ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ХАБАРШЫ

Дінтану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК

Серия Религиоведение

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

EURASIAN JOURNAL

of Religious Studies

№3 (31)

Алматы
«Қазақ университеті»
2022

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465

KazNU Science · ҚазҰУ Ғылымы · Наука КазНУ

ХАБАРШЫ

ДІНТАНУ СЕРИЯСЫ №3 (31) қыркүйек

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

Журнал жылына 4 рет жарыққа шығады
(наурыз, маусым, қыркүйек, желтоқсан)

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ
Борбасова Қ.М. (*Қазақстан*)
Тел.: +7 701 168 0292
E-mail: bm.karlygash@gmail.com

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

Байтенова Н.Ж., филос.ғ.д., профессор – ғылыми редактор (*Қазақстан*)
Абжалов С.Ө., филос.ғ.к., қауымд.профессор – ғылыми редактордың орынбасары (Қазақстан)
Мейрбаев Б.Б., филос.ғ.к., қауымдастырылған профессор (*Қазақстан)*
Құрманалиева А.Д., филос.ғ.д., профессор (*Қазақстан*)
Альджанова Н.Қ., PhD доктор, аға оқытушы (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*)
Лусиан Турсеску, Конкордиа университетінің профессоры, PhD, дінтанушы (*Канада*)
Луиза Райан, Шеффилд университетінің профессоры, дінтанушы (*Ұлыбритания*)
Мухаметшин Р.М., саяс.ғ.д., профессор (*Ресей*)
Мухетдинов Д.В., саяс.ғ.к., теол..ғ.д., профессор (Ресей)
Челеби И., Мармара университетінің профессоры, исламтанушы (*Түркия*)
Хизметли С., PhD, профессор (*Қазақстан, Түркия*)

ТЕХНИКАЛЫҚ ХАТШЫ
Байжума С., магистр (*Қазақстан*)

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

Ғылыми басылымдар бөлімінің басшысы
Гульмира Шаккозова
Телефон: +7 701 724 29 11
E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

Компьютерде беттеген
Ұлжан Молдашева
Редакторлар
Ағила Хасанқызы
Гулмира Бекбердиева

ИБ
Пішімі 60x84 $^{1}/_{8}$. Көлемі 9 б.т.
Офсетті қағаз. Сандық басылыс. Тапсырыс .
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, 2022

IRSTI 21.31.41 https://doi.org/10.26577//EJRS.2022.v31.i3.r1

Ö. Çobanoğlu[1], A. Kurmanbek[2*], A. Nazarov[2], A. Serdaliyeva[3]

[1]Hateceppe University, Turkey, Ankara
[2]Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty
[3]Erzincan Binali Yildirim Univerity, Turkey, Erzincan
[*]e-mail: aidar9392@gmail.com

SHIHABUDDIN AL-ALUSI AND SUFI ASPECTS IN HIS WORK «RUH AL-MAGANI»

The article deals with the life and work of Shihabuddin al-Alusi. In particular, the life of Shihabuddin al-Alusi, his creative path, teachers and students, family, and writings are described. In addition, the religious, political and social situation in the country where Shihabuddin al-Alusi lived. Also we see that Shihabuddin al-Alusi is a mujtahid scholar who is familiar with controversial issues of different sects and is a follower of the Shafi school, but in most cases he followed the Path of Abu Hanifa. Towards the end of his life he turned to ijtihad and from an early age he had a special interest in learning the mysteries of the Book of God, and from the age of thirteen he showed a keen interest in knowledge. At the age of five, he memorized the Qur`an, studied with famous scholars and, in turn, rose to the rank of Mufti, where he held special positions. His most valuable work Ruh al-Magani, which took 15 years to write, will also be discussed, which consists of 30 volumes. Shihabuddin al-Alusi began writing Ruh al-Magani at the age of thirty-four. It is also said that after his dismissal he began to write the book in full, but by that time several volumes of the book were published. Shihabuddin al-Alusi, in his explanations of his predecessors, was not just a narrator, but also a judge, a critic, and a researcher. He paid special attention to the events between the verses and the suras, stating the reasons for revelation in order to understand the verses in accordance with the reasons for their revelation. In the research work, authors made a comprehensive analysis of the high spiritual level of Al-Alusi's teachings in Islam, interpretation, jurisprudence and Sufism.

Key words: al-Alusi, Mufti, Writer, Sufism, Islam.

Ө. Чабаноғлы[1], А. Құрманбек[2*], А. Назаров[2], А. Сердалиева[3]

[1]Хатежеппе университеті, Түркия, Анкара қ.
[2]Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.
[3]Эрзинжан Бинали Йылдырым Университеті, Түркия, Эрзинжан қ.
[*]e-mail: aidar9392@gmail.com

Шиһабуддин әл-Алуси және оның «Рух әл-Мағани» атты еңбегіндегі сопылық аспектілер

Мақалада Шиһабуддин әл-Алусидің өмірі мен ғылым жолы, ұстаздары мен шәкірттері, шығармашылығы, жазған еңбектері жайлы сөз қозғалады. Шиһабуддин әл-Алусидің өмір сүрген елдегі діни-саяси және әлеуметтік жағдай да қарастырылады. Сонымен қатар Шиһабуддин әл-Алусидің әртүрлі мәзһабтардағы ихтиләфи мәселелермен таныс мұжтаһид ғалымы екені, сондай-ақ, Шафиғи мәзһабының өкілі екендігі, алайда көп жағдайда Әбу Ханифаның жолымен жүргені жайлы талқыланады. Ғұмырының соңына қарай ижтихадқа бет бұрған, бала кезінен-ақ Алланың сырлы кітабының құпиясын зерттеуге қызығушылығы ерекше болғанын, он үш жасынан білімге ерекше құштар өте зеректілігін көреміз. Ол бес жасында Құранды жаттап, атақты ғұламалардан тәлім алған. Өз кезегінде мүфтилік қызметіне дейін көтеріліп сол салада маңызды қызметтер атқарғаны зерттеледі. Сондай-ақ жазылуына 15 жыл уақыт алған «Рух әл-Мағани» тәпсірі жайлы сөз қозғалмақ. Бұл құнды еңбегі 30 томнан тұрады. Шиһабуддин әл-Алуси «Рух әл-Мағани» тәпсірін отыз төрт жасында жаза бастағаны, сондай-ақ оның өз қызметінен босатылғаннан кейін ғана аталмыш еңбекті толық жазуға кіріскенін, дегенмен сол уақытқа дейін кітаптың біршама томы жарық көргендігі айтылады. Шиһабуддин әл-Алуси өзінен бұрынғы тәпсіршілердің түсіндірмелерін келтіргенде тек жеткізуші ретінде емес, оған қоса әділ қазы, сыншы, зерттеуші көзімен қарай отырып жеткізген. Ол аяттарды түсу себептеріне сәйкес ұғыну үшін уахи себептерін айта отырып, аяттар мен сүрелер арасындағы оқиғаларды атап өтуге ерекше мән берген. Зерттеу жұмысында жоғары рухани деңгейдегі әл-Алуси ілімінің ислам, тәпсір, құқықтық және сопылық ілімдердегі алатын үлкен орнына жан-жақты талдау жасалды.

Түйін сөздер: әл-Алуси, мүфти, жазушы, сопылық, ислам.

© 2022 Al-Farabi Kazakh National University

О. Чабаноглы[1], А. Курманбек[2*], А. Назаров[2], А. Сердалиева[3]
[1]Университет Хатежеппе, Турция, г. Анкара
[2]Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы
[3]Университет Эрзинджан Бинали Йылдырым, Турция, г. Эрзинджан
[*]e-mail: aidar9392@gmail.com

Шихабуддин аль-Алуси и суфийские аспекты в его работе «Рух аль-Магани»

В статье рассматриваются жизнь и деятельность Шихабуддина аль-Алуси. В частности, описывается жизнь Шихабуддина аль-Алуси, его творческий путь, учителя и ученики, семья, сочинения. Кроме того, затрагивается религиозная, политическая и социальная обстановка в стране, где жил Шихабуддин аль-Алуси. В основной части данной статьи говорится о том, что Шихабуддин аль-Алуси является ученым-муджтахидом, знакомым со спорными вопросами разных школ и являющимся последователем шафиитской школы, но в большинстве случаев он следовал Пути Абу Ханифы. К концу своей жизни он обратился к иджтихаду, и с раннего возраста у него был особый интерес к изучению тайн Книги Бога, а с тринадцати лет он проявлял острый интерес к знаниям. В пятилетнем возрасте он выучил наизусть Коран, учился у известных ученых и, в свою очередь, дослужился до муфтия, где занимал высокие должности. Также пойдет речь о «Рух аль-Магани», на написание которого ушло 15 лет. Этот ценный труд состоит из 30 томов. Шихабуддин аль-Алуси начал писать «Рух аль-Магани» в возрасте тридцати четырех лет. Также говорят, что после увольнения он приступил к написанию книги полностью, но к тому времени было издано несколько томов книги. Шихабуддин аль-Алуси в комментариях к трудам своих прешественников был не только рассказчиком, но и судьей, критиком, исследователем. Особое внимание он уделял событиям между аятами и сурами, излагая причины откровения, чтобы понимать аяты в соответствии с причинами их откровения. В исследовательской работе произведен комплексный анализ высокого духовного уровня учения Аль-Алуси в исламе, толкованиях, справедливости и суфизме.

Ключевые слова: аль-Алуси, муфтий, писатель, суфизм, ислам.

Introduction

Shihabuddin Al-Alusi was one of the sages and masters of the thirteenth century Hijri. He was called "Abu as-Sana" and "thinker, scholar, sage, Bildar Al-Alusi" to emphasize his knowledge and fame among the scholars of Alusi from this dynasty. Shihabuddin Al-Alusi was initially brought up by educated old men of his time, was very keen on knowledge, smart, did not forget anything he heard. Before becoming the undisputed imam of his time, from a young age he was engaged in writing, teaching, expanding his authority, increasing the number of students, contributing to the activities of the fatwa. He made several scientific trips to the capital, etc., which lasted several years. He left a great and useful scientific wealth for future generations, in particular, there are slippers from the Qur`an, known as "ruhi Al-Magani fi Tafsir al-Qur`an Al-Azim Wali-Sabga Al-Masani". In this interpretation, Tafsir Al-Alusi compiled a summary of the previous knowledge and mentioned some Sufi references.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

Today, the science of religion plays a huge role . It is not for nothing that the Qur'an reveals the meaning of the sentence, prohibitions, Commandments, comments on the verses related to faith, ignorance, wisdom and judgments, and helps to understand them more widely. As for the interpretation of al-Alusi, one of the most unique and unique of these theologians, he did not just convey the interpretations of his predecessors, but also presented them with the eyes of a judge, critic, researcher.

The purpose of the article is to analyze the life and scientific path, to conduct research on the work, scientific works of the famous writer, tapirist, and calligrapher Al-Alusi who became one of the largest tapirist scientists of his era with a good memory, logic and judgment.

Scientific research methodology

The proposed article was determined by the methods of historical analysis. Hermeneutical, anthropological, and theoretical research methods are used as the methodological basis of the work. In the course of the study, methods of comparative text analysis, structural analysis, and systematization of Al-Alusi's creative achievements were used. A number of scientific papers are considered in the methodological basis of the article.

Main part

Abu as-Sana Shihabuddin Sayd Mahmoud al-Alusi al-Baghdadi, a modernist of exegesis, one of the reformers (Umar, 1993: 175). He got his nickname Al-Alusi from the island of Alus along the Euphrates River, where his father Mahmud Shihabuddin moved from Baghdad during the invasion of Hulagu in the XIII century (Al-Alusi, 1968: 41-85). Eventually, in the XVII century, his descendants returned to Baghdad. Shihabuddin Al-Alusi's grandfather Seid Mahmud is a descendant of Husayn ibn Ali on his father's side and Hassan ibn Ali on his mother's side. Thus, he was also known as Hasani-Husseini. Shihabuddin Al-Alusi's father Allama Salah al-Din Seid Abdullah Hanafi owns fiqhin, but his family probably followed the Shafi madhhab. Perhaps this was due to the opportunities for progress that belonged to this madhhab, since the Ottoman elite was Hanafi. Abdullah worked as a senior teacher at the Abu Hanifa Mosque, and there "rais Al-Mudarisin" was probably the head teacher. Eventually he died of the plague in Baghdad in 1830 (al-Baitor, 1993: 125). His mother Fatima Mahmoud died in childhood (Al-Alusi, 1968: 41-85). Mahmoud al-Alusi 14th day of Shagban in 1270 (1802) December 10) was born in Baghdad (al-Baitor, 1993: 125). Al-Alusi says that since childhood he was obliged to study the mystery of the mysterious book of Allah, and when his peers and brothers played and laughed, he avoided entertainment in order to rethink his mistakes and identify true followers, as well as from laughter and sleep to achieve the goal; from a young age he began to memorize the Qur`an. At the age of five, he began to show signs of giftedness. He has not yet memorized the Qur`an, but he has already memorized some chapters of Arabic books. Al-Alusi worked as a teacher and writer at the age of thirteen, studied at several schools and in 1248 was interested in Hanafi's apartment. Shihabuddin al-Alusi created the prerequisites for the emergence of a new artistic prose, filled his works with real messages and brought Iraqi literature closer to reality (Chukov, 2018). He continued to teach all other sciences in his house adjacent to the Sheikh Abdullah Al-Akuli Mosque in Rusaf. He was a student and came a lot from near and far abroad, at that time he had a "sharh" interpretation of "Qatr An-Nada" by Ibn Hisham, written by himself, Al-Alusi was thirteen years old at that time (al-Yasugi, 1991: 48-52-54-90). As a child, under the guidance of his father Salah al-Din and Hussein, al-Jabburi was an Arab, Hanafi and Shafiq fiqhin, a mengergen of logic and hadith. He also noted that at the age of twenty, many problems stemming from the mysterious meaning of the noble system, he began to openly talk about what he did not find in the book of secret secrets. Then he says that he often thought about collecting everything he had typed and writing a book, and that on Friday evening in 1252 he had a dream in which God ordered the heavens and the earth to be surrounded in length and width (al-Alusi, 1929: 3-4-8). about what I didn't find in the book of secret secrets. He says that he was partly thinking about collecting everything he had typed and writing a book, and that on Friday evening in 1252 he had a dream in which God ordered the heavens and the earth to be surrounded in Length and width (al-Alusi, 1929: 3-4-8). Then he woke up from a dream when he raised one hand to the sky and lowered the other into the water, but being glad that he saw such a dream and began to look for it, he learned from some books that this color is a revelation of tapsyr, and he began on the sixteenth night of the month of shagban this year. Mahmud, the son of the ruler of the country Hamid Khan Sultan during the reign of the khan, he was thirty-four years old. In his conclusion, he also indicates that he finished it on the night of Tuesday, the fourth day of the month of Rabiul-ahir in 1267 and called it "the spirit of Al-Magani fi Tafsir al-Qur`an Al-Azim Saba Masani" (al-Alusi, 1929: 3-4-8). Shihabuddin Al-Alusi studies theology with several teachers, the most famous of whom are Ala al-Din Ali al-Mawsili (1817 BC), Ali as-Sueidi (1822 BC) and Maulana Khalid Al-Naqshibandi (1827), the founder of the Khalidian Tariqa, we will tell about this below. Shibuddin's amazing mind and good memory shows that he began writing books and writing "lectures" at the age of thirteen. At this age, he wrote a commentary on the grammatical work of Ibn Hisham (1360 BC) "Hatr An-Nada" (Hairaddin, 2019: 141-176-198). Lecturing in many madrasas, he received the title "Saltanat Dar Aliyye" (Saltanat-i Dar-i Aliyye) (Al-Alusi, 1968: 41-85). Subsequently, several well-known scientists gave him the authority to deliver hadiths and became outstanding scientists who received the honorary title of "Allama". Shihabuddin Al-Alusi was recognized as one of the greatest scientists of the era due to his ingenuity, good memory, logic and judgment. He loved his students, helped them in their sorrows and needs. He taught during the day and wrote scientific papers at night. Despite his active academic life, Shihabuddin Al-Alusi also participated in the public life of Baghdad. With the restoration of Ottoman rule in Iraq in 1831, he, like

many other scholars, was accused of supporting the defeated Mamluks and was saved only thanks to the intervention of Sheikh Abdulgani Al-Jamil. Accused of being one of the leaders of the 1832 anti-Ottoman uprising, after the suppression of the uprising, he was imprisoned for a year and a half and escaped only with the intervention of Sheikh Abdulghani al-Jamil (Chukov, 1989: 695-697). When Abdulghani became mufti, Shihabuddin Al-Alusi was appointed his assistant (Amin al-mufti). After some time, his guardian Al-Jamil was removed from office on charges of calling for an uprising. Shihabuddin Al-Alusi is an Iraqi jurist, trips-Qur`an, hadith, and at the age of thirty from 1832 to 1847 was appointed Hanafi Mufti of Baghdad with the support of the Ottoman ruler Ali Pasha. He also became the patron of the madrasah Al-Marjani and took over the material side. At that time, the madrasah faced a lot of financial shortages. Shihabuddin Al-Alusi held the position of mufti until 1847, relieving him of the post of the later governor Muhammad Najib Pasha (1842-1849), between whom there were many disagreements.The scientist's suspension from work was caused by rumors about his debt (Al-Falasi, 1968: 41-85).

In 1267, Rabbi as-Sani (March 1851), a Hijreth scholar who had lost the mufti's salary, restored his position and went to Istanbul for compensation (al-Baitor, 1993: 125).He was in Istanbul for twenty-one months, but it was to no avail. But the trip on the other hand was fruitful: he met with statesmen and prominent scientists, including the Chief Vizier Reshid Pasha and his deputy Fuad Pasha, as well as Sheikh al-Islam Arif Hikmat, who was his guardian. During the trip, he resumed his relationship with old friends, met his father's friends. Shihabuddin Al-Alusi was awarded the Order of Sultan Al-Majid I. He wrote three stories that describe his trip to Istanbul, his contacts there and his return to Baghdad (Al-Alusi, 1968: 41-85).

On the way back to Istanbul from Baghdad, he contracted malaria and suffered from it for the rest of his life. Shihabuddin al-Alusi died in Baghdad on August 26, 1270 AH (August 20, 1854) (Hairadin, 2019: 141-176-198). He was buried in the cemetery of Maruf al-Karhi (al-Alusi, 1968: 41-85). According to one source, Shihabuddin al-Alusi was killed in 1270 AH. He died on Friday, the 25th of Zul-Kaad, which dates back to 1854. It is said that the scientist died on the 25th of Dhul-when he was buried next to Sheikh Maruf al-Karhi, and it is known that his grave will be visited (Muhammad, 2000: 251).

Shihabuddin al-Alusi raised seven sons, including Abdul Baha al-Din, Abdulbaki Sagd al-Din, Abu al-Barakat Nugman Khayraddin, Najmaddin Muhammad Hamid, Ahmad Shakir and Muhammad Tabet al-Alusi. The first four of them were famous scientists (Eroglu, 1989: 550-551).

When Shihabuddin Al-Alusi died, his family was known as a house of believers, recognized by society, and his family members continued to play an important role in the intellectual and political life of Iraq and the Arab Mashrig. The intellectual genealogy and views of Shihabuddin Al-Alusi are full of contradictions and it is not easy to classify Muslim scholars and remains. That Shihabuddin Al-Alusi's intellectual and theological positions were not accurate can be seen in both of his sons. While Nugman Khair al-Din (1836-1899) became one of the influential Salafi theologians in the late 19th century, his brother Abdullah was known as a theologian who followed the Sufi trend. Abdullah's son Mahmoud Shukri al-Alusi (1857-1924) was highly regarded by Salafist groups growing in large Arab urban centers of the early twentieth century (Al-Alusi, 1968: 41-85). Poems written in his honor by Mullah Abd al-Fattah Afandi, a disciple known as Shawaf-zadeh, are collected in the book "Hadiqat al-Urud fi Madah Abu as-Sana Shihabuddin Mahmud". Other famous works praising Shihabuddin al-Alusi include Arij an-Nadd wa al-Ud fi tarjumat Maulana Mahmud, written by one of his students, as well as the works of two poets, Sheikh Abdulbaki al-Faruqi al-Umari and Abdulgaffar. Al-Ahras al-Yasugi: 1991: 48-52, 54, 90). Abbas Azzawi wrote a biography dedicated to the centenary of the death of Shihabuddin al-Alusi (Eroglu, 1989: 550-551).

Scientific feature of al-Alusi

Shihabuddin al-Alusi was a Mujtahid scholar who was familiar with controversial issues of various sects. He followed the Shafi'i school, but mostly followed the path of Imam Abu Hanifa, and towards the end of his life turned to Ijtihad. He was a well-known scientist in Iraq, the founder of the faith, hardworking and a rare honest man. He continued to search for science, constantly gaining knowledge, until he became an incomparable modernist in directions and origin and an incomparable trustee of the Book of God. Shihabuddin al-Alusi dressed his students and arranged them in his mansion, humility was the only banner of infinite generosity in Iraq, and it was a prosaic jambo, a symbol of freedom, influence and free-thinking. He also sought to spread the truth and refute lies, so he began his campaign by cutting down the roots of popular myths, loosening

the foundations of lies and writing letters and books leading to great reforms, and his voice of a religious reformer demanding the purification of religion. He often said: "I have never fully believed my mind, which from time to time does not give powder. If he does not answer, I will not leave him in a difficult position" (Rukh al-Magani).

He was one of the few people in the world who paid for the Hanafi School, spoke the truth, did not deviate from the truth, followed the Sunnah, and abstained from sin. He was most inclined to serve the Book of Allah and the hadith of the Messenger of Allah; because they cover the whole science. He sought to increase his knowledge, get his share from them and contribute to them (Garaib, 1853: 25). From an early age, sciences were entrusted to him, devoting his soul and body to the study of its essence, because the desire for knowledge led him away from the false world and made him forget the pleasures and pleasures of life. In 1262/1845 Hijri Field Marshal Abdi Pasha went to Mosul, then to Mardin, Diyarbakir, Urzum and Fasivas. Wherever he went, he met with scholars, writers, imams, and everyone came to him to meet him. Shihabuddin al-Alusi returned to his hometown in 1269 AH and stopped writing. The works of Shihabuddin al-Alusi are the result of quick thinking and the power of liberation, the pen is light and fast. He did not limit himself to writing long articles day and night. Having left the small poetic world, he was also a poet and a master of very fine poetry (Bashir, al-Alusi, 2002: 465-494).

Teachers and stdents of Al-Alusi

Shihabuddin al-Alusi is one of the great scholars, including his father Khalid an-Naqshabandi, Ali ibn Muhammad Sagid Al-Swaydi (Gharaib, 1853: 25). Ali al-Mausili was educated by Yahya Al-Maruazi Al-Gumadi (Basheer, al-Alusi, 2002: 465-494). And Muhammad ibn Ahmed Al-Tamimi al-Khalili Al-Misri (Khalil, 1971: 49). He also met with Abdurahman Al-Kuzbari, Abdullatif Ibn Hamza Fattullah Al-Bayruti and ash-Shams Muhammad Amin Ibn Abdin, Sheikh al-Islam Arifullah Ibn Hikmat. Al-Shams Muhammad Al-Tamimi Al-Hanafi Gala al-Din Ali Al-Mausili, Ali bin Muhammad Seid Al-Swaydi, Abdulaziz bin Muhammad al-Shauaf, al-Muammar Yahiya al-Maruazi Al-Gimadi, Abdul-Fattah Shauafzade, Ali al-Swaydi.

Shihabuddin al-Alusi received a large number of students, including: Ibrahim ibn Suleiman Al-Hanafi Al-Makki Muhammad ibn Humaid Al-Sharki Ahmad Abi Al-Khair Al-Makki Nugman Arifullah Ibn Hikmatullah (Khalil, 1971: 49). Among his most famous disciples is Salih Ibn Yahya Ibn Yunus al-Mausili Al-Sagadi (Eroglu, 1989: 550-551). Abd al-Baki Al-Farouki Al-Umari and Abdulhaffar Al-Ahras were his disciples (al-Yasugi: 1991: 48-52, 54, 90).

Works of al-Alusi

Shihabuddin al-Alusi has written more than twenty works, which can be divided into two groups: scientific and literary (al-Baitor, 1993: 125). He wrote a number of theological, moral and domestic works written in rhyming prose. He is the author of the 9-volume Qur'an commentary and the theological treatise "Al-Ajwiba al-Iraqiya an al-Asila al-Iraniya" (al-Musawi, 2010; 344). The Qur'an, known mainly as "Rukh Al-Māghani Fi tafsiri al-Qur'an al-Azim wa al-Sabgi Al-Masani", which raised his scientific reputation, was called «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني». Shihabuddin al-Alusi's philosophical and ethical work "Maqamdar" (1856/1857) is also among the well-known works (Chukov, 1997; 75-84). He is very interested in history and the letters he wrote and the records of his biography confirm this. Al-Alusi is also the author of several works on philology. His books are full of artistic style and expression, which are excellent examples of eloquence. He worked hard in the scientific and literary fields. On the other hand, with his beautiful poems about Hikmet and Sufism, he also showed that he is a master in this field. Thanks to this, we can say that the scientific and intellectual life of Baghdad was revived (al-Baitor, 1993: 125). He created the prerequisites for the emergence of a new artistic prose (Abbas al-Azzawi, 1958: 35). Al-Alusi was an excellent calligrapher, so he wrote the manuscript of his books in elegant calligraphy. He received the Ijaz from Sufiyan Al-Wahbi, one of the most famous calligraphers in Baghdad. Al-Alusi has written many books on Tafsir, Fiqh, logic, literature and language, leaving behind a large and useful scientific legacy. . «الأجوبة العراقية عن الأسئلة الإيرانية» "Al-Azhuibatu Al-Iraqiyati an AL-as ilati Al-Iraniyati" Istanbul, 1899). «الأجوبة العراقية على الأسئلة اللاهورية» "Al-Azhuibati Al-Iraqiyati Ala al-Asilati lahuriyati" Cairo, 2007). « دقائق التفسير». « Daqaiq at-Tafsiri» «الفيض الوارد على روض مرثية مولانا خالد» Al-Fayḍu al-Waridi ala rawdi marsati Mawlana Khalidi » Cairo, 1861; 1870). « «غرائب الاغتراب ونزهة الألباب» «Garaibi Al-Ightirabi WA nuzhatu Al-Albabi». Baghdad, 1909). « حاشية على شرح ابن عصام في الاستعارة» «Hashiyatu Ala sharhi Ibn Ghisom fi al-Istigarati» « حاشية على شرح قطر» «Hashiyatu Ala sharhi Katri » « المقامات الآلوسية» « Al-Makamatu Al-Alusiyati»Baghdad, 1856. « نشوة المدام في العود إلي مدينة السلام » « Nashuatu Al-Mudami fi al-Gudi ILA Madinati Al-Salami» Baghdad, 1876.

«Nashuatu ash-Shamuli Fi ash-Safari ILA Islambuli» « نشوة الشمول في السفر إلى إسلامبول» «Al-Risalatu Al-Lahuria» Baghdad, 1883. «اللاهورية الرسالة » ash-Shahi an-Nagam Fi Tarjamatu Arif Al-Hukmi» Madina and Beirut, 1983. « شهي النغم في ترجمة عارف الحكم» . «Sharhu Ala Hashiyati Abd al-Hakim Siyakuti fi ilm Al-Mantiki» « شرح على حاشية عبد الحكيم السيالكوتي في علم المنطق» «Sharh Ala Mir Abi Al-Fathi Fi Ilmi Abadi Al-Bahsi» « شرح على مير أبي الفتح في علم آداب البحث» «Kashfu Al-Turrati an al-Gurrati» «كشف الطرة عن الغرة» «Sharhu Al-Haridati Al-Gaibiati Fi Sharh Al-Qasidati Al-Gainiyati» Cairo, 1853. « شرح الخريدة الغيبية في شرح القصيدة العينية» at-Tibeanu fi Masaili Irani» « التبيان في مسائل إيران» at-Tibyanu» « التبيان في شرح البرهان في اطاعة السلطان» Fi Sharhi Al-Burhani Fi itagati as-Sultani» « الطراز المذهب في شرح قصيدة الباز الأشهب» At-Tirazu al-Muzaggab fi Sharhi Kasidati al-Bazi al-Ashgabi» Cairo, 1895 (Eroglu, 1989: 550-551).

Shihabuddin al-Alusi was one of the greatest and rare naive people of that time; he collected many long-reaching and intelligent Sciences, the wisest understanding of scientific fields and sources, and he was able to become an incomparable Taufer of the book of Allah and an incomparable renewer of the Sunnah. Although Shihabuddin al-Alusi was in the Shafi'i madhhab, he was aware of other madhhab, who followed the path of Imam Abu Hanifa in many matters, and by the end of his life, his hard work even increased, leaving a great and useful scientific wealth, first of all, this is the interpretation of his name "Ruh Al – Mendani" "spirit of meanings in the Qur'an and the seven repetitions" (Eroglu, 1989: 550-551). Shihabuddin al-Alusi, when quoting the explanations of his predecessors, was not just a supplier, but also a judge, critic, researcher. it is said that al-Alusi's opinion was different, and in many legal matters Fakhruddin persecuted Al-Razi a lot, and if he considered his opinion correct, he defended him with his elbow from others. And sometimes, when we look at the data obtained from al-Alusi, we see that he was not one-sided in the question of names and characters, between the earlier teachings of "Salaf" and the later teachings of "Khalaf". In this way we see that he has been drawn between the teachings of his predecessors and the teachings of his predecessors; for this reason, some of them are considered reasonable interpretations. Then we see the following problems in his approach to his own interpretation (which is contained in the above): that he leaves much to be desired in the cosmic questions, which are not closely related to the science of taupe; that he leaves to be an exegete in the digression of grammatical questions.; As for the problems of fiqh, his attitude to them follows the words of scholars on the issue under consideration, and then chooses from among them, without fanaticism to a certain madhhab, the argument: the truth is more worthy to follow. al-Alusi showed great interest in criticizing and refuting the Israelite scriptures and the false message that came from some of the former TA'sir. It is noted that Shihabuddin al-Alusi paid special attention to the mention of events between verses and Surahs, stating the reasons for the revelation in order to understand the verses according to the reasons for the descent. In his interpretation, Shihabuddin al-Alusi tended to interpret the parable, and this was used against him; When he speaks of all things that relate to the literal meaning of the verses, we see that he interprets them in terms that deviate from the literal meaning, among which there are both reasonable and uninhabited. In any case, tappir's "spirit Al-Menagani" remains a valuable exegetical encyclopedia, in which much of what he says is collected. A characteristic feature of advanced scholars of taupsir is free criticism in solving taupsir and other related issues, weighing based on arguments, and constructive expression. As for the valuable work of the scientist (al-Kitani, 1982: 140-267).

Interpretation of "Rukh al-Magani"

One of the most important commentaries on Islamic culture at the beginning of the scientist's work was "Rukh al-Magani", which took 15 years to write. This valuable work consists of 30 volumes (hundreds). Shihabuddin al-Alusi began writing "Rukh al-Magani" at the age of thirty-four (circa 1836). After the dismissal of Shihabuddin al-Alusi in 1847, he began seriously writing "Rukh al-Magani", by that time seven volumes of the book had been written. In this commentary, he mentioned some Sufi references. Exhausted, the author conveyed to the people the opinion, narrative and knowledge of the former as a thorough interpretation, which included the words of the heir with the utmost honesty and thoroughness, this work is an exhaustive interpretation of the summary of previous interpretations. But he was not only a storyteller, but also a judge of every word, a reviewer of every opinion, a researcher and freely expressed his opinion about him. Although he followed ar-Razi in many matters of jurisprudence, he had a different opinion, and he defended and defended his opinion as best he could. However, al-Alusi

differed from the doctrines of the first and second about names and attributes. Sometimes he adheres to the ancestral school, establishes it and attributes himself to it, because he fluctuates between the schools of his predecessors and successors, which is why some consider him a rationalist. During his stay in Istanbul, Shihabuddin al-Alusi sent some of his comments to the Mahmoud Sultan Library, and then dedicated three volumes to Sultan Abdul Majid. He finished the last two volumes after returning from a trip (al-Alusi, 1929: 3-4, 8). The author made every effort to cover all science. The work comprehensively covers grammar, syntax, "types of reading", oratory, law, beliefs, Kalam, philosophy, astronomy, Sufism, and hadiths related to the verses of the Qur`an. Al-Alusi tried to explain the verses in detail, leaving not a single aspect without explanation. At the beginning of the Surah, he gives information about its names, the number of verses, the location of the revelation, the chronology of the revelation, and gives Hadiths about the dignity of the Surah, emphasizing the "harmony" (insijam) between the Surahs. Then he establishes a connection with the previous Surah, shows his "identity" (tanasub). The peculiarity of Rukh Al-Magan's style lies in its direct appeal to the reader. . For this purpose, in many parts of the Qur'an, "and you know" uses the phrase «وأنت تعلم». When writing Tafsir, Shihabuddin al-Alusi used Ibn Abbas, ibn Jarir, al-Tabari, Al-Zajjaj, ibn Abu Hatim, al-Maturidi, Al-Zhassas, al-Wahidi, Al-Bagawi, Al-Rahiba Al-Isfahani, Al-Zamahshari, Al-Tabrasi, Fahr al-Din al-Razi, Muhyi al-Din ibn he used the interpretations of Arabi, al-Baidawi, annasafi, Abu Khayyan Al-Garnati, Al-Suyuti, abusud al-Faendi, etc. Al-Alusi also used the works of Ali al-Jubay, Abu Muslim Isfahani, Abu Al-Leys Al-Samarkandi, Ali al-rummani, Ibrahim al-Saglabi an-Nisaburi, Ibn al-Dubai, Al-Qayim, Al-Kurtubi, Al-Hazin, Ibn Qasir, etc. In his commentary, al-Alusi calls Abu al-Afendi "the sheikh of al-Islam" (Hairaddin, 2019: 141-176-198). Al-Baydawi means "Qadi" (Hairaddin, 2019: 141-176-198). "Al-Imam" means Fakhr al-Din ar-Razi (Hairadin, 2019: 141-176-198). Muhi as-Sunnah refers to al-Baghawi (Hairadin, 2019: 141, 176, 198). Tafsir al-Alusi was highly appreciated by scholars and was used as a source for writing other commentaries. According to Ibn Ashur, "Tafsir al-Alusi" is similar in style, scientific interpretation and theoretical research to the work of Fakhr al-Din ar-Razi. The book was published several times: in Bulak (1883), Cairo (1927, 1964) and Beirut (p. 1978, 1980-1987, 1994, 1999-2000, 2005, 2010). The manuscripts are kept in the libraries of Istanbul and Baghdad (Garaib, 1853: 25).

Results and discussion

Shihabuddin al-Alusi was one of the pillars of the literary renaissance in his creativity and orientation. He was not only a lawyer, but also a writer. He himself wrote many valuable works, purely literary works, and was considered a leading writer. He had good relations with them, including the poets and writers of his time. The most valuable work of al-Alusi is that the peculiarity of the style of the spirit of Al-menagerie directly appeals to the reader. For this purpose, in many parts of the Qur'an, "and you know" uses the phrase «وأنت تعلم». when writing the commentary, he used as the main source the commentaries of Ibn Abbas, Ibn Jarir, at-Tabari and others. He was a master of calligraphy, who wrote most of his books in beautiful manuscripts and received a license for calligraphy from Sufyan al-Wahbi, one of the most famous calligraphers in Baghdad. At the end of his life, Shihab al-Din al-Alusi was inclined to accept ijtihad as evidence. It became clear that he was inclined to follow the Hanafi school of thought and the Hanafi school of thought in many matters of jurisprudence.

Conclusion

The article provides an overview of the scientific and conscious life of Shihabuddin al-Alusi and we can see that his amazing mind and good memory led him to write books and give lectures at the age of thirteen, as well as to become a modernist exegetic, who was interested in Hanafi's teachings and followed the same path. As a result of the competent efforts of the author, as well as the fact that he began to memorize the Qur`an from childhood and tireless efforts, he published a work of taupsir, which is now valuable. The author of this work was a teacher. We also see that the author learned a lot of teachings from such famous teachers as Ali Al-Swaydi, Ala al-Din Ali al-Mawasili. Shihabuddin al-Alusi was considered one of the leading scholars of his ERA with his amazing intelligence, ingenuity, good memory, logic and judgment. He, with the support of Ali Pasha, was closely connected with the life and life of the people of Baghdad, despite the active academic life and the activities of the hanafian Mufti. We classify him as a Mujtahid scholar familiar with controversial issues of various sects, and we have learned that he is a leading modernist

in the field of science and in terms of his field and background. His pursuit of knowledge led him away from the false world and made him forget the pleasures and joys of life. As a result of this research, the author began writing "Rukh al-Magani" at the age of thirty-four, and after his dismissal he began writing the book closely, completing twenty-three volumes, but by that time there were already seven volumes. We see that the author devoted the month of Rabiul-ahir 1267 to this work for a long time for fifteen years. Rukh al-Magani contains a wide range of hadiths on grammar, syntax, rhetoric, law, beliefs, theology, philosophy, astronomy, Sufism, verses from the Qur`an; we see that it wasn`t left without explanation. At the beginning of the Surah, the author gives information about the number of verses with their names, place and chronology, and emphasizes the harmony between the Surahs, as well as hadiths about the dignity of the Surah. Then it links to the previous Surah and shows the match. The peculiarity of the style of this assignment is that it is addressed directly to the reader. To this end, he used the phrase "do you know" in many parts of the assignment. We see that this task was highly appreciated by scientists and was used as a source when writing many similar works. Shihabuddin al-Alusi gave lectures to mentors during the day, and wrote scientific papers at night, as a result of which the author wrote more than twenty valuable works, which he inherited to the next generation. In conclusion, Shihabuddin al-Alusi became one of the exemplary scientists of his time thanks to his sharp mind, special memory, correct logic and reasoning. It would not be an exaggeration to say that the author's unique approach to education from an early age, as a result of his research, writing, publishing valuable literature, educated many students and left a huge contribution to society.

References

Abbas al-Azzawi (1958) Dhikr Abu al-Thana al-Alusi [About Abu al-Thana al-Alusi]. – Baghdad: Sharikat al-Tijara ua al-Tiba`a. – 40. (in Arabic)

Al-Alusi, Abdulhamid Mahmud (1968) Mufessiren [Interpreter]. – Bagdad. – 41-85. (in Arabic)

Al-Alusi, Mahmud Shukri (1929) al-Misk al-Adfar [al-Misk al-Adfar]. – Baghdad. – 3-4-8-13-15-20-23-24. (in Arabic)

Al-Baitor, Abdurazzak (1729) Haliyatu Bashari fi tarih al-Qorni salis al-ashar [Human ornament in the history of the thirteenth century]. Vol. 2. – 125. (in Arabic)

Al-Kitani, Abdul Hay ibn Abdulkarim (1982) Mugjam al-Magajim al-Mumalhat ua Maslasalat [Thesaurus Dictionaries Timers and Serials] Dar al-Garb al-Islam. Vol. 1. – 140-267. (in Arabic)

Al-Musawi, Muhsin J. (2010) Khaldi, Buteina. – Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-Arabi. – 344. (in Arabic)

Al-Yasugi, Luis Sheicho (1991) Tarih Adab al-Arabi [History of Arabic Literature] Qorn-19. Vol. 1/3. – Beirut: Dar al-Nashr. – 48-52-54-90/91. (in Arabic)

Basheer Muhammad Nafi, Abu As-Sana al-Alusi (2002) An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur`an // International Journal of Middle East Studies. – Cambridge: Cambridge University Press. – 465-494. (in Arabic)

Chukov B.V. (1989) Alusi Mahmoud Shihab Ad-Din [History of world literature]. Vol. 9. – Bagdad. - 695-697. (in Arabic)

Chukov B.V. (1997) Keeping up with the century: A history of Arabic literature in Iraq. – M. – 75-84. (in Russian)

Chukov B.V. (2018) Iraqi literature of the first half of the XIX century. https://web.archive.org/web/20181118122756/http://feb-web.ru/feb/ivl/vl6/vl6-6952.htm

Eroglu Muhammed Alusi, Sehabeddin Mahmud (1989) Islam Ansiklopedisi [Encyclopedia of Islam] – Istanbul. – 551. (in Turkish)

Gharaib, Rihla ibn Batuta (1853) Tuhfat al-nazar fi Gharayib al-Amsar ua ajayib al-Asfar [The masterpiece of the beholder in the strangeness of the lands and the wonders of travel]. – New Cairo. – 25. (in Arabic)

Hairaddin al-Zarkali (2019) Kitabu al-Alam [Flags Book] Vol. 1-3-7. – Istanbul. – 198. (in Arabic)

Khalil, Mardam Beg (1971) Ayan al-qarn al-thalith ashar [Ian thirteenth century] – Beirut. – 49. (in Arabic)

Muhammad Husein al-Zahbi (2000) Tafsir al-Mufassirin [Interpretation al-Mufassirin] Maktabu Uahbi. V 1. – Cairo. – 251. (in Arabic)

Ruh al-Magani (1270) Tafsir al-Alusi [Interpretation al-Alusi]. – Damascus. V 1. 314. V 8. 12-46. V 11. 80. V 17. 3. (in Arabic)

Umar, Rida Kahala (1993) al-Mugjam al-Muallifin [Dictionary Authors]. V 12. – Beirut: Dar al-Tali'a. – 175. (in Arabic)

IRSTI 21.31 https://doi.org/10.26577//EJRS.2022.v31.i3.r2

A. Doskozhanova[1*], A. Tuleubekov[2]

[1]International Information Technologies University, Kazakhstan, Almaty
[2]M. Narikbayev KazGUU University, Kazakhstan, Astana
[*]e-mail: a.doskozhanova1985@gmail.com

GOD AS THE HIGHEST PERFECTION IN AL-FARABI'S THEOLOGY

This article discusses the idea of God as the highest perfection and the most perfect knowledge in the theological doctrine of al-Farabi. Al-Farabi considers his doctrine of the perfection of God in the famous work "On the Perfect state". Most of this treatise is about proof of the existence and perfection of God. Al-Farabi describes the qualities of God not only directly, but also through the attributes of life, knowledge, wisdom, reality, and truth. Al-Farabi calls God the First Cause, or simply the First. The idea of perfection, according to al-Farabi, is manifested not only in the laws of the universe, but also in the process of ruling the city and the state. So, if a ruler and inhabitants are guided by faith and the idea of God, then their life will be reasonable since the reason and perfection of God are identical in the theology of al-Farabi. Thus, the metaphysics of al-Farabi is closely connected with the idea of perfection of Reason, which manifests itself in a detailed theologo-philosophical doctrine.

Key words: The First Being, metaphysics, theology, the idea of God, perfection.

А. Досқожанова[1*], А. Төлеубеков[2]

[1]Халықаралық ақпараттық технологиялар университеті, Қазақстан, Алматы қ.
[2]М. Нәрікбаев атындағы КазГЮУ, Қазақстан, Астана қ.
[*]e-mail: a.doskozhanova1985@gmail.com

Әл-Фараби теологиясындағы ең жоғарғы кемелдік ретіндегі Құдай идеясы

Бұл мақалада әл-Фарабидің теологиялық іліміндегі Құдай идеясы ең жоғары кемелдік және ең кемел білім ретінде талқыланады. Әл-Фараби өзінің Құдайдың кемелдігі туралы ілімін "Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы" атты әйгілі еңбегінде қарастырады. Бұл трактаттың басым бөлігі Алланың бар екендігі мен кемелдігінің дәлелі. Әл-Фараби Алланың қасиеттерін тікелей ғана емес, өмір, білім, хикмет, ақиқат деген ұғымдар арқылы сипаттайды. Әл-Фараби Құдайды Бірінші Себеп, немесе жай Бірінші деп атайды. Кемелдік идеясы, әл-Фарабидің пікірінше, тек табиғат заңдарында ғана емес, сонымен қатар қала мен мемлекетті басқару процесінде де көрінеді. Демек, билеуші мен тұрғындар иман мен Құдай идеясын басшылыққа алса, олардың өмірі де парасатты болады, өйткені әл-Фарабидің теологиясында Алланың ақыл-ойы мен кемелдігі бірдей. Ойшыл адамның негізгі мүмкіндіктерін Құдайдан көреді. Бұл әлеует адамның рухани болмысынан ғана емес, оның күнделікті ойынан, іс-әрекетінен, өмір салтынан көрінеді. Діни ойлау, әл-Фарабидің пікірінше, жай сенім емес, ең алдымен Құдай идеясының жеке және қоғамдық өмірде жүзеге асуы. Осылайша, біз әл-Фарабидің философиялық және теологиялық ілімінде Құдай идеясына қаншалықты құрметпен және жауапкершілікпен қарайтынын көреміз. Сонымен, әл-Фараби метафизикасы егжей-тегжейлі теологиялық-философиялық концепцияда көрініс табатын Ақылдың кемелдігі идеясымен тығыз байланысты.

Түйін сөздер: Алғашқы Себеп, метафизика, теология, Құдай идеясы, кемелдік.

А. Доскожанова[1*], А. Тулеубеков[2]

[1]Международный университет информационных технологий, Казахстан, г. Алматы
[2]Университет КАЗГЮУ имени М.С. Нарикбаева, Казахстан, г. Астана
[*]e-mail: a.doskozhanova1985@gmail.com

Идея Бога как высшее совершенство в теологии аль-Фараби

В данной статье рассматривается идея Бога как высшего совершенства и наиболее совершенного знания в теологической доктрине аль-Фараби. Свою доктрину о совершенстве Бога аль-Фараби рассматривает в знаменитом труде «О взглядах жителей добродетельного города». Большая часть данного трактата составляет доказательство бытия и совершенства Бога. Аль-Фараби описывает качества Бога не только напрямую, но и через атрибуты жизни, знания, мудрости, реальности и истины. Аль-Фараби называет Бога Первопричиной, или просто Первым. Идея совершенства, согласно аль-Фараби, проявляется не только в законах мироздания, но и в

© 2022 Al-Farabi Kazakh National University

процессе правления городом и государством. Так, если правитель и жители руководствуются верой и идеей Бога, то их жизнь будет разумной, поскольку разум и совершенство Бога идентичны в теологии аль-Фараби. Мыслитель видит в Боге основной человеческий потенциал. Этот потенциал проявляется не только в человеческой духовности, но и в его повседневных мыслях, поступках, образе жизни. Религиозное мышление, согласно аль-Фараби, – это не просто вера, но, в первую очередь, воплощение идеи Бога в индивидуальную и социальную жизнь. Тем самым, мы видим, насколько аль-Фараби трепетно и ответственно подходит к идее Бога в своей философско-теологической доктрине. Таким образом, метафизика аль-Фараби тесно связана с идеей совершенства Разума, которая проявляется в развернутой теолого-философской концепции.

Ключевые слова: Первый Сущий, метафизика, теология, идея Бога, совершенство.

Introduction

The idea of God as reasonable perfection is central to al-Farabi's metaphysics and theology. Many his works are devoted to disclosure of the existence of God through various attributes of divine reality. "Al-Farabi opens the Virtuous City (*al-Madinah al-Fad˙ilah*) by asserting that the First Being (*al-Awwal*) is the cause of all existing entities" (Fakhry, 2002: p. 79). Al-Farabi lists truth, higher logic, wisdom, etc. among them. However, the most important thing that the thinker pays close attention to in his ontology is reason in the very foundations of the existence of nature and the universe, which he considers as derivatives of the emanation existence and the procedural outflow of the divine essence. Therefore, almost everywhere he refers to God as the First One. "This description of the first cause differs from Aristotle's presentation of the prime mover. Most of the attributes of al-Farabi's first cause are missing in Aristotle, since the prime mover is a final cause of motion but does not bestow being, oneness, and truth on any other being" (Druart, 1987: pp. 36-37, 302 p.). Al-Farabi emphasizes the highest degree of perfection of the First One, stating that "when any thing whose existence is utterly perfect is thought (intelligized) and known, the result of that process of thinking of the thing which goes on in our minds and conforms to its existence will be in accordance with its existence outside our minds" (Al-Farabi, 1998). Here al-Farabi puts forward two ideas. The first is that, as the level of perfection of being increases, understanding of this perfection also becomes more and more perfect. The second idea proceeds from the first and consists in the fact that increase in the perfection of being is necessarily accompanied by an idea of mind, within the framework of which comprehension and knowing of perfection of being takes place. By this, al-Farabi shows that the perfection of being can be in accordance with mind, which in its perfection can be in accordance with the First One.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

Justification of the choice of articles is based on the references which are directly related to Islamic philosophy and, especially, Farabian ontological and theological tradition. Al-Farabi especially focuses on how to interpret human mind and knowledge. For all the breadth and depth of human knowledge, our mind is not able to perceive and understand the very idea of perfection if we still connect it with matter in our mind.

At the same time, goals and objectives of this research are concentrated on perfection of the Frist Being. As a rule, human mind links perfection with some material things or phenomena, but perfection itself practically remains outside the scope of human apprehension

Scientific research methodology

The research methodology is based on historical comparativist analysis of the heritage of those thinkers who surrounded al-Farabi in his time. As well, one of the methods is dialectics which allows us to disclose main trends operating in the framework of Islamic philosophy and theology.

Main part

Al-Farabi considers such existents as motion, time, infinity, privation and others, and notes that they are deficient within the framework of human soul. He explains their imperfection through their own imperfect essence, as well as through imperfection of human soul. Although human soul does not play so significant role in determining imperfection of the above existents. Al-Farabi defines them as deficient existents. In this regard, he gives an example with more perfect existents, such as number, triangle, square and their like. In human thinking, they are more perfect both in understanding and in use,

since in their essence they are pure perfect abstractions both in the human mind and in themselves. That is, being forms, which participate in description of the physical world, they themselves are perfect. Whereas motion, time, infinity, privation and others are themselves physical existents, to which number, triangle, square and others are applied.

Al-Farabi uses this example to generally demonstrate weakness of human intelligence in relation to cognition of perfection and to show imperfection of human perception about the First One. "Humans and perhaps other higher beings indeed have both the power of thought and intellect. We expect humans to have such powers, but Aristotle words his statement about thought and intellect such that these may be additions to the other powers of soul in beings such as humans or even beings higher than humans, or perhaps such higher beings might have these faculties without needing to have them as powers of soul. Thus, the issue how mind connects with soul is left open" (Polansky, 2007). Following the logic of cognition and use of such abstractions as number, triangle, square and others, we can conclude that cognition of the First One can also be carried out in perfect form. "We have distinguished the various senses of 'prior', and it is clear that actuality is prior to potentiality" (Aristotle, 1984: p. 1657, 1889 p.). Indeed, number, triangle, square and others are perfect objects of the human mind, in contrast to the physical phenomena that human soul directly encounters in the process of cognition. However, al-Farabi writes that due to "it is difficult and hard for us to apprehend (perceive) it and to represent it to ourselves because of the weakness of our intellectual faculties, mixed as they are matter and non-being: we are too weak to think it as it really is. For its overwhelming perfection dazzles us, and that is why we are not strong enough to represent it to ourselves perfectly (completely)" (Al-Farabi, 1998). And further, al-Farabi gives an argument with light, when light itself is the primary source of various kinds of color, being at the same time the primary essence in relation to the colors that arose on the basis of light. It is thanks to light that various colors become visible to the human eye, however, the colors themselves are not perfect, since each person perceives colors individually, taking into account the characteristics of their own eyes. While light itself is the universal primary source of the appearance of colors, therefore light is perfect.

At the same time, al-Farabi points to the opposite, which at first glance can seem to be contradictory: the brighter light is, the less human eye can see it. However, he explains this by saying that the more a person sees pure light (that is, light in its perfection coming to his eye), the more light blinds him. This comparison indicates that the more a person encounters the perfection of the First One, the more a person is limited in his mind to understand its perfection. "Since the First is immaterial, it must necessarily be an intellect (ʿaql), as al-Fārābī considers all immaterial beings to be of an intellectual nature" (Janos, 2012: 180-181). Al-Farabi already emphasized weakness of human mind before knowing perfection of the First One. By analogy with the perfection of light, a man can catch some signs of perfection of the First One, however, he is not able to recognize all its perfection due to the weakness of human perception and representation. Just as human eye can catch some colors and shades of light, but it cannot perceive the fullness of real light due to imperfection of the eye's own nature. "Our thinking it is deficient, not because of any deficiency of the First, and our apprehension of it is difficult for us, not because of its substance being difficult to apprehend, but not because our minds are too weak to represent it to ourselves" (Al-Farabi, 1998). Being based on the fact of perfection of the First One and imperfection of human mind in process of cognition of the First One al-Farabi explains deficiency of intelligibles in us and as the same time weakness of the human perception about the idea of perfection in general. "By "intellect" in the universal sense, then, these people mean no more than what Aristotle meant by discernment" (McGinnis and Reisman, 2007: 69, 416)

Obviously, here we must clarify the very nature of perception, that is, the process itself, in which a man (with all his cognitive characteristics) meets immediate reality and recognizes some objects of cognition in it. Perception as a mental process involving such physical senses of vision, hearing, touch, taste and smell, is a complex process, since it depends on effectiveness of perception what material will enter the human mind for further processing. There are apparently at least four elements in perception, all evident in a simple case like seeing a green field in front of me: (1) the perceiver, me; (2) the object, the field; (3) the sensory experience, my visual experience of colors and shapes; and (4) the relation between the object and the subject, commonly considered a causal relation by which the object produces the sensory experience in the perceiver. To see the field is apparently at least this: to have a certain sensory experience as a result of the impact of the field on one's organs of vision" (Audi, 2004). Therefore,

taking into account all complexity of perception, as one of the important elements of the cognitive process, it is necessary to understand how correct we must be in the perception of the surrounding world in order to single out intelligibles in it, which can further help us to understand the idea of perfection.

Also, it really depends on perception what kind of physical reality a man can subsequently see and what kind of worldview he can then form in the future. It stands to reason that perception of each person has strictly individual features that vary depending on the subjective qualities of a man, but at the same time human perception remains common within the framework of a common human nature. Each person can see in different ways, but in general, a person is not given to have such sharp vision, as, for example, an eagle. The human nature of perception of reality is located in a strictly defined range of physical senses, however, within this range, the perception of each person is different. Therefore, each person's understanding of the same reality may be different, but this diversity of understanding of reality, however, remains within the framework of common human nature of consciousness.

That is why a person has general perception of the idea of perfection, but the question posed by al-Farabi is that each person must develop both physical (i.e., physical perception through sensory cognition) and intellectual ability to apprehend the essence of the idea of perfection. "An important feature stressed by al-Fārābī is the identity between intellect and the divine essence. Since the First is immaterial, It must necessarily be an intellect (*ʿaql*), as al-Fārābī considers all immaterial beings to be of an intellectual nature" (Janos, 2012: 181, 433). This is important for us to learn to understand perfection of the First One. To achieve understanding of perfection, according to al-Farabi, man needs to rethink the intelligibles in mind, through which he creates a picture of reality based on the process of perception. "For Alfarabi, and for Islamic theology for that matter, it was unacceptable that there could be a separate substance from God: before God there was nothing and God created the universe ex nihilo ('out of nothing')" (Jackson, 2014: 43, 190). And one of the important ways, as we further learn, is a man's separation from a habit of associating pure intelligibles (for example, motion, infinity, time, etc.) with material objects. Identification of pure intelligibles with matter leads to the fact that their understanding by man becomes deficient and, therefore, imperfect.

Therefore, al-Farabi calls intelligibles in the human mind deficient and, as a result, imperfect. For the same reason, he calls motion, time, infinity, privation, and other existences also imperfect since these existences are entities with which human mind associates the idea of perfection. In this regard Hegel writes: "Existence is immediate unity of being and reflection, and hence appearance; it comes from the ground and goes to the ground" (Hegel, 1991: 213, 381). However, when connecting the idea of perfection with something that is limited in its concept is tantamount to limiting the idea of perfection itself. And for the same reason, al-Farabi calls number, triangle, square and their like to be perfect, since they serve as the basis for forming an idea of existing objects in the world. At the same time, human mind associates number, triangle, square and their like entities with specific objects, but cannot think of them separately from objects, that is, in a pure form. That is why when man tries to know the perfect essence of the First One, he encounters difficulty of understanding its perfect nature, since all intelligible entities in human logic cannot be applied to description of the perfection of the First One.

Further, explaining the reason for limitations of intelligibles in human knowledge, al-Farabi gives their typology. In particular, he notes that there are two kinds of intelligibles. The first kind of intelligible "is in itself impossible for man to represent to himself or to think of by way of perfect representation, because of the weak nature of their existence and the defects of their essences and substances" (Al-Farabi, 1998). And the second kind of intelligible is the accessibility of comprehension and representation, which are equal in their absolute perfection; but the human mind, remote from such perfection, is weak to represent it adequately and in the perfection of its being. So, al-Farabi concludes that these two kinds of intelligibles respectively belong to two extreme limits of being: one in the fullness of perfection, and the other in absolute imperfection.

By defining the kinds of intelligibles, al-Farabi shows not only their existence, but also the very possibility of man to perceive those intelligibles, thanks to which man is capable (or not capable) of thinking about perfection. "The First Cause is one and unique, precluding any multiplicity, whereas all other principles are multiple" (López-Farjeat, 2016) In other words, human mind itself plays an important role in understanding perfection, with its ability to understand the idea of perfection. And here al-Farabi quite clearly shows that human intelligence is very limited in relation to the idea of perfection. We can say that the idea of perfection is something like an intelligible essence that man can only know

through deep intuition, and it is through intuition the perfection of the First One can be revealed to man.

Al-Farabi in more detail explains human limitation of comprehension of perfection by the fact that "since we are mixed up with matter and since matter is the cause of our substances being remote from the First Substance, the nearer of our substances draw to it, the more exact and truer will necessarily be our apprehension of it" (Al-Farabi, 1998); that is, we are used to identify the primary idea of perfection of something with its material embodiment. As in the case, for example, with motion, which al-Farabi mentions above together with time, infinity, privation, etc. Man cannot think of motion in its purest form. Due to the peculiarities of human intellect, man is forced to understand motion through an object that is in motion at a certain time. That is, man does not cognize motion, as such, but he comprehends an object that is endowed with a property to move in space in a certain time. It turns out that the cognized phenomenon of motion in its pure form turns into a certain ontological predicate of an object in the frames of human mind, which denotes the dynamism of the object itself. Thus, materialization of motion takes place; and pure essence of motion in human mind fades into the background. By materializing pure intelligibles, a man thereby connects them with the entities of material objects, focuses on doubling intelligibles into pure ideas about motion and those objects thanks to which man understands motion (or, at least, he has an ability to imagine motion).

Almost the same thing happens with time, which man cannot imagine in its pure form. Man needs to understand time through its measurement. All that man obtains in relation to time is to perceive time empirically, that is, through the existence of an object or process in time. For further convenience in understanding the existence of objects and processes in time, man created a system of measuring time, dividing it into time intervals. That is why al-Farabi considers number to be a more perfect intelligible essence than time, since in human mind time is understood and perceived more clearly, depending on number (or quantity) of time. It turns out that time, being an independent ontological entity in reality, in the world of human consciousness becomes dependent on measurement of time in the framework of quantitative structures and laws. Whereas number itself has a universal status and is applicable not only to the measurement of time, but also to the calculus of other phenomena and categories, such as space, infinity, motion, etc.

Therefore, al-Farabi recommends separating away from materialization of our intelligibles in the process of cognition of reality, because "the nearer we draw to separating ourselves from matter, the more complete will be our apprehension of the First substance" (Al-Farabi, 1998). The bottom line is that separating from the way familiar to the human mind to understand intelligibles through concrete material objects (for example, pure phenomenon of motion through some moving objects) implies human mind reaching the level of actual intellect. It is actual intellect that contributes to the fact that man in his understanding is able to come closer to the idea of perfection of the First One. With this desire to prove the importance of transition of human mind to the level of actual intellect, al-Farabi strives that cognition of the idea of perfection of the First substance of nature is possible at the level of a completely special state of consciousness, namely, at the level of actual intellect.

Al-Farabi explains necessary essence of the perfection of the First One, in contrast to the fact that a man can also have relative perfection compared to other people. However, relative perfection of man is 'accidental' in nature and is understood only in comparison with imperfection of other people. In this regard, perfection of the First One is absolute. It makes no sense to compare absolute perfection of the First One with accidental perfection of man, since the perfection of the First One is so absolute that the accidental perfection of man immediately becomes absolute imperfection before the absolute perfection of the First One. In this regard, al-Farabi writes: "For majesty, greatness and glory exist in a thing in proportion to its perfection, either in regard to its substance or to one of its (special) properties" (Al-Farabi, 1998).

In other words, the absolute perfection of the First One is beyond any idea of comparing accidental perfection of people in relation to each other, "such as riches or knowledge or some bodily quality" (Al-Farabi, 1998). In this regard, the absolute perfection of the First One is a primary cause of any other accidental perfection, whether it is a relative perfection of man or any natural phenomena or objects. Here al-Farabi once again emphasizes the fact that the First One exists as fundamental essence of absolute reality, which it expresses in its universal being. Al-Farabi concludes "in this case, surpassing greatness and glory are in its substance and not in anything else apart from its substance and its essence" (Al-Farabi, 1998). Then al-Farabi explains that the perfection of the First One leads to interpre-

tation that perfection contains universal beauty, that is, perfection in itself already implies brilliance and splendor of the highest kind.

Achieving full perfection also consists in fully realizing natural harmony, a necessary attribute of which is inner beauty and brilliance and splendor; all they come in full force together with the very being of the First One. Al-Farabi highlights that "since the First is in the most excellent state of existence, its beauty surpasses the beauty of every other beautiful existent and applies to its splendor and its brilliance" (Al-Farabi, 1998). In this regard, as well as with the above description of absolute perfection of the First One, its beauty has an absolute and universal character, which is beyond any comparison with beauty and brilliance of earthly objects and elements within the human world, including relative beauty of man. No matter how beautiful a man is or how much he would admire the beauty of a thing; but in relation to excellent beauty of the First One, a man loses perfection of his beauty and beauty of things. At the same time, a man also comes to recognition that his own beauty and the beauty of surrounding things are more than accidental. "But we have beauty and splendor and brilliance as a result of accidental qualities (of our souls), and of what our bodies have in them and because of exterior things, but they are not in our substance" (Al-Farabi, 1998). Thus, the absolute beauty of the First One is its substance and its essence; they manifest itself in its absolute perfection. Together with splendor and brilliance of perfection itself, the First One comprehends its own excellence, that is, beauty and brilliance and splendor express the perfection of the First One and contribute to understanding of the First One as a fundamental essence and substance of all reality. In other words, beauty, and excellence merge together as identical attributes of the First One.

Further, al-Farabi draws our attention to the fact that anyone thinking about perfection of the First One experiences a feeling of deep delight, since existence of the First One contains pleasure and delight and enjoyment. The very possibility of the existence of everything in this world, which is founded thanks to the universal essence of the First One, is a fundamental good and therefore gives surrounding world and humanity a feeling of deep enjoyment. Al-Farabi explains that pleasure and delight and enjoyment are the result of awareness of the surrounding being perfection and possibility of the universe to generally exist; and this fact is based on the perfection of the First Existing One. Its perfection is extreme beauty, which does not need to be described by any outward attributes, since such a description through something outward would mean that the perfect beauty of the First One is not perfection in its absolute fullness.

Nevertheless, al-Farabi notes that man is not able to know and comprehend the very supreme enjoyment because of awareness of that surrounding being exists in its universality and it is based on perfection of the very First Existing One. "The pleasure which the First enjoys is a pleasure whose character we do not understand and whose intensity we fail to apprehend" (Al-Farabi, 1998). Al-Farabi further explains that man understands the pleasure of universal existence, based on the perfection of the First One, thanks to man's own feeling of pleasure. However, of course, human feeling of pleasure is far less perfect than pleasure, which refers to the beauty and enjoyment of the First One. But man can assume that enjoyment and pleasure of comprehending the First One are very deep and in no way indescribable through other categories, if man turns to analogy with his own pleasure, either through his own representing or through his own intellect.

The appeal to apprehension of pleasure is extremely important, since in addition to knowing the perfection of the First One, a man also needs to come into contact with its perfection on a sensual level. Apprehension of the perfection of the First One gives man feelings of true happiness and, as al-Farabi claims, "we experience in this state an amount of (degree) of pleasure which we assume to surpass every other pleasure in intensity and we are filled with a feeling of utmost self-enjoyment as a result of the knowledge which we have attained" (Al-Farabi, 1998). Al-Farabi however mentions that this feeling of utmost self-enjoyment in us lasts a short time and disappears speedily. He explains such fragility of such feeling of utmost self-enjoyment rather by the imperfection of human spirit and the deficiency of a complete universal ability to grasp the perfection and ontological excellence of the First One.

Continuing his proof of limited human apprehension of the excellent beauty and perfection of the First One, al-Farabi tells us with full confidence that there is no complete appropriation between First One's apprehension of enjoyment about perfection of the existing reality, which is based on the First One's perfection, and human apprehension of enjoyment because of perfection of the First One. Even if such an appropriation can take place, it would be very insignificant that on its basis it is almost impossible to describe the true enjoyment that a man can feel in the process of apprehension the

perfection of the First One. Insignificance of appropriation between human enjoyment with the perfection of the First One and enjoyment of the First One itself is explained, firstly, by the very deficiency of human soul and, secondly, by the short duration in time of human understanding of true enjoyment. As well, if such an appropriation between human enjoyment and the perfect enjoyment of the First One can exist, then this appropriation must be eternal in time. However, al-Farabi emphasizes that human understanding of enjoyment is short-lived, and asks whether such appropriation makes any sense at all if it is not eternal in time. In this sense, al-Farabi is quite reasonably surprised and poses a question "how can that which is very deficient have anything in common with that which is of utmost perfection?" (Al-Farabi, 1998).

However, al-Farabi does not further dwell on a question of deficiency of the above-mentioned appropriation between human understanding of perfection and perfection of the very First One. Al-Farabi points to one of the most important feelings, which is directly related to the inner deep essence of the First One and which is also in a conventional form inherent in human feelings – it is a feeling of perfect love. Love is exists as active culmination of the connection between perfect essence of the First Being and its expression in the surrounding universe. Therefore, al-Farabi emphasizes here a very important difference between perfect love of the First One and human understanding of love. He puts emphasis on correspondence of liking and object of love. This is the most important difference that manifests in a fact that in the First One (or, in the First Cause) "subject and object of affection, subject and object of pride, subject and object of love are identical" (Al-Farabi, 1998). Al-Farabi describes process and phenomenon of love within the framework of perfection of the First One as a fact that it – being perfect – also seems to be perfect in its relationship to itself; that is, relationship of the First One to itself is nothing but perfect love. Since the First One is perfect, its relation to itself must be perfect; and the most perfect relation of anything to anything is obviously love. In expressing perfect love towards itself the First One (which is, at the same time, the First Cause of everything including phenomenon of love itself) makes an endlessly manifested cycle of the universe in the framework of universal harmony. "It has been maintained secondly that the concept of 'Being' is indefinable. This is deduced from its supreme universality, and rightly so, if *definitio fit per genus proximum et differentiam specijicam*" (Heidegger, 1962: p. 23, 480 p.). The First One, as the First Cause, is an expression of infinite good which is equivalent to infinite love. Therefore, al-Farabi describes the First One's love as love that is addressed to it since it "is the First Mover who is incorporeal and source of all beings. Through the first intellect, the First Cause gives beings all incorporeal and corporeal existence in an emanationistic process" (Turker, 2011: 74-75, 260). Such perfect love cannot be biased as a one-sided narcissism, since it is thanks to understanding and deep understanding of love that is carried out by the First One it becomes possible to realize universal good and the existence of being itself.

Since the First One expresses itself outside of any conceptual definitions, accordingly, its love as pleasure (just as its pleasure as love) cannot be reduced to any definition. Essence of its love is universal and infinite in contrast to love that a man can experience. Al-Farabi writes that perfect love of the First One is expressed "opposite of what exists in our case. What is loved in us is excellence and beauty, but what loves in us is not excellence and beauty, but is another faculty, which is however not what is loved in us. What loves in us, then, is not identical with what is loved in us" (Al-Farabi, 1998). In other words, due to that human soul is deficient, we cannot fully understand excellence of the First's love; and therefore as a consequence, we are also not able to feel and express love in the same way as the First One does. That is, everything that a man is distinguished in his deficiency from the First One is mainly comes from the fact that a man is not able to apprehend excellence of the First One in its full and true sense. The same applies to apprehension itself: apprehension of the First One (as well as universal self-knowledge of the First One is aimed at apprehending its own fundamental nature) has a perfect and comprehensive essence. Universal self-knowledge of the First One is so universal that human apprehension is done only as a one-sided and often short-term process that consists of a set of mostly accidental stages of clarification of certain aspects in an object of knowledge. In this regard, perfect knowledge and perfect enjoyment of the good and beauty of the First One, extracted from it, exist as the of perfection itself, which the First One infinitely implements in its being as the First Cause.

Al-Farabi also notes two important aspects that indicate the cardinal difference between perfect love of the First One and love of man. Firstly, manifestation of love in human soul has at least two sides – an object of love and a liking man himself who carries

out the very process of love. We can love and at the same time we understand love as something separate from our soul. Moreover, we ourselves – being deficient creatures – cannot claim that our love can be perfect. Our big problem is that we do not understand the very essence of true and excellent love. So, saying that phenomenon of human love contains two hypostases – liking man and an object of love – means that human love does not correspond to the essence of perfect love of the First One. Therefore, it often happens that a man often turns the object of his love into a faculty of his absolute possession. In this regard, man demonstrates his egoism and complete misunderstanding of the essence of perfect love. Secondly, in the framework of human love, man himself is separated from the essence of love, that is, we may be in a state of love, but we may not feel love. In other words, in human soul, love is a transient and short-existing phenomenon; love in us is a kind of state of our soul, which may manifest with all force, and may never appear. In contrast, the First One is love itself. It is an endless expression of love, for which love is not just a temporary state of its essence (like in case of man), but for which love is its very fundamental and natural and true essence.

Results and discussion

Al-Farabi really believed that only general approach to philosophy can give a man profoundly productive results of his research in such areas as human mind, theology, social reality, etc. That's why al-Farabi's approach was a kind of methodology in which we can meet his efforts to include into it history of philosophical thought, mainly, the legacy of Greek thinkers. "And since Alfarabi believed in the unity of the human mind, the unity of philosophy, according to his view, will pave the way for the unity of reason and revelation, and ultimately the future of the Islamic state depends on this unity. Thus we can recognize three levels of this reconciliation: Plato and Aristotle, Greek philosophy and the Islamic faith, and reason and revelation. The third level is the most significant one since it announces the unity of a political state that stands on both reason and religion. This intellectual effort clearly made Alfarabi earn the reputation of the founder of Islamic philosophy" (Ezzaher, 2008: p. 355, pp. 347-391).

So, al-Farabi's methodology is profoundly wide which allows us to conduct pretty deep research in sphere of his theological works.

Conclusion

Thus, since the First One is perfection in its ultimate hypostasis, the love expressed by it also has a perfect essence. As al-Farabi notes that "in the First's case, subject and object of love and affection are identical" (Al-Farabi, 1998). But, as we have already indicated above, due to the fact that a man is not able to know excellence of the First One, the essence of the most perfect love remains for him beyond the limits of true comprehension. Al-Farabi proves that the First One is self-sufficient in its excellence and infinite love, while a man in his aspiration to comprehend the First One is also affected by the First's love, while the First One himself does not have any attachments to any being. And for the same reason, it cannot be said that the First One loves man; for this loving attitude of the First One would decrease its perfect love to the level of a one-sided love as it often happens in case of man. Excellent love of the First One extends to all reality and cannot be interpreted as love, which is fragmented into separate objects or subjects or phenomena, which exist in this world. Therefore, al-Farabi writes that "it does not make any difference whether anybody likes it or not, loves it or not: it is the first object of love and the first object of affection" (Al-Farabi, 1998). Here, al-Farabi explains that we must understand correctly and ontologically the First's fundamental love, and not so that it loves a man (or a particular person) more than any inanimate object in nature. Thus, the theology of al-Farabi acquired in the idea of God as perfection some other, deeper form of understanding of God than it was in the theological doctrines of his predecessors. "From ancient times to the present philosophers have commonly maintained that there exist one or more divine realities which are too perfect for human intelligence to apprehend, and which therefore can only be the objects of a negative theology – that is a theology expressing not what a divine nature is but what it is not" (Wallis and Bregman, 1992: p. 124, 531 p.). In this article, we have tried to describe the general picture presented by the Turkic thinker al-Farabi regarding his idea of God. Of course, the theological layer that is represented in his system cannot be described within the framework of a small study, and this only confirms that the legacy of al-Farabi must be studied in full, describing the treatises written by him.

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. – Chicago: KAZI Publications. – 588.

Al-Farabi, Abu Nasr (2007) On the Intellect / Classical Arabic philosophy: an anthology of sources / translated with introduction, notes, and glossary by Jon McGinnis and David C. Reisman. – Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc. – 416.

Aristotle (1984) Metaphysics / The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. Vol. II. Princeton University Press. – 1889.

Audi, Robert (2004) Perception and Consciousness / Handbook of Epistemology. Edited by Ilkka Niiniluoto, Matti Sintonen, Jan Wolenski. By Springer Science+Business Media Dordrecht. DOI 10.1007/978-1-4020-1986-9

Druart, Tereze-Anne (1987) AI-Farabi and Emanationism. Studies in Medieval Philosophy. – The Catholic University of America Press. – 302.

Ezzaher, Lahcen E. (2008) An Arabic-English Translation of Alfarabi's Commentary on Aristotle's Rhetoric / A Journal of the History of Rhetoric, Vol. 26, No. 4 (Autumn 2008). – pp. 347-391.

Fakhry, Majid (2002) Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism. His Life, Works and Influence / One World, Oxford – 168.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1991) The Encyclopaedia Logic, with the Zusätze: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze. A new translation with Introduction and notes by T.F.Geraets, W.A.Suchting, and H.S.Harris. Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge. – 381.

Heidegger, Martin. Being and Time / Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. Blackwell Publishers Ltd, 1962. – 480.

Janos, Damien (2012) Method, Structure, and Development in al-Farabi's Cosmology. Leiden-Boston: Brill. – 433.

Jackson, Roy (2014) What is Islamic Philosophy? / Routledge Taylor and Francis Group. London and New York. – 190 p.

López-Farjeat, Luis Xavier (2016) Al-Farabi's Psychology and Epistemology / Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Polansky, R. (2007) Aristotle's De Anima: A Critical Commentary. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511551017

Turker, Habip (2011) Beauty and Its Projection in Christian and Islamic Tradition. Sharing Poetic Expressions: Beauty, Sublime, Mysticism in Islamic and Occidential Culture. Edited by Anna-Teresa Tymieniecka. Springer Science & Business Media. – New Hampshire: Springer. – 260.

Wallis, Richard T.; Bregman, Jay (1992) Neoplatonism and Gnosticism. SUNY Press. – 531.

ҒТАМР 21.31.41 https://doi.org/10.26577//EJRS.2022.v31.i3.r3

Р. Бижер[1], Н. Абдуллаев[2*]

[1]Сакария университеті, Түркия, Сакария қ.
[2]Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.
[*]e-mail: nurzhan_kydyrali1985@mail.ru

ЖАРАТЫЛЫСТАҒЫ ХИКМЕТТІҢ МӘНІ. МАТУРИДИ ТАНЫМЫ АЯСЫНДА

Мақалада «хикмет» сөзінің мағынасы (араб тіліндегі «х-к-м» түбірінен шығатын етістік ретінде) діни, философиялық және лингвистикалық тұрғыда терең әрі жан-жақты талқыланады. Имам Матуридидің көзқарасы бойынша хикмет бұл шындық жолындағы дұрыс пен бұрысты ажырата білу (фиқһ) қабілеті. Осылайша, бұл дүниеде де, ақыретте де көптеген артықшылықтарға себеп болады. Хаким болса, бәрін өз орнына қоюшы, өлшемінде қателік жібермейтін, ғалым, бәрін білетін, табиғатты зерделеуші, әр нәрсенің дауасын білетін, бәрінің билеушісі және «Ахкамул Хакимин» болған Алла Тағала. Белгілі бір игі мақсатпен жаратылған ғаламдағы барлық болмыстың кейбір тіршілік иелері зиянды болып көрінуі үлкен ғаламдағы көптеген болмыстың хикмет/даналық ұғымымен бағаланбайтындай ұзақтықта және өлшемде көрінуі деп санауға болады. Осы хикметтерді түсініп, ашуда әуелгі қайнаркөз – Құранды оқып түсінуінде, Матуридидің әрекет ету форматы әлемдегі барлық нәрсенің адамзатқа пайдасы бар екенін көрсетеді. Дегенмен, кейбір болмыстарға адам қызығушылығының болмауына байланысты ғасырлар бойы маңызы білінбеуі мүмкін, тек ғасырлар өткен соң сол жаратылыс хикметі ашылып жатады. Себебі адам білімі уақыт және жер өлшемімен шектелген. Матуриди пікірінше, әлемде бар болған және адаммен байланысы жоқ деп саналған болмыстар, кейбір тұстарда бәрібір адамның пайдасына қарай бейімделгенін көрсетеді және әлемде еш нәрсе түсініксіз, әрі мәнсіз, мағынасыз емес деп саналады. Осы тұрғыда, зерттеулер негізінде қол жеткізілген Матуридидің дүниедегі негативтер мен әлемдегі түсініксіз болмыстар жайындағы түсіндірмелері ұсынылды.

Түйін сөздер: хикмет, Матуриди, жаратылыс, жамандық, жақсылық.

R. Bicer[1], N. Abdullayev[2*]

[1]Sakarya University, Turkey, Sakarya
[2]Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty
[*]e-mail: nurzhan_kydyrali1985@mail.ru

What is the wisdom in creation? The sample of Maturidi

In this article, authors give a religious, philosophical and linguistic interpretation of Hikmah (is an infinitive consequent from the Arabic root "h-k-m", with a deep and valuable knowledge, wisdom, and unseen cause) deeply and comprehensively. Hikmah means "to make a fair judgment, to know, to understand, to avoid, to prevent persecution" and is a feature that prevents and hinders people from cruelty and death. According to Imam Maturidi, Hikmah is the ability to distinguish (fiqh) between right and incorrect, truth and falsehood. Therefore, it is the reason to attain many good both in the world and in the hereafter. Maturidi also defines Hakim as the Judge – God, who puts everything in its proper place, who does not make any mistakes in His precautions, who is the Scholar, the Lord, who knows everything, who knows nature, who is a Doctor, who rules everything and is "the Ahkamul-Hakimin". Accordingly, Allah created all the creatures in the universe for a specific purpose. However, some creatures appear harmful, and many beings in the vast universe are at a distance and quality that cannot be evaluated with the understanding of wisdom. Because human knowledge is limited by time and space. Creations that exist in the world which considered unrelated to humans, show that in some respects they are still adapted to the benefit of humans, by Maturidi, and nothing in the world is considered incomprehensible, meaningless. In this paper, we examined Maturidi's evaluations on the negativities in the world and the meaninglessness in the universe. And based on our research, achieved interpretations on the related topic are presented.

Key words: wisdom, Mâtürîdî, creation, evil, good.

 © 2022 Al-Farabi Kazakh National University

Р. Биджер[1], Н. Абдуллаев[2*]
[1]Университет Сакария, Турция, г. Сакария
[2]Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы
*e-mail: nurzhan_kydyrali1985@mail.ru

Суть хикмета в творении. В рамках познания Матуриди

В статье рассматривается значение слова «хикмет» (как глагола от арабского корня «х-к-м») с религиозно-философской и лингвистической точек зрения. С точки зрения имама Матурида, хикмет – это способность различать правильное и неправильное на истинном пути (делать Фикх). Таким образом, это дает много преимуществ как в этом мире, так и в другом мире. Хаким – это Всевышний, который поставил все на свои места, не ошибающийся в измерении, ученый, знающий все, изучающий природу, знающий рецепт всего, правитель всего и «Ахкамул Хакимин». Следовательно, Аллах создал все существа во Вселенной с определенной целью. Но поскольку некоторые существа кажутся вредными, и многие существа в большой Вселенной могут рассматриваться как длительные и размерные, то не могут быть оценены понятием хикмета/мудростью. Что касается Корана, которое централизовано для человека, то формат действия Матуриди показывает, что все в мире приносит пользу человечеству. Однако некоторые существа могут не проявляться в те вековые периоды из-за отсутствия человеческого интереса, а выявляться в последующие века. По словам Матуриди, существа, которые существовали в мире и считались не связанными с человеком, каким-то образом все-таки приспособились к человеческим благам. Таким образом, по мнению Матуриди, ничто в мире не является непонятным и бессмысленным. В этом контексте в данной статье были рассмотрены объяснения Матуриди о мировых негативах и необъяснимых реалиях в мире. Авторами исследования представлены достигнутые интерпретации по соответствующей теме.

Ключевые слова: хикмет, Матуриди, бытие, зло, добро.

Кіріспе

Исламдағы сенім тұрғысындағы мектептердің негізгі назар аударатыны, Құдай мен оның қасиеттері турасындағы Құдай мен әлем байланысы болуда. Бұл тұрғыда Әһли сүннет кәләмының екі тірегінің бірі болған Имам Матуридидің құрған жүйесі келуде (Topaloglu, 2014: 21). Бұнымен кәләм ілімі, Алланың заты, сипаттары мен есімдері, періштелерді, пайғамбар, әулие және имамдар мен Аллаға мойынсұнған немесе мойынсұнбаған және бұлардан басқалардың дүниелік және ақыреттік жағдайларын зерттейтін ғылым саласы. Осы тақырыптарда ортақтасатын метафизика/теологиядан өзгешелігі кәләм ғылымының бұл тақырыптардың барлығына діни/исламдық бір методикамен жақындауында (Semerkandi, 2017: 33). Бұл бағытта кәләмнің анықтамасы Алланың затынан, сипаттарынан, болмыстың жағдайын ислам заңдылықтары аясында қарастыратын ғылым саласы деп берілген.

Бұл анықтамаға қарай кәләм ғылымының тақырыбы Алланың заты және оған мұқтаж болған жаратылысы. Бұл жерде жаратушы және жаратылған ретінде қос бөлім шығуда. Демек болмыс екі өлшемде келуде. Мұнымен ақылдың пайымдаған нәрселері сыртқы әлемдегі болмыстарға сай келіп немесе бар болуында басқаға мұқтаж емес уәжіп не болмаса болуы мүмкін емес секілді мүмтәни, не болмаса бар болуында басқаға тәуелді болған мүмкінді білдіруде. Уәжіп болмыс, жоқ болуы еш ойға келмейтін және бар болуға міндетті. Ал, мүмтәни болса, бір-біріне қарама-қайшы екі нәрсенің бір уақытта бар болуы. Бар болуында да ақылдың пайымдау шеңберінің ішінде болмауын түсіндіреді. Егер бұл екі қарама-қайшының біреуі жүзеге асар болса, ол кезде бұл жағдайды мүмкін болмыс деп атайды. Жерде және көкте болған әрбір нәрсе және әрбір жағдай мүмкін болмыс статусында болады.

Алланың сипаттары тақырыбын алғашқы бөліп қараған ғалымдардың қатарында Әбу Ханифа келуде. Оның көзқарасы бойынша Ұлық болған Алла саны жағынан емес, ортағы/серігі болмауы тұрғысынан бір болуы. Ол тумаған және туылмаған. Оған ешбір нәрсе тең емес. Ол жаратылғандардың ешбіріне ұқсамайды. Есімдері, заты және фийли сипаттарымен әрдайым бар болған және бар болады. Алланың зати сипаттары: хаят, құдырет, ілім, кәләм, сәми', басар және ирадә. Фийли сипаттары: тахлиқ (жарату), тәрзиқ (рызық беру), иншә (жасау), ибдә' (мысалсыз немесе жоқтан жарату), сун' (көркем жарату) және басқа да фийли сипаттары (Ebu Hanife, 1981: 66).

Алланың сипаттары вужуд, хаят, құдірет секілді хақиқи/нағыз шынайы немесе вужуб,

қыдәм және халқ сияқты салыстырмалы қарастырылады. Болмаса мустағни (басқаға мұқтаж емес) болу және белгілі бір жерді иемденбегені секілді жоққа бағытталғаны көрінуде және де бұны адами деп атайды. Осы бағытта кәләм ғұламалары Алланың сипаттарын үш категорияға бөліп қарастырады. Бұлар сәлби/тәнзиһи, субути, хабари мен фийли. Алладан абстрактіленген сипаттар мағынасындағы сәлби/тәнзиһи сипаттардың негізінде Алланың қандай да бір нәрсе болмағаны жатыр. Бұл жерде белгілі бір шектеу қойылмайды. Бірақ кәләм ғұламалары бұларды мәнді-мағыналы түрде вужуд, қыдәм, бәқа, уахданият, мухаләфәтун лил-хауадис, қият би нәфсиһи түрінде мазмұндаған. Бұл жерде Құдай сәлби әдісімен көрсетілуде. Сонымен қоса, Аллаға берілген қыдәм/қадим сипаты, әуелгі бастауының болмауын білдіреді. Ғани/мустағни/мухәләфатун лил-хауадис те мұқтаждықтың болмауы мағынасына келуде.

Кәләмның негізгі мектептерінің бірі Муғтазилә ғұламалары да сипаттарды өздерінің қабылдауы мен қағидаларына сәйкес жіктеді. Олардың пікірінше, иләһи сипаттар зати және фийли болып екіге бөлінеді. Зати сипаттар зати сәлби, қадим-хадис, сифати хилия-иштиқақ орнына жүретін сипаттар ретінде бөліп қарастырған (Kadi Abdülcebbar, 1965: 151).

Фийли сипаттар Алланың затынан бөлек болмыстармен байланысын білдіреді. Сондықтан, Алланың бұл сипаттармен өлшенуі немесе өлшенбеуінде ешқандай қиындық туындамауы қажет, яғни джәйз саналуда. Осы тұрғыда фийли сипаттамалар, затына қатысты сипаттардан емес. Фийли сипаттардың барлығы Алланың құдірет, ирадә және тәкуинімен пайда болады. Әшғарилердің көзқарасындағы құдірет сипатымен, Матуридилердің көзқарасындағы тәкуин сипаты осы аталғандардың қайнар көзі болып табылады. Турасын айтқанда, Матуридилердегі тәкуин сипатын, Әшғарилер фийли сипаттардың ішінде қарастырады (İzmirli, 1981: 279).

Алла-әлем қарым-қатынасы немесе Құдай-пенденің байланысы Алланың фийли сипаттары аясында бағаланады. Іс-әрекеттерге бағытталған фийли сипаттар жарату, рызық беру, азаптау, сый беріп марапаттау, өсіру және жетілдіру секілді Аллаға қолданылатын фийлдер/әрекеттер болуда. Осыған сәйкес әлем және ондағы барлық түзілімдер Алланың фийли сипаттарына сәйкес жүреді. Әһли сүннет кәләмының екі жетекшісі Матуриди мен Әшғари, әлемнің жоқтан жаратылғанына бірдей келіседі, алайда, оның фийли сипаттары турасында көзқарастары бірдей емес. Имам Ғазали, Әһли Сүннет көшбасшыларының арасындағы фийли сипат тақырыбындағы пікір таластарына, бұл мағынасы мен мазмұны жағынан емес, сөздегі айырмашылық деп баға береді (Gazzali, 2018: 41).

Жаратылыста жаратушы және жаратылған екі болмыс бар. Мұндағы негізгі қатынас іс-әрекет/фийл жарату түрінде көрінеді. Белсенді және пассив пайда болған бұл қатынаста, абсолюттік болмыстың мүмкін болмысқа араласуы болып табылады. Осыған сәйкес Алла белсенді фа'йл, жаратылыс болса пассив мәф'ул болмақ. Бұл байланысты кәләм ғылымында тәкуин атымен қарастырады. Тәкуин бір фийл болып, жарату, бар ету, ижәд, ихдәс секілді жоқ болғанды, жоқтан болмыс кеңістігіне шығарушы деп түсіндіреді (Teftazani, 1999: 174).

Әлемнің әр сәтінде функционалды болып және осы бағытта шегі анықтала алмайтын фийли сипаттардың негізгі бағыттары келесідей: Халқ – жарату, бар ету, қалыптастыру. Иншә – тәртіпке/ретке қою, құрастыру. Ибдә – жоқтан жарату, жоқтан болмысқа шығару. Иһдә және Идләл – тура жолға түсіру, адасуда қалдыру. Ирсәл және Инзәл – пайғамбар жіберу және кітап түсіру. Тән'им және тә'зиб – рызық беруші, нығмет беру және жазалау, азаптау. Ихя – тірілту, өмір беру. Имәтә – өлтіру. Ба'с және Хашр – тірілту, есеп-қисап үшін бір жерге жинау. Адл – әділетті болу, әділетті қарым-қатынас жасау (Beyazizade, 1996: 93).

Әлемде болып өткен, болып жатқан және алда болатынның барлығы Алланың іс-әрекетіне бағытталып, есімдері және сипаттарымен жүзеге асырылады. Бұған адамдардың қарым-қатынасы, мінез-құлқы, іс-әрекеті және мидың қызметі де кіреді. Демек, мұнда Алла-ғалам, Алла-адам қарым-қатынасына бағытталған тәсілдерді қажет етеді.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Жаратылыс бойынша зерттелінген тақырыптар аз емес. Бұл мақаланың тақырыбы да осы жаратылыстағы хикметтің өлшемін айқындау. Жаратылыстың сыры неде? Бұны жаратудың маңыздылығы, ғаламдағы болмыстардың орны, жақсылық пен жамандықтың критерийлері қандай? – секілді сұрақтар аясында бұл тақырып зерделенді. Бұл тақырыпты кәләм ғылымдары сағасында қарастырып, Құдайға берілген сипат-

тардың Матуриди танымы аясында түсіндірілуі көзделген. Осылайша жаратылыстағы хикметтің мәні, маңызы, мақсаты баяндалады.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Жаратылыстағы хикметтің мәнін Матуриди танымы аясында қарастырылды. Сүннит мектептерінің көшбасшылары Әшғари мен Матуридидің Аллаға берілген сипаттарды Әһли сүннет шеңберінде түсіндірулері және екі мектепті бірбірімен салыстырмалы түрде зерттелінді. Сонымен қоса, бұл тақырып аясында сопылықтың да пікірлері талқыланды.

Негізгі бөлім

Әлем мен адамның жаратылысындағы негізгі фактор: Құдайдың хикмет мазмұнды сипаттары мен есімдері

Алла Тағала Құранның көптеген аяттарында ғаламның жаратылысына баса назар аудартып, адам мен оның іс-әрекеттерін де өзінің жаратқанын білдіруде. Бұл болмыста бір-бірінен тәуелсіз қарастырыла алмайтын үш қасиет бар. Олар: құдірет, тәкуин және ирадә. Себебі жарату, бұл үш сипаттың процесі болуда. Бұл жерде негізгі фактор болып табылатын тәкуин сипаты – ілім, құдірет және ирадә сипаттарынан бөлек сипат болғанымен, оны дербес қарастыру да ақылға келмейді. Шын мәнінде, білім объектісі болып табылатын болмыс, білімнен бөлек тұруымен бірге, білімнің мәні деп саналады. Сондай-ақ, бар болған бір объектіні болмысқа енгізу, тек иләһи/Құдайлық қалаумен мүмкін болуда. Өйткені Алла оның бар болуын ұнамды көрді. Бұл ұнамды көру болса, бір қалаудың/ирадәның көрінісі. Бұлардың барлығы фийли сипаттардың көрінісі болуда. Нәтижесінде пайда болған бір болмысты ортаға шығарған сипаттардың мәні мен қайнар көзі тәкуин сипаты болуда. Бұл Матуридилердің түсіндірмесі.

Бұл тақырыпқа қатысты бір аяттағы «Бір істің болуын қаласа, тек қана оған «бол» дейді, сонда ол, бола қалады» (Әли Имран, 3/47) түрінде келеді. Бұл аятта құдірет, ирадә, тәкуин бәрі бір жерде қолданылып тұр. Артынша да жарату процесі жүзеге асуда. Әһли Сүннет кәләм мектептерінен болып табылатын Матуридилер мен Әшғарилердің бұл тақырып аясындағы көзқарастары болса, Матуридилердің Аллаға қосқан тәкуин сипатының мағынасын, Әшғарилер құдірет сипатының та'аллуқы деп бағалайды. Матуридилер де бұл құдірет сипатының тек қана бір та'аллуқы болғандығын және мұның да әзәли болып шығатындығын айтып, осы тұрғыда тіршілік иесінің жаратылуы құдірет сипатының негізінде емес, тәкуин сипаты негізінде болатындығын алдыға тартады.

Алла Тағала әлем және адамның жаратылысында ақылын қолданушы адамдарға ескертуде. Мысалы: «Олар әр түрлі мұғжизаны көрсе де сенбейді» (Ән'ам 6/25) аяты тақырыпты аша түспек. Тағы бір жағынан екпінмен былай делінеді: «Егер олар барлық белгілерді көрсе де оған сенбейді. Сондай-ақ олар тура жолды көре, оны жол етіп ұстамайды. Ал, егер қисық жолды көрсе, оны жол қып алады» (А'раф 7/46) түрінде келеді. Олардың сенбеулерінің негізгі себебі болса, ақыл ойларын пайдаланбауында. Бұл жағы Құран Кәрімде келесідей көрсетіледі: «Алла түсінулерің үшін сендерге аяттарын осылайша баяндайды (Бақара 2/242). Құран ақыл-ойды қолдануға кеңес бере отырып, ақылды қолданатындарын мәлімдеушілерге, нақты ақылды қолдану нығметінен құр қалғандарын былайша көрсетеді: «Оларға: Адамдар иман келтіргендей иман келтіріңдер – делінсе, олар: Ақылсыздар секілді иман келтірейік пе? – дер. Байқаңдар! Шын мәнінде олардың өздері ақылсыздар. Бірақ олар білмейді (Бақара 2/13).

Құран аяттарына сәйкес, әлем мен адамның жаратылуын тек ақыл арқылы ғана түсінуге болатындығы көрінеді. Осы себепті Құран иманда тақлидті қабылдамаған, әрі бірбеткейлі фанатизмді және әдепсіз дөрекілікті жоққа шығарады. Мысалы: «Оларға Алланың түсіргеніне (Құранға) бой ұсыныңдар» – делінсе, «Жоқ, үстінде ата-бабаларымызды тапқан жолға ілесеміз» – деді. «Егер ата-бабалары еш нәрсені түсінбеген әрі тура жолда болмаған болса да ма?» (Бақара 2/170) аяты бұл тезисті түсіндіре түсуде.

Ғаламның бар болудағы мақсаты туралы ой жүгірткен ислам ойшылдары, әлемнің жұмыс жасау тәсілін ескере отырып, бар болған ахуалы жөнінде көзқарастарын қалыптастырады. Бұл бағытта әлемдегі кемелділікке назар аударады. Демек, жаратылыстағы хикметтік/даналықтық қалыптасуға бағытталады деген сөз. Құранда атап өтілген «Ол жеті аспанды қабат-қабат жаратқан. Рахманның жаратуында еш мүлтік көре алмайсың. Қайта көз сал. Ешбір ақау көре аласың ба? Тағы көзіңді екі қайтарып қара. Көзің саған шаршап, талған түрде айналады» (Мүлк 67/3-4) аяты әлемнің кемелділігін меңзейді. Мұнымен бірге жаратылған әлемде адам және

айналасындағы кейбір кемелсіз деп саналатын және сол сияқты қабылданатын құбылыстар көрінуде. Осылайша, жаратылған ғаламдағы кейбір жамандықтар жаратылыс негізінде әрдайым жақсылықтың болуы түрінде жақындау тәсілдеріне қарсы келіп, зиянын тигізуде. Бұл көтерілген жамандық турасындағы тақырыпқа жауап беріп, оны жабу үшін, аталып өтілетін жамандықтардың түп негізі бір жақсылық деген секілді қорғау тезисі жүргізіледі. Мұндағы негізгі тәсіл нақтылық пен мінсіздіктің арасындағы үндестік немесе үйлесімсіздік, бірлестік не болмаса алшақтық жатыр. Бұл алшақтау, жаратушы мен пенденің арасындағы қатынастың шешілуімен байланысты болмақ. Осы жерде баса тоқталатын мәселе, Алланың абсолютті жақсы болуы. Абсолютті жақсыдан, жақсы пайда болады. Себебі Алла өзін Рахим, Кәрім, Латиф, Рахман секілді есімдермен атауда. Алланың азаптауға бағытталған есімдері өте аз. Алайда, бүкіл адамзатты қамтитын мейірімділік пен сүйіспеншілік мазмұнында келетін аяттары көптеп келеді (Arpaguş, 2005: 41-62). Бұл есімдердің тәжалли немесе қызметіне сәйкес Алла мен пенденің арасындағы қарым-қатынасты қарау керек. Дүниедегі жамандықтарды жаман деп бағалау критерийлері қандай? Неге сай жаман? Жамандық ұғымы немен салыстырылады? Осы және осыған ұқсас сұрақтарға жауап беріп, Алланы есім және сипаттарымен тануды қажет етеді. Тек осы жолмен жамандық мәселесіне дұрыс көзқарас алуға болады.

Имам Матуридидің айтуынша, жақсы мен жаман бір жәyһардан – дейді (Mâtürîdî, 2001: 101). Осыған сәйкес жақсылық пен жамандық бір құбылыста болуда. Жақындау тәсіліне қарай кейбіреулерге жақсы нәрсе, басқаға жаман болуы мүмкін. Тағы да сол сияқты, осы адамға бір кездері жақсы бола тұрып, басқа кезде жаман болуы мүмкін. Осы тұрғыда Матуридидің жақындау тәсілі мағыналы болуда.

Имам Матуридидің айтуынша, жақсылық пен жамандық релятивті келеді дейді. Оның пікірінше, жақсы мен жаман ұғымдары құбылмалы. Сол себепті абсолютті мағынада жақсы нәрсе немесе абсолютті жаман нәрсе жоқ болуда (Mâtürîdî, 2001: 88). Әрбір жақсылық өз ішінде жамандықты қамтуы мүмкін. Әрбір жамандықтың да жақсылық тұсы болуы мүмкін. Бұл жағдай уақытқа, жерге, адамға, қоршаған ортаға және кезеңге қарай өзгеруі мүмкін. Мысалға, пайдалы және бойында емдік қасиеті бар бір затты қолдану мөлшерін асырып жіберер болса, зиянды затқа айналады. Осыған байланысты Матуриди, абсолютті жақсы немесе абсолютті жаман жоқ – дейді. Оның пікірі бойынша жамандықпен сипатталған нәрсе басқа жолмен жақсы болуы мүмкін. Сондай-ақ, бір адамға жаман болған да, басқасы үшін жақсы болуы мүмкін. Бір нәрсенің бойында қандай қасиеттер болса да, оларға сүйене отырып, барлық жағынан жақсы немесе жаман деп айтылмайды. Фийл немесе объект қандайда бір нәрсемен сипатталса, бұл жағдай сипатталғанға қарай болуда. Себебі фа'ил өзгерген кезде барлық сипаттары өзгеріп, басқа мағына мен өлшемге ие болуы мүмкін.

Ақылдың, өз шеңберіндегі функциясында жақсылықты жамандықтан нақты ажырата алады деген Матуриди, адамның осы ажырату ерекшелігіне ие болып жаратылғанын айтуда. Өйткені адамға ақыл берілген. Адамдар ақыл-ойды басқару қабілетіне ие. Ақыл-ойды қолдану арқылы, айырмашылықтардың айқындығы соншалықты, ақылдың ұнамсыз деп тапқаны үнемі жаман болу қасиетіне ие. Ақыл бұл ұнамсыз нәрсе туралы ойланып, оның ерекшеліктерін және ол жайында зерттеу жүргізген сайын, аталған объектінің ұнамсыз тұсы айқындала түспек. Сондықтан да, егер ақыл бір нәрсені ұнамсыз және жаман деп санаса, ол объект шын мәнінде жаман деп саналады (Mâtürîdî, 2001: 299). Себебі ақылдың қателік жасау немесе қатені дұрыс қабылдау мүмкіндігі жоқ. Бірақ мұндағы ақыл – дұрыс/сау ақыл. Ақылдың таңдауы мен анықтауында қателік болмайды және жаманды жақсы деп санамайды. Алайда, мұндағы мәселе әр адамның бойындағы ақылдың, функционалдылығымен байланысты. Матуридидің пікірінше адамдар, ақылмен жақсыны дәріптей оған бет бұрып, жаманды сынау арқылы одан аулақ болу қабілетіне ие (Mâtürîdî, 2001: 301). Бұл адам табиғатындағы ерекшелік. Бұл мәндегі бағдар, нәпсі мен қалаудың араласуы және бағыттауымен түрлі жерлерге жетелейді. Егер нәпсі немесе қалаудың араласуы болмаса, ақыл дұрыс саналы болып, иелеріне жақсыны жаманнан, пайдалыны зияннан, әдеміні ұсқынсыздан бөлу қабілетіне мүмкіндік береді. Мұндағы адамның ерікті бағыты мен таңдауы белсенді фа'ил болуда. Адам еркінің таңдау мен ажырата білу құрылымына ие деуші Матуриди, ақылдың жақсысы мен жаманды таңдауы, қарама-қайшылықтарды бір-бірінен ажыратуы арқылы пайда болады. Егер де (бір мәселе) ақыл-ой қабілеттілігінен жоғары және функционалдылық шеңберінен тыс болса, ақыл-

ой қарама-қайшылыққа/қақтығысқа тап болуы мүмкін. Оның айтуынша, осы кезде пайғамбарлық тақырыбы ашылады (Mâtürîdî, 2001: 274). Себебі пайғамбарлар ақылдың шеңберінен тыс өлшемдерде адамдарға жол көрсетіп, бағыттаушы сипатқа ие. Негізінде пайғамбарлар сезімнен тыс ғалам жайында сөз қозғайды. Бұл өлшем, бес сезімнен басқа, ақыл түйсігінен асып түсетін саланы шығаруда. Пайғамбарлар әлемнің және барлық жаратылыстардың жаратушысы Алладан білім алуда. Осылайша уахи, ақылдан тыс барлық жағдайларда, мәліметтердің және ақпараттардың жалғыз көзі саналмақ.

Уахи адамға белгілі міндеттер мен жауапкершіліктер жүктейді. Бұл ғайб деп аталатын сезімдерден тыс ғаламға тиесілі. Осылайша Құран, мүминдердің ерекшеліктерін сипаттай отырып, «Сондай олар көмеске/ғайбқа иман келтіреді, намазды толық орындайды, өздеріне берілген несібеміздің (Алла жолында) пайдаландырады. Олар саған түсірілгенге сенеді және ақыретке анық нанады (Бақара 2/3-4) секілді келтіреді. Ақыл, Алланың бұйрықтары мен тыйымдарын белгілі бір деңгейде түсіне алады. Алайда, метафизикалық ғаламды және ақылдан тыс өлшемдерде пайғамбарлық пен уахи білім көзі болып табылады. Ақылдың мұндай жағдайынан хабардар болған Пайғамбар «Алланың жаратқандары жайлы ойлаңыздар, жаратушы жайлы ойламаңыз» (Acluni, 1405: 1, 311) секілді ескертеді.

Жеке ақыл-ойдың қабілеті шектеулі екені белгілі. Кейбір жағдайларда жалпы ақыл осы бағытта қажет болады. Сондықтан да адамдардың жалпы бірлескендегі құрған шындығына сүйене отырып, айтылған жалпы ақылдың да шегінің болатындығы көрінеді. Шынында да жалпыға бірдей құқық немесе моральдік қағидалары барлық уақытта қабылдануымен бірге, бұл қағидалар діни салада да қабылдануда. Мысалы: «Кімде-кім өзіне қалағанды дін бауырына қаламайынша толық иман еткен болмайды» (Бұхари «Иман», 1) мағынасында келетін хадис барлық діни нанымдарда кездеседі. Алайда осы кезде пайғамбарлар мен уахидің орны айғақталады.

Матуридидің айтуынша, ақыл-ойдың шегі айқын болған жерде пайғамбардың ашықтауы және адамдарға насихаттағаны, мәліметтердің білім және сүйенер негізгі қайнар көзі болуы керек. Ақылдың таразылай алмайтын және белгілі бір жағдай туралы үкім шығаруда қиналатын жерлерде, Құдайдың елшілері адамдарға жақсы мен жаманды дәлелдерімен ұсынады. Бұл Құранда мадақталған және үлгі-өнеге ретінде көрсетілген мүмин адамға тән қасиет деп анықталады. Кемелділік мағынасындағы адамның жауапкершілігі осылай жүзеге асады.

Құдайдың фиилдері/әрекеттері адамның өлшемімен бағаланбайды. Алланың іс-әрекеті туралы қағида ұсынған Матуридидің пікірінше, Оның фиилдеріндегі қасиеттермен бағалау мүмкін емес (Mâtürîdî, 2001: 114). Бірақ адам әдетте құрылымдық ерекшелігіне байланысты осы бағытта әрекет етеді. Мысалы, адам баласы уақытша болмыс. Ал, Алла уақытты жаратушы болғандықтан, оған тәуелді емес. Екінші жағынан жақсы мен жаманды, пайдалы мен зиянды әрекеттердің бірдей немесе ұқсас сипаттамаларын Құдай туралы ойлау және оған жатқызу мүмкін емес. Жақсы болсын, жаман болсын, барлық болмыс пен құбылысты Алланың жаратқандығын иманның көрінісі деп бағалаған Матуриди, жаратуға қатысты барлық нәрсені жаратушы Алланы міндетті мойындау керек екенін және мұның иманның көрінісі екенін баса айтады (Mâtürîdî, 2001: 239). Осы бағытта Алла тарапынан жаратылған әрбір іс-әрекет, дүниеде өмір сүретіндерге қарай өлшенеді. Сипаттардың релятивті болғандығын ескере отырып, Алла тарапынан жаратылған деп сипатталған фиил/әрекет, оны жасағанға және ондағы басқа жағдайларға сәйкес жақсы немесе жаман болу қасиетіне ие. Осыған орай қабылдау және амал ету адамға тән болмақ. Осылайша жауапкершілікті де өзіне алады, әрі оған жүктеледі. Себебі жасаған әрекеттеріне сәйкес адамдар жақсы немесе жаман деп сипатталады. Негізінде жақсы немесе жаман адам ақиқатында болмайды. Адамдар бойындағы қасиеттеріне, өзіне тән ерекшеліктеріне және қабылдаған сипаттарына қарай жақсы немесе жаман деп аталады. Бұлай бағалау түрі, аталған ерекшеліктерінің аздығы мен көптігіне сәйкес үстемдікке ие болады.

Осы мәліметтерге сәйкес Матуридидің пікірінше, жаратылыстың барлығы қайырлы және жақсы болуда. Алла Тағала әлемді жаратқан кезде, ондағы адамдардың игілігіне жарайтындай бір көркемдік берген. Бұл жайында Құран Кәрімде «Малды, оларға бойсұндырдық. Олар кейбіріне мінеді, кейбірінің етін жейді» (Иасин 36/72) аятында малдардың адамға бағынуштылығы атап өтілуде. Тағы да «Сендер үшін жерді көмпіс қылып жаратты. Ендеше оның айналасында жүріңдер. Сондай-ақ Оның ризығынан жеңдер. Және барар жерлерің сол жақ» (Мүлк

67/15) аятында да жер жүзінің адамның қызметіне берілгендігі көрінуде. Тағы да бір жағынан «Және де Ол өз тарапынан сендер үшін көктердегі әрі жердегі барлық нәрсені іске қосты. Шын мәнінде осыларда түсінген ел үшін белгілер бар» (Жәсия 45/13) аяты болса, көктердің адамның қол астына берілгендігі баса айтылуда. Матуридидің пікірінше, Алланың барлық бұйрықтары мен фиилдер/әрекеттері белгілі бір мақсат пен хикметті қамтиды. Себебі Алла еш нәрсені босқа пайдасыз жаратпағаны сияқты, қисынсыз бір әрекет жасамайды. Алланың барлық бұйрықтары мен әрекеттерін ақыл жүгіртіп болсын, уахи жолымен болсын түсінуге және анықтауға болады. Әйтпегенде, егер адам баласы осы бұйрықтар мен фиилдерді/әрекеттерді түсінуге қабілетсіз және мүмкіндігі жетпесе, онда осы бұйрықтарды орындауға құзіретті деп санауға болмайтын еді (Demir, 2019: 228-254; Oral, 2015: 139-158).

Сопылық (тасаввутық) контекстегі жаратылыс, бүкіл әлем және адамдардың Алланың есімдері мен сипаттарының тәжәллисі мақсатында жүзеге асады. Себебі, олардың пікірінше заттардың ақиқаты сол есімдердің тәжәллисінен (көрінісінен) тұрады. Осыған сәйкес, есімдердің ақиқаты тұрақты болғандықтан, есімдердің ортаға шыққан болмыстарының шындығы да тұрақты. Себебі заттар, а'яны сәбитә деп аталатын Құдайлық есімдермен болмыс кеңістігінде. Шынында, бір адамға көз салып қарайтын болса, Хай – есімінің ақиқаты болған өмір/хаят, Сәми' – есімінің ақиқаты болған есту және тыңдау, Басирдің – ақиқаты болған көру, 'Алимнің – ақиқаты болған ілім, Мутәкаллимнің – ақиқаты болған сөйлеу, Қадирдің – ақиқаты болған құдірет, Муридтің – ақиқаты болған қалау, Мукәууиннің – ақиқаты болған тәкуинді көру керек. Заттардың ақиқаты, оларда көрінетін есімдер. Есімдер болса сипаттардың, сипаттар болса Құдай затының субутилігінің/нақтылығының бір дәлелі (Kurt, 2019: 25).

Мухиддин ибн Арабидің айтуынша, адам – ең кемел жаратылыс. Алла өзінің бейнесінде жаратқан жаратылыс, Оның есімдері мен сипаттарының тәжәлли/көріну айнасы және де білімнің қазынасы. Ибн Арабидің пікірінше, онтологиялық мағынадағы тәжәлли, Аллаға тиесілі болған болмыстың затта көрінуі және осылайша Алла заттарды болмыс сатысына шығаратынын білдіреді. Алланың көрінуі осылайша жалғасын тапқандықтан, заттардың бар болуында да жалғасын табуы маңызды болмақ (Karadaş, 1997: 154).

Сопылықтың бұл тәсілдерінің басты бағыты, Алланың барлық өлшемдерде әлемге үстемдік етуі. Осы тұрғыда «Шығыс, Батыс (бүкіл жер беті) әр тарап Аллаға тән. Сондықтан қай жаққа бет қаратсаңдар да Алланың жүзі (разылығы) сол жақта. Расында Алла өте кең, толық білуші» (Бақара 2/115) аяттағы мәліметке қарай Алла барлық жерде. Демек, Алланың есім және сипаттары барлық жерде функционалды болуда. Себебі болмыстар аталған сипат пен есімдердің тәжәллиі/көрінісі нәтижесінде пайда болады. Бір жағынан «Көктердегі әрі жердегі әркім одан сұрайды, Ол әр күні/мезет шұғылдануда» (Рахман 55/29) аяты да Алланың есім мен сипаттарының әр мезетте функционалды болғандығын көрсетуде. Ғалам үнемі белсенді болып, әр сәтте жаңа формациялар мен дамулар пайда болғандықтан, объектерді және құбылыстарды бар етуші, олардың жаңа формалар алуға және жаңа өлшемдерге ие болуға мүмкіндік беретін есімдер мен сипаттар үнемі функционалды/жұмыс істейді дегенді білдіреді. Алла Тағаланың есімдері жер бетіндегі болмыстарда тәжәлли/көрініс табады. «Жәмил» есімінен сұлулық, «Рахман» және «Рахим» есімінен мейірімділік, ауруларға шипа беру «Шафи» есімінен тәжәлли/көрініс табуда. Екінші жағынан әлемде әр сәтте өзгеріс пен дамудың іске асатындығы, Оның «Фәттәх» және «Мусауиир» есімдерімен келеді. Әлемдегі формациялардың әр дамуы, оған жаңа көлем мен өлшемді бере отырып, жаңа пішін мен бейнені алатындықтан, бұл объектіге Оның «Фәттах» есімімен алдыңғыдан басқаша бір бейне, өлшем және көлем берілуде. Бұл жаңа пайда болғандар бір мезгілде «Мусауиир» есімімен ерекше бір айырмашылық алуда.

Нәтижелері және талқылама

Осындай процестен өтетін әлемдегі жағымсыздықтар, жамандықтар, мәселелер және қиындықтарды жоғарыда аталған хикметтен тыс бағалау салауатты ақылдың жеткен нәтижесі емес. Алайда, сенімдегі мазхабтардың ешқайсысы зиянын тигізетін жамандықтың болмайтынын мәлімдемеген. Бірақ, бұл жамандықтың қандай нәрседен тұратынын, кімге қарай жамандық және неге сәйкес жаман болғандығы жайында түрлі көзқарастар кездеседі. Мысалға, Матуридидің пікірінше әлемде абсолютті жамандық және абсолютті жақсылық жоқ. Сондайақ жамандық деп бағалаған бір құбылыс, адамға, уақытқа, жерге және жағдайға сәйкес әртүр-

лі мағынаға ие болады. Осыған орай, әлемдегі болымсыздықтарды бірнеше тұрғыдан бағалау қажет. Екінші жағынан, қысқа бір өмір мерзімінде басқа түскен қиындықтар мәңгілік бақытқа себепкер болып жатса, оны жамандық деп атауға болады ма? Егер, бастан өткерген бір жамандық артынша сол жерде жоғары деңгейде жақсылыққа алып келсе, бұл қайтадан жаман болады ма? секілді сұрақтар аясында және Құдайдың сипатының құрылымдық ерекшелігін түсіну өлшемі тұрғысынан мәселеге жақындаған кезде, дұрыс бағалау мен дұрыс нәтижеге қол жеткізетіні анық.

Қорытынды және тұжырымдама

Ақыл иесі әрбір адамның шешуге тырысқан мәселелерінен жаратылыстың хикметін/даналығын философия, кәләм және сопылардың талқылаған тақырыптарынан болған. Философтар бұл тақырыпты бақылау арқылы және сезімдерге негізделе рационалды түсіндірмелермен шешуге тырысқан. Сөйте отырып, жалпы әлемде үйлесімділік пен тәртіптің болғандығын мәлімдеген. Сопылар болса, бұл мәселеге Алланың сипаттары мен есімдері тұрғысынан жақындаған және жаратылысты оның көрінісі ретінде бағалады. Кәләм ғалымдары болса, ғаламдағы хикметке/даналыққа назар аударып, осындай хикметтік формацияланған әлемнің, хикмет иесі бір жаратушысының болуы рационалды түрде міндетті болғандығын білдірген. Бұл тақырыпқа жақындау тәсілдерін көрсеткен Матуриди, ойлап түсіну мен ақыл жүгіртудің туа біткен адам табиғатына тән екендігіне басымдылық беріп, ойлау, истидләл және назар сияқты белгілі ақыл жүгірту түрлерін жаратылыстың міндеті деп санайды. Мұны Құдайдың адамға берген тартуы мен сыйы деп қабылдады. Себебі Матуридидің ойлау жүйесінде хикмет пен ақыл, өзара тоғысқан құрылым болғандығын көруге болады. Барлық тіршіліктің қабылдаудан аулақ болған, бұл ақыл нығметі, адамның қабылдауымен өзіне маңызды міндет пен жауапкершілікті алды. Абсолютті хакім (хаким) болған Алла, әлемді жарату кезінде өзінің хикметін/даналығын барлық өлшемдерде функционалды етті. Алайда, бұл хикмет ұғымы әр ғасырлық кезеңде дұрыс түсінілмеуі мүмкін. Мұнда ғасырлар бойы дамыған ғылыми зерттеулердің үлкен үлесі бар. Себебі әлем, ұлы Құдайдың фийли сипаттарының бір көрінісі. Ғаламдағы кез келген формация фийли сипаттардың туындысы болғандықтан, болмыс процесіне енетін әрбір объект саналы формацияға ие. Өйткені жаратылған әрбір болмыс Алланың білімі, еркі/қалауы, құдіреті/тәкуині және хикметпен жаратуы нәтижесінде туындайды. Бұл күйде бар болатын бір құбылыстың, берік және көп қырлы хикметтің ие болған өлшемдерімен болмыс кеңістігіне түсіріледі.

Әдебиеттер

Acluni, İsmail b. Muhammed (1988) Keşfü'l-Hafâ ve Müzilü'l-İlbas. – Beyrut: Dâru'l-Kütübi'İlmiyye. – 164.

Arpaguş, Hatice (2005) "Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet ve Gazab". – Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29 (2): 41-62.

Bekir Topaloglu. Islam teologiyasy. Kirispe. Audar. N.Zh. Baitenova, S.U. Abzhalov/okulyk. – Almaty: 2014. – 276.

Beyazizade, Ahmet (1996) Usulu'l-Münife li-İmam Ebi Hanife: İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri. çev. İlyas Çelebi. – İstanbul: MÜİFV Yayınları. – 352.

Demir, Osman Nuri (2019) "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs Ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". KADER 17 (1): 228-254.

Gazzali, Ebu Hamid (2018) Esmâ'ül Hüsnâ Şerhi. trc. M. Ferşat. – İstanbul: Merve Yayınları. – 219.

İzmirli, İsmail Hakkı (1981) Yeni İlmi Kelam. nşr. Sabri Hizmetli. – Ankara: Ümran Yayınları. – 279.

Kadi Abdulcabbar, Ebu'l-Hasan (1965) Şerhu'l-Usûli'l-Hamse. nşr. A. Osman. – Kahire: Mektebetu Vehbe. – 569.

Karadaş, Cağfer (1997) İbn Arabi'nin itikadi görüşleri. – İstanbul: Beyan Yayınları. – 186.

Kurt, Fatih (2019) Nesefi Akaidi Şerhi. – Ankara: Akçağ Yayınları. – 53.

Mâtürîdî, Ebu Mansur (2001) Kitabü't-Tevhid. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. – İstanbul: İsam Yayınları. – 771.

Oral, Osman (2015) "Mâtürîdî'de Akıl ve Yaratılış Hikmeti". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 40: 139-158.

Semerkandi, Şemseddin (2017) es-Sahaifü'l-İlahiyye. Trc. Ramazan Biçer. – Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları. – 277.

Teftazânî, Saadeddin (1999) Şerhu'l-Akâid. trc. Süleyman Uludağ. – İstanbul: Dergâh Yayınları. – 398.

References

Acluni, İsmail b. Muhammed (1988) Keşfü'l-Hafâ ve Müzilü'l-İlbas [Disclosure of Anonymity]. – Beyrut: Dâru'l-Kütübi'İlmiyye. – 164. (in Turkish)

Arpaguş, Hatice (2005) "Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet ve Gazab" ["Mercy and wrath in the relationship between Allah and Man"]. – Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29 (2): 41-62. (in Turkish)

Bekir Topaloglu. Islam teologiyasy. Kirispe [Theology of Islam. Introduction]. Audar. N.Zh. Baitenova, S.U. Abzhalov/okulyk. – Almaty: 2014. – 276. (in Kazakh)

Beyazizade, Ahmet (1996) Usulu'l-Münife li-İmam Ebi Hanife: İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri [Views of Imam Agzam Abu Hanifa in Faith]. Çev. İlyas Çelebi. – İstanbul: MÜİFV Yayınları. – 352. (in Turkish)

Demir, Osman Nuri (2019) "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme" ["Man in Imam Maturidi: A Review of the Relationship between Spirit, Soul and Body"]. Kader 17 (1): 228-254. (in Turkish)

Gazzali, Ebu Hamid (2018) Esmâ'ül Hüsnâ Şerhi [Description of Names of Alla]. trc. M. Ferşat. – İstanbul: Merve Yayınları. – 219. (in Turkish)

İzmirli, İsmail Hakkı (1981) Yeni İlmi Kelam [New Science Kalam]. nşr. Sabri Hizmetli. – Ankara: Ümran Yayınları. – 279. (in Turkish)

Kadi Abdulcabbar, Ebu'l-Hasan (1965) Şerhu'l-Usûli'l-Hamse [Description of the five bases]. nşr. A. Osman. – Kahire: Mektebetu Vehbe. – 569. (in Arabic)

Karadaş, Cağfer (1997) İbn Arabi'nin itikadi görüşleri [Ibn Arabi's views in faith]. – İstanbul: Beyan Yayınları. – 186. (in Turkish)

Kurt, Fatih (2019) Nesefi Akaidi Şerhi [Description of aqida of Nasafi]. – Ankara: Akçağ Yayınları. – 53. (in Turkish)

Mâtürîdî, Ebu Mansur (2001) Kitabü't-Tevhid [The Book of Tawhid]. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. – İstanbul: İsam Yayınları. – 771. (in Turkish)

Oral, Osman (2015) "Mâtürîdî'de Akıl ve Yaratılış Hikmeti" [The Wisdom of Reason and Creation in Maturidi]. – Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 40: 139-158. (in Turkish)

Semerkandi, Şemseddin (2017) es-Sahaifü'l-İlahiyye [Holy Scriptures]. Trc. Ramazan Biçer. – Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları. – 277. (in Arabic)

Teftazânî, Saadeddin (1999) Şerhu'l-Akâid [Description of Aqida]. trc. Süleyman Uludağ. – İstanbul: Dergâh Yayınları. – 398. (in Turkish)

IRSTI 02.71 https://doi.org/10.26577//EJRS.2022.v31.i3.r4

G.A. Alpyspaeva*, Sh.N. Sayakhimova

Saken Seifullin Kazakh Agrotechnical University, Kazakhstan, Astana
*e-mail: galpyspaeva@mail.ru

GENDER DIMENSION OF ANTI-RELIGIOUS POLICY IN KAZAKHSTAN IN 1920-1930s

The given article considers the gender aspects of the State-Confessional policy of the Soviet government in the 1920-1930s in Kazakhstan. The main directions of the activities of state bodies to emancipate and involve Muslim women in the public life of the country as an alternative to its former patriarchal-religious life have been investigated based on the analysis of sources and literature. According to the results of the study, it was found that gender policy in the system of Islamic-State relations was carried out in all regions of the Republic, but the forms and mechanisms for its implementation had regional differences, due to the level of Islamization of the regions of Kazakhstan. In the northern and eastern regions of the Republic, Muslim women were actively involved in state building through the organization of "red yurts" and women's delegate conferences. In the southern regions, where Islam had deep roots and was closely intertwined with the traditions of the Kazakh people the policy to emancipate Muslim women was aimed at overcoming religious remnants in everyday life, at fighting against the paranja, and the legal protection of women taking off the veil. Against the backdrop of the growing religious anti-political policy of the Soviet government, the clergy use various methods and conduct their influence on women. The authors estimated and conducted a religious studies analysis on the problem between anti-religious gender policy of Soviet government and the clergy aswell as the Muslim women occurring in this conflict during the research period (1920-1930s).

Key words: Islam, Soviet power, Muslim woman, Polygamy, Fight against the Paranja.

Ғ.А. Алпысбаева*, Ш.Н. Саяхимова

С. Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық университеті, Қазақстан, Астана қ.
*e-mail: galpyspaeva@mail.ru

1920-1930 жылдардағы Қазақстандағы дінге қарсы саясаттың гендерлік өлшемі

Мақалада Қазақстандағы 1920-1930 жылдардағы Кеңес өкіметінің мемлекеттік-конфессиялық саясатының гендерлік астары қарастырылады. Әдебиеттер мен дереккөздерді талдау негізінде бұрынғы патриархалды-діни өмірдің баламасы ретінде мұсылман әйелдерді елдің қоғамдық өміріне баулу және тарту бойынша мемлекеттік органдар қызметінің негізгі бағыттары зерттелді. Зерттеу нәтижелері бойынша ислами-мемлекеттік қатынастар жүйесіндегі гендерлік саясат республиканың барлық облыстарында жүргізілгені, алайда оны іске асырудың нысандары мен тетіктерінде Қазақстан өңірлерінің исламдану деңгейіне байланысты өңірлік айырмашылықтары болғаны анықталды. Республиканың солтүстік және шығыс облыстарында мұсылман әйелдерін "Қызыл отау" мен әйелдер делегаттық конференцияларын ұйымдастыру арқылы мемлекеттік құрылысқа белсене тартты. Исламның тамыры терең және қазақ халқының дәстүрлерімен тығыз байланысты оңтүстік өңірлерде мұсылман әйелдерді азат ету саясаты тұрмыстағы діни қалдықтарды жеңуге, пәренжеге қарсы күреске, пәренжені шешкен әйелдерді құқықтық қорғауға бағытталған. Кеңес өкіметінің өсіп келе жатқан дінге қарсы саясатының аясында дінбасылар әйелдер қауымына өздерінің ықпалын сақтаудың әртүрлі әдістерін қолданды. Мақала авторлары зерттеу кезеңіндегі (1920-1930 ж.) Кеңес Үкіметінің дінге қарсы бағытталған гендерлік саясаты мен дінбасылар арасындағы мәселе мен осы қайшылық арасындағы мұсылман әйелдердің жағдайына баға беріп, дінтанулық талдау жасады.

Түйін сөздер: ислам, Кеңес өкіметі, мұсылман әйел, көп әйел алушылық, пәренжемен күрес.

Г.А. Алпыспаева*, Ш.Н. Саяхимова

Казахский агротехнический университет им. С. Сейфуллина, Казахстан, г. Астана
*e-mail: galpyspaeva@mail.ru

Гендерное измерение антирелигиозной политики в Казахстане в 1920-1930-е годы

В данной статье рассматриваются гендерные аспекты государственно-конфессиональной политики советской власти в 1920-1930-е годы в Республике Казахстан. На основе анализа ис-

© 2022 Al-Farabi Kazakh National University

точников и литературы изучены основные направления деятельности государственных органов по раскрепощению и вовлечению женщин-мусульманок в общественную жизнь страны как альтернативу ее прежней патриархально-религиозной жизни. По результатам проведенного исследования установлено, что гендерная политика в системе исламско-государственных отношений проводилась во всех областях республики, но формы и механизмы ее реализации имели региональные различия, обусловленные уровнем исламизации регионов Казахстана. В северных и восточных областях республики женщин-мусульманок активно вовлекали в государственное строительство посредством организации «красных юрт» и женских делегатских конференций. А в южных регионах, где религия ислам имела глубокие корни и тесно переплеталась с традициями казахского народа, политика по раскрепощению женщины-мусульманок направлена была на преодоление религиозных пережитков в быту, на борьбу против паранджи, правовую защиту женщин, снимающих паранджу. На фоне нарастающей антирелигиозной политики советской власти духовенство использовало разные приемы и методы сохранения своего влияния на женщин. Авторы статьи дали оценку и провели религиоведческий анализ возникшего сопротивления между антирелигиозной гендерной политикой советской власти и духовенством, а также положения женщин-мусульманок, оказавшихся между этим конфликтом в период исследования (1920-1930-е гг.).

Ключевые слова: ислам, Советская власть, женщина-мусульманка, многоженство, борьба с паранджой.

Introduction

In the 1920s, with the victory of Soviet power in the country, a state religious policy was formed; a legal framework was created that determined the nature of state-confessional relations. In Kazakhstan, as in the country as a whole, anti-religious propaganda and a struggle to overcome religious vestiges in the minds of the masses unfolded. Particular importance in anti-religious policy was given to the gender component, the women's issue.

It was due to historical trends in the predominance of the Muslim population and the religion of Islam in the region, in which, according to Sharia law, a woman was significantly lower in the social ladder than a man was and practically did not have the civil rights in everyday life, in property relations sphere and in land use.In the Soviet state, in regions with a Muslim population, the solution of the "women's issue", which meant giving women all rights on an equal basis with men, was seen as overcoming patriarchal-religious vestiges caused by the tenets of the Muslim religion. That is why the women's issue was closely linked to the issues of anti-religious struggle.

Justification of the choice of the article: goals and objectives

The choice of the research topic is due to the scientific interest in the problem, its relevance and poor scientific development. The women's issue in religion makes it possible to study its influence on the spiritual processes in society, since religion is able to offer certain ideals and values, guided by which one can answer many relevant questions of the present. The problem of the women's issue in the religious policy of the state is relevant and interesting from the point of view of identifying and disclosing the features of the Soviet model of state-confessional relations in Kazakhstan in the 1920-1930s.In the process of a radical reorganization of society, a struggle was conducted against the religious worldview of the population, religious institutions were liquidated, and ideological stereotypes were dominated.

The category of "women's issue" in the field of historical confrontation between the Muslim religion and Soviet power refers to the little-studied problems of state-religious relations in the 20-30s of the XX century. Within the framework of the proposed article, the authors set the task of carrying out a discursive analysis and giving a scientific assessment of the gender aspect of the confessional policy of the Soviet government. It showed the main forms and directions of anti-religious work among women, and identified the importance of the gender issue in the modernization processes of the 1920s.Such a formulation of the problem will bring us closer to a deeper understanding of the problems of the relationship between the state and Islam, a scientific understanding of the Soviet model of religious policy.

Scientific research methodology

The methodological basis of the article was the theory of modernization, which makes it possible to rethink the problems of social transformation in society in the 1920s-1930s. The modernization of the spiritual life of society, carried out by administrative

methods, caused desperate resistance from the believers who fought for the preservation of religious dogmas in the society.In addition, in the study, the authors relied on the methodology of K. West and D. Zimmerman, through the prism of which gender is viewed as a social construct (West, Zimmerman, 1997: 94–120). The conditionality of the social structure depends not only on the level of development of social relations, but also on the degree of religiosity of the society. In this sense, the theory can be applied to study the gender aspect of confessional politics.

Materials and methods

The source base of the research was made up of documentary materials from the Archive of the President of the Republic of Kazakhstan, the State Archive of the Orenburg Region (before 1925 Orenburg was the capital of the Kaz ASSR), regional archives of Kazakhstan.The funds of these archives contain the normative and legislative acts of the Soviet state on the emancipation of Muslim women, the administrative documentation of the central authorities regarding the women's issue, the minutes of the meetings of the Presidium of the KazCEC and regional authorities on gender policy.Materials of women's Muslim meetings and conferences, reports on the work of women's departments and commissions under the provincial executive committees are informative as sources. Published sources collected in thematic collections were also used (Bukhonova, Gribanova, 1990: 256).

The study was carried out using the theoretical provisions and conclusions set out in the works of domestic and foreign authors. In the studies of Kazakh authors, gender issues are considered in the context of the analysis of the internal social, demographic, cultural policy of the Bolsheviks (Amanzholova, 2017: 26-43; Rysbekova, 2009: 214-217). In A.R. Sharafeeva's works, the women's issue is considered on the materials of the All-Russian Congress of Muslim Women, in which mainly Muslim Tatar women from Kazan took part (Sharafeeva, 2020: 22-64). The author states the growth of the Muslim women's movement in the Russian Empire on the eve of October 1917, but at the same time notes the weakness of the women's movement in Kazakhstan for a number of reasons.

In working with sources and texts, general scientific research methods were used: analysis and synthesis, generalization. Special historical methods - historical-systemic and problem-chronological - made it possible to formulate the author's view on the problem of the gender component in the anti-religious policy of the Soviet government. The comparative-historical method to compare the general and the particular in the processes of state-confessional interaction was used.

The main part

In matters of overcoming patriarchal-religious remnants and emancipating Muslim women, the following Decrees of the Central Executive Committee and the Council of People's Commissars of the Kaz ASSR played an important role: the Decree of December 28, 1920 on the abolition of the kalym, the Decree of January 17, 1921 "On the marriage law of the Kirghiz" and the Decree "On punishability polygamy and coercion of a woman to marry among the Kirghiz" dated September 29, 1921. In the Decree on the abolition of kalym (bride price), any transactions, deals and agreements on the payment of the kalym for the bride were recognized as legally invalid. The Decree on Marriage Law stated, "Polygamy, as a custom deeply humiliating for the moral dignity of a Kyrgyz woman and creating enslavement and exploitation of her personality, is positively prohibited."Only a Soviet civil marriage, registered in the department of civil status records in the prescribed manner, was declared legal.The decree introduced age limits for marriage; for men - at least 18 years old, for girls - at least 16 years old (GAPO. F. 7p. Op.1. D. 213. L.19). The gender component in the religious policy of the Soviet state emerged from the very first years of the victory of Soviet power.In the regional and district power structures, women's departments were created, the task of which was to support women and implement the gender policy of the state on the ground.At the district, county and district executive committees, the Bolsheviks formed special commissions to combat the seclusion of women, the removal of the veil and chapan. From the Central Administrative Department (CDA) of the KASSR which was in charge of religious issues, the provincial and district executive bodies received circular orders on the need to conduct a decisive and systematic fight against such manifestations of Islamic vestiges as kalym and domestic crimes, forcing women and girls to marry against their will, beatings of women and their exploitation, the marriage of a man to his second wife in the existing marriage with his first wife (GAJuKO. F. 838. Op.1.D. 2. L. 136).

Throughout the republic, a struggle for a woman broke out. A widely used form of anti-religious work

among women was regional and district delegate conferences of Muslim women, conferences of girls of national minorities (national minorities) with the participation of the wives of communists, as well as women's Muslim meetings.They discussed issues of the powerless position of women in Muslim society and their protection from domestic violence by the husbands.The resolutions of the conferences aimed at a vigorous struggle against such customs and rituals that deprived women of their rights and placed them in an unequal position with men. They called for explaining to women the position on the abolition of bride price and polygamy, promoting the arrangement of a new way of life, and involving Muslim women in the public and cultural life of the republic (GAPO. F. 7p.Op. 1. C. 228. L. 21).

The complex of anti-religious measures in support of women, carried out in the regions and districts included the fight against quackery and underground medicine, the protection of motherhood and infancy, and the dissemination of sanitary and hygienic knowledge and skills among women. In some provinces, "cultural patronage" was practiced over Kazakh auls, within the framework of which anti-religious meetings were held with the invitation of women (OGASPI.F. 1. Op 1.D. 557. L. 30-31).

In the republic in the 1920s, various campaigns to emancipate women were carried out the Day of the Abolition of the Kalym, the Day of the Abolition of Polygamy, the Day of the Kyrgyz Woman; the Day of the Muslim Woman.Their goal was to attract the broad masses to the struggle against the old religious and everyday survivals. Party, Soviet and public organizations were involved in the campaigns. Particular importance was attached to participation in campaigns of young people - members of the Komsomol and pioneers. The protocols of the commissions for the "Day of the abolition of kalym" reflect the scope of the ongoing campaign.During the campaign in sponsored auls and volosts; women were informed at meetings about the achievements and extraordinary tasks of the party in the field of emancipation of Kazakh women. They practiced staging plays on anti-religious themes, staged show trials related to domestic violence against a woman. The opening of demonstration institutions of Soviet and economic bodies dealing with the emancipation of women was timed to coincide with the Day of the Abolition of the Kalym. To popularize the ideas of the liberation of women, the local press was widely used (OGASPI. F. 1. Op.1. D. 569.L. 6). Theses, slogans and other propaganda materials were developed centrally and sent to the localities from the Kazakh district committee of the RCP (b).

It was difficult to overcome the religious traditions and rituals that were established in society, since the population formally abandoned them, but in fact continued to follow the traditions in their modernized version.Officials noted this in their reports: "Kalym still reigns in our corners, the Kyrgyz woman was and is the subject of purchase and sale, the subject of exploitation and speculation in the hands of bais and their adherents.All decrees issued by the Soviet government on the abolition of the kalym ransom remain on paper. "They renamed the dowry (kalym) to kiit, i.e., mutual remuneration of interested parties," wrote the newspaper "Kirghiz Steppe" in December 1922. "Kiit consists of several heads of cattle (from 1 to 20 heads) with different items: carpets, robes…" (Bukhonova, Gribanova, 1990: 55).

To combat kalym and polygamy, the Bureau of the Regional Committee of the All-Union Communist Party of Bolsheviks in July 1928 decided to create a community "Down with kalym and polygamy." Kazakh women were involved in the membership of the society, using such forms of work as delegate meetings, women's clubs and red women's yurts (AP RK. F. 29. Op.1. D. 390.L. 19). Therefore, according to the information of the women's department of the Almaty District Committee of the All-Union Communist Party of Bolsheviks on the progress of work to combat the seclusion of women, presented in Kazakh district committee in April 1929, a club for women of the national minorities was opened in the city (Bukhonova, Gribanova, 1990: 191-192).

Involving women in local Soviet governments, in artels and cooperatives, in various public organizations, such as the Koshchi Union, the Union of Atheists was considered to be as an effective method for resolving the women's issue. The task set before the Soviet authorities was to increase the percentage of women in the composition of local councils and people's assessors in Soviet courts (Bukhonova, Gribanova, 1990: 191-192). By the end of the 1920s, the number of female advisers was growing. Thus, as of December 1927, 17 women were elected to Chimkent City Council. Of these, 11 were homemakers, two were teachers, two were employees in economic cooperatives, and two were employees in Soviet institutions. Two women sat on the presidium of the city council, the rest participated in the work of sections and commissions (GAJuKO. F. 74. Op. 1.D. 151. L. 66).

In December 1927, 27 women were involved in the composition of Kyzyl-Orda city council, 14 more were candidates for members of the city council. In the national context, the gender representation looked like this: 22 women of Russian nationality, three Kazakhs, one Latvian, and one Georgian. From the total number of women members of the City Council, 7 were members of the CPSU (b), 1 candidate member of the CPSU (b), one was a member of the Komsomol, 18 were non-party. Women worked in sections of the city council: the section of health - 11 women, education - 6, the section of labor and working life - 4, the corporate and trade section - 3, the RCH section - 2, the communal and housing department - 1, the administrative and military department - 1 woman.The most active was the participation of women in the commissions for public education, the protection of motherhood and infancy, in the council of social assistance (GAJuKO. F. 74. Op.1. D. 151.L. 67). 38 women worked in Aulie-Ata council, of which 11 people participated in the work of the asset, 7 in the health section, 2 in the public education section, 2 women took a place in the presidium of the city council (GAJuKO. F. 74. Op.1. D. 151.L. 69).

The political education of women, as an integral part of the gender policy of the Bolsheviks, was also carried out in Kazakhstan. In Tashkent, special courses to train female advisers of Eastern nationalities from Kazakhstan and the republics of Central Asia were organized.Women - members of city, rural, volost, district executive committees, who proved themselves in practical Soviet work, were sent there. Candidates were approved at the plenums of the relevant councils, and requirements were put forward for applicants: literacy in their native language and at least one year of experience in practical Soviet work (GAJuKO. F. 74. Op. 1.D. 151. L. 23).

The implementation of gender policy in the field of state-religious relations in different regions of the republic had its own characteristics, due to the state of the religious situation. In the southern regions of Kazakhstan, Syr-Darya and Semirechensk, the policy to emancipate the Muslim woman was aimed, first, at the fight against paranja. Most Muslims lived in these areas, and the clergy campaigned against the removal of the veil by women. In this regard, the executive authorities paid great attention to the organization of legal assistance, protection of the rights and interests of “women who take off the paranja and thus strive for their emancipation from centuries-old slavery supported by the mullahs” (GAJuKO. F. 838. Op.1.D. 2. L.122). Militia bodies of all levels were obliged to provide them with full assistance when women applied them. Any oppression of an oriental woman in matters of removing the veil was declared a criminal offense.

In the southern regions, cases of domestic violence and reprisals by husbands against their wives were not uncommon. The reason for male aggression was the social activity of women, which was contrary to the canons of Islam. There are many documents in archival funds containing facts of violence against Muslim women. We present only some of them. A resident of the village Bayserke, Enbekshi-Kazakh district, citizen Serikbayev killed his wife because she participated in the production of the play on Red Army Day.Citizen Smerutdinov brutally dealt with his wife when "she left him as a mocker of a woman" (Bukhonova, Gribanova, 1990: 191-192). The show trials of wife killers were used as the main form of combating domestic violence against women.

The organization and activity of "red yurts" was considered as the most acceptable and effective form of education of a Kazakh woman in nomadic regions. These were mobile agitation and propaganda centers for gender support.At these places, women were provided with outpatient care, given smallpox vaccinations, and sanitary and hygienic education of women was conducted here too. Women could receive legal and law assistance not only in the form of advice and consultations, but also referral to the judiciary in cases of kalym, polygamy and alimony. At the yurts, there were points for the elimination of illiteracy among women.

The Muslim clergy insisted that unconditional submission and obedience to the husband in all respects are the highest ideal, the main principle of Islamic morality. In the 1920s, in an attempt to resist the anti-religious policy of the Bolsheviks, the clergy used various tricks and methods to maintain influence over women.Oblast officials reported cases of opposition by the Muslim clergy to the emancipation of women in the Kazakh district committee, Committee of the All-Union Communist Party of Bolsheviks. “The mullahs traveled around the villages under the guise of “trip to koumyss” and campaigned,” they wrote (Bukhonova, Gribanova, 1990: 148). In the reports and summaries of regional officials, it was noted, “baystvo and mullahs slow down the work of red yurts and conduct agitation so that the Kazakhs do not let their wives and daughters study” (Bukhonova, Gribanova, 1990: 147).

On the other hand, the clergy made certain concessions on the gender issue. It is known that Islam

denied the social equality of men and women, asserted the superiority of men over women.According to Sharia, the social status of women was significantly lower than that of men; one man is equivalent to four women, a woman should not talk to a man, be in a room in the presence of men. However, in 1920 and at the beginning of 1930s the Muslim clergy, trying to resist the anti-religious propaganda of the Soviets and take possession of the female masses, changed their attitude towards women.In the reports, officials of the Soviet government reported, "the mullahs in the sermons said that women in Islam now have broad rights."They cited the facts of the involvement of women in Muslim management structures. So, in Atbasar district, one woman was elected to the mahalla.

The wives of mullahs and muezzins conducted religious agitation among women by organizing special meetings - majelis. The women's department of the Akmola provincial committee reported that the Muslim clergy tried to influence women, through their wives to drag women into the mosque for prayers, although earlier women were strictly forbidden to visit the mosque.In Petropavlovsk, at least a hundred women visited each mosque, and special women's departments were set aside for them in the mosques (Bukhonova, Gribanova, 1990: 152).

Results and Discussion

In the development of state-confessional relations in Kazakhstan in the 1920-1930s, great importance was attached to the gender issue. The solution of the "women's issue" in the interpretation of the Soviet authorities was closely linked with the general measures for the Sovietization of the Kazakh village, the conduct of mass political, cultural and educational work.However, the point, one way or another, concerned the religious policy of the state, since the patriarchal remnants that the Soviet government struggled with were due to the canons of Islam.In this sense, the gender policy of the Bolsheviks became an important factor in the restructuring of the entire society, the establishment of new social forms and practices in the national regions. The involvement of Muslim women in the political, economic and socio-cultural life of the state was considered by the Bolsheviks as the main way to combat the religious prejudices of the population and a mechanism for transforming the interaction of organized management structures with various social groups of the population, as a way to reorganize the entire system of social relations.

Conclusion

Thus, it can be summarized that the gender component in the confessional policy of the Soviet government in Kazakhstan in the 1920-1930s occupied a significant place and was due to the political tasks of strengthening the power of the soviets.Muslim women were actively involved in state building and Soviet government, in the public life of the country. Forms and methods of implementing gender policy in the system of Islamic-state relations had regional differences, due to the degree of Islamization of the regions of Kazakhstan.In the southern regions of the republic, where Islam had deep roots among the settled agricultural population, and the norms of Islam were closely intertwined with the customs and traditions of the people, gender policy was mainly aimed at combating remnants in the family and household sphere. In the steppe regions, where the nomadic population predominated, mobile “red yurts” became a common form of anti-Islamic gender politics.

Acknowledgments

The research was carried out within the framework of the grant funding project of the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan (IRN of the project: AP08855487).

References

Аманжолова Д.А. Из истории женского вопроса в СССР (от традиций к модерности). 1920-1930-е гг. // Российские регионы: взгляд в будущее. 2017. – №3. – С. 26–43.

Архив Президента Республики Казахстан (АП РК).

Бухонова, И., Грибанова Е. (1990) Преодолевая религиозное влияние ислама: Сборник документов и материалов. – Алма-Ата: Казахстан. – 256.

Государственный архив Павлодарской области (ГАПО).

Государственный архив Южно-Казахстанской области (ГАЮКО).

Оренбургский государственный архив социально-политической истории (ОГАСПИ).

Рысбекова С.Т. Женские организации в Казахстане и советская практика формирования гражданской активности в 1920-1930 годы // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2009. – №4. – С. 214–217.

Уэст К., Зиммерман Д. Создание гендера / Пер. с англ. Е. Здравомысловой // Гендерные тетради. Вып. 1. Труды СПб. филиала ИС РАН. – СПб.: ИС РАН, 1997. – С. 94–120.

Шарафеева А.Р. Женщины и женский вопрос на мусульманских съездах 1917 г. // Тюркологические исследования. 2020. – Т. 3. – № 2. – С. 22–64.

References

Amanzholova D.A. (2017) Iz istorii zhenskogo voprosa v SSSR (ot traditsiy k modernosti) 1920-1930-e gg. [From the history of the women's issue in the USSR (from tradition to modernity). The 1920s-1930s] // Rossiyskie regiony: vzglyad v budushchee. – No. 3. – 26–43. (in Russian)

APRK–Arkhiv Prezidenta Respubliki Kazakhstan [Archive of the President of the Republic of Kazakhstan].

Bukhonova, I., Gribanova E. (1990) Preodolevaya religioznoe vliyanieislama (sbornik dokumentov i materialov) [Overcoming the religious influence of Islam (collection of documents and materials)]. – Alma-Ata: Kazakhstan. – 256 (in Russian)

GAJuKO–Gosudarstvennyj arkhiv Juzhno-Kazahstanskoj oblasti [State archive of the South Kazakhstan region].

GAPO –Gosudarstvennyi arkhiv Pavlodarskoi oblasti [State archive of Pavlodar region].

OGASPI – Orenburgskii gosudarstvennyi arkhiv sotsial'no-politicheskoi istorii [Orenburg state archive of socio-political history].

Rysbekova S.T. (2009) Zhenskie organizatsii v Kazakhstane i sovetskaya praktika formirovaniya grazhdanskoy aktivnosti v 1920 1930 gody [Women organizations in Kazakhstan and sovietpolicy of the development of social activism in 1920 – 1930] // Vestnik Saratovskogo gosudarstvennogo sotsial'no-ekonomicheskogo universiteta. – No. 4. – 214–217. (in Russian)

Sharafeeva A.R. (2020) Zhenshchiny i zhenskiy vopros na musul'manskikh s"ezdakh 1917 g. [Women and the Women's Question at Muslim Congresses in 1917]// Tyurkologicheskie issledovaniya. – Vol. 3. – No. 2. – 22–64. (in Russian)

Uest K., Zimmerman D. (1997) Sozdanie gendera [Creation of gender]. Per. s angl. E. Zdravomyslovoy. Gendernye tetradi. Vyp.1. Trudy SPb-filiala IS RAN. – SPb.: IS RAN.– 94–120. (in Russian)

IRSTI 21.21.25 https://doi.org/10.26577//EJRS.2022.v31.i3.r5

T. Imammadi , K. Yerzhan* , M. Makhmet

Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakhstan, Almaty
*e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com

RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND CUSTOMS LAW IN TRADITIONAL KAZAKH SOCIETY

The article deals with the relationship and features of the laws of religion and custom in the traditional Kazakh society. The authors emphasize the place and importance of oratory in the court of Kazakh biys (judges). The legal system of the Kazakh steppe, the level of execution of Sharia and its impact on the judicial system are considered. A comparative analysis is carried out between the Court of biys and the Court of Islamic law. The ways of truce, conversion, ways of satisfaction in Kazakh nation and qadai, rizai, sulh and taqim in Sharia and their usage in daily life and solving issues are compared. The election of the Khan and his abdication from the throne of the period of the Kazakh Khanate and the appointment of the Caliph and his ghazal are compared as well as the relationship between religious power and political power. Examples of religious or ethical rules are considered comparing, in particular hospitality, crime and punishment. The laws of customs and norms of Sharia in this traditional Kazakh society are studied in a comparable way. In conclusion, despite the immense space of the territory in the Kazakh steppe, some traditionally legal norms and rules (including even minor rules) in Kazakh society are the same in all regions of the Kazakh steppe.

Key words: Tradition, Customs, Sharia, Court of Judges, Caliph.

Т. Имаммәди, Қ. Ержан*, М. Махмет

Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Қазақстан, Алматы қ.
*e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com

Дәстүрлі қазақ қоғамындағы дін мен әдет-ғұрып заңдарының байланысы

Мақалада дәстүрлі қазақ қоғамындағы дін мен әдет-ғұрып заңдарының қарым-қатынасы және өзіндік ерекшеліктері сипатталады. Авторлар шешендік өнердің қазақ билер сотындағы орны мен маңыздылығына тоқталады. Қазақ даласындағы құқықтық жүйе, шариғаттың орындалу деңгейі мен сот жүйесіндегі ықпалы қарастырылады. Билер соты мен мұсылмандық құқықтағы қазылықты салыстыра талдау жасалады. Қазақ халқының бітім, жүгініс, қанағат жолдары мен шариғат заңдарындағы қадаи, ризаи, сулх, тахким секілді қолданыстардың іс жүргізу мен мәселені шешудегі жұмыс істеу тәртібі мен ережелері салыстырылады. Қазақ хандығы кезеңіндегі хан сайлау және оны тақтан тайдырып ханталау жасау мен халифаның тағайындалуы және оның ғазлі туралы үкімдер салыстырылып, діни билік пен саяси биліктің қарым-қатынасы талқыланады. Діни немесе әдет-ғұрып ережелерінің қонақасы, қылмыс пен оның жазасы секілді кейбір түрлеріне мысал беріледі. Аталған дәстүрлі қазақ қоғамындағы әдет-ғұрып заңдары мен шариғат нормалары салыстырыла зерттеледі. Қазақ даласындағы жер аумағының қашықтығына және ғасырлар өтуіне қарамастан заң шығару мен атқаруға қатысты кейбір дәстүрлі қазақ қоғамындағы құқықтық күші бар нормалар мен ережелер қазақ даласының барлық аймағында ұсақ-түйек қағидаларына дейін бірдей болуы осыны көрсетеді.

Түйін сөздер: дәстүр, әдет-ғұрып, шариғат, билер соты, халифа.

Т. Имаммәди, Қ. Ержан*, М. Махмет

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

Связь законов религий и обычаев в традиционном казахском обществе

В статье рассматривается взаимосвязь и особенности законов религии и обычаев в традиционном казахском обществе. Авторы подчеркивают место и значение ораторского искусства в суде казахских биев. Рассматривается правовая система казахской степи, уровень исполнения шариата и его влияние на судебную систему. Проведен сравнительный анализ суда биев и суда

 © 2022 Al-Farabi Kazakh National University

по мусульманскому праву. Сравниваются пути перемирия, обращения, пути удовлетворения казахского народа и даи, ризаи, сульх, тахким в шариатском законодательстве, в делопроизводстве и решении вопросов. Сравниваются выборы хана и его отречение от престола в период Казахского ханства и назначение Халифа, и приговоры о его газели, обсуждаются отношения между религиозной властью и политической властью. Рассмотрены примеры религиозных или этических правил, в частности гостеприимство, преступление и наказание в сравнении с законами шариата. Сопоставимо исследуются законы обычаев и нормы шариата в данном традиционном казахском обществе. В заключение делается вывод, что, несмотря на отдаленность территории казахской степи, некоторые традиционно правовые нормы и правила (включая даже мелкие правила) в казахском обществе, касающиеся законотворчества и исполнения, одинаковы во всех регионах казахской степи.

Ключевые слова: традиция, обычай, шариат, суд биев, халифа.

Introduction

Customs and traditions are formed in the course of many years of culture, production, life experience of the people, culture passed down from generation to generation. At the same time, customs are the main tool for determining the moral norms of society. This concept is used in our language in the form of customs and traditions.

The traditions of the Kazakh people are rooted in the history of the nation's development, including Islamic values, which are inseparable from the essence of the nation. After the Battle of Atlakh, Islam spread peacefully in the Kazakh steppes and became not only a religious faith of the Kazakh people, but also a way of life. This, in turn, paved the way for the formation of Kazakh customs.

Although the study of customs began much later than in other nations, several years of in-depth research of Kazakh custom by scholars have yielded encouraging results. This led to a systematic study of the influence of religion on the ancient customs of our people in the field of theology, folklore, ethnography, cultural studies and anthropology. In our research article, we also aimed to study the close connection between Kazakh traditions and Islamic Sharia by comparing the relationship between religion and customary law in traditional Kazakh society.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

Such studies, which reveals that the Kazakh legal system has its own peculiarities, are fundamental for the history and culture of the nation. There is also a lack of research that provides links, similarities and differences with the Muslim legal system. Eventually we will study Kazakh legal system from the very outset, customary law, the institution of judicial proceedings and biy, and compare it with its application in the practice of classical Muslim law.

Scientific research methodology

Scientific methodology of the article is based on scientific methods. In revealing the essence of the laws of religion and custom, the methods of comparative analysis, historical analysis were used in the presentation of definitions, mutual comparisons.

Main part

Traditional Kazakh law, through universal rules for its society, has a strong influence on social classes and groups and is completely independent of political power. Customs and traditions change depending on whether the problem is solved. That's why the principle "Not all habit is a custom, but a good habit is a custom" was formed.

As for the level of implementation of Sharia law in the Kazakh steppes, the system of Kazakh law, as in Muslim law, promotes a satisfactory way to avoid going to court, and is based on such a system. This system can be clearly understood from the following principles and laws: "The Kazakh way is satisfactory, it does not go astray, the Shari'a is a treaty, and no one disputes it". These words belong to Anet baba, the great teachers of the three famous Kazakh judges (Kazakh word - bi), Tole bi, Kazbek bi, Aiteke bi. The road is one of the main sources of Kazakh law and has its own category. This principle is the main concept of the Kazakh legal system. Any issue in this regard is resolved by the first judges. Failure to do so will result in a sentence in accordance with Sharia law. The famous Bukhar Zhyrau warned Abylai khan of his time: "Don't be angry, Ablai, if you are angry, I will lift you up, and you will be sent to the court" (Azbanbayev, 2009: 98). This means that if he does

not submit to his authority, he will be taken to the judge as a supreme judge.

Kazbek bi, one of the three most famous Kazakh bis, said in one of his speeches: The Judge should speak when he sees the justice, if black and white quarrel, God will decide in a narrow place (Zimanov, 2006: 100) – it means when the speaker could not find a solution, God's judgment will solve it. No matter how many speeches a speaker makes, he will be a speaker only if he is fair. If the verdict of the bi was the final decision, it would be incomprehensible for Bukhar Zhyrau to say "I will send you to the court (kaz)". From the point of view of the independence of the judiciary from political power, although the political power is in the hands of the khans, the assembly of judges, which elects the khans, are those who unite khans and the people. Although the khans are in political power, we see that the military power, along with the executive power, belongs to the tribal chiefs, heroes (batyrs) and bis. Given that the khan had no personal wealth or property, it can be said that it is a unique example of a system of judicial power as a whole, independent of political power.

The fact that disputes between small tribes or between villages are resolved by the elders, or by the judges between the tribes, as well as in inter-tribal misunderstandings and charge disputes, the fact that sub-tribes settle pre-murder issues through ransom shows that they are settled by mutual consent. In the case of homicides and injuries, compensation was often paid as a path of contentment. Even if he was to be put to death, he followed the Shari'a's path of "peace" and the principle that " a sword does not cut a bent head " and "if someone confess frankly, you must forgive even if it is a heavy sin." It is well-known that in the matter of punishment he used more honor punishment than corporal punishment. The main task of the judges, in addition to serving as judges, was to educate members of a non-judicial, sensible society. While the laws of the steppe required justice, truthfulness, honesty, and integrity, the main mechanism for saving and enforcing the rule of law was the concept of "honor". The main principle: "The livestock is the redemption for my soul, my soul is the cost of my honor." It is confirmed by another statement "A man is worth a hundred horses, a honor is worth a thousand horses" (Zimanov, 2005: 29). The types of punishment are more punitive than the corporal punishment, such as an example, expulsion from the country, smearing black soot on the face, hanging felt around his neck, penalties such as riding a black donkey backwards. In the old way of Esimkhan:

Let there be a khan, let there be a law worthy of a khan!

Let there be an abyz (mullah), be the abyss of choice!

Let there be a bi, let him come!

Let there be a hero, let him be lucky! (Zimanov, 2005: 150) meant that there should be a house for a bi where a well-educated family lives, with good knowledge of the customs of the people.

In general law, normativeness and publicity are important. Due to the fact that Kazakh law is based on a problematic system, it consists of natural rules, which are not alien to human nature and nature, but inclined. From a legal point of view, the researchers confirm that the first priority a system based on natural law and natural judgment is the moral aspect of the case. The Kazakh judiciary is based on the ideology of non-judiciary (Kenzhealiev, 2009:179).

Regarding the Kazakh legal system the famous orientalist Grigoriev V., who served in the Kazakh steppes., says: "Usually many people (Europeans) consider nomads to be far from economic and intellectual development ... It is obvious that developed nations are surprised and jealous when they see how Kazakhs, who are engaged in animal husbandry, look at and resolve disputes" (Aldibekov, 2009: 415).

In Muslim law, the main way is to resolve any disputes and norms not as a rule (judicial), but as a ridai (mutual agreement), that is a principle. Muslim law is based on people's conscience and morals. For example, the principles of witnessing, swearing, confession have deep meanings. We see that many examples, such as the problem of propaganda or coming back multiple times regardless of recognition of the provisions of the adultery, require to build a conscious society. "Peace" and "Tahkim" are institutes in resolving cases related to the rights of citizens before the convict's decision. Non-judgment is aimed at building a society based on the upbringing of the Prophet (Shen, 2012: 118). Reconciliation between the parties is a matter of legal co-operation and peace. A society of peace and compromise has a great role to play in resolving disputes before the courts.

The word "Sulh" means reconciliation, and does not refer to rebellion or disorder. In the Muslim legal literature, a compromise between the aggrieved and the offender parties or the accusing parties is a contract between the parties to settle the dispute amicably. The main definition of sulh is ending the

conflict between the parties The Kitab al-Sulh section is included in the Baba ad-Dawa section of the classical jurisprudence books, as well as in the book al-Shaha, at the end of the confession sections. In international Islamic law, the subject of peace is considered in the Siyar section, family relations in the marriage section, mostly in the al-Qadi section, and the matters of payment in the criminal and revenge sections, property relations in the special section of peace, and inheritance in the taharuj and taqsim ar-ridai sections (Al-Kasani, 2010: II /180-191; III /151). It is clear that the Ishans and Khoja dynasties, who received higher education in the madrasas of the Kazakh steppes, in the performance of their duties as judges, when asked about the Shari'a solution to a problem, gave a fatwa based on these books of jurisprudence.

Tahkim is another institution in Muslim law that seeks to reach a compromise and agreement. Takhkim refers to the contradictions and mutual accusations in the literature of Muslim law with the consent of both parties to a third person or a group of representatives of the rebels (halukam). The way of tahkim, which existed before Islam, is still recognized as legitimate after Islam. Islamic jurists say that all the conditions for a kazy are the same for a judge. The subject of tahkim is considered in the sections of classical Muslim legal literature, such as nikah, talaq, adabul-qadi, bayg, akila (Al-Kasani, 2010: IV / 92; T / 32). Tahkim is a form of sulh, an important way to put an end to issues of public concern, such as hunger, hatred, revenge, social conflict and injustice, and to promote social cooperation. Takhkim in Muslim law serves in the same way as in Kazakh customary law, such concepts as "seeking justice" and "appealing to the authorities." We will talk more about this in the section on judges and the court of judges.

The Kazakh legal system imposes restrictions on liberty, imprisonment, money laundering, and other penalties. According to popular belief, these punishments were more severe than death. This is because the notion that "shame is much more important than death" is well established. Penalties for property liability include fines (different types of fines). If there was very heavy property fines, it was obliged to pay as a dynasty or tribal village (Oseruly, 2009: 25). Such large-scale accusations oblige them to correct and educate the bullies and villains, who, in due course, also strengthen self-government and control. As an example of the fact that legal responsibility is based on the tribal system and various payments and charges are imposed on the tribes, one of the historical literatures states: "village Kyr-Shekty with 9,000 houses has to pay 6,000 sheep, it is not big as not a single sheep comes to each house" (Shukirov, 2006: 404). This means that the whole tribe is burdened with the fines or other penalties that a man must pay.

The content of the laws of the "four bis" adopted for the Kazakhs of East Turkestan in 1836, when the ancient Kazakh customs were applied until the most recent and recent history, was as follows: 1) Land dispute, 2) Widow dispute, 3) Charge dispute, 4) Theft, 5) Inheritance, 6) Road (Mynzhan, 2004: 485). We see that the topics and sections are inconsistent, as they are somewhat involuntary and forced to be classified and divided into sections according to the system of Islamic law or the sections of the Western legal system. Since the whole legal system is based on the mind and human nature, it is necessary to eliminate some similar articles and regulations. However, they may not be compatible with each other as a whole. For example, in the study of the methodology of Muslim law, the division of slave wages into the wages of God seems to be a correspondence between the division of the Romano-German system into two major branches: public law and private law.

Although the rule of the state was in the hands of the khans, there was a council of rubas and judges who elected and installed the khans. It depended not only on the system of government, but also on the welfare of the country and the field of military defense, the khans depended on the bis and rubas. The khan did not have his own army and property.

According to the rules of making a khan and khan talau (robbery of a khan), all Kazakh khans are descended from the "Tore" clan, came from the descendants of Genghis and it must be so. The establishment of this khanate system in the Kazakh people is so stable that it does not accept from other people and tribal leaders. The most striking historical example of this is the Abak Kerey tribe of Kazakhs in the Altai and Tarbagatai regions, an ancient settlement that was liberated from the Dzungars in the 1770s. Later, when the Kazakh Khanate began to disintegrate due to external attacks, neighboring China, Mongolia and others did not consider the Kazakh people as equals: “You came later. Your political leaders have no kings. There is a khan of our country. The khan does not come to terms with ordinary people". In many cases, they claim their rights because no one recognizes their sovereignty and country. Then the people of Abak Kerey elected 17 people, led by Tauasar bi, to elect a khan from their leader. Abylpeiz Tore sent

his son Kogedai with his mother Mrs. Tumar to Abak Kerey. He is said to have been only 12 or 14 years old when he arrived in Abak Kerey. Despite his young age, he ruled the country on an equal footing with other nations. By 1836, the Great Council was hold in order to reform and modernize the system of governance. Four senior bis will be elected from that council. He revised the customary law and passed a bill called the "Four bi tore." These updated laws were officially in force among the Kazakhs for 113 years from 1836 to 1949. Different opinions are expressed in the election of the four bis. It is said that there were four assistants, four great angels, four caliphs, four books, and four imams in the religion, and that Abylai Khan's advisers were four bis (Babi Toktar, 2009: 483-485). Even before the last Kazakh khans and sultans, the Kazakh people had a well-established notion that political power should be in the hands of judges, and even today there are those who believe that the descendants of tore should rule.

In order to elevate the khan, first of all, the leading bis and aksakals of all the tribes came to the meeting and decided who would be the khan. Then often on Friday they gather as many people as possible and the future khan looks at the qibla on a white felt mat on a high place, rather than in a palace or khanorda. A man from the Khoja dynasty or imam recites the Koran and one of the elders blesses. Then the khan on the felt is raised above the head on all four sides. The Kazakh people call it "raising a khan on a white felt". Then the outer garments are taken off, torn, and distributed to the good people and dignitaries who attended the meeting. This is called “telim” or "khan sarkyty". After that, they put on a khan's hat and a robe and boots (Nusipokasuly, 2011: 127-129). Here you can see that the khan's ascension on Friday, the khan's sitting on the qibla, reciting the Koran, receiving blessings from the khan's clothes are religious principles and values.

In traditional Kazakh society, the notion of a khan and the head of state in Islamic law is somewhat similar. There are also Islamic notions that it should come from a certain political elite. It can even be seen that the above-mentioned khantalau is similar to the notion of the removal of the caliph from the throne, known as the Ghazl al-Khalifa. Although the literature of classical jurisprudence does not have a special section or topic on the election and appointment of caliphs, it is considered on topics such as "imam", "caliph", "imara". It is even mentioned in the topic of imamship in prayer, and the imamship in prayer is called "imam as-sugra" and the head of state or sultan is called "imam al-kubra". It is also mentioned among the sections of theology. At the end of the work of the Aqeedah, this topic of management is also considered.

The position of the head of state in a Muslim country is considered to be a function of the Prophet's mission as a coordinator of religious and civic relations outside the service of tabligh (transmission of religion). In order to become a caliph, imam or emir al-mu'minin, there are a number of conditions, such as being a Muslim, being a man, being mentally and physically healthy, having a sufficient level of education, being just, and being a member of the Quraysh tribe (Cetin, 2013: 110). Basically, the election and appointment of a caliph or imam takes place in four different ways:

1. Bigat's way is to gather the leading elites and the general population in the society and accept the leadership.

2. In consultation with his predecessor, he accepted power at the national level

3. Through the Council of the Shura - the formation of the population by nominating and selecting candidates as a result of consultations of representatives of certain groups formed from the people.

4. By conquest, a person worthy of the caliphate seizes power by force. Although this path does not conform to the appointment of a caliph in Islam and the principle of biqat in the electoral system, it is permissible to prevent mass unrest, anarchy and civil war. Sometimes the heir to the throne of the monarchy or the next representative of the dynasty came to power by choosing this path (Ibn Abidin, 1992: I / 547-549; Karaman, 2011: I /187).

At the same time, although there are various topics related to governing the state, there are many conclusions that the absence of ayat-hadiths (nas) on how to be elected is left to the will of the later mujtahids and the common decision of the ummah. It is obvious that the issue of forming a general system of government based on the actions of just caliphs is a matter of free will, provided that the general principles and states are observed, a worthy person can seize power by force (Turcan, 2001: 217). This is because neither the Prophet nor his Companions set a pattern of appointment based on a specific criterion or system. In this regard, it should be noted that the decision should be made at a meeting of the council among certain elite groups, in accordance with the will of the people and the current situation.

In fact, in most systems of government, the right to rule for a certain period of time or for a lifetime, but on Islamic principles, neither. On the contrary,

its term and rights are determined by its suitability and performance of its duties (From this point of view, in the traditional Kazakh society, in the event that the khan does not deserve his status, the plundering of the khan or the removal of the throne by force is similar to the principle of decency in the caliphate). The caliph's removal from the throne by the ummah is also mentioned in the literature of jurisprudence. There are two reasons for this: the first is when he has been misled into believing or morally believing, and the second is when he has been accused of immorality by openly committing forbidden acts. For the second reason, the situation is considered, if he does not voluntarily vacate the throne, he will be forced to surrender. If such a possibility is not seen, if the assumption of its usefulness prevails, he will be forcibly removed from the throne (Karaman, 2011: 189-190).

There is a clear similarity between the election of a khan in the period of the Kazakh Khanate and the overthrow of the khanate and the appointment of a caliph and his rulings on ghazals. While the election of a khan from the nobility reflects his level of political elite, the rise of a khan in the council of judges is the same as the acceptance of his power by the notion of bigat. And in case of non-fulfillment of his duties, the practice of khan talau is in accordance with the principle of "gazl al-khalifa".

Laws and norms that occur in everyday life in traditional Kazakh society are considered in the laws of custom. For example, if the "guest meal" is not performed or if the "guest meal" is not served properly in case of appealing to the bi of that tribe he is required to pay fines. Therefore, although many of these rules are similar to moral and ethical rules, it can be seen that they are norms that require high and strict observance of legal responsibility. Sometimes, in this case, depending on the problem, according to the principle "the scarf is not a coat, but opens the way". The rite of allegiance is simplified. But he will have to plead guilty. Such acts have the force of law. Such rules are like proverbs, they are used among the people with similar words. A clear example of the rules that have legal force in everyday life is the guest meal. Even simple incidents do not go unnoticed. For example, in a note left by Berem: “The guest first gives the meat to the host and then other people in the house with his own hands. The guest should not serve more than three pieces of meat. If more than a third is given and a person suffocates and dies, the guest pays 100 horses. And if he gives less than three pieces and suffocates, it is not paid for”, - writes with surprise (Berem, 2006: 79).

It is known that failure to provide food to a guest or failure to pay a proper reward under customary law is punishable. Some etiquette is punishable by a fine in connection with an unlawful act, as well as in violation of values that are revered or significant in steppe culture. For example, it is still said that if a person rides a horse towards the house or outside the house, gets off the horse right next to the house, and gives a guest a piece of meat with pancreas, the horseman will be fined (Imamumadi, 2019: 49). The precautionary acts and values of that time are still preserved in the country. For example, when the bone marrow is not involved, the adult side is resentful, and each bone has its own meaning depending on the people involved.

In Islamic law, imams of madhhabs respect the guest and discuss the issue of food and water. The essence of this problem seems to be in the hadith, "Take your wages for not eating" (Abu Dawud, 2019: 342). In this regard, Imam Aqzam, Imam Malik and many scholars have said that hospitality is important but not obligatory. According to a narration from a mujahid, it is obligatory to wait for a guest.

Words used in Kazakh in the legal sense, such as "Esim khan's old way", "Kasym khan's old way", "Kazakh way ..." are used in the sense of conduct, status, discipline, law, tolerance. In everyday life, the words "way" is also used for rituals and customs that should be given importance (Dautaliev, 2009: 149). For example, according to the notion of "his way is big" does not relate only to the age, but also it means he could have a high status according to the genealogy, the offspring of a father, a half-brother. The greatness of the way is clearly reflected in special ceremonies and gifts, respect, contribution to the value and hostage, and responsibility in it.

Rituals are often given in the form of proverbs or sayings that are easy to memorize. Many of these words have been preserved in the literature and historical data, in the memory of the people, but in the form of special articles or issues. As they have been out of use for a long time, it is clear that many of these rules have been forgotten. How many have lost their original meaning. For example, the word "golden scales" in the phrase "just power, golden scales" used to persist in justice, to measure the case delicately as measuring gold. The phrase "No one is born in the right way, no one is born in the wrong way" means impartiality, and the phrase "Inadequate power leads to seven thefts" means that if the sentence and punishment do not play a retaliatory role, the crime will increase. There was always a way to

sue, to demand justice, to complain. To express freedom and liberty, he concluded, "Even if they want to cut your head, they don't want to cut your tongue." Concerning the proof of the crime, the trail, the suspicion there are also rules.

Regarding revenge and punishment, "blood for blood, soul for soul", "ear for ear, hoof for hoof", "blood for revenge, accidental charge", "The value of the land is two times fifty" (100) are some of the rules that have become the rule. According to the principle: "The rope saves the horse, the horse saves the man, the man saves the country" it is required to pay charges. Regarding the property and treasure found, "the one who finds it rejoices, the one who recognizes it takes it". When it comes to violent acts, it is said that "it is difficult to come to terms with a sword", but to show forgiveness, to be close to compromise it is said "the sword does not cut curved head (someone who confessed his sins)", "If someone is confessing, forgive him even it's too hard", "There is no infallible jaw, no infallible hooves", "Do not take someone's life to not be a stranger", "There is no guilt in going astray, after finding the herd again". There are countless examples of such rules (Dautaliev, 2009: 148).

In case of non-compliance with the rules of Kazakh law due to inappropriate abuse, in case of non-agreement one side takes revenge by taking away a group of cattle from the pasture - it is called "barymta". The chiefs of the tribe were informed both during and after the barymta. This was the meaning of the phrase " if you say that you are doing barymta you are not guilty " (Alimzhan, 2010: 24). The barymta is not a violation of the law, on the contrary, a demand, a requirement of charges. If it is committed without letting know the tribal leaders, it is considered a robbery, not barymta. Even some provisions of the normative customary law state that no compensation is paid to those who were wounded in the hostage-taking and died of beatings (Dulatbekov, 2006: 103). In this regard, we see that it is recognized as legal.

As a general principle, the protection of the Muslim law is called "darurat al-hamsa", such as the protection of religion, soul, intellect, property, while the Kazakh people took the principle "The livestock is the redemption for my soul, my soul is the cost of my honor." According to this rule, the protection of religion and honor is the most important, then the issue of the soul is considered, after that only one of property.

Results and discussion

Religion consitutues a spiritual part of society. It is impossible without society and the same is true for society. One of the vital functions of religion is distribution of religion culturally. Islam, which spread to the Kazakh steppe in the 8th century, changed and clashed some of the ancient religious beliefs of the Kazakh people. It taught to consider the world, the creation of the universe, and problematic issues in society within the framework of Islamic Sharia. This led to formation of the laws of Customs in traditional Kazakh society. As can be seen from the research, the norms of religion and traditions have been integrated into each other in terms of spiritual harmony and transformed into a single body. The paper was based on a comparative method.

Conclusion

In the result, it can be concluded that Islamic values, which started its diffusion in the Kazakhs steppe several decade centuries ago, have been intertwined with the lifestyle and traditions of the Kazakh people. A distinctive Kazakh worldview was formed in the result of this process, and as such, the norms of Customs in traditional Kazakh society were closely intertwined with Islamic Sharia and turned into a single concept. All citations, proverbs and sayings of the Kazakh people were in a harmony with Quran and hadiths and were aimed at instilling humanity, morality and patriotism among next generation. Therefore, the laws of religion and Customs in traditional Kazakh society complement and improve each other.

References

Abu Davud Suleyman b. el-Es'as b. İshâk es-Sicistânî. (2019) Suneni Abi Davud, thk: Yasir Hasan, III. Beyrut, Muassasat er-Risale. – 367.

Al-Kasani, Alauddin Abu Bekr b. Masud b. Ahmad. (2010) Badai es-Sanai fi Tartib aş-Şerai, Beyrut: Dar ak-Fikr. II. -340. III. -249. IV. – 224.

Cetin M. Maturidiligin (Hilafet/Imamet) anlayisi. Erzurum. 2013. – 236.

Ibn Abidin Amin ibn Ahmed ibn Abdulaziz. (1992) Raddu'l-Muhtar, I, Beyrut. – 663.

Imamumadi T. (2019) «Geleneksel Kazak toplumundaki örfi kuralların İslam hukuku açısından değerlendirilmesi». (Жарияланбаған диссертация), Marmara Universitesi, İstanbul. – 224.

Karaman H. (2010) Anahatlarıyla İslam Hukuku. Istanbul: Ensar. C. I. – 340.

Şen Y. (2012) İslâm Hukukunda Arabuluculuk. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XI, Sayi: 22. -135.

Türcan T. (2001) Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, Ankara. Ankara Okulu Yayınları. – 271.

Азбанбаев М.А. (2009) «Би Терминінің қайдан шыққаны туралы сөз», С. Зиманов (ред.), Қазақтың ата заңдары, ішінде (97-100). – Алматы: Жеті жарғы, Т. Х. – 589 б.

Әлдібеков Ж.С. (2009) «Билер сотының әлемдік маңызы», Зиманов С. (ред.), Қазақтың ата заңдары, ішінде (411-417), Алматы: Жеті жарғы. Т. Х. – 589 б.

Әлімжан Қ. (2010) Қазақтың кәдуілгі құқық ережелерінің көркем әдебиетте, фольклорда және музыкада көрініс табуы. – Алматы: Интерлигал. – 50 б.

Берем А. (2006) «Қазақтардың тұрмыстық және отбасылық өмірі», С. Әжіғали (ред.), Қазақтың дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары, ішінде (72-87). – Алматы: Арыс, Том 2. – 328 б.

Бәби Тоқтар. (2009) «Абақ Керейдің заң-ережелері туралы», С. Зиманов (ред.), Қазақтың ата заңдары, ішінде (482-494), Т. Х. – Алматы: Жеті жарғы. – 589 б.

Дәуітәлиев Қ.Н. (2009) «Қазақ құқығының ерекшеліктері», Зиманов С. (ред.), Қазақтың ата заңдары. – Алматы: Жеті жарғы. Т. Х. – 589 б.

Дулатбеков Н. (2006) Қазақтың әдет-ғұрып заңдары, Әділет. – Астана. – 236 б.

Зиманов С. (2005) «Қазақтың жарғы заңдары – әлемдік маңызы бар Құқықтық жүйе», Зиманов (ред.), Қазақтың ата заңдары, ішінде (23-34). – Алматы: Жеті жарғы. Т.V. – 539 б.

Зиманов С. (2006) «Қазыбек би», Зиманов С. (ред.), Қазақтың ата заңдары, ішінде (97-102). – Алматы: Жеті жарғы. Т. VIII. – 600 б.

Кенжеалиев З.Ж. (2009) «Дәстүрлі қазақ қоғамындағы соттық билік қатынастарының ерекшеліктері». С. Зиманов (ред.), Қазақтың ата заңдары, ішінде (178-182). – Алматы: Жеті жарғы, Т. Х. – 589 б.

Мыңжан Н. (2004) «Қазақ хандығының заңдары», Қазақтың ата заңдары, Т. II. ішінде (399-402), Алматы: Жеті жарғы. – 666 б.

Нүсіпоқасұлы А., Жапарұлы А. (2011) Ағаш Бесіктен жер бесікке дейін. – Алматы: Өнер, Т. I. – 146 б.

Өсерұлы Н. (2009) «Дәстүрлі билер соты», Зиманов С. (ред.), Қазақтың ата заңдары. – Алматы: Жеті жарғы. Т. Х. – 589 б.

Шүкіров З. (2006) «Рахманқұлдың құны», Зиманов С. (ред), Қазақтың ата заңдары, (402-409). – Алматы: Жеті жарғы. Т. VII. – 600 б.

References

Abu Dawud Sulayman b. al-As'as b. Ishaq al-Sijistani. (2007) Sunan Abi Dawud, ed.: Yasir Hassan, III. Beirut, Muassasat al-Risale. - 367. (in Arabic)

Aldibekov Zh.S. (2009) Biler sotinin alemdik manizi. Zimanov S. Qazaqtin ata zandari ishinde. Almati. Jeti jargi. [The world significance of the judiciary, Zimanov S. (ed.), Kazakh ancestral laws, including] (411-417), Almaty: Seven Charters, 2009. Vol. X. - 589. (in Kazakh)

Alimzhan K. (2010) Qazaqtin kaduilgi quqiq erezhelerinin korkem adebiyette, folklorda zhane muzikada korinis tabui. Almati. Interligal. [The rules of ordinary Kazakh law in fiction, folklore and music.] Almaty. Interligal. – 50. (in Kazakh)

Al-Kasani, Alauddin Abu Bakr b. Masood b. Ahmad. (2010) Badai es-Sanai fi Tartib al-Sharai, Beirut: Dar al-Fikr. Vol. 2. - 340. Vol. 3. – 249. Vol. – 224 (in Arabic)

Azbanbayev M.A. (2009) Bi termininin qaydan shiqqani turali soz. S. Zimanov (red.), Qazaqtin ata zandari ishinde. Almati: Jeti jargi [A word about the origin of the term dance. S. Zimanov (ed.), Kazakh ancestral laws, including] (97-100), Almaty: Seven Charters, Vol. 10. – 589. (in Kazakh)

Babi Toktar. (2009) Abaq Kereydin zan-erezheleri turali. S. Zimanov (red.), Qazaqtin ata zandari. Ishinde. Almati: Jeti jargi [On the laws and regulations of Abak Kepei. S. Zimanov (ed.), Kazakh ancestral laws, including] (482-494), Vol. 10. Almaty: Seven Charters. - 589. (in Kazakh)

Berem A. (2006) Qazaqtardin turmistiq jane otbasilik omiri. S. Azhigali (red.), Qazaqtin dasturleri men adet guruptari. ishinde, Almati: Aris [Domestic and family life of Kazakhs. S. Azhigali (ed.), Kazakh traditions and customs, including] (72-87), Almaty: Arys, Vol. 2. – 328. (in Kazakh)

Cetin M. Maturidiligin (Hilafet/Imamet) anlayisi. [Politics (The caliphate/Imamate) thought of Maturidism]. Erzurum. 2013. – 236. (in Turkish)

Dautaliev K.N. (2009) Qazaq quqiginin erekshelikteri. S. Zimanov (red.), Qazaqtin qta zandari. Almati: Jeti jargi. [Features of Kazakh law. Zimanov S. (ed.), Kazakh ancestral laws]. Almaty: Seven charters, Vol. 2. X. – 589 (in Kazakh)

Dulatbekov N. (2006) Qazaqtin adet-gurip zandari. Adile. Astana. [Kazakh customary laws, Justice]. Astana. – 236. (in Kazakh)

Ibn Abidin Amin ibn Ahmad ibn Abdulaziz. (1992) Raddu'l-Mukhtar, Vol. I, Beirut. - 663. (in Arabic)

Imamumadi T. (2019) Geleneksel Kazak Toplumundaki orfi kuralların İslam Hukuku Achısından Degerlendirilmesi. Zhariyalanbagan dissertatsiya. [Assessment of the norm of ordinary law in the traditional Kazakh society from the point of view of Islamic law]. (Unpublished dissertation), Marmara University, Istanbul. – 224. (in Turkish)

Karaman H. (2010) Anahatlarıyla İslam Hukuku [Islamic law in general]. İstanbul: Ensar. Vol 1. - 340. (in Turkish)

Kenzhealiev Z.Zh. (2009) Dasturli qazaq qogamindagi sottiq bilik qatinastarinin erekshelikteri. S. Zimanov (red), Qazaqtin ata zandari, ishinde, Almati: Jeti jargi [Features of judicial relations in traditional Kazakh society. S. Zimanov (ed.), Kazakh ancestral laws, including] (178-182), Almaty: Seven Charters, Vol. 10. – 589. (in Kazakh)

Mynzhan N. (2004) Qazaq qandiginin zandari. Qazaqtin ata zandari. ishinde, Almati: Jeti jargi [Laws of the Kazakh Khanate. Kazakh ancestral laws]. Vol. 2. in (399-402), Almaty: Seven Charters. - 666. (in Kazakh)

Nusipokasuly A., Zhaparovich A. (2011) Agash besikten jer besikke deyin. [From the Wooden Cradle to the Earth Cradle]. Almaty: Art, Vol. 1. - 146 (in Kazakh)

Oseruly N. (2009) Dasturli biler soti. S. Zimanov (red), Qazaqtin ata zandari [Court of traditional judges. Zimanov S. (ed.), Kazakh ancestral laws] -Almaty: Seven Charters, 2009, Vol. 10 – 589 (in Kazakh)

Shen Y. (2012) İslâm Hukukunda Arabuluculuk [Mediation in Islamic Law]. Journal of the Theological Faculty of the University of Hittite, Vol. 11. Issue: 22, - -135. (in Turkish)

Shukirov Z. (2006) Rahmanquldin quni. S. Zimanov (red), Qazaqtin ata zandari [The cost of Rakhmankul. Zimanov S. (ed.), Kazakh ancestral laws]. - Almaty: Seven Charters, Vol. 2. – 600 (in Kazakh)

Turcan T. (2001) Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri [Element of Sovereignty of the State and Its Powers Driving from Sovereignty]. - Ankara. Publications School Ankara. - 271 (in Turkish)

Zimanov S. (2005) Qazaqtin jargi zandari – alemdik manizi bar Quqiqtiq juye. S. Zimanov (red), Qazaqtin ata zandari. ishinde [Kazakh charter laws - the legal system of world importance. S. Zimanov (ed.), Kazakh patriarch]. Vol. 5. - 539. (in Kazakh)

Zimanov S. (2006) Qazibek bi. S. Zimanov (red), Qazaqtin ata zandari, ishinde [Kazybek bi, Zimanov S. (ed.), Kazakh ancestral laws, including] (97-102), Vol. 8. - Almaty: Seven Charters. – 600. (in Kazakh)

IRSTI 21.31.55 https://doi.org/10.26577//EJRS.2022.v31.i3.r6

A. Zhaxybayeva*, К. Kaliyev, A. Zhaxybayev

Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakhstan, Almaty
*e-mail: muslimka12_92@mail.ru

THE IMPACT OF RELIGIOUS CONVERSION ON SOCIAL IDENTITY IN THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN

This work contains a comprehensive overview of psychological research on religious conversion and spiritual transformation, which went through a remarkable growth in the past generation. The period from 1900 to the 1930s was marked by the work of James, Hall, Freud and their followers; subsequent restrictions stopped such work. In the 1960s, this area re-emerged; since then, it has significantly expanded. A new study examines the conversion to various religions, including Christianity, Islam, and Judaism. New religious movements and spirituality. Conversion is seen as a process varying in speed, motivation, context, and direction, including deconversion. World religions are similar in many ways; the scholar Stephen Prothero calls this resemblance a "family resemblance". All religions include rituals, scriptures, holy days and gathering places. Each religion gives its followers instructions concerning the way that people should deal with each other. In addition, the three world religions – Judaism, Christianity and Islam – have a common origin: they all go back to the biblical figure of Abraham. The authors state that today there are few countries like Kazakhstan, which is setting an exemplary tolerance among multi-confessional, multi-nationalities with different ethnic and religious identities.

Key words: religious conversion, social identity, sociology of religion, religious affiliation, phenomenon.

А. Жаксыбаева*, К. Калиев, А. Жаксыбаев

Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Қазақстан, Алматы қ.
*e-mail: muslimka12_92@mail.ru

Қазақстан Республикасындағы діни конверсияның әлеуметтік бірегейлікке әсері

Мақалада XX ғасыр барысындағы діни конверсия үдерістері мен қоғамның діни-рухани саласындағы өзгерістерді түсіндірудің әртүрлі концепцияларын ұсынған психологиялық зерттеулерге салыстырмалы талдау жасалады. Діни конверсияның психологиялық себептері мен мотивациялары 1900-1930 жылдар аралығында У. Джеймстің, С. Холлдың, З. Фрейдтің және олардың осы бағыттағы интеллектуалды ізденістерін жалғастырған ізбасарларының еңбектерінде көрініс тапты, алайда кейінгі шектеулер мұндай жұмыстың тоқтатылуына әкелді. Дегенмен, 1960 жылдардағы қоғам өміріндегі діни үдерістердің қайта жандануына байланысты бұл мәселе қайта белең алды. Содан бері діни конверсияның қарқыны мен ауқымы айтарлықтай кеңейе түсті. Бұл бағыттағы жаңа зерттеулер христиан, ислам, иудаизм діндерімен қатар басқа да әртүрлі діндерге ауысуды қарастырады. Жаңа діни қозғалыстар аясындағы діни конверсия уақыты, мотивациясы, контексті және бағыты (соның ішінде, деконверсия құбылысы) бойынша өзгеретін процесс ретінде қарастырылады. Әлемдік діндердің сенім негіздерінің және т.б. компоненттерінің ұқсастығы Стивен Протероға бұл ұқсастықты «отбасылық ұқсастық» деп атауға мүмкіндік береді. «Барлық діндерге рәсімдер, жазбалар, қасиетті күндер мен жиналу орындары кіреді. Діндердің моральдық-этикалық қағидаттарының жалпыадамзаттық құндылықтарға үлкен мән беруі адамдардың бір-бірімен қарым-қатынасындағы ортақ ұстанымдардың орнығуына ықпал етеді. Ибраһимдік діндердің генетикалық жақындығы және жалпы адамзаттық сананың ортақ гуманистік құндылықтарға бағытталуы, діни таңдау құқығының мойындалуы мен діни наным-сенім бостандығы қазіргі діни конверсия мен діни-рухани үдерістердің негізгі трендін айқындайды. Авторлар, бүгінде көпконфессиялық, әртүрлі этникалық және діни бірегейлікке ие көпұлттар арасында толеранттылықты орнатып отырған Қазақстан сияқты елдің саусақпен санарлық екенін айқындайды.

Түйін сөздер: діни конверсия, әлеуметтік бірегейлік, дін социологиясы, діни қатыстылық, феномен.

А. Жаксыбаева*, К. Калиев, А. Жаксыбаев

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Казахстан, г. Алматы
*e-mail: muslimka12_92@mail.ru

Влияние религиозной конверсии в социальной идентичности в Республике Казахстан

В данной работе представлен всесторонний обзор психологических исследований по религиозному обращению и духовному преображению, в которых заметный рост произошел в прошлом поколении. Период с 1900 по 1930-е

© 2022 Al-Farabi Kazakh National University

годы ознаменовался трудами Джеймса, Холла, Фрейда и их последователей; последующие ограничения привели к остановке такой работы. В 1960-е годы исследования в этой области вновь возобновились; с тех пор она значительно расширилась. Новое исследование рассматривает обращение к различным религиям, включая христианство, ислам, иудаизм, а также новые религиозные движения и духовность. Конверсия рассматривается как процесс, который варьируется по скорости, мотивации, контексту и направлению, включая деконверсию. Мировые религии во многом схожи; ученый Стивен Протеро называет это сходство «семейным сходством». Все религии включают в себя ритуалы, священные писания, священные дни и места сбора. Каждая религия дает своим последователям Инструкции о том, как люди должны поступать по отношению к друг другу. Кроме того, три мировые религии – иудаизм, христианство и ислам – имеют общее происхождение: все они восходят к библейской фигуре Авраама. Авторы констатируют, что сегодня мало таких стран, как Казахстан, показывающих пример толерантности среди многоконфессиональных, многонациональных народов с разной этнической и религиозной идентичностью.

Ключевые слова: религиозная конверсия, социальная идентичность, социология религии, религиозная принадлежность, феномен.

Introduction

In terms of religion, according to the population census of Kazakhstan (2022), about 70% of Kazakhstan's population is Muslim (Kazakhstan Population 2022 (Live). By tradition, the Kazakhs are Sunni Muslims of the Hanafi School. The Kazakhs adopted Islam gradually, with significant conversion only at the beginning of the XIXth century. Slavs of Kazakhstan are traditionally Orthodox Christians, and the Russian Orthodox Church is the largest Christian denomination in the republic. The majority are Sunnis of the Hanafi School, including ethnic Kazakhs, who make up about 60% of the population, as well as ethnic Uzbeks, Uyghurs, and Tatars. Less than 1% is a part of the Sunni Shafi'i School (mostly Chechens). The southern region of the country has the highest concentration of self-identified practicing Muslims. In total, there are 2680 mosques in the country; all of them are connected with the "Spiritual Administration of the Muslims of Kazakhstan" headed by the Supreme Mufti. Eid al-Adha is recognized as a national holiday. Less than 25% of Kazakhstan's population is Russian Orthodox, including ethnic Russians, Ukrainians and Belarusians. Other Christian groups include Roman Catholics and Protestants. A total of 342 Orthodox churches, 86 Catholic and 595 Protestant churches and prayer houses are registered (Zhanat, 2020).

Justification of the choice of articles and goals and objectives

The main purpose of this article is to study the transformation of the social identity of Muslim converts in the context of the religious conversion process.

To achieve this purpose, I have identified the following objectives:

1. Analysis of scientific literature and generalization of theoretical approaches to the problem of researches on social identity and to the issue of its formation;

2. Analysis of classical and modern theories, models of sociological explanation of religious conversion.

Religious conversion as a social and psychological process of increasing the religiosity level leads to changes in self-identification and life position at the level of various elements of social identity.

Scientific research methodology

The methods used to study the influence of religious conversion on social identity are based on the theoretical discoveries of domestic and foreign scientists. To achieve results on the topic, a general scientific summary was written, a system-structural, and a comparative analysis was carried out using logical-theoretical, historical methods, gradual, analytical, statistical analysis.

The main part

In modern Kazakh reality, the issue of religious identification is highly relevant. Currently, there is an increase in the degree of religiosity of the population, as well as a relative rejuvenation of the religious component. According to the study of Gaziz Telebaev, the following can be distinguished in the religious identification of Kazakh youth (Telebaev, 2006).

– progressive religiosity: year by year the number of young people converting to religion is growing;

– rejuvenated religiosity: the rejuvenation of the next generation compared to the previous generation;

– superficial religiosity: despite the innate religious identity, the attitude to religious life is formal and situational;

– differentiated religion: in this case, ethnic identity is a differentiating factor, and it determines the various degrees of religiosity (Isaeva, V. B. 2013: 28-36).

It is debatable whether there is a relationship between religious and national identities, which of them is dominant for the majority of the population or rather how positive or harmful is the tendency for an increase in the number of those who want to show themselves first of all as Muslims, and only then as Kazakhs (Martinovich, 2006: 2).

In modern Kazakhstan, there are a number of factors influencing religious identification, and we cannot say about their preconditions. In particular, these are false atheism inherent in Soviet ideology, excessive religiosity in the first years of independence, the absence of an "internal filter" for information waves, and other reasons, the most important of which is the missionary activities, which is the main reason for religious acceptance (Zholdasbekov, 2011).

Some scholars suggest that negative emotional states are the most common reason for religious conversion. Indeed, religion can provide solace in times of depression, anxiety, or hardship. The academic community is divided on this issue, with many arguing that we have a biological predisposition to religious belief that has nothing to do with the prior mood. The Dutch ethologist Nicholas Tinbergen came to the conclusion that the biological basis of human religiosity is: a tendency to dominance and hierarchy, respect for boundaries, the presence of significant, "sacred" places, the locality of the group, the ritualization of activities in general and the rituals of mourning and burial in particular; those features that which allow revealing the moments of origin, evolutionary transition and subsequent formation of human religious ideas. Thus, human ethology becomes the basis for explaining the biological nature of the genesis of religious ideas. The cognitive biases that shape this disposition have been explored шт other works and include the need to attribute agents to certain types of events (e.g., gremlins in broken cars) as well as a curiosity about stories that violate our expectations of the world (e.g., gods who are everywhere at the same time).

However, if we have this predisposition, why do some people never convert? Why do some lose faith, while others gain it in adulthood? Obviously, there are individual differences that require explanation. With that in mind, we return to the consolation faith argument, not as a competing theory, but as an additional component, that explains the diversity of views on religion. Religious belief has many rewards to offer, including an afterlife, purpose, moral righteousness, the protection of a loving god, and a path to growth towards an ideal. These rewards might appeal to people with an increased fear of death, a sense of social ostracism, increased anxiety about danger or failure, or those who have no direction in life. These states of mind can be caused by any number of experiences, including bereavement, drug addiction, imprisonment, conflict, or unemployment. They can be caused by periods of vulnerability in our life cycle, such as youth, pregnancy, or old age; or genetic and developmental conditions such as anxiety or depressive tendencies. Indeed, women are known to be more religious than men, and this can be explained by intersexual risk and risk aversion characteristic of women.

Psychologically, we are attracted to the rewards that religion offers, and this attraction will intensify for specific people at particular times. As soon as we encounter a desirable religious position, we turn our attention to it and use preconceived reasoning to prove its truth. Those who crave reward the most show the greatest propensity for attention and motivation. With these ideas in mind, we will turn to the most common types of religious conversion.

Throughout Kazakhstan's history, religious leaders have recognized the value of schools in spreading their faith. The child's mind is often incapable of rationally examining religious claims, making it more receptive to magic and miracles in sacred books and to the explanations offered for so many unanswered questions about the world (Isaeva, 2013: 28-36). The human ideal, embodied in such figures as Jesus, Muhammad, and Buddha, provides a formula for growth and maturation that has particular appeal to child psychology. Finally, having an overwhelming authority that rewards good deeds will satisfy need of a child for positive reinforcement and provide parental influence that some children may actually lack more than the others provide. In underdeveloped countries and in the poorer parts of developed countries, the level of education is low. This results in an inability to examine religious claims on a rational level. However, the most significant reason for conversion in Kazakhstan is lack of wealth. Cross-cultural studies have shown that countries that spend less on welfare will be more religious. Indeed, without protection from turbulent events such as redundancy, high levels of anxiety can cause people to become receptive to the comforts of religion. Missionaries recognize this pattern and go to poorer countries to convert people under the guise of charity (Bulanova, 2013: 132-138).

The next habitat to transform is the hospital bed. All living creatures on Earth share a fear of death that is temporarily heightened by illness or injury. This existential anxiety will prompt us to look for ways to support religious claims about an afterlife. Indeed, experiments with mortality show that the artificial stimulation of the fear of death causes a person to become more religious. Religious believers often take advantage of this temporary state of vulnerability by forcing their faith on the sick.

In addition, the fear of what niche the afterlife a person will take can serve as a motivation for subsequent worship after the wounds are healed. There are many causes of depression that can be relieved with help of religious beliefs. Bereavement can cause people to seek the advice of a priest. The loss of a loved one creates anxiety about the whereabouts of their life essence and reminds us of the fickleness of our existence. As with illness, there is great motivation to believe in an afterlife. However, depression has many causes that can subsequently motivate religious belief. Depression associated with failure can cause people to rethink their methods of achieving success in life. It may be much easier to follow the teachings of a religious prophet if one can be sure of the reality of the rewards. Depression associated with apathy or aimlessness can motivate belief in a goal supported by religion. In addition, the sociality of religious communities may be sufficient to provide a network of support for coping with depression, making it more receptive to the claims of those in that network (Zholdasbekov, 2011).

Prisoners will be aware of their exclusion from society, motivating the search for moral and social norms that could mend relationships. The moral reputation and self-discipline attributed to the pious ones demonstrate the usefulness of religion for this purpose. Thus, those prisoners who recognize the need for change will be drawn to religion. In addition, fear of other prisoners can increase anxiety levels, making the person equally receptive to the comforts of faith. The low level of education of prisoners provides a third route for religious conversion. There are two general types of spiritual experience. The first involves observing beauty on a scale unparalleled in previous experience. The source is seen as superbly benevolent or complex, such that it can only be attributed to a being who shares this absoluteness.

The type of spiritual experience is associated with communion with the divine. This can be caused by feelings of loneliness, although it most likely comes from a desire to feel special and important. Prophets increase their social and personal importance by telling others that they are divine messengers. Those who most need to feel special will be those who are unable to draw that feeling out of everyday life. In addition, divine communication often includes guidance, and this postponement of decision making can be caused by a lack of confidence in one's own ability to make decisions. Both theories suggest the depressed or anxious state of mind that is characteristic of those who are receptive to religion.

Non-believers are often told to convert otherwise they risk to be eternally tortured in hell.

The human mind is skeptical of what is too good to be true. What threatens us is subject to much less investigative control.Fear of hell is a common motivation for religious conversion that can be especially effective in children and agnostics. However, faith is a spectrum of perceived probability, in which belief is one of the extremes. Since there is no way to disprove the existence of most deities, even the most adamant atheist is somewhat of an agnostic. The rational mind must consider all possibilities and give some value to the words of billions of believers. It is difficult to justify the believer's intentions, but it can be assumed that an absolute faith makes it a suitable method of conversion. However, the instruction to convert when threatened with pain and suffering will only arouse antipathy in a strong mind. Indeed, an imperfect god could only approve this hideous conversion technique. Given that murderers can go to heaven and doctors can go to hell, depending on whether they accept Jesus, perhaps the Christian god is amoral. The irrelevance of previous deeds and the ease of divine accomplishment expose Christianity as the polar opposite of Darwinism and a bulwark for the weak, the sick, and the depraved. Religious texts are full of instructions to fear gods, hell, and prophecies. This creates a desire to please the gods by imitating their actions. Given death, rape, genocide, war, and incest in these texts, this can lead to justifications for atrocities. The problem lies in the undisclosed location of hell: how can one know what is right when it is not clear who is punished in the afterlife? Did the crusaders and inquisitors really go to heaven?

Believers see themselves in helping hell-bound souls get to heaven, and if they are true to their beliefs, we cannot dispute their intentions. However, will a regular addict ever give up the drug? When St. Bernard of Clairvaux wrote that the road to hell is paved with good intentions, perhaps he meant it. While we cannot dispute their intentions, it is clear

that believers are looking for people who are vulnerable to their claims. Depending on your point of view, this could be interpreted as preying on the weak or helping those in need (Zakon Respubliki Kazahstan: № 483-IV RK).

All beliefs, especially religious ones, must be either a psychological crutch or a creation in a moment of vulnerability such as alcoholism or mental illness. As someone who grew up in a secular liberal family and is now a Lutheran, this is always the most offensive statement. This last point is related to the second idea, which is that a religious belief is never a philosophical statement. Ask any serious Christian scholar about their faith and he will give you plenty of reasons why they hold to their beliefs. "I think it's just a matter of faith" is not the answer you'll hear from most Christians. People blindly follow faith (and many to the extreme) that has no logical basis: a religion that has many good values often leads to violence.

What I want to call for in this paper is that scholars actually talk to religious people and ask how they became converted. Those who are not converted in their youth almost always have some kind of disastrous experience that hastened their conversion. A significant amount of studies has been done on patterns of conversion to "alternative religions" or "new religious movements" (Yablokov, 1994: 368). A disproportionate amount of these studies and related theorizing involved the claim that recruitment to certain "cults" was essentially involuntary in the sense that powerful methods of "brainwashing", "mind control" or "coercive persuasion" made the processes of conversion and commitment psychologically coercive and non-consensual, despite their formally voluntary status.

Although various forms of the mind control thesis have received support from self-proclaimed "cult experts", most scientists who have actually done research on the topic view their results as contradicting the thesis. A proponent of the "brainwashing thesis" notes that brainwashing entails "a useful, but scientifically inaccurate concept that refers to a variety of complex phenomena resulting in impairment of an individual's cognitive and social functioning". According to Enroth, scientists have found extremist cult recruitment and indoctrination procedures that are effective in inducing behavioral changes in recruits. Such changes are usually described as relatively sudden and dramatic, resulting in reduced personal autonomy, increased dependency, and the adoption of a new identity. The psycho-spiritual conditioning mechanisms used by cults are reported to affect the ability of cult members to remember, concentrate, and exercise full independent judgment. Members of the group are subjected to intense ideological pressure, which includes the manipulation of commitment mechanisms, so that recruits adopt a position of rigid loyalty and unquestioning obedience to the leadership.

In this regard, contemporary writers have previously identified what they see as a detrimental "external model" for addressing conflicting movements. "There seems to be an operational model in which the alleged cultist psychological coercion is seen as fully equivalent to physical coercion, so that the "psychologically coerced" individual is just as unequivocally under someone's control as the physical prisoner..."

The main elements of the model include:

1) the idea of the complete submission of the victim, who loses the ability to show free will;

2) the rejection of the idea that converts are drawn to cults because of motivations and orientations that make them predisposed to being attracted to a particular type of movement (to the extent that such predisposing motives are acknowledged, they tend to be downplayed or trivialized and discarded as independent variables);

3) an emphasis on alleged hypnotic processes and induced trance states and their consequences in terms of suggestibility, dissociation and disorientation;

4) a statement about conditioning processes or other supposedly deterministic processes of influence that allegedly suppress free will;

5) the specification of impaired cognition or defective way of thinking patterns that are allegedly the result of conditioning, hyperemotionality, and/or trance states;

6) the process of hypnotic conditioning – indoctrination – is seen as an operation to introduce false ideas into the consciousness of the victim;

7) finally, brainwashing is seen as the creation of a false self or cult identity that is superimposed on a person's true identity.

Thus, brainwashing claims entail a conversion/commitment pattern dominated by external forces (as opposed to internal or authentic self-related forces) that determine religious choice.

In essence, it is argued that the brainwashed religious choice is irrational, that is, based on emotion, instinct, exhaustion, and automatic conditioning rather than reason and conscious consideration. As one eminent psychiatrist once argued, conversion to "cults" does not entail true conversion, but rather a

"pseudo-conversion" that involves "mindless participation in group activities, a schedule designed to deprive followers of sleep, and a conditioned reflex that is reinforced by group interaction". Other formulations include references to "disorientation", "hypnotic trance", "click", etc (Bulanova, 2013: 132-138). Essentially, traditional utilitarian individualism and instrumental rationality are prioritized at the expense of intuition, insight, mystical gnosis and the intense emotion of the crusaders against cult brainwashing. Choices based on non-rational factors such as emotions, intuition, or unspeakable mystical experiences are implicitly dismissed as regressive primitive responses.

Religious conversion can be seen as the achievement of a new (religious) self. In this sense, conversion overlaps with brainwashing, which also entails the acquisition of a new, although imaginary, false and inauthentic "self". Thus, both concepts – conversion and brainwashing – can be associated with the so-called "self-alienation theory". Starting from the "Axial Age", about 1000 BC to 1000 AD, the great religions of salvation had as their basic concept the duality of the 'true' and the 'false' self. As Weber notes, all historical religions of salvation have shared the notion of a false phenomenal or natural self that the new convert must overcome through pain or some kind of torment, suffering, or endless malaise. The adherent of religion of salvation is stimulated to achieve a "new self" that is often seen as embodying values that challenge the instrumental, utilitarian, or legalistic rationality that Jesus attributes to the Scribes and Pharisees in the New Testament.

Thus, the main spiritual movements of the self-alienation theory have rejected utilitarian instrumental rationality in favor of irrational or non-rational experience, which is reduced to interaction with the hidden self at a deeper level. A number of fundamental conceptualizations of the stages of socio-cultural and religious evolution in the world and in Kazakhstan have highlighted the growing structural differentiation of socio-cultural spheres (including the growing "separation of church and state") and the subsequent emphasis on individual autonomy and the ability and significance of social and religious choice. Transition points between stages of development often witnessed the emergence of dynamic and controversial religious movements in Kazakhstan, whose prophets formulated new concepts of religious identity and spiritual self-transformation. Such movements tend to develop in an environment riddled with anomie while the institutionalized cultural model dissolves. These transition points emphasize religious conflict and controversy.

Medieval society and its established Church (Christendom) entailed an "organic social ethic" that blunted the power of Christianity as a radical religion of salvation. Salvation was based on a sacramental system and was not considered problematic by the respective participants. Powerful self-transformation and emotional intensity were unnecessary. Some of the dissident, reformist, or pietist movements that emerged during the transition to capitalist modernity have been called "religions of the heart", which focused on inner spiritual apotheosis and rejected traditional selves with no concern for radical salvation.

A lot of these movements originally developed as reform or "enthusiastic" movements, either in Catholicism or in the established Protestant Church; however they were branded as heresies or other odious aberrations and were more or less forced to develop their own distinctive doctrines and organizations; consequently, assimilation into such groups became a form of religious switching or conversion to a new independent church or sect. Inconclusive "religious wars" raged, which eventually led to support for "religious tolerance" and the concept of "separation of church and state" in terms of governmental neutrality between competing denominations (Vasılev, 2014: 379).

Many Muslims around the world choose not to join a particular sect, but voluntarily declare that they are "just Muslims". This affiliation is most common in Central Asia, as well as in Southern and Eastern Europe; in both regions, the average percentage of those who say they are just Muslim is half or more. In Kazakhstan, almost three-quarters (74%) of Muslims voluntarily give this answer, as do more than six out of ten Muslims in Albania (65%) and Kyrgyzstan (64%). The classical religious paradigm of conversion is heavily influenced by the idea of sudden conversion. The prototype of the sudden conversion is the biblical case of conversion of Paul on the road to Damascus. Sudden transformations are very emotional, but not necessarily rational. In these cases, the convert is a passive agent who is acted upon by external forces, and the conversion entails a dramatic transformation of self. Emotion dominates this dramatic, irrational transformation leading to a shift in self and belief, followed by a change in behavior (Platonov, 1971: 89).

For sudden converts, conversion is not a prolonged process, but rather happens on a single occasion and is permanent thereafter. As a rule, sudden

conversions occur in childhood and are purely emotional experiences. Often, sudden conversions are the result of overwhelming anxiety and guilt over sin that become unbearable, making conversion a functional solution to alleviate these emotions. Emotional factors have been found to correlate with sudden conversions; these correlations appear to suggest a causal relationship, citing work in which 17 sudden converts had dominant emotional factors influencing their conversion. Sudden converts only score high on emotionality after conversion, not before. Neither experimental nor longitudinal studies have shown a true causality between emotions and sudden conversion.

Results and discussion

In the modern conversion paradigm, we consider the conversion process as a highly intelligent, cautious, gradual process. This modern model is the opposite of the classical model, and Strickland as a contrast to sudden transformation defined gradual transformation. As a rule, gradual transformations do not occur after a single significant event, but rather differ empirically and proceed thoughtfully over a long time. Gradual conversion can be identified by a conscious pursuit of a goal without any decisive point where the conversion is initiated or transformed. The process takes place cognitively and much less emotionally, without emotional crisis, guilt or sin. The median age at presentation was studied by Johnson (Platonov, 1971: 89) Roberts (Stetskevıch, 2006: 299) and Gillespie and was found to be between 15 and 16 years of age, corresponding to over 40 years. These results are consistent with the conclusion of Erikson (Platonov, 1971: 89) that it is at this age that people explore the world around them and form their identity. However, Silverstein (Isaeva, 2013: 28-36) pointed out that the sample tends to be biased, as participants are rarely older than 20 years of age. Conversion studies are, to a lesser extent, parallel to deconversion studies. Studies on deconversion have been divided into two subgroups: new religious movements and major groups (Liýtova, 2007: 305).

There are many reasons why people reject new religious movements. The key factor to consider is that many times this happens in isolation from the outside world; when this isolation is broken, deconversion can occur. Followers may become frustrated when their efforts do not bring success or social change and eventually abandon the movement. Finally, followers may become disillusioned with the movement or its leader and leave the movement. Deconversion can happen suddenly or be a gradual process. However, those who have been a follower for more than a year tend to go through confrontational, emotional, and dramatic processes of deconversion. A minority of mainstream religion followers does reject their faith and deconvert. Apostates make up only 7% of the deconversion from the mainstream religion. However, 80% will leave and return later.

Generally, there are two measures of separation for the dominant religion. In the first, behavioral type, followers will follow one month or longer without attending a religious service. The second type of separation, faith, involves followers going away for a year or more without religion as a part of their lives. Apostasy is the renunciation of a person's religious obligations and the adoption of a non-religious lifestyle or joining another faith movement. Deconversion is the process by which new converts leave their faith. Revived commitment to religion. It may be a religion in which a person was brought up or followed by accident. Also referred to as "born again" or "rebirth". In some religions, believers follow procedures designed to induce intensification experiences (Yablokov, 1994: 368). A change in the religious identity of a group without a radical change as an individual. An example is the change of religious denomination. Different religious involvement throughout an individual's life. An individual may fall away from a religion only to return later, or periodically fall away from the faith.

Religious conversion is one of the most significant and important factors in the dynamics of religiosity. Believers who have experienced a religious conversion have a higher level of religiosity. In addition, the signs of religious conversion are significantly associated with such components of religiosity as behavioral and cognitive.

Conclusion

Religious conversion has long played a major role in the transformation of people, societies, and cultures worldwide. However, in recent decades, academic and personal interest in religious conversion has burgeoned, along with increasing controversy about its ethics, direction, and social, cultural, political consequences.Religious identity is a deeply political fact that takes different shapes in different political configurations. Conversions are therefore suspect and dangerous border crossings, since the converts move from one political category to the other. This is not only true for Christianity, but also for Islam, Hinduism, Buddhism, and most other ex-

panding religions. “Conversion”, as well as “brainwashing”, is usually seen as having to do with the emergence (or re-establishment) of a religious self that breaks with pre-conversion personal or group identity. However, from a (specific) religious point of view, this is indeed a good thing, not a bad one. Both cult and anti-cult perspectives are subvarieties of the all-pervading “self-alienation theory”.

References

Буланова И.С. (2013) Смысловое содержание религиозной конверсии / I Религиоведение. – № 4. – 132-138.

Васильев С. Ф., Дёмин И. В. (2014) Базовый курс по философии для бакалавров: учебное пособие. – 379 с.

Жанат А. (2020) Қазақстанда неше мешіт, қанша секта бар? https://inbusiness.kz/kz/news/kazakstanda-neshe-meshit-kansha-sekta-bar

Жолдасбеков М. (2011) Дін – ұстай алсаң қасиетің, ұстай алмасаң қасіретің / Егемен Қазақстан. 24 тамыз, 2011. https://egemen.kz/article/14538-myrzatay-zholdasbekov-din-%E2%80%93-ustay-alsanh-qasietinh-ustay-almasanh-qasiretinh

Закон Республики Казахстан "О религиозной деятельности и религиозных объединениях". 11 октября 2011 г., № 483-IV РК.

Исаева, В. Б. (2013) Социологические исследования религиозной конверсии в зарубежной научной традиции: классические концептуальные модели // Научное обозрение. Серия 2. Гуманитарные науки. – № 6. – 28-36.

Лютова С.Н. (2007) Основы психологии и коммуникативной компетентности. – М.: МГИМО-Университет. – 305.

Мартинович, В. А. (2006) Интеллектуальный тип конверсии // Религия и общество - 2: актуальные проблемы современного религиоведения: сборник научных трудов. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова. – 195-197.

Первин Л., Джон О. (2001) Психология личности: Теория и исследования. – М.: Аспект Пресс. – 607.

Платонов К.К. (1971) Психологические корни религии // Вопросы научного атеизма. Вып. 11. – М.: Мысль. – 89.

Стецкевич, М. С. (2006) Свобода совести: учебное пособие. – СПб: Изд-во С.Пб. ун-та. – 299.

Телебаев Г.Т. (2007) Этнорелигиозная идентификация молодежи Казахстана. Основные итоги республиканского социологического исследования. – Астана: ТОО «Мастер ПО». – 255.

Телебаев Г. Т. особенности религиозности современной казахской молодежи. – [Электрон.ресурс]. – 2006. – URL: http://www.isras.ru/abstract_bank/1210064319.pdf (дата обращения: 12.01.2021)

Яблоков И. Н. (1994) Основы религиоведения / под ред. И. Н. Яблокова. – М.: Высшая школа. – 368.

References

Bulanova I.S. (2013) Smyslovoe soderjanie religioznoy konversii /I Religiovedenie [The Semantic Content of Religious Conversion / I Religious Studies]. - № 4. - S. 132-138. (in Russian)

Isaeva, V. B. (2013) Sotsiologicheskie issledovaniya religioznoy konversii v zarubejnoy nauchnoy traditsii: klassicheskie kontseptualnye modeli [Sociological studies of religious conversion in the foreign scientific tradition: classical conceptual models] // Nauchnoe obozrenie. Seriya 2. Gumanitarnye nauki. - № 6. – 28-36. (in Russian)

Kazakhstan Population 2022 (Live) (2022) https://worldpopulationreview.com/countries/kazakhstan-population

Liýtova S.N. (2007) Osnovy psihologii kommýnikativnoi kompetentnosti [Fundamentals of psychology and communicative competence]. – M.: MGIMO University. – 305.

Martinovich, V. A. (2006) Intellektual`nyi tip konversii // Religiya i obshestvo - 2 : aktual`nye problemy sovremennogo religiovedeniya: sbornik nauchnyh trudov [Intellectual type of conversion // Religion and society - 2: actual problems of modern religious studies: collection of scientific papers]. – Mogilev: MGU im. A. A. Kuleshova. – 195-197. (in Russian)

Pervın, L., Djon, O. (2001) Psıhologıa lıchnostı: Teorıya ı ıssledovanıya [Personality Psychology: Theory and Research]. – M.: Aspekt Press. – 607. (in Russian)

Platonov K.K. (1971) Psixologicheskie korni religii // Voprosy nauchnogo ateizma [Psychological roots of religion // Questions of scientific atheism] Vol.11. - M.: Mysl`. – 89. (in Russian)

Stetskevıch, M. S. (2006) Svoboda sovestı: ýchebnoe posobıe [Freedom of conscience: study guide]. – SPb: S.Pb. University Press. – 299.

Telebaev G.T. (2007) Etnorelıgıoznaıa ıdentıfikatsıa molodejı Kazahstana. Osnovnye ıtogı respýblıkanskogo sotsıologıcheskogo ıssledovanıa [Peculiarities of religiosity of modern Kazakh youth]. – Astana: Master PO LLP. – 255.

Telebaev G. T. osobennostı relıgıoznostı sovremennoı kazahskoı molodejı. [Elektron.resýrs]. – 2006. – URL: http://www.isras.ru/abstract_bank/1210064319.pdf. (data obraenıa: 12.01.2021)

Vasılev S. F., Dëmın I. V. (2014) Ýchebnoe posobie bazovyi kýrs po filosofii dlia bakalavrov [Textbook basic course in philosophy for bachelors]. – Barnauyl: AltGTU. – 379.

Yablokov I. N. (1994) Osnovy religiovedeniya [Basics of Religious Studies] / pod red. I. N. Yablokova. - M.: Vysshaya shkola. – 368. (in Russian)

Zakon Respubliki Kazahstan (2011) "O religioznoy deyatel`nosti i religioznyh ob’edineniyah" [The Law of the Republic of Kazakhstan dated 11 October, 2011 No. № 483-IV on Religious Activities and Religious Organizations]. 11 oktyabr` 2011, № 483-IV RK.

Zhanat A. (2020) Kazakhstanda neshe meshit, kansha sectf bar? https://inbusiness.kz/kz/news/kazakstanda-neshe-meshit-kansha-sekta-bar (in Kazakh)

Zholdasbekov M. (2011) Din - ustay alsan kasietin, ustay almasan kasiretin [Religion is a virtue if you can hold it, a misery if not] / Yegemen Qazaqstan. October 24, 2011. https://egemen.kz/article/14538-myrzatay-zholdasbekov-din-%E2%80%93-ustay-alsanh-qasietinh-ustay-almasanh-qasiretinh (in Kazakh)

ҒТАМР 21.15.47 https://doi.org/10.26577//EJRS.2022.v31.i3.r7

Б. Илесбеков

Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Қазақстан, Алматы қ.
e-mail: Ilesbekov1991@mail.ru

АХМАД ИБН МАНСУР ӘЛ-ИСПИДЖАБИДІҢ ҚАЗАҚСТАН ИСЛАМТАНУЫНА ҚОСҚАН ҮЛЕСІ

Аталған мақалада Қазақ жерінен шыққан, Ханафи мәзһабының көрнекті өкілі Ахмад ибн Мансур әл-Испиджабидің өмірі мен ғылым жолы, ұстаздары мен шәкірттері жайлы сөз қозғалады. Өйткені ғалымның өмірі мен ғылым жолына қатысты бірқатар мәліметтер болғанымен, оның ұстаздары мен шәкірттеріне қатысты мәліметтер тым аз әрі олар нақтылауды талап етеді. Сонымен қатар Ахмад ибн Мансур әл-Испиджабидің «Шарх Мухтасар ат-Тахауи» атты ең негізгі еңбегіне, оның қазіргі таңдағы әлем кітапханаларындағы қолжазба нұсқаларына сипаттама жасалады. Ғалымның бұл еңбегі бізге қолжазба күйінде жеткен. Ахмад ибн Мансурдың аталған еңбегі Испиджаб қаласының өзіндік фиқһ мектебінің қалыптасуына негіз болған. Бұл тұжырымды дәлелдеу мақсатында Ахмад ибн Мансурдың «Шарх Мухтасар ат-Тахауи» еңбегі зерттеліп, оның мазмұндық құндылықтары мен методологиялық ерекшеліктері көрсетіледі. Ахмад ибн Мансурдан бөлек ат-Тахауидың «Мухтасар» еңбегіне бірқатар ғалымдар түсіндірме жазған. Солардың қатарында Абу Бакр әл-Жассасты атап өтуге болады. Бұл ретте Ахмад ибн Мансурдың «Шарх Мухтасар ат-Тахауи» еңбегі мен Абу Бакр әл-Жассастың «Шарх Мухтасар ат-Тахауи» атты еңбектері арасында компаративистикалық зерттеу жасалып, олардың өзара методикалық ерекшеліктері мен айырмашылықтары талданады.

Түйін сөздер: мәзһаб, шарх, қолжазба, фиқһ, Мұхтасар.

B. Ilesbekov

Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakhstan, Almaty
e-mail: Ilesbekov1991@mail.ru

The Contribution of Ahmad ibn Mansur al-Ispidjabi to the Islamic Studies of Kazakhstan

The article tells about the life and work of one of the representative of the Hanafi school of Kazakh origin Ahmad ibn Mansur al-Ispidjabi, his teachers and students. Although there is some information about the life and career of a scientist, there is very little information about his teachers and students, including that they need clarification. The article also describes the most important work of Ahmad ibn Mansur al-Ispidjabi "Sharh Mukhtasar at-Tahawi", and its manuscript versions in the libraries of the modern world. Because this work of the scientist has been preserved in handwritten form. This work of Ahmad ibn Mansur became the basis for the formation of the school of jurisprudence in the city of Ispidjab. To confirm this conclusion, the work of Ahmad ibn Mansur "Sharh Mukhtasar at-Tahawi" is studied, its semantic meanings and methodological features are shown. Besides Ahmad ibn Mansur, a number of scholars have commented on Mukhtasar at-Tahawi. Among them is a scholar named Abu Bakr al-Jassas. A comparative study of "Sharh Mukhtasar at-Tahawi" by Ahmad ibn Mansur al-Ispidjabi and "Sharh Mukhtasar at-Tahawi" by Abu Bakr al-Jassas is also being conducted, and their methodological features and differences are analyzed.

Key words: Madhhab, Sharkh, Manuscript, Fiqh, Mukhtasar.

Б. Илесбеков

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Казахстан, г. Алматы
e-mail: Ilesbekov1991@mail.ru

Вклад Ахмада ибн Мансура аль-Испиджаби в исламоведение Казахстана

В статье рассказывается о жизни и творчестве одного из представителя Ханафитской школы казахского происхождения Ахмада ибн Мансура аль-Испиджаби, его учителях и учениках. Хотя и имеется некоторая информация о жизни и карьере ученого, но очень мало информации о его учителях и учениках. Также в статье исследуется самое важное произведение Ахмада ибн Мансура аль-Испиджаби «Шарх Мухтасар ат-Тахави» и его рукописные версии в библиотеках современного мира. Данная работа ученого сохранилась в рукописном виде. Этот труд Ахмада ибн

© 2022 Al-Farabi Kazakh National University

Мансура стал основой для формирования школы юриспруденции в городе Испиджаб. Для подтверждения этого вывода изучается труд Ахмада ибн Мансура «Шарх Мухтасар ат-Тахави», показаны его смысловые значения и методологические особенности. Помимо Ахмада ибн Мансура, ряд ученых прокомментировали «Мухтасар ат-Тахави». Среди них есть ученый по имени Абу Бакр аль-Джассас. Также проводится сравнительное исследование «Шарх Мухтасар ат-Тахави» Ахмада ибн Мансура аль-Испиджаби и «Шарх Мухтасар ат-Тахави» Абу Бакра аль-Джассаса и анализируется их методологические особенности и различия.

Ключевые слова: мазхаб, шарх, рукопись, фикх, мухтасар.

Кіріспе

Қазақстанның ортағасырлық Баласағұн, Тараз, Испиджаб, Фараб сынды қалалары мен олардан шыққан ғұламалардың исламның ғылымы мен мәдениетіне, өркениетіне қосқан үлестері орасан зор. Испиджаб – ғылым-білім, мәдениет және экономикалық тұрғыдан Түркістан аймағының маңызды қалаларының бірі болды. Испиджаб қаласының мәдениет, ғылым-білім және өркениет тұрғысынан дамуында Орталық Азияда 940 жылдан бастап, 1211 жылға дейін билік құрған Қарахан мемлекетінің орны ерекше. Өйткені Қарахан мемлекеті билік құрған дәуірде Орта Азия қалаларында Ханафи мәзһабы дамып, шарықтау шыңына жетті (Илесбеков, 2020ә: 43). Соның нәтижесінде Орталық Азияда үлкен-үлкен өзіндік ерекшеліктерге ие исламның құқықтық орталықтары құрылды. Сондай орталықтардың біріне Испиджаб фиқһ мектебін жатқызуға болады. Испиджаб фиқһ мектебі деп айтуға да негіз бар. Өйткені ортағасырларда Мәуереннаһр аймағында Самарқанд, Бұхара, Насаф сынды фиқһ мектептерімен бірге, Испиджаб қаласының да өзіндік фиқһ мектебі болған. Оған дәлел ретінде ортағасырларда бір ғана Испиджаб қаласының өзінен ондаған ханафи құқықтанушы ғалымдарының шыққанын, сондай-ақ олардың жазған еңбектерінің Ханафи мәзһабында үлкен маңызға ие екендігін атап өтуге болады. Тіпті, XI ғасырдың бірінші жартысы мен XII ғасырдың екінші жартысы аралығында Испиджаб фиқһ мектебінің Самарқанд фиқһ мектебінің дамуына елеулі ықпал еткен.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Ортағасырларда Қазақ жерінен шыққан Ахмад ибн Мансур әл-Испиджабидің Орта Азиядағы Ханафи мәзһабының дамуы мен өркендеуіне қосқан үлесі орасан зор. Ғалым ислам құқығы бағытында туған қаласы Испиджабта білім алып, бірқатар құнды еңбектер жазып қалдырған. Солардың ішінде ең негізгісі ретінде «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбегін атап өтуге болады. Ғалымның бұл еңбегі әлі күнге дейін әлем кітапханаларында қолжазба күйінде сақталуда. Сондықтан Ахмад ибн Мансурдың өмірі мен шығармашылығын, атап айтар болсақ, оның «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбегін зерттеп, мәні мен маңыздылығын көрсету мақсат етіліп отыр. Аталмыш мақсатқа жету үшін төмендегідей міндеттер қойылды:

- Ахмад ибн Мансурдың ғылым жолын, ұстаздары мен шәкірттерін баяндау;
- Ахмад ибн Мансурдың «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбегінің қолжазба нұсқаларына сипаттама беріп, еңбектің методологиялық және мазмұндық ерекшеліктерін көрсету;
- Ахмад ибн Мансурдың «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбегі мен Абу Бакр әл-Жассастың «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбектерінің стилистикалық ерекшеліктерін баяндау.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеу жұмысын жүргізу барысында баяндау, жіктеу, герменевтикалық, компаративистикалық, индукция және дедукция, түйіндеу әдістері қолданылды. Аталған әдістер кешені арқылы зерттеу жұмысы нақты әрі құнды нәтижеге қол жеткізді.

Негігі бөлім

Орта ғасырларда Испиджаб қаласынан 30-ға жуық Ханафи және Шафиғи мәзһабының құқықтанушы ғалымдары шыққан. Олардың арасында әлемдік танымалдыққа ие болғандарының бірі ретінде Ахмад ибн Мансур әл-Испиджабиді атап өтуге болады. Ахмад ибн Мансурдың дүниеге келген жылы белгісіз. Ахмад ибн Мансур әл-Испиджаби – Ханафи мәзһабының өкілі саналады. Ол Испиджаб қаласында өсіп, ғалымдардан білім алып, кейіннен дәріс алқаларында шәкірттерге дәріс оқып, сонымен бірге қазылық қызмет те атқарған. Кейін Қарахан мемлекеті бас-

шыларының шақыртуымен Самарқанд қаласына қоныс аударып, сол жақта қазылық қызметке тағайындалады (Илесбеков, 2020а: 13). Ғалым өмірінің соңына дейін Самарқанд қаласында тұрақтап, 1087 жылы өмірден өтеді. Жалпы Ахмад ибн Мансурдың өмірі мен ғылым жолына, мемлекеттік қызметтері мен жазған еңбектеріне қатысты мәліметтер жеткілікті. Алайда ғалымның ұстаздары мен шәкірттеріне қатысты мәліметтер жоқтың қасы деп айтуға болады. Осы ретте Ахмад ибн Мансурдың өмірі мен шығармашылығына, оның «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» атты еңбегі аясында бірқатар қазіргі заманғы ғалымдар ғылыми зерттеулер жасаған. Солардың қатарында судандық доктор әл-Мухаймид Абдулазиз өзінің докторлық жұмысында Ахмад ибн Мансурдың ұстаздары мен шәкірттерінің есімдері және олардың өмірбаяндары ешбір тарихи және биографиялық еңбектерде жазылмағанын мәлімдейді (Абдулазиз, 2013: 51). Ал келесі судандық доктор Абдулла ибн Мушаббаб әл-Қаһтани де өзінің докторлық диссертациясында Ахмад ибн Мансурдың ұстазы ретінде Әбу-л-Хасан ибн Сахр әл-Басриді атап өтсе, ал шәкірттері ретінде Хамадан қаласынан шыққан Әбу Али әл-Ажли мен Буружруд қаласынан шыққан Әбу Тамам әс-Саймариді атап өтеді (Мушаббаб, 2012: 40). Сол секілді ирактық доктор Сәлим Хамид Нассар әл-Һити де өзінің докторлық диссертациясында Ахмад ибн Мансурдың ұстаздары мен шәкірттері ретінде дәл судандық доктор Абдулла ибн Мушаббаб әл-Қаһтани жазған ғалымдарды атап өтеді (Нассар, 2011: 10). Алайда зерттеу барысында Әбу-л-Хасан ибн Сахр әл-Басридің Ахмад ибн Мансурдың емес, керісінше, Ибраһим ибн Ахмад ибн Абдулла деген ғалымның ұстазы екендігі анықталды. Сонымен қатар Хамадан қаласынан шыққан Әбу Али әл-Ажли мен Буружруд қаласынан шыққан Әбу Тамам әс-Саймари атты екі ғалым Ахмад ибн Мансурдың емес, керісінше, Ибраһим ибн Ахмад ибн Абдулланың шәкірттері екендігі дәлелденді (Қаймаз, 2003: 658). Сонымен қатар зерттеу барысында Ахмад ибн Мансурдың ұстазы – Абу әл-Хасан Али ибн Бакр әл-Испиджаби екендігі анықталды. Өз кезегінде Ахмад ибн Мансур әл-Испиджаби өзінің «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбегінің бір жерінде ғана ұстазының есімін тілге тиек етіп, былай дейді: «Ұстазымыз (шейхымыз) Имам Абу әл-Хасан (Али ибн Бакр) әл-Испиджаби (Алла одан разы болсын!) былай деп айтатын: «Бұл келісімге рұқсат етіледі. Бидайдың дәл өзін белгілі бағасымен белгіленген мерзімге дейін сату – сауда ретінде саналады. Яғни ол – «силм» саудасы емес. Ал енді бидайдың өзі болмайтын болса, ол келісім жарамсыз саналады» (Мансур, 588: 146). Ал ғалымның шәкірттеріне келсек, оларға қатысты мәліметтер жоқ деп айтуға болады.

Ал енді Ахмад ибн Мансурдың еңбектеріне тоқталар болсақ, ғалымның күнімізге дейін қолжазба күйінде келіп жеткен «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» атты ауқымды әрі негізгі еңбегі бар. Аталған еңбектің тікелей өзіне кірместен бұрын, алдымен оның даму кезеңдеріне тоқталған жөн. Ендеше Ахмад ибн Мансурдың «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбегі өзінің даму эволюциясы барысында 4 кезеңді қамтиды:

1-кезең – Абу Жағфар әт-Тахауидың «Мухтасар әт-Тахауи» мәтін еңбегі алғаш Испиджаб қаласында Абу әл-Хасан Али ибн Бакр әл-Испиджаби тарапынан дәріс алқалары мен ғылым мәжілістерінде ауызша кеңінен түсіндіріліп, мәселелерінің жан-жақты талқылануы;

2-кезең – Абу әл-Хасан Али ибн Бакр әл-Испиджаби өмірден өткеннен кейін, оның шәкірті Абу Насыр Ахмад ибн Мансур әл-Испиджаби ұстазының «Мухтасар әт-Тахауи» мәтініне жасаған түсіндірмелерін қағаз бетіне жинақтап, ауқымды еңбек етіп жазып шығуы;

3-кезең – Алауддин Али ибн Мухаммад әл-Испиджабидің Ахмад ибн Мансур әл-Испиджабидің жазып кеткен өте ауқымды «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбегін өңдеп, толықтырып, ықшамдап жазуы (Мухаммад, 816: 206);

4-кезең – ғалым Али ибн Мухаммад әл-Испиджабидің қолымен өңделіп, толықтырылып әрі ықшамдалған «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбегінің Ханафи мәзһабы ғалымдары арасында, жалпы ислам әлемінде ғылыми айналымға енуі.

Ахмад ибн Мансурдың бұл еңбегі ислам құқығы саласында жазылған сирек кітаптар қатарына жатады. Қазіргі таңда ғалымның «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбегінің әлем бойынша екі қолжазба нұсқасы сақталған. Олар:

Біріншісі Түркияның Стамбул қаласындағы Копрулю кітапханасының Фазил Ахмет-паша қорында 588-нөмірмен сақталған. Аталған нұсқа «А» әрпімен таңбаланды.

Екіншісі АҚШ-тың Принстон қаласындағы Принстон университеті кітапханасында 628-нөмірмен сақталған. Бұл нұсқа «Б» әрпімен таңбаланды.

А нұсқасына келсек, хижра жыл санағы бойынша 935 жылы зулхиджа айының 5 жұлды-

зында жұма күні кітаптың 1 томы Китаб әл-буюғ (Сауда-саттық) тақырыбының «Истибра» бабымен қоса көшіріліп аяқталған. Сондай-ақ кітаптың бірінші томы аяқталғаннан кейін екінші томы басталып жазылған, бірақ толық аяқталмаған. Қолжазбада он көшірген кісінің есімі кездеспейді. Кітап 759 беттен, 29640 қатардан тұрады. Кітаптың бетіндегі қатарлар саны бірдей емес, алайда 38 бен 40 қатар арасында өзгеріп отырады. Ал бір қатардағы сөздер саны 18 бен 20 сөз аралығын құрайды. Сондай-ақ кітап 35 бөлімді қамтиды (Ilesbekov, 2020: 44). Яғни еңбек «Китаб әт-таһарат» бөлімі мен «Китаб әл-каффарат уа ән-нузур уа әл-әймән» атты бөлім аралығын қамтиды.

Әрине, А нұсқасының бөлімдері түгел емес, яғни бұл кітап 50-ден астам бөлімдерді қамтиды. Ендеше ғалымның кітабының осы нұсқасына енбей, қалып қойған бөлімдерін атап өтер болсақ, олардың саны – 13. Олар: Китәб әдәб әл-Қади; Китәб әш-шәһәдә; Китәб әр-ружуғ мин әш-шәһәдә; Китәб әд-дағауи уа әл-бәиинәәт; Бәб кәифияти әл-истихләф уа әд-дағуа; Китәб әл-итақ; Китәб әл-мукәтәб; Китәб әл-уәлә; Китәб әл-мафқуд; Китәб әл-икрәһ; Китәб әл-қисмә; Китәб әл-мә`зун ләһу фи әт-тижара; Китәб әл-карәһия.

Еңбектің бұл нұсқасы анық әрі түсінікті жазылған. Нұсқада өшіп кеткен немесе түсіп қалған орындар жоқтың қасы. Сөздердегі әріптердің нүктелері дерлік толығымен қойылған. Кітапта мәтіннің шархына қосымша жазылған түсіндірмелер (хашиялар) өте аз. Кітапта сөйлемдер өте тығыз жазылған. Тіпті, бөлімдер мен баптардың атаулары да жай сөйлемдермен бір қатарда жазылып, алайда олардан өзгеше болуы үшін қалың бояумен жазылған. Ал мәтін мен шархтың анықталу жолына келсек, мәтіннің алдында «Әбу Жағфар былай дейді» деп жазылса (Мансур, 588: 20), ал мәтін біткен жерден шархтың алдында «Шейх (яғни Ахмад ибн Мансур) былай дейді» деген сөйлем немесе «Білгін!» сөзден кейін мәтіннің шархы жазылған (Мансур, 588: 20).

Б нұсқасына тоқталар болсақ, ол Махмуд ибн Мухаммад ибн Али әл-Халаби тарапынан көшірілген. Алайда қай жылы көшірілгендігі жазылмаған. Бұл нұсқаның мұқабасындағы атау «Шарх Мухтасар Мәуләнә Әби Жағфар әт-Тахауи» деп жазылған. Бұл нұсқа «Китаб әт-Таһарат» бөлімімен басталып, «Сауда-саттық» бөлімінің «Истибра» бабымен аяқталған (Мансур, 628: 1). Бұл өз кезегінде ғалымның еңбегінің бірінші томы саналады. Сондай-ақ нұсқа 432 беттен тұрады. Әр бетінде дәл 35 қатардан жазылған, нұсқа жалпы саны 15120 қатардан құралған. Қатардағы сөздер саны 16 мен 18 арасын құрайды. Бірінші бетінде кітаптың тақырыбы, автордың аты-жөні, кітаптың мазмұны қамтылған. Кітаптың мазмұнында ондағы үлкен бөлімдердің атауы мен басталатын беті ғана жазылған. Сондай-ақ бастапқы беттің ортаңғы және төменгі жағында қолжазбаны көшірген ғалымның аты-жөні мен соңғы сөзі жазылған. Қолжазба өте кәсіби деңгейде көшірілген. Әрбір қатар бір сызық бойында түптүзу жазылған. Жазу стилі де анық әрі түсінікті. Сөздерге әріптік тыныс белгілер (харакаттар) қойылмаған, алайда нүктелері толық қойылған. Қолжазбаның төменгі жағының дәл орта тұсы шіріп, ойылған. Алайда ойылған орынның көлемі мәтін аймағына кірмеген. Бұдан бөлек қолжазбаның жоғарғы жағының сол жақ бұрышынан бастап, біршама жеріне су тиген, соның салдарынан сөздердің бояуы жайылған. Қолжазба мәтінінің тысында сілтеме түсіндірмелер мен хашиялар бар, алайда өте аз.

Сонымен қатар аталған нұсқада үлкен және кіші мөрлер мүлде кездеспейді. Өз кезегінде мөрлер аталған қолжазбаның қай жылдары немесе қай ғасырларда жазылғандығын және кімнің иелігінде болғандығын анықтауға көмектеседі. Өйткені бұл нұсқада «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбегінің бірінші томы ғана қамтылғандықтан, аталмыш нұсқаны көшірген ғалым мен еңбекке қатысты мәліметтерді бұл нұсқада кездестіру қиын. Өйткені әдетте автор немесе кәтиб (кітаптың нұсқасын көшіруші) өзі және жазған кітабы жайлы мәліметті ең соңында жазып қалдырады. А нұсқасының Б нұсқасынан ерекшелігі – А нұсқасын көшірген кәтиб еңбектің бірінші томы аяқталғаннан соң, бірінші том біткен жерге оның жазылып аяқталған жылын, айын, күнін жазып қалдырған. Ал енді Б нұсқасының А нұсқасынан ерекшелігіне келсек, Б нұсқасында қолжазбаның мұқаба және алғашқы беттері толық. Ал А нұсқасындағы қолжазбаның мұқабасы жоқ және алғашқы беттері толық емес, яғни аталған нұсқа еңбектің мазмұнынан басталады. Сондай-ақ А нұсқасының Б нұсқасынан тағы бір ерекшелігіне тоқталар болсақ, Б нұсқасында мөрлер жоқ деп айтуға болады. Өйткені Б нұсқасында бір орында ғана кіші сопақ шеңберлі мөрдің ізі басылған. Ол жерде мөрдің мәтіні өшіп кеткен не болмаса мүлдем түспей қалған. Ал А нұсқасына келсек, онда жалпы саны 40 орынға мөр басылған. Аталған сандағы

мөрлер үш түрлі мөрден құралған. Олардың 21-і – дөңгелектелген тіктөртбұрышты мөр, 1-і – кіші сопақ шеңберлі мөр, 18-і үлкен сопақ шеңберлі мөр.

Ал енді аталмыш мөрлердегі мәтіндер мен жазбаларға тоқталар болсақ, мәселен *дөңгелектелген тіктөртбұрышты мөрде* «امرئ ما نوى إنما لكل » деген мәтін жазылған [Мансур, 588: 80). Аудармасы: «Шын мәнінде әрбір адамға ниет еткені беріледі». Өз кезегінде аталмыш мәтін Алла Елшісінің көпшілікке танымал хадисінің бір бөлігі саналады. Хадисті сахаба Омар ибн әл-Хаттаб риуаят еткен. Хадисте Омар ибн әл-Хаттаб: «Мен Алла Елшісінің: «Шын мәнінде амалдар ниетке байланысты. Шын мәнінде әрбір адамға ниет еткені беріледі. Ендеше кімнің қоныс аударуы Алла және Оның елшісі үшін болса, оның қоныс аударуы Алла және Оның елшісі үшін жасалған болады. Ал енді кімнің қоныс аударуы дүниеге қол жеткізу немесе әйелге үйлену үшін жасалса, онда оның қоныс аударуы сол нәрсе үшін жасалған саналады» деп айтқанын естідім», деген (Бұхари, 2001: 140).

Ал енді *үлкен сопақ шеңберлі мөрге* келсек, аталмыш мөрде « هذا مما وقفه الوزير أبو العباس أبي عبد الله محمد عرف بكوبرللي أقال الله عثاره ١٠٨٨ أحمد بن الوزير (Мансур, 588: 111) деп жазылған. Аудармасы: «Бұл – Копрулю деп танылған, уәзір Әбу Абдулла Мухаммадтың ұлы уәзір Әбу әл-Аббас Ахмадтың уақф жасағандарынан. Алла оны кешіріп, қамқорлығына алсын! 1088 жыл». Жоғарыда біз аталған қолжазба нұсқасының Стамбул қаласындағы Копрулю кітапханасынан алғанымызды айтып өткен болатынбыз. Қарап отырғанымыздай аталмыш мөр Копрулю кітапханасының мөрі болып отыр. Дәлірек айтар болсақ, Копрулю Ахмет-паша (1635-1676) аталмыш қолжазбаны осы кітапханаға уақф жасаған. Өйткені Копрулю Ахмет-паша 1667 жылы Копрулю кітапханасының негізін қалап, салдырған. Бұл кітапхананың ерекшелігі – ол Осман империясы тарихында ең алғаш жекеменшік кітапхана саналған. Уәзір Копрулю Ахмет-пашаның әкесі Копрулю Мехмет-паша (1583-1661) 1656-1661 жылдар аралығында Осман империясының сұлтаны Мехмет IV-нің билік құрған кезеңінде бас уәзір қызметін атқарған. Әкесі өмірден өткен соң Копрулю Ахмет-паша (1635-1676) 1661-1676 жылдар аралығында аталмыш сұлтан Мехмет IV-нің билік құрған кезеңінде бас уәзір қызметін атқарған. Ал мөрдегі мәтіннің соңында жазылған 1088 деген хижра жыл санағы миләди бойынша 1676 жылға тура келеді. Өз кезегінде 1676 деген жыл – кітапхананың және аталмыш қолжазбаның иесі Копрулю Ахмет-пашаның өмірден өткен жылы болып табылады. Ендеше аталған мөрдегі деректер бұл қолжазбаның 1676 жылдан бері тек Копрулю кітапханасында ғана сақталып келгенін дәйектейді. Алайда Копрулю Ахмет-пашаның бұл қолжазбаны қай жерден немесе кімнен алғанын көрсететін мәліметтер кездеспейді. Сонымен қатар А нұсқасының Б нұсқасынан тағы бір ерекшелігі – А нұсқасының қай жылы көшіріліп жазылғандығы белгілі. Ал Б нұсқасының қай жылы көшіріліп жазылғандығы белгісіз. Өйткені Б нұсқасы бірінші томды ғана құрайды, яғни толық емес. Жоғарыда айтып өткеніміздей әдетте қолжазбаның қай жылы көшіріліп жазылғандығы жайлы мәлімет кітаптың ең соңында жазылады. Ал Б нұсқасының соңғы томы жоқ. Ал А нұсқасына келсек, ол хижра жыл санағы бойынша 935 жылы зулхиджа айының 5 жұлдызында оның бірінші томы көшіріліп жазылған. Өз кезегінде аталмыш хижра жылы миләди жыл санауы бойынша 1529 жылы тамыз айының 19 жұлдызына тура келеді. Өз кезегінде А нұсқасының 1529 жылы көшірілуінен келесідей пайымдауларды шығаруға болады:

Біріншіден, кәтиб А нұсқасын өзінен бұрын жазылған нұсқалардан көшіріп жазған.

Екіншіден, кәтиб А нұсқасын «Шарх Мухатасар әт-Тахауи» еңбегінің Ахмад ибн Мансурдың өз қолымен жазған түпнұсқасынан көшірген. Егер екінші пайымдауымыз дәлелдәйектермен нақтыланып жатса, ол Ахмад ибн Мансурдың «Шарх Мухатасар әт-Тахауи» еңбегінің нүпнұсқасы 1087 жылдан бастап, 1529 жылға дейін сақталынып келгенін айғақтайды.

Ал енді *кіші сопақ шеңберлі мөрге* келсек, аталған мөрде «الله ومحمد رسول الله» деп жазылған (Мансур, 588: 2). Аудармасы: «Алла және Мухаммад – Алланың елшісі». Аталған мөр қолжазбада тек бір орында ғана қойылған. Мөрдің бояуы анық түспегендіктен, ондағы мәтінді оқу барысында біршама қиындықтар туындады. Ал жоғарыда келтірілген екі мөрге келсек, олар қолжазбада көптеген орындарда қойылғандықтан, солардың арасынан бояуы мен жазуы анық түскенін таңдап алып, оларды оқу қиынға соқпады.

Ал Б нұсқасының мұқабасының жоғарғы жағында «Маулана Аби Жағфар әт-Тахауидың Мухтасар еңбегінің шархының бірінші томы» деп жазылған. Сонымен қатар аталған мәтіннің астында «Бірінші томның мазмұны: китаб әт-таһарат, китаб әс-салат, китаб әз-зәкәт, китаб

әс-саум, китаб әл-манасик, китаб әл-баиғ» деп жазылған. Ал мұқабаның орта бөлігінде « الرحمن مولانا بدر بن محمود بن مولانا كما على أولاده هذا ما بعده إلى آخر الكتاب العبد الفقير إلى رحمة ربه شرطه في الوقفية تغمده الله تعالى بالرحمة والرضوان مذكور حسب» деген мәтіндер жазылған (Мансур, 628: 1). Сонымен қатар қолжазбаның сол жақ астыңғы шетінде екі қатардан тұратын мәтін бар. Мәтіннің басынан бастап толық оқу қиынға соғады. Яғни мәтінде « رحمة ربه العلي محمود بن محمد بن علي الحلبي العبد المحتاج إلى» деген сөздер бар. Аталған мәтіннің дәл астында кіші сопақ шеңберлі мөрдің тек ізі ғана бар. Сондықтан аталмыш мөрдің мәтіні мүлдем түспей қалған. Алайда байқағанымыздай, қолжазбаның мұқаба бетінде Имам Абу Жағфар әт-Тахауидың есімінен бөлек, екі кісінің есімі келген. Олар: Маулана Бадр ибн Махмуд ибн Маулана және Махмуд ибн Мухаммад ибн Али әл-Халаби. Есімдеріне қарап, екеуінің бір адам емес екендігі байқалады. Олардың бірі қолжазбаның иесі болса, екіншісі оны көшірген ғалым болуы әбден мүмкін.

Ал енді Ахмад ибн Мансурдың «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбегінің методологиялық және мазмұндық құндылықтарына тоқталар болсақ, ғалым бұл еңбегін жазу барысында келесідей әдіс-тәсілдерді қолданған. Олар: Түсіндірмені Имам әт-Тахауидың мәтінінен кейін бастау; Қандай да бір бөлімді немесе тақырыпты алдымен жіктеп, түрлерге түсіндіру; Қандай да бір бөлімді немесе тақырыпты алдымен Құран және хадис мәтіндерімен дәлелдеп түсіндіру; Қандай да бір тақырыптың немесе амалдың алдымен үкімін баяндаумен бастау; Қандай да бір тақырыпты немесе амалдың алдымен терминдік немесе мазмұндық анықтамасымен бастау; Тақырыпты бірден жағдаяттармен түсіндіріп бастау.

Ал енді Ахмад ибн Мансурдың еңбегінің мазмұндық құндылығына келсек, ғалым аталған еңбегін жазу барысында Құран, сүннет, ижмағ, қияс, истихсан, сахаба сөзі, әдет-ғұрып сындыжеті шариғат қайнаркөзін жиі қолдану тұрғысынан да ерекшеленеді. Мәселен, ғалым еңбегінде 80 орында Құран аяттарын дәлел ретінде келтірсе, 432 орында пайғамбар Мұхаммедтің хадистерін, 507 орында Ханафи мәзһабы ғалымдарының бірауыздан келіскен (ижмағ) дәлелдерін, 143 орында қияс (аналогия тәсілі) бойынша бекітілген үкімдерді, 121 орында истихсан категориясы арқылы шығарылған үкімдерді, 77 орында сахабалардың сөзі арқылы бекітілген үкімдерді, 51 орында әдет-ғұрып категориясы арқылы бекітілген үкімдер мен мәселелерді келтірген (Ilesbekov, 2020: 44). Сонымен қатар ғалым аталған еңбегінің 177 жерінде Имам Шафиғидың фиқһтық көзқарастарын Ханафи мәзһабындағы ғалымдардың көзқарастарымен бірге салыстырмалы түрде келтіріп отырады. Бұл өз кезегінде ғалымның еңбегінің салыстырмалы құқықтық құндылығын арттырады. Сонымен қатар ғалым түсіндірме барысында 25 орында мәзһаб ғалымдарының қайшылықты көзқарастарының арасында тәржих (қайшылықты көзқарастардың бірін дұрыс деп таңдау) жасаған. Бұл өз кезегінде Ахмад ибн Мансурдың Ханафи мәзһабы ғалымдарының арасындағы ғылыми дәрежесін көрсетеді. Сол секілді Ахмад ибн Мансур аталған еңбегін жазу барысында қолданған әдебиеттерін негізгі және қосымша деп екіге бөліп қарастыруға болады. Негізгі әдебиеттер ретінде Мухаммад ибн әл-Хасанның «Мабсут (әл-Асл), Жәмиғ әл-Кабир, Жәмиғ әс-Сағир, Зиядат» сынды еңбектерімен қоса, Абу-л-Хасан әл-Кархидің «Мухтасар» атты еңбегін негізгі әдебиет ретінде өте көп қолданған. Ал қосымша әдебиеттер ретінде Абу Мутиғ әл-Балхи, Имам Шафиғи, Хасан әл-Басри, Ибраһим ән-Нахағи, Абу Бәкр әл-Ағмаш, Абу-л-Хасан әл-Исғафи, Суфиян әс-Саури, Ибн Абу Лайла, Абу Бакр әл-Искаф, Абу-л-Хасан әл-Кархи, Абу Жағфар әл-Балхи, Абу Бәкр әл-Хандауани, Абу Лайс әс-Самарқанди, ұстазы Абу-л-Хасан Али ибн Бакр әл-Испиджаби сынды үлкен ғалымдардың жекелеген көзқарастарын түсіндірме барысында қолданған (Илесбеков, 2020ə: 50).

Жалпы Абу Жағфар әт-Тахауидың «Мухтасар әт-Тахауи» мәтін еңбегіне Ахмад ибн Мансурдан бөлек, Ханафи мәзһабында көптеген ғалымдар түсіндірме жазған. Солардың қатарында Абу Бакр әл-Жассасты атап өтуге болады. Әл-Жассас өз кезегінде «Мухтасар әт-Тахауи» мәтініне ең алғаш түсіндірме жазған ғалым саналады. Әл-Жассастың еңбегі де «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» деп аталады. Өз кезегінде Ахмад ибн Мансурдың «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбегі мен Абу Бакр әл-Жассастың «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбектері арасында мазмұндық құндылығы тұрғысынан да, методологиялық тұрғыдан айтарлықтай ерекшеліктер мен айырмашылықтар бар. Олар келесідей: *Біріншіден,* Ахмад ибн Мансурдың түсіндірмесі жазылу мақсаты тұрғысынан фиқһ іліміне жаңадан қадам басушы оқырмандарға арналып жазылған болса, ал Абу Бакр әл-Жассастың түсіндірмесі жазылу мақсаты тұрғысынан ғалымдардың

ортасына әрі келесі бір топқа жауап беру үшін жазылған деуге болады. *Екіншіден,* Абу Бакр әл-Жассас түсіндірме жасау барысында әт-Тахауи мәтіндерін мәселелерге қарай бөліп-бөліп, түсіндірменің алдында ешбір сөзі мен сөйлемін қалдырмай жазып отырған. Ал Ахмад ибн Мансур түсіндірме барысында әт-Тахауи мәтіндерін тұрақты түрде қалдырмай жазып отыруға мән бермеген. Керісінше, әр тақырыптың бас жағында соған қатысты мәтіннің біраз бөлігін ғана жазып, түсіндірменің ортасында да, соңында да мәтін жолдары мен сөздерін жазбай ойда сақтап, тек олардың түсіндірмелерін ғана жазып, нәтижеде түсіндірме барысында барынша көптеген мәселелер жағдаяттардың жауабын беруге тырысқан. *Үшіншіден,* Ахмад ибн Мансур түсіндірме барысында көбінесе жіктеу, баяндау, дедукция, герменевтика, салыстыру, талдау, түйіндеу сынды әдістер қолданған. Ал Абу Бакр әл-Жассас болса, түсіндірме барысында көбінесе баяндау, дәлелдеу, сұрақ-жауап, талдау, түйіндеу әдістерін қолданған. Ал олардың ішінде ең көп қолданған әдістері дәлелдеу, сұрақ-жауап, талдау әдістері саналады. *Төртіншіден,* Ахмад ибн Мансур қандай да бір тақырып пен мәселеге қатысты дәлел ретіндегі аяттар мен хадистерді жалпылама келтірумен шектелсе, ал Абу Бакр әл-Жассас қандай да бір тақырып мен мәселеге қатысты дәлелдік аяттар тәпсірлеп, ал хадистерді өз кезегінде жеткізушілерімен, тізбегімен, жету жолдарымен баяндап, олардың мәтініндегі тақырыпқа дәлел болатын тұстарына түсіндірме жасаған. *Бесіншіден,* Ахмад ибн Мансур қандай да тақырып аясында көптеген мәселелер мен жағдаяттарды келтіріп, олардың шешімін көрсетуге тырысқан. Ал Абу Бакр әл-Жассас болса, көбінесе ғалымдар арасындағы қайшылықты мәселелердегі белгілі бір көзқарасты дербес түрде өзіндік қырынан дәлелдеп, қорғап шығуға тырысқан (Жассас, 2010).

Нәтижелері мен талқылама

– Зерттеу барысында Ахмад ибн Мансурдың ұстаздары мен шәкірттеріне қатысты мәліметтер талданып, олардың нақты не нақты емес екендігі анықталды, нәтижеде ғалымның ұстазы – Абу әл-Хасан Али ибн Бакр әл-Испиджаби екендігі дәлелденді.

– Ахмад ибн Мансурдың «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбегінің даму кезеңдері айқындалып, еңбектің қолжазба нұсқаларына сипаттама берілді. Сонымен қатар еңбекті сандық және сапалық тұрғыдан зерттеу барысында еңбектің методологиялық және мазмұндық ерекшеліктері анықталды.

– Ахмад ибн Мансурдың «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбегі мен Абу Бакр әл-Жассастың «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбектеріне бір бап аясында стилистикалық тұрғыдан салыстыру жасалды. Нәтижеде аталған екі еңбектің стильдік тұрғыдан бір-бірінен ерекшеліктері мен айырмашылықтары айқындалды.

Қорытынды

Ахмад ибн Мансур әл-Испиджаби – Қазақ жерінен шыққан исламтанушы ғалымдардың бірі. Оның ортағасырларда Қазақ жеріндегі Ханафи мәзһабының дамуына қосқан үлесі орасан зор. Ғалымның «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» еңбегі Ханафи мәзһабында көптеген құқықтық классикалық еңбектерге негізгі қайнаркөз саналған. Сонымен қатар ғалымның аталған еңбегінің даму кезеңдерінің де өзіндік ерекшеліктері бар. Өйткені еңбек өзінің бір ғасырға жалғасқан даму эволюциясы барысында Испиджаб ғалымдарының сүзгісінен өтіп, Ханафи мәзһабының маңызды еңбектерінің біріне айналды. Абу Жағфар әт-Тахауидың Ханафи мәзһабының мәтін жанрында жазылған «Мухтасар әт-Тахауи» атты еңбегіне мәзһаб ғалымдары тарапынан көптеген түсіндірмелер жазылған. Ал сол түсіндірмелердің арасында әл-Испиджабидің түсіндірме еңбегі ең көп қолданылады. Сондықтан Ханафи мәзһабында «Шарх Мухтасар әт-Тахауи» деп айтылған кезде, көбінесе әл-Испиджабидің аталған еңбегі мақсат етіледі. Өйткені еңбектің мазмұны өте бай әрі түсіндірме әдісі тұрғысынан оқырманның жеңіл игеруіне ыңғайлы еңбек саналады. Бұлардан бөлек ғалым аталған еңбегін жазу барысында Құран, сүннет, ижмағ, қияс, истихсан, сахаба сөзі әдет-ғұрып шариғат қайнаркөздерін молынан қолдануы арқылы ерекшеленді. Сонымен қатар құқықтық мәселелер мен жағдаяттарды, үкімдерді талдаған кезде көбінесе өзі тұрып жатқан аймақтың әдет-ғұрыптық, дәстүрлік ерекшеліктерін ескеріп отырған.

Әдебиеттер

Абдулазиз М. (2013) Тахқиқ Шарх Мухтасар әт-Тахауи ли Аби Наср Ахмад ибн Мансур әл-Исбижаби (докторлық дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация). – Судан: «Омдурман университеті». – 443 б.

Бұхари М. (2001) әл-Жамиғ әс-Сахих. – Дамаск: «Дәр туруқ ән-нәжәт». – 8-том. – 176 б.

Жассас А. (2010) Шарх Мухтасар әт-Тахауи. – Медина: «Дәр әс-Сираж». – 1-том. – 751 б.

Илесбеков Б. (2020а) Ахмад ибн Мансур және басқа да испиджабтық ғалымдар. – Алматы: «ҚазҰУ хабаршысы, Дінтану сериясы». – №2 (22). – 11-18 бб.

Илесбеков Б. (2020ә) Испиджаб – Түркістан аймағындағы фиқһ орталығы (XI–XII ғғ.). – Түркістан: «Ясауи университетінің хабаршысы, Философия, дінтану сериясы». – №4 (118). – 42-53 бб.

Қаймаз З. (2003) Тарих әл-Ислам. – Бейрут: «Дәру әл-Ғарб әл-Исләми». – 10-том. – 460 б.

Мансур А. (588) Шарх Мухтасар әт-Тахауи. – Стамбул: «Копрулю кітапханасы / Фазил Ахмет-паша». – 380 б.

Мансур А. (628) Шарх Мухтасар әт-Тахауи. – Принстон: «Принстон университетінің кітапханасы». – 216 б.

Мухаммад А. (816) Шарх Мухтасар әт-Тахауи. – Стамбул: «Сулеймание кітапханасы / Шеһид Али-паша». – 211 б.

Мушаббаб А. (2012) Тахқиқ Шарх Мухтасар әт-Тахауи ли Аби Наср Ахмад ибн Мансур әл-Исбижаби (докторлық дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация). – Судан: «Омдурман университеті». – 488 б.

Нассар С. (2011) Тахқиқ Шарх Мухтасар әт-Тахауи ли Аби Наср Ахмад ибн Мансур әл-Исбижаби (докторлық дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация). – Бағдат: «Жамиғат әл-Ирақия». – 328 б.

References

Abdulaziz M. (2013) Tahqiq Sharh Muxtasar al-Tahawi li Abi Nasr Axmad ibn Mansur al-Isbijabi (doktorlyq darejesin alu ushin dayindalgan dissertaciya) [Investigation of a brief explanation of al-Tahawi by Abu Nasr Ahmed bin Mansour al-Isbijabi (dissertation for a doctoral degree)]. – Sudan: «Omdurman universiteti». – 443 b. (in Arabic)

Bukhari M. (2001) al-Jamig al-Sahih [The right collector]. – Damask: «Dar al-turuq al-najat». – 8-tom. – 176 b. (in Arabic)

Ilesbekov B. (2020) Ahmad ibn Mansur jane basqa da ispidjabtyq galymdar [Ahmad Ibn Mansour And Other Ispidzhabic Scientists]. – Almaty: «KazUU khabarshysy, dintanu seriasy». №2 (22). – 11-18 bb. (in Kazakh)

Ilesbekov B. (2020) Contribution of Isfidzhab scholars to the development of Islamic culture and science. – Almaty: «KazUU khabarshysy, filosofiya, madeniettanu, sayasattanu seriyasy». №3 (73). – 42-49 bb.

Ilesbekov B. (2020) Ispidjab – Turkistan aimagyndagy fikh ortalygy (XI–XII gg.) [Ispidjab as the Center of Fiqh in the Turkistan Region (XI–XII)]. – Turkistan: «Yasawi universytetinin khabarshysy, filosofiya, dintanu seriasy». №4 (118). – 42-53 bb. (in Kazakh)

Jassas A. (2010) Sharh Muxtasar at-Tahawi [The explanation of Mukhtasar al-Tahawi]. – Medina: «Dar al-Salam». – 1-tom. – 751 b. (in Arabic)

Mansur A. (588) Sharh Muhtasar at-Tahawi [The explanation of Mukhtasar al-Tahawi]. – Istanbul: «Koprulu kitaphanasi / Fazil Ahmet-pasha». – 380 b. (in Arabic)

Mansur A. (628) Sharh Muxtasar at-Tahawi [The explanation of Mukhtasar al-Tahawi]. Princeton: «Princeton Universitetinin kitaphanasy». – 216 b. (in Arabic)

Mushabbab A. (2012) Tahqiq Sharh Muxtasar al-Tahawi li Abi Nasr Axmad ibn Mansur al-Isbijabi (doktorlyq darejesin alu ushin dayindalgan dissertaciya) [Investigation of a brief explanation of al-Tahawi by Abu Nasr Ahmed bin Mansour al-Isbijabi (dissertation for a doctoral degree)]. – Sudan: «Omdurman universiteti». – 488 b. (in Arabic)

Nassar S. (2011) Tahqiq Sharh Muxtasar al-Tahawi li Abi Nasr Axmad ibn Mansur al-Isbijabi (doktorlyq darejesin alu ushin dayindalgan dissertaciya) [Investigation of a brief explanation of al-Tahawi by Abu Nasr Ahmed bin Mansour al-Isbijabi (dissertation for a doctoral degree)]. – Bagdat: «Jamigat al-iraqia». – 328 b. (in Arabic)

Qaimaz Z. (2003) Tarih al-Islam [History of Islam]. – Beirut: «Dar al-garb al-islami». – 10-tom. – 460 b. (in Arabic)

Muhammad A. (816) Sharh Muhtasar at-Tahawi [The explanation of Mukhtasar al-Tahawi]. – Istanbul: «Suleymanie kitaphanasi / Sehid Ali-pasha». – 211 b. (in Arabic)

ҒТАМР 21.41.65 https://doi.org/10.26577//EJRS.2022.v31.i3.r8

Б. Сүйеркұл , Г. Дүйсен*

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.
*e-mail: gulzadaduisen@mail.ru

РАБҒҰЗИДІҢ «АДАМ АТА – ХАУА АНА» ҚИССАСЫНДАҒЫ ТЕОНИМДЕРДІҢ ҚОЛДАНЫСТЫҚ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Мақала ортағасырлық ғұлама Рабғұзидің «Адам ата – Хауа ана» қиссасындағы діни атаулардың прагматикалық ерекшеліктерін талдауға арналған. Шығармадағы теонимдер қолданылуы діни, тарихи және мифологиялық сипаттағы үлгілерге негізделген. Сонымен қатар, мақалада діни және мифтік антропонимдердің тілдегі мағынасы, қазіргі кездегі қолданысы қарастырылған. Мақала авторлары діни-мифологиялық сипаттағы кейіпкерлердің қиссадағы ақпаратты жеткізуде атқаратын рөлі маңызды екенін атап өтеді және өзара жақын теоним, мифоним, агионим, әулие және т.б. терминдердің мағынасына түсінік береді. Рабғұзи діни-мистикалық мазмұндағы мүдделерін көрсету үшін теонимдер мен мифтік кейіпкерлер есімін қиссаға арқау еткен. Шығармадағы теонимдер сол кезеңдегі тілдік ұжымның тарихын, этногенезін, өмір шындығы мен тұрмыс болмысын, тәжірибесін, салт-дәстүрін, наным-сенімін, шаруашылық мәдениеті мен дүниетанымын айғақтайды. Сондықтан кейіпкерлерді сипаттау, оқиғалар көрінісін және идеялық мазмұнын бейнелеу, теонимдердің ақпараттық негізін анықтау – автордың прагматикалық діттемін, шығарма жанрының ерекшелігі мен сипатын айқындауға мүмкіндік береді. Зерттеудің мақсаты – теонимдерді рухани-моральдық құндылықтарды көрсететін күрделі менталды бірлік ретінде қарастыра отырып, мәдени-тілдік семантикасы арқылы кодқа салынған ақпаратты ашу. Қиссадағы теонимдер кешені этномәдени ақпаратқа бай мифтік-діни дүниетаныммен байланысты тілдік фактор ретінде қарастырылған. Олардың мазмұнында этномәдени сипаттың сақталуы мен жалғасуы мәдени архетиптердің тілдік бейнеде сақталған этнотаңбасы екенін көрсетеді. Зерттеу барысында жасалған діни-теориялық талдаулар нәтижесі теолингвистика саласында өзіндік қолданысын табады. Зерттеу нәтижелері этнолингвистиканың теориялық мәселелерін шешуге, принциптерін айқындауда өз деңгейінде үлес қосады.

Түйін сөздер: теоним, мифоним, агионим, пайғамбарлар, әулиелер.

B. Suiyerkul, G. Duisen*

Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty
*e-mail: gulzadaduisen@mail.ru

Pragmatic features of theonyms in Rabguzi's Story «Adam ata – Haua ana»

This article is devoted to the study of the pragmatic features of religious names in Rabguzi's Story «Adam ata-Haua ana». The usage of theonyms in the work is based on examples of a religious, historical and mythological character. In addition, the article deals with the meaning and uses of religious and mythical antpoponyms. The authors of the article emphasize the important role of religious and mythological characters, which make it possible to determine the main intention of Rabguzi in the transmission of information. They are explaining the meanings of terms that are similar in content: theonym, mythonym, agionim, saint, etc. Rabguzi used names of mythical characters to represent the religious and mystical interests. Theonyms reflect the history, ethnogenesis, realities of life and life, experience, customs, beliefs, economic culture and worldview of the ethnos of that period. Therefore, the description of the characters, the reflection of the picture of events and ideological content, the systematic study of theonyms allow us to reveal the nature and features of the genre of the work and the author's thoughts. The purpose of the study is to reveal information encoded in the cultural and linguistic semantics of theonyms, considering them as a complex mental unit expressing spiritual and moral values. Theonyms as a source of ethno-cultural information are reflected in the language as images-names of mythological and religious characters. Religious-theoretical conclusions will find its application in the field of theolinguistics. The results of the research contribute to the solution of theoretical problems, the definition of the principles of ethnolinguistics.

Key words: Theonym, Mythonym, Agionim, Prophets, Saints.

© 2022 Al-Farabi Kazakh National University

Б. Суйеркул, Г. Дуйсен*
Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы
*e-mail: gulzadaduisen@mail.ru

Прагматические особенности теонимов в хиссе Рабгузи «Адам ата – Хауа ана»

Данная статья посвящена анализу прагматических особенностей религиозных имен в хиссе Рабгузи «Адам ата – Хауа ана». Использование теонимов в произведении основано на примерах религиозного, исторического и мифологического характера. Кроме того, в статье рассматривается лингвистическое значение религиозно-мифических антропонимов и их современное употребление. Авторы статьи подчеркивают важную роль религиозных и мифологических персонажей, позволяющих определить основную интенцию Рабгузи в передаче информации и объясняющих значения близких по содержанию терминов: теоним, мифоним, агионим, святой и др. Рабгузи использует имена мифических персонажей для представления интересов религиозно-мистического содержания. Теонимы отражают историю, этногенез, реалии жизни и быта, опыт, обычаи, верования, культуру и мировоззрение этноса того периода. Поэтому описание героев, отражение картины событий и идейного содержания, систематическое исследование теонимов в хиссе позволяют раскрыть характер и особенности жанра произведении и мысли автора. Цель исследования – выявить информацию, закодированную в культурно-языковой семантике теонимов, рассматривая их как сложную ментальную единицу, выражающую духовно-нравственные ценности. Теонимы как источник этнокультурной информации отражаются в языке в качестве образов-имен мифологических и религиозных персонажей. В хиссе они рассматриваются как языковой фактор, связанный с мифико-религиозным мировоззрением, богатым этнокультурной информацией. Религиозно-теоретические выводы могут быть применены в области теолингвистики. Результаты исследовательской работы вносят свой вклад в решение теоретических проблем, определение принципов этнолингвистики.

Ключевые слова: теоним, мифоним, агионим, пророки, святые.

Кіріспе

Діни шығармалар, ұмытылған, ескі заманның туындылары болғандықтан, мифке ұқсас келетін тұстары да баршылық. Әсіресе, діни қиссадағы мифологиялық сипаттағы кейіпкерлер әлеуметтік, психологиялық, тарихи жаңалықтарымен ерекшеленеді. Ондағы кейіпкерлер табиғат құпияларын меңгерген күрделі бейнелер. Олардың сыры адам санасы жетпейтін бір құдіретте, сондықтан адамның қолынан келмейтін істерді істеп тастайды. Бұл өз кезегінде қиссадағы діни ұғымдар мен атауларды жинақтау және осы теонимдердің семантикасын жүйелі түрде зерттеуді талап етеді. Ғылыми айналымда құдай, әулие атаулары *теонимдер* деп танылады. Дін мен діни ұғым-түсініктерді теология ғылымы зерттейді.

Теонимдер – пайғамбарлар, әулиелер, аруақтар (киелі рухтар), ислам дінін уағыздаған шайық есімдері, халиф, олардың жақындарының ныспылары, әулиелер мен сахабалар, періштелер, олардың лақап, туынды аттары туралы ұғымдар мен категориялардан тұрады. Теонимдер – мифологиялық сананың үзігі мен аспектілерін де қамтитын этномәдени тілдік белгілер болғандықтан құпиялық сипатқа да ие. Халықтың санасында Исламға дейінгі дәуірде орныққан ұғым болғандықтан тек Жаратушы есімдерін ғана емес, жалпы мифтік сипаттағы атаулардың барлығын да қамтиды.

Ғасырлар бойы ислам жолын ұстанған елдердің барлығы дерлік ислам дініне лайықтап ат қою дәстүрін жалғастырып отырған. Түркі тілдеріндегі кісі есімдерінің үлкен тобы – діни мазмұнды есімдер. Орта Азияға ислам дінінің келуі кісі есімдеріне мазмұндық, мағыналық тұрғыдан әсер етті. Түркі тілдеріндегі діни антропонимдердің барлығы тілдік өзгерістерге түсіп, көпшілігінің сыртқы формасы түркілік кейіп алған. Олай болса, қиссада қолданылған және қазіргі қолданыстағы антропонимдерді өзара салыстыра отырып этнолингвистикалық бағытта зерделеу, қисса мәтініне теолингвистикалық талдау жасап, діни сипаттағы кейіпкерлерді сипаттау арқылы оқиғалар көрінісін және идеялық мазмұнын бейнелеу міндеті – жұмыстың бағытын айқындайды.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Шығармадағы ақпаратты беруде маңызды рөл атқаратын *теонимдер* – автордың дүниетанымын айқындайды. Зерттеудің мақсаты – осы теонимдердің ақпараттық негіздерін анықтау,

автордың шығарма идеясын жеткізудегі мәнін айқындау.

Қиссаның тілдік бірліктерінде таңбаланған рухани-танымдық ақпарат «теоним» ұғымы арқылы түйінделген. Сондықтан, Рабғұзидің «Адам ата – Хауа ана» қиссасындағы бірінші дәрежелі тірек сөз ретінде ұғынылатын, мағыналық реңктері анықталған, яғни бастапқы мазмұнын өзгертіп, контекстік мағыналық қасиетке ие болған «теоним» терминін қолдануды орынды деп таптық.

Қиссаның тілдік бірліктеріне талдау жасамас бұрын, шығарманың қай кезеңге тиесілі екендігін, ондағы мәтінді түзуші кейіпкерлердің қандай мақсатта қолданылғанын, автордың түпкі прагматикалық діттемін анықтап алған жөн. Рабғұзидің «Адам ата – Хауа ана» қиссасы – XIV ғасырда діни бағытта жазылған әдеби мұра. Ортағасырлық тарихи-мәдени құндылықтар, қоршаған орта, діни және өзіндік көзқарас, адамға рухани мүмкіндіктерден туындайтын алуан түрлі ақпарат қиссада тілдік арналар арқылы берілген. Діни мазмұндағы шығарма арқылы ойын білдіруде автор исламдық дереккөздерге сүйенеді. Сондықтан автордың санасындағы мифологиялық сипаттағы кейіпкерлерді де діни руханиятпен тығыз байланысты қарастырамыз.

Рабғұзидің «Адам ата – Хауа ана» қиссасының мәтініне талдау жасау кезінде теонимдердің рөлін анықтау үшін жалқы есімдерді теоним ұғымына жинақтауға болатынын зерттеу барысында жинақталған бай тілдік дәйектер көрсетіп отыр.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеу жұмысында теолингвистика ілімінің принциптері мен жүйесінде теонимдік лексиканың өзіндік орны мен ерекшеліктерін айқындап алу үшін қазақ, орыс және шетелдік ғалымдардың еңбектеріндегі теонимдер мен теолингвистика туралы теориялық тұжырымдарын басшылыққа алдық. Теонимдерді зерттеудің теориялық және әдіснамалық негіздері Н.В. Подольская, В.И. Алексеев, А.Н. Суперанская, М. Мальсагова, М.Н. Зырянова т.б. ғалымдардың еңбектерінде жан-жақты қарастырылды.

Мақала тақырыбының ерекшелігіне байланысты сипаттама, саралау әдістерімен қатар этнолингвистикалық талдау әдістері де қолданылды.

Негізгі бөлім

Теонимдерді зерттеудің теориялық және әдіснамалық негіздері көптеген ғалымдардың еңбектерінде жан-жақты зерделенген. Н.В. Подольская «Словарь русской ономастической терминологии» деген еңбегінде теонимдерді жеке қарастыра отырып, оның себебін кез келген мифте, әсіресе, ертегілерде құдай атаулары кездеспейтінімен түсіндіреді. Теонимдер жалқы есімдер арасында ерекше категория құрайды дей келе ғалым: «Теолингвистика – Құдайға қатысты жалпы тілдік мәселелерді қарастыратын тіл білімінің саласы. Теолингвистикамен қатар ономастикада орныққан келесі термин – теоним, яғни грек тілінен аударғанда теос – Құдай, оним – атау. Кез келген пантеондағы Құдай есімдері» (Подольская, 1988: 131) және ономастиканың құрамында теолингвистикамен байланысы бар мифонимдерге: «Мифтердегі, эпопеялардағы, ертегілердегі, қиссалардағы кез келген ономастикалық кеңістік саласына қатысты атаулар» (Подольская, 1988: 124-125) деп анықтама берген.

Ал, В.И. Алексеев: «Теонимдердің ономастикалық тұрғыдан жеткіліксіз түсіндірілуі, ең алдымен, олардың көпшілігінің ең көне лексикалық қабаттарға жататындығына, әрі қолдану ортасы (nomina sacra) мұқият қорғалғандығына байланысты» (Алексеев, 2015: 11) деп, теонимдердің мифонимдерден айырмашылығы бар екенін айтады.

А.В. Суперанскаяның пікірінше: «Мифоним – шығарманың ономастикалық кеңістігінің өзіндік секторы. Оған адам, жануар, өсімдік, халық, географиялық және космографиялық объекті және шын мәнінде ешқашан болмаған басқа да нысандар атаулары жатады» (Суперанская, 1973: 180).

Тихоновтың сөздігінде: «Мифоним – сөз немесе сөз тіркесі ретінде, құдайдың немесе ойдан шығарылған кейіпкерлердің жалқы немесе жалпы есімі ретінде қолданылады. Мифологиялық сипаттағы кейіпкерлер ертегілерде, аңыздарда, мифтерде, батырлық дастандарда, шежірелерде, аңыздарда, әлемнің әртүрлі халықтарының, сондай-ақ христиандардың, мұсылмандардың және буддистердің теологиялық трактаттары мен қасиетті кітаптарында кездеседі. Мифонимияны зерттеуге зерттеу пәнінің өзіндік ерекшеліктері және шекараларының анық еместігі кедергі келтіреді» (Тихонов, 2008: 107) деп осы мифоним және теоним терминдерін нақты анықтаудағы қиындықтар атап көрсетілген.

М.И. Мальсагова: «Дін мен мифологияның арақатынасындағы өзекті мәселе – атаулардың жіктелуі. Діни лексиканы сипаттау жүйесі осының шешіміне байланысты» (Мальсагова, 2011:

10) – деп, соңында «Дін де, мифология да бір ағаштың екі тармағы, бір инвариантты тұлғаның модификациялары» (Мальсагова, 2011: 38) деген тұжырым жасайды. Нәтижесінде, зерттеуші теонимдер мен мифонимдердің ортақ шығу және қалыптасу тарихына сілтеме жасай отырып, олардың семантикасында шындыққа жатпайтын, ойдан шығарылған, о дүниемен байланысты барлық атауларды бір теонимдік топқа біріктіреді.

«Теоним» ұғымын танымдық тілдік бірліктердің бірі ретінде қарастырған М.Н. Зырянова: «Теоним көбінесе ұлттық және жеке сананың ерекшеліктерін ашуға, автордың жеке поэтикалық дискурсын зерттеуге мүмкіндік беретін тұжырымдама, семантикалық кешен» (Зырянова, 2010: 29) деген пікір айтады.

Теонимдердің басым бөлігінің лексикалық негізін агиоантропонимдер – әулиелер есімі құрайды. Ислам дінінде әулиелер жоққа шығарылмайды, қайта таза дін ұстанушылар, Алланың досы деп құрметтелінеді. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде: «Әулие» (араб тілінен аударғанда – желеп-жебеуші) – «ерекше діндарлығымен, дін жолына кіршіксіз берілгендігімен халық сеніміне ие болған қасиетті тұлға» (Ысқақов, Уәли, 2011: 515) деп анықтама берілген

Энциклопедиялық анықтамалықта: «Әулие» – арабша «уали», көпше түрінде «аулийа» – Алланың досы, Аллаға жақын тұрушы адам, Алланың қамқорлығындағы адам, Алланың мейірімі түскен адам, Алланың қалаулы адамы, керемет қасиетке ие, дін жолындағы адам деген мағына береді. Әулие – Алладан қорыққаны, дінге шынайы қызметі және мызғымас адалдығы арқылы Алланың ерекше ықметіне, халықтың аманатына ие болған, өлгеннен кейін де рухы биік болған адам», (Аяған, Ибрагимов және т.б., 2010: 94) деп сипатталған.

Қазақ ономаст ғалымы Б. Әбдуәлиұлы: «Агионим – сакралдылық категориясын сипаттайтын тұлға немесе нысандарды атауға қызмет ететін атаулар жиынтығы» (Әбдуәлиұлы, 2019: 27), – деп түсіндіреді.

Ономастикалық терминдердің қысқаша сөздігінде: «Агионим – қасиетті әулиенің есімі; ел ішінде «әулие» ұғымына ие болып, таралған есімдер» (Мәдиева, Иманбердиева, 2005: 172), – деген анықтама берілген.

В.И. Алексеев «Агионим» терминін былайша жіктейді: «Агионимдер өз ішінде қасиеттілік мағынасына ие ономастикалық алаң құрайтын бірнеше топқа бөлінеді: теонимдер, агиоантропонимдер (әулиелер есімі), агиотопонимдер (агиотопонимдермен немесе экклезионимдермен аталатын қала, ауыл, көше атаулары), эортонимдер (шіркеуге қатысты мерекелер атаулары), экклезионимдер (храмдар мен монастырь атаулары), иконимдер (икон атаулары) (Алексеев, 2014: 301).

Жоғарыда санамаланған ғалымдардың пікірлеріне және ғылыми әдебиеттердегі анықтамаларға сүйене отырып, мифтік сипаттағы кейіпкерлердің есімдерін – мифтік антропонимдер, ал киелі кітаптарда, діни мазмұндағы қиссаларда кездесетін есімдерді – діни антропонимдер деп алып, жалпы бұл атаулардың барлығын «теоним» терминімен атаған жөн деп танымдық.

Нәтижелері және талқылама

Рабғұзидің қиссасындағы діни лексиканы, оның ішінде теонимдерді және діни антропонимдерді лингвистикалық тұрғыдан жүйелегенде қиссадағы және қазіргі қолданыстағы кісі есімдерін, діни атауларды талдау үшін барынша қисса мәтініне жүгінеміз.

Ислам дінінде пайғамбарлар адами, кісілік қасиеттері барынша жетілген ізгі адамдар. Пайғамбарлар есімінің мұсылман ұғымындағы мәртебесі биік. Пайғамбарлар өз заманында да, тіпті одан кейін де үмметіне үлгілі, өнегелі болған жандар. Қиссаның «Хазірет Адамның жаратылуын Алланың қалауы» атты бөлімінде: «Уақыты келгенде құдай тағала асылдардың, асылы болған пайғамбарымыз Мұхаммедтің, бүкіл ізгілік атаулының негізі болған, кемеліне келіп толысқан нұрын құдірет қолымен жерден көтеріп алды. Ол нұрды неше мың жыл қасында тұрғызып қойды... Мұхаммедтің ол нұры пейіштерді жарқыратып, көздің жауын алып тұратын еді», (Сағындықұлы, 1997: 235) деп Мұхаммед пайғамбар туралы және оның нұры жайында баяндалады. Бұл жерде Рабғұзи, пайғамбардың ізгілік істерін шыраққа теңеп тұр. Пайғамбар өзінің тілегін ұмытып, адам игілігін ойлайтын жан болған.

Исламдық терминдер сөздігінде ***Мұхаммед (Мухаммад)*** пайғамбар туралы: «Ислам діні сенім негіздері бойынша адамзатқа жіберілген соңғы елші әрі пайғамбар. Оның соңғы пайғамбар әрі елші екендігіне сену – ислам дінінің тіректерінің бірі. Елшілігі мен пайғамбарлық миссиясын жоққа шығару ислам теологиясы бойынша күпірлік әрекет болып табылады. Сонымен қатар исламнан шығуына себеп бола-

ды» (Исахан, Муслимов және т.б., 2015: 236) делінген.

Қиссада Мухаммед, Нұр Мұхаммед, хазірет Мұстафа, Мұхаммед расул алла, Мұхаммед Мұстафа деген сипаттарда аталады. Негізі пайғамбардың бірнеше есімі бар, Мұхаммед есімі пайғамбардың ең белгілі есімі. Пайғамбардың барлық есімдері оның рухани және адамгершілік қасиеттерінің мағынасын береді. Зерттеушілер: «Кез келген саналы адам, ол тіпті діндар болмағанның өзінде, тек есімдерімен танысып-ақ пайғамбардың тұлғалық қасиеттерін білсе болады» (Игиликова, Сүйеркұл, 2018: 174), – дейді.

Мұхаммед есімі түркі тілдерінде жиі қолданылатын есім. Есімнің мазмұны мен мағынасына тоқталар болсақ, арабша мақтаулы деген мағынаны береді. Мұхамедияр, Махмұт, Махамбет, Мұқамбетғали, Мұқамбетбай, Мұқамбетбек, Мұқамбетқожа Мұхаммед, Мұхамедханафия, Мұқамбеткәрім, Мұқағали, Айтмұхаммед, Мұқамбетназар, Бекмұхаммед Мұқаш, Мамай, Мәмет, Мұқатай, Мұқай, Мұқыш, Мұқан және т.б түрде біріккен тұлғалы есімдердің құрамында кездеседі. Бұл есімдердің барлығының мағынасы арабшадан аударғанда мақтауға лайық істері көп деген мағынаны білдіреді.

Қиссада аты аталған пайғамбардың бірі – ***Ыдырыс*** (Идрис). Ыдырыс ислам аңызындағы Ілияс пен Қадыр іспетті «мәңгі тірі» кейіпкерлердің бірі. Әртүрлі дереккөздер бойынша пайғамбар әрі сопы болған деген ақпарат бар. Өте тақуа жан болғандықтан Алла оны көкке алып кеткен. Ажал періштесін айналып өтіп жұмаққа енген, Аллаға адал болғаны үшін сол жұмақта қиямет қайымға дейін қалдырылған.

Қиссада *Ідіріс 'алайһи с-салам* деп кездеседі. Ыдырыс – араб тілінен аударғандағы мағынасы ынталы, білім алушы, талаптанушы. Бүгінгі күні бұл есім Едірес түрінде қолданылады.

Қиссадағы *Ибраһим 'алайһи с-салам* деп аталатын пайғамбар Авраам, Ыбырайым атымен белгілі. ***Ибраһим*** – көне еврей тілінен келген Авраам есімінің айтылу түрі. Ыбырайымның өмірі және отбасы жайында Құранда толығырақ түсіндіріледі. Оның Меккедегі Қағбаны салғандығы (қажылыққа барып тәу ету осы пайғамбардан басталады), Құдайға шын берілген адам ретінде ұлы Исмаилді Алла жолында құрбан етпекші болған оқиғасы (адамды құрбандық етуді тыю осы пайғамбардан басталады), құрбандық шалу рәсімі (құрбандыққа мал шалу осы пайғамбардан басталады) туралы оқиғалар баяндалған. Ел ағасы, Аллаға мойсұнушы деген мағына береді. Бұл есім түркі тілдерінің барлығында кездеседі. Ибрахим, Ибрагим, Ибраһим, Ыбырай, Ыбырайым, Ыбрай, Ыбыкен, Ыбыраш, Ібрәкім, Ыбыш секілді түрлі фонетикалық өзгерістерге ұшыраған аллофондары бар.

Мұса – Құранда ең көп аталған тұлға. Құранда тұңғыш шариғат заңдарын жасаушы пайғамбар ретінде дәріптеледі. Алла Тағала онымен тікелей сөйлескен. Төрт қасиетті кітаптың бірі Тәурат Мұса пайғамбарға жіберілген.

Қиссада *Мұса 'алайһи с-салам* деп аталады. Есімнің мағынасы көне еврей тілінен (Моисей) аударғанда судан табылушы деген мағына береді. Рабғұзидің қиссасында айтылған Мұсаның судан шығарып алынғаны туралы аңызға қатысты осы пайғамбарға берілген есім. Бұл пайғамбардың есімі де Жаяу Мұса, Мұсажан, Мұсабай, Мұсабек, Мұсахан, Мұсатай, Мұсағали сияқты біріккен тұлғалы есімдер ретінде қазірде кеңінен қолданылады.

Құран Кәрімде он бес сүренің токсан үш аятында ***Иса*** пайғамбардың есімі аталған (Аяған, Ибрагимов және т.б., 2010: 212). Оның Мәриямның баласы екені және оған қасиетті төрт кітаптың бірі Інжіл түсірілгені, соңғы пайғамбардың келетіні жайлы Алланың оған хабар айтқаны жазылған.

Қиссада *'Айса 'алайһи с-салам* деп аталған. Көне еврей тілінде құтқарушы деген мағынасы бар. Айса, Ғайса, Иусус Христос ретінде белгілі есім. Бұл есім түркі халықтарында да кездеседі. Арабша кірме сөздердегі ғ//ә заңдылығына сәйкес Ғайса, Айса, Ғайсын формалары да ұшырасады. Біріккен тұлғалы есімдер құрамында Исахан, Исатай, Исабек, Исаділ, Исахмет, Исажан, Исағали, Исалы, Исабай формалары қолданылады.

Алла Тағала оған төрт кітаптың бірі Забур түсірілген ***Дәуіт*** пайғамбар. Забурды әсем дауысымен оқығанда төңірек түгел үн қосып, тыңдаушылар тебіреніп кететін еді деп дәріптеледі (Аяған, Ибрагимов және т.б., 2010: 138).

Қиссада *Дәуіт 'алайһи с-салам* деп есімі алты рет аталады. Көне еврей тіліндегі сүйікті деген мағынаны білдіреді. Қазір біріккен тұлғалы есім ретінде Дәуітәлі есімі қолданылады.

Сүлеймен – Исраил пайғамбары. Алла Тағала оған пайғамбарлық та, патшалық та берген. Әкесі Дәуіт қаза болған жылы, 12 жасында тақ-қа отырған. Дау-дамайда әкесінің қасында жүріп, әділ үкім айтуға үйренген. Көп ұзамай пайғамбарлық қонған (Аяған, Ибрагимов және т.б., 2010: 148-149). Сүлеймен пайғамбар Дәуіттің ұлы.

Қиссада Сүлеймен 'алайһи с-салам деп кездеседі. Рабғузидің қиссасында Сүлеймен пайғамбардың даңқ пен ілімнің иесі болып, жан-жануарлардың, тірі жәндіктердің тілін білгендігі айтылады. Бұл пайғамбар жануарлар әлеміне де билік жүргізіп, жындар да оған бағынып қызмет жасаған. Сүлеймен пайғамбар аса кішіпейіл, әділетті, тақуа, ақыл-парасатты адам болғандығы айтылады.

Шоломох (Соломон) сөзі көне еврей тілінде бейбіт, қорғалған деген мағына береді. Қазір де барлық түркі халықтарында белсенді түрде қолданылатын есім. Сүлеймен Бақырғани сынды түркілерге ортақ ортағасырлық философия өкілі бар. Қысқартылып айтылу түрлері – Сүлейке, Сүлей.

Енді қиссадағы басты кейіпкер, адамзаттың арғы атасы – Адам ата туралы дерек бере кетейік.

***Адам* ата** – Адамзаттың атасы. Алла Тағала оны топырақтан жаратқан, қас таза рух үрлеп енгізіп жан бітірген. Жер бетіне иелік етіп Құдіреттің күшін, Алланың бірлігін дәріптеу үшін жер бетіне жіберілген ең алғашқы пайғамбар. Адам жаратылған топырақ жердің беткі қабатынан алынғандықтан «Әʹдәм» (жер қабығынан алынған) деп аталған. Бұл сөз тіліміздің өзіндік заңдылығына сай өзгеріп, «Адам» түрінде қолданысқа енген. «Адам» делінетін алғашқы ақылды жан иесі ескі киелі кітаптарда адамаһтан, яғни «adamah» – қазақшалағанда «топырақтан» жаратылды деп келеді. «Адам» сөзі ежелден есімдік ретінде жалпы адам баласының нәсілдік ұғымы ретінде айтылып келе жатыр. Сонда бүгінгі өркениетке өң берген «адамзат» дегеніміздің өзі этимологиясы жағынан «топырақзат» болып шығады (Қалназаров, 2020). Құранда былай баяндалған: «Расында адамды бейнеленген қара балшықтың сыңғырлаған құрғағанынан жараттық» (Құран Кәрім, «һижір» сүресі, 15:26). Сонымен, Адам топырақ текті, олай болса, жердің перзенті іспетті, жердің өнімі десек те болады.

Қиссаның «Хазірет Адам 'алайһи с-саламның жаратылу тарихы» бөлімінде Алла, Адамды жаратарда: (Періштелер): «*Ей, Алла, адамды жаратуыңыздың себебі не? Егер күнә, асылықтар үшін болса, оны Бини ал-жан жасайды. Тағат-ғибадатты біз жасаймыз*» (Сағындықұлы, 1997: 235), – дейді. Бұл үзіндіде баяндалғандай, Адамға дейін жаратылғандардың теріс қылық жасағанын, оларды тура жолға салу үшін пайғамбар жіберілмегенін байқаймыз.

Қиссада *Адам 'алайһи с-салам, Хазірет Адам, Адам, Адам сафид, Адам ата* деген сипатта аталады. Қиссаның «Хазірет Адамның жаратылу тарихы» бөлімінен алынған мына үзіндіде: «Хазірет Алладан хабар келді: «Жер жүзіне арнап бір халифа (орынбасар) жаратамын. Барлық жаратылғандардан оны асыл етемін» (Сағындықұлы, 1997: 236) – деп баяндалады. Адам баласының жаратылу мақсаты, халифа деген атқа лайықты болуының басты шарты – ілімді меңгеріп, пайдасына жаратуы. Ол сол ілімімен барлық жаратылыстардан үстем болады. Бұған «Шүбасыз, Біз адам баласын ең көркем, ең керемет бейнеде жараттық» (Құран Кәрім, «Тин» сүресі, 4: 596), – деген Құран аяты дәйек болса керек. Қанша десек те, Адамның дәрежесі періштелерден үстем. Мұның себебі, ол Алланың есімдерінің ақиқатын түсінеді және біледі. Адам баласының өзінің жаратылу хикметін, мақсатын ұмытпауын және рухани жаңарып тұруын ұқтырса керек.

Қиссадағы төрт үлкен періштенің өзіне тән ерекшеліктері бар. Олар – кез келген бейнеге ене алатын, нұрдан жаратылған рухани болмыс. Алланың әміріне қарсы шықпайтын көкте, жерде, ғарышта өз міндеттерін атқаратын бейнелер болып сипатталған. Періштелердің есімдерін қолдана отырып, Рабғузи шығармасына ерекше сипат үстейді. Олардың іс-әрекеттері адамның қолынан келетін нәрсе емес. Олар адам санасы жете бермейтін, қиял-ғажайып оқиғаларға айналдырып, мүмкін емес істерді істеп тастайды. Бірақ осы істерінің тәрбиелік мәні зор. Қиссада бірнеше періште есімдері қатар кездесетін тұстары бар. Оны «Жер бетінен топырақ алу тарихы» бөлімінде көреміз: «(Алла) Жәбірейілге әмір етті: «Біздің жақсы лебіз, махаббатымыз, мейірімділік, қайырымдылығымыз желінен самал әкел». Исрафилге: «Сен пәк рахметіміз сынан су әкел». Мекайілге: «Сен бәле мен апат көрігінен от әкел», – деді (Сағындықұлы, 1997: 240).

Алла Тағала періштелердің әрқайсысына әр түрлі қызмет тағайындаған. Жибрил (Жебірейіл) – хабаршы, Микол (Мікәйіл) – дүлей күштердің иесі, Азраил (Әзірейіл) – жан алушы, Исрафил (Ысрапыл) – ақырет күнінде керней шалушы (Аяған, Ибрагимов және т.б., 2010: 89). Бұл періштелер Құранда «әл-мұқараббун» делінеді. Алланың бас періштелері деген ұғымды білдіреді.

Жебірейіл (Джибрил, Жибрил, Жәбірейіл, Жабрил) – Исламда маңызды періштелердің бірі болып саналады. Ол Құран Кәрімде Мұхаммедтің жебеушісі, оны дінсіздерден қорғаушы ретінде

белгілі (Аяған, Ибрагимов және т.б., 2010: 167). Бұл періштенің Құранда «Рух» және «Әр-Рух әл-әмин» (Құран Кәрім, «Бақара» сүресі, «Нахыл» сүресі, 87:102) деген де аты бар. Негізгі міндеті – Алла Тағаланың түсірген уахилерін пайғамбарларына жеткізу. Жәбірейіл періштенің болмысы жайында мәлімет Пайғамбардың хадистерінен белгілі.

Қиссада *Жебірейіл, Жебірейіл алайһи с-салам* деп қолданылған. Түркі тілдерінде Жебірейіл, Жабырайыл, Жәбірәйіл, Жәбірайыл, Жебрейіл секілді көптеген фонетикалық варианттары кездеседі. Н. Оңдасынов «Арабша-қазақша түсіндірме сөздігінде» аталмыш періште жайлы діни уағыз бойынша Аллаға ең жағымды 4 періштенің бірі (Оңдасынов, 2010: 62) дей келе, тіліміздегі жәбір, зәбір сөздерін де осы сөзбен төркіндес деп көрсетеді.

Мікәйіл (Микәйіл, Мекайіл, Мекаил, Михаил, Микол) – төрт ұлы періштенің бірі. Алланың қалауымен бұлт әкеледі, планеталарды қозғалысқа келтіреді, т.б. табиғи құбылыстарға жауапты, яғни, табиғат заңдылықтарын бақылайтын періште. Бұл періштенің аты «басты, негізгі» деген мағынаны білдіреді. Құранда Жебірейіл мен Мікәйіл періштелер бірнеше аяттарда аталады: «(Мұхаммед (ғ.с.) оларға) айт: «Кім Аллаға, періштелеріне, елшілеріне, сондай-ақ Жебрейіл, Мікәйілге (ғ.с.) дұшпан болса, әлбетте Алла (Т.) кәпірлерге дұшпан» (Құран Кәрім, «Бақара» сүресі, 97-98) деген аят бар.

Қиссада *Мекайіл, Хазірет Мекайіл, Мекайіл 'алайһи с-салам* деп кездеседі. Мекайіл арап тілінен аударғанда адамға ырыздық жеткізуші, несібе таратушы деген мағынаны білдіреді. Михаил түріндегі қолданысы славян тілдерінде көбірек ұшырасады.

Исрафил (Исрафыл, Ысрапыл) – Аллаға жақын төрт періштенің бірі. Қияметтің келетінін хабарлаушы періштенің аты. Н. Оңдасынов «Арабша-қазақша түсіндірме сөздігінде»: Ысырапыл – діни мұсылмандардың ұғымында ақырзаманның болғанын керней тартып хабарлаушының және қатты сұрапыл дауылмен өлген адамдарды қайта тірілтетін періштенің аты (Оңдасынов, 2010: 20). Исрафил араб тілінде жауынгер, күрескер деген мағынаны береді. Сұрапыл (ауыс. керемет, қырғын, тажал, жантүршігерлік, ойран-топыр) сөзі Ысырапыл сөзімен бір түбірлес және мағыналас.

Қиссада: *Исрафил, Исрафил 'алайһи с-салам* деп аталады.

Әзірейіл – тіршілік атаулының жанын алушы ажал періштесі. Ажал жеткен кезде қырық күн мерзім ішінде адамның жаны денесінен бөлініп шығуға тиіс. Адамдар бастапқыда өз жанынан айрылғысы келмей, қарсылық көрсетуі мүмкін. Әзірейілге жиі-жиі Алладан көмек сұрауға тура келеді. Дінге сенушілердің жаны денесінен байыппен қиналмай шығады, ал дінге сенбеушілердің жаны кеудесінен шыққан кезде қатты қиналады. Құранда қайтыс болған адамдардың кеудесінен жаны үзіп алынатындығы туралы ишара бар.

Қиссада: *Әзірейіл, Хазірет Әзірейіл, Әзірейіл алайһи с-салам, Қабиз ал-аруах* сипаттарында қолданыс тапқан. Неліктен Әзірейіл періште Мәләк әл-Мәут (Өлім періштесі) болып таңдалғанын қиссадан іздеп көрейік.

Қиссаның «Жер бетінен топырақ алу тарихы» бөліміндегі Адамды жаратар алдында Алла періштелерін жердің әр тұсынан топырақ әкелуге жұмсайды. Жер оларға қарсылық көрсетеді. Жебірейіл де, Мікәйіл мен Ысрапыл да жерден бір уыс топырақ алып келе алмайды. Бұл шаруаны Әзірейіл ғана атқара алған. Сондықтан жан алғыш, ажал періштесі болып тағайындалған.

Хауа ана – адамзаттың анасы, Адам атаның зайыбы. Құран Кәрім аңыздарында мағынасы «тірі» деп аударылған және оған дәйек ретінде Адам атадан, яғни, тірі адамнан жаратылғандығымен байланыстырады. Алла Тағала жаратқан алғашқы әйел болғандықтан өмірдің бастаушысы деп танимыз.

Қиссада *Хауа, Хазірет Хауа, Мама Хауа* деген сипатта аталады. Қиссаның «Хазірет Адамның жанды денесінен хазірет Хауаны жаратқанының баяны» бөлімінде: «*Әлқисса, Хауа өзінен жаратылғаны үшін Адамның көңіліне мейірім, махаббат түсті. Хазірет Хауа теңдесі жоқ асқан сұлу еді. Ондағы көрік пен әдемілік бірде-бір мақұлқатта жоқ болатын. Құдай тағала адамға тән сұлулықты жүз бөлікке бөлді. Оның тоқсан тоғызын Хауаға берді. Қалған бір бөлікті тағы жүз бөлікке бөлді. Тоқсан тоғызын Хазірет Жүсіпке берді. Одан қалған бір бөлікті және жүз бөлікке бөлді. Тоқсан тоғызын Мұхаммед 'алайһи с-саламға, Хадича Кабриге, Фатимаға және Зуһраға берді. Ең соңғы бір бөлікті бүкіл ғаламға берді*» (Сағындықұлы, 1997: 256) деп Хауа ананың көркінен сөз етілген. Адам оған ерекше ынтызар болып, мейірімі түседі, махаббаты оянады.

Хауа есімін иеленген танымал адамдар көп. Бұл есімде терең мағына жасырылған. Ол мағына ауамен байланысты. Жан денеге деммен (ауамен) кіреді. Ауа сөзі есім ретінде қолданылмаса да тілімізде «ауа» ұғымы бар. Арабша кірме

сөздердегі ғ//ө заңдылығына сәйкес «ауа» жалпы есімі «дем» ұғымымен қатысты. Адам оттегісіз / ауасыз үш минуттан артыққа шыдай алмай демі таусылады. Иврит тілінде «hava» түбірі «өмір беретін» дегенді білдіреді. Яғни, Хауа (Хава, Ева) есімі адам баласының өмірімен, өмірінің жалғасымен тікелей байланысты.

Жоғарыдағы үзіндіде келтірілген ***Жүсіп*** пайғамбарға тоқтала кетейік. Жүсіп пайғамбардың өмірі жайлы Құран Кәрімдегі «Юсуф» сүресінде айтылған (Аяған, Ибрагимов және т.б., 2010: 179). Сүреде Жүсіптің басынан өткен қиыншылықтары, бауырларымен арасында болған оқиғалар жайлы баяндалады. Жүсіп пайғамбардың сұлулығы жайында Рабғузидің «Қиссасу-л-Әнбиясынан» білеміз. «Есімдердің мағынасы көптеген жағдайларда пайғамбарлардың қасиеттерімен немесе олардың өміріндегі оқиғалармен байланысты. Мысалы, «Юсуф» есімі «өте әдемі» дегенді білдіреді, шынымен де Жүсіп пайғамбардың сұлулығы періштенің сұлулығымен салыстырылатын» (Исмаилов, 1991: 34).

Қиссада *Жүсіп 'алайһи с-салам, Жусіп садик аллаһ* деп аталған. Юсуф – ер адамға берілетін есім. Түркілерде, жалпы мұсылман елдерінде кең таралған есім. Көне еврей тіліндегі Иосиф – әдемі, жақсы мағынасын беретін сөз. Қазір Жүсіпақын, Жүсіпбек, Жүсіпқан, Жүсіпбай, Жүсіпқожа, Жүсіпқали, Жүсіпжан сияқты біріккен тұлғалы есімдердің құрамында кездеседі.

Хадиша – Мұхаммед пайғамбардың бірінші әйелі. Мұсылман әлеміндегі құрметті ана. Хадиша құрайыштардың абд әлузза руынан шыққан, сауда-саттық ісімен айналысқан, дәулетті, құрметті адам болған. Ол кіре тарту жұмысын басқару үшін Мұхаммедті қызметке алады. 40 жасында Хадиша 25 жастағы Мұхаммедке тұрмысқа шығады. Хадиша ана Мұхаммед пайғамбардың тұңғыш уахидан кейінгі қорқынышы мен алаңын жеңуіне қолдау көрсетіп, сенім білдірді, оның Пайғамбарлығына бірден күмәнсіз сеніп, демеу болған. Хадиша ана жұбайына деген сүйіспеншілігімен, жүрегінің нәзіктігімен, жанқиярлығымен, аналық мейірімімен, иман қуатымен, адалдығымен Мұхаммед пайғамбардың үлкен демеушісі, сүйенішіне айналған (Аяған, Ибрагимов және т.б., 2010: 514).

Қиссада *Хадича Кабри* ретінде кездеседі. Арабша Хадиша «алғашқы», «ерте туған, шала туған» деген мағынадағы мұсылман қыздарына берілетін есім. Бұл есімнің Қадиша, Балқадиша (ақылды Қадиша) деген түрі жиі кездеседі.

Фатима (Бибі Бәтима) – мұсылман әлемі ерекше қадір тұтатын әйел. Мұхаммед пайғамбардың Хадиша анадан туған қызы, Әзірет Әлидің әйелі, Хасан мен Хұсайіннің анасы. Пайғамбар дүниеден өткеннен кейін саяси оқиғаларға белсене араласып, қауым өмірінде елеулі рөл атқарған. Мұсылмандар арасында Фатиманың дүниеге келуі, өміріндегі оқиғалар мен көрсеткен кереметтері жайлы көптеген аңыздар таралған. Дәстүрлі қазақ қоғамында Бибі Бәтима ананы аналардың пірі, дертке шипагер ретінде тану қалыптасқан (Аяған, Ибрагимов және т.б., 2010: 500).

Қиссада *Фатима* деп қолданылған. Фатима – арабша мағынасы «емшек сүтінен айырған қыз, ер жетіп, өскен қыз» деген мағына береді. Фатима есімінің өзгерген түрі – Батима, Бәтима түрінде кең қолданылады.

Зуһра. Қиссада Зуһра есімі жоғарыдағы берілген үзіндіде кездеседі. Көптеген түркі тілдерінде қолданып жүрген «Зухра» астрономияда шолпан жұлдызының арабша баламасы. Зәуре – араб тілінде жарқыраған деген мағынаны береді. Дыбыстық өзгеріске түскен түрлері – Зура, Зухра.

Әбіл мен Қабыл – Адам атаның екі ұлы жайлы қиссада баяндалған.

Қабыл – Адам ата мен Хауа ананың ұлы, малшы болған. Қиссада қызғаншақ, опасыз ретінде сипатталады. Жердегі алғашқы кісі өлтіруші, өзінің бауыры Әбілді өлтіргендігі жайлы баяндалады. Әбілдің өлімінің себебі Қабылдың қызғанышы. Қиссадағы оқиға желісі бойынша, егінші бауыры Әбілге айттырылған өзінің егізіне қосылғысы келеді. Алланың бұйрығы бойынша ағалы-қарындастың үйленуіне тыйым салынған. Мұны қабылдай алмаған Қабыл Әбілді өлтіреді. Жер бетіндегі ең алғашқы кісі өлтіруші ретінде жазылады. Қабыл қарғадан көргенін істеп, жерді казып Әбілді көмеді. Қабыл ең бірінші адам өлтіргендіктен, жазықсыз өлген кісілердің барлығын өлтірген есебінде қияметке дейін күнәлі болады. Қабыл кісі өлтіріп күнәға батқандықтан, ұрпақ жалғастыратын мұрагер бола алмағаны айтылады.

Қиссада Қабыл есімі қырық бір рет қолданылған. «Қабыл» Еврей сөзі, мағынасы қызғаныш дегенді білдіреді. Қазірде біріккен тұлғалы есім Жанғабыл есімінде кездеседі, бірақ бұл Қабыл қабыл алушы, келешек, болашақ мағынасындағы араб сөзі.

Әбіл – қисса кейіпкерлерінен жердегі алғашқы шейіт ретінде танылады. Қиссада жоға-

рыдағы айтылған оқиғаға қатысты отыз төрт рет аты аталған. Әбіл арабша әбу – әке деген мағынаны береді. Қазақ қоғамында Абылғазы, Әбділмәмбет, Әбілмансұр, Әбілсай, Абылай, Әбілқайыр түрінде біріккен тұлғалы есімдер құрамынан көреміз.

Қиссада Алла тағаланың Әбілден де ізгі, ақылды және саналы перзент сыйлайтыны жайлы айтылған. Адам атаның Әбілге деген сүйіспеншілігі өте үлкен еді. Қаза болғанына қайғырып, жоқтау айтып, жылап жүретін. «Шиш 'алайһи с-салам туылуының баяны» бөлімінде: «*Хауа ана он тоғыз мәрте ұл мен қызды егіз туды. Шиштi (ғ.с.) жалғыз туды*» (Сағындықұлы, 1997: 278) – деген үзіндіде осы пайғамбар жайлы мәлімет аламыз. Ол туралы Құранда айтылмаған, ал Рабғұзидің «Қиссасу-л-Әнбиясында» маңызды рөл атқаратын пайғамбардың бірі.

Шис – Адам Атаның мұрагері. Кей деректерде Шиш, Шіш, Шис, Чис, Чиш, Шейш деп те аталады. Қиссада Шис атауының анлауыттағы ш~ч дыбыстық алмасуға түскен. Адам Атаның ұрпағы 200 жыл пайғамбарлық еткен осы үшінші ұлынан тараған. Қисса бойынша, Шиш Қабыл Әбілден кейін Адам атаның зайыбы Хауадан туған. Қиссада әкесі Адам атаға жеткен өсиет негізінде пайғамбар болып, балаларын иманды етіп тәрбиелеген деген дерек бар.

Қиссада: *Шиш 'алайһи с-салам* деп аталған. «Шиш туылуының баяны» бөлімінде Жебірейіл: «Ей, Шиш! Сенің маңдайыңда Нұр Мұхаммед Мұстафа бар. Оны ықтияттап сақта. Қамқорлық жаса, көп құрмет көрсет», – деп уәде хат жаздырады (Сағындықұлы, 1997: 278). Шиш «*Алланың білгірі*» деген сөз. Алланың хикметін өзгелерден көп біледі деген мағына береді.

Араб негізді Шис есімі кейін түркі тіліне бейімделіп Іш болған. Оған жалғанатын «бек» пен «бай» секілді тілдік антропонимдік сөздермен қоса Ішпекбай күрделі кісі есімі құрамынан көреміз.

Қиссадағы мифтік антропонимдер туралы қысқаша мәлімет беріп өтейік.

Қиссадағы оқиға бойынша, Алла, Адамды топырақтан жаратқаннан кейін барлық жаратылғанға өзінің орынбасарын көрсетеді. Перштелер мен жындар жиналып, адамды тамашалайды. Сол кезде Ібіліс адамның мұрнынан кіріп, оның бүкіл денесін аралап шығады.

Ібіліс – діни шайтан. Шайтан – жын топтарының өте тәкәппар, зияндыларынан. Шайтан «алыстатылған», «шектен шыққан» деген мағынаны білдіретін жынға байланысты айтылған сипат. Олардың иман келтіргендерін «жын», имансыздары шайтан деп аталады. Имансыздар – Ібілістің қатарында. Құранда жиі-жиі Ібіліс пен Шайтан бірінің орнын бірі алмастырып отырады. Ібіліс – Адам атаға сәжде жасаудан бас тартқан жындардың атасы. Алла адамды жасап болған соң перштелерге: «адамға тәжім етіңдер», – дейді. Қиссаның «Әзәзілдің шайтан болуының баяны» бөлімінде: «Ей, Алла, мені оттан, оны балшықтан жаратып едің. Мен одан артығырақпын. Не үшін оған сәжде етіп мойынсұнуым керек. Менің одан айырмашылығым бар» (Сағындықұлы, 1997: 253) деп Ібіліс құдайға бағынбайды. Сонысы үшін жазаға ұшырайды. Ібіліс бұдан кейін адамдарды алдау жолына түседі.

Қиссада «Ібіліс» атауының «Ж» және «Т» дыбыстарымен келетін нұсқасы (*Жиблис*, *Тиблис*) кездеседі. Бұл жайында «Жын әулетінің оқиғасы» бөлімінде баяндалады: «Құдай Тағала тозақтың ішінде екі түрлі халық жаратты. Бірі – арыстан тәрізді, аты – Жиблис еді, бірі – бөрі тәрізді, аты – Тиблис еді (Сағындықұлы, 1997: 233).

Қиссада *Ібіліс 'алайһи л-ла'на* деп аталған. Діни қиссадағы қызметі адамдарды Алланың жолынан тайдырып, күнәға батыру.

Ібіліс сөзі – албасты сөзімен мағынасы жағынан өте тығыз байланысты. Ібілістің > ілбіс > илбарыс > ыбылыс > элбэрс > илбис > ірбіс > ала парыс > ал барыс т.б. түрлері ұшырасады (Тұрышев, 2005: 23-24). Яғни, діни мифология дәрежесіне дейін көтерілген аңның аты.

Екінші аты ***Әзәзіл***, арабша – азғырушы, арбаушы деген мағынаны береді. Кейбір адамдардың жауыздыққа бейім тұратынын (Әзәзілдің ісі) азғырылған, арбалған деп түсіндіріледі (Бопайұлы, Керімбай және т.б., 2015:193-194).

Қорытынды

Ойымызды қорытындылай келе, біріншіден, қиссадағы теонимдердің қолданылу аясы өте кең екенін байқадық, екіншіден, мифтік және діни антропонимдер сол ортаға қатысты кез келген ұғымды білдіруге дайын тілдік таңба екендігін аңғардық. Діни қиссаның сюжеті Құран Кәрімнен алынғандықтан қиссадағы оқиға желісінің Құран хикаяларымен байланысты екенін мысалдармен дәйектеуге тырыстық. Әлі күнге дейін осы образдардың, теонимдердің өміршеңдігі олардың әр мұсылманның жүрегінің төрінен орын алғаны болса керек.

Жалпы, бұл қиссаның мақсаты – бұқараның, жалпы көпшіліктің діни сауатын ашу болғандығын кез келген оқырман бірден аңғарары сөзсіз. Шығармадағы діни-исламдық көзқарастар түркі мәдениетіндегі сопылық/суфизм бағдарын айқындайды. Діни идеологиялық мақсатқа сай қоғамдық санаға ықпал ету үшін теонимдерді белсенді түрде қолдану – автордың оқырманмен тығыз қарым-қатынас жасауға талпынуымен байланысты деген ой түйеміз.

Тағы да бір айта кететін жайт, Рабғузидің тілдік санасындағы діни және мифологиялық үлгілерге негізделген кейіпкерлердің басым көпшілігі теологиялық сипатта. Қиссадағы антропонимдердің шығу тегі жағынан көне еврей тілі, араб тілінің бірліктері. Діни мазмұнды есімдердің шығу тегі көне еврей тілі, араб тілінің элементі десек те, түркілік антропонимжасам жүйесінің заңдарына бағынып, жаңаша сипатқа ие болған. Қазіргі қолданыстағы түркі халықтарында кең тараған ортақ антропонимдердің өзіндік белгілері қалыптасып, түркілік сипатын сақтап қалды деп сеніммен айта аламыз. Сондықтан оларды түркілік есімдер деп тануымызға толық мүмкіндігіміз бар. Бүгінде кірме сөздерден құралған кісі есімдері түркі жұртын біріктіруші біртұтас рухани кеңістікке айналған.

Әдебиеттер

Алексеев В. И. (2015) Nomina sacra: философско-богословские обоснования теолингвистического подхода в ономатологии Божественного. Теологический дискурс и языковая картина мира, 5 (716) 9-20. – URL: http://www.vestnik-mslu.ru/Vest/Vest15-716zc.pdf

Алексеев В.И. (2014) Теолингвистические принципы в методике и теории исследования ономастики Божественного // Язык и метод: русский язык в лингвистических исследованиях XXII века. Лингвистический анализ на грани методологического срыва: II Междун. науч. конф., 301-309. – URL: https://www.ejournals.eu/Language-and-Method/2015/2015/ (дата обращения: 03. 10. 2022).

Аяған Б., Ибрагимов Ж., Абдраманов Ж. (2010) Ислам: энциклопедиялық анықтамалық. – Алматы: Аруна.– 592 б. ISBN 9965-26-322-1 – URL: http://kazneb.kz/site/catalogue/view?br=1109734

Бопайұлы Б., Керімбай С., Нәби Ә., Төлеген М. (2015) Әлдиден эпосқа дейін: отбасы хрестоматиясы. – Алматы: «Орхон» баспа үйі, 392 б. – URL: https://www.bookcity.kz/products/ldiden-epos-a-deyin-otbasy-khrestomatiyasy-9786018054358/

Әбдуәлиұлы Б. (2019) Теолингвистика және фольклорлық теонимдердің лингвистикалық мәселелері. «Әдеби-рухани мұра: мәдениетаралық коммуникация контексінде»: фольклортанушы ғалым, филология ғылымдарының докторы, профессор А.Ш. Пангереевтің 60 жасқа толуына арналған халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. «Жұбанов университеті» баспасы, Ақтөбе, 26-29 бб. – URL: http://zhubanov.edu.kz/media-files/kz/gylym-men-innovaciyalar/aomu-gylymi-basylymdary/January-25-2019.pdf

Зырянова М. Н. (2010) Особенности реализации концепта «творец» в идиостиле Пригова // Вестник Томского государственного педагогического университета, 6, 29-33. – URL: https://vestnik.tspu.edu.ru/archive.html?year=2010&issue=6

Игиликова С.И., Сүйеркұл Б.М. (2018) Қазақ ономастика кеңістігіндегі араб тілінен енген антропонимдердің теолингвистикалық ерекшеліктері // ҚазҰУ хабаршысы, Хабаршы. Филология сериясы. – №2 (170). –168-178 бб.

Исахан М., Муслимов М., Көкенай С., Сыддықов Б. (2015). Исламдық терминдер сөздігі. – Астана: Дін мәселелері жөніндегі ғылыми-зерттеу және талдау орталығы, 60 б. ISBN 978-601-7571-33-7. – URL: https://emirsaba.org/pars_docs/refs/3/2993/2993.pdf

Исмаилов Х. (1991) Коран: сказания, предания, притчи (цитаты с комментариями). – М.: Милосердие, 57 с. – URL: https://www.ozon.ru/product/koran-skazaniya-predaniya-pritchi-tsitaty-s-kommentariyami-137714080/?sh=4iyM6BMvYw

Қалназаров А. Топырақтан жаралған адам. Ойтүйер (жалғасы) – 2020. – URL: https://kazislam.kz/topyra-tan-zharal-an-adam-ojt-jer-zhal/

Құран Кәрім, «hижір» сүресі. 15:26

Құран Кәрім, «Тина» сүресі, 4:596

Құран Кәрім, «Бақара» сүресі, «Нахыл» сүресі, 87:102

Құран Кәрім, «Бақара» сүресі, 97-98

Мальсагова М. (2011) Теонимическая лексика как система (на материале художественных текстов), Назрань: Пилигрим. –144 с. ISBN 978-5-98993-189-7. – URL: http://gerebilo.ucoz.ru/load/monografii/monografija/malsagova_m_i_teonimicheskaja_leksika_kak_sistema/9-1-0-550

Мәдиева Г.Б., Иманбердиева С.Қ. (2005) Ономастика: зерттеу мәселелері. – Алматы: Тіл комитеті, «IC-Ссрвис» ЖШС,– 240 б. ISBN 9965-640-03-3. – URL: https://atau.kz/docs/3020.pdf

Оңдасынов Н. (2010) Арабша-қазақша түсіндірме сөздік. – Алматы: Білім. – 167 б.

Подольская Н. В. (1988) Словарь русской ономастической терминологии. – 2-е изд., перераб, и доп. – М.: Наука, 1988. – 192 с. ISBN 5-02-010892-8. – URL: https://www.twirpx.com/file/2481190/

Сағындықұлы Б. (1997) Ғаламның ғажайып сырлары. – Алматы: Ғылым. – 296 б.

Суперанская А.В. (1973) Общая теория имени собственного. – М.: Наука. – URL: https://www.twirpx.com/file/2118242/

Тихонов А.Н. (2008) Энциклопедический словарь-справочник лингвистических терминов и понятий. Русский язык [Электронный ресурс]: в 2-х томах. – Т. 1. / под общ. ред. Тихонова А.Н., Хашимова Р.И. – М.: Наука, 2008. – 820 с. ISBN 978-5-02-033354-3. – URL: https://sng1lib.org/ireader/2897110

Тұрышев А.Қ. (2005) Мәшһүр Жүсіп шығармалары лексикасының этномәдени негіздері: докт. дисс. автореф: 10.02.02. – Алматы, 57 б.

Ысқақов А., Уәли Н. (2011) Қазақ әдеби тілінің сөздігі. II Том. Он бес томдық. – Алматы: Дәуір, 2011. – 2-том. А–Б. – 742 б. ISBN 9786017293130. – URL: https://emle.kz/uploads/files/4ad96b9eafda479c4998bfee979e54d7.pdf

References

Ábdýálıuly B. (2019) Teolingvistika jáne folklorlyq teonimderdiń lingvistikalyq máseleleri [Linguistic problems of theolinguistics and folk theonyms], «Ádebı-rýhanı mura: mádenıetaralyq kommýnıkatsıa konteksinde»: folklortanýshy ǵalym, fılologıa ǵylymdarynyń doktory, professor A.Sh.Pangereevtiń 60 jasqa tolýyna arnalǵan halyqaralyq ǵylymı-tájirıbelik konferentsıa materıaldary [Literary and spiritual heritage: in the context of intercultural communication": materials of the international scientific-practical conference dedicated to the 60th anniversary of the folklorist, Doctor of Philology, Professor A.Sh. Pangereev.], «Jubanov ýnıversıteti» baspa bólimi [Publishing department "Zhubanov University"], Aktobe, P. 34-37. – URL: http://zhubanov.edu.kz/media-files/kz/gylym-men-innovaciyalar/aomu-gylymi-basylymdary/January-25-2019.pdf (in Kazakh)

Aıaǵan B., Ibragımov J., Abdramanov J. (2010) Islam: entsıklopedıalyq anyqtamalyq. [Islam: encyclopedic reference book] (Aruna, Almaty, 542 p.) ISBN 9965-26-322-1. – URL: http://kazneb.kz/site/catalogue/view?br=1109734 (in Kazakh)

Alekseev V. I. (2014) Teolingvisticheskie printsipyi v metodike i teorii issledovaniya onomastiki Bozhestvennogo [Theolinguistic principles in the methodology and theory of the study of onomastics of the Divine], Yazyik i metod: russkiy yazyik v lingvisticheskih issledovaniyah XXII veka [Language and method: Russian language in linguistic studies of the XXII century], Lingvisticheskiy analiz na grani metodologicheskogo sryiva [Linguistic analysis on the verge of a methodological breakdown], II Mezhdun. nauch. konf.[II Intern. scientific conf.], P.301–309 Available at: https://www.ejournals.eu/Language-and-Method/2015/2015/art/6689 (accessed 03.10.2022) (in Russian)

Alekseev V.I. (2015) Nomina sacra: filosovsko-bogoslovnskie obosnovaniya teolingvisticheskogo podhoda v onomatologii Bozhestvennogo [philosophical and theological foundations of the theolinguistic approach in the onomatology of the Divine], Teologicheskiy diskurs i yazyikovaya kartina mira [Theological discourse and language picture of the world], 5 (716), P.9-20. – URL: http://www.vestnik-mslu.ru/Vest/Vest15-716zc.pdf (in Russian)

Bopaıuly B., Kerimbaı S., Nábı Á.. Tólegen M. (2015) Áldıden eposqa deıin: otbasy hrestomatıasy [From Aldi to the epic: family anthology], (Orkhon, Almaty, 392 p.). – URL: https://www.bookcity.kz/products/ldiden-epos-a-deyin-otbasy-khrestomatiyasy-9786018054358/ (in Kazakh)

Igılıkova S.I., Súıerqul B.M. Qazaq onomastıka keńistigindegi arab tilinen engen antroponımderdiń teolıngvıstıkalyq erekshelikteri [Theolinguistic features of anthroponyms from the Arabic language in the Kazakh onomastics] // Qaz UÝ habarshysy, Habarshy. Fılologıa serıasy [Bulletin of the Kazakh National University, Bulletin. Philology series.] 2 (170). 2018

Isahan M., Mýslımov M., Kókenaı S., Syddyqov B. (2015) Islamdyq termınder sózdigi [Dictionary of Islamic terms], (Din máseleleri jónindegi ǵylymı-zertteý jáne taldaý ortalyǵy, Astana, 60 p.) ISBN 978-601-7571-33-7. – URL: https://emirsaba.org/pars_docs/refs/3/2993/2993.pdf (in Kazakh)

Ismailov H. (1991) Koran: ckazaniya, predaniya, pritchi (tsitatyi s kommentariyami) [Qur`an: legends, legends, parables (quotes with comments)], (Miloserdie, Moskow, 57 p.) – URL: https://www.ozon.ru/product/koran-skazaniya-predaniya-pritchi-tsitaty-s-kommentariyami-137714080/?sh=4iyM6BMvYw (in Russian)

Mádıeva G.B, Imanberdıeva S.Q. (2005) Onomastıka: zertteý máseleleri [Onomastics: research problems] (IS-Servıs, Almaty, 240 p.) ISBN 9965-640-03-3. – URL: https://atau.kz/docs/3020.pdf (in Kazakh)

Malsagova M.I. (2011) Teonimicheskaya leksika kak sistema (na materiale hudozhestvennyih tekstov) [Theonymic vocabulary as a system (based on literary texts)] (Piligrim, Nazran, 144 p.) ISBN 978-5-98993-189-7. – URL: http://gerebilo.ucoz.ru/load/monografii/monografija/malsagova_m_i_teonimicheskaja_leksika_kak_sistema/9-1-0-550 (in Russian)

Ońdasynov N. Arapsha - qazaqsha túsindirme sózdik [Arabic - Kazakh explanatory dictionary] 2010 (Bilim, Almaty, 167 p.) [in Kazakh]

Podolskaya N.V. (1988) Slovar russkoy onomasticheskoy terminologii [Dictionary of Russian onomastic terminology], 2-e izd., pererab. i dop. [2nd ed., revised. and additional] (Nauka, Moscow, 192 p.) – URL: https://www.twirpx.com/file/2481190/ (in Russian)

Qalnazarov A. Topyraqtan jaralǵan adam [Adam was created from dust] 2020 – URL: https://kazislam.kz/topyra-tan-zharalan-adam-ojt-jer-zhal/

Quran Kárim [The Holy Quran], «hıjir» súresi [Surah Al-Hijr], 15:26 (in Kazakh)

Quran Kárim [The Holy Quran], «Tına» súresi [Surah Tina], 4: 596 (in Kazakh)

Quran Kárim [The Holy Quran], «Baqara» súresi [Surah Al-Baqarah], «Nahyl» súresi [Surah Al-Nahyl] 87:102 (in Kazakh)

Quran Kárim [The Holy Quran], «Baqara» súresi [Surah Al-Baqarah], 97-98 (in Kazakh)

Saǵyndyquly B. (1997) Ǵalamnyń ǵajaıyp syrlary [The amazing secrets of the universe] (Gylym, Almaty, 296 p.) (in Kazakh)

Superanskaya A. V. (1973) Obschaya teoriya imeni sobstvennogo [General theory of proper name] (Nauka, Moscow, 366 p.) – URL: https://www.twirpx.com/file/2118242/ (in Russian)

Tikhonov A.N. (2008) Entsiklopedicheskiy slovar-spravochnik lingvisticheskih terminov i ponyatiy. [Encyclopedic dictionary-reference book of linguistic terms and concepts], Russkiy yazyik: в 2-х т. [Russian language in 2 volumes], T. 1. [Volume 1], ed.

A. N. Tikhonov, R. I. Khashimov (Nauka, Moscow, 840 p.) ISBN 978-5-02-033354-3. – URL: https://sng1lib.org/ireader/2897110 (in Russian)

Turyshev A.Q. (2005) Máshhúr-Júsip shyǵarmalary leksıkasynyń etnomádenı negizderi [Ethnocultural bases of vocabulary of Mashkhur-Zhusup's works], dokt. dıss. avtoref [abstract of Doctor's thesis]. 10.02.02. Almaty, P. 57.

Ysqaqov A., Ýálı N. (2011) Qazaq ádebı tiliniń sózdigi [Dictionary of the Kazakh literary language], II Tom [Volume II], On bes tomdyq [Fifteen volumes], (Dáýir, Almaty,) 2(742) ISBN 9786017293130. – URL: https://emle.kz/uploads/files/4ad96b9eafda479c4998bfee979e54d7.pdf (in Kazakh)

Zyiryanova M. N. (2010) Osobennosti realizatsii kontsepta «tvorets» v idiostile Prigova [Features of the implementation of the concept "creator" in Prigov's idiostyle], Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta [Tomsk State Pedagogical University Bulletin], No. 6, P. 29-33. – URL: https://vestnik.tspu.edu.ru/archive.html?year=2010&issue=6 (in Russian)

ҒТАМР 02.71.00 https://doi.org/10.26577//EJRS.2022.v31.i3.r9

Е. Есдәулет

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

ҚАЗІРГІ ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ «АРАБ АҚЫЛЫ» КОНЦЕПЦИЯСЫ

Бұл мақаламызда «Араб ақылы» концепциясының қалыптасу кезеңіне тоқталдық. «Араб ақылы» концепциясының қалыптасуы туралы зерттеушілердің түрлі көзқарастарын сараптауға тырысамыз. Қалыптасуына себеп болған факторлар талданды. Көтерген мәселеміз объективті болу үшін әр түрлі елдердің зерттеушілерінің көзқарастарына жүгінеміз. Ресейлік, түрік, американдық және араб зерттеулеріне шолу жасаймыз. «Араб ақылы» концепциясының алдындағы кезең ретінде «Наһдаға» да тоқталдық. «Араб ақылы» концепциясының өзіне келер болсақ, бұл мәселе жан-жақты зерттелген, алайда әлі де болсын шешімін таба алмай келген мәселелердің қатарына кіретінін аңғару қиын емес. Мақала барысында «Араб ақылы» концепциясының аясында көтерілген бірнеше мәселе, соның ішінде: Араб әлемінің бүгінгі интеллектуалды жағдайы басты назарға алынып, талқыланды. «Әл-Жазира» ақпарат орталығының ресми дерегіне сүйенетін болсақ, Араб елдерінде тоқсан жеті миллион көлемінде оқу-жазу білмейтін сауатсыз адам бар. Сонымен қатар Араб мемлекеттері университетінің 1970 жылғы шешімімен және «Сауатсыздықпен күрес» Араб ұйымының құрылуына байланысты 8 қаңтар күні Араб сауатсыздығымен күрес күні деп белгіленген. Бұл нақты фактілер интеллектуалды дағдарыстың қай деңгейде екенін көрсетеді. Мақала авторы «Араб ақылы» концепциясының ішкі мазмұнын терең зерттеу керектігі туралы тұжырым жасайды.

Түйін сөздер: Араб ақылы, қазіргі Ислам философиясы, Араб ақылының қалыптасуы, реформация, концепция.

Y. Yesdaulet

Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty
e-mail: yergeldiyesdaulet@gmail.com

The Concept of «Arab Reason» in Modern Islamic Philosophy

In this article we will focus on the formation of the concept of the «Arab mind». We analyzed the different views of researchers on the formation of the concept of the Arab mind. The factors that led to its formation`s also been analyzed. In order not to lose objectivity, we turned to the opinions of researchers from different countries. For example, we studied researches in Russian, Turkish, English and Arabic. As a preliminary step in the concept of «Arab reason», we gave a brief overview of Nahda. As for the concept of «Arab reason», it is easy to see that this issue is one of the most deeply studied, but is still unresolved. In the course of this article, we focused on a number of issues raised within the framework of the concept of the Arab mind. In particular, the current intellectual situation in the Arab world will be taken into account. According to official figures from the Al-Jazeera Information Center, there are ninety-seven million illiterates in the Arab world. In addition, in connection with the decision of the University of Arab States in 1970 and the creation of the Arab organization «Fight Against Illiteracy», January 8 was declared the Day of Combating Arab Illiteracy. These facts show the level of intellectual crisis. This article can be seen as an introduction to the concepts of the «Arab mind». The author concludes that the internal content of the concept of the "Arab mind" should be deeply studied.

Key words: Arab reason, Modern Islamic philosophy, Formation of the Arab reason, Reformation, Concept.

Е. Есдаулет

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы
e-mail: yergeldiyesdaulet@gmail.com

Концепция «Арабский разум» в современной исламской философии

В данной статье автор останавливается на формировании концепции «арабского разума», пытается проанализировать различные взгляды исследователей на формирование концепции арабского разума. Анализирует факторы, которые привели к ее формированию. В целях объективности исследования автор обращается к мнениям исследователей из разных стран. К приме-

© 2022 Al-Farabi Kazakh National University

ру, изучаются исследования, написанные на русском, турецком, английском и арабском языках. В качестве предыдущего этапа концепции «арабского разума» дается краткий обзор "Нахды". Что касается концепции «арабского разума», то нетрудно заметить, что этот вопрос является одним из наиболее глубоко изученных, однако до сих пор остается до конца нерешенным. В ходе этой статьи мы остановимся на ряде вопросов, поднятых в рамках концепции арабского разума. В частности, будет учтена текущая интеллектуальная ситуация в арабском мире. По официальным данным информационного центра «Аль-Джазира», в арабском мире насчитывается девяносто семь миллионов неграмотных. Кроме того, в связи с решением Университета арабских государств в 1970 году и созданием арабской организации «Борьба с неграмотностью» 8 января было объявлено Днем борьбы с арабской неграмотностью. Эти факты показывают уровень интеллектуального кризиса. Эту статью можно рассматривать как введение в концепцию «арабский разум». Автор статьи приходит к выводу о необходимости глубокого изучения внутреннего содержания концепции «арабского разума».

Ключевые слова: арабский разум, современная исламская философия, становление арабского разума, реформация, концепция.

Кіріспе

Әл-Жазираның хабарлауынша, 2014 жылы бүкіл араб мемлекеттерінде оқу-жазу білмейтін сауатсыздар саны 96 миллион болған екен. Сонымен қатар араб мемлекеттері университетінің 1970 жылғы шешімімен және «Сауатсыздықпен күрес» Араб ұйымының құрылуына байланысты 8 қаңтар күні Араб сауатсыздығымен күрес күні деп белгіленген (Әл-Жазира, 2014).

Бұл статистика бізді Араб әлеміндегі интеллектуалды жағдайдан хабардар етеді. Бірақ бұл мәселенің бір ұшы ғана. Бұл көрсетілген фактілер интеллектуалды жағдайдың қай дәрежеде екенін көрсетеді. Осы және осыдан өзге де мәселелерді көтерген тақырыпқа ортақ «Араб ақылы» деген атау берілген екен. Дәлірек айтқанда бұл дағдарыстың қашан және не үшін пайда болғанына тоқталу осы концепцияның еншісінде. Бұл концепция туралы жазылған еңбектер көбінесе «Араб ақылына сын» немесе Ислам ақылына сын деген атаулармен белгілі.

1967 жылы Араб әскері жеңілген кезде қайта өрлеу мәселесі қызу талқылануы «Араб ақылы» деген концепцияның дүниеге келуіне түрткі болды. Бұл мақаламызда осы «Араб ақылы» концепциясының қалыптасу кезеңіне тоқталамыз. Араб ақылы концепциясының қалыптасуы туралы зерттеушілердің түрлі көзқарастарын сараптауға тырысамыз. Қалыптасуына себеп болған факторларды талдаймыз. Көтерген мәселеміз объективті болу үшін әр түрлі елдердің зерттеушілерінің көзқарастарына жүгінеміз. Мысалы ресейлік, түрік, американдық және араб зерттеулеріне шолу жасаймыз.

«Араб ақылы» концепциясының алдындағы кезең ретінде «Нahдаға» да азын аулақ шолу жасамақпыз. Бұл мақаламызды «Араб ақылы» концепциясының кіріспесі деп есептеуге болады. Бұдан кейінгі кезекте мақалаларымызды оның ішкі мазмұны мен зерттеу нәтижелерінің бір тұсын ашуға арнайтын боламыз.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

«Араб ақылы» тақырыбына әлемнің түкпір-түкпірінен зерттеушілер мен ойшылдар соңғы елу жылда жүзге тарта еңбек арнаған екен. Ол еңбектерге терең бойламас бұрын кіріспе ретінде бұл тақырыптың тарихына шолу осы мақаламыздың негізгі мақсаты болатын. Қандай да бір термин, түсінік немесе концепция пайда болуы үшін оған түрткі болатын факторлар болады. Ол факторлар да жан-жақты болуы мүмкін. Мысалы мәдениеттер немесе өркениеттер арасындағы қақтығыстар, соғыс сынды саяси оқиғалар, ғылыми көзқарастардың шиеленісуі сияқты. Осы мақаламызда «Араб ақылы» концепциясының пайда болуына түрткі болған факторларды анықтауға тырысамыз.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеу әдіснамасына келер болсақ, индукция, дедукция және герменевтикалық әдістер қолданылды. Сонымен қатар теориялық және тарихи әдістер де қолданылды.

Негізгі бөлім

Қазіргі уақытта Ислам философиясы көптеген өзекті мәселелерді көтеруде. Алайда еліміздеИслам философиясы жөнінде әңгіме қозғалғанда тек Орта ғасыр философтары ғана тілге тиек етіледі. Одан кейінгі кезеңдегі философтар

мен олардың еңбектері көбінесе назардан таса қалып жатады. Осы оқылықтың орнын толтыру мақсатында қазіргі Ислам философиясының ең көп көтерген мәселелерінің біріне тоқтала отырып, осы тақырыпты көтерген тұлғалармен таныспақпыз. Қазіргі Ислам философиясында жиі қозғалған тақырыптардың негізгісі ретінде «Араб ақылы» деген атаумен танымал толыққанды концепцияға айналып отырған мәселені көтермекпіз. «Араб ақылы» деген атаумен соңғы елу жылда отыздан астам еңбек жазылған екен. Сонымен қатар нақты «Араб ақылы» деп аталмаса да, осы тақырыпты қозғаған еңбектер мен мақалалар саны да аз емес. Ол еңбектердің жарқын мысалы ретінде марокколық ойшыл Мұхаммад әл-Жабиридің «Араб ақылына сын» атты төрт томнан тұратын еңбегі, Джордж Тарабишидің оған жауап ретінде жазған «Араб ақылына сын еңбегіне сын» атты бес томдық еңбегі бар (Мухаммад Саиид Рассас, 2019:12). Сонымен қатар Бурхан Ғалюнның «Араб ақылына жасалған қастандық: Араб зиялыларының тауқыметі», Фуад Закарияның «Араб ақылына үндеуі», Абдулла әл-Арауидің «Ақыл түсінігі», Рафаел Патайдың «Араб ақылы», Хасан Сагбтың «Араб ақылын модернизациялауы», Мажид Мустафа Сағидидің «Араб ақылындағы ориентализм мәселесі», Мухаммад Аркунның «Иджтихадтан Ислам ақылына сыны». Осы және осыдан өзге «Араб ақылы» деген атаумен белгілі еңбектердің көптеп жазылуы арқылы бұл өз алдына бөлек концепция ретінде қалыптасты. Жазылған еңбектердің көпшілігі «Араб ақылын» сынап, оның әлсіз тұстарын анықтауға тырысқан.

Араб ақылы атты концепцияның пайда болуына не түрткі болды? Бұл концепцияның тарихи астары бар ма? Осы сұраққа объективті жауап беру үшін бірнеше зерттеушінің көзқарасын келтірейік. Бірінші кезекте араб зерттеушілеріне тоқталайық.

Біріншізерттеушіретіндекувейттікмаманның мақаласына көз жүгіртсек: «Бізден отарлаушы елдер кеткен кезде олар өз арттарынан жұмыс жасамайтын араб ақылын қалдырғандарына нық сенімді болды. Отарлаушылар Араб ақылын әбден түсініп, оны талқандап болғаннан кейін ғана кетті. Өз арттарынан артта қалушы Араб әлемін қалдырды. Жұмыс істемейтін, жарамсыз Араб ақылы мен Батысқа еліктеуші жастарды қалдырды. Өкінішке орай, Батыстың сөзін сөйлеп жүргендер Батыстың Алжирде, Тунисте, Араб жарты аралында және жалпы әлемде не істегендерін білмейді. Ал біз не істедік? Біз осыған қарсы Исламға шақыру арқылы күрестік. Бірақ біреуі анаған, біреуі мынаған шақырды. Әрқайсысы әр мәзхаб пен түрлі идеологияға шақырғандықтан, Ислам үмбеті осы мәселеде зая болды. Қоғамды жақсылыққа шақырушылар әділдікке, толеранттылыққа, махаббатқа, адамдық қасиеттерге үгіттесе деп армандаушы едім. Алайда отарлаушылар бізден кеткенде өз арттарынан іске қосылмайтын Араб ақылдарын қалдырғандарына сенімді болған екен. Олар кетерде өз арттарынан осы үмбеттің ішінен шыққан, бірақ өз тарихынан бейхабар өкілдерін қалдырыпты. Араб және Ислам әлеміне «жат болмыс» егіп кетіпті.

67-жылы жеңілген сәтімізде оның нәтижелері мен себептерін зерттедік пе? Шынайы зерттеулер қайда? Ғұламалар қайда? Не оқып, не зерттепті? Батыстық отаршыл пікірден және оның зерттеу әдістерінен қандай пайда алыпты? Өкінішке орай, депрессия мен кері кету әскер үлесінде емес, Араб ақылының үлесі болған екен (Яғни, әскеріміз емес, «Араб ақылы» жеңіліс тауыптымыс).

Ал, енді не істеуіміз қажет? Өзіндік болмысымызды табуымыз керек. Ориенталистің бізге тарихымызды келіп жазып беруіне мұқтаж емеспіз. Оны өзіміз өз қолымызбен жаза отырып, өз жағдайымызды зерттеп-зерделеуге, әлсіз тұстарымызды табуға тырысуымыз керек. Араб үмбеті өз тарихын өз қолымен жазса ғана тірі қалмақ.

Араб ақылы тек алдына (болашаққа) қараған сәтте өнім береді, артына жалтақтаған уақытта емес. Араб ақылы өзіне деген сенімге мұқтаж. Өкінішке орай, біз әр түрлі көзқарастың болғанын қабылдауды білмейміз, отар мәдениетінен аса алмаудамыз» (al-akhbar.com).

Бұл мақаласында Абдулазиз Бадрул Қаттан соңғы жүз жылдағы Ислам әлемінің, әсіресе Араб әлемінің интеллектуалды жағдайынан хабар береді. Отарлаушы елдердің Араб ақылын, Араб санасын қалай шайып кеткендігін көрсетуге тырысты. Отарлаушы елдердің арттарынан бірнеше нәсіл тәрбиелеп кеткенін, олардың өз тарихынан, өз мәдениетінен бейхабар халықтарды қалдырғанын айтады.

Бұл жеңілістердің ең үлкені 1967 жылы орын алған, бүкіл Араб елдерінің қайғысы болған оқиға болатын. 1967 жылғы жеңіліс пен оның артынша түрлі заманауи даму жобалары ұсынылғаннан кейін ақылды және рационализмді сынауға байланысты 3 үлкен бағыт пайда болды. Олар: Мұхаммад Аркунның «Ислам ақылына сыны»,

Мұхаммад Абид әл-Жабиридің «Араб ақылына сыны» және Мутағ Сыфдидің «Батыс ақылына сыны» (Хасан Ханафи 1980: 42).

Сол сәттен бері «Ақыл критикасы» ең өзекті тақырыпқа айналды. Жетпісінші жылдардағы пікір, саясат, экономика және қоғамдық дағдарыстар нәтижесінде Араб зиялы қауымының арасында жиі талқыланған ең ауқымды тақырып болды. Араб зиялы қауым өкілдері бірінші кезекте мәселенің түпкі мәні «Араб ақылында» жатқанын айтты. Олар «Араб ақылын» кінәлады.

Осыған байланысты Али Харб былай дейді: «Қазіргі таңда мерзімді басылымдар мен кітаптарда, өткізіліп жатқан конференция мен түрлі жиындарда арабтың зерттеушілері мен ойшылдарының аузынан ақылды сынау түспей тұр. Барлығы Араб ақылы мәселесін қозғай отырып, оның не іс атқара алатындығы мен тигізер пайдасы жөнінде, оның дағдарысқа ұшыраған тұстары мен күрделі мәселелері жөнінде, оның мүмкіндіктері мен тосқауылдары жайлы сөз қозғады. Осы еңбектердің кейбіріне мысал бере кетсек. Авторы ақылға үн қата отырып, оған жүгінуге болатындығына және оның қайта аяққа тұрып кететініне үлкен сенім артып жазылған Фуад Закарияның «Араб ақылына үндеу» кітабы. Сонымен қатар Араб ақылын қорғап-қолпаштап, бірақ оның қапасқа түскен, зынданға түскеніне, тіпті өлгеніне көңіл айтып жазған Бурхан Ғалюнның «Қастандықпен өлтірілген ақыл». Осы қатарға Араб ақылына кінә артқан еңбектерді де кіргізу керек. Оған Мұхаммад Абид әл-Жабири мен Мұхаммад Аркунға тиесілі бірқатар еңбектерді жатқызуға болады (Али Харб, 2005: 69).

Осы тақырып жайында Д.В. Мухетдинов «О будущем мусульманской мысли: размышляя над трудами К. Эрнста и М. Ал-Джабири» (Мұсылман пікірінің болашағы: К. Эрнест пен М. әл-Жабиридің еңбектеріне ой-толғау жасай отырып) атты мақаласында:

“Мұсылман зиялы қауымын 19 ғасырдың ортасынан бастап қоғамның Батыспен байланысы уайымдата бастады. Ислам өркениеті жаһандық отарлаумен бетпе-бет келді. Технологиялық тұрғыдан мықты жабдықталған, өз мүдделерін көздеген алпауыт күш, қарумен де, дипломатиялық жолмен де әлемнің үлкен бөлігін жаппай отарлауға кірісті. 19 ғасырдың соңына таман Ислам мемлекеттерінің басым бөлігі отарланды. Екінші дүниежүзілік соғыстан кейін КСРО-ның ықпал етуімен Отарлаушы елдердің беті қайтып, кері шегінді. Бірақ колонизация тарапынан енгізілген мәселелер қаз қалпында қалды. Ислам мәдениетінің болашағы осы мәселелердің қалай шешімін табатындығына байланысты болмақ” (Мухетдинов, 2017: 26).

Осы мәселені Ислам мәдениетінің қазіргі даму жағдайына көңіл бөле отырып қарастырмақпыз. Атап айтқанда, 20 ғасырдың соңына тиесілі марокколық ірі ойшыл Мұхаммад әл-Жабиридің шығармашылығына сүйенетін боламыз.

Д.В. Мухетдинов мақаласын әл-Жабиридің көзқарастарына сүйене отырып жалғастырады. Сонымен қатар батыс ғалымы К. Эрнесттің ойларымен салыстырады (Мухетдинов, 2017: 28).

Атилла Аркан өзінің «Çağdaş İslam Arap Düşüncesi ve Cabiri» (Заманауи Ислам-Араб философиясы және әл-Жабири) атты мақаласында осы тақырыпты былай бастайды:

«Бірінші дүниежүзілік соғыстың соңына дейін Осман мемлекеті Ислам әлемінің лидері еді. Осман мемлекетінің 1699 жылы Карловиц келісіміне келу арқылы жеңіліс табуынан кейін жаңару, даму жолында күш-қайрат жұмсау ескіге реформация жасау басқа бір арнаға бұрылады. 1699 жылдың алдында Осман мемлекеті «Kanunu Kadime dönme» (Ескі заңдарға оралу) атты кәміл жүйеге көшу жөнінде үлкен бастама, үлкен жоба бастаған болатын. Жобаның мақсаты саяси, әлеуметік және білім жүйесінің ақаулары мен ақсаған тұстарын анықтап, оларды шешу және болдырмау еді. Бірақ аталмыш датадан кейін жағдай түп тамырымен өзгере бастады. Ибн Халдунның «Жеңіліс тапқандар басым түскендердің артынан ереді» дегеніндей, Ислам әлемі осы уақыттан кейін Батыс әлеміне және оның ойлау жүйесіне жақындай түсті. Бұл мұсылман әлемінде бұрын-соңды болмаған жағдай еді. Өйткені осы уақытқа дейін Ислам әлемінің арқа сүйер мемлекеті, әскері бар болатын. Бұл түрлі салаларда дағдарыстарға себеп болды.

Батыс әлеміне қарап бой түзеу әскери саладан басталды. Себебі Осман мемлекеті әскери тұрғыдан дамуды алғашқы кезекке қойды. Әскери салада жеткен жетістіктер әлемдегі «күш» тепе-теңдігінің өзгеруіне алып келді. Осман мемлекетінің арты-артынан жеңіліс табуы Батысқа қарап бой түзеуге мәжбүр етті. Бұдан кейін экономикалық тұрғыдан алғанда Батыстағы техникалық революцияның ықпалы басым болды. Экономикалық даму мен ғылыми-техникалық байланыстың болуы үлкен күш ретінді білінде. Ф. Бэконның «Білім – күш» дегені бұл байланысты анық сипаттайды.

Өндірістік революция мен ғылым табиғаттан байлық пен қуат алуды қолға алуы Батыста қоғамдық құрылымның өзгеруіне алып келді. Одан кейінгі кезеңде саяси құрылымның да өзгеруіне жол ашты. Күн тәртібіне заң, теңдік, бостандық, демократия сияқты мәселелер көтеріле бастады. Осы арқылы шіркеу мен дін адамдары шетке ысырылып, олардың авторитарлығы жойылды. Бұл дінге деген жаңа көзқарастың туындауына себеп болатыны даусыз. Батыс мәдениетіне негізделген жаңа ақыл мен философия Ислам қоғамына келгенде ол пікір ағымдарына әсер етті. 17-ғасырдан бастап Ислам әлемінің зиялылары мен ойшылдары Батысты түсінуге және Батыстың әсеріне төтеп беру мәселесін саралаумен болды. Олар Батысқа толықтай еріп кетпеу керек екендігін және Исламның тарихи орнынан қорғалуы керектігін алға тартты. Бірақ уақыт өте келе алпауыт күшпен ілесе келген Батыс мәдениетінің таралуы Ислам әлемінің тұлғалық болмысын сақтап қалуының өзі уайымға айналды.

Қазіргі Ислам философиясының ең маңызды өкілдерінің бірі Мұхаммад Абид әл-Жабири жоғарыда айтылған мәселе төңірегінде зерттеулер жүргізуде. Ол мұсылмандық ойлау дәстүріне сараптама жасап, баға беруге тырысқан ойшылдардан» (Атилла, 2010: 478).

Атилла Аркан бұл мақаласында "Араб ақылы" концепциясына түрткі болған интеллектуалды дағдарысты Осман империясының әлсірей бастаған шағымен байланыстырады. Батыс әлемінің ықпалының күшеюін Ибн Халдун қалдырған "Озық өркениеттер артта қалған елдерге үстемдік етеді" деген қағидамен байланыстырады. Батыстың ықпалының күшеюі бірден болмағанын, оның кезең-кезеңмен болғандығын айтады. Алғашқысы, әскери жағынан болды. Батыстың әскери күшінің алдында тізе бүгуден басталды. Ал екіншісі экономикалық жағынан болды. Одан кейінгі кезекте ғылыми-техникалық жағынан байқалды. Бұған алаңдаушылық білдірген басқа араб жазушыларынан Абдулазиз Бадрул Қаттан мен Али Харбтің көзқарастарына қарағанда Атилла Аркан мәселенің тарихина алыстан үңілген сынды. Алайда Абдулазиз Бадрул Қаттан мен Али Харб Ислам әлеміндегі жалпы интеллектуалды дағдарысты емес, тікелей "Араб ақылы" концепциясының пайда болуына тоқталғандықтан, бізге жақынырағы осы сынды. Себебі ақыл туралы, рационализм туралы тұжырымдар Ислам әлемінде еш уақытта өз өзектілігін жоймаған. Ал Ислам әлемінің құлдырауы 17-18 ғасырлармен байланыстырылғанымен, нақты "Араб ақылы" деген түсінік 1967 жылдан бастау алған. Сондықтан Араб ақылы концепциясының тарихы туралы ұстанымда араб зерттеушілерінің көзқарасына басымдық берген жөн сияқты.

Ал Атилла Арканның тек Мұхаммад Абид әл-Жабириді атауы "Араб ақылына сын" атты еңбегі өте танымал болғандықтан болса керек.

Атилла Арканның меңзеп отырғаны ғылым мен ортақ идеология тұрақтылық пен бейбітшілік орнаған жерде дамитыны анық. Ал, қазіргі Араб елдеріндегі бұл жөніндегі шиеленіскен, күрделі мәселелер шаш-етектен. Бұндай жерде ғылым мен философия қайдан дамысын. Бұл шиеленісудің басы Осман империясының күйреуге шақ қалған тұсынан бастау алады дегенді жеткізіп отыр.

Абдул Али Каркуб өзінің «Мұхаммад Абид әл-Жабири және Араб ақылы жобасы» атты мақаласында:

«Араб әлемі және оның ішінде Марокко көптеген пікір жобаларына (концепцияларға) куә болды. Олардың негізгі ойы қайта даму мәселесі болатын. Бірақ әрқайсысының ұстанған жолдары мен шешім жолдары әр түрлі. Оның себебі әрқайсысының сүйенген әдіснамасының өзгешелігіне байланысты. Сол жобалар қатарына Абдулкабир әл-Хатыбидің «Қос критика»-сы, Абдулла әл-Арауидің «Тарихи критика»-сы. Осылармен бірге Мұхаммад Абид әл-Жабиридің «Араб ақылына сын» деген атаумен белгілі эпистемологиялық критика жобасы. Ол өз жобасында «Қайта өрлеу» сауалын көтеріп, танымдық, құндылық және саяси тұрғыдан оған жауап табуға тырысты. Басты мақсаты біздің ілгері жылжуымызға тұсау болып тұрған факторларды анықтап, ақылымыздың неге жарамсыз күйге түскеніне тоқталу және дамушы ақылға апарар жол салу еді» (Каркуб, 2004: 2).

ТМД елдерінен бұл тақырыпты зерттеп жүрген ғалымдардың тағы бірі "Араб ақылы" концепциясына кіріспес бұрын оның алдындағы тарихи кезеңге, яғни осы концепцияға ұқсас "Нahда" түсінігіне тоқталады. Е.А. Фролова өзінің «Арабская философия: Прошлое и настоящее» атты кітабының бірнеше тарауын Араб әлемінде соңғы уақыттары көтерілген мәселелерге арнайды. «Между самобытностью и подражанием. «Новая нахда» (Өзіндік болмыс пен еліктеу арасында. «Жаңа нахда») тарауында ол былай дейді:

«Егер 19-ғасырдың екінші жартысын еске алып, оған шолу жасар болсақ, «нahда», яғни

«қайта өрлеу» ұғымы интеллектуалды өмірдің басты ұраны болғанын көреміз. Оның басты идеясы ақыл мен сананы басты назарға ала отырып даму еді. Сол кезеңде бар әлеуметтік институттардың бәріне рационалды баға беру керектігі негізгі сенімге айналды. Тіпті Ислам дініне де рационалды реформа қажеттігі жайында сөз қозғалды. Кемал Ататүріктің дін жөнінде батыл қадам жасауы, Түркияда секуляризмның, яғни зайырлылықтың енуіне себеп болды. Ислам халифаты құлатылып, дін адамдары саясат пен биліктен шеттетілді.

Сонымен қатар Ислам әлемінің басқа жерлерінде Ислам реформаторлары дінді заман талабымен ұштастыруға күш жұмсаумен болды. Бірақ түбегейлі өзгеріс пен даму ұстанылған екі жолдың ешқайсысынан да байқалмады. Сондықтан 20-ғасырдың екінші жартысында Исламның жағдайы және оған реформация жасау мәселесі қайта көтерілді (Иасир Марзук, 2012: 3).

«Нahда» қайта өрлеу мәселесі қайта көтерілгенімен оның басқа қырлары ашыла түсті. Егер 19-ғасырда қайта өрлеу деген кезде халықты «ұйқыдан ояту», елдің еңсесін көтеру меңзелген болса, осы жолы бұл термин бірінші мағынасын сақтай отырып, Мұхаммед пайғамбар арқылы қаланған қоғам негіздерін қайта жаңғырту арқылы нағыз қаймағы бұзылмаған кезеңнің мұсылмандығын қайта тірілту де қамтылды.

Ислам мәдениетіне бұл жағынан екі ұсыныс айтуға болатын. Біріншісі, экономика мен ғылымына Батыс жеткен жетістіктерге қол жеткізбеуіне сын айту. Екіншіден, Ислам мәдениетіне реабилитация жасау арқылы қоғамның негізгі құрылымын сақтау.

Марокколық философ Мұхаммад Абид әл-Жабири «Қазіргі Араб дискурсы» (Әл-хитаб әл-араби муасир. Бейрут 1982) кітабында осы салада соңғы он жылда талқыланған мәселелердегі негізгі сұрақтарды анықтап берді (Фролова, 2010: 370).

Басқа зерттеушілер сияқты Е.А. Фролова да “Араб ақылы” концепциясына тоқталмас бұрын бұл концепцияның пайда болуына тоқталды. Басқа зерттеушілерден ерекшелігі Е. Фролова концепцияның пайда болуының ғылыми тарихын атап өтті. Өзге зерттеушілер оның саяси тарихына және экономикалық тарихына тоқталғанын жоғарыда айтқан болатынбыз. “Нahда” 19-ғасырда көтерілген “Араб ақылы” сынды күн тәртібінен түспеген мәселе болатын. Нahда сөзі “ренессанс” сөзінің арабша баламасы. 17-ғасырдағы Европада болған техникалық революция сияқты қайта өрлеу процесін Ислам әлемінде, оның ішінде Араб әлемінде жүзеге асыру дегенді білдіреді. Алайда бұл бастаманың нәтижелі, жемісті болғанын айту қиын. “Араб ақылы” концепциясы барысында айтылғандай ол жоба жүзеге асырылмады.

Жоғарыда аталған зерттеушілердің ортақ тұсы бәрінің М. Абид әл-Жабириді көтерілген мәселерді шешуде белсенділік танытқандығын ерекше атап өтулерінде. Тіпті Е. Фролова Араб ақылы концепциясын Жабири концепциясы деп қолданады. Алайда «Ақыл» деген ұғымды қазіргі Ислам философиясында қайта жандандырған Абдулла әл-Арауи атты марокколық ойшыл (Имбарк Хамиди, 2015: 54). Бірақ «Араб ақылы» деген ұғымды әлемге әйгілі еткен Мұхаммад Абид әл-Жабири. Оның «Қазіргі Араб дискурсы» (Әл-хитаб әл-араби муасир. Бейрут 1982) еңбегінен бөлек “Араб ақылына сын” атты төрт томнан тұратын еңбегі бар. Атап айтсақ: 1-Араб ақылына сын: Араб ақылының қалыптасуы. 2-Араб ақылына сын: Араб ақылының құрылымы. 3-Араб ақылына сын: Саяси Араб ақылы 4-Араб ақылына сын: Моральдық Араб ақылы. Ж. Тарабишидің Араб ақылына сын еңбегінің критикасы атты 5 томдық еңбекті жазуы М. Жабиридің “Араб ақылына сын” кітабының одан әрі танылуы түрткі болды.

Енді осы Е.А. Фролова айтқан “Нahда”-ны кішігірім анықтап кетсек. Мухаммад Али Баша Еуропаға делегациялар жіберу арқылы Батыстың ілімін Араб әлеміне тасымалдағысы келеді. Рифғат Тahтауи бастаған делегация Парижге барып, Батыстың кейбір ілімдерін үйреніп қайтады. “Нahда” барысында Араб елдерінің қауымдық мемлекет болуға ұмтылғаны үлкен көрініс табады. Араб елдерінде өмір сүрген христиандар да “Нahда” идеясына қосылып, Араб тілінің жаңа сөздігін жасайды. Сонымен қатар осы кезеңде Араб әдебиетінің дамуына үлкен үлес қосты. Рифғат Тahтауи Мысырға оралғаннан кейін “Әлсун”, яғни шеттілдерін үйрететін мектеп ашты. “Нahда” идеясына жан-жақты қолдау білдірген ғұламалар көп болды. Оның аясында көптеген реформациялық шаралар атқарылып жүзеге асты. Рифғат Тahтауи сияқты Мұхаммад Абдуһ, Жамалуддин Афғани сынды көптеген ірі тұлғалар атсалысты. Алайда Хасан Шафиғи сияқты қазіргі уақыттағы Араб әлемінің белді ғалымдары “Нahда”-ның өзінен күтілген оң нәтижелерін бермегендігін айтуда. Себебі Араб әлемінің бүгінгі жағдайы бұған үлкен дәлел болып отыр.

Араб ақылы тақырыбында қалам түртіп жүрген ойшылдардың ойынша Араб әлеміндегі интеллектуалды дағдарысқа «тіл факторы» қатты әсер етіп отыр. Бұл фактордың өте орынды екенін аңғаруға болады. Себебі классикалық Араб тілінің рөлі әлсірегендіктен және одан бөлек Араб әлеміне ортақ тілдің болмауы себепті таным тұрғысынан үлкен проблемалардың пайда болуына әкеліп соқты.

Эпистемологиялық үзілу дегеніміз ұрпақтар арасындағы байланыстың, яғни сабақтастықтың үзілуі. Аға буынның айтқанын кейінгі буынның қабылдамауы немесе толық түсінбеуі. Бірақ бұл тек екі буын арасында ғана орын алып отырған жайт емес. Ол жалпылай алғанда кейінгі ұрпақ өкілдерінің алдыңғы ұрпақ қалдырған мұраны түсінуге қауқарсыз қалуы. Қолдарындағы лингвистикалық құралдың болмауы десек болады. Егер бұл құрал қолдарында болғанда өткеннен өнеге алуға, дәстүрді қайта жалғауға, сол өркениеттің негізінде ерекше мәдениет қалыптастыруға мүмкіндік туар еді. Бұл факторлар санаға, дәлірек айтқанда "Араб ақылына" кері әсерін тигізді. Өз ғылыми мұрасын, тарихын басқаның аузынан үйрену де бұл мәселені күрделендіре түсті. Араб елдерінде шет елдік мектептердің көп болуы да бұған әсер етпей қоймасы анық.

Әл-Жабиридің еңбектеріне сүйене отырып Е.А. Фролова эпистемологиялық байланыстың үзілуінің негізгі себептері мен көріністерінің бірі ретінде «тілдік факторды» ерекше атап өтіп, оған біраз тоқталады. Тіл белгілі бір тарихи кезеңге ғана тиесілі құрал болмауы тиіс. Алайда ғылыми, мәдени мұраны жеткізуші құрал болып табылатын «тілді» қазіргі Араб ақылының түсінуге қауқары жете бермейді. Ислам өркениетінің мұрасы болып есептелетін құнды кітаптарды Араб ақылы меңгере алмауда (Хусейн Идриси, 2016: 45).

Тағы бір күрделі мәселелердің бірі – Араб ойшылдары мен ориенталистердің өз зерттеулерін араб тілінде емес, шет тілдерінде жазуы. Бұл нәрсе араб оқырмандары үшін көп пайдасын тигізе қоймауда. Ислам туралы зерттеулер араб тілінде емес, шет тілдерінде жарық көруіне әсер етіп отырған факторлардың бірі Батыс әлемінде Ислам зерттеу орталықтары мен Исламтану кафедраларының Батыс әлемінде көптеп ашылуында. Бұл үрдіс Исламның жаңа қырынан зерттелуіне мүмкіндік бергенімен, кейбір араб ақылына, санасына зиян тигізер тұстары баршылық (Таиб Тизини, Мухаммад Марзуқи, 2001: 36).

Батыс Еуропа елдерінде исламтанулық мамандығы бойынша білім беретін оқу орындары 1994 жылы Германияның Бонн қаласында Сауд Арабиясы королінің қаржысына Ислам академиясы ашылды. Сонымен қатар, бұл елдің Тюбинген, Нюрнберг, Мюнстер, Франкфурт университеттерінде исламтану бөлімдері жұмыс жасайды. 1997 жылы Голландияның Роттердам қаласында медресе негізіндегі ислам университеті ашылды. Ұлыбританияда Оксфорд университетінің жанында исламтану зерттеу орталығы жұмыс жасайды. Соңғы жылдары Батыс Еуропа елдерінде ислам діні мен мәдениетін зерттеуге көңіл бөлінуде. Себебі, Батыс Еуропа елдеріндегі мұсылмандар санының өсуі және мигранттардың жаңа толқыны Еуропа қоғамында ислам дініне деген қызығушылық және исламофобиялық үдерістермен қатар өрбуде. Еуропа елдеріндегі исламтанулық зерттеулер университеттер аясында және гранттық жобалар негізінде жүргізілуде (Байтенова, Бейсенов, 2017: 4-11).

Шынында әл-Жабиридің өзінен бастап зиялы қауым өкілдерінің көпшілігі француз және ағылшын тілдерінде қалам түртуде. Сонымен қатар Араб ойшылдарының өз еңбектерін шет тілде жазып, кейін оны аудармашының араб тіліне аударуы кең белең алған құбылыстың бірі. Олардың еңбектері көбінесе Батыс интеллектіне негізделе отырып жазылуы эпистемологиялық үзілуді үдете түсуде (Абдулазиз ал-Уахиби, 2013: 94).

Тіл дәстүрдің сақталуына, оның мәнін тереңінен түсінуді қамтамасыз етеді. Тілдің тағы бір ерекшелігі белгілі бір тарихи кезеңмен шектеліп қалмауында, яғни оның белгілі бір уақыттан тәуелсіздігінде. Тілді жетік меңгеру ғылыми және мәдени мұраны еш кедергісіз түсінуге алып барары сөзсіз. Ғылым мен мәдениетте қалыптасқан феномендердің түпкі мәнін сезініп, заман талабына сай, бүгінгі өмір сүру шарттарына үйлестіре отырып қайта жаңғыртуға көмектеседі.

Бұл айтылған жайттардан бөлек эпистемологиялық ажырап қалуға себеп болып тұрған жайттың негізгісі әрі бастысы Араб әлемінде алып отырған сауатсыздық құбылысы. Жоғарыда келтіргеніміздей, әл-Жазираның ресми дерегі бойынша Араб әлемінде 90 миллионнан астам оқу-жазу білмейтін сауатсыз жан бар екен. Ал сауатты деп есептелетіндердің бір бөлігі хат танығанымен «білімді» деп айту қиын. Сонымен қатар оқығандардың тағы бар бөлігі

бала бақшадан бастап шет тілінде тәлім алып, ағылшын, француз, канадалық мектептерде оқып, университетті Батыста немесе Араб мемлекетіндегі Батыстың университеттерінің бірінде оқиды. Бұл әсіресе қалалық жерлерде жиі орын алады. Бұл да «тіл» тұрғысынан ақсауға алып барары белгілі. Ал енді тағы бір бөлігі оқу бағдарламалары Батыстық бағдарламаға негізделген білім ошақтарынан білім алатындықтан, бұл да эпистемологиялық үзілудің себептеріне жатқызылады. Жергілікті білім беру орындары дамыған білім беру бағдарламасы ретінде Батыстық білім беру жүйесіне қатты еліктейтінін ескерсек эпистемологиялық үзілудің қай жақтан шығып жатқанын аңғару әсте қиын емес. Осы қалыптасқан жағдайдың бір нәсілде ғана емес, оншақты ұрпақтың осылай тәрбиеленгеніне назар аударатын болсақ эпистемологиялық үзілудің толықтай заңды екендігіне көз жеткізуге болады.

Осы тіл мәселесіне байланысты ойды толықтыра түсетін тағы бір зерттеушінің осыған ұқсас көзқарастары бар. Араб ақылына қатысты ағылшын тілінде жазылған еңбектерге зер салатын болсақ, «The Arab mind», яғни Араб ақылы деп аталатын Рафаэль Патайдың еңбегіне көзіміз түседі.

Рафаэль Патай тақырыбымызға қатысты бұл еңбегінде Араб ақылын жан-жақты сипаттаумен қатар, қатаң сынға алады. Кітаптың алғашқы тараулары осы «Араб» дегеніміз кім және «Ақыл» дегеніміз не деген тақырыптарға арналған. Одан кейін кітаптың ауқымды бөлігі тіл мәселесіне арналған. Араб ақылына тілдік фактордың қаншалықты әсер ететініне басымдылық беріле отырып жазылған бұл еңбекте қазіргі Араб әлемінің жағдайы суреттелген. Әсіресе мәдени-интеллектуалды жағдайы баяндалып, Араб әлемінің дүниетанымындағы кейбір мәселелерге тоқталады. «Араб» дегеніміз кім, «Ақыл» дегеніміз не деген сұрақтарға тұшымды жауап беруге тырысқан. Сонымен қатар Арабтардағы бала тәрбиесі, әдістері мен ерекшеліктері, Араб тілінің құдіреті мен оның қоғамға әсері, Араб тілі ғылымдары мен жеткізу (баяндау) әдістерінің саналуандығы, Араб тұлғасындағы «бәдәуилік» құрылымы, тұлғалық сипаттары, бәдәуилік құндылықтар және оның қазіргі Араб қоғамындағы көріністері, Әйел мен еркек мәселесі сынды көптеген тақырыптарды қамтиды (Патай, 2007: 10).

“Араб ақылы” концепциясы аясында ұсынылған тағы бір өте маңызды шешім жолына тоқталсақ. Ол Мұхаммад Имара атты мысырлық ғалымның еңбектерінде келтіріледі.

Мұхаммад Имара өзінің «Һәлил Исламу һуә әл-Халл?» (Ислам шынымен шешім жолы ма?) атты кітабында біздің тақырыбымызға қатысты бірнеше мәселені көтереді. Мұхаммад Имара осы еңбегінің кіріспесінде Taha Хусеиннің кітабына сілтеме жасай отырып, Шығыс ақылы жайында сөз қозғайды. Оның Шығыс ақылы жайында айтқан ойларын келтіреді (Имара, 2007: 23-24).

Мұхаммад Имара аталмыш еңбегінің бірінші тарауын «әл-Хаятул Ақлия», яғни Ақыли өмір немесе рационалды өмір деп атаған. Бұл бөлімде «Мүмін ақыл» деген ұғымды жан-жақты ашады.

Оның көзқарасы бойынша Ислам әлемінде адамға қажеттінің бәрі бар. Байлық та, қаржы да бар, ресурстың түр-түрі де жоқ емес. Оны қай салада болмасын аңғару қиын емес. Қаншама мың шаршы шақырымдық егіс алқаптары, қазба байлықтың шамамен барлық түрі бар. Білімді мұсылмандар да жетерлік. Рухани азғындыққа мұсылмандардың түсуі тіпті орынсыз. Рухани ең мөлдір қайнар көз олардың қолында. Территория мен жер жағынан мұсылмандар әлемнің қақ ортасынан ойып тұрып орын алған. Мұсылмандарға қазіргі таңда жалғыз жетіспейтін нәрсе – дұрыс жүйе. Жан-жақты тиімді жүйенің болмағандығынан бар ресурстар рәсуә болуда.

Нәтижелері және талқылама

Егер қоғамда дағдарыс болса, онда сол қоғамдағы пікір мен сана сыналады. Ал дағдарыс сананың өзінде болған жағдайда онда ақылдың өзін сынауға итермелейді. Ақылдың өзін сынау дегеніміз – ақылдың қағидалары, пікірлеудің құралдары, зерттеу логикасы және ізденіс әдіс тәсілдерін сынау дегенді білдіреді. “Араб ақылы” деген концепция аясында XX ғасырдың екінші жартысы мен XXI ғасырдың зерттеушілері араб-ислам пікірінің дағдарысын және оның бастау алған уақытын іздеуге тырысуда. Пікір дағдарысының қалай және не үшін пайда болғанын және қазіргі уақытта оның қайта жандануына ненің жетіспейтінін іздеу осы концепцияның аясында зерттеліп жатқанын аңғарамыз. Сонымен қатар Ислам философиясының қазіргі уақыттағы ең көп зерттелген және ең көп талқыланған тақырыптарының бірі саналатын “Араб ақылы” концепциясын сан қырынан зерттеуге болатын тың тақырып екенін байқаймыз (Абдулла Муса, 2001: 3-4).

Қорытынды

Мақала барысында келтірілген тұжырымдар мен олардың негізделген дәлелдеріне сүйене отырып, “Араб ақылы” концепциясы жөнінде қалам түртіп жүрген зерттеушілердің оның пайда болу себептеріне тоқталғандығын көреміз. Әр зерттеуші оның пайда болуына байланысты әр түрлі себептер айтқан. Кейбірі саяси-әскери жағынан қараған болса, енді бірі оның ғылыми астарын іздеген. Бұл көзқарастарды сараптай келе, олардың бір-біріне қайшы емес екендігін аңғарамыз. Керісінше ол көзқарастар бір-бірін толықтыра түседі. Жарты ғасыр ішінде осы тақырыпқа байланысты елуден астам еңбектің жазылуы, тіпті зерттеуші авторлардың өзара кітап жазу арқылы жауап беруі күн тәртібінде тұрған мәселенің қаншалықты өзекті екенін көрсетеді. Бәлкім, күн тәртібіндегі ең өзекті мәселеге айналуының сыры осы күрделі мәселелердің көбеюіне байланысты осындай ортақ теорияға қажеттілік туындағандығы болуы мүмкін (Фуад Закария, 1998: 19).

Ал Араб ақылы концепциясының пайда болуына емес, ішкі мазмұнына сәл үңілетін болсақ, оның барысында көтеріліп отырған ең басты мәселе, ол – Араб әлемінде орын алып отырған интеллектуалды дағдарыс (Мұхаммад Жабири, 1983:312). Оның сипаты, себеп-салдары, шығу жолдары төңірегінде. Бұл дағдарыстың бітпей, керісінше одан ары қарай үдей түсуіне алаңдаушылық білдірген зерттеушілер дағдарысты күшейтуші факторды іздеуде. М. Жабири және Е. Фролова сынды бір топ ғалымдар “тіл факторы” екенін ерекше атап өтуде. Бұл көзқарас өте орынды айтылған ой деген ойдамыз. Себебі Араб әлемінің үштен біріне жуығының сауатсыз болуы, қолданыстағы тілдың классикалық Араб тілі емес, әр мемлекеттің жергілікті диалекті болуы “тіл факторына” байланысты келеңсіздікті үдете түсері анық. Араб әлеміндегі шетелдік мектептер мен оқу орындарының шамадан тыс көп болуы Араб тілінің рөлі мен оны пайдалану өрісінің тарылуына алып барады.

Араб тілінің күнделікті өмірдегі қолданыс тілі ретінде қолданылмауы қазіргі Араб тілінде жазылған әдебиеттерді түсінуде қиыншылық алып келуі өз алдына бір үлкен мәселе болса, “турастан”, яғни мың жылдық Ислам әлемінің мұрасынан көз жазып қалу қауіпі одан да үлкен трагедия екені белгілі. Жалпы Ислам әлемін былай қойғанда, Араб әлемінің өзі бұл көне мұрадан мақұрым қалса, тамырынан шабылған ағаш сынды тарихынан айырылған ұлтқа айналары сөзсіз. Сондықтан Араб әлемі интеллектуалдық дағдарыстан шығуы үшін жиырма екі Араб мемлекеті біріге отырып, жүйелі түрде бұл олқылықтың орнын толтыруға күш салса, бұл қиыншылық едәуір сейілер еді деген ойдамыз.

Әдебиеттер

Абдулазиз ал-Уахиби (2013) Қираат фи фикр дуктур Мұхаммад Абид Жабири. // «Баян» журналы. – №71. – 2013. 24 желтоқсан.

Абдулла Муса (2001) Ишкалиа ақланиа фи фикр араби муасир // Алжир: «Инсаният» журналы. – №14-15.

Али Харб (2005) Нақдун нас. – Касабланка: Марказ сақафи араби. – 285

Әл-Жазира (2014) Аксар мин 96 миллиун умми бил уатан ал-араби (Более 96 миллионов неграмотных в арабском мире). URL: https://www.aljazeera.net/news/arabic/2014/1/9/أكثر-من-96-مليون-أمي-طول-البلاد-وعرضها

Байтенова Н., Бейсенов Б. (2017) Жаңғыру аясында исламтанулық білім берудің құндылықтық бағдары // Алматы: «Хабаршы ҚазҰУ, Дінтану сериясы». – №3 (11). – 4-11, 2017, шілде.

Иасир Марзук (2012) Қираат фи китаб маусуа Мухаммад Абид Жабири. // «Суриятуна» газеті. – №45. –2012, 29 шілде.

Имара, Мұхаммед (2007) Һәл Ислам һуә халл. – Каир: дар шуруқ. – 208.

Имбарк Хамиди (2015) Мин ишкалиат ақл уа ақланиа фи фикр араби муасир: Бурхан Гальюн уа Абдулла Арауи. – Тунис: «Дар Тунисия ликитаб». – 242.

Каркуб, Абдул Али. Мұхаммад Жабири хайатуху, муаллафатуху, маматуху // «Ал-хиуар мутамаддин» журналы. – №4456. – 2014, 18 мамыр. (ahewar.com)

Мухаммад Саиид Рассас (2019) Джорж Тарабиши сира фикрия. // Марказ Малик Файсал: Мажаллатул Файсал. – №513-514. – 2019, шілде-тамыз.

Мухетдинов Д.В. (2017) О будущем мусульманской мысли: размышляя над трудами К. Эрнста и М. Аль-Джабири. // Ислам в современном мире. – №2. – Т. 13.

Мұхаммад Жабири (1983) Такуинул ақлил араби. – Бейрут: «Марказ дирасат уахдат арабия». – 384.

Таиб Тизини, Мухаммад Марзуқи (2001) Афақ фалсафа арабиа муасира. – Бейрут: «Дарул Фикр». – 1-басылым – 336.

Фролова Е. (2010) Арабская философия: прошлое и настоящее. – М.: Языки славянских культур. – 464.

Фуад Закария (1998) Хитаб ила ақл араби. – «Дар Мухаррир адаби». – 256.

Хасан Ханафи (1980) Турас уа таждид. – Виндзор: Хиндауи. – 186.
Хусейн Идриси (2016) Мұхаммад Жабири уа машру нақд ақл араби. – Бейрут: «Марказул хадара». – 2-басылым. – 254.

References

Abdul Ali Karkub (2014) Muhammad Jabiri hayatu, muallafatuhu, mamatuhu [Life, works and death of Muhammad Jabiri] // Journal «Al-Hiuar mutamaddin». №4456. (ahewar.com) (in Arabic)
Abdulaziz al-Uahabi (2013) Qiraat fi fikr duktur Muhammad Abid Jabiri [Research of ideas of Dr. Muhammad Abid Jabiri] // Journal «Bayan». №71. (in Arabic)
Abdulla Musa (2001) Ishkaliya aqlaniya fi fikr arabi muasir [Problem of rationalism in modern Arabic thought] // Alzhir: Journal «Insaniyat». №14-15. (in Arabic)
Ali Harb (2005) Naqdu nass [Critique of text]. – Casablanca: «Markaz sakafi arabi» – 285. (in Arabic)
Al-Jazira (2014) Aksar min 96 milliun ummi bil uatan al-arabi [Over 96 million illiterates in the Arab world]. URL: https://www.aljazeera.net/news/arabic/2014/1/9/العربي-بالوطن-أمي-مليون-**96**-من-أكثر
Baitenova Nagima, Beisenov Bagdat (2017) Jangyru ayasinda islamtanulik bilim berudin kundiliktik bagdari [The value orientation of Islamic education in the framework of modernization] // Eurasian Journal of Religious studies №3 (11). – 4-11. (in Kazakh)
Frolova E. (2010) Arabskaya filosofia: proshloe i nastoyashee [Arabic philosophy: the past and the present]. – Moscow: «Yaziki slavianskih kultur» – 464. (in Russian)
Fuad Zakariya (1998) Hitab ila aql arabi [Appeal to Arabic reason]. – «Dar Muharrir adabi». – 256. (in Arabic)
Husein Idrisi (2016) Muhammad Jabiri ua mashru naqd aql arabi [Al-Jabiri And His Critique Of Islamic Thought]. – Beirut: «Markazul hadara», 2nd publishing. – 254. (in Arabic)
Imbark Hamidi (2015) Min ishkaliyat aql ua aqlaniya fi fikr arabi muasir: Burhan Galyun ua Abdulla Araui [Problems of reason and rationalism in modern Arabic thought]. – Tunis: «Dar Tunisiya likitab». – 242. (in Arabic)
Muhammad Jabiri (1983) Takuinul aklil arabi. [The foundation of Arab reason]. – Beirut: «Markaz dirasat uahdat Arabia». – 384. (in Russian Arabic)
Muhammad Jabiri (1997) Hufrayat min zakira min bagid (Autobiography) [Remembrance of forgotten memories]. – Beirut: «Markaz dirasat uahdat Arabia», 1st publishing. – 238. (in Arabic)
Muhammad Saiid Rassas (2019) Jorge Tarabishi sira fikriya [Scientific life of Jorge Tarabishi] // Markaz Malik Faisal: «Majallatul Faisal», № 513-514. (in Arabic)
Muhetdinov D.V. (2017) O budushem musulmanskoi mysli: razmyshlyaya nad trudami K.Ernst i M. Al-Jabiri [About the future of Muslim reason: thinking about works of K. Ernst and M. Al-Jabiri] // Journal «Islam in modern world». №2. v 13. (in Russian)
Raphael Patai (1973) The Arab Mind. – New York: Charles Scribners and Sons. – 470. (in Arabic)
Taib Tizini, Muhammad Marzuqi (2001) Afaq falsafa Arabia muasira [Horizon of modern Arabic philosophy]. – Beirut: «Darul Fikr», 1st publishing. – 336. (in Arabic)
Yasir Marzuk (2012) Qiraat fi kitab mausua Muhammad Abid Jabiri [Research of works of Muhammad Abid Jabiri] // Magazine «Suriyatuna», №45. (in Arabic)

ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМДАРЫ

FOREIGN PUBLICATIONS

ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

IRSTI 21.31.35 https://doi.org/10.26577//EJRS.2022.v31.i3.r10

Dr. Rico Sneller
Mandeville Academy, Netherlands, Gouda
Jungian Institute, Netherlands, Nijmegen
e-mail: h.w.sneller@gmail.com

SHAMANISM AND METAPHYSICS

In this article, I explore the viability of a shamanist ontology. Through the lens of the German philosopher Ludwig Klages (1872-1956), I will address the possibility of outlining the philosophical merits of shamanism. Klages was one of the last European philosophers to represent a tradition which took seriously altered states of consciousness. Klages opposed a destructive 'Spirit' (= Reason, Will) to a nourishing 'Soul' (=Life). His thinking can be called 'psycho-philosophy', insofar as it reconciles psychology and cosmology. Klages' intellectual legacy – also the legacy of German Romanticism – has been entirely neglected (not refuted) in mainstream 20th and 21st philosophical and scientific thinking. In this article, I try to show that Klages' philosophy not only accounts for deeper states of consciousness but also cohering 'original images'. Taking up this account might allow for bridging gaps between philosophical thinking and shamanistic consciousness. I will also briefly address the shamanistic consciousness's alleged liability to 'pathology'. Unfortunately, Klages' work has hardly been translated. Therefore, I translated crucial passages myself.

Key words: Shamanism, Ecstasy, Inspiration, Consciousness, Soul.

Др. Рико Снеллер
Мандевилле академиясы, Нидерланд, Гоуда қ.
Юнгиан институты, Нидерланд, Неймеген қ.
e-mail: h.w.sneller@gmail.com

Шаманизм және метафизика

Бұл мақалада шаман онтологиясының өміршеңдігі зерттеледі. Неміс философы Людвиг Клагестің (1872-1956) призмасы арқылы шаманизмнің философиялық құндылықтарын ұсынуды қарастырады. Клагес сананың өзгерген күйлерін байыпты қабылдаған дәстүрді ұсынған соңғы еуропалық философтардың бірі болды. Клагес болса қиратушы деп сипатталған "рухқа" (=ақыл, ерік) нәр, тірлік сыйлаушы сипатындағы "жанды" (=өмір) қарсы қоя отырып қарастырған. Оның ойлау жолын "психофилософия" деп атауға да болады, өйткені ол психология мен космологияны үйлестіре зерделеген. Клагестің зияткерлік мұрасы – неміс романтизмінің мұрасы XX және XXI ғасырлардағы көтерілген басым философиялық және ғылыми ойларда толығымен түбегейлі ескерілмеді (жоққа шығарылмады). Бұл мақалада Клагестің философиясы сананың терең күйлерін ғана емес, сонымен бірге "түпнұсқа бейнелердің" үйлесімділігін де түсіндіретінін көрсетуге тырысады. Бұл мәселені қарастыру философиялық ойлау мен бақсылық (шамандық) сана арасындағы алшақтықты жоюға мүмкіндік береді. Автор сондай-ақ шамандық сананың "патологияға" деген болжамды бейімділігіне де қысқаша тоқталады. Өкінішке орай, Клагестің жұмысы осы күнге дейін іс жүзінде аударылған жоқ. Сондықтан зерттеу жұмысында дәлел ретінде ең маңызды делінген үзінділер аударылды.

Түйін сөздер: шаманизм, экстаз, шабыт, сана, жан.

Др. Рико Снеллер
Академия Мандевилле, Нидерланды, г. Гауда
Институт Юнгиан, Нидерланды, г. Неймеген
e-mail: h.w.sneller@gmail.com

Шаманизм и метафизика

В этой статье исследуется жизнеспособность шаманской онтологии. Через призму немецкого философа Людвига Клагеса (1872-1956) рассматривается представление философских ценностей шаманизма. Клагес был одним из последних европейских философов, представивших традицию, которая серьезно относилась к измененным состояниям сознания. Клагес же рассматривал "дух" (=разум, воля), описываемый как разрушитель, противопоставляя "душу" (=жизнь), обладающую питательным, жизнеутверждающим характером. Его образ мышления также можно

 © 2022 Al-Farabi Kazakh National University

назвать "психофилософией", поскольку он изучал психологию и космологию в сочетании. Интеллектуальное наследие Клагеса – наследие немецкого романтизма – полностью не учитывалось (не исключалось) в возросшей господствующей философско-научной мысли XX и XXI веков. В этой статье показывается, что философия Клагеса объясняет не только глубинные состояния сознания, но и гармонию "оригинальных образов". Рассмотрение этой проблемы позволяет устранить разрыв между философским мышлением и шаманским (шаманским) сознанием. Автор также кратко останавливается на предполагаемой предрасположенности шаманского сознания к "патологии". К сожалению, работа Клагеса до сих пор практически не переведена, поэтому в данной исследовательской работе автор перевел в качестве аргумента наиболее важные отрывки.

Ключевые слова: шаманизм, экстаз, вдохновение, сознание, душа.

"Ecstasy […] leads to a mastery
of a world of images over objects".
"The elementary form of the contemplating
Spirit is divination."
Ludwig Klages

Introduction

Shamanism can be rightfully seen as a challenge to 'rational thinking' since it opposes the latter's concepts with indomitable *experience*. As Mircea Eliade put it in his ground-breaking study, shamanism cannot be categorised as a religion. Instead, it should be seen as a *phenomenon* which may pervade religious traditions. It does so especially, though not exclusively, in North and Central Asia (Eliade, 1972, p. 28). Shamanism resembles mysticism, Eliade continues, but obviously, it all depends on the definition. For the sake of my argument, I will define 'shamanism' here as 'mediated and mediating ecstasy'. Shamans connect and *re*connect a world of 'immediate' experience with an alleged 'spiritual' world. The latter transcends the world of so-called 'objects' by dissolving fixed boundaries: not only those of objects but also of the objectifying mind itself.

"The shaman," Joan Halifax writes in her book *Shamanic Voices*, "a mystical, priestly, and political figure emerging during the Upper Paleolithic period and perhaps going back to Neanderthal times, can be described not only as a specialist in the human soul but also as a generalist whose sacred and social functions can cover an extraordinarily wide range of activities. Shamans are healers, seers, and visionaries who have mastered death. They are in communication with the world of gods and spirits. Their bodies can be left behind while they fly to unearthly realms. They are poets and singers. They dance and create works of art. They are not only spiritual leaders but also judges and politicians, the repositories of the knowledge of the culture's history, both sacred and secular. They are familiar with cosmic as well as physical geography; the ways of plants, animals, and the elements are known to them. They are psychologists, entertainers, and food finders. Above all, shamans are technicians of the sacred and masters of ecstasy" (Halifax, 1979, p. 3f).

Justification of the choice of articles and goals and objectives

Though data collection may be indispensable, the scholar of religious studies will soon need to submit to philosophical reflection. Granted, they may quickly discover that philosophy perhaps cannot avail us with strict definitions (e.g., of 'religion,' 'consciousness,' or 'shamanism'); it does, however, teach that first *self-reflective* conceptual frameworks enable definitions to thrive. Whereas scientific conceptual frameworks, despite inner coherence, tend to be ultimately arbitrary, philosophical frameworks, even when debatable, at least try to draw from self-conscious reflection. This makes philosophy as indomitable as experience itself; most notably, shamanistic experience. For is not the process of thinking, in the final analysis, an *experience*, in which consciousness is set in motion by unconscious triggers? "Instead of wondering that thinking can be unconscious," the German philosopher Carl du Prel (1833-1899) states, "we should realise that in fact *only* unconscious thinking exists, that is, a thinking that is accompanied by consciousness but is not produced by it." (Du Prel, 1888, p. 75, my trans.) [The unconscious motor drive of conscious thinking, in Du Prel, is not the double of latter (it is not 'rational'), but its embracing space].

Scientific research methodology

The study used an integrated approach using the accumulated knowledge of the theory of the humanities. Also, the scientific and methodological basis is the dialectical method of cognition of social phenomena, system-structural, comparative analysis, logical-theoretical, staged, analytical, statistical analysis.

The main part

The German vitalistic thinker Ludwig Klages developed a philosophy which comes remarkably close to shamanism. In line with the Romantic tradition, he focused on human consciousness's innate animate or ensouled character. His initial research interests concerned phenomena like handwriting, character, expressivity, dream, Eros, and ecstatic rapture. Departing from such endeavours into inner experience and nourished by the works of Schopenhauer and Nietzsche, Klages aimed at revising philosophy's predominant rationalism and voluntarism. His main book, *The Spirit as the Adversary of the Soul* [This major book of almost 1500 pages, henceforth referred to as *GWS*, is as yet untranslated, except for short excerpts in Bishop, 2018. A translation of the final part, 'The Worldview of the Pelasgians,' will be published soon by Theion Publishing in Munich. In 2018, Theion published a translation of a shorter text by Klages, *Of Cosmogonic Eros*, trans. Mav Kuhn. For an introduction to Klages, also see Alksnis, 2015] deplored the bifurcation of Reality in a struggle between two metaphysical principles: an obnoxious Spirit (reason, will) and a living, vivifying, and animating Soul. In the light of the former's intrusiveness, he argued, any liberation from it will always take the form of ecstatic rapture and visionary contemplation, during which the soul takes back its lost inner territories. These territories, I will show in this article, consist of *original images*. Images connect the inner and outer world, psyche and cosmos.

True, explicit references to shamanism are sporadic in Klages. In the conclusive, anthropological part of *The Spirit as the Adversary of the Soul*, Klages mentions the "Finnish shaman". The latter, owing to "his faculty of enhanced contemplation" and the loosened ties between his soul and body, is capable of conversing with the dead. "He can go on a journey for days to bring information about people and regions of, for example, faraway Iceland, while his body is fixed in cataleptic rigidity." (*GWS*, p. 1284, my trans.) A few pages further, he refers to "the shaman who, by fixing eagle feathers to his rod, shared in the supposed omniscience of this sharp-sighted bird of prey". (*GWS*, p. 1292, my trans.) [As a remnant of the archaic belief in the capacitating virtues of bird feathers, Klages refers in a footnote to "the surprising readiness of countless women to have their hat adorned with bird feathers and stuffed birds," obviously "without the least awareness" of its original meaning. *GWS*, p. 1476f n. 115. Note that Klages doubtlessly thinks here of women's fashion of his own days]. But, as said, such explicit references to shamanism are rare. This does not take away that the gist of Klages' overall argument explains the *mindset* and the *cosmology* of shamanism. Since 'mindset' and 'cosmology' are intertwined, in Klages, I am inclined to speak of a *psycho-philosophy*. Klages' psycho-philosophy resembles Gustav Fechner's [Gustav Fechner (1801-1887) was a German philosopher, psychologist and biologist who argued that matter is a condensation of consciousness. One of his most intriguing books was his *Zendavesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits* (*Zendavesta, or About the Things of Heaven and the Afterlife*, 1851)] and Carl Gustav Jung's.

The reason for writing this article lies in the illuminating virtues Klages' thinking has as regards shamanism. Rather than being an atavism, shamanism may rely on original potencies of consciousness and nature alike. As a 'proof,' the verification principle will be of no help here; not just because verification cannot exhaust phenomena, but first and foremost because the principle itself rests on the very ontological and transcendental premises Klages' philosophy radically puts into question: an allegedly neutral 'mind' facing a supposedly self-contained 'reality'. In terms of 'research methodology,' I will follow Klages' main argument and confront it with shamanism. Obviously, this research cannot pretend to be exhaustive. My main concern is to suggest a psycho-philosophical framework by means of which shamanism starts making sense. This implies that philosophical interpretation prevails over fact collecting.

Spirit and Soul

Let me go a little further into the dualism mentioned above insofar as necessary to understand Klages' philosophical account of shamanism (if not his shamanistic account of philosophy).

At first sight, it seems like it offers a modern version of Gnostic or Manichaean dualisms, yet it is differently tainted. Klages' dualism, however, is complicated by the fact that it hides another, a healthy and more profound dualism between soul, on the one hand, and original images, on the other. The former is as conspicuous as pernicious; the latter is original and primordial. We can equally call it a *polarity* since it is not antagonistic.

The conspicuous dualism between Spirit and Soul, characterises Klages' entire thinking at first sight. 'Spirit,' in Klages, stands for *reason* or *will*. One may be surprised at this assimilation, for, so one could ask, is not reason informed whereas will is blind? What they both have in common, however,

is an *interruption* – which is the ultimate essence of Spirit, according to Klages. Reason interrupts by identifying and conceiving phenomena and transforming them into well-defined concepts; will interrupts by overpowering instincts and abusing their energy to reach a self-imposed, arbitrary goal. In the end, Klages contends, the essence of reason itself is will, pure arbitrariness and lust for power. Although reason claims it is rational – rightly so, Hegel would add – this claim is ill-founded. The principle of reason cannot do anything without the vital basis on which it draws, even while exhausting this basis. The (seemingly self-contradictory) critique of reason expressed by Klages sides with other contemporary philosophical critiques of reason, such as in Horkheimer and Adorno (*Dialectics of Enlightenment*), Gilles Deleuze, or Michel Foucault. By being nihilistic and purely interruptive, reason cannot but reveal its voluntaristic proclivity to self-promotion. History, Klages adds, shows reason's devastating effects: rationalisation has led to rampant industrialisation, and the ongoing destruction of nature – both outside (environment) and inside (the human body and soul).

The other metaphysical principle in Klages' dualism is 'Soul'. As immediate life experience, or the sphere of affectivity, Soul entails the more profound duality, or polarity. It is that which is affected by its counterpart, i.e., the vital sphere. Upon the taking place of this affection, life is born. "Life," Klages writes, "is the faculty to undergo life *without interruption*" (*GWS* p. 251; my trans.). The German is hardly translatable here since the word used for 'life,' *Leben*, is cognate with the other used word, *erleben* ('to undergo life,' 'to experience'). How to interpret this? In other words, what exactly is experienced or undergone when life is lived? As the soul's vital counterpart, Klages enigmatically explains, life consists of *original images* that are non-consciously contemplated and trigger instincts. To live, reasoning is not necessary; it ultimately harms life. Instead, 'living' comes down to being unconsciously aware, to being embedded in an all-embracing, passively experienced whole. "There is no lived experience which is truly conscious, and no consciousness can truly have a lived experience of something" (*GWS* p. 229; my trans.). The essence of life is continuity and interconnectivity. The articulations of consciousness can only interrupt it ["The Soul is characterised by living experience, and all living experience pulsates; the Spirit intermittently interrupts the lapping of living experience's waves." *GWS*, p. 748, my trans.].

Whereas Spirit's interruption of Soul creates a malign antagonism, the relation of life to the original images of which Soul consists, proper polarity. But what does Klages mean by 'original images'? There is an insoluble difficulty in trying to understand them since Klages' whole point and purpose is to show that they escape understanding; they can solely be accessed in ecstatic contemplation. It is, however, worthwhile to shed light on the notion of 'original images'; they bring us closer to what a shamanic consciousness might involve.

Instead of approaching Reality as a world of isolated objects – as science and vulgar perception usually do – we should see it as a whole of original resemblances or mutual reflections. Identities do not exist at all. Original resemblances or arch-images stand for primordial connections which make up for 'reality'. Their solidification in self-identical and, eventually, material objects relies upon the artificial manipulations of reason. As examples, Klages frequently mentions natural phenomena such as the dawn, sunrise, thunderstorm, lightning, a waterfall, an earthquake, an evening forest, or moonlight. Deep inner contemplation of these produces essential life experience. Life is the impregnation of the soul with images, 'imagi-nation'; reversely, the outflow of images into the soul. It comes to expression in, for example, atmospheric paintings: "Each significant landscape painter," Klages notes, "whether Ruysdael or Claude Lorrain or Turner or Whistler or Böcklin, discovers with his paintings as yet unknown characteristic features of the atmosphere; the art historian, confronted with the painfully difficult task to articulate them in language, would search in vain should he borrow words from physical optics!" (*GWS*, p. 626, my trans.) Elsewhere, Klages quotes the 18th century German poet Novalis, who stated that "the seat of the soul is where the inner and the outer world touch each other". (*GWS*, p. 1141, my trans.) Already Empedocles, the ancient Greek philosopher of nature, wrote down the following verses: "For it is by earth that we see earth, and by water water, and by air glorious air; so, too, by fire we see destroying fire, and love by love, and strife by baneful strife" [Quoted in German by Klages in *GWS*, p. 1134; the English here is from Arthur Fairbanks, see *Empedokles*, 1898, p. 333.]. Empedocles, Klages suggests, was aware of the profound unity between soul and life, a unity re-emphasised in Goethe's famous phrase, "If the eye were not sun-like, the sun's light it would not see" (*GWS*, p. 1135), and, more dramatically, in his own poetic words, "the trees mumble, but they only speak to those whose soul once went into the storm" (*GWS*, p. 1142, my trans.)

It is unfortunate, Klages complains, that, precisely at the intersection of contemplation and concrete *tangential* experience (*Empfindung*), the disturbing intervention of the Spirit can occur. The living, vivid experience becomes suddenly isolated from its immediate context and is fragmented into 'objects of experience.' Original contemplation deteriorates into inspection and observation. Out of this encounter, the I or the Ego is born. It is a coalescence of Spirit and Soul, but in such a way that the latter is domesticated (and exhausted) by the former. Below, we will see that, despite the fateful coincidence of the I's rise, the latter is indispensable for understanding ecstatic vision.

Ultimately, Reality cannot be seized or comprehended by Spirit. "The temporal nature of *reality*," Klages contends, "inevitably demands its volatility; consequently, it makes the application of the concept of 'Being' to the phenomenal world impossible." (*GWS*, p. 48, my trans.). This introduction of the concept, and the ensuing conceptual paralysis of phenomena, mark the dawn of Greco-European 'civilisation,' the destructivity of which Klages unremittingly laments. Chinese Daoism, he interestingly adds, represents an alternative. It has maximised the credentials of contemplated images while neglecting the force of tangential, touch-based experience. This has led to a worldview which celebrates viewed *appearance* (if not *apparency*, or even *apparition*) and disregards the sensed opposition *ob*-jected by objects. The Daoist world is a world without matter (*wu hsing*). The Daoist ideal is to abandon agency or interference altogether (*wu wei*). Before hastily turning to Chinese Daoism to escape from Greco-European objectification, however, we should be aware, Klages warns, that Spirit had not simply left China unscathed. "Here, too, the fateful power of Spirit, as we understand it, is at work, but not in favour of the inanimation of the body but of the disembodiment of Soul. Compared to the European spirituality [*Geistigkeit*]," Klages adds, "East-Asian spirituality [*Geistigkeit*] is less dangerous to life. True, in the end, it makes things shrivel and transforms flowers into strawflowers; but it does not spread like a consuming fire." (*GWS*, p. 340, my trans.)

Ecstasy and vision

In the preceding, I already alluded to original images as Reality's core. They appear ('occur') by impacting the inner core of the contemplating being – whether the philosopher (Empedocles, Klages himself), the poet (Novalis), or the painter (Böcklin). It is of note that Klages' metaphysics implicitly accounts for a shamanistic consciousness and corresponding metaphysics. Let me recall that Klages himself hardly even refers to the word 'shamanism,' but his vocabulary cannot fail to evoke it. Interestingly, Klages accounts for levels of (non-)consciousness. The first level entails clairvoyance or a visionary viewing of images, and it paradoxically still *involves* Spirit. The second, more profound level regards a perennial sphere, the heartbeat of life itself, and dispenses with Spirit.

Let us take a closer look at how Klages interprets the altered state of consciousness reached by the visionary seer in his primary ecstasy. In the following passage, Klages describes ecstasy as a state which is related to, and yet not identical with, divinatory visions and clairvoyance. He suggests, and surprisingly so, that Spirit has a share in the latter. After having mentioned the association, in German Romanticism, of clairvoyance and mantic rapture with ecstasy, Klages emphasises that "ecstasy is not already in itself clairvoyant." And he goes on to say that ecstasy, "[i]n its accomplishment most similar to the self-forgetfulness of those lost and drunk of happiness, temporarily leads to the extinction of consciousness as such in a surge of life waves stirred up thoroughly. It inundates those seized by rapture with a sea of images, depriving them of the slightest possibility to reflect on it." (*GWS*, p. 260, my trans.)

The person who has undergone ecstatic rapture finds himself in a unique state: he is flooded with images but incapable of seeing them; more precisely, he can see them without being able to reflect upon the act of seeing. His seeing is unconscious. How should we understand this? It cannot be the rational subject of Enlightenment anymore, which is at stake here; the subject whose 'dignity' is celebrated in the modern 'human rights' rhetoric or global 'democracies.' What, then, is his state? Let us return to Klages.

"To bring about the aforementioned state in a person, the shell of the I must first blast. This occurrence will be accompanied by a concussion of conscious experience which can remotely be compared to a burst of the strongest emotions […]. It is this concussion which, under particular circumstances, dies away in the sudden jet of mantic prognostics." (*GWS*, p. 261f, my trans.)

The blasting of the shell of the I is a theme dear to the modern 'spiritual' thinking which nourishes both Jungian therapy and, remarkably, contemporary theories of leadership and management. (Cf Stein, 1984 and Sahni, 2022.) The I equals the Ego, which must be dethroned before inner development and maturing can occur. It should not be overlooked

that, at least in Klages, this dethronement is painful. It entails a shock experience.

What is more, its illuminating virtues are not assured. Only "under particular circumstances," the "concussion […] dies away in the sudden jet of mantic prognostics". In other words, a visionary experience might, but need not, ensue the inchoate blast of the ego shell. It is not clear which conditions Klages is referring to here, but it seems that an intense encounter with Spirit is inevitable. For he continues by saying that "[n]ot the life wave embedded in purple dark makes clairvoyant, but the fact that this wave is whipped up and broken by the opposition of the ego-formed Spirit." (*GWS*, p. 261, my trans.) [Also cf., on the conception of dreams in Pelasgian (= proto-Greek, primordial) culture: "the soul does not receive the highest wisdom, initiatory knowledge, or meaningful insights in the state of ordinary wakefulness; this occurs now in deep sleep, now in dreamlike rapture. *Images* will only germinate during the Spirit's states of anaesthesia. *Impregnation* by these images will make one 'seeing.'" *GWS*, p. 1285, my trans.].

It becomes clear that, in Klages, the role of the Spirit is highly ambiguous. Not only does the Spirit stand for the antagonistic force of interruption (as 'reason' or 'will'). Oddly, its primary effect, i.e., the production of an I or, more generally, of the Modern subject, is also vital for the alleged visionary viewing of images. But it seems as if the latter is inevitably preceded by a *crisis experience*, which is the toll to be paid by the ecstatic seer. Such crisis experiences, in which the I is blasted, can take the form of illness, sad loss, or severe pain. "The sudden downfall of the lifestream, e.g., in a week of the severest disease; a day after the death of a highly beloved person; or in the tormenting hours of a difficult delivery, can unleash flashes of consciousness which abruptly transform their bearers into 'knowers' of their entire preceding life." (*GWS*, p. 260, my trans.) [Today, an International Spiritual Emergency Network exists which offers professional help to those whose psychic crises is not recognised (let alone, acknowledged) by mainstream psychiatry. See https://www.spiritualemergencenetwork.org/ Interestingly, shamanism is equally inaugurated by crisis experiences, cf. Halifax, pp. 4ff, and Eliade, Ch. II.].

True, Klages' statements do not necessarily exclude other ways in which clairvoyance may occur (although the *possible* precedence of personal crises experiences would deserve closer scrutiny). But the emphasis here is on the disruption of the Ego shell, which gives rise to clairvoyance. "Not [already] the life wave embedded in purple dark makes clairvoyant" [Klages quotes here a famous passage from Hölderlin's *Hyperion*: "The heart's wave wouldn't foam up so beautifully, becoming spirit, if fate, that ancient silent rock, didn't stand in its way." (trans. Howard Gaskill)].

As said earlier, there is another, more profound level of (non)consciousness in which the Spirit is altogether absent. Whereas the first level clairvoyantly regards images that concern pending events or happenings, the second level concerns the perennial heartbeat of life or, as Klages puts it, "elementary Soul." "When, by tremendous strength, the disturbing intervention succeeds in blasting off the *faculty* of reflection, a non-conscious flow of contemplation – temporarily uninhibited – can gain mastery in possibly memorable 'Views'; provided that there is an inwardness which is vital enough. We can surmise already here," he enigmatically continues, "that such 'Views' are essentially distinct from those glowing or flaming images which become susceptible to contemplation *not* through mere impotence of consciousness but by a fulness of the elementary Soul which drowns any reflection." (*GWS*, p. 268, my trans.) 'Views' ('*Gesichten*') – with quotation marks from Klages – refers here to images that (still) have event character, whereas 'images' (*Bilder*) refers to an eternal sphere. The former originate in the disempowerment of reflective consciousness and unchecked influx, the latter in the assertive abundance of life itself, which seizes the ecstatic person. In both cases, however, recollection comes down to the *formation* of views or images, as if the original ecstasy were essentially formless. "It is / because of an image," the Lebanese poet Nadia Tuéni (1935-1983) writes, "that we already depart on the rugged shoulder of the roads, / and life watches over us like a crazy companion, / while death rejuvenates each summer." (Tuéni, 1985, p. 262, my trans.) [The poem was first published in a collection with the meaningful title *Le premier rêveur de terre* ('The First Dreamer of Earth')].

Metaphysics of images

Altered states of consciousness are incremental. The first disruptive encounter between Spirit and Soul can enhance divination ("Not the life wave embedded in purple dark makes clairvoyant, but the fact that this wave is whipped up and broken by the opposition of the ego-formed Spirit," "provided that there is an inwardness which is vital enough"). Ultimately, the divinatory state is superseded by a non-conscious state ("those glowing or flaming images which become susceptible to contempla-

tion […] by a fulness of the elementary Soul which drowns any reflection"). The reflective level is gradually diminished and finally suppressed. What will manifest itself, then, is ecstatic rapture. The contemplating soul is immersed in 'original images' during this rapture. These images constitute the core of Being, according to Klages. They precede the world of objects. If Klages' analysis makes any sense here, one could argue that these 'original images' represent the substance of what the shaman goes through.

Interestingly, Klages gives an argument for the nature of these original images by referring to the evolution of humankind. The argument relates to reconnection and reinstalment of unity after the increasing manifestation of 'distance' or 'remoteness' in human contemplation. In 'The visionary act,' a section in the part entitled 'On the essence of reality,' Klages writes,

"Supposed that every single being was indeed a microcosm, but that, after the intermediate realm of animals, first the rise of humans inaugurated the birth of distance, history, and cosmos; then, the images of ecstatic contemplation would not only be the end and accomplishment of world history but also, time and again, its creative arch-origin. And the meaning of the precipitations of all image-drunken moments would be this: *to be a consolidated means of the images' renewal*. It would equally clarify the macrocosmic meaning of human creativity and activity *after* its disentanglement from the magic rotations of an original time, a time in which soul and world merged in rhythmically uninterrupted, successive embraces." (*GWS*, p. 1190, my trans.)

In other words, with the rise of humans, an awareness of distance and perspective arose. Humans easily get lost in the wide areas of time ('history') and space ('cosmos'). Worse, they may fall prey to Spirit, which disentangles them from their original embeddedness. The ecstatic moments of image-drunkenness compensate for the ensuing possibility of alienation.

Ultimately, the non-conscious moments of ecstatic rapture and image-drunkenness represent the deeper meaning of visions, views, or clairvoyance. The latter are messengers of the former. "Apparitions, reflections, visions, dreams and shadows are not in themselves bearers of soul […], but only insofar as they are messengers, as it were, and hardly surveyable signs of occurrences that become demonically present in images and only in images, and that are sedimented in symbols." (*GWS*, p. 1285, my trans.).

Interestingly, Klages' entire psycho-philosophy issues in an anthropological yet appreciative description of the so-called 'Pelasgians' prehistorical mindset. Klages derives the name from an ancient Greek myth that designates a proto-Greek people. Rather than to a particular race, Klages mainly applies it to the alleged *mindset* of three categories: 1) the true poets of all peoples and epochs, 2) the primordial or archaic peoples living in a state of nature, and 3) the prehistorical ancestors of the European 'civilised' peoples, known through their idols, cults, symbols, and myths. (*GWS*, p. 1258) One of the authors on whom Klages relies here is the famous German scholar J.J. Bachofen (1815-1887), especially his book *Das Mutterrecht* ('Mother Law,' 1861) on matrilinear societies presumably preceding patriarchy. One can easily see that, by including poets, Klages saves 'Pelasgian' culture from being mere folklore from times immemorial. The Pelasgian mindset is profoundly characterised by image-drunkenness, in the poet no less than in the 'primitive'. They both experience original images as animated, most particularly in the dream state: "highest wisdom, initiatory knowledge, significant insights: the soul does not receive them in the normal state of being awake, but now in a deep sleep, now in dreamlike rapture. Only from the *anaesthesia* of the Spirit germinate the *images* which, once they will have *fertilised* him, make him a 'seer'." (*GWS*, p. 1285, my trans.) [The 19th century German physician-author Albrecht Steinbeck closely associates clairvoyance and poetry in Steinbeck, 1836. Without mentioning 'clairvoyance,' Heidegger argues in a similar vein, when discussing poetry in 'Language in the Poem' (*On the Way to Language*). Also cf. I.H. Fichte: "it is a comprehensive, not a comprehended [sphere], one which comprises all ideas, in which everything creative roots, and which reaches down into our ordinary life" and "it most emphatically betrays itself in those conditions of clairvoyance, in which the original consciousness […] temporarily takes the place of common empirical being." Fichte, 1876, p. 411, my trans.].

Pathology?

In an article from 1974, Jean Houston, director of the New York-based Foundation for Mind Research, and temporarily Hillary Clinton's advisor, writes the following: "In our culture those who reject the reality-consensus are sometimes considered to be psychotic or otherwise badly disturbed, while in some other cultures they may be acclaimed as divinely or demonically inspired. 'Primitive' cultures are often much wiser than we are in dealing with those who reject the reality-consensus. A child in these so-called primitive cultures who shows a spe-

cial facility for seeing visions or for having a psychic sensibility may be given rigorous training in different ways of seeing and being and then grow up to be a critical member of the society – a priest, shaman, or a prophet; a healer; or an artist. By contrast, too often in our society such children are intercepted by well-meaning 'guidance counselors' and 'delivered' from their curious talent by teachers, psychiatrists, and other executors of the 'norm'. Thus do we continually cut off at the root a dynamic vehicle for society's well-being, a vehicle of inspiration, of ecstasy, and of entrance into the larger Reality in which we all live and breathe but are conditioned out of seeing" (Houston, 2011, p. 582) [In the German edition of his *Against Method*, the famous, anarchistic Austrian-American philosopher of science Paul Feyerabend (1924-1994) quotes the entire passage. Also see Eliade, p. 41-49. Eliade writes that the crisis experiences have as their 'goal' the "singularisation" of the "medicine-man" within a society. (op. cit., p. 48).].

It would go far beyond the scope of this article to further explore the relationship between the 'Pelasgian' or shamanic "image-drunkenness" on the one hand, and psychosis, on the other. And yet, Klages' discussion of the "fulness of the elementary Soul which drowns any reflection" as a state which *precedes* reflective consciousness sheds light on a fundamental *flaw*. For not only is the concept of 'psychosis' highly determined by culture – which is obvious and inevitable. What is more discomforting is that this concept *thrives* on two constitutive weaknesses: 1) a profound ignorance about the nature of consciousness and 2) the absence of any cosmology. Slowly but gradually, these weaknesses are admitted by several leading psychologists and psychiatrists. (Barušs, 2016; Kelly, 2010) But it is nonetheless true that psychology and psychiatry are handicapped from the outset as they stay away from the philosophical question, 'what is consciousness?'.

Could it be that *literature* – ancient and modern – invites us to reconsider the shamanistic mindset as a state which is not limited to the so-called 'shamanic cultures' but which testifies to a *common* or commonly *available* mindset – even if this mindset is often ignored or misrepresented?

The Spirit as the Adversary of the Soul abounds with literary references to what Klages calls "bound pathics" (*'müssende' Pathiker*), that is, inwardly driven individuals who simply cannot act otherwise than they do. Worse, the personality of these "bound pathics" (e.g., heroes in novels by Dostoevsky or Ibsen) is frequently shattered. "Here," Klages notes, "we have everything which preoccupies contemporary psychopathology: the 'flight' in the night of oblivion, the 'twilight states' and even the paradigmatic 'dissociation of the personality,' objectification of each unconscious behavioural tactics, states of somnambulism, fictitious actions with a most adjusted expedience, without and sometimes against the agent's will." (*GWS*, p. 233, my trans.)

Results and discussion

We do not even have to limit ourselves to protagonists of modern novels such as Raskolnikov or Peer Gynt. Already in ancient Greek tragedy, Klages continues, we find examples of what modern physicians would call a "psychogenic delirium": Sophocles' Ajax or Agaue in Euripides' *Bacchae*. And, Klages adds, does not Plato's *Phaedrus* give us a better account of pathicism ('pathology') than any contemporary 'scientific' approach would do? Admittedly, as these ancient accounts did not yet presuppose a 'consciousness' in the modern sense of the word – one might prefer to speak here of modern subjectivity –there was no unconscious, either. Instead, Klages states, the alleged inner drives of those "bound pathics" were seen as "operations of *demonic forces on the soul of human beings*." It is telling that today, "our language contains words like 'inspiration,' 'insight,' 'illumination,' 'revelation,' 'enthusiasm,' 'ecstasy,' 'possession'." (*GWS*, p. 235, my trans.) In earlier times, Klages concludes, "'mania,' completely different from contemporary 'insanity,' implied the incapacitating dwindling of conscious personality into *divinised life-drives* and was, therefore, held in much higher esteem than the wisest form of prudence." (*GWS*, p. 236, my trans.)

Conclusion

In this article, I have tried to show that shamanism, far more than being an anthropological phenomenon, allows for a philosophical justification. Ludwig Klages has suggested that the shaman's ecstasy comes down to a breakthrough experience in which a world of images (rather than objects) pervades 'ordinary' consciousness. The clash between what he calls Spirit (i.e., rational or willing consciousness) and Soul (i.e., pathic undergoing of life) could well account for the flashes of insight and even clairvoyance, allegedly attested by historical evidence about seers, prophets, philosophers, poets, and other bright minds. Beyond this clash, then, the seer may find "those glowing or flaming images

which become susceptible to contemplation […] by a fulness of the elementary Soul which drowns any reflection".

Any equation of shamanism to prophecy, clairvoyance, let alone philosophy or poetry, would be moot. The anthropological phenomenon of shamanism cannot be captured within the boundaries of a narrow concept. My claim is that shamanistic phenomena – just as philosophy and poetry, for that matter – are indicative of indomitable experiences that Klages' thinking accounts for. True, to the extent that these experiences constitute the constantly oscillating core of the mind, any conceptualising approach (including Klages') must face provisionality. And yet, in the contemporary philosophical landscape, Klages is still somewhat unique. This makes his approach interesting. It could help fill the gap between anthropology and philosophy and prevent the corresponding, *lethal* bifurcation between 'experience' and 'truth'.

References

Barušs, Imants and Julia Mossbridge, Eds. (2016). *Transcendent Mind: Rethinking the Science of Consciousness.* Washington: American Psychological Association.

Bishop, Paul (2018). *Ludwig Klages and the Philosophy of Life. A Vitalist Toolkit*. London/New York: Routledge. Alksnis, Gunnar (2015, 1970). *Chthonic Gnosis. Ludwig Klages and his Quest for the Pandaemonic All*. München: Theion Publishing.

Eliade, Mircea (1972). *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press (orig. French ed., 1951).

Empedokles. Fragments and Commentary (1898). Trans. Arthur Fairbanks. London: K. Paul, Trench, Trubner.

Fichte, I.H. (1876). *Anthropologie.* Leipzig: Brockhaus.

Halifax, Joan (1979). *Shamanic Voices. A Survey of Visionary Narratives*. New York: Dutton.

Houston, Jean (2011, 1974). 'Myth, Consciousness, and Psychic Research,' in: Mitchell, E.D. (ed.). *Psychic Exploration. A Challenge for Science, Understanding the Nature and Power of Consciousness*. New York G. P. Putnam's Sons

Kelly, Edward F. et al. (2010, 2007). *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century.* New York etc.: Rowman & Littlefield Publ.

Klages, Ludwig (1981, 1929-1932). *Der Geist als Widersacher der Seele* ('The Spirit as the Adversary of the Soul'). Bonn: Bouvier Verlag. Sigl. *GWS*.

Prel, Carl du (1888). *Die monistische Seelenlehre* ('Monistic Doctrine of the Soul'). Leipzig: Günther.

Sahni, Sanjeev P., Tithi Bhatnagar, Pankaj Gupta, Eds. (2022). *Spirituality and Management. From Models to Applications*. Singapore: Springer.

Stein, Murray, Ed. (1984, 1982). *Jungian Analysis*. Boulder & London: Shambhala.

Steinbeck, Albrecht (1836). *Der Dichter ein Seher, oder über die innige Verbindung der Poesie und der Sprache mit dem Hellsehen* ('The Poet as a Seer, or, the Intimate Connection between Poetry and Language, and Clairvoyance'). Leipzig: G.J. Göschen.

Tuéni, Nadia (1985). *Les œuvres poétiques complètes*. Beyrouth: Ed. an-Nahar.

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ – CONTENT

Ö. Çobanoğlu, A. Kurmanbek, A. Nazarov, A. Serdaliyeva
Shihabuddin al-Alusi and Sufi aspects in his work "Ruh al-Magani" 3

A. Doskozhanova, A. Tuleubekov
God as the Highest Perfection in Al-Farabi's Theology 11

Р. Бижер, Н. Абдуллаев
Жаратылыстағы хикметтің мәні. Матуриди танымы аясында 20

G.A. Alpyspaeva, Sh.N. Sayakhimova
Gender Dimension of Anti-Religious Policy in Kazakhstan in 1920-1930s 29

T. Imammadi, K. Yerzhan, M. Makhmet
Relationship between Religion and Customs Law in Traditional Kazakh Society 36

A. Zhaxybayeva, K. Kaliyev, A. Zhaxybayev
The Impact of Religious Conversion on Social Identity in the Republic of Kazakhstan 45

Б. Илесбеков
Ахмад ибн Мансур әл-Испиджабидің Қазақстан исламтануына қосқан үлесі....53

Б. Сүйеркүл, Г. Дүйсен
Рабғузидің «Адам ата – Хауа ана» қиссасындағы теонимдердің қолданыстық ерекшеліктері 61

Е. Есдәулет
Қазіргі ислам философиясындағы «Араб ақылы» концепциясы 73

Шетел басылымдары – Foreign publications – Зарубежные публикации

Dr. Rico Sneller
Shamanism and Metaphysics 84