; Mif. -576 s.
- [//www.pravmir.ru/](http://www.pravmir.ru/).

Ш.А. Әділбаева*, М.Ш. Туякова

Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университеті, Қазақстан, Алматы қ.,

*e-mail: shamshat.nmu@mail.ru

БАТЫС ОРИЕНТАЛИСТ ІГНАЦ ГОЛЬДЦИЕРДІҢ ХАДИС ЖӘНЕ СҮННЕТКЕ ҚАТЫСТЫ ҰСТАНЫМДАРЫ

Қазіргі таңда ислам туралы дұрыс түсінік қалыптастыру көкейтесті мәселелердің бірі болып отыр. Әсіресе даму жағынан алдыңғы қатардағы батыс елдерінде кең етек жайған ислам туралы жаңсақ пікірлер әлемнің басқа да елдеріне әсерін тигізбей қоймайды. Батыс ренессансынан кейін ислам өркениеті құлдырай бастады. Осылайша мұсылмандар саясат, білім және ғылым жағынан батыстан артта қала берді. Қарапайым халық түсінігінде исламға қатысты ойдан шығарылған хикаялар себебінен қалыптасқан алғашқы түсініктер мен батыстағы ғылымның дамуы исламның сынға алынуына түрткі болды. Батыстық ғалымдар ислам діні, философиясы, тарихы, мәдениеті және т.б. ғылымдарды зерттеу барысында яһуди және христиан діндерін зерттеуде қолданылатын сынға негізделген әдісті әрдайым басшылыққа алып отырды. Батыс ориенталистерінің ішінде бұл зерттеулердің миссионерлік қызмет екенін жасырмағандары да бар. Ислам дінін қаралауға тырысқан ориенталистердің басым бөлігінің зерттеулерінен біржақтылықтың, субъективті көзқарастардың бар екенін анық байқауға болады. Ислам ғұламаларының шығыстанушыларды айыптау себептерінің бірі де осы. Ислам дінінің негізі болып табылатын Пайғамбар хадисі мен сүннетіне қатысты айтылған сындар мен тағылған айыптарға ислами тұрғыда жауап беру ислам туралы батыста ғана емес, бүкіл әлемде дұрыс түсінік қалыптастырудың басты қадамдарының бірі болып табылады.

Түйін сөздер: ориентализм, хадис, сүннет, ориенталист, Игнац Гольдциер.

A.Sh. Adilbayev*, M.Sh. Tuyakova

The Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakhstan, Almaty, *e-mail: adilalau72nmu@mail.ru

Principles of the Western Orientalist Ignaz Goldziher Relating to Hadith and Sunna

Currently, a proper understanding of Islam is one of the most pressing issues. Especially in the developed western countries, which influence other countries of the world, misleading the representation of Islam. Islamic civilization began to decline after the Western renaissance. Thus, Muslims remained behind the West in terms of politics, education and science. Invented, fictional stories by ordinary people and the development of science in the West led to a distorted misunderstanding of the censorship of Islam. Western scholars in the study of Islamic religious philosophy, history, culture and science argued, based on the study of the foundations of the Jewish and Christian religions. Most Western Orientalist researchers were those who did not hide their missionary service. Among such orientalist researchers, we can see their one-sided subjective views that tried to distort the Islamic religion. This is one of the reasons why Islamic scholars condemn the Orientalists. Criticism and misinterpretation by the west orientalist of Islamic Hadith and the Prophet's Sunnah (pp.), which are the main criteria of Islam, are one of the main steps to forming a correct understanding of Islam not only in the west, but over the world.

Key words: orientalism, hadith, sunna, orientalist, Ignaz Goldziher.

Ш.А. Адилбаева*, М.Ш. Туякова

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Казахстан, г. Алматы, *e-mail: shamshat.nmu@mail.com

Позиция западного ориенталиста Игнаца Гольдциера в отношении Хадиса и Сунны

В настоящее время правильное понимание ислама является одним из наиболее актуальных вопросов особенно в развитых западных странах, которые оказывают влияние на другие страны мира, вводя в заблуждение представления об исламе. После возрождения Запада исламская цивилизация начала приходить в упадок. Таким образом, мусульмане остались позади Запада с точки зрения политики, образования и науки. Выдуманные, вымышленные рассказы простых людей и развитие науки на Западе привели к искаженному неправильному пониманию, к цензуре ислама. Ученые Запада в изучении исламской религиозной философии, истории, культуры и науки приводили доводы, ссылаясь на основы еврейский и христианской религии. Большинство

западных ориенталистов-исследователей были не скрывали свою миссионерскую службу. Среди таких ориенталистов-исследователей можно отметить их односторонние субъективные взгляды, которые старались исказить, очернить исламскую религию. В этом и причина обвинения исламских знатоков против исследователей-ориенталистов. Правильно обоснованные ответы праведников ислама на критику и неправильное толкование Западом исламских хадисов и сунны пророка (с.а.в) являются основным критерием ислама – одним из основных шагов к формированию правильного представления об исламе не только на Западе, но и во всем мире.

Ключевые слова: ориентализм, хадис, сунна, ориенталист, Игнац Гольдциер.

Кіріспе

Ориентализм жалпы алғанда, шығыс халықтарының мәдениеті, өмір салты, діні, тілі, әдебиеті, өнері, тарихын кеңінен зерттейтін сала деп танылады. Дегенмен, ориентализм ислам діні мен араб мәдениетін зерттеуден бастау алған қазіргі таңдағы ғылым салаларының бірі. Ислам діні мен арабтарды зерттеумен басталған бұл саланың кейіннен өрісі кеңейіп, шығыс әлемін зерттеумен айналысатындықтан, қазіргі таңда кейде шығыстану ғылымы деп те аталады.

Ориенталист сөзі Таяу және Қиыр Шығыс халықтарының тілі, діні, өркениеті, мәдениетін зерттеумен айналысатын Батыс ғалымдарына қолданылатын термин. Алайда, бұл мақалада жалпы ориентализм мен ориенталистер емес, мұсылман шығыстың әдебиеті, діні, мәдениеті, тілі мен жағрапиясын зерттеуге бағытталған ориентализм мен ориенталистерді зерттеуді жөн көрдік.

Ориентализмнің шығу тарихына қатысты әр түрлі көзқарастар бар. Кейбір зерттеушілер оның ресми түрде ортаға шығуын 1312 ж. Вена Консулының Батыстың әр түрлі университеттерінде араб тілі кафедраларын ашуға шешім қабылдауымен байланыстырса, басқа зерттеушілер бұл оймен келіспейді (M.Hamdi. Zakzuk, 2006:24).

Руди Парет Еуропада ислам діні мен араб тілі зерттеулері, Құранның алғаш рет латын тіліне аударылуы, сонымен бірге, латын-араб сөздігінің шығарылуын ХІІ ғ. жүзеге асқанын айтып келе, ориентализмнің осы кезде басталғанын алға тартты (M.Hamdi.Zakzuk, 2006:24). Сонымен қатар, ориентализмнің басталуын Х ғасырға да апарған ғалымдар бар. Мысалы, Нажиб әл-Ақиқи үш томдық кітабын христиан француз дін қызметшісі болған Жерар де Оралиактан (940-1003) бастап жазған. Жерар де Оралиак Андалусия, Севилья және Кордова қалаларына барып, сол жердегі ұстаздардан дәріс алып, кейіннен өз заманында Еуропадағы араб тілін, математика мен астрономияны өте жақсы меңгергендердің бірі болды. Содан кейін 999-1003 жж. арасында

II Сильвестер деген атпен Римде папалық қызмет атқарды (Necib Akiki, 1980:1-т.,1106.).

Ориентализмнің шығу тарихына қатысты мәліметтер мындаған жылдарға дейін жетсе де, бұл ұғым Еуропада ХҮІІІ ғ. соңында ғана пайда болды. Ең алғаш рет 1779 ж. Англияда, одан кейін 1799 ж. Францияда қолданыла бастады. Ориентализм сөзі болса, Француз Тіл Академиясының сөздігіне 1838 ж. ғана енгізілген. Ориентализмнің пайда болу себебіне де қатысты көзқарастар әр түрлі. Сириялық ғалым Мұстафа әс-Сibaғи ол себептерді діни, саяси, саудасаттық, ғылыми және империалистік деп бөліп қарастырады. Оның айтуынша, діни себеп ең алғашқысы болып табылады. Қолдарындағы билікті жоғалтқылары келмеген христиан дін қызметкерлері исламды халыққа барынша жаман етіп көрсетуге тырысты. Себебі ислам дінінің әлемге, соның ішінде батыста кең етек жаюы христиан дін қызметкерлерін аландата бастады. Осылайша олар исламды зерттеуге кірісті және де зерттеулері ислам дінін қабылдау мақсатында емес, керісінше христиан дін бауырларын одан қорғап қалу үшін жүргізілді (Mehmet Emin Özafşar, 1999:37).

Ислам діні әлемге танылғаннан бастап Мұхаммед пайғамбарға (с.а.с) деген қызығушылық танытпаған ғылым саласы жоқтың қасы. Құраннан кейінгі исламның негізгі қайнар көздерінің бірі болып табылатын сүннет қасиетті кітаптың дәрежесіне ие десек артық айтқан болмаймыз. Пайғамбар сүннетінің маңыздылығы мен оның шариғаттағы жоғары дәрежесін пайғамбарымыздың (с.а.с): «Менің айтқанымды естіп, жаттап, түсініп және оны жеткізген адамның Алла тағала жүзін нұrlандырсын», (Мунзири) – деген сөздерінен-ақ байқауға болады. Бұл сөздерден сүннет пен хадистің жүйелі түрде жатталып, жинақталып кейінгі ұрпаққа жеткізіліп, өз алдына жеке бір ғылым болып қалыптасатынын түсінуге болады.

Алла елшісі (с.а.с) сахабаларына өзінің айтқан сөздерін жаттауды бұйырып, оның атынан жалған сөйлеуге қатаң тыйым салды. Құран Кәрім аяттарымен араласып, шатасып

кетпеуін көздеген Алла елшісі (с.а.с), алғаш кезде хадистерді қағаз беттеріне түсіруге рұқсат етпеген. Алайда, көп уақыт өтпей, тыйым жойылғаннан кейін сахабалар хадистерді хатқа түсіре бастайды. Осылайша, қағаз бетіне түскен хадистер өз алдына жеке ғылым саласы ретінде қалыптасады (Құрманбаев Қ., 2010:12). Ислам дініне қатысты зерттеу жүргізген әрбір батыс ғалымы Пайғамбарымызға (с.а.с) және одан жеткен риуаяттарға жүгінуге, хадис ілімімен айналысуға мәжбүр қалды және қала бермек. Хадис ілімін зерттеуге арналған Батыстың өз алдына дербес ілімі болып табылатын ориентализмнің бір жарым ғасырлық тарихы бар (M.Said Hatipoglu, 2004:68-69.). Жазылар мақаламызға тиек болып отырған – батыс ориенталистерінің алғашқы буындарының бірі Игнац Гольдциер.

Батыстағы сүннет пен хадистің алғашқы зерттеушісі

1800 ж. басында бастау алған ориентализмнің алғашқыларының бірі, хадис және сүннетке қатысты айтқан сын-пікірлерінің арқасында сол салада жоғары мәртебеге ие болған Гольдциердің беделі ориенталистер арасында әлі күнге дейін өз дәрежесін жоғалтқан жоқ. Ол “Muhamedanische Studien” (Мұхаммедті таныту) атты еңбегінің екінші томын тек қана хадис-сүннет тақырыбындағы мәселелерге арнаған. Гольдциердің хадис пен сүннетке қатысты ұстанымы мен көзқарастары оның өмір сүрген заманынан бүгінгі күнге дейін талас-тартыстың негізгі тақырыбы болып келді. Оның хадис пен сүннетке қатысты көзқарастарына мұсылмандар тарапынан көптеген жауаптар айтылды. Солардың бірі мұсылман ғалымы Мұстафа әс-Сибәғи оның мұндай кертартпа пікірлеріне қарсы көптеген еңбектер жазды. (Mehmet Akif Seyhan, 2006:27.).

Игнац Гольдциердің шежіресі XVI ғ. соңына дейін созылады. Испаниядан келген арғы аталары Гамбург қаласында қоныстанады. Игнацтың атасы Мосес Гольдциер 1735 ж. Гамбургтан Венгрияның Копчаны (қазіргі Киттзе) қаласына көшіп кетеді. Ол жерде немерелері былғары саудасымен айналысып күн көретін болды. Мосестің немерелерінің бірі Адольф Киттзеден Сигетвар қаласына қоныс аударып, 1850 жылдың 22 маусымында ұлы Игнац дүниеге келді. Оның атын арғы нағашы атасының құрметіне Ицхак Яхуда деп қояды (Mehmet Akif Seyhan, 2006:27.).

Гольдциер яһуди бір ортада өмір сүрді. Әжесі Исаак Бергер мен Талмудты үйреткен дін ұстазы Мосес Фреуденберг-Вольф оның бала кезінен яһудилікке деген ынтасының артуына

себепкер болды. Он алты жасында Будапешт университетінде танымал Орта Азия саяхатшысы, «Түркия» бөлімінің құрушысы Арминиус Вамбереның шәкірті атанып, одан түрік, француз және араб тілдерін үйренеді. Сонымен қатар, 1868-1870 жж. аралығында Германияда кейінгі ғылым жолында жол көрсетуші болған Эмиль Рёдигер, Георг Штейнталь, И.Г. Ветцштейн және Ф. Дитеричи сынды ұстаздары мен жетекшілерімен танысып, олардан араб және семит филологиясы бойынша дәрістер алды (M. Said HATİPOĞLU, 1996:102.).

1873 ж. Қыркүйек – 1874 ж. сәуір аралығында Венгрия Білім министрлігінің қаржыландыруымен Таяу Шығыс елдерін аралады. Гольдциердің бұл саяхаты жай ғана арабтардың тілдері мен күнделікті өмір сүру салтымен танысу мақсатында жасалған сапар болып көрінгенімен, министрдің тарапынан арнайы жіберілуі, барған жерлеріндегі ресми мекемелердің оны ерекше ілтипатпен қарсы алулары, оның өзіне жеке берілген тапсырмасы жайында жиі-жиі сөз қозғауы және де оралғаннан кейін министрге бір рапорт ұсынуы сияқты жайттар оның саяхатының саяси миссия болу ықтималдылығын арттыра түседі (Mehmet Akif Seyhan, 2006:29.).

Гольдциер мұсылмандардың негізгі зерттеу әдістеріне жүгінбей, Батыста Қасиетті Кітапты (Таурат) зерттеу барысындағы сынға негізделген әдісті қолдана отырып, хадистерді зерттеуде мұсылмандардан ерекшеленді. Ол хадисті сынау кезінде мәтінді ғана негізге алып, ешқашан хадистің иснадына (тізбек) тоқталмаған. Себебі оның ойынша, тізбек хадис мәтініне кейіннен телінген. Осындай негізгі көзқарастарының бірі хадистің тоқыма (ойдан шығарылған) болып болмағандығының, белгілі бір хадис немесе әдебиет кітабында орын алып алмағандығы емес, хадистің қай ғасырда және қандай мақсатта ойдан шығарылғандығы сияқты тарихи мәліметтерге қол жеткізу әлдеқайда маңыздырақ еді.

Гольдциердің хадис пен сүннетке қатысты зерттеулеріне тоқталмас бұрын, оның хадис және хадис негіздері сияқты қандай да бір классикалық кітап авторы емес екенін білгеніміз жөн. Оның хадиске қатысты жазған кітаптарының ішінде «Muhamedanische Studien» кітабының екінші томы ориенталистердің арасындағы ең танымал әрі қолданбалы еңбегі болып табылады. Гольдциер еңбегін жазу барысында хадис тарихымен қатар осы саладағы даулы мәселелерді де негізге алып отырды (Hüseyin Akgün, 2014: 135-136).

Жәһилиет (надандық) дәуірінің жырларын қайнар көз ретінде қолданған Гольдциердің пікірінше, хабар, сөз мағынасын білдіретін хадис сөзі тек қана діни мәселелерді қамтымай, сонымен қатар, діни немесе діни емес, жақында немесе бұрынғы заманда орын алған тарихи хабарларды да қамти береді. Сонымен бірге, хадис сөзін миф, аңыз, ертегілерді жеткізудің бір элементі ретінде де қолданған деген ойын алға тартты (Ayşe NurYamanus, 2016:926.).

Гольдциердің ойынша, сүннет пен хадис бір-бірінен бөлек қолданылғаны жөн. Оның айтуынша, хадис Пайғамбарға (с.а.с) телінген ауызша риуаят. Ал сүннет болса, ауызша риуаяттың болып болмағандығы назарға алынбаған, бұрынғы ислам қоғамында боған діни немесе құқықтық мәселеге қатысты ұстаным, әдет, салт. Шын мәнісінде, сүннет арабтардың ата-бабаларының дәстүрлеріне деген адалдығының исламдағы көрінісі.

Гольдциер сүннетке «Пайғамбар заманында және одан кейін оның жолын ұстанушыларының қоғамда қалыптастырған дәстүрі» деген анықтама берді. Осындай дәстүрге айналған діни заңдар мен әдет-ғұрыптар Пайғамбардың көзі тірісінде оның құптауымен өмір салтына еніп, алғашқы мұсылмандардың қасиетті ұстанымына айналды. Гольдциердің айтуынша, «сүннет деген осы, яғни үлкен қасиетке ие болған әдет-ғұрыптар жиынтығы». Осы сүннеттің баяндама формасы «хадис» деп аталады (Ayşe NurYamanus, 2016:92.).

Сүннет негізінің уахи болып болмағанына байланысты өрбіген талас-тартыстардың ішінде «уахию-ғайру-матлуу» тақырыбы ең негізгісі болып саналады. Ислам ғұламаларының арасында «уахию-ғайру-матлуу» Құранның жету жолынан басқа жолдармен Хз.Пайғамбарға (с.а.с) жеткен илаһи уахи болып табылатын сүннетке қатысты ұғым ретінде қолданылады. Сондай-ақ, бұл ұғым Алла тағала мен Елшісі (с.а.с) арасындағы байланыстың тек қана Құран арқылы емес, сонымен қатар сүннет арқылы да жүзеге асқанын растайды. Дәлелдерге сүйенсек, «уахию-ғайру-матлуу» түсінігінің алғашқы қолданысы Айшаға (р.а) барып тіреледі. (Mustafa Genç, 2009:47) Ифк оқиғасы (Айшаға (р.а) жала жабылған оқиға) жайлы айтқан риуаятында Құранға қатысты «уахиюн йутла» сөзін қолданса, Пайғамбарымыздың (с.а.с) түстері жайлы сөз қозғаған кезде оларды бұл түсініктен бөлек қолданған. Бір сахаба тарапынан бұл екі мәселенің бөліп айтылуы Хз. Пайғамбардың (с.а.с) уахи арқылы тек Құран емес, сонымен қатар басқа да маңызды хабар-

лар алып отырғанын және сахабалардың бұдан хабардар болып отырғанын анық көрсетеді. (M.Genç, 2009:48-55)

Ориенталистердің сүннет пен уахи арақатынасының түп-тамыры мен сүннеттің ислам шариғатындағы дәрежесіне қатысты айтылған сөздері нәтижесінде «уахию ғайру матлуу» мәселесіне барып тіреледі. Қысқасын айтқанда, ориенталистер сүннеттің негізінен шариғатта қандай да бір жоғары дәрежеге ие болмағандығын, тек қана Пайғамбар (с.а.с) дәуірінен кейін сүннеттің Құранмен тең дәрежеге көтерілгенін және «уахию ғайру матлуу» түсінігінің сүннеттің шариғаттағы беделін арттыру үшін қолданылған бір түсінік екендігін алға тартады. Ориенталистердің сүннетке қатысты зерттеулері ориентализмнің өз алдына дербес әрі маңызды саласы деп айтуға болады. Ориентализм саласындағы осындай үлкен қадамының арқасында Гольдциердің сүннет және хадиске қатысты көзқарастары мен еңбектері ізбасарлары тарапынан кең қолданысқа ие болды. (Ayşe NurYamanus, 2016:92.)

Батыста хадис зерттеулеріне жаңа серпіліс берген және өзінен кейінгілерге еңбектері арқылы жол көрсеткен Гольдциер хадистердің көпшілігі хижри алғашқы екі ғасырдағы діни, тарихи және әлеуметтік қозғалыстардың нәтижесі екендігін, сонымен қатар, хадистердің Хз. Пайғамбармен (с.а.с) тікелей ешбір қатысының болмағандығын алға тартады (İbrahim Hatipoğlu, 2010:61). Бұл айтылған гипотезалары Гольдциердің көптеген еңбектерінде тілге тиек болды. Бұған қоса ол сүннеттің құқықтық негізінің қалыптасуын анықтауға тырысты. 1907 жылы жарияланған «Kampfe um die Stellung des Hadis im Islam» (Исламда хадистің орнына байланысты талас-тартыстар) атты мақаласында бұл мәселені кеңінен талқылай отырып, сүннеттің ислам құқығының негізгі қайнар көзі ретінде жоғары дәрежеге ие болу процесі, сүннеттің уахимен байланысының түп-тамыры және сүннеттің «уахию ғайру матлуу» яғни Құраннан тыс уахи дегенді білдіретін түсініктің пайда болуы секілді мәселелерге қатысты бірқатар ойларын ортаға шығарды (Ayşe NurYamanus, 2016:92.)

Гольдциердің пайымдауынша, мұсылман қоғамында хадисті ислам дінінің негізгі шариғи қайнар көзі ретінде қабылдау үрдісі Хз. Мұхаммедтің(с.а.с)өліміненкейінкейінкөрініс тапты. Халық арасында Пайғамбарымызға (с.а.с) жіберілген уахидің тек Құран болмағандығы туралы ой осы кезде қалыптасып, Оның (с.а.с)

айтқан сөзінің Құранда болып болмағанына мән берілместен сүннет уахи дәрежесіне көтерілді-міс. Гольдциер бұл көзқарастарының Пайғамбарымызға (с.а.с) телінген «Маған кітап және оған ұқсас тағы бір нәрсе берілді», – деген риуаятқа негізделгенін айтады. Ол хадистердің шын мәнісінде Хз. Пайғамбардың (с.а.с) заманынан кейінгі кездерде пайда болған бір құбылыс деп біліп, айтылған риуаяттың хадистерді Құран дәрежесіне көтеруге тырысқан адамдардың шығарған сөзі деген гипотезасын айтып, тіпті бұл сөздің айтылған уақытының белгісіз екенін тілге тиек еткен. Осы көзқарастарын нақтылау үшін Гольдциер хадистердің жазылуына байланысты мәселелерді қарастырып, оларды нақты әрі мықты аргумент ретінде пайдаланды. Хадисті риуаят ету мәселесіне сахабалардың өте сақ болғанын, хадистерді қағаз бетіне түсірілуіне кейбір сахабалардың қарсы шыққандығына тоқтала кетіп, сол кездегі сахабалар арасындағы келіспеушіліктерді хадистерді илаһи уахи дәрежесіне көтеру кезінде орын алған жағдайлар деп түсіндіреді. Бұл сөздерінен оның «шын мәнісінде сүннеттің дінде құқықтық функциясы болған жағдайда Пайғамбардың (с.а.с) Құранды жаздырғаны секілді хадистерді де жаздыруы керек еді» деген көзқарасына негізделгенін байқауға болады. (Ayşe NurYamanus, 2016:93.)

Гольдциер исламдағы «уахи-ғайру-матлуу» түсінігінің тарихи түп-тамырын яһудилікпен байланыстыра отырып анықтауға тырысты, яғни оның айтуынша, Құран тысында жазылмаған бір уахидің болғандығы туралы пікірдің мұсылмандардың санасында қалыптасуына яһуди дінінде ауызша Таурат түсінігі үлкен рөл атқарғанын алға тартты. Сонымен бірге, кейбір сахабалардың хадистердің жазылуына қарсы шығуларының басты себебін Құранмен бірдей дәрежеге ие болған тағы бір кітаптың шығуымен исламның яһудилікке ұқсап кетуі қорқынышының болуымен түсіндіреді.

Сүннеттің Құранмен қатар уахиға негізделгенін «екілік уахи теориясы» деп атап, оның илаһи дәрежесінің дәлелі ретінде Құран аяттарында қолданылған «хикмет» түсінігін алға тартады. Хз. Пайғамбарға (с.а.с) кітаппен бірге берілген хикметтің «сүннет» деп тәпсірленуі сүннеттің дәрежесін дәлелдейтін бірден-бір айғақ. Әлбетте, Гольдциер өзінің екілік уахи теориясының басқалар тарапынан қабылданып мойындалуы үшін әһлу-рай мен әһлу-хадис арасындағы келіспеушіліктерге басты назар аударуды жөн көрді. Осы арқылы ол сүннет уахиға негізделген деген түсініктің астарында

әһлу-райға қарсы хадистердің дәрежесін жоғары етіп көрсету ниетінің болғандығын көрсеткісі келді (Ayşe NurYamanus, 2016:92).

Игнац Гольдциердің сүннет пен хадис зерттеулеріндегі ізбасарлары

Гольдциердің хадистерді зерттеудегі негізгі ұстанымдары мен көзқарастарының басым көпшілігі одан кейінгі ориенталистер үшін басты қағида іспеттес. Себебі одан кейін хадис пен сүннетке зерттеу жүргізіп сын таққан ориенталистер көбіне Гольдциердің еңбектеріне сүйенетін болған.

Христиан Снук-Хюргронье. Солардың бірі Гольдциердің замандасы, Батыстағы ислам ілімдерін зерттеушілердің алғашқысы болып саналатын Голландиялық ориенталист Христиан Снук-Хюргронье (Christian Snouk Hurgronje) (ө. 1936) де сүннеттің шариғаттағы дәрежесіне қатысты Гольдциердің пікірін ұстанды. Осылайша ол сүннетті әуел бастан жаңадан қалыптасқан ислам қоғамында орын алған табиғи жағдай дей келе оның ислами нормалар ретінде қалыптасуының біртіндеп жүзеге асқанын алға тартады (Fatma Kızıl, 2009:54).

Оның айтуынша, Хз. Пайғамбардың (с.а.с) өлімінен кейін Құранның өмірге қатысты барлық мәселелерді қамти алмайтыны анық болған кезде қоғам сүннеті Пайғамбар сүннетіне айналды. Алайда, Пайғамбардың (с.а.с) өзінің илаһи уахиді жеткізуші екендігі жайлы айтқан нақты сөзінің болмауы және (Пайғамбар бола тұра) қателікке түсуі мүмкін екендігін айтқаны еске түске кезде, оның сүннетінің қандай да бір күшке ие болуын елестету қиынға соғады. Бұл қайшылықты жою үшін пайғамбарларға ғана тән «исмәт» (күнә істемеу әрі күнә атаулыдан пәк деген ұғым) сипаты ойлап табылды. Гольдциердің тілге тиек етпеген исмәт сипатын сүннеттің «мутлак» дәрежесіне жету үшін қолданылған құрал деп көрген Хюргронье, уахи өз кемеліне жету үшін сүннетке зәру болған деген нәтижеге келді. Хюргронье Гольдциердің ұсынған «екілік уахи теориясына» негізделмесе де, нәтижесінде сүннеттің құқықтық дәрежесінің толықтай Құранның дәрежесіне жеткендігін алға тартты (Ayşe NurYamanus, 2016:97).

Дегенмен, сүннеттің исламда шариғи дәрежесінің болмағанын дәлелдеу үшін Хюргроньенің Құранға сүйену керек болғандығы сөзсіз. Осы орайда ол сүннеттің илаһи дәрежесі туралы Құранда сөз қозғалмағандығын айта келе, сүннеттің шын мәнінде құқықтық дәрежесі болған болса, ол туралы Құран аяттарында анық айтылуы керек еді деген аргумент келтірді.

Хз. Пайғамбардың (с.а.с) мәртебесі және оған мойынсұну керектігі жайлы анық айтылған Құран аяттарын елемеген Хюргронье, кейбір аяттардың сүннеттің шариғи мәртебесіне дәлел болатындай етіп тәпсірленуін жай ғана адамдардың жеке көзқарастары деп түсіндіреді (Ayşe NurYamanus, 2016:97).

Дэвид Самуэль Марголиус. Гольдциердің сүннет пен хадиске сын тағудағы тағы бір ізбасары ретінде ағылшын ориенталисі Дэвид Самуэль Марголиусты (ө.1970) айтуға болады. Ислам қоғамында кең қолданысқа ие болған сүннеттің Хз. Пайғамбармен (с.а.с) ешқандай байланысының жоқ екенін және оның (с.а.с) қандай да бір діни үкімдер айтпағанын алға тартып, Гольдциермен бірге Хюргроньенің гипотезаларын негізге алып отырды (Kamil Yaşaroğlu, 2003:54). Осыған орай Марголиус та «уахю ғайру матлуу» түсінігі мен «исмәт» сипатының сүннетті шариғи қайнар көз дәрежесіне көтеру мақсатында пайда болған теориялар мен ұғымдар деген пікірді ұстанды. Аталған теориялар мен ұғымдар арқасында оған дейін ислам қоғамының қолданысында болған шариғи емес «сүннет» Хз. Пайғамбарға (с.а.с) телініп «шариғи» сүннет дәрежесіне ие болды. Нәтижесінде, Марголиус Пайғамбар (с.а.с) өлімінен кейін уахидің үзілуімен, Құранның қасиетті кітап ретінде бекітілуімен оған қандай да бір толықтырулар енгізу мүмкіндігі болған жоқ, сондықтан жаңа діни ережелер мен заңдар сүннет түрінде қоғамға ұсынылып, бұл сүннет жанама түрде Құранның дәрежесімен теңесті деген тұжырымға келді (Hatiboğlu, 2004:59).

Сондай-ақ, Марголиустың сүннеттің кейіннен «уахю ғайру матлуу» ұғымында қолданыла бастауын яһудиліктен келгендігімен және «хикмет» түсінігінің ортаға шығуымен байланыстыруын Гольдциерден алғандығын байқауға болады. Қоғамға тағы да жаңа бір қайнар көздің керек болғандығы байқалған кезде, яһудилікте болғаны секілді Хз. Пайғамбарға да (с.а.с) ауызша бір заңнаманың берілгендігі туралы пікірдің пайда болғанын алға тартқан Марголиустың ойынша, осы пікірдің қабылдануы үшін «хикмет» ұғымы дәлел ретінде қолданылған (Ayşe NurYamanus, 2016:98).

Дэниель Браун. Батыс ориенталистерінің басым көпшілігінің пікіріндегі сүннеттің шариғи дәрежеге кейіннен ие болғанын білдіретін «уахю ғайру матлуу» түсінігінің түп-тамырына байланысты кейінгі батыс ориенталисі Дэниель Браун да Гольдциердің басты ұстанымдарын негізге алған. Құран мен сүннеттің қайнар көзі бір деп

айтып кеткен Браун, Гольдциердің еңбектерінен әсерленген болар, осы мәселеде «екілік уахи доктринасы» түсінігін кеңінен қолданған. Оның Гольдциердің басқа ізбасарларынан ерекшелігі «екілік уахи докторинасын» түсіндіре отырып, басты назарды Имам Шафиғиға аударды. Шафиғиді сүннет дәрежесін Құран дәрежесімен теңестіру идеясының негізін қалаушысы ретінде көрген. Дегенмен, Браун өзіне дейінгі ориенталистер сияқты бастапқы кездегі мұсылмандар Хз. Пайғамбардың (с.а.с) сүннетіне қандай да бір артықшылық танытпаған деген сенімде (Ayşe NurYamanus, 2016:99).

Осы орайда, Браун Гольдциердің көзқарасының негізінде Құран мен сүннет арақатынасына байланысты кейіннен ортағашыққан классикалық көзқарастың әһлу-рай, әһлу-хадис және әһлу-кәләм арасындағы талас-тартыстар арқасында толығымен қалыптасқанын алға тартты. Оның пайымдауынша, Имам Шафиғидің ойлап тапқан теориясының арқасында сүннет толықтай уахи деп қабылданып, сүннеттің уахи екендігін растайтын риуаяттар пайда бола бастады. Алайда, Браунның айтуынша, осы тақырыпты зерттеу барысында алдынан шыққан ең үлкен мәселе Құранның ұқсасы жоқ иләһи сөз екендігіне сенім мен сүннеттің Құранмен тең дәрежеге ие деген екі пікір арасындағы қарама-қайшылық. Нәтижесінде, бұл мәселенің шешілуі үшін «уахю ғайру матлуу» ұғымы қолданылды деген тұжырымға келді. Осылайша құқықтық дәреже «уахю матлуу» және «уахю ғайру матлуу» екі түсінікке де ортақ қолданылды. Осы тақырыпты ары қарай зерттеу барысында классикалық ислам қайнар көздеріне жүгіне отырып, өзіне дейінгілердің жолын ұстанып Құрандағы «хикмет» сөзінің сүннетті қорғаушылардың тарапынан ең көп қолданылған аргумент деп атап кетті. Ол осы мәселеде Имам Шафиғиге қатысты көптеген тұжырымдар айтып кетті (Ayşe NurYamanus, 2016:99). Солардың бірі: «Хикмет» ұғымының сүннет деп тәпсірленіп адамдар тарапынан солай қабылдануы Имам Шафиғидің бастамасымен болды» – деді (Brown, 1996:55).

Джозеф Шахт. Гольдциердің өз заманында әрі өзінен кейін де ориенталистер арасындағы ең танымал ізбасарларының бірі ретінде Джозеф Шахтты айтуға болады. Гольдциер мен Хюргронье алғаш рет ислам құқығының негізгі қайнар көзі болған сүннеттің шариғаттағы дәрежесін жоққа шығарушылар деп танылса, Дж.Шахт оны жүйелі әрі кең түрде сынға алды. Дж. Шахт сүннетті зерттеу барысында өзіне дейінгілердің еңбектеріне негізделі отырып, ислам құқығымен

тікелей байланысты болған хадис пен сүннетке қатысты жүйелі зерттеулерімен, ұсынған теорияларымен және оларды академиялық деңгейге шығаруымен танылып, еңбектері өзінен кейінгілерге жол көрсетуші қайнар көз ретінде қалды. Шахттың осы салада жазған кең ауқымды зерттеулері, мақалалары мен энциклопедия параграфтарымен қатар 1950 ж. жазған «The Origins» және 1964 ж. жазған «An Introduction» кітаптары ең танымал әрі қолданбалы еңбектер болып табылады (Muhammed Mustafa el-A'zâmi, 1996:15).

Оның «The Origins» еңбегіне қатысты профессор Гибб былай деді: «Бұл еңбек болашақта, әсіресе Батыс әлемінде, ислам құқығы мен мәдениетіне қатысты жүргізілетін барлық еңбектердің қайнар көзі болады». Лондон университетіндегі ислам фикһын оқытушы профессор Кулсон: «Шахт ислам құқығы негізіне қатысты ешкім қарсы шыға алмайтын теорияны кемеліне жеткізді», – деген пікірін айтып кетті (M. Mustafa el Azami / Ahmed Hasan, 1999:37).

Шахттың еңбегі ислам құқығының негізі мен тарихын толығымен жоққа шығаруға бағытталған. Бұл кітапта алғашқы үш ғасырда өмір сүрген ислам ғалымдары өтірікші, алаяқ және сенуге тұрмайтын адамдар деп сипатталған (Mustafa es-Siba'i, 2009:27).

Ол исламдағы шарифаттың орнына қатысты былай дейді: «Шүбәсіз, шарифат дін түсінігіне кірмейді». Сонымен қатар ол бұл сөзін «An Introduction» еңбегінде ашықтап айтты: «Алғашқы ғасырларда «ислам құқығы» ұғымы болмаған. Пайғамбар заманында да құқық діннен бөлек болды. Діндегі жүріс-тұрыс пен өзара қарым-қатынасқа байланысты мәселе пайда болмайынша, құқық мұсылмандарды қатты алаңдатпаған еді» (M. Mustafa el Azami / Ahmed Hasan, 1999:37).

Оның айтуынша, шарифат діннен бөлек болғандықтан Пайғамбардың оған еш қатысы болмаған, сахаба және табиғиндер бұл салада тілге тиек ететіндей ешқандай мәселеге қатысты сөз қозғамаған, сөз қозғаған болса да, тек сол заманға қатысты мәселе жайында айтқан. Осылайша, ислам қайнар көздерінен табылған Пайғамбар (с.а.с) және сахабалар мен табиғиндердің айтқандары жалған және тоқыма

хабар деген нәтижеге келген. Бұлайтылғандардың барлығы Шахттың айтқандарынан шығарылған логикалық қорытынды емес, керісінше, Шахттың өзінің ашық айтып кеткен сөздерінің өзі (Muhammed Mustafa el-A'zâmi, 1999:37). Бұған дәлел ретінде «An Introduction» еңбегінде айтылған мына сөзін келтіруге болады: «Фикһ хадистерінің қайсыбірін Пайғамбар сөздері деп қабылдау өте қиын» (M. Mustafa el Azami / Ahmed Hasan, 1999:38).

Қорытынды

Жоғарыда айтылып кеткен батыс ориенталистерінің сүннетке қатысты зерттеулерінен мынадай қорытындыға келуге болады: батыста сүннет пен хадиске қатысты алғаш зерттеулерді Гольдциерден де бұрын жүргізілгені туралы деректер бар. Алайда, жүйелі, ауқымды әрі терең зерттеу жүргізіп, сол зерттеулерімен еңбектерінің арқасында өз заманы мен күні бүгінге дейін батыс ориенталистерінің арасында Гольдциердің мәртебесі қашан да жоғары болмақ. Одан кейінгі ізбасарлары онымен барлық мәселеде бірдей көзқараста болмағанымен, Гольдциердің еңбектері негізгі қайнар көз ретінде қолданыста болған. Бұл да өз кезегінде ориенталистердің бір көзқараспен шектеліп қалмай, зерттеулерінің ары қарай дамуына, осылайша ориентализмнің жеке ғылым саласы ретінде қалыптасуына әкелді.

Бұл мақалада біз тек қана батыс ориенталистерінің хадис пен сүннетке қатысты ұстанымдары мен көзқарастарына тоқталып өттік. Әлбетте, бұл ойларға қарсы жазылған мұсылман және мұсылман емес ғалымдардың кең ауқымды еңбектері өте көп. Алайда, олардың бәріне бұл мақалада жеке тоқталып өту мүмкін емес. Бұл мақалада шығыстану деп танылған Батыс ориентализмі Шығыс халықтарының өмірін, тарихын, тілін, дінін жалпылай ғана зерттеу емес, асылында басқа мақсатпен пайда болған ғылым саласы екенін және бұған қатысты алдағы уақытта еліміздегі шығыстанушылар, дінтанушылар, теологтар мен исламтанушылар тарапынан көптеген зерттеулер жүргізілуі керек болатындығын білдіргіміз келді.

Әдебиеттер

- Акгюн, 2014 – Хусейн Акгюн. Голдзихер ве хадис. – Анкара: Араштырма йайынылары, 2014.
Акики, 1980 – Неджиб Акики. Аль-мусташирикун – Кайро: Даруль-Маариф, 1в. 4 эд. – 1980.
Аль-Азми, 1996 – Мухаммед Мустафа аль-Азми. Ислам фикхы ве суннет (Ориенталист Шахта елештири), чев. Мустафа Эртюрк. – Истанбул: Из Йайынджылык, 1996.

- Аль-Азамы / Хасан, 1999 – М.Мустафа аль-Азамы / Ахмед Хасан. Орийаналист йаклашыма итиразлар: бир суннет савунусу йа да суннете ичерден бакыш. дер. ве. чев. Мехмет Эмин Озафшар. – Анкара: Араштырма йайынлары, 1999.
- Браун, 1996 – Дэниель У.Браун. Ресинкинг традишн ин модерн Исламик сот.- Кэмбридж: Кембридж Юниверсити, 1996.
- Джейхан, 2006 – Мехмет Акиф Джейхан. Алман мустешрики Игназ Голдзихерин ислам хукукунун кайнаклары хаккындаки гёрюшлери ве бу гёрюшлерин дегерлендирилмеси/ Йуксек лисанс тези. – Анкара: Гази университеси Сосйал билимлер энститусу, 2010. – 111 с.
- Генч, 2005 – Мустафа Генч. Суннет-вхий илишкиси / Доктора тези – Конйа: Селчук Университеси Сосйал билимлер энститусу, 2005. – 360 с.
- Хатибоглу, 2004 – Ибрахим Хатибоглу. Чагдашлашма ве хадис тартышмалары: Хинт кытасы, Мысыр ве Туркийеде хадис тартышмалары. – Истанбул: Хадисэви, 2004.
- Хатибоглу, 2004 – Мехмед Саид Хатибоглу. Муслуман Култур Узерине – Анкара: Китабйат Йайынлары, 2004.
- Кызыл, 2009 – Фатма Кызыл. Голдзихерден Шахта орийаналист литературде хадис ве суннет: бир окулун йашайан геленеге // Хадис теткиклери дергиси VII/2, 2009.
- Құрманбаев, 2010 – Құрманбаев Қайрат. Хадис ілімі. – Алматы: «Нұр Мұбарак» баспасы, 2010.
- Ас-Сибай, 2009 – Мустафа ас-Сибай. Суннет ве Ислам хукукундаки йери, чев. Халил Кендир – Истанбул: Ышык Академи Йайынлары, 2009.
- Йаманус, 2016 – Айше Нур Йаманус. Суннетин оторитеси ве вахй-и гайри метлуw олгусуна орийаналистлерин йаклашымы // Ислам араштырмалары ве орийантизм // эд. Б.Гёккир/ Н.Гёккир – Истанбул: М.У. Илахийат Факюлтеси Йайынлары, №378 – Истанбул, 2016. – 91-106 с.
- Йашароглу, 2003 – Камиль Йашароглу. Марголиус // Туркийе Дийанет Факфы Ислам Ансиклопедиси, № 28. – 2003. – 53-54 с.
- Закзук, 2006 – М.Хамди Закзук. Орийантизм вейа меденйетлер хесаплашмасы, чев. Адбулазиз Хатип – Измир: Йени Академи Йайынлары, 2006.

References

- Akgun, 2014 – Huseyin Akgun. Goldziher ve hadis [Goldziher and hadith] – Ankara: Arastirma Yayinlari, 2014
- Akiki, 1980 – Necib Akiki. Al-Mustasrikun [Orientalists] – Cairo: Daru'l-Maarif, 1v. 4 ed. – 1980
- el-Azami, 1996 – Muhammed Mustafa el-Azami. Islam fikhi ve sunnet (Oryantalsit Schacht'a elestiri),cev. Mustafa Erturk [Islamic jurisprudence and Sunnah (Review to orientalist Schacht). Translated Mustafa Erturk] – Istanbul: Iz Yayincilik, 1996
- el-Azami / Hasan, 1999 – M. Mustafa el Azami / Ahmed Hasan. Oryantalist yaklasima itirazlar: bir sunnet savunusu ya da sunnete icerden bakis, der. ve cev. Mehmet Emin Ozafsar [Rejection to the orientalist approach: defending the Sunnah or an inside look at the problem. Translated Mehmet Emin Ozafshar] – Ankara : Arastirma Yayinlari, 1999.
- Brown, 1996 – Daniel W. Brown. Rethinking tradition in modern Islamic thought. – Cambridge: Cambridge University, 1996.
- Ceyhan, 2006 – Mehmet Akif Ceyhan. Alman mustesriki Ignaz Goldziher'in islam hukukunun kaynaklari hakkindaki gorusleri ve bu goruslerin degerlendirilmesi/ Yuksek Lisans Tezi [Principles of the German orientalist Ignaz Goldziher relating to the sources of islamic juresprudence and its evaluation / Master thesis] – Ankara: Gazi Universitesi Sosyal Bilimler Enstitusu, 2010. – S. 111.
- Genc, 2005 – Mustafa Genc. Sunnet-vahiy iliskisi / Doktora Tezi [Relation between sunnah and revelation / doctoral thesis] – Konya: Selcuk Universitesi Sosyal Bilimler Enstitusu, 2005. – S. 360.
- Hatiboglu, 2004 – Ibrahim Hatiboglu. Cagdaslasma ve hadis tartismalari : Hint alt kitasi, Misir ve Turkiye'de hadis tartismalari [Modernization and hadith controversy: hadith controversy in Indian subcontinent, Egypt and Turkey] – Istanbul: Hadisevi, 2004.
- Hatipoglu, 2004 – Mehmed Said Hatipoglu. Musluman Kultur Uzerine [On Muslim Culture] –Ankara: Kitabiyat Yayinlari, 2004.
- Kizil, 2009 – Fatma Kizil. Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literaturde Hadis ve sunnet: Bir okulun yasayan gelenegi // Hadis tetkikleri dergisi. v. 2 [Hadith and sunnah in Orientalist literature from Goldziher to Schacht: the living tradition of school // Journal of Hadith audits v. 2] – 2009.
- Kurmanbayev, 2010 – Kairat Kurmanbayev. Hadis ilimi [Hadith studies]– Алматы: “Nur-Mubarak baspasy”, 2010.
- es-Sibai, 2009 – Mustafa es-Sibai. Sunnet ve İslam Hukukundaki Yeri, cev. Halil Kendir [Sunnah and its place in Islamic juresprudence. translated Halil Kendir] – İstanbul: Isik Akademi Yayinlari, 2009.
- Yamanus, 2016 – Ayse Nur Yamanus. Sunnetin Otoritesi ve Vahy-i Gari Metluc Olgusuna Oryantalistlerin Yaklasimi [Authirotiy of Sunnah and approach of orientalist to the case “Vahy-i Gayri Metluc” // Islam arastirmalari ve oryantализм // ed. B.Gokkir/ N.Gokkir – Istanbul: M.U. İlahiyat Fakultesi Yayinlari, №378 – Istanbul, 2016. – S. 91-106.
- Yasaroglu, 2003 – Kamil Yasaroglu. Margoliouth // Turkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi, № 28 [Margoliouth // Islamic Encyclopedia of Turkey Religious Foundation, № 28] – 2003. – S. 53-54.
- Zakzuk, 2006 – M.Hamdi Zakzuk. Oryantализм veya medeniyetler hesaplamasi, cev. Abdulaziz Hatip [Orientalism or settling of civilizations. translated Abdulaziz Hatip] – İzmir: Yeni Akademi Yayinlari, 2006.

Г.Қ. Қортабаева¹ , Т.Е. Кыдыр², С.С. Рысқұлов¹ 

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

²М. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты, Қазақстан, Алматы қ.

АХМЕТ ЯСАУИ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ ДҮНИЕТАНЫМ

Қожа Ахмет Ясауи – өз заманының озық туған ғұлама-ғалымы. Ол – сопылық ілімді кеңінен игеріп, Хақты тану жолында өзінің тариқатын қалыптастырған ақын. Қожа Ахмет Ясауи негізін қалаған жол – сопылық жол. Өз бағытын ұстанған ақын осы ілімді өмірінің соңына дейін насихаттады. Оның бұл ойлары даналыққа жетелеуші хикметтерінен көрініс тауып жатты. Мақалада сопылық әдебиет, сопылар, түркі әлемінің ең атақты сопы-ақыны Қожа Ахмет Ясауи “Диуани хикмет” шығармасы талданады. Күллі түркі жұртына «Түркістан пірі» деген атпен танымал болған Қожа Ахмет Ясауидің даналық сөздері барша адамзат баласын кемелдікке, ізгілікке, татулыққа, бауырмалдыққа шақыратыны анық. Мақалада ислам діні мен түркілік мәдениетті ұштастырған сопы-шайырдың сопылық ілімі шығармалары талданады. Өйткені тасаууф ілімінде жүрек – иманның тұрағы, ұлы Жаратушыға деген сүйіспеншіліктің мекені болып табылады. Сопылық әдебиетте “Хақты танып, Хақиқатқа ұласу”, “Сырды түсінуге ұмтылу”, “Сүйіктіге ғашық болу”, “Жарға ынтық болу”, “Сүйіктімен сұхбат құру”, “Ақиқат шарабын ішу”, “Мас болып, естен тану”, “Көбелек болып, отқа күйу”, “Өлмей тұрып өлу”, “Пәруанадай шыр айналу”, “Гүлге ынтызар бұлбұлдай сайрау” сияқты ұғымдар кеңінен қолданылады. Сондай-ақ сопылық ілімде кемел адам, шарифат, пір, нұр, сабыр, тақуа, сұхбат, тәуекел сияқты ұғымдармен бірге “жүрек”, “көңіл” сынды түсініктер сопылық ілімнің ең негізгі қолданылатын тіркестерге айналды.

Түйін сөздер: сопылық ілім, пір, сопы, «Диуани хикмет», даналық сөздер.

G.K. Kortabayeva¹, T.E. Kydyr², S.S. Ryskulov¹

¹Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

²Institute of Literature and art named after M. Auezov, Kazakhstan, Almaty

Sufi Worldview in the works of Ahmed Yasawi

Koja Ahmet Yasawi is an outstanding scientist of his time. He is a poet, a sufi, who has formed his strength on the path to knowing God. Ahmed Yasawi is the founder of the Sufi path. The poet, following his instructions, spread this teaching to the end of his life. His thoughts were reflected in his wisdom. The article analyzes Sufi literature, Sufism, as well as the most famous poet of the Turkic world Khoja Ahmet Yasawi and his work “Diwani Hikmet”. It is clear that the wisdom of Khoja Ahmed Yasawi, who was known among the Turkic people as a Turkistan’s spiritual enlightener, calls on all mankind to perfection, goodness, peace and brotherhood. The article analyzes the Sufi teachings of the Sufi poet, who combines Islam and Turkic culture. In the doctrine he used concepts such as the ideal person, sharia, light, patience, piety, dialogue, commentary. In Sufi literature: To know the truth, the journey to the truth, the desire to understand the spiritual secret, to be in love with the beloved, to be keen on the creature, to talk with the beloved, drink the wine of truth, lose consciousness, become a butterfly and burn the fire, the terms “die before you step death”, “twirling like a wreath on the truth” are widely used in Sufi literature. In addition, concepts such as “heart”, “mood” are also widely used in Sufism.

Key words: Sufism, spiritual enlightener, Sufist, Divan-i Hikmet, words of wisdom.

Г.К. Кортабаева¹, Т.Е. Кыдыр², С.С. Рысқұлов¹

¹Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы

²Институт литературы и искусства имени М. Ауэзова, Казахстан, г. Алматы

Суфийское мировоззрение в произведениях Ахмета Ясави

Кожа Ахмет Ясауи – выдающийся ученый своего времени. Он – поэт, суфий, сформировавший свою силу на пути познания Бога. Ахмед Ясави основатель суфийского пути. Поэт, следовавший своему указанию, распространял это учение до конца своей жизни. Его мысли нашли отражение в его мудрости. В статье анализируются суфийская литература, суфизм, произведение “Диуани хикмет” самого известного поэта тюркского мира Ходжи Ахмета Ясави. Ясно, что мудрость Ходжи

Ахмеда Ясави, который был известен среди тюркского народа, как «Туркестанский духовный просветитель», призывает все человечество к совершенству, добру, миру и братству. В статье анализируются суфийское учение поэта, которое сочетает в себе ислам и тюркскую культуру. Его выражения, как познать истину, путешествие к истине, стремление понять духовный секрет, быть влюбленным в любимого, быть увлеченным созданием, поговорить с любимым, выпить вина правды, потерять сознание, стать бабочкой и сгореть в огне, термины «умри перед тем, как наступит смерть», «петь как соловей, жаждущий цветка», широко используются в суфийской литературе. В своем учении он использовал такие понятия, как идеальный человек, шариат, свет, терпение, благочестие, диалог, комментарии. Кроме того, такие понятия, как «сердце», «настроение» также широко используются в суфизме.

Ключевые слова: суфизм, духовный просветитель, суфист, «Диуани хикмет», слова мудрости.

Кіріспе

Сопылықтың сырлы тарихына қарайтын болсақ, онда бұл ағымның түркі әлеміне барынша жақын болғандығын аңғарамыз. Оған себеп, сопылық көзқарастың түркілік дүниетаныммен астарласып жатқандығында. Түркі даласында араб жұртындағыдай сопы ақындарды кудалау көрініс бермеген. Түркі билеушілері сопыларды дінсіздер қатарына қоспастан, қайта оларды дер кезінде қолдап отырған. Мысалы, Т.М. Степанянц: «Третья стадия в развитии суфийских институтов совпадает с ростом могущества Османской империи в XV в. и знаменует переход к «таифа» – орденам...» [1, 56с].

Осман империясы тұсында сопылықтың күшейген кезін Е.И.Бертельс: «Особенно сильный рост влияния шейхов наблюдается в период господства Сельджукидов, которые при всяком удобном случае всегда стремились выразить свое уважение перед местными шейхами и оказать им поддержку. Трудно пока сказать чем Сельджукиды при этом руководствовались. Характерно, однако, что суфийская литература XII-XIII вв. о Сельджукидах неизменно говорит с большими симпатиями и всячески подчеркивает их справедливость, мягкость в управлении и прочие положительные качества, безусловно значительно идеализируя» [2, 41с], – деп селжук-түркілердің сопылық ағымға жылы қабақ танытқанын жазған.

Әрі тасаууф әдебиеттің басым көпшілігі сол дәуірде дүниеге келгені белгілі. Сондай-ақ, Индияға сопылық тариқаттардың Бабырдың билігі тұсында кіргенін Дж.С. Тримингэм өз еңбегінде атап өтеді [3, 84с.].

Ал Мәурәннаһыр мен Хорасан өлкесінен Хақты іздеген ғәріптердің көптеп шыққаны белгілі. Осыдан-ақ түркілердің сопылыққа бір табан жақын болғандығын аңғарамыз. Жоғарыда айтып өткеніміздей, ортағасырлық түркі жазба жәдігерлерінің басым бөлігі діни-сопылық шығармаларға тиесілі.

Сопылық әдебиет немесе тасаууф әдебиеті, ішкі рухани тереңдікке және Жаратқанға құштарлыққа бастайтын сөз өнері ретінде VIII ғасырда мұсылман елдерінде қалыптасқан. Сопылық әдебиет исламның қайнар көзі саналатын Құран мен хадистерден бастау алған. Иман тақырыбына терең бойлаған алғашқы сопылар жаратылыстың таңғажайып сырлары мен Құранның ішкі мәнін және адамның болмысын ұғынуға талпыныс жасады. Қасаңдыққа бой алдырмай, шынайы ықыласпен жасалған бұл талпыныс кезінде сопылар Құран мен тәпсірге, хадис пен сүннетке және шариғат қағидаларына сүйенді.

Сопы сөзінің түп-төркініне үңілетін болсақ, сопы сөзі араб тілінде бірнеше мағынаны береді. Бұл сөздің түбірі арабтың «саф» (تَافٍص *таза, шынайы*) сөзімен байланысты деген пікір бар [4, 449 б] десе, келесі анықтамада бұл сөз арабтың «суф» (سُوف *жүн*) сөзінен шығып [4, 450 б], ертедегі сопылардың тек жүннен тоқылған киім үлгілерін кигенін білдіреді.

Сопылар негізінен Тәңірі алдында тізе бүгіп, қатесін ұғынып, тәубаға келуді, “ынталы жүрек, шын көңілмен” егіліп, Жаратқанға жалбарынуды, сүйіктіге мұңын шағып, оған құлшылық етуді насихаттады. Сопылықты “хәл ілімі” деп те атайды. Сопылық әдебиеттің өкілдері Алла мен оның елшісіне арналған махабатың түрлі тәмсіл-рәміздер мен аллегориялар, ым-ишаралар арқылы жеткізді, транска түсіп, Тәңірмен тілдесуді түрліше баяндады. Сопылық ілімі – кез келген адам түсіне бермейтін жүректің түбінде жатқан асыл маржан тас. Абай айтпақшы, «білгенге маржан, білмеске арзан» дегендей түсіну үшін солардың халін бастан кешіру керек шығар.

Сопы сөзінің келесі бір мағынасы «көлеңке» деген мағынаны білдіреді. Пайғамбарымыз Мәдина қаласында мешіттің бір бұрышына құрма ағаштарынан көлеңкелік баспана салдырған. Көлеңкелікке арабшада «суффа» делініп, ол

жерде тұрғандар «асхабы суффа» деп аталды. Суффа сахабалары туған-туыс, жақындары мен дүние-мүліктері жоқ кедей сахабалар болатын. Олар өз өмірін Құран үйреніп, Пайғамбарымыздан тәлім алу жолына арнап, күндіз ораза ұстап, түнде ғибадат етіп, дүниенің күйбең тіршілігінен бойларын алыс ұстап, алтын уақыттарын пайғамбардан естігендерін жаттап, кейінгілерге жеткізу жолында өткізді. Бұлардың саны 30-дан 700-ге дейін артты. Олар Исламның шынайы рухын басқа руларға, мемлекеттерге көркем түрде уағыздау арқылы, жан-жаққа мұғалім етіп жіберілді [5, 16 б].

Күллі түркі жұртына «Түркістан пірі» деген атпен танымал болған Қожа Ахмет Ясауидің даналық сөздері барша адамзат баласын кемелдікке, ізгілікке, татулыққа, бауырмалдыққа шақыратыны анық. Ислам діні мен түркілік мәдениетті ұштастырған сопы-шайырдың бар жетістігі де осында.

Жалпы, Ясауи хикметтеріне қатысты әлемде қанша қолжазба жатқаны белгісіз. Кезінде түркітанушы Х.Ф. Гофман өз зерттеулерінің бірінде «Диуани хикметтің» қолжазбалары Берлин, Кэмбридж, Упсала, Париж, Принстон, Мәскеу, Санкт-Петербург, Ташкент, Стамбул секілді қалалардағы кітапхана қорларында жатқанын жазған болатын [6, 19 бет].

Орта ғасырлық түркі мұрасын зерттеушілердің ішінде Ясауи шығармаларына соқпай кеткені некен-саяқ. Ол туралы Батыс пен Шығыстың түркологтары бірнеше еңбектер жазды. Әсіресе, осы саладағы түркиялық ғалымдардың ізденістерін ерекше атаған жөн. Ф. Көпрүлүннің «Түрік әдебиетіндегі алғашқы мутасаууфтар» деген кітабынан бастау алатын иасауитанушылар қатары К. Эраслан, М. Узун, М. Тах-рали, С. Улутоғ, Н. Йилмаз, Х. Биже, М. Демиржи, М. Тайши, Х. Алтинташ, Н. Зейбек, Н. Тосун секілді ғалымдармен толықты. Кешегі кеңес одағы құрамында болған елдерден Ә. Нәжіп, Н. Маллаев, И. Хакқұл, С. Сейфуллах, Н. Хасен, Г. Хусайнов сынды өзбек, башқұрт, әдебиеттанушылармен бірге М. Жармұхамедов, С. Дәуітұлы, З. Жандарбек, А. Ахметбекова, Д. Кенжетай, А. Әбдірасылқызы сияқты қазақ иасауитанушылары да акын мұрасын зерттеп, тың талдаулар жасағанын ерекше айта кеткен жөн [6, 11 б].

Қожа Ахмет Ясауи – өз заманының озық туған ғұлама-ғалымы. Ол – сопылық ілімді кеңінен игеріп, Хақты тану жолында өзінің тариқатын қалыптастырған акын. “Жеті жаста Арыстан Бадам іздеп тапты, құрма беріп перде-

менен сырым жапты. “Бихамдила” көрдім бетін жүзімді өпті, сол үшін алпыс үште жерге кірдім” – деп акынның өзі жырлағандай, оның алғашқы тәрбиешісі Арыстан баб болған. Ұстазы болашақ акынның жүрегіне иман нұрын сеуіп, оған Алланың Хақ жолы мен пайғамбардың үлгі-өнегесін үйреткен. Ержеткен Иасауиді бертін келе Жүсіп Хамадинидің тәрбиелегені туралы деректер бар. [6, 21 б]

Суффа сахабаларынан басталған сопылық дәстүр кейінгілерге ұласты. Атап айтсақ Уайс әл-Қарани (657), Хасан Басри (728), Әбу Хашим суфи (767), Ибрахим бин Әтхам (777), Суфиян Саури (778), Рабият-ул Адауийя (804), Зу-и-нун әл-Мысири (796 – 861), Баязид Бистами (874), Жүнейд Бағдади (909), Халлаж Мансұр (921) сияқты ірі өкілдер сопылық әдебиеттің қалыптасуына ықпал етті.

Сопылық әдебиеттің мақсаты – Алла тағаланы әрдайым еске ала отырып, одан ғапыл қалмау, таңғажайып тылсым дүниенің көркем көріністеріне көз жіберіп, көңілге тоқу арқылы Алла тағаланың әсем аттары мен сипаттарын білу, оның әмірлерін түсіну және қалтқысыз сезіммен оған құлай беріліп, сүю.

Сопылар исламның қайнар бұлақтарынан бастау алған сопылық әдебиетте *кемел адам, мағрифат, шариғат, тариқат, хақиқат, мақам, пір, нұр, сабыр, зауқ, тақуа, тәуба, сұхбат, тәуекел, уара, фана, тәсілім, тәсбих, шүкір, мухаббатұллах, ыхлас, зікір* сияқты ұғымдарды пайдаланды. Сондай-ақ “жүрек”, “көңіл”, “көкірек көзі” сынды ұғым-түсініктер де сопылық әдебиеттің тұрақты тіркестеріне айналды.

Өйткені тасаууф ілімінде жүрек – иманның тұрағы, ұлы Жаратушыға деген сүйіспеншіліктің мекені болып табылады. Сопылық әдебиетте “*Хақты танып, Хақиқатқа ұласу*”, “*Сырды түсінуге ұмтылу*”, “*Сүйіктіге ғашық болу*”, “*Жарға ынтық болу*”, “*Сүйіктімен сұхбат құру*”, “*Ақиқат шарабын ішу*”, “*Мас болып, естен тану*”, “*Көбелек болып, отқа күйу*”, “*Өлмей тұрып өлу*”, “*Пәруанадай шыр айналу*”, “*Гүлге ынтызар бұлбұлдай сайрау*” сияқты ұғымдар кеңінен қолданылады.

Сопылық әдебиет әсіресе, Қарахан мемлекеті тұсында, Қожа Ахмет Иасауи (1093-1166) шығармалары негізінде дамыды. Түркі әлемінің ең атақты сопы-акыны Қожа Ахмет Иасауи “Диуани хикмет” шығармасымен қатар бірқатар еңбектер жазды және түркі халықтары әдебиетінде «хикмет» жанрының кең қанат жаюына өз үлесін қосты. Ол көзі тірісінде көптеген шәкірттерді ғаріптерді тәрбиеледі және бертін келе оның

жолын ұстанушылар «иасауи» тариқаты деген атпен белгілі болды.

Менің хикметтерім – “хадис қазынасы”, оны оқып таныр болсаң – бар мағынасы Құран” деп жырлаған Ясауидың “Диуани хикмет” еңбегі көшпелі түркі тайпалары арасында ислам дінінің кеңінен таралуына қызмет етті. Қожа Ахмет өзінің «Диуани Хикмет» атты еңбегінің 1-ші хикметінде өмір жолын баяндай келе, Арыстан бабпен кездесуін былайша жырлайды:

*Жеті жаста Арыстан бабқа қылдым салам,
Мұстпанының аманатын бер деп маған.
Сол мезетте мың бір зікір еттім тамам,
Нәпсім тыйып Аллаға бет бұрдым, міне.
Құрма берді, басым сипап, назар салды,
Бір сәтте ол дүниеге сапар салды.*

“Жеті жаста Арыстан Баба іздеп тапты, құрма беріп пердеменен сырым жапты. “Бихамдила” көрдім бетін жүзімді өпті, сол үшін алпыс үште жерге кірдім” [6, 11-13 б] – деп ақынның өзі жырлағандай, оның алғашқы тәрбиешісі Арыстан баб болған.

Ұстазы болашақ ақынның жүрегіне иман нұрын сеуіп, оған Алланың Хақ жолы мен пайғамбардың үлгі-өнегесін үйреткен. Ержеткен Ясауиді бергін келе Жүсіп Хамадани тәрбиелегені туралы дерек бар. Ясауи Құран мен хадисте, тәпсір мен фикхта кездесетін арабша жазылған күрделі ұғымдарды түркі тілінде түсінікті, жеңіл етіп, халық поэзиясы негізінде жеткізе білді. Қожа Ахмет Ясауи негізін қалаған жол – сопылық жол. Өз бағытын ұстанған ақын осы ілімді өмірінің соңына дейін насихаттады. Оның бұл ойлары даналыққа жетелеуші хикметтерінен көрініс тауып жатты. Сондықтан да, бүгінде жалпы түркі халқы үшін Ясауи мен сопылық атауы егіз ұғым.

Қожа Ахмет Ясауи шығармасында:

*Жаннан кешіп, жалғыз Хақты жанға қостым,
Одан кейін дария болып толып, тастым...
Ғашық оты лапылдаса жанды қоймас,
Көбелектей отқа түсіп өзін білмес,
Бұл сырлармен дүниеден тойдым, міне.*

Бір орында отырғызбайтын қандай ғашықтық дерт? Бұл сұрақтың жауабын Қожа Ахмет Ясауиді ғашықтық әлеміне алып келген Жүсіп Хамаданидің еңбектерінен табамыз. Оның «Рутбатул хаят» («Өмір таразысы») деген шығармасында бұған мынадай анықтама беріпті: «Аллаға махаббат махлұқат (жаратылыс) махаббатына қарағанда күшті, қуатты

және құдіреттірек. Нәпсілік яғни шайтани махаббат мен рахмани махаббат арасындағы айырмашылық мынада: махлұқат махаббатында естен тану және диуаналық жүзеге келеді. Ал, Алла Тағалаға ғашық болуда көңілде парасат, хикмет және мағрифат пайда болады. Себебі, шайтанның жолында тікен мен шөп-шалаң ұшыраса, Хақ тағаланың жолында тек қана, жұпар иісті лала кездеседі» [7, 6 б].

Бұл ғашықтық дегеніміз – Алланың дидарына жеткізетін бір құрал. Сопылардың өмірдегі бар мақсаты Алланың дидарын көру, сол жолда өзін тәрк етіп «фәнә филла» дәрежесіне жетіп, өзін жоқ етіп тек «Ол» бар, қалғанының барлығы «фәнә», яғни өткінші, фәни. Адам баласы уақытша, қолға ұсталатын, фәнилік затқа ғашық болса, одан айырылу үлкен азапқа толы қайғы әкеледі, ал мәңгілік болған Аллаға ғашық болса «сәкине» яғни, жүрек тыныштығын алып келеді.

Бұл ретте Абайдың да жырлағаны мәлім:

*Жүрегі жұмсақ білген құл
Шын дос таппай тынымас.
Пайда, мақтан бәрі – тұл,
Доссыз ауыз тұшымас. – [8, 120 б]*

деп, Жаратушыны шын досқа теңеп оны таппай тынымайтындығы, онсыз ауыздағы сөздің дәмі жоқ екендігін көрсетті.

Ясауи: «Ғашық құлдар бұл дүниені көзге ілмейді» деп, ғашықтардың дүние ісіне араласпайтындығын айтқан. Себебі, дүние – Жаратушы мен жаралғанның арасындағы негізгі бөгет.

Профессор А. Жушоңың: «Диуани хикметте» Иасауиге қатысты өлеңдермен бірге, оның қаламынан тиесілі еместері де кездеседі. Кейбірі оның шәкірттері тарапынан кейін қосылғаны белгілі. Бұл өлеңдерді бір-бірнен ажыратса болады, мысалы, Жүніс Өміренің өлеңдеріне ұқсас хикметтерді көне дей аламыз. Себебі, Жүніс Өміренің өлеңдеріне хикметтер анық әсер еткен. Демек, Өміре өлеңдеріне ұқсас хикметтер Иасауи заманына қатысы бар, дейміз» [9, 35]

Ясауи хикметтерін әлі күнге дейін ғалымдар тарапынан сараптау жасалмаған. Осы тұрғыдан алғанда Ясауидің сопылық дүниетанымын толық түсініп білу үшін, оның шығармаларын текстологиялық тұрғыдан зерттеп, канондық мәтін жасау керектігі алға шығады. Бұл ойымызды И. Хаққұлдың: «Сонымен иасауитануда орындалуы қажет болған істердің аясы өте кең. Бірақ олар арасында, біздің ойымызша, ең ба-

сты міндет «Диуани хикметтің» негізінде жақын сенімді бір нұсқасын қалыптастыру» [Хаққұл 2001, 35]

Қорытынды

Қорыта келгенде, Қожа Ахмет Ясауи «Диуани хикмет» еңбегінде «ғашық» сөзін 200-ден аса қолданған. Шығармасының барлығы – Жаратқанға ғашық болып өтіп, Хақ жамалын көру.

Кез келген адам ғашық бола бермейді, болған күннің өзінде Жаратқанның дидарын көру әрбір сопының маңдайына жаза бермейтін бақ. Барлық осы ерекшеліктерімен қоғамның әр са-

тысына Исламды үндеген тасаввуф халықтың әлеуметтік тұрмысы жақсарған кездеріндегі жалқаулықтары мен босаңсуларын бөгең, қоғамның сергектігін арттырып, басқыншылық пен зұлымдыққа толы қиын-қыстау кезеңдердің былық-шылықтары мен күйзелістерінің арасында тарылып, қысылған көңілдерге Жаратушының мейірім шуағын ашып, тыныс алдырды. Әрі жабырқаулы көңілдер мен шаршаған саналарға жұбату, кеуіп қалған рухтарға кәусәр суы бола білді. Ол тағы бір жағынан көркем ахлақ пен ғибадатта шыңға жеткен жандарға қарапайымдылықты, «ештік» сезімін ұсынып, менмендік пен тәкаппарлыққа және мақтаншақтыққа салынуына тосқауыл болған.

Әдебиеттер

- Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1987.
Бертельс Е. Суфизм и суфийская литература. – М.: Наука, 1965.
Тримингэм С.Дж. Суфийские ордены в исламе. – М.: Наука, 1989.
Баранов Х.К. Большой арабско-русский словарь: в 2-х тт. – 9-е изд. – М., 2000. – 456 с.
Әділбаев А.Ә. Саңлақ сахабалар. – Алматы, 2010. – 336 бет.
Қыдыр Т. Ченари А. Түркістанның пірі – Қожа Ахмет Ясауи. – Алматы, 2018. – 179 б.
Әбдірәсілқызы А. Қожа Ахмет Ясауидің ақындық әлемі. – Алматы, 2017. – 264 бет.
Абай Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық жинағы. 1-том: Өлеңдер мен аудармалар. – Алматы: Жазушы, 2005. – 296 б.
Хаққұл И. Ахмад Яссавий. Ғафур Ғұлом номидаги Адабият ва санъат нашрияти. – Тошкент, 2001. – 64 с.

References

- Stepanians M.T. Filosofskie aspekty sufizma. – M.: Nauka, 1987
Bertels E. Sufizm i sufiskaya literatura. – M.: Nauka, 1965
Trimingham S.Dj. Sufiiskie ordeny v islame. – M.: Nauka, 1989
Baranov H.K. Bolshoi arabsko-rysskii slovar: v 2-h tt. – 9-e izd., – M., 2000. – 456 str.
Adilbaev A.A. Saŋlaq sahabalar, – Almaty, 2010. – 336 bet.
Qydyr T. Chenari A. Türkistannyń piri – Qoja Ahmet Iasaýı. – Almaty, 2018. – 179 bet. Ábdırásılqyzy A. Qoja Ahmet Iasaýıdın aqyndyq álemi. – Almaty, 2017. – 264 bet.
Abai Qunanbayuly. Shyǵarmalarynyń eki tomdyq jınaǵy. 1-tom: Óleńder men aýdarmalar. – Almaty: Jazyshy, 2005. – 296 bet.
Haqqyl I. Ahmad Iassavii. Ğafyr Ğylom nomıdagı Adabıat va sanat nashriati, Toshkent, 2001. – 64s.

А. Жамашев¹ , С. Билекен^{1*}

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

*e-mail: azamat.jamashev@mail.ru

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ИСЛАМ ДІНІНІҢ ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫН НАСИХАТТАЙТЫН САЙТТАР

Бұл мақалада исламтану және дінтану саласына қатысты Қазақстан аумағындағы ислам діні бойынша ақпарат тарататын веб-сайттар қарастырылады. Қазіргі уақытта әлем бойынша адамдардың көпшілігі ақпаратты интернет көзінен алады. Қазақстанның қазіргі кездегі діни сауаттылық жағдайына жасалған талдау діни мәліметтерді таратуда сайттардың күші өте жоғары екендігіне тұжырым жасауға мүмкіндік береді. Бұл тұста ел қауіпсіздігі үшін діни ақпараттарды діни сайттар арқылы сенімсіз қайнаркөздерден алуға болмайды деген пікір білдіруге болады. Сонымен қатар, бүгінгі күнгі интернет аймағында діни сайттар арқылы экстремизмнің насихатталуы күн арта өзекті мәселелер қатарына айнала бастағандығы сөз болады. Зерттеу кезінде келесі нәтижеге қол жеткізілді: қазіргі таңда жастардың көпшілігі ақпарат алу үшін бірден сайттардың көмегіне жүгінеді. Діни сауалдарға жауап табу үшін мешіт имамдарына немесе діни басқарманың сараптауынан өткен кітаптарға бет бұрудың орнына интернет бетінен оңай әрі тез жауаптарын алып жүр. Ал еліміздегі діни сайттардың барлығы діни сараптаманың оң қорытындысын алмаған. Бұл – өз кезегінде тексерілмеген діни мәліметтерді алу жастар үшін өте қауіпті жағдай және қауіптілігін қазіргі уақытта көрсетіп келе жатқандығының анық көрінісі.

Түйін сөздер: діни ақпарат, ислам, веб-сайт, интернет, ақпарат.

A. Zhamashev, S. Bileken*

Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty,

*e-mail: azamat.jamashev@mail.ru

Sites Preaching information on Islamic values in Kazakhstan

This article discusses Islamic religious web sites that disseminate information about Islam and religion in Kazakhstan. Currently, most people in the world receive information from the Internet. An analysis of the current religious situation in Kazakhstan allows us to conclude that web sites have great power in disseminating religious information. In this case, it can be said that getting religious information from unreliable sources can be dangerous for the security of the country. Moreover, the spread of extremism through religious web sites has become one of the most actual problems in the modern Internet zone. The study achieved the following result: most of the youth now turn to web sites for information. Instead of contacting the imams of the mosque or looking for answers in books that have been approved by religious authorities, people take answers from easily accessible and fast Internet. Also in our country, not all religious sites received a positive assessment of religious expertise. This is a clear demonstration of the fact that unauthorized religious information currently poses a real danger to young people.

Key words: religious information, islam, web site, internet, information.

А. Жамашев, С. Билекен*

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы,

*e-mail: azamat.jamashev@mail.ru

Сайты, распространяющие информацию об исламских ценностях в Казахстане

В данной статье рассматриваются исламские религиозные сайты, распространяющие информацию об исламе и религии на территории Казахстана. В настоящее время большинство людей в мире получают информацию из интернета. Анализ текущей религиозной ситуации в Казахстане позволяет сделать вывод, что веб-сайты обладают большой силой в распространении религиозной информации. В этом случае можно сказать, что религиозная информация не может быть получена из надежных источников через религиозные сайты в плане безопасности страны. В то же время распространение экстремизма через религиозные сайты стало одной из самых актуальных проблем в современной интернет-зоне. В ходе исследования был достигнут следующий результат: большинство молодых людей теперь обращаются к веб-сайтам за

информацией. Вместо того, чтобы обращаться к имамам мечети либо искать ответы в книгах, которые прошли проверку религиозных управлений, люди находят ответы с легкодоступного и быстрого интернета. А в нашей стране не все религиозные сайты получили положительную оценку религиозной экспертизы. Это наглядная демонстрация того факта, что несанкционированная религиозная информация в настоящее время представляет реальную опасность для молодежи.

Ключевые слова: религиозная информация, ислам, сайт, интернет, информация.

Кіріспе

Компьютер және интернет

Қазіргі өмірдегі маңызды технологиялық дамудың бірі – компьютер мен интернет. Уақыт пен кеңістікті шектеуді алып тастай отырып, интернет ақпараттың барлық түріне жылдам, үнемді, жан-жақты және ыңғайлы қол жетімділікті қамтамасыз етеді. Байланыс процесіне ұялы телефондар енгізілуімен жеке адамдар кез келген жағдайда интернетке қосыла алатын мүмкіндікке ие болды.

Осы тұрғыдан алғанда, интернет жеке тұлғалардың бір-бірімен қазіргі заманғы жаңалықтар мен ақпараттарды ұсыну, пікірлер мен ақпараттармен бөлісу, уақыт пен кеңістікке тәуелсіз қарым-қатынас, экономикалық және жылдам байланыс, көрнекі және дыбыстық элементтермен байланыс сапасын жақсарту сияқты ерекшеліктерімен тиімді қолданылады. Интернет сонымен қатар оқу қызметін қалыптастыруда жиі қолданылатын және оқу-тәрбие процесінің әр кезеңін қамтамасыз ететін ақпараттық инфрақұрылым арқасында ақпараттың көлемін үнемі арттыратын технология болып табылады [Т.С. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, İnternet Kullanımı ve Aile Araştırması, Ankara 2008, s.2.]

Екінші жағынан, интернетті пайдалану қарқыны көбінесе жастар арасында байқалады. 2008 жылы өткізілген «Үйде ақпараттық технологияларды қолдану бойынша сауалнаманың нәтижелері бойынша Интернетті пайдалану деңгейі 16-24 жас аралығындағы арасында ең жоғары деңгейге жетті [Devlet Planlama Teşkilatı, Bilgi Toplumu İstatistikleri-Bilgi Toplumu Stratejisi, Mayıs 2009, s.5.]. Жалпы, интернет, атап айтқанда, коммуникацияның жаңа нысаны және сонымен бірге ақпарат, ойындар, оқиғалар, эмоциялар, фотосуреттер, видео және әлеуметтік медиа мен қосымшалар. Қазіргі технология ғасырында белгілі бір идеялармен танысудың ең қарапайым әдістерінің бірі – интернетті пайдалану [Hülya Alper, “Sanal Alemde İnanç Problemleri”, Günümüz İnanç Problemleri İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu, Erzurum

2001, s.164.]. Сондықтан көптеген діндер виртуалды ортаға көшіп, сенім, тарих, тәжірибе, іс-әрекет және ұйым қағидаларын интернет-қолданушыларға ұсынуда. Сонымен қатар, діни кітаптар мен мақалаларды оқу немесе діни зерттеулер жүргізу үшін цифрлы кітапханалар құрылды және бұл кітапханалар жеке адамдар үшін қол жетімді болды. Жас өспірімдік кезең – діни күмән мен тартыншақтық сезімі пайда болып, діни құндылықтар діни сананың ояна-тын кезеңі. Бұл кезде интернет жасөспірімдердің сұрақтарына жауап іздейтін және олардың діни сенімдері мен көзқарастарына әсер ететін аймақ ретінде пайда болады.

Интернет – компьютерлік желілердің өзара байланысы нәтижесінде пайда болған және бүкіл әлемді байланыстыратын алып компьютерлік желі. Біз бұл желіні нәрселердің желісі деп атай аламыз. [Zeynel Dinler, Bilimsel Araştırma ve İnternete Bağlı Bilgi Merkezleri El Kitabı, Ekin Kitapevi Yayınları, Bursa 1998, s.158.] Бастапқыда бұл желі АҚШ-тың Федералды үкіметінің Қорғаныс министрлігімен әскери зерттеу бағдарламасына қосылған түрлі университеттердің ақпараттық ресурстарына қол жетімділікті қамтамасыз ету үшін бағдарламалар жазатын зерттеушілерден құрылды. Бұл желі ARPANET деп аталады. [Frédéric Barbier – Catherine Bertho Lavenir, Diderot’dan İnternete Medya Tarihi, (çev. Kerem Eksen), Okyanus Yayınları, İstanbul 2001, s.373.]

ARPANET-пен бірге екінші желі – USENET де дамыды. Академиялық шеңбермен шектелген бұл желі кейін сыртқы және кәсіби емес сөйлеу пәндеріне тез ашылды. Алғашқы пікірталас топтары бас қосқаннан кейін, 1984 жылдан бері 1000 сайтқа жеткен бұл желі бүкіл Америка құрлығына, тіпті халықаралық кеңістіктерге де таралды [Barbier – Lavenir, Diderot’dan İnternete Medya Tarihi, ss.374-375]

Біз діни мазмұндағы сайттарды қарасақ, олар әртүрлі мақсаттарға қызмет етеді, әртүрлі мазмұнға ие, олар келушілерге виртуалды ортада әртүрлі мүмкіндіктер ұсынады; әңгімелесу, қарым-қатынас жасау, діни сұрақтар қою, діни форумдарға қатысу және тағы басқа. Мысалы,

Рим-католик шіркеуінің ресми сайты (www.vatican.ca) өз дінін көптеген халықтарға насихаттау үшін алты тілде шығарады. Сайентология шіркеуінің сайты (www.scientology.org) құзырлы органдардың басшылығымен кәсіби дайындалған ресми сайт [Talip Küçükcan, “Dini Yayıncılıkta İnternet” (Sanal Dini İletişim Açısından Yeni Alanlar ve Yeni Stratejiler), II.Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi, Ankara 2005, s.216-217.]

Құрандағы компьютерлер туралы түсінік

Компьютерлер – ақпараттық және коммуникациялық технологиялардың негізі және қазіргі уақытта өзара байланыста адамзат қоғамының шешуші ойыншысы. Бұл Құранда Алла тағала айтқандай, «әл-қалам» ұғымына ұқсас білім жазу, сақтау, тарату және бөлісу құралы болып саналады:

«Оқы! Жаратқан Раббыңның атымен (оқы)!

Ол адамды (жатырға жабысатын) жабысқақ жасушадан жаратты.

Оқы! Сенің Раббың – асқан жомарт!

(Ол – адам баласына) қаламмен жазуды үйретті.

Адам баласына білмегенін үйретті.» [әл-‘Аләк : 1-5]

Жоғарыдағы пайғамбарымызға түсірілген алғашқы аяттар Ислам дінінде оқудың немесе білім арудың маңыздылығына баса назар аударатындығын көрсетіп тұр. «Қалам» сөзі оның тура мағынасымен ғана шектеліп қоймайды, сонымен қоса кең мағынаға да ие. Мысалы, «қалам» – жазу, сақтау, тарату, біліммен бөлісу немесе жай ғана ақпаратты беру құралы. Демек, компьютерді айтта Алла тағала айтқан «қалам» ұғымына ұқсас технология ретінде қарастыруға болады.

Құранда Алла тағала адамды «ақпарат» түсінігімен таныстырады. Алла Тағала «Бақара» сүресінде былай дейді: Ол Адамға барлық нәрсенің атауын (мән-мағынасымен қоса) үйретті. Артынша оларды періштелерге көрсетіп: «Қане, айтқандарың рас болса, Маған мыналардың атауларын айтып (мән-мағынасын түсіндіріп) беріңдерші», – деді. [әл-Бақара: 31]

Құранның жоғарыда келтірілген аяты ақпарат ұғымының адам пайда болғаннан бері қолданылып келе жатқандығын көрсетеді. Бүгінгі таңда бұл ұғымды – компьютер және онымен байланысты технологиялар десек болады.

Интернет және ислам діні

Ислам діні интернетке батыста оқитын мұсылман студенттері, батыста жұмыс істейтін мұсылман мамандар немесе шетелдегі саяси қуғын-сүргінде жүрген мұсылмандар арқылы

енгізілді [A. Mohamed Sati, İnternet İslam: An Analysis of U.S- Based Websites Dedicated to Promoting an İslamic Viewpoint in the Past 9/11 World, Ohio University, 2009, s.58.]. Әсіресе Дүниежүзілік сауда орталығы мен Пентагонға жасалған шабуылдан кейін мыңдаған адамдар интернетте дұға етіп, осы қайғылы жағдайға төтеп беру үшін басқа діндермен диалог жүргізе бастады. Нәтижесінде көптеген діндер веб-сайттың мазмұнын өзгертіп, исламды өз сайттарының кейбір жерлеріне енгізе бастады. 11 қыркүйектегі оқиға және оның салдары мұсылмандармен сұхбаттасуға және әртүрлі ислам дәстүрлерін білуге жағдай жасады.

Ислам жағрапиясының тысында тұратын мұсылмандардың ғаламторға ислам дінінің енгізілуіне үлкен әсер еткенін көруге болады. Алайда, 11 қыркүйектегі шабуылдан кейін мұсылмандарға назар аударылып, ислам дінін қамтитын көптеген шетелдік сайттар ашылды, көптеген форумдар ашылып, пікірталастар өткізілді. Ислам діні қандай дін, мұсылмандар қандай халық екендігі бәрінің назарын өзіне аударта бастады. Исламға деген қызығушылық пен білім алуға деген қызығушылық артты. Мұсылмандардың дінін және өмір салтын түсінуге қызығушылық танытты. Нәтижесінде, мұсылман елдерінде исламдық веб-сайттардың өсуі байқалды. Қоғамдық және жеке тұлғалар дайындаған діни мазмұндағы веб-сайттар тез дами бастады.

Интернет кез келген адам үшін өз діні туралы ақпарат таба алатын жаңа аймаққа айналды [Agnes Mae – D. Solatan, “The Catholic Church and İnternet Use: An Evolving Perspective From John Paul II To Pope Benedict xvi”, George Town University, Washington D.C., March 27, 2013, s.4.]. Қазір виртуалды орта көптеген адамдар үшін шынайы әлем. Көптеген адамдар үшін діни және рухани араласу үшін виртуалды орта қолайлы. [Helland, “Popüler Religion and The World Wide-Web: A Match Made in (Cyber) Heaven”, s.31.]

Қазақстандағы ислам дінінің құндылықтарын насихаттайтын сайттар

Қазақстан аумағында ислам дінін Ханафи мазхабы және Матуруди акидасы бойынша насихаттап келе жатқан бірнеше сайттар бар. Олардың көпшілігі облыс орталықтарындағы үлкен мешіттердің тарапынан жұмыс істеп жатыр. Атап айтар болсақ: muftyat.kz, islam.kz, muslim.kz, ummet.kz, islamdini.kz, kazislam.kz, azan.kz.

muftyat.kz сайты – Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының ресми сайты. 1990 жылғы

12 қаңтарда өткен Қазақстан мұсылмандарының тұңғыш құрылтайында дербес Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы құрылды. Қазақстан мұсылмандарының жұмысына басшылық жасап, оның жұмысын жүргізетін Бас мүфти басшылық ететін атқарушы орган ҚМДБ аппараты – мүфтият. Діни басқарма ҚМДБ-ның төрағасы, бас мүфти, ҚМДБ ақылдастар алқасы, қамқорлар кеңесі, ҚМДБ-ның төралқасы, аппарат жетекшісі және діни істер, шарифат және пәтуа, мешіт істері, халықаралық байланыс, хаттама, қажылық, уағыз-насихат, ғылым және білім, жалпы және жастар ісі, халал өнімдерін стандарттау, баспасөз және интернет, әйелдер-қыздар секілді бөлімдер мен секторлардан, сондай-ақ, іс басқармасынан тұрады. Басқарманың мақсаты мен міндеті: ислам дінін насихаттау, тарату, Мұхаммед (с.а.с.) пайғамбар уағыздарының дұрыс насихатталуын қамтамасыз ету, ислам дінінің, Қазақстан мұсылмандарының бірлігін сақтау, діни ұйымдардағы шарифаттың толық әрі дұрыс орындалуын қамтамасыз ету, облыстардағы өкіл имамдар арқылы республика мұсылман жамағатының діни мәселелерін шешу, республикада ислам дінін оқытып-үйрететін мамандар даярлау, сондай-ақ, шет елдік діни ұйымдармен, бірлестіктермен, оқу орындарымен қарым-қатынас орнату, діни әдебиеттер, оқулықтар, т.б. қажетті басылымдарды әзірлеу.

islam.kz ұлттық, рухани-ағарту порталы. Сайт 2014 жылы 24 сәуірде ашылған. Сайттың бас редакторы: бұрынғы наиб муфти, қазіргі таңда мешіт имамы, “Әл-Әзһар” университетінің түлегі, «Имани гүл», «Дін мен діл» сынды бірнеше діни кітаптардың авторы Қайрат Жолдыбайұлы. Сайттың діни сарапшысы: Абдусамат Қасым. Сайттың негізгі діни бағыты: Ханафи мәзһабы, Мәтуриди ақидасы. Дін мен дәстүр сабақтастығы.

islam dini.kz сайты әһли сүннет ғұламаларының құнды еңбектерін негізге алып, әһли сүннет ақидасына сай дайындалған. Сайт Ханафи мазһабының үкімдері бойынша дайындалды. Мақалалар, сұрақтарға жауаптар «Түркістан Мәдениет Қорына» қарасты діни және тарихи туындыларды жарыққа шығарумен айналысатын «Түркістан Кітап үйі» баспасының ғылыми ұжымы тарапынан жіберілуде. Мәліметтердің барлығы «Әһли сүннет» ғұламаларының кітаптарынан алынуда. Сайт хижри 1 мухаррам 1430 (29 желтоқсан 2008) жылдан бері жұмыс істеп келеді.

muslim.kz «Әзірет Сұлтан» мешітінің ресми сайты. Сайтта жаңалықтар, мақалалар, сұрақ-

жауап бөлімдерімен қатар көптеген видео-аудио уағыздар мен дәрістер бар. Бұл мешітте жамағаттардың шешімі қиын діни сұрақтарына жауап беретін «Діни ақпарат беру» орталығы бар. Сайтта осы орталықтың нөмерлері орналасқан.

azan.kz ақпараттық-ағарту порталы Алматы қаласы Орталық мешітінің сайты. Сайт azan.kz жаңалықтары, ел тынысы және әлем жаңалықтары бөлімінде жаңалықтармен бөлісуде. Елімізге белгілі ұстаздардың дәрістерін осы сайттан табуға болады.

ummet.kz рухани-ағарту порталы. «Нұр Астана» мешітінің сайты. Сайтта жаңалықтар, мақалалар, сұрақ-жауап, ислам тарихы, бес парыз сияқты бөлімдер бар. Сонымен қатар мұсылманның бесінші парызы зекетті есептеуге арналған калькулятор, намаз уақыттары мен мешіт туралы ақпарат беретін бөлімдер де бар. Бұл порталдың басқа сайттардан ерекшелігі Ummet радиосының болуы.

kazislam.kz ақпараттық-ағарту порталы. Порталдың бас редакторы Саясат Идеятұлы. Бұл сайт жаңалықтар, мақала, сұхбат, дінтану бұрышы бөлімдері арқылы халықты пайдалы діни ақпараттармен қамтамасыз етіп келеді. Сайт арқылы Балғабек Мырзаев, Жалғас Садуақасұлы, Кеңшілік Тышхан, Мұхан Исахан сияқты елімізге белгілі дінтанушыларға сұрақ жолдауға болады.

Зерттеу жұмысының әдістемесі

Бұл тақырыпты және қоғамдағы жағдайды талдау үшін біз surveymonkey.com сайты пайдаланып, мешіт жамағаты арасында сауалнама жүргіздік. Сондай-ақ, біз тақырыбымызға қатысты kazislam.kz порталы жүргізген сауалнаманы және интернет ресурстарға жүргізген ҚР ақпарат және қоғамдық даму министрлігі дін істері комитетінің дінтану сараптамасын пайдаландық.

SurveyMonkey – 1999 жылы Райан Финли негізін қалаған сервистік компания ретінде онлайн-сауалнама жасауда бұлтқа негізделген бағдарламалық қамтамасыз ету. Компания деректерді талдауды, іріктеуді, бұрмалауды жоюды және деректерді көрсету құралдарын қамтитын ақысыз, бейімделген сауалнамаларды, сондай-ақ ақылы негіздегі бағдарламалардың жиынтығын ұсынады.

Зерттеу жұмысының нәтижелері мен талқылау

kazislam.kz ақпараттық-ағарту порталы әлеуметік желіде «Дінге қатысты сұрақтарға жауапты қайдан аласыз?» деген сауалнама өткізген

болатын. Сауалнамаға барлығы 271 адам (132 ер адам, 139 әйел адам) қатысқан. Сауалнамаға қатысқандардың 73-і 17 жасқа толмаған жасөспірімдер, 178-і 17-34 жас аралығындағы ересектер болса, 20 адам 35-тен жоғары жаста екен. Сауалнама нәтижесінде қатысушылардың 55,8% (159 адам) дінге қатысты сұрақтарға жауапты мешіттен, 36,5%(104 адам) интернеттен, 7,7% (22 адам) басқа ақпарат көздерінен алады екен. Бұл әлеуметтік желі қолданушылары арасында өткен сауалнама қорытындысы.

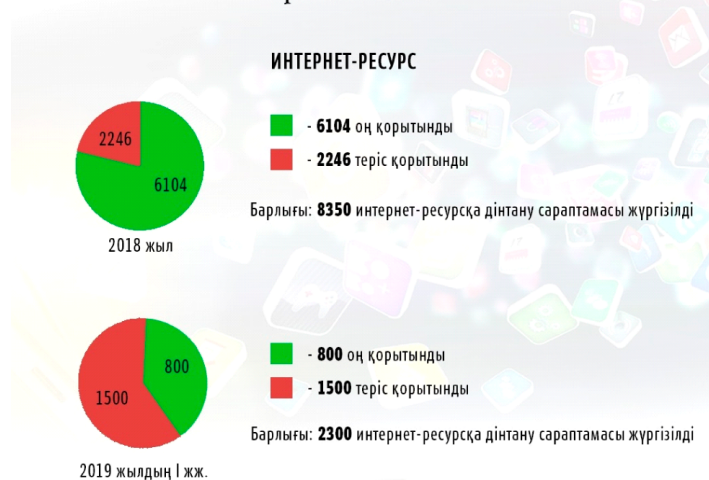
Алматы қаласындағы ислам дінін іс жүзінде ұстанатын мұсылмандар арасында сауалнама өткізіп көргенімізде нәтиженің өзгергенін байқадық. Сауалнамаға 58 адам (41 ер, 17 әйел) қатысты. Сауалнамаға жауап берушілердің 2%-ы 18 жасқа толмаған жасөспірім, 79%-ы 18-34 жас аралығындағы ересектер болса, 19% адам 35-тен жоғары жаста болды. Нәтижесінде қатысушылардың 55% адам дінге қатысты

сұрақтарға жауапты мешіт имамдарынан, 17% адам интернеттен, 11% адам адамдардан және 17% адам басқа ақпарат көздерінен алады екен. Сауалнамаға қатысушылардың 47% адам muftyat.kz сайты, 26 % адам azan.kz сайты және 14% адам islam.kz сайты жиі қолданады екен.

kazislam.kz сайтында ҚР ақпарат және қоғамдық даму министрлігі дін істері комитетінің дінтану сараптамасы бойынша 2018 жылғы және 2019 жылдың I жартысына арналған есебі жарияланған.

Есеп бойынша 2018 жылы барлығы 8350 интернет-ресурсқа дінтану сараптамасы жүргізілген. Соның 6104-і оң қорытынды алса, 2246-сы теріс қорытынды алған. Ал 2019 жылдың I жартысы бойыншы барлығы 2300 интернет-ресурсқа дінтану сараптамасы жүргізілген. Оның 800 оң қорытынды және 1500 теріс қорытынды алған. (1-сурет)

ҚР Ақпарат және қоғамдық даму министрлігі
дін істері комитетінің дінтану сараптамасы бойынша
2018 жылғы және 2019 жылдың I жартысына
арналған есебі



1-сурет

Әлеуметтік желіде жүргізілген сауалнама нәтижелері көрсеткендей интернеттен діни сұраққа жауап іздеушілердің саны өте көп (36,5%). Ал намазхандардың арасында жауабын таппаған сұрақтарды интернеттен іздеушілердің қарасы аздау(17%). ҚР ақпарат және қоғамдық даму министрлігі дін істері комитетінің дінтану сараптамасында көрсетілгендей 2018 жылы әрбір 4 сайттың бірі теріс қорытындыға ие болса, 2019 жылдың I жартысы бойынша әрбір 3 сайттың біреуі теріс қорытынды деп бағаланған.

Қорытынды

Зерттеу нәтижелері интернет арқылы діни ақпарат жоғары деңгейде насихатталып жатқандығын көрсетіп отыр. Осының себебінен діннен хабары аз адамдар ақпараттардың сенімді емес көздерімен жиі кездесіп жатады. Бұл – адамдардың деструктивті діни ағымдардың сайттарына тап болуының себептерінің бірден-бір жолы. Бүгінгі күні халықтың дін саласында да дұрыс ақпарат алуы негізгі басымдық беретін

мәселеге айналып отыр. Әр нәрсенің пайдалы және зиянды тұстары болады. Жасыратыны жоқ, қазір көпшілік жастар сайттар мен әлеуметтік желілер арқылы діни мағлұматтарды өз бетінше алууда. Кейбірі біздің қоғамға сәйкес келмейтін өзгеше пәтуаларды ұстануда. Оның дұрыс-бұрыстығына мән беріп, байыппен қарамастан өзгелерді де соған шақырып, бүлік салып жүр. Соның салдарынан белгілі бір ұлтқа, жекелеген адамдарға еліктеушілік, тек соның ғана айтқаны дұрыс деп, қалғанын бұрысқа шығарып, шектеулі

сана қалыбына түсе бастағаны жасырын емес. Бұл жағдайлардың бәрі мұсылмандардың дамуына, дінді заманауи жеткізуде, еліміздің бірлігі мен ынтымағына айтарлықтай кедергі келтірері анық. Мұның кесірі көп отандастарымыздың Ислам дініне үрке қарауына себеп болуда. Сондықтан, кез келген діни ақпаратты алар кезде ең алдымен оның сенімді екендігіне көз жеткізіп алуымыз керек. Жоғарыда атап өткен ҚМДБ тиесілі немесе мешіттердің ресми сайттардан сенімді ақпараттар алған жөн.

Әдебиеттер

Ибрахим Гүрсес, Эсра Ирк. Интернетті пайдалану және жасөспірімдердің діни дамуы туралы зерттеу. Улудаг университети Теология факультеті. 2018. 27 бет.

Сейд Ебрахим Хоссейни, Абдоллатиф Ахмади Рамчани, Раджа Джамилах Раджа Юсуф. Исламдық мінез-құлыққа ақпараттық технологияның әсері. Малайзия. Көпсалалы инженерлік ғылымдар және технологиялар журналы. 2014. 7 бет.

<https://kitap.kuran.kz/kazislam.kz>

Хюля Алпер. Виртуалды әлемдегі сенім мәселелері. Қазіргі заманғы сенім мәселелері, Теология факультеті, Калам симпозиумы, симпозиум. – Эрзурум, 2001.

Зейнел Динлер. Ғылыми зерттеулер және Интернеттегі ақпарат орталықтары анықтамалығы, Экин Китепеви басылымдары. – Бурса, 1998.

Фредерик Барбиер – Кэтрин Берто Лавенир, Дидроттен Интернетке дейінгі медиа тарихы (Керем Эксен). – Стамбул: Мұхит баспасы, 2001.

Хелланд. Халықтық дін және бүкіләлемдік веб.//указать адрес веб сайта

Мемлекеттік жоспарлау ұйымы, Ақпараттық қоғамның статистикалық-ақпараттық қоғам стратегиясы. – Анкара. Мамыр 2009.

Талип Күчүкжан. Діни басылымдардағы интернет (Виртуалды діни коммуникацияның жаңа бағыттары мен жаңа стратегиясы): II Халықаралық діни жарияланымдар конгресі. –Анкара, 2005.

References

İbrahim Gürses, Esra İrk. İnternet Kullanımı Ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. 2018. 27 sayfa.

Seyed Ebrahim Hosseini, Abdollatif Ahmadi Ramchahi, Raja Jamilah Raja Yusuf. The Impact of Information Technology on Islamic Behaviour. Malaysia. Journal of Multidisciplinary Engineering Science and Technology. 2014. 7page.

<https://kitap.kuran.kz/kazislam.kz>

Hülya Alper. Sanal Alemde İnanç Problemleri. Günümüz İnanç Problemleri İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu, Erzurum 2001.

Zeynel Dinler. Bilimsel Araştırma ve İnternete Bağlı Bilgi Merkezleri El Kitabı, Ekin Kitapevi Yayınları, Bursa 1998.

Frédéric Barbier – Catherine Bertho Lavenir, Diderot’dan İnternete Medya Tarihi, (çev. Kerem Eksen), Okyanus Yayınları, İstanbul 2001.

Helland. Popüler Religion and The World WideWeb.// указать адрес веб сайта

Devlet Planlama Teşkilatı, Bilgi Toplumu İstatistikleri-Bilgi Toplumu Stratejisi, Ankara. Mayıs 2009.

Talip Küçükcan. Dini Yayıncılıkta İnternet (Sanal Dini iletişim Açısından Yeni Alanlar ve Yeni Stratejiler), II.Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi, Ankara 2005.

Д.Д. Сақан* , Қ.С. Бағашар , А.Ш. Жамашев

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.,
e-mail: *sakhannmu@gmail.com

ИМАМ ӘЗ-ЗӘҺӘБИДІҢ «МӘНӘҚИБУ ӘБИ ХАНИФА» ЕҢБЕГІНЕ ТАЛДАУ

Мақалада белгілі хадистанушы, тарихшы, әрі көптеген биографиялық, тарихи танымал еңбектердің авторы, Шамсуддин Әбу Абдулла Мұхаммед ибн Ахмад әз-Зәһәбидің қаламынан жарық көрген «Мәнәқибу Әби Ханифа уә сахибәйһи Әби Юсуф уә Мұхаммад ибн әл-Хасан» атты еңбегі жайлы мағұматтар беріліп, кітаптың мазмұны мен арасындағы негізгі тақырыптары қысқаша талданады. Әбу Ханифаға қатысты шағын биографиялық мәліметтер, оны «табиғин» санатына жатқызу мәселесі және оның сыртқы бейнесі, жүріс-тұрысы, мінез-құлқы мен қоғамдағы адамдармен мәмілесі турасында айтылған сенімді деректер жинақталып қарастырылады. Сондай-ақ, мақалада Имам Ағзам Әбу Ханифаның бойынан имандылық, адамгершілік, тақуалық, кішіпейілділік, аманатшылдық, туралық, көркем мінезділік, жомарттық сынды жалпы нағыз мұсылманға тән болған асыл қасиеттер және де ислам ғұламаларының бойынан табылуы қажет болған асқан даналық пен зеректік, ыждахаттылық, артық сөзден аулақ болу, терең ой, ғылымға деген ерекше құрмет пен махаббат, құлшыныс пен ынта сияқты сипаттардың көрініс беруі әртүрлі деректер арқылы жеткен оқиғалар мен ғалымдардың сөздеріне негізделе отыра баяндалады. Имам Әбу Ханифамен замандас болған немесе кейінгі уақыттарда өмір сүрген беделді имамдардың оған қатысты көзқарастары назарға алынады.

Түйін сөздер: Әбу Ханифа, ханафи мазһабы, Зәһәби, Мәнәқиб, ислам ғалымдары.

D.D. Sakan*, K.S. Bagashar, A.Sh. Zhamashev
Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty,
e-mail: sakhannmu@gmail.com

Analysis of the book “Manakibu Abi Khanifa” Imam Az-Zahabi

This article provides information about the book “Manakibu Abi Khanifa wa sahibayhi Abi Yusuf wa Muhammad Ibn al-Hasan”, the author of which is a well-known scholar of hadith, historian and author of numerous biographical historically known works, Shamsuddin Abu Abdullah Muhammad Ibn Ahmad az-Zahabi. As well as the content and main themes of the book will be briefly analyzed. Various issues will be considered, such as some biographical data relating to Abu Khanifa, the question of his classification as a “tabi’in” and reliable data on his appearance, his behavior, character and relations with people in society. The article mentions that Imam Aazam Abu Khanifa possessed the noble qualities of real Muslims such as morality, morality, piety, humility, good character and generosity. And that it was characterized by attributes necessary for Islamic scholars, such as: wisdom and prudence, selflessness, abstinence from worldly good, deep thoughtfulness, special respect and love for science and enthusiasm for it, and all based on the stories and words of scholars who came from various reliable sources. The focus is on the views of influential imams who were contemporaries of Imam Abu Khanifa or those who lived after him.

Key words: Abu Khanifa, Hanafi madhab, Zahabi, Manakib, Islamic scholars.

Д.Д. Сақан*, К.С. Бағашар, А.Ш. Жамашев
Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы, *e-mail: sakhannmu@gmail.com

Анализ книги «Манакибу Аби Ханифа» Имама Аз-Захаби

В данной статье приводятся сведения о труде «Манакибу Аби Ханифа ва сахибайһи Аби Юсуф ва Мұхаммад ибн аль-Хасан», автором которого является известный ученый-хадисовед, историк и автор многочисленных биографических исторически известных трудов Шамсуддин Абу Абдулла Мұхаммад ибн Ахмад аз-Захаби. А также кратко проанализированы содержание и основные темы книги. Рассмотрены некоторые биографические данные, касающиеся Абу Ханифы, вопрос о его отнесении к категории «табиинов» и достоверные данные о его внешнем образе, его поведении, характере и отношения с людьми в обществе. В статье упоминается,

что имам Агзам Абу Ханифа обладал благородными качествами настоящих мусульман, такими как мораль, нравственность, благочестие, смирение, добрый характер и щедрость. И то, что он характеризовался атрибутами, необходимыми для исламских ученых, такими как: мудрость и благоразумие, самоотверженность, воздержание от мирского блага, глубокая вдумчивость, особое уважение и любовь к науке и энтузиазм к нему, и все это основано на исторических данных и воспоминаниях ученых, которые пришли из различных надежных источников. Основное внимание уделяется взглядам влиятельных имамов, которые были современниками имама Абу Ханифы или тех, кто жили позже него.

Ключевые слова: Абу Ханифа, ханафитский мазхаб, Захаби, Манакиб, исламские ученые.

Кіріспе

Ислам дінінің дамуы мен ғылым ретінде жүйеленіп негізделуіне және де халыққа насихатталып таралуына әсер ететін ғалымдар екендігі сөзсіз. Ғалымдар – Пайғамбарлардың мұрагері ретінде бұл жауапкершілігі мол, маңызды да һәм ардақты міндетті атқарушылар болып табылады. Сондықтан да олар қалдырған өшпес, құнды еңбектермен танысу, ғылым жолындағы ізденістері мен ыждахаттылықтарынан үлгі алу мақсатында олардың өмір жолын биографиялық негізде танып білу қажет. Әсіресе дәстүрлі ислам негізі болған төрт мазһаб ішіндегі тарихи тұрғыдан қарағанда шоғыры биік, практикалық қолданыста кеңінен таралған Ханафи мазһабының негізін қалаушы Әбу Ханифаның өмірін айта кетсек болады. Соңғы кездері Әбу Ханифаға негізсіз айыптар тағылып, оның Шарифат білімдеріндегі абыройына күмәнмен қарау үрдісі жиі кездесіп жатады. Көбінесе бұл мәлімдемелер заманында Әбу Ханифаға «иржа» ақидасы сынды қате сенімдер тағылып, хадис жеткізуші ретінде «әлсіз» деген кейбір ғалымдардың сөздерімен қуатталып жатады. Ислам ғылымдарының жүйеленіп қалыптасуында және оның даму тарихында ерекше орын алып, артына өшпес із қалдыра білген Әбу Ханифаның (Алланың оған рахымы болсын) өмір жолы, тұлғалық қасиеттері мен ғылыми еңбектері – классикалық кезеңдерде де, қазіргі уақыттарда да көптеген ғалымдар мен зерттеушілердің назарларын аударған тақырып. Осы қызығушылықтың нәтижесінде оның өмірі мен ғылыми көзқарастары туралы әртүрлі үлгідегі көптеген шығармалар мен туындылар жазылды. Тіпті Әбу Ханифаның тек өміріне қатысты ғана жазылған биографиялық жұмыстардың санының өзі қырықтан асады. Өкінішке орай бұл еңбектердің көбісі түрлі себептерге байланысты күні бүгінгімізге жетпестен, тарих беттерінде сақталмаған. Ал заманымызға жеткендерінің жартысына жуығы ғана жари-

яланып, ал екінші жартысы әлі де зерттеуді қажет етіп, баспагерлердің назарын күтуде. Сол еңбектердің арасында Имам Захабидің «Манакибу Әби Ханифа» атты еңбегін де атап өтуге болады.

Имам әз-Зәһәби жайлы айта кетсек, ол – белгілі имам, атақты мухаддис ғалым, тарихшы, хафиз. Толық есімі – Мұхаммед ибн Ахмад ибн Осман ибн Қаймаз әт-Туркмәни әл-Мысри, куниясы – Әбу Абдулла. Лақап аты – Шәмсуддин. Десек те, әкесі Шихабуддин Ахмед зергерлік өнермен айналысқандықтан «әз-Зәһәби» (алтын) есімімен танымал болды. Ол Дамаскіде һижраның 673 жылы туылған (1274 жылы). Һижраның 748 жылы (1348 жылы) қайтыс болды. (4, 2:164 б) Хадис ілімдерін зерттеуді 18 жасынан бастаған ол Дамаскта, Мысырда, Бағлабекте, Александрияда білім алады. Оның ұстаздарының қатарында Жамал әд-Дин әл-Миззи, Таки-ад-Дин Ибн Таймия, Ибн Дакик әл-Ид, Бадр ад-Дин ибн Жамаға, әл-Қасим ибн Мухаммад әл-Бирзәли, Камал ад-Дин Ибн аз-Замләкани, Бурхан ад-Дин әл-Фазари сияқты үлкен ғалымдар болған. Имам Захаби әртүрлі ғылымдарға қатысты көптеген еңбектер жазды. Оның еңбектері өз уақытында және келесі ғасырларда да өзектілігін жоғалтпады. Әз-Зәһәби тарих ғылымдарын, хадистерді, олардың рауиларын (жеткізушілерін) терең зерттеумен айналысып оған қоса «әл-жарх уәт-тағдил» (хадис риуаятшыларының сенімділігін анықтайтын ғылым) саласында да ерекше білгір болған, олардың өмірбаяндарын жинақтап, сол салада көптеген еңбектер жазған. Солардың ең танымалы «Сияру ағләми ән-нубалә» («Мәртебелі ғалымдардың өмірбаяндары») кітабын ерекшелеп айта кетсек болады. Имам Зәһәби әртүрлі ғылымдарда әйгілі болуымен қатар, тақуалық, адамгершілік, кішіпейілдік сынды көркем қасиеттерге ие болған. Оның шәкірті Такийюддин ибн Рафи әс-Салами: «Зәһәби, әділ, қайырымды, кішіпейіл, көркем мінезді, ол кісімен сұхбаттасудың өзі ләззат еді. Өз уақытын кітап жазумен, ғибадатпен өткізетін» – деген. Оның қаламынан шыққан еңбектер:

«Тариху әл-ислам» (Ислам тарихы туралы), «Сияр ағләм ән-нубәлә» (сахабалар заманынан бері мұсылман ғалымдары мен мемлекет қайраткерлерінің өмірбаяндары), «Тазкирату әл-хуффаз» (Құран және хадис ғалымдары жайлы), «Мизан әл-игтидал фи нақди ар-рижал» (хадис жеткізушілер туралы мағұлматтар), «Таджрижу асма и ас-сахаба» (сахабалардың есімдерін жіктелуі), «Кабаир» (ауыр күнәлар туралы хадистер жинағы), «әл-Муғни фи әд-дүғәфә» (әлсіз хадис жеткізушілері туралы мәліметтер). Жалпы алғанда хадис, тарих, ақида сынды салалар бойынша жүзге жуық шығармалары бар. Ниязаның 741 немесе 743 жылы оның көзі нашарлап, көру қабілетінен айырылады, бірақ соған қарамастан шәкірттеріне сабақ беруін тоқтатпады. Оның шәкірттері арасында Абдул-Уаххаб әс-Субки, Ибн Касир ад-Димашқи, Салах ад-Дин Сафади, Ибн Рәжаб әл-Ханбали сынды атақты ғұламалар шыққан. (3, 9:102 б.)

Зерттеу жұмысының әдіснамасы

Бұл мақаламызда белгілі ғалым Имам әз-Зәһәбидің «Мәнәкибу Әби Ханифа уә сахибәйһи Әби Юсуф уә Мухаммад ибн әл-Хасан» атты еңбегінің мазмұнына шолу жасап, негізгі тақырыптарына қысқаша талдау жасаймыз. Зерттеу жұмысымызда Әбу Ханифаның өмір жолы жайлы немесе оның артықшылығы тұрғысында Имам әз-Зәһәби мен өзге де «әһлу суннә» (дәстүрлі ислам) ғалымдарының көзқарастарын анықтау мақсат етіліп, беделді «сәләф» имамдары мен төрт мазһабтың алдыңғы қатарлы ғұламаларының сөздері қарастырылады. Сондай-ақ аталмыш еңбектегі Әбу Ханифаның өмірбаяны, мінез-құлқы және шариғат ғылымдарындағы орны жайлы айтылған тың деректерге назар аударылып, кейбір тұстарда басқа да әдебиеттермен салыстырмалы, шағын талдау жасалынады. Зерттеу барысында негізінен интерпретациялық, аналитикалық талдау әдістері пайдаланылады.

Шамсуддин Имам әз-Зәһәбидің «Мәнәкибу Әби Ханифа уә сахибәйһи Әби Юсуф уә Мухаммад ибн әл-Хасан» еңбегі жайлы

Әз-Зәһәбидің атақты ұлы имам Әбу Ханифаның артықшылықтары мен өмір жолы жайында жазған «Мәнәкибу Әби Ханифа» атты еңбегі, бұл салада жазылған еңбектермен салыстырғанда көлемі жағынан шағын болуына қарамастан өз заманында және кейінгі уақыттарда да танымал болды. Бұл кітап Әбу Ханифаның қос шәкірттері Әбу Юсуф (182/798 ж.т.) және Мұхаммед әш-Шайбани (189/805 ж.ж.)

жайлы ақпараттармен де толықтастырылып, «Мәнәкибу Әби Ханифа уә сахибәйһи Әби Юсуф уә Мухаммад ибн әл-Хасан» – деген атпен бірнеше мәрте Каир және Бейрут сияқты жерлерде басылымдарға шықты. (6, 277 б.)

Имам Зәһәби белгілі хадистанушы, тарихшы ретінде көптеген хадис жеткізушілердің, факиһтар (шариғат құқықтанушыларына), мухаддистер мен мутакаллимдер сынды ғұлама-ғалымдардың және басқа да белгілі қоғам қайраткерлерінің өмірбаяндары мен артықшылықтары, олар жайлы түрлі мағұлматтар беретін биографиялық анықтама еңбектер көп жазғандығын байқаймыз. Солардың ішінде Имам Әбу Ханифа да Зәһәбидің назарынан тыс қалмаған. Тіпті оған ерекше мән беріп, өзінің «Сияр ағләм ән-нубәлә» және «Тәрих әл-Ислам» еңбектерінде Әбу Ханифа жайлы жеке бір бөлім арнап жазған. Сондай-ақ ол, «Тазкирату әл-хуффаз» еңбегінде оның өмірі жайлы айта келе: «Бұл Имамның артықшылықтары жайлы жеке бір том кітап арнап жаздым...» – десе, (5, 1:167 б.) «Сияр» еңбегінде: «Әбу Ханифаның (Алланың оған разылығы болсын) өмірбаяны екі томды қажет етеді» – деген. (2, 6:391 б.) Біз Имам әз-Зәһәбидің бұл сөздерінен оның Әбу Ханифаның өмір жолы һәм артықшылықтары жайлы жеке дара кітап арнауға бел буғандығын көреміз. Сонымен қатар ол еңбегіне Әбу Ханифаның қос шәкірті Әбу Юсуф пен Мұхаммед жайлы да деректер қосқан. Ол жайлы жоғарыда атап өткен «Тазкирату әл-хуффаз» кітабында, Әбу Юсуфтың өміріне тоқтала келе былай дейді: «Ол жайлы және оның серігі Мұхаммед ибн әл-Хасан (Алла ол екеуін рахымына бөлесін) жайлы да жеке дара том арнап жаздым». Осы тұста ислам әдебиеттерінде жиі кездесетін жанрдың бір түрі, «манакиб» еңбектері жайлы айта кетсек. Манакиб – мұсылман агиографиялық (hagiocasiетті және grápho – жазу, сипаттау) жанрының бір түрі. Ол ислам ғұлама-ғалымдарының, имамдардың немесе шайыр-ақындар сияқты басқа да тарихи тұлғалардың жеке қасиеттері, артықшылықтары, шығармашылығы, олардың тұлғааралық және әлеуметтік қатынастары туралы әңгімелер сияқты, тұлғаның өмір жолындағы кейбір тұстары баяндалатын әдебиеттер ретінде танылған. Көбінесе бұндай еңбектерде тарихи оқиғалардың көркем әдебиет түрінде көрініс табуы байқалып, өз кезегінде бұл оның құндылығын арттыра түседі. (7, 71 б.)

Имам әз-Зәһәби еңбегін әртүрлі бөлімдерге бөліп, оларды бірнеше тақырыпшаларға жіктеген. Мазмұнына қарай кітапты «Әбу Ханифа

жайлы деректер» және «қос шәкірті Әбу Юсуф пен Мұхаммедке арналған бөлімдер» деп екі үлкен тарауға бөліп қарастыруға болады. Имам Әбу Ханифаға қатысты тарауында келесідей тақырыптар немесе тақырыпшалар қамтылған: Имам Әбу Ханифа биографиясы; оның мінез-кұлқы мен тақуалығы; ұстаздары мен шәкірттері; құлшылығы; оның фикһ іліміндегі дәрежесінің сипаты жайлы айтылған деректер; «райға» (ақылмен үкім шығаруға) қатысты көзқарастары; ғалымдардың оған айтқан мадақтары; тақуалығы жайлы қосымша мәліметтер; оның хадистері дәлел тұрғысында; ол жайында айтылған әртүрлі хабарлар; дүниеден өтуі; жеткізген хадистері; оны сүйіншілеген түстер жайында. Әбу Юсуф жайлы бөлімінде: Әбу Юсуфтың биографиясы; имамдардың оған айтқан мақтау мен мадақтары; оның артықшылықтары турасында тақырыпшалар келсе, ал Мұхаммед ибн әл-Хасан әш-Шайбаниға қатысты бөлімі: оның тегі, дүниеге келуі, білім жолы сынды өміріне қатысты мәліметтер; шешендігі, білімдегі орны мен зеректігі; Әр-Ракка қаласында (Сирияның солтүстігінде орналасқан қала) қазылық қызметін атқаруы; дүниеден өтуі сынды тақырыпшаларға жіктелген. Автор әр тақырыпта табиғиндер немесе атбаға табиғиндерден болған әл-Ағмаш, әл-Муғира, Шуғба, Саид ибн Әбу Аруба, ибн Уяина сынды беделді имамдардан жеткен деректерді келтіреді. Сондай-ақ әрбір деректі жеткізілу жолдарымен бірге баяндап, тізбектерінің сенімділігіне аса мән берген.

Әбу Ханифаның қысқаша биографиясы және ол жайлы қосымша мәліметтер

Имам әз-Зәһәби өз еңбегін: «Бұл кітап ғасырымыздың фақиһы, заманымыздың беделді ғұламасы, асқан көркем қасиеттер иесі, Куфа елінің муфтиі болған ән-Нұғман ибн Сабит ибн Зута жайлы болмақ», – деп бастайды. Зута – Әбу Ханифаның атасы, дегенмен де Мұхаммед Зәхид әл-Кәусәри, Имам Масғуд ибн Шәйбәның «әт-Тағлим» атты еңбегіндегі дерекке сүйене келе, Зута Әбу Ханифаның арғы атасы және оған дейін ән-Нұғман ибн әл-Мәрзәбанның, Сәбиттің әкесі бар деген көзқарасты алдыға тартқан. Бұл Исмағил ибн Хаммадан жеткен дерекке де сәйкес келеді. Әбу Ханифа һижри жыл санауы бойынша 80 жылы (699 жылы) Куфа қаласында, Омеядтар (Умәуи) халифасы Абдул Мәлік ибн Маруанның билігі тұсында дүниеге келген. (1, 13 б.)

Әз-Зәһәби Әбу Ханифаның табиғиндерден болғандығын айтады. Ол бұл көзқарасын, Сайфу ибн Жәбирдан жеткен, Әбу Ханифаның Әнәс

ибн Маликты (Алланың оған разылығы болсын) көргендігі жайлы айтылған риуаятпен қуаттайды. (1, 14 б.) Кейбір дереккөздерде Әбу Ханифаның сахабалармен жолыққандығы және олардан хадис риуаят еткендігі жайлы айтылған. Қайнаркөз кітаптарда келген деректерге сүйенсек: «Әбу Ханифа өзімен замандас ғалымдар, яғни Суфиан әс-Саури, әл-Әузағи, Имам Мәлік секілді жолдастарынан табиғин болу құрметімен озып кетті», – делінеді. [14] Сол сияқты, Әбу Ханифаның кейбір ұзақ өмір сүрген сахабаларды көргендігі жайлы айтылған мәліметтерді басқа да тарихи кітаптардан кездестіре аламыз. Олардың мысалы ретінде, һижраның 93 жылы (714 жылы) қайтыс болған Әнас ибн Мәлік, 87 жылы (652 жылы) көз жұмған Абдуллаһ ибн Ауф, 85 жылы дүниеден озған Уасила ибн Аския, 88 жылы дүниеден өткен Сәхл ибн Сайда мен ең соңғы болып 102 жылы Мекке қаласында қайтыс болған Әбу Туфайл Амр ибн Уасила секілді сахабаларды айта кетсек болады. Бұл сахабалардың өмір сүрген кезеңін негізге ала отыра, Имам Әбу Ханифаның оларды жолықтыру ықтималдығы бар екендігін айта аламыз. (8, 1: 24 б.) Ал, оның олардан хадис жеткізгендігіне қатысты әртүрлі көзқарастар бар. Кейбір ғұламалар Әбу Ханифаның сахабалардан хадис жеткізгендігін айтып, тіпті ол хадистерді де атап көрсеткен. Бірақ, хадис ілімінің мамандары бұл деректердің әлсіз екендігін баяндаған. (15) Ғұламалар «Табиғин» сөзін анықтамасына қатысты түрлі көзқарас білдірген. Кейбір ғалымдар қандай да бір адамды, «табиғин» санатына жатқызу үшін, ол адамның сахабаны көріп кездестіруімен қатар, одан хадис риуаят етуін де шарт еткен. Ал келесі бірқатар ғалымдардың пікірі бойынша, сахабадан хадис риуаят етуі шарт емес, егер ол сахабаның көзін көргендігі жайлы сенімді деректер болса, ол адамның «табиғин» ретінде қарастырылуына жеткілікті болады. (9, 158 б.) Олай болса, осы көзқарасқа сүйене келе Әбу Ханифа сахабаны көргендіктен табиғин болып саналады. (10, 88 б.) Әрине, Пайғамбарымыз (Алланың оған игілігі мен сәлемі болсын) мақтаған ізгі ғасырда өмір сүріп, ардақты сахабалардың көзін көрген табиғин дәрежесінің Әбу Ханифа үшін үлкен мәртебе болары анық. Дегенмен де, оның Имам Ағзам деген абыройлы атаққа бөленуі оның табиғин болғандығы үшін ғана емес, барша мұсылман үмбеті үшін жасаған ғылым жолындағы ұшан теңіз еңбегінің нәтижесі екендігін ұмытпағанымыз жөн. Сонымен қатар Имам әз-Зәһәби Әбу Ханифаның сыртқы бет-бейнесі жайлы да кейбір деректерді келтіргендігін көреміз. Мысалы, Әбу Нағим әл-

Фадл ибн Дуккейн былай деп жеткізеді: «Әбу Ханифа көркем дидарлы, жүзінде жарасымды сақалы бар болатын, әрдайым әдемі киініп жүретін», (1, 15 б.) басқа деректе: «...әрдайым жинақы әрі жарасымды, әдемі киімдер киініп, үстінен хош иісті әтір аңқып тұратын». (16) Абду әл-Уәһһәб ибн Зияд былай дейді: «Әбу Ханифаны Куфа қаласында көрдім, оның басында ұзын қара бас киім болды». Әли ибн Абдуррахман жеткізген деректе: «Бірде Куфа мешітінде бір ақсақалдың адамдарға пәтуә беріп жатқандығын көрдім (оның басында ұзын бас киім болған еді), мен: «бұл кім?», – дегенімде, олар: «бұл Әбу Ханифа», – деп жауап берді», – деген. Әбу әл-Қасим Абдулла ибн Мухаммад өзінің «Фадлилу Әби Ханифа» кітабында келесі риуаятта ән-Надра ибн Мухаммадтан былай дейді: «Әбу Ханифа келбетті, әрқашан бағалы киімдер киіп, әтірленіп жүретін». (1, 16 б.)

Әбу Ханифаның асыл қасиеттері мен тақуалығы жайлы

Әз-Зәһәби Әбу Ханифаның көркем мінезділігі мен тақуалығына қатысты мәліметтерді бір бөлек тақырыпта жинақтауымен қатар, басқа да бірнеше тақырыпшаларда оның кішіпейілділігі, жомарттығы сияқты бойындағы асыл қасиеттері мен құлшылығындағы ыждахаттылығы жайлы деректерді келтіргендігін байқаймыз. Әл-Хасан ибн Исмаил ибн Мужалид өзінің әкесінің былай дегенін жеткізеді: «Бірде мен Һарун ар-Рашидтың қабылдауында болған кезімде, оған Әбу Юсуф келді. Ол одан ұстазы Әбу Ханифаның мінезін сипаттап беруін сұрайды. Сонда Әбу Юсуф: «Алланың атымен ант етейін, ол арам нәрселерден қатты тыятын, дүниеқоңыз адамдардан аулақ болатын, әрдайым үнсіз әрі терең ойда жүріп, көп сөйлеуді ұнатпайтын, егер біреу одан бір нәрсе сұраса, білгенімен ғана жауап беретін. Иә, мұсылмандардың әміршісі, ол тек қана өзінің бойындағы кемшіліктермен және дінімен ғана шұғылданып, басқа адамдар жайлы жақсы сөз ғана сөйлейтін», – деп жауап береді. Оны естіген Һарун ар-Рашид: «Бұл салиқалы адамдардың қасиеттері», – дейді. Әл-Қасим ибн Ғассан Исхак ибн Әбу Исраилдің былай дегендігін жеткізеді: «Бірде Ибн Уяинаның (танымал мухаддис) көзінше біреулер Әбу Ханифа жайлы әңгімелесіп отырып, олардың бірі ол тұрғысында жағымсыз нәрсе айтып қалады. Оны естіген Ибн Уяина: «Олай демендер! Әбу Ханифа адамдардың ішінде намазды ең көп орындайтын еді, басқалардан қарағанда аманатқа өте берік, сондай-ақ адамгершілік тұрғысынан да өзгелерден жоғарырақ болатын», – дейді».

Белгілі мухаддис, факих, жеті қырағат риуаят етуші қарилардың бірі Әбу Бакр ибн Ияш: «Адамдар Әбу Ханифаның көпшіліктен жырақ жүруін тәкәппарлықтан деп ойлайтын, әйтсе де ол оның жалғыз қалғанды ұнататындығынан еді», – деген. Сонымен қатар, еңбекте Әбу Ханифаның жомарттығына қатысты деректер де кездеседі. Әбу Ханифаның немересі Исмаил ибн Хаммад: «Менің әкем Хаммад Фатиха сүресін дұрыс оқуды үйренген кезде, Әбу Ханифа оның ұстазына бес жүз дирхам берген еді», – деген. Бұл тұста Әбу Ханифаның жомарттығымен қатар, ұстазға деген құрметі мен оның еңбегін жоғары бағалай білгендігінің көрінісін байқауға болады. Әл-Мусанна ибн Ража былай деп риуаят етеді: «Әбу Ханифа әрбір Алланың атымен ант еткен сайын бір динар садақа етуді өзіне міндеттеген болатын, сол сияқты отбасына қандай да бір қаражат жұмсаса сол мөлшерде садақа беретін еді». (1, 16-18 б.) Әбу Ханифаның саудагердің отбасында дүниеге келіп, өзі де өмір бойы сол кәсіппен айналысқандығы мәлім. Оның жомарттық қасиеті әсіресе осы салада ерекше байқалатын. Мысалы: Әли ибн Хафс әл-Баззаздың риуаятында келген мына бір оқиғаға назар аударсақ: «Имам Әбу Ханифаның саудада Хафс ибн Абдуррахман есімді серігі болатын, бірде Әбу Ханифа оны әлдебір заттарды сатып келуге жұмсайды. Бірақ, тауарларының ішінде бір киімнің сапасында кінәрат бар болатын. Әбу Ханифа серігі Хафсқа аталмыш киімді сату барысында, оны сатып алушы адамға міндетті түрде кемшілігін ескертуді тапсырады. Әйтсе де, Хафс Әбу Ханифаның бұл тапсырмасын ұмытып, тауардың кем тұсын баяндамастан белгісіз кісіге сатып жібереді. Оны білген Әбу Ханифа сол жолғы саудасынан түскен табыстың барлық қаражатын, бір де бір дирхам қалдырмастан садақа етіп таратып жіберген екен». Сондай-ақ, Жағфар ибн Аун және басқалар жеткізеді: «Бір күні бейтаныс кейуана әйел Әбу Ханифаға келіп, өзінің кедей екендігін айтып, жібек маталы киімді өз бағасына сатуын өтінеді. Әбу Ханифа оған: «Төрт дирхамға ал», – дейді. Сонда әлгі әйел мұндай тым арзан баға таңырқап: «Менімен әзілдесіп тұрсың ба?!», – дейді. Әбу Ханифа: «Субхан Алла! Бұл киімнен екі дана сатып алған болатынымын. Бір данасын сатқанымда, оның бағасы екеуіне жұмсалған ақшаның құнына төрт дирхам ғана жетпей тұр еді. Міне сол төрт дирхамға сізге берейін», – деп, мәрттік танытқан». [1, 41-42 б.]

Әбу Ханифаның хадис саласындағы орнына қатысты деректер

Имам әз-Зәһәби «Әбу Ханифаның жеткізген хадистерімен дәлел келтіру» тақырыбында, Әбу Ханифаның жеткізген хадистерінің дәрежесіне қатысты ғалымдардың арасында екі түрлі көзқарас қалыптасқандығын баяндайды. Бірінші көзқарас бойынша, оның хадистері қабылданады және дәлел ретінде пайдалануға жарамды. Имам Зәһид әл-Кәусәри бұл көпшілік фақиһтар мен мухаддис ғұламалардың пікірі екендігін айтқан. Ал келесі көзқарастағылар Әбу Ханифаны хадис саласында әлсіз деп білген. Мысалы, Әли ибн әл-Мадинидің: «Ол хадис иелерінен (хадисшілерден) болмаған», – деген. Бірақ, әл-Кәусәри бұл риуаяттың әлсіз тізбек арқылы жеткендігін айтқан. Осы тақырыпта немесе өзге де тақырыпшаларда, Әбу Ханифаның хадис іліміндегі орны жайлы баяндаған деректерге сүйенсек, бірінші көзқарасты қуаттайтын сөздердің көптігін байқайтындығымыз анық. Әбу Ханифаның хадис саласында және оны зерттеу мәселесінде жоғарғы дәрежеде болғандығын мына деректерден аңғара аламыз. Имам Мисғар ибн Кидам былай деп жеткізеді: «Әбу Ханифамен бірге хадис үйренген едік. Бірақ бұл салада ол бізден асып түсті. Тақуалық жолына түстік. Бұл тұрғыдан да ол бізден басып озды. Содан кейін біз фикһ ілімін үйренуге кірістік. Ал енді оның фикһтағы жеткен дәрежесі көріп тұрғандарыңыздай». (1, 43-б.) Осы тұста имам Мисғар ибн Кидамның Ирактың атақты хадисшісі, ерекше жаттау қабілеті және тақуалығымен ерекшеленген, тіпті кезінде Әбу Ханифаның ұстазы болғандығы жайлы да деректер бар. (11, 19-б) Мисғардың хадис саласындағы дәрежесінің жоғары болғандығы сондай, тіпті әрқайсы «әмирул муминин фил хадис» (хадистегі мұсылмандардың әміршісі) деген атаққа ие болған Шугба және Суфиян әс-Саури сынды атақты ғалымдардың өзі, өзара қандай да бір хадис мәселесіне қатысты қарамақайшылыққа түсетін болса, олар шешім табу үшін: «Мисғар ибн Кидамға барайық», – деп айтатын болған. (14, 1:50-б.) Мәртебесі жағынан Бұхари мен Муслим хадис жинақтарынан кейін тұратын «Сунану Әби Дәуіт» еңбегінің авторы атақты мухаддис Әбу Дәуіт әс-Сижистани былай деген: «Алла Тағала Мәликті рахымына бөлесін, ол (шариғат ғылымдарында нағыз) имам еді. Сондай-ақ, Алла Тағала Әбу Ханифаны да рахымына бөлесін, ол да (шариғат ғылымдарында) имам дәрежесінде болатын. Сол сияқты Ибн Мағин сынды беделді мухаддис ғалымдар Әбу Ханифаны «сикқо», яғни хадис саласында «сенімді» санатына жатқызған.

Атақты фақиһ Имам Әли Әшраф Таханәуи хадис саласында, жеткізген хадистерінің санына қарай жіктеуде, көп риуаят етпегендігіне қарамастан, Омар ибн әл-Хаттаб, Әли, Абдулла ибн Масғуд сынды сахабаларды, қандай да бір мәселеге қатысты көзқарастарын білдіруде сүйенген риуаяттарының көптігіне байланысты, оларды «муксирун» (көп хадистер риуаят еткендер) қатарында бола алатындығы сияқты, Әбу Ханифаны да үкім шығаруда көптеген хадистерге сүйенгендігі үшін, көп хадис риуаят етуші ретінде қарастыруға болады дейді. Сондай-ақ бұл сөзін Абдуллаһ ибн Мұбарактың «Әбу Ханифаның көзқарасы демендер, хадисті тәпсірлеуі дендер», – деген сөзімен қуаттайды. (12, 28-29 б.) Осыған ұқсас пікірді Мухаммад ибн Юсуф әс-Салихи да өзінің «Уқудул-жуман» атты кітабында былай деп келтіреді: «Әбу Ханифа алдыңғы қатарлы хадис саласындағы «хафиз» дәрежесіндегі ғалымдардың бірі еді. Себебі хадисті жақсы білмеген адамның шариғатта үкім шығаруы мүмкін емес. Сондай-ақ, Имам әз-Зәһәбидың оны «Табақатул-хуффаз» (хадисті көп жаттаған хафиздар) еңбегіне кіргізуі де соған дәлел. Ол былай дейді: «Әбу Бәкір мен Омар секілді үлкен сахабалар, өздерінен білім тұрғысында төмен дәрежеде болғандарға қарағанда хадистерді аз риуаят еткендігі секілді, хадистерді көп білгендігіне қарамастан, көбінесе фикһи үкім шығару мәселесімен айналысқан Әбу Ханифадан да риуаяттар аз жеткен». (13, 25-б.)

Заманында Әбу Ханифаға тағылған айыптардың бірі ретінде, оның үкім шығаруда «хадиске емес, өз ойына сүйенеді», – деген негізсіз тұжырымдарды айтсақ болады. Сондықтан, оларға жауап ретінде әз-Зәһәби келесідей риуаяттарды жеткізеді. Нух әл-Жамиғ Әбу Ханифаның былай дегенін жеткізген: «Алла елшісінен келген хабарлар басымыз бен көзіміз болады (яғни қандай да бір мәселеге қатысты ең бірінші соларға сүйенеміз), сахабалардан жеткен хабарларды таңдаймыз (басқа риуаятта: олардың айтқандарынан шықпаймыз), ал бұлардан басқаларына келсек, олар да біз сияқты адамдар (яғни Пайғамбар мен сахабалар сөздері сияқты дәрежеде бола алмайды)».

Қорытындылай келе айтарымыз, Имам әз-Зәһәби аталмыш кітабында ұлы имам Әбу Ханифаны әр түрлі қырларынан танытып, әһлу әл-хадис (хадис иелері) пен әһлу ар-рай ғалымдарының ол жайындағы пікірлерін жинақтаған. Автор бұл еңбегінде негізгі екі мәселеге мән бергендігін байқай аламыз.

Біріншісі, Әбу Ханифаның көркем мінезділігі, адамдармен мәмілесіндегі кішіпейілділігі мен қарапайымдылығы, жомарттылығы, тақуалығы сынды сипаттарына қатысты деректерді келтіру арқылы оның адамгершілік қасиеттерін көрсету. Осы тұрғыдан қарағанда бұл еңбектің оқырмандарына берер тәлім-тәрбиелік мәні өте зор. Екіншісі, Әбу Ханифаның фикһ пен хадис саласындағы дәрежесінің биіктігі, білім жолындағы еңбегі мен абыройы турасындағы ғалымдардың сөздерін жеткізіп, оның ислам

шариғат ғылымдарындағы орнын айқындау. Оған тағылған айыптардың негізсіз екендігіне бұлтартпас дәлелдермен жауап беру.

Имам Зәһәби сынды шафиғи мәзһабының беделді ғұламасы, һәм тарихшы, мухаддис, хадистанушы ғалымның Әбу Ханифаның артықшылығы жайлы келтірген деректерінен-ақ оған деген көзқарасының қандай болғандығын байқай аламыз. Әбу Ханифаның өзге мәзһаб ғалымдары тарапынан мойындалып үлкен құрметке ие болуы, ол жайлы әртүрлі еңбектер жа-

зып, өмір жолын зерттеулері, оның ғылымдағы дәрежесінің ұлықтығының үлкен бір айғағы болары сөзсіз.

Әдебиеттер

- Шамсуддин Өз-Зәһәби М.А. Мәнәкибу Әби Ханифа уә саһибәйһи Әби Юсуф уә Мухаммад ибн әл-Хасан. – Бейрут: Ләжнәту ихйил-маарифи ән-Нумания баспасы, 1999. – 96 б.
- Шамсуддин Өз-Зәһәби М.А. Сияру әғламу ән-Нубәлә – Бейрут: Муассасату әр-рисала баспасы, 1985. – 25 томдық.
- Әс-Субки Т. Табақату әш-Шәфиғия. – Каир: Файсал Иса әл-Бәби баспасы, 1964. – 10 том.
- Әс-Сафәди С.Х. Әл-Уәфи бил-уафаят – Бейрут: Дару ихия и ат-тураси әл-араби баспасы, 2000. – 29 том.
- Шамсуддин Өз-Зәһәби М.А. Тазкирату әл-хуффаз. – Хайдарабад: Дәирату әл-мағарифи әл-Усмания баспасы, 1986. – 4 том.
- Чекер Х. Ебу Ханифе менакибларынын иазма нұсхалары // Тахкик ислами илимлер араштырма ве нешир дергиси (ғылыми журнал), 2018. – 1/1 (Haziran / June 2018). – 269-300 б.
- Матибаева Р.Б. Редкая рукопись по ханафизму «Манакиб Аби Ханифа» // Молодой ученый. Международный научный журнал. – Казань: «Издательство «Молодой ученый», 2019. – № 36 (274). – С.71-73.
- Мекки М.А. Манакибу Әби Ханифа – Эр-Рияд: Король Фахд атындағы ұлттық баспа, 1893. – 2 т.
- Ибн Абдулбәрр Н. Әл-Интика фи фәдаили әл-әиммәти әс-сәләсәти әл-фүқаһа. – Бейрут: Дару әл-башаири әл-исламия баспасы, 2010. – 440 б.
- Әбу Захра М. Әбу Ханифа хайятуһу уә ғасруһу уә арауһу әл фикһия. – Каир: Дару әл-Фикр әл-Араби баспасы, 2008. – 536 б.
- Абдуррәшид ән-Нұғмани М. Имамы Ағзам Ебу Ханифенин хадис илминдеки йери, (ауд. Ә. Йылдырым). – Стамбул: Отто баспасы, 2015. – 144 б.
- Таханәуи Ә. Әбу Ханифа уә асхабуһу ғәлә дауи мә әфәдәһу. – Бейрут: Дару әл-Фикр әл-араби баспасы, 1989. – 234 б.
- Салихи М.И. Уқуду әл-жуман фи манакиби әл-имами әл-ағзами Әби Ханифа ән-Нұғман. – Бейрут: Дару әл-башаири әл-исламия баспасы, 2018. – 412 б.
- Ибн Мәжә М.И. Сунәну ибни Мәжә. – Бейрут: Дару ихия и әл-кутуб әр-араби баспасы, 2009. – 2 том.
- Әбу Ханифа табиғин болған ба? // <http://fatua.kz/kz/post/view?id=661>.
- Как выглядел Абу Ханифа? Воспоминания людей, знавших его лично // <http://m.islam-today.ru/istoria/kak-vygladel-abu-hanifa-vospominania-ludej-znavsiah-ego-licno/>.

References

- Shamsuddin az-Zahabi M.A. Manakibu Abi Hanifa ua sahibaihi Abi Yusuf ua Muhammad ibn al-Hasan – Beirut: Lazhnatu ihia il-maarifi an-Numanija baspasy, 1999. – 96 b.
- Shamsuddin az-Zahabi M.A. Siaru aalamu an-Nubala – Beirut: Muassasatu ar-risala baspasy, 1985. – 25 tomдық.
- As-Subki T. Tabakatu ash-Shafijja – Kair: Faisal Isa al-Babi baspasy, 1964. – 10 tom.
- As-Safadi S.H. Al-Uafi bil-uafajat – Beirut: Daru ihija i at-turasi al-arabi baspasy, 2000. – 29 tom.
- Shamsuddin az-Zahabi M.A. Tazkiratu al-huffaz– Haidarabad: Dairatu al-maaarifi al-Usmanija baspasy, 1986. – 4 tom.
- Cheker H. Ebu Hanife menakiblarynyn iazma nushalary // Tahkik islami ilimler arashtyrma ve neshir dergisi (gylymi zhurnal), 2018. – 1/1 (Haziran / June 2018). – 269-300 b.
- Matibaeva R. B. Redkaja rukopis' po hanafizmu «Manakib Abi Hanifa» // Molodoj uchenyj. Mezhdunarodnyi nauchnyj zhurnal. – Kazan': «Izdatel'stvo «Molodoj uchenyj», 2019. – № 36 (274). – S.71-73.
- Mekki M.A. Manakibu Abi Hanifa – ar-Riaad: Korol' Fahd atyndagy ulttyk baspa, 1893. – 2 t.
- Ibn Abdulbar N. al-Intika fi fadaili al-aimmati as-salasati al-fukaha – Beirut: Daru al-bashairi al-islamija baspasy, 2010. – 440 b.
- Abu Zahra M. Abu Hanifa haiatuhu ua asruhu ua aarauhu al fikhija – Kair: Daru al-Fikr al-Arabi baspasy, 2008. – 536 b.

- Abdurrashid an-Numani M. Imamy Aazam Ebu Hanifenin hadis ilmindeki yeri, (aud. A. Yldyrym) – Stambul: Otto baspasy, 2015. – 144 b.
- Tahanau A. Abu Hanifa ua ashabuhu ala daui ma afadahu – Beirut: Daru al-Fikr al-arabi baspasy, 1989. – 234 b.
- Salihi M.I. Ukudu al-zhuman fi manakibi al-imami al-Aazami Abi Hanifa an-Numan – Beirut: Daru al bashairi al-islamija baspasy, 2018. – 412 b.
- Ibn Mazha M.I. Sunanu ibni Mazha – Beirut: Daru ihija i al-kutub ar-arabi baspasy, 2009. – 2 tom.
- Abu Hanifa tabiin bolgan ba? // <http://fatua.kz/kz/post/view?id=661>.
- Kak vygljadel Abu Hanifa? Vospominanija ljudej, znavshih ego lichno // <http://m.islam-today.ru/istoria/kak-vygladel-abu-hanifa-vospominania-ludej-znavshih-ego-licno/>.

IRSTI 18.11: 21.31

N.Zh. Baitenova¹, E.F. Yessekeyeva^{1*}, N.K. Aljanova¹, D.Zh. Dosmagambetova²¹Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty,

*e-mail: aminayesekeyeva@gmail.com

²Museum of Peace and Accord, Kazakhstan, Nur-Sultan**RELIGION AND CONTEMPORARY ART OF KAZAKHSTAN**

The Contemporary art of Kazakhstan was formed after the collapse of the Soviet Union. In their work, artists started to turn to the customs and traditions of the Kazakh people, which became a characteristic feature of modern creativity in Kazakhstan. This trend began to manifest itself not only in the works of artists of the old generation but also of the young generation. "Identity search" is one of the main topics that focused on the ancient Kazakhs' culture, Tengriism, shamanism, etc., expressed in the search for a new national ideology.

With the development of globalization and information technology, the role of religion in modern society has not diminished. The later 20th century saw the fortuitous return of religion not only to political and public life but also the renaissance of religious topics in contemporary art. There is a criticism of religion, specifically of Islam, in the contemporary art of Kazakhstani artists.

In this article, the author presents a brief introduction to the creativity of modern Kazakhstani artist Anvar Musrepov. He is using digital technology in the study of issues related to spirituality, religious extremism, radicalization, traditionalism and the influence of globalization processes on socio-cultural processes.

Key words: religion, contemporary art, Anvar Musrepov, islam, globalization.

Н.Ж. Байтенова¹, Э.Ф. Есекеева^{1*}, Н.К. Әлджанова¹, Д.Ж. Досмағамбетова²¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.,

*e-mail: aminayesekeyeva@gmail.com

²Бейбітшілік және келісім музейі, Қазақстан, Нұр-Сұлтан қ.**Дін және Қазақстанның заманауи мәдениеті**

Қазақстанның заманауи өнері КСРО тарағаннан кейін қалыптасты. Суретшілер өз шығармаларында қазақ халқының сал-дәстүрлеріне, әдет-ғұрыптарына бет бұрып, Қазақстанның заманауи көркем өнерінің өзіндік ерекшелігін жан-жақты қарастырып, талдау жасайды. Мұндай үрдіс бүгінгі күні тек бұрынғы суретшілерде ғана емес, жас суретшілер арасында да жиі кездесіп орын алғандығы туралы қорытынды жасауға толық негіз бар. «Бірегейлікті іздеу» мәселесінің басты тақырыбы тәңіршілдікке, шаманизмге бағытталып, жаңа ұлттық идеологияны іздеуде көрініс тапты.

Жаһандану және ақпараттық технологиялардың даму кезеңі қазіргі қоғамдағы діннің рөлін кеміткен жоқ. XX ғасырдың аяғы діннің тек қана саяси және қоғамдық өмірге оралуымен ғана ерекшеленбей, сонымен қатар бұл кезең заманауи өнердегі діни тақырыптың қайта жаңғыруы үрдісінен көрініс тапты. Қазақстанның заманауи өнерінде дінді, оның ішінде исламды сынға алу орын алды.

Мақалада Қазақстандағы заманауи өнердің визуализация және рефлексия арқылы дінді, фундаментализмді, радикализацияны, дәстүршілдікті қабылдауы қарастырылады. Авторлар руханилық, фундаментализм және жаһанданудың әлеуметтік-мәдени үдерістерге ықпалымен байланысты сұрақтарды зерттеуде сандық технологияларды қолдануды өзара үйлестірген қазақстандық суретші Әнуар Мүсіреповтің шығармашылық қызметіне қысқаша шолу жасалынды.

Түйін сөздер: дін, заманауи өнер, Әнуар Мүсірепов, ислам, жаһандану.

Н.Ж. Байтенова¹, Э.Ф. Есекеева^{1*}, Н.К. Альджанова¹, Д.Ж. Досмағамбетова²¹Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан,

г. Алматы, *e-mail: aminayesekeyeva@gmail.com

²Музей мира и согласия, Казахстан, г. Нур Сұлтан**Религия и современное искусство Казахстана**

Современное искусство Казахстана сформировалось после распада СССР. В своем творчестве художники начинают обращаться к обычаям, традициям казахского народа, что

становится характерной особенностью современной живописи Казахстана. Данная тенденция стала проявляться в работах художников не только старого поколения, но и молодого. Одна из основных тем «поиска идентичности» ориентировалась на культуру древних казахов, тенгриизм, шаманизм и т.д., выражаясь в поиске новой национальной идеологии.

Развитие глобализации и информационных технологий не уменьшили роли религии в современном обществе. Конец XX века отмечен не только возвращением религии в политическую и общественную жизнь, но и возрождением религиозной тематики в современном искусстве. Прослеживается критизация религии, в частности ислама, в современном искусстве казахстанских художников.

В статье рассматривается восприятие религии, фундаментализма, радикализации, традиционализма современным искусством Казахстана через визуализацию и рефлексию. Авторы статьи представили краткое введение в творческую деятельность современного казахстанского художника Анвара Мусрепова, сочетающую в себе использование цифровых технологий в исследовании вопросов, связанных с духовностью, фундаментализмом и влиянием глобализации на социокультурные процессы.

Ключевые слова: религия, современное искусство, Анвар Мусрепов, ислам, глобализация.

Introduction

Anvar Musrepov is one of the most prominent representatives of the young generation of Kazakhstani contemporary artists. Anvar Musrepov graduated from the Rodchenko Moscow School of Photography and Multimedia and currently is studying at the Vienna Academy of Arts. In addition to his artistic practice, he is an independent curator and publisher of the online magazine *Horse milk*, that focused on contemporary art in Central Asia.

Musrepov is known not only in Kazakhstan, but also abroad. His works focus on topics relevant not only to modern Kazakhstani society but for everyone. He is familiar with the use of modern digital technologies: photography, video, installation and performance in his works. Born in the 90s of the 20th century and raised in the era of globalization and the development of modern information technologies, he is interested in search of links between local identity and the global context.

In his works, Anvar Musrepov has undertaken courageous measures to raise questions related to religion, the influence of religious radicalism and its spread among the population.

The relevance of the article is because contemporary Kazakhstani art, formed already in the post-Soviet period, is of increasing interest at the international level. At the same time, there is a rapid spread of non-traditional religious organizations on the territory of the Republic of Kazakhstan, especially of Islamist religious associations. In connection with the current situation, modern Kazakhstan artists react to current events through their work.

The main purpose of the paper – is to analyze the works of the contemporary artist – Anvar Musrepov on religious subjects. By the purpose, the following tasks are carried out:

- analysis of contemporary art's role in the era of globalization;
- identification of art's capacity as a platform for discourse;
- study of the role and place of religion in the works of Anvar Musrepov.

The methodological and theoretical basis of the paper – is general theoretical research methods using systemic, descriptive, deductive, approaches, as well as synthesis and analysis methods.

Main part

In the video “Haram” (Sin) (2016), Musrepov filmed a man clogging the dome of a yurt - the “shanyrak” with blackboards (see Figure 1), after which the screen appears complete darkness on the screen, but you can still hear the sounds of the hammer, which clogs the boards. Shanyrak in a yurt is one of the most respected details in the national home of the Kazakhs - a yurt. Kazakhs associated with this element have many cultural and historical motives, customs, rituals that carry a sacral character. The shanyrak was considered sacred and inherited. Therefore, the shanyrak was also considered a symbol of family well-being and peace. Being the top-most element of the yurt, crowned with a dome, it was comparable to Heaven, which had a conceptual connection with the Tengri cult. (Mikhailov, 1980: 143-152).

This video dedicated to the growth of Islamophobia in modern Kazakhstan and the consequences manifested in social tension, unrest, the growth and spread of radicalization, etc. These potential threats may concern the state, and especially national security. Musrepov openly expresses his concern about the increased propaganda of religious extremism and the joining of young Kazakhstanis to the ranks of ISIS.



Figure 1 – Still from Anvar Musrepov's video "Haram" Sin (2016)
SOURCE: Express-K website

The project bears the symbolic name Haram. The Arabic word "haram" (can be translated as "forbidden", "sacred") (Baranov, 2001).

In the interview to Express-K journal, Anavar Musrepov said:

"My work Haram, shows our future if we do not resist religious extremism. Our centuries-old customs and traditions are going pounded in a coffin, and we will plunge into the darkness..." (https://express-k.kz/news/sotsium/saukele_protiv_khidzhaba-83299).

Through his work, Musrepov expresses his opinion about the new Islamist movements promoting fundamentalist ideology.

Many scholars and politicians see fundamentalism as an irrational and atavistic phenomenon in nature, which creates the basis for strong opposition to modernization and democratization of society, as well as an initial step in the transition to Islamic radicalism and further to Islamic extremism. Western political scientists associate fundamentalism exclu-

sively with Islamic radicalism and qualify as a clear security threat. (Baitenova; Nurshanov, 2018: 147).

The main idea of the video "Haram" - is that we should not forget about the origins of the Kazakh culture, which is composed of traditions and customs. If we look at the roots of the identity of Kazakh culture in its historical and religious aspects, then among the ancient Kazakhs, Tengrism (the cult of Tengri, Jer-Su, Umai), as well as shamanism, was widespread among ancient Kazakhs the basis of the worldview, ethics and culture of the Kazakhs. Tengrism and shamanism extent to our days and manifesting in everyday life in various aspects. (Orynbekov, 2013: 7-8).

Musrepov returned to the topic of Islamophobia, radicalization and terrorism in his triptych "Kazakh Woman in a Burka" (2016). In the first image, a young woman with a proudly raised head poses in a national Kazakh dress. In the second image, she is holding the black burka. In the third image of the triptych, an outfit of a girl completely hidden by a burka. (see Figure 2).



Figure 2 – Anvar Musrepov, "Kazakh Woman in a Burka" (2016)
SOURCE: Express-K website

This work has a direct reference to events related to a global problem - radical Islam, resulted in the radical organization Islamic State (IS) or ISIS (the Islamic State of Syria and the Levant) (banned in Kazakhstan), as well as its role women in participating in terrorist organizations.

The ideas of radical Islamists gained immense popularity among young Kazakhs. Young men from Kazakhstan, who were involved in the ranks of ISIS, going to fight in Syria and Iraq, and young women with children were also involved. Many of the Kazakhstani men who left for Syria and Iraq marry a young woman there.

According to the National Security Committee of Kazakhstan, since the start of the war in the Middle East, about 800 of Kazakhstan citizens have left for Syria and Iraq (about 500 are minors) (<https://sptnkne.ws/ymfm>).

And in Musrepov's triptych, we see how a young Kazakh woman replaces Kazakh national clothes with a black burka. Through his work, Musrepov addresses the issue of not only replenishing the ranks of ISIS by Kazakhstanis but also reflects on the impact of new religious radical movements on

human consciousness and the transformation of cultural values and social order.

In his multimedia project *Namaz Maker* (2016) (see Figure 3), Musrepov designed a virtual environment with a Muslim rug for prayer.

Musrepov himself says the following about his project:

"Interactive projection *Namaz Maker*, imitating Muslim carpet, creates a virtual environment for a ritual. There are five modes in this projection with color indicators for each pray (morning, noon, day time, evening and night). The special function allows setting the praying text individually. For customer's convenience modes are changing by a clap, to maximum concentrate on the praying session without direct contact with the remote control system. For automatic navigation to the correct direction of the pray Interface has a compass, which updates every second and always identifies exactly the location of Mecca. For advertisers interested in the target audience there is a special place for advertising. An option to switch off the advertising exists for the payment. Don't forget to clean the floor before use." (Musrepov).

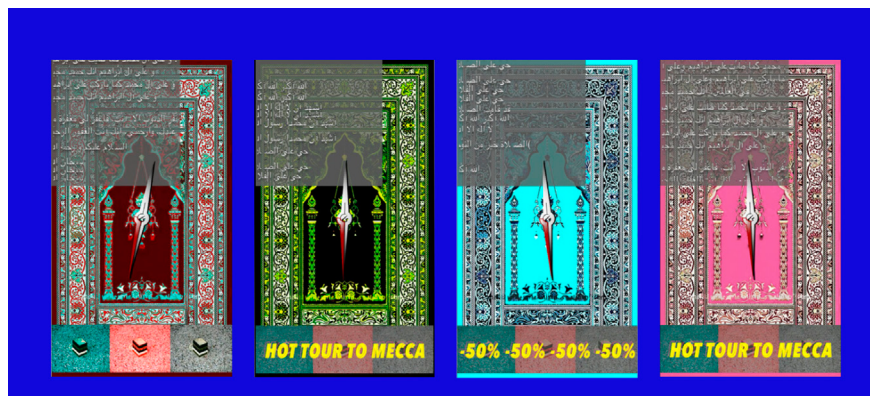


Figure 3 – Anvar Musrepov, *Namaz Maker* (2016)
SOURCE: Anvar Musrepov's personal website

This project reflects on the changes taking place in Kazakhstani society, caused by issues of globalization, place and role of religion in the era of technological progress.

On the one hand, globalization dictates the guidelines of the new world order and has positive consequences. On the other hand, it can have negative consequences as well, which can lead to culture's destruction and to bury *into oblivion religious and moral values* of society. The victorious procession of globalization reduces the role of religion in the world, and it is being

squeezed to the periphery of a social being. One of the religion characteristics – is flexibility. Religion can be adjusted as an ideological form to the views and ideas of people of a particular era. Simply put, religion keeps up with the times. And with the globalization also came the development of information technology.

Today, even the most conservative religions use modern technology in their practice, for example, you can visit the temple online, make a prayer.

Smartphones and social networks are actively influencing the way religion is consumed. Today,

religious practices have become more accessible to people that are busy or people with disabilities. For example, man can download a free Bible app to phone. Muslims use the iPray program, and instead of the muezzin, they are called to prayer by

a phone that focuses on the user's location and time of year (see Figure 4). Thanks to a 140-letter lesson from @JewishTweets Jews can easily learn the Torah and send emails to the Wailing Wall (<https://theoryandpractice.ru/posts/13046-it-church>).

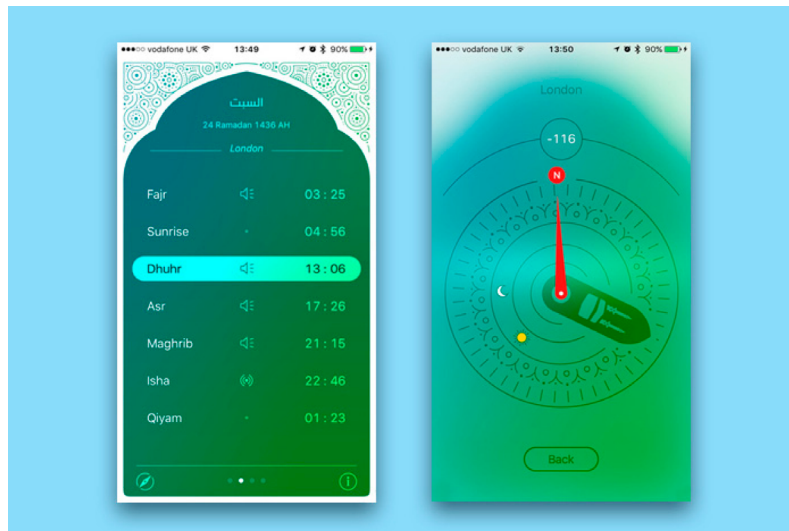


Figure 4 – IPray App: Prayer times & Qibla Compass
SOURCE: Screenshot from IPray App

To date, under the influence of globalization processes, the cultural, ideological, as well as socio-economic ties of the Islamic civilization space societies are being strengthened. An intensive comprehension of urgent global problems takes place. (<https://carnegieendowment.org/2013/09/30/ru-pub-53152>).

With the advent of the globalization era, not only the development of information technologies but also the socio-cultural practices of the “consumer society” were developed. In his project Place of strength (2016) (see Figure 5), Anvar Musrepov visualizes issues related to spirituality, the search for identity in the era of globalization and the culture of consumerism.



Figure 5 – Anvar Musrepov, Place of strength (2016)
SOURCE: Anavr Musrepov's personal website

This project was presented as part of the seventh ARTBAT FEST in the Botanical Garden in 2016 in Almaty. This festival is held annually and I try not to miss this opportunity to attend the festival and that year was no exception. The festival was dedicated to the topic “Symbiosis”. The main message of the festival was: “The immobilized anthropomorphic structure of the city: roads, intersections, architecture comes to life, filled with the energy of modern art. The lively direct action of the artist here and now, his interaction with the surrounding reality, with the townspeople makes the entire urban landscape move.” (ARTBAT Fest 7).

Musrepov’s project Place of strength – is a huge logo of the famous McDonald’s fast-food chain, tied with colourful pieces of fabric.

The rite of tying tree branches with colourful or white pieces of fabric was common among nomads and had a sacred meaning reached till our time. Since ancient times, tying and untying knots on ribbons has been used for various purposes, including magical and healing ones.

Orynbekov describes the world of nomads as follows: “The world of nomads was filled with a good and evil spirit. During the nomad migration, they did not put the summer pasture in the place where the previous camp used to be. It was believed that spirits from the previous camp might actually get twinge trouble to people.

A cavalier approach of entering the places where the spirits lived was the cause of rheumatic pains among old people. In the steppe, many places were considered sacred. The place of worship could be mountains and forests, a lonely tree or unusually arranged shrubs. Pieces of cloth (zhyrtys) were hanged on the tree to honour the spirits”. (Orynbekov, 2013: 21).

In Kazakh culture, there are a lot of traditions and rituals using ribbons.

To untie or cut the knot means to solve any issues. For example, in the rite “tusau keser” (Kazakh “rite of cutting the bond”) starts by cutting the ribbons. With baby-steps of the child, the legs must be tied with a ribbon and respected man should cut the ribbons. This rite meant that old man transferring his energy to the baby, freeing from visible and invisible bonds.

With his project, Anvar Musrepov makes an explicit reference to the March events of 2016 when people stand in *line for kilometres to try McDonald’s food*. Musrepov criticizes mass culture, focusing on the issue of rethinking modern consumer culture. Another message laid down by Musrepov is a search for a person’s identity. In other words, for some,

consumerism is now becoming a kind of addiction, adversely affecting a person, manifesting in the desire to own things, for example, from well-known brands (brand religion), during which oniomania develops. For a person suffering from such an addiction, goods lose their significance and become a kind of symbol of worship.

About the project, Anvar Musrepov says the following:

“Modernity comes along with the feeling of bewilderment when facing self-identification. Should we raise the ambition of enhancing national identity or just give up and support globalization, where the role of developing identity is delegated to marketing companies.

The McDonalds logo as accidentally ancient pagan monument is found in the woods and covered by thousands of cloth strips. Ritual places for praying to consumerism and globalization which reaches our steppes with its long queues for hamburgers. The single McDonalds restaurants as outer spaceships having come from far space for the purpose of capturing a new planet. In different pagan cultures tying of cloth strips on trees symbolizes sacrifice to spirits in the sacred places.” (Musrepov).

Musrepov also reflects on the topic of identity search in video loop Jigitovka (2016). We see a digital figure of Anvar riding on a virtual horse.

This work was also presented in the framework of his exhibition Wonderstan (2017) at the Art Future gallery (Smart Point) in Almaty. The exhibition was dedicated to the Internet, the network culture that defines today’s reality and how the place of birth affects our identity. He compared the nomadic culture of ancient Kazakhs with the modern culture of Internet surfing.

Today, the Internet is an integral part of human life, and for the younger generation this has become a new reality. In the digital artificial space, you can be anyone, look as you like, be immortal, have various talents, abilities and even supernatural powers. To some extent, you can even feel like God.

Anvar Musrepov creates his digitalized reality of Wonderstan, where he can feel like a “real Kazakh” riding a horse. Anvar Musrepov said:

“My research is more about identity after the Internet. I grew up with the development of the Internet and for me, it is a very important aspect of everyday life. Donna Haraway’s “Cyborg Manifesto” was written in the 90s, which said that now we are free, we can move from country to country. He was a little utopian but reflected the main thing. Here I reflect on what will happen if our consciousness is digitized and transferred to a computer? Can we

preserve our cultural background? Can we consider ourselves Kazakhs, Russians? For me, it's rather a limitation." (<https://www.buro247.kz/culture/art/personalnaya-vystavka-anvara-musrepova-wonderstan.html>).

Conclusion

Anvar Musrepov's works are one of the clearest examples of how contemporary art can be an independent platform for discussion not just on the subject of spirituality, but religion as well.

The place of religion and art as well occupies an important place in society. Anvar Musrepov's works are relevant because of provocative topics related to radicalism, religious extremism and terrorism, and

politics. It can be concluded that society and art are interconnected. Artists reaction to external vents and upheavals - is inner experiences. That is how the piece of art appears. We can say that contemporary artists act on behalf of society, while art functions as an instrument.

Contemporary art is attractive because it is not limited by censorship and is free in its expression. This allows artists to express their point of view and position, sometimes in a provocative form, creating a specific communication environment for inclusion of the viewer in the discourse.

Contemporary art allows us to witness not only everyday, understandable view of the world but shows the complexity and inconsistency of this world.

References

- "Giki-buddisty, mobilnye cerkvi I treby online: kak religiya ontositsya k tehnologiyam". Last modified March 17, 2016, <https://theoryandpractice.ru/posts/13046-it-church>
- "Uehavshie c Siriyu kazakhstanki prosyatsya domoi – MID reshaet vopros". Last modified September 12, 2019, <https://sptnkne.ws/ymfm>
- Baranov, Kharlampiy, trans. from rus. *Arabsko-russkiy slovar'*. M., 2001.
- Mikhailov, Timofey, trans. from rus. *Iz istorii buryatskogo shamanizma (s drevneishih vremen do XVIII v.)*. Novosibirsk, 1980.
- Nagima Baitenova Azamat Nurshanov, "New islamic movements in contemporay world: ideological projects and political activity", *KazNU Bulletin. Journal of Philosophy, Culture and Political Science* 64, no. 2 (May 2018): 147.
- Orynbekov, Mukhanmadiyar, trans. from rus. *Genezis religioznosti v Kazakhstane*. Almaty: IPPR KN ME RK, 2013.
- Yerkin Baidarov, "Religiya v global'nyh processah". Last modified September 30, 2013, <https://carnegieendowment.org/2013/09/30/ru-pub-53152>
- ARTBAT Fest 7. trans. from rus. "Ezhegodnyi festival sovremennogo iskusstva. City in motion / Gorod v dvizhenii." Facebook, September 2, 2016. <https://www.facebook.com/events/277891282596756/>
- Musrepov, Anvar, <https://anvarmusrepov.com/>
- Popova, Matiya, "Ocifrovannye kazahi: Vystavka Anvara Musrepova Wonderstan". Last modified December 12, 2017, <https://www.buro247.kz/culture/art/personalnaya-vystavka-anvara-musrepova-wonderstan.html>
- "Saukele protiv hijaba." Last modified September 16, 2016, https://express-k.kz/news/sotsium/saukele_protiv_khidzhaba-83299

IRSTI 21.41.63

B.B. Meirbayev¹, A.S. Tuleubekov², A.B. Doskozhanova^{2*}¹Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty, e-mail: Bekshan.Meirbaev@kaznu.kz²International Information Technologies University, Kazakhstan, Almaty, *e-mail: a.doskozhanova1985@gmail.com**THE WORLD ABOVE THE MOON IN THE AL-FARABI'S COSMOLOGY**

This article provides a general analysis of the cosmological system of al-Farabi. The aim is to describe the peculiar methodological approach of al-Farabi to the system of the universe. The cosmology of al-Farabi is an important part of his philosophy. In his cosmological system, al-Farabi follows the Aristotelian and Ptolemaic interpretations. However, he added a lot from the Neoplatonic worldview. In this regard, al-Farabi is a universal interpreter who synthesized the view of peripatetics and Neoplatonists into a single cosmological system. He also developed their cosmology by adding the doctrine of celestial intelligence to the celestial spheres of the supra-moon world. Speaking about the very structure of the cosmological system, al-Farabi notes that each primary element has its own place. At the center of the world is the element of earth that forms our planet. Earth is the center of the universe; it is motionless and has a spherical shape. The principle of the central and fixed position of the Earth in the Universe is the cornerstone in Aristotelism and for many centuries determined the dominance of the geocentric system in astronomy. Above the moon, there is superlunary world which is fundamentally different from the sublunary world. The superlunary world acts according to its own laws. In this world, all bodies are composed of ether. The ether is unchanged; it does not turn into other elements.

Key words: the Prime Cause, cosmology, divine world, celestial spheres.

Б.Б. Мейірбаев¹, А.С. Төлеубеков², А.Б. Досқожанова^{2*}¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.,
e-mail: Bekshan.Meirbaev@kaznu.kz²Халықаралық Ақпараттық технологиялар университеті, Қазақстан, Алматы қ.,
*e-mail: a.doskozhanova1985@gmail.com**Әл-Фараби космологиясындағы ай үсті әлемі**

Бұл мақалада әл-Фарабидің космологиялық жүйесіне жалпы талдау берілген. Мақалада әл-Фарабидің космологиялық жүйесіне өзіндік әдіснамалық көзқарасын сипаттау мақсаты қойылды. Әл-Фарабидің космологиясы – оның философиясының маңызды бөлігі болып табылады. Өзінің космологиялық жүйесінде әл-Фараби Аристотельдің және Птолемейдің түсіндірулеріне сүйенеді. Алайда, ол неоплатониктер ілімдеріне ерекше көңіл бөлді. Осыған байланысты әл-Фараби перипатетиктер мен неоплатонистердің көзқарастарын біртұтас космологиялық жүйеге біріктірген жан-жақты ғалым болды. Ол сондай-ақ аспан әлеміне интеллект туралы ілім қосу арқылы олардың космологиясын дамытты. Космологиялық жүйенің құрылымы туралы айта кететін болсақ, әл-Фараби әр бастапқы элементтің өзіндік орны бар екенін айтады. Әлемнің орталығында біздің планетамызды құрайтын Жердің элементі орналасқан. Жер – ғаламның орталығы, ол сфералық пішінді және қозғалмайды. Әлемдегі Жердің орталық және тұрақты орналасу принципі аристотелизмде маңызды орнын алып, көптеген ғасырлар бойы астрономияда геоцентрлік жүйенің үстемдігін айқындады. Айдың үстінде – бұл ай әлемінен түбегейлі ерекшеленетін құдай әлемі орналасқан. Бұл әлемде барлық денелер эфирден қалыптасқан. Эфир өзгермейді, ол басқа элементтерге айнамайды.

Түйін сөздер: алғашқы себеп, космология, құдай әлемі, аспан сфералары.

Б.Б. Меирбаев¹, А.С. Тулеубеков², А.Б. Доскожанова^{2*}¹Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы, e-mail: Bekshan.Meirbaev@kaznu.kz²Международный университет информационных технологий, Казахстан, г. Алматы,
*e-mail: a.doskozhanova1985@gmail.com**Надлунный мир в космологии аль-Фараби**

В данной статье дается общий анализ космологической системы аль-Фараби. Целью выступает описание своеобразного методологического подхода аль-Фараби к системе мироздания. Космология аль-Фараби является важной частью его философии. В своей космологической

системе аль-Фараби следует аристотелевской и птолемеевской интерпретации. Однако многое он добавил из мировоззрения неоплатоников. В этом отношении аль-Фараби является универсальным интерпретатором, который синтезировал взгляд перипатетиков и неоплатоников в единую космологическую систему. Также он развил их космологию, добавив учение о небесном интеллекте в сферы надлунного мира. Говоря о самой структуре космологической системы, аль-Фараби отмечает, что каждый первоэлемент имеет свое место. В центре мира находится элемент Земли, который образует нашу планету. Земля является центром Вселенной, она неподвижна и имеет сферическую форму. Принцип центрального и неподвижного положения Земли во Вселенной является важным в аристотелизме и намного столетий определил господство геоцентрической системы в астрономии. Выше Луны – надлунный, божественный мир, который принципиально отличен от мира подлунного. В этом мире все тела состоят из эфира. Эфир неизменен, он не превращается в остальные элементы.

Ключевые слова: первопричина, космология, божественный мир, небесные сферы.

Introduction

Along with general metaphysics cosmological ideas occupy important place in philosophy of al-Farabi. This chapter is devoted to cosmology, which al-Farabi proposes to analyze after the metaphysical part on the First One in his *On the Perfect State*. Here, he explains a definite structure of the universe in form of celestial intellects each of which, by the way, are less self-sufficient than the First One. "It is here that al-Farabi, in accordance the order of topics established in the late Greek schools of philosophy – as presented, for example, by the commentaries of Themistius, Simplicius and John Philoponus on the respective works of Aristotle – embarks on a more detailed account of physical aspects of the higher and lower world" (Al-Farabi, 1998: 363). The quote refers to the cosmological treatise of Aristotle *On the Heavens* (*Περὶ οὐρανοῦ*, *De Caelo*, or *De Caelo et Mundo*). According to this Aristotelian treatise, celestial existents are the most perfect substances, whose motions are arranged by such laws that are fundamentally different from the motions of bodies of the sublunary sphere. According to Aristotle, the sublunary sphere consists of the four most common elements (earth, fire, water, air) and they also are perishable. However, Aristotle notes that celestial matter is imperishable ether, therefore the celestial matter is not generated by anything and does not disappear anywhere, and that is, it does not perish unlike terrestrial matter of the sublunary sphere. This paper also draws a parallel of al-Farabi's cosmological ideas with the idea of perfection of the First One, from the essence of which all existents of a structurally arranged universe are emanated.

Main part

From the very start, al-Farabi describes a hierarchy of emanations of existents which can also be considered as emanations of cosmic intellects,

which are based on the active and self-sufficient First Cause. This First Cause does not need any additional definition, for it itself is a determining Cause. Also, the First Cause is the cause for itself and the rest of the universe. Much has been said about this in the previous chapter, but here we must note, first of all, the First's ontic self-sufficiency and a fact that the First Cause (as the First One) is the very beginning, which is so infinite in its definition that the very act of determining it does not make sense. In this regard, the First Cause, according to al-Farabi, expresses fundamental perfection, while all other emanations in their forms of subsequent existents must be necessarily determined by the perfection of the First Cause.

"From the First emanates the existence of the Second. This Second is, again, utterly incorporeal substance, and is not in matter," writes al-Farabi (Al-Farabi, 1998: 101). Being the First Cause, the First One contributes to the emanation of the first stage of its own substance, that is, the existence of the Second. The second is the most fundamental existence, which organically emanates from the First One, just as it is not its own emanation, but only contributes to the emanation itself in the form of all existences. In this regard, the Second is the first consequence of the First One itself as the First Cause. Since the Second is a pure emanation of the essence of the First Cause, it is incorporeal and thinks of the First Cause in the process of pure intelligizing; thus it refers to the perfect essence of the First One. So, the Second is pure emanation in the form of existence, which expresses the First Cause itself.

At the same time, throughout all subsequent emanations of all existents in the universe, we need to take into account that al-Farabi says that all these emanating existents ultimately reduce down to the perfect essence of the First One. There is an expression of the First One absolutely in every existent; it doesn't matter what degree of presence of

the First One it is in them. As you already specified in the previous chapter, the farther presence of the First One in an emanated existent, the more it is mediated by previous superior existents; that is, the more stuff next inferior existent contains from a superior existent which emanated from the First One earlier. Influence of previous superior existents on inferior ones is equally applicable to both corporeal and incorporeal existents. Thus, each inferior existent, firstly, intelligizes the very essence of the First Cause and the essence of superior existents; and only after both them it thinks of itself.

Since the Second intelligizes the First Cause (due to one of the hypostases of the First Cause is expression of itself in a set of emanations), the Second necessarily contributes to emanation of the Third. Emanation itself, as the ontological possibility of the existence of everything in the universe (as well as the universe itself), is the foundation of the First One, therefore each subsequent existent performs the emanation process of necessary existence, coming from the First One. It also happens to the Third, which, like the Second, is incorporeal. The Third is an emanation of the First Cause through the Second; therefore, pure intellect is laid in it, thanks to which the Third also intelligizes its own essence and the perfection of the First Cause. From the Third, the being of the First Heaven (that is, the sphere of fixed stars) also necessarily proceeds. Since the Third “is thinking of the First, a fourth existence follows necessarily” (Al-Farabi, 1998: 103).

The next existence, that is, the Fourth, in cosmology al-Farabi is an incorporeal intellect that intelligizes its own essence and the perfection of the First Cause through previous incorporeal existents. However, the Fourth is an emanation we observe its specific substantification, namely, the existence of the sphere of Saturn.

In its thinking of the perfection of the First One, the Fourth (that is, the fourth stage of emanation of the perfect reality of the First Cause) contributes to the emanation of the Fifth existence of the perfection of the First Cause. At the same time, during its own substantification the Fifth thinks of its specific essence and perfection of the First Cause; as well, the Fifth forms the existence of the sphere of Jupiter which comes from it necessarily. Being an incorporeal existent, the Fifth also forms an opportunity for the emanation of the Sixth.

Just like previous celestial emanations of intellect within the framework of the perfect reality of the First Cause, the Sixth is incorporeal. “As a result of its substantification the existence of the sphere of Mars follows necessarily” (Al-Farabi, 1998: 103).

The sixth (it is a comprehending intellect like the previous emanating intellects) substantively intelligizes perfection of the First One and its own essence as emanating intellect. It, in turn, contributes to the emanation of the Seventh, which (like previous emanating intellects) being incorporeal, expresses the existence of the sphere of the Sun. thinking of the perfection of the First One, the Seventh in its substantification makes emanation of the Eighth possible, which is the existence of the sphere of Venus which follows necessarily from it. The Eighth in its substantification also has an incorporeal nature. From the Ninth (which emanates from the Eighth) “as a result of its substantification the existence of the sphere of Mercury follows necessarily” (Al-Farabi, 1998: 105). As well, the incorporeal Ninth comprehends the perfection of the First Cause, its essence and contributes to the emanation of the Tenth, which “is also not in matter”. It thinking of its essence and comprehends the First Cause. The tenth is the emanationally coming intellect from which the existence of the sphere of the Moon necessarily follows. The incorporeal Tenth, on which al-Farabi finishes listing of the emanations of celestial intellect, in comprehending the perfection of the First Cause and its own substantification opens up the possibility for emanation of the Eleventh.

Further, the Eleventh Intellect, the emanation of which precedes the sublunary world, still retains its incorporeal nature, but it is followed by the material sublunary world. All of the above ten celestial intellects (except the First Being whose being is entirely outside any circulation) produce a cyclic movement in their emanation process. Al-Farabi mentions that these intellects separate from one another in their emanations and are intelligibles.

Thus, here al-Farabi defends the idea, according to which celestial incorporeal intellectual entities arise before the formation of the celestial spheres. “Each of these celestial intellects is in turn less self-sufficient than the First, and hence cannot realize itself by thinking, like the First, of its own essence only but has, in addition, to think of the Supreme Being as well: by making itself the object of its own thought, each of them gives rise to an inferior intellect; by applying its own thought to the First, each of them produces a celestial body” (Al-Farabi, 1998: 363). In this regard, al-Farabi connects the formation of celestial objects with the intellectual basis of each of them. In total, he lists seven celestial intellects and, accordingly, seven celestial bodies: the sphere of Saturn necessarily follows the Fourth Intellect; the sphere of Jupiter necessarily follows the Fifth Intellect; the sphere of Mars necessarily fol-

lows the Sixth Intellect; the sphere of the Sun necessarily follows the Seventh Intellect; the sphere of Venus necessarily follows the Eighth Intellect; the sphere of Mercury necessarily follows the Ninth Intellect; the sphere of the Moon necessarily follows the Tenth Intellect. As already noted, these celestial intellects acquire their self-sufficiency only when they turn to the perfect intellect of the First One in their thoughts and, thereby, get the opportunity to create conditions for the emanation of celestial bodies within their substantification.

Here we need to make a digression and clarify in more detail how the cosmology of al-Farabi follows the cosmology of Plato, the Neoplatonists and further the Aristotle's doctrine of the heavenly bodies. First of all, Plato and the Neoplatonists define the First Cause as the One (Ancient Greek: τὸ ἓν), not only in the philosophical, but also in the astronomical sense. The One in the teachings of Plotinus is neither the mind, as such, nor the subject of comprehension by the mind. The One in this vein, as Plotinus understands it, seems to be a fundamental entity, which encompasses a possibility for the subsequent entities of the whole universe in the form of a hierarchy of emanations coming from the One itself. At the same time, the first emanation of the One (that is the Second in al-Farabi's hierarchy) is something which contains intellect; and it is such for thinking of the essence of the One. Only thanks to the first emanation thinks of the One and itself, this first emanation of the One contributes to the next inferior emanation (or, to the next stage of self-contribution of the One). Moreover, in each next emanation, which is an entity with intellect in it, there is a decrease of perfection that originally emanated from the One into its first emanation. So, according to Plotinus, in the process of cosmic emanations from one step to another, the perfection of the One is gradually degraded until emanation reaches the lower boundary – namely, the material world. Matter is an entity that is at the farthest distance from the perfect One.

Emanations of the One in the superlunary world compose a dynamic cosmos in which emanating and intelligent entities are in constant change of emanation of the spheres and are in constant rotation of those spheres. Thus, Plotinus's cosmos is a 'living creature'. He borrows this idea directly from Plato, while in general the neo-Platonic universe always exists statically, since it includes the One. The One cannot stop its existence in the process of constantly changing states of entities that come from it. In other words, the One never diminishes its essence. Speaking about Plato and his understanding of the

cosmos, it is worth noting that he does not insist that his theory of space is finally true. In his *Timaeus*, Plato repeatedly notes that his model of the cosmos is only an assumption, a kind of metaphysical probability, following which one can understand some aspects of cosmic dynamism. In *Timaeus*, Plato puts the following words into the mouth of the Pythagorean astronomer Timaeus: "Wherefore, using the language of probability, we may say that the world became a living creature truly endowed with soul and intelligence by the providence of God" (Plato, 1925). Thus, al-Farabi borrows the Platonic and Neoplatonist understanding of the One, which (like in Plotinus) proceeds as a whole in the amount of nine main emanations; some of them give existence to of spheres. However, all of them, without exception, have an internal intellect that thinks of the One and their own essences as a result of substantification.

Realizing all complexity of the explanation of cosmic metaphysics, Plato suggests considering the movement of spheres in circular orbits. However, seeing a clear contradiction in the movement of spheres (i.e., planets: in the ancient Greek πλανήτες ἀστέρες means 'wandering stars', or πλανῆται simply means 'wanderers'; thus the meaning of the term 'planet' indicates to how the ancients represented contradictory movement of these celestial bodies), ancient Greek astronomers began to create models that would correspond to the cosmological teachings of Plato. As a result, two of them – Eudoxus of Cnidus and Callippus – proposed their theory of homocentric (or, concentric) spheres. According to them, celestial bodies were strictly tied to a combination of spheres, each of which followed one after another. All spheres had one common center. In *Metaphysics*, Aristotle mentions these astronomers with refinement of some details in their mechanical cosmology: "Callippus made the position of the spheres the same as Eudoxus did, but while he assigned the same number as Eudoxus did to Jupiter and to Saturn, he thought two more spheres should be added to the sun and two to the moon, if we were to explain the phenomena; and one more to each of the other planets" (Aristotle, 1984: 1697). At the same time, Aristotle was critical of the Pythagorean and Platonic versions of the structure of cosmos and abandoned the idea of their Cosmic Soul; he proposed to use the Divine Mind instead of the Soul. "Al-Farabi evidently agrees with the neo-Platonists, in so far as they were not satisfied with the Aristotelian One – which, in his case, was identical with the Divine Mind – and established in addition a series of lower grades within the unchanging world of being

above the moon, in a descending order of rank” (Al-Farabi, 1998: 365).

Aristotle declares that astronomers of an earlier period believed the planets to move independently without being attached to any material spherical coverings. So, Eudoxus and Callippus hardly considered the theory of spheres as a physical model of the planetary system (most likely, only as a mathematical way of calculating the positions of planets in the sky). Aristotle also explains this by the fact that the movement of large bodies should create noise. In addition, when they say that the sun, the moon, and all the stars (so large in number and size) move with such a quick speed, they make a very strong sound. Based on this argument, they argue that the sound emanating from the circular motion of the stars is musical harmony. Aristotle also refers to a version according to which people should not hear this music, since this sound has been heard in our ears from the very moment of our birth and therefore is indistinguishable from its opposite silence. «Indeed the reason why we do not hear, and show in our bodies none of the effects of violent force, is easily given: it is that there is no noise» – Aristotle writes in *On the Heavens* (Aristotle, 1984). This refutes the theory of Plato and the Pythagoreans about the cosmic harmony of sound, which is generated by the movement of celestial bodies.

While Aristotle did not agree with the Pythagoreans and Platonists regarding some details about the sound harmony of celestial bodies, he generally followed the theory of homocentric spheres in his cosmology. He assumed that the superlunary world consists of a special celestial element – aether (αἰθήρ) – whose property is immutability and eternity. It followed that the celestial bodies must make uniform motion in circles whose center coincides with the center of the world. Aristotle carried out the development of his physical substantiation of the theory of homocentric spheres in *Metaphysics*. In Aristotle’s theory, the spheres are mechanically connected, and the movement from each external sphere is transmitted to the internal sphere. It follows that these spheres should have been solid; furthermore, as we see through them, they had to be transparent, like crystal.

As well, one of the reasons why al-Farabi follows a specific number of celestial spheres is the idea of movement itself, which he encounters in Aristotle’s cosmology. According to the Stagirit’s idea, everything that moves cannot exist only for the sake of movement itself. Also, it cannot exist for the sake of the movement of any accidental object. “For if a movement is to be for the sake of a movement, this

latter also will have to be for the sake of something else; so that since there cannot be an infinite regress, the end of every movement will be one of the divine bodies which move through the heaven. Evidently there is but one heaven” (Aristotle, 1984: 1697). Therefore, both Aristotle and al-Farabi agree that moving objects should, in the end, be reduced to any of the celestial spheres, while the celestial spheres themselves in their movement must be ultimately reduced to the perfect First Cause. Further, al-Farabi smoothly goes on to explain some of the basic qualities of the sublunary world, but in *Chapter 7* he returns to description of celestial entities.

So, al-Farabi analyzes the celestial bodies in accurate detail. Al-Farabi places his doctrine within the framework of the ‘sublunary world’, although it describes celestial bodies here. He does it because celestial bodies are, first of all, material existents that can be perceived in sensitive experience. But since he discusses in this and further paragraphs on the material spheres that are located in the sky (at least not in the sublunary world), we accordingly placed here his thoughts on celestial bodies as continuation of description of the superlunary hierarchy. This does not violate at all the logic of the presentation of two worlds’ cosmology – superlunary and sublunary – moreover, describing celestial bodies in the framework of matter and its forms of the sublunary world, al-Farabi emphasizes the substantial identity of the matter in earthly and celestial bodies.

Firstly, Aristotle believed that celestial bodies such as the Sun, Moon and other planets are placed in celestial spheres inside which they exist and move. Moreover, movement of each of the celestial bodies has special characteristics. Aristotle also believed that the four primary terrestrial elements (earth, fire, air, and water) are subject to change and their linear movement is the only and natural for them. But, according to Aristotle, there is one more primary element that exists in celestial spheres and bodies; and it also did not have the characteristics of earthly primary elements. Thus, the number of primary elements in Aristotle became five, so later commentators began to call it as ‘fifth element’ (*quintessence*), or ‘aether’ (although Aristotle himself never used the term ‘aether’) (Hahm, 1982: 65). The aether naturally moves inside the celestial spheres and bodies in a circle and did not contain any contrary force in itself (Lloyd, 1968: 134). Thus, Aristotle considered the celestial spheres, which were crystalline since they consisted of aether; and these celestial spheres held the celestial bodies within themselves. His concept of crystalline spheres and the circular motion of aether allowed him to explain the orbits of vis-

ible stars and planets in perfectly circular dynamic (George Smooth III, 2016).

Aristotle adopted that concept of aether from his teacher Plato, who, in his *Timaeus*, claimed: “so likewise of air, there is the most translucent kind which is called by the name of aether (*αἰθήρ*)” (Plato, 1925: 58d). Mentioning the existence of aether, Plato, for the rest, adopted the classical system of four primary elements, proposed at the time by Empedocles. Aristotle agreed on this issue with his teacher and emphasized as well that fire is sometimes mistaken for aether.

However, the Aristotelian aether as quintessence did not bask in popularity among many philosophers. In particular, the Stoics and neo-Platonists rejected his quintessence. “The celestial matter – which is, in turn, the cause of the terrestrial prime matter and the four corporeal elements – is called ‘intelligible matter’, *hylē noētē*, by Plotinus” (Al-Farabi, 1998: 376). Plotinus here emphasizes, in the first place, material substantification in the celestial matter. The Greek philosopher Themistius (*Θεμιστίσιος*, 317-388), who wrote a series of commentaries on Aristotelian works and who did not directly adjoin any school, admits that aether and terrestrial matter can be homonyms if they are applied to material stuff in unambiguous and ontological sense. Then Walzer notes that the Aristotelian doctrine of quintessence (aether) “is not even mentioned as a possibility in al-Farabi’s *ārā*” (Al-Farabi, 1998: 375-376). Al-Farabi uses *ārā* to describe celestial spheres and bodies in not Aristotelian, but in neo-Platonic sense.

Secondly, in his *On the Heavens*, Aristotle explains that the word ‘heaven’ has three senses for the Greeks: “(a) In one sense, then, we call ‘heaven’ the substance of the extreme circumference of the whole, or that natural body whose place is at the extreme circumference. We recognize habitually a special right to the name ‘heaven’ in the extremity or upper region, which we take to be the seat of all that is divine. (b) In another sense, we use this name for the body continuous with the extreme circumference which contains the moon, the sun, and some of the stars; these we say are ‘in the heaven’. (c) In yet

another sense we give the name to all body included within extreme circumference, since we habitually call the whole or totality ‘the heaven’. The word, then, is used in three senses” (Aristotle, 1922). In this regard, Aristotle considers heaven as the universe, but not as any part of it. And if, on the whole, al-Farabi describes heavenly hierarchy in accordance with the Aristotelian view on astronomy, then al-Farabi do not dwell on different meanings of what the heaven is and, at the same time, provides more detailed definitions regarding the internal structures of the celestial spheres and the bodies inside them. In addition, it should be noted that the very title of Aristotle’s *On the Heaven* is nowhere to be found in Aristotle himself; therefore, researchers of his heritage believe that this title was given to his treatise by the later editors of his manuscripts.

Conclusion

The question regarding how to understand the primary matter in the superlunary and sublunary worlds, in my opinion, requires to be more clarified content-wise. Richard Walzer notes that in this place al-Farabi’s view of the cosmology of the celestial spheres and bodies is somewhat different from the Aristotelian tradition and “some less familiar aspects of it deserve special comment” Al-Farabi, 1998: 375). Let’s take a closer look here and see what the point is. In my opinion, two differences between al-Farabi and Aristotle in their astronomical doctrines can be distinguished. There can be more differences, but here I dwell on these two differences, since they relate to the ontology of matter in process of comparing the material root cause in two – the superlunary and the sublunary – worlds. This clarification is important due to the fact that a correct understanding of the fundamental principles in al-Farabi’s cosmology will make it possible, first, to understand more clearly the entire cosmological picture of al-Farabi’s philosophy and, secondly, to understand its involvement in the cosmology of Aristotle and the neo-Platonists; that is, who of them – Aristotle or neo-Platonism – influenced to a greater extent on the formation of al-Farabi’s cosmology.

References

- Al-Farabi, Abu Nasr (1998) *On the Perfect State* (Madabi ara’ ahl al-madinat al-fadilah). Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer. Great Books of the Islamic World, Inc. Oxford University Press.
- Aristotle (1922) *On the Heavens*. Book II. 9. / Translated by J.L. Stocks.
- Aristotle (1984) *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation / Edited by Jonathan Barnes. Vol. II. Princeton University Press.

George Smoot III (2016) Aristotle's Physics. lbl. gov. Archived from the original on 20 December 2016.

Hahn, David E. (1982) The fifth element in Aristotle's De Philosophia: A Critical Re-Examination // The Journal of Hellenic Studies. 102 p.

Lloyd, G.E.R. (1968) Aristotle: The Growth and Structure of his Thought. – Cambridge: Cambridge University Pr., 324 p.

Plato (1925) Timaeus / Plato in Twelve Volumes, Vol. 9 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.

ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМДАРЫ

ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

FOREIGN PUBLICATIONS

Д. Махсудов

Международная исламская академия Узбекистана, Узбекистан, г. Ташкент,
e-mail: davronbek.m@mail.ru

РАЗВИТИЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЯ (КОРАНОВЕДЕНИЯ) В УЗБЕКИСТАНЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

На протяжении почти 14 веков вышло много книг и проведено исследований понятия и комментирования аятов. Без сомнения, основные понятия, встречающиеся в тексте Корана, считаются основополагающими понятиями самой религии ислам. Коран считается священной книгой и основным источником ислама, и правильное понимание этого священного текста означает также и правильное понимание самой сути данной религии. Испокон веков муфассиры (толкователи Корана) старались правильно комментировать Коран. В этом деле муфассиры Мавераннахра не отставали от своих ровесников в других краях исламского мира. Исламскими учеными-теологами был определен перечень наук, которые муфассир должен был обязательно знать. Именно комментарии таких муфассиров, которые хорошо владели этими знаниями, считались приемлемыми со стороны ученых. В данной статье рассматривается возникновение и процветание науки тафсир в средневековом Мавераннахре, а также анализируется роль и научное наследие ученых-муфассиров того времени. В действительности, разъяснение смыслов аятов Корана является актуальной проблемой со времен возникновения исламской религии. Именно поэтому пророк Мухаммед сам истолковывал аяты, а в последствии и хорошо владевшие данной наукой его сподвижники, табиины и муфассиры последних периодов занимались толкованием аятов.

Ключевые слова: тафсир, Мавераннахр, муфассир (толкователь Корана), ханафитский мазхаб (богословско-правовая школа ханафитов), хадис, предание, сахаба.

D. Maxsudov

International Islamic Academy of Uzbekistan, Uzbekistan, Tashkent,
e-mail: davronbek.m@mail.ru

The Development of Islamic Studies (Quranic Studies) in Uzbekistan: History and Modernity

For nearly 14 centuries, many books and studies have been published for the concept and commentary on verses. Without a doubt, the basic concepts found in the text of the Koran are considered the fundamental concepts of the religion of Islam itself. The Qur'an is considered a holy book and the main source of Islam, and a correct understanding of this sacred text means also a correct understanding of the very essence of this religion. From time immemorial, mufassirs (interpreters of the Qur'an) tried to correctly comment on the Qur'an. In this case, the Mawerannahr mufassirs did not lag behind their peers in other parts of the Islamic world. Islamic scholars, theologians determined a list of sciences that the mufassir must have known. It was the comments of such mufassirs who were well versed in this knowledge that were considered acceptable by scientists. This article discusses the emergence and prosperity of tafsir science in medieval Mawerannahr, as well as analyzes the role and scientific heritage of mufassir scholars of that time. In fact, clarification of the meanings of the verses of the Qur'an has been an urgent problem since the rise of the Islamic religion. That is why, the prophet Muhammad himself interpreted the verses, and later, well-versed in this science, his associates, tabiins and mufassirs of recent periods engaged in the interpretation of verses.

Key words: tafsir, Mawerannahr, mufassir (interpreter of the Qur'an), Hanafi madhhab (theological and legal school of Hanafi), hadith, tradition, sahaba.

Д. Махсудов

Ўзбекистон ислам академиясиның ізденушісі, Ўзбекистон, Ташкент қ., e-mail: davronbek.m@mail.ru

Ўзбекистандағы исламтанудың (құрантану) дамуы: тарихы және қазіргі хал-ахуалы

14 ғасырға жуық уақытта Құран аяттарының тұжырымдамасы мен түсіндірмелері үшін көптеген кітаптар жазылып, зерттеулер жасалында. Әрине, Құран ислам дінінің қасиетті кітабы болып есептелінетіндіктен ислам дінінің негізі болып табылатындығы белгілі. Өйткені, Құран –

исламның негізгі қайнар көзі және бұл кітапты дұрыс түсіну діннің өзін дұрыс түсіну деп саналады. Ежелден бері муфассирлер (Құран тәпсіршілері) Құран туралы дұрыс түсінік беруге тырысты. Бұл жағдайда Мәуәрәннаһр муфассирлері ислам әлемінің басқа бөліктеріндегі әріптестерінен артта қалмағандығы анық. Ғалымдар муфассир білуге тиісті ғылымдарды анықтап айқындап берді. Ғалымдар тарапынан аталған ғылымдарды меңгерген муфассирлердің түсініктемелері қабылданып отырды. Аталған мақалада ортағасырлық Мәуәрәннаһрдағы тафсир ғылымының дамуы және сол уақыттағы муфассир ғалымдардың ғылыми мұрасы мен рөліне талдау жасалынды. Шын мәнінде, ислам дінінің алғаш қалыптасу кезеңінен бастап Құран аяттарына түсіндірме беру, тәпсірлеу өзекті мәселелердің біріне айналды. Сондықтан, алғашында Мұхамед Пайғамбардың өзі аяттарға түсініктеме беріп отырса, одан кейінгі кезде тафсир ғылымын жеткілікті меңгерген оның ізбасарлары, қолдаушылары: табииндар мен муфассирлер аяттарды тәфсирлеу мәселелерін қолға алды.

Түйін сөздер: тафсир, Мәуәрәннаһр, муфассир (Құран тәпсіршісі), ханафи мәзһабы (Ханафи діни-құқықтық мектебі), хадис, дәстүр, сахаба.

Введение

Центральноазиатский регион, сердцевиной которого является Узбекистан, представляет собой один из древнейших очагов общечеловеческой цивилизации. Как выражает один из великих ученых средневековья Ибн Халдун, «Центральная Азия в доисламский период была культурно развитой. Здесь было много ученых, культурных людей».

В этом контексте достаточно вспомнить то, что единодушно признанный международным духовно-религиозным и научным сообществами самый достоверный вариант сборника хадисов Пророка Мухаммеда (Да благославит его Аллах и приветствует!) под названием «Достоверный сборник» («ал-Джамиъ ас-Сахих») является результатом пожизненного самоотверженного труда предводителя всех мухаддисов – Имама ал-Бухари, жизнь и деятельность которого тесно связаны с такими жемчужинами мусульманской цивилизации, как священная Бухара и просветленный Самарканд. Вот уже более двенадцати веков этот поистине гигантский труд неизменно служит вторым по значимости письменным первоисточником Ислама, после священного Корана.

Или другой пример. Созданное самаркандским мыслителем Абу Мансуром ал-Матуриди учение *матуридия*, вобравшее в себя «сливки» мусульманской теологической мысли Мавераннахра, получило широкое распространение по всему мусульманскому миру, превратившись в основу понимания Ислама мусульманами-неарабами. Такой популярности *матуридии* среди многих народов, принявших Ислам, способствовали такие ее качества, как возвеличивание роли человеческого разума в процессе познания и идей толерантности в широком смысле этого понятия.

Основная часть

Сегодняшний Узбекистан является также одним из важнейших центров зарождения и развития мусульманской юриспруденции – *фикха*, без которой невозможно представить полноценное развитие мусульманского общества, функционирование государственных институтов власти в мусульманском пространстве. Наши предки прославились своим, вне всякого преувеличения, выдающимся вкладом в развитие сразу двух правовых школ Ислама – *ханафитской* и *шафитской*. Думается, что в мусульманском мире нет интеллектуала, которому не известны имена таких великих мусульманских правоведов, как Бурханиддин ал-Маргинани и Мухаммад ал-Каффал аш-Шаши.

Сердцевина Центральной Азии – Мавераннахр (территория нынешнего Узбекистана) за относительно короткий исторический срок стала одним из важнейших центров новой исламской цивилизации. Это ярко проявилось, в частности, в градостроении, особенно в развитии таких древних городов, как Самарканд, Бухара, Насаф, Термез, Гургенч, Шаш, Маргилян и др., расположенных вдоль Великого Шелкового пути. Наряду с общемусульманскими архитектурными традициями в мавераннахрском градостроении проявились такие специфические черты, которые не встречаются в других частях исламского мира. Одной из них стало строительство первых в мусульманском мире учебных заведений – медресе в конце VIII века и их дислокация преимущественно в центральные части городов.

Сегодня государством прилагаются огромные усилия к налаживанию углубленного научного изучения сохранившейся в Узбекистане свыше одной тысячи памятников мусульманской архитектуры, а также около 100000 рукописных и литографических книг наших предков.

В Мавераннахре развитие науки тафсир стало одним из основных вопросов исламских наук. В числе коранических наук тафсир – наука о толковании Корана, прошла этапы своего развития. В действительности, разъяснение смыслов аятов Корана является актуальной проблемой со времен возникновения исламской религии. Именно поэтому пророк Мухаммед сам истолковывал аяты, а в последствии хорошо владевшие данной наукой его сподвижники, табиины (последователи сподвижников пророка Мухаммада), табаа табиины (последователи последователей сподвижников пророка) и муфассиры (толкователи Корана) последних периодов занимались толкованием аятов. Первоначально тафсир возник не как наука, а содержался в хадисах. Таким образом, тафсир стал развиваться как наука.

Будучи арабским словом, “тафсир” означает разъяснять, излагать, освещать [1; 583. 30]. В терминологии “тафсир” определяется [2; 64] как понимание и осознание человеком смысла Корана на уровне своего разума и его разъяснение другим.

В центрах исламской науки Мавераннахр Бухаре, Самарканде, Термезе и других городах, наряду с распространением исламской религии, изучение Корана и тафсир развивались как науки. К первым изданным тафсирам можно отнести сборники хадисов Имама Бухари, Имама Термизи, Имама Дарими, так как они содержали специальные главы, посвященные толкованию Корана. В частности, в произведении “аль-Жами ас-сахих” (“Сборник достоверных хадисов”) Абу Абдулло Мухаммад ибн Исмаил Бухари, удостоенного звания “Султан мухаддисов” (194/810-256/870), содержится отдельная глава, посвященная толкованию Корана [3]. Также существовала не дошедшая до нас книга “ат-Тафсир аль-Кабир” (Большой Тафсир) [4; 98-99. 31], которая была написана до произведения “аль-Жами ас-сахих” (“Сборник достоверных хадисов”).

Кроме этого, самаркандский ученый-хадисовед Абу Абдулла ибн Абдурахман Дарими (181/798-255/869) [5; 320-351], известный как “Сунан ад-Дарими”, в произведении Абу Иса Мухаммад ибн Иса Термизи “Сунан ат-Термизи”, в главах «Китаб фазаиль аль-Куръан», «Китаб аль-кираат» («Книга о рецитации Корана») и «Китаб тафсир аль-Куръан» («Книга по толкованию Корана») приводит изречения, относящиеся к тафсиру.

Существуют документы, свидетельствующие о том, что Абу Абдулла Мухаммад ибн Али Ха-

сан ибн Башир (205/820-320/932), известный под именем Хаким Термизи, попытался истолковать Коран, но также есть сведения [6; 85] о том, что не довел его до конца. В произведении без названия им были истолкованы 80 слов из Корана. Поэтому его можно отнести к числу муфассиров (толкователей Корана). Кроме того, существуют такие произведения Хакима Термизи, как «аль-Амсал мин аль-Китаб ва-с-сунна» («Примеры из Корана и сунны»), «Тахсиль назоир аль-Куръан» («Освоение назиданий Корана»).

Ученый-хадисовед Абу Хафс Умар Самарканди (223/838-311/923-4) из Мавераннахр является автором произведений «ат-Тафсир» и «ас-Сихах». Его отец также был ученым и брал сына с собой в образовательные поездки, таким образом, пробуждая в сыне интерес к науке [7; 307].

Необходимо подчеркнуть, что в основном ученые-муфассиры Средней Азии принадлежали к ханафитскому мазхабу (богословско-правовая школа ханафитов), так как данная школа глубоко пустила корни на этой территории на протяжении нескольких веков. Выдающиеся научные произведения многочисленных ученых послужили упрочению данной школы. Более того, монархи и предводители тюркских племен высоко ценили школу ханафитов, представители которой являлись сторонниками традиционности. Пришедшие к власти такие тюркские правители, как Сельджукиды, Караханиды, Харезмшахи, были сторонниками правовой школы ханафитов [8; 18-19]. Таким образом, муфассиры непосредственно принадлежали к ханафитской школе.

Будучи основателем одной из школ калама-матурудизма и продолжателем ханафитской школы, Абу Мансур аль-Матуруди, является автором труда по тафсиру “Таъвилят аль-Куръан” (“Комментарии к Корану”). Данный труд был высоко почитаем среди ученых-ханафитов. Как видно из названия произведения, основное внимание уделяется разъяснению смыслов аятов Корана, и фразы подобные “такова его комментарии (таъвил)” встречаются очень часто. Данный труд считается очень ценным с двух точек зрения: во-первых, он является ранней попыткой толкования Корана учеными Мавераннахр, а во-вторых, это первое толкование Корана учеными ханафитского мазхаба.

В своем тафсире Матуруди подкрепил суннитские догматы передаваемыми и умственными (акл) доказательствами, а также аятами. Именно поэтому в нем часто встречаются примеры умственного доказательства. В частности,

умственным претензиям Матуруды приводит умственные доказательства и тем самым выделяется из остальных толкований.

Абу Мансур аль-Матуруды умер в 333/944 году и был погребен на кладбище Чакардиза в Самарканде.

Видный ученый, исламский богослов, хадисовед, толкователь Корана и лингвист Имам Абу Бакр Каффал Мухаммад ибн аль-Шаши (291/904-365/976), известный по прозвищу Хазрат Имам ("Господин Имам"), является автором таких трудов как «ат-Тафсир аль-кабир» («Большой тафсир»), «Далаил ан-нубувва» («Доказательства истинности пророчества Мухаммада»), «Адаб ал-кади» («Судейская этика») [9; 18-19].

Абу Али Ибн Сина (370/980-428/1037), будучи величайшим деятелем в области медицины, философии, логики, математики, метафизики, также имел труды по тафсиру. Рукописи Ибн Сины по толкованию последних трех сур Корана хранятся в Ташкентском фонде, а рукописи по толкованию одиннадцати сур в Лондонском фонде [10; 31].

Самаркандский ученый Абул Лайс Наср ибн Мухаммад ибн Ибрахим (ум. 373/983-4 г.) автор тафсира «Бахрул-улум» («Море знаний»), известного как «Тафсир Самарканди». Данное толкование Корана имеет высокую оценку среди тафсиров представителей ханафитского мазхаба. Годы жизни ученого пришлись на то время, когда догматические и богословские споры были в самом разгаре и появились разные группы. Несмотря на это, в своем труде автор дает опровержение этим группам, основываясь на почтенные источники из аятов. Более того, в тафсире освещены виды рецитации Корана, причины ниспослания аятов, пояснения по синтаксису, а также замене или редакции божественных откровений [11; 773-774].

Автор известного тафсира «аль-Кашшаф ан хакаик ат-танзил ва уюн аль-акавил фи вужух ат-тавил» («Раскрывающий истины откровения») – комментарии к Корану, Абул Касим Махмуд ибн Умар Харазми родился 27 числа месяца Раджаб 467 года по мусульманскому календарю, что соответствует 18 марта 1075 года по Григорианскому календарю, в селении Замахшар Хорезма [12; 3]. Судя по источникам, Имам Замахшари принадлежал течению мутазиллитов. Известный как выдающийся богослов, лингвист, литературовед, философ, Замахшари прославился и в области географии. Последние исследования подтверждают, что его перу принадлежат около 70 трудов в данных областях, из которых

более 40 хранятся в мировых рукописных фондах [13; 222].

В вышеупомянутом тафсире ученый истолковывает смыслы аятов, основываясь на правила арабского языка и красноречия. Именно поэтому данный труд являлся первоисточником для последующих толкований Корана.

Хисамуддин Мухаммад ибн Усман ибн Мухаммад аль-Ульябади (VII/XIII в.) – высокообразованный имам, живший и творивший в XIII веке в Самарканде. Был известен как муфассир, хадисовед, знаток фикха и калама, а также знаток диспута и усуля (дисциплина исламского права). Предполагается, что он жил в 628/1231 году. Упоминается, что его учителем был Маждуддин Мухаммад ибн Махмуд аль-Устуршани. Начиная с Аль-Устуршани, выстраивается следующая династия его учителей: аль-Устуршани – Захируддин Мухаммад ибн Ахмад аль-Бухари – аз-Захир аль-Хасан ибн Али аль-Маргилани – аль-Бурхан аль-Кабир Абдулазиз ибн Умар ибн Моза – Шамсулаимма ас-Сарахси – Шамсулаимма аль-Халвай – Абу Али ан-Насафи – Абу Бакр Мухаммад ибн аль-Фазл – ас-Субазмуний – Абу Абдуллох аль-Бухари – его отец Абу Хафс аль-Кабир аль-Бухари – Имам Мухаммад аш-Шайбани – Имам Абу Ханифа.

Он был наставником для многих учеников, одним из которых был Абдурахим ибн Имомуддин [16; 72], автор труда «аль-Фусул аль-имадийа».

В 628/1231 году месяце раджаб, ученый приступил к созданию тафсира «Матлаъ аль-маъани ва манбаъ аль-мабани фиттафсир аль-Куръан» («Первоначальные значения и основные источники толкования Корана»), состоявшему из нескольких томов. Данный тафсир начинается следующими словами:

الحمد لله الذي انزل القرآن هدى وبياناً الخ

Значение: «Хвала всемогущему Аллаху, ниспославшему Коран,ставляющим на путь истинный и разъясняющим!»

Посвященный фетве (вынесение решений по какому-либо юридическому вопросу, основанное на догматах ислама) труд «Комил аль-Фатава» («Совершенные фетва»), а также «Фаваид аль-фикх» («О пользе в фикхе») [15; 213], посвященный исламскому правоведению, были известны и популярны.

Выдающийся исламский ученый Джама-луддин Мухаммад ибн Ахмад аль-Харазми аш-Шафии (ум. 635/1238 г.) ученый шафиитско-

го мазхаба, родом из Харезма. Автор тафсира «Мультакат аль-маъалим фиттафсир». В книге «Табакат аль-муфасссир», посвященной жизни и деятельности ученых-муфасссиров, говорится, что данный труд аш-Шафии высоко ценится среди исламских ученых. Многие муфасссиры опираются на него и приводят из него изречения [17; 52].

Еще один представитель великих исламских ученых из Насафа – это Хафизуддин Абул Баракат Абдулла ибн Ахмад (629/1232-710/1310), известный своими глубокими знаниями в тафсире, акиде (вероучении) и фикхе (правоведении). Годы жизнедеятельности ученого пришлось на то время, когда наука, культура и экономика переживали кризисное состояние в связи с захватом Мавераннахра монголами и его управление в составе Чагатайского улуса. Абул Баракат получил образование в Бухаре, годы юности провел в религиозно-научной среде, в поисках знаний побывал во многих странах и завоевал огромный авторитет. Политические процессы были чужды ему. Он пользовался большим уважением в научных кругах. В 1280-х годах преподавал в медресе «аль-Кутбийя ас-султанийя», в городе Кирман. После, прибыв в Багдад, обучал студентов.

Знаменитый труд ан-Насафи «Мадарик аттанзил ва хакаик ат-таъвилъ» («Значение Корана и истины тавиля»), известный под названием «Тафсир ан-Насафи», является одним из почтенных толкований Корана в мусульманском мире. Комментарий к Корану, принадлежащий перу Абул Бараката, является великим произведением с точки зрения тематики, стиля и широкого охвата наук. В трактатах уделяется особое внимание толкованиям данного сочинения.

Источники указывают на Насафи как обладателя огромными знаниями и острого ума. В частности, Абдулхай Лакнави отзывался о нем как об уникальном имаме, видном знатоке фикха (исламское право) и усуль аль-фикха (дисциплина исламского права), величайшего хадисоведа. Ибн Хажар аль-Аскалани (773/1372-852/1449) описывает его как «алломаи дунё» («ученый всего мира»). Несколько ученых дают ценные сведения об Абул Баракате Насафи. В частности, такие ученые Востока, как Мухаммад Шафик Гирбал, Абдулхай Лакнави, Мавлана Ташкупризада, Хажи Халифа, Шамсуддин Давуди, Мухаммад Хусайн Захабий, Амир Абдулазиз, МаннаКаттан, в своих произведениях приводят сведения о нем Абу Адиб Мухйиддин и Юсуф Али Бадъяви исследовали [21; 5-12] тафсир ученого «Тафсир ан-Насафий». Еще один ученый

Абдулал Ахмад автор книги «Маани ва изахат ала Тафсир ан-Насафий» («Смыслы и пояснения к комментарию ан-Насафи»). В том числе, такие западные ученые, как К. Броккельман [22], Ф. Мюллер [23], в своих научных работах представили сведения о жизни и научном наследии Насафи. А также, Атик Ризви является автором статьи о великом научном деятеле [24; 24-25]. В университете «аль-Азхар» Каира, на основе данного тафсира, составлено учебное пособие и ведется обучение по нему.

Алауддин Самарканди (ум. 539/1145 г.), автор труда «Шарх Таъвилат аль-Куръан» («Обзор комментариев к Корану»), Абу Риза Мухаммад ибн Али Насафи (ум. 517/1123-24 г.) и Абул Фазаил Мухаммад ибн Мухаммад Ханафи Бурхан Насафи (ум. 687/1288-89 г.) считаются мусавфирами. Кроме вышеупомянутых тафсиров, в Средней Азии были известны такие, как «Тафсир Нуъман», «Тафсир тибьян», автором которого является Мавлана Якуб аль-Чархи (приб. 1363-1447 гг.). Большинство из вышеупомянутых книг хранятся в фонде Института Востоковедения Академии Наук Республики Узбекистан и библиотеке Управления Мусульман Узбекистана.

Сегодня численность населения Узбекистана превышает 33 миллиона человек, из которых 94 % составляют мусульмане. В стране зарегистрировано более 2200 религиозных организаций, из которых около 2050 принадлежат мусульманской конфессии. Сегодня Узбекистан является полноправным членом Организации исламского сотрудничества. В 2018 году Узбекистан был включен в АЙСЕКО. А в 2020 году это одно из влиятельных подразделений ОИС, объявило Бухару столицей исламской культуры. И это памятное решение, как мы полагаем, связано не только с величием исторического вклада Узбекистана в исламскую цивилизацию, но и сегодняшними масштабными проектами по возрождению исламских ценностей, осуществляемых в нашей стране.

В последние годы по инициативе Президента Республики Узбекистан Ш. Мирзиёева было открыто два высших исламских учебных заведения: высшее медресе Мир Араб в Бухаре и Научная школа Хадис в Самарканде; открыты пять школ фикха, тасаввуф, акиды, каломы и хадиса; создано два международных исследовательских центра Имама Бухари и Термизи в Самарканде и Термезе; строится Центр исламской цивилизации; заново была создана Международная исламская академия Узбекистана. Вкратце говоря, наша молодёжь обучается на тех основах, которые были основаны со стороны предков.

В Международной исламской академии Узбекистана, начиная с бакалавриата до степени профессора, создана система подготовки кадров исламоведов. В направлении Исламоведения (Корановедения, Хадисоведения, Исамское право, Акида и тасаввуф, История и источниковедения ислама) студенты обучаются по основным и базовым предметам исламской науки как Коран, Хадис, Акида, Фикх. Уже второй год студенты обучаются в этом направлении. В данное время на втором курсе была создана специальная группа, обучающаяся только на арабском языке.

Закончив бакалавриат, они могут поступить на такие специальности, как Корановедение, Хадисоведение, Исамское право, Акида и калам, История и источниковедение ислама. Кроме этого, в Академии есть специальность История (исламская цивилизация).

По специальности Корановедение ведутся такие предметы как актуальные вопросы науки тафсир, Сравнительное изучение тафсиров, Аяты ахкам, Виды кироатов, Анализ аятов акида, предания, касающиеся тафсиров в достоверных сборниках хадисов и т.д.

В докторантуре функционирует пять специальностей: Религиоведения; История и исламоведение; Корановедение; Хадисоведение; Фикх. Калам; Классическая восточная филология. На сегодняшний день более 60 докторских диссертаций было защищено на специальном совете. Именно по Корановедению и тафсир было защищено пять диссертаций, а в настоящее время готовятся более десяти докторских диссертаций по этой теме.

Вместе с тем, необходимо отметить существующие некоторые проблемы Корановедения и тафсироведения в Узбекистане, которые ждут своего решения. Во-первых, самым актуальным вопросом считается подготовка квалифицированных кадров по данному направлению. Несмотря на то, что в последние годы Академия и другие учреждения религиозного образования выпустили ряд специалистов, данный вопрос все еще остается не решенным на должном уровне.

Во-вторых, потребность в высококвалифицированных кадрах призывает нас еще активнее работать с иностранными сотрудниками, привлекать зарубежных ученых к исследованию источников. Выявляются задачи по созданию широких возможностей зарубежным исследова-

телям, высказывающим желание изучать труды ученых Узбекистана.

В-третьих, нашим Президентом был создан ряд исследовательских центров ислама, научных школ, высших религиозных учебных заведений, и следующей задачей является подготовка достойных специалистов для функционирования этих школ.

В-четвертых, специалисты в области исламоведения и, в частности, Корановедения должны обладать широким кругом знаний, умений и навыков во всех сферах науки. Невозможно провести полное исследование материальных источников, посвященных определенным сферам знаний, если исследователь сам не обладает научными сведениями в данной области.

Таким образом, подготовка кадров решает многие проблемы этой сферы. Для качественного обучения и подготовки конкурентоспособных специалистов, которые впоследствии будут направляться за рубеж для расширения круга научных исследований, требуется создать условия их когнитивного, духовно-нравственного и культурного развития. Нужно обеспечить материальную и материально-техническую поддержку в решении этих задач.

Заключение

В заключение необходимо отметить, что нашей самой актуальной задачей остается изучение, сохранение и обогащение научного наследия, которое считается неотъемлемой частью нашей национальной истории и культуры, а также воспитание молодежи в духе глубокого уважения к духовным и интеллектуальным идеям наших предков, являющихся самым большим богатством в мире.

Среди народов Центральной Азии и по сей день продолжается традиция создания трудов по переводу и толкованию Корана. Начиная с XX века, данная традиция находит свое отражение в трудах по тафсиру на узбекском языке. В частности, перевод Ш. Бобоханова части Корана Амма, а также изданные труды таких ученых исламской науки, как Мухаммаджана Хиндистани [24], Алтынхантура [25], Алауддина Мансура [26], М. Усманова [27], Мухаммад Содика Мухаммад Юсуфа [28] и Абдулазиза Мансура [29]. Именно поэтому, наряду с древней историей, необходимо изучать жизнедеятельность и литературное наследие великих ученых.

Литература

- Аль-Мунжид фи-ль-лугат ва-ль-алам. – Байрут: Дор аль-Машрик, 1986.
- Обидов Р. Духовно-историческое значение Корана. – Т.: Ташкентский исламский университет, 2006.
- Мухаммад аль-Бухари. Хадис. Ал-Жомий ас-сахих. – Т.: Гл. редакция энциклопедий, 1995. Т. III.
- Уватов У. Роль ученых Мавераннахра и Хорасана в развитии хадисоведения (аль-Бухари, Муслим, ат-Термизи): Дисс. док. ист. наук. – Т.: ТИУ, 2001.
- Имом ад-Дарими. Сунан ад-Даримий. / под ред. Мухаммада Абдулазиза аль-Холиди – Бейрут: Дор ал-кутуб ал-илмия, 1996. Т. 2.
- Усманов И. Аль-Хаким ат-Термизи «Наводир аль-усул» как значимый источник в хадисоведении и тасаввуфе: Дисс. док. ист. наук. – Т.: ТИУ, 2005.
- Ад-Давудий. Табакот аль-муфассирин.
- Священный Коран / Поэтический перевод с арабского Теодора Шумовского. – СПб.: Северо-Запад пресс, 2004.
- Мухамедов Н. Научно-духовное наследие ученых Шашского оазиса – Т.: Издательская типография Таш. ислам. Унив., 2007.
- Уватов У. Визит Мухафа в Лондон // Путь истины. – Ташкент, 2007. – № 7.
- Ахмад ан-Накиб. Аль-Мазхаб аль-ханафи. II том. – Риёз: Мактабат ар-рушд, 2001. Т. II.
- Исламов З. Мукаддату-л-адаб (Научный анализ источниковедения). – Т.: Ташкентский исламский университет, 2002.
- Исламов З. Вклад Махмуда аз-Замахшари в исламскую культуру // Сборник тезисов международной конференции «Вклад Узбекистана в исламскую культуру». – Ташкент-Самарканд: Республиканский научно-просветительский центр Имама Бухари, 2007.
- G.E.Bosworth, E.VanDonzel, W.P.Heirichs, Ch.Peellat. Encyclopedie de l'Islam. – Paris: G.P.Maisonneuve & Laïrose S.A, 1986. Т. VII. – стр. 969.
- Абдулла Абдулхамид Саад. Энциклопедия ученых Сред. Азии / под ред. З.И. Мунавварова. – Т.: Издательство научно-просветит. центра Имама Бухари, 2007. – С. 151.
- Абдулхай аль-Лакнави. Аль-Фаваид ал-бахийа фи таражим аль-ханафийа. Казань: типография аль-Хизана, 1903. – С. 72.
- Ахмад аль-Аднарави. Табакот аль-муфассирин. – С. 52.
- Мухиддин Абулкадир аль-Курайши. Аль-Жавохир аль-мудия фи табакот аль-ханафийа / исслед. Дуктур Абдулфаттах Мухаммад аль-Хулув. 3 том. Хаджр, 1993. – С. 55-56.
- Мухаммад Шафик Гирбол. Аль-Мавсуат аль-арабийа аль-муйассара. Дор аль-жил ва-ль-жамийат аль-мисрийа, 1995. Т. II. – С. 1833.
- Абул Баракат ан-Насафи. Тафсир ан-Насафи / под ред. Юсуфа Али Бадъяви. III том. – Бейрут: Дор Ибн Касир, 1999. Т. I. – С. 5-12.
- Brockelman C. Geschichte der arabischen litteratur. 2. Band. – Berlin: Verlag, 1902.
- Muller F.M. The sacred books of the East. Volume VI. The Quran. Translated by Palmer E.H. Motilal Banarsidass; Muller F.M. The sacred books of the East. Volume IX. The Quran. Translated by Palmer E.H. Motilal Banarsidass.
- Munavvar Ateeq Rizvi. Imam al-Nasafi – the unforgotten author // Monday. – Birmingham, 2004. – P. 24-25.
- Перевод смыслов аятов священного Корана / Автор перевода и пояснений Мухаммаджон мулло Рустам угли. – Ред.: Мовароуннахр, 2006.
- Аль-Курыон аль-карим / Автор перевода – Саййид Махмуд ибн Саййид Назир ат-Тарози Олтинхонтур / Подготовил к изданию и автор вступления – Исмаилюллох Абдуллох. – Ред.: 1995.
- Перевод-толкование священного Корана / автор перевода Алоуддин Мансур. – Бишкек, 2001.
- Курыони карим: перевод и научно-исторические пояснения. Книга I (1992 год) / Ответственный ред. М.Усмонов. – Т.: Фан, 2004.
- Мухаммад Содик Мухаммад Юсуф. Тафсири Хилаль. – Исправленное и дополненное второе издание. Т. VI. – Т.: Мовароуннахр, 2005-2007.
- Перевод и толкование смыслов священного Корана. – Т.: Издательская типография Ташкентского исламского университета, 2006.
- Maxsudov, Davronbek (2019) «The Development Of Transmitted And Rational Tafsirs,» The Light of Islam: Vol. 2019 : Iss. 1, Article 9.
- To'rayev, No'omonjon (2019) «The Appearance Of The Science Of «Jarh And Ta'dil» And Its Development In The First Two Centuries,» The Light of Islam: Vol. 2019 : Iss. 2, Article 6.

References

- Al'-Munzhid fi-l'-lugat va-l'-alam. – Bajrut: – Dor al'-Mashrik, 1986. – str.
- Obidov R. Duhovno-istoricheskoe znachenie Korana. – T.: Tashkentskij islamskij universitet, 2006.
- Muhammad al'-Buhori. Hadis. Al-ZHomi" as-saxix. – T.: Gl.redakciya enciklopedij, 1995. T. III.
- Uvatov U. Rol' uchenyh Maverannahra i Horasana v razvitii hadisovedeniya (al'-Buhari, Muslim, at-Termizi): Diss.dok. ist. nauk – Red.: TIU, 2001.

- Imom ad-Darimi. Sunan ad-Darimij. / pod red. Muhammada Abdulaziza al'-Holidi – Bejrut: Dor al-kutub al-ilmiya, 1996. T. 2.
- Usmanov I. Al'-Hakim at-Termizi “«Navodir al'-usul» kak znachimyj istochnik v hadisovedenii i tasavvufe” : Diss.dok. ist. nauk – T.: TIU , 2005.
- Ad-Davudij. Tabakot al'-mufassirin.
- Svyashchennyj Koran / Poeticheskij perevod s arabskogo Teodora SHumovskogo. – Sankt-Peterburg: Severo-Zapad press, 2004.
- Muhamedov N. Nauchno-duhovnoe nasledie uchenyh SHashskogo oazisa – T.: Izdatel'skaya tipografiya Tash. islam. Univ., 2007.
- Uvatov U. Vizit Muskhafa v London // Put' istiny. – Tashkent, 2007. – № 7.
- Ahmad an-Nakib. Al'-Mazkhab al'-hanafi. II tom. – Riyoz: Maktabat ar-rushd, 2001. T. II.
- Islamov Z. Mukaddamatu-l-adab (Nauchnyj analiz istochnikovedeniya). – Red.: Tashkentskij islamskij universitet, 2002.
- Islamov Z. Vklad Mahmuda az-Zamahshari v islamskuyu kul'turu // Sbornik tezisov mezhdunarodnoj konferencii «Vklad Uzbekistana v islamskuyu kul'turu». – Tashkent-Samarkand: Respublikanskij nauchno-prosvetitel'skij centr Imama Buhari, 2007.
- G.E.Bosworth, E.VanDonzel, W.P.Heirichs, Ch.Peellat. Encyclopedie de l'Islam. – Paris: G.P.Maisonneuve & Laïrose S.A, 1986. T. VII. – str. 969.
- Abdulla Abdulhamid Saad. Enciklopediya uchenyh Sred. Azii / pod red. Z.I.Munavvarova – T.: Izdatel'stvo nauchno-prosvetit. centra Imama Buhori, 2007. – str. 151.
- Abdulhaj al'-Laknavi. Al'-Favaid al-bahija fi tarazhim al'-hanafija. Kazan': tipografiya al'-Hizana, 1903. – str. 72.
- Ahmad al'-Adnaravi. Tabakot al'-mufassirin. – str. 52.
- Muhiddin Abulkadir al'-Kurajshi. Al'-ZHavohir al'-mudia fi tabakot al'-hanafija / issled. Duktur Abdulfattah Muhammad al'-Huluv. 3 tom. Hadzhr, 1993. – str. 55-56.
- Muhammad SHafik Girbol. Al'-Mavsuat al'-arabija al'-mujassara. Dor al'-zhil va-l'-zhamijat al'-misrija, 1995. T. II. – str. 1833.
- Abul Barakat an-Nasafi. Tafsir an-Nasafi / pod red. YUsufa Ali Bad'yavi.III tom. – Bejrut: Dor Ibn Kasir, 1999. T. I. – str. 5-12.
- BrockelmanC. Geschichte der arabischen litteratur. 2. Band. – Berlin: Verlag, 1902.
- Muller F.M. The sacred books of the East. Volume VI. The Quran. Translated by Palmer E.H. Motilal Banarsidass; Muller F.M. The sacred books of the East. Volume IX. The Quran. Translated by Palmer E.H. Motilal Banarsidass.
- Munavvar Ateeq Rizvi. Imam al-Nasafi – the unforgotten author // Monday. – Birmingham, 2004. – P. 24-25.
- Perevod smyslov ayatov svyashchennogo Korana / Avtor perevoda i poyasnenij – Muhammadzhon mullo Rustam ugli. – Red.: Movarounnahr, 2006.
- Al'-Kur'on al'-karim / Avtor perevoda – Sajjid Mahmud ibn Sajjid Nazir at-Tarozi Oltinhontura /Podgotovil k izdaniyu i avtor vstupleniya – Ismatulloh Abdulloh. – Red.: 1995.
- Perevod-tolkovanie svyashchennogo Korana / avtor perevoda Alouddin Mansur. – Bishkek: 2001.
- Kur'oni karim: perevod i nauchno-istoricheskie poyasneniya. Kniga I (1992 god) / Otvetstvennyj red. M.Usmonov. – T.: Fan, 2004.
- Muhammad Sodik Muhammad YUsuf. Tafsiri Hilal'. Ispravlennoe i dopolnennoe vtoroe izdanie. T. VI. – T.: Movarounnahr, 2005-2007.
- Perevod i tolkovanie smyslov svyashchennogo Korana. – T.: Izdatel'skaya tipografiya Tashkentskogo islamskogo universiteta, 2006.
- Maxsudov, Davronbek (2019) “THE DEVELOPMENT OF TRANSMITTED AND RATIONAL TAFSIRS,” The Light of Islam: Vol. 2019 : Iss. 1 , Article 9.
- To'rayev, No'monjon (2019) “THE APPEARANCE OF THE SCIENCE OF «JARH AND TA'DIL» AND ITS DEVELOPMENT IN THE FIRST TWO CENTURIES,” The Light of Islam: Vol. 2019 : Iss. 2 , Article 6.

ҒЫЛЫМИ ӨМІР

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

SCIENTIFIC LIFE

Б.Б. Мейрбаев, Н.К. Альджанова

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ САЯСАТТАНУ ФАКУЛЬТЕТІНЕ – 70 ЖЫЛ

Әл-Фараби ғылыми кітапханасында философия және саясаттану факультетінің құрылғанына – 70 жыл толуына орай «Өткенді ұмытпаймыз, бүгінгіні іске асырамыз, болашақты қалыптастырамыз» атты халықаралық конференция өтті. Шараға университет басшылығы, факультеттің оқытушы-профессор құрамы, түлектері, бакалавриат, магистратура, докторантура бөлімдерінің студенттері мен жас ғалымдар қатысты.

Халықаралық конференцияға дейін факультетте бірқатар маңызды шаралар өткен болатын. Алғашқылардың бірі болып философия кафедрасы бастады. «Философия таңдау және мамандық ретінде» тақырыбындағы дөңгелек үстелде жас ғалымдар философияның маңыздылығына тоқталып, ойларын ортаға салды. Дәл осы күн дүниежүзілік философия күні датасына сәйкес келді.

Дінтану және мәдениеттану кафедрасы «Дінтану» мамандығының 20 жылдығына арналған «Дінтанудың қазіргі жағдайы мен оның даму перспективалары» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясын ұйымдастырды. Бүгінде дінтану және мәдениеттану кафедрасы бірегей рухын сақтап, өзінің кәсіби мәртебесін нығайтып, егеменді Қазақстан алдында тұрған міндеттерге сай заманнан қалыспауға тырысады.

Әлеуметтану және әлеуметтік жұмыс кафедрасы Дүниежүзілік әлеуметтану күніне арналған «Жаһандық дамудың жаңа парадигмалары» тақырыбында V Әжен оқуларын жүргізді. Қазіргі әлеуметтік теориядағы жаһандану ең өзекті тақырыптардың қатарында тұрғандығы мәлім. Бұл сұрақты анағұрлым терең қалыптастыруда осындай жиындардың өтуі аса маңызды.

Мерейтойлық шаралар аясында, педагогика және білім беру менеджменті кафедрасы да белсенділік көрсетті. Олар «Халықаралық білім беру жобалары» тақырыбында Сум дипломнан кейінгі білім беру институтымен бірлескен вебинармен ұштастырса, «Үшінші мыңжылдықтың жастары: саясат туралы пікірталастар» тақырыбында саясаттану және саяси технологиялар кафедрасы дөңгелек үстелін өткізді.

Жалпы және қолданбалы психология кафедрасы қоғам үшін тағы бір маңызды тақырыпты

талқылады. «Депрессиялық күйлердің психофизиологиялық зерттеулері» атты дөңгелек үстел, студенттердің білімділігін одан әрі шыңдай түсті.

Факультеттің жас ғалымдары «Заманауи Қазақстанда әлеуметтік-гуманитарлық зерттеулердің мәселелері» тақырыбында пәнаралық ғылыми семинарын өткізді. Жас ғалымдар өз зерттеулерімен таныстырып, пікір алмасты. Жалпы, көпшіліктен дәл осындай ғылыми семинарлардың болуы аса маңызды екендігі айтылып жатты.

Факультеттің студенттер кеңесі де өз тартуын жасады. Олар «Философия және саясаттану факультеті мамандықтарының шеруі» атты шығармашылық кеш өткізіп, замандастарына, ұстаздарына, факультет ұжымына керемет көңіл-күй сыйлады.

Жетпіс жылдық мерейтой аясында шараны қорытындылайтын «Өткенді ұмытпаймыз, бүгінгіні іске асырамыз, болашақты қалыптастырамыз» атты халықаралық конференциясын философия және саясаттану факультетінің деканы Әлия Масалимова жүргізіп, алғы сөзді әлеуметтік даму жөніндегі проректор Шолпан Жаманбалаеваға берді. Проректор университет ректоры Ғ. Мұтановтың құттықтауын жеткізді.

«Философия және саясаттану факультеті – еліміздегі әлеуметтік-гуманитарлық пәндер бойынша білім беретін орталықтардың бірегейі және күрделі ғылым ордасы. Тәуелсіз Қазақстанның болашақ мамандарының біліктілігін қалыптастырып, таным көкжиегін кеңейтуде және ізгі қоғамның ізгі тұрғынын тәрбиелеуде факультеттің үлесі өте зор. Факультет қабырғасында білім алған түлектер еліміздің барлық салаларында табысты қызмет етіп, танымал тұлғаларға айналды және өздерін осы факультет түлектері екенін әрдайым мақтан тұтады. Факультет қазіргі заманғы жоғары білім беру мекемелеріне қойылатын талаптардың барлығын жемісті жүзеге асырып отыр», – делінген ректордың құттықтау хатында.

Университет ректоры Ғ. Мұтановтың 2019 жылғы 22 қарашадағы №578 бұйрығы негізінде, ҚазҰУ-дың 85 жылдық мерейтойына орай тағайындалған «Ерен еңбегі» медалімен

факультеттің бірқатар ардагер қызметкерлері марапатталды.

Факультет деканы А. Масалимова: «Факультет білім мен мәдениеттің, философияның, мәдениеттану, дінтану, әлеуметтану, психология, педагогика, саясаттану ғылымдары дамуының базасы болып қана қоймай, университеттегі барлық мамандықтардың методологиялық бағыттаушысы рөлін атқаруда. Сонымен қатар ол Орта Азия аймағындағы философиялық білім берудің жетекші орталығы болып табылады. Философия және саясаттану факультетінің ұжымы жеткілікті түрде жоғарғы шығармашылық әлеуетімен, жауапкершілігімен, өзінің кәсібіне және университетіне берілгендігімен ерекшеленеді», – деп факультеттің жетпіс жылда жүріп өткен жолымен таныстырып өтті.

Факультеттің 70 жылдық мерейтойын шет елдік ғалымдар да құттықтады. Бұл факультеттің халықаралық байланыстағы белсенді қызметі мен әріптестігін көрсетсе керек. Мерейтоймен

факультетті құттықтай келген ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты директорының орынбасары, ф.ғ.д., профессор Серік Нұрмұратов: «Жетпіс жылдық мерейтой әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-дың философия және саясаттану факультетінің ұстаздары мен шәкірттері үшін ғана емес, сонымен қатар жалпы қазақстандық зиялы қауым үшін елеулі оқиға. Бүгінде факультет халықаралық үлкен беделге ие. Осы бағыттағы еңбектеріңіз ары қарай жемісті болсын», – деп ақ тілегін білдірді.

Сондай-ақ, мерейтойлық шарада елімізге белгілі ғалымдар мен саяси, әлеуметтік орталықтардың басшылары сөз сөйлеп, құттықтау хаттарын табыстады. Шара соңы музыкалық бағдарламамен жалғасты. Ал кітапхана фойесінде өткізілген алты факультеттің ғылымтанымдық көрмесі мен факультетті басқарған декандар мен оқытушы-профессорларға қойылған фотокөрме келген қонақтарға, түлектерге, студенттерге үлкен әсер қалдырды.

АВТОРЛАР ТУРАЛЫ МӘЛІМЕТ – ABOUT THE AUTHORS

Адилбаева Ш.А. – «Нұр-Мұбарак» Египет Ислам мәдениеті университетінің қауымдастырылған профессоры

Әлджанова Н.Қ. – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультетінің дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы, PhD докторы

Бағашар Қ.С. – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультетінің дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы, PhD докторы

Байтенова Н.Ж. – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультетінің дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры, филос.ғ.д.

Борбасова К.М. – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультетінің дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры, филос.ғ.д.

Досмағамбетова Д.Ж. – ҚР МСМ Бейбітшілік және келісім музейінің директоры, филос.ғ.к.

Досқожанова А.Б. – Халықаралық ақпараттық технологиялар университеті, PhD докторы, ассистент-профессор

Жамашев А. – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультетінің дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы

Есекеева Э.Ф. – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультетінің дінтану және мәдениеттану кафедрасының PhD докторанты

Кыдыр Т.Е. – М. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының жетекші ғылыми қызметкері, филол.ғ.к., доцент

Қортабаева Г.Қ. – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті шығыстану факультетінің оқытушысы, филол.ғ.к.

Махсудов Д. – Өзбекстан ислам академиясының ізденушісі

Мейірбаев Б.Б. – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультетінің дінтану және мәдениеттану кафедрасының доценті, филос.ғ.к., Әл-Фараби атындағы ғылыми зерттеу орталығының директоры

Мустафина Ж. – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультетінің дінтану және мәдениеттану кафедрасының 2 курс докторанты

Рысқұлов С.С. – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті шығыстану факультетінің Түрксой кафедрасының 2 курс магистранты

Сақан Д. – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультетінің дінтану және мәдениеттану кафедрасының 1 курс магистранты

Төлеубеков А.С. – Халықаралық ақпараттық технологиялар университеті, филос.ғ.к., қауымдастырылған профессоры

Туякова М.Ш. – «Нұр-Мұбарак» Египет Ислам мәдениеті университетінің 2 курс магистранты

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ – CONTENT

<i>Мустафина Ж.Д., Борбасова Қ.М.</i> Айқыш таңбасының символдық мәні және оның трансформациясы	4
<i>Әділбаева Ш.А., Тұякова М.Ш.</i> Батыс ориенталисі Игнац Гольдциердің хадис және сүннетке қатысты ұстанымдары	17
<i>Қортабаева Г.Қ., Қыдыр Т.Е., Рысқұлов С.С.</i> Ахмет Ясауи шығармаларындағы сопылық дүниетаным	25
<i>Жамашев А., Билекен С.</i> Қазақстандағы ислам дінінің құндылықтарын насихаттайтын сайттар	30
<i>Сақан Д.Д., Бағашар Қ.С., Жамашев А.Ш.</i> Имам әз-Зәһәбидің «Мәнәкибу Әби Ханифа» еңбегіне талдау	36
<i>Baitenova N.Zh., Yessekeyeva E.F., Aljanova N.K., Dosmagambetova D.Zh.</i> Religion and Contemporary art of Kazakhstan	44
<i>Meirbayev B.B., Tuleubekov A.S., Doskozhanova A.B.</i> The World above the Moon in the al-Farabi's Cosmology	51
Шетел басылымдары	Foreign publications
Зарубежные публикации	
<i>Махсудов Д.</i> Развитие исламоведения (Корановедения) в Узбекистане: история и современность	60
Ғылыми өмір	Scientific Life
Научная жизнь	
<i>Мейрбаев Б.Б., Альджанова Н.К.</i> Философия және саясаттану факультетіне – 70 жыл	70
Авторлар туралы мәлімет – Сведения об авторах	72